

الأفلاطون في الحديث عند العرب

١

أبرقلس: "الخير المحض"، في قدم العالم

: "في المسائل الطبيعية

هرمس: معادلة النفس

أفلاطون: الروابع

حققها وقدم لها

بجهد الرحمن بزي

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي، القاهرة

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي

(أ) مبتكرات

- ١ — الزمان الوجودي .
- ٢ — هموم الشباب .
- ٣ — مهارة نفسى (ديوان شعر)
- ٤ — الحور والنور .
- ٥ — هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟
- ٦ — تشيد النرب .

(ب) دراسات أوربية

- ١ — الموت والعبقرية .
- ٢ — دراسات وجودية .

خلاصة الفكر الأوربي

- ١ — نيتشه .
- ٢ — اشينجلر .
- ٣ — شوبنهاور .
- ٤ — أفلاطون .
- ٥ — أرسطو .
- ٦ — ربيع الفكر اليونانى .
- ٧ — خريف الفكر اليونانى .
- ٨ — برجسون .

(ج) دراسات إسلامية

- ١ — التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية .
- ٢ — تاريخ الإلحاد فى الإسلام .
- ٣ — شخصيات قلقة فى الإسلام .
- ٤ — أرسطو عند العرب .
- ٥ — الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى .
- ٦ — للتل العقلية الأفلاطونية .
- ٧ — منطق أرسطو فى ٥ أجزاء .
- ٨ — رابطة العدو .
- ٩ — شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامى) .
- ١٠ — التوحيدى : الإشارات الإلهية .
- ١١ — مسكويه : الحكمة الخالدة .
- ١٢ — فن الشعر لأرسطو وشروحه العربية
- ١٣ — الإنسان الكامل فى الإسلام .
- ١٤ — دمج الحضارة العربية .
- ١٥ — فى نفس لأرسطو (ومعه : الآراء الطبيعية لفلوطرخس والنبات لأرسطو والمس والمحسوس لابن رشد)
- ١٦ — الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام .
- ١٧ — ابن سينا : عيون الحكمة .
- ١٨ — ابن سينا : البرهان من (الشفا)
- ١٩ — الأفلاطونية المحدثة عند العرب .
- ٢٠ — أبلوذين عند العرب .

(د) ترجمات (الروائع المائة)

- ١ — ايشندورف : حياة حائر باثر .
- ٢ — فوكيه : أمدن .
- ٣ — جيته : الديوان الشرقى .
- ٤ — جيته : الأنساب المختارة .
- ٥ — بيرن : أشعار اتشيلد هارولد .
- ٦ — ثرغانتس : دون كيشوته .

الإفلاطونية المحدثة عند العرب

إبرقس : "نجر المحض" ، في قديم العالم ، في المسائل الطبيعية

هرمس : معاذلة النفس

أفلاطون : الروابع

حَقَّقَهَا وَقَدَّمَ لَهَا

عبد الرحمن بدوي

الطبعة الثانية

الناشر: وكالة المطبوعات
شارع فهد السالم - الكويت

١٩٧٧

القاهرة
مجلة لجنة التأليف والترجمة والنشر

فهرس الكتاب

الصفحة

تصدير عام ١ — ٥٥

أبرقلس

كتاب الإيضاح في الخير المحض ١ — ٣٣

حجج برقلس في قَدَم العالم ترجمة إسحق بن حنين ٣٤ — ٤٢

مسائل فرقليس في الأشياء الطبيعية نقل إسحق بن حنين ٤٣ — ٤٩

هرمس (المنحول)

كتاب معاذلة النفس ٥١ — ١١٦

أفلاطون (المنحول)

كتاب الروايح لأفلاطون شرح أحمد بن الحسين بن جهار بمختار لثابت

ابن قُرّة ١١٧ — ٢٣٩

ملحق

١ — مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي : في أن دليل يحيى

النحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا ٢٤٣ — ٢٤٧

٢ — من كتاب « في ما بعد الطبيعة » لعبد اللطيف بن يوسف البغدادي

الفصل العشرون في تلخيص كتاب « إيضاح الخير » ٢٤٨ — ٢٥٦

٣ — من كتاب « اسطوخوسيس الصغرى » لأبرقلس ٢٥٧ — ٢٥٨

فهارس

١ — الأشباه والنظائر بين « الخير المحض » و « عناصر التاؤلوجيا » لأبرقلس ٢٥٩ — ٢٦٠

٢ — معجم بالمصطلحات العربية ونظائرها في الترجمة اللاتينية لكتاب

« الخير المحض » ٢٦١ — ٢٦٩

٣ — معجم بالمصطلحات العربية واليونانية واللاتينية لكتاب « حجج

برقلس في قدم العالم » ٢٧٠ — ٢٧٣

تصدير عام

الآن وقد قدّمنا لأرسطو عند العرب صورةً شبه تامّة ، ألقناها من آثاره الصحيحة الباقية في ترجمتها العربية القديمة ، قد حقّ علينا أن نقدّم الصورة الأخرى المضادّة والتي كان لها من الخطورة بقدر ما كان للأولى ، ونعني بها صورة الأفلاطونية المحدثّة كما عرفها العربُ في آثارها الأصلية وإن لم ينسبوها في الغالب إلى أصحابها الحقيقيين ، بل حسبوها هي أيضاً من نتاج أرسطو ، فكانت غلطة سعيدة *felix culpa* لولاها — فيما نعتقد — لم تظفر بما ظفرت به من مكانة وعناية ، بل لأصبح مصيرها ذلك المصير البائس الذي لقيته مؤلفات أفلاطون الصحيحة على جلال قدرها ومساس رحيمها بالروح العربية السحرية . أحل هو مصير بائس كلما فكرت فيه استبدّت بي الحيرة لأنه من أفاض الفكر العربي .

وها نحن أولاء تقدم في هذا المجلد الأول طائفة من النصوص ، بعضها لأبرقلس والبعض الآخر منحول : منه ما نسب إلى أفلاطون ، ومنه ما نسب إلى هرمس ، ولكنه من وحى الأفلاطونية المحدثّة . أما نصوص أبرقلس فقد نسب بعضها إليه صراحةً وحقاً ، والبعض الآخر نسب إلى أرسطو انتقالاً وهو في الحقيقة لأبرقلس . ولما كان هدفنا الرئيسي في هذا المجلد هو إحياء تراث « برقلس عند العرب » فقد عنيّا بجمع كل ما تيسّر لنا العثور عليه حتى الآن من آثاره في العربية ، حتى يكون في متناول الباحث كل ما يتصل بهذا الفيلسوف اللاهوتي الوثني الغريب .

— ١ —

كتاب الإيضاح في الخير المحض

وأول هذه الآثار كتاب « الإيضاح في الخير المحض » ؛ وله قصة طويلة لا بدّ من تفصيل القول فيها ، وإن كنا سنرى في نهاية المطاف أنها قصة لا أصل لها من الواقع التاريخي . بل نشأت عن خلط عند اللاتينيين ومنهم عند الباحثين في فلسفة العصور الوسطى ممن اعتمدوا خصوصاً على أصول لاتينية ، دون الأصول العربية .

(١) وتبدأ هذه القصة في العالم الغربي بـ « فهرست ما ترجمه جيررد الكريمنى » من العربية إلى اللاتينية ، وهو فهرست صنعه تلاميذه^(١) فقد ورد فيه أن من بين ما ترجمه جيررد من الكتب العربية « كتاب أرسطوطاليس في إيضاح الخبير المحض » *liber Aristotelis de expositione bonitatis pure* . وقد توفي جيررد سنة ١١٨٧م (= سنة ٥٨٣ هـ) ، مما يجعل ترجمته له قبل هذا التاريخ . ولم يكن من عادة جيررد أن يذكر فيما يترجمه أنه من ترجمته ، ولهذا خلت مخطوطات ترجمة « الخبير المحض » اللاتينية من ذكره ؛ والمخطوط الوحيد اللاتيني الذى ذكر له مترجماً هو مخطوط بروج Bruges (في بلجيكا) ، إذ نسب الترجمة إلى جليبرتس بوريتانوس Gilbertus Porretanus (التوفى سنة ١١٥٤م = سنة ٥٤٩ هـ) ، ولكن الباحثين يميلون إلى استبعاد هذه النسبة^(٢) ، ويرجحون أن تكون الترجمة من عمل جيررد فيما بين (سنة ١١٦٧م = سنة ٥٦٣ هـ) و (سنة ١١٨٧م = سنة ٥٨٣ هـ) .

وإذن قد عرفت أوروبا اللاتينية كتاب « الخبير المحض » في الربع الأخير من القرن الثانى عشر (السادس الهجرى) ، وعرفته أنه لأرسطاطاليس لأبرقلس ولا لآيى محدث : يهودى أو مسلم . ومنذ هذا التاريخ أصبح يدرس على أنه من مُعدِّ إلهيات أرسطوطاليس ، وعن طريقه دخل أبرقلس والأفلاطونية المحدثة في عهد مبكر جداً التفكير الفلسفى في العصور الوسطى المسيحية ، كما وقع تماماً في التفكير الفلسفى الإسلامى بفضل كتاب « أتولوجيا أرسطوطاليس » .

وعرفته أولاً بعنوان *Liber Aristotelis de expositione Bonitatis pure*^(٣)

(١) راجع : بونكمباني : « حياة جيررد الكريمنى ومؤلفاته » ، روما سنة ١٨٥١ :
Boncompagni : *Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese*
O. Bardenhewer : *Die pseu.-o-aristo etische Schrift über das reine Gute* :
bekannt unter dem Namen Liber de Causis. Freiburg in Breisgau, 1882.

ثم أ . بركنماير : « تصنيف المؤلفات المنسوبة إلى أرسطو في العصور الوسطى اللاتينية » ، كراكوفيا سنة ١٩٣٢
A. Birkenmajer : *Classement des ouvrages attribués à Aristote par le Moyen Age latin*

(٢) راجع أوجيست برتو : جليرد لا پوربه وفلسفته ، پواتيه سنة ١٨٩٢ : Anguste Berthaud :
Gilbert de la Porrée et sa philosophie ، وراجع برندنهيفر ، وبركنماير ص ٥ .

(٣) يرد في بعض المخطوطات بدلا من كلمة *expositione* كلمة *essentia* (كما في مخطوطى المتصف البريطانى 12 Fi و 12 DXIV)

أو في صورة مختصرة هكذا : *Liber bonitatis purae* . ثم عرفته ثانياً بعنوان *liber de Causis* (كتاب العِلل) ، وهو عنوان نجلده في بعض الوثائق التي بقيت لنا من العقد الخامس من القرن الثالث عشر ؛ ولعل السبب في هذا العنوان الجديد أنه بحث في العلة الأولى وصدور سائر الموجودات عنها في ترتيب تنازلي ، إذ يرد فيه (ابتداءً من § ٥) أن العلة الأولى علة سائر العلل ، وعلّة لعلّية سائر العلل ؛ وأنها أسبق من الدهر لأنها أسبق من الأنية ومن العقل ، ولهذا فإنها « أعلى من الصفة » (راجع هنا ص ٨ من النص) الخ .

(ب) وإلى هنا لم يكن ثمت مشكلة : فإن ألكسندر الهالسي Alexandre de Halès (للتوفي سنة ١٢٤٥ = سنة ٦٤٣ هـ) يذكره بعنوانه في كتابه « الخلاصة اللاهوتية » *Summa Theologiae* ، على ما في نسبته إليه من مطعن كان روجر بيكون أوّل من أشار إليه فرغم أن « الفرنسيسكانيين » قد نسبوا إليه هذه « الخلاصة » الضخمة التي يزيد ثقلها عن ثقل الفرس ، والتي لم يكن هو مؤلفها ، بل ألقها غيره ونسبها إليه ؛ والباحثون المحدثون يؤيدون بعضاً من هذا الرأي ، إذ يرون أن الكتاب جمع لأشتات بعضها لجان دلا روشل Jean de la Rochelle وبعضها للقديس بونا فنتورا ، وبعضها لجيومدى مليتون Guillaume de Meliton الخ ؛ ومن جهة أخرى نرى القديس بونا فنتورا يشير إليه في مقدمة القسم الثاني من « شرحه على كتاب الأقوال » ، مما يجعل وجوده يرجع إلى حوالي سنة ١٢٥٠ (= سنة ٦٤٨ هـ) وإن كان هذا لا يحدّد القدر الذي كان عليه هذا الكتاب في هذا العهد^(١) .

وإنما جاءت المشكلة من نص غامض للقديس ألبرتس الكبير Albertus Magnus في كتابه : « في علل ونشوء الكون » (الكتاب الثاني ، المقالة الأولى ؛ طبعة ليون سنة ١٦٥١ ج ٥ ص ٥٦٣ — ص ٥٦٤ ؛ طبع فيشيس Vives ج ١٠ ص ٤٣٣ — ص ٤٣٥) ؛ قال ألبرتس :

« لما كنا قد حدّدنا فيما سبق صفات واجب الوجود وصفات ما أبدعه ، فقد بقي

(١) راجع اتين چلسون : « الفلسفة في العصر الوسيط » ص ٤٣٦ ، الطبعة الثانية ، باريس

علينا الآن أن نمجد العلل الأولى . ولهذا أخذنا بكل ما قاله الأوائل من آراء جيدة جمعها قبلنا رجل يدعى داوود اليهودي ، جمعها من أقوال أرسطوطاليس وابن سينا والفارابي والفارابي ، ورتبها على هيئة مجل قصار وأضاف هو إليها شرحاً ، كما يشاهد فيما فعله إقليدس في الهندسيات ؛ فكما أن شرح إقليدس يبرهن على النظرية الموضوعة ، كذلك يفعل شرح داوود ، فما هو إلا برهان على النظريات المعروضة . وبالمثل وصل إلينا كتاب في الطبيعيات أنجزه نفس الفيلسوف . وقد سُمي ذلك الكتاب « الميتافيزيقا » ، وأضاف أربعة أسباب لهذا العنوان . السبب الأول ...

« وقد جمع داوود — كما قلنا — ذلك الكتاب من رسالة أرسطو التي ألقها في مبدأ الكون ، وأضاف إليها كثيراً من أقوال ابن سينا والفارابي » .

Cum in superioribus determinatum sit de proprietatibus eius quod est necesse esse, et de his quae sunt ab ipso, restat nunc de causis primarijs determinare. Accipiemus igitur ab antiquis quaecumque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Iudaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis et Alpharabii congregavit, per modum theorematum ordinans ea, quorum commentum ipsemet adhibuit, sicut et Euclides in geometricis fecisse videtur; sicut enim Euclidis commento probatur theorema quodcumque ponitur, ita et David commentum adhibuit, quod nihil aliud est nisi probatio theorematis propositi. Pervenit ad nos per eundem et Physica ab eodem philosopho perfecta. Verum istum librum vocavit Metaphysicam, subiungens eiusdem tituli quatuor rationes. Quarum prima est quia agit... ..

David autem sicut iam diximus hunc librum collegit ex quadam Aristotelis epistola, quam de principio universi esse composuit, multa adiungens de dictis Avicennae et Alpharabii.

وقد تبين أن كتاب « الميتافيزيقا » هذا الذي يشير إليه ألبرتس الكبير (سنة ١٢٠٦ م أو سنة ١٢٠٧ م — سنة ١٢٨٠ م = سنة ٦٠٣ هـ ، سنة ٦٠٤ هـ — سنة ٦٧٩ هـ) هنا وينسب تصنيفه إلى « داوود اليهودي » هو كتاب « الخير المحض » كما عرفه اللاتينيون . ومن هنا نشأ الفرض التالي وهو : إمكان أن يكون كتاب « الخير المحض » من تأليف ابن داوود .

ونص ألبرتس هذا نلاحظ عليه ما يلي :

١ — أنه نص غامض سيء التأليف . ومن هنا لاحظ ر . دي فو أن كل ما يقوله عن كتاب « الخير المحض » يعسر جداً تفسيره ؛ « وقبل أن نفحص قيمة معلوماته بردها إلى المصدر الذي لا بد أن يكون قد استقى منه ، فيسطل من المجازفة أن نحاول استخلاص بيان منه^(١) » .

٢ — أنه غير واضح في ذهن صاحبه ؛ ولهذا قال روبرت استيل^(٢) في مقدمة نشرته لشرح روجر سيكون لكتاب « الخير المحض » : « إن الأثر الذي يتركه هذا النص في نفس القارىء هو أن ألبرتس كان يكتب ما كتب هنا عن رواية سماعية دون أن يكون أمامه مصدر وثيق يعتمد عليه ، وأنه كان هو نفسه على غير بينة من الأمر . ولم يمكن مطلقاً تحديد من المقصود بداوود اليهودي هذا الذي زعم أنه صنف الكتاب ، وليس ثمت سبب جوهرى لاستخدام اسمه مؤلفاً — فهذا من باب تفسير المجهول بما هو أكثر منه في الجهالة . بيد أن كتاب ألبرتس هذا هو أسوأ كتبه حظاً من التأليف . وهو إنما أراد أن يحقق مهمة مستحيلة : هي أن يفسر كتاباً أفلاطونياً محدثاً على أنه أرسططالى محض ، كما قال هو في ختام بحثه » .

٣ — أنه لا بد أن يكون قد كُتِبَ قبل سنة ١٢٦٨ ، إذ في هذه السنة وفي ١٨ مايو منها على وجه التحديد ، أتم جيوم دي ميربكه Guillaume de Moerbeke ، المترجم الجبار الذي كان يترجم من اليونانية مباشرة إلى اللاتينية ، تقول إنه أتم في ١٨/٥/١٢٦٨ في مدينة فيربو ترجمة كتاب « عناصر الثاولوجيا » لأبرقلس (وقد ترجم في سنة ١٢٨١ ثلاثة مؤلفات أخرى لأبرقلس هي « المسائل العشر المضلات في العناية » وكتاب « في العناية والقدر » وكتاب « في بقاء الشرور » ، كما ترجم شروح أبرقلس على « طيماوس »

(١) ر . دي فو : حواشي ونصوص في السيناوية (مذهب ابن سينا) اللاتينية في حدود القرنين الثان والثالث عشر ، ص ٦٨ ، باريس سنة ١٩٣٤ R. De Vaux, O.P. : Notes et Textes sur l'Avicennisme Latin aux Confins des XIIe-XIIIe siècles, Paris, Vrin, 1934.

Robert Steele : Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, Fasc XII : Questions (٢)

supra librum de causis, nunc primum edidit Robert Steele. Oxonii 1935 راجع من يط
XIX من المقدمة .

و « پرميدس » محاورتي أفلاطون) . ولم يكده القديس توما الأكويني (سنة ١٢٢٤ م
 أوسنة ١٢٢٥ م — سنة ١٢٧٤ م = سنة ٦٢٢ هـ — سنة ٦٧٣ هـ) يقرأ هذه الترجمة
 حتى أدرك في الحال أن كتاب « الخبير المحض » مأخوذ من كتاب « عناصر الثاؤلوجيا »
 لأبرقلس . قال القديس توما وأجاد ، وذلك في شرحه على كتاب « الخبير المحض ^(١) » :
 « فيه توجد بعض الحقائق عن المبادئ الأولى مصوغة في جمل مختلفة على هيئة
 منفصلة واحدة بعد الأخرى : ويوجد في اليونانية كتاب لبرقلس الأفلاطوني يشتمل على
 مائتين وتسع جملة بعنوان «عناصر الثاؤلوجيا» . وفي العربية يوجد كتاب يسمى عند اللاتين
 باسم « في العلل » *de Causis* ومن المؤكد أنه مترجم عن العربية ولا يوجد في اليونانية .
 ومن هذا يظهر أن أحد الفلاسفة العرب قد استخلصه من كتاب أبرقلس هذا ، لأن كل
 ما هو متضمن في هذا الكتاب متضمن في ذلك الكتاب على نحو أوسع جداً
 وأكثر تفصيلاً .

Inveniuntur igitur quedam de primis principiis conscripta per
 diversas propositiones distincta quasi per modum singillatim conside-
 rantium aliquas veritates : et in greco quidem invenitur scilicet traditus
 liber Proculi Platonici continens ducentas et novem propositiones qui
 intitulantur *Elementatio Theologica*. In arabico vero invenitur hic liber
 qui apud latinos *de Causis* dicitur, quem constat de arabico esse trans-
 latum et in greco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo
 philosophorum arabum ex predicto libro Proculi excerptus, presertim
 quia omnia que in hoc libro continentur multo plenius et diffusius
 continentur in illo.

وإذن أدرك اللاتينيون في حدود سنة ١٢٧٠ م (٦٦٩ هـ) أن كتاب «الخبير المحض»
 عبارة عن جملٍ قصارٍ مستخلصةٍ من كتاب «عناصر الثاؤلوجيا» لأبرقلس . ومعنى هذا :

(١) أنهم أدركوا أنه ليس لأرسطو ؛

(ب) وأنه ليس مؤلفاً من رسالة لأرسطو وأقوال لابن سينا والغزالي والفارابي جمعها .

على هذا النحو من يدعى داوود اليهودي .

ولا بد أن يكون القديس ألبرتس نفسه قد أدرك — بفضل إشارة توما الأكويني هذه ، وهو زميله — أن مارواه مما أوردناه خاصاً بكتاب « الخير المحض » وهم في وهم . على أنه يفوح أن ألبرتس إنما كتب رسالة « في علل الكون ونشوته » قبل سنة ١٢٤٤ ، حسبما انتهى إليه ما ندونيه^(١) في تأريخه لبعض مؤلفات ألبرتس الكبير .

وكان من المنتظر بعد اكتشاف توما الأكويني لأصل كتاب « الخير المحض » أن يستقر في أذهان المشتغلين به من رجال القرن الثالث عشر الميلادي وما تلاه أن الكتاب ليس لأرسطو وإنما هو مستخلص من كتاب « عناصر التاؤلوجيا » لأبرقلس . لكن يظهر أنه لم يكن في استطاعة القوم أن ينتزعوا هذا الكتاب من أرسطو ، خصوصاً وقد عدّ رسمياً كتاباً مكتملاً لكتابه في « ما بعد الطبيعة » ، إذ تدل أوامر سنة ١٢٥٥ الموجة إلى جامعة باريس وجوب تدريس كتاب « الخير المحض » طوال سبعة أسابيع في الفصل الدراسي ؛ واستمر المؤلفون^(٢) الصديديون يذكرونه ويقتبسونه منسوباً إلى أرسطو ابتداءً من القديس بونا فتورا (١٢٢١ — ١٢٧٤) حتى دانتة (١٢٦٥ — ١٣٢١) مازين بكل من دنس اسكوتس وروجر بيكون وتوماس اليوركي ، ويحيى الداياوي Jean de Dacie وأرنول السكسوني Arnoul of Saxony ، وروند الكريمني Roland of Cremona وكثرت عليه الشروح ، وأهمها : شرح القديس توما الأكويني ، وشرح روجر بيكون ، وشرح ايجيديوس الروماني Aegidius Romanus . ولما طبعت مؤلفات أرسطو مترجمة إلى اللاتينية ظل الكتاب يطبع من ضمنها على أنه لأرسطو ، وظل الأمر على هذا النحو حتى أوائل القرن السابع عشر .

والكن إذا كانت مسألة مصدر هذا الكتاب قد حلها القديس توما الأكويني منذ سنة ١٢٧٠ تقريباً ، فقد بقيت المسألة الأخرى دون حل ، ألا وهي : من الذي وضع هذا التلخيص المستخلص من كتاب « عناصر التاؤلوجيا » لبرقلس ؟

(١) راجع « المجلة الاسكلائية الجديدة للفلسفة » فبراير سنة ١٩٣٤ (مجلد ٣٦ ، رقم ٤١)

Mandonnet, in *Revue néoscholastique de philosophie*

وراجع أيضاً مقلمة روبرت استيل « لمؤلفات روجر بيكون غير المنشورة » ص XXI .

(١) راجع في نشرة بردهيتر نبتاً طويلاً بأسماء من اقتبسوا أو أشاروا إلى هذا الكتاب .

والفروض لحل هذه المسألة تتناول ثلاثة أشخاص :

١ - ابن داوود اليهودي ؛

٢ - أبو نصر الفارابي ؛

٣ - مؤلف قبل العصر الإسلامي .

أما الفرض الأول فهو الذي أشار به القديس ألبرتس الكبير في النص الذي أوردناه تفصيلاً من قبل . وهذا الفرض بالصورة الكاملة التي عرضها ألبرتس - وهي أن ابن داوود اليهودي لفتحه من رسالة لأرسطو في مبادئ الكل وأقوال لابن سينا والنزالي والفارابي - لا بد أن يكون هو قد تخلى عنه بعد أن اكتشف القديس توما ، زميله ، أنه ليس لهؤلاء الفلاسفة الأربعة شيء فيه ، بل هو مستخلص من «عناصر التاؤلوجيا» لأبرقلس . ولكن بقي من هذا الفرض اسم ابن داوود هذا : من هو؟ ولم نجد الكتاب مترجماً إلى اللاتينية منسوباً إليه في بعض المخطوطات إما تحت عنوانه *liber de Caustis* أو تحت عنوان *Metaphysica* وما شيء واحد؟

في الكتاب بمزلي عن البحث التاريخي العلمي النقدي حتى ١٨٨٢ حين جاء أوتو بردهييفر فنشر نصه العربي وفقاً للمخطوطة الوحيدة الموجودة في مكتبة جامعة ليدين (هولندة) برقم ٢٠٩ (من مكتبة يوليوس) ، كما نشر معه النص اللاتيني اعتماداً على مخطوطتين في مئسشن (ميونيخ بألمانيا) برقمي ٥٢٢ ، ١٦٢ وعلى طبعتين قديمتين من سنة ١٤٧٢ و سنة ١٤٩٦ . وكانت هذه النشرة أول نشرة للنص العربي ، كما كانت أول نشرة نقدية للترجمة اللاتينية . وقد راعت التقسيم الوارد في النص العربي قسمت الكتاب إلى إحدى وثلاثين فقرة ، بينما الترجمة اللاتينية تقسمه إلى اثنتين وثلاثين فقرة ، كما راعت النص العربي في عدم تقسيم الفقرة إلى جملة أساسية هي الأولى وشرح يتلوها ، كما تفعل الترجمة اللاتينية بل تركت الجملة الأولى مدججة في سائر الفقرة فأصبحت الفقرة وحدة واحدة . وقد أفاد بردهييفر من الترجمة اللاتينية في تقويم النص العربي وإتمام ما قصص منه ، كما أشرنا إلى هذا بالتفصيل التام في حواشي نشرتنا هذه .

وعلى أثر ذلك قام بعض الباحثين ينظرون في مشكلة هذا الكتاب . فبحث فيه

مورتس اشتينشneider أولاً في كتابه « الترجمات العبرية في العصور الوسطى »^(١) سنة ١٨٩٣ ثم في بحثه في « الترجمات العربية عن اليونانية »^(٢) الذي ظهر أولاً في « المجلة المركزية لشئون المكتبات » سنة ١٨٩٣ ثم في كتابه بهذا العنوان نفسه سنة ١٨٩٧ (ص ٧٥). وقد انتهى اشتينشneider إلى أن « داوود اليهودي » الذي أشار إليه ألبرتس الكبير هو يحيى الاشبيلي Johannes von Sevilla المترجم المشهور الذي سمي نفسه — بعد تحوُّله من اليهودية إلى النصرانية — باسم يوحنا بن داود وعرف في النصوص اللاتينية باسم Johannes Avendehut, Avendauth. وأيد اشتينشneider فرض ألبرتس الكبير على أساس أن أحد المخطوطات في مكتبة بودلي (بأوكسفورد) يرد فيه كتاب « الخير المحض » تحت عنوان *Metaphisicà Avendauth*. وهكذا استعاد فرض ألبرتس المهجور حتى من ألبرتس نفسه حياة جديدة، ولكن على أساسٍ واهٍ جداً، هو ما ورد في عنوان مخطوط مكتبة بودلي هذا بعكس ما ورد في سائر المخطوطات.

وفي سنة ١٩٣٤ قام باحثان يستذكران هذا الفرض، أحدهما هوروبرت استيل، والثاني هو الأب دي فو. فقد قال استيل في مقدمة نشرته^(٣) لشرح روجر بيكون ونشرته الجديدة لنص الترجمة اللاتينية لكتاب « الخير المحض » ما تلخصناه من قبل وهو أن كلام ألبرتس الكبير غامض ليس واضحاً في ذهنه، وقد استقاه من شائعات لا من وثائق مكتوبة، وأنه عدل فيما بعد عن قوله هذا وعاد يرد الكتاب إلى أرسطو والفارابي. ثم قال: « إن مشكلة المصدر الذي منه استقى ألبرتس هذه المعلومات يجب أن تترك للأجيال المقبلة من الباحثين في الأمور العربية » (ص XIX من المقدمة). ثم أنكر أن يكون باحث قد توصل إلى معرفة من هو « داوود اليهودي » هذا، وليس تمت سبب جوهرى يدعو إلى استخدام اسمه، لأنه مجهول كل الجهالة. — وكان دي فو أكثر تحمُّلاً في الحكم، إذا كتفى

Moritz Steinschneider: *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin (١) 1893, S. 259 ff.

Moritz Steinschneider: *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechis* (٢) -chen, Leipzig 1897.

.*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Fasc. XII, p. XIX (٣)

بأن قال إن من العسير جداً تفسير ما يقوله ألبيرتس عن كتاب « الخير المحض » ، وطلالما تفحص قيمة معلومات ألبيرتس في هذا الصدد بردها إلى المصدر الذي استقاها منه فسيكون من المجازفة أن نستنتج من كلامه شيئاً واضحاً أو حجة^(١) .

وظل الموقف إذن موقف تراث إلى أن تأتي المصادر العربية بما يحل المشكلة . وكان هذا هو الموقف السليم ، لأن المشاكل الفيلولوجية التي من هذا النوع لا يحلها التحليل الباطن بقدر ما يحلها الأدلة النقلية الخالصة . ومهما أوتى المرء من براعة في التحليل الباطن للنصوص ، فإن عمله الهائل هذا تحت رحمة أقل خبر صحيح يأتي به مصدر تاريخي موثوق به . وكأين من أبنية فيلولوجية رائعة بذل فيها بعض الباحثين ذكاءً جارقاً وجهداً هائلاً ، ثم انهارت كلها دفعةً واحدة بريح خبر تاريخي بسيط ! وهذه حكمة اكتسبناها من تجاربنا في الأبحاث الفيلولوجية التاريخية نعدّها من أتمن ما نحرص عليه ، وندعو الباحثين ألا يسرفوا في طريقة التحليل الباطن للنصوص من أجل معرفة مصدرها أو صاحبها الحقيقي ، بل يترشوا حتى تكشف لهم الوثائق الجديدة — وما أكثر ما يكتشف منها كل يوم ، خصوصاً في ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية ! — عن الأدلة النقلية التي توضح الحقائق التاريخية .

لكن يظهر أن هذه الحكمة لا يؤمن بها كثيرون . فعلى الرغم مما قاله روبرت استيل وما أشار به دي فو من وجوب التراث حتى تكشف لنا المصادر التاريخية عن جلية الأمر في ابن داوود هذا وصلته بكتاب « الخير المحض » ، قام الأب مانويل ألونسو ألونسو اليسوعي الأسباني فنشر أربعة أبحاث حول هذا الموضوع في مجلة « الأندلس »^(٢) التي تصدر في مدريد . الأول بعنوان : « تعليقات على المترجمين الطليطيين دومنغو جونديسلغو وخوان هسانو » (« الأندلس » - ٨ كراسة ١ ص ١٥٥ — ص ١٨٨) سنة ١٩٤٣ ؛ والثاني بعنوان « كتاب اللل » (= الخير المحض) سنة ١٩٤٤ (« الأندلس » - ٩ كراسة ١ ص ٤٣ — ص ٧٠) ؛ والثالث بعنوان « كتاب اللل الأول والثواني والقيض الصادر عنها » سنة ١٩٤٤ (« الأندلس » - ٩ كراسة ٢ ص ٤١٩ — ص ٤٤٠) ؛

(١) R. De Vaux : *Notes et Textes sur l'Avicennisme latin*, p. 68

(٢) *Al-Andalus*, revista de las escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada.

والرابع بعنوان « الأصول المكتوبة لكتاب الخير المحض » سنة ١٩٤٥ (أى المصادر المكتوبة التي استُقي منها هذا الكتاب) (« الأندلس » ج ١٠ كراسة ٢ ص ٣٤٥ — ص ٣٨٢) .

وقد انتهى في البحث الأول إلى النتائج التالية :

- ١ — عرف ابن سينا رسالة لأرسطو « في مبادئ الكل » وملخصاً لها وضعه الفارابى . وكلاهما يستهدف حلّ نفس المشكلة الرئيسية التي بحث فيها كتاب « الخير المحض » .
- ٢ — يجب ألا يخلط بين هذه الرسالة أو خلاصتها وبين كتاب « الخير المحض » الذى بين أيدينا ، لأن ابن سينا قرأ في كليهما فقرة لا توجد في كتاب « الخير المحض » الذى بين أيدينا .
- ٣ — كتاب « عيون المسائل » للفارابى يحلّ في الجملة نفس المشكلة التي يتعرض لها كتاب « الخير المحض » وفي نفس الاتجاه العام .
- ٤ — يتفق « عيون المسائل » للفارابى وكتاب « الخير المحض » ، وكذلك رسالة أرسطوطاليس المذكورة — كما لمح ذلك ألبرتس الكبير — تتفق هذه كلها مع المقالة التاسعة من إلهيات كتاب « الشفا » لابن سينا .
- ٥ — وهذا الاتفاق نفسه يمكن توكيد وجوده بين هذه المؤلفات جميعاً وبين المقالة الخامسة من تسم الإلهيات في كتاب « مقاصد الفلاسفة » للغزالي ، ومن أجل هذا سميت سم « زُبدة الإلهيات » (« المقاصد » ص ٢١٧ السطر الأخير ، نشرة محيى الدين صبرى الكردى) .
- ٦ — كتاب « الخير المحض » (وبالتالي كل هذه الرسائل) تصدر جميعاً عن كتاب « عناصر التاؤلوجيا » لأبرقلس ، كما تنبّه إلى هذا القديس توما الأكوينى في شرحه على كتاب « الخير المحض » .
- ٧ — كُتب « الخير المحض » باللغة العربية ، كما يدل على ذلك مختلف الكلمات العربية الباقية في الترجمة ، وشواهد أخرى يمكن تبيينها ؛ ولهذا قال القديس توما إنه وُجد في العربية ولم يوجد في اليونانية .

٨ - بيد أن النص العربي ليس من وضع الفارابي للأسباب التالية :

- (أ) أنه لا يوجد من بين الكتب المذكورة في أثبات مؤلفات الفارابي الواردة عند المؤلفين العرب ، ومنهم لا بد أن يكون اللاتينيون قد تلقوا هذا الخبر .
 (ب) لا يحتوي كتاب « الخير المحض » على النص الذي قال ابن سينا إنه وارد في رسالة أبي نصر الفارابي .

(ج) ينسب القديس ألبرتس الكبير هذا الكتاب صراحة إلى اليهودى داوود .

(د) ينتهي المخطوط اللاتيني رقم ١٤٧١٩ في المكتبة الأهلية بباريس بالعبارة التالية :

Explicit liber de causis causarum editus a David et cum commento ab eodem edito ، ومن يدري لعل مخطوطات أخرى تذكر نفس الشيء ، إذا وثقنا بما يقوله مونك Munk وهورو Haureau .

(هـ) في نهاية مخطوط أكسفورد (بودلي ، سلدن برقم ٢٤) نقرأ : Explicit

Metaphysica Avendauth ولا شك في أن هذا هو كتاب « الخير المحض » . وهذه العبارة

تدل على من هو داوود الذي كتب - كما يقول ألبرتس الكبير - هذه الليتافيزيقا ؛ ولا شك

في أن ابن داوود هذا هو ابن داوود الفيلسوف الإسرائيلي Avendar israelita philosophus

مترجم ابن سينا ؛ وهو بعينه ابن داوود المسمى باسمه يوحنا الأسباني Juan Hispano .

(و) ومصنف « الخير المحض » هو بعينه مصنف كتاب « العلل الأول والثواني

والفيض الصادر عنها » ، فهو يشير إليه بوضوح ويتضمن نفس المعاني التي تجول في الكتاب

الأول ، مما يجعلنا نعتقد أن مؤلف كليهما شخص واحد ؛ ومؤلف « العلل الأول والثواني »

هو بعينه مؤلف « رسالة النفس » التي بين الأب ألونسو أنها من عمل ابن داوود وليست

من عمل الفارابي لأن « رسالة النفس » تشتمل على شذرات مأخوذة من ابن سينا .

والنتيجة إذن أن هذه الكتب الثلاثة : « الخير المحض » ، « العلل الأول والثواني » ،

« رسالة في النفس » كلها من وضع ابن داوود ، وعلى الأقل الأخيران .

ثم يصور الأب ألونسو كيفية نسبة كتاب « الخير المحض » كما وقعت في العصور

الوسطى هكذا : نُسب الكتاب أولاً إلى أرسطوطاليس بناء على ما في الترجمة العربية ،

وما نقله ابن سبئين . ولما ترجم كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقنص أدركوا مصدر كتاب « الخير المحض » واستحالة-نسبة هذا الأثر الأفلاطوني المحدث إلى أرسطو . لكن ابن سينا في إلهيات « الشفا » يتحدث عن تلخيص الفارابي ، ودون تعمق دراسة النص الذي يشير إليه ابن سينا ، عُدَّ الفارابي مؤلّف كتاب « الخير المحض » . ويبدو أن إيجيديوس الروماني Gilles de Rome كان أول شاهد على نسبه إلى الفارابي (إيجيدس الروماني أو جيل الروماني ولد في روما حوالي سنة ١٢٤٧ وتوفى في أفينيون في ١٢/٢٢/١٣١٦) .

وفي البحث الثاني يحاول الأب أونسو أن يبنى هذه النسبة إلى الفارابي ، على الرغم من كونها وردت في عدة مخطوطات لاتينية ، منها : مخطوط باريس بالمكتبة الأهلية برقي ٨٨٠٢ ، ١٦٠٨٢ لاتيني ؛ مخطوط أ كسفورد ، بودلي ، لاتيني برقم ٢٩١ ؛ لندن ، المتحف البريطاني برقم 12-D. XIV ؛ وكذلك فيما ورد بخط نساخ متأخرين في المخطوطات التالية : باريس لاتيني بأرقام ٦٣١٨ ، ٦٣١٩ ، ١٦٠٨٤ ؛ مدريد ، المكتبة الأهلية ، مخطوط رقم ٤٨٩ . وهو من أجل هذا يقارن بين بعض الآراء والاصطلاحات الواردة في مؤلفات الفارابي ، وبين نظائرها في « الخير المحض » ويبين اختلافها .

أما البحث الثالث فلا يكاد يتصل بموضوعنا هنا إلا من بعيد ، إذ يتعلق بكتاب « العلل الأوّل والثواني » ولا يمسّ موضوعنا هنا إلا مسّاً خفيفاً .

ويأتي أخيراً في البحث الرابع فيمسّ المصادر التي صدر عنها كتاب « الخير المحض » : « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس ، و « رسالة أرسطو في مبادئ الكل » ؛ ويعرض لأقوال ابن سينا في « النجاة » . ويعرّج على الفارابي فيبين أوجه التشابه بين ما أورده الفارابي في « كتاب السياسات المدنية » وبين ما ورد في « الخير المحض » ؛ وبين الأخير وبين ما في « عيون المسائل » للفارابي . فإذا ما انتهى منه انتقل إلى ابن سينا فعقد المقارنة بين ما ورد في المقالة التاسعة من إلهيات « الشفاء » وبين الآراء الواردة في « الخير المحض » . وينتهي بالإشارة إلى كتاب « مقاصد الفلاسفة » للفرازي . وهو إنما يستهدف من هذا البحث إلى بيان أن الفارابي لا يمكن أن يكون مؤلّف كتاب « الخير المحض » ، وأن العرب لم يعرفوا كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس قبل كتاب « الخير المحض » ، وأن

هذا الأخير إنما ألف حوالى منتصف القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) ، وأنه لا يمكن أن ينسب تصنيفه إلّا إلى ابن داوود المسمى أيضاً خوان الأسبانى ، ألقه قبل أن يتحول من اليهودية إلى النصرانية ، وأن ابن داوود هذا غير يحيى الأشبلى Juan Sevillano ، الفلكى الأندلسى ، فهما شخصان مختلفان .

ويكفينا هذا التلخيص لتكون قد وفينا هؤلاء الباحثين حقهم من العناية .

ولنبحث نحن فى المشكلة من أساسها .

١ — ونسأل أولاً : هل الاصطلاح : « الخير المحض » مما جرى على أقلام الفلاسفة

المسلمين قبل القرن السادس الهجرى ؟

والجواب بالإيجاب ، إذ نجد ابن سينا فى إلهيات^(١) « الشفا » يذكر الله بهذا النعت ، قال : « فصل فى كيفية صدور الأفعال من المبادئ العالية ، يُعلم من ذلك ما يجب أن يعلم من الحركات المفارقة المعقولة وأنها بذاتها المشوقة . ولنحقق هذا البيان ، ولنفتح من مبدأ آخر فنقول : إن قوماً لما سمعوا قول فاضل المتقدمين (فوقها : « هو اسكندر » — يقصد الأفروديسى) إذ يقول إن الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر . . . فقالوا إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت القمر ، ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق إليه . وفى كتابنا هذا : « الخير المحض » ورد هذا اللفظ مرة (ص ١١ من ١٤ من هذا الكتاب) ، إذ قال : « كل عقل إنما ثباته وقوامه فى الخير المحض ، وهى العلة الأولى » . وإذن فالعبارة : « الخير المحض » للدلالة على الله الواحد الأوّل كانت مألوفة فى الفلسفة الإسلامية فى أواخر القرن الرابع أو أوائل الخامس الهجرى .

٢ — ونسأل ثانياً :

هل ذكرت المصادر العربية لأبرقلس كتاباً فى الخير ؟

نعم ! ذكر ابن النديم فى « الفهرست » (نشرة فلوجيل ص ٢٥٢) من بين أسماء

(١) طبع حجر طهران سنة ١٣٠٣ هـ = ١٨٨٥ م ص ٥٩٥ .

مؤلفات أبرقلس : « كتاب الخير^(١) الأول » ، وابن النديم ألف كتاب « الفهرست »
(سنة ٣٧٧ هـ = سنة ٩٨٧ م) . فهل هذا هو نفس كتاب « الخير المحض » ؟ ومن أين
هذا العنوان واختلافه ؟

إذا تأملنا في الباب ١٩ من « الخير المحض » نجد يذكر العبارة : « الخير الأول »
مرتين في سطرين متوالين (ص ٢٠ من ١٥ ، ص ٢١ من ١) حيث يقول : « وأما
الخير الأول فإنه يفيض الخيرات على الأشياء كلها فيضاً واحداً ، إلا أن كل واحد من
الأشياء يقبل من ذلك الفيضان على نحو كونه وأنيته . والخير الأول إنما صار يفيض الخيرات
على الأشياء كلها بنوع واحد . . . »

فكما وقع لهذا الكتاب عند اللاتينيين فسُمي باسم « الخير المحض » كما سُمي باسم
« في العلل » لأنه بحث في العلل ، كذلك نظن أنه وقع له في العالم الإسلامي : فكان
يسمى أولاً « كتاب الخير الأول » ، ثم سُمي باسم « إيضاح في الخير المحض » .
وإذا نظرنا في المصادر العربية التي ذكرته نجد :

(أ) أن عبد اللطيف بن يوسف البغدادي في كتابه في « ما بعد الطبيعة » (ص ١٤٠
من مخطوط تيمور رقم ١٠١٧ حكمة بدار الكتب = ص ٢٤٨ من هذا الكتاب) ، وهو
أقدم مصدر ذكره ونقل عنه يذكره هكذا : « إيضاح الخير » ، وينسبه إلى « الحكيم »
أرسطوطاليس .

(ب) وابن أبي أصيبعة^(٢) يذكره بعنوان « إيضاح الخير المحض » ، ويبيده من
كتب أرسطوطاليس .

(ح) وابن سبعين (ولد سنة ٦١٣ هـ = سنة ١٢١٦ — سنة ١٢١٧ م ، وتوفي
سنة ٦٦٨ هـ = سنة ١٢٧١ م) يذكره مرتين^(١) في كتاب « المسائل الصقلية » بعنوان :
« الخير المحض » وينسبه إلى أرسطوطاليس .

(١) كما يجب أن يقرأ وكما ورد في مخطوط H ، بدلا من قراءة L و V : الخيز كما أثبتها فلوجل ،
فلا معنى لقوله : الخيز (= المكان) الأول .

(٢) « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ج ١ ص ٦٩ .

(٣) « الكلام على المسائل الصقلية » لأبي محمد عبد الحق بن سبعين ، نشرة محمد شرف الدين
بالتقايا ، ص ١٩ من ١٩ ، ص ٣٦ من ١٨ . الطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٤١ .

فماذا نريد أن نستنتج من هذا ؟

نستنتج :

١ - أن كتاب « الخير المحض » هو بعينه كتاب « الخير الأول » الذى ذكره

ابن النديم فى « الفهرست » ؛

٢ - أن الاسم الأول لهذا الكتاب هو « الخير الأول » ثم أصبح فيما بعد « الخير

المحض » وكلا اللفظين موجود فى صلب الكتاب نفسه كما ذكرنا من قبل ، ومن هنا يفهم تعديل العنوان ، وهو أمر قد وقع للكتاب نفسه — كما قلنا — فى العالم اللاتينى فعرف

أولا باسم « الإيضاح فى الخير المحض » De Expositione Bonitatis pure أو De

Essentia pure Bonitatis ثم باسم « فى العلى » De Causis . وإذن فالظاهرة عينها

تكررت فى العالم الإسلامى والعالم اللاتينى على السواء . وإذا كان لنا أن نؤرخ حدوث

هذه الظاهرة متى كان ، فنميل إلى اتخاذ ابن سينا نقطة ابتداء لأن ابن النديم ألف كتاب

« الفهرست » سنة ٣٧٧ هـ ، وابن سينا يورد عبارة « الخير المحض » للدلالة على الأول أو الله :

فإما أن تكون إشارته هنا إلى ما فى صلب الكتاب ، أو إلى عنوان ، فإن كان إلى الثانى ،

فيمكن أن نبدأ تاريخ ظهور هذا العنوان الجديد بعصر ابن سينا ، أى فى الربع الأول من

القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) .

٣ - وهنا يأتى سؤال ثالث : هل ترجم هذا الكتاب « الخير الأول » إلى العربية ؟

هنا مسألة تناولها — لا بالنسبة إلى هذا الكتاب ، بل بالنسبة إلى « عناصر الثاؤلوجيا »

لأبرقلس — أولاً بردنهير فقال : « لا يوجد — حسب علمى — أسانيد خارجية يمكن بالاعتماد

عليها أن تؤكد بيقين كافٍ وجود ترجمة عربية لـ « عناصر الثاؤلوجيا » . وفى مقابل هذا يبدو

لى أن من الممكن استنتاج وجود مثل هذه الترجمة من كتابنا هذا (« الخير المحض ») دون

أن يكون فى هذا الاستنتاج خطر تسرع فى الحكم ^(١) .

وتناولها ثانياً اشتينشيدر ^(٢) فقال : « يرى هانبرج أن النص العربى لكتاب

Otto Bardenhewer : Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute (١)

bekannt unter dem Namen Liber de Causis, Freiburg-in-Dreisgau, S. 47

(٢) « التراجع العربية عن اليونانية » ص ٧٥ . لينتج ، ١٨٩٧ .

الخير المحض) هو مستخلص من « عناصر الثاؤلوجيا » στοιχείωσις Θεολογική لأبرقلس ولعله ترجم كله إلى العربية . وابن النديم (ص ٢٥٢) ومُلمَّر (ص ٢٣) والقفطى يسمون كتاب أبرقلس : « الثاؤلوجيا ، وهي الربوية » ، دون أن يذكروا له ترجمة . وحاجي خليفة (ج ٦ ص ٦٦ تحت رقم ١٠٠٠٥ ، راجع بردنهيثر ٤٣ ، ٥٠) يذكر كتابنا هذا ، ثم يذكر كتاباً للإسكندر الأفروديسي ، ثم يقول : « وقد ترجم هذا الكتاب أبو عثمان الدمشقي » وفي فترش (ص ٢٧٨) نفس الخلط . وكتاب « الثاؤلوجيا » للإسكندر الوارد عند القفطى (الغزيرى ، ج ١ ص ٢٤٥) خطأ صوابه « المالىخوليا » (الفهرست ص ٢٥٣ ، مُلمَّر ص ٢٤) وقد أثبت أيضاً أن الخير الخاص بأبي عثمان عند القفطى (كذا ! ولعله يقصد : حاجي خليفة) نُقل إلى هنا عن طويقا أرسطو . وحاجي خليفة وفترش يعتمدان دائماً على القفطى . — وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٧٠ ، ٧١ تحت مادة : الاسكندر) يذكر العنوان : « مقالة فيما استخرجه من كتاب أرسطوطاليس الذى يدعى بالرومية ثؤلوجيا ومعناه الكلام فى توحيد الله تعالى » .

وثالثاً تناولها الأب أونسو أونسو اليسوعى فى ختام البحث الرابع من أبحاثه التى أشرنا إليها من قبل فنجح إلى القول بأن « من التسرع جداً توكيد وجود ترجمة عربية لكتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس . بيد أنى لا أتعجل فأنكر إمكان وجود مثل هذه الترجمة^(١) » . ومع ذلك فقد عاد بعد هذا مباشرة فاستخلص نتائجها على أساس عدم إمكان وجود ترجمة عربية . وهو يرى من هذا إلى القول بأنه ما دام لم يترجم إلى العربية — وهو الأساس الوحيد الجدوى لكتاب « الخير المحض » — فليس فى وسع فيلسوف إسلامى لا يعرف اليونانية مثل الفارابى وسائر فلاسفة المسلمين أن يضع كتاب « الخير المحض » . ولو كان الأب ما نويل أونسو منطقياً مع نفسه هنا ، لقال أيضاً : وليس فى وسع ابن داوود — الذى زعم أنه واهض كتاب « الخير المحض » — أن يضعه هو الآخر ، لأن ابن داوود لم يكن يعرف اليونانية ، وإلا لما ترجم الآثار اليونانية من العربية إلى اللاتينية ، بل كان

Manuel Alonso Alonso : "Las fuentes literarias del Liber de causis", in (١)

Al-Andalus Vol. 10 (1915) fasc. 2, p. 377

يترجمها من أصلها اليوناني مباشرة . ولما أحسن الأب ألونسو بأن هذه النتيجة تلزمه فتتقضى على كل محاولته ، قال : « لا يمكن لمن عاش في طليطلة في منتصف القرن الثاني عشر ألا يكون له صلة بهرمين اللامسي Hermann de Dalancia الذي كان من غير شك يعرف اليونانية^(١) » . وهذا قول لا يقدم ولا يؤخر : فهل هناك دليل على أن هرمين هذا ترجم كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس من اليونانية إلى ؟ — اللاتينية طبعاً ؟ لا يوجد دليل ، بل لا يمكن أن يوجد وإلا حُلت المشكلة منذ البداية وعرف الناس أن كتاب « الخبير المحض » مستخلص من « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس ، عرفوا ذلك مبكراً منذ منتصف القرن الثاني عشر وبالتالي عرفه اللاتينيون منذ ذلك التاريخ . وإذن ففجاج الأب مانويل ألونسو هنا أوهى من خيط العنكبوت . والحق أنه في خلال أبحاثه الأربعة هذه يسرف في التوكيدات المجانية .

ونلاحظ نحن أن مجرد صمت ابن النديم والقفطى وابن أبي أصيبعة عن ذكر ترجمة لكتاب من الكتب اليونانية لا ينهض دليلاً ولا شبه دليل على أنه لم يترجم . فما أكثر الكتب التي لم يذكروا لها ترجمات إلى العربية أو السريانية ، ومع ذلك وجدت لها تلك الترجمات ! بل بقي بعض هذه الترجمات بين أيدينا حتى اليوم ! ونكتفي هنا بذكر شواهد على ذلك تتصل بأبرقلس نفسه . فإن أحداً من هؤلاء — ولا غيرهم — لم يذكروا ترجمة عربية لكتاب « سطوخوسيس الصغرى » στοιχείωσις ὀυσική ، ومع ذلك فقد ترجمت إلى العربية بدليل ماورد في المخطوط رقم ٥٣٩ مارش في مكتبة بودلي بأوكسفورد (ورقة ٨ ب) نقلاً عن هذا الكتاب وقد نشرناه هنا في ملحق هذا الكتاب (ص ٢٥٧ — ص ٢٥٨) . وإن أحداً كذلك لم يذكر ترجمة كتاب أبرقلس بعنوان : « شرح قول أفلاطن إن النفس غير مائة » (« الفهرست » ص ٢٥٢ ، القفطى ص ٨٩) ، ومع ذلك فإن البيروني ينقل عنه في كتاب « تحقيق مالهند من مقولة » مرتين^(٢) . اللهم إلا أن يكون النقل عن « كتاب برنلس في تفسير « قادن » في النفس » وهذا الكتاب

(١) الموضع نفسه ص ٣٧٦ — ص ٣٧٧ .

(٢) البيروني : « تحقيق ما للهند من مقولة » مقبولة في العقل أو مردولة » ، لعمرة سخاو . لندن

سنة ١٨٨٧ ص ٢٨ س ٢٠ — ص ٢٩ س ٣ ، ص ٤٢ س ١١ وما يليه .

قد نص ابن النديم على أن أبا علي ابن زُرعة نقل منه « شيئاً يسيراً عربياً » ، كما نص على أنه موجود بالسرياني .

ونعتقد أن أخطر حجة تستخدم في البحث التاريخي هي حجة الصمت ، ولنا نرى استبعادها قدر المستطاع ، خصوصاً والاكتشافات تتوالى كل يوم وتدلتنا على أن حجة الصمت لا قيمة لها أبداً .

ولهذا أيضاً لا نرى قيمة لا حتجاج الأب أونسوبصمت ابن رشد عن ذكر كتاب « الخير المحض » للتدليل على أن ابن رشد كان يجهل نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو . فابن رشد — في كل ما راجعناه من كتبه — لم يذكر « أتولوجيا أرسطوطاليس » هذا الكتاب المشهور الذي ذكره الفارابي وشرحه ابن سينا^(١) . ونفسر نحن صمت ابن رشد عن ذكره بأنه أدرك بنافذ معرفته لمذهب أرسطو أن الكتاب منحول عليه ، كما أن « أتولوجيا » منحول عليه ، فأغفل ذكرها والإفادة منهما وهو بمعرض شرحه لأرسطو .

على أنه سواء لدينا أترجم كتاب « عناصر التاولوجيا » لأبرقلس ، أم لم يترجم إلى العربية ، فإن هذا الأمر لا يؤثر فيما ذهبنا إليه من أن كتاب « الخير المحض » هو كتاب « الخير الأول » الذي ذكره ابن النديم . وعدم ذكر ابن النديم لترجم عربي له لا يدل أبداً على أن الكتاب لم يترجم إلى العربية ، لما بيننا من عدم قيمة حجة الصمت هنا . فالكتاب : « الخير الأول » قد ترجم إلى العربية ، وهذه الترجمة هي الواردة بعنوان « الخير المحض » .

٤ — وهنا يأتي سؤال رابع وهو : لماذا لم يذكر الفارابي وابن سينا ؟ والسؤال هنا لا يقتصر على هذا الكتاب وحده من بين كتب برقلس ، بل لا بد أن يشمل سائر كتبه . فمن يحق له أن يسأل هذا السؤال ، يجب عليه أن يسأل نفسه أيضاً : لماذا لم يذكر الفارابي وابن سينا — فيما تعرف حتى الآن من كتبهما — أبرقلس وبعض كتبه التي ترجمت من غير شك إلى العربية ؟

(١) راجع كتابنا « منطق أرسطو » ص ٣١ — ص ٣٣ من المقدمة ، وراجع كراوس : « أفلاطون عند العرب » مقال مستخرج من مضبطة المعهد المصري المجلد رقم ٢٣ جلسة سنة ١٩٤٠ — ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١ .

والجواب عن هذا يسير . أولاً : ليس بين أيدينا إلا القليل جداً جداً من كتب الفارابي ، خصوصاً التاريخية منها ، أى التى تذكر أخبار المدارس الفلسفية ، وضاع الكثير منها بدليل ما نقله عنه المؤرخون^(١) من أخبار تتصل بالفلاسفة . ولم يتعود هو أن يذكر مصادره فى كتبه — فيما عدا ذكر أرسطو ، وقليلاً جداً أفلاطون — التى يعرض فيها مذهبه مثل « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « السياسات المدنية » و « هيون المسائل » . — أما ابن سينا فلا يكاد يذكر علماً واحداً باسمه ، بل إما أن يغفل ذكر الأشخاص عامة ، وإما أن ينعمهم بأوصاف مثل : « فاضل المتقدمين » (« الشفاء » ، الإلهيات ص ٥٩٥) ويقصد به الإسكندر الأفروديسى ، « أحداث المتفلسفة الإسلامية » (« الشفاء » ، الإلهيات ، ص ٥٩٩) ويشير بهم إلى أبى الحسن العامرى ، وأبى الخير الخ . وثانياً : كلاهما مشأى ، فن غير المنتظر أن نراها يذكران أفلاطونياً صريحاً مثل أربقلس .

على أن هذا لا يتناول المسألة الأخرى وهى : هل تأثر كتاب « الخير الأول » أو « الخير المحض » وبالجملة أربقلس عامة ؟

وعندى أن الفارابى فى القسم الأول من « المدينة الفاضلة^(٢) » فى بيان صدور جميع الموجودات عنه وفى كيفية صدور الكثير عن الواحد وفى الموجودات الثوانى ، وكذلك فى كتاب « السياسات المدنية^(٣) » قد تأثر بالروح العامة للمذهب الوارد فى « الخير المحض » دون أن نستطيع أن نحدد نصوصاً بعينها منقولة عنه ، كما لا نستطيع ذلك أيضاً بالنسبة إلى « أولوجيا أرسطوطاليس » على الرغم من شدة تأثره فى هذين الكتابين أيضاً بهذا الكتاب الأخير .

كما تأثر به ابن سينا فى المقالة التاسعة من إلهيات « الشفاء » خصوصاً فى الفصل الذى عقده « فى كيفية صدور الأفعال عن المبادئ العالية » (ص ٥٩٥ — ص ٦٠١ طبع حجر بطهران سنة ١٣٠٣ هـ = سنة ١٨٨٥ م) ، وبصورة أوضح فى كتاب « الإشارات

(١) راجع كتابنا « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ص ٦١ . القاهرة ط ٢ سنة ١٩٤٦ .

(٢) الفارابى : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٢٤ . القاهرة ، بمعرفة زكى الكردى والقباى ،

مطبعة النيل بمصر . بغير تاريخ .

(٣) طبع حيدرآباد الدكن ص ١٨ وما يليها . سنة ١٣٤٦ هـ = سنة ١٩٢٧ م .

والتنبيهات » : « النمط السادس^(١) في الغايات ومبادئها وفي الترتيب » حيث يتحدث عن « الغنى التام » (ص ١٨٥ من نشرة فورجيه ، لندن سنة ١٨٩٢ ، وهو يناظر ما في « الخبير المحص » هنا (ص ٢٢ س ٢) : « العلة الأولى مستغنية بنفسها وهي الغناء الأكبر » ، وعن « التشبّه » بالواحد (ص ١٦٢) وعن « الوحدانية » (ص ١٦٨) الخ .

وكذلك نرى أثره في أبي البركات البغدادي (توفي سنة ٥٤٧ هـ = سنة ١١٥٢ م) في ثنايا القسم الثالث من كتاب المعبر ، خصوصاً في الفصل ١٢ (ص ٥٨ — ص ٦٢ طبع حيدر آباد سنة ١٣٥٨ هـ = ١٩٣٩ م) وإن لم يذكر أبرقلس بالاسم .

٥ — ومسألة خامسة نعرض لها هنا هي : ما أقدم المصادر العربية التي ذكرته ونقلت عنه ؟ وأقدم هذه المصادر — فيما نعلم حتى الآن — التي ذكرته باسمه ونقلت عنه فصولاً وجمالاً بحروفها هو عبد اللطيف بن يوسف البغدادي واسمه الكامل : موفق الدين أبو محمد عبد اللطيف بن يوسف بن محمد بن علي بن أبي سعد ، ويعرف بابن اللباد . موصلى الأصل ، بغدادي المولد ، ولد في بغداد سنة ٥٥٧ هـ ، ودرس علوم العربية والفقه والحديث ؛ ثم انتقل عنها — لعله تحت تأثير ابن تاتلي ، وهو مغربي وفد على بغداد وكان مولعاً بالكيمياء وكتب جابر بن حيان وابن وحشية — نقول انتقل عنها إلى كتب الغزالي : « المقاصد » و « معيار العلم » و « ميزان العمل » و « محك النظر » . ثم انتقلتُ إلى كتب ابن سينا : صفارها وكبارها ، وحفظت كتاب « النجاة » وكتاب « الشفا » وبجثت فيه ، وحصلتُ كتاب « التحصيل » لبهمنيار تلميذ ابن سينا كما قال في ترجمته التي أوردها ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٢٠٤) . وفي سنة ٥٨٥ دخل الموصل فلقى الكمال بن يونس ، وكان ممن عكفوا على الرياضيات وبعض أجزاء الحكمة والكيمياء ؛ ودرس في مدرسة ابن مهاجر ودار الحديث التي تحتها . وبعد عام سافر إلى دمشق فعمل بها تصانيف عدّة منها كتاب « الصفات الذاتية الجارية على ألسنة المتكلمين » قصد به الرد على الكندي . ثم دخل القاهرة : « وكان قصدي في مصر ثلاثة أنفس : ياسين السيمياني ، والرئيس موسى بن ميمون اليهودي ، وأبو القاسم

(٢) ابن سينا : « الإشارات والتنبيهات » ص ١٥٨ — ص ١٧٥ ، نشرة فورجيه ، لندن

الشارعى ، وكلهم جاؤنى .. وجاءنى موسى (بن ميمون) فوجدته فاضلاً فى الغاية قد غلب عليه حبُّ الرياسة وخدمة أرباب الدنيا . وعمل كتاباً فى الطب جمعه من الستة عشر لجالينوس ومن خمسة كتب أخرى ، وشرط أن لا يغير فيه حرفاً إلا أن يكون واو عطف أو فاء وصل وإنما ينقل فصولاً يختارها . وعمل كتاباً لليهود سماه كتاب « الدلالة »^(١) ولعن من يكتبه بغير القلم العبرانى ، ووقفتُ عليه فوجدته كتاب سوء ، يُفسد أصول الشرائع والعقائد بما يظن أنه يصلحها . وكنت ذات يوم بالمسجد وعندى جمعٌ كثير ، فدخل شيخٌ رث الثياب نير الطلعة مقبول الصورة فهابه الجميع ورفعوه فوقهم وأخذت فى إتمام كلامى . فلما تصرمت المجلس جاءنى إمام المسجد وقال : أتعرف هذا الشيخ ؟ — هذا أبو القاسم الشارعى ! فاعتنقته وقلتُ : إياك أطلب ! فأخذته إلى منزلى وأكلنا الطعام وتفاوضنا الحديث فوجدته كما تستهى الأنفس وتلذ الأعين : سيرته سيرة الحكماء العقلاء ، وكذا صورته ؛ قد رضى من الدنيا بيزٍ^(٢) لا يتعلق منها بشيء يشغله عن طلب الفضيلة . ثم لازمنى فوجدته قياً بكتب القدماء وكتب أبى نصر الفارابى . ولم يكن لى اعتقادٌ فى أحد من هؤلاء لأنى كنت أظنُّ أن الحكمة كلها حازها ابن سينا وحشاها كتبه ... فصار يُحضرنى شيئاً بعد شيء من كتب أبى نصر والإسكندر وثامسطيوس : يؤنس بذلك نفارى ويلين عريكة شماسى حتى عطفت عليه أقدم رجلا وأوخر أخرى . وشاع أن صلاح الدين هادن الإفرنج وعاد إلى القدس ، فقادت الضرورة إلى التوجه إليه فأخذت من كتب القدماء ما أمكننى ، وتوجهتُ إلى القدس ... ورجعتُ إلى دمشق ... وكلما أمعت فى كتب القدماء ازددت فيها رغبة ، وفى كتب ابن سينا زهادة . ثم عاد إلى مصر من جديد يقرئ الناس بالجامع الأزهر . فأقام فى القاهرة مدة حتى ملك العادل سيف الدين أبو بكر بن أيوب الديار المصرية وأكثر الشام فتوجه إلى القدس ، ومنها إلى دمشق سنة ٦٠٤ . وسافر إلى حلب ، وقصد بلاد الروم ، وأقام بها سنين كثيرة وكان فى خدمة الملك علاء الدين داود بن بهرام صاحب أرنجان . وفى ١٧ ذى القعدة من سنة ٦٢٥ توجه إلى أرنجان الروم ، وفى ١١ صفر سنة ٦٢٦ رجع إلى أرنجان ، وفى ١٥ ربيع الأول توجه إلى كلخ ، وفى جمادى الأولى إلى دبركى ، وفى رجب إلى ملطية ، وفى آخر رمضان إلى حلب

(١) يقصد « دلالة الحائرين » .

(٢) البرص : القليل ، وتبرص : تبلغ بالقليل من العيش .

حيث أقام للتدريس والتصنيف في الطب وغيره . وتوفي يوم الأحد ثاني عشر المحرم سنة
 تسع وعشرين وستمائة في بغداد (١٠ نوفمبر سنة ١٢٣١ م)
 وقد أوردنا هذا بالتفصيل لتبين مدى اطلاعه على كتب الفلاسفة اليونانيين والمسلمين
 مما يزكي كلامه ويوثق ما يرويه ومنه تبين :

(١) أن عبد اللطيف البغدادي كان واسع الاطلاع جداً على كتب الفلاسفة اليونانيين
 والمسلمين ؛ وأما مؤلفاته في الفلسفة والطب فيمكن أن يطلع المرء على الثبت المسائل الذي
 أورده لها ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٢١١ - ٢١٣) ليحكم يقين على سعة هذا الاطلاع ، الذي
 شمل معظم مؤلفات أرسطو ، وآثاراً لأفلاطون ، والفارابي ، من بين الفلاسفة فضلاً عن
 الأطباء والشراح والحشاشيين والكيميائيين ؛ ونذكر منها خصوصاً : « الكتاب الجامع
 الكبير في المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلهي ، وهو زهاء عشر مجلدات ، التام تصنيفه في
 نحو نيف وعشرين سنة » ، « الطبيعيات من السماع إلى آخر كتاب الحس والحسوس ،
 ثلاثة مجلدات » ، « مختصر فيما بعد الطبيعة » (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢١٢ -
 ص ٢١٣) .

(ب) أنه لم يرحل إلى بلاد المغرب أو الأندلس .

والنص الذي نقل فيه عبد اللطيف البغدادي عن كتاب « الخير المحض » هو « كتاب
 في علم ما بعد الطبيعة » كما ورد اسمه في مخطوط تيمور (رقم ١١٧ حكمة ، بدار الكتب
 المصرية بالقاهرة) ، ونحسب أنه هو الذي ذكره ابن أبي أصيبعة بعنوان : « مختصر فيما
 بعد الطبيعة » (ج ٢ ص ٢١٣ م ٩) لأنه « مختصر » في كتابه المخطوط هذا أربعة كتب
 في علم ما بعد الطبيعة هي : كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو (ويقع من فصل ١ إلى ١٦
 من كتاب البغدادي هذا) وكتاب « العناية » للاسكندر الأفروديسي (الفصول ١٧ ، ١٩)
 وكتاب « الخير المحض » (الفصل ٢٠) ، وكتاب « أنولوجيا أرسطوطاليس » (الفصول
 ٢١ - ٢٤) . وكتاب البغدادي يقع في هذا المخطوط من ص ١٦ إلى ص ١٧٨ (ترقيمه
 بالصفحات لا بالأوراق) ؛ والفصل العشرون الذي يختصر كتاب « الخير المحض » يقع من
 ص ١٤٠ إلى ص ١٤٥ . وقد نشرناه في ملحق هذا الكتاب من ص ٢٤٨ إلى ص ٢٥٦ .

وهنا نضع السؤال الحاسم التالي ؛ من أين عرف عبد اللطيف البغدادي كتاب « الخير المحض » ونقل عنه معظم ما فيه بحروفه ؟

إن البغدادي نسب الكتاب إلى « الحكيم » ويقصد به قطعاً أرسطو كما يظهر من سائر كتابه وهذا معناه أن الكتاب كان منسوباً إلى أرسطوطاليس .
والبغدادي لم يرحل إلى أسبانيا ، فلا يمكن أن يكون قد عرف الكتاب هناك .

لو صحَّ فرض الأب ألونسو أن يكون مؤلف كتاب « الخير المحض » هو ابن داوود ، فهل يكون الكتاب قد نقل من أسبانيا إلى مصر أو الشرق ومن هنا عرفه البغدادي ؟ وهل يكون عرفه عن طريق موسى بن ميمون ، وقد رأينا الصلة بينهما ؟ وموسى بن ميمون كان رأس الطائفة اليهودية في مصر ، ومن أصل أسباني .

وتقول أولاً إنه لا يمكن أن يكون موسى بن ميمون قد نقله معه من أسبانيا إلى مصر ، وذلك لسببين : الأول أن موسى بن ميمون ولد في ١١٣٥/٣/٣٠ في قرطبة ، ورحل عنها وهو في سن الثالثة عشرة لما أن هاجرت أسرته بعد دخول الموحديين قرطبة مباشرة ثم انتقلت بعد تنقلات في مدن الأندلس إلى فاس في مراکش ؛ فلا يمكن في هذه السن الصغيرة أن يكون قد حمل الكتاب معه إلى مهبجره ؛ والسبب الثاني أنه حتى في فرض الأب ألونسو لم يكن الكتاب قد ألقه ابن داوود المزعوم ، إذ يرى تأليفه حوالي منتصف القرن الثاني عشر فإذا كان موسى بن ميمون قد ارتحل مع أسرته في سنة ١١٤٨ ، فتكون هجرته النهائية من أسبانيا — إذ لم يعد إليها بعد ذلك — قد وقعت قبل تأليف الكتاب تبعاً لما فرَّضه .

بقي احتمال آخر هو أن يكون الكتاب قد نقل — شأن غيره من كتب أهل الأندلس — إلى المشرق . ونحن نعلم أن حركة انتقال التأليف كانت نشيطة فيما بين الأندلس والمشرق . فلماذا لا يكون قد نقل من بين ما نقل من آثار الأندلسيين إلى المشاركة ، ومن ثمَّ عرفه عبد اللطيف البغدادي ؟

لكن لو كان ابن داوود هو ذلك الذي يصوره الأب ماتويل ألونسو ، لما كنا نحسب أن أحداً سيهتم بآثاره فينقلها إلى المشرق بهذه السرعة .

فهو يصوّر « ابن داوود » على هذا النحو : « كان يهودياً في الأصل ، عُنى ، كابن

جبرول ، بدراسة الفلسفة وتدريسها ؛ وكان أقل أصالة من ابن جبرول ، ولكنه كان في مقابل ذلك أقدر على تنظيم أفكار الآخرين ، وهو عمل كان بطبعه موهوباً فيه نظراً إلى ميله إلى ملاحظة منشأ المدراس الفكرية واختلافاتها كما يعرضها التاريخ . وقد ألف للتدريس ، وقد مارسه في طليطلة — ألف كتاباً في المنطق وكتاباً في الطبيعيات وفيما بعد الطبيعة ، فيها لخص ما في كتب اليونانيين المترجمة إلى العربية وما في الكتب التي ألفها المسلمون في هذه الموضوعات . وكانت آراء ابن سينا أساس مذهبه . ولعله إنما ألف « في النفس » الذي تحدثنا عنه في مستهل هذا البحث ، في ذلك العهد ؛ ويتألف من عشر مقالات أو مسائل أحسن صياغتها وأتى عليها ببراهين فلسفية ، دون معونة أو تأييد من البراهين القائمة على الإيمان .

« فلما التقى بتلميذه النصراني دون دُمِنْقه غنصالبه (كما ورد اسمه في بعض الوثائق العربية) ارتفع أفته إلى مستوى أعلى بعد أن كانت أنظاره محصورة داخل الأفق اليهودي أو الإسلامي ، مما هتأله أن يستشرف إلى أعلى الجبال التي تضيء أرض إسرائيل الحقيقية ، دون أن يغلق عينيه عن الحقائق التي لم يكن إلا لعقله أن يظفر بها قبل اعتناقه المسيحية . فلما أن اعتنق الكاثوليكية اتجه علمه اتجاهاً أوسع أفقاً . فلم يكن له أن ينحصر بعد في العالم العربي ، بل كان عليه أن يتجه خصوصاً إلى العالم اللاتيني . وفي هذا الاتجاه الجديد توقفت الفلسفة ، وكان على هذا المعتقد الجديد للمسيحية أن يرصد عمله للترجمة وتأليف الكتب التي تفيد النصارى في اتقان فهم الكتب المترجمة ، لأن غرضه لم يكن أن يفسد ، بل أن يفيض على البراهين الإيمانية أنوار الفلسفة .

« وإخلاصه في اعتناق الكاثوليكية وعلمه جملاه يبدو في نظر الكهنوت الأسباني خليقاً بمرتبة الأسقف ، فاختره الحبر الأعظم (= البابا) لكرسي اشقوييه في سنة ١١٤٩ . ولما توفي دون ريموندو نُقل ابن داوود إلى طليطلة أسقفاً لها . لكن أعماله الأسقفية لم تمنعه أبداً من مزاولة العلم ؛ بيد أنه اضطرب في غمار السياسة حينما دخل ملك ليون مدينة طليطلة .

فرضخ دون خوان (ابن داود) للأمر الواقع ، على الأقل ظاهرياً ، وتكثيف والموقف الجديد حتى توفي سنة ١١٦٦^(١) .

ويظهر أنه مارس الترجمة ، مع زميله جوند سلفو (دمنقه غُنْصالبه) ، في الفترة ما بين سنة ١١٤٠ وسنة ١١٦٦ ، في طليطلة . وكان غرضهما ترجمة المؤلفات الفلسفية إلى اللاتينية من العربية .

فمتى كان تأليفه المزعوم لكتاب « الخير المحض » ؟ لا بد أن ذلك كان قبل تحوله إلى النصرانية ، إذ بعد اعتناقه درس اللاتينية ، وصار يكتب بها ويترجم إليها ، فما كان له أن يكتب بالعربية .

وهنا تساءل : ولم لم يترجمه إلى اللاتينية هو بنفسه ؟ أفا كان هو أولى بهذه الترجمة ؟ إذ الترجمة الأولى — فيما نعلم — لهذا الكتاب ، كتاب الخير « المحض » من عمل جيررد الكريمنى (المتوفى سنة ١١٨٧ م) ؛ أفا كان المنتظر والأكثر قبولاً عند العقل أن يقوم ابن داود هذا بترجمة كتابه هو نفسه ؟

ثم هل كان ابن داود — وهذه ثقافته — يتقن العربية على هذا النحو الرائع الذى نجده فى كتاب « الخير المحض » ؟ فإن أسلوبه مُشرق جميل ، منحوت العبارة ، ليس فيه عُجْمَةٌ . فهو أجمل من أسلوب الفارابى وابن سينا نفسيهما . ويذكرنا خصوصاً بأسلوب حنين ابن إسحق وابنه إسحق بن حنين . فهل كان ابن داود هذا ذا أسلوب مشرق جميل إلى هذا الحد ؟ — لا تدل أخبار حياته ، على الصورة التى عرضها ألونسو نفسه ، على شيء من هذا ؛ ولم يبق لدينا من كتبه الأخرى الثابتة النسبة إليه فى العربية ما يسمح لنا بالفصل فى هذه المسألة فصلاً نهائياً .

وهل ينتظر من المسلمين أن يُعْنُوا بمؤلفات أسقف طليطلة ، خصوصاً بعد أن أصبحت فى حوزة أعداء المسلمين ، إذ انتقلت نهائياً إلى دولة النصارى فى سنة ٤٧٨ هـ (= سنة ١٠٨٥ م) أى قبل مولد ابن داود المزعوم هذا ؟ لقد كان نشاطه العلمى فى نطاق

(١) مانويل ألونسو : تعليقات على المترجمين الطليطيين دومنغو جوند سلفو وخوان هسبانو ، فى مجلة « الأندلس » ج ٨ كراسة ١ ص ١٨٦ — ص ١٨٧ ، مدريد — غرناطة سنة ١٩٤٣ .

دار الحرب ، فن غير المقبول أن تنتقل مؤلفاته المزعومة هذه إلى دار الإسلام في الأندلس ، ومنها إلى المشاركة بهذه السرعة .

لهذا نرى أن الحجج كلها تعارض ما افترضه الأب أونسو أونسو من أن كتاب « الخبير المحض » من وضع هذا المجهول المدعو ابن داوود أو خوان الأسباني .
ونلخص رأينا النهائي فنقول :

١ — إن الخبير الذي أورده القديس ألبرتس الكبير خاصًا بوضع كتاب « الخبير المحض » خير زائف ، لاشك أنه هو نفسه عدل عنه بعد أن تبين له منذ ترجمة « عناصر التأولوجيا » لأبرقلس من اليونانية إلى اللاتينية سنة ١٢٦٨ أنه مستخلص كله من هذا الأخير ، وليس إذن لأرسطو والغزالي وابن سينا والفارابي أثر فيه . وكان يكفي معرفة ذلك للقضاء على الخبر من أساسه ، إذ لم يكن « لداوود الإسرائيلي » هذا أن يجمع شيئًا .

ومن التعسف أن يعتمد الباحث على ما ورد في مخطوط واحد (هو مخطوط أكسفورد) على غرضه واضطرابه ويدع سائر المخطوطات التي تذكر اسم الفارابي بدل ابن داوود . فلو كان لنا أن نأخذ بما في خواتيم المخطوطات اللاتينية ، لكان علينا أن نقول بأنه الفارابي . ولكننا نرى أيضاً أن الفارابي ليس هو واضع كتاب « الخبير المحض » .

ونفسر نحن سبب وجود اسم ابن داوود بأن نقول إنه للمتروجم أو من أُهْدِي إليه الترجمة ، إذ يرد في بعض المخطوطات ^(١) على الصورة Iohanni أي : إلى يوحنا (الأسباني) ، في بعض الترجمات من العربية إلى اللاتينية . فلعل خلط ألبرتس الكبير فيما يتصل بكتاب « الخبير المحض » نشأ عن خلطه بين المترجم أو المهدي إليه الترجمة وبين مصنف الكتاب . على أن ألبرتس الكبير كثير الخبط فيما يورد ، إذ في الموضع نفسه يزعم أن كتاب « في مبادئ الكل » هو لأرسطو ، مع أنه لأنه لا بد أن يكون قد قرأ في « النجاة » لابن سينا قوله : « وبعض من هو أسدٌ (بالسين المهملة لا بالشين المعجمة كما كتبها الأب أونسو ، مع أنها

(١) باريس رقم ١٦١٣٣ لاتيني ، أرفرت ، أميلون ٢٩٦ ؛ بروج مكتبة المعهد ١١٢/٩٩ والمكتبة العامة رقم ٥١٠ ؛ ميلانو ، الأمبروزية H. 43 و ص ١٢٨ ، راجوزا ، دير الدومينيكان ١٢٠ راجع أونسو نفسه ، « الأندلس » ج ٨ كراثة ١ ص ١٦٢ تطبيق ٢ .

في الطبعة بالسين ، وأسدٌ : من السداد أي الصواب) قولاً من أصحابه (أي أصحاب أرسطو)
يصرح ويقول في رسالته التي « في مبادئ الكل » إن محرك جملة السماء واحد لا يجوز
أن يكون عدداً كثيراً^(١) . فهل نأخذ أيضاً بكلام ألبرتس في هذا ، مع يقيننا بأنه أخطأ ؟
ذلك أن صاحب رسالة « في مبادئ الكل » هو الإسكندر الأفروديسي ، وقد نشرناها
في كتابنا « أرسطو عند العرب » (ص ٢٥٣ — ص ٢٧٧) . لهذا لا نتقأ أبداً بما يورده
القديس ألبرتس الكبير من أخبار تاريخية عن المؤلفات الفلسفية ذات الأصل العربي .
ويجب في مثل هذه الأمور الاعتماد على المصادر العربية وحدها دائماً . وعدم اعتماد الباحثين
الأوربيين^(٢) الذين تناولوا هذه المسألة على المصادر العربية ، هو الذي أوقعهم في مثل هذه
الفروض المجانية الفاسدة . ولا نخفي بعضهم من دافع العصبية ، فإن اشتينشيدر ، وهو يهودي ؛
سرعان ما فرح بفرض ألبرتس وظن أن ابن داود اليهودي هو يوحنا الاشيلي ؛ والأب
مانويل ألونسو اليسوعي لم يشأ أن يضيفه إلى هذا اليهودي الذي لم ينتصر ، بل بحث عن
يهودي آخر اعتنق الكاثوليكية وصار أسقفاً ، هو خوان الأسباني ؛ ولهجتته في الفقرة
الأخيرة من مجته الأول (« الأندلس » ج ٨ كراسة ١ سنة ١٩٤٣ ص ١٨٧ — ص ١٨٨)
تكشف عن تعصبه الديني الكاثوليكي ، غير المفهوم في موضع بحث علمي خالص كهذا .
يد أن هذا لا يستغرب من راهب يسوعي !

٢ — إن ذكر عبد اللطيف بن يوسف البغدادي ، وإن عاش في النصف الثاني من
القرن الثاني عشر وأوائل الثالث عشر (أي بعد الزمن الذي اقترض فيه ألونسو أن ابن
داوود المزعوم قد ألف كتاب « الخير المحض ») ، مع عدم سفره إلى الأندلس ، وصعوبة
انتقال المؤلفات من دار الحرب إلى دار الإسلام في الأندلس ، وبالأحرى إلى المشرق ،
إن لم يكن استحالة ذلك الأمر — هو عندنا دليل حاسم على أن الكتاب لم يوضع في أسبانيا ،

(١) « النجاة » لابن سينا ، ص ٤٣٦ ، طبعة محي الدين صبري الكردي . القاهرة سنة ١٣٣١ هـ

== سنة ١٩١٢ م .

(٢) راجع غير من ذكرنا أيضاً هـ . بدوريه : « مؤلف كتاب الخير المحض ومترجه » ، مقال في
« المجلة الأسكلائية الجديدة للطفة » ، ج ٤١ (سنة ١٩٣٨) ص ٥١٩ — ص ٥٢٣ H. Bédoret :
L'auteur et le traducteur du Liber de Causis, in *Revue Néoscholastique de Philosophie*

وبالأحرى والأولى لم يضعه يهودى عاش في دار الحرب وأصبح بعد اعتناقه الكاثوليكية أسقفاً ، وكان نشاطه منصباً على الترجمة من العربية إلى اللاتينية بنفسه أو مشرفاً على غيره . فكل هذا كلام لا ينهض على قدميه ، بل فروض وهمة صُنِعَتْ صُنْعاً لحاجة في نفس من وضعوها ، ولا يقبلها باحث جِدِّيُّ أبداً .

وبعد البغدادي نجد ابن أبي أصيبعة يذكره منسوباً إلى أرسطو . وابن أبي أصيبعة توفي سنة (٦٦٨ هـ = سنة ١٢٧٠ م) ، وكان على صلة ومراسلات مع عبداللطيف البغدادي ، وإن لم يجتمع به فيما يظهر من كلامه^(١) .

ثم ابن سبعين (محيي الدين أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر بن محمد المرسي الأشبيلي) المتوفى سنة ٦٦٨ هـ في سن الخامسة والخمسين (سنة ١٢٧١ م) الذي ذكره مرتين في كتاب « المسائل الصقلية » (ص ١٩ ش ١٩ ، ص ٣٦ س ١٨ ، بيروت سنة ١٩٤١) ؛ ثم نقل عنه نصوصاً كثيرة في هذا الكتاب وفي كتاب « بدّ العارف » في عدة مواضع استخلص منها الأب اصطفن لانور^(٢) حوالى ١٥ موضعاً .

وقد ترجم النص العربي إلى العبرية سرخيا بن اسحق بن شيالتيل حوالى (سنة ١٢٨٤ م = سنة ٦٨٣ هـ) ومن هذه الترجمة العبرية نسخ في المتحف البريطاني وفي تورينو .

٣ — وأخيراً نرى نحن أن كتاب الخير المحض هو كتاب « الخير الأول » الذي ذكره ابن النديم في « الفهرست » (نشرة فلوجل ص ٢٥٢) من بين مؤلفات ديدوخس برقلس ، وأن اسمه « الخير الأول » جاء مما ورد في النص (فصل ١٩ ، ص ٢٠ س ١٥ ، ص ٢١ س ١ من نشرتنا هذه) كما وقع له تماماً في العالم اللاتيني إذ سُمِّيَ أولاً باسم « الخير المحض » ثم سُمِّيَ باسم « في العلل » وكلاهما مأخوذ مما ورد في صلب الكتاب . وتبعاً لهذا نرى أن الكتاب قد ترجم أو صُنِّفَ قبل سنة ٣٧٧ هـ (سنة ٩٨٧ م) وهي السنة التي عمل فيها كتاب « الفهرست » لابن النديم .

(١) راجع « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ج ٢ ص ٢٠٨ : « وكانت كتبه أبداً تصل إلينا (من حلب) ومراسلاته وبعث إلى أشياء من تصانيفه من خطه » (س ٤ — س ٥) .
 (٢) اصطفن لانور : « ابن سبعين وكتابه بدّ العارف » مقال في « الأندلس » ج ٩ (سنة ١٩٤٤) كراسة ٢ ص ٤١٥ — ص ٤١٧ .

وتبعاً لهذا نظن أن الذي استخلص هذا الكتاب من « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس هو أحد تلاميذه أو أحد رجال الأفلاطونية المحدثة المتأخرين ونسبه إلى أبرقلس نفسه .
 بقيت مشكلة أخرى دون حل وهي : من الذي ترجمه إلى العربية ؟ ويغلب على ظننا أنه لا بد أن يكون أحد كبار المترجمين للتمكنين من اللغة العربية ، وترجح هنا بين إسحق ابن حنين وبين أبي على عيسى بن زرعة إذ أسلوبه أقرب إلى أسلوب كليهما .
 أما نسبه إلى الفارابي فنستبعدها كما استبعدنا ابن داوود الزعوم .

— ٢ —

حجج برقلس في قدم العالم

وهذا نص آخر على أعظم جانب من الأهمية :

(أولاً) لأنه يتضمن نصاً قد أصله اليوناني ولم يبق إلا في هذه الترجمة العربية ، وهذا النص هو نص الحجة الأولى من حجج برقلس . فإن حجج برقلس نفسها قد فقد أصلها اليوناني ، ولكن بقيت كلها (ماعدا الحجة الأولى) في داخل رد يحيى النحوى عليه ، ومن هنا أمكن استعادة كتاب برقلس المفقود باستخلاصه من رد يحيى النحوى . بيد أن رد يحيى النحوى في نصه اليوناني لم يصل إلينا إلا في مخطوط وحيد هو المخطوط رقم ٢٣٦ يوناني في المكتبة المرقسية في البندقية ، وهو مخطوط على البرشمان يرجع إلى القرنين التاسع والعاشر مقاس ٢٥ × ١٦ سم في ٣٧٨ ورقة (المساحة المكتوبة ١٩ × ١١ سم) ، ومسطرته ٣٣ سطرًا في الغالب ، وقد فقد أوله ويشمل كراستين كل منها أربع ورقات . ورمزه (Marcianus) . وعن هذا الأصل الوحيد نسخت المخطوطات الأخرى ، ومنها مخطوط باريس رقم ٢٠٥٨ يوناني ، على ورق من القرن الخامس عشر ، مقاس ٢٠ × ١٤ سم ، في ١٩١ ورقة ؛ وعنه نشرت طبعة البندقية التي قام بها يوحنا فرنشكوترنكا في سنة ١٥٣٥م وعلى أساس هذين المخطوطين وطبعة البندقية نشر هوجو^(١) رابه نشرته النقدية لهذا الكتاب في ليبتيج سنة ١٨٩٩ .

Joannes Philoponus : de Aeternitate mundi contra Proclum. Edidit Hugo (١)
 Rabe. Lipsiae, B. G. Teubner, 1899. In-16, XIV-699p.

فلهذا النص إذن أهميته الكبرى في إكمال النشرة اليونانية لكتاب يحيى النحوى وبالتالي لإكمال كتاب برقلس المفقود . وهذا شاهد جديدٌ على القيمة الخطيرة التي للتراث العربى الفلسفى فى إحياء التراث اليونانى الأصلى نفسه . ولهذا لا بد لكل ناشر جديد لكتاب يحيى النحوى وكتاب برقلس أن يرجع إلى هذه الترجمة العربية لإكمال هذا النقص .

ولابد له كذلك أن يرجع إليها مصدرًا ثانيًا لتحقيق نشرة علمية نقدية لكتاب يحيى النحوى وكتاب برقلس ، ما دام لم يوجد إلا مخطوط واحد أصيل . وهذا فضلٌ آخر يضاف إلى الفضل الأول . وقد شاهدنا فعلا — كما بينا فى حواشى نشرتنا هذه فى بعض المواضع — كيف أفادت هذه الترجمة العربية فى تقويم النص اليونانى ، وأيدت فى موضع من المواضع ما اقترحه رابه ناشر هذا الكتاب فى نصه اليونانى (راجع هنا ص ٣٩ تعليق ٧) . ولم نقم هنا بالمراجعة التفصيلية والمقارنة بين النص اليونانى والترجمة العربية ، إلا بالقدر الذى يفيدنا هنا فى تقويم الترجمة العربية . أما من أجل الإفادة من الترجمة العربية فى تقويم النص اليونانى فلا بد من عمل تفصيلى شامل دقيق لم يكن غرضنا ها هنا . ولهذا اقتصرنا ها هنا على ما يحقق هذا الغرض فحسب ، كما يشاهد القارى فى تعليقاتنا .

(ثانيا) وتأتى أهميته كذلك من كونه يدلُّ على أن الكتاب ، كتاب أبرقلس ، قد تُرجم إلى العربية . وقد نصَّ على هذا الأمر صراحة فى ختام هذا النص حيث ورد فى المخطوط :

« هذه الحجج التسعة هى بنقل إسحق بن حنين . وحجج أبرقلس فى القدم هى ثمانى عشرة حجة ، قد نقلها غير إسحق نقلاً رديئاً ؛ والذى وجد بنقل إسحق منها هى هذه التسعة » .

وهذا يدل على أن حجج أبرقلس الثمان عشرة كلها قد ترجمت إلى العربية ، ترجمها إسحق بن حنين فى نقل جيد ، وترجمها غيره فى نقل ردىء . ويظهر أن الناسخ لم يجد من نقل إسحق — ونرجح أن يكون ترجمها كلها — إلا نصفها ، أى التسع الأولى ، فأثبتها بينما لم يثبت الأخرى ، وإن وجدت كلها فيما يظهر ، لأنها بنقل ردىء .

ولولا أنها وجدت بين أيدينا الآن في هذه المخطوطة الفريدة^(١) (رقم ٤٨٧١ عام بالظاهرية بدمشق) لوجدنا من « الباحثين » المحدثين والمعاصرين من ينكر وجودها لأن ابن النديم وابن أبي أصيبعة لم يذكر اسم الكتاب ولم يذكر — تبعاً لهذا — له ترجمة ، وكل ما هنالك ما يقوله القفطى (ص ٨٩) من أنه كان يملك نسخة من رد يحيى النحوى كله ، كما فعلوا في مسألة « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس إذ أنكروا وجود ترجمة لها لمجرد أن ابن النديم والقفطى وابن أبي أصيبعة ذكروا اسم الكتاب ولم يذكرها له ترجمة ! فما رأيهم إذن في هذا الكتاب : « حجج برقلس في قدم العالم » ، ولم يذكره أحد ولم يذكر له مترجماً ، مع أننا وجدنا الترجمة وأنها لإسحق بن حنين ، أحد شيوخ المترجمين المتقدمين ، وها هي ذى بين أيديك أيها القارىء؟! أفليس في هذا أصدق حجة على فساد حجة الصمت التي أسرف أولئك « الباحثون » المحدثون والمعاصرون من الالتجاء إليها ! نرجو أن يكون في هذا درس لهم لو كانوا يتعظون !

وهنا تساءل : هل وجدت هذه الحجج عند العرب مستقلة بنفسها ، أو في ثنايا رد يحيى النحوى ؟ نرجح أن تكون قد وجدت مستقلة بدليل هذه التعليقة التي أوردناها ، إذ لم يذكر صاحبها أنه وجد هذه الحجج في ثنايا كتاب آخر ، بل تحدث كما لو كان قد وجدها بنفسها مستقلة قائمة برأسها . ومن هنا نرجح أن يكون الكتاب قد وجد قائماً برأسه عند العرب .

أما كتاب « رد يحيى النحوى على برقلس في قدم العالم » فقد ذكره ابن النديم فقال وهو يسرد مؤلفات يحيى النحوى : « كتاب الرد على برقلس ثمانى عشرة مقالة » (« الفهرست » نشرة فلوجل ص ٢٥٤ س ٢٥) ، وذكره القفطى مرتين : الأولى حين الكلام عن أبرقلس قال : « وهو برقلس القائل بالدهر ، الذى تجرد للرد عليه يحيى النحوى بكتاب كبير صنفه فى ذلك ، وهو عندى والله الحمد والمنة على كل خير . وذكر يحيى النحوى فى المقالة الأولى من الرد عليه أنه كان فى زمان دقلطيانوس القبطى » (نشرة لبرت « لتاريخ الحكماء » للقفطى

(١) راجع وصفنا لها بالتفصيل فى كتابنا « أرسطوطاليس : فى النفس » ص ٣٦ — ص ٤٠ من

ص ٨٩) ؛ والثانية في ذكره لمؤلفات يحيى النحوى ، إذ عدَّ من كتبه : « كتاب الرد على برقلس القائل بالدهر ، ست عشرة مقالة » (ص ٣٥٦ س ٥) وقد أخطأ القفطى هنا والصواب : ثمانى عشرة مقالة كما ذكر ابن النديم ، ولعله سهوٌ خصوصاً وهو يقول إن الكتاب كان عنده ! وذكره كذلك ابن أبى أصيبعة (> ١ ص ١٠٥) فى الكلام عن يحيى النحوى : « وليحيى النحوى من الكتب . . . كتاب الرد على برقلس ، ثمانى عشرة مقالة » .

وغير هؤلاء المؤرخين نجد أبا الريحان البيرونى فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة »^(١) يورد هذه النقول الثلاثة من كتاب يحيى النحوى :

١ — ص ١٧ من النص العربى = > ١ ص ٣٦ من ترجمة سخاوى إلى الإنجليزية : « وقال يحيى النحوى فى رده على أبروقلس : كان اليونانيون يوقعون اسم الآلهة على الأجسام المحسوسة فى السماء ، كما عليه كثير من العجم . ثم لما تفكروا فى الجواهر للعقولة أوقعوا هذا الاسم عليها » .

وقد اهتدى سخاوى إلى هذا الموضوع و بين أنه ورد فى المقالة ١٨ ، ف ٩ ؛ وقد وجدناه فى نشرة رابه ص ٦٣٦ س ٨ — س ١٤ .

٢ — ص ١١١ من النص العربى = > ١ ص ٢٢٦ من ترجمة سخاوى :

« فهذا ما يقوله بطليموس فى المحرك الأول من غير أن يشير إلى الفلك الذى حكاه عنه يحيى النحوى فى رده على بروقلس ، وذكر أن أفلاطون لم يكن يعرف الفلك التاسع الذى ليس فيه كوكب ، وهو الذى فهمه بطليموس » .

وقال سخاوى إنه لم يهتد إلى هذا الموضوع (راجعه > ٢ ص ٢٧٢) . وقد اهتدينا إليه فى نشرة رابه ص ٥٣٧ س ٧ — س ٩ (مقالة ١٣ ، ف ١٨) .

٣ — ص ١١٤ من النص العربى = > ١ ص ٢٣١ من ترجمة سخاوى :

« قال يحيى النحوى فى رده على برقلس إن قوماً من المتكلمين رأوا فى الفلك المسمى غلفسياس (= γαλαξίας) ، أى اللبن ، وهو المجرة ، أنه منزل ومستقر للأنفس الناطقة » .

(١) نشرة ادورد سخاوى فى لندن سنة ١٨٨٧ .

وقال سخاؤ إنه لم يهتد أيضاً إلى هذا الموضوع (راجعه > ٢ ص ٢٧٢) . وقد اهتدينا إليه في نشرة ربابه ص ٢٩٠ س ٧ — س ٩ (مقالة ٨ ف ٢٠) .
وأشار سخاؤ إلى أنه يظن أن هناك موضعين هما > ١ ص ٣٦ ، > ٢ ص ١٧١ — وفيهما أقوال ليحيى النحوى — لا بد أن يكونا مأخوذين من نفس الكتاب . ولم يهتد إلى بيانها ، ولم نهتد نحن أيضاً إلى تحقيق أنها مأخوذتان من نفس الكتاب رغم ما بذلنا من جهد .

وعندنا أن نقول البيرونى هذه تقطع بأن كتاب يحيى النحوى فى الرد على أبرقلس فى قدم العالم قد ترجم إلى العربية ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البيرونى لم يكن يعرف اليونانية . هذا بالإضافة إلى الخبر الذى أورده القفطى .

ومن الذين تأثروا بكتاب يحيى النحوى هذا :

١ — أبو حامد الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » وإن لم يذكر اسم يحيى النحوى ولا كتابه . ولكنه يكاد ينقل حجج يحيى النحوى بعينها فى رده على الفلاسفة فى قولم يقدم العالم (ص ٢١ — ص ٧٨ ، نشرة بومج ، بيروت سنة ١٩٢٧) . كذلك لم يذكر ذلك ابن رشد فى رده على الغزالى فى كتابه « تهافت التهافت » . وهذا عجيب من ابن رشد ، وهو من هو سعة اطلاع ! ولكن لعل ترجمة يحيى لم تصل إليه حين كان يكتب « تهافت التهافت » .

٢ — أبو البركات البغدادي فى الجزء الثالث من كتاب « الاعتبار » خصوصاً فى « الفصل السابع فى اقتصاص مذاهب القائلين بالحدث والقدم وما يحتاج به كل فريق منهم » والفصلين التاليين (ص ٢٨ — ص ٤٨ . نشرة حيدرآباد سنة ١٣٥٨) ؛ إذ يعرض فى الفصل السابع حجج القائلين بقدم العالم وحجج خصومهم . على أنه لا يستبعد أن يكون قد نقل هنا خصوصاً عن « تهافت الفلاسفة » للغزالى .

إذ توفى الغزالى سنة ٥٠٥ هـ ، وتوفى أبو البركات سنة ٥٤٧ هـ ، فيمكن أن يكون قد نقل عن الغزالى ، وبطريق غير مباشر عن يحيى النحوى ، خصوصاً وهو لم يذكر اسم يحيى النحوى فى كتابه فى هذا الموضوع .

ونحسب أيضاً أنه لا بد أن يكون كتاب يحيى النحوى قد أثر في المتكلمين من القرن الثالث الهجرى فصاعداً ؛ وهذا أمرٌ يحتاج إلى دراسة خاصة ليس ها هنا موضعها . خصوصاً إذا لاحظنا أن إسحق بن حنين ترجم حجج أبرقلس ، وإسحق توفى في ربيع الأول سنة ثمان وتسعين ومائتين (ابن النديم ص ٣٩٧ من الطبعة المصرية) . فيمكن أن نفترض إذن أن كتاب برقلس — ويمكن أيضاً كتاب يحيى النحوى — بدأ يحدث أثره منذ مستهل القرن الرابع الهجرى .

٣ — ثم نجد الشهرستاني في « الملل والنحل » يعقد فصلاً طويلاً بعنوان « شبه برقلس في قدم العالم » (ص ٣٣٨ — ص ٣٤٣ نشرة كيورتن) قال في أوله : « وصنّف برقلس المنتسب إلى أفلاطن في هذه المسئلة كتاباً وأورد فيه هذه الشُّبهه » ثم خص ثمانياً من هذه الشُّبهه على حد تعبيره ، وقال بعد ذلك : « وهذه الشبهات هي التي يمكن أن تقال فتنقض . وفي كل واحدة منها نوعُ مغالطة . وأكثرها تحكّمات . وقد أفردت لها كتاباً ، وأوردت فيه شبهات أرسطوطاليس ، وهذه (كذا !) تقارير أبي علي بن سينا ، ونقضتها على قوانين منطقية » (ص ٣٤٠) . وهذا يدل على أنه ألف كتاباً للردِّ عليها . وهو يورد بعد هذا أقوالاً لمن دافعوا عن رأى برقلس تؤكد أثر كتابه المدوّى في العالم الإسلامى ؛ ثم يحتم الفصل بنقل آخر عن كتاب أبرقلس في قدم العالم . ويعد كلام الشهرستاني أوسع ماورد إلينا حتى الآن في الحديث عن كتاب أبرقلس في قدم العالم . ولو وجد كتاب الشهرستاني الذي أفردده لحجج أبرقلس ، لوجدنا فيه خير بيان لأثر هذا الكتاب في العالم الإسلامى .

وهذا شاهد خطير آخر على مدى تأثير أبرقلس في الفلسفة الإسلامية .

٤ — ويدل على تأثير كتاب يحيى النحوى هذا ما أورده أبو الخير الحسن بن سوار البغدادي المعروف بابن الخمار^(١) (ولد سنة ٣٣١ هـ = سنة ٩٤٢ م ، وتاريخ وفاته غير معروف ولكنه توفى في سن متقدمة بعد سنة ٤٠٧ هـ (سنة ١٠١٧ م) بعدة سنوات) في مقالة له « في أن دليل يحيى النحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً »

(١) راجع عنه كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ص ٨٧ — ص ٨٨ . القاهرة

وقد نشرناها هنا في ملحق هذا الكتاب عن نسخة مخطوطة في راغب باشا برقم ٣/١٤٦٣ باستانبول قيل إنها نسخت سنة ٥٢٥ وتقع مقالة ابن الخمار في ورقتين ، مقاس ١٧ × ٢١ سم . ويمكن أن نستنتج من ذلك أن كتاب يحيى النحوى قد ترجم في القرن الرابع أو قبل ذلك ، إذ عاش ابن الخمار في القرن الرابع وأوائل الخامس .

وكتاب يحيى النحوى قد ألّفه سنة ٥٢٩ م كما يظهر من كلامه هو في المقالة ١٦ ف ٤ (ص ٥٧٩ س ١٤ من نشرة رابه) . وأخذ فيه بجانب أفلاطون ، ضد أرسطو الذى استند إليه أبرقلس — وإن كان أبرقلس أفلاطونياً ، « وعقيب أفلاطون » (دياдохس) ، إلا أنه في هذه المسألة أخذ بمذهب أرسطو . واستعان في ذلك بشروح « طياوس » لأفلاطون وخصوصاً شرح فورفور يوس وشرح كلفنيوس توروس Calvinius Taurus وشرح أبرقلس . نفسه . كما أنه أفاد كثيراً من أفلوطين والاسكندر الأفروديسى . على أنه من الغريب ، كما لاحظ جودمان^(١) — ألا يشير كاتب مسيحي مثل يحيى النحوى في كتاب عن « قدم العالم » إلى « الكتاب المقدس » إلا بإشارات عابرة (قارن صفحات ٦ ، ٧٥ ، ١٢٨ ، ١٤٢ ، ٢٢٩) لا تكاد تتصل بصلب الكتاب . ولعله إنما قصد إلى هذا قصداً : لأنه إنما يرد على فيلسوف وثنى ، فما كان له أن يستخدم أدلة منتزعة من كتاب لا يعترف به الوثنيون .

— ٣ —

مسائل فرقليس في الأشياء الطبيعية

وهذه مسائل ثمان في أمور طبيعية ، نسبت إلى « فرقليس » ولا ندرى من هو . هل هو أبرقلس ؟ لكننا نجثنا في كتب أبرقلس ، وخصوصاً كتاب « العناصر الطبيعية » *Στοιχειώσις Φυσική* لأبرقلس^(٢) ، فلم نجد فيه شيئاً من ذلك .

(١) في انسكلويديا پولى — فيسوقا ج ١٧ ص ١٧٨٩ . اشوتجرت سنة ١٩١٦ .

(٢) نشره وترجه ألبرت رتسفلد ، تيبز ، ليتسج سنة ١٩١٢ *Proci Diadochi Lycil*

Institutio Physica, edidit et interpretatione Germanica Commentarioque instruxit Alb. Ritzenfeld

فإن كتاب أبرقلس في « العناصر الطبيعية » يتألف من مقالتين تشتمل كل منهما على تباين البراهين عليها .

فالمقالة الأولى : تبدأ بتعريفات خاصة بالأشياء « المتصلة » و « المتماحة » و « المتتالية » و « بدء الحركة » و « بدء المكان » و « السكون » .

ويتلو ذلك ٣١ قضية كلها تتصل بالحركة والاتصال والتتالي ، مشفوعة ببراهينها .

والمقالة الثانية : تبدأ بتعريفات خاصة بالأجسام والحركة في المكان .

ويتلو ذلك ٢١ قضية منها :

١ — ما يتحرك بطبعه حركة دائرية هو بسيط .

٢ — ما يتحرك بطبعه حركة دائرية ليس مما يتحرك على الاستقامة ولا مما يتألف

من هذه .

٣ — ما يتحرك بطبعه حركة دائرية لا يشارك في الثقل ولا في الخفة .

٤ — لا شيء يصاد الحركة الدائرية .

٥ — ما يتحرك بطبعه حركة دائرية لا يقبل الكون والفساد .

٦ — كل ما يتحرك على الاستدارة محدود .

٧ — الأجسام اللامتناهية في المقدار لا متناهية في القوة .

٨ — الأجسام المحدودة المقدار ليست لا محدودة في القوة .

وهكذا ... ! كلها قضايا من هذا النوع ، لا يتعلق منها شيء بما ورد في رسالتنا هذه في

الأشياء الطبيعية .

فهل تكون مما فقد من آثار أبرقلس ؟ أو هل تكون منتزعة من آثار له أخرى ؟

أو هل تكون لغير أبرقلس ؟

كل هذه أسئلة لم نهتد إلى جواب عنها^(١) .

وهي مأخوذة أيضاً من نفس المخطوطة التي أخذت عنها حجج أبرقلس في قدم العالم ،

أي المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالظاهرية بدمشق .

(١) وأمر نفسه يقال عما ورد في المخطوطة رقم ٥٣٩ شرق مارش في بودل بأ كسفورد تقلا عن

الكتاب نفسه — فيما ورد — ونشرناه في ملحق هذا الكتاب ؟ وهو ليس من « الطبيعيات الصغرى » .

— ٤ —

كتاب معاذلة النفس

أما هذا فكتاب منقول نخلته إحدى النسخ لأفلاطون ، ونخله سائرهما لهرمس .
وأول من عنى بهذا الكتاب ريسكه I. I. Reiske في ١٧٣٦ ، فترجم إلى اللاتينية
القسم الأول منه اعتماداً على مخطوط مكتبة بلدية لبيتسج (في ألمانيا) ، وهو المخطوط
رقم ٢٩٧ / ٢٩ (ورقة ٧٣١ ص - ١١٥٥^(١) . ولكنه لم ينشر هذه الترجمة ولا تزال
مخطوطة في مكتبة بلدية لبيتسج .

ثم جاء فليشر H. L. Fleischer فترجم الكتاب إلى الألمانية بعنوان : *Hermes Trismegistes an die menschliche Seele* « هرمس المثلث العظمت في مخاطبة النفس الإنسانية » ونشره في « مجلة اللاهوت التاريخي^(٢) » ١٠ (لبيتسج سنة ١٨٤٠)
ص ٨٧ - ص ١١٧ . وفي سنة ١٨٧٠ نشر بالعربية وترجم إلى الألمانية القسم الوارد في
مخطوط لبيتسج بعد أن راجعه على مخطوط الفاتيكان رقم ١٨٢ عربي (ورقة ١٠٤ - ١٣٢)
ونشر ذلك بعنوان :

Hermes Trismegistes an die menschliche Seele. Arabisch und deutsch, herausgegeben von Prof. Dr. H. L. Fleischer Leipzig, 1870.

ثم جاء أوتوبردنيثر - ناشر كتاب « الخير المحض » أيضاً - في سنة ١٨٧٣ فنشر
الكتاب من جديد ، وترجمه إلى اللاتينية وزوده بتعليقات ، وختمه بملحق ببعض
المصطلحات الفلسفية ومعانيها ونشر ذلك بعنوان :

Hermetis Trismegisti

Qui apud Arabes fertur,

De Castigatione Animae libellum

edidit, Latine vertit, adnotationibus illustravit

Otto Bardenhewer. Bonnae, 1873.

(١) ورد في ص ٥٣٥ من فهرست نومن Naumann لمخطوطات مكتبة بلدية لبيتسج .

(٢) *Zeitschrift für die historische Theologie*

وقد ذكر برذنهيفر أنه يوجد للكتاب — فيما يعلم — خمس مخطوطات ، إلى جانب مخطوطتي لبيتسج والفاتيكان ، وهذه الخمس هي :

١ — مخطوط أفسالا (فهرست تورنبرج سنة ١٨٤٩ ص ٣١٢) برقم ٤٨٩ ورقة ٧٦ ب وما يليها .

٢ — مخطوط بون في ألمانيا .

٣ — مخطوط أكسفورد ، مكتبة بودلي ، مجموعة هنت رقم ٥٨٩ ورقة ٥٠ إلى ١٦٩ ، وهو بخط سرياني (كرشوني) ولكن باللغة العربية .

٤ — باريس برقم ٩٣ ورقة ١٤٢ — ٢٠٣ ب ويقول زوتنبرج فيما كتبه إلى جلد ميستر Gildmeister إن المخطوط يبدو أنه من القرن الخامس عشر ؛ وبسبب الأوراق في أوله ووسطه ثم القسم الأخير كله — مكتوب بخط أحدث .

• — لندن برقم ١١٤٨ قارن ورقة ٧١ ب — ١٩٧ .

والمخطوطان الأولان ناقضان ، أما الثلاثة الأخيرة فكاملة .

والكتاب يرد بعدة عنوانات :

١ — في رهكذا : رسالة هرمس الحكيم الفاضل .

٢ — وفي ع » : رسالة هرمس المثلث بالحكمة .

٣ — « ص » : رسالة هرمس الحكيم الفاضل .

٤ — « و » : كتاب رسالة الحكيم هرمس المثلث بالحكمة .

ويختلف عنها مايلي :

٥ — المخطوط ل هكذا : كتاب معاذلة النفس لأفلاطون .

٦ — « ك » : رسالة ازسطيطاليس الحكيم الفاضل ، ويدعى زجر النفس .

ويرجح برذنهيفر العنوانات الثلاثة الأولى ، كما يرجح نسبتها إلى هرمس ، لأن أغلبية المخطوطات تشير إلى ذلك ، ولأن مخطوط ر أقدمها ، بينما ل الذي ينسبها إلى أفلاطون هو

أحدثها . ويضيف إلى هذا دليلين :

(الأول) ما ذكره حاجي خليفة (ص ٣ ص ٥٤٠ تحت رقم ٦٨٤٦) : « زجر النفس لهرمس الهرماسة ، مختصر على فصول . أوله : الحمد لمفيض العقل الخ » .
 (الثاني) ما أشار إليه السمعاني في « المكتبة الشرقية الكليمنتية الفاتيكانية » (III, 1. p. 283, n. 25) وهو أن أبا البركات يشير في كتاب « مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة » إلى هذا فيقول : « الفاضل هرمس الحكيم له رسالة يخاطب فيها النفس تشتمل على حكم فلسفية وعظات روحانية ومقاييس عقلية ، أبوابها أربعة عشر ، وتسمى رسالة المعاني » -

ولهذا يرى بردنهيتر أن الرسالة إنما هي لهرمس .

وعنده أن مؤلفها لا بد أن يكون عربياً شرقياً ، ولكن لا يتضح له ما إذا كان مسلماً أو مسيحياً ، أو يهودياً . ويشير إلى أن ريسكه تردد بين هذه الآراء . أما فليشر فقال : « إن مضمون الكتاب يدل على كاتب مسيحي مطلع على الغنوصية والأفلاطونية المحدثة والناوية ، أو الثيوصوفيا الشرقية عامة ؛ والأسلوب واللغة يؤيدان ذلك » (ص ٨ من مقدمته) . ولكن بردنهيتر يرى من غير اليسير أن ينسب الكتاب - أو كله على الأقل - إلى كاتب مسيحي :

(أولاً) لأن فيه مواضع تعارض العقائد المسيحية .

(وثانياً) أنه على الرغم من وجود مواضع (فصل ٣ : ٥ - ٦ ، راجع « إنجيل يوحنا » : ١٥ ؛ أصحاح ٢ : ٩ الخ) تذكر بمواضع من « الكتاب المقدس » بعهديه القديم والجديد ، فإن هذه المواضع من الندرة وضعف الصلة بعبارات « الكتاب المقدس » بحيث لا تنهض دليلاً كافياً .

ولهذا يشك بردنهيتر في إمكان نسبتها إلى كاتب مسيحي ؛ ويرى أن من الواجب أن تنسب إلى كاتب مسلم ذي اطلاع على العلوم اليونانية . وله على هذا دليان :
 الأول : ما ورد في الفقرة قبل الأخيرة من الفصل السادس : « لأنه قد يمكن أن ينحلي الرجل زوجته فتقطع علاقته منها ، ولا يمكنه . . . » (ص ٨٢ من ١٠ من كتابنا هذا)
 فهذا أمر يقره المسلم ولا يقره المسيحي .

الثانى : أن الفصل ١ فقرة ٧ ، والفصل ٨ فقرات ٦ — ٨ فيها آثار لعلم الكلام الإسلامى (ص XVI من مقدمة بردنهيثر) .

أما عن موطن المؤلف فإن فليشر يرى أن الأسلوب واللغة « يومئذ إلى مصر » ؛ ولكن نردنهيثر يرى أن هذه القضية فى حاجة إلى فضل تأييد ، لأن تاريخ العربية ليس من الواضح بحيث يدلنا على المواطن التى ألفت فيها الكتب .

لكن متى عاش المؤلف ؟ إن حاجى خليفة توفى سنة ١٠٦٩ هـ (= ١٦٥٨ م) . وتوفى قبله أبو البركات لأنه عاش فى القسم الأول من القرن الثامن (الرابع عشر الميلادى) وابن أبى أصيبعة توفى قبلهما ، فى سنة ٦٦٨ هـ (= سنة ١٢٧٠ م) ؛ ومعنى هذا أن المؤلف عاش قبل منتصف القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) . على أنه يبدو أن مخطوط (= الفاتيكان) أقدم من تاريخ حياة ابن أبى أصيبعة بكثير ، مما يجعلنا نتقدم بسن المؤلف إلى ما قبل القرن السابع الهجرى .

تلك هى النتائج التى انتهى إليها هؤلاء الباحثون فى هذا الكتاب .

وعندنا أن رأى فليشر فى تحقيق من هو مؤلف الكتاب أقرب إلى الصواب :

(أولا) لأن الحججة الأولى من حجج بردنهيثر الخاصة بتخلية الرجل زوجته ، ليست مقنعة ، إذ فى وسع المسيحى أيضاً أن يتصور إمكان أن يخلى الرجل زوجته وتقطع علاقته منها ، خصوصاً وهو يضع ذلك فى عبارته هنا على نحو يشعر بأنه وإن كان ممكناً فهو عسير ؛ ولا يخطر فى بال المسلم أى عسر فى هذه المسألة . وإذن فكلامه يشعر بأنه يرى حرجاً أو عسراً فى أن يخلى الرجل زوجته ، وهذا الحرج أو العسر من الطبيعى أن يصدر عن مسيحى ، لا عن مسلم .

(ثانياً) أن ما أشار إليه من مواضع (ص ٥٦ — ص ٥٨ ، ص ٩٠ — ص ٩١) ليس فيها بالضرورة آثار لعلم الكلام الإسلامى ، بل هو من كلام المطلعين على الفلسفة ، لا علم الكلام بمخاصة ، لأنه كلام فى الأنبياء والماهيات والأجرام والعناصر وجرم الفلك والأنوار الصافية وجوهر النفس وعالم الكون والفساد والحركات الفلكية — وكل هذه أمور تتصل

بالفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة ، ولا تتصل — إلا صلة واهية بعيدة — بعلم الكلام الإسلامى .

ولهذا لا نرى رأى برذنهير .

فهل نرى رأى فليشر كما هو؟ أى أن مؤلفها كاتب مسيحي على اطلاع على الغنوصية والأفلاطونية المحدثة والمانوية والنيو صوفيا الشرقية عامة؟

نحن أميل إلى أن نعدّ الكتاب من العهد الهليني المتأخر ، أى قبل الإسلام ، فيما بين القرنين الثالث والخامس الميلاديين ، وأنه أثر من آثار الهرمسية التى غزت الفكر اليونانى المتأخر ، وأن كاتبه ليس بالضرورة نصرانياً ، بل يمكن أن يكون وثنياً زاهداً مؤمناً بالأفلاطونية المحدثة والغنوصية ؛ فالكتاب إذن يدخل فى باب « الأدب الهرمسي » *littérature hermétique* الذى انتشر انتشاراً هائلاً وبغير أسماء أصحابه ، بل نسب إلى هرمس ، وهو اسم مجهول عام غامض ، وذلك فى فترة انحلال الفكر القديم .

ونحن نشره هنا عن تسعة مخطوطات ذكرناها ص ٥١ ، ومنصف بالتفصيل خمسة منها .

— ٥ —

كتاب الروايح

والكتاب الأخير فى مجموعتنا هذه هو كتاب الروايح المنسوب إلى أفلاطون .

وهو كتاب منحول قطعاً ، وفى علم الصنعة أى الكيمياء القديمة التى يراد منها تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن شريفة ، وخصوصاً إلى معدن الذهب . وقد زعم واضعه أنه لأفلاطون ، وبشرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار لثابت بن قرّة . ولهذا نرى ثابت بن قرّة يتوجه بالأسئلة إلى أحمد بن الحسين بن جهار بختار ليكشف غوامض ما ورد فى كتاب أفلاطون ، فيتمنع أحمد ، ثم ما يلبث أن يلجى رغبة ثابت .

وصاحب الكتاب يورد فيه أسماء كلها خيالية : فيزعم أن لأفلاطون تلميذاً يسمى أومانيطس (ص ١٢٢) وأن له كتاباً يسمى « ديانون » وفيه مقالات يشير هنا إلى السابعة

منه (ص ١٢١) ويذكره مرة أخرى (ص ١٢٨) على أن فيه أشكالاً ، وأنه ردّ فيه على إترخس الفلكي المشهور ، كما يذكر أبلينيس النجار (ص ١٢٨) وبطليموس القلوزي (ص ١٢٨) ؛ كما يذكر تلميذاً آخر لأفلاطون باسم غلوقن ، والاسم مأخوذ من محاورات أفلاطون ، ولكنه ينسب إليه هنا كلاماً في علوم الصنعة (ص ١٥٣) ، كما يورد ذكر أهل لوزيا وهم جماعة من مجاورى اليونانيين (ص ١٧٧) ويورد لهم آراء في التن والتلطيف إلخ . وكل هذا يدل على أن واضع الكتاب لم يكن بارعاً حتى في تزييف عمله . ولعله لم يكن يعنيه شيء من هذا ، لأنه كان بصدده ما هو أهم وهو استنبات الذهب كما تستنبت النباتات ! وقد ترجم الكتاب إلى اللاتينية فانتشر انتشاراً واسعاً جداً . ويرى برتولو أن هذه الترجمة اللاتينية تمت حوالي سنة ١٢٠٠^(١) . ويوجد من الترجمة اللاتينية المخطوطات التالية^(٢) :

- ١ — دجبي Digby رقم ٢١٩ ، من أواخر القرن ١٦ ، ورقة ١٢٠ — ١٤٣ .
- ٢ — سان ماركو رقم XVI,2 من القرن ١٤ ، ورقة ٤٣ — ٤٦ .
- ٣ — سان ماركو XVI,3 ، من القرن ١٥ ، ورقة ٢٩١ — ٣٠٣ .
- ٤ — مكتبة جامعة بولونيا Bologna برقم ١٣٨ ، من القرن ١٥ ، ورقة ٢١٦ ب — ٢٢١ ب .
- ٥ — مكتبة جامعة بولونيا أيضاً برقم X, ٢٧٠ من القرن ١٥ أو ١٦ ، ورقة ١٨٥ — ١٩٥ . هذا وقد نشر ل . زتner^(٣) الترجمة اللاتينية سنة ١٦٦٠ . ومن الذين تناولوه بالبحث : برتولو في « الكيمياء في العصور الوسطى » (ج ١ ص ٢٤٧ — ص ٢٤٨) ، واشتينشيدر (« الترجمات العربية عن اليونانية » ص ٢٧) ، وثورنديك (« تاريخ السحر والعلم التجريبي » ج ٢ ط ٢ ص ٧٨٢ — ص ٧٨٣) ، وياول كراوس « جابر بن حيان » (ج ٢

(١) Berthelot (1893) II, 398 ؛ وراجع Lippman (1919), p. 480

(٢) راجع لين ثورنديك « تاريخ السحر والعلم التجريبي » ج ٢ ص ٧٨٢ ؛ ط ٢ ، نيويورك سنة ١٩٢٩: 101-190, vol. V, in *Theatrum Chemicum*, Argentorati MDCLX, L. Zetner, *Platonis quattorum cum commento Hebruhabes Hamed explicatus ab Hestole.*

ص ٥١). أما برتولوفيري أن الكتاب « كتاب يهودى ». أما اشتينشيدر فذكر مخطوطى الكتاب (ليدن برقم ١٤٣١ ، ومنشن برقم ٦٤٩) وأنه شرخه أبو العباس أحمد بن الحسين على هيئة حوار مع ثابت بن قرّة ، وقال إن هذا الشارح مجهول ، واسمه شبيه باسم عيسى ابن صهر بنحمت مترجم جالينوس واسم سُبُخْت (سويرس سُبُخْت) . وفى نهاية المقاتلين الثانية والثالثة وفى أول الرابعة يذكر اسم اسطوميناس المترجم . ويرى كراوس أن اسم ثابت ، وإن كان مشكوكاً فيه ، فإنه يدعو إلى الظن بأن أمثال هذه الكتب المنسوبة إلى أفلاطون كانت منتشرة فى دوائر الخرائين فى بغداد .

وستفرد لهذا الكتاب دراسة خاصة فى بحث عن « أفلاطون المنحول فى العربية » .

— ٦ —

وصف المخطوطات

(١) مخطوط كتاب « الخبير المحض » :

رقم ٢٠٩ من مكتبة يوليوس بليدن

- ١ — مجلد صغير مغلف بغلاف خفيف ، يقع فى ٢٩ ورقة قبلها ورقة بيضاء .
- ٢ — الخط نسخى قديم كبير واضح ، ولكن الخبر باهت نوعاً ما ، ولكنه على ذلك واضح يقرأ بكل سهولة . خال من علامات الضبط والإعراب .
- ٣ — طول المكتوب فى الصفحة ١٢٤ سم ، عرض السطر ٩ سم ؛ عدد الأسطر فى الصفحة ١٣ سطراً . مقاس المجلد ١٢٨ سم × ١٦٨ سم .
- ٤ — يبدأ هكذا بغير صفحة عنوان :

« بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

كتاب الإيضاح لأرسطوطاليس

فى الخبر المحض قال

كل علة أولية فهى أكثر فيضاً على معلولها .. « .

٥ — ينتهى هكذا: « .. غير الواحد الحق الأول ، مبدع الوجدانيات ، مفيد غير مستفيد كما بينا . والسلام . تمَّ ما وجد من هذا العرض . والحمد لله أولاً وآخراً كما هو أهله ومستحقه . وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين » .

٦ — ورد التاريخ في آخرها هكذا : « وفرغ من نسخه ليلة السبت الرابع والعشرين من ذى الحجة من سنة ثلاث وتسعين وخمسةائة » .

ووردت مقابلة في آخره هكذا : « بلغ مقابله معى الأربعاء رابع عشر ربيع الأول سنة أربع وتسعين وخمسةائة وبنزلى للفصلين ... (غير مقروء) الأخيرين » . وتحتها وردت كلمة : « للطيب » !

٧ — على المخطوطة هوامش صغيرة قليلة أوردناها في مواضعها .

٨ — ورد في بعض المواضع تصحيحات على صلب النص نفسه بقلم أسود غامق جرى على الكلمات الباهتة ، وبعض التصحيحات غير وجيهة ، وبعضها الآخر أخذنا به حسبما نبهنا في الهوامش .

(ب) مخطوط كتاب « الروايع »

المخطوط رقم ٦٤٩ عربى فى منش بألمانيا

١ — يقع فى مجلد مقياس ١٧٨ × ٢٥٢ سم ، مسطرة الصفحة ٢٥ سطرأ عرض السطر ١٢٢ سم ، طول المكتوب ١٨٤ سم . عدد الأوراق ٣٩ يتلوها ورقة بيضاء .

٢ — الخط نسخى ، قليل النقط جداً ؛ « قال » مكتوبة بالأحمر دائماً لاستهلال كلام أفلاطون أو كلام أحمد بن الحسين بن جهار بنختار ، أو كلام ثابت بن قره . والخط واضح ، لولا إهمال النقط .

٣ — الصفحة الأولى : ورد فيها :

(١) عنوان باللاتينى هكذا Dialogus de Alchymia Platoni adscriptus ،

أى : « محاوره فى الكيمياء منسوبة إلى أفلاطون » — والعنوان من وضع مفرس المكتبة . وإلى جواره الرقم 840 وتحتته 115 .

(ب) « العلم علان : علم الأبدان وعلم الأديان » — وردت مكررة مرة ثانية ، وورد نصفها الأول مكرراً أيضاً في الصفحة عينها .

(ح) في مواضع متفرقة من الصفحة ورد : « يا على » في داخل دائرة ، « المنة لله تبارك » ثم كلمات بالفارسية : « درين زمانه رفيقي كه خال له ملك » .

٤ — يبدأ هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم . كتاب الرواييع لأفلاطون شرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار لثابت ا < بن قره > » والكلمات الناقصة مقطوعة عند التجليد .

٥ — في المجلد كتابان : « كتاب الرواييع من ورقة ١ ب إلى ١٣٦ ، ثم رسالة صغيرة لأحمد بن علي الاسنابادي من ورقة ٣٦ ب إلى ٣٩ ب .

وتنتهي الرسالة الأولى هكذا . « تم الرابع من أراييع أفلاطون ، وتم به الكتاب . والحمد لله وحده » .

والرسالة الثانية تبدأ هكذا : « بسم الله الرحمن الرحيم . قال الإمام فخر الشريعة قدوة الحكماء إمام المحققين أحمد بن علي الاسنابادي قدس الله روحه : لما كانت العقول متطابقة والألباب متوافقة على أن العلم أفضل السعادات وأكمل الكمالات ، وأن أصحابه أحسن الناس شعاراً ... »

وتنتهي هكذا : « هذا هو العلم اللاهوتي العظيم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى والراسخون في العلم والحمد لله رب العالمين » .

وهي رسالة في الإلهيات الكونية .

٦ — المخطوط بغير تاريخ ، ولكن يظهر أنه قديم . وقد ذكر قدمشناد Widmanstad

والكتاب كان ضمن مكتبته ، أن هذا المخطوط كان ضمن مكتبة الفاتيكان (١) .

(١) يوجد من هذا الكتاب مختصر في عشر ورقات في المخطوط رقم ١٤٣١ في ليدن بعنوان : « كتاب شرح الرواييع التي لأفلاطون شرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار بمساعدة ثابت بن قره الحراني في الصنعة الروحانية والعلم الإلهي » ؟ وواضح من المخطوط أن هذا الوضع منه غير كامل . وقد راجعناه على المخطوط الأصلي ، مخطوط منش ، وأثبتنا الاختلافات المهمة .

(ح) مخطوطات كتاب « معازلة النفس »

— ١ —

المخطوط رقم ٤٦ عربي بالمكتبة الأهلية بباريس

(ص)

١ — مخطوط يتضمن الرسائل التالية :

- (١) ورقة ٣ ب — ٥٦ ب : أمثال سليمان بن داوود من « المهد القديم » .
- (٢) ورقة ١٥٧ — ١٨٠ : كتاب قوهلت وهو « الخطاب الجامع » المنسوب إلى سليمان من أسفار « المهد القديم » أيضاً .
- (٣) ٨٠ ب — ٨٨ ب : « وصية لقمان الحكيم لولده عند مماته » .
- (٤) ٨٨ ب — ١٩٠ : « يسير من قول يشوع بن شيراخ الحكيم ، وصية أيضاً لولده » .
- (٥) ٩٠ ب — ٩٢ ب : « وقال سقراط الحكيم لولده في حسن الخلق . . . »
ووصايا لتلاميذه وتحذيرات من نوائب الزمان .
- (٦) ١٩٣ — ١١٨ ب : مقتطفات « من كلام الحكماء ، إذ جمعنا الورد من الشوك
ربحاً للسامعين » ، ويشمل ٤٧ قطعة .
- (٧) ١١١٩ — ١٤١ ب : « خبر القديس الجليل زوسيا » وسيرة الطوبانيين .
- (٨) ١١٤٢ — ٢٠٣ ب : « رسالة هرمس الحكيم الفاضل في معاتبة النفس ... »
وهي رسالتنا هذه .
- (٩) ١٢٠٤ — ٢١٤ ب : « موعظة الكهنة التي تقرأ في الرابع والعشرين من
هتود لأبونا القديس أنبا سويوس أسقف الأشمونين المعروف قبل رهبانيته بأبوالبشر ابن المقفع
الساحب المصرى » .

وهذه كلها بخط واحد ومن ورق واحد ؛ ولكن المجلد يتضمن إلى جوارها مجموعة أخرى مجلدة معها ويفصل بينهما ورقتان بيضاوان . وهذه المجموعة الأخرى تتضمن :

(١٠) ٢١٧ب — ٢٨٤ب : « أخبار سكندس الحكيم وسبب خرسه (ص : خرسه) لسانه عن الكلام إلى حين مماته بسلام الله آمين ! » ثم ما كتبه في اللوح للملك (هادريانوس) وحكمه وما جرى له في أيام حياته . وفيها مواضع ناقصة بيضاء .

٢ — المخطوط مسيحي ، ليس فيه تاريخ ، ولكنه ورد في آخر الرسالة الأولى تملك هكذا : « هذا الكتاب المبارك ملك صليب ابن القس وهبه الأزور ، اشتراه ليقرى (ليقرأ) فيه » .

٣ — بالصفحة ١٣ سطراً ، مقياس المکتوب في الصفحة ١٣ × ٥ ر ٨ سم تقريباً ، وحجم الورق ١٨ × ١٣ سم ؛ والمخط نسخي كبير واضح منقوطة غالباً ، خالٍ من الضبط ؛ والورق قديم سميك .

٤ — المخطوط جيد ، وهو عندنا خير المخطوطات كلها .

— ٢ —

المخطوط رقم ٤٨١١ بالمكتبة الأهلية بباريس

(س)

١ — هذا المخطوط يتضمن :

(١) ١ب — ٥٦ب : « كتاب البستان وقاعدة الحكماء وشمس الآداب » وهو مختارات من أقوال بعض الحكماء ومن الأخبار والأمثال ومحاسن الآداب : سليمان (١٤) ، أفلاطون (١٦) ، ذيوجانس (٥ب) ، أرسطاطاليس (٥ب) ، سقراط (٥ب) ، هرمس (٦ب) ، أركوسيس (١٠ب) ، فيثاغورس (١١٢) ، قس بن ساعدة (١٢ب) ، جالينوس (مختارات من كتابه في أخلاق النفس ١١٤ — ١١٦) ، اغريغوريوس (١١٦) ، سلوانيس (١١٦) دمقراطس (١٨ب) ، بطليموس (١٤٨) ، كسرى

(٤٩ ب) ، وتتوارد أقوالهم في مواضع عدّة ، فضلاً عن أقوال عديدة غير منسوبة إلى قائلها .

(٢) ١٥٧ — ٧٩ ب : مختارات أخرى من كلام الحكماء ، ويتلوها تفسيرا ، وهي حكايات منسوبة إلى فلاسفة دون تعيين أسمائهم ، ثم تأويل لمغزاها . يقول في آخرها : « كل ما وُجِدَ من كلام الحكماء قبطياً فترعرع بديراً القديس أنطونيوس ، صلته معنا » (٧٩ ب) . ثم كلمة دعاء للناسخ قال فيها : « اذكر يا رب عبدك الخفير بشارة جرجس ، واسأل كل من اطلع عليه أن يدعو له بغفران الخطايا والذنوب ، بشفاعة الشهداء والقديسين » .

وهذه الرسالة هي رقم ٦ في المخطوط رقم ٤٩ بالمكتبة الأهلية بباريس الذي وصفناه قبل هذا .

(٣) ١٨٠ — ١٢٩ ب : « رسالة مقسومة إلى هرمس الحكيم في معاتبة النفس ورجوعها عن الأمور السفلية ... » — وهي رسالتنا هذه . وآخرها : « تم وكل رسالة هرمس الحكيم بخير ، والسبح لله دائماً أبداً » .

(٤) ١١٣٠ — ١١٤٩ : وصايا إلى ولد .

(٥) ١٤٩ ب — ١٥٣ : « فصول مختارة من الكتاب الذي ألفه الوزير الأهوازي ونعته بروضة العقول والأفكار ، ونزهة الأسماع والأبصار ، ويعرف بكتاب القلائد والفرائد (ص : الفرائض) » .

(٦) ١٥٣ ب — ١١٧٦ : حكايات عن بعض القديسين المصريين ومواعظ ، وآخرها ناقص ويتلوه أبيض يشمل معظم الصفحة والصفحة التالية .

(٧) ١١٧٧ — ١١٨٨ : أقوال لبعض الأنبياء والحكماء : مار إسحق (١١٧٧ — ١١٨٨) ، وفي آخرها : « تمت الرسالة الثالثة من كلام مار إسحق في الزهد والرهبة » .

(٨) ١٨٨ ب — ١١٩٤ : « من كلام زين بن سمعون طنبوتة في الرهبة » . وفي آخره : « تمت الرسالة الثانية من كلام مار إسحق » .

(٩) ١٩٤ ب — ٢٠٧ ب : « الرسالة الثالثة من كلام مار اسحق في الزهد تأليف حنون بن عمر بن يوحنا بن الصلت » .

(١٠) ١٢٠٨ — ٢١٠ ب : « قال بعض الآباء المكرمين ... » ، و « ألفاظ مختارة من منطق الحكماء والفلاسفة » .

٢ — خاتمة الفراغ منه هكذا : « وكان الفراغ من نسخ هذا الكتاب المبارك في يوم الأحد المبارك السابع عشر من شهر برمودة القبطى سنة ألف وأربعمائة وأربعين للشهداء الأطهار ، رزقنا الله بمقبول طلباتهم غفران خطايا . آمين ! كيريا ليصون ! أليويا ! » .
وهذه السنة توافق سنة ١٧٢٣ ميلادية ، و سنة ١١٣٧ هـ

٣ — المخطوط قبطى ، كثير التحريف والتصحيف ، قليل العناية بالضغط .

٤ — يتفق مع مخطوط ص (باريس عربى ٤٩) اتفاقاً تاماً ولعله نقل عنه أو كان أصلهما واحداً ، ولم يختلفا إلا فى مواضع نادرة أشرنا إليها فى الهوامش .

٥ — مسطرته بين ١٢ و ١٤ سطرأ ؛ والخط ثلث كبير ، منقوط ، والعنوانات بالأحمر ؛ ويظهر أن ناسخه هو المذكور فى ورقة ٧٩ ب ، أى بشارة جرجس ، وإن لم يذكر ذلك صراحة هنا ولا فى الخاتمة . ومقاس المكتوب فى الصفحة ١٧ × ١٠ سم ، ومقاس الورق ٢٢ × ١٦ سم ، والورق غليظ جيد .

— ٢ —

المخطوط رقم ٢٩٧ [W. K. 29]

فى ليبتيكج بمكتبة البلدية (ع)

Bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis

١ — يتضمن هذا المخطوط ثلاث رسائل :

(١) ١ ب — ٦٣ ب : « كتاب من حواش على مزامير داود ، لإخراج ابن الفضل »

ويتضمن مواضع مستخلصة من بعض المزامير يتلوها تفسير مسيحي .

(٢) ١٦٤ — ٦٩ ب : في منافع طيبة وغيرها .

(٣) ٧٣ ب — ١٥٥ ب : « رسالة هرمس المثلث بالحكمة » في ستة فصول .

٢ — المخطوط يتضمن ١٥٥ ورقة (والأوراق من ٧٠ إلى ٧٢ بيضاء) ، بخط نسخي .

— ٤ —

المخطوط رقم ٤٨٩ في أبسالا

(٥)

١ — يتضمن هذا المخطوط ما يلي :

(١) ٣١ — ١ : « رد جواب علي بابارومية الذي أرسله مع باطشتا تلميذه إلى

الأب السيد البطريك يواكيم بمدينة دمشق ، وصنّفه تلميذه الأب السيد المطران كير
أنسطاسيوس الرمنيقي ، مطران مدينة طرابلس وصور وصيدا وبيروت وما يليها » .

(٢) ٤٨ — ٣١ : رسالة في تنصير اليهود ، ناقصة من أولها ، كتبت سنة ١٧٥٦ م

(٣) ٦٠ ب — ١٧٦ : « رسالة عقلية أنشأها بولص الراهب والقديس الفاضل

الكامل أسقف صيدا الأنطاكي » ؛ وفي آخرها تاريخ نسخها سنة ١٧٥٦ م .

(٤) ٧٦ ب حتى نهاية المخطوط : « كتاب رسالة الحكيم هرمس المثلث بالحكمة »

٢ — المخطوط في ٩١ ورقة ، ١٦ سطراً بخط نسخي متوسط ولكنه واضح .

— ٥ —

المخطوط رقم ١٨٢ في الفاتيكان (روما)

١ — رقمه القديم ١٥٣ الفاتيكان ، ورقه الحديث ١٨٢ . وهو أشتمت مجموعة في

مجلد واحد .

(١) كتاب الطب الروحاني لمحمد بن زكريا الرازي ، وقد نشره باول كراوس في

« رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي » في القاهرة سنة ١٩٤٠ اعتماداً على هذا المخطوط ويقع من ورقة ا ب — ٤٦ ب .

(ب) « كتاب تهذيب الأخلاق تأليف الحكيم الأجلّ الفاضل أبي زكريا يحيى بن عدى » — وفي الهامش عند هذا الموضع بنفس القلم : « ذكر أن مصنفها أبو الحسن بن الحسن بن الهيثم » . ويقع من ورقة ٤٧ ب — ١١٠٣ ، وينتهي هكذا : « وهذا حين يجتم القول في تهذيب الأخلاق . والحمد لوهاب العقل ، والسيح والمجد له دائماً أبداً . وكان الفراغ من نقله نهار يوم الخميس الخامس عشر من شهر أُمشير سنة ألف (اقرأ : ألف) وسبعة عشر للشهداء الأطهار . وناقله المسكين بخطاياہ ... » .

فتاريخ نسخ هذه الرسالة هو سنة ١٠١٧ للشهداء وهي تقابل سنة ١٣٠٠ ميلادية وسنة ٧٠٠ هجرية . ولما كانت مكتوبة بنفس الخط الذي كتبت به رسالة هرمس ، فلا بد أن يكون هذا التاريخ هو أيضاً تاريخ نسخ رسالة هرمس .

ورسالة يحيى بن عدى هذه قد طبعت في بيروت سنة ١٨٦٦ ، وفي القاهرة سنة ١٨٩١ م وسنة ١٣١٧ هـ ؛ ونشرها جرجس فيلوثيوس عوض في القاهرة سنة ١٩١٤ . ونوه بها الأب لويس شيخو في « أعمال مؤتمر المستشرقين الدولى المنعقد في باريس سنة ١٨٩٧ » القسم الثالث ص ١٢٥ . راجع بروكلن GAL للملحق > ١ ص ٣٧٠ .

(ح) رسالة هرمس الحكيم في معاتبة النفس . وقد بتر المخطوط عند أوائل الفصل السادس ؛ وبهذا انتهى المخطوط الحقيقي الأصيل . ولكن أضيف إليه بعد ذلك ما يلي :

(د) حكم أولها : « كان سليمان أعظم الملوك ، وفي كبره أمكن قلبه نساؤه . — حين ابتلى أيوب بأولاده وماله لم يقو عليه الشيطان ، لكن جلب عليه السلاح الذى أطنى به آدم ؛ فقالت له امرأته : جَدِّف على الله ومت ؛ فلم يقبل مشورتها ... » وتقول من « كتاب عمّار البصرى » — وتستغرق ورقة ١٣٣ — ويتلوها (برقم ١٣٣ أيضاً) تنمة كلام أوله : « وكأنكم لا تسمعون ! ما للأطفال يسلبون وكأنكم راقدون ! ما للشبان ينهبون وأتم لا تتعظون ! ما للشيوخ يذهبون وكأنكم مخلدون ... » ويستمر حتى ١٣٨ . وهذا القسم

مقحم لأن الكلام يتصل من نهاية ١٣٣ حتى أول ١٣٩ . ويتلو ذلك (في ترقيم المخطوط ورقة ١٣٤) مقتطفات « من جملة رسالة القس القديس يوحنا القانوني إلى الأب سويرس بطريك أنطاكية » وتتضمن أقوالاً لبعض القديسين وحكايات وبعض كلام يوحنا الذهبي الفم ، وينتهي ذلك عند نهاية ورقة ١٤٠ ب . ثم يتلو ذلك حكم وأقوال القديسين أيضاً منهم « يوحنا الذهبي الفم » (هكذا ورد اسمه في المخطوط في هذا الموضع ورقة ٤١ ب س ١ ، وهو الأصح — من الناحية العربية — من قولهم : « يوحنا فم الذهب ») . ثم ترد رسالة كتبها « بعض الآباء إلى تلميذ له ترك الديارات وأقام بالمدينة برهة » وتستمر من ورقة ١٤٤ ب حتى ١٤٥ ب . ثم خطبة وموعظة للقديس ماري أفرام السرياني « وتستمر حتى ١٤٧ ب ، ثم « اعتراف بصلاة » له أيضاً من ١٤٨ إلى ١٥٠ ب ؛ ثم « عظة في الورع » له أيضاً من ١٥٠ ب إلى ١٥٣ ب . ثم يتلو ذلك : « دعاء وصلاة وابتهاج من قول كيرلس من بطاركة الإسكندرية » وإلى جوار عنوانها كتب : « ليست هذه الصلاة للراهب الصيني ، والظاهر أنها مستنبطة من كلام كيرلس وصلاته » . ويقع من ١٥٤ إلى ١٥٨ . ويتلو ذلك « رسالة كتبها القديس نيكس إلى بعض الإخوة » وتستغرق ثلثي ص ١٥٨ ب . ويتلوها « صلاة وعظة للقديس ماري يعقوب ، أسقف مدينة سروج » وتستمر من نهاية ١٥٨ ب حتى أول ١٦٢ . ويتلوها « صلاة داود بن ايسا لأجل خطيئته » ورقة ١٦٢ حتى ورقة ١٦٣ وبذلك انتهى المخطوط دون ذكر تاريخ ولا ناسخ .

٣ — في نهاية المخطوط ورقة رسم فيها إطار ورسم ليكون نموذجاً للصفحة الأولى من مخطوط : أين يكتب عنوان الكتاب ، ثم مؤلفه ثم يرسم من كتب . والنموذج قبيح ضئيل الحظ من الفن ، ولكنه يمثل مرحلة من مراحل تزيين أوائل المخطوطات المسيحية .

٤ — تبتدى^١ رسالة هرمس هكذا : « بسم الله ضابط الكل . نبتدى^٢ — بمعونة الرب سبحانه — بكتب رسالة هرمس الحكيم الفاضل . معاتبة النفس ورجوعها عن الأمور السفلية ، وحضها على طلب ما يلائمها ويشاكلها من الأمور العلوية ، وقسرها عن ما يؤذيها ويوقصها ، وحضها على ما فيه استفادتها وصلاحها . وأوضح الدلائل والبراهين على ما شرحه من ذلك .

« بسم الله الخالق والحى الناطق . أول الرسالة . يا نفس تصوّرى وتمثلى ما أنا مورده لك من المعانى العقلية ... »

وكما قلنا انقطع المخطوط عند قوله فى الفصل السادس : « يا نفس ! إن الأصناف الشريفة ترد من عالمها إلى عالم الطبيعة وورود مختبرة له . فإذا استعملت الآلات التى تشافه بها الطعوم والروائح والمبصرات » . وها هنا ينتهى المخطوط فى القسم المتصل بهذه الرسالة .

وخط هذه الرسالة نسخى كبير واضح جداً ، خال من الشكل .

وتتفق قراءتها مع ع (مخطوط ليبسج ، مكتبة البلدية رقم ٢٩٧) تمام الاتفاق كما هو واضح من الجهاز النقدى . ولهذا فقيمتها فى تثبيت النص ليست كبيرة .

وتاريخها كما قلنا هو تاريخ رسالة (ح) أى سنة ١٠١٧ للشهداء ، وتعادل

سنة ٧٠٠ هـ وسنة ١٣٠٠ م .

وبها مشها تصحيحات قليلة عن نسخ أخرى .

ومسطرة هذه الرسالة اثنا عشر سطرأ ، وطول السطر ٩ سم ، وطول المكتوب فى الصفحة ١٢ سم . والورق غليظ جيد . وعليه ترقيم بالحروف القبطية وآخر حديث بالأرقام الأفرنجية . وعنوانات الفصول والنقط بين الجمل مكتوبة بالحبر الأحمر .

— V —

وقد زدنا هذه النشرة بعدة فهرس :

١ — فهرس بالمواضع المتناظرة بين كتاب « الخير المحض » وكتاب « الثاؤلوجيا » لأبرقلس حتى يتسنى بيان الأصول التى أخذ عنها كتاب « الخير المحض » . وفى عزمنا أن نترجم كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لبرقلس هذا من اليونانية إلى العربية ، وهناك تناول مذهب برقلس الفلسفى بالتفصيل ، ونعرج على نقوده الفعلى فى أفكار ومذاهب الفلاسفة المسلمين ،

- ٢ - فهرس بالمصطلحات الواردة في كتاب « الخير المحض » ونظائرها الواردة في الترجمة اللاتينية لهذا الكتاب ، حسب نشرة روبرت استيل ، وهي أحدث نشراته .
- ٣ - فهرس بالمصطلحات الواردة في كتاب « حجج برقلس في قدم العالم » ونظائرها في الأصل اليوناني ، ثم مقابلاتها اللاتينية في ترجمة جسير مرتشآو التي ترجع إلى عصر النهضة .

وقد أردنا بفهارس المصطلحات هذه أن نسهم في البحث عن المصطلح الفلسفي الإسلامي وأصوله اليونانية ونظائره اللاتينية في العصور الوسطى .

وفي اعتقادنا أن هذه النصوص تكشف عن جانب من أخطر جوانب الفكر الإسلامي ، جانب الأفلاطونية المحدثة التي ثبتت للمشائية الأرسطية وزاحتها في فضل تكوين النظرة الفلسفية للمسلمين في العصر الوسيط ؟

عبد الرحمن بروي

صيف ١٩٥٣ - سنة ١٩٥٤

ليدن ، منش
باريس ، روما
دمشق

كتاب
الإيضاح في الخير المحض
لأرسطو طاليس

ل = مخطوط ليدن برقم ١٤٣٤ (= رقم ٢٠٩ من مكتبة يوليوس)
ب = نشرة أوتو برذنهيفر في Otto Bardenhewer في فريبرج إم بر يسجاو سنة ١٨٨٢

[١١] بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى إلا بالله

كتاب الإيضاح لأرسطو طاليس

في الخير المحض

— ١ —

قال : **كُلُّ عِلَّةٍ أَوْلِيَّةٍ فِيهِ أَكْثَرُ فَيْضًا عَلَى مَعْلُومِهَا مِنَ الْعِلَّةِ الْكُلِّيَّةِ** ^(١) الثانية . فإذا رفعت **< العلة ^(٢) >** الكلية الثانية قوتها عن الشيء ، فإن العلة الكلية الأولى لا ترفع قوتها عنه ، وذلك أن **< العلة ^(٢) >** الكلية الأولى تفعل في معلول العلة الثانية قبل أن تفعل فيه العلة الكلية الثانية التي تليه . فإذا فعلت العلة الثانية التي تلي المعلول لم يستغن فعلها عن العلة الأولى التي فوقها . وإذا فارتقت **< العلة ^(٢) >** الثانية للمعلول الذي يليها لم تفارقه العلة الأولى التي فوقها ، [١ ب] لأنها علة لعلة . فالعلة الأولى إذن أشدُّ علة للشيء من علة القرية التي تليه .

ونحن ممثّلون ذلك بالأنية والحي والإنسان ، وذلك أنه ينبغي أن يكون للشيء **(٣)** أنية أولاً ثم **< يكون >** حياً ثم إنساناً . « **الحي** » هو علة الإنسان القرية ، و« **الأنية** » هي علة البعيدة : « **فالأنية** » أشدُّ علة ^(٤) للإنسان من « **الحي** » ، لأنها علة لـ « **حي** ^(٥) » الذي هو علة للإنسان ^(٦) . وكذلك إذا جعلت النطق علة للإنسان ^(٦) ، كانت الأنية أشدَّ علة للإنسان ^(٦) من النطق لأنها علة لعلة . والدليل على ذلك **< أنه >** إذا رفعت « **القوة الناطقة** » عن الإنسان لم يبق إنساناً وبقى حياً متنفقاً حساساً ؛ وإذا رفعت عنه « **الحي** »

(١) س : الثانية الكلية . وقد أثبتنا ما كما ترى ، وهو أوضح لهذا أخذنا بتصحيحه .

(٢) العلة : أضافها ب .

(٣) يصححه برذنهير : الشيء ، ولا داعي لهذا التصحيح .

(٤) فوقها تصحيح بخط حديث : عليه . س : الانسان .

(٥) س : لا علة للحي .

(٦) س : الإنسان .

[١٢] لم يبق حياً ويبقى أنياً^(١) ، لأن الأنية لا ترتفع عنه ، ويرتفع « الحى » لأن العلة لا ترتفع بارتفاع معلولها ؛ فيبقى الإنسان أنياً : فإذا^(٢) لم يكن الشخص إنساناً كان حيواناً ، وإن لم يكن حيواناً كان أنياً فقط .

فقد بان ووضح أن العلة الأولى البعيدة أكثر إحاطة وأشدّ علةً للشيء من علته القريبة^(٣) . من أجل ذلك صار فعلها أشدّ لزوماً للشيء من فعل علته القريبة . وإنما صار هذا على هذا لأن الشيء إنما يفعل أولاً من القوة البعيدة^(٤) ، ثم يفعل ثانياً من القوة التي هي دون الأولى ، والعلّة > الأولى^(٥) < قد تُعين العلة الثانية على فعلها ، لأن كُـلَّ معلولٍ علةً تفعله العلة الثانية والعلّة الأولى^(٦) أيضاً لكنها^(٧) تفعله بنوع آخر أعلى وأرفع [٢ ب] . وإذا رفعت العلة الثانية > عن^(٥) < معلولها لم تفارقه العلة الأولى ، لأن فعل العلة الأولى أعظم وأشدّ لزوماً للشيء من فعل علته القريبة . وإنما ثبت معلول العلة الثانية بقوة العلة الأولى ، وذلك أن العلة الثانية إذا فعلت شيئاً أفاضت العلة الأولى التي فوقها > على ذلك الشيء من قوتها ، فتلزمه^(٨) < لزوماً شديداً وتحفظه .

فقد بان ووضح أن العلة الأولى هي أشدّ علةً للشيء من علته القريبة التي تليه ، وأنها تفيض قوتها عليه وتحفظه ، ولا تفارقه مفارقة علته القريبة ، وقد تبقي فيه وتلزمه لزوماً شديداً على ما بيننا وأوضحنا .

٢ — باب آخر

كل أنية بحق إما تكون أعلى من الدهر وقبله ، وإما [١٣] مع الدهر ، وإما بعد

(١) أنياً — نسبة إلى أنية — أى : موجوداً .

(٢) ص : وإذا .

(٣) يضيف ب : ومن — ولا داعى إلى هذا .

(٤) هكذا يصحوا ب اعتماداً على الدرجة اللاتينية *inquinque a virtute* ؛ وفي المخطوط : القريبة .

(٥) أضافها ب .

(٦) في النص تصحيح بخط أحدث هكذا : لأن لكل معلول علة .

(٧) ص : لأنها (ب) .

(٨) أضافه ب ، إذ في اللاتينى : *super illam rem de virtute sua, quare adhaeret illud* .

الدهر وفوق الزمان . أما^(١) الأنية التي قبل الدهر فهي العلة الأولى لأنها علة له ؛ وأما < الأنية^(٢) > التي مع الدهر فهي العقل ، لأنه الأنية الثانية^(٣) ؛ وأما الأنية التي بعد الدهر وفوق الزمان فهي النفس ، لأنها في أفق الدهر سفلاً وفوق الزمان . — والدليل على أن العلة الأولى قبل الدهر بين^(٤) ، وذلك^(٥) أن الأنية فيه مستفادة ؛ ونقول : كل^(٦) دهر أنية ، وليس كل أنية دهرأ — فالأنية أكثر < سعة^(٧) > من الدهر . والعلة الأولى فوق الدهر ، لأن الدهر معلول منها ، والعقل^(٧) يحاذي^(٨) الدهر ، لأنه ممتد معه ولا يتغير ولا يستحيل . والنفس لاصقة مع الدهر سفلاً ، لأنها أسفل تأثيراً من العقل ، ومن^(٩) فوق الزمان [٣ ب] لأنها علة الزمان .

٣ — باب آخر

كل نفس شريفة فهي ذات ثلاثة أفاعيل : فعل نفساني ، وفعل عقلي ، وفعل إلهي . فأما الفعل الإلهي فإنها تدبر الطبيعة بالقوة التي فيها من العلة الأولى . وأما فعلها العقلي فإنها تعلم الأشياء بقوة العقل التي فيها . وأما الفعل النفساني فإنها تحرك الجرم الأول وجميع الأجرام الطبيعية لأنها هي علة حركة الأجرام وفعل الطبيعة . وإنما فعلت النفس هذه الأفاعيل لأنها مثال من القوة العالية ، وذلك أن العلة الأولى أبدعت أنية النفس بتوسط العقل ، ولذلك صارت النفس تفعل فعلاً إلهياً . فلما أبدعت العلة الأولى [١٤] أنية النفس صيرتها كسباق^(١٠) العقل يفعل العقل فيها أفاعيله ، فلذلك صارت النفس العقلية تفعل فعلاً عقلياً .

(١) يصحها ب : وأما — ولاداعي لهذا التصحيح .

(٢) أضافه ب .

(٣) في الأصل قبل التصحيح : وأما التي مع الدهر فهي العقل لأنه أنيته الثانية التي بعد الدهر

وفوق الزمان ...

(٤) كتبها ب : بينه — ولا معنى لها ؛ فصحتها كما ترى . وفي ص : تعينه ، بينة .

(٥) يصحها ب : فذلك — وهو تصحيح غير وجيه .

(٦) يضيف ب : وتقول < إن > كل .. — ولاداعي لهذه الإضافة إذالكلام يستقيم دونها .

(٧) ص : والعلل تحاذي الدهر ...

(٨) كتبها ب : يجارى — ولعل الصواب كما أثبتنا ، وكما يدل عليه الرسم في المخطوط .

(٩) أي : والنفس من فوق الزمان .

(١٠) يصحها ب : كبساط — ولاداعي لهذا التصحيح ، والسبب أنه قرأها : كفساق ، كفساق(١)

فلما تبلت النفسُ تأثيرَ العقلِ صارت أدنى فعلاً منه في تأثيرها فيما تحتمها ، وذلك لأنها لا تؤثر في الأشياء إلا بجرّكةٍ ، أعنى أنه^(١) لا يقبل ما تحتمها فعلاً إلا أن تحركه ؛ فلهذه العلة صارت النفس تحرك الأجرام ، فإن من خاصّة النفس أن تحيي الأجسام إذا فاضت^(٢) عليها قوتها وتسدّها أيضاً إلى الفعل الصواب .

فقد وضح الآن أن النفس ذات أفاعيل ثلاثة ، لأنها ذات توى ثلاثة : قوة إلهية ، وقوة^(٣) عقلية ، وقوة ذاتية — على ما وصفنا وبيننا

ع — باب آخر

إن أوّل الأشياء [ع ب] المبتدعة الأنيّة ، وليس من ورائها مبتدع آخر ، وذلك أن الأنيّة فوق الحسّ وفوق النفس وفوق العقل . وليس بعد العلة الأولى أوسع ولا أكثر معلولات منها ، ولذلك صارت أعلى الأشياء المبتدعة كلّها وأشدّها اتحاداً . وإنما صارت كذلك لقربها من الأنيّة المحضة الواحد الحقّ الدائم ليس فيه كثرة من الجهات^(٤) . والأنيّة المبتدعة — وإن كانت واحدة — فإنها تتكثر أعنى أنها تقبل الكثير ؛ وإنما صارت كثيرة لأنها ، وإن كانت بسيطة ليس في المبتدعات أبسط منها ، فإنها سرّكبة من نهاية ولانهاية ؛ وذلك^(٥) أن كل ما كان منها يلي العلة الأولى فهو عقل تام كامل غاية^(٦) في القوة ، وسائر [١٥] الفضائل والصور العقلية فيه^(٧) أوسع وأشدّ كلية ، والأسفل منه^(٨) فهو عقل أيضاً ، إلا أنه دون ذلك العقل في التمام والقوة والفضائل . وليست الصور

(١) ص : ذاته .

(٢) كتبها ب : أفاضت — ولا داعي لهذا ، إذ في المخطوط كما أنبتنا .

(٣) وقوة عقلية : أضافها في الهامش بخض آخر .

(٤) يصحها ب : « الجهات الأشخاص » — ولا معنى لهذا وفي اللاتيني *esse puro et uni vero*

in quo non est multitudo aliquorum modorum : الأنيّة المحضة الواحدة الحقنة التي ليس فيها كثرة من الجهات أليّة .

(٥) ص : فلذلك ، والتصحيح عن ب .

(٦) يريد ب تصحها : في غاية القوة — ولا داعي لهذا .

(٧) ض : فيها (والتصحيح عن ب) .

(٨) ص : منها (ب) .

العقلية فيه^(١) أوسع كسعتها في ذلك العقل . والأنية المتدعة الأولى عقلٌ كلها ، إلا أن العقل فيها^(٢) يختلف بالنوع الذي ذكرنا ، فلما اختلف العقل ، صار هناك صور^(٣) عقلية مختلفة . وكأن الصورة الواحدة إذا اختلفت في العالم السفلي حدث منها أشخاص لانهاية لها في الكثرة — كذلك الأنية الأولى المتدعة : لما اختلفت ظهرت الصور^(٤) التي لانهاية لها ، إلا أنها وإن اختلفت فإنها لا يتباين [٥ ب] بعضها من بعض كباينة الأشخاص ، وذلك أنها تتحد من غير تفساد ، وتتفرق من غير تباين ، لأنها واحد ذات كثر وكثرة واحداً^(٥) .

والعقول الأول تفيض على العقول الثواني الفضائل التي تنال من العلة الأولى ، < و >^(٦) تنسلك^(٧) الفضائل فيها إلى أن تبلغ آخرها . والعقول العالية الأول التي تلي العلة الأولى تؤثر الصور^(٨) الثابتة القائمة التي لا تدر فلا تحتاج إلى إعادتها مرة أخرى^(٩) . وأما العقول الثواني < فتؤثر الصور المائلة الزائلة كالنفس فإنها من تأثير العقول الثواني^(١٠) < التي تلي الأنية المتدعة سفلأ . وإنما كثرت الأنفس بالنوع بالذي به تكثرت العقول ، وذلك أن أنية النفس أيضاً ذات نهاية ؛ وما كان منها سفلأ فغير منناه . فالأنفس التي تلي العقل تامة

(١) ص : فيها (والتصحيح عن ب) .

(٢) ص : فيه (ب) .

(٣) ص : صورة (ب) .

(٤) ص : ظهر الصورة .

(٥) ص : واحداً . ويصحها ب : وحدانية ، ونحن نفضل بقاها كما هي ، لأنها صورة قديمة

مأخوذة مصدراً صناعياً من : « واحد » .

(٦) الواو أضفناها .

(٧) ص : ينسلك (بغير قط) ؛ ويصحها ب : وتسلك — والأرجح ما أثبتنا .

(٨) ص : الصورة .

(٩) ص : آخرة . وفي ب : فحتاج — وهو غلط .

(١٠) ص : تؤثر الصور المائلة . الثواني : ناقص في المخطوط ، وأمرده ب في ترجمة ركيكة فأصلحناها ؛

ثانسي هكذا : intelligentiae autem secundae impruunt formas declines,

... sicut est anims. ipsa nunque est ex impressione intelligentia

كاملة [قليلة الميل والزوال ^(١)] . والأنفس التي تلي < الأنية ^(٢) > سفلاً هي في التمام والميلان ^(٣) دون < الأنفس ^(٤) > العالية . والأنفس العالية تفيض بالفضائل ، التي تقبل من العقل ، على الأنفس < السفلية ^(٥) > . وكل نفس تقبل من العقل قوة أكثر فهي على التأثير أقوى ، ويكون المؤثر فيها ثابتاً باقياً ، وتكون حركته حركة ^(٦) مستديرة متصلة . وما كان منها قوة العقل فيه أقل ^(٧) ، يكون في التأثير دون الأنفس الأول ، ويكون المؤثر منها ضعيفاً مستحيلاً دائراً . إلا أنه ، وإن كان كذلك ، فإنه يدوم بالكون .

فقد استبان لِمَ صارت الصور ^(٨) العقلية كثيرة ، وإنما هي أنية واحدة مبسطة ، ولِمَ صارت الأنفس كثيرة ، بعضها أقوى من بعض ، وأنياتها واحدة مبسطة ^(٩) لا خلاف فيها .

٥ — باب آخر

إن العلة الأولى أعلى من الصفة . وإنما عجزت الألسن عن صفتها من أجل وصف أنياتها لأنها فوق كل علة واحدة . وإنما وُصِفَت العلة ^(١٠) الثواني التي استنارت من نور العلة الأولى ، وذلك أن العلة التي تنير أولاً تنير معاوها ، وهي لا تستنير ^(١١) من نور آخر

(١) وردت ثم رمج عليها الصحيح بخط آخر .

(٢) أضافها ب ؛ وفي التصحيح على النسخة : العقل .

(٣) يريد ب تصحيحها : في التمام والكمال (!) — ولا ندري لماذا يريد تصحيحها هكذا مع أنها في الترجمة اللاتينية التي نعرها . (ص ١٦٨ س ٧ — س ٨) هي كما في النص العربي المخطوط هكذا :

animae quae sequuntur esse inferius sunt in complemento et declinatio sub animabus superioribus.

(٤) أضافها ب ، وهي مفهومة من السياق بغير حاجة إلى ذكرها .

(٥) أضافها ب .

(٦) س : حركته جزء له مستديرة (!)

(٧) في الصلب : أكثر ، وفي الهامش : أقل .

(٨) س : الصورة .

(٩) س : مبسوط .

(١٠) يريد ب تصحيحها هكذا : بالعلل — بمعنى أن العلة الأولى إنما توصف بواسطة العلل الثواني — وليس هذا قصد المؤلف هنا ؛ فالتصحيح غير وجيه ، لهذا أثبتنا النص على حاله كما يدل الكلام الوارد بعده ،

وإلا لناقض جميع ما يقوله بعد ذلك .

(١١) س : وهي تستين من نور آخر .

لأنها هي النور المحض الذي ليس فوقه نور . فمن ذلك صار الأول وحده يفوت الصفة . وإنما كان كذلك^(١) لأنه ليس فوقه علة يُعرّف بها . وكل شيء إنما يعرف ويوصف من تلقاء علته . فإذا كان الشيء علةً فقط وليس بمعلول ، لم يُعلم بعله أولى ولا يوصف لأنه أعلى من الصفات ؛ [١٧] وليس^(٢) يبلغه المنطق ، وذلك أن الصفة إنما تكون بالمنطق ، والمنطق بالعقل ، والعقل بالفكر ، والفكر بالوهم ، والوهم بالحواس — والعلة الأولى فوق الأشياء كلها لأنها علة لها ، فلذلك صارت لا تقع تحت الحس والوهم^(٣) والفكر والعقل والمنطق ؛ فليست إذاً بموصوفة .

وأقول^(٤) أيضاً : إن الشيء إما أن يكون محسوساً فيقع تحت الحواس ؛ وإما أن يكون متوهماً فيقع تحت الوهم ؛ وإما أن يكون ثابتاً قائماً على حال واحدة لا يتغير فيكون معقولاً ؛ وإما أن يكون متغيراً دائراً^(٥) واقعاً تحت الكون والفساد فيكون واقعاً تحت الفكرة . والعلة الأولى فوق الأشياء العقلية الدائمة ، [٧ ب] وفوق الأشياء الدائرة ولذلك لا تقع عليها الحواس ولا الوهم^(٦) ولا الفكرة ولا العقل ؛ وإنما يستدلُّ عليها من العلة الثانية وهي العقل . وإنما تسمى باسم معلولها < الأول^(٧) > بنوع أرفع وأفضل ، لأن الذي للمعلول^(٨) هو للعلة أيضاً إلا أنه بنوع أرفع وأفضل وأكرم ، كما بينا .

٦ — باب آخر

العقل جوهر لا يتجزأ . وذلك أنه إن كان ليس بعظم ولا بجسم ولا يتحرك — فلا محالة أنه لا يتجزأ . وأيضاً فإن كل متجزئ إما أن يتجزأ بالكثرة ، وإما في العظم ،

(١) س : ذلك (والتصحيح عن ب) .

(٢) س : يبلغها .

(٣) س : الحس والوهم من العقل والمنطق فليست ...

(٤) مصححه في المخطوط بقلم حديث : وتقول أيضاً .

(٥) س : دايراً .

(٦) س : الحواس والأوهام ولا ... (والتصحيح عن ب) .

(٧) ناقصة وأضافها ب .

(٨) س : المعلول هو العلة ... — وهو تعريف لا يؤدي معنى ؛ وقد أثبتته ب على هذا التحريف .

وإما في حركته^(١)؛ فإذا كان الشيء على هذه الحال، كان تحت الزمان، لأنه إنما يقبل التجزئة [١٨] في زمان. وليس العقل داخلاً^(٢) تحت الزمان، بل هو مع الدهر، فلذلك صار أرفع وأعلى من كل جسم وكل كثرة. إن ألفت فيه كثرة فإنما تلتفي فيه^(٣) موحدة كأنها شيء واحد. فإذا كان العقل على هذه الصفة لم يقبل التجزئة ألبتة. والدليل على ذلك رجوعه إلى ذاته، أعنى أنه لا يميز^(٤) مع الشيء المميز، فيكون أحد طرفيه نائياً^(٥) من الآخر. وذلك أنه إذا أراد علم الشيء الجسماني^(٦) الممتد امتد معه وهو ثابت قائم على حاله لأنها صورة لا يضيق^(٧) عنها شيء، وليست الأجرام كذلك.

والدليل أيضاً على أن العقل ليس بجرم ولا يتجزأ—جوهره وفعله: فإنهما^(٨) شيء واحد. والعقل كثير من تلقاء الفضائل [٨ ب] الآتية إليه من العلة الأولى. وهو، وإن تكثر بهذا النوع، فإنه ما قرب من الواحد صار واحداً لا ينقسم. والعقل لا يقبل التقسيم لأنه أول مُبدعٍ أُبدعَ من العلة الأولى: فالوحدانية^(٩) أولى به من الاقسام.

فقد صحَّ أن العقل جوهر، ليس بعظم ولا جسم، ولا يتحرك بنوع من أنواع الحركة الجسمانية. ولذلك صار فوق الزمان، كما بينا.

٧ — باب آخر

كل عقل يعلم ما فوقه وما تحته. إلا أنه يعلم ما تحته بأنه علة له، ويعلم ما فوقه لأنه يستفيد منه الفضائل. والعقل جوهر عقلي. فعلى نحو جوهره يعلم الأشياء التي يستفيدها من

(١) ص: حركة.

(٢) ص: داخل.

(٣) كتبها ب: موجودة — مع أنها في المخطوط: موحدة — وهو الصواب.

(٤) مصححة بخط أحدث: يميز.

(٥) ص: ثابتاً (والتصحيح عن ب).

(٦) أوردها ب كما في النص: المميز بزمعه، رغم أنه يترجمها: wenn sie ein koerperliches,

ausgedehntes Ding erkennen will, so dehnt sie sich so mit ihm aus

(٧) ب: يصيف (!) — ولا معنى لها.

(٨) ص: فإنها.

(٩) هكذا في المخطوط بغير ألف بين الواو والماء.

فوق ، والأشياء التي هو لها علة : فهو مميز [١٩] ما فوقه وما تحته ، ويعلم أن ما فوقه علة له ، وما تحته معلول منه . ويعرف علته ومعلوله بالتنوع الذي هو عليه ، أعنى بنوع جوهره . وكذلك كل عالم : إنما يعلم الشيء الأفضل والشيء الأدنى الأعدل على نحو جوهره وذاته ، لا على نحو ما عليه الأشياء . فإن كان هذا هكذا ، فلا محالة إذن أن الفضائل التي تنزل على العقل من العلة الأولى تكون فيه عقلية ، > وكذلك ^(١) الأشياء الجسدية المحسوسة تكون في العقل عقلية < . وذلك أن الأشياء التي في العقل ليست الآثار بعينها ، بل هي علل الآثار . والدليل على ذلك أن العقل بعينه علة الأشياء التي تحته بأنه ^(٢) عقل فقط . فإذا كان ^(٣) العقل علة الأشياء بأنه عقل ، فلا محالة أن علل الأشياء في العقل عقلية أيضاً .

قد استبان [٩ ب] أن الأشياء فوق العقل وتحته قوة عقلية لأنه علة لها ^(٤) . وكذلك الأشياء الجسدية مع العقل عقلية ، والأشياء العقلية في العقل عقلية ، لأنه علة لعلتها ^(٥) ، ولأنه إنما يدرك الأشياء بنوع جوهره : وهو أنه عقل — فيدرك الأشياء إدراكاً عقلياً — عقلية كانت الأشياء أم جسدية .

٨ — باب آخر ^(٦)

كل عقل إنما ثباته وقوامه في الخير المحض ، وهي العلة الأولى . وقوة العقل أشدّ وجدانية من الأشياء الثواني التي بعده لأنها لا تتال معرفته . وإنما صار كذلك لأنه علة لما تحته . والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون : أن العقل مدبرٌ لجميع الأشياء التي تحته بالقوة الإلهية [١١٠] التي فيه ، وبها يمسك الأشياء لأنه كان علة الأشياء . وهو يمسك

(١) وكذلك ... عقلية : ناقصة في المخطوط ، وأوردناه على أساس الترجمة اللاتينية : *et similiter res corporeae, sensibiles sunt in intelligentia intelligibiles.*

(٢) مصححة بقلم آخر هكذا في المخطوط : فإنه عقل فقط . فإذا كان ...

(٣) في الأصل : فقط كان كان ، ثم أصلحت في المخطوط نفسه كما ترى .

(٤) ب : بقوة عقلية وكذلك الأشياء . — وقوله : « علة لها » : زيادة في الهامش بخط حديث .

(٥) ب : علة ألفتها — وفي المخطوط كما أثبتنا ، فلا ندري من أين أتى بما كتب !

(٦) هذا الباب نشره Haneberg في *Sitzungsberichte der K.bayerischen Akademie*

der Wissenschaften, jahrg. 1867 في المجلد الأول ص ٣٦٩ — ص ٣٧٠ .

جميع الأشياء التي تحتها ويمحيط بها ، وذلك أن كل ما كان أولاً للأشياء^(١) وعلّة لها فهو ماسك لتلك الأشياء ومدبّر لها ولا يفوته منها شيء من أجل قوّته العالية .
فالعقل إذن رئيس جميع الأشياء التي تحتها وممسكها ومدبّرّها ، كما أن الطبيعة تدبّر الأشياء التي تحتها بقوة العقل ؛ وكذلك العقل يدبر الطبيعة بالقوة الإلهية . وإنما صار العقل يمسك الأشياء التي بعده ويدبّر لها وتعلو^(٢) قوّته عليها لأنها ليست بقوة جوهرية له ، بل هي قوة القوى الجوهرية لأنه علّة لها . والعقل يحيط بالأشياء كوان الطبيعة وما فوق الطبيعة [١٠ ب] — أعنى النفس فإنها فوق الطبيعة ، وذلك أن الطبيعة تحيط بالكون والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس ، فالعقل إذن يحيط بالأشياء كلها . وإنما صار العقل كذلك من أجل العلة الأولى التي تعلو^(٣) الأشياء كلها لأنها علّة العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء . والعلّة الأولى ليست بعقل ولا نفس ولا طبيعة ، بل هي فوق العقل والنفس والطبيعة لأنها مبدعة لجميع الأشياء ، إلا أنها مبدعة العقل بلا توسط ، ومبدعة النفس والطبيعة وسائر الأشياء بتوسط العقل . — والعلم الإلهي ليس كالعلم العقلي ولا كعلم النفس ، بل هو فوق علم العقل وعلم النفس ، لأنه مُبدعُ العالم . [١١١] والقوة الإلهية فوق كل قوة عقلية ونفسانية وطبيعية^(٤) لأنها علّة لكل قوة ؛ والعقل ذو كلية لأنه أنية وصورة ، وكذلك النفس ذات كلية ، والطبيعة ذات كلية . وليس للعلّة الأولى كلية ، لأنها أنية فقط . فإن قال قائل : لا بدّ من أن تكون لها كلية — قلنا : كليتها^(٥) لا نهايتها ، وشخصها الخبير المحض للفيض على العقل جميع الخيرات ، وعلى سائر الأشياء بتوسط العقل .

٩ — باب آخر

كل عقل فإنه مملوء صوراً ، إلا أن من العقول ما يحيط بصور أكثر كلية ، ومنها ما يحيط بصور أقل كلية . وذلك أن الصور التي في العقول الثواني السفلية بنوع جزئي هي

(١) يقرأها ب : الأشياء — ثم يصححها ، مع أنها واضحة في المخطوط كما أثبت .

(٢) كذا في المخطوط وهو الصواب ، وقد قرأها ب : تعلق (١) .

(٣) يصححها هانبرج هكذا : تعلق ، ويقبها ب كما أثبتناها .

(٤) ص : لأنها .

(٥) ص : لا نهاية لها — وقد صححناها كما فعل هانبرج وبرنديفر .

في العقول الأولى بنوع كلي^(١). [١١٦ ب] والصور التي هي للعقول الأولى بنوع كلي هي في العقول الثواني بنوع جزئي . وللعقول الأولى قوى عظيمة لأنها أشدّ وحدانية من العقول الثواني السفلية . وللعقول الثواني السفلية قوى ضعيفة لأنها أقلّ وحدانيةً وأكثر تكثيراً^(٢) وذلك أن العقول القريبة من الواحد الحق المحض أقلّ كميةً وأعظم قوة . والعقول التي هي أبعد من الواحد الحق المحض أكثر كميةً وأضعف^(٣) . فلما كانت العقول القريبة من الواحد الحق المحض أقلّ كميةً^(٤) عرّضَ من ذلك أن تكون الصور التي تنبجس من العقول الأولى انبجاساً كلياً متوحّداً تنبجس^(٥) من العقول الثواني انبجاساً جزئياً متفرقاً .

[١١٢] ومختصر فنقول : إن الصور التي تأتي من العقول الثواني^(٦) هي أصعب انبجاساً وأشدّ تفرقاً ؛ فلذلك صارت العقول الثواني تلتقي أنوارها على الصور الكلية التي في العقول الكلية فتجزئها وتفرّقها لأنها لا تقوى أن تنال تلك الصور على حقيقتها وصورتها إلا بالنوع الذي يقوى على نيلها ، أعني بالتفريق والتجزئة . وكذلك كلُّ شيء من الأشياء إنما ينال ما فوقه بالنوع الذي يقوى على نيله ، < لا^(٧) > بالنوع الذي عليه الشيء المنال^(٨) .

١٠ — باب آخر

كل عقل يعقل أشياء دائماً لا تدثر ولا تقع تحت الزمان ، وذلك أنه إن كان العقل دائماً لا يتحرك ، فإنه علة لأشياء دائماً لا تستحيل ولا تقع تحت الكون والفساد . [١٢٢ ب] وإنما صار العقل كذلك لأنه يعقل بأنيته ، وأنيته دائماً لا تستحيل ولا تتغير . فإن كان

(١) في المخطوط . بنوع كلي [هي في العقول الثواني] والصور التي هي للعقول الأولى .

(٢) م : تكثير .

(٣) أثبتتها ب : وأضعف < قوة > . — ولا داعي لهذه الزيادة .

(٤) أضاف ب هنا زيادات غريبة فأورد نصه كما يلي : أقل كمية وأعظم قوة عرض ...

(٥) عند هذا الموضع في الهامش : تنبجس أي تنفجر .

(٦) أورد ب نصه — بخلاف نص المخطوط — هكذا : من العقول الأولى للثواني (!) — ولا ندري

ماذا دعاه إلى هذا !

(٧) لا : يضيفها ب ، لأنها في اللاتيني non per modum secundum quem est recepta

(٨) م : المثال (بالياء المثناة) .

هذا هكذا ، قلنا إن علة^(١) الأشياء المستحيلة الواقعة تحت الكون والفساد^(٢) من علة جرمية زمانية ، لا من علة عقلية دهرية .

١١ — باب آخر

الأوائل كلها بعضها في بعض بالنوع الذي يليق أن يكون أحدها في الآخر ، وذلك أن في الأنية الحياة والعقل ، وفي الحياة الأنية والعقل ، وفي العقل الأنية والحياة . إلا أن الأنية والحياة في العقل عقلا ، والأنية والعقل في الحياة حياتان ، والعقل والحياة في الأنية أُنيتان . وإنما كان ذلك كذلك لأن كل أول من الأوائل إما أن يكون علة ، وإما أن يكون [١١٣] معلولاً . فالمعلول في العلة بنوع العلة ، والعلة في المعلول بنوع المعلول .

ونحن موجزون^(٣) وقائلون : إن الشيء الكائن في الشيء بنوع علة إنما يكون فيه بالنوع الذي هو عليه : مثل الحس فإنه في النفس بنوع نفساني ، والنفس في العقل بنوع عقلي ، والعقل في الأنية بنوع أني ، والأنية الأولى في العقل بنوع عقلي ، والعقل في النفس بنوع نفساني ، والنفس في الحس بنوع حسي . ونرجع فنقول : إن الحس والنفس في العقل والعلة الأولى بنوع < وبنوع^(٤) > على ما بينا .

١٢ — باب آخر

كل عقل < بالفعل^(٥) > فإنه يعقل ذاته ، وذلك أنه عاقل ومعهول معاً . فإذا كان العقل عاقلاً ومعهولاً ، فلا محالة أنه يرى ذاته . < فإذا رأى ذاته^(٦) > علم أنه عقل يعقل

(١) علة : يقترح ب جذفها .

(٢) في نص ب هكذا : تحت الكون والفساد فإنها تكون من جرمية ، أعنى من علة جرمية ... والنص كما أثبتنا نحن هنا .

(٣) في النسخة تصحيح : موضون . وفي اللاتينية *et nos quidem abreviamus et dicimus*

(= ونحن موجزون وقائلون ...) — ويصحها ب : ونحن قاصرون .

(٤) وبنوع : يضيفها ب وفي اللاتينية : *dicamus quod sensus in anima et intelligentia*

in causa prima sunt per modos suos

(٥) بالعقل : مصححة بقلم حديث مكان كلمة ، ولم يثبتها ب .

(٦) فإذا ... ذاته : أضافها ب على أساس اللاتينية : *et quando videt essentiam suam*

ذاته . فإذا علم ذاته علم سائر [١٣ ب] الأشياء التي تحته لأنها منه ، إلا أنها فيه بنوع عقلي . فالعقل ^(١) والأشياء المعقولة واحدٌ . وذلك أنه إن كان جميع ^(٢) الأشياء المعقولة في العقل ، والعقل يعلم ذاته ، فلا محالة أنه إذا علم > ذاته علم سائر الأشياء . وإذا علم ^(٣) سائر الأشياء ^(٤) علم ذاته . وإذا علم الأشياء فإنما يعلمها لأنها ^(٥) معقولة . فالعقل إذن يعلم ذاته ويعلم الأشياء المعقولة معاً ، كما بينا .

١٣ — باب آخر

كل نفس فإن الأشياء الحسية فيها لأنها مثال لها ، والأشياء العقلية فيها لأنها علم ^(٦) لها . وإنما صارت كذلك لأنها متوسطة بين الأشياء العقلية التي لا تتحرك ، وبين الأشياء الحسية المتحركة . فلما كانت النفس كذلك ، صارت تؤثر الأشياء الجرمية ، فلذلك صارت علة الأجرام وصارت معاملة من العقل الذي قبلها . [١٤ ا] فالأشياء التي أثرت من النفس > هي ^(٧) في النفس بمعنى مثال ^(٨) ، أعنى أن الأشياء الحسية مثلت على مثال النفس ، والأشياء التي تقع فوق النفس هي في النفس بنوع مستفاد .

فإذا كان هذا هكذا ، عدنا قلنا إن الأشياء الحسية كلها في النفس بنوع علة ، غير أن النفس علة مثالية . وأعنى بالنفس القوة الفاعلة للأشياء الحسية . إلا أن القوة الفاعلة في النفس ليست هيولية ، والقوة الجرمية في النفس روحانية ، والقوة المؤثرة في الأشياء ذوات الأبعاد بلا بُعد . وأما الأشياء العقلية في النفس فإنها بنوع عرضي ، أعنى أن الأشياء العقلية التي لا تتجزأ هي في النفس بنوع يتجزأ ، والأشياء العقلية ^(٩) والوحدانية هي في النفس

(١) س : والعقل .

(٢) في أصل النص : « مع » ، والتصحيح في الهامش .

(٣) ما بين القوسين أضافه ب .

(٤) الأشياء : مضافة في الهامش .

(٥) س : بأنها (والتصحيح عن ب) .

(٦) في الهامش تصحيح : علة .

(٧) يضيف ب لزيادة الإيضاح .

(٨) في الهامش : مثال < لها > .

(٩) يريد ب حذف واو العطف .

[١٤ ب] بنوع تكثير ، والأشياء العقلية التي لا تتحرك هي في النفس بنوع حركة .
 فقد استبان أن الأشياء كلها — العقلية والحسية — في النفس ، إلا أن الأشياء الحسية
 الجرمية المتحركة هي في النفس بنوع نفساني روحاني وحداني ، وأن الأشياء العقلية المتوحدة
 الساكنة هي في النفس بنوع تكثير متحركة^(١) ، كما بينا .

١٤ — باب آخر^(٢)

كل عالم يعلم ذاته هو راجع إلى ذاته رجوعاً تاماً . وذلك أن العلم إنما هو فعل
 <عقلي>^(٣) . فإذا علم العالم ذاته ، فقد رجع بعلمه إلى ذاته ، وإنما يكون هذا هكذا ، إذا
 كان العالم والمعلوم شيئاً واحداً ، لأن علم العالم لذاته يكون منه وإليه : يكون منه بأنه عالم ،
 وإليه بأنه معلوم . وذلك أنه لما كان العلم علم العالم ، وكان العالم^(٤) يعلم ذاته — كان
 [١٥ ا] فعله راجعاً إلى ذاته ، فجوهره راجعٌ إلى ذاته أيضاً . وإنما نغنى برجوع الجوهر
 إلى ذاته أنه قائم ثابت بنفسه لا يحتاج في ثباته وقيامه إلى شيء آخر يقيمه ، لأنه جوهرٌ
 بسيطٌ مكثفٌ^(٥) بنفسه .

١٥ — باب آخر

كل القوى التي لا نهاية لها متعلقة بالانهاية^(٦) الأولى التي هي قوة القوى ، لأنها
 لا^(٧) مستفادة أو ثابتة قائمة في الأشياء الهوية ، بل هي قوة^(٨) الأشياء الهوية ذات
 الثبات^(٩) . فإن قال قائل بأن الهوية الأولى المبتدعة ، أعني العقل ، قوة لا نهاية لها —

(١) كذا في المخطوط ، وهو الصواب . وب يقرؤها : تكثير حركة (١)

(٢) على هامش هذا الباب وردت في الهامش : « حاشية : فعلى هذا يلزم أن يكون كل ما يعلم ذاته
 قد فعل وقبل ، فيلزم المحذور الذي تعرفه إذا قلنا إن الباري يعلم ذاته فكيف بر (... غير واضح) ! »

(٣) عقل : ناقصة وأضافها ب لاذن اللاتيني : non est nisi actio intelligibilis

(٤) العالم : وأضافها ب .

(٥) س : يكيف نفسه (والتصحیح عن ب) .

(٦) س : متعلقة بأن لا نهاية للعلة الأولى .

(٧) لا : ناقصة وأضافها ب .

(٨) س : قوته .

(٩) س : الإثبات (ب) .

قلنا : ليست الهوية المبتدعة قوة ، بل لها قوة ما . وإنما صارت قوتها غير متناهية سفلاً لا علواً لأنها^(١) ليست بالقوة المحضة التي إنما هي قوة بأنها قوة ، وهي الأشياء^(٢) التي لا تنتهي نهاية [١٥ ب] سفلاً ولا علواً . فأما الهوية الأولى المبتدعة ، أعنى العقل ، فلها نهاية وقوتها نهاية أيضاً ببقاء^(٣) علتها . وأما الهوية الأولى المبتدعة فهي اللانهاية^(٤) الأولى المحضة . وذلك أنه إن كانت الهويات القرينية^(٥) لانهاية لها من أجل استفادتها < من^(٦) > اللانهاية الأولى المحضة التي من أجلها كانت الهويات^(٧) ، وإن كانت الهوية الأولى هي التي جعلت الأشياء < التي^(٨) > لانهاية لها ، فلا محالة أنها فوق اللانهاية^(٩) . وأما الهوية المبتدعة الأولى ، أعنى العقل ، فليست لانهاية ، بل يقال إنها غير متناهية ، ولا يقال إنها هي التي لانهاية بعينها . فالهوية الأولى إذن هي مقدار الهويات الأولى^(١٠) العقلية والهويات الثواني الحسية ، أعنى أنها هي التي ابتدعت [١٦] الهويات وقدرتها مقدارا ملائماً لكل هوية .

ونعود فنقول : إن الهوية الأولى المبتدعة فوق اللانهاية . فأما الهوية الثانية المبتدعة فإنها غير متناهية . والذي بين الهوية الأولى المبتدعة وبين الهوية الثانية المبتدعة لانهاية . وسائر الفضائل^(١١) المفردة — < مثل^(١٢) > الحياة والضياء وما أشبههما — فإنها علل

(١) ص : إلا أنها ليس .

(٢) يريد ب حذف : الأشياء .

(٣) ص : يكنى علتها (والتصحيح عن ب) .

(٤) ص : لانهاية (ب) .

(٥) ب : القوة .

(٦) من : ناقصة وأضافها ب .

(٧) ص : ألا نهايات — وقد صحها ب كما ترى لأنها في اللاتيني *ab infinito primo puro propter quod sunt entia, et si*

(٨) وأضافها ب .

(٩) ص : فوق لانهاية .

(١٠) يريد ب تصحيحها : الأول .

(١١) ص : وسائر الأفاعيل المفردة — والتصحيح عن ب لأنها في اللاتيني *et reliquae bonitates simplices, sicut vita*

(١٢) مثل : ناقصة وأضافها ب .

الأشياء كلها ذوات الفضائل ، أعني أن اللانهاية التي هي من ^(١) العلة الأولى والمعلول الأول هي علة كل حياة ^(٢) ، وكذلك سائر الفضائل المنزلة من العلة الأولى على المعلول الأول ^(٣) ، أولاً وهو العقل ، ثم تنزل على سائر المعلولات ^(٤) العقلية والجسمانية بتوسط العقل .

١٦ — باب آخر

كل قوة وحدانية فهي أكثر < في > اللانهاية من القوة المتكثرة ، [١٦ ب] وذلك أن اللانهاية الأولى < التي > ^(٥) هي العقل قريبة من الواحد الحق المحض . فمن أجل ذلك صارت كل قوة قريبة من الواحد الحق المحض فاللانهاية فيها أكثر من القوة البعيدة منه . وذلك أن القوة إذا بدأت تتكثر ^(٦) ، فإنها تهلك وحدانيتها . فإذا هلكت وحدانيتها ، هلكت ^(٧) لانهايتها التي كانت فيها . وإنما تفقد القوة اللانهاية من أجل تجزئتها . والدليل على ذلك القوة المتجزئة وأنها كلما اجتمعت وتوحدت ، عظمت واشتدت وفعلت أفاعيل ^(٨) عجيبة ؛ وكلما تجزأت وانقسمت ، صغرت وضعفت وفعلت أفاعيل خسيصة .

فقد بان إذن ووضح أن القوة كلما تربت من الواحد الحق المحض اشتدت وحدانيتها ؛ وكلما اشتدت وحدانيتها ^(٩) كانت [١٧] اللانهاية فيها أظهر وأبين ، وكانت أفاعيلها أفاعيل عظيمة عجيبة شريفة .

(١) س : هي التي بين العلة — والتصحيح عن ب ، غير أنه ينقص تصحيحه : « التي » .

(٢) س : هي — والتصحيح عن ب إذ في اللاتيني *causa omnis vitae*

(٣) الأول : ناقصة وأضافها ب إذ في اللاتيني *super causatum primum in primis*

(٤) س : المعلومات ب .

(٥) التي : ناقصة وأضافها ب .

(٦) س : تكثر (بغير قط) .

(٧) س : هلكت وبدأت لانهايتها التي ... (والتصحيح عن ب) .

(٨) س : أفاعيلها (والتصحيح عن ب) .

(٩) س : وحدانيته .

١٧ — باب آخر

الاشياء كلها ذات هويات^(١) من أجل الهوية الأولى . والأشياء الحية كلها متحركة بذاتها من أجل الحياة الأولى . والأشياء العقلية كلها ذوات علم ، من أجل العقل الأول^(٢) . وذلك أنه إن كانت كل علة تعطى معلولها شيئاً ، فلا محالة أن الهوية^(٣) الأولى تعطى معلولاتها^(٤) كلها الهوية . وكذلك الحياة تعطى معلولاتها الحركة ، لأن الحياة هي انبجاس^٥ ينبجس من الهوية الأولى الساكنة الدائمة وأول حركة . وكذلك العقل يعطى معلولاته العلم ، وذلك أن كل علم حق إنما هو من العقل ، والعقل هو أول عالم [١٧ ب] كان ، وهو المفيضُ العلمَ على سائر العالمة^(٥) .

ونعود فنقول : إن الهوية الأولى ساكنة وهي علة العلل ، وإن كانت تعطى الأشياء كلها الهوية فإنها تعطىها بنوع إبداع . وأما الحياة الأولى فإنها تعطى ما تحتها الحياة لا بنوع إبداع ، بل بنوع صورة . وكذلك العقل : إنما يعطى ما تحته — من العلم وسائر الأشياء بنوع صورة ، لا بنوع إبداع ، لأن نوع الإبداع إنما هو للعة الأولى وحدها .

١٨ — باب آخر

إن من العقول ما هو عقل إلهي لأنه يقبل من الفضائل الأول التي تنبجس من العلة الأولى تبولاً كثيراً ، ومنها ما هو عقل فقط لأنه لا يقبل من الفضائل الأول إلا بتوسط العقل الأول .

ومن النفس ما هي نفس [١٨ ا] عقلية لأنها متعلقة بالعقل ، ومنها ما هي نفس فقط . — ومن الأجرام الطبيعية ما لها نفس تدبرها وتقوم عليها ، ومنها ما هي أجرام طبيعية

(١) س : هويات .

(٢) س : الأول .

(٣) س : الهوية .

(٤) س : معلولاتها .

(٥) العالمة : الموجودات العالمة .

< فقط ^(١) > لا نفس لها . وإنما صار هذا هكذا ، لأنه ليس الشرح ^(٢) العقلي كله ولا النفساني كله ولا الجزمي ^(٣) كله متعلقاً بالعلة التي قوته ^(٤) ، إلا ما كان منه تاماً كاملاً فإنه هو الذي يتعلق بالعلة التي قوته ، أعنى أنه ليس كل عقل متعلقاً بالفضائل الآتية من العلة الأولى إلا ما كان منها عقلاً تاماً أولاً ^(٥) كاملاً ، فإنه يقوى على قبول الفضائل المنزلة ^(٦) من العلة < الأولى ^(٧) > والتعلق بها لشدة وحدانيته . وكذلك أيضاً ليست كل نفس متعلقة بالعقل إلا ما كان منها تاماً كاملاً > وأشد ^(٨) مع العقل فإنها تتعلق بالعقل وهو العقل التام < . وكذلك أيضاً ليس كل جرم طبيعي ذا نفسٍ إلا ما [١٨ ب] كان منها تاماً كاملاً كأنه منطقي ^(٩) . وعلى هذه الصفة تكون سائرُ المراتب العقلية وبهذا القياس .

١٩ — باب آخر

إن العلة الأولى تدبرُ الأشياء المبتدعة كلها من غير أن تحيط ^(١٠) بها وذلك أن انتدبير لا يُضعف وحدانيتها العالية على كل شيء ، ولا يوهنها ، ولا يمنعها ^(١١) وحدانيتها المبينة للأشياء من أن تدبر الأشياء . وذلك أن العلة الأولى ثابتة قائمة بواحدانيتها المحضة دائماً ، وهي تدبر الأشياء المبتدعة كلها وتفيض عليها القوة والحياة والخيرات على نحو قوتها واستطاعتها .

وأما الخير الأول فإنه يفيض الخيرات على الأشياء كلها فيضاً واحداً ؛ إلا أن كل واحد

(١) فقط : ناقصة وأضافها ب .

(٢) الشرح = النظام ، الترتيب = *raies* ، وقد وردت في « أتولوجيا » وفي « رسالة العلم الإلهي » المنسوبة إلى الفارابي والمأخوذة من « ساعات أفلاطون » بهذا المعنى أيضاً .

(٣) ص : الحيواني ، والتصحيح عن ب أخذاً من اللاتيني : *neque corporea tota* — أو لعل العربي هو الصواب ، ويكون الأصل هو : الحيواني .

(٤) ص : قوته ... منها تاماً ...

(٥) أولاً : ناقصة وأضافها ب .

(٦) ص : المنزلة (!) والتصحيح عن ب ؛ وقرأ كذلك : المنزلة .

(٧) الأولى : ناقصة وأضافها ب .

(٨) وأشد ... التام : ناقصة في المخطوط ، وأضافها ب عن اللاتيني .

(٩) ص : تاماً وكذلك أيضاً ليس كأنه منطقي (والتصحيح عن ب) .

(١٠) ص : تحيط — ويصحها ب تخطط . المبتدعة : ناقصة وأضافها ب .

(١١) يضيف : ب ولا يمنعها < جوهر > وحدانيتها .

من الأشياء يقبل من ذلك الفيضان [١١٩] على نحو كونه وأنيته . والخير الأول إنما صار يفيض الخيرات على الأشياء كلها بنوع واحد ، لأنه إنما هو خير بأنيته وهويته وقوته بأنه خير ، والخير والهوية شيء واحد . فكما صارت الهوية الأولى هوية وخيراً نوعاً واحداً ، صارت تفيض الخير على الأشياء فيضاً واحداً ، ولا تفيض على بعض الأشياء أقل وعلى بعضها أكثر ، وإنما اختلفت الخيرات والفضائل من تلقاء القابل . وذلك أن القوابل للخيرات لا تقبل ^(١) الخيرات بالسواء ، بل بعضها يقبل أكثر من بعض ، > وذلك من أجل عظم جودها ^(٢) < .

ونعود فنقول : إن كل فاعل يفعل بأنيته فقط فليس بينه وبين مفعوله ^(٣) وصلة ولا شيء آخر متوسط . وإنما كانت الوصلة بين الفاعل والمفعول زيادة على الأنية ؛ أعنى أنه إذا كان الفاعل والمفعول بآلة ولا ^(٤) [١٩ ب] يفعل بأنيته وبيعض صفاته ، وكانت أنيته مركبة — فذلك الفاعل يفعل ^(٥) بوصلة بينه وبين مفعوله ويكون حدّ الفاعل مبانياً ^(٦) لفعله ولا يدبره ^(٧) تديراً صحيحاً ولا مستقصياً . فأما الفاعل الذي ليس بينه وبين فعله وصلة ألبتة — فذلك الفاعل فاعلٌ حقاً ومدبرٌ حقاً يفعل الأشياء بغاية الإحكام الذي لا يمكن أن يكون من ورائه إحكامٌ آخر ، ويدبر فعله بغاية التدبير ، وذلك أنه يدبر الشيء بالنوع الذي يفعل ، وإنما يفعل بهويته > فبهويته ^(٨) < أيضاً يدبر . من أجل ذلك صار يدبر ويفعل بغاية الفعل والتدبير الذي لا اختلاف فيه ولا اعوجاج .

وإنما اختلفت الأفاعيل والتدبير من قبل العلل الأولى > بحسب استحقاق القابل ^(٩) < .

(١) ص : تلق (والتصحيح ب) .

(٢) أضافها ب عن الترجمة اللاتينية .

(٣) ص : مفعوله (والتصحيح عن ب) .

(٤) ص : لكن يفعل (والتصحيح عن ب) .

(٥) ص : يتفعل (والتصحيح عن ب) .

(٦) ب : منابياً — ولعل الصواب ما أثبتنا . وفي ص بنقطة واحدة على النون بعد الميم .

(٧) ص : يدبر .

(٨) فبهويته : ناقصة وأضافها ب كما تقتضيه الترجمة اللاتينية .

(٩) ب : على نحو حق القابل : ناقصة ، وأضافها ب ، إذ في اللاتيني *propter causas primas nisi*

secundum meritum recipientis ، ويمكن ترجمتها أيضاً : على وفق القابل ، على قدر استحقاق القابل .

٢٠ — باب آخر

العلة الأولى [١٢٠] مستغنية بنفسها وهي الغناء الأكبر؛ والدليل على ذلك وحدانيتها لأنها^(١) لا وحدانية^(٢) مبثوثة فيها، بل هي وحدانية محضة^(٣) لأنها بسيطة في غاية البسطة. فإن أراد مریدٌ أن يعلم أن العلة الأولى هي الغناء الأكبر — فليتلقِ وهمه على الأشياء المركبة وليفحص عنها فحصاً مستقصياً، فإنه سيجد كل مركب ناقصاً محتاجاً: إما إلى غيره، وإما إلى الأشياء التي تركب منها. فأما الشيء المبسوط^(٤) — أعنى الواحد الذي هو خير — فإنه واحد ووحدانيته خير، والخير والواحد شيء واحد، فذلك الشيء هو الغناء الأكبر، يفيض ولا يُفاض عليه بنوع من الأنواع؛ فأما سائر الأشياء — عقلية كانت أو حسية — فإنها غير مستغنية بأنفسها، بل تحتاج إلى الواحد^(٥) [٢٠ ب] الحق المفيض عليها بالفضائل وجميع الخيرات.

٢١ — باب آخر

العلة الأولى فوق كل اسم يُسمى به. وذلك أنه لا يليق بها النقصان، ولا التمام وحده لأن الناقص غير تام ولا يقدر أن يفعل فعلاً تاماً^(١) إذ كان ناقصاً؛ والتام <عندنا^(٢)> — وإن كان مكثفياً بنفسه — فإنه لا يقدر على إبداع شيء آخر، ولا أن يفيض عن نفسه شيئاً ألبتة. — فإن كان هذا هكذا، عدنا فقلنا إن العلة الأولى ليست بناقصة ولا تامة فقط،

(١) م: إلا أنها.

(٢) بدون نقط في النص، وقرأها ب هكذا: متبوتة (!) — ونظن الصواب ما اقترحنا.

وفي م أيضاً: إلا أنها لا وحدانية...

(٣) م: تحصه.

(٤) م: التوسط، والتصحيح عن ب إذ في اللاتيني *res autem simplex una quae est*

bonitas est una...

(٥) الواحد: وردت مكررة في المخطوط.

(٦) م: إذا.

(٧) عندنا: أضافها ب.

بل هي فوق التمام > لأنها^(١) مبدعة الأشياء ومفيضة الخيرات عليها إفاضة تامة < لأنها خير لا نهاية له ولا نفاذ^(٢) .

فالخير الأول إذن يملأ العوالم كلها^(٣) خيرات ، إلا أن تل عالم إنما يقبل من ذلك > الخير^(٤) < على نحو قوته .

فقد بان ووضح أن العلة الأولى [١٢١] فوق كل اسم يُسَمَّى به وأعلى منه وأرفع .

٢٢ — باب آخر

كل عقل إلهي فإنه يعلم الأشياء بأنه عقل ، ويدبرها بأنه إلهي . وذلك أن خاصّة العقل العلم ؛ وإنما تمامه وكما له بأن يكون علماً . والمُدبّر هو الإله تبارك وتعالى ، لأنه يملأ الأشياء من الخيرات . والعقل هو أول مبتدع ، وهو أكثر تشبهاً بالإله تعالى ؛ فمن أجل ذلك صار يدبر الأشياء التي تحته . وكما أن الإله^(٥) — تبارك وتعالى — يُفيض الخير على الأشياء ، كذلك العقل يُفيض العلم على الأشياء التي تحته . غير أنه وإن كان العقل يدبر الأشياء التي تحته ، فإن الله تبارك وتعالى^(٦) يتقدّم العقل بالتدبير ، ويدبر الأشياء تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير العقل [٢١ ب] لأنه هو الذي أعطى العقل التدبير . والدليل على ذلك أن الأشياء التي لا ينالها تدبير العقل فقد ينالها تدبير مُبدع العقل ، وذلك أنه لا يفوت تدبيره شيء من الأشياء ألبتة ، لأنه يريد^(٧) أن ينيل خيره جميع الأشياء كلها . وذلك أنه ليس كل شيء يشتاق إلى العقل ولا يحرص على نيله ، والأشياء كلها تشتاق إلى الخير

(١) لأنها مبدعة الأشياء : ناقصة ، وأضافها ب ، وفي الترجمة اللاتينية : quoniam est creans res et influens bonitates supra eas influxione completa ...

(٢) كلها : وردت مكررة في المخطوط .

(٣) قرأها ب : ولا أبعاد — وهو خطأ .

(٤) الخير : ناقصة في س ، وأضافها ب لزيادة الإيضاح .

(٥) س : الأشياء له — والتصحيح عن ب .

(٦) وتعالى : ناقصة في س .

(٧) مصححة فوقها (واختن ماتحتها) هكذا : البتة ولا يفوت أن [لا] ينال خيره جميع الأشياء كلها .

< من (١) الأول > وتحصر على نيته حرصاً وافرأ^(٢) ، لا يشك في ذلك شك .

٣٣ - باب آخر

العلة الأولى موجودة في الأشياء كلها > على^(٣) ترتيب واحد ، لكن الأشياء كلها لا توجد في العلة الأولى على ترتيب واحد . وذلك أنه وإن كانت العلة الأولى موجودة في الأشياء كلها^(٤) ، فإن كل واحد من الأشياء يقبلها على نحو قوته ، وذلك أن من الأشياء ما يقبلها قبولاً وحدانياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً متكررأ ، ومنها ما يقبلها قبولاً دهرياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً زمانياً ، ومنها ما يقبلها [١٢٢] قبولاً روحانياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً جرمياً . وإنما صار اختلاف القبول لا من أجل العلة الأولى ، لكن من قبيل القابل . وذلك أن القابل يختلف ، فلذلك صار القبول مختلفاً أيضاً . فأما المفيض فإنه واحد غير مختلف ، يفيض على جميع الأشياء الخيرات بالسواء ، فإن الخير يفيض على جميع الأشياء من العلة الأولى بالسواء . فالأشياء إذن هي علة اختلاف فيضان > الخير^(٥) على الأشياء . فلا محالة إذن أنه لا توجد الأشياء كلها في العلة الأولى^(٥) بنوع واحد .

قد^(٦) بان أن العلة الأولى توجد في جميع الأشياء بنوع واحد ، ولا يوجد فيها جميع الأشياء بنوع واحد . فعلى نحو قربه^(٧) > من < العلة الأولى وعلى نحو ما يقتدر الشيء على قبول العلة الأولى -- فلي قدر ذلك يقدر أن ينال منها ويتلذذ بها . وذلك [٢٢ ب] أنه إنما ينال الشيء من العلة الأولى ويتلذذ بها > على^(٨) نحو وجوده . وإنما أعنى بالوجود

(١) من الأول : ناقصة وأضافها ب .

(٢) س : واتقأ .

(٣) على ترتيب واحد ... : ناقصة ، وأضافها ب بحسب اللاتيني : *causa prima existit in*

rebus omnibus secundum dispositionem unam : sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam. Quod est quia quamvis causa prima existat in rebus omnibus.

(٤) الخير على : ناقصة ، وأضافها ب .

(٥) س : الأولى لا بنوع واحد .

(٦) س : وقد .

(٧) ب : قرينة العلة الأولى . س : بنوع واحد ، والعلة الأولى على نحو قوته وعلى نحو ما يقتدر ...

(٨) على : ناقصة وأضافها ب .

المعرنة ، فإنه ^(١) على نحو معرفة الشيء بالعلة الأولى المتبدعة — فعلى قدر ذلك ^(٢) ينال منها ويتلذذ بها ^(٣) ، كما بينا ^(٤) .

٢٤ — باب آخر

كل جوهر ^(٥) قائم بذاته فهو غير مكوّن < من شيء آخر > ^(٦) . فإن قال قائل : قد يمكن أن يكون مكوّنًا < من شيء آخر > ^(٦) — قلنا : إذا كان يمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته مكوّنًا < من شيء آخر > ^(٦) ، لا محالة كان ذلك الجوهر ناقصًا محتاجًا إلى أن يتمّه الذي كونه . والدليل على ذلك الكونُ نفسه وذلك أن الكون إنما هو طريق من التقصان على التمام . فإن أُلقي شيء غير محتاج رجع إلى قوته في كونه — أى في صورته وتصويره — إلى شيء آخر وغيره ، وكان هو علة تصويره < وتمامه > ^(٧) — كان تامًا < كاملًا > ^(٨) دائماً . وإنما صار [١٢٣] علة تصويره وتمامه من قبيل نظيره إلى غايته دائماً . فذلك النظر ^(٩) هو تصويره ^(١٠) وتمامه معاً .

قد وضع ^(١١) إذن أن كل جوهر قائم بذاته ليس بمكوّن من شيء آخر ^(١٢) .

-
- (١) ص : فإنها .
 - (٢) ص : منها .
 - (٣) ص : منها .
 - (٤) ص : بما شاء — والتصحيح عن ب .
 - (٥) في هامش المخطوط : « وجدته مكتوباً (ص : مكتوب) : الجواهر الروحانية العقلية ليست مكوّنة من شيء آخر » (... كلمة غير مقروءة) .
 - (٦) من شيء آخر : ناقص ، وأضافه ب بحسب اللاتيني .
 - (٧) وتمامه : ناقصة ، وأضافها ب .
 - (٨) كاملاً : ناقصة ، وأضافها ب .
 - (٩) ب : النظر — ولكن اللاتيني يتفق مع النص إذ ورد فيه *illa ergo comparatio*
 - (١٠) ص : هو نقصانه وتمامه معاً ، والتصحيح عن ب إذ في اللاتيني : *illa ergo comparatio est formatio eius et ipsius complementum simul* .
 - (١١) ص : صح — والتصحيح عن ب ، وهو في اللاتيني *iam ergo manifestum* .
 - (١٢) من شيء آخر : ناقص وأضافه ب بحسب اللاتيني : *ex re alia* .

٢٥ — باب آخر^(١)

كل جوهر قائم بذاته فهو غير واقع تحت الفساد . فإن قال قائل : قد يمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته ولعمراً^(٢) تحت الفساد — قلنا : إن كان يمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته واقعاً تحت الفساد ، أمكن أن يفارق ذاته^(٣) فيكون ثابتاً قائماً بذاته دون ذاته ؛ وهذا محالٌ غير ممكن ؛ لأنه لما كان واحداً مبسوطاً^(٤) غير مركب كان هو العلة والمعلول معاً . وكل واقع تحت الفساد فإنما فساده من أجل مفارقتها علته . وأما ما دام الشيء متعلقاً^(٥) بعلة للمسكة المحافظة > له^(٦) ، فإنه < [٢٣ ب] لا يتبدد ولا يفسد . فإن كان هذا هكذا ، كان^(٧) الجوهر القائم بذاته لا يفارق عِلته أبداً لأنه غير مفارق لذاته من أجل أن علته نفسه في تصويره . وإنما صار علة نفسه من أجل نظره^(٨) إلى عِلته . وذلك النظر هو تصويره . فلما كان دائم النظر إلى علته ، وكان هو علة ذلك النظر ، < و^(٩) > كان علة نفسه أيضاً بالجهة التي ذكرنا^(١٠) فإنه لا يبيد ولا^(١١) يفسد ، لأنه العلة والمعلول^(١٢) معاً كما ذكرنا أيضاً .

فقد بان ووضح أن كل جوهر قائم بذاته لا يبيد ولا يفسد^(١٣) .

- (١) وردت عند هذا الباب الحاشية التالية : « حاشية : هذا يتعلق على أن الجسم ليس بجوهر . والمتأخرون من الحكماء أجمعوا على أنه جوهر ، وفيه ما فيه . ولعله يريد بالجوهر غير الشيء سبحانه ممن عاصرناه . والله أعلم بحقيقة الحال » .
- (٢) ص : واقع .
- (٣) ص : ذاته ليكون تاماً فإنما دون ... (والتصحيح عن ب) .
- (٤) ص : متوسطاً — وهو تحريف كما يدل عليه اللاتيني .
- (٥) ص : متعلقاً — ويصح أيضاً .
- (٦) أضفناها لزيادة الإيضاح .
- (٧) ص : وكان .
- (٨) ص : نظيره .
- (٩) أضفناها كما يقتضى السياق . — وفي ب : كان < هو > .
- (١٠) ص : أيضاً فإن كان هو علة نفسه والجهة التي ذكرنا أنه .
- (١١) لا ... لا : ناقصة وأضفناها عن ب : .
- (١٢) ص : يفسد أيضاً والمعلول .
- (١٣) عند هذا الموضع يرد في الهامش رد على ما ورد في آخر المخطوطة من قيام الناسخ بمقابلة النسخة : « أي مقابلة قد قابلت — رحمتك الله ! — وفيه من الغلط ما يحوج إلى كد وكلفة ، كما يصح الكتاب لكثرة غلطه ! » — وهذه ملاحظة صادقة جداً !

٢٦ - باب آخر

كل جوهر ذاثر غير دائم إما أن يكون مركباً ، وإما أن يكون محمولا على شيء آخر ، من أجل أن الجوهر إما أن يكون محتاجاً^(١) إلى الأشياء التي منها يكون ، فيكون مركباً منها ؛ وإما أن [١٢٤] يكون محتاجاً في^(٢) قوامه وثباته^(٣) إلى حامل ، فإذا فارق حامله فسد ودثر . فإن لم يكن الجوهر مركباً ولا محمولا ، وكان مبسوطاً ، وبذاته^(٤) - كان دائماً لا يدثر ولا ينقض ألته .

٢٧ - باب آخر

كل جوهر قائم بذاته فهو مبسوط لا يتجزأ . فإن قال قائل : قد يمكن أن يتجزأ - قلنا : إن أمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته يتجزأ وهو مبسوط - أمكن^(٥) > أن ذات الجزء منه تكون بذاته أيضاً كذات السكل . فإن أمكن ذلك ، رجّع < الجزء منه على نفسه ، فيكون كل جزء منه راجعاً على جزء^(٦) منه كرجوع السكل على ذاته . وهذا غير ممكن . فإن كان غير ممكن ، كان الجوهر القائم بنفسه إذن غير متجزئ وكان مبسوطاً . فإن لم يكن مبسوطاً وكان مركباً ، كان بعضه أفضل^(٧) من بعض ، وبعضه أخس من بعض . فيكون الشيء الأفضل [٢٤ ب] من الشيء الأخس ، والشيء الأخس من الشيء الأفضل . إذاً كان كل جزء منه < مبيئاً^(٨) لكل جزء منه > ، فتكون كليته غير مكتفية

(١) ص : مقتضياً - ووضح أيضاً .

(٢) ص : محتاجاً إلى قوامه وبيانه - وقد أبقاها ب على حالها .

(٣) ص : وبيانه . . .

(٤) ص : كان متوسطاً فبذاته ...

(٥) أن ذات ... ذلك رجم : ناقص وإضافه ب لأنه في اللاتيني : possibile est ut essentia pars eius sit per essentiam eius iterum sicut essentia totius. Si ergo possibile est illud, redit pars super se ipsam...

(٦) ص : راجع عليه على جزء منه .

(٧) ص : أقل - والتصحيح عن ب .

(٨) مبيئاً ... منه : ناقص ، وأضافه ب .

بنفسها إذ^(١) صارت محتاج إلى أجزائها التي منها ركبت . وليس هذا من سمة الجوهر
المبسوط ، بل من سمة الجواهر المركبة .

فقد وصح أن كل جوهر قائم بذاته فهو^(٢) مبسوط لا يتجزأ . وإذا لم يكن قابلاً
للتجزئة وكان مبسوطاً ، لم يكن قابلاً للفساد ولا للدور .

٢٨ — باب آخر

كل جوهر قائم بنفسه ، أعنى بذاته^(٣) ، فإنه مبتدع بلا زمان ، وهو في جوهريته
أعلى من الجواهر الزماتية . والدليل على ذلك أنه غير^(٤) مكوّن من مكوّن لأنه قائم بذاته ،
والجواهر المكوّنة من مكوّن هي جواهر مركبة واقعة تحت^(٥) الكون .

[١٢٥] فقد وضع أن كل جوهر قائم بذاته إنما ابتدع بلا زمان ، وأنه أعلى وأرفع
من الزمان ومن الأشياء الزمانية .

٢٩ — باب آخر

كل جوهر ابتدع في زمان : إما أن يكون دائماً في الزمان والزمان غير فاصل^(٦) عنه
لأنه ابتدع والزمان سواء ؛ وإما أن يكون منفصلاً^(٧) عن الزمان والزمان يفصل عنه لأنه
ابتدع في بعض أوقات الزمان . وذلك أنه إن كانت المبتدعات يتلو بعضها بعضاً ، وكان
الجوهر الأعلى إنما يتلو الجوهر الشبيه به ، لا الجوهر غير الشبيه به — كانت الجواهر الشبيهة^(٨)

(١) م : إذا .

(٢) فوقها : فإنه .

(٣) م : ذاته (ب) .

(٤) م : إنه غير واقع تحت الكون لأنه — ويصحها ب كما ترى ، اعتماداً على اللاتيني

et significatio illius est quod non est generata ex aliquo, quoniam est stans per
essentiam suam.

(٥) م : « والجواهر الواقعة تحت الكون على الجواهر المركبة الواقعة تحت الكون » ... وفي

النس ترميج وتصحيح كثير .

(٦) م : فاصلاً .

(٧) م : فاصلاً — وصح أيضاً .

(٨) م : الشبيهة . — الأعلى : ناقصة ، وأضافها ب .

بالجواهر < الأعلى > ، وهى الجواهر المبتدعة التى لا يفصل عنها الزمان ، قبل الجواهر التى لا^(١) تشبه الجواهر^(٢) الدائمة ، وهى الجواهر المنقطعة عن الزمان المبتدعة فى بعض أوقات [٢٥ ب] الزمان . فلا^(٣) يمكن أن تتصل الجواهر المبتدعة فى بعض أوقات الزمان بالجواهر < الدائمة^(٤) > ، لأنها لا تشبهها ألبتة . فالجواهر الدائمة إذن فى الزمان هى التى تتصل بالجواهر الدائمة وهى المتوسطة بين الجواهر الثابتة^(٥) وبين الجواهر المنقطعة عن الزمان . ولم يكن ممكناً أن تكون الجواهر الدائمة التى فوق الزمان تتلو الجواهر الزمانية المنقطعة عن الزمان إلا بتوسط الجواهر الزمانية الدائمة فى الزمان . وإنما صارت هذه الجواهر متوسطة لأنها < تشارك^(٦) > الجواهر العالية الدائمة فى الدوام ، وتشارك الجواهر الزمانية المنقطعة فى الزمان بالتكوّن . فإنها^(٧) ، وإن كانت دائمة ، كان دوامها بالتكوّن والحركة . والجواهر الدائمة [٢٦ ا] بالزمان تشبه الجواهر الدائمة التى فوق الزمان بالدوام ، ولا تشبهها فى الحركة والتكوّن . وأما الجواهر المنقطعة عن الزمان فإنها لا تشبه الجواهر الدائمة التى فوق الزمان بجهة من الجهات . فإن كانت لا تشبهها ، فإنها لا تقدر أن تتناولها ولا تماسها . فلا بد إذن من جواهر تماس الجواهر الدائمة التى فوق الزمان ، فتكون مماسة الجواهر المنقطعة عن الزمان فتجتمع^(٨) بحركتها بين الجواهر الزمانية المنقطعة عن الزمان وبين الجواهر الدائمة التى فوق الزمان ؛ وتجمع بدوامها بين الجواهر التى فوق الزمان وبين الجواهر التى تحت الزمان ، أعنى الواقعة تحت الكون والفساد ؛ وتجمع بين [٢٦ ب] الجواهر الفاضلة وبين الجواهر الحسية ، لثلاث عدم^(٩) الجواهر الفاضلة فتعدم كل حسن وكل خير ، ولا يكون لها بقاء ولا ثبات .

(١) لا : ناقصة ، وأضافها ب .

(٢) الجواهر : ناقصة ، وأضافها ب .

(٣) س : لا .

(٤) الدائمة : ناقصة فى س ، وأضافها ب .

(٥) س : الثانية (ب) .

(٦) وأضافها ب عن اللاتينى ، وعمما ورد بعدما .

(٧) س : ولأنها (ب) .

(٨) س : فتجتمع .

(٩) فى ب : لثلاث عدم الجواهر الحسية الجواهر الفاضلة — وهو سوء نقل ولا معنى له هنا .

تقد استبان من هذه الأدلة^(١) أن اللوام نوعان : أحدهما دهرى ، والآخر زمانى ؛ غير أن دوام أحدهما قائم ساكن ، ودوام الآخر متحرك ؛ وأحدهما مجتمع وأفاعيله كلها معاً لا بعضها تيل بعض ، والآخر سائل ممتدّ وبعض أفاعيله قبل بعض ؛ وكلية أحدهما بذاته ، وكلية الآخر بأجزائه التى كل واحدٍ منهما جزء مباين لصاحبه بنوع الأول^(٢) والآخر .

تقد بان ووضح أن الجواهر منها ما هى دائمة فوق الزمان ، ومنها دائمة مساوية [١٢٧] للزمان والزمان غير فاصل عنها ، ومنها ما هى منقطعة عن الزمان والزمان يفصل عنها^(٣) من فوقها وأسفلها وهى الجواهر الواقعة تحت الكون والفساد .

٣٠ — باب آخر^(٤)

إنه بين^(٥) الشيء الذى جوهره وفعله من حيز الدهر ، وبين^(٦) الشيء الذى جوهره وفعله من حيز^(٧) الزمان — موجود متوسّط : وهو الذى جوهره من حيز الدهر وفعله من حيز^(٨) الزمان . وذلك أن الشيء الذى جوهره < واقع^(٩) > تحت الزمان ، أى أن الزمان يحيط به فهو^(١٠) فى جميع حالاته < واقع > تحت الزمان ، < فيكون^(١١) فعله

(١) يقرؤها ب : التأويلة — وهو تحريف .

(٢) فى الترجمة اللاتينية : per modum primum et postremum وفى س : مياين اصاحبه فالنوع الأول والآ (ثم رمج على : « فالنوع الأول والآ ») ؛ لهذا اترح ب تكلمتها كما ترى بحسب اللاتينى .

(٣) س : فضلها من فوقها — وفى اللاتينى : ab eis ex superiori earum et ipsarum inferiori .

(٤) وردت هنا الحاشية التالية : « حاشية : قد مضى القول بأن كل جوهر قائم بذاته (...) غير ولقى تحت الفساد ، فكيف التوفيق بين ذلك وبين هذا القول الذى فى آخر هذا الفصل ١٤ »

(٥) س : إن فى الزمان ما جوهره وفعله فى حيز الدهر ، وفعله من حيز الزمان وهو الذى جوهره من حيز ... والتصحيح عن ب بحسب اللاتينى .

(٦) وبين : أضافها ب ليستقيم التصحيح الذى اترحه . — الشيء الذى جوهره : ناقص ، وأضافه ب .

(٧) يقرؤه ب : فى حد — ولا دايى لهذا .

(٨) أخطأ ب هنا فى قراءة : حيز — فلم يستطع قراءتها وحسب هنا تحريفاً صححه بقوله : حد .

(٩) س : يحيط به وفى جيم .

(١٠) أضافها ب .

(١١) فيكون ... أيضاً : ناقص ، وأضافه ب بحسب اللاتينى .

واقماً تحت الزمان أيضاً < ، لأن الشيء إذا كان جوهره واقماً تحت الزمان ، فبالحرى أن يكون فعله واقماً تحت الزمان أيضاً . فالشيء الواقع تحت الزمان في جميع حالاته > هو^(١) مابين للشيء الواقع تحت الدهر في جميع حالاته < . [٢٧ ب] والاتصال^(٢) إنما يكون في الأشياء المتشابهة : فلا^(٣) بد إذن من أن يكون شيء آخر ثالث متوسطاً بينهما ، جوهره^(٤) واقع تحت الدهر وفعله^(٥) واقع تحت الزمان ؛ > فإنه^(٦) غير ممكن أن يكون شيء جوهره واقع تحت الزمان وفعله تحت الدهر < ، فيكون فعله أفضل من جوهره . وهذا غير ممكن . فكان^(٧) إذن لا محالة أنه بين الأشياء الواقعة تحت الزمان بجواهرها وأفاعيلها ، > وبين^(٨) الأشياء التي جواهرها وأفاعيلها واقعة تحت الدهر < أشياء واقعة تحت الدهر بجواهرها وواقعة تحت الزمان بأفاعيلها ، كما بينا .

٣١ — باب آخر

كل جوهر واقع في بعض حالاته تحت الدهر ، وواقع في بعض حالاته تحت الزمان — فذلك الجوهر هو هوية وكون معاً . إذ الشيء^(٩) الواقع تحت الدهر هو هوية^(١٠) حقاً . وكل شيء > واقع^(١١) < [٢٨ ا] تحت الزمان هو^(١٢) كون حقاً . فإن كان > هذا^(١٣) <

(١) هو ... حالاته : ناقص ، وأضافه ب بحسب اللاتيني .

(٢) س : والالاء — والتصحيح عن ب .

(٣) س : ولا بد .

(٤) س : مبسوطاً بينهما جوهر واقع ...

(٥) بنير واو العطف في المخطوط .

(٦) فإنه غير ... تحت الدهر : ناقص ، وأضافه ب بحسب اللاتيني .

(٧) س : كان إذن لا محالة إذأ بين الأشياء .

(٨) وبين ... الدهر : ناقص ، وأضافه ب بحسب اللاتيني .

(٩) س : أن — ويصحح ب : وذلك أن ...

(١٠) س : هويته .

(١١) واقع : ناقصة في س ، وأضافها ب .

(١٢) هو : ناقص وأضافه ب .

(١٣) هنا : ناقص وأضافه ب .

هكذا ، وكان الشيء^(١) الواحد واقعاً تحت الدهر والزمان — كان هوية^(٢) وكوناً لا بجهة واحدة ، بل بجهة وجهية . — فقد بان إذن مما^(٣) ذكرنا أن كل مكّون واقعٌ بجوهره^(٤) تحت الزمان متعلقٌ الجوهر بالهوية المحضة التي هي علة الدوام وعلّة الأشياء الدائمة كلها^(٥) والأشياء الدائرة .

فلا بد إذن من واحدٍ حقٍّ مفيد الوحدانيات وهو غير مستفيد ؛ وأما سائر الوحدانيات فإنها مستفادة كلها . والدليل على ذلك < ما أقول^(٦) > : إن أُلقيَ واحدٌ مفيدٌ والآخر غير مستفيد^(٧) غير مستفاد ، فما الفرق بينه وبين الواحد الأول المفيد ؟ فإنه لا يخلو من أن يكون شبيهه في جميع حالاته ، وإما أن يكون بينه وبينه فصلٌ . فإن كان [٢٨ ب] شبيهه في جميع حالاته وكان واحداً مثله — فلم صار أحدهما أولاً والآخر ثانياً ؟ وإن كان لا يشبهه في جميع حالاته فلا محالة أن أحدهما واحدٌ أولٌ حقٌّ ، والآخر واحدٌ فقط^(٨) . فإن كانت الوحدانية فيه ثابتة غير موجودة من غيره ، فيكون هذا الواحد الأول الحق ، كما بيننا . فإن أُلقيت الوحدانية فيه موجودة < من غيره^(٩) > ، كان غير الواحد الأول الحق . فإن كان < من^(١٠) > غيره ، كان < من^(١٠) > الواحد الأول إذن مُستفادٌ غير الأواحد^(١١) . فيعرض من ذلك أن يكون الواحد الحق المحض وسائر الأواحد وحدانية^(١٢) أيضاً . وإنما صارت وحدانية من^(١٢) أجل الواحد الحق الذي هو علة وحدانيتها .

(١) الشيء : وردت مكررة في ص .

(٢) ص : هويته كوناً (ب) .

(٣) ص : ما (ب) .

(٤) ص : بجوهره واقع .

(٥) ص : بها .

(٦) ما أقول : أضافها ب .

(٧) والآخر غير مستفيد : أغفلها ب .

(٨) كذا يصحها ب . وفي النس : « فإن لم تكن الوحدانية فيه ثابتة موجودة ، كان واحد

فقط ، فيكون هذا [دال على] الواحد » ؛ ثم جاء من رمج على قوله : « دال على » . — وعند « بينا » في الهامش : قلنا .

(٩) من غيره : ناقصة وأضافها ب .

(١٠) من : ناقصة وأضافها ب .

(١١) يصحها ب هكذا : كان من الواحد الأول إذاً مستفادة وحدانية ، فيعرض . . .

(١٢) ص : وحدانيتها (والتصحيح عن ب) .

فقد بان ووضح أن كل وحدانية^(١) بعد الواحد [٢٩] الحق فهي مستفادةٌ مبدعةٌ ، غير
الواحد الحق الأول ، مبدع الوحدانيات < فهو > مفيد غير مستفيد — كما بينا . والسلام !
[[تم ما وجد من هذا العرض . والحمد لله أولاً وآخراً كما هو أهله ومستحقه ،
وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين^(٢)
و فرغ من نسخه ليلة السبت الرابع والعشرين من
ذى الحجة من سنة ثلاث وتسعين وخمسة^(٣)]]

(١) هنا ترميج وتصحيح على موضع هذه الكلمة جعلها : التباينة — وهو تحريف ظاهر .

(٢) يوم الدين : غير واضحين في المخطوط .

(٣) هنا وردت تعليلتان : إحداهما مقابلة ورد فيها : « بلغ مقابله معي الأربعاء رابع عشر ربيع

الأول سنة أربع وتسعين وخمسة ويمتد إلى الفصائل (... غير مقروءة) الآخرين »

ثم نيت شعر ودعاء هكذا :

« أبدأ تسترد ما تهب الله يا ، فيا ليت جودها كان بخلا !

غفر الله لمن دعا لكتابها بالفقرة ، إن شاء الله تعالى »

حجج برقلس في قدم العالم

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ أَعْرِفْ

الحجة الأولى : من حجج ابرقلس التي يبرهن بها أن العالم أبدي :

قال : إن الحجة الأولى من الحجج التي تُبَيِّنُ بها أن العالم أزلي مأخوذة من جُود للبارى ، فإنه لا إقناع أثبت منه في البرهان : من أمر الكل على أنه مثل ما عليه : أتاه الحق ، وعنه كان وجوده . وذلك لما كان للوجود وحده كون الكل ، فأتى به لأنه ليس يجوز أن يقال إن خلقه لتسير^(١) الجود . وليس هو حيناً جواداً وحيناً^(٢) ليس^(٣) بجواد فهو دائماً^(٤) سببٌ لوجود العالم ، إذ كان كونُ العالم مساوياً لكون البارى ، فإنما لا نجد شيئاً يتعلق به بوجه أن يكون إنما فعل العالم لأنه جواد ، ولا يكون أبداً بفعله^(٥) . وهو أبداً جواد . فإذا كان أبداً جواداً ، فأبداً يجب أن تكون الأشياء كلها مُشاكِلة له . وإذا كان يجب الأشياء كلها مُشاكِلة له ، فهو يقدر على أن يجعل جميع الأشياء مُشاكِلة له ، إذ كان ربَّ الأشياء كلها والمالك لها . فإذا كان يجب أن تكون الأشياء كلها مُشاكِلة له ويقدر على أن يجعل الأشياء كلها مُشاكِلة ، فهو أبداً يفعلها . وذلك أن كل ما لا يفعل ، فتركه الفعل : إما لأنه لا يشاء أن يفعل ، وإما لأنه لا يقدر أن يفعل — إن كان ممن يجوز عليه أنه قابل لأجد الأمرين . فإذا كان البارى تعالى من قبيل جوده فعل العالم ، ففعله أبداً . فيجب من ذلك أن يكون العالم غير مكون منذ زمن ، ولا فاسداً في زمن . وذلك أن القول بأنه غير قادر على أن يفعل ما يشاء — مما يستحق أن يهزأ به ، لأنه يازم متى كان حيناً قادراً

(١) ص : لغيره .

(٢) ص : حين .

(٣) فوقها : غير .

(٤) ص : دائم .

(٥) أى : ما دام البارى إنما فعل العالم لأنه جواد ، فلا يمكن ألا يكون أبداً بفعله .

وحيثما غير قادر أن لا يكون غير قابل للاستحالة والتأثير ، وذلك أن فقد القدرة علة قبول الأثر ، والمتغير من لا قدرة إلى القدرة قد استحال ، لأن القوة ولا قوة هما من الكيف ، والاستحالة هي التغير في الكيف . فإذا كان أبداً قادراً على أن يخلق وأبداً يشاء أن يخلق ، فيجب ضرورة أن يكون أبداً يخلق وأبداً الكل مخلوقاً وأبداً العالم موجوداً ، كما أن الخالق أبداً خالق . غير أن الخالق أبداً موجود ، والعالم أبداً متكون ، فإن معنى « أبداً » ليس هو فيهما جميعاً معنى واحداً^(١) بعينه ، بل معناه في الخالق الدهر والأزلية ؛ ومعناه في العالم الزمان الذي لا نهاية له < من قبل أن المساق للموجود هو الدهر والأزلية ، والمساق للمتكون هو الزمان .

الحجة الثانية^(٢) : إن كان مثال العالم أزلياً ، ومعنى ما هو هو أنه مثال ما ، وليس بطريق العرض لكن بذاته له هذه القوة إذ كان بمعنى وجوده نفسه هو مثال ما وليس بطريق العرض لكن بذاته له هذه القوة ، إذ كان بمعنى وجوده نفسه هو مثال فإن وجودها كان أزلياً فلا محالة أنه أزلياً^(٣) مثال . فان كان معنى أنه مثال أزلياً له ، لزم من ذلك ضرورة أن يكون الممثل أيضاً أبدياً ، وذلك أن المثال إنما هو بالقياس إلى الممثل وإن كان الممثل لم يكن حيناً لم يكن ولا يكون حيناً لا يكون لثلاث يكون المثال إما غير موجود متى^(٤) لم يكن الممثل وإما مثلاً لغير ممثل ، إذ كان الشيطان اللذان إنما يقال كل واحد منهما بالقياس والإضافة إلى صاحبه ليس يمكن أن يوجد أحدهما والآخر غير موجود . فيجب من ذلك إن كان المثال أزلياً هو مثال ، أن يكون العالم أبداً ممثلاً على المثال الذي هو أزلي .

الحجة الثالثة : إن كان الخالق تعالى إنما هو خالق لشيء فيما أن يكون بالفعل خالقاً له أبداً وإما بالقوة حتى يكون إنما يخلقه حيناً لا أبداً . فإن كان الخالق بالفعل هو أبداً خالق فالمخلوق أيضاً أبداً بالفعل يكون مخلوقاً ، وذلك من قبل أن الأمر على ما قال

(١) م : واحد .

(٢) م ٢٤ س ٢ — س ١٦ من نشرة هوجو رابه .

(٣) م : أزلي .

(٤) تحتها : من .

أرسطوطاليس من أن العلة إن كانت بالفعل فإن المعلول أيضاً على ذلك المثال بالفعل .
 مثال ذلك إن كان الباني بانياً بالفعل فإن المُبتنى مبتنى^(١) بالفعل . وإن كان الجالب
 للصحة جالباً بالفعل ، فالمُجْتَلَب له الصحة مجتلبه بالفعل . وقال أيضاً أفلاطن في كتابه
 المنسوب إلى « فيليس^(٢) » إن الذى يفعل ليس يفعل ما قد تم كونه ولا ما سيكون ،
 بل إنما يفعل ما هو متكون أى دائم . فيكون وإن كان الخلق ليس بالفعل فالخالق
 أيضاً ليس هو أبداً خالقاً بالفعل . وإن لم يكن خالقاً بالفعل فهو إذاً خالق بالقوة إذ كان
 وجوده قبل أن يخلق . وقد قال أرسطوطاليس أيضاً إن كل ما كان بالقوة شيئاً ما فإنما
 يصير ذلك الشيء بالفعل عما هو ذلك الشيء بالفعل فيصير ما هو بالقوة جارٍ — جارياً^(٣)
 بالفعل عما هو بالفعل جارٍ ، وكذلك يجرى الأمر فى البارد وفى الأبيض والأسود . فيجب
 من ذلك أن يكون الخالق أيضاً إنما يصير خالقاً بالفعل بعد أن كان خالقاً بالقوة ، من شيء
 آخر^(٤) كان خالقاً بالفعل فجعل هذا الخالق خالقاً بالفعل وقد كان من قبل خالقاً بالقوة .
 فإن كان ذلك الخالق هو أبداً علة بالفعل ، لهذا فى أن يكون خالقاً فهذا أبداً خالق ،
 للقضية^(٥) الأولى التى حكم فيها بأن العلة متى كانت أيضاً بالفعل فإن معلولها أيضاً يكون
 بالفعل . ويجب من ذلك أن يكون الخلق أيضاً أبداً موجوداً . وإن كان ذلك الخالق
 أيضاً بالقوة هو علة لتصيير هذا الخالق يخلق ، فهو أيضاً محتاج إلى شيء آخر يجعلها بالفعل
 مُصَيِّراً هذا الخالق إلى أن يخلق ، للقضية^(٦) الثانية التى حكم فيها أن كل ما هو بالقوة محتاج
 إلى ما بالفعل كما يصير بالفعل . ولا يزال هذا القول يطرد فى ترقية من واحد قبل واحد
 طالبين علة لما بالفعل فى هذه العلة بالقوة التى إياها قصدنا . فإما ترقينا^(٧) بلانهاية ، أو وصلنا إلى

(١) ص : مبتنى .

(٢) محاوره « فيلابوس » ص ٢٦ ه وما يتلوها .

(٣) ص : جار .

(٤) من شيء آخر : أى من موجود آخر ، فى اليونانى : $\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ — وقد أضاف رابه كلمة $\langle \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma \rangle$ أى الموجود حتى يتضح النص . ومن هذا يتبين أن المترجم العربى يترجم حرفياً .

(٥) أى : وفقاً للقضية الأولى التى تقول $\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$. . .

(٦) للقضية الثانية = وذلك لما تضى به القضية الثانية من أن . . .

(٧) ص : تهنأ (!) — ويمكن أن تقرأ أيضاً : تهنأ (من تاه) — ولكن اليونانى كما أثبتنا

إذ ورد فيه $\alpha\gamma\iota\mu\epsilon\nu$.

أن نعترف بعلة موجودة أبداً بالفعل . ومتى اعترفنا بذلك لزم وجود معلولاتها أبداً بالفعل ، وأن كان العالم مخلوقاً أبداً ، إذ كان قد بُيِّنَ أن الخالق أيضاً أبداً خالق — بقضيتين^(١) واجب قبولهما : إحداهما أن حال أحد الشئيين الداخلين في باب المضاف إلى حال كانت كحال قريبة : إن كان بالقوة كان بالقوة وإن كان بالفعل كان بالفعل ؛ والقضية الأخرى أن كل ما كان بالقوة فإتما ينتقل إلى ما هو بالفعل عما هو بالفعل ذلك الشيء الذي كان أولاً ذلك عِلَّتَهُ بالقوة ثم صار بأخره عِلَّتَهُ بالفعل .

الحجة الرابعة : كُلُّ ما كان تَكْوُنُهُ عن علة غير متحركة فهو في وجوده غير متحرك ، وذلك أن الفاعل إن كان غير متحرك فهو غير متغير ، وإذا كان غير متغير فإنه إنما يفعل بنفس وجوده من غير أن ينتقل من أن يكون يفعل إلى أن يكون لا يفعل ، ولا من أن يكون لا يفعل إلى أن يكون يفعل . لأنه إن انتقل فقد حدث له تغير بنقلته من شيء إلى شيء غيره . ومتى حَدَثَ له تَغْيِيرٌ ، لم يكن غير متحرك . فإن كان إذاً شيء غير متحرك : فإما ألا يكون يفعل في حالٍ من الأحوال ، وإما أن يكون يفعل دائماً ، كيلا يكون متحركاً من قبيل أنه يفعل حيناً . فمتى كانت علة ما غير متحركة [شيئاً^(٢)] لشيء < ما > ولم يكن يسبب علة له في كل حال ، ولا علة له حيناً ، فهي علة له أبداً . وإن كان ذلك < كذلك > ، فلم يزل علة له . فإن كانت علة الكل غير متحركة — كيلا تكون ، إن كانت متحركة ، غير كاملة أولاً ثم تصير بأخره كاملة — لأن كل حركة فإنما هي فعل غير تام ، وكيلا يكون إن كانت متحركة تحتاج إلى زمان ومساوق الزمان — فيجب ضرورة أن يكون الكُلُّ أزلياً ، إذ كان إنما كان عن علة غير متحركة . فإن ظنَّ ظان أن بقوله : علة الكل وحدها أزلية وإن العالم ليس بأزلي — تورعاً^(٣) وثُربَةً إلى الله تعالى ، فقد أوجب في العلة

(١) أى بين ... بقضيتين أن ...

(٢) أى : وإذا كان شيء ما علة غير متحركة لشيء ما ، فلن يكون علة لا أبداً ولا في لحظة

ما معينة : εἴ τι ἀκίνητον αἰτιόν ἐστίν τινος, οὔτε οὐδέποτε αἰτιον ὄν οὔτε ποτέ

(٣) أى : فإن ظنَّ ظان أن قوله أن الأزلية لعلة الكل وليس للعالم — أن قوله هذا تورع وهرب

إلى الله تعالى . . . — وهنا يلاحظ أن كلمة « الله تعالى » ترجمة لكلمة τὸν αἰτιον τοῦ παντός

وترجمتها الحرفية : « علة الكل » .

التي هي الله تعالى [على] أنها متحركة ، لا غير متحركة . ومتى قال فيه بأنه متحرك ، لا غير متحرك ، فقد قال بأنه ليس كاملاً أبداً ، بل حيناً ، وبأنه ناقص ، مِنْ قِبَلِ أَنْ كُلَّ حَرَكَةٍ فَهِيَ قِبَلٌ غَيْرُ تَامٍ محتاج إلى ما دونه ، أعنى إلى الزمان ، مِنْ قِبَلِ الْحَرَكَةِ^(١) . وإذا قال بأنه حيناً غير كامل^(٢) وليس هو أبداً كاملاً ، وأنه محتاج إلى ما دونه فقد استبدل بالقربة بُدْلاً وَسُخْطاً وبالورع كُفْراً وفجوراً . فَإِنَّ ظَنَّنَ إِذَا ظَنَّ أَنَّ بَقُولِهِ فِي عِلَّةِ الْكُلِّ إِنَّهَا وَحْدَهَا أَزَلِيَّةٌ قَرَبَةٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى ، فَقَدْ بَلَغَ أَقْصَى الْمُبَالِغِ فِي الْكُفْرِ بِاللَّهِ .

الجزء الخامسة : السماء والزمان معاً ، وليس السماء ما لم يكن الزمان ، ولا الزمان ما لم تكن السماء . والزمان لم يكن حيناً^(٣) لم يكن فيه ، ولا يكون حين لا يكون فيه . وذلك أنه إن كان حيناً لم يكن فيه زمان فيشبهه أن يكون حين لم يكن زمان قد كان زمان ، لأن ما قبل فيه إنه موجود حيناً فإنما يقال فيه إنه موجود حيناً من قِبَلِ أَنَّهُ غَيْرُ موجود حيناً ، وليس هو أبداً موجوداً ولا أبداً غير موجود بل حاله حالٌ وسطي فيما بين هاتين الحالتين ، وحيث كان حيناً فهناك زمان . وإن كان قد يكون حيناً لا يكون فيه زمان ، حتى ينتقل من أن يكون حيناً إلى أن لا يكون حيناً ، فحين عُدِمَ الزمان يكون حيناً^(٤) حيناً لا يكون زمان ، لأن « حيناً » دالٌّ على زمان . فإن كان لم يكن حين لم يكن فيه زمان ، ولا يكون حيناً لا يكون فيه زمان — وذلك أن عدم الزمان في الجهتين جميعاً يكون مع وجود الحين ، والحين دالٌّ على زمان — فالزمان إذاً أبداً موجودٌ . وذلك أن تقيض « حين » إما « أبداً » وإما « ولا في وقت من الأوقات » . غير أن قولنا « ولا في وقت من الأوقات » محال ، وذلك أن الزمان موجود لا محالة ؛ والزمان إذاً أبداً موجود . والسماء مع الزمان ، وذلك أنه مقدار^(٥) حركة السماء : فكما أن الدهر^(٦) مقدار حياة الحي بذاته ، فإن

(١) أى : وذلك بسبب الحركة .

(٢) ص : كاملاً . والتصحيح في الفامش ، وهو المطابق لليوناني *poté dè átelei légon kai* ،

oúz áei téleion

(٣) ص : زمان حيناً .

(٤) *poté* = حين

(٥) مقدار = *métron* = مقياس .

(٦) *áion* = الدهر .

هذا أيضاً مما يتبين به أن الزمان أبداً موجود ، كيلا يكون الدهر إما ليس بمثال لشيء أصلاً إن كان الزمان غير موجود والدهر موجود ، وإما ألا يكون هو أبداً دائماً البقاء لا تتقاله من ألا يكون مثلاً إلى أن يكون مثلاً ، أو من أنه مثال^(١) إلى أن لا يكون مثلاً . فالسواء إذا موجودة أبداً كمثل الزمان ، لأنها قريبة^(٢) ، فلا قبل الزمان ولا بعده تكوّنت ، بل كما قال^(٣) هو : الزمان كله كانت وتكون هي^(٤) .

الحجة السادسة : إن كان الخالق وحده يقدر على > عقد العالم ، فسقدر وحده على^(٥) < نقض العالم ، وذلك أنه لا يقدر على نقضه — كما قال — سوى من عقده لأن العالم بالنقض في كل شيء إنما هو العالم بعقد ذلك الشيء الذي عقده ، والقادر على النقض هو العالم بالنقض ، وكان الخالق ليس ينقض العالم ، لأنه هو القائل : « إن المؤلف بالبقاء حسناً مستوي النظام فليس يشاء نقضه إلا شريراً »^(٦) ، وكان من المحال أن يصير الخيّر على الحقيقة شريراً — فمن المحال أن ينقض العالم . وذلك أنه لا يمكن أن ينقضه غيره ، لأن الخالق وحده قادر على نقضه ، والخالق لا ينقضه ، لأن المؤلف تأليفاً محكماً فليس ينقضه إلا شريراً . فيجب من ذلك إما أن لا يكون ألقه على ما ينبغى فلا يكون صانعاً جيداً ؛ وإما أن يكون قد ألقه على ما ينبغى فلا يحله ما لم يصير شريراً — وذلك غير ممكن . فالكل إذاً غير منتقض . فيجب أن يكون غير فاسد ، فهو غير^(٧) حادث . فلأن أفلاطون أيضاً يعتمد أن كل حادث فاسد ، وذلك أنه قال إن كل حادث فله فساد ، كما قال سقراط

(١) مثال = παράδειγμα .

(٢) قريبة = ὁμόγονος = مولود مما (فالتقرب هنا من القرابة في الميلاد والنسب) .

(٣) أي أفلاطون في « طيماوس » ٣٨ > .

(٤) وهي = وهي ستكون — إذ في اليوناني εσομενος (= ستكون) . والنس في

« طيماوس » ٣٨ > .

(٥) هذه الإضافة يقتضيها السياق ، وهي غير موجودة في الترجمة العربية ، ولا في المخطوطات اليونانية ؛

ولهذا اضطر رايب Raabe إلى إضافة هذه العبارة فأصبح النص هكذا :

... εἰ ὁ δημιουργὸς μόνος < συνέδησεν , μόνος >

(٦) راجع « طيماوس » لأفلاطون : ٤١ ا ب .

(٧) غير حادث : ناقصة في المخطوطات اليونانية ، ولهذا أضاف رايب : < ἀγένητον > ،

فكان موقفاً ويؤيد اقتراحه الترجمة العربية .

في أوائل « طيماوس ^(١) » ولم ينسب ذلك إلى نفسه بل إلى الوحي ^(٢) ، وحذر من العدول عنه حتى يعتقد أن شيئاً حادثاً لا يفسد . فإن كان هذا القول حقاً ، فما لم يكن له فساد فهو غير حادث ، والعالم ليس له فساد ، فهو إذاً غير حادث ، فالعالم إذاً أزلي أبدي إذ كان لا حادث ولا فاسد .

الحجج: السابعة : إن كانت نفس الكل غير حادثة ولا فاسدة ، فالعالم أيضاً غير حادث ولا فاسد ؛ وذلك أن حدّها مثل حدّ كل نفس من أنها متحركة بذاتها ؛ وكل متحرك بذاته فهو بذاته ينبوع ومبدأ للحركة ، وذلك ^(٣) أنه ليس هو مبدأ للحركة باختيار بل بمعنى ما هو متحرك من ذاته ^(٤) . فإن كانت إذاً نفس الكل أزلية ، فيجب أن يكون الكل يتحرك عنها أبداً . فأى شيء يتحرك ليت شعري متى لم يكن موجوداً إما قديماً ، وإما حديثاً . وهي أبداً مبدأ للحركة ؛ ولا يمكن ألا تكون مبدأ للحركة ، إذ كانت في جوهرها متحركة بذاتها ، ولذلك ما صارت مبدأ للحركة . لكن النفس غير حادثة ولا فاسدة لأنها متحركة بذاتها . فالكل إذاً غير حادث ولا فاسد . وقد بان من ذلك أن كل نفس فقد استولت منذ أول الأمر على جسم أزلي تحركه أبداً ، وإن كانت مستولية على أجسام فاسدة فإنما تحرك تلك الأجسام ما ^(٥) عنها يتحرك دائماً .

الحجج: الثامنة : إن كان كل ما يفسد فإنما يفسد من شيء غريب عنه يدخل عليه ، ويفسد إلى شيء غريب ، وليس شيء خارج الكل ولا غريب عنه بل هو مشتمل على كل شيء إذ كان مؤلفاً من كليات الأشياء وكاملاً جامعاً لأشياء كاملة ، وليس شيء غريب عن الكل ولا شيء غريباً يفسد إليه أو يفسد عنه — فذلك هو غير فاسد ، ولذلك بعينه هو غير

(١) وراجع أيضاً « فدرس » ٢٤٥ .

(٢) بعد هذه الكلمة في النص اليوناني : لأنه ليس طيماوس هو الذي افترض بنفسه أن رأى للوسا (= الوحي) مبالغ فيه وأنه قال إن شيئاً حادثاً يكون أبدياً :

καὶ οὐ δήπου παρὰ πόδας ὁ Τίμαιος τὸ τῶν μουσῶν δόγμα περιττον ἕτελεβεν καὶ ἔθετο τι γέγονος ἄφθαρτον

(٣) ما بين الرقبتين ناقص في نشرة رابه للنص اليوناني .

(٤) ما عنها : أي : بواسطة ما عنها يتحرك دائماً

ἐξεῖνα κινεῖ διὰ τῶν ἀεὶ ὑπ'αυτῆς κινου-
· μένων

محدث . وذلك أن كل حادث فعن شيء ما يحدث قد كان فيما تقدم غريباً ، فيجب أن يكون شيء ما غريباً عن الكل ، ويكون هذا خارجاً عن هذا الحادث . ويلزم من ذلك أن يكون شيء خارج عن الكل كان قبل أن يحدث الكل غريباً عن الكل . وإن كان ذلك ، فالكل ضد ما عنه حدث ، غير أن الأضداد يحدث بعضها من بعض ويتغير بعضها إلى بعض ، ولها طريقان إذ كانا بين شيئين على ما بين أفلاطون في كتابه المنسوب إلى « فادن »^(١) بأقوال كثيرة : من أن كل واحد من الضدين ينتقل إلى صاحبه كيلا تكون الطبيعة منقوضة . ولعمري أن « لا مرتب على نظام » مقابل له « مرتب على نظام »^(٢) . ولو كان ذلك على طريق العدم والملكية ، وقد نقل من عدم إلى ملكه ، فذلك أن المعنى الأول أبعد في الإمكان والقدرة ، ومن قبل ذلك صارت أصناف من العدم لا تنتقل إلى ملكة . فإذا كان ذلك الذي هو أبعد من الإمكان قد كان ، فبالحرى كون ما هو أقرب إلى الإمكان حتى ينتقل المنظوم إلى لا منظوم ، ويكون ذلك جارياً مجرى الطبيعة وعلى مشيئة الله تعالى . وذلك أن الفاعل لما هو أبعد في الإمكان فأحر به أن يفعل ما هو أقرب في الإمكان . فإن كان هذان ضدّين ، فسيلهما سبيل سائر الأضداد كلها ؛ فيجب من ذلك أن يكون الكل أيضاً ينتقل إلى ضده الذي عنه كان . لكن تدبّر أن الكل غير فاسد ، فليس ينتقل إلى ضده ، ويجب من ذلك ألا يكون حدث . فالكل إذا أزل ، فإنه ليس يمكن أن يكون ضدان لأحدهما طريق إلى الآخر وليس للآخر طريق إليه . ولا يمكن في العدم والملكية أن يكون من العدم طريق إلى الملكة ، ولا يكون من الملكة إلى العدم طريق . وذلك أن في بعض الأشياء ليس طريق من العدم إلى الملكة ؛ وأما الضدان فلهما طريق من بعض إلى بعض على ما قال سقراط في الكتاب المنسوب إلى « فادن »^(٣) . فيجب من ذلك إما ألا يكون الكل غير فاسد ، وأحر به أن يكون غير حادث ؛ وإما ألا يكون « لا منظوم » مضاداً له « منظوم » ، أو كان « لا منظوم » عدماً له « منظوم » .

(١) راجع « فيدون » لأفلاطون : ٧٠ - ٧١ هـ .

(٢) ص : لكان كان ذلك .

(٣) في « فيدون » : ٧٠ هـ .

القضية التاسعة : كل ما يفسد < يفسد > عن آفة فيه . وذلك أنه ليس ينبغي أن يكون الشيء يفسد مما يخصه من محمود بنيته ، ولا مما ليس هو غير آفة ولا شر بل مخالفا . لأن كل ما جرى هذا الجرى لن^(١) يقدر على أن يضره ولا ينفعه ، ولا يكون يقدر على إفساده ولا على حفظه على سلامته . فإن كان الكل قد يفسد ، فإنما يفسد عن آفة فيه . والعالم عنده^(٢) أحد السعداء وكذلك جميع الملائكة^(٣) وكذلك هذا الجنس كله لا آفة به فهو بهذا السبب غير قابل للتغير . فليس يمكن إذاً أن يفسد الكل ، إذ كان لا آفة به لأنه أحد السعداء . وإن كان الكل غير فاسد من قبل أنه ليس شيء يفسده ، فهو أيضاً غير حادث ، وذلك أن كل ما عنه يكون حدوث الشيء فذلك يفسده . لأنه إذا كان المغلوب كان سبباً لحدوثه ، وإذا كان الغالب كان سبباً لفساده . فإذا كان ليس شيء يفسده فليس شيء عنه حدث ؛ لكن ليس شيء يفسده ، فليس شيء عنه حدث ؛ لكن ليس شيء يفسده إذ كان لا آفة به . فلا سبيل إلى أن يقال فيه إن شيئاً يفسده إذ هو منظوم سوى لا منظوم ، وإذ هو من الزينة على ما هو عليه سوى ما لا زينة^(٤) له فإن هذين هما الآفة الداخلة على المنظوم والمزين . فإن كانت فيه آفة من الآفات ، ففيه سوء نظام وقبح إليهما ينتقض^(٥) . وإن لم يكن به آفة فليس سوء نظام ولا سوء زينة أي قبح يعاند المنظوم ذا الزينة أعنى الكل . وإن لم يكن له سوء نظام وسوء زينة يعانده ويضاده فلم يكن حدوثه عن سوء زينة ورداءة نظام ، إذ كان ليس شيء هذا حدثه في معانده . وإنما وجب له ذلك لأنه لا آفة به ، فليس شيء إذاً عنه حدث . وإذا كان ليس شيء عنه حدث ، فلم يحدث : إذ كان قد يجب أن يكون كل ما يحدث فعن شيء ما يحدث ، وليس شيء يحدث عن ما ليس .

هذه الحجج التسعة هي بنقل إسحاق بن حنين . وحجج إيرقليس في القدم هي ثمانى^(٦) عشرة حجة قد نقلها غير إسحاق نقلاً رديئاً ، والذي وجد بنقل إسحاق منها هي هذه التسعة . والسلام .

- (١) ص : أن كل ... أن يقدر على ... (٢) أى عند أفلاطون (« طباوس » ٢٤ ب) .
 (٣) الملائكة : في النص اليوناني πάντας ὡσαύτως θεούς (= وكذلك جميع الآلهة) .
 (٤) س : ملازمه — وهو تحريف ، أصلحناه كما في اليوناني إذ هو πλὴν τῆς ἀκοσμίας .
 (٥) أى ينحل .
 (٦) س : ثمانية .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبِّ أَعْيُنٍ

مسائل فرقليس في الأشياء الطبيعية ، نقلها إسحاق بن حنين

المسألة الأولى : قال : ما الدليل على أن الحرارة والبرودة هما القوتان الفاعلتان ، والرطوبة واليبوسة هما القوتان المفعول بهما ؟ — فنقول : إننا إذا وضعنا أيدينا على جسم حار يؤلمنا حره ، وكذلك إذا وضعنا أيدينا على جسم بارد آذانا برده . وأما الجسم اليابس المُفْرِطُ اليُسُّ إذا وضعنا أيدينا عليه لم يؤلمنا ، وذلك كحجرٍ إذا وضعنا أيدينا عليه لم يؤلمنا يُبْسُهُ كما يؤلمنا حرارة النار وبرودة الثلج . وكذلك الشيء النديُّ الرطب إذا نحن وضعنا أيدينا عليه لم يؤثر فينا كثر الحر والبرد . فإن قال قائل : ما بال العفص قد يخشن اليد ويقبضها ؟ فنقول إنه إنما يفعل ذلك فينا ويقوى لمكان البرد ، ولولا ذلك لم يظهر منه هذا الفعل . ونقول أيضاً قولاً آخر : إن الأشياء كلها لو كانت فاعلة ، كيف كان يحدث منها شيء ؟ لأن الفاعل إنما يستوجب أن يكون فاعلاً لمكان المفعول . ولو كان جميع الأشياء مفعولة ، فمن أين ^(١) حدثت أشكال الحيوان وهيئتها ؟ كما أن البيت لا يكون إلا بفاعل — الذي هو البناء ، والمفعول — الذي هو الحجر والكلس ، كذلك لا تكون الأشياء إلا من فاعلي ومفعول ؛ وليس يمكن أن يكون مع الفاعل والمفعول ثالث .

المسألة الثانية : ما بال الماء والنار إذا هما تلاقيا تنافرا وتضادا ، والهواء والأرض قد يماس أحدهما صاحبه ولا يتنافران بينهما ولا يتضادان إذا هما متضادان ، وذلك أن الهواء حار رطب والأرض باردة يابسة ؟ — فنقول : إن النار إذا لاقت الماء أو ماسته نافرته منافرة شديدة ؛ ولا يخلو إما أن يقهرها وإما أن تقهره . وأما الهواء والأرض وإن اختلفا وتضادا ،

فإنهما لا يتنافران لأن الحرارة التي في النار قوة فاعلة والبرد في الماء قوة فاعلة أيضاً ، والييس في النار قوة مفعولة ، والرطوبة في الماء قوة مفعولة أيضاً . فإذا لاقت الماء النار نافرت النار الماء لقوة الحرارة الفاعلة فيهما ، ولأن القوتين الفاعلتين أعنى الحرارة والبرودة أقوى في النار والماء من القوة بين المنفعلتين ، أعنى الرطوبة والييس التي في النار والماء ، لذلك كانت منافرتيها ومضادتهما شديدة ، ولأن في الهواء والأرض القوتين المفعولتين أكثر من القوتين الفاعلتين أعنى الحر والبرد ، لذلك لم تكن منافرتيها كمنافرة النار والماء اللذين ^(١) فيهما القوتان الفاعلتان أغلب . ونقول أيضاً إن الهواء والأرض قد يتضادان لمكان ما فيهما من القوتين الفاعلتين أعنى الحر والبرد ، ولكن لأن هاتين القوتين اللتين في الهواء والأرض ليستا بكثيرتين لذلك لم تظهر منافرتيها كمنافرة النار والماء . وقد يتنافر ^(٢) الهواء والأرض والأرض والهواء إذا حرّكهما ^(٣) محرك من خارج فأضاف قوة فعله إلى فعلهما ، فإذا أضاف قوة الفاعل الذي في الهواء والأرض تنازعا وتضادا . وذلك لأن الهواء إذا دفعه دافع سُمع له صوت وأزال الحجر . وكذلك الحجر إذا وقع في الهواء أثار في الهواء فعلاً قوياً وهرب كل واحد منهما من صاحبه .

المسألة الثالثة : ما بال الدغدغة إنما تكون ^(٤) في الإبطين وتحت القدم ؟ ولم يضحك الإنسان إذا دغدغ ^(٥) ؟ — نقول : إن الدغدغة ليست في جميع الأعضاء ، وإنما تكون في المواضع الرقيقة العادمة اللحم الكثيرة العصب الحاس . فإذا مسّت اليد الجلد الحاسّ ضغطت العصب الحاسّ . فإذا ضغطت الأعضاء الحاسة فكثرت حسّها ^(٦) ثمّ على الدغدغة . وقد يكون في الدغدغة لذة ووجع : وقد تكون اللذة لنفي اليد الفضول ^(٧) من الموضع بحركة الدغدغة ، والحرارة المتولدة من الدغدغة . وقد يكون الوجع لكثرة الحس بضغط اليد .

(١) ص : انفذان .

(٢) ص : يتنافرا .

(٣) ص : حرّكتهما .

(٤) ص : إنه تكون (!) .

(٥) ص : الكثير .

(٦) ص : يكثر حسّها لم على الدغدغة .

(٧) ص : الفضول من الفضول من الموضع ...

فاللذة تهيج الضحك ، ولكثرة الحس والضغط يألم الموضع وَيَبْجَعُ^(١) . وإن كثرت الدغدة وكثر التحليل ، كثرت الحرارة وهاجت ، وإذا كثرت الحرارة أهاجت الغضب ، فيكون الغضب مكان الضحك لكثرة الدغدة . وإن المواضع اللحمية وما أشبهها لا تكون فيها الدغدة لغلظ الجلد وكثرة اللحم وتلة الحس .

المسألة الرابعة : كيف يكون النوم ؟ ولم احتاجت الطبيعة إلى النوم ؟ — نقول إن الإنسان مرغم^(٢) عليه ، والعلة في ذلك أن الإنسان دائم الفكر ، وحواسه أيضاً دائماً الفقل ، والحواس والفكر^(٣) إنما في الدماغ ، فلذلك صار الدماغ أكثر تبعاً من سائر الحيوان ، ولكثرة التعب تحالت الرطوبة التي في الدماغ أكثر من تحللها من سائر الحيوان ولكثرة تحللها يحف الدماغ . فإذا جف الدماغ وتعب ، احتاج إلى الراحة والترطيب ، فاحتالت الطبيعة بالنوم للراحة والترطيب ، وذلك لأن النوم هو سكون الحواس ، وإذا سكنت الحواس استراحت ورطبت . والدليل على ذلك أننا إذا عدنا النوم احتجنا الرطوبة واستعملنا الأشياء الرطبة لتنعينا ، وإن الدماغ قد يحس بألم^(٤) السهر وبلذة النوم . فلهذه العلة ولهذا السبب احتاجت طبيعة الإنسان النوم .

وأما كيف يكون فإننا نقول : إن الأشياء الكائنة إنما تكون بأربع جهات : بالفاعل والمفعول والأداة — كالقدوم والنشار وغيرها من الأشياء التي يستعين بهما النجار فيما يعمل : كالباب^(٥) والكرسى — والتمام ؛ فكذلك أيضاً النوم يكون على هذه الجهات : فالفاعل النوم الطبيعية فينا ، والمادة أغنى العنصر^(٦) الذي يكون منه النوم < هو^(٧) > الرطوبة المعتدلة التي في البدن ولذلك قلت معتدلة لأنها إن تكن معتدلة لم يكن منها النوم ، والأداة التي بها تعمل الطبيعة النوم الحرارة الغريزية التي فينا التي بها تصعد الرطوبة ؛ فإذا صعدت هذه إلى الدماغ أنامت والنوم هو التمام والكمال . فالنوم إذا كان معتدلاً < كان > لذيذاً ، وإذا كان غير

(١) وجع يوجع وييجع ويأجج .

(٢) س : مرعاه (١)

(٣) س : الحواس بالفكرة .

(٤) س : بالز السهر وبلذ النوم .

(٥) س : ولتمام الباب . . .

(٧) س : والرطوبة .

(٦) س : للعنصر والذي .

معتدل كان مؤلماً . فإذا نام^(١) الإنسان غابت الحواس التي داخل فَذَهَبَتْ وسكنت و يسكن البدن كله . فإن قال < قائل > إن البهائم أيضاً قد تنام — قلنا^(٢) : إن نومها أقل من نوم الإنسان .

المسألة الخامسة : ما بال الإنسان ، إذ هو مركب من الحرارة والبرودة والرطوبة والييس ، صار بعض جوهر الإنسان ذكراً^(٣) وبعضه أنثى؟ — نقول إنه وإن كان جميع جوهر الإنسان مركباً^(٤) من هذه الأخلاط الأربعة العناصر أعنى الدم والمرتين والباغم ، فإنما^(٥) يكون الإنسان باعتبارهما ولكن قد تختلف جواهر المذكورة^(٦) ، فلاختلاف كان الذكر والأنثى . فإذا غلبت الحرارة على جوهر الإنسان حدث العضو الناقى ، أعنى الذكر إلى خارج ، وذلك لأن من جوهرية الحرارة دَفَع الأشياء إلى خارج فيخرج الذكر ويظهر وينتوء إلى خارج . وإذا غلب البرد جمع العضو وجَدَّبه إلى داخل فتصير الأنثى . والدليل على أن الرجل أحر من المرأة كثرة حركته وخشونة جلده وصلابة أعضائه . والمرأة على خلاف ذلك . فإن غلب على طبيعة المرأة الحرارة يصير مزاجها في الشعر والخشونة والعضو الناقى كالضرب الذي يسمى الخنثى . وقد يستدل من هذه الجهة على أن الحرارة هي الفاعلة لهذه الصفة .

المسألة السادسة : ما بال الشعر يَنْبِتُ على رأس الرجل والمرأة جميعاً وقد يولدان على هذه الصفة ، وما بالنساء لا نجد الشعر على جميع البدن إلا إذا انتهى الإنسان إلى قمة الشباب؟ وما بال اللحية لا تكون للنساء والصبيان لكن للرجال^(٧)؟ وما بال صوت الرجل غليظ جهير ، وصوت النساء والصبيان والحصيان رقيق ضعيف؟ فنقول إن < الشعر > ينبت للرجال والنساء على رؤسهم ويولدون جميعاً على هذه الصفة لأن الحرارة من جوهرها العلو والسمو إلى فوق . فإذا غلبت ، رفعت معها الرطوبة إلى أعلى الموضع كالقدر التي إذا عَلَى ما فيها من الماء ارتفعت الرطوبة كلها إلى غطاء القدر . فإذا اجتمعت هذه الرطوبة

(٢) ص : إلا أن .
(٤) ص : مركب .
(٦) ص : جواهر الذكور والإناث .

(١) ص : نامت .
(٣) ص : ذكر .
(٥) ص : وإنما .
(٧) ص : الرجال .

الصاعدة بالحرارة إلى الرأس كان^(١) الشعر منها وكالأرض الندية إذا حميت الشمس أنبتت عشباً كذلك فالحرارة < التي > فينا تنبت الشعر ولذلك صار الشعر يظهر في الرأس لاستقامة قامة الإنسان . < ولو^(٢) > كان الإنسان كذوات الأربع القوائم لظهر في يديه كله من الشعر < كما > يظهر في ذوات الأربع قوائم لا تتشاور الحرارة في جميع البدن ؛ فلما صار الإنسان مستوي القامة ، والحرارة من جوفها الصعود إلى فوق ، عملت في الموضع الذي انتهت إليه وهو الرأس^(٣) فأنبت الشعر^(٤) . وأما الأطفال فكذلك لا ينبت على أجسادهم الشعر حتى ينتهوا إلى قامة الشباب ، لأن الأطفال رطوبتهم غالبية وحرارتهم ليست بحارة حريفة كحِدَّة حرارة الشباب ، فلذلك صار شعورهم رَغَباً لِيناً ضيفاً . فكما انتقضت الرطوبة من أبدانهم وغلبت عليهم الحرارة الحادة والحريفة ، أظهرت الشعر وأنبتته كالأرض الرطبة جداً لا تنبت عشباً ، كذلك أبدان الأطفال لا تنبت الشعر ؛ وكالأرض الجافة جداً لا تنبت عشباً بل يحف ما فيها من العشب ، كذلك أبدان المشيخة^(٥) ؛ لكثرة يبسها وقلة غذائها يتساقط ما فيها من الشعر ؛ < وليس > كذلك أبدان الشباب . وأول ما ينبت الشعر في الإبطين والعانة لسخافة^(٥) هذين الموضعين . ثم كلما انتشرت الحرارة في البدن كله أنبتت الشعرَ في البدن كله .

وقد تكون اللحية للرجال ولا تكون للنساء والصبان والخصيان لهذه العلة ، لأن قامة الصبيان الرطوبة غالبية عليها كالذي ذكرنا وحرارتهم ليست حريفة حادة ، وكذلك أيضاً أبدان النساء وأبدان الخصيان ملائمةٌ بعضُها بعضاً وإن قد تختلف بالكثرة والقلة . فإذا سخن البدن وعَمِلَ في الرطوبة التي في البدن ارتفع البخار إلى الجنبين فنبت الشعر . ولذا^(٦) النساء والخصيان قد عدموا اللحية . وإذا قلَّت الحرارة لم تكن أن تتور في جميع المواضع . وقد تتور في النساء عند العانة لحرارة الحيضة واجتماعها لاجتماع الدم في ذلك الموضع . فإذا

(١) ما بين الرقين في الهامش .

(٢) خرم في الأصل .

(٣) ص : الشعرة .

(٤) المشيخة = الشيوخ .

(٥) السخافة : ضد الكثافة .

(٦) ص : ولأن .

اجتمعت الحرارة في ذلك الموضع لاجتماع دم الحيضة ، أنبت الشعر في العانة . والخصيان
 عدموا ذلك لأن الحرارة لا تجتمع بهم في هذا الموضع كاجتماعها في النساء عند وقت الحيضة .
 وقد تظهر السبلة^(١) أولاً لكثرة بخاره وقد يظهر الصدغ^(٢) لسخافة موضعه ورطوبته .
 فكلا انتشرت الحرارة أنبتت الشعر حتى تتم اللحية .

وأما أصوات الرجال فإنها صارت جبهة وأصوات النساء والخصيان رقيقة — فنقول
 إن ذلك لخصيتين : الأولى أن الحرارة لما غلبت على المزاج^(٣) وسعت الخنجرة ، ولأن
 الحرارة غلبت على مزاج الرجال احتاجوا إلى إدخال الهواء إلى أجوافهم في النفس أكثر
 من النساء وسائر الأبدان الباردة . فلما صارت الخنجرة واسعة ، كثر دخول الهواء فيها إلى
 ما هو مادة وعنصر الصوت > ولذلك < غلظ الصوت وصار جهوراً . وكما^(٤) في المزمار
 الواسع > إذا نفخ نفخاً <^(٥) شديداً : يُسمع صوتاً شديداً لا تساع المزمار وكثرة الهواء
 الداخل فيه ، فكذلك خنجرة الرجال أيضاً . وأما الصبيان والخصيان والنساء فلا أنهم
 عدموا هذه العلة صارت أصواتهم ضعيفة .

المسألة السابعة : ما بال الرجال إذا خضوا لم تنبت لهم لحية وعدموا الشعر في أبدانهم؟ —
 فنقول : إن الحرارة قد تجتمع عند العانة لمكان^(٦) أعضاء النى . وأيضاً لأن هذا الموضع قوى
 وأيضاً حدة البول وحرافته تلهب هذه المواضع . وأيضاً هذا الموضع أعنى العانة قد تدبره
 الأعضاء ، كالشئ الدبر ، أعنى الفخذ وغير ذلك . ولهذا الخصال كلها اجتمعت الحرارة في
 هذا الموضع . ولأن الأعضاء محيطة بنا ضبطها وأمسكها ، فلما اجتمعت في هذا الموضع
 وضبطت أنبتت الشعر . فإذا أنعظت للذا كبر تفرقت أعضاء النى وتفرقت الحرارة لتفرقها

(١) السبلة : ما على الشفة العليا من الشعر : يجمع الشارين وما بينهما .

(٢) ص : الصدغ — والصدغ : الشعر المتدل على الصدغ .

(٣) ص : مزاج .

(٤) غير واضحة في المخطوط .

(٥) ص : شديد .

(٦) ص : كان .

وانقطعت مجارى المنى فيبرُدُّ هذا الموضع لهذه العلة لتفرق الحرارة وأنها عَدِمَت المنى الذى كان يستحق هذا الموضع . فإذا عَدِمَت الحرارة صارت كأبدان الصبيان لينة قليلة الشعر .

المسألة الثامنة : ما بال الشعر فى الحاجب والأشعار؟ — فنقول : إن الرطوبة التى فى الدماغ قد تنحدر إلى الحاجب والأشعار . وهذه المواضع ، لأن^(١) موضعها موضع منعطف مجوف ، تقبل الرطوبة ؛ فحركة العين تسخن تلك الرطوبة بالحرارة المتولدة من حركة العين < ولذا > أنبت الشعر . ولذلك احتجنا إلى الأجفان والحاجب^(٢) لنقى بهما العين من الآفات والعمائم < الناشئة > من الغبار أو القذر .

كيف الخلاوة والحوضة والمرارة والحرقاة (٣)

(١) س : لأنه موضع ...

(٢) س : والحاجب لنقى الآفات والعمائم من العين بهما من الغبار . . .

(٣) هنا تنهى الورقة ١٣٤ وقد سقط ما بعدها ، وواضح أن الكلام ناقص .

كتاب
معاذلة النفس
لهرمس أو لأفلاطون

الرموز :

- ص : باريس رقم ٤٩ (١١٤٢ - ٢٠٣ ب)
س : باريس رقم ٤٨١١ (١٨٠ - ١٢٩ ب)
ل : لندن رقم ١١٤٨ عربي قارنر (٧١ ب - ١٩٧)
ب : نشرة بردهيفر ، بون سنة ١٨٧٣
ع : لبيتسك ، مكتبة البلدية رقم ٢٩٧ (٧٣ ب - ١١٥٥)
ر : روما ، الفاتيكان رقم ١٨٢ (ورقة ١٠٤ - ١٣٢)
ك : اكسفورد ، مكتبة بودلي ، مخطوط هنت رقم ٥٨٩ (ورقة ٥٠ - ١٦٢)
هـ : ابسالو رقم ٤٨٩ (فهرست تورنبرج) ورقة ٧٦ ب وما يليها
ن : بون

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

كتاب معاذلة النفس لأفلاطون

وهو أربعة عشر فصلاً

(٢) [رسالة منسوبة إلى هرمس الحكيم (٣) في معاتبة النفس ، وزجرها (٤) عن الأمور السفلية ، وحثها على طلب ما يلائمها ويشاكلها من الأمور العالوية ، وقصوها (٥) عما يؤذيها (٦) ويوبقها ، وحثها (٧) على ما فيه استقامتها وصلاحتها . وأوضح (٨) الدلائل والبراهين على ما شرحه من ذلك . ولم يقتصر على سب (٩) المعنى ، بل أغرق في كشفه لكل أحد

(١) كذا في ل وهو مخطوط إسلامي ، أما المخطوطات المسيحية فتبتدئ بعبارة مسيحية لا داعي لتكرارها .

(٢) هذا الاستهلال مقحم على الكتاب كما هو واضح من مجرد قراءته ، إذ هو مقدمة كتبها ناسخ تمهيداً للكتاب . ولهذا لم يذكره ل . ولولا الحرص على إثبات كل شيء ، لأحرنا حذفه أو وضعه في الهامش .

(٣) ر ، س : الحكيم الفاضل . ع : هرمس الثالث بالحكمة — ويلاحظ أن هذا الاستهلال التحول هو الذي ينسب الرسالة إلى هرمس ، لا إلى أفلاطون . على أن ل يورد : « نقل رسائل أرسططاليس الحكيم الفاضل ، ويدعى كتاب زجر النفس » .

(٤) في المخطوطات : رجوعها — ونحسبه تحريفاً صوابه ما أثبتنا ، ومن هنا تفسر تسمية الكتاب أحياناً باسم : « كتاب زجر النفس » كما في ك ، كما أنه في مقابل : حضها .

(٥) كذا في س ، س ؛ وهو الصحيح أما ه ، فقرأ : « وقسرها » ولا معنى له هنا ، وهو تحريف كذلك لأنه لا يقال : « قسر عين » . والقصو مصدر : قسا يقصو قصوا (بفتح فسكون) وقصوا (بضمين ثم واو مشددة مفتوحة) وقسا (بفتحين وبالقصر) وقصاء (بالمد) — وإن كان المشهور أن الفعل لازم (« لسان العرب » ٤٤/٢٠) ، وهنا متعد بمعنى : إقصاء .

(٦) س ، س ، ك : يوردها . ب : يؤذيها ويوبقها (ولا معنى له) .

(٧) كذا في س ، س ، ب : حضتها .

(٨) أي هرمس ، وهذا يدل على أن هذا كلام الناسخ ، لا كلام صاحب الكتاب .

(٩) ب : تفسير . س ، س : ستر . وأصلحه فليشر : سر . وكل هذا لا داعي له بعد تصحيحنا

هنا . والسبر : الاختبار ، استخراج كنه الأمر ، وسبر الشيء سبراً : حزره وخبره ، واسبري ما عنده : اعلمه .

بغير قصد تفسير^(١) ولا تنميق لفظ ، بل^(٢) بما يقوم في العقول^(٣) والأفكار ، ويقبله كل
 ذى لب صحيح . إذ كان ذلك مما يردع عن الانحطاط في شغب^(٤) هذه الدنيا القانية ،
 والتمسك بجبال غرّتها^(٥) ، ويرشد إلى أعمال^(٦) الخير ويحضّ على الإكثار منه وما يقرب^(٧)
 من خاتمتها ويزلف لديه ويُسكِّن نعيمه^(٨) الذى لا زوال له ولا انقضاء لمدّته .
 نفع الله به قارئه ، وألمه طاعته ، ووفّقه لمرضاته ، بمنّه وخفى^(٩) لطفه . والشكر لله
 كثيراً مستمراً] .

الفصل الأول

قال أفلاطون قدس الله روحه العزيز في مخاطبته لنفسه^(١٠) :
 يا نفس ! تتلى وتصورى^(١١) ما أنا مورده لك من المعانى العقلية الموجودة وجوداً دائماً .
 فما تصوريته فقد عقّلته واقنيتته وتيقنته^(١٢) كتيقتك أن الحىّ جنسٌ لنوع^(١٣) الإنسان ،
 وأن المتنفّس جنسٌ^(١٤) لنوع الحىّ ، وأن الجسم جنسٌ لنوع المتنفّس ، وأن الجوهر الأقصى^(١٥)
 جنسٌ لنوع الجسم ؛ وكتيقتك أيضاً أن المستوى^(١٦) غير المتوجّج^(١٧) ، وأن الكلّ أعظم

- (١) ب : تشرير ! ويشير إلى أن فليشر أصلحه هكذا ! ولا ندرى ما يدعوا لى هذا ! والكلمة
 مكنا لم ترد في « لسان العرب » .
 (٢) س ، س : لفظ ، ما ...
 (٣) كذا في س ، س ، وفي ب : العقل .
 (٤) س : شعت . س : شغب .
 (٥) ب : غمرورها . وفي س وس : كما أثبتنا .
 (٦) ب : عمل ..
 (٧) ك : يقرب به .
 (٨) ب : ويشكر نعمته . وما أثبتنا في س ، س — وهو الأصح . وفي ك : فنشكر نعمته .
 (٩) س : بمنّه وكرمه . س : ووفّقه إن شاء الله تعالى . ك : غبة وكرماً عظيماً منه .
 (١٠) قال ... لنفسه : وردت في ل وحدها .
 (١١) كذا في ل . وفي غيرها : تصورى وتتملى .
 (١٢) ل ، ب ، س ، س الخ : تصوريته ... عقليته واقنيتيه وتيقنتيه ...
 (١٣) ل : أنواع .
 (١٤) ما بين الرقيين ناقص في ل .
 (١٥) ل : المتين — وهو تحريف .
 (١٦) س ، س : التموج .

من الجزء، وأن الماء يروى من العطش وأنه بارد رطب بالطبع، وأن^(١) النار تحرق وتنضج^(٢) وأنها حارة يابسة بالطبع^(٣) — وكسائر ما قد عقلته وشاهدته وشافهته^(٤) في عالم العقل وعالم الحسن، وما خفي عنك^(٥) يانفسُ بما أنا مبينه لك، فاستعمل في التمثيل^(٦) العقلي المتقن^(٧) الصحيح البريء من الاختلاط والاختلاف^(٨)، فإنه سيدلك^(٩) ظاهر ما شاهدته على باطن ما خفي^(١٠) عنك، كما استدلت الناظر إلى الصورة المثلثة في الحائط على وجود المصور لتلك الصورة المثلثة^(١١)، وكما استدلت بما عاين من حركات يده على^(١٢) سرائر تخطيطها وتشكيلها^(١٣) على لطائف ما كان قائماً في فكره ونفسه^(١٤) من جملة ذلك، يانفسُ: فإنه قد يستعمل التمثيل على سائر الأشياء^(١٥) بالآثار الموجودة عند غيبة المؤثرين لها، وأيضاً^(١٦) قد يستعمل التمثيل^(١٧) له في الاعتبار والتعجب مما^(١٨) قد ورد وتما هو وارد لا محالة^(١٩) بضروب الأمثال على غائب الأشياء وشاهدها. فاستعملى، يانفس، التصور والتمثيل في سائر الأشياء الموجودة عقلاً^(٢٠) وحساً. واعلمى أن الشيء الذاتى بالحقيقة الأصلية التام النورى هو المفيد الحكيم

- (١) ما بين العلامتين ناقص في ع، ر .
 (٢) كذا في س، س، ل الخ وهو الصحيح . وفي ب : قضى (١)
 (٣) شافهته : ناقصة في ل، ووردت في س، س، ر، ع . وفي ب وسائر النسخ : عقلته الخ .
 (٤) ب : عليك ؛ وفي س، س، ل الخ كما أثبتنا .
 (٥) ر، ع : التمسك — وهو تحريف واضح .
 (٦) كذا في س، س وهو الصحيح . وفي ب : المقتن (بالقاف) وهو خطأ . وفي ل : التنفس وهو تحريف شنيع على عادة ل ..
 (٧) والاختلاف : ناقصة في ل، س، بن الخ .
 (٨) كذا في س . وفي ب : فإنه يدلك ظاهر مشاهدته على باطن ما غاب عنك .
 (٩) ل الخ : غاب .
 (١٠) المثلة : ناقصة في ب الخ، وواردة في س، س .
 (١١) ل، س، س : سائر — وهو أصح .
 (١٢) ناقصة في ر، ع .
 (١٣) ب، س، س : وفي جملة ذلك — وقد أصلحناها كما ترى .
 (١٤) الأشياء بالآثار : ناقصة في س، س، ر، ع . وبدلها : سائر الآثار .
 (١٥) وأيضاً : ناقصة في ب، ل الخ؛ وواردة في س، س .
 (١٦) التمثيل : ناقصة في س، س .
 (١٧) ل : ما ... ولما .
 (١٨) ب : لا بضروب — وهو خطأ .
 (١٩) س، س : حسا وعقلا .

اللطفية والتمييزات الشريفة والحياة الدائمة وسائر الأشياء التي هي جزئيات له لا أجزاء ، وهو كَلِّيٌّ لها لا كَلًّا^(١) . فاعتبري ذلك يا نفسُ وتيقظي واحذري^(٢) الغفلة والتواني ، واستعملي التَهْدُبَ من أوساخ^(٣) الطبيعة ؛ واستعيني على ذلك بالخضوع والرغبة والابتهاال^(٤) إلى ينبوع الخير ومظهره ، وأصل العقل ومُبدِعه ،^(٥) ومفيد الحياة والحكمة والجود التام والرحمة ، تَحْيِيٌّ بذلك يا نفسُ وتسعدى .

يا نفس ! إن مبدع الأشياء ومُبدِئها ومُنشئها — جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه -- صنعك^(٦) وأبدعك وجعلك ذات التصور والتمثل : فأما التصوّر فتصورك^(٧) الشيء على حقيقة ما أبدعه مُبدِعه ؛ وأما التمثل فتمثلك ما خفي عنك معناه من عالم العقل بما شاهدته في عالم الحسّ ، مَثَلًا بمثل ، ومعنى بمعنى ، كما أن تدل ذات الصورة^(٨) المطبوعة في الشمع على معناها وحقيقتها في الطابع ، وكما تدل الصورة المثلة في الطابع^(٩) على معنى حقيقتها في نفس يمثّلها ومصوّرّها ؛ وكما يؤثّر الماء في الرمل والطين معاني حركاته وتموّجه .

فاكتفي مني يا نفس بحقيقة ما قد أوردته لك^(١٠) ، واعلمي أن جميع ما أنت مشاهدة له في عالم الكون والفساد من الصور والصنّع^(١١) إنما هي تمثيلات وتشكيلات معان هي في عالم العقل بالحقيقة غير زائلة ولا بائدة^(١٢) . وما^(١٣) في العالم الروحاني فلا حظته^(١٤) بالمشاهدة

(١) س ، س : للكل .

(٢) واحذري ... والتواني : ناقصة في ص ، س .

(٣) ل : التَهْدُبُ والحذر فيما يجرى من أوساخ ...

(٤) ب : الانتهاء . ل : الابتها . ع ، ر : ناقصة . وقد أصلحناه كما ترى .

(٥) ل : ومبدعه من ذاته .

(٦) صنعك : ناقصة في ب .

(٧) س ، س : فلتصوري .

(٨) س ، س : كما دلت الصورة المطبوعة في الشمع على حقيقتها .

(٩) ل : الطابع .

(١٠) س ، س : إليك .

(١١) ب : والصنائع . ل : الطبع . والصنّع : المصنوعات .

(١٢) هنا يمرض نظرية الصور الأفلاطونية .

(١٣) من هنا ناقص في س ، س ع ، ر .

(١٤) ل : فلاعطيه (١)

العقلية . فيجب على كل روحاني وجسماني عند بلوغه الكون الجزئي^(١) أن يتيقن بالعقل أنه حقيقة غير زائلة^(٢) . وإنما يصور العقل^(٣) ذاته لذاته في المهيولى ، ثم ينظر بذاته إلى معاني ذاته وصُورَها فيلتذ بذلك إيجاباً^(٤) منه بذاته^(٥) ، إذ اللذة العقلية هي مما^(٦) يناله العقل من ذاته بذاته لا بشيء خارج عنه ، ولا بعرض عارض بل من ذاته لذاته . وهذه هي اللذة الحقّ الدائمة الأبدية^(٧) .

يا نفس ! تيقني^(٨) واقنني معرفة الأشياء بآياتها وماهياتها^(٩) ، ولا تحتغلي^(١٠) بمعرفة كيفياتها وكيانها^(١١) ، لأن المطلبين الأولين بسيطان أزليان^(١٢) ولا وسيط بين النفس وبينهما ، وأن المطلبين الآخرين سرّكبان زائلان^(١٣) زمانيان مكانيان . واعلمي يا نفس أن علم التركيب لن ينفصل معك^(١٤) مجرداً محمولاً في ذاتك عند مفارقتك الحسّ . فخذى علم البسيط ، وذرى علم المركب^(١٥) .

يا نفس ! هذا جرم الأرض هو أثقل الأشياء كلها وذلك لرسوبه تحت سائر الأشياء وطفو سائر الأشياء كلها عليه . ولذلك صار هذا الجرم في الناية القصوى من^(١٦) الكثافة والجلافة والانحصار والكرزاة وعدم النور والحياة . — ثم يتلو هذا الجرم من الأشياء

(١) ل : الدور الجزئي .

(٢) إلى هنا ناقص في ص ، س ، ع ، ر .

(٣) ب : بالعقل . وفي س ، ص ، ع ، ر كما أثبتنا .

(٤) كذا في س ، ص . وفي ب : مجبأ . وفي ل ناقصة .

(٥) بذاته : ناقصة في ص ، س .

(٦) ص ، س : ما . ب : بالعقل .

(٧) الأبدية : ناقصة في ل . ص : الدائم .

(٨) تيقني : ناقصة في ص ، س ، ع ، ر .

(٩) ل ، ب : وماهياتها .

(١٠) قرأها بردنهقر في ع ، ر : ولا تحتغلي — وهو سوء قراءة . وفي س ، ص : تحتغلي . وفي

ل الموضع ناقص مضطرب .

(١١) ص ، س : محرفة : اجباتها (!)

(١٢) بشير واو العطف في ب .

(١٣) ناقصة في ب . وفي س ، ص : واسن (!)

(١٤) ل : عنك . — مجرداً : ناقصة في ل ، ص ، س . ب علم عالم التركيب .

(١٥) ص ، س : التركيب . ل : علم عالم آخر بسيط وذرى علم المركب .

(١٦) ب : في .

جرمُ الماء وهو أطف من الأرض وأصفى وأشرف وأنور وأقرب إلى الحياة . ثم يتلو جرم^(١) الماء جرمُ الهواء ، وهو أطف من الماء . ثم جرمُ النار الذي هو أطف العناصر الأربعة وأشرفها وأشدها نوراً . ثم يتلو جرمَ النار جرمُ الفلك الذي هو صفو ماتمته والمخصوص بالشرف على سائر الأجرام للطافته وإشفاقه^(٢) وشدة أنواره وحسن نظامه وترتيبه وقربه من الحياة ومجاورته الأشياء الشريفة الحية العاقلة ، وأنه متشكل بسيد الأشكال وأتمها وأصحها الذي هو الشكل الكرى المدور ، وأن سائر ما يحتوي عليه متشكل بشكله ككرة^(٣) دون كرة على الترتيب الذي ينتهي^(٤) إلى كرة الأرض . ثم التالي لجرم الفلك الذي هو أقصى الأجرام كلها هو^(٥) جوهر النفس المعطية الأفلاك^(٦) الحركة النظامية والأنوار الصافية الشريفة التي هي أطف من^(٧) سائر ما أحاطت به من الأشياء واحتوت عليه . وذلك أن سائر ما تحتوي عليه أجسامٌ وهي لا جسم ألبتة ، وأن سائر الأشياء مما دونها لأحياة له إلا بها ، وأنها ذات الفكر والإرادة والتمييز : فما واصلته أظهرت فيه ذاتها على حقيقة قبوله فصار حياً ، وما لم تواصله لم يوجد له فكر ولا إرادة ولا حركة ولا تمييز . وما فقد شيئاً من^(٨) هذه الأشياء فهو ميت لا محالة . والشئ التالي لجوهر النفس والعالى عليها والمحيط بها هو العقل . وبحق إنه^(٩) أطف الموجودات وأشرفها وأعلاها منزلةً ، وإنه المرتب تحت أفق^(١٠) الأزلى تبارك وتعالى والآخذ عنه بغير وسيط ، والمفيد لجميع ما تحته الشرف والنور والحياة ، وأنه الترجمان الأعظم والحاجب الأقرب .

فتأمل ، يا نفس ، هذا الترتيب وتيقنيه واعتقديه فإنه هيئة الموجودات ونظامها وترتيبها .

(١) ص ، س : هنا الجرمن الماء .

(٢) كذا في س ، س . وفي ب : إخفاه — ولا معنى له . وفي ر ، ع : إشفاقه — فأصلحها

فليشر : إشفاقه . — وإشفاقه ... نظامه : ناقصة في ل .

(٣) ص ، س : وكرة .

(٤) ب : هدى (!) — وهو تحريف شنيع . — التي ينتهي : ناقصة في ع ، ر .

(٥) هو : ناقصة في س ، س ، ع ، ر .

(٦) ص ، س : فلك الأفلاك .

(٧) كذا في س ، س . وفي ب : أطف مما أحاطت . ع ، ر : من سائر الأشياء .

(٨) ص ، س : وما فقد منه هذه الأشياء .

(٩) ب : هو .

(١٠) ب : الأفق .

الفصل الثاني

يا نفس ! لا تذمى الدنيا وتقولى : هى دار خديعة ومصيدة^(١) وغرور ، فإنها ليست كذلك إلا عند ذوى العقول الناقصة ومن يعرض له الجهل والنسيان . ولو كانت دار خديعة بالحقيقة لكان الإنسان منذ بدء^(٢) ظهوره فيها إلى وقت خروجه منها لا يشافه^(٣) منها إلا نعيماً ولذات وسروراً . ثم تأتيه المساءة^(٤) حينئذ بغتة فتزيله عن ذلك النعيم ويستحيل^(٥) به ما كان فيه إلى خلاف ذلك . وليس الأمر^(٦) فيها كذلك ، بل إنما يرى الإنسان ينشأ فى هذه الدنيا ويتربى بأحوال مختلفة لا نظام لها : فيوماً محزون ، ويوماً مسرور ، ويوماً متلذذ ، ويوماً متألم متوجع^(٧) . والشئ إذا أظهر لك جميع ما فى طبعه فقد أنصفك^(٨) ونصحك ؛ وإنما المخادع من كان فى طبعه الخير والشر فأظهر لك الخير وأبطن^(٩) الشر لوقت الفرصة والمكنة منك . ولست أرى أحداً^(١٠) نال من هذه الدنيا فرصة إلا وأعقبه ذلك غصةً وألماً^(١١) . وليس هذا شرط المخادعة من قبل الدنيا ، وإنما المخادعة من قبل الإنسان لنفسه^(١٢) ، وذلك أن الإنسان الناقص هو المخادع نفسه المهلك لها ، لا الدنيا ، لأن الدنيا قد أظهرت له جميع ما فى طبعها من نعيم وبؤس . فاعتبط^(١٣) الإنسان

(١) مصيدة : ناقصة فى ب .

(٢) ب : يوم .

(٣) ب : لا يصيبه منها إلا نعيم . وما أثبتناه فى ص ، س ، ع ، ر . والمشافهة فى كتب اللغة :

المخادبة . أما هنا فبمعنى : يناله ، يخطئ به . والكلمة تكررت مراراً فى تأيا هذا الكتاب .

(٤) ص ، س : المساء — وكذا فى ع ، ر . وفى ب كما أثبتنا ووافقناه . وفى ل : المشاة .

(٥) ب : وتستحيل به عما كان فيه ...

(٦) ص ، س : وليس من فيها .

(٧) ب : متوجع متألم .

(٨) أنصفك : ناقصة فى ب .

(٩) ب : وأبطن لك .

(١٠) ب : وليس أحد .

(١١) ص ، س : وإنما .

(١٢) ب : نفسه — ربما أثبتنا فى ص ، س ، ل .

(١٣) ص ، س : فارتبط .

الضعيف العقل بنعيمها واعتقده دائماً وأنسى^(١) بؤسها وأهمله ثم يقول : خدعتنى الدنيا !
وأى خداع خدعته الدنيا ! وإنما هو الخداع^(٢) نفسه والمُهْلَكُ لها .

يا نفس ! لا تكن^(٣) أخلاقك فى هذه الدنيا كأخلاق الصبيّ الذى لا عقل له : إن
أطعم ورُفق به رضى وضحك ؛ وإن شُدّد عليه بكى وغضب : فهو بيننا يكون ضاحكاً حتى
يكون باكياً ، وبيننا يكون راضياً حتى يكون غضباناً . وليست هذه أخلاق العقل
الوحيد^(٤) ، بل أخلاق مشتركة مذمومة .

يا نفس ! إنما رُتبت الدنيا على هذه المعانى المختلفة التى هى خير وشر ، ونعيم وبؤس ،
وشدة ورخاء — تنبيهاً^(٥) للنفس ، وإيقاظاً لها ، ومثالات تعمل عليها فتكتسب بذلك
العقل المضىء المنير^(٦) والعلم الثابت^(٧) الذى هو الحكمة والمعرفة بمقائق الأشياء ، وإنما
وردت إليها النفس لتعلم وتختبر^(٨) . ومن^(٩) ورد إلى محل من المحالّ ليعلمه ويخبره ويعرف
حاله ثم ترك العلم والبحث والاختبار وتشاغل بالنعيم والتلذذ — فقد ضيّع مطلبه ونسى أربه
الذى قصد له .

وإنما شرحتُ لك يا نفس هذا الشرح لئلا تكونى فى رتبة الدائمى للدنيا عند
سخطهم^(١٠) عليها ، والمادحين لها عند رضاهم عنها ، وليس هم بالحقيقة لادائمين ولامادحين ،
بل هم تأهون ضالون قد أضاعوا طلبهم وأنسوا^(١١) أربهم وذهب استعمالهم آلاتهم باطلاً

(١) ب : ونسى .

(٢) ع ، ر : الخداع .

(٣) كذا فى س ، س . وفى ب : لا تكونى فى أخلاقك فى هذه . وأصلها فليشر : تكونى ..

وما أئبناه أفضل .

(٤) كذا فى س ، س . — وفى ب : الوحيدة . وفى ع ، ر : رضىة .

(٥) ب : ورخاء ومثالات تعمل تنبيهاً للنفس وإيقاظاً لها عليها — وهو تحريف .

(٦) ب : النير . وفى س ، س ، ع ، ر كما أئبنا .

(٧) كذا فى س ، س . أما فى ب فهى : التام .

(٨) ب : تختبر .

(٩) ب : وهى مثل من ورد إلى محل من المحالّ لتعليمه ويختبر حاله ...

(١٠) ب : ردهم لها — وما أئبنا فى س ، س .

(١١) ب : ونسوا .

غير متحققين^(١) بعلم ولا مكتسبين لتقنية .

يا نفس ! إنما هذه الدنيا دار علم وبحث واختبار للتأملين . فتأمل ، يا نفس ، جميع معانيها وصورها وصنعها وتشكيلاتها المحسوسة السائلة الزائلة البائدة الأعراض والأشخاص^(٢) . واعلم^(٣) أنما هي مثالات الصور بالحقيقة والصور الحقية والتشكيلات^(٤) الحقية الدائمة الأبدية .

وبالجملة ، يا نفس ، فإنه ليس في عالم العقل نوعٌ إلا وشكله ظاهر في كيان^(٥) جريان الطبيعة . وكذلك جميع^(٦) ما هو موجود في عالم الكون إنما هي^(٧) دواعٍ ومثالات : فذاتُه الكاذبة الزائلة تدل على اللذات الصادقة الدائمة ؛ وصورُه المنحلة الزائلة السائلة الهالكة تدل على الصور^(٨) الباقية الثابتة^(٩) ؛ وإن اختلاف جميع ما في الحس وزواله يدل على اتفاق جميع ما في العقل وبقائه وثباته .

فأدُمْتُ ، يا نفس ، في عالم الطبيعة فلا تطلبي منه^(١٠) لذة ولا تتشاغلي بمحسوسٍ عن التعلم^(١١) والتصور والتمثل والبحث والاستكشاف لجميع ما قصدت له من مطالبك وآراك^(١٢) لتكتفي^(١٣) بالعودة والرجوع إلى اكتساب^(١٤) العلم . فإذا تشوقتِ يا نفسُ إلى اللذات

-
- (١) ب : باطلا خابرين غير متحققين لعلم . — فليسر : باطلا خارجاً غير ... — والكلمة : خابرين — خطأ ، ولم ترد في س ، ع ، ص .
- (٢) ص ، س ، ع ، ر : المحسوسة الزائلة الأشخاص .
- (٣) ب : أنها إنما هي .
- (٤) ب : مثالات الصور الحقية والتشكيلات الحقية الدائمة الأبدية .
- (٥) كيان : نائصة في ع ، ر ، ص ، س .
- (٦) ب : كل... إنما هو ...
- (٧) كذا في ع ، ل ، ص ، س . وفي ب : أنواع .
- (٨) ص ، س : صورة .
- (٩) ص ، س : العالية .
- (١٠) ص ، س ، ع ، ر : منى . — وفي ب مخنوفة .
- (١١) ب : العلم — وما أثبتنا في ص ، س .
- (١٢) ص ، س : لإرادتك ؛ ل : آرائك ؛ ع ، ر : أريك .
- (١٣) كذا في ص ، س ؛ وفي ب : لتكتفي بالعودة ..
- (١٤) ص ، س : لك التمسك العالمي العلمي .

والسرور الدائم فانزعى لباسك الكدر وتهذبى من أوزار جسمك ، وتنقى من^(١) الأشياء المخالفة لجوهرك . ثم صيرى إلى عالم اللذات الحقيقية والسرور الدائم ، والبسى حُللك الذاتية ، وتصورى بصورك الجوهرية الدائمة الباقية التى أنت^(٢) مشاهدة لتشكيلاتها ومثالات أنواعها وأنت فى عالم الكون والفساد .

فتيقنى يا نفسُ جميع ما قد شرحته لك واعقلية^(٣) . واعلمى يا نفس أن مهلكات الأمور ثلاثة أجناس : أولها الشرك^(٤) وسائر أنواعه ، والظلم وسائر أنواعه ، والتلذذ وسائر أنواعه . ويجمع^(٥) هذه الأجناسَ وسائر أنواعها كلها أصلٌ واحد — وهو حُبُّ الدنيا . فتحرزى ، يا نفسُ ، من الدنيا وأعرضى عنها ، وانظرى إليها بعين الخائف الوجل منها . وكونى^(٦) منها كالطائر الذى عرف الفخ المنصوب^(٧) وفطن له فأحرف عنه وحذره . واعلمى يا نفسى أن تحمرك وهربك من جنس الشرك يذهب بك إلى^(٨) مرتبة التوحيد ، وأن تحمرك من جنس الظلم يذهب بك إلى رتبة النور والصفاء والتهديب والتحميض^(٩) ، وأن تحمرك من جنس التلذذ يريحك من مقاساة الخوف والحزن والجهل والفقر . فتيقنى^(١٠) يا نفس حقيقة هذه المعانى ، واعلمى صحتها تنجى^(١١) وتسلمى من الهلكة .

يا نفس ! تأملى حكمة مُبدع هذه الأشياء واعتبرى بها ، واعلمى أن الإنسان لم يخلق

(١) ب : وتوق . ع ، ر : تقضى .

(٢) كذا فى ص — وهو الصحيح ؛ وفى ب : كنت .

(٣) ص ، س : واعتلى له يا نفس إن ...

(٤) ص ، س : الكفر .

(٥) ب : ولجميع — وهو تحريف لأنه قال بعد ذلك : كلها — وما أثبتناه عن ص ، س .

(٦) كونى : ناقصة فى ص ، س ، ر ، ع الخ ووردت فى ل .

(٧) ص ، س : المنصوب له .

(٨) ص ، س : رتبة .

(٩) وأن تحمرك من جنس الظلم ... التحميض : ناقصة فى ص ، وورادة فى س هكذا : وأن ...

التهديب والتحصن — و : التهديب والتحميض : ناقستان فى ر ، ع . والعبارة كما أثبتناها وردت فى ب ، ل ، ه ، ك .

(١٠) هذه العبارة مضطربة فى ص وصحيحة فى س .

(١١) ص ، س ، ع ، ر : تنجى .

لمعنى من المعانى إلا للعلم والعمل^(١) به ، وكذلك الثمرة الطيبة لم تخلق إلا للأكل . فكما^(٢)
 أن عنقود العنب يبدأ وهو لا يصلح لشيء مما يراد له^(٣) ، ثم ترد إليه المادّة السائرة به إلى
 حدّ المحوذة العذبة فيكون حينئذ يصلح لبعض ما يراد منه ، لا لكّله ؛ ثم ترد إليه المادّة
 السائرة به إلى حدّ الكمال في جميع المعانى التي لها يراد ، فيتكامل حينئذ — فكذلك^(٤)
 الإنسان المحسوس يبدأ إلى علله وهو لا يصلح لشيء من المعانى التي تراد منه ، ثم ترد إليه
 المادّة السائرة به إلى المعنى الذي به يصلح أن يكون متعلماً^(٥) ، لا عالماً^(٦) . فإذا ارتاض بهذه^(٧)
 الرتبة ورَدَتْ إليه المادّة الكبرى الكاملة المكتملة^(٨) فتجعله حينئذ عالماً^(٩) عاملاً فيكمل
 حينئذ . وكذلك الإنسان المعقول إنما هو القوة الآتية في العضو الواردة^(١٠) مع المنى إلى الرحم
 ثم حينئذ ترد إليه القوة المصورة التي يمكن^(١١) أن تصوّره بتوسط الأجرام^(١٢) الإلهية . فإذا
 صار^(١٣) عقلاً بالقوة ذا غضب وشهوة^(١٤) وردت إليه حينئذ القوة الثانية^(١٥) المتممة التي هي
 عقل بالفعل فسارت به إلى حدّ الكمال . فحينئذ تكون جميع أسبابه^(١٦) بالفعل بعد أن كانت
 في الابتداء : لا بالفعل ، ولا بالقوة . ثم انتقل^(١٧) إلى مرتبة كان فيها بالقوة ، ثم ذهب من
 رتبة القوة إلى رتبة الفعل والكمال فصار حينئذ فاعلاً كاملاً ، مصوراً متصوراً ، ممثلاً

-
- (١) ص ، س : والعمل بالعلم .
 (٢) ص ، س : وكما .
 (٣) كذا في جميع النسخ . ويصلحها فليشر إلى : به .
 (٤) في المخطوطات : وكذلك — وقد أصلحها فليشر هكذا ووافقناه .
 (٥) ع ، ر : مستعلماً .
 (٦) لا عالماً : ناقصة في ص ، س .
 (٧) ب : راض بهذه الرتبة نفسه .
 (٨) المكتملة : ناقصة في ع ، ر .
 (٩) ص ، س : عاقلاً .
 (١٠) ص ، س : الوارد .
 (١١) ص ، س ، ع ، ر : التي يمكن أن تكون المصورة بتوسط .
 (١٢) ص ، س : ألا رحام الآلية (!)
 (١٣) ص ، س ، ع ، ر : فإذا صار عقلاً عقد بالقوة ذا غضب ... ب : صار بالقوة .
 (١٤) ع ، ر : ثم وردت .
 (١٥) يصحها فليشر : الثالثة ؛ وفي ب : التامة .
 (١٦) ب : حينئذ تجتمع أسبابه بالفعل .
 (١٧) ر ، س ، ع ، س ، ع : ثم انتقل إلى رتبة العقل والكمال .

متمثلاً . — واعلمى^(١) يا نفس أن التأمل لهذه المعاني دليلٌ على لطيف^(٢) حكمة مُبدعِ العالمِ جل جلاله^(٣) وتقدّستُ أسماؤه .

يا نفس ! إن المبدعِ جلّ اسمه كالناطقِ الفائضِ بما عنده من المعاني والجواهر^(٤) كلها للمستمعين^(٥) منه ؛ وليس كل المستمعين يفهمون عن المتكلم ، بل منهم من يحتاج إلى ترجمانٍ يؤدّي إليه ووسيطٍ يتوسط بين الناطقِ والسامع ، وذلك لضعف تصور^(٦) السامع عن فهم القول . ومنّ هو كذلك فهو أعجميٌّ لا يفهم حاجته إلا بترجمانٍ^(٧) يفسّر له حقيقة القول . فلا تكوني ، يا نفس ، من الجواهر المحتاجة إلى الوسائط : فإن الترجمان ربما خان في تعبير^(٨) الكلام ، وغير القول وحرّفه . — فأخرجي يا نفس من رتبة العجومية إلى رتبة الفصاحة ، واقتني ، يا نفس ، العلم قبل العمل ، ومعرفة الثمرة قبل غرس الشجرة ، لتتحقّق بالقول الثبوت على العلم قبل العمل ، فإن لك في ذلك راحة كبيرة وفائدة عظيمة^(٩) .

الفصل الثالث

يا نفس ! إن الأعراض الحالّة في الجوهر الكثيف^(١٠) علمت الاتفاق ، وأتت^(١١) إلى الاختلاف والمضادّة ، فتحزّزي^(١٢) يا نفس منها وانحرفي عنها : فهي المعنى الذي حدّزته والخوف الذي خوّفته^(١٣) .

-
- (١) ص ، س : فاعلمى
 (٢) ب : لطف — وما أثبتنا في ل ، ص ، س .
 (٣) بجل جلاله : ناقصة في ب .
 (٤) كذا في ل ، ص ، س . وفي سائر النسخ وب : الجواهر العقلية .
 (٥) كذا في ل ، ص ، س . وفي ب : مستمعون منه .
 (٦) تصور : ناقصة في ص ، س .
 (٧) ص : لا يفهم حاجته إلا بالترجمان المفسر له . س : لا يفهم بمجاوبته إلا بالترجمان المفسر له .
 (٨) س (دون ص) : تفسير .
 (٩) كذا هذا الموضع في ص ، س — وفي ب : « لتتحقّق بالقول والقبول على العلم قبل العمل وإن لك في ذلك درجة وراحة كثيرة وفائدة عظيمة » — وهذا مضطرب .
 (١٠) كذا في ص ، س . وفي ب : الجواهر الكثيفة .
 (١١) كذا في ص ، س ، ع ، ر — وفي ب : ومالت .
 (١٢) ب : فتحزّزي — وما أثبتنا عن ص ، س الخ . يا نفس : ناقصة في ب .
 (١٣) في النسخ : جذزته ... خوّفته .

يا نفس ! أنت وحيدة وهي متكاثرة ، وأنت متفقة وهي مختلفة ، وأنت ناعمة وهي مخادعة ، وأنت حقٌّ موجود وهي لا حقيقة لوجودها ، وأنت خير دائمٍ باقٍ وهي زخارف وتمويه مستحيلٍ فانٍ^(١) . فَأَعْرِضِي يا نفس عنها واحذري استعبادها إِيَّاكَ وقطعها لك^(٢) وخذلانها بك^(٣) . فلا تخرجي يا نفس عن ذاتك الوحيدة الحقية^(٤) الشريفة وتتبعي^(٥) تكاثرها واختلافها ومحالاتها^(٦) وخساستها وعَوْرَها^(٧) — فتضلي وتهلكي .

يا نفس ! حتى متى أنت فقيرة هاربة من ضد^(٨) إلى ضد^(٩) ؟ فتارة هاربة^(١٠) من الحرِّ إلى البرد ، وتارة من البرد إلى الحرِّ ، وتارة من الجوع إلى الشبع ، وتارة من الشبع إلى الجوع — وكذلك في سائر الأطعمة والروائح : إن أسرَفْتَ عليك الحلاوة افتقرت إلى الملوحة ، وإن أسرَفْتَ عليك الملوحة افتقرت إلى المحوضة^(١١) ، وكذلك^(١٢) في جميع المشومات وجميع ما أنت مشاهدة له في عالم الحسِّ : فبينما أنت فقيرة إلى المقتنيات ، فإذا وصلت إليها اكتسبت الخوف عليها ما دامت معك ، فإذا فارقتك وفارقتها^(١٣) فقد زال عنك الخوف وأعقبك ذلك أحزاناً وعموماً^(١٤) ؟ — فانزعي يا نفسُ هذا الشيء الذي أنت فيه^(١٥) ومشاهدة

(١) خان : ناقصة في ص ، س .

(٢) ب : بك .

(٣) ب : لك .

(٤) قرأها ب في ع ، ر : الحقية — وصوابها كما ترى . وقد أثبتنا : الحقيقة .

(٥) أى : ولا تتبى . وفي ب : ولا تثق بتكاثرها . وما أثبتناه ورد في ص ، س ، ر ، ع .

(٦) ر ، ع : ومعالها .

(٧) ب : غدرها — وما أثبتنا في ص ، س الخ .

(٨) ب : من الحس — وهو تحريف . وفليشر يصححها : الحر — وهو تحريف كذلك ؛

وما أثبتناه ورد في ص ، س — وهو الصواب .

(٩) ب : ضده .

(١٠) هاربة : ناقصة في ب .

(١١) ص ، س : المحوضة العنوية .

(١٢) ص ، س ، ر ، ع : وكذلك أنت في ...

(١٣) ب . وفقدتها — وما أثبتنا في ص ، س . — فقد : ناقصة في ص ، س .

(١٤) ب : ذلك حيثئذ أحزاناً ...

(١٥) كذا في ص . وفي ص : أنت فيه مشاهدة به . وفي ب : أنت مشاهدة به .

به لهذه الأشياء ، والذي أنت معه ^(١) واجدة لهذه الأمراض والآلام . ولا تأسى ^(٢) لفارقة
الأحزان وألهموم والخوف والفقر ، ولا تسكرهى مواصلة الغنى والأمن والسرور : فإنه من
آثر الفقر على الغنى ، والخوف على الأمن ، والذل على العز كان جاهلاً ، ومن جهل فقد ^(٣)
ضل ، ومن ضل فقد ^(٤) هلك .

يا نفس ! تيقنى أنك قد برزت عن أصلٍ أنت فرعه ؛ وأن الفرع — وإن جرى إلى
غاية البعد ^(٥) عن أصله ، فإن بينه وبينه وصلة ورباطاً ، ولهذا ^(٥) إصلة والرابطة ^(٦) يستمد
كلُّ فرع من أصله كالشجرة المثمرة : فإن الثمرة ^(٧) وإن بعدت عن أصلها المبدئ ^(٨) لها فإن
بينها وبينه اتصالاً ذاتياً به يكون استمدادها منه . ولو عدمت ذلك الاتصال — بأن يقطع
بينهما قاطع مما ^(٩) سواهما ، فحال بين الأصل والفرع وأوجب قطع المادة عن الفرع
— لفسد ^(١٠) في الحال وتلف . — فتصوّرى ^(١١) يا نفسُ هذا ، وتيقنيه ، واعلمى أنك
راجعةٌ إلى مبدئك الذى هو أصلك ؛ فتهدّى من أوساخ الطبيعة وأوزارها المبطئة بك عن
سرعة الرجوع إلى عالمك وأصلك .

يا نفس ! هذا عالم الطبيعة وهو محلّ الفقر والخوف والذل والحزن ، وهذا عالم العقل
وهو ^(١٢) محلّ الغنى والأمن والعز والسرور . وقد شافتهما جميعاً وشاهدتهما ، فتخيرى ^(١٣)

-
- (١) ب : به .
(٢) ب : تأسى (!) — ر ، ع : تتأسى .
(٣) فقد : ناقصة في ب .
(٤) س ، س ، ع ، ر : في البعد .
(٥) س ، س : وهذه .
(٦) في النسخ : الرابطة .
(٧) فإن الثمرة : ناقصة في س ، س ، ر ، ع .
(٨) ب : المبدئ ؛ ل : والبدا .
(٩) ب : مما هو سواها الحال ...
(١٠) في النسخ : ففسد . س ، س : ففسد الحال .
(١١) س ، س : فتصبرى .
(١٢) من غير واو في ل .

(١٣) س : فتحرزى على خبره وعلم اللبث في أيهما (!) بس ، ر ، ع : فتخيرى على خبرة وعلم
اللبث في .

على خبرة منك ، واعلمى أنك لا بثبة في أيهما شئت غير مدفوعة ولا ممنوعة . واعلمى أن من^(١) الممتنع أن يكون الإنسان فقيراً غنياً ، خائفاً آمناً ، عزيزاً ذليلاً ، مسروراً حزيناً . وإن كان هذا^(٢) هكذا ، فكذلك لا يمكن أن يجمع الإنسان حب الدنيا وحب الآخرة ، بل ذلك من باب الممتنع أشد الامتناع^(٣) .

يا نفس ! إنه من نزع سلاحه وكف^(٤) نفسه واستسلم لعدوه وجب أسرُه . ومن قاتل بسلاحه وحى نفسه ولم يستسلم لعدوه ، وجب قتله . وأى نفسٍ وردت إلى عالم^(٥) الطبيعة فلا بد لها أن تسلك إحدى هاتين^(٦) الحالتين : إما القتل ، وإما الأسر . فمن اختار الأسر فقد اختار طول العذاب وهوان الاستعمال^(٧) وذل العبودية . ومن اختار القتل فقد مات^(٨) عزيزاً وكان موته حياةً له واستراح^(٩) من الأسر وهوانه وطولِ ذلِّه .

يا نفس ! متى نويت ترك الأفعال الخسيسة الدنيئة فأقصدي نبعها^(١٠) واجتنبيه وهو هب الدنيا . ومتى نويت الأفعال الشريفة الإلهية فأقصدي أصلها واغرسيه وربيه^(١١) ، وهو الزهد في الدنيا ؛ وليكن فعلُ ذلك بريئاً من النفاق^(١٢) والتمويه .

يا نفس ! لا تخرج بك شدة الحذر وإفراطه إلى حدِّ الجبن فتعدى الشجاعة وشرفها ، وتكتسبى الدناءة وخساستها . واعلمى أن كل شيء مستعد هو غير^(١٣) ذاتٍ ، وإن كان غير

(١) كذا في س ، س . وفي ب : واعلمى أنه ممتنع ...

(٢) س ، س : وإن كان هكذا فذلك ... ب : فذلك — وقد أصلحناه كما ترى .

(٣) س ، س : امتناع .

(٤) س ، س : كيف . فهل صوابها : كشف ؟

(٥) عالم : ناقصة في س ، س .

(٦) س : هذين . س : هاتين .

(٧) وهوان الاستعمال : ناقصة في ب .

(٨) فقد : ناقصة في س ، س .

(٩) ب : واستراحة من الأسر وهوانه وذله .

(١٠) س : بقعتها . س : قعها — وكله تحريف .

(١١) س : وربيه . س : وزنيه .

(١٢) س ، س : من النفاق والتمريض والتمويه .

(١٣) ب : فهو ذات ، وإن كل ذات فحتاجه إلى المادة — وهو تحريف ؛ وما أثبتنا ورد في س ،

ذات فحتاج إلى المادة ، وأن كل محتاج إلى المادة فذاته متوالية^(١) به دائماً طول مدته المقسومة له . فتيقنى يا نفس هذا ، فإن لك تحتها راحة كبيرة^(٢) وفائدة عظيمة .

يا نفس ! تمسكى بالتدبير الجزئى على حسب الإمكان . فإن تدافعت بك الأمور إلى جهات التدبير الكلى فارضى بذلك واطمئنى إليه ، واعلمى أن بذلك يسقط عنك ثقل الاهتمام والتكلف : كرجلٍ تكلف مصباحاً يستضيء^(٣) به فى طول الليل وظلمته ؛ فلما طلعت الشمس استغنى عن المصباح وزال عنه ثقل التكلف .

يا نفس ! لا تقترنى^(٤) بدنيئات الأمور وخصائصها فتزلمك العادة بذلك وتكتسبى^(٥) طبعاً مخالفاً لطبعك ، فتعدى^(٦) بالانصباب إليها الرجوع إلى وطنك . واعلمى أن مبدع الأشياء — جلّ وعلا — هو أشرف الأشياء كلها . فاقترنى^(٧) بشرائف الأشياء لتقربى من بارتك بطريق المجانسة ، واعلمى أن شرائف الأشياء منضافة إلى شرائفها ، وأن خصائص الأشياء منضافة إلى خصائصها .

يا نفس ! تطالبن بالاستقرار وأنت فى عالم الكون ؟ ! وأى استقرار يوجد^(٨) فى عالم الكون ! إن الزق^(٩) ما دام على ظهر الماء فلا قرار له ولا طمأنينة^(١٠) ألبته^(١١) . وإن استقر وقتاً ما ، فإن ذلك بالعرض ، ثم يعود الماء إلى اضطرابه وتموجه بما على ظهره^(١٢) . وإنما يستقر ذلك الزق^(٩) إذا أخرج من الماء وأعيد إلى الأرض التى هى ينبوعه^(١٣) وأصله

(١) ب : فذته متوالية دائماً — وما أبتنا فى س ، س . وفى س : دأمة .

(٢) كذا فى س ، س ، ع ، ر . وفى ب : بكثرة .

(٣) كذا فى س ، س ، ع ، ر . وفى ب : استضاء .

(٤) ل : تلتنى . ع ، ر : تعتبرى . س ، س : تعترى .

(٥) بلك وتكتسبى : ناقص فى ع ، ر . وفى س ، س : وتكتسبىه .

(٦) ب : عن الرجوع . س ، س : الانصباب إليها والرجوع ...

(٧) ع ، ر : فاعتبرى .

(٨) يوجد : ناقصة فى ب .

(٩) كذا فى ر ، ع . وفى س ، س : الدف . وفى ب : الزورق .

(١٠) ب : ولا طمأنينة له . — ألبته : ناقصة فى س ، س .

(١١) ر ، ع : ولا طمأنينة ولا راحة ولا طمأنينة لإتباعه إياه وخذلانه لإياها وقطعه لها وإن استقر ...

(١٢) س ، س : وتموجه دائماً . وإنما ...

(١٣) س ، س : ينبعته .

المشاكله له بالكثافة والثقل — فينثذ يستقرّ به القرار . وكذلك النفس ما دامت في جريان الطبيعة فلا قرار لها ولا راحة ولا طمأنينة لإتباعه^(١) إياها وخذلانه إياها وقطعه لها^(٢) . فإذا عادت النفس إلى ينبوعها^(٣) وأصلها استقرت وظفرت بالراحة ، واستراحت من شقاء العُربة وذُلّها .

الفصل الرابع

يا نفس ! إن عالم الطبيعة صفو وكدر ، فتجرّعى كدره قبل صفوه . وكذلك^(٤) ينبغي لمن طلب السعادة أن يسوس نفسه هذه السياسة . واعلمى أن شُرْبَ الصفو بعد الكدر خيرٌ من شرب الكدر بعد الصفو ، فلا تغترى بأن^(٥) في عالم الطبيعة صفواً يوجد ؛ فإن وجد فيه صفو فليس هو بالحقيقة ، لأنّ ما لا دوام له لا صفو فيه ، بل كدر كله وثقل^(٦) . وإنما ضربتُ لك مثلاً . فإن أردت الشيء الصافي الهنيء فاطلبيه في غير عالم الكون والفساد . فإنك إن طلبته في معدنه وجدته ، وإن طلبته في غير معدنه عدته . وإن أنت عدت طلبك وفاتك أربك ، اقترنت بك الأحران والفقر ، وأعقبك ذلك مرضاً يؤديك^(٧) إلى الموت من العيش العقلي والحياة الدائمة .

يا نفس ! إن هذا المرّكب الذي قد ركبته في هذا البحر العظيم إنما هو من أمياه^(٨) تجمد وبالعرض تركب . ويوشك أن تطلع عليه الشمس فينحل إلى عنصره ويتركك جالسة على وجه^(٩) الماء ، إن أمكنك الجلوس : تطلين مركباً ولا مركب تجدين^(١٠) إلا ما اكتسبته من جودة السباحة وحُسن التهدي .

(١) ما بين الرقين ناقص في ب ، ووارد في ص ، س .

(٢) ص ، س : نبعثها واستقرت .

(٣) ص ، س ، ع ، ر : فإن هكذا ينبغي أن تكون السياسة .

(٤) ص ، س : أن .

(٥) ص ، س : صفو يوجد ، فأى صفو يوجد فيه وهو كدر كل كدر ، وثقل كل ثقل . ع ، ر :

وأى صفو يوجد فيه وهو أكدر من كل كدر ، واثقل من كل ثقل .

(٦) ص ، س : يؤدي .

(٧) ب : هو مياه . س : هو أمياه . ع ، ر : من مياه .

(٨) ب : ظهر . — ويقترح فليشر وضم : «إلا» ين «الجلوس» و «تطلين» — ولا داعي له .

(٩) تجدين : ناقصة في ب .

يا نفس ! إن الماء الصافي النقيّ يؤدّي البصر إلى سائر ما في ذاته . وإذا شابه الكدر والوسخ حجب النظر^(١) عن إدراك سرائر الأشياء المستكنّة فيه ، وكذلك نور الشمس إذا أشرق على الأشياء كان النظر^(٢) مدركاً لها بالحقيقة . فإذا عرض فيه^(٣) البخارات والدخان والغبار حيل بين البصر وبين إدراك تلك الأشياء . وكذلك أنوار العقل اللطيفة الشريفة إذا امتزجت بالأشياء الجلفّة^(٤) الكثيفة المظلمة كدّرتها وأعاقمتها عن إدراك ما في ذاتها من الصور والأشكال ، وأعدمتها التصور العقلي . فحينئذ تبقى النفس فقيرة من مقتنياتها ، جاهلة بمعلوماتها ، عادمة^(٥) حُسن التهديّ إلى طريق نجاتها^(٦) .

يا نفس ! ليس الزهد في الدار^(٧) ترك تزويقها وإصلاحها مع الرضا بالمقام فيها . وإنما الزهد التام الرضا بالتحويل^(٨) عنها ، والاشتياق^(٩) إلى النقلة منها . وكذلك يا نفس : ليس الزهد في عالم الطبيعة ترك لذاته وشهواته مع الرضا بالمقام^(١٠) فيه . وإنما الزهد بالحقيقة شدّة الشوق إلى مفارقتة والراحة منه ومن معاندته ومضادّته^(١١) واختلافه وظلمته . — فينبغي لك يا نفس أن تعتقدى الشوق إلى الموت الطبيعي والرضا به ؛ وتحاذرى الفشل عنه . فبالخوف منه تكون الملكة ، وبالتشوق إليه تكون السلامة . أليس^(١٢) تعلمين يا نفس أن بالموت الطبيعي تنتقلين من الضيق إلى السّعة ، ومن الفقر إلى الغنى ، ومن الحزن إلى السرور ، ومن الجحوف إلى الأمن ، ومن التعب إلى الراحة ، ومن الألم إلى اللذّة ، ومن المرّض إلى

(١) ب : البصر .

(٢) كذا في ص ، س ، ع ، ر — وهو الأصح . وفي ب : فيها .

(٣) ص ، س : الحلقة .

(٤) ما بين الرّقين ناقص في ص ، س .

(٥) ص ، س ، ع ، ر ، ن : الدنيا .

(٦) كذا في ص ، س ، ع ، ر ، ن . — وفي ب : بالتحويل — والأول هو الأصح .

(٧) كذا في ن ، ص ، س . وفي ع ، ر : الاستشراف . وفي ب : الاستعداد .

(٨) كذا في ص ، س ، ع ، ر ، ن . وفي ب : باللبّانة . وفي « لسان العرب » عن ابن سيده :

« لبث بالمكان يلبث لبثاً ولبثاً (بضم اللام وقتحها) ولبثاناً ولبّانة ولبّخة (« لسان » ٢/٣) .

(٩) ع ، ر : مصائبه .

(١٠) ب : أو ليس .

الصحة ، ومن الظلمة إلى النور ؟ فلا تأسى يا نفس أن تسلي حَلَل (١) الشرِّ والشقاء (٢) ،
وتلبسى حَلل الخير والبقاء ؛ مع تيقنك (٣) حقيقة ذلك ومشافتك إياه ومشاهدتك له
بذاتك الفاردة (٤) الوحيدة .

يا نفس ! تطالين بالإخوان والأصحاب (٥) في عالم الكون ، وقد علمت أن ذلك
من جنس المتع ، وإنما يوجد ذلك في عالم الروحانيين لا أفراد ذواتهم وتمحُّضها (٦) وصفائها .
فإن أحبت ذلك فصيرى إلى هناك لتظفري بمطلوباتك ، ولا تطلبي في عالم الكون ما ليس
فيه ، لأن مكانه أسرى وممالك . وأى أخوة (٧) لأسير ، وأى عهدٍ لمملوك ! فتيقنى ذلك ،
واعلمى به ، واعتقديه .

يا نفس ! اعلمى وتيقنى أن كل فاقد تائه ، وأن كل تائه هالك . فاحذرى أن تفتنى (٨)
ما تفقدينه فتتوهى وتهلكى (٩) .

يا نفس ! ما أشد مفارقة الأحاب ! وأشد (١٠) من ذلك محبة كل مفارق !

يا نفس ! إن أهل الدنيا مظلومون ظللون ، مغرورون غارون : ومن ذلك أنهم
يستقبلون النفس الواردة إلى دار المومم والأحزان بالطرب والسرور ، ويشيعونها — إذا
صدرت عنها — بالبكاء والعيول . وكفى بهذا ، يا نفس ، ظلماً ومخالفةً للحق والعدل !

يا نفس ! تيقنى وتفهمى (١١) بالاستقراء والتأمل ، واعلمى أن أربعة أشياء هى السبب

(١) ص ، س : من حَلل .

(٢) ب : والفاق — وما أئبتناه يتفق مع السجم . وهو هنا يجانس (تسلي — تلبسى) ويسجع
(الشقاء — البقاء) .

(٣) ب : مع تحقك ذلك .

(٤) ص ، س ، ل ، ن : القادرة .

(٥) ص ، س : والصحابة .

(٦) بالصاد المهملة فى ب ، س . وبالضاد المعجمة فى ص .

(٧) ص ، س : نحوه .

(٨) كذا فى ص ، س ، ل . وفى ب : تبعى ا — وهذا تحريف .

(٩) ب : قتهلكى .

(١٠) ص ، س : وشر .

(١١) ص ، س : وتأملى .

في (١) هلاكك لا محالة : وهي الجهل ، والحزن ، والفقر ، والخوف . فاعلمى يا نفس أن من بحث عن العلم عدم الجهل ، ومن ترك المقتنيات الخارجة عنه عدم الحزن ، ومن عفت عن الشهوات عدم الفقر ، ومن تشوق إلى الموت الطبيعي ورضى به عدم الخوف .

يا نفس ! الجاهل لا يعلم الشيء (٢) حقيقةً ألبتة . والمقتنى الأشياء الخارجة عنه حزينٌ طولَ دهره ، والفقير إلى الشهوات الحيوانية (٣) فقيرٌ أبداً . والخائف من الموت الطبيعي قد عدم حلاوة الأمن . فهل يكون (٤) أشقى من نفسٍ جاهلة حزينة فقيرة خائفة (٥) ؟ !

يا نفس ! إنه (٦) لو تقررت لك رتبة الصبر على مضض العدم . السأربك إلى حد الانفصال من الطبيعة — لعدم الخوف مع الفقر جميعاً . فاعتقدى يا نفس الصبر ، ولا تجمعي مع الحزن والأسر (٧) والغربة قرأ وخوفاً قهلكى .

يا نفس ! إن الموت تحت الصبر والثبات عزٌّ ، وإن الموت تحت الهزيمة والفشل ذل .

يا نفس ! إن (٨) القتل إنما هو ساعة وتنقضى ؛ ومقدمات ذل الأسر حال تطول ؛ فارضى بالقتل في الطبيعة ولا ترضى بالأسر ، فإن القتل في الطبيعة هو الحياة الدائمة ، وإن الأسر في الطبيعة هو الموت الدائم .

يا نفس ! هذه رتب ثلاث — فكونى على أشرفها وأجلها : فأدناها رتبة رجل عالم غير عامل (٩) ، ومثل ذلك كرجل ذى سلاح لا شجاعة فيه (١٠) . وما عسى يصنع الجبان بالسلاح ! والرتبة الثانية : رجل عامل (٩) غير عالم — وهو كرجل شجاع لا سلاح له —

(١) ص ، س : السبب لملاك النفس لا محالة .

(٢) ص ، س ، ر ، ع : لشيء حقيقة .

(٣) الحيوانية : ناقصة في ب .

(٤) ص ، س : فهل من يكون .

(٥) خائفة : ناقصة في ص ، س ،

(٦) إنه : ناقصة في ص ، س .

(٧) والأسر : وردت في ل دون غيرها .

(٨) إن : ناقصة في ص ، س .

(٩) ص ، س : عاقل .

(١٠) ص ، س : له .

فكيف يلقى عدوه مَنْ لا سلاح معه^(١) ! غير أن الشجاع على السلاح^(٢) أقدر من الجبان على الشجاعة . وكذلك عامل^(٣) غير عالم أشرف من عالم غير عامل . والرتبة الثالثة هي رجل عالم عامل : فهو كرجلٍ ذى شجاعة وسلاح . وهذه ينبغي أن تكون الرتبة الشريفة .
يا نفس ! إن القمر نيرٌ مادام يرد إليه نور^(٤) الشمس . فإذا عرض له أن يحول بينهما ظل الأرض انخسف^(٥) وأظلم . فكذلك النفس^(٦) نيرة مضيئة مادام يرد إليها نور العقل . فإذا توسطت أسباب^(٧) الكون والفساد حيلاناً^(٨) بينهما عدت النفس نورها فانكسفت^(٩) وأظلمت . وكما أنه ما دامت الأرض في وسط العالم لن يعدم القمر الخسوف^(١٠) ، فكذلك النفس ما دامت ملازمة الطبيعة لن تعدم الظلمة والأذى . — فقد تبين من هذا الشرح أن راحة النفس في مفارقتها للطبيعة^(١١) والتحول عن هذه الدنيا عاجلاً^(١٢) .

الفصل الخامس

يا نفس ! إن العقل ليس هو شيئاً غير التصور والتمثل . وأى نفسٍ عدت التصور والتمثل فقدت ذاتها . ومنْ فقد ذاته فهو ميّت .
يا نفس ! إن التصور والتمثل هو العقل الذى هو الحياة الدائمة والتلذُّذ ؛ والتنعم^(١٣) بالدنيا هو الموت الدائم . فلا تؤثرى مزايلة الحياة الدائمة على مفارقة الموت الدائم قهلكى .

(١) ص ، س : له .

(٢) ب : سلاح .

(٣) ص ، س : عاقل .

(٤) ب : ما وردت إليه الشمس .

(٥) ص ، ع ، ر : انكسف .

(٦) ب : فكذلك النفس ما ورد إليها العقل فهي نيرة مضيئة .

(٧) ص ، س ، ر ، ع : فإذا توسطت أسباب الدم والبلغم والمرّة بينهما .

(٨) كذا يجب أن تقرأ ، لا كما فعل ب : حيلاناً (!) . وق ل : إجمالا ! !

(٩) ب : نورها وذهب عنها وأظلمت . وما أثبتنا في ص ، س ، ر ، ع .

(١٠) ص ، س ، ر ، ع : الكسوف .

(١١) ب : مفارقتها عالم الطبيعة .

(١٢) ص ، س : غالباً — وهو تحريف .

(١٣) ص ، س : والتعم هو الموت .

يا نفس ! ما بال سائر الجواهر الطبيعية غير العاقلة^(١) متحركة بالطبع إلى عناصرها ومواضعها الخاصة بها ؟ وبحق أن كل جوهر^(٢) إنما شرفه وعزه أن يرجع إلى عنصره ويكون بذنبه^(٣) ومحلّه وأصله !

يا نفس ! أليس سائر ما يتكون^(٤) من التراب كالحجارة وغيرها يرجع متحللاً إلى التراب الذي هو أصله^(٥) ونبعته ، حتى إنه لو أخذ جزء من الأرض فُعِلَّ به على^(٦) وجه الأرض ثم خُلِّي سبيله لعاد مسرعاً بحركته الطبيعية إلى عنصره وأصله ؟ وكذلك سائر المياه تراها أبدأً منحدرة بالطبع ذاهبة مجتازة^(٧) إلى عنصرها الأعظم ما لم يُعَقِّها عائق — كسائر العيون التي تنضاف إلى الأنهار ، وكسائر الأنهار التي تنضاف إلى البحر الذي هو عنصر الماء . وكذلك كل شيء مما سوى ذلك كسيلان النار إلى العلو وراجعة إلى عنصرها الأعلى^(٨) ، وكسيلان الهواء راجعاً إلى عنصره . فإذا كانت هذه الأشياء التي ليس لها عقل ولا تمييز ، وإنما حركتها حركة هيام وطبع به يتحرك كل واحد منها إلى حيث شرفه وعزه وقوته ، ويأبى الغربية^(٩) والبعد عن وطنه ومحلّه — فما بالك أنت ، يا نفس ، وأنت ذات العقل والتمييز ، تأبين الرجوع إلى وطنك وعنصرك الذي هو^(١٠) شرفك وعزك ، وتكرهين ذلك وتحبين البعد عن أصلك ونبعك ، وتختارين اللبوث في الأرض^(١١) الغربية ، ومقاساة النل والهوان ؟ ! فياليت شعري ! أبالطبع تختارين ذلك ، أم بالعقل ؟ فإن كان ذلك بالطبع فساوى^(١٢)

(١) س ، س ، ل : الغير عاقلة .

(٢) في ب (طبعة برزنجيهر) وردت العبارة محرفة بكل التحريف هكذا : ومواضعها إلا حطة بها (!) ونحو ذلك أن كل جوهر ... !! — وما أثبتنا ورد في س ، س .

(٣) ب : ويكون في محطه (!) ومحلّه .

(٤) : يكون ... محلاً (!) .

(٥) ب : أصلها ونبعها .

(٦) ب : عن .

(٧) س ، س : سمتارة . ولم يثبتها ب . والتصحيح عن ع ، ر .

(٨) الأعلى : ناقصة في ب .

(٩) الغربية : ناقصة في س ، س .

(١٠) ب : فيه .

(١١) س ، س : في أرض الغربية .

(١٢) ب : فتساوى بالطبيعات .

الطبيعة في أفعالها بالطبع ورجوعها أمداً إلى (١) عناصرها . وإن كان (٢) هذا منك بالعقل والتميز ، فكيف يجوز للعقل المميز أن يختار القرية على الوطن ، ومحلّ الحساسة على محلّ الشرف ، ومقاساة الذلّ والهوان على الراحة والعز والكرامة ؟ ! ومنّ حصل على هذه الرتبة فقد بان أنه لا يُعدّ في رتبة الطبيعيات ولا في رتبة العقليات . وما لم يكن من هذين الجنسين فليس (٣) بشيء ولا يعدّ في الموجودات ، بل ينبغي أن يكون منفياً منها . — فتصوري (٤) يا نفس هذه المعاني ، وارجمي بعقلك إلى شرفك الأعلى ومحلّك الأقصى ..

يا نفس ! إني تأملتُ اللذاتِ كلها فلم أجد ألدّ من ثلاثه أشياء ، وهي : الأمن ، والعلم ، والغنى . ولكل واحد من هذه الأشياء أصل وينبوعٌ يحركه : فمنّ طلبَ العلم فليذهب إلى معنى التوحيد فإنه بالتوحيد تكون المعرفة والعلم والتحقيق ، وبالإشراك (٥) تكون النكرة والجهل والشك . ومنّ طلب الغنى فليذهب إلى رتبة القنوع ، فإنه حيث لا قنوع لا غنى . ومنّ طلب الأمن فليعتقد التمني (٦) لفارقة عالم الطبيعة ، وهو الموت الطبيعي .

يا نفس ! مادمت في عالم الكون فاحذري حالين (٧) هما مهلكات (٨) للنفس فاحذريهما وانحرفي عنهما انحراف الخائف الرجل (٩) منهما ، وهما النساء والأشربة المُسكرّة . يا نفس (١٠) ! إن الواقع في مصيدة (١١) النساء كالطائر الواقع في يد صبيّ لا عقل له ، فالصبي يلهو به ويلعب ويفرح بهجاً مسروراً ، والطائر في خلال ذلك يتجرّع غصص الموت ويلقى أنواع العذاب .

(١) أبدأ : ناقصة في ص ، س .

(٢) ص ، س : فإن يكون هذا .

(٣) ص ، س : فليس هو شيء .

(٤) ب : فتبصري .

(٥) في النسخ : وبالإشراك .

(٦) في النسخ : التمني — ولم تفهم معناه . وقد تركه بردتهنفر على حاله . وفتنشر

غيره إلى : التعنى .

(٧) ب : حالتين . ص ، س : حالين وهي مهلكات .

(٨) ب : مهالك النفوس .

(٩) منهما : ناقصة في ب .

(١٠) يا نفس : ناقصة في ب .

(١١) ب : مصائد .

وكذلك ، يا نفس ؛ ينبغي أن تحذرى الشرب والسكر : فإن السكر يجعل النفس كالسفينة^(١) الجارية في تيار الماء وأمواجه وليس فيها ملاح ولا مدبر يدبرها . فكذلك النفس إذا فارقت العقل جرت الطبيعة بها^(٢) جرياناً هائماً لا ترتيب له ولا نظام ، فهلكت وتلفت .

يا نفس ! إن الشيء الذي يأتيك علمه^(٣) ثم يعاودك نسيانه فتتقنى أنه إنما يأتيك علمه^(٣) من خارج ذاتك بمادة تتوسط بينك وبين علم ذلك الشيء . فإذا عاودك نسيانه فإنما ذلك من قبل ظلمة الجسد واختلافه وثقله واجتذابه إياك إلى ذاته ، وإعاقته لك بكثرة أضداده^(٤) وتركيبه ، فتعودين ، يا نفس^(٥) ، ناسية لما قد كنتِ ذكرتِ ، وجاهلة لما قد كنتِ علمته . ومثل ذلك يا نفس كمثل البصر والبصرات والظلمة والنور ، وذلك أن البصر يكون في الظلمة وتكون البصرات حاضرة بين يديه فلا يراها ويضعف عن إدراكها . فإذا ورد إليه النور المضى أعانه على إدراك مبصراته ومحسوساته التي قد كانت قبل ذلك غائبة عنه ، فكان ذلك النور سائقاً له إليها ومتمماً له إدراكه إياها ، وجاعلاً فيه بالفعل بعد أن كانت فيه بالقوة . فما دام البصر واجداً ذلك^(٦) النور فهو واجد لمبصراته ومدرك لها . فإذا فقد النور وعادته الظلمة عاد إلى فقد^(٧) جميع محسوساته . ولو دام له النور أبداً لدام له الإدراك أبداً — ما دام النور وعدم الظلمة . فإذا كان قد اتضح لك ، يا نفس ، أن النور يأتي من قبل العقل ، والظلمة تأتي من قبل الجسد ، فينبغي لك يا نفس ألا تأسنى^(٨) على فراق الجسد لشدة إضراره بك وخذلانه إيتاك وإعاقته لك عن إدراك معلوماتك الدائمة^(٩) الحقيقية ، بل ينبغي لك يا نفس أن تأسنى^(١٠) على مفارقتك عالم العقل النورى^(١١) لكثرة منافعه لك ومساعدته

(١) ص ، س : المارة ع ، ر : تيار شدة جرى الماء .

(٢) كذا في ص ، س . وفي ب : جريانا مائلاً (١) . وفي ل : جريانا هياما .

(٣) ما بين الرقنين ناقص في ر ، ع .

(٤) ص ، س : لك بوسط تلك المادة وتركيبه .

(٥) يا نفس : ناقصة في ب .

(٦) كذا في ص ، س . وفي ب : لذلك النور . وفي ل : ذلك بالنور .

(٧) ب : ففده .

(٨) ب : تأسسى . ر ، ع : تأسنى .

(٩) الدائمة الحقيقية : ناقصة في ب ، واردة في س ، ص ، ع ، ر .

(١٠) ب : تأسسى .

(١١) النورى : ناقصة في ب .

إياك على نيل مطلوباتك . فانصرفي ، يا نفس ، عن الطبيعة زاهدةً فيها ، قالية لها ، خائفة منها حذرة من ^(١) عواقبها ، فازعة ^(٢) إلى عالم العقل الذي هو أصلك ونبك ومعدن شرفك وعزك — تحيي بذلك الحياة الدائمة ، وتستكمل السعادة التامة الكاملة .

يا نفس ! حتى متى وإلى متى أنت في عالم الكون تطوفين واردة وصادرة ، وذاهبة وراجعة؟! تتخذين القرناء ^(٣) والخلائن فخيلاً تتركين ، وخليلاً تصحبين ^(٤) . ليس من خليل تصحبيته فيخشن لك منه جانب إلاّ ولان ^(٥) لك منه جانب معتقداً لك الغدر والخذلان ، وأنت معتقدة له الوفاء والمساعدة : يعقل فتصحبيته ^(٦) ، ويدنس فتطهرينه : فهو دائماً يقابلك بما في جوهره وطبعه ، وأنت دائماً تقابليه بما في جوهرك وطبعك . ثم يُعْتَبِك بعد هذا كله بالطبيعة ^(٧) الكلّية والفراق القاطع على غير جرمٍ أجرمته ، ولا ذنب جنيته ولا شرّ صنعته ^(٨) . فأنت في كل حين متجرّعة من الفراق غصصاً وفائدة إلّفاً وخليلاً ، على غدرهم بك ووفائك لهم ، وظلمهم إيتاك وإنصافك إيتاهم . لا عن الآخرة بالأولى ^(٩) تُزَجْرين ، ولا بطول تجربتك واختبارك لهم تتعظنين ^(١٠) وتعتبرين . فحتى متى ، وإلى متى تصاحبين الأشرار الظالمين والخونة الغادرين ؟ أهذا جهلٌ منك وعمىٌ ، أم تجاهلٌ وتعامٍ عن الصواب !؟

الفصل السادس

يا نفس ! إنه ^(١١) لو شرب شارب من الماء شربة واحدة لقد كانت تلك الشربة

-
- (١) حذرة من عواقبها : ناقصة في ب .
 (٢) فازعة : ناقصة في ص ، س . وفي ب : فارعة (بالراء المهملة) .
 (٣) ص ، س ، ع ، ر ، ن : الأقرباء ، القرباء .
 (٤) ب : تتخذين وتصحبين .
 (٥) كذا في ص ، س ، ن . وفي ب : لك .
 (٦) كذا في ن ، ص ، س ، ر ، ع . وفي ب (عن ل) : ينشك فتصحبيته .
 (٧) ن : بالمقاطعة .
 (٨) ولا شرّ صنعته : واردة في ص ، س ، ن ؛ وناقصة في ب .
 (٩) ص ، س : بالأول . — ب : عن الآخر بالأول . ر ، ع : على الآخر ...
 (١٠) ص ، س ، ن : تتيقظين .
 (١١) ص ، س : إن . — إنه : ناقصة في ر .

تقرر في نفسه المعرفة بطبيعة^(١) الماء كله ، وإن اختبار الجزء من الشيء القارء^(٢) لينبيء عن جميع كليته ؛ وإن الناظر إلى كف من التراب قد رأى التراب^(٣) كله ، وإن اختلفت ألوان التراب فليس جوهره بمختلف ولا حدّه^(٤) ؛ وإن المصاحب للقرناء^(٥) الذين كلهم من طبيعة واحدة وجوهر واحد لعارفٌ بأن أحدهم لينبيء عن جميعهم والقليل^(٦) منهم ينبيء عن كثيرهم . فاقصرى يا نفس على هذا^(٧) الشرح ، واكتفى به — توفّق للنجاة والسلامة^(٨) .

يا نفس ! إني أرى كلّ شكل يحنُّ إلى شكله ، وكلّ نوع ينضاف إلى نوعه .
فينبغي أن تكوني بهذا المعنى عارفة .

يا نفس ! أنت صافية فلا تصحبي كدراً^(٩) ، وأنت نيرة مضيئة فلا تصحبي مظلماً^(١٠) ،
وأنت حيّة ناطقة فلا تصحبي ميتاً أبكم ، وأنت عالمة^(١١) عادلة فلا تصحبي جاهلاً جابراً ،
وأنت طاهرة نقية فلا تصحبي نجساً دنساً^(١٢) ، وأنت متصرفّة بالتمييز والإرادة العقلية
فلا تصحبي المتحرك حركة الهيام والالتباس والتشويش . فإن أنت لم تتحققى شرحي^(١٣) هذا
فأريني كيف يكون الاتفاق من^(١٤) معانيك التي ذكرتها بمعاني سواك؟! ومن المحال

(١) ص ، س : بطبع .

(٢) ص ، س : القادر . ر ، ع : الواحد .

(٣) ص ، س : بالتراب .

(٤) ولا حده : ناقصة في ص ، س ، ع ، ر .

(٥) ب : القرباء . ر ، ع : القرباء والحلان ؛ ن : القربة .

(٦) ب : وقليلهم .

(٧) ص ، س : بهذا الشرح .

(٨) ب : للسلامة والنجاة .

(٩) ل : الكدر .

(١٠) ل : الظلمة .

(١١) كذا في ص ، س ، ن ، ر ، ع . وفي ب : عاقلة .

(١٢) نجيس : ناقصة في ص ، س .

(١٣) ص ، س : لشرحى .

(١٤) ب : في .

يا نفسُ أن يثبت لك اجتماع المخالفين في معنى واحد . فتقَي يا نفس^(١) بقولى ، وارجعى إلى مارسمته^(٢) لك وحددته تجدى الحقَ وتظفرى بالصواب .

يا نفس ! ما أشغل الغريق في الماء عن صيد السمك ! وكذلك ساكن الدنيا : ما أشغله عن مقتنياتها ولذاتها بمخلص^(٣) نفسه إن فطن لسوء وقوعه فيها ! يا نفس ! يكفيك^(٤) وأنت في عالم الحس ما تقاسينه من آلائك^(٥) وأضدادها وأوساخها ، فلا تصيفى إلى آلائك^(٥) شخصاً آخر ، فتكونى كالغريق المرتهن في البحر قد حمل على عاتقه حجراً ؛ وما أرى أن غريقاً ينجو من البحر مجرداً بنفسه ، فكيف إذا حمل على عاتقه آخر^(٦) غيره !

يا نفس ! إن سلوك طريق النجاة من قبلك يكون بحسب ما تعرفينه وتختبرينه^(٧) . وذلك أنه إن كانت معرفتك بالمحسوسات فقط ، فإنه في وقت انتقالك إلى ما علمته تنتقلين ، ونحوه تتجهين^(٨) ، وبه تتبطين . وإن كانت معرفتك بالمعقولات وآثرها على غيرها ، فتحوها تتجهين ، وإليها تنتقلين ، وبها تفتبين^(٩) .

يا نفس ! هذه دار المحسوسات ودار المعقولات مُحضرة بين يديك ، وكلاهما قد خبرته وشافهته^(١٠) ، فتخبرى أيهما شئت لا مدفوعة ولا ممنوعة ، واذهبى إلى أحظاهما عندك . فإن اخترت اللبوث^(١١) في دار الحس فأقیمی على ما تدخبرته وعرفته^(١٢) . وإن أحييت المصير إلى دار العقل فينبغى لك قبل^(١٣) الانفصال أن تتصورى معنى طريقك وسلوكك إياه على

(١) ب : فتقَي يا نفس قولى .

(٢) ب : ما بينته لك ورسمته وحددته ...

(٣) ب : بمخلص نفسه : ناقصة في ص ، س . وفي ر ، ع : عن خلاص . ص ، س : ولذاتها وإرادتها .

(٤) ب : يكفيك . وفي ر ، ع : يكفيك .

(٥) ب : آلائك .

(٦) ب : حجراً آخر ... ن : شيئاً آخر

(٧) ب : وتختبرينه . — وفي س زيادة في الهامش هكذا : يكون > والسلوك للهلكة أيضاً

من قبلك يكون < بحسب ...

(٨) ب : تتجهين وبه ترتبين .

(٩) ب : ترتبين .

(١٠) ب : جربته وشاهدته .

(١١) ب : أحييت .

(١٢) ب : جربته وعرفته .

(١٣) ب : س ، ن ، ر ، ع : في وقت الانفصال — وفي سائر النسخ كما أثبتنا وهو الأرجح هنا .

ترتيبه محلاً بعد محل حتى تنتهي إلى محلّ المستقر . — فإن كنت ، يا نفس ، ذاكرة لهذا الطريق فاحذري أن يحول بينك وبينه النسيان والخوف وقت الانفصال^(١) فتضلي وتتهوى^(٢) . وإن كنت يا نفس ناسية لهذا الطريق فتذكريه واستعيني على تذكره بوصف سالكيه وخبريه فإنهم أئمة الهدى ومصابيح الدجى والأدلاء على المسلك الأعلى^(٣) إلى الانتهاء . واعلمى يا نفس أن كل شيء يذهب وينتقل إلى العلأ^(٤) ينبغي أن يكون خفيفاً^(٥) صافياً نقياً ليكون أسرع لمره إلى غايته ، وأن كل شيء يذهب نحو السفلى ينبغي أن يكون ثقيلاً كدراً ، وعلى حسب كدره وثقله تكون سرعة مره إلى غايته .

يا نفس ! إن الأضناف^(٦) الشريفة ترد من عالمها إلى عالم الطبيعة ورود مختبر له . فإذا استعملت الآلات التي تشافه بها الطعوم والروائح والمبصرات^(٧) وجميع الآلات العارضة في الحسن نسيت عالمها وجميع ما فيه وظننت أنه لا شيء غير ما هي مشاهدته^(٨) في الحسن — فحينئذ تنسى عالم العقل وتعدم ذكره . فإذا زالت^(٩) عن النوع الناطق قيل إنها قد ماتت ومضت مع جريان الطبيعة . فمتى عادت إلى الكون الأول ، ثم ذكرت عالمها بعض الذكر قيل إنها قد حيتت من مماتها وحينئذ تتعلق بالمعنى الذي قد ذكرته مستكشفة له وباحثة عنه وعن جميع المعاني التي نسيتهما أولاً . فكلمها عقلت شيئاً مما نسيته تجلى بصرها وقويت صحتها وفارقت مرضها . وعند ذلك تدرك يبصر عقلها أن جميع ما هي مشاهدة له في عالم الحسن

(١) ص ، س ، ن ، ر ، ع : الانتقال .

(٢) ل : وتهلكى .

(٣) الأعلى : ناقصة في ب . ل : انتهاء الفرصة وبلوغ الغرض الأقصى .

(٤) ر ، ب : وينتقل إلى نحو العلو . ن : إلى الملا فلازى أفعالهم وارتبطى بأدبهم فإنك إن

لازمت فعلهم ففهم تخلصين .

(٥) خفيفاً : ناقصة في ص ، س .

(٦) ص ، س ، ر ، ع : الأضناف (بالصاد المهملة والنون) ؛ وفي ب : الأضياف (بالضاد

المجبة والياء) .

(٧) عند هذه اللفظة ينتهي مخطوط ر (الفاتيكانيان عرني رقم ١٨٢) وما يتلوها ناقص حتى

نهاية الكتاب .

(٨) ص ، س : مشاهدة له . ب : غير مشاهدتها في الحسن .

(٩) ن : زلت .

إنما هو خيالات^(١) أشياء ، لا أشياء بالحقيقة . وظل^(٢) الشيء هو ظل الشيء بالحقيقة على وجه الأرض أو الماء . وإنما عرض للنفس^(٣) مرابطة أشكال الأنواع دون الأنواع عينها بنسيانها عالم العقل أولاً عند ورودها إلى عالم الحس . وبتأملها هذه المعاني وذكرياتها تكون صحتها من مرضها ، وعقلها بعد جهلها ، فتذهب راجعةً إلى تأمل^(٤) المعاني الحقيقية والحياة الدائمة السرمدية .

يا نفس ! تأملي قولي واقهيه^(٥) واعلمى أن العقل للنفس كالأب ، والطبيعة كالزوجة ، وأن^(٦) للنفس جهتين تميل إليهما : فتارة تميل نحو العقل بالمناسبة للمناسبة التي بين الأب والابن ، وهذا هو العقل الطبيعي الحق^(٧) ؛ وتارة تميل نحو الطبيعة كالعاشق^(٨) الذي يعشق زوجته — وهذا هو العقل العرَضِي الزائل . فتأملي ، يا نفس ، الرجل إذا خلا مع زوجته كيف تقابله بالمداعبة^(٩) والضحك والمَلَق وتكلمه بألطف ما يكون من الكلام وأرقه . وليس ما تبدي من ظاهرها^(١٠) كباطنها ، لأنها إنما تفعل ذلك لتستعبده وتستعمله في أغراضها^(١١) وتشافه به المهالك^(١٢) . فانظري يا نفس إلى فعل الزوجة كيف تسقى العسل مخلوطاً بسم قاتل^(١٣) ردى العاقبة . ثم تأملي ، يا نفس ، الرجل إذا خلا مع ولده^(١٤) كيف

(١) هنا إشارة إلى أسطورة الكهف الأفلاطونية (« السياسة » ص ٧٠) .

(٢) وظل الشيء ... بالحقيقة : ناقصة في ب ، وواردة في ص ، س .

(٣) ص ، س : النفوس .

(٤) ص ، س : راجعة تتأمل . ص ، س ، ن : المعاني الحقة .

(٥) ص ، س : واقهيه .

(٦) للنفس : كذا في ص ، س — مع أن بردنهيير يقول إنه ودر في المخطوطات : النفس !

(٧) قرأها بردنهيير : الحق (بالهاء المعجمة والفاء) — ولهذا أصلها : الحقيق — ولاداعي

لهذا كما ترى .

(٨) ص ، س ، ن : نحو الطبيعة بأهوى ومثله كالعشق الذي يكون بين الرجل وزوجه .

(٩) ب : بالملاعبة ؛

(١٠) ص ، س ، ن : وليس ظاهر ما تبدي من ذلك كباطنها .

(١١) وتستعمله في أغراضها : ناقصة في ص ، س ، ن .

(١٢) ب : وتسوقه إلى المهالك — وتشافه به : تواجه — وهذا هو الصحيح .

(١٣) ب : بالسم القاتل الردى ...

(١٤) ص ، س : أيه .

يقابله بالعتب والتوبيخ ويكلمه بأمرّ الكلام وأخشنه . وليس ظاهراً ما يبدي من ذلك كباطنه ، لأنه إنما يريد بذلك تشريفه ومنفعته^(١) في جميع حالاته . فانظري يا نفس إلى فعل الأب : كيف يسقى الدواء المرّ الكريه لولده^(٢) مخلوطاً بالصحة والحياة^(٣) وحسن العاقبة ! فتفهمي^(٤) يا نفس هذه المعاني : فما كان حقاً فحذيه ، وما كان باطلاً^(٥) فدعيه واطرحيه .

يا نفس ! إنما لك^(٦) أخطاب ، وإليك أشير ، وإيتاك أريد ! إنما الطبيعة زوجتك ، والعقل أبوك ؛ وإنّ لطمّةً من أيك خيرٌ لك من قُبلةٍ من زوجتك .

يا نفس ! إنه^(٧) لا بد لك من أيك ، لأنه لا شيء يقطع المناسبة بينك وبينه ألبتة : لا الفرقة ولا الاجتماع ، ولا الغضب ولا الرضا ، بل المناسبة ثابتة على كل حال لا يمكن زوالها ، لأنه قد يمكن أن يخلى الرجلُ زوجته فتقطع علاقته منها ، ولا يمكنه أن ينتفى من أبيه ويأخذ له أباً غيره^(٨) .

يا نفس ! إنه^(٩) بطاعتك للعقل تحيين وتشرفين ، وببصيانك إيتاه وطاعتك للطبيعة تموتين وتُنحسين^(١٠) . فتصوّري يا نفس حقيقة هذه المعاني وتمثلي بها — توفقي للسعادة وتستكلمي الرشاد^(١١) .

(١) ل : ليشرفه وينفعه .

(٢) لولده : ناقصة في س ، س .

(٣) ص ، س : والحيرة .

(٤) ب : فانهمي .

(٥) ص ، س : وما كان محالاً فدعيه . ما نفس ! ...

(٦) ب : إليك .

(٧) إنه : ناقصة يتي في س ، س .

(٨) ب : من والده ... والذأ ...

(٩) ص ، س : إن .

(١٠) ص ، س : وتهلكين .

(١١) توفقي ... الرشاد : ناقصة في ل ، س ، س .

الفصل السابع

يا نفس ! حتى متى وإلى متى أنا سائقٌ لك إلى طريق المنفعة^(١) والنجاة لى ولك فلا تنساقين ، وأنت ساقية لى إلى طريق الهلكة والمضرة لى ولك^(٢) فلا أنساق معك ؟ ! فإذا كان قد وجب هذا الخلف بينى وبينك فليس هاهنا يا نفس غير المفارقة . فإذا نفترق يا نفس ويمضى كل واحد منا إلى حيث يهوى ويريد .

يا نفس ! ما أنت منصفة ولا عادلة ولا عاقلة ! أبوك بمقبلٌ عليك بتأديبه^(٣) ومعاتبته : النافعة لك عواقبها ، اللذيذة ثمارها ، وأنت مُعرضةٌ عنه ومُقبلَةٌ على زوجتك وخداعها وطنزها^(٤) ولطيف ملقها الثمر لك الأحران والمموم ، والحفاة والفقير .

يا نفس ! إنه إن فاتتك فرصة العمل بالصحة^(٥) فى أوان العمل فاتتك حلوة الاستمرار والثواب على صالح الأعمال . فإن من لم يفرس الشجرة فى أوان الغرس ، لم يتلذذ بالثمرة عند إدراك الثمر : فتيقنى يا نفس قولى هذا وافهميه إن كنت حية عاقلة . وإن كنت ميتة جاهلة ، فما أبعد تيقنك إياه وفطنتك له !

يا نفس ! إن الأصناف^(٦) الشريفة إنما وردت إلى عالم الكون لتختبره . فلما وردته وشافهت معانيه أنسيت^(٧) عالمها العقلى وجهلت ذاتها الصورية . فتى استدركت ذكر ما أنسيته فقد صارت مشافهة^(٨) للعالمين جميعاً ومميزة بينهما بالشرف^(٩) والحساسة ،

(١) ب : النجاة والمنفعة فلا ... — وما أثبتنا فى س ، س ، ن .

(٢) لى ولك : ناقصة فى ب ، ر ، ع ، الخ .

(٣) ن : بتأديبه لك .

(٤) الطنز : المزاح والسخرية . وفى ب : تضلالها . ن : وظلالها . ل : وظنونها — وما أثبتنا

فى س ، س .

(٥) بالصحة ... العمل : ناقصة فى ن .

(٦) كذا فى المخطوطات وهو صحيح — وفى ب : الأضياف — ولا داعى لهذه التصحيح .

(٧) ب : نسيت .

(٨) ب : مشاهدة .

(٩) ب : كالشرف .

وملكت التخير^(١) أن تلبث عند أيهما آثرت^(٢) . فإذا أدركت ببصيرة^(٣) عقلها علو المرتبة الشريفة على دنو المرتبة الخسيسة — فحينئذ تؤثر الرجوع إلى ما ناسبها^(٤) بالمعنى الذى^(٥) هى به ، وتفصل مما قارنها بالعرض ظاعنة عنه زاهدة فيه . — فتحقق بذلك يا نفس فإن لك تحته راحة كبيرة^(٦) وفائدة عظيمة وسعادة دائمة مضيئة^(٧) .

يا نفس ! إن المواعظ والتنبيه صقال النفوس من الصدأ ، وإن المرآة الصدف بالعرض السريع الزوال يمكن للصيقل^(٨) جلاؤها ، وإن المرآة التى قد قبلت الصدأ بالعرض الثابت البطيء الزوال الخارج عن حدّ القوة إلى حدّ الفعل قد صار لها^(٩) ذلك الصدأ طبعاً ثانياً ثابتاً مستحكماً فلن ينجح فيه عمل الصيقل ولا يستخرج الصدأ منها إلا بإعادتها إلى النار . وكذلك النفوس العرضية الكدر^(١٠) تنجلي بالتنبيه والمواعظ فتذكر سالفات أمورها . دائماً النفوس الطبيعية الكثيرة الوسخ والكدر فليس يجلوها^(١١) إلا دخولها إلى رتبة^(١٢) العذاب وطول لبوثها فيه وتردها إليه^(١٣) .

يا نفس ! كم يتردد الذهب الكثير الغش إلى النار قبل أن^(١٤) يصفو ويتهدّب !

(١) ب : فى أن .

(٢) ب : شاءت .

(٣) ص ، س : يبصر .

(٤) ب : مناسبها .

(٥) ب : بالمعنى الذى به تتصل وتفصل بمقارنها بالعرض ناية عند زاهدة فيه — وما أثبتنا

فى ص ، س .

(٦) كذا فى ن . وفى ب : كثيرة . — وفائدة عظيمة : ناقصة فى ص ، س .

(٧) كذا فى ص ، س ، ن . — وفى ب : باقية .

(٨) كذا فى ص ، س . وفى ب : للصقال . — والصيقل : شحاذ السيوف وجلاؤها ، والجمع

صيقل وصياقله ، أما الصقال (بكسر الصاد المهملة) فاسم من صقل الشيء يصقله (من باب نصر) صقلا

وصقلا فهو مصقول وصقيل : جلاه .

(٩) لها : ناقصة فى ص ، س .

(١٠) ب : الكدره — وهو تحريف ظاهر .

(١١) ص ، س : لا يجلوها .

(١٢) ب : مرتبة .

(١٣) هنا إثبات ضرورة التناسخ للنفوس غير الشريفة .

(١٤) أن : ناقصة فى ب .

وكم يدخل العود الموعج إلى النار ويُقوّم قبل أن يتقوّم^(١) ! وكم تعاد الخنطة إلى الغرايل قبل أن يذهب^(٢) دغلها وغلثها ! وكم تشافه النفوس الخبيثة الصّديّة بألوان^(٣) العذاب قبل أن تستقيم وترجع !

يا نفس ! إنه لا يمكن أحداً أن يعرف^(٤) فضل حلاوة العسل على مرارة الصبر دون أن يذوقهما جميعاً ويعقلهما^(٥) بالتمييز . وكذلك لا يمكن النفس أن تعرف فضل حلاوة النعيم على مرارة العذاب دون أن تذوقهما جميعاً وتعقلهما^(٦) .

يا نفس ! كم بين الخارج من شيء قد خبره وذاقه فزهد فيه ، وبين الداخل إليه الراغب في أن يجتبره ويذوقه !

يا نفس ! إن المقاتل في الحرب يتمنى الخروج منها^(٧) لكرب القتال وثقل السلاح . والذي لم يشاهد حرباً قط يشتهي^(٨) أن يلاقى الحرب ويذوقها . فإن قلت^(٩) يا نفس إنك قد وصلت إلى غايتك مما قد جربته — فأرجى الآن إلى نهايتك مما كنت فيه ونسيتته .

يا نفس ! متى أردت الاعتبار الأكبر فأنصرفي إلى تأمل الشيء الأبدي الديمومة الأزليّ الناية ، السرمدي المسافة^(١٠) — إذ لا حدّ لمسافة شيء سرمدي — والذي هو مبدأ الأشياء

(١) كذا في ص ، س . وفي ب : العود الموعج في النار قبل أن يتقوم .

(٢) ب : وكم تعاود الخنطة في الغرايل قبل يذهب غلثها ودغلها .

(٣) ب : ألوان .

(٤) ص ، س : يدرك .

(٥) ب : ويملقهما .

(٦) ب : وتملقهما .

(٧) ب : منه .

(٨) ب : يشهى أن يلاقيه ويذوقه .

(٩) ص ، س : فإن قبلت يا نفس وصلت إلى غايتك مما قد خبرته ... كنت قد نسيتته . ل :

إنك قد : ناقصة في ل ، ص ، س .

(١٠) المسافة ... : كذا في ن ، س ، س . وفي ب : السرمدي للشاهدة . والذي هو ... —

وقد أراد ب اقتراح إصلاح : « المسافة » إلى « المشاهدة » — ولكن الاقتراح باطل بدليل ما يتلوه .

كلها عند ظهورها ، ومفيضها^(١) عند دثورها ، الذي^(٢) هو باسط الأشياء وقابضها ، ومُبدِوُها ومعيدها^(٣) ، وواضعها ورافعها ، ومنشئها ومبدئها^(٤) — كلاً بعد كل ، وفرعاً بعد فرع .

يا نفس ! تأملي الأشياء الجزئية كيف تضعف قواها عن الثبوت^(٥) والديمومة فتدثر عن كيانها وترجع إلى كليتها — فكذلك الأشجاء الكلية تضعف عن السلواة في الديمومة الأصل^(٦) - الفردى الأزلى فتدثر^(٨) عن انحلال قواها وتناهي مُددها دفعةً واحدة . وكذلك توجد الأشياء تارةً بالفعل ، وتارةً بالقوة دائماً سرمداً .

يا نفس ! كم بين خليل يرزأك^(٩) ويمسكك^(١٠) ويمحجك ويفقرك ويمحزنك ويفزعك ويعميك^(١١) ويمجهلك ويفشك ويكدرك ! تتجهين^(١٢) للبصر فيعميك وتحاولين الرشاد فيُطْفِئِك . يفيدك^(١٣) المقتنيات الزائلة البائدة التي لا حقيقة لها ، ويمنيك الأمانى الكاذبة الخسيسة التي لا وجود لها . فأنت بأسةً أبداً محتاجة فقيرة خائفة حزينة ذليلة مسكينة مظلمة صدئة مستعبدة . كلما أسعفته^(١٤) زاد فقراً ، وكلما طهرته ازداد نجاسةً ، وكلما صححته ازداد مرضاً ، وانتقاضاً ؛ تتوهمين دوام خلته وثباته وهو مسرع بجريانه إلى تركك والذهاب عنك . وحينئذ^(١٥) يذيقك غُصص الفراق وتوهان^(١٦) العقل . وهذا كله يجري عليك

(١) كذا في ص ، س . وفي ب : معيدها . وفي ن : معيها .

(٢) ب : والذي .

(٣) ص ، س : مغيرها .

(٤) ومنشئها ومبدئها : ناقصة في ب .

(٥) ب : الثبات .

(٦) ص ، س : وترجع عن كليتها .

(٧) مفعول : المساواة — أى : المساواة في الديمومة للأصل (مع الأصل) الفردى ...

(٨) ب : عند انحلال قوتها وتناهي مدتها — وما أثبتنا في ص ، س ، ن .

(٩) ص ، س : يزرأك .

(١٠) ل : ويسخرك .

(١١) ب : ويفشك .

(١٢) ب : تتجهين البصر .

(١٣) ب : يفيدك بالمقتنيات .

(١٤) ب : أغنيته — وما أثبتنا في ص ، س .

(١٥) الواو ناقصة في ب .

(١٦) ل : وهوان الفقر .

بضلالتك ونقصك وعمالك وجهلك . وكم بين هذا الخليل يا نفس وبين خليل غيره تصحيينه :
 إن افتقرت أغناك ، وإن ضللت هداك ، وإن جهلت علمك ، وإن عميت بصرك . لن
 يلزمك منه ^(١) مؤونة ولا كلفة ولا اهتمام ولا خدمة . وهو أبدأً معك ^(٢) لا تذوقين نخلته
 اقطاعاً ، ولا لوجوده قدماً ولا فراقاً . كلما دُمتِ معه اكتسبت من شرفه شرفاً ، ومن نوره
 نوراً ، ومن حياته حياةً ، ومن علمه وبصيرته ^(٣) علماً وبصيرةً ، ومن غناه وعزه غنىً وعزاً .
 يقينك المقتنيات الدائمة الأبدية ، ويفيض عليك بالصلوات ^(٤) للوجود الحقية ^(٥) فأنت معه
 راحة غير خاسرة .

فتمثلي هذا الخليل يا نفسُ واقترني به وانضاني إليه وبه آمحدي !

الفصل الثامن

يا نفس ! إن من كان له حبيب فقده ، ثم وجد مع فقده إياه عوضاً منه وبديلاً
 — يوشك أن يسلاه وينساه ، ولا سياً إذا كان الآتي أوفق وأحد من الماضي . ومن فقد
 حبيباً ثم لم يجد منه عوضاً يوشك أن يطول حزنه وتعظم حسرته . ومن السياسة يا نفس إن
 كان لك خليل أنت متحقة فقده ^(٦) وفراقه — أن ترتادي منه بديلاً وعوضاً ^(٧) ، وتلتصبي
 لك صاحباً قريباً ^(٨) . ومن الواجب أن يكون المستأنف أوفق وأحد من الماضي . فإن ^(٩)
 من فقد شيئاً ثم وجد ما هو خير منه تحوّلت مصيبته نعمة ، وحزنه فرحاً وسروراً .
 يا نفس ! من ^(١٠) قبل مزاييلتك عالم الكون والفساد ^(١١) تمكّني من مواصلتك عالم

(١) كذا في س ، س ، ن . وفي ب : يلزمك غلبة مؤونة .

(٢) س ، س : معك دائماً .

(٣) س ، س : وبصره .

(٤) ب : بالذات — وفي ن ، س ، س ، ل كما أثبتنا — هو الصواب .

(٥) ب : الحقية — وهو تحريف .

(٦) ب : لفقده — وما أثبتنا في س ، س .

(٧) وعوضاً : ناقصة في س .

(٨) ب : وقريباً .

(٩) ب : فإنه .

(١٠) س ، س ، ن : فن .

(١١) والفساد : ناقصة في س ، س .

العقل . ومن قبل مفارقتك قرينك العادر الدنيء الفانى تحتلى فراقه وتمثليه ، وتحتل عنه مهلاً مهلاً ، واستقبلي مواصلة خليلك الآتى وأنسى به وانضاني إليه مهلاً مهلاً .

يا نفس ! أى (١) أحد سكن منزلاً فبغضه وأراد الخروج منه فينبغى له أن يرتاد موضعاً غيره (٢) قبل نقلته . فإن من انتقل من موضع ولم يعرف موضعاً غيره ينتقل إليه يوشك أن يبقى تأمها مضطراً ، والاضطرار يلجئه إلى أن يسكن (٣) حيث وجد على غير ترتيب ولا اختيار (٤) ، فلعله يسكن بالضرورة في موضع (٥) شر من موضعه الأول فيتنقص عيشه وتتكدّر حياته .

يا نفس ! إنه ما من أحد يسكن في موضع (٦) إلا وهو يشتهي أن ينتقل منه إلى ما هو أشرف من الأول وأوسع وأبهى . فما بالك يا نفس تؤثرين أن تسكني (٧) في المساكن المظلمة الخربة الوحشية (٨) ، وتتركين المساكن النيرة المضيئة الآنسة (٩) ؟! فحتى متى تكونين من عمار الخرابات (١٠) الوحشية ، وتكون منازلك الأولى (١١) الحقية معطلة منك خالية ؟ !
يا نفس ! تيقنى ما أقوله لك وتدبريه (١٢) : إن كنت متحققة لشيء (١٣) غير ما تدركينه بالحواس الخمس فقد توجهت إلى طريق نجاتك . وإن كنت لم تتحققى شيئاً من الأشياء

(١) ب : إنه من كان ساكن منزل .

(٢) غيره : ناقصة في س ، س .

(٣) ب : إلى السكنى .

(٤) بالباء الموحدة في س ، س .

(٥) س ، س : يسكن بالضرورة موضعاً أشر ...

(٦) ب : موضع [ضيق خراب وحش] إلا وهو يشتهي أن ينتقل منه إلى موضع ما هو ... —

وما أثبتنا عن س ، س .

(٧) ب : السكنى .

(٨) ب : الخرابة الوحشية — وما أثبتنا في س ، س .

(٩) ب : الإلسية .

(١٠) ن : عمارة للخرابات . ب : الوحشة — وكذا في س ، س .

(١١) الأولى : ناقصة في ب ، وواردة في س ، س . وفي ل : الأولة . ب : وتكون مساكنك

الحقيقية منك معطلة خالية .

(١٢) س ، س ، ن ، ل : تدكره .

(١٣) س ، س ، ن : بشيء .

إلا ما شاهدته^(١) يبصر الجسد وسمعه وذوقه وشمه ولمسه فأنت إذن موقوفة^(٢) على طريق العطب ومقاساة العذاب .

يا نفس ! إن حدّ التقى^(٣) كلمة ينبغى أن تعقلها وتيقنى معناها^(٤) . فحدّ التقى^(٥) أن تتقى الأشياء الضارة لك^(٦) . وكل شيئين يكون أحدهما ضاراً للآخر فينبغى أن يكونا مختلفين في معناها ، لأن المضرّة إنما تكون بالخالفّة ، كما أن المنفعة إنما تكون بالاتفاق . ومن اتقى الأشياء المضرّة^(٧) كان متقياً بالحقيقة ؛ ومن واصل الأشياء المضرّة له مع الأشياء النافعة فقد صار لا متقياً بالحقيقة ألبتة : لا لضارٍ ولا لنافع . ومن واصل الأشياء الضارة له واتقى الأشياء النافعة له فقد يقال له أيضاً إنه غير متقٍ^(٨) إذ اتقى ما ينفعه وواصل ما يضرّه . وليس يوجد في الموجودات شيء آخر يكون لا نافعاً ولا ضاراً^(٩) . فإن آثرت يا نفس المنفعة فواصل الأشياء الموافقة لك في معانيك ، وإن آثرت المضرّة فواصل الأشياء المخالفة لك في معانيك . وإن آثرت الحيرة والتوهان والإشراك^(١٠) والشكوك فواصل الأشياء النافعة والأشياء الضارة جميعاً . إذ لا تجدین حالاً من الأحوال غير ما قد رسمته لك .

فتيقنى يا نفس هذه المعاني : فإن كنت نيرة مضيئة فلا تشافى الظلمة^(١٠) ، وإن كنت حية ناطقة فلا تشافى الموتى البكم . وإن كنت عاقلة مميزة فلا تشافى الجهال والعميان . يا نفس ! تهدي إلى الشيء النافع لك باتفاقكما^(١١) ، وإلى الشيء الضار لك باختلافكما

(١) ب : تشاهدته .

(٢) ب : موقوفة — وما أثبتنا في س ، س .

(٣) س ، س ، ن : الاتقاء .

(٤) ب : كلمة يجب أن تعرف معناها .

(٥) ب : وإن .

(٦) ب : الضارة له .

(٧) س ، س : إنه متق .

(٨) ب : لا يكون ضاراً ولا نافعاً .

(٩) ب : الاشتراك والشكوك . س ، س : الإشراك والعمرك .

(١٠) ب : الظلمة .

(١١) ب : باتفاقكما في المعنى . ولا تهدي إلى الشيء الضار لك .

في المعنى : فما كان نافعاً^(١) فخذيه ، وما كان ضاراً لك فاطرحه^(٢) واحذره .

يا نفس ! إذا^(٣) عزمت على النقلة من مسكن أنت ساكنته فانتقل إلى مسكن يكون أشرف من المسكن^(٤) الأول ليشتد سرورك بنقلتك ، فإن^(٥) من انتقل من بيت مظلم ضيق خرب وحش إلى بيت مضيء نير^(٦) رحب آنس يوشك أن يبقى مسروراً بنقلته ، فرحاً بحسن عاقبته .

يا نفس ! احذري الخطأ في السياسة فإن ثمرة الخطأ هي العذاب بعينه ، لأن الخطأ والزلل لا يثمران إلا خطأ وزلاً وسوء عاقبة ؛ وإن ثمرة الإصابة وحسن التهدي هي النعيم^(٧) بعينه ، لأن الإصابة وحسن التهدي لا يثمران إلا إصابة وهدي وحسن عاقبة .
يا نفس ! إن من غرس النخل وأجاد^(٨) في خدمته أكل الرطب والتمر وحد عاقبته .
ومن غرس الصفصاف والعليق عديم الثمر وذهبت خدمته وتعبه باطلاً ، وذم عاقبة فعله^(٩) .
فتهدى يا نفس في جميع أحوالك إلى أخذ ما هو نافع لك وترك ما هو ضار ، لتكوني من النفوس الموقفة الرشيدة المقترنة بالسعادة الأبدية^(١٠) الدائمة .

يا نفس ! تيقني ما أنا باسطه لك ومثله ! فإني اختبرت^(١١) هذا العالم وبحث عنه فوجدت هيولاه على جهة الابتداء ، لا على معنى^(١٢) اختبار : فكل ما لطّف وشرّف امتاز إلى العلو ، وكل ما تكاثف وخشن امتاز إلى السفل^(١٣) . ثم وجدت الحركة الفلكية

(١) ب : نافعاً لك .

(٢) ص ، س : فدعيه واحذره .

(٣) ب : إن .

(٤) ص ، س : من الأول .

(٥) ب : فإنه .

(٦) نير رحب آنس : ناقصة في ص ، س .

(٧) ص ، س : هو الثواب بعينه .

(٨) ب : وجد في خدمته .

(٩) ب : عاقبته .

(١٠) الأبدية : ناقصة في ص ، س .

(١١) ص ، س : إنني تأملت هذا العالم مختبراً له وباحثاً عنه فوجدت ...

(١٢) لا على معنى اختبار : ناقصة في ب ، وموجودة في ص ، ن ، س .

(١٣) ص ، س الخ : أسفل .

تقسم هيولى هذا العالم على أربعة أصول ، وهى : النار والهواء والماء والأرض . وإنتى اعتبرت هذه الأركان الأربعة فى حركاتها^(١) ومعانيها فوجدتها تتحرك بالطبع حركة هيام وموت ، لا حركة عقل وخبرة . وإنى وجدت أشياء كائنة من هذه الأركان ذات حياة ونطق وعقل ففجيت كيف تكون الأشياء الميتة الجاهلة أصولاً للأشياء الحية العاقلة .. ثم قلت : لعل هذه الأركان إذا امتزجت فى أبدان الحيوان الناطق أحدثت فيها حياةً وعقلاً . ولكن كيف ينساع فى العقل أن يمزج الميت بالميت فينتج من^(٢) بينهما حى ، أو يمزج جهل بجهل فيكون من^(٣) بينهما عقل ؟ — فدعتنى الضرورة حينئذ أن أقول إن هذا الشيء الحى العاقل هو شيء ليس^(٤) من هيولى هذا العالم ، أعنى عالم الكون والفساد^(٥) ، بل من أشياء طارئة غريبة^(٦) واردة وصادرة ، وأنه من الممتع أن يكون الموت ينبوع الحياة ، أو أن يكون الجهل ينبوع العقل . فينبغى يا نفس أن تتيقنى أن هذا الشيء الحى العاقل ليس هو من أركان هذا العالم ، بل هو شيء آخر غيره ، فأبغى عنه لتعريفه ، واستكشفت حاله لتختبريه . فبذلك تسعدين ، وتستكملين عمالك وكالك^(٧) .

الفصل التاسع

يا نفس ! إن^(٨) من أصعب الأشياء وأشدّها امتناعاً أن تعمل صناعة^(٩) الصياغة بأداة الفلاحة أو صناعة التجارة بأداة الخياطة . ولكل صناعة آلة^(١٠) لن يستوى عملها إلا بها لا غيرها . وإذا كان الإنسان عارفاً بجميع الصنائع ويستعمل آلاتها^(١١) جميعاً فقد ينبغى له

(١) س ، س : وحركاتها .

(٢) من : ناقصة فى ص ، س ، ل .

(٣) من : ناقصة فى ل وواردة فى سائر النسخ .

(٤) س ، س : ليس هو من ...

(٥) والفساد : ناقصة فى ص ، س .

(٦) ب : طارئة عليه واردة ...

(٧) كذا فى المخطوط ، ويصحها ب هكذا : علمك كمالاً — وهو تكرار .

(٨) ب : إنه من . — وما أتبتنا فى س ، س ، ب .

(٩) ب : صناعة .

(١٠) ب : أداة .

(١١) كذا فى ص ، س ، ن . وفى ب (عن ل) : مستعملاً جميع أدواتها .

إذا أراد أن يعمل الخياطة أن يرمى من يده أداة الفلاحة و يأخذ للخياطة آلاتها^(١) التي تصلح لها . وإذا أراد أن يعمل الفلاحة رعى^(٢) من يده آلة^(٣) الخياطة وأخذ للفلاحة آلاتها^(١) التي تصلح لها . وكذلك يا نفس ينبغي لمن أراد أن يدرك عمل الخير أن يترك من يده آلة^(٣) الجهل والشرّ وهو حبّ الدنيا والرغبة فيها . فتى هممت يا نفس بطلب^(٤) العلم والخير فدعى من يدك آلة^(٣) الشرّ ، كما قد تقرر في علمك أن الصنعة لا تعمل^(٥) إلا بالآلاتها^(٦) . وخذى للعلم والخير آلاتهما فإنه^(٧) متى عملتهما بالآلاتهما عملاً^(٨) بغير تعب ولا نصب . ومتى كان بيدك آلة^(٣) الشرّ وأردت أن تعملي الخير ، امتنع ذلك عليك^(٩) وصعب ، كما امتنع على من كان بيده آلة^(٣) الفلاحة فأراد أن يعمل بها الصياغة فطال تعبهُ ونصبهُ ولم يتم له عمله . فتيقنى يا نفس هذا المعنى ، واعلمى أن حبّ الدنيا والخير لا يجتمعان في قلبٍ أبداً . فتصوّرى يا نفس حقيقة هذا وأدركيه ببصر عقلك .

يا نفس ! إنه^(١٠) بالعلم الحقيقي تدركين ببيصرك اتصالك ببارئك ومناسبتك إياه فتلتذى^(١١) بذلك لذة الحق ، وأنه^(١٠) بالجهل تعدمين ذلك وتنكرينه ، وذلك بعباك وظلمتك وخطئك وزللك فتتخلى بالتوهم أنك من الأصناف الخسيسة وتلحقى^(١٢) بها فتقرنى بالوان العذاب والآلام .

يا نفس ! لتكن أغراضك كلها علم الحق^(١٣) . فإذا اتقنته فانفضى وتركتى^(١٤)

(١) ب : أدواتها .

(٢) ب : فبرى .

(٣) ب : أداة .

(٤) ل : في طلب .

(٥) في المخطوطات : تعمل — وهو عامى .

(٦) ب : بأداتها .

(٧) س ، س : فإن .

(٨) في المخطوطات : أعمالاً .

(٩) س ، س : عليه .

(١٠) س ، س : إن .

(١١) س : قطنى .

(١٢) ن ، س ، س : الخسيسة فتلازمها .

(١٣) كذا في س ، س . أما في ن فيرد : العلم والحق . وفي ب : العلم الحق .

(١٤) ب : تركنى (بالراء المهملة والنون) . س ، س ، ن : وتركى (بالراء المهملة والياء) .

والتركن : العلم بالصعء علم التيقن ، أو ظنه ظناً أشبه باليقين ؛ والقصود : صيرى في الفكر والتميز عالة علم اليقين .

في الفكر والتمييز دائماً لتدركي بذلك الإصابة وتجري عادتك مها ويمتد بصرك ونورك^(١) ،
فتفعلين حينئذ فعل الصيب البصير النير المهتدي ، وتنسين الجهل والعمى^(٢) والخطأ فتتركينه
وتعلمين^(٣) بذلك فعل الجاهل الأعمى المخطئ . فتدبري هذا واعتبريه ، فإن باعتبارك إياه
تجدين حقيقته .

يا نفس ! إن حدّ العذاب مشاهدة النفس بما اختلف وتغيّر ، وإن حدّ النعم مشاهدة
النفس ما اتفق ودام وثبت دائماً . والبرهان على ذلك يا نفس ما تشاهدينه في عالم الحسن : فإن
وأشدّ الناس جزعاً وخوفاً واستكانةً من كان في النعم ثم عدّمته وانتقل إلى الشقاء . — فقد
تبين يا نفس أن العذاب هو الاختلاف والتغيّر ، وأن النعم هو الاتفاق والودام . فإن
أردت ، يا نفس ، الراحة من العذاب فانتقلي من عالم الاختلاف والتغيّر^(٤) إلى عالم
الودام والبقاء .

يا نفس ! إن التجار ليس يظهرون بضائعهم ويزينونها ليراها العيان ، لكن ليراها
ذوو الأبصار الصحيحة . وكذلك القصاص والمتكلمون إنما يتكلمون على قوارع^(٥) الطرق
لا ليسمعهم^(٦) الصم^(٧) . وإنما ليسمعهم ذوو الأذان السامعة الصحيحة . كذلك^(٨) الحكماء :
ليس ينطقون بالحكمة ويشيرون بالمعاني^(٩) إلى النفوس السالكة رتبة الموت . وإنما يومتون
بالحكمة ويشيرون إلى النفوس السالكة رتبة الحياة ؛ وذلك^(*) أن النفوس السالكة رتبة
الحياة هي نفوس واردة رابعة في المعاني ، لكن النفوس السالكة رتبة الموت صادرة عنها

(١) ونورك : وردت في ص ، س ، ن .

(٢) ورد في ص ، س ، ن : العمل به .

(٣) ص ، س : فتعلمين .

(٤) ص ، س : والتغيّر .

(٥) ب شوارع (!) — وما أثبتنا في ص ، س .

(٦) لا : ناقصة في ص ، س .

(٧) ص ، س ، ن : الصم والبلغم .

(٨) ب : وكذلك .

(٩) بالمعاني : ناقصة في ب ، وواردة في ص ، س ، ن .

وزاهدة فيها(*) . — فتأمل يا نفسُ هذا المعنى ، واعلمى أن شتاناً^(١) بين الصادر والوارد ،
وبين الراغب والزاهد !

يا نفس ! إن كرهت العقاب فاتقى الزلل واحذريه ، وتجنّبى الخطأ واطرحيه^(٢) . وإن
آثرت الثواب فتهدى إلى الإصابة واعلمى أن مقاصد النفس في جميع معانيها تكون^(٣) إلى
حالين هما الخطأ والإصابة ، وأنه لن يخلو الخطأ أن يثمر العقاب والخسران^(٤) ، ولن تخلو
الإصابة أن تثمر الثواب والربح . فإن لم يكن ذلك كذلك ، فليكن^(٥) الخطأ يثمر الثواب ،
والإصابة تثمر العقاب . وهذا ما لا ينسأغ في العقل ، ولا يوجد في مشاهدة الحسّ . فقد
وجب ضرورة أن يكون الخطأ يثمر العقاب بالحقيقة .

يا نفس ! إنه بانصبابك^(٦) إلى العقل يقوى ضوءك فتدركين الإصابة ببصرك ،
وبأنحرافك عن العقل وانضيافك إلى الحسّ تعدمين النور العقلى ، فتظلمين وتضعفين
فتقترين بالخطأ بعباك^(٧) وظلمتك .

يا نفس ! إن الطيب يأمر العليل أن لا يأكل ما يضرّه : فإن أطاعه أصاب وأثمرت
له الإصابةُ البرء والصحة ؛ وإن عصاه أخطأ وأثمر له الخطأُ الشقم والألم .

يا نفس ! إن أردت أن تعرفى حال النفس بعد مفارقتها الجسد فانظرى إلى حالها وهى

(* — *) : هذه الجملة محرفة في جميع النسخ ، فأصلحناها كما ترى . فهى فى ص ، س ، ن
الحج : « وذلك أن النفوس السالكة رتبة الموت هى قوس واردة راغبة فى المعانى التى لتلك النفوس السالكة
رتبة الحياة وصادرة عنها وزاهدة فيها . » أما ب فأصلحها كما يلى : « رتبة الحياة ، وهى قوس واردة
راغبة فى المعانى ، لكن تلك النفوس السالكة رتبة الموت هى قوس غير راغبة فى المعانى وصادرة عنها
وزاهدة فيها . » — وهو إصلاح مسهب بمنزق .

(١) قرأها ب فى ل : انه يستان (!) ثم حلول إصلاحها إلى : « أنه تباين » — والأمر كما ترى
أيسر من هذا كله !

(٢) كذا فى ب . وفى ص ، س : فاتقى الخطأ والزلل ، وإن آثرت ...

(٣) ب : قد تكون .

(٤) ص ، س : والحسرات .

(٥) ص ، س : وإلا فليكن .

(٦) ب : بانضيافك .

(٧) ب ، ص ، س : بجائك .

ملازمة له . فإن كانت موافقة للإصابة^(١) فإنه^(٢) بعد مفارقتها الجسد لن تؤديها عادتها
الإصابة إلا إلى الإصابة وحسن العاقبة والثواب^(٣) . وإن كانت مقارنة للخطأ فإن عادتها
لن تؤديها إلا إلى الخطأ ، والخطأ يثمر لها العقاب والعنى وسوء المنقلب . —
فافهمي^(٤) هذا .

الفصل العاشر

يا نفس : إنى لأنامل^(٥) حالك فيطول تعجبي منه ! تُظهِرين بالقول أنك زاهدة في
الشقاء والأحزان ، وأنت بالفعل راغبة فيها وملازمة لها ومغابطة^(٦) لأهلها عليهما . وتظهرين
بالقول أنك راغبة في النعيم والسرور ، وأنت بالفعل زاهدة فيهما^(٧) ومنحرفة عنهما
ومستوحشة من الطريق إليهما . وهذا ، يا نفس ، فعلٌ مختلف ، والفعل المختلف لا يظهر
إلا من فاعل ليس بفارد^(٨) ولا متوحد بل فيه اشتراك وتركيب ، لأن الشيء القارد^(٩)
لا يفعل إلا فعلاً فardاً^(١٠) لا اختلاف فيه ، والشيء المختلف لا يفعل إلا فعلاً مختلفاً . —
فقد تبين الآن ، يا نفس ، أنك لم تتمحّض من غشك ، ولم تهذبني من سوء مكتسباتك التي
اكتسبتها في سالفات أدوارك^(١١) فقد تبقى فيك جربٌ وصدأ هو السبب في اختلاف
ما يظهر من فعلك . فإن كان^(١٢) هذا الصدأ فيك بالعرض السريع الزوال — فبادري .

(١) ب : للإصابة ؛ ص ، س : الإصابة .

(٢) ص ، س : فإنها .

(٣) ص ، س : عاقبة وثواب .

(٤) فافهمي هذا : وردت في ن ، ص ، س .

(٥) ب : لأمثل . ل : لأتمثل وحالك . وما أثبتنا ورد في ص ، س .

(٦) ص ، س : ومغابطة لأهلها عليها .

(٧) ص ، س : فيها ... عنها ... إليها .

(٨) في المخطوطات : بقادر — وهو تحريف صوبه ب .

(٩) في المخطوطات : القادر .

(١٠) ص ، س : فعل قادر .

(١١) ب : أوقاتك وأزمانك — وما أثبتنا في ص ، س ، ن .

(١٢) ص ، س : يكين . — الصدأ فيك : ناقصة في ص ، س .

بالجلاء والصَّقال قبل أن يستحکم في ذاتك . وإن كان هذا الصداً فيك مشتحكاً باقياً .
فعودى إلى النار فانسكى فيها لتخرجي منها صافية محضة . فإن المرآة ذات الجرب والصداً
الثابت^(١) لا ينجح فيها الجلاء ولا ينقلع^(٢) صدؤها إلا بالنار والسبك . — فإذا أنت
تمحضت ، يا نفسُ ، من جربك وصدتك فينثذ يتحد^(٣) فلك بغير اشتراك ولا نفاق^(٤) ،
فتكونين إما راغبة في الشقاء والأحزان بالحقيقة زاهدة^(٥) في النعيم والسرور بالحقيقة ؛
وإما راغبة في النعيم والسرور بالحقيقة ، زاهدة في الأحزان والشقاء بالحقيقة . — فاعلمي
يا نفس بهذه الوصية — توفقي^(٦) للسعادة وترشدي إلى النجاة وتهتدي إلى الإصابة فتستثمرى
جميل^(٧) الثواب وحسن العاقبة .

يا نفس ! تيقنى أولاً أن الموت الطبيعي ليس هو شيئاً غير غيبة النفس عن الجسد .
فإذا تقرر هذا في علمك فتمثلي أن^(٨) الرجل الحكيم العالم^(٩) هو حكيم عالم عند حضوره ،
وهو حكيم عالم عند مغيبه ، لن ينتقل عن حكمته وعلمه أينما توجه وأينما سلك . فتنبهى
يا نفس إلى هذا^(١٠) المعنى واقتنيه^(١١) وتيقنى أيضاً بأن غارس شجرة الخير وغارس شجرة
الشر مختلف^(١٢) بينهما ، لأن شجرة الخير^(١٣) لا تثمر إلا خيراً وشجرة الشر لا تثمر

(١) ص ، س : ذات الجرب اثقاب (١) لا ينجح ...

(٢) ص ، س : ينقطع .

(٣) ب : يتوحد . ن : يوحد .

(٤) كذا في ص ، س .

(٥) في ب نص هكذا : والأحزان بالحقيقة أو راغبة في السرور والتعليم بالحقيقة . فاعلمي ...

(٦) ب : لتوفقي .

(٧) ن : جميع . ب : جزيل .

(٨) ص ، س : بأن .

(٩) ورد في ب : في وطنه ، ولم ترد في ن ، ص ، س — ولا محل لها هنا .

(١٠) ب : لهذا .

(١١) واقتنيه : ناقصة في ب .

(١٢) ب : يختلف .

(١٣) ص ، س ، ن : شجرة الخير إن كانت ثمر خيراً فشجرة الشر إذن ثمر شراً ، وشجرة

الشر ثمر خيراً . فإن لم ...

إلا شراً . فإن لم يكن ذلك كذلك فشجرة الخير إذن تثمر شراً وشجرة الشر تثمر خيراً .
 فإن كان ^(١) هذا هكذا ^(٢) وكانت الشجرة تثمر غير ما في طبيعتها فقد ينبغي لغارس شجرة
 الكرم أن يستثمر منها البلوط ولغارس شجرة البلوط أن يستثمر منها العنب . واسنا نرى
 شجرة تثمر غير ما في طبيعتها ^(٣) : لأن شجرة الكرم لا تثمر إلا عنباً ، وشجرة البلوط لا تثمر
 إلا بلوطاً . فكيف يكون ، يا نفس ، غارس شجرة الخير يستثمر غير الخير ، وغارس شجرة
 الشر يستثمر ^(٤) غير الشر ؟ ! — فقد اتضح ضرورةً وتبين حسناً وعقلاً أن الشيء لا يلد
 ويشمر إلا نوعه وشكله ^(٥) . وإلا فمتى ^(٦) رأيت حماراً قط ينتج إنساناً ، أو إنساناً ينتج
 فرساً ! فإن يكن ^(٧) يا نفس قد اتضح لك هذه المعاني فاطلبي العلم بحقائق الأشياء وافعلي
 الخير واغرسى شجرته لينجلى بصرك فتستثمرى من علمك عملاً ، ومن فعلك الخير خيراً ،
 ومن استبصارك تبصراً ^(٨) ونوراً وهداية — فتكتسبى بذلك المحل الأعلى ، وتستكلمي السعادة
 الدائمة والراحة ^(٩) الأبدية .

يا نفس ! تمثلى بالتوهم مفارقة الحواس الخمس ثم انظري بعد ذلك هل أنت
 مدركة شيئاً غير ما كنت مدركة له بالحواس . فإن وجدت إدراك شيء غير ما كنت
 مشاهدة ^(١٠) له بالحواس ، فقد آن ^(١١) رجوعك إلى وطنك ووقوفك ^(١) على أربك . وذلك

(١) س ، س : يكن .

(٢) ب : كذا .

(٣) ن ، س ، س : طبيعتها ، وما هي معروفة به منذ بدء العالم : فشجرة الكرم لا تكون إلا من
 الكرم ولا تثمر غير العنب ، وشجرة البلوط لا تكون إلا من البلوط ولا تثمر غير البلوط ، فكيف يكون ...

(٤) ب : لا يستثمر — وهو تحريف ظاهر .

(٥) ب : لا يشمر إلا نوعه وشكله ، ولا يلد إلا مثله .

(٦) ب : متى رأيت يا نفس حماراً ولد إنساناً أو إنساناً ولد فرساً .

(٧) ب : كان .

(٨) ب : بصيرة .

(٩) ب : الأفراح .

(١٠) س ، س : شاهده .

(١١) ب : بان — وهذا تحريف ظاهر ؛ وما أثبتنا في س . س .

(١٢) ب : ووقوفك .

أن العقل إذا أراد إدراك شيء ما — أفردته بمساواه وانتزعه مما قارنه ثم أدركه إدراكاً فardاً بذاته الفاردة^(١) لأنه كما أن الحسن لا يترك شيئاً فardاً فكذلك العقل لا يدرك شيئاً مركباً ولا يعلمه علماً عقلياً^(٢) دون أن يفرد معانيه^(٣) ويميزها وينزع^(٤) كل جنس منها فيجعله فardاً بذاته ثم حينئذ يدرك معانيه كلها على الافراد^(٥) . — فقد^(٦) تبين أن الحسن الذي هو الشيء المركب يدرك المركبات ، وأن العقل الذي هو الفard^(٧) البسيط يدرك الأشياء البسيطة الفاردة^(٨) . — فتأمل ، يا نفس ، كيف العقل كلما جرى مع التركيب فارق الفردانية وفارق أيضاً الإدراك الفرداني الذي هو إدراك الحق واللذة بالحق والعلم بالحق . وكما رجع متوجهاً نحو^(٩) التوحيد وفارق التركيب والاشترك أدرك الأشياء الفاردة الأبدية وعدم الأشياء المركبة الزمنية . فقد تبين من هذا^(١٠) الشرح أن حياة النفس في مفارقتها عالم الطبيعة ، وأن موتها وطول عذابها^(١١) اللبوث فيه .

الفصل الحادى عشر

يا نفس ! إن هذا عالم الطبيعة قد وردته واختبرته . فهل اختبرت منه شيئاً غير مبصرات موحشة^(١٢) ومسموعات مفزعة مُبهِتة^(١٣) وطعوم^(١٤) مؤلة مضجرة وروائح كريهة^(١٥)

-
- (١) في ص ، س : الفاردة .
 (٢) ن : يقيناً .
 (٣) ص ، س ، ن : غايته (وتحتها تصحيحها في ص) .
 (٤) ص ، س : ويتبع .
 (٥) ص ، س ، ن : حقيقتها .
 (٦) ص ، س : حقيقتها ألا يا نفس إذ قد تبين ...
 (٧) في المخطوطات : أفتادر .
 (٨) في المخطوطات : القادرة .
 (٩) ب : رجع عنه نحو ...
 (١٠) ب : بهذا الشرح .
 (١١) وطول عذابها : ناقصة في ص ، س .
 (١٢) ب : وما اختبرت منه ... وحشة .
 (١٣) ص ، س : ملهية ؛ ن : ملهية ؛ ل : أو ملهية .
 (١٤) ب : وأطعمة مضجرة مؤلة .
 (١٥) ب : كرهة .

منتنة وملوسات نجسة دنسة؟ فلما وردت إلى هذه الأشياء اغتبطت بها إعجاباً وهوى وعشقا، ونسيت معانيك الذاتية الشريفة . فلما عرفت خطأك وزللك أردت أن تشركي معك في خطئك غيرك وتحيلي^(١) الذنب على سواك . هيهات ! هيهات ! يا نفس ! ليس الذنب إلا ذنب^(٢) من جناه ، وليس الخطأ إلا خطأ من أخطاه . فتلاقي يا نفس خطأك وزللك : فإنك كما وقعت فيما تكرهين بهواك وشهوتك ، فكذلك تتخلصين منه بهواك وشهوتك . يا نفس ! كل مكروه أصابك وأنت في عالم الكون فتيقني أن^(٣) سببه وأصله هو من قبلك ومن حيث خطوك وزللك . ومتى تذكرت ذلك ذكرته وعرفته ، ومتى ورد عليك وارد من المكاره فلم تعرفي سببه وأصله فلا تحيليه^(٤) على غيرك ، بل اجعلي سببه وأصله خطأك القديم الأول الذي قد نسيتَه ، لأن من دخل إلى دار المصائب وأتاها وأصابته مصيبة ، فإن ذلك بمخطئه إذ أتى إلى^(٥) دار المصائب فدخلها وقد كان له بد من دخولها^(٦) . وأعظم من هذا كله أنه قد حذر منها فلم يحذر ، وقد خوف منها فلم يخف ، ونصح فلم يقبل ، واتبع هواه وشهوته^(٧) .

يا نفس ! أليس وأنت خارج^(٨) السجن كنت^(٩) تبصرين الأشياء وتسمعين الأخبار؛ فلما دخلت إلى السجن خفي ذلك كله عنك وصرت مسجونة أسيرة تتشوقين إلى خبر تسمعيه ، وتتشوقين إلى علم تدركيه^(١٠) وتبصريه ؟ فما الذي حملك على دخولك السجن؟ أليس هذا كله بمخطئك؟

يا نفس ! قد كنت وأنت في عالم الوحدة غنية مبصرة عالمة ؛ تبصرين العوالم كلها

-
- (١) ب : وتحيل الذنب لغيرك — وما أثبتناه عن ص ، س — وهو الصواب .
 (٢) ص ، س : إلا للذي أذنبه وجناه ، ولا الخطأ إلا خطأ من أخطاه .
 (٣) ص ، س : بأن .
 (٤) ب : تحيليه (!) — وهو تحريف ظاهر .
 (٥) إلى : ناقصة في ب .
 (٦) ب : لا بد له من دخولها — وهو تحريف . — والتصحيح عن ص ، س .
 (٧) ن : وشهوته .
 (٨) ب : خارجة من السجن — وما أثبتناه عن ص ، س ، وهو الأوضح .
 (٩) ص ، س : كيف — وهو تحريف .
 (١٠) ص ، س : تدركيه .

مُحَضَّرَةٌ^(١) بين يديك ، وهي كلها صافية نيرة مضيئة مُشَفَّةٌ^(٢) وفي أسفلها عالم الكون والفساد
أسود مظلم وهو يلوح^(٣) منها كما يلوح الحجر الأسود في الماء الصافي . فقام^(٤) لك أن تدخله
لتختبريه وتعلمي^(٥) علمه . فلما عازمت على ذلك خرجت^(٦) عن رتبة التوحيد ونزلت إلى
رتبة الاشتراك ومضيت مع الحركة تطليين ماهوِيَّتِيهِ فصرتِ إلى عالم الكون ، وكان مثلك
في خروجك من عالم الوحدة ورغبتك وشَرَهك في عالم المركبات كالطائر القاصد إلى الفخ
ليسلبه حَبَّتِه ، فسلبه الفخ المنصوبُ مَهْجَتِه ؛ أو كالسمكة التي في الماء أرادت^(٧) أن تبلع
طُعْمَ الصياد فبلعها الصياد . فأنت يا نفس شافوت بنورك وصفائك عالم الظلمة ومازجتَه فأغشى
نورك وأظلمه وأعماك وأخفى^(٨) عنك جميع معلوماتك وما كنت تبصرينه وبقيت أسيرة
رهينة . يا نفس^(٩) ! هذا كله بخطئك القديم . ولكن متى آثرت الرجوع يا نفس
فاقصدى^(١٠) الأشياء الضارة التي كانت لك في الطبيعة^(١١) فانسلخى منها وتنتقى^(١٢) فإن نقاءك
منها هو سبب خلاصك ورجوعك . وإني لأجمع لك هذه الأشياء كلها في معنى واحدٍ ليسهل
عليك علمها ، فإن^(١٣) هذه الأشياء كلها يجمعها معنى واحد^(١٤) ، وهو التأذ الجسمانى : فكل^(١٤)
ما وجدته لذيذاً بالجسد فأركيه واحذريه ، وكل ما وجدته لذيذاً بالعقل فخذيه واستعمليه .

(١) ص ، س : منضدة .

(٢) مشفة : ناقصة في ب وواردة في ص ، س .

(٣) كذا في ن ، س ، ص . وفي ب : فيها .

(٤) كذا في المخطوطات كلها وهو صحيح بمعنى : خطر يبالك . وقد أراد ب تصحيحها هكذا :

فقاماك (! !)

(٥) ب : وتعلميه (!)

(٦) ص ، س : من .

(٧) ب : إذا أرادت — وما أثبتنا في ص ، س .

(٨) ص ، س : وخفى .

(٩) ص ، س : فأليس هذا ...

(١٠) ب : اقصدى .

(١١) ص ، س : كانت لك التي هي في الطبيعة .

(١٢) ب : واتقى منها فإن تهاك — وما أثبتنا في ص ، س ، ب .

(١٣) ما بين الرقبن ناقص في ب — ووارد في ص ، س ، ب .

(١٤) ب : فكلمها .

يا نفس ! إن^(١) النار تُطْفَأُ ونار الشهوة لا تُطْفَأُ ، والأوجاع تعرض للبدن ثم تزول^(٢) فيستراح منها وأوجاع الشهوة لا يُستراح منها إلا أن تداويها بالعقل ؛ ودواؤها تركها واقتناء الصبر عنها ، لأن حياة الشهوة مواصلتها ، وموتها مقاطعتها والصبر عنها . وقد ينبغي يا نفس أن تعلمي أن شهوات الدنيا ليست كلها في المآكل^(٣) ، بل فيها ما هو خارج عن المآكل ، ولكن شهوات^(٤) المآكل أضرّها ، وذلك أن الجسد لا يشتهي الأشربة إلا بعد أن^(٥) يشبع ، ولا يشتهي النكاح إلا بعد أن يشبع^(٥) ، وكذلك الكسوة وجميع المقتنيات الحاملة للنفس على ركوب المهالك والمخاوف ، المخرجة لها إلى الضعة والحساسة والدناءة .

يا نفس ! إني قد بصّرتك فلا تتعالي ؛ وقد صوّبتك فلا تتخاطي — فتعظم حسرتك ويتضاعف عذابك باتباعك هواك وشهواتك .

يا نفس ! إن الأعمى إذا مشى ووقع في جُب ، كان معذوراً عند نفسه وعند غيره . فأما البصير إذا أتى جُباً وهو يبصره فألقى نفسه فيه بهواه وشهوته فأى عذر له عند نفسه أو^(٦) عند غيره !

يا نفس ! ما أعظم حسرة الواقع في المكروه بعلمٍ وبصيرة^(٧) ، وما أشدّ عذابه ! ومعنى شدة عذابه علمه ومعرفته وفطنته إلى ما فعل بنفسه . فخذى يا نفس هذه الوصايا واعمل بها — توفقي للسعادة^(٨) وتفوزي بالنجاة .

يا نفس ! إن^(٩) مَنْ عَفَّ عن شهوات الدنيا عَفَّتْ مصائب الدنيا عنه وخرج من الدنيا سليماً رابحاً ، وربُّه قُرْبُهُ من الله . وَمَنْ أَسْرَعَ إلى شهوات الدنيا أَسْرَعَتْ مصائب

(١) إن : ناقصة في س ، س .

(٢) ب : فترول .

(٣) ن : الأكل والشرب . ب : المآكل .

(٤) ب : شهوة .

(٥) ب : بعد الشبع .

(٦) س ، س : وعند .

(٧) كذا في س ، س ، ن . — وفي ب : بعلمه وبصره .

(٨) س ، س : بالسعادة .

(٩) ب : إنه .

الدنيا إليه وخرج من الدنيا سقيماً خاسراً ، وخُسرانه يُعده من الله . يا نفس ! فعلى هذا الضرب ^(١) من التجارة أجمري ^(٢) ، و يمثل هذه المعاني تدبّرى لتفوزى ^(٣) بحسن التوفيق والسداد ، ويجدوك ^(٤) النور والتهدى إلى سبيل الرشاد .

الفصل الثانى عشر

يا نفس ! إن ^(٥) من غرس شجرة الصبر أثمرت له الظفر وفاز ^(٦) بالغبلة ؛ وإن أسعد السعداء من سما إلى شىء فظفر به . ومن غرس شجرة الفشل أثمرت له الحرمان ؛ وإن أشقى الأشقياء من سما إلى شىء فحرمه .

يا نفس ! اقترنى ^(٧) فى جميع مطلوباتك كلها بالصبر ، فإن الصبر خلق النفس الأشرف ، وهو ^(٨) الذى به يكتسب الخير وتُدرك السعادة . وإني ممثّل لك معانى عدّة ^(٩) فتحققى بها : إن النفس هى الطالبة ^(١٠) وإن الخير هو المطلوب ، والصبر هو المعنى الذى ينبغى أن ينتصر به ^(١١) الطالب ، والتوفيق هو المعنى الذى ينتصر به الخير ^(١٢) ويوجد به . فإن اتصل الفعل من الطالب بالفعل من المطلوب وجبت الوصلة وتم الانضياف . وإنما مثلت لك هذا المعنى لتعلمى أنه إنما تنال الأشياء كلها بالصبر وأن الخير لا ينال إلا بالصبر .

(١) س ، س : الصوب .

(٢) ن : تاجرى .

(٣) س ، س : لتفترنى .

(٤) ب : يجذبك .

(٥) ب : إنه .

(٦) س ، س : ففاز .

(٧) ب : اقتربى من ؛ ن : اقتربى لى ...

(٨) س ، س : الأشرف التى به .

(٩) عدة : ناقصة فى ن ، س ، س .

(١٠) ب : الطالب .

(١١) به : ناقصة فى س ، س ، ن .

(١٢) ب : هو المعنى الذى هو الخير والوجود .

يا نفس ! إن مرارة الصبر تثمر الحلاوة والراحة ، وحلاوة العَجَل^(١) تثمر المرارة والتعب .

يا نفس ! اقتنى الصبر^(٢) والثبات على عبادة إله واحد فهو أهنأ لعيشك وأعظم لراحتك . واحذرى أن يحدوك^(٣) الملل والضجر فتخرجي عن حدِّ الوحدانية فتكثر آهتك . ومن كثرت آهته كثرت خدمته واشتدَّ تعبهُ ونَصَبُهُ ، وتوافرت^(٤) همومه وتشتت^(٥) نفسه فهلك .
يا نفس ! إن الضجر والمَلَل مَقرونان بالنفوس البهيمية ، والصبر والثبات مَقرونان بالنفوس التامة الإنسانية . فلا يخرُجك الضجرُ والمللُ عن حدِّ الصبر فتستريحين^(٦) إلى اتخاذ الآلهة ثم تنقسمي بعبادتهم وخدمتهم فتتحققي وتتحللي^(٧) فيطفأ نورك وتضعف قوتك ويذهب شرفك ويزل سلطانتك . وهذا هو موتك فاحذريه وانحرفي عن معانيه .

يا نفس ! ينبغي أن تتيقني^(٨) معرفة ذاتك وما لها من المعاني والصور ، ولا تتوهي أن خارج ذاتك شيئاً مما يجب أن تطلبي علمه ، بل جميع معلوماتك كلها معك^(٩) وفيك ، فلا تتوهي^(١٠) بطلبتك ما هو معك ، فإن كثيراً من الناس يكون معه شيء وينسى أنه معه فيطلبه خارجاً عن ذاته ويتوه ثم يأتيه الذكر فيذكره ويحده مع نفسه لا^(١١) خارجاً عنها . فتتيقني يا نفس أنه لا شيء من الأشياء المعلومة والموجودة وجوداً دائماً أبدياً خارج عنك البتة . وإنما الشيء

(١) س ، س : العسل — ولا معنى له . ب : الفشل : ولا معنى له هنا . ن : العجلة . لهذا أصلحناه كما ترى لأنه في مقابل « الصبر » .

(٢) ن : اقترنى الصبر والتعب . وفي ب : اقترنى بالصبر والثبات في عبادة الله الواحد . س ، س : اقتنى الصبر والتعب .

(٣) س ، س : يحدوا . ب : يحدرك (!) . ن : يحوطك .

(٤) س ، س : تفرقت .

(٥) ب : تشتتت (!)

(٦) س ، س : فتستريحين . ب : فتسيرين إلى الآلهة (!)

(٧) كذا في س ، س . وفي ب : فتتحققي وتتحللي .

(٨) س ، س ، ل : تقضى على .

(٩) ب : هي معك .

(١٠) س ، س ، ن : تتوهي .

(١١) س ، س ، ن : غير خارج .

الخارج عنك هو ما امتاز من كدرك^(١) وثقلك في الابتداء الأول^(٢) وهو الشيء القابل للأعراض^(٣) الجارى مع الكون . ولا شيء آخر يوجد ألبتة غير هذا . — فارجى ، يا نفس ، إلى ذاتك فاطلبى جميع معلوماتك فيك لا خارجاً عنك ، ولا تخرجى عن ذاتك فترجى^(٤) إلى كدرك تطلين علم ما فيه^(٥) فتقى في تيار الاختلاف وتلاعب بك الأعراض كتلاعب^(٥) البحر الهائج بما فيه من السفن ؛ ثم آخر أمرك أن لا تكسبى منه خيراً ولا شراً^(٦) ، ولا يحصل معك منه علم . فتقى^(٧) يا نفس بمحقيقة هذا القول ولا تنسى الشيء الذى هو معك وتمضين تطلينه في موضع آخر ، فإن جميع ما ينبغى أن تعلمه النفس هو في النفس بلا غيار ولا غيرية^(٨) من النفس ، بل إنما يعرض < من > الحسن الذى هو الجسد .

يا نفس ! إن آله^(٩) الصانع إذا خلقت أو كانت منتقضة لا هندام لها ، فما أقل منفعتها بها ! وما أقل جدواها عليه ! وتركها خير له من استعماله لها ، واستبداله بها أصلح من شحها عليها .

يا نفس ! إنه ليجب^(١٠) على الصانع متى وجد الآلة المحمودة^(١١) أن يعمل بها ويكد ويحرص على الاكتساب وجمع الأموال . وإن الصانع إذا كثر ماله استغنى عن العمل ، وإذا استغنى باع آله بالثمن البخس^(١٢) واستراح من الكد والتعب .

(١) ب : من ذاتك وثقلك .

(٢) س ، س : الأولى .

(٣) س ، س ، ن : الأعراض .

(٤) ما بينه الرقين لم يثبت ب في النص . وقد ورد في ن ، س ، س .

(٥) ب : كما يلعب .

(٦) ب : السفن ويتم آخر أمرك أن لا تكسبين (١) منه خيراً ولا يحصل . . .

(٧) ب : فتبقى هنا القول وتدبيره ولا تنسى . . . وتمضى . . .

(٨) ب : في النفس فلا غير ولا غيوبه من قبل النفس ؛ بل إنما يعرض النفس الذى هو الجسد .

(٩) ب : إن أداة الصانع . . . أو إذا كانت منتقضة ولا أحد يستخبرها ، فما أقل المنفعة بها !

وتركها أولى من استعمالها ، والاستبدال بها أصلح من الشح عليها .

(١٠) س ، س : يجب .

(١١) ب : الأداة . س ، س : المحدودة .

(١٢) ن : الدون .

يا نفس ! تلتطفي في اتخاذ^(١) الآلة المحمودة فإذا وجدتها فأحسني سياستها بالعدل واطلبي^(٢)
الكد والالاكتساب والافتناء . فإذا نلت الغنى وكثر مالك فينبغي^(٣) أن تبغى آلتك^(٤)
بأوكس الثمن ، وفوزي بما اكتسبته^(٥) ، وانصرفي من محل الاكتساب .

يا نفس ! افهمي عن قولي^(٦) هذا بصحة منك فإن العليل بالمرّة^(٧) الصفاء لا يذوق
حلاوة العسل ولا يجده له لذة ، بل الصحيح هو الذي يدرك لذته ويذوق حلاوته^(٨) .
فكذلك ليس يتلذذ بكلام الحق إلا من يدرك ذوقه وينظن لمعانيه بصحة من عقله . فأما
العقل المريض بالجهل والنسيان والحزن والتلدد^(٩) والخوف — وهذه هي الأمراض العقلية —
فإن مرضه يعوقه ويمنعه^(١٠) عن ذوق الكلام والفتنة لمعانيه .

فتمثلي يا نفس هذه الوصية وتصوريها بالحقيقة^(١١) .

الفصل الثالث عشر

يا نفس ! ينبغي أن تعلمي وتتيقني أن حدّ اللذة بالحقيقة هو ما لا يُمل . ومتى طلبت
النفس ، وهي في عالم الطبيعة ، لذة فقد سمت إلى غير موجود ، وطلبت ما ليس^(١٢) يمكن .
والدليل البين على هذا أن جميع ما تشافهه النفس في هذه الدنيا مملول ، والمملول لا ينبغي
أن يسمّى لذة إذ كان حدّ اللذة ما لا يمل . أو ما تنظرين يا نفس إلى أكثر^(١٣) أهل

(١) س ، س : في أخذ . ب : الأداة .

(٢) ب : واحرصي في الكد .

(٣) س ، س : فيبغى آلتك .

(٤) ب : أدانك ... ثمن .

(٥) س : اكتسبته .

(٦) عن قولي : ناقصة في ب .

(٧) ب : العليل من أصحاب المرّة ...

(٨) ب : بل الصحيح الذي أوردته إليك . فكذلك ...

(٩) ب : التلذذ .

(١٠) ويعنعه : ناقصة في س ، س .

(١١) س ، س : بهذه الوصايا وتصويرها بحقيقة .

(١٢) ب : ما لا يمكن .

(١٣) أكثر : ناقصة في ن ، س ، س . — س ، س : أهل هذه الدنيا .

الدنيا كيف يبحثون في طلب اللذات ويتوهمون أنها موجودة في الدنيا وليس هي بموجودة . فتبينى أن الناس يطلبون في الدنيا ما ليس فيها .

يا نفس ! تأملى نفوس الناس كيف رد إلى معانى الدنيا كلها فتشافها مشافهة ذاتي مختبر ، ثم تصد عنها صدود قال ^(١) ضَجِر . وليس أحدٌ في هذه الدنيا براص ^(٢) بمنزلته فيها ، بل قال ^(٣) لها ضجر منها . وهذا من أوضح ^(٤) الدلائل على أن النفوس إنما تبحث في هذه الدنيا وتطلب منزلة توازي شرفها وتضاهي معانيها ، فلا تصيب ^(٥) ذلك : فهي مقبلة مدبرة تطلب ما ترتضيه ^(٦) . فمتى حصل في النفس حقيقة هذا الشرح ، اقتنت الإياس وأزالت الطمع : من مطالبة اللذات ، وهي في عالم الكون .

يا نفس ! كيف توجد في الدنيا لذة ، وكل رتبة تقف النفس عليها في الدنيا تحتاج إلى الصبر ، والصبر مرّة المذاق ^(٧) ، وكل شيء حلوا ^(٨) إن خلطته بالمرارة فهو يصير ^(٩) مرًا . ومتى نفرت النفس من الصبر والتأدب ^(١٠) به ثم ذهبت تطلب المعنى المرصى لها حصلت على التوهان : تذوق هذا وتتركه ، وتواصل هذا ثم تقطعه ، وترغب في هذا ثم ترفضه . وهذا معنى قبيح وفعل خسيس وخلق دنيء . ومتى تأدبت ^(١١) النفس بالصبر على أى رتبة كانت من رتب الدنيا فقد ^(١٢) اقترنت بها مرارة الصبر . — فقد حصل من هذا الشرح كله : إما

(١) ن : ملول ضجور . ص ، س : حال (!) ضجور .

(٢) ص ، س : راضياً بمنزلة فيها .

(٣) ص ، س : مال — وهو تحريف ظاهر .

(٤) ب : وهذا ما أوضح الدلائل عليه إن النفوس ... — ص ، س : وهذا ليس من أوضح

الدلائل على أن النفوس ... — وقد أصلحناه كما ترى .

(٥) كذا في ص ، س . وفي ب : تجرد .

(٦) ص ، س : ما لا ترتضيه . — ب : ما ترتضيه .

(٧) ص ، س : المذاقة .

(٨) حلوا : ناقصة في ب .

(٩) ب : فهو مر .

(١٠) ص ، س : التأيد به . ب : التأيد به — وما أمبئنا في ن

(١١) كذا في ن . — وفي ب : أبدت . وفي ص ، س : تأيدت .

(١٢) فقد : ناقصة في ب .

أن يكون الإنسان تائباً ذواً فإحصل على رتبة الخساسة والدناءة ، وإما أن يرضى برتبة صالحة من رتب الدنيا مع الصبر عليها ، فيحصل على مقاساة المرارة مدة مقامه في عالم الطبيعة . ولأكل المرارة مع اكتساب الشرف والعز^(١) خير من أكل الخلاوة مع اكتساب الخساسة والدناءة .

يا نفس ! إن غرض الحق وقضاء^(٢) العقل أن تكون الأشياء على ترتيبها الطبيعي ثابتة^(٣) . فإذا كانت كذلك فما أحسنها وأجلها وأعدلها ! وذلك كالصانع الذي ينبغي له أن يكون هو الذي يستعمل الآلة ، لا الآلة تكون مستعملة له ؛ وكالفارس الذي ينبغي أن يكون هو^(٤) مدبّر الفرس ويحريه ويروضه ، لا أن يكون الفرس يدبّر الفارس ؛ وكالسلطان الذي^(٥) يجب أن يكون هو مدبّر الرعية والسائس لها ، لا أن تكون الرعية تدبّره وتسوسه . فإذا جرّت هذه الأشياء على كيانها الطبيعي^(٦) ظهر الحق والعدل الحسان الجيلان . وإذا انعكست بالضدّ والخلاف ظهر الشرّ والجور القبيحان الرديثان .

يا نفس ! إن كان الجسد بالنفس يحيا وبها يبصر ويسمع ويشم ويدوق ويلبس ، فقد وجب ضرورة الإقرار بأن الجسد آلة النفس . ومن القبيح أن تكون الآلة تدبّر الصانع وتستعبده ؛ فإن الصانع^(٧) المدبّر ، لا الآلة ، لأن الجاهل إذا اتخذ آلة اشتغل بتزيينها^(٨) وتزويقها وترفيها — عن^(٩) استعمالها والاكتساب بها ثم يحصل على عبادته لها ، فينتدب ينقلب الحق باطلاً ، ويصير العدل جوراً ، والحسن الجميل قبيحاً سمجاً^(١٠) ، إذ يصير الحق البصير السميع العاقل الشريف عبد الميّت الأعمى الأصم^(١١) الجاهل الخسيس .

(١) س ، س : وأكل ... الشرف خير ...

(٢) أى ما يقضى به العقل . — وفي س ، س : وشقاء النفس العقل أن ...

(٣) ثابتة : وردت في ن ، س ، س ؛ وناقصة في سائر النسخ :

(٤) ب : ينبغي له أن يدبر الفرس ...

(٥) ب : الذى من الواجب أن يكون ...

(٦) ب : كيانها الطبيعية — وما أثبتنا في س ، س .

(٧) لا الآلة لأن : ناقصة في س ، س .

(٨) ب : تزيينها — وما أثبتنا في س ، س .

(٩) س ، س : على .

(١٠) سمجاً : ناقصة في س ، س .

(١١) س ، س : الأعمى الأبيكم الجاهل الخسيس .

يا نفس ! إن زماناً تدبّر فيه الرعيّة السلطانَ زمان معكوس^(١) ، وقد وجبت المهلكة على الجميع . وإذا وجب أن يكون الفَرَس يدبّر الفارس فقد وجب هلاكهما جميعاً . وإذا وجب أن يكون^(٢) الجسد يدبر النفس فقد وجب^(٣) هلاكهما جميعاً .

يا نفس ! إن السياسة هي خلة^(٤) لا تصلح للمخلوق^(٥) ألبتة ، وإنما هي محنة يمتحن^(٦) بها الناس : فإن امتحن بها العاقل الرشيد تبين من نفسه الضعف عن القيام بتدبيرها فحضع وذلّ ورجب إلى سائس النكلّ وعلته ، الفائض^(٧) بالخير كله على الطالبين إليه^(٨) ، فاكتمبت نفسه بانصبابها إلى الخير خيراً وبصيرة ، فيهدى إلى حُسن السيرة والقصد إلى وجه الإصابة والنجاة من الخطأ^(٩) بحسن التوفيق . فتكون هذه النفس تشرب من ينبوع الخير والعدل ، ثم تفيض بما فيها على من تشتمله سياستها . فبذلك يكون ظهور العدل والخير وسعادة السائس والمسوس . — وأما الجاهل فإنه^(١٠) إذا امتحن بالسياسة سرّه ذلك وأبهجه ، ورأى أن في قوته وطبعه ما يقوم بهاو بأضعافها . فيئنذ يتهاون بها وبتدبيرها^(١١) ، وينصرف بجميع قوته^(١٢) إلى التلذذ والتعمّ الثعربين الجهل والعمى والزلل والخطأ ؛ فتكون تلك النفس تشرب من ينبوع الشرّ والجور ، ثم تفيض بما فيها على من هو تحت سياستها ، فيكون بذلك ظهور الشرّ والجور وهلكة السائس والمسوس .

(١) ص ، س : يا نفس ! الزمان الذي تدبر فيه الرعيّة للسلطان مقلوب معكوس .

(٢) يكون : ناقصة في ب .

(٣) ب : فقد هلكا جميعاً .

(٤) ب : هي كلها (!) — وفي الهامش أثبت ل : حلة — واقترح تصحيحها حالة — والأمر

أوضح كما ترى .

(٥) ب : للمخلوق .

(٦) ص : منحة يمنحوا بها الناس (!)

(٧) ب : الفائضة .

(٨) ب : إليها فيكتسب نفسه حيثئذ بانضياها إلى الخير — وما أثبتنا في ص ، س ، ن .

(٩) ص ، س : من ذلك الخطأ .

(١٠) ب : لأنه .

(١١) بها : ناقصة في ص ، س .

(١٢) ص ، س : قواتها .

يا نفس ! إذا دخلت عالم الأحلام فلا تتعبطى به^(١) ولا بمشاهدته ولا بتحقيقه —
وإلا صِرتِ عند اليقظة ضحكة ومسخرة وملهاة^(٢) .

يا نفس ! إن عالم الكون والفساد هو عالم الأحلام ، فينبغى أن تتمتلى أن النائم الحالم فيه إنما هو نائم نوماً ثانياً وحالمٌ حالمًا ثانياً . فإذا استيقظه فإنما هو نائم انتبه^(٣) من نومه العرضى ورجع إلى نومه الطبيعى : كرجلٍ أبيض اللون بالطبع عرض^(٤) له الخجل فاحمر لونه ثم رجع بسرعةٍ إلى لونه^(٥) الطبيعى . وكلا اللونين^(٦) يؤول إلى زوال ، غير أن حمرة الخجل هى عَرَضٌ سريع الزوال ويسمى حالاً^(٧) ، واللون الطبيعى هو عَرَضٌ ثابت يزول بزوال الطبع . — فعلى هذا القياس قياس النائم الحالم فى عالم الطبيعة : إنما^(٨) هو نائم ينام وحالم يحلم ، أعنى أنه فى الدنيا نائم بالعرض الثابت ؛ ثم يعرض له النومُ بالعرض الغير ثابت : فكأنه إنما اكتسب نوماً على نومٍ ، فإذا انتبه فإنما انتبه^(٩) من نومٍ إلى نومٍ .

يا نفس ! تيقنى قولى هذا ، واعلمى أنما أنت فى هذه الدنيا راقدة ، وأن جميع ما أنت مشاهدة له فيها إنما هو أحلام . وكما أنه يعرض لك النوم الذى هو بالعرض السريع الزوال فتنامين وتحلمين ، فإذا زال ذلك العرض انسلخت من^(١٠) جميع الأشياء التى كنت مشاهدة لها انسلاخاً كلياً ورجعتِ إلى مشاهدة الأشياء الطبيعية التى هى بالعرض الثابت والتى^(١١) أنت بها أشدُّ تحقيقاً منك بتلك الأشياء التى هى بالعرض السريع الزوال . فكذلك إذا استيقظت من نومك الطبيعى الذى هو الدنيا ورجعتِ إلى اليقظة الحقيقية التى هى عالم العقل ،

(١) س ، س : فلا تتعبطى بمشاهدته ولا بتحقيقها .

(٢) ب : ومثلة .

(٣) س ، س : ثم أشبهه .

(٤) ب : فعرض له خجل .

(٥) ب : لونه الأول الطبيعى .

(٦) ب : وكان اللونان يؤولان إلى زوال . س ، س : وكلاهما اللونين يؤول زوال !

(٧) ن : وشئ فان .

(٨) س : الطبيعة وإنما الكائن فى عالم الطبيعة إنما هو نائم ...

(٩) س : فإذا انتبه فن نوم إلى نوم .

(١٠) س ، س : من تلك الأشياء .

(١١) س ، س : والتى إرادتها أشد حس منك (!)

فإنك^(١) إنما ترجعين إلى معانٍ وأشياء أنت بها أشدَّ تحميقاً منك^(٢) بما كنت مشاهدةً له في رقدتك في عالم الطبيعة ، ويكون معنك في هذا كعنك الذي كان يعرض لك وأنت في الدنيا ، أعنى أحلامك فيها .

الفصل الرابع عشر

يا نفس ! إنما أحلامُ الدنيا ليست بشيءٍ حقٍ بالإضافة إلى أسباب الدنيا . وكذلك أسباب الدنيا ليست بشيءٍ حقٍ بالإضافة إلى عالم العقل الذي^(٣) هو الشيء الحق والمحل الحق . وإنما شرحتُ لك يا نفسُ هذه المعاني لئلا تفتبطن بمشاهداتك^(٤) التي في عالم الحس ، فتكوني كالذي نام فرأى في منامه أشياء حسنة مبهجة أنيسة^(٥) فركن إليها . فلما استيقظ حزن وجزع على مفارقتها تلك الأشياء التي رآها في نومه نِعماً^(٦) ، حتى إنه يضعف عقله وقلة علمه يعود إلى النوم شوقاً منه إلى الأشياء التي رآها في نومه . فإن^(٧) كان هذا ، يا نفسُ ، قد اتضح لك ، فاعلمى أن النفس إذا كانت في عالم الكون مشاهدةً لنعيمه ولذاته وسروره ، فإنها مهما تفارقت تَألم^(٨) لذلك أشدَّ الألم وتجزع له أشدَّ الجزع^(٩) . وبالْحَقِيقَةُ إنما تعود إليه تطلب تلك الأشياء التي كانت تشاهدها — شوقاً إليها واغتياباً بها . ومتى^(١٠) كانت النفس في عالم الكون مشاهدةً لبؤسه وأحزانه وضيقتة فإنها مهما^(١١) تفارقت تجد لمفارقتها أعظم

(١) ب : فأنا .

(٢) ص ، س ، ن : تحمقا .

(٣) ب : الذي هو الحق . وإنما ... — وما أمتنا في ص ، س ، ن .

(٤) ب : بمشاهدتك — وما أمتنا في ص ، س . — ن : بما شاهدته في ...

(٥) ب : آنية : ن : لآنية .

(٦) ب : نعم . حتى لضعف عقله ... — ص ، س : التي رآها نِعماً .

(٧) ب : فإذا .

(٨) ب : تتألم .

(٩) ب : أشدَّ تألم ... جزع بالحقيقة أنها ..

(١٠) ص ، س : وإن متى .

(١١) ب : مهما ..

اللذة وأكمل السرور والراحة . وبحق إنه لو رأى نائم في منامه كأنه مشاهد^(١) الأشياء كلها سمجة وحشة مؤذية ، ثم استيقظ من نومه ذلك ، لوجد عند استيقاظه^(٢) أعظم اللذة وأتم السرور والراحة لمفارقة تلك المعاني^(٣) التي شاهدها في نومه . نعم ! ويكره أن يعود إلى النوم استيحاشاً^(٤) وفزعاً من تلك المكاره التي رآها .

يا نفس ! متى أعطتك الدنيا شيئاً فلا تأخذه منها ، فإنها^(٥) ربما تطربك^(٦) لتضحك قليلاً وتبكيك كثيراً . وهذا الفعل منها إنما هو بالطبع ، لا بالتكلف . ولن يقدر الشيء الطبيعي أن يكون غير ما هو . فأما النفس فلائها^(٨) حية عاقلة مميّزة فلها الاستطاعة على أن تتخدد وعلى أن لا تتخدد . فإذا شافته أفعال الخادع لها ثم انحرفت عن خداعه وحذرتة فقد نجت من سوء العاقبة . وإذا قبلت الخادعة والمحال^(٩) فإنما ذلك بهواها^(١٠) وشهواتها . وكما أنه يمكنها أن تقبل الخداع ، فكذلك يمكنها أن لا تقبل ذلك : فهي مالكة الاستطاعة إن^(١١) شاءت تحمّزت^(١٢) من الهلكة ، وإن شاءت دخلتها^(١٣) . — فانظري يا نفس إلى هذه الوصايا ، وتدبري بها ، لتفوزي بالنجاة إلى دار البقاء ومحل النور والصفاء ، مع التسادة الأخيار والأنبياء^(١٤) الأبرار .

يا نفس ! خذي من الأشياء ما عرفته وعرفه الجميع ؛ ودعي^(١٥) ما أنكرته وأنكره

(١) ب : مشاهد لأشياء وحشة .

(٢) ب : يقظته .

(٣) ب : الأشياء ... في منامه .

(٤) ب : استخشاء (!)

(٥) ب : إذا .

(٦) ص ، س : فإنه .

(٧) ب : إنما تستخربك لتضحك ... — وما أئبتنا في ن ، ص ، س .

(٨) ب : فإنها — وما أئبتنا في ص ، س ، ن .

(٩) ص ، س : وتحققت المجال .

(١٠) ن : وشهواتها .

(١١) ص ، س : إذا .

(١٢) ب : تحمّزت .

(١٣) ب : سلكتها .

(١٤) ب : والأئمة . وما أئبتنا في ص ، س .

(١٥) ص ، س : ودعي من الأشياء .

الجميع . وقد عرفتِ أنت والجماعة أن النار حارة محرقة مضيئة ، وأن الماء بارد رطب سيال يُروى من العطش ، وقد عرفتِ أن كل الشيء أكثر من جزئه ، وأن المستوى غير المموج^(١) . وقد عرفتِ أن الطوبى هو الحظ^(٢) الشريف السنئ^(٣) ، وأن الويل هو الحظ^(٤) الخسيس اللئى . وقد علمت^(٥) أن المرغوب فيه حبيب^(٥) الراغب ، وأن المرهود فيه بغيض الزاهد : فإن كان فراق الحبيب شرًا ومصيبة وفراق البغيض خيرًا ونعمة ، وإن كانت الدنيا مفارقة بالحقيقة وبغير شك — فقد وجب الويل لمحبيها^(٦) والطوبى لمبغضيها .

يا نفس : انفصلى من^(٧) الطبيعة بوهك ، ثم انظرى : هل تجددين شيئًا غير ذاتك وكونها^(٨) ؟ فإذا نعت ذاتك قولى : هى^(٩) الجوهر الصورى المصور^(١٠) المحرك المتحرك الحى العاقل المميز المتجهس^(١١) إلى معانى إرادته ومطلوباته ، ذو^(١٢) الأخلاق الشريفة الخيرة التى هى العدل والحكمة والجود والرحمة^(١٣) . فإذا نعت^(١٤) ذاتك بهذه المعانى ، وكانت لك ذاتية طبيعية — فقد لزمك الإقرار بأنك أنت الشيء^(١٥) الحى اللطيف المدبر . فإن سموت إلى نعت كدرك^(١٦) هل تجددين له نعتًا ذاتيًا أو صفة دون أن تستعيرى له النعت والصفات ،

(١) ص ، س : وأن الاستواء غير التعويج .

(٢) ب : الحظ (بالحاء المعجمة والطاء المهملة) .

(٣) ص ، س : السرى .

(٤) ص ، س : عرفت .

(٥) كذا فى ص ، س ، ن . — وفى ب : الحبيب ... البغيض

(٦) ب : لمحبيها والطوبى لمن يبغضيها .

(٧) ب : عن .

(٨) ن ، س ، س : وذكرها .

(٩) ب : هو .

(١٠) كذا فى ص ، س ، ل . — وفى ب : التصور .

(١١) كذا بالسین المهملة فى ص ، س ، ن ، ل . — وفى ب : المتجهس (بالسين المعجمة) —

ولا معنى له .

(١٢) ص ، س : ذوى .

(١٣) ب : والرحم (١)

(١٤) ص ، س : وتقت ذاتك .

(١٥) ن : شيء حى لطيف مدبر .

(١٦) كذا فى ص ، س ، ل . وفى ب : غيرك . وفى ن : ذاتك .

فتنتعته بالمعاني التي هي غيزه . أفليس ^(١) قد لزمتك الإقرار بأن شيئاً لانت له ذاتياً ولا صفة هو شيء ميت موضوع للاستعمال ^(٢) بطبعه !؟ — وما ينبغي أن تفهمي أن النفس إنما تفعل في الطبيعة معاني ما تفعله العلة الأولى فيها ^(٣) . فتى تمثلت ، يا نفس ، هذا المعنى الموجود في الحسن وجدته هو الترتيب السلطاني بعينه .

يا نفس ! تأمل هذا المثل ! فإما أن تضحكي منه ^(٤) تعجباً ، أو تعتبري منه تخوفاً : فلو ^(٥) أن طائرين من نوع واحد ^(٦) ربطا جميعاً في رباط واحد وتركا فيه لعظم ^(٧) عذابيها وبعدت الراحة منهما . وإن فرحة ^(٨) كل واحد منهما وراحته انفصالة من ^(٩) الآخر . فإذا كان طائران هما نوع واحد وشكل واحد ربطا جميعاً ^(١٠) فأعقبهما الرباط أنواع العذاب ، فكيف إذا رُبطت أشياء مخالفة بعضها ^(١١) في الشكل والمعنى كحمل ^(١٢) رُبط مع ذئب ، أو ثور رُبط مع سبع ، أو حتى رُبط مع ميت ؟! أم هل يكون أشقى من عالم رُبط مع جاهل !؟ — يا نفس ! إن ^(١٣) كانت راحة الحمل ^(١٤) أن ينحل من مرابطة الذئب ، وراحة الثور أن ينحل من مرابطة السبع ، وراحة الحية أن ينحل من مرابطة الميت ، وراحة العالم أن ينحل من مرابطة الجاهل — فإن كنت يا نفس ، تقرين بحقيقة هذا المعنى ^(١٥) فقد

(١) . ص ، س : فأليس .

(٢) أي لا يقوم إلا بغيره ، وحاله حال الأداة ، وليس جوهرأ وذاتاً .

(٣) كذا في ن — وفي سائر النسخ وب : فيه .

(٤) منه تعجباً : ناقصة في ص ، س .

(٥) فلو : ناقصة في ص ، س . — وفي ن : وهو أن ...

(٦) من نوع ... جميعاً : ناقصة في ص ، س .

(٧) ن : واحد ثم خلياً فعظم ... — س : ثم خليان .

(٨) ب : فرح .

(٩) ب : عن .

(١٠) جميعاً : ناقصة في ص ، س ، ن .

(١١) ص ، س ، ن : فأعقبتهما المرابطة (ن : الرباط) على تشاكلهما ألوان العذاب .

(١٢) بعضها : ناقصة في ب .

(١٣) بالجيم في ب — وهو تحريف .

(١٤) ب : إنه .

(١٥) ب : هذه المعاني فقد ...

انجملت^(١) العشاوة عن بصرك ؛ وإن كنت منكراً لذلك فاستعملى الأدوية المزيلة للعمى^(٢) عن الأبصار ، والأخلاق^(٣) المخرجة من الظلام إلى الأنوار .

يا نفس ! تأملى جوهرك واعتبريه^(٤) ، واعلمى أن جوهر النفس جوهر عال شريف^(٥) — وذلك^(٥) بمناسبتها جميع العوالم وحولها^(٦) بكل محل ، وأنها تُنسب في بعض الأحيان^(٧)

إلى عالم الطبيعة فتكون إنسانية مشاهدة للمحسوسات^(٨) ، مشافهة للمآكل والمشارب وجميع معاني الطبيعة ، وتارة تُنسب إلى عالمها الأخص^(٩) بها نفساً حاسةً محسّنة^(١٠) مستعملة محرّكة متهبّسة^(١١) ذات استباحت وتأمّل واختبار^(١٢) وإرادة . فهذه المعاني هي معاني النفس ،

وهي الحياة المنبثة في جميع ما احتوت عليه ملكوت النفس . وتارة تنسب إلى عالم العقل فتكون منتزعة الصور عن الهيولى ، مدركة البسائط الأولى ، مميزة متصورة^(١٣) عاقلة لجميع

المعاني الفارقة^(١٤) البسيطة . وتارة تنسب إلى العالم الإلهي فتكون بالغة^(١٥) الخبير والجلود آمرة بهما^(١٦) ، خالية^(١٧) من الشر والجلور ناهية عنهما^(١٨) ، حكيمة الأفعال متمنة^(١٩) الأعمال .

ومن أوضح الدلائل على أن النفس تناسب العلة الأولى ما هو موجود في خلقها من أنها

(١) ص ، س : تجلت .

(٢) ص ، س : والأعلاق المخرجة من الظلم إلى الأنوار .

(٣) ب : واعتبرى .

(٤) ص ، س : على الصرف والشأن . — ن : والشأن جداً وذلك ...

(٥) وذلك : ناقصة في ب — والمعنى : وهذا الصرف والعلو بسبب مناسبتها الخ .

(٦) ب : ومحلها .

(٧) ب : الأحيان .

(٨) ب : المحسوسات ... المآكل .

(٩) ن : الخاص فتكون ...

(١٠) محسنة : ناقصة في ص ، س ، ن .

(١١) ناقصة في ب .

(١٢) بإياء المنناة في ب .

(١٣) متصورة : ناقصة في ب .

(١٤) وردت هكذا صحيحة (بإفاء فالألف فالراء فالذال) في ص ، س دون غيرها .

(١٥) ص ، س : نعمة .

(١٦) ب : آمرة به . ل : أمارة . ن : مرة . — وما أثبتنا في ص ، س .

(١٧) ص ، س : حلية (وتقرأ بتشديد الياء) .

(١٨) ب : عنه .

(١٩) ن ، ص ، س : منتبهة .

تسمو إلى الإحاطة بجميع الأشياء التي يحتوي عليها اللسكوت العظمى^(١) ، وأنها لن تُلنى^(٢) مستقرة راضية تامة الرضا دون أن تبلغ العالم العقلي بجميع ما فيه ، فينثذ تُلنى النفس غير طالبة شيئاً قارة^(٣) مستقرة تامة الرضا . ومن استعمل الإفرا في ذاته توجد له حقيقة ذلك . يا نفس !^(٤) ما يكون أشقى منك وأعظم^(٥) حسرة وقد أصبحت في محل^(٦) الأعاجم وحيدة فريدة : تبين إليهم الشكوى بلفظك فلا يفهمونه ، ويثون إليك من لفظهم ما لا تفهمينه^(٧) . ومتى قارن الشيء خلافه فهو مهجور^(٨) موهون مشغول^(٩) عن ذاته بذات غيره .

يا نفس^(١٠) ! ما أعظم حسراتك إذ^(١١) تنطقين فلا تجدين سامعاً ، وتبين الشكوى فلا تجدين راحماً . فياليت^(١٢) شعري ! ماذا عزاء من أصبح غريباً عن وطنه ، نائياً^(١٣) عن مخرته ، بعيداً عن أصله ونبعته^(١٤) ، قد أوبقه^(١٥) هواه وشارف^(١٦) استثار زلله وخطئه ، محمولاً هلى مركب الغرور^(١٧) والشهوة ، مقترناً بمذلة اللهو والتلذذ ، ساهياً في

(١) ب : العطاء (١) ؛ ل : الأعظم .

(٢) ب : تلقى . ص ، س : تكلف .

(٣) ص ، س : تارة .

(٤) ص ، س : هل .

(٥) ب : ولا أعظم — وما أثبتنا في ص ، س ، ل .

(٦) ص ، س : محلة . ن : الأنجام .

(٧) ب : بلفظهم فلا تفهمينه .

(٨) ص ، س : مجهول .

(٩) ص ، س : مشتغل .

(١٠) ص ، س : فيا — واجتداء من هنا استفاد به من ص .

(١١) ص ، س : أن .

(١٢) ل : فليت شعري ثم ليت شعري .

(١٣) ن ، ك : نائياً .

(١٤) ل : ينبوعه وأصله .

(١٥) ب : أوقفه .

(١٦) ب : فسارف (!)

(١٧) ل : الغرر . ص ، ب : الفرر .

طربه^(١) ، موقوفاً على عطبه . فليعلم الراكب في لجة^(٢) البحر في المراكب المزخرفة المَرْجِيَّة^(٣) عند تحملها وذوبها أنه إنما صاحب مَنْ خذله ، واستسلم إلى من غمّاه وخذعه . فيالها من حسرة ما أعظمها لمغرور^(٤) بحبيب خائن وقرين خاذل !

يا نفس ! مَنْ^(٥) غرس طيباً أكل طيباً ، وَمَنْ غرس خبيثاً أكل خبيثاً . وإن^(٦) ثمرة العمل الصالح كأصلها ، وثمره^(٧) العمل الرديء كأصلها . وقليلٌ من العلم مع العمل به أنفع^(٨) من كثيرٍ من العلم مع قلة العمل به .
فرحم^(٩) الله من عَلمٍ وَعَمِلَ وَعَلِمَ وَقَرَأَ وَفَهِمَ وَفَهَّم ، ووَصَلَ وَأَوْصَلَ ، وكان وسيطاً بالحق ، ناطقاً بالصدق ، مقترناً بالتوفيق^(٩) .

[[تم كتاب معاذلة النفس ، والمجدُّ لوهاب العقل والصور ، والصلاة على أنبيائه وأوليائه ؛ وخصص بالصلاة محمداً وآله الطاهرين — في العشر الأول من ذى القعدة الشريفة في تاريخ سنة أربع وستين وألف ، بمدينة القسطنطينية الحميّة ، عمرها الله ، تعالى عن الأفهام]]^(١٠)

-
- (١) ب : طرقة — وما أثبتنا في س ، س ، س ، وسائر النسخ والسجع يقتضيه فلماذا أصلحه ب (برذهيفر) هكذا !
- (٢) ص ، س : على . لجة : ناقصة في ل .
- (٣) ص ، س ، ب : المرجِيَّة . ل : المرزجئة (!)
- (٤) ضبطها ب بفتح اللام ، ولا ندرى لماذا ، إذ اللام تعود على : حسرة — لمغرور . وفي ن ، ك : للمرور ؛ وفي ل : بالمغرور .
- (٥) ل : إنه من .
- (٦) ل : فإن
- (٧) عند هذه الكلمة ينتهي مخطوط ن ، إذ سقطت الورقة الأخيرة منه .
- (٨) ل : خير من كثير العلم .
- (٩) ما بين الرقين ناقص في ل .
- (١٠) هذه خاتمة مخطوط ليدن (ل) . أما مخطوط باريس رقم ٤٩ عربي (س) فينتهي هكذا : « تم رسالة هرمس الحكيم بعون السيد المسيح ، ربنا له المجد دائماً وعلينا رحته آمين ! » ومخطوط أكسفورد (ك) ينتهي هكذا : « كملت أربعة عشر رسالة لأرسططليس ، والمجد لوهاب العقل (في النص : النقل) والمعرفة والنعمة دائماً آمين آمين ! » . ومخطوط باريس رقم ٤٨١١ (س) ينتهي هكذا : « تم وكل رسالة هرمس الحكيم بخير ، والسبح لله دائماً أبداً » .

كتاب الروايع

لأفلاطون

شرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار

لثابت بن قرّة

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الروابع لأفلاطون

شرح أحمد بن الحسين بن بختار لثابت < بن قرة > ^(١)

الرابع الأول والثاني

قال ثابت بن قرة :

قلت لأبي العباس أحمد بن الحسين بن جهار بختار عند انقضاء كتاب «أنطوليكا» ^(٢) .
إنك يا إنجاز وعذك خلّيق !

قال أحمد : فيماذا تعنى يا ثابت ؟

قال ثابت : فيما تضمنت كشف غوامضه وتفسيره وتحقيق معناه من كتب
الشيخ أفلاطون .

قال أحمد : إني ^(٣) لأعجبُ من حرصك على ذلك كأنك لم تقف على عواقب الأمور
فيما يصير إليه أمر الدهور !

قال ثابت : أشهد الواحد الحقّ ما حرصى حرص من يجب أن يُلام عليه ، لأنى
لست أريد منه عاجل النفع ولا نزرّ الطمع ، بل ما يفتح لى باباً إلى الحقّ ويرشدنى إلى
سُبُل الرّشاد . إذ قد وقفت من إشارتك أنه يحوى الكلامُ فى هذا النوع معانى ^(٤)
فلسفية حقيقية .

قال أحمد : إن كان ذلك كذلك ، فبالواجب حرصك أن يشتد . إلا أنه لو كان
سؤالك عن عين الحقّ وما لا يخلط به سواه — لكان أولى .

(١) قطعت عند تجليد الكتاب .

(٢) كنا ! فهل المقصود : أنطوليكا ؟

(٣) ص : لأنى . (٤) ص : معاني .

قال ثابت : قد علمت أيها الفيلسوف كون هذا العالم وأهله ، وأنه لا يحتمل الحق بكليته . فأنأ أريد أن أسمع من الكلام ما يؤدي بعضه إلى الحق ، وأرضى ببعضه بالطبع ، إذ كنت لتقصاني أعجز عن دفع قوى الطبيعة بأسرها .

قال أحمد : إنه ليسرني أن أجد في هذا العالم من يتكلم بمثل هذا الكلام أو يهتدى إلى هذا النوع من السياسة . إذ كان العلم مرفوعاً والرأى معدوماً ، والعالم وأهله قد عادوا الحق وأهله ومعرفته حتى صاروا فيه معدومين ومما يضاذه من الجهل والعمى مخصوصين .

قال ثابت : بعلمك أيها الفيلسوف اهتديتُ ، ومن رأيك اقتبست ، فحسنى لك إذ كنت بك فيه اقتديت ، وقبيحى لى إذ كنت عن سيرتك تعديت . وأما العالم وأهله فكما وصفت ، إلا أنك مصباحه المبين وشمسه المنير . وخليق لهذا الزمن أن يفتخر على سائر الأزمان بك ، إذ برزتَ سبقاً على من مضى ، واستحال في الوهم كون من بك يتساوى .

قال أحمد : دعنى من الملقى ، فإنما بغيتى عالم ولم أخالف فيه من بسيرة الحق^(١) عارف ، إلا أنى مضطر إليه كتشبت الطبيعة بى ، وأنا مبتهل إلى الله^(٢) الحق أن يعيننى على نيتى ويوقنى لمرادى العلقى ، لا المراد الطبيعى .

قال ثابت : لست الذى احتاج أن أقف على السبب الذى منه اعتذرت ، وما تكره من نفسك فهو عند غيرك من الفلاسفة سيرة الحق ؛ إلا أنك لما حويت الفضائل وأخذت بأزمنة الرشاد تستعظم اليسير من الخلل يكون منك .

قال أحمد : أليس يعسر عملى بالعلم ، فكيف أستحق لشيء^(٣) من المدح !؟

قال ثابت : ذلك كما قلت . وكيف لا يكون كذلك وعلمك ما لا يتناهى ، وعلمك

محدود بمحدود في زمن محدود !

قال أحمد : إن فيما تطالب كشفه من العلم واسطة بين ما لا يتناهى وبين ما يتناهى .

(١) ص : من يسير بسيرة ...

(٢) ص : إله .

(٣) ص : بشىء .

قال ثابت : أسألك أن تكشف لى عن هذا القول .

قال أحمد : لما كان فيه الإنباء عما لا يتناهى ، وهو الأصل الذى كان من أجله البسيط القابل لتركيب الذى يستحق [١٢] اسم المتناهى ، ثم الكلام فى المركب اللطيف والمجتم — كان كل ذلك ، أعنى علمه ، ممكن فيه الارتقاء إلى العلو الذى هو محل الحق الذى لا يتناهى والرجوع فيه إلى المركب الذى هو الطبع المتناهى .

قال ثابت : فأنا الجدير^(١) بمطالبتك بذلك وإبرامك فيه حتى أصل إلى مرادى منه . .

قال أحمد : لو لم يكن فى إخراجى ذلك إلا ما يمتاز به المهرة من أهل هذا العلم من الخُداع المستأكلين^(٢) بهذه الصناعة ، لكان ذلك جليلا^(٣) من الحظ .

قال ثابت : إن كان ذلك يخرج فيما تخرجه من هذه الكتب ، كان^(٤) لك اللثة العظمى واليد العليا على هذا العالم وأهله .

قال أحمد : إني عازم على الإخراج فى فحوى بعض كلامى فى هذه الكتب لأشياء^(٥) تمتحن بها المخرقين بهذه الصناعة .

قال ثابت : إن فعلت ذلك فما أولاك^(٦) !

قال أحمد : إن الخداع والخرقه مُجانسا للطبيعة لا يزالان^(٧) معها وفيها . وقد كان الشيخ أفلاطون وضع فى كتابه المسمى « دياغون^(٨) » فى المقالة السابعة أشياء من هذا النوع . ويقول فى بعض فصوله فى هذه المقالة أن ليس شىء من الخداع بأنفذ عند العوام من ادعاء هذه الصناعة وأطاعهم فيها ، إذ كان فى نيلها إدراك جميع لذات هذا العالم

(١) س : بالجدير .

(٢) س : المأكلين .

(٣) س : جليل .

(٤) س : أن .

(٥) س : أشياء .

(٦) أى : بالثناء والتمجيد .

(٧) س : يزالا .

(٨) $\delta\iota\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ← $\delta\iota\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ = معاورة — والإشارة هنا لا تدل على كتاب معين . فإذا

يقصد إذن بهذه الإشارة ، وأى كتاب أو معاورة يريد ؟

والمطالبات فيه ، فيبلغ من حرص الأفس عليها^(١) ما يشغل ذوى الآراء العميقة عن التثبت والتفتيش عن صحة الشيء وباطله ، فكيف الخلو من العلم والصفى من الرأى !

وقد كان للشيخ أفلاطون تلميذ يسمى أومانيطس قد ولع بطلب هذه الصناعة وتشاغل بها عن جميع العلوم ؛ فكان أفلاطون يعظه ويدفعه عن مراده وما هو عليه . فكان لا تزيده العظة إلا حِرْصاً والدفع إلا ولوعاً . وكان مما يدعى أنه يصحح عنده هذا العلم والصناعة أنه قال : إنما رأيت الأشياء من الطبائع الأربع ، ووجدت الحشائش والنبات منها ، ووجدت البذر القليل يبذر في الأرض فيستحيل من الأرض إليه ما كان ملائماً له ، حتى يصير من الشيء القليل الكثير . ووجدت الذهب والفضة وقد جانسا النبات في الطبيعة ، وجب أن تكون زيادتهما ونماؤهما إذا دُبِّرا كالنبات .

فقال أفلاطون حينئذ : إنك قد ركبت يا أومانيطس بيداء مُضلة^(٢) وأنت أعمى عن مطلبك فليس يزيدك جولان الطلب إلا بعداً عن المراد . ولولا أنى قد رأيت من حرصك على هذا العمل ما لا أشك معه أنك إنما تريد به الاستمكان من الطبيعة لكنت أرشدك إليه ، فيكون نيلك في أقرب مدّة . إلا أنك لما عدلت عن علم الخالص وسيرة الحق لم لم يسعنى أن أعاونك على ضلالك . غير أن مشاكلة جوهرية الإنس توقفتى لك بعطنى عليك ، فأنا أبين لك فساد ما أنت عليه وإن لم أرشدك إلى صوابه .

أما ما ذكرت أن الحشائش والنبات من جنس الطبيعة ، وأن الذهب والفضة وسائر الجواهر أيضاً كذلك ، وأنه واجب أن يزدادا إذا دُبِّرا كزيادة النبات — فيوجب قولك فهذا أن تكون زيادة الذهب ونماؤه في معدنه وجوهره الذى هو الأرض . وكما أنك لو ألقيت بذر النبات في النار أو في موضع غير مشاكل له لم يزد فيه ولم [٢ ب] يستحل^(٣) ، بل تفرّق وبطل — كذلك الجواهر إذا ألقيتها في معدنها لم يكن بالمستحيل أن تستحيل إلى^(٤) جوهرها . وإذا كانت من خلاف الموضع الذى يشاكلها بطل أن تنمو أو تزيد

(١) في الهامش كأنه تصحيح : عليه .

(٢) س : مظلة .

(٣) س : يستحيل .

(٤) غير واضحة تماماً في المخطوط .

كما بطل ذلك في النبات . — فقد بان لك — إن استيقظت مِنْ سِنَةِ الضلال — أن قولك هذا فاسد واستدلالك هذا باطل .

فلم تَرَدِّعْهُ وصية الشيخ وما بين له ، ودَارَ بينهما كلام كثير ، أدّى ذلك إلى مفارقتة للشيخ وخرج إلى بلاد البابليين ، ونزل على مصبّ الفرات يطلب وجودَ هذه الصنعة . وزاد في حرصه عليه منعُ الشيخ له عنه ، وأراد أن يكون انصرافه إلى بلاد اليونانيين . وقد أدرك ذلك لينفى عن نفسه ما نسب إليه من الاشتغال بالباطل والانهماك في المحال . فلم تزده الأيام إلّا حيرةً ، ولا التفتيش إلّا عمىً . فلما يئس وانقطع رجاءه انصرف إلى بلاد اليونانيين خائباً خاسراً وقد نفذت أيامه وفاته الحظّ الجليل من ملازمة أستاذه .

فلقية أفلاطون فقال له كالمهازي به : هل أصبت مطلوبك يا أومانيطس ؟ فقال : أصبت أن مطلوبى من مطلبه غير موجود .
نقال أفلاطون : قد أصبّت الموجود .

قال ثابت : أيها الفيلسوف ! قد فتّ هذا الكلامُ في عضدى ونقص من غرامى ، وأوهى من رأى ، إذ كنت أقدر قديماً تقديراً أومانيطس وأظن^(١) أنه الصواب . فأنا في هذا الوقت متحير ، قد بطل عندى — بطلان هذا الرأى — وجود علم هذه الصنعة .
قال أحمد : إنه لا ينبغي أن يصحّ عندك وجودها حقيقياً حتى يبطل عندك رأيتك الأول بطلاناً لا تشك فيه .

قال ثابت : فأسألك بمن خصّك بالفضائل إلّا ما تجلّت كُشف غمّ هذه الحيرة عنى ، وألبستنى سرور الإيضاح وفرحة المطلوب والموجود .

قال أحمد : مما ينبغي أن تعلم يا ثابت : أن الاختيار والطبع متنافران متضادان ، وأن فعل الطبيعة مستحيل كونه بفعل الاختيار لتنافر الأصلين ، أعنى الاختيار والطبع ، فيكون الذهب في هذا العالم بالاختيار ككون الطبع له مستحيل ، إلّا أنا نخالف ذلك فنديره تديراً يبعد الطبع وإن كان بعيداً قليلاً . فإذا فعلنا ذلك دبرناه كتديير الاختيار في الأصل ، ثم رد البسيط بالتركيب إلى ما يراد من الجوهر .

قال ثابت : إن رأيت أن تزيدني بياناً ، فعلت .
قال أحمد : وإنما وضع الحكيمُ في كتبه هذه التحليلات والتكليسات والتفريقات
احتياطاً منه للشيء أن يغيره عن تركيبه المطبوع عليه فيردّه بسيطاً كما كان في البدء فينفذ
فيه حينئذ تدير الاختيار كما نفذ في البدء .

قال ثابت : وكيف ينفذ تدير الاختيار في البسيط ولا ينفذ في المطبوع ؟

قال أحمد : لما أخبرتك من تنافرها .

قال ثابت : ولم لا يتنافر البسيط أيضاً ؟

قال أحمد : لأنه أقربُ مشاكلةً منه .

قال ثابت : وكيف يتهاً لنا أن نردّ الشيء بسيطاً في هذا العالم المطبوع المركب ؟

قال أحمد : قد قلت في الفصل من كلامي المتقدم أنه يباعد عن الطبيعة وإن كان البعد

تليلاً . فإنما أردت بهذا القول أنه لا يمكن أن يردّ بسيطاً كما كان الأصل ، إلا أنه يحتمل

فيه بلطف التدوير وعلى أدق ما يمكن [١٣] من الحيلة في هذا العالم أن يقام الشيء الواحد

الذات خلواً من الشوائب ، أعنى من أضداده ، فيكون إذاً أقرب إلى البسيط من المطبوع

المركب — عمل الاختيار فيه ، أقول إنه لا يمكن لأحد في هذا العالم أن يقيم الشيء الواحد

الذات (١) فهو البسيط حتى يكون الذي يخالطه من الشوائب القليل

الكمية الضعيف الأثر ، فيكون أقساماً — ينجح فيه الطالب لهذه الصناعة .

قال ثابت : قد فهمت هذا القول وقبلته قبول اضطرار . فخذُ أيها الحكيم في

تمام كلامك .

قال أحمد : إن أول ما أتكلم به المشورة على طالبي الحكمة المخالفين لسيرة البهائم أن

لا يقبلوا من أحد يدعى علم هذه الصناعة إلا من يرشد إلى ما أرشدتُ .

قال ثابت : فمثل لمن أشرت عليهم مثلاً يقتدون (٢) به .

قال أحمد : هو قولي هذا الذي قلت إنه لا يمكن كون هذا الشيء إلا برده

إلى البسيط .

(١) يابض في المخطوط بمقدار ٦ سم .

(٢) من : يقتدوا (ويصح أيضاً على تأويل وقوعها في جواب الأمر للفعل : مثل) .

قال ثابت : تد صَعَّبَتَ هذه الصناعة وأوعرتَ الطريق إليها ، هذا مع خسارة نتيجتها .
قال أحمد : وكيف ذلك يا ثابت ؟

قال ثابت : لأنه لا يتهاى أن يرد الشيء بسيطاً ، إذ الغالب فيه الشيء الواحد ، إلا بعد
مشقة النفس وكدّ الطلب . فإذا ركب أيضاً كان الشيء القليل الذى يقل مقداره .

قال أحمد : بل يضحّ في هذه الدرجة استدلال أومانيطس . فإنه إذا فعل قدّم مُثَلِّثٍ
فإنه يمكن بعد ذلك أن يستحيل إليه من الأركان الأربعة ما جانسه في الهيئة والشكل ،
كما قد قلتُ سراراً إنه من الواجب أن يتصل الشكل بالشكل . وإنما أخطأ أومانيطس
لما أراد أن يزيد في الشيء وهو مركب بالاستحالة إليه ^(١) مركباً مثله ، فهذا يستحيل
بفعل الاختيار . فأما البسيط فقابل شكله كما قدمت ، ثم يدبّر كتدبير البدء .

قال ثابت : فما ترى أن يكون الشيء المدبّر ؟

قال أحمد : إذا كان أى شيء كان ، رددته بسيطاً ، فليكن ما كان ، لأن أكثر
اختلاف الأشياء إنما هو من أجل التركيب . وقول أفلاطون في صدر هذا الرابع الثانى
الذى أنا نُخْرِجُه يشهد بصحة ما قلت . وإنما طوّل كلامه لينبئ عن طبائع الأشياء وأنها
أسهلُ تدبيراً .

قال ثابت : وما قال أفلاطون ؟

قال أحمد : قال أفلاطون : إذا كانت الأشياء من جنس واحدٍ أصلها ، فإن رُدَّتْ
ففي واحد .

قال أحمد : يريد الفيلسوف بهذا القول أن الأشياء الموجودة كلها من أصل واحد ،
وإنما تغايرها من أجل تفاوت أجزائها ، وأن كل شيء فيه من اختلاط الطبائع ما ليس في
غيره ، وأن تغايرها من أجل ذلك . فنقول : إنه إذا حُلَّ التركيب وُفِرَّقَ فإنه يرجع الشيء
كما كان في الأصل ، وهو الشيء الذى هو أصل الأشياء وجنس الأجناس .
قال أفلاطون : والمعرفة بالأجسام وكيّياتها وبدئها مما يسهل العمل .

(١) من : إليه مركب ! ولعل صوابه : إلى .

قال أحمد : يقول : إذا عرف الجسم وكيفيته وبدؤه الأصلي فإنه يعين العامل على مراده ، لأنه يكون بمعرفته أخرى على تدييره وأعرف بالاحتيال فيه .

قال أفلاطون : الأجسام الصلبة صورة جاسية ، واللطيفة ضعيفة إلا أنها غزيرة .

قال أحمد : يخبرك الفيلسوف أن الأجسام [٣ ب] الصلبة ، يعنى كالذهب وسائر الأجسام التي تقاوم النار وغيره من الأركان ، لا تبلغ من غزارتها ونفاذها ما يبلغ اللطيف ، أعنى الأعضاء وما شاكلها . ويقول إن اللطيف ضعيف يحتاج إلى التدبير اللطيف ، لأنه لا يثبت ثبات الأجساد الصلبة ، إلا أن اللطيفة غزيرة سريعة النفاذ .

قال أفلاطون : وتحتاج أن تعلم لِمَ ذلك كذلك ، وليس إلا أن اللطيف طالب لموضعه .

قال أحمد : أحسن الفيلسوف في قوله هذا ، فإنه يقول : تحتاج أن تعلم لِمَ اللطيف أضعف وأغزر ، والكثيف أجسى وأقوى ؛ ثم تحكم أنه لطلب الموضع . وإنما يريد أن مادبر من هذا العمل فإن المراد فيه أن يرد كما كان بدءاً . فاللطيف أقرب إلى جنس البدء . فإذا كان كذلك فإن طالب المحل البدء الذي هو العلو . فالتدبير يجب أن يكون أوفق ، والعامل يحتاج أن يكون أرفق ليضبط العمل لئلا يصل إلى اللوضع الذي يطلبه فينقوت . فأما الجاسي فكثيف طالب للسفل والعامل مستغن عن ضبطه . ف« القوة » في كلام الفيلسوف في هذا الموضع : « الثبات » و « الضعف » « الفراق » .

قال أفلاطون : و بعد أنواع من التدبير يكون الجاسي القوى كالغزير الضعيف .

قال أحمد : صدق الفيلسوف في قوله هذا ، لأنه لا يتهيأ أن ينفذ تدييره في الشيء إلا بعد حله وتلينه . فالعضو مخصوص باللين وذلك معدوم في الجسد إلا بعد المعالجة . وأرى قوله هذا يوجب أن مستعمل العضو قد كفى بعض العمل ، لأنه إذا كان تدبير الجسد أول درجته كونه كالعضو ، إلا أن أرسطاطاليس يذكر أن تدبير الجسد من أول العمل إلى آخره أهون وهو أصبر من غيره . فيرى أرسطاطاليس أن الشيء لا يخلو أمره من الشوائب كما قدمنا . فإذا كان كذلك فيكون أبداً معه ، أعنى الجسد ، من القوة التريزية والتركيبي

الأصلي ما ليس مع العضو ، فتكون هذه القوة والتركيب مقويًا^(١) للجسد في كل حالاته إلى أن يبلغ . وأراه يصدق في ذلك ، ويدعى أن الشيخ أفلاطون موافق له وأنه أخذه عنه .

قال أفلاطون : وقبل ذلك فأحوجُ ما كنت إليه معرفة كيفية التركيب .

قال أحمد : يقول إن الحاجة إلى معرفة التركيب وكيفيته شديدة . فذهب الفيلسوف في ذلك أنه إذا عرف التركيب وكيف يركب ، فإنه يهتدى إلى حله وتقاذ التدبير .
قال أفلاطون : وبعد البسيط فهو المثلث ، إلى إن قال : فدع قول المخالفين في ادعائهم للدور .

قال أحمد : إن أفلاطون وجد الأوائل يقولون إن أوائل الأشياء أوائلُ معقولة ، وهو الذى كان من أجله المحسوس البسيط ، وهو الشيء القابل للتركيب ، فبعض الأوائل يقول إن البسيط شكله الدور لتشابه أجزائه ؛ وأفلاطون يخالف^(٢) هؤلاء ويقول : إن الدور يكون ذا^(٣) تخلخل لأن أقطاره لا تتلاصق بكليتها . فإذا كان كذلك فإنه يقع فيه الخلاء ، وذلك معدوم في البسيط . ويقول إن البسيط الجزء الوهمي ، ويحكم أن الجزء^(٤) الوهمي الذى لا يقبل التجزئ هو البسيط . ويقول إنه لا يقبل التجزئ لا لصغره ، بل لأنه واحدى الذات . فمحال أن يتجزأ إلا بدخيل يدخل عليه فيجزئه ، فحينئذ [١٤] < تقع^(٥) > فيه التجزئة ، فأما أن يكون واحدى الذات فهو الجزء الذى لا تستحيل فيه التجزئة ، وأفلاطون يحيل فيه التجزئة في هذا الشيء ، لا لصغره وقلته ، بل لأنه واحدى الذات . ففهم ذلك وأنصت لما يأتى من قول الفيلسوف في هذه الكتب ، فإنه فيه بيان لهذا على أشد الاستقصاء إن شاء الله .

قال أفلاطون : وكيف يكون الدور بسيطًا وقد دُلَّ على بطلان ذلك الشكل ؟ !

(١) ص : مغذ .

(٢) ص : يخالف .

(٣) ص : ذو .

(٤) ص : الجزآن .

(٥) موصفها متأكل .

قال أحمد : إن أفلاطون وضع في كتاب « ديالغون^(١) » شكلاً مركباً من المدورات . يتبين من ذلك الشكل أنه لا يجمع من المدورات إلا الجرم المتباعد الأجزاء . وله على إبرخس^(٢) ردٌّ^(٣) في الكتاب في دعواه إن القسيّ الصغار من الدوائر الكبار < تكون > خطوطاً مستقيمة ، ويين هناك أن الشيء المدور — وإن تجاوز في القلة حدّ المحسوس إلى المعقول — فلا يخلو من التقويس . وقد أخرج بطليموس القلوذي أيضاً في كتابه الذي سماه « المجسطى » رأى إبرخس في القسي الصغار من الدوائر الكبار وواقفه على ذلك . ومن وقف على ما أخرجه أفلاطون من الردّ فإنه يصحّ عنده فساد قول مخالفه . — ووجدتُ اسطالينوس يحتاج لبطلميوس : ذكر أنه ذهب في قوله في كتابه إلى ما يخالف إبرخس ، لا الشيخ ، ويخرج لكلام بطليموس وجهاً إن حمل على ذلك التأويل فقد اتفق مع الفيلسوف . ولولا أن أكره الاشتغال به لأخرجته .

قال أفلاطون : والكتاب الموجود بـ « إيليا » يدلّ على ما أمرنا بمعرفته .

قال أحمد : الكتاب الموجود بـ « إيليا » يعني به كتاب إقليدس . وأما أمر معرفته فالتركيب . وهذا الكتاب ، أعنى إقليدس ، يوجد بـ « إيليا » ، نحله أبولونيوس النجار فنسب إليه . وتفسير « إقليدس » إنما هو باليونانية : المفتاح . وليس يدري من الذي ابتدعه . غير أنه أخبرني الذي أتق به أن ذلك من إلهام الغاويين^(٤) لمواليهم : وأما ما يدلّ عليه ذلك من التركيب فبتدأ القول فيه هو أن تمام العلم بالمعلوم ، يعني أنه لا يوصل إلى علم الشيء إلا بمشاهدة الشيء . والقول الثاني أن النقطة هي التي لا جزء لها ، فإنما يُنبئ عن ذلك البسيط الذي تقدم القول فيه : ثم يقول في الخط المتشابه وهو الذي يحيط بالجرم الكرى ، فنسبه إلى جنس النار الذي هو أقرب الأشياء إلى البسيط وأبعده من الطبيعة . ثم تكلم في أول الشكل المثلث فنسبه إلى الهواء لقربه من النار . ثم تكلم في ذوى الأقطار فنسبه إلى

δίαλογον = (١)

Ἱεραρχε = Ἱεραρχος (٢)

(٣) س : ردأ .

(٤) كذا !

الماء الذى هو دون الهواء . ثم تكلم فى المجسم المختلف فنسبه إلى الأرض الذى هو قعر الطبيعة — وقد تكلم استقوليبيوس فى خطبته فقال إن النفس مربوطة فى الحيوان بالمثلثات ، يعنى أنه أقرب إلى البسيط من غيره من ذوى الأقطار والمجسم ، فيكون إذن أولى بأن يكون محلاً للنفس . فكتابه كله ينبىء عن الشيء أنه من أصل واحد ، وإنما يعتبره من أجل التركيب .

قال أفلاطون : والأقطار والزوايا من التركيب . فما قلّ فيه فهو أقرب إلى البسيط .

قال أحمد : لما كانت الأقطار من التركيب ، كان كل جرم أقل أقطاراً أقرب إلى البسيط . وتوجب هذه القضية أن المثلث أقرب إلى البسيط أيضاً من الخمس والسدس [٤ ب] وذوى الأقطار الكثيرة . فتفهم ذلك .

قال أفلاطون : فأما المدور فبسيط الطبيعة .

قال أحمد : يقول إن الجرم المدور هو بسيط الطبيعة ، لأنه أقل الأجرام تفاوتاً وأكثره تشابهاً حتى لقد نسبه بعض الأوائل إلى البسيط الذى يقول أفلاطون إنه الشيء المعقول ، لا المحسوس . فتفقد إشارات الفيلسوف وكلامه واعلم أنه إذا قال : المثلث والمربع فى الأجرام ، فإنه ليس يعنى به المحسوس فقط ، بل الذى لا يحس لقلته أو لطافته ، لأن الهواء الذى خُصّ بالشكل المثلث ليس يحس فيه ذلك لطافته ودقة تركيبه . وكذلك فى سائر الأجرام : منه ما ليس يتبين فيه ما قد خُصّ به من الشكل الذى قد أخبر به الفيلسوف . وإنما يتفهم كلامى هذا من قد تدرّب فى قوانين المنطقيين وعرف مذاهب الحكماء وألفاظ الفيلسوفين . فأما من كان خلواً من ذلك ، فإنه لا ينبغي له الاشتغال بالنظر فيه ، فإنه لا ينتج له إلا الضجر به لبُعده عن معرفته .

قال أفلاطون : واجعل هذه الأشكال مثلاً ، فردّ كل شيء إلى الذى يستحيل

إليه حتى يرد الشيء بسيطاً بالمرقى .

قال أحمد : ما أحسن ما قاله الفيلسوف وأبين صواب قوله ! لأنه يأمرك أن تجعل هذه الأشكال ، يعنى به أشكال إقليدس ، مثلاً ، فتتظر إلى ما يرد المثلث إذا أنت رددته إلى الطبيعة ، لأنه إذا كان كذلك فأنت تردّه إلى ما تزد فيه الأقطار . وإذا رددته إلى

البيسط نقصت من أقطاره حتى يتشابه . فيريد الفيلسوف أن تدبر الشيء حتى يرد الكيف إلى ما هو أطف منه فلا يزال يزداد تدبيراً حتى يرتفع من حد الكيف المطبوع إلى البسيط . وإنما قوله : « المراق » فإنه يعلم أنه لا يمكن في الشيء أن يرد بسيطاً في تدبير واحد ، بل يدبر أبداً حتى يستحيل إلى ما هو أطف منه . فشبّه الفيلسوفُ هذا التدبير بالمراق . .

قال أفلاطون : وأنت مستغني بالنظر في كتابي عن المعتاص .

قال أحمد : ما أكثر شفقة الفيلسوف على طالبي الحكمة ! لأنه يقول في هذا الفصل إنك تستغني بالنظر في كتابه — يعني به الثالث والرابع الذي قد بين فيه التحليلات والتفريقات — عن الاستدلال بما يعتاص عليك ، يعني به : ما قد أخبر أنه يمكن أن يستدل من أشكال إقليدس .

قال أفلاطون : وإنما ينجر بالمعتاص لا لإدراك الشيء ، بل لإخراج لطيف من العلم يكون به مسلكٌ إلى الحق — إلى أن قال : أو الشواهد .

قال أحمد : يقول إنه ليس يخرج هذه الآراء العقلية لإدراك هذه الصنعة ، بل ليظهر لطيفاً^(١) من العلم يكون هو المنبئ عن عال الأشياء ويرشد إلى ما فيه الخروج^(٢) من حد البهيمية . وقوله : « للشواهد » — يقول : إذا بينته ببعض الأشياء العقلية تكون شاهدة بصحة ما ذكره قبل الامتحان .

قال أفلاطون : ونرجع في هذا الوقت إلى ما هو أولى^١ يجنس هذا الكتاب المقصود فيه — إلى أن قال : واقصد في أول العمل إلى الجاسي لأن تدبيرك كذلك .

قال أحمد : لما تجاوز إلى الاستدلال بالأشياء العقلية والوهمية كان ذلك مرتفعاً عن حد هذه الصنعة . فنقول : إنني أرجع في الكلام إلى ما يسد في جنس الصنعة . وقوله : « واقصد في أول العمل إلى الجاسي فإن تدبيرك أيضاً [١٥٠] كذلك » — يعني أن تدبيرك لا يكون له عهد بالعمل فلا يبلغ أن تدبر الشيء المحتاج إلى التدبير اللطيف .

(١) ص : يطن .

(٢) ص : الخروج فيه .

قال أفلاطون : وتعلم ما الجاسى ، وقد أنبأتك به .

قال أحمد : صدق الفيلسوف في هذا لأنه قال : « قد أنبأتك به » ، وقد أنبأ تَبيلُ أن الجاسى من أجل قوة التركيب ، وحكم أيضاً أنه لا تتبين قوة لا تعرى منه مدّة من أيام التدبير .

قال أفلاطون : وإن قصدت إلى النقيّ استغنيت عن بعض التطهير .

قال أحمد : إنه يقول إن قصدت إلى الأجسام النقية كنت كفيت بعض المؤونة في غسل الجسد وإخراج وسخه .

قال أفلاطون : واعلم أيضاً النقيّ من الكدر ، واعلم أنه لا يعرف ذلك من جهة ما يطفو أو يسفل .

قال أحمد : غرضه في هذا القول أن يعرفنا النقيّ من الشيء الكدر ، ويقول إنه ليس ذلك من الشيء الذى يتسافل ، ولا من الشيء الذى يطفو أو يرتفع .
قال أفلاطون : وإنما أكثر ذلك من أجل الانضمام والتخلخل .

قال أحمد : يقول إنما تتسفل أكثر الأشياء من أجل انضمام أجزائها . ثم إن الهواء لا يداخله ، وكل شيء أكثر فيه الجزء الهوائى فإنه طالب للعلو لمجانسة الهواء ، وكل جسم منضم فطالب للسفل لأن الهواء لا يعينه على الارتفاع .

قال أفلاطون : في هذا الباب خليق أن يستعمل . فأما الأعمال الجوانية فلا بدّ لك من أن تحل ما تدبر .

قال أفلاطون : وإن استعملت في العمل البرائى فلا تستعمل غير القحف وأنت تجده .
قال أحمد : إن عظم القحف عظم نقيّ . وهو أيضاً مما يذكر جماعة من الأوائل أنه أول عظم حدث في الإنسان ، وهو وعاء مسكن الفكر والعقل ؛ وفيه أيضاً لسان^(١) يجب أن يستعان به خاصة في البرائى .

قال أفلاطون : والدماع محلّ للجزء الإلهى ، إلا أنه سيال .

(١) أسباب (١) — وفوقها التصحيح الذى أثبتناه .

قال أحمد : لولا أن الدماغ سيال رطب لما ارتبط به النفس مع طلبه للحلّه .

قال أفلاطون : وهو أشبه الأعضاء تركيباً بما يراد .

قال أحمد : إن الأشياء التي تتجاوز مدة من الزمان خليق^(١) أن تتشابه أجزاؤها في التركيب والهيئة . فالدماغ ، لطول مجاورته النفس العقلي واختلاطه ، وجب أن يتشابه به . والنفس العقلي بسيط كما ذكرنا .

قال أفلاطون : وليس في الأعضاء أسرع نمواً وانفصالاً منه .

قال أحمد : كما أن الشعر في نهاية الغزارة ، والدليل عليه طلبه لمفارقة الحيوان ، كان الدماغ لقبول لطيف الغذاء ثم تأدية ذلك في الأعصاب المتشعبة منه — وجب أن ينسب إلى ما نسبه .

قال أفلاطون : وكما أن الشعر الذي نسبه للغالب فيه اليبس ، فالدماغ غالب ، والرطوبة ، حتى صار يمنع^(٢) النفس من كثير من أفعالها .

قال أحمد : قلت بدءاً إن هذه الأشياء التي ينبغي أن تدبّر لهذا العمل يجب أن تخرج منها العوارض الفاسدة التي تخرج للشئ عن حد الاعتدال في كل شيء من هذه الأشياء . وكل شيء غلب عليه فهو يستهل جزءاً من العمل ويصعب جزءاً . ألا ترى أن الدماغ ، لما غلب فيه الرطوبة ، أيسر تحليلاً وأصعب تنقيةً وتفريقاً ؟ والشعر لما كان الغالب فيه اليبس سهل تفريقه وتنقيته ، وعسر تحليله . فكل هذه الأسباب العارضة نافعة في نوع [هـ] ضارة في غيره . فأنا ممثل لك في كتابي هذا وفي غيره جنس الشئ وما يكون منه ؛ ثم أنت أعلم وما تختاره مما أنت أقدر على تدبيره ؛ فقد يسهل على الرجل ما يعسر على غيره . وقد سألتني « ثابت » فقال : ما بال الفيلسوف اختار الشعر الأسود وهو أولى باليبس ، من الأحمر الذي < هو > شعر أهل البلدان الشمالية ؟ فقلت : إن الشعر الأحمر وإن كان أكثر رطوبة فهو يقصر في غزارته ونضجه عن الشعر الأسود . فرأى الفيلسوف أن انتزاع الرطوبة منه أهون على العامل من تدبيره تدبير الطبيعة في النضج والتبليغ به في

(١) س : من الزمان العقل المخلوق أن تتقابه ... — وفيه حشو وتحريف .

(٢) ص : يمنع .

الغزارة ما تبلغه القوى الطبيعية . وأما قوله : « حتى صار يمنع النفس من كثير من أفعالها » —
فقد تقدم القول فيه .

قال أفلاطون : وعضو العين كبير اللطف إلا أنه رسم — إلى أن قال : وهو مع ذلك
متخوف منه الإللال قبل أن يربط ، إلا أنه مشارك للدماغ في مجانسة النير .

قال أحد : إنك تعرف بالحسّ صدق قول الفيلسوف في العين : أما لطافته فلا إدراكه
للألوان ، والدسومة ظاهرة^(١) فيه أيضاً بمعرفة أصحاب التشريح . والفيلسوف حذر جداً من
الأشياء الدهنة لأنها لا تكاد تقاوم النار ، والجنس الدهنى كما قاله أرسطاطاليس واسطائيس
الطبيعيان^(٢) ، أعنى اليبس والرطوبة أنك إذا أضفته إلى النار كان رطباً ، وإذا أضفته إلى
الماء كان يابساً . وقد أخرجت في هذا النوع من التول ما يقع في كتابي « في التركيب
والإضافات » . وأحوج ما يكون إليه المتحل لهذه الصنعة معرفة هذا الجنس من العلم .
واعلم أن هذه الطبائع اختلف تركيبها جداً حتى كادت كثرة أن لا يحاط بكليتها وماهيتها ،
وصار كل شيء مخصوص بشيء معدوم في غيره مما هو منسوب إلى طبعه . المثال : أن من
العقاير ما يتفق في الطبائع ويتفاوت في كثير من العلم . فنحن مضطرون إذاً أن نخبر عن
جنس كل شيء وما يخصّه ويظهر من أثره إذا كنا غير واثقين بمن يأتي من بعدنا أن يبلغ
من^(٣) رأيه أن يستدل من التركيب الأول على مجانسة الأشياء وكيفياتها والعلّة فيما يخصّ
ويعم . فلهذا وضع الفيلسوف الكتاب الثالث والرابع الذي مثل فيه العمل . ولولا ذلك
لكان مستغنياً بما حكاه في الفصل الأول من هذا الكتاب من الاستدلال بكتاب إقليدس
وقوله أيضاً إن الأشياء اختلفت من جهة التركيب ، وقوله إنه متخوف منه الإللال قبل أن
يربط ، فإن القوى المربوطة بهذا العضو لطيفة جداً ، والعضو للرابط رخوا والقوة تنحلّ
عنه بسرعة .

وقد وضع الفيلسوف أعمالاً يمنع بها القوى الغريزية من مفارقة الشيء حتى يربطه

(١) ص : ظاهر .

(٢) ص : الطبعين (بغير نقط ؟ ويمكن أن تقرأ : الطبيعيين — وتعود على اليبس والرطوبة)

(٣) ص : أن يبلغ من أن يبلغ من رأيه .

بالذى يريد . فيخشى أن تكون هذه القوة التى فى هذا العضو للطاقة القوة واسترخاء العضو مفارقة قبل أن تستمكن منه . وأما مشاركته للدماغ فى مجانسة النير ، وهو من الآراء المتفق عليها جلُّ الأوائل أن الذى يخلص الشمس من الناس من [١٦] الظاهر : العين ، ومن الباطن : الدماغ .

قال أفلاطون : وأنت من غيره فى العمل أحوج إليه ، لأنه يولد مثله وغير ذلك مما يستحيل عند الأكثر .

قال أحمد : إن هذا الكلام ليس من جنس هذا الكتاب ، وقد تجاوزت أكثر ألقاظه إلى ما ينبغى أن أخبر به .

قال أفلاطون : فلا تستعمله لأنك واجد ما قد ارتفع ثلاث درجات .

قال أحمد : إن اللحم عكِر الطبيعة ، والغالب عليه الرطوبة والتركيب المجتمِم فلا تستعمله فإنك واجد ما قد ارتفع عنه ثلاث درجات ، لأن اللحم استحالته إلى فوق عصب ، والعصب استحالته إلى فوق شعر . فالذى يقول إنك تجده هو الشعر — فتفهمه .

قال أفلاطون : والعصب دون الشعر ، إلا أنه أرطب .

قال أحمد : إنه قد طال كلامى فى أن الأشياء الرطبة أسرع تحليلاً ، إلا أنها أبطأ تنقية ؛ فأنا مستغن عن إعادته .

قال أفلاطون : والأسنان تستحيل من العصب فى الجهتين : ففيه ما قد ارتفع عن الشعر ، وفيه ما انحفض .

قال أحمد : يعنى بالجهتين : الفوق والأسفل . وقوله : «إن فيه ما قد ارتفع عن الشعر وفيه ما قد انحفض» — فإن الشعر مرتفع عن الأسنان فى اللطافة والنفاذ ، متقاصر عنها فى قوة التركيب . قال أفلاطون : فإن اضطرت إلى استعمالها فاستعمل الثنايا وما جاورها ودع الأضراس . قال أحمد : لما صارت الأضراس أكثر تخلخلاً صارت العوارض الفاسدة إليها أسرع وفيها أنفذ منها فى الثنايا وما جاورها . فخليق أن تقصد إلى الثنايا لقلّة العوارض الفاسدة ثم لما هى مخصوصة به من ملاقاته الهواء اللطّف لبعض الأجسام .

قال أفلاطون : والتنايا خاصة لها بصيص يستدلّ منه على القوة المربوطة .

قال أحد : إن البصيص غير المفارق دليل أن القوة المطلوبة في هذا النوع قد ربطت بالشيء ومازجته بمازجة يعسر فراقه . ومن الأشياء ما تكون القوى فيها غير محكمة الوثاق فتتحلّ عن الشيء بسرعة . واعلم أن البصيص في جميع الأشياء قوة طالبة لفارقة الشيء قد عسر عليها ، أعنى القوة ، فراق ذلك الشيء المخالط لها .

قال أفلاطون : وسائر الأعضاء السفلية قسّمه إلى العلوية وتدبر .

قال أحد : لما كان الفيلسوف قد أخبر عن أعضاء الرأس ما قد تقدم ، استغنى عن الكلام في الجسد ، إذ كان لا يخلو ما في الجسد أن يكون له شبه ومشكلة من أعضاء الرأس .

قال أفلاطون : ولا بد من الكلام في المنخ ، إذ هو مثلث قابل للجنس البسيط .

قال أحد : ما أحسن هذا القول وأبين صوابه وأحرى أن تشتغل النفس بتفهمه ! ولولا أن الكلام في تفسير هذا القول يطول طويلاً يمنع عن إخبار المقصود في هذا الوقت ، لكنت أصرف أكثر همّي إلى الإخبار بما تتبين به صحة هذا القول ويكشف عن غامضه ، وإن كنت قد أخرجت ذلك في كثير من كتبي على غاية البيان والبرهان فلا أخلى هذا الفصل من قول مختصر يتبين للناظر فيه معنى لفظ الفيلسوف :

اعلم أن جُلّ الأوائل اتفقوا أن مسكن النفس العقلية الدماغ ، وأنه كجرم المصباح في ذلك [٦ ب] للموضع ، فقد نفذ نوره في الجسد ؛ وأن العضو الغالب فيه النفاذ والمؤدى إلى سائر الأعضاء القوة هو المنخ ، لأنه مثلث التركيب ، وهو أقرب أعضاء الجسد مشكلة للبسيط .

قال أفلاطون : لولا أنه سريع القبول للفساد ، لكان ينبغي أن يُعتمد — إلى أن

قال : فاستعمله إن أردت للمحمود وتحرّز من المذموم .

١٠. أحد : إن المنخ كثير الدسم ، والنار تسرع فيه جداً ، وهو أيضاً قليل الثبات مع

... ١١. الأجرام . فيقول الفيلسوف إن استعماله له مشاكلة البسيط محمود ، ولدسمه

وسرعة تفرق أجزائه ضعيف ، فيأمر أن نستعد لما يكفُ غائلة المذموم فيه لننتفع
بالمحمود منه .

قال أفلاطون : وعضو القلب من الجسد كعضو الدماغ من الرأس .

قال أحمد : لما كان هذان العضوان ^(١) متشابهين في محل النفس ، وجب أن يتشابهها
من حيث هما ، لأن مسكن النفس العقلية الدماغ ، ومسكن النفس الغضبية القلب .

قال أفلاطون : واجعل سائر الأعضاء الباطنة للآلة ، فإنك محتاج إلى ذلك .

قال أحمد : يعنى بالأعضاء الباطنة أعضاء الجوف ، ويأمر أن نجعل ذلك مما يصفى به
أو يحلّل أو يعقد سائر الأعضاء المستعملة لهذا النوع من العمل . — المثال : أنك إن أردت
أن تحمل عضواً من الأعضاء المتولدة من رطوبة أو برد : أن تجعل الرماد محيلاً عليه ليكون
هو الذى ينقى البرد واليبس ويثبت ما يريد .

قال أفلاطون : ومعرفة طبائع هذه الأعضاء سهل — إلى أن قال : فإذا عرفت
فاستعملها لحاجتك .

قال أحمد : يقول إن أعضاء الجوف تسهل معرفة طبائعها ، إذ قد وضعت فيه الأطباء
الكتب الكثيرة حتى استدل في العلم بذلك العامة فضلاً عن الفلاسفة . ويقول : إنك
إذا عرفت طبائعها أمكنك عند ذلك أن تكف بها أضدادها أين كانت .

قال أفلاطون : والعروق أيضاً مجانسة للعصب — إلى أن قال : والشريانات أنجمها .

قال أحمد : يقول إن العروق هي أعصاب وإن خالفت صيغتها صيغة العصب .
والشريانات مخصوصة بمجاورة النفس الحيوانية ، فلذلك حكم أنها أنجم .

قال أفلاطون : والأربع طبائع فهي أقرب ، إلا أنها يداخل بعضها بعضاً .

قال أحمد : لولا أن الطبائع الغالب عليها اختلاط بعضها ببعض ، لكان الواجب أن تستعمل ، إذ هي أقرب إلى البسيط من المتولدة منها ، أعنى بذلك الأعضاء .

قال أفلاطون : فاستعمل العضو الغالب ، ودع المختلط .

قال أحمد : يقول إن استعمالنا العضو الذي قد ظهر لنا أنه قد غلب فيه وعليه نوع أحد الطبائع أخرى من استعمال ما لا يأمن فيه تفاوت الأخلط .

قال أفلاطون : وإذا وجدت أحد هذه الأركان المركبة خلوة من أضدادها ، فقد فرغت من نصف العمل — إلى أن قال : ولا نجد فلا تطمع .

قال أحمد : يعنى بالأركان^(١) : المرّتين والدم والبلغم . وتقول : إنا لو قدرنا على أخذها مفردة من أضدادها ، لكننا قد كفيينا نصف العمل ، وذلك لأن هذه الأعضاء المستعملة لها تولدها من هذه الأركان ، فيحتاج أن يرد العضو في أول التدبير إلى [١٧] الذي تولد منه لئلا يرد بالدرج إلى ما نريد ، فوجدنا هذا الركن مفرداً ، فما يكفيينا هذا التدبير الأول ، فيؤنسنا الشيخ أفلاطون من وجود ذلك ، ويأمرنا باستعمال العضو لشيئين : أحدهما أنه إذا رددنا العضو إلى ما استحاله منه فإننا قد مررنا على نوع من التدبير يكون الذي توقف على التدبير الثاني . والسبب الآخر أننا إذا رددناه إلى ما استحاله منه الركن فهو أتقى مما نجد من الأركان الموجودة في الإنسان .

قال أفلاطون : والرجيع والبول اختاره من اختاره للاستحالة ، فدعه فإنه ثقل .

قال أحمد : غير أن البول والرجيع اختاره من اختاره لأنه قد غلب عليه الاستحالة . وهذا النوع من العمل أكثر ما فيه الاستحالة من جنسٍ إلى جنسٍ . ويشير الشيخ أن لا يستعمل ، لأنه ثقل كثير العكر .

قال أفلاطون : وإن جعلته للغسل رجوت أن يكون منجماً^(٢) .

قال أحمد : إن بعض منتحلي هذا العلم يسمى الرجيع والبول الصابون ؛ فيريد

(١) س : الأركان .

(٢) س : منجم .

الفيلسوف أن يُجعلاً — أعنى الرجيع والبول — بما يغسل به الشيء المستعمل للعمل ، وهو ينقى جداً لأسباب كثيرة منها : أنه وسخ يتعلق به جنسه ، وأيضاً فقد جرى في أعضاء الحيوان فأخذ من كل عضو قوةً ، وغير ذلك من أسباب يطول الكلام في شرحها وبيان ذلك في الإبريز والفوش . — قال أحمد : لما كان الذهب مع صفائه ونقاؤه يتسافل ، والفوش من الأجسام — وإن كان في نهاية الكدر — يظمو ، أبان من ذلك أن الصافي والكدر ليس من أجل السفلى والطفو يُعرف .

قال أفلاطون : وإنما يسهل علم ذلك من أجل ما يسرع إليه الفساد ومن أجل ما يبطل فيه .

قال أحمد : إن كل شيء كان كدرأً ليس بنقى فإنه يسرع الفساد فيه والمفونات وتفرق الأجزاء ، من أجل أنه متفاوت متضاد في نفسه ؛ فيكون إذاً القابل للفساد إذ كان من شكله والواحدى الذات فمتفق غير قابل لما يضاذه ؛ فيعلمنا الفيلسوف أن نعرف ذلك من هذا الباب .

قال أفلاطون : وهل النقي إلا الواحدى الذات ، والكدر إلا المتفاوت ؟!

قال أحمد : ما أحسن ما قاله الفيلسوف ! لأن الجسم إنما استحق اسم الكدر إذا كان مجموعاً من أجزاء متضادة ، فيكون أحد الأجزاء قد كدر ما يضاذه ؛ والنقي هو الواحدى الذات اخلو من الشوائب .

قال أفلاطون : والتنن والقذارة أيضاً من التفاوت .

قال أحمد : يريد الفيلسوف أن كل جسم ظهر فيه التنن أو كان مما يستقدر فإن ذلك أيضاً من تفاوت الأجزاء .

قال أفلاطون : وقد يكون التنن أيضاً من مقدمات التلطيف .

قال أحمد : قوله إن التنن أيضاً من مقدمات التلطيف تقف على صحته إذا^(١) استعملت

(١) س : إذ لاستعملت .

ما قد حده لك في أبواب التحليل والتعفين في الكتاب الثالث والرابع ، لأن هناك تعلم أن أكثر النتن العرضي في الأجسام إنما هو لارتفاع اللطيف منه .

قال أفلاطون : والرجيم أيضاً وإن كان من تفل الأشياء وعكرها فنتنه أيضاً من التلطيف .

قال أحمد : يقول إن الرجيع — وإن كان أيضاً من عكر الأشياء وتفلها — فنتنه أيضاً من التلطيف ، إذ اللطف منه ، [٧ ب] وذلك أن الغذاء في الحيوان إذا عمل فيه القوى الطبيعية ليجتذب لطائفه فإنه يظهر فيه النتن الذي يوجد فيه . وقد أخرجت في كيفية النتن والطيب مقالة بأسرها في كتابي الذي بينت فيه اختلاط الأركان على أشد استقصاء . فلتجاوز ذلك إلى كلام الفيلسوف في هذا الكتاب .

قال أفلاطون : ولا ينبغي أن أتنب إلى التهاثر إلا بعد بصيرة .

قال أحمد : إنه من لم يعرف كلام الفيلسوف ومعناه وتصيده في كل كلام يخيل إليه أن الفيلسوف تناقض كلامه ويخالف البعض منه البعض . — من ذلك ما قد قدم في هذه الفصول فإنه جعل في أول كلامه النتن دليل الكدر ، ثم جعله أيضاً فيما تلتطف . وكان في كل كلامه محققاً^(١) ، لأنه ذهب في كل قول إلى معنى صحيح . — وقد قال ثاوفرسطس في بعض مقالاته إن النتن إلى السفلى من الكثافة ، وإلى العلو من اللطافة ؛ فيريد أفلاطون أن لا يتسرع إلى قوله بالثاب والعضية ، فإن لذلك معاني غامضة صحيحة . ومن عاب قول الفيلسوف فإنما هو لنقصان علمه ومعرفته . وقوله : « إلا بعد بصيرة » فإنما قاله لأنه قد أمن بعد البصيرة أن يعاب ، إذ كان خلواً من الغيب .

قال أفلاطون : وبما ينبغي أن تختار من الأعضاء : عضو جنس الأجناس وصورة الصور .

قال أحمد : يعني بجنس الأجناس الإنسان ، وكذلك صورة الصور . وذلك أن من الأصول المتفق عليها أكثر الأوائل أن الإنسان هو المستولى قديماً وحديثاً على سائر الحيوان ، وهو أحكم الحيوان صورةً وتركيباً .

قال أفلاطون : وإذا كان مطلبك من جنس مصباحي العالم فبالجرى أن يقصد فيه لما جانسهما .

قال أحمد : يعنى أنه إذا كان طلبك للذهب والفضة — وهما من جنسى الشمس والقمر — وجب أن يكون ما تستعين به على ذلك ما كان من جنسهما ، وكما جانس كل كوكب من الكواكب نوعاً من الحيوان ، فالذى يخص الإنسان الشمس . وقد قال بعض الأوائل : إن الشمس والقمر جميعاً قد جانسا الإنسان . فالكواكب التى ^(١) تخص الذكران للشمس والتى ^(١) تخص الإناث القمر .

قال أفلاطون : وهذا الجنس هو المخصوص ، لأننا قد علمنا أنه لا يتم العمل إلا به .
قال أحمد : يعنى أن الإنسان هو المخصوص بالجزء البسيط المختار الذى هو النفس . وقد أخبر فيما تقدم أن العمل لا يتم دون أن يردَّ الشيء بسيطاً .

قال أفلاطون : ولو لم يكن إلا طول أيام المجاورة لوجب أن يقصده .

قال أحمد : يقول لو لم يجب أن يقصد إلى استعمال العضو من الإنسان فى هذا النوع من العمل إلا لطول مجاورة النفس له مدة أيام الحياة ، لكان مما ينبغى أن يعتمد .
قال أفلاطون : وتكلم فى الأعضاء ونبدأ بالشعر ، إذ هو مما قد علا الحيوانات وطلب مفارقتة .

قال أحمد : إن الشعر لما صار فى الصفحة العليا من الإنسان وطلب مفارقتة دلّ على غزارته وقوته .

قال أفلاطون : ولولا أن يبس الهواء حلّ فيه ، لكان أقرب إلى الاعتدال .

قال أحمد : إن من يتفلسف من الأطباء يقول إن الشعر عصب امتد حتى علا البشرة ، ويقول إن يبوسته من أجل الهواء المحيط ، ويحتج فى ذلك بالتغاير [١٨] الذى يحدث

في شعور أهل الأقاليم ، لأن البلدان الشمالية ترطب فيها^(١) الشعور جداً ، ولا نعدم فيه أكثر اللون اللحمي الأجر ، والبلدان الجنوبية يتقلقل فيها^(٢) الشعر حتى يكون كأنه قد تشيط بالنار ويصير لونه نهاية في السواد .

قال أفلاطون : فأول ما ينبغي أن يُعرى مما خالطه من الهواء ، ولا يكون ذلك دون أن يرطبه جداً .

قال أحمد : إن الشعر قد استمكن منه الجزء الهوائى مدةً من الزمان حتى كاد لا يفارته إلا بتعبٍ ومزاولةٍ شديدة . ، ويريد أفلاطون أن يرطب ترطيباً ينافر ما فيه من اليبوسة الهوائية حتى يُعرى منه ويقرب من الاعتدال .

قال أفلاطون : والترطيب أيضاً مما ينقى الجزء اللدسم .

قال أحمد : إن أعظم ما يحتاج فيه في تدير الأعضاء نفي الدسومة ، إذ هي^(٣) وسخ معين للنار على إحراق الشيء في ترطيبه على السبيل الذى بينه الفيلسوف في ذلك الكتاب ؛ فإنه يأتي فيه بالقول الممنوع .

قال أفلاطون : والذى ينبغي أن يستعمل الأسود من الكامل — إلى أن قال : الأبيض خارج عن الاعتدال .

قال أحمد : يقصد الفيلسوف في هذا القول ويأمر أن يستعمل الأسود من الكامل وهو شعر الرجل الذى قد قضى من عمره خمساً وعشرين سنة إلى ثلاثين سنة فإن الإنسان في هذا الوقت داخل في تدير الشمس ، وهو مما قد أخبرت أن الاستعانة به في هذا الجنس منجح جداً . وقوله إن : « الأبيض خارج عن الاعتدال » فإن ذلك يبين لمن قد سمع من العلوم أذناها : أن الشعر إنما يبيض لعارضٍ فاسد وهو الكيموس العفن الخارج عن حد الاعتدال .

(١) س : فيه .

(٢) س : هو .

قال أفلاطون : وأُنْفَى في تنقيته زوال قوته .

قال أحمد : إنه ليس شيء أنت أحوج إليه في هذا العمل من استعمال ما أمرك به في هذا القول . وذلك أن من كان تديره في تنقية ما تديراً^(١) غير مستقيم ، فإنه ينتزع القوة الفاعلة للعمل القوي مع ما ينتزعه من الوسخ والكدر . فنقول إن الفيلسوف يأمر^(٢) أن ينفي هذا الباب من الفعل . وقد أخرج في الكتاب الرابع الحيل في التحرز منه . وهذا القول فليس من جنس هذا الرابع ، بل مما يجب أن يوضع في الرابع الثالث والرابع ؛ إلا أن الفيلسوف أخرج من هذا الكتاب ، فلم أجد بُدّاً من اتباع رأيه فيه .

قال أفلاطون : وشعر الصحيح الطبع الكامل العقل أول ما استعمل .

قال أحمد : ينبغي أن تعلم أن كل شيء كان أنوم تركيباً وبعُدَ عن العوارض الفاسدة فإنك تكون في تديره أمجح وعمله أسهل عليك . وقوله : « الكامل العقل » — فقد تقدم القول في ألقاظ الفيلسوف في النفس العقلية ، وأن أكثر اختياره لأعضاء الإنسان في هذا العمل من جميع الحيوان لمجاورة النفس العقلية لها ، أعنى الأعضاء . فإرادته الكامل العقل ، لعله أن الأثر الكامل من المؤثر القوي . وإذا كان قوياً فجاوزه أيضاً كذلك .

قال أفلاطون : وبعد هذا العضو فالجلد من الحيوان لا يعتمد .

قال أحمد : يقول : بعد هذا العضو — يعني به الشعر — والعضو الثاني : الجلد ، فهو يأمر أن لا يستعمل بتة [٨ ب] وأنت تجد إلى غيره سيلاً . — قال أحمد : إن مما تقدم من ألقاظ الفيلسوف^(٣) دليلاً بيناً أن هذا الشيء واجب كونه من جميع الأشياء ، ولكنه إنما وضع الفيلسوف هذا الرابع ليبين أنها أسهل عملاً وأيسر تديراً ، فيكون القصد إليه ألا يرى أن الفيلسوف قد قال في هذا العضو الذي هو الجلد : لا ينبغي أن يستعمل وأنت تجد غيره ، للعلل التي ذكرها .

(١) س : تدبر .

(٢) س : ويأمر .

(٣) س : دليل بين .

قال أفلاطون : والعظم شديد التركيب ، يدخل عليك العناء الشديد في تحليله — إلى
أ. قال : هو في البراني أجمع .

قال أحمد : يقول إن العظام شديدة التركيب لا تنحل إلا بعد الجهد وعناء النفس .
وقوله : « إنه في عمل البراني أجمع » : فإن من الأعمال البرانية ما يكون العمل بالتكليس
والفريق بالييس دون الحيل أعظم^(٢) .

قال أفلاطون : والنبات فلو أحسنت استعماله لكان مما يسرع .

قال أحمد : غرضه في هذا القول أن النبات هو أقرب إلى البسيط مما تقدم ذكره من
الأعضاء . ويقول إنه لا يبلغ من لطف تدبيرنا أن ندبر ذلك ، إذ هو لطيف عسر الضبط .
وإني قائلٌ قولاً أنت محتاج إلى تفهمه والعمل به فأنصت له : إن استحالة الأشياء على ثلاثة
أنواع : استحالة إلى فوق ، واستحالة إلى الوسط ، واستحالة إلى أسفل . فاستحالة الفوق أن
يستحيل الشيء إلى ما هو أطف منه وأقرب إلى البسيط ، واستحالة الوسط أن يستحيل
الشيء إلى ما يوازيه في اللطافة والكثافة ، واستحالة السفلى أن يستحيل الشيء إلى ما هو
أكثف منه وأجسى . فحتاج أن تدبر ذلك وتقف على كل شيء مما استحال وإلى
ما يستحيل إليه ، وكيف يضبط قواه في أوان الاستحالة ليكون الكاشف لك عن غلق
من العلم .

قال أفلاطون : والاستحالات يمكن الاستدلال منها على الطبائع .

قال أحمد : يقول إن الطبع إذا استحال منه ضده فإنه يتهيأ أن يعلم هل استحالته إلى
العلو أو إلى السفلى ثم تبين فنقول : استحالة الرطب إلى اليابس استحالة فوق ، واستحالة
اليابس إلى الرطب استحالة أسفل ، واستحالة الحر إلى البرد استحالة وسط .

قال أفلاطون : ويتجاوز الكلام إلى المجانسة وإن كانت كثيفة .

قال أحمد : يقول إنى أجاز الكلام إلى مجانس المطلوب به الأجسام ، وخاصة الذهب
والفضة ، ونحكم بكثافتها .

قال أفلاطون : وإن كنت ممن قد خرج من حدّ البهيمية ، فإنك تستغنى بما كشفته في الأعضاء عن الإخبار بغير ذلك .

قال أحمد : يقول إني قد بينت في الأعضاء أن ما يختار لهذا العمل لأى سبب يختار ، وما العلة التي أوجبت اعتماد بعضها دون بعض ، ونحكم أنه من كان له أدنى رأيٍ وفطنة استدل بما مثله في الأعضاء بغيرها من الأجسام واستغنى عن تجريد الكلام فيه .

قال أفلاطون : وهذان الجسدان^(١) مما يشاكل المطلوب ، إلا أنك تحتاج أن تتعنى في التحليل والاطافة .

قال أحمد : إذا كان المطلوب الذهب والفضة واستعمالهما للتشاكل خليق لأنهما جاسيان ويحتاج فيهما إلى تدبيرٍ طويل بلطف .

قال أفلاطون : وأول الدرج من تدبيرها [١٩] أن يصيرا زئبقاً .

قال أحمد : إن الزئبق حدث فيه نوع من التحليل بكون الذهب والفضة في أول ما يدبر بهذا العمل قائم كهيئة أعنى سيلانه ، لأنى أقول إن الزئبق لطيف لأن طبعه الغريزى رطب ، وهو مما قد أكثر القول فيه . فالذهب والفضة إذا دُبرا فإنهما يكونان ظاهرى السيلان باطنى الفزارة واللفظ .

قال أفلاطون : والذهب خاصة قد حوى الجزء القوي من المطلوب الشمسى .

قال أحمد : إن الآراء مجتمعة أن الذهب من جوهر الشمس ، وأن الفضة من جوهر القمر ، وقد تقدم كلامى فيما يجانس الشمس حين تكلمت في الدماغ .

قال أفلاطون : والأجساد الباقية فامعنى استعمالها ، وأنت مقتدر على ما هو أشدُّ تساويًا؟! — إلى أن قال : فإن اضطررت إلى استعمالها فإنك محتاجٌ أولاً إلى أن تردّها مشاكلة للجسدَيْن .

قال أحمد : إن الأجساد الباقية كالحديد والنحاس والرصاص وغير ذلك أشدُّ تفاوتًا

(١) س : الجسدَيْن .

من التركيب وأكثر عكراً من الذهب والفضة . واستعمال الذهب والفضة أجمع . — وقوله : فإن اضطررت إلى استعمالها فإنك محتاج أن تردّها إلى مشاكلة الجسدين ، فإنه يعنى أن هذه الأجساد تحتاج أن تدبّر أولاً حتى تصير في النظافة وتساوى التركيب كالذهب ، ثم تدبّر أيضاً حتى تبلغ^(١) بها المبلغ الذي ينبغي .

قال أفلاطون : الذي يحتاج من ذلك اليسير ، فلا تهتم .

قال أحمد : إن من سمع قول الفيلسوف الأول يخيل إليه أنه لا درك له في طلب هذه الصنعة إذ كان يحتاج في العمل الذهب وهو الذي يطلب . فأراد الفيلسوف أن يخبر أن الشيء اليسير إذا دُبّر يكون منه الكبير .

قال أفلاطون : واستعمل العقاقير والأحجار كما استعملت أعضاء الجوف :

قال أحمد : لعلك ذا كرت قول الفيلسوف حيث أسرك أن تجعل أعضاء الجوف لتحليل الأشياء وتنقيتها وإدخال ما تريد فيها . فيقول ويأمر أن تعتمد العقاقير والأحجار كالسكر والمرقشيتا والزرايخ والزاجات وما أشبه ذلك أيضاً لتحليل الأشياء وتنقيتها وتفريق أجزائها . إلا أنه يقول إنه لا يمكن العمل منها . فقد أخبرك أن الشيء إنما تغيره من أجل التركيب . وإذا كان ذلك كذلك ، فهو واجب كونه من كل الأشياء . إلا أن الفيلسوف لشقته وضع هذا الكتاب ليخبر أنها أسهل تدبيراً وأقرب مأخذاً .

قال أفلاطون : الزرايخ مخلخلة جداً ، إلا أنها تسرع في التفريق .

قال أحمد : إن كل مخلخل باليبس يحرق الشيء ويحمله ؛ وذلك أن هذا النوع من التفريق إنما هو تفرق الأجزاء ؛ والتحليل الثابت هو الترطيب . وقد أخرج الفيلسوف في الكتاب الرابع الفرق بين حل^(٢) الرطب وحل اليابس لما تكلم في إذابة الأجساد فيتحرقى . قوله هناك ، فقد كشفت عن غامضه وبينت صوابه .

قال أفلاطون : واجعل هذه الأشياء أيضاً للتوق .

(١) م : تبلغ .

(٢) م : الحل .

قال أحمد : يقول : اجعل هذه الأشياء ، يعنى بها الأحجار والزجاجات ، مما توتق بها الشيء المدبر . المثال : إن الشيء المدبر لا يخلو من تعرضه للحارّ اليابس والبارد الرطب وغير ذلك من الأركان ، لأنك غير مستغنٍ عن ذلك في أبواب التحليل والتفريق . فجعل هذه الأشياء مجاورة للشيء وقت [٩ ب] العمل ليشتغل الركن بمضادتها ، فلا يسرع في فساد الشيء . فإذا انقضى التدبير عملت فيما ينقيها منه ، أعنى الأحجار والعقاير عن الشيء المدبر .
قال أفلاطون : والبيض مجتمع — إلى أن قال : فهو حيوان بكليته .

قال أحمد : إن بعض تديرات الشيء كتدبير حضان الطير . فالبيض قد جمع قوى الحيوانية ، ويصير في التدبير كالحیوان الكامل .

قال أفلاطون : وكما اجتمع فيه القوى ، كذلك اجتمع فيه التفاوت والتضاد .

قال أحمد : لما صار كالحیوان الكامل ، وجب أن يكون كذلك لأن الحيوان كما اجتمع فيه القوى ، كذلك اجتمع فيه التضاد والتفاوت .
قال أفلاطون : وهو في أول العمل قوى ، وفي وسطه رخو .

قال أحمد : إن الامتحان والتجربة توففك أن البيض صبور في أول العمل ، وذلك أنه مجتمع القوة . فإذا أخذ في التحليل والتفريق ، الذي سماه الفيلسوف وسط العمل ، فإنه هناك يظهر فيه ضعف ، لأن أجزاءه تسرع في التفريق لما قد أخبرت أنه قد حوى أيضاً التفاوت .

قال أفلاطون : وقد أخبرت بما لا يخلو المكان من أخذه — إلى أن قال : فإن أردت فاستدل .

قال أحمد : إن ما أخبر به الفيلسوف من هذه الأعضاء والأجساد لا يخلو بلد من البلدان < من أن > يوجد فيه أحدها . فأراد الفيلسوف أن يقتصر على ما أخبر ولا يشغل نفسه بتسمية كل شيء مفرداً ، لاسيما وقد أخبر بجنسه . ويقول بعد ذلك : إن أردت استعمال ما لم ينصّ عليه فاستدل بما قد نصّ على طبعه وشكله .

قال أفلاطون : معرفة هذه الأشياء من أبواب — إلى أن قال : من العمل يُتَبَيَّن .
قال أحمد : غرضه أن يوقفنا على ما يعرف به العضو والجسد إذا نحن رأيناه . ويقول
إنه من العمل يعرف لأننا إذا دبرنا لبعض الأشياء فوجدنا للأثر خلاف ما يجب تحقق
أنه غير ذلك العضو الذى يراد .

قال أفلاطون : والأعضاء خاصة ، فاستدل بالاشتمزاز — إلى أن قال : فالأجساد أظهر .
قال أحمد : يقول : إذا رأيت عضواً من الأعضاء لا تحقق عضو^(١) أى حيوان هو ،
فإن عضو الإنسان تشتمز النفس منه ، وتميِّز بذلك بين عضو الإنسان وسائر الأعضاء .
فأما الأجساد فتعرف ماهيتها سهل ، لأنه قد اشترك في العلم بذلك العوام .

قال أفلاطون : وقد أخرجت فيما بقى ما يقع — إلى أن قال : وقد كنت مستغنياً عن
الإطناب ، إلا أن النفس تجيش ، فذو الفهم مكثف بالإشارة والغبي لا ينفعه الإطناب .

قال أحمد : إن الفيلسوف قد أخرج في كتبه الباقية أسباباً يستدلُّ بها على معرفة
العقاير والأعضاء . وقوله : إني كنت مستغنياً عن الإطناب — يعنى به الإخبار عن كل
عضو وجسد — يخبر أن النفس اضطرت إلى أن أخبر بما أخبر . ويقول إن ذا الفهم^(٢)
مكثف بالإشارة ، والجاهل لا يزيده التنبيه إلا عَمَى ؛ ويخبر أن النفس هى التى اضطرت إلى
الإكثار . وصدق فى ذلك وقال الحق الذى لا يشوبه غيره . فلقد أرى من حرص على
البيان والهداية إلى ما يستهل العمل ويقرب مأخذه حتى كأنى زعيم الطالب والضامن له صحة
الشيء حتى لوددت أنى شاهد كل طالب بعدى ، فأعوانه على سراه . وليس شئ من لذات
هذا العالم بأوقع عندى من مساعدة [١١٠] طالب أى نوع كان من العلوم ومعاونته
على ما يلتمسه .

(١) ص : أعضو .

(٢) ص : ذو الفهم مكثف .

وقد تحذفت من هذا الكتاب ومن الكتاب الأول أشياء رأيت إخراجها في الثالث والرابع أجدي وأنفع للطلاب . وهذا آخر ما أخرجه في هذا الرابع الثاني من أرايب^(١) أفلاطون .

تمّ الرابع الثاني ، ويتلوه الجزء الثالث من أرايب^(١) أفلاطون ، وهو المترجم باسطوميناس . والحمد لله وحده .

(١) كذا ، بدلا من : روايب .

الجزء الثالث من الرابع لأفلاطون

وهو الكتاب المترجم بـ « اسطوميناس »

بسم الله الرحمن الرحيم

الجزء الأول من الرابع من أرايخ أفلاطون الحكيم

قال ثابت : قلت لأبي العباس : أيها الفيلسوف ! قد فرغت من الكتاب الثاني وانقطع كلامك فيه ، وإني عازم على أمرٍ أخاف معه الانغماس في الطبيعة .

قال أبو العباس : وما هو يا ثابت ؟

قال ثابت : مسألتك الكلام فيما يليه ، وإني خائفٌ أن أكون أكلّفك من ذلك ما يشق ، فأكون قد سعيت في أمرٍ يؤذي العدل إذ كنت هو ، ومضادّ العقل ، كما قد أخبرت ، مُسْتَفْلٍ في الطبيعة .

قال أبو العباس : لقد وضعت مني يا ثابت ، أو بما تلتسمه ، من حيث أردت الرضة . أما علمت أن كل شيء مقوّر لشكله : فإن كان مما يسأل عنه الحق فهو العدل . وبالواجب أن يشاكل ما خفت أذاه . وإن غير ذلك ، فبالجرى أن يجيد عنه . وقد يعلم مخلص النسم أن الكلام في ذلك وما يجانسه يفرّج عني ترحاتي وتنبسط له نفسي وأستروح إليه عند الضجر بما أقاسيه من مجازبة الطبيعة .

قال ثابت : لست أخلو في كل كلامك من نغيس من العلم تفيدنيه ، أو غامض تكشفه . وكل ما نتجّه لي الطبعُ واكتسبته الفكرة ولم يكن اقتبسته منك^(١) ، فإنه يظهر عوارده عند الامتحان والكشف . فأنا الجدير ألا أعتدّ بشيء إلا ما آخذته عن ألفاظك ، أو آتاه على

(١) منك : وردت مكررة في المخطوط .

طول الأيام محاورتك . فتم^(١) أيها الفيلسوف ما بدأت به من إلزامك نفسك ما تكثرت به شكر من يأتي بعدك .

قال أبو العباس : ارتفع يا ثابت وتشمر ودع ما كنت فيه إلى الآن ، فإن الكلام في هذا الكتاب قد ارتفع عن الطبيعة وتجاوزها ، فلا يلحقه إلا من كان كذلك .

قال ثابت : ما أرجو أن أنال ذلك إلا بك وبمعونتك .

قال أبو العباس : إني أريد أن ألبسه قليلاً وأخلطه بما يشاكل وأقرّبه من الطبيعة ليسهل متناوله . فأما إن وافقت الفيلسوف في مذهبه فيه فإنه قلّ من يفهمه .

قال ثابت : ما أولاك بكل جميل ، إذ كانت شفقتك شفقة الأب الرحيم على الولد البرّ !

قال أبو العباس : سأرتب هذه الكتب ترتيباً ينفع الطالب تفهمه ويروضه على الرقّة فيه :

إن الكتاب الأول في الطبيعة ، إذ كان التحرز هو من عمل الطبيعيين ؛
والكتاب الثاني في سماء انفصال الطبيعة ، إذ كان اختيار ما يخلص ويدبر ؛
والكتاب الثالث في سماء النفس ، إذ هو تدبير الطبيعة والحيل في قلبها عن ماهيتها ؛
والكتاب الرابع هو سماء العقل [ب ١٠] إذ هو تدبّر الكل ورد الطبيعة إلى البسيط
والبسيط إلى الطبيعة والتدبير المحصل والمشذب ومحتاج فيه أن يرتفع عن النفسانية فضلاً عن
الطبيعة وحتى يشاكل مدبره الأرباب العلويين المحقّين وإن شئت أيضاً نسبتُها إلى الأركان
فجعلتُ الكتاب الأول ركن الماء إذ هو قعر الطبيعة ؛ والثاني لركن الأرض إذ هو مرتفع
عن الماء في الطبيعة ؛ الثالث : ركن الهواء ، إذ هو مرتفع عن الأرض وهو الذي به ويتداخله
تستحيل الأركان ؛ والرابع : لركن النار المستعلي على الأركان والمؤثر فيها . وأرتبها ترتيباً تالياً
فأجعل الكتاب الأول للطبائع المركبة ، والثاني للطبائع^(٢) المنفصلة ، والثالث للطبائع المفردة ،
والرابع للأثير البسيط . وأتمم الترتيبات أربعة على عدد الأركان : فأنسب الكتاب الأول

(١) ص : فتم .
(٢) ص : الطبائع .

إلى العقل الحسى ، والثانى إلى الأثر الداعى إلى التمييز العقلى ، والثالث إلى الفكرة الصحيحة الهادية للحقائق ، والرابع إلى ما ينتج هذه الآثار المقدمة وما يؤدى إليه . فإنما أحوجت ذلك وكررت ليقتنى الطالب بسياسة نفسه وتديريها ليتجهج بعد وقد تعلم نوعاً^(١) من التدبير ، لأن الأشياء بأشباهاها تم . فإذا كان الطالب بعد الشبيه ولم يرتق على المراقى التى حددت لم يسلك السلوك^(٢) المؤدى إلى المراد .

قال ثابت : إنك أيها الفيلسوف قد عظمت شأن هذه الكتب وفخمت أمرها مع خسارة نتائجها عندك .

قال أحمد : أظنك تقدر أن ثمرة ذلك هو قلب تركيب الجواهر فقط .

قال ثابت : وهل السؤال والبحث إلا عن ذلك ؟ وهل الغرض الأقصى إلا هو ؟

قال أبو العباس : كلا ! إن أحسن ما يدرك من ذلك غير ذلك .

قال ثابت : فأنعم بالإخبار عما سواه ، وصله^(٣) بسائر أياديك وأفضالك .

قال أبو العباس : كما هو البيان عن ذلك فكذلك هو عن غيره ، حتى أكاد أن

أقول الكل .

قال ثابت : وهل مع البيان إدراك الفعل ؟

قال أبو العباس : من أحاط بمعرفته فإنه حينئذ المالك نفسه والمتولى على الشيء الذى

هو مربوط به ، أعنى به الجسد ، حتى متى شاء أقام فيه ومتى ما شاء رحل عنه ، وإن شاء

عاد إليه . إني يا ثابت لو كان غرضى جباؤك بما تظن لكنت أوجدك ذلك حسناً وفعلاً فى

أقرب مدة وأقل زمان يوجد فيه . وسأفعل ذلك وأبتدى به حتى تعلم أنه لا يعتاص على .

ثم أخذ فى إتمام الكلام فى كشف كلام الفيلسوف .

قال ثابت : أنا بقولك واثق ثقة تغينى عن العيان .

قال أبو العباس : بل هو أوكد .

قال ثابت : رأيك الأعلى وأمرك المطاع .

قال أبو العباس : موعذك بعد الشهر .

(٢) ص : إلا سلوك .

(١) ص : نوع .

(٣) ص : واصله .

قال ثابت : إذا تطول على .

قال أبو العباس : أو بعد الأسبوع .

قال ثابت : هو كالأول في بُعد المدّة عندي .

قال أبو العباس : وهل هذا الأجل في هذا النوع مما يُستبطن ؟

قال ثابت : إذا متعتني بما فيه شفاء النفس فكذلك ، إلا أنك لو لم تقطع الكلام فيه ، ثم كان يكون بعد العام لكان مما يستقرب ، فإن جمعت إلى الفرحتين جميعاً ، لأن يكون ذلك بكرم إحسانك !

قال أبو العباس : سأعجل لك الكلام بالبيان وأنى لك بالوعد .

قال ثابت : كل ما تأتبه فهو يقصر عنك مع علوه [١١١] على الأشياء ، لا أقول غيره .

قال أبو العباس : في تطويل هذا الكتاب وإخراج الكلام الغليق فيه — للفيلسوف فيه أربّ آخر لم أخبر به .

قال ثابت : وما هو ؟

قال أبو العباس : لا يدرك ذلك إلا المستأهل ، لأن الذي يدرك ذلك من هذه الكتب يفهمه لها ، فإنه المستحق لعلمه ما هو أرفع منه . وسأقصر الخطب في التجاوز إلى قول الفيلسوف في هذا الكتاب :

قال أفلاطون : إذا تمت الكلام وتفهم ، فقد كسرت بعض مصائد الطبيعة وبدالك^(١) ما اعتد .

قال أحمد : إن أعظم مصائد الطبيعة وأشدّها اختطافاً الشرّ والقنية والحرص على الإكثار ، وفي إدراك ذلك ما يُزيل^(٢) ما ذكرت بكليته ، لأن المتيقن أنه نال نهاية العناء لا يعرج على شيء ولا يعبا به .

قال أفلاطون : وتنبهوا واعلموا أنكم تركيبون خُطّة عظيمة إذ أنتم محتاجون^(١) أن تقلبوا الماء ناراً والنار ماءً — إلى ما هو أدقّ .

قال أحمد : يقول لكم ، معاشر الطالبين ، غوامض العالوم وخفيات الأعمال : إن عليكم الصعب الذي لا يستغنى عن التدبير الدقيق والرأى الكامل . ثم يمثل فيقول : إنه قلب الماء ناراً والنار ماءً . وقوله : « إلى ما هو أدق » فإنه يعنى به رد الأركان إلى البسيط ، وذلك أرفع من التدبير الأول الذي هو قلب النار ماء . وإنما قال : النار والماء ، لأنهما أبعد الأركان شكلاً . فأما العمل ففيه قلب تركيب كل الطبائع .

قال أفلاطون : والعمل الذي كان من غير المستحيل فوق القمر ، تحته من المستحيل يصعب .

قال أحمد : يعنى أن التدبير الذي هو القلب من العلة الأولى الذي لا يقبل الاستحالة في الموضع الذي هو كذلك . وإذا دام المستحيل في نفسه في موضع المستحيل الذي هو تحت الفلك ، مثل ذلك الفعل فبالواجب أن يتعب .

قال أفلاطون : وعند اتدابك في العمل فاستعن في التحليل بالقمر ، وفي التصعيد بالشمس — إلى أن قال : فإن أثرها يظهر .

قال أحمد : الذي أنبأك به قول له فيه وفي سائر آرائه — مذهبٌ أنا مخرجٌ لك جُملةً ، تبدأ ببعض ما أتى به بعض تلامذة الشيخ أفلاطون : فمنهم غلوقن^(٢) فيقول : إن من رأى الأوائل أن ما بين الاجتماع والاستقبال للقمر ، وبين الاستقبال والاجتماع القوة للشمس . فكل أمرٍ من الأمور التي يستولى عليها أحد هذين الكوكبين يكون الأثر للكوكب في أوان قوته واستيلائه أكثر . فيقول الفيلسوف إن الاختيار لأوان التحليل : بعد الاجتماع ، والتعقيد : بعد الاستقبال . — وقد تكلم في هذا النوع تلامذة الشيخ وأكثروا القول وخطأوا الفيلسوف في رأيه هذا . وذلك أنهم رأوا أن القوة تنجذب إلى العلو بعد الاجتماع أكثر منه بعد الاستقبال ؛ واحتجوا في ذلك بالمدّ والجزر وغير ذلك من

القوى الطالبة للعلو ، ويكون الحل في أوان استيلاء جذب القوة خطأ لأنه يكون إذن المعين على فوت القوة . وكل من رأى رأى أرسطوطاليس^(١) فيه أنه ذهب في معنى قول الفيلسوف أن يستعمل الحلّ في الشتاء ، وذلك لاستيلاء القمر على الزمان لارتفاعه خاصة في هذا الإقليم ثم مشاكلة الزمان له بالرطوبة والبرد ، فيكون الزمان [١١ ب] الرطب أعون على الحل ، ويكون العقد في الصيف المستولى عليه الشمس بالارتفاع ومشاكله طبع الزمان . وليس شيء من هذه الأقاويل — وإن كانت لا تخلو من الصواب — بالمنع ولا قصد فيه عندى لمذهب الفيلسوف ، لأن غلوqn يدخل على الفيلسوف ما قد عابه عليه التلامذة . وقول أرسطوطاليس ليس يكذب قول الفيلسوف الذى^(٢) يأتى بعد ، لأن من رأى الفيلسوف أن العمل يتم في سنة شمسية ، ويأمر بعقد الشيء وحله مراراً . فإذا كانوا قد خطأوا الحل إلا في الشتاء والعقد إلا في الصيف ، فكيف يتم العمل في سنة؟! والواجب على معتقد هذا الرأى أن ينتظر بالحل الشتاء ، وبالعقد الصيف . والذى عندى في ذلك ما يشاكله من آراء الفيلسوف في غير هذا النوع ، وهو ما ليس من شكل هذا الكتاب . إلا أن الأشياء يتعلق بعضها ببعض : فمن قد بخش الجزء فقد بخش الكمال . فرأى الفيلسوف في هذا القول إنما غرضه الاستعانة بالقوة الروحانية وتآلف من أرواح هذين الكوكبين ما يكون المعين . ألا ترى أنه يقول إن الأثر يظهر وليس يكاف مع ذلك العامل أن يقصد في التآلف ما يقصده المتآلف للالتماس أو الأعمال الجليلة ، بل لافتقاره على الذخر التى تشاكلها في أوان استيلائها في الأيام والساعات والابتهال إليها في تيسير العمل وبيانه والتوفيق فيه ، فيكون أقل ما ينتج له هذا الفعل كعبّ الغائلة إن منع المعاونة ، لأن المتخوف من القمر في أوان الحل جذب القوة ويتخوف ذلك أيضاً من الشمس في أوان العقد .

قال أفلاطون : وإذا استعين بالعلوى كُفّ السفلى .

قال أحمد : إن هذا القول مصدق لما أتيت به قبل . والأرواح السفلية ، وإن لم تبلغ من قوتها أن تجذب القوى كما تجذب العلوية ، فإنها لا تخلو من الصور في كل نوع من الفعل . فيقول الفيلسوف إن مَنْ عاوته العلوية لم تضره السفلية .

(١) ص : اسطوطاليس (بغير راء — تحريف) .

(٢) ص : التى .

قال أفلاطون : وحُلْ بين ما تتخوَّف غائلته وبين العمل بالسيد المانع .

قال أحمد : إن في وقت من أوقات التدبير يكون المنابذ للعمل جنساً^(١) من الأرواح لا يكون المنابذ في غيره من الوقت . فيأمرنا أفلاطون أن نتعرف الجنس من الروح المضاد ، وفي أى وقت يضاد فيسنعين عليه بتألف ما يصاده ، ليكون هو الخائل بينه وبين العمل .
قال أفلاطون : والنارية تضاد وقت الإذابة ، والأرضية وقت العقد ، والمائية وقت الحل ، والهوائية في التصعيد .

قال أحمد : إن الأرواح متعرّضة لهذا النوع من العمل وباغية بالفساد ، فتكون في سلكها أنفذ وعليه أقدر .

قال أفلاطون : وكما ينبغي أن يجرر العمل ، كذلك ينبغي أن يجرر العامل والموضع فإنه مطلوب .

قال أحمد : كما كان هذا النوع من العمل غرضاً للفساد ومضادة الروحانيين ، كذلك حال العامل وموضع العمل فيجب أن يمتدّز أيضاً ويحمرز ، أعني به العامل وموضعه وعمله .
قال أفلاطون : فإذا أردت أن تعتبر فاعرف أهل لوديا^(٢) .

قال أحمد : إن أهل لوديا الغالب عليهم طلب هذه الصناعة ، وهم مع [١١٢] ذلك كثيراً ما يلحقهم العاهات والآفات . وفي زماننا أيضاً قلّ من يتعاطى هذه الصناعة إلاّ نُكِب في ماله أو بدنه أو وقع عليه اعتراضٌ ومنع عن العمل ، حتى قد نُسب أهله الزمان إلى أعمال المداير . ولقد رأيت واحداً من الناس تعاطى ذلك فحولت وكان العلة عند أهله أن الأرابيح في التصعيد أفسدت دماغه ؛ ولعله أن لا يكون صاعد شيئاً قط ، إلاّ أن الذي لحقه كان من أجل ما قدمت القول مما حذرهُ الفيلسوف . والواجب على طالب الحكمة المحامي على نفسه وعمله أن يكون متمسكاً مستظهِراً لئلاّ ينفذ عليه تدبير مضاديه ومعاديه .
قال أفلاطون : ويقال الكوكب المشرق بالغدوات مع الشمس عند الخروج إلى العالم .
فإن كان موافقاً فهو من أعظم دلائل الإدراك .

قال أحمد : عند الخروج إلى العالم إنما يعنى به عند الميلاد . فإذا كان أحد الكواكب التي توافق هذا النوع من العمل مشرِّقاً في ميلاد طالب هذا العمل ولا سيما إذا كان في الحادى عشر ، أو وسط السماء ، أو يكون له اتصال بصاحب الطالع أو صاحب وسط السماء أو يكون له حظ في شهر العمل ، فإنه من أحق ما يعتمده العامل في نجاح طلبته . وأوفق الكواكب لهذا النوع زحل ، ثم المشتري ، ثم عطارد ، والشمس بالنهار موافق والقمر بالليل . وأما الزهرة والمريخ فإنهما يصادان العمل ، ولا يخلو العامل من أن يحتاج إلى الاستعانة بهما^(١) في عمل يعرض له لا يوافق فيه معاونته غيرها . وقد قلت سراراً إن جميع الأرواح الفلكية والسفلية تضادُّ هذا النوع ، لأن تولد ذلك ، أعنى به الجواهر ، إنما يكون بخبرات تجتمع وتتصاعد بحركة الأشخاص العلوية وقوى روحانيتها . فعند الأرواح أنها هي المولدة لذلك ، وأن الذى يروم ذلك إنما يعارضها في أفعالها ويشاركها فيه . وما أخبرت به من الكواكب التي توافق العمل فإنها أيضاً تضاد لما قد أخبرت . وإنما قلت « توافق » بالقول المرسل إذ هي أقلُّ مضادة من غيرها لما أنا مخبرٌ به . وإنما المشتري ، فلأنه سعد ، قلما يضاد ويعاند ، وعطارد من جنسه العلم والفطنة والتفتيش .

قال أفلاطون : إن يكن ذلك كذلك فكان ممسكاً ، كان أيضاً .

قال أحمد : يقول إذا كان أحد هذه الكواكب الموافقة ليس له حظ^(٢) فيما قدمنا وكان هيلاجاً ومخالطاً للهيلاج ، كان معاوناً أيضاً . وقوله : « ممسك » أراد به أن الهيلاج ممسك الحياة .

قال أفلاطون : وتفقد الأوقات التي حدَّها هرمس في كتاب « الأشنوطاس » من اختيار الأوقات على منازل القمر فانتبه إلى ما حدَّ .

قال أحمد : إن هذا الكتاب قد حكاه أرتوطاليس^(٣) عن هرمس . وقد وقع عندي . وجملة ذلك أنه أخرج فيه المنازل الثمانية والعشرين للقمر وأمر بالتقدم في بعض الأمور إذا

(١) م : عنهما .

(٢) م : لها حظا (بغير نقط) .

(٣) كذا بغير سين بين الراء والطاء

نزل القمر أحد المنازل ونهى عن بعض . فمن عديم من طلاب هذا العلم هذا الكتاب فليكن ابتداءؤه في العمل والقمر في الثريا أو النعام أو بطن الحوت . وليتجزز من الزبانا والدبران . [١٢ ب] ومن أفضل الأمور إفساد الكوكب المنصرف عنه القمر وصاحب الطالع في وقت العمل وإصلاح من يتصل^(١) به .

قال أفلاطون : وإذا أردت القصد فخلّ الرباط ، ولا يكون ذلك دون أن يلين .

قال أحمد : يعلمنا الفيلسوف أن الواجب علينا في بدء ما نقصد إلى العمل أن تفك تباط الأشياء بعضها ببعض . وحكم أنه لا يكون ذلك دون تحلل^(٢) الأشياء وتلتينها بأن يستولى عليها الجزء المائي فيكون أقدر على تفريقها ، لأن التفريق من نجس الهوائية ، يكون للأجسام اليابسة الأرضية التي على مثلها يقدر العامل ، لا يكاد الهواء أن يتغذ فيه . فإذا استولى عليه الجزء المائي داخله الهواء ، إذ هو محاط له ، أعنى الماء ، فيسهل من التفريق ما عسر قبل .

قال أفلاطون : والكيان أيضاً يفعل ذلك ، وبه يتم له .

قال أحمد : إن الكيان اسمٌ لشيء من الأشياء ، خصه أسماء كثيرة ، وهو الشيء الذي تسميه الروم طولطسا^(٣) أى المدبر ، وتسميه الأطباء الطبيعة المفردة المدبرة . لسائر الطباع ، وهو الشيء الذي بقوته يحدث الكون والفساد وبه يكون النشوء . فيقول الفيلسوف إن تديره في تغيير الأشياء كما مثله لنا ، لأنه يحيل في العالم الأشياء من الرطوبة إلى ما يخالفها في الهيئة والتركيب .

قال أفلاطون : والتفريق بالمتضادين في الطلب .

قال أحمد : إن هذه نقطة أخرجها الفيلسوف على آراء أصحاب الرواق ، وهم يرون التفريق في طلب هذا النوع من العمل بالتحليل والتكليس جميعاً في شيء واحد ووقت

(١) ص : مصلا .

(٢) ص : محلل .

(٣) كذا في المخطوط . وأقرب اليوناني إليه : طوطينا τὸ τὶ ἦν εἶναι أي الماهية ؛ أو : طوفصقا

τα Φυσικη = الكيان .

واحد . فالتحليل بالماء ، والتكليس بالنار الذى هو ضد الماء . فأما ما يعتقد تلامذته ، أعنى أفلاطون ، فيحلون من الشيء شيئاً بالرطوبة بقدر ما أمكن ، ثم يحلون منه بالتكليس ما أبقاه فيه الرطوبة . ولعمري إن مذهب الفيلسوف الموافق لأصحاب الرواق أخف على العامل وأسهل وأوفق للصواب ، لأن الشيء المنتزع بالمضادين يكون أقرب إلى الاعتدال ، إذ كان ما ينتزع بالشيء الواحد بالواجب أن يغلب عليه ذلك الشيء وهو متنافر لقلبه ذلك الشيء عليه .

قال أفلاطون : وليكن العامل مداخلًا للعمل في كل حالاته .

قال أحمد : إن هذا النوع من الأمر لا يقدر على امتثاله إلا الرجل الكامل البالغ من العلم . وإذا كان بالحل الذى يصلح لما أمر به الحكيم فإنه يستغنى عن الأكثر مما حل عليه الفيلسوف وأرشد إليه ، لأنه يكون إذاً المتمكن من الشيء بوقوفه على ماهيته وتغييره في أحواله ، لأن الفيلسوف يقول إنه يجب على العامل أن يكون مع العمل بمسته ما مسته ويصل إليه ما يصل إليه . فإذا كان كذلك فبالجدير أن لا يغيب عنه ما يحتاج إلى معرفته .

قال أفلاطون : ولكأنى صاعد معه ومفارق .

قال أحمد : يقول : كأنى مع الجزء الذى يصعد من العمل ، والجزء الذى يبقى فيه ، والجزء الذى يفارقه ، فاعلم ماهية الكل وكيته وكيفيته .

قال أفلاطون : وهل يعتاص ذلك ، إذا كان الذى يجب أن يجاوز ذلك الشيء البسيط

المحتمل ذلك ؟

قال أحمد : يقول إنه لا يعسر أن يقيم العامل نفسه كأنه مع العمل ، إذ كان ما يحتاج أن [١١٣] يقيمه فيه علمه البسيط الذى يجب منه مداخلة الأشياء .

قال أفلاطون : فإذا كان النازلون^(١) على مصب ماء القرات قد جاوزوا الأجسام الكثيفة إلى النوع البسيط بالاستعانة بحركة الأشخاص العلوية فأدركوا ماهية حركاتها التى هى أسرع الحركات ، فبالواجب عليكم أن لا تعجزوا عن المطبوع المركب .

قال أحمد : النازلون على مصب الفرات هم الكلدانيون العلماء بحساب النجوم والقضاء بها ؛ وهم أول من تكلم في إخراج الضمير . فيريد الفيلسوف أنه إذا كان < من > غير المعتاص أن يتجاوزَ علمُ الإنسان الجسمَ الكثيف العكر اللحائي الذي هو ثقل الطبائع فيصل إلى النفس البسيط فيقف على حركاتها ومرادها التي هي أسرع الحركات وألطفها ، إذا يُستعان بعلم القضاء بحركة الأشخاص العلوية — كذلك يجب على المنتحل لهذا العمل أن يستدل باستدلال الطبيعة ، أعنى بها ما يجب أن يحدث في شيء من الأشياء إذا عولج بنوع من التدبير ، فيكون وقوفه عليه في أوان وقوع الشيء كوقوفه عليه وقد فرغ من التدبير .

قال أفلاطون : وبالنفساني ما يعلم الطبيعي ، كما أن بالعقل^(١) ما يعرف النفساني .
فأما العقل فنعتنا الطبيعة عن الجولان فيه فضلاً عن الإحاطة .

قال أحمد : إن هذا القول قد جمع فيه الفيلسوف علّة البدء والاقضاء وماهية ذلك والشيء الذي من أجله كانت الأشياء بما لا يستحق هذا الكتابُ وصفه فيه لأنه يرتفع عنه .
إلا أني مضطر أن أكشف منه ما أتمم به بيان لفظ الفيلسوف : ولولا أن يُظنَّ بي أني جهلته ، لكنت أحمده وأتجاوزُه إلى غيره ؛ إلا أنني آتني بالاختصار دون التمام :

^(٢) اعلم أن من آراء الأوائل المخصوصين بالعلم والفضائل أن الشيء الذي من أجله كانت الأشياء إله لا يرى ولا يتحرك ، وأن يارادته كان العقل المميز ، ويارادة العقل كانت النفس البسيطة ، ومن أجل النفس كانت الطبائع المفردة التي تولدت منها المركبة ؛ ويرون^(٣) أنه لا يُعرَف الشيء إلا بما فوقه : فالنفس فوق الطبيعة وبها تعرف الطبيعة ، والعقل فوق النفس وبه تعرف النفس ، ويعرف العقل وما فوقه ويحيط به ذلك الإله الفرد الذي قد بان استحالة الوقوف على ماهيته ، إذ كان قد تقدم القول أنه لا يُعرَف الشيء إلا

(١) ص : العقل — و « ما » : زائدة .

(٢) هنا عرض المذهب الأفلوطيني .

(٣) ص : يروا .

بما فوقه . فإذا كان أرفع ما فينا العقل ، وهو تعالى فوقه ، فبالواجب أن لا نقف على ماهيته إلا باعتقاد وجود معرفة استدلال بما كان من أجله جل ثناؤه ، لا بالإحاطة بمعرفة ماهيته . — وقد قال الفيلسوف في كتاب « ديانون » : « إني جُلت السماوات الثلاثة : سماء الطبيعة المركبة ، وسماء المفردة ، وسماء النفس — ليس هناك مسلك ، وجذبتني الطبيعة فأجذبت » . فهذا القول النفيس لم يضعه الفيلسوف استدلالاً على هذا العلم ، بل لمراده أن لا يخلى كلامه من محضر للحق مخلص للقسم ، وإرادته في هذا النوع من العمل أن يعرف التدبير الأدون بالتدبير الأعلى .

قال أفلاطون : والنفس أعون للطبيعة من العقل ، كما أن [١٣ ب] العقل أعون للنفس إلى أن قال : وذلك البعد الواقع .

قال أحمد : إذا كانت الطبيعة من أجل النفس ، كما أن النفس من أجل العقل ، فالنفس بالطبيعة أولى لقرب مشاكتها . فالواجب أن تعرف الطبيعة بالنفس ، كما يجب أن تعرف النفس بالعقل ، لاسيما إذا فعلنا ذلك فإنما نبلغ وترتفع إلى العلم بالمراقى ، الذى هو تدبير الفلاسفة ومذاهبهم .

وقد أخذ الفيلسوف من هذا الموضع في القول الرفيع عن حدّ الطبيعة ، فإن وافقته على مذهبه فإنه لا ينتفع بقراءته إلا القليل من الناس . فالأصوب أن أقصد لما بقى من قوله في هذه الكتب . وإن احتجت أن أغير ألفاظه فأنى فيه بالمعاني فقط ، فلست أريد بذلك إلا الشرح والبيان . وقد قلت مراراً إنه ليس مرادى فيما ألزمته نفسى وأشغلت به فكرى وأسهرت فيه ليلى وأتعبت نهارى . وقد عاب^(١) اسطالينوس — الرجل الفاضل — على الفلاسفة في استعمال الكلام الجزل ، وقال بعد : إنه لو ذهب لنا الزمان — الذى يذهب في الوقوف على الكلام — في تفهم الكلام والوقوف على معانيه — لكان أولى . وصدق ونصح للتعلمين والطلاب . وإن الفيلسوف قد أخرج كلامه الجزل مرسلأ ، فإن لم أرتبه مراتب أقدم منه البعض على البعض ، فإن ببعض ما أخرجه في الكتاب الرابع في هذا

الكتاب ، وأؤخر إخراج ما أخرجه في هذا الكتاب وأخرجه في الكتاب الرابع ؛ ويكون مرادى في ذلك وفي ترك استعمال الكلام الجزل الغلق أن أقربيه من الأفهام ، ليشارك في العلم بذلك العامة فضلاً عن من قد يفهم بعض آراء الأوائل ومذاهبهم .

وأبدأ بقول الفيلسوف في التركيب ، فإنه من لم يقف على العلة لم يقف على المعلول ، ومن لم يعرف السبب الذي حدث في الشيء لم يقدر على إزالته :

قال أفلاطون : إذا كان المضاة مباعداً مضاده ، فبالخلق ألا يجتمع إلا بواسطة .

قال أحد : إن الكلام مما يحتاج أن يتفهم ويصرف الرأى إلى الوقوف عليه ليذكر علمه . وقد تكلم الأوائل فيه ، وطال خطبهم فقالوا : إذا كانت الأضداد من شأنها التباعدا فالطبائع لم تزل مركبة على ما ترى ، إذ من المحال أن تكون مفردة متضادة فتجتمع . وهؤلاء شيعة برقلس ومن يقول بقدم العالم والتركيب . وأما أفلاطون والفوتاغوريون فيقولون^(١) إن أوائل الطبائع مفردة وهى أربعة : الحرّ والبرد والرطوبة واليبوسة ، وأن الحرّ مضاد للبرد ، واليبس مضاد للرطوبة . فاجتماع الحرّ والبرد بالواسطتين اللتين هما اليبس والرطوبة ؛ واجتماع الرطوبة واليبس بالواسطتين اللتين هما الحرّ والبرد ، لأن ما لا يضاد مجتمع من ذاته ، إلا أن بدء الاجتماع اجتماع الحرّ مع اليبس فتولد منه ركن النار ؛ وليس الحرّ مضاداً^(٢) لليبس ، فليس بالمستحيل أن يجتمعا من ذاتهما ، ثم اجتمع الحرّ والرطوبة أيضاً ، وليس كل واحدٍ منهما مضاداً^(٣) لصاحبه فتولد منه ركن الهواء . ثم اجتمع البرد واليبس وليس هما متضادين فتولد منه ركن الأرض . ثم اجتمع البرد والرطوبة فتولد منهما ركن الماء . — فأما اجتماع الأركان وإن كان [١١٤] أحدهما يضاد الآخر فإنهما يتضادان من إحدى^(٤) الحاشيتين ويتسالمان من الأخرى ، فليس يستحيل أن يجتمعا من جهة التسالم ، لأن الماء والنار يتضادان من طرفين والطرفان^(٤) المتضادان مضادة للحرّ والبرد ،

(١) من : فيقولوا .

(٢) من : مضاد .

(٣) من : احد .

(٤) من : والطرفين المتضادين .

واليبوسة للرطب ؛ فالطرفان المتسايمان مسألة الحرّ للرطوبة ومسألة البرودة للييس ؛ وكذلك سائر الأركان سبيلها هذا السبيل . فليُنظر الطالبُ بعينِ حكيمته : فيُنظر في الابتداء وعلته ، وكيف تركب واجتمع ليسهل عليه الكثير من عمل التحليل والتفريق .

قال أفلاطون : وأصلح الوعاء والرباط ليكون مقتدرًا على حفظ ما يحل .

قال أحمد : يقول الفيلسوفُ إنك محتاجٌ إلى الوعاء الذي تجبس فيه ما تحل من العمل وتربطه به لئلا يفوتك ويفارقك ، لأن الشيء الذي قد صار في نهاية الطاقة طالبٌ للعلو مفارقٌ للسفل ، وهو عسير الضبط جدًّا . فلهذا أمرُك الفيلسوف أن تتقدم فيما تكفّ غائلته عن نفسك . وقد وضع الفيلسوف في ذلك أعمالًا واحتال فيه بحيلٍ : كان من حيله وأعماله أنه كان يرد في الشيء بعد ما يخرج منه البعض ليكون ممسكًا له . فإذا أراد استعماله فرّقه عنه وأخرجه منه ، لأن الذي قد حدث عليه الاقتراق وتعوده مسارِعٌ في المرّة الثانية إلى ما يراد منه .

قال أفلاطون : وإن جعلت الرباط مساعدًا كان بالجدير أن لا يداخل العمل ويركب

معه — إلى أن قال : تحفظه لتأمن شأن السفل .

< قال أحمد > : يجب أن تخالف ما يراد في العمل ضبطه لئلا يجتمع معه ويدخله فيضعف عندما يحتاج إليه إخراجه عنه . فإن المراد أن يحفظه لئلا يفارق . وأما قوله : « تأمن شأن السفل » فإن الآراء مجتمعة أن السفل فقير إلى العلو طالبٌ لمخالطته والتشبث به . وتكلموا في السواد وما تولد من القوى التي تظهر بعده في النبات ما أدى إلى البيان أن أكثر نفع السواد لما قد خصّ به من تفاوت التركيب ، وإنه من إعجاز الطبيعة . فليس كل ما تولد من أجل ما يذهب إليه ، بل لما تقدم من القول في أن من شأن البالغ في التفاوت التشبث باللطيف لفقره إليه . فإذا تشبّث به ضبطه وطلب اللطيف مفارقتَه إذ ينافره ؛ فيظهر بعد ذلك مفارقًا له في الثبات . هذا سوى ما يفارقه في الظل وغير ذلك مما لا يحسن .

قال أفلاطون : والسبيل أوثق ما تربط به .

قال أحمد : إنه قد تقدم القول في أن الماء عكر الطبيعة . فإذا كان كذلك ، فإنه أولى الأركان بالتثبيت والضبط .

قال أفلاطون : والآنية أيضاً مما يسهل فيها الضَّبْطُ إذا استعملها النَّحْرِيرُ .

قال أحمد : إن هذه الآنية وَعَدَّ الفيلسوف إخراجَ عملها في الرابع الأول ، وهي الآنية التي لا يجلها الماء ولا تذيبها النار . فيقول : إذا ضبط الحاذق العملَ في هذه الآنية من غير دخيل يدخله عليه — تهياً له .

قال أفلاطون : والآنية كعمل الإله لوعاء الجنس اللاهوتي الذي أخذ طينةً فعبجها وخلطها بالماء والنار ، فصار الماء لا يجلها والنار لا تذيبها ، وصار أولى الأشياء لضبط وعاء الجزء اللاهوتي الطالب [١٤ ب] لمحلّه .

قال أحمد : إن من رأى الشيخ أفلاطون أن الأنفس لما سلكت من أجرام السموات فوقعت في الطبائع السفلية كان التثبيت^(١) بها من الطبائع ركن الرطوبة وهو الضابط للنفس والمانع له عن أفعاله كنعج السحاب والضباب نور الشمس وضياءه ، وأن الإله الأول — جل ثناؤه — فرق^(٢) بين أجزاء الرطوبة المتشبهة بالأنفس فكانت أجزاء سيالة رخوة ، فجعل لها الإله حينئذ بحكمته أوعية صلبة من جرمٍ مخالطٍ للنار والماء ، لا النار تذيبه ولا الماء يجلّه ، وهو جوهر العظام الذي منه التحف وعاء الدماغ . فلما أن جعل الله تعالى هذا الوعاء أراد^(٣) منه أن يجلّه من رباطه في أزمنة طويلة لئلا يلحق النفس في مفارقتها ما ليس هو محتمل له ، فيكون الداعي إلى انغاسه في الطبيعة . فلما وجب أن يبقى الزمان الطويل ، ففتح إليه الأبواب التي هي الحواس ، ثم أوصل بذلك الجسد ، ليكون الخادم له والمعين على ما يقاسيه من مجاذبة الطبيعة ومنازعتها . ثم جعل في هذا الجسد أعضاء التناسل والأعضاء القابلة للأغذية وغير ذلك مما قد أخبرت العلة فيه في سائر كتبنا . وسنأتي في هذه الكتب ببعض ما يستدل به الأصل الرأي . فقد وجب بوجود هذا القول أن جميع

(١) من : التثبيت .

(٢) من : ارادة .

(٣) من : فوق .

أعضاء الإنسان خلق للنفس ومن أجله ، وأن كل ذلك مطيعٌ للنفس والنفس المستولية عليها .
قال أفلاطون : فانظروا إلى تدبير الإله ودقته وكيف تحمل الأنفس مع قدرته ؛ فافتدوا
به وإن كنتم متقوصين ضعفاء !

قال أحمد : تدبر قولَ الفيلسوف هذا ، وانظر إلى اجتهاده فيما يكشف لك وما يطلب
لك من المثال الذي يحفد^(١) في علته والتقدير الذي تقتدى به ! ألا ترى أن الإله
— عز وجل — مع إرادته لحل النفوس وقدرته على ذلك لا يعجل ولا يحمل على الشيء
ما ليس في وُسعه واحتماله ؟ فالواجب على الرجل المحبّ للعلم والإدراك أن يقتدى في الرفق
والتأني بالكامل القدرة المتمكن من الأشياء ، لاسيما وهو متقوص ضعيف كما وصفه
الفيلسوف ؛ وفي امثاله أمر الشيخ ما يجمع له الفضيلتين : الاقتداء بالله جل ثناؤه ،
ونيل المراد .

قال أفلاطون : واجعل هذه الأعضاء أيضاً دليلاً ، فإنما جعلت للتصفية والحل ،
لا لتعير ذلك — إلى أن قال : وإن جعلت أيضاً للنفس فكذلك .

قال أحمد : يقول الفيلسوف ويأمر أن نجعل الآلات التي نصنّف بها العمل كالأعضاء
التي في الإنسان . ويقول إنما جعلت الأعضاء في الإنسان ليفرق بها بين اللطيف والبكثيف .
قال أفلاطون : وبالأعضاء ما قبل الشيء المتغاير وصار من الشيء مثله .

قال أحمد : إنه يبيّن عند ذوى الأبواب أن تولد المنى من استحالة الأغذية بنَضج
الأعضاء لها وعملها فيها . فقد بان أن لعمل^(٢) الأعضاء يستحيل من الشيء ما يخالفه في
الهيئة والتركيب فيكون منه مثله أيضاً ، إذ من الحشائش والنبات والأغذية المعروفة فيها
الحركة وما يوجد في الإنسان والحيوان يتولد الإنسان والحيوان ، وبالأعضاء ما يكون من
الإنسان الإنسان ، ومن الحيوان الحيوان :

قال أفلاطون : وكيف لا يكون كذلك ، وقد جمع بين الماء والنار ؟ !

(١) حفد في العمل : أسرع .

(٢) ص : العمل .

قال أحمد : وهو^(١) بما أن [١١٥] النار التي يصف الفيلسوف هي نار الحرارة ، فإنها ركن النار في بدن الإنسان ؛ والماء البلغم ، وقد اجتمعا على نضج الغذاء وجذب قوته حتى استحال منه ما استحال ، فيقول الفيلسوف : إنه مما يحتاج في العمل لأن من جمع بين الماء والنار واستفعلهما وفعل بهما ، فقد أدرك الجزء العظيم من أجزاء هذا العمل .

قال أفلاطون : وكما أن الثفل من الحيوان يستعان به في ضبط القوى وجذبها^(٢) فواجب استعماله في مثل ذلك — إلى أن قال : فهو يظهر كما تراه يظهر .

قال أحمد : إنه قد تقدم القول في ذلك وتبين للعامة ، فضلاً عن العلماء ، ما قاله الفيلسوف في السماد ، لأن السماد يجذب القوى التي^(٣) تظهر بعد في النبات . فالثفل من العمل كالسماد من الإنسان . والفيلسوف يأمر أن يفعل به كما تفعل بالسماد ليلحقنا من الرق في ذلك ما يلحق مستعمل السماد .

قال أفلاطون : وجعل الإله عز وجل فينا جزء الشهوة للطعام ليكون مشغلاً للروح الطبيعي عن أذى النفس العقلية . كذلك يجب على العامل أن يلبس العمل في أوان استعماله ما يكون غرضاً للاحتمال عنه .

قال أحمد : إن النفس الطبيعية إنما ربط بها الشهوة للأغذية والحاجة إليه ليكون مشغلاً لها عن منابذة النفس العقلية . فإذا منعت الغذاء ، أعنى الطبيعة ، كان داعياً إلى مضادتها ومنابذتها الروح الحيوانية تضاداً ومنابذة تؤدي إلى الخيال . وكذلك إذا كان العمل في أوان التكليس لم يكن لابساً جزءاً قوياً مقاوماً ، فإنه يخاف على العمل الفساد والدمار . قال أفلاطون : والإبناء المدور إنما جعل مدوراً اقتداءً بالسفل والعلو — إلى أن قال : فهو أشبه الأشياء بما يراد توليده فيه ، وبالشكل ما يتشكل الشيء .

قال أحمد : إن الآنية التي تحتاج في هذا العمل يجب أن تكون مدورة^(٤) الهيئة ليكون

(١) ص : وهو بما أن .

(٢) ص : جزبه .

(٣) ص : النى .

(٤) ل ، ص : مدور .

الفاعل ذلك مقتدياً بالفلك وحف الدماغ : وإذا كان الشيء المحتاج إليه الشيء البسيط المتشابه الأجزاء فبالخلق أن يكون تولده في الجسم المشاكل المتشابه البعض البعض . وقبل ذلك ما أحوج^(١) الصنعة للآلة ! وهي الآلة التي لا تحرقها النار ولا يحلها الماء لأنه المحتاج إليه في بدء العمل إذ كان الحامل للعمل وغيره مستغنى عنه فيه . فليعمد العامل إلى الطين الذي قد عوّد الصبر على النار كالطين الهندي والمغربى أو المشرقى الذى هو الطين الصعدي الذى تتخذ منه بوتق الصاغة . فيجعل^(٢) هذا الطين في إنائه ويغمر بالماء ويصاعد الماء عنه بالقرع ويكلس في نار الزبل تكليساً قليلاً لا يصل النار إلى أن يقيم الطين كالفخار ، بل يشويه بشوية ضعيفة — يفعل ذلك سبع مرارٍ ليأنس من القوة الماسة والنارية ويكون الماسك له هذه القوة في رفق ليكون في المرة السابعة كأنك لم تعالجه . ثم تطبخه طبخاً جيداً وتأخذ لكل مئة جزء من الطين ثلاثة أجزاء من الطلق الأجاجي وجزءاً من الحصى الأبيض الدجلى ، يعنى النهري ، وربع جزء من المسحقونيا وهو إقليميا الزجاج فتجمعه وتطرح عليه مثل ربع عشرة من عظام حف الرأس ، أعنى به رأس الذكرك من [١٥ ب] الإنسان ، ومثل العظام نوشادر . ثم تعجن كل ذلك بالبول ، واتركه^(٣) على حالته تسعة أيام لا تزال تطبخه وتغمره بالماء العذب وتعليه فيه حتى تنفى أكثر الملوحة عنه . فإذا فعلت به ذلك فألق على كل مئة جزء منه جزءاً من الخططى الأبيض ، واتخذ منه الأواني التي أنا مرسم عملها لك ثم أدخلها النار حتى تنضج وتصير فخاراً مقاوماً للنار . فما كان من هذه الأواني للتكليس فإنه يجرى في العمل . وما كان يجب أن يحل فيه الشيء ويصاعد بالرطوبة فليطل عليه طلاء النضار ، ويكون الطلاء الصينى المعمول من السبادى والرصاص القلعي ويستعمل الآيتين ، أعنى أواني التكليس والتحليل قبل العمل أياماً في غير العمل ليفارقه ما يفارقه ويمرن على العمل .

وإنما إخراجي هذه الصفة بالردل من القول لأن من شأنى في مثله استعمال الألفاظ

(١) فوقها : ما أخرج . ص : للصنعة الآلة .

(٢) ص : فجعل .

(٣) ص : وتركه .

السهولة العامة التي يشترك في العلم بها أفناء الناس ، لأنه إذا كان المقصود في وصف عمل الشيء إدراك حقيقته ، فبالواجب أن يقصد لما لا يعنى على المتعلم والصانع . فلولا أنني خالفت الفيلسوف في رأيه وأخرجت هذه الصفات على ما ترى وحِدْتُ عن الكلام الجزل الفخم ، لكان يقلُّ مَنْ ينتفع به . وسأتمُّ كلامي بأسخف ما يتهيأ من الألفاظ ، فليس مرادى ذلك أظنه بقي إلا كشف الغامض وما يستهل على الطالب عمله وعلمه . ولولا أن من الأشياء ما لا يجوز فيها الاختصار دون التمام ولا الإيماء دون التصريح — لكان كلامي يقصر . إلا أنه العلم التام المحتاج منتحله إلى الوقوف على أكثر العلل الأبدية حتى أكاد أن أقول الكل . وكيف لا يكون كذلك ، وهو العمل الأبدى الذي كان من أجله ما ترى ! وليس يستغنى العامل ، مع كثرة كلامي ، عن استعمال قياس البعض على البعض ليكون بفعله ذلك مستمكناً من العلم يعرف صدقه عن كذبه ويقف على ما يجب أن يهمله فيه وما لا يجوز تركه بتهة ؛ فإنه إذا فعل ذلك وانفتق له الرأي سهل عليه مطلبه ومراده . وليعلم أن هذه الأشياء كالمراق ، وأن الطالب كالسالك البيداء : الواجب عليه أن يهتدى فيها بالمقاييس التي يعرف بها نهج الطريق . فإذا عدم الحجّة وما يقيس به فالصواب له التثبت ، لأنه لا يأمن أن يكون سيره ذلك مما يبعدة عن مقصده . كذلك العامل يجب عليه أن لا يركب شيئاً إلا وقد عرفه وعرف صوابه ليكون هو الذي يغلب العمل لا العمل يغلبه . وأنا مخرج للفيلسوف لفظاً يوجب وصفه في هذا الموضوع :

قال أفلاطون : ومن وقف على الاختلاف والتفاوت الذي يعرض للصّبّاعين فحقيق أن لا يستعظم ما يحدث عليه .

قال أحد : إن مَنْ شاهد من أهل هذه الصناعة عمل الصّبّاعين ، لا يستعظم الخلل يقع عليه في عمله . فكثيراً ما يعالج الماهر في صناعته صبغاً من الأصباغ مراراً فيحدث عليه في بعض الأوقات التي يعالجه فيها ما يغيره عن مراده وهو لا يعرف السبب في ذلك مع كثرة معالجته للعمل وطول أيام [١١٦] مجاورته له . وقد يعمل الرجل الحِبر دهره < و > قلما يتفق أن يخرج على لونٍ واحدٍ وعملٍ واحدٍ ، لأنه ربما خرج قتماً ، وربما كان الغالب عليه اللون الشعاعي ، وربما كان برّاقاً لا صقال فيه ، وربما كان صقيلاً قتماً — هذا ولا تُعرف

علته . فأما ما تعرف عِلته فالتحرز منه سهل . فإذا كان العمل القليل يحدث فيه من التفاوت مع طول الاستعمال ما يحدث ، فكيف يظن بالعمل اللطيف المتجاوز لعمل الإنس ! وإنما التفاوت الواقع في الأصباغ والخبر من أجل الأمور المشتركة فيها : منها الزمان والهواء والوقت . والمستولى ، من الفلك والطالع ، ومن الروحانيين ما يُقصر عن كَفِّ غائلته مستعمل هذه الأصباغ .

قال أفلاطون : والكيان مع خفته واتصاله بالعلو ومدخلته للعمل فإنه لا يسلم عمله من الخيال والفساد .

وقال أحمد : إن الكيان هو الشيء الذى أنبأتك به وأعلمنا أنه الروح المعنوى المدبر للإنسان ، ومنه تكون استجابة الأغذية وتوليد الحيوان وبه تَمَّ الإنسان ، وهو الجوهر المخالط لكل ذلك — فرى ما يحدث في أفعاله من الفساد والبطلان . فإذا كان ذلك كذلك مع استمكانه ونفاذ قوته ، فكيف يكون الإنسان المنقوص البطيء ؟ !

قال أفلاطون : واضبط الفساد من الأتقين إن يصل إلى العمل ، وإلا فأكثر ليكون ما يسلم لك على التنجيب^(١) .

قال أحمد : الأفتان^(٢) : أفتى العلو الذى هو الفلك ، وأفتى السفلى الذى هو الأرض ، لأن الفساد واصل إلى جميع الأشياء من العلو والسفل والواسطة التى بينهما . فإذا قدر الإنسان على منع الفساد من^(٣) مآتاه فقد أمن من فساد ما يعالج ، وإن عجز فالصواب له امتثال قول الفيلسوف في الإكثار من العمل كأنه يعمل أعمالاً كثيرة في مواضع شتى في أوقات متفرقة ليسلم له أخذ ذلك ، فإنه من البعيد الكون فساد الكُل ، كما يستحيل أن تبطل كل أفعال الكيان .

قال أفلاطون : والفساد العلو من جهة تفاوت مواقع الأشخاص العلوية والسفلى

(١) ل : التنجيت . (٢) م : الأتقين .

(٣) م : ممن .

مداخلة الأركان إياه على غير موافقةٍ والمعالجة على غير مدارٍ ؛ وأشدّ ذلك تضاد المخالط السريع الجوال .

قال أحمد : أمّا ما تقدم من قول الفيلسوف فهو واضحٌ في نفسه لا يحتاج إلى تفسيرٍ ما خلا قوله : « السريع المخالط » يريد بها الروحانيات ، وهي أشدّ الأشياء على العمل ، ومنها يكون أكثر الفساد .

قال أفلاطون : فإن لم تقدر أن ترضيها ، فاستعن عليها ما هو أعلى منها ليكفها .

قال أحمد : إن من المحال أن تقدر على تألّف جميع الروحانيات ، أو تجمع في التألّف بين المضادّ والمنافر . وأولى الأمور أن يوالى الباعل روحاً تويماً ، في قدزته منع من يخاف منه فسادُ العمل . وأولى الأرواح بالتألّف روحانيات الكوكبين العلويين : زحلّ والشمس ، أو روحانية الدولة والملة ، أو الروحانية المتولدة من القرآن أو المستولية على الزمان . ولا يجتمع في تألّفه بين اثنين ، أعنى به كوكبين ، أو روحين مختلفين ، بل يقتصر على واحدٍ فإنه أتمُّ لأمره وأسلمٌ لإجابته .

قال [١٦ ب] أفلاطون : وليس يكون منه إذا تألّف وأجاب منع المضاد فقط ، بل يسدّد ويوفق .

قال أحمد : لا يخلو المتألّف لروحٍ من الأرواح أن يوفق للصواب في جميع أعماله لاسيما إذا كان المتولى للتأليف قوياً .

قال أفلاطون : وأنت مستغنٍ عما يحتاج إليه المتألّف للالتباس .

قال أحمد : إن المتألّف للالتباس يلحقه التعب الشديد والمؤن الكثيرة ، ثم لا تسرع الإجابة إليه كما تسرع إلى غيره ممن يتألّف للاستعانة ، لأن الالتباس أمرٌ جليل عظيم ، ليس شيء من أمور العالم إلّا بالمثابرة واللجاج والصبر والإلحاح والقيام بكل ما يقربه إلى من يتألّفه . ثم لا يتم له في ذلك إلا في القرآن الدالّ على الالتباس الواجب كونه فيه ، وربما حرمه ذلك ضعف مولده وفساد مواضع الكواكب فيه .

قال أفلاطون : وكما يحتاج الداعي للالتباس < إلى > القرابين والدعوات والذبايح —
فالذى يدعو للمعاونة يجزيه الدخن والدعاء .

قال أحد : إن الذى يتألف للالتباس يحتاج إلى قرابين وذبايح فى أيام معلومة ، ويريد أن يدعو مستولىه ، ويهيئ له أجل ما يقدر عليه إذا دخل بعض حظوظه أو قارن أحد البابانية أو يكون له حظ فى اليوم أو الساعة . ويجب عليه مع ذلك أن يتغذى ببناء الكوكب ويلبس لباسه ولا يقرب مضاده ، لأنه يلتمس من الشيء أن يتركب فيه ويخالطه . فإذا خالف سيرته بأعده ونافره . والداعي للمعاونة فى هذا العمل وفى غيره يكفيه أن يدخن بدخنة توافق الكوكب وتسمى باسم روحانيته ، ويبالغ فى الثناء ويلج فى دعائها وتشيداتها والتضرع إليها . فروحانيات الشمس وزحل ما أنا محبر به ، وروحانية الملة والدولة إن لم تقدر الوقوف على ماهيتها فتألف المجانس لها والمستولى عليها كاستيلاء زحل والزهرة على هذه الدولة . وأنا مختصر لك عمل أسلاف هذه الكواكب ، وأوقفك على ما يستغنى العامل إذا عمله عن^(١) غيره من الأعمال . وأخرج أيضاً دخن الكواكب ، مع اسم روحانيته لتقف عليه :

< زحل >

اعلم أن زحلاً لا حظ له فى هذا العمل ، وهو يعين على نفاذه إذ كان من جنسه . والذى يجب أن تتألف من روحانياته الثمانية لهذا العمل روحانية بذيماش وتدخن له من عقاقيره بالمقل ، ومن الأعضاء دماغ السنابير .

المشترى

كوكب رطب سعد . لا يوافقه كل عمل فيه مشقة على النفس . وهو لا يعين العمل ، إلا أنه يكفئ النائلة . وأولى روحانياته بالتألف روحانية دهاوس . ويدخن له من عقاره بالعنبر فقط دون العضو .

المريح

كوكب نحس شرير، لا يعين أحداً على رأى، ولا يرشد إلى صواب . إلا أنه ربما احتاج العامل أن يسلطه على معاند و عماد^(١) للعمل ؛ وينتفع به في ذلك . وأولى روحانياته بالتأليف لهذا الجنس من العمل روحانية مهندس . ويدخن له من عقاره بالبيش ومن دماغ النمورة ؛ ويدخن له أيضاً بالحرمال والخردل . ولا يدعى به في موضع العمل [١١٧] لأنه لا يُؤمن أن يُفسد العمل .

الشمس

الكوكب القوى المتمكن ، الذى لا يُمكن من العمل إلا به ومعاونته ، وهو المشاكِل للعمل إذ قد حوى الجزء البسيط المطوب في العمل ؛ وليس يتم العمل إلا به ، إذ كان المستولى على العالم موافقاً للعمل . ويجب على العامل أن لا يجحد معه إلى غيره ، إذا لم يضطر . ويجب أن تتألف من روحانياته للعمل روحانية أطميفاس وروحانية طهيفاليس . — ويحتاج الداعى لهذا الكوكب فقط ، في تألفه لهذا العمل وغيره ، أن يلبس الثياب الموافقة له ، وهى الثياب الحر المنسوجة بالذهب أو المطلية ، يلبسها في وقت الدعوة ، ويدخن له بعقاره الذى هو المسك ، ومن الأعضاء دماغ الإنسان ، ويدخن له أيضاً بالقرنفل والكبابة والسعد والبيعة . وإن دعا غير هذا الكوكب فلا يخلى ، مع دعائه غيره ، تألفه والقيام بما يقربه منه . والاضطرار الذى يقع فيحتاج أن يدعو^(٢) غير هذا الكوكب هو أن يكون هذا الكوكب في أصل مولد الطالب مقابلاً^(٣) لطالعه أو لصاحب طالعه .

الزُهرة

كوكب رطب بارد يميل إلى اللهو والبطالة ، ويضاد العلم والنظر ، وله استيلاء على الدولة

(١) ص : صامد .

(٢) ص : يدعى .

(٣) ص : معايل .

واللثة ، وهو يكفُّ إن لم يُعِن^(١) . وأكثَر عمله في منع الأمراض التي تعرض للطلاب .
والذي يجب أن يُتألف من روحانياته ديداس . ويدخُن له بالصندل والقسط والأشنة ،
وبشم كُلى الضأن . وإنما خص هذا الكوكب بكفّ غوائل الأمراض لرطوبته
وسعادته . — وأكثَر ما يعرض لصاحب هذا العمل يُبَس الدماغ ، إذ ما يصعد من العمل
يدخله ويخالطه .

عُطارد

كوكب متمزج مختلط بالطبائع ، متلازم خفيفٌ سريع ذكي ، وهو يفتح غَلَقَ الأعمال
بذكائه وفطنته . وله في مداخلة العمل الأثرُ الكامل . فإذا عاون أصلح ، وإذا نافر وضادّ
أفسد . وكما يرشد ويوفى ، كذلك يخلط ويُمحِر . فليكن عمَلك وعنايتك في تألّفه على قدر
ما أنباتك من أثره . وله من الدخن الصمغ والكندر والكنه . وأنفذ روحانياته الثمانية
في هذا النوع معودس وبرهانوس .

القمر

الكوكب السريع النافذ ، الذي لا تتمّ جميعُ أمور العالم إلا به . وتأثيره وحركته
تجرى جميعُ أمور العالم . وقد قال الحكيم في بعض كتبه : وأصلح حال القمر الذي هو
القهرمان — يريد بذلك أن جميع أمور العالم به تنفذ ، وتأثيرات الكواكب به تصل ؛
ولا يُستغنى عنه وعن إصلاح موضعه وتألّفه في جميع الأعمال — فكيف في هذا العمل
السريع إليه الآفاتُ والغوائل ؟ ! فتفقده مع تألّفه ، وتعرف موضعه واتصاله وانصرافه .
وله من الدخن الأبرار اليابسة ، والورد ، والبنفسج . وأخصُّ روحانياته لهذا العمل دغاوس .

فهذه الأعمال والدخن مما يجلب تألّف هذه الكواكب ، ويكفّ غوائلها فتدبّر الأمر

وثابر على تألف ما يستغنى عنه ، وحذَّ عَمَّن لا يضرُّك أن تحميد عنه . وليكن عملك في الكواكب الباطنية^(١) على هذا القياس ، وكذلك في أهوية البلدان ، وطلوع الأنوار < و > تغير الزمان ، أعنى بذلك أن تنسبها إلى أشكالها من العالم العلوى فتدبره [١٧٧] كما تدبر شكله من العالم العلوى .

قال أفلاطون : فليكن لك في الأواني وصنعتها نفاذ وحذق واقتد^(٢) فيه بالمحيط بالكل .

قال أحد : كل عمل من الأعمال يعملها النافذ الماهر فهو أصلح وأوفق من عمل النعبي المغفل . فلهذا يشير الفيلسوف بأن يكون لك في صناعة الأواني نفاذ وحذق . ويعنى بـ « المحيط بالكل » الفلك في تدويره . ويأمرُك أن تكون جميع الأواني المستطيلة وغيرها لا تخلو من جنس التدوير ، لأنه أبعد من التفاوت وأوفق للعمل .

قال أفلاطون : وإذا كان المراد من الشيء أن يكون فيه ما في الأركان من الانحلال والانضمام ، فالواجب ما يجب أن يكون في شكل المحيط بالأركان .

قال أحد : إن هذا القول مؤكد لما تقدم . وقد أنبأتك مراراً أن بحركات الفلك ما ينخل الأركان فيصير صفوها إلى العالم العلوى ، وعكرها إلى القعر . فإذا كان يراد من العمل ما يحدث من الأركان ، فالخليق أن تدبر ، أعنى به العمل في المشاكل ، بما يحيط بالمركز .

قال أفلاطون : وإنما اضطررنا إلى استعمال المستطيل وغير ذلك من التداير ، إذ كُنَّا مقصورين عن تدير الإله — جلَّ وعزَّ — وعاجزين عن نُصْب الأشخاص العلوية .

قال أحد : إنه يقول إنما يضطر أن يحيد عن الشكل المحيط المدور في أواني العمل ويتبعه بسائر الأعمال ، إذ كان عاجزاً عن تركيب مُثُل الأشخاص العلوية المحللة والميَّسة والمدبرة لما يحوى ؛ فلما كان ذلك كذلك ، اضطررنا إلى المستطيل من الإناء للعمل ، لأنه ربما لا يصفو الشيء إلا بأن تبعد مسافته إلى التصعيد — إلى غير ذلك مما يحدث في العمل .

(٢) س : اقتدى .

(١) فارن س ١٧٠ س ٥ .

ويعرفه المدبّر له . وفي الفلك أشخاص تصنف بأجرامها ما يبقى في الشيء من الكدر بعد الصعود ، ومنها ما يمنع الصافي عن الهبوط ويهبط الكدر .

قال أفلاطون : وتحرّز أن لا تكون الآنية رقيقة فتتكسر ويكون مع ذلك الفساد سريع النفاذ . ولا يجب أن تبلغ بها في غلظ الجرم ما يبطل العمل .

قال أحمد : أوّل الأشياء في الأمور التوشط . وجميع الأواني إذا رقق جرمها فإن الكسر يسرع إليها والفساد إلى العمل سريع فيها . والثخين من الآنية يمنع القوي عن الأثر ؛ فيجب أن تكون متوسطة الصنعة ليعتدل الأمر فيها .

قال أفلاطون : وتفقد ما تحل فيما تحل ، وهل هو ضارٌّ له أو موافق .

قال أحمد : إن المحلل للشيء مضطر أن تحلله برطوبة وحرارة لأنه لا ينحل الشيء إلا بدخيل رطب يدخل عليه ، ولا يداخل الرطب الشيء اليابس ، خاصّة إذا كان بينه حاجز^(١) ، إلا بحرارة توصل تلك الرطوبة إلى الجنس اليابس . فيقول الفيلسوف : أن تنظر فيما يحل فيه العمل من الأشياء الرطبة ما هي ، وهل هي موافقة للعمل ، مُصلحة له أو ضارة مُفسدة .

قال أفلاطون : والجنس من الحيوان ، وإن كان سريعاً فيما يراد ، فإنه يعفن إذ^(٢) كان

الجنس اللحمي .

قال أحمد : يعني بالجنس من الحيوان الزبل والدم وغير ذلك مما يحلّ به أهل هذه الصناعة العمل . فيقول إنه وإن كان سريعاً لما قد بقي منه من القوة الحيوانية فهو عفن معفن إذ كان < في > الجنس اللحمي عفونة الطبايع .

قال أفلاطون : والزبل أشدّ عفونة والدم أشدّ تداخلاً^(٣) .

[١١٨] قال أحمد : إن الدم ، وإن كان من عفونة الأركان ، فقد حوى القوة النفسانية

(٢) ل : إذا .

(١) س : حاجزا .

(٣) س : تداخل .

وهو مسكن للروح ، والزبل ظاهر العفونة ؛ فالزبل — لنقصان قوته — يعجز عن مثل فعل الدم في المداخلة . فقوة الزبل في تحليله بالعفونة ، وقوة الدم بالحرارة ، وقرب العهد بمجاورتها للروح .

قال أفلاطون : وفي الزبل ، لفرط العفونة ، قوى تطلب المفارقة ؛ فبطلبها ذلك تداخل العمل فتنتج .

قال أحد : قد قلت بدءاً وكثير كلامي في كتبي في هذه العلة وأعلمت محيى العمل أن الزبل يجتذب القوى البرانية لفقره إليها ، وبرهنت ذلك بما يحدث في السماء والزرع ، وأن ما كان فيها من القوى طلب مفارقتها ، إذ العفونة تفاوتت التركيب ومفارقة الصفو . فيقول الفيلسوف إن القوى الطالبة لمفارقة السماء تداخل العمل وتدبره فيكون منجماً .
قال أفلاطون : والدم يفرط فيدخل على العمل ما لا يشاكل فيفسد .

قال أحد : لما كان الدم قريب العهد بمجاورة النفس كان جوالاً نفاذاً ، فبفرط جولانه وتداخله يدخل على العمل ، مع ما يداخله من الصفو ، الكدر ، فيكون ذلك الداعي إلى الفساد .

قال أفلاطون : فلا يستعمل الدم إلا في الجاسى البطيء .

قال أحد : إن من الأشياء ما يضعف حلها ويستحيل أن ينحل في الزبل ، فيضطر العامل إلى أن يحله في الدم ، ولا يتم له حينئذ ما يريد أيضاً حتى يستعين بالنار ويغلي الدم غلياناً شديداً . فإذا خاف أن يخرج عن حد الرطوبة أمده بالماء . فينهي الفيلسوف أن يستعان بالدم إلا فيما لا يعمل فيه الزبل .

قال أفلاطون : وما كان يسهل حله ، فارفعه عن الزبل إلى ما هو أرفع منه .

قال أحد : كما حاد في تحليل الأشياء الرخوة عن الدم ، كذلك يأمر أن يستعان في حل ما لطف جداً بما هو أطف من الزبل ، كالماء الحار والخمر .

قال أفلاطون : والماء الحار وإن داخل لم يغير .

قال أحد : قد يجب أن أتعلم أن الماء إذا فارق الشيء فلا يبقى فيه من جنسه

إلا القليل الذي لا يحس ، كما ترى ذلك عياناً في الثياب التي ترطب وغير ذلك من الأشياء التي يجاورها الماء . فإذا يبست فإنه لا يرى فيه من الجزء المائي ما يحس ؛ فداخلته العمل كذلك .

قال أفلاطون : ولو كان يراد بالعمل الحلُّ دون الإدراك لكان يستغنى بإدخال الجزء المائي عليه .

قال أحمد : صدق الفيلسوف ! فلولا يراد من تدير العمل وإدخال القوى عليه دون الترطيب ، لكان يكتفى بأن يدخل عليه من الجزء المائي ما يقيمه في السيلان كهيئته بعد الحل . إلا أن المقصود تفريق الأجزاء في أزمنةٍ وساعات معلومة .

قال أفلاطون : والمخر بالإضافة إلى الماء كالدم إلى الزبل ؛ إلا أن الماء خلوٌ من العفونة .

قال أحمد : إن المخر إذا أضفته إلى الماء وجدته أكثر عملاً منه بقدر تفاضل عمل الدم على عمل الزبل ؛ وهو أيضاً — أعنى المخر — يدخل في العمل ما لا يجب أن يدخل ، كما يدخل الدم ؛ فشبه الفيلسوفُ هذا التشبيه ثم قال : « إلا أن الماء خلوٌ من العفونة » — أراد به أنه لم يتشابه في العفونة .

قال أفلاطون : والزبل والدم من الحيوان كالحيوان .

قال أحمد : إن هذين [١٨ ب] النوعين ، أعنى به الزبل والدم من كل جنس ، يشاكل ما هو منه ؛ فليكن قياسك على ذلك ^(١) .

قال أفلاطون : إلا أن الزبل من الإنسان والسباع أشد عفونةً وعكراً ، إذ ^(٢) كان تولده من العفن ، فقد تردد .

قال أحمد : لما كان طعام الإنسان والسباع اللحوم المخصوصة بالعفونة وما شاكلها من

(١) وردت هذه العبارة الأخيرة مكررة في المخطوط .

(٢) ل : إذا .

الأغذية التي وإن لم تخصّ بالعفونة فهي رخوة ، فبالواجب أن يكون الزيل من هذين الجنسين عفناً^(١) جداً لتردده في العفونة .

قال أفلاطون : ولا تلتفت إلى قول أهل لوزيا^(٢) في ادعائهم أن التنن من مقدمات التلطيف ، فذلك على خلاف ما ذهبوا إليه .

قال أحمد : أهل لوزيا جماعة من مجاورى اليونانيين . وفي آرائهم أن التنن من مقدمات التلطيف . ويحتجون^(٣) في ذلك بارتفاعه عما يحمله حتى صار يرتفع ويداخل حسّ الشم . فيبطل الفيلسوفُ هذا الرأي ويعلم أن ذلك على خلاف ما ذهبوا إليه .

قال أفلاطون : وليس كل سريع صفواً^(٤) ، كما أنه ليس الحادّ من رذلى الفعل بالصفو .

قال أحمد : يخبرك الفيلسوف أن غير الصفو يسرع أيضاً . واستدلّ عليه بالأفعال : فكثير من الأعمال السريعة مذمّة لا تستحق اسم الصفو .

قال أفلاطون : ولا يخلو أيضاً أن يحدث معه بحركته بعض الصفو ، فيوافق قول القوم ، وإن كان منهم الرأى فيه غير صواب .

قال أحمد : إذا حدث في الشيء الافتراق فإنه يفارقه العكركا يفارقه الصفو ، والتنن إذا فارق الشيء فارق معه أيضاً أجزاء الصفو ، فتكون هذه الأفران كالتلطيف ، فيوافق قول أهل لوزيا وإن كان رأيهم الخطأ .

قال أفلاطون : وفي الجملة إن ذلك الصفو بعده من التنافر إذ كان الواحدى الذات ، والتنن خلو من ذلك .

(١) س : عفن .

(٢) لوزيا Lydie : إقليم قديم في آسيا الصغرى ناحية الغرب ، يمتد ما بين جبل مسوجيس Messojes الذى يفصله عن كاريا Carie في الجنوب ، وبين جبل تمنوس Temnos في الشمال ؛ يحده من الشرق إقليم إفريجيا Phrygie ، ومن الغرب المستعمرات الإيولية والإيونية على ساحل بحر إيجه . وفيه جيلان شهيران هما طولس Tmolus وسفوليا Sipyle .

(٣) س : يحتجوا .

(٤) س : صفو .

قال أحمد : إذا كان دليل الصفو أن يكون خلواً من التنافر ، والتنافر موجود في التن ، فالواجب أن لا ينسب إلى الصفو :

قال أفلاطون : وزبل الخليل ، وإن بُعد عمله ، فهو سليم .

قال أحمد : كل ما كان من الأدوية والعقاقير بطيء العمل فصاحبه آمينٌ منه . كذلك زبل الخليل وإن كان غير مسرع فيما يراد منه فهو أقلُّ هذه الأشياء فساداً لما يحوى .

قال أفلاطون : فتدبره في الاحتراق .

قال أحمد : كل نوع من الزبل كزبل النعم والبقر فإن ريحه عند الاحتراق يولد في الإنسان الأمراض الرديئة . وزبل الخليل قلما يضر .

قال أفلاطون : فإن أبطأ في العمل فاحتجت أن تمدّه بما يعين ، فافعل .

قال أحمد : يقول : إن كان يعسر نفاذه فيما قد دفن فيه ، واحتجت أن ترشّ عليه الخمر والماء الحارّ فافعل .

قال أفلاطون : وانظر ! فإن كان الترتيب يقع من أجل الآنية ، فاستدل .

قال أحمد : قد قلت مراراً إن حلّ الأشياء ، وإن كانت بمجاورة الرطوبة تنحل ، فلا يستغنى عن أن يداخله بعض الجزء المائي ليكون المعين له على ما يراد منه ، وأنه إذا عدم في الآنية التخلخل ، فإنه لا يتفدّ الجزء المائي ويعسر حلّ الشيء . فالرأي ما حدّه الفيلسوف

من الاستدلال [١١٩] بالإناء المنضمّ الأجزاء < إلى > الإناء المتخلخل ليصل .

قال أفلاطون : هذا إذا كان الشيء مما يستحيل أن يستقيم إلّا بمأزجة الماء . فأما غير

ذلك فهو أولى أن يمنع الماء من الوصول .

قال أحمد : إن من الأشياء ما الغالب فيه اليبس فذاك مستحيلٌ حلهُ إلّا بإدخال الحر والرطب ؛ ومن الأشياء ما الغالب عليه البرد فذاك حرارة الزبل تحلّه ، وإن لم يصل الماء .

فالفيلسوف يكره وصول الماء إلى المتاع إلّا عن اضطرار . فإذا قدرت على إتمام العمل من غير أن يصل الماء فعلت .

قال أفلاطون : ومن الأشياء ما لا ينحلّ بتهّ دون أن يعالج قبلُ بالنار .

قال أحمد : ما انعقد من الأجسام في الماء فإنه يستحيل أن ينحلّ بعدُ في الماء ، إذ الماء علةُ العقد . فإذا عولج بالنار وانزع منه العقد والانضمام الراجع من الماء فإنه بعد ذلك يسهل حلّه .

قال أفلاطون : وليكن عمالك كالمراتي يرتفع من الأرض إلى الماء ، ومن الماء إلى الهواء ، ومن الهواء إلى النار . ثم صَفَّ بعد ذلك .

قال أحمد : إن هذا القول مما يستحق أن يوضع في الكتاب الرابع . فإنه وإن كان مما يحتاج إليه مَنْ يحلّ الأشياء فإنه تمام العمل . ولما وضعه الفيلسوف في هذا الموضع فلا بد من كشف غامضه . إن الماء وإن كان قعر الطبيعة فهو لسيلانه ولين تركيبه أسرع استحالةً ، والأرض تستحيل إلى الماء إذا دبّرت ، والماء يستحيل هواءً والهواء ناراً والنار تنفرد ، أعنى الحرارة تنفرد عن اليبس . فإذا انفرد سهل أن يلحق بالصفو . فعلى هذا أمرَ الشيخ أن يكون التدبير .

قال أفلاطون : والعلّة فيما يُأتمر من الارتقاء التدريبُ .

قال أحمد : يقول : إنا ندبّر الأرض حتى يلحق بالتدبير النارُ ليجرى عليه تدبير العمل فتدبّر ؛ ولولا ذلك لكان قصد الجنس الناري مما يعنى عن تدبير جنس الأرض حتى يقام في جنس النار .

قال أفلاطون : والعمل الكبير ضبط ما يحل .

قال أحمد : لولا ما قدّمه الفيلسوف في قوله لما كان مستحيلاً إدراك هذه الصناعة على ذى الجهل والعلماء . إلا أن هذا الاستمكان من ذلك الفعل العظيم الذى يتجاوز أفعال البشر . وسنأتى في هذا الكتاب وفيما يليه بالأراء^(١) التى ترشد إلى ما يعين على ضبط الشيء إلا أنا^(٢) إن أخرجنا ذلك بالعبارة التامة الكلية ، فلن نستطيع أن نأتى بالمحتاج إليه في ذلك ؛ ولا يستغنى

العامل عن استعمال الرأى والفظنة ؛ ولولا أن ذلك مما يتهياً لإخراجه مع تمثيل كل جزء من العمل كأنى أتكلم فيه إذا مثلت صنعة الآنية وغير ذلك من أجزاء العمل لصرفتُ بعض القول إلى الكلام فيه ، إلا أن إخراجه بما ذكرت أولى وأصوب . — وأتقدم في هذا الكتاب بمشورة ، وهو أن يكثر من العمل فاته وإن فأتت البعض استمكن من البعض . قال أفلاطون : واعلم أنك تحتاج أن تنازل في الضبط الأركان والعلو .

قال أحمد : إن الصفو طالب للعلو ، والعلو يطلبه إذا كان من جنسه ؛ والأركان أيضاً تخالط الصفو للافتقار إليه ، كما قد أخبرت .

قال أفلاطون : وأشدّ الأوقات [١٩ ب] حاجةً إلى الضبط أو أن التصعيد والتكليس . قال أحمد : قد يجب أن تعلم أن الحلّ من جنس الماء ، وأن الطالب للسفل^(١) هو يمنع من الارتفاع والتصعيد ، والتكليس من جوهر النار والهواء ، وهما الركنان الطالبان للعلو . قال أفلاطون : و < في > التكليس ما ينفذ في النار ، وفي التصعيد الرطب مما ينفذ في الهواء .

قال أحمد : إن للمتخلص من الأجرام السفلية مسلماً في الأجرام الموافقة لها : فالنار من جنس التكليس ، والهواء من جنس التصعيد الرطب . قال أفلاطون : وإذا كان التياران في المرآة العالية فإن الشيء سريع في الذهاب . — إلى أن قال : فأسقطهما .

قال أحمد : قد أنبأتك قبل أن من شأن التيارين جذب < الصفو^(٢) > . وهما إذا كانا بالحلّ الذى ذكره الفيلسوف أقدر على الفعل . فياسرنا الفيلسوف بإسقاطهما^(٣) عند العمل ، يعنى عند التحليل ليحرز العمل من الجذب المستمكن . قال أفلاطون : وتعلم أن يكون إسقاطهما مما يضر .

(٢) ص : فهو .

(٢) هذه الكلمة بخط صغير جداً ومكانها يباض بقدر سستيمبر .

(٣) ص : فأسقطهما .

قال أحمد : الذي يضرّ من إسقاط النيرين في العمل أن يكون لها حظٌّ في الوقت الذي يعالج فيه العمل فيكون الإسقاط مما يفسد الوقت .

قال أفلاطون : والتفريق صفوٌّ صاعدٌ حقيق أن ينسب إلى جنس الروح ، وصفوٌّ سيّالٌ حقيق أن ينسب إلى جنس النفس ، وجسدٌ مواتٌ .

قال أحمد : لولا أني إذا قصدت لكشف جميع ألفاظ الفيلسوف لطال الكلام وأشغل عن المقصود ، لكان كشف ذلك مما ينفع الناظر في هذا الكتاب . فما كنت أحتاج أن أتكلّم فيه وأطيل : الفرق بين الروح والنفس ، وإخراج آراء الأوائل ومذاهبهم فيه . وإنّي وإن لم أخرج القول بكاله — فسأخبر عمّا لا يستغنى عنه طالبُ هذه الصناعة :

اعلم أن الأشياء صفوٌ يصعد منه ، وصفوٌ يستنزل منه : ينسب الفيلسوفُ الصاعدُ إلى جنس الروح إذ خص بهذا الاسم الجوهر المنفصل من الحيوان ، وهو يشاكل الصاعد من العمل ؛ ونسب الصفو السائل إلى النفس ، إذ الخصوص بهذا الاسم الجوهر المداخل للحيوان الممزج ، فهو لامتزاجه سرّكب في جسمٍ سيّال ؛ ونسب الجسد المستخرج منه الصفو إلى الموات ، إذ هو كذلك .

قال أفلاطون : والجنس السيّال أثبت من الصاعد .

قال^(١) أفلاطون : إن الشيثين وإن تساويا في الصفو لكان المرتفع أولى بأن يفوت العامل من السيّال . فكيف وما صعد أصنى مما سال !

قال أحمد : يقول : لو تساويا في الصفو ، يعنى به المنسوب إلى الروح والمنسوب إلى النفس ، لكان جنس الروح أولى بأن يفارق السفلى من السيّال ؛ فكيف والصاعد أصنى من المستنزل !

قال أفلاطون : والصاعد مما كان فهو إلى البياض أقرب ، والمستنزل يختلف ألوانه .

قال أحمد : قد دلّك هذا الأثر أن الصاعد أصنى إذا كان يخصّه اللون الواحد المنسوب إلى الضياء ، والمستنزل بخلاف ذلك .

(١) م : قال أحمد (بخط صغير) أفلاطون إن ...

قال أفلاطون : والصاعد من اليابس أولى الأشياء [١٢٠] به أن يكون كالدرمك ،
ومن الرطب كلون المها .

قال أحمد : إن الصاعد من أى شيء كان إذا صعد كما يجب ، فإنه يكون من اليابس
كالدرمك قد عدم فيه البريق لتخلخل الأجزاء ؛ إذ الصّاعد متخلخل ؛ ويجب أن يكون
من الرطب كثير البريق والصفّاء ، إذ هو سيّال ، وجوهر الماء صقيل .

قال أفلاطون : والسيّال إذا كان له دافع من أسفل تصاعد فعاد التركيب .

قال أحمد : إن ما يسيل من العمل إذا كان له دافع يدفعه ، أعنى به حرارة تصعد الشيء
فإنه يصعد أيضاً ويخالط الجسم الذى فارقه فيعود العمل كما كان .

قال أفلاطون : فتحرّر من ذلك واعمل أن يصل المنضج إلى العمل من جميع جهاته
بالسواء كما يصل إلى الآنية المعدية .

قال أحمد : أرى الفيلسوف لا يدع شيئاً يمكن أن يعرض للعامل إلا حدّره وأرشدّه
إلى ما يدفع الغائلة — من ذلك قوله هذا ، لأن السيّال إذا كان ينسب إلى الصفو فإنه إذا
لاقى في الموضع الذى يسيل إليه حرارة مفرطة فإنه يفارق موضعه ويصّاعد فيخالط الجزء الذى
فارقه ؛ فلهذا أمر الفيلسوف أن تكون النار تصل إلى الآنية من كل جهاتها بالسواء ، لثلا
تفرط على جزء من العمل دون الآخر ؛ ويعنى ^(١) بالآلة المعدية المعدة التى تنضج الأغذية ^(٢)
عند الإنسان .

قال أفلاطون : والسيّال إذا كان يستحق العمل فإنه يكون كالدم العبيط .

قال أحمد : إنه يكون هذا اللون الذى ذكره الفيلسوف أكثر ما يكون فى البيض
والشعر ؛ فأما الأجساد فيكون ما ينزل منها كلون النار ، ويكون ما ينزل من الشعر أكثر
بصيصاً مما ينزل من البيض ، إلا أنه يخالطه سواد .

قال أفلاطون : والذى يصعد من الشعر يكون لونه مما يميل إلى الصفرة .

(١) كذا ! ولعلها : « الآنية » كما وردت فى كلام أفلاطون س ١٠ .

(٢) س : التى تنضجها الأغذية فتعد الإنسان ا

قال أحد : إن الشعر لما كان غزيراً كبير اللطف جذب معه في التصعيد من جنس السّيال ، فصار لونه أصفر بهذا السبب .

قال أفلاطون : وما يجذب به الصفو أن يكون قليل التغير .

قال أحد : كل ما كان صافياً فهو واحد الذات ، والواحدى الذات غير متغير .

قال أفلاطون : وآنية التصعيد مما يجب أن يداخل أحدهما الآخر — إلى أن قال :

فالداخل مما يجب أن يكون مثقوباً كهيئة المنخل .

قال أحد : قد يجب أن أقصد في هذا الموضع من الكتاب إلى ما عادتى أفعله في مثله ، وهو أن أحيّد عن إخراج ألفاظ الفيلسوف فيما كان هذا سبيله من العمل ، وأتولى الإخبار عنه ليسهل على الطالب إدراك ما يطلب . اعلم أنه يجب أن تكون أواني التحليل مما مثله الفيلسوف فيما تقدّم من القول ، ويكون أحدها كهيئة القرعة المستطيلة مدوّرة الأسفل مسنونة التّطبيع ، ويكون طولها قدر ذراعين وعرض أسفلها مقدار عظم الذراع ؛ فهذه القرعة الأولى التي يسميها اليونانيون السوكينا ، أي المحيط . وتكون القرعة الثانية مثل نصف القرعة الأولى في هذا الطول والعرض ، وتكون لهذه القرعة شفة منكسرة إلى برّا^(١) . إذا أنت أرسلت هذه القرعة في القرعة الأولى وقعت الشفة [٢٠ ب] على فم القرعة الأولى فنمت القرعة من أن تصل إلى أسفل ؛ ثم يُنصب على فم القرعة الأولى الإنيق . وليكن كل ذلك ملازماً^(٢) بعضه لبعض لثلاث يفوت ما يخرج من العمل ، وتكون قد ثقت أسفل القرعة الثانية بثقب صغار . فإذا أنت وضعت العمل في القرعة الثانية ودليت في القرعة الأولى ونصبت عليه الإنيق وشدت الوصل وأحكته ووضعت بعد ذلك القرعة الأولى في إناء فخار كبير ، بعد أن تلتقى في أسفل الإناء كهيئة المستوّد لثلاً يلمصق به من أسفل القرعة . فيكون ما قد حذرناه الفيلسوف في وصول النار إلى الجزء السائل ، ثم يصب في الإناء الفخار الماء بقدر ما يحيط بالقرعة وينزل نحو الشبر من القرعة خارجاً من الماء ، وتكون

(١) برّا = خارجاً .

(٢) س : ملازم .

أنبوية الإنيق قد أدخلت في فم الإناء ملازمة^(١) ؛ واستوثق من الوصل لثلاً يقوت الصاعد . أوقد تجته برفقي وتأنٍ ، فإن المنسوب إلى الروح يضعد إلى الإنيق : فإن كان سيالاً سال في الإناء ، وإن كان يابساً رقد في حواشي الإنيق . ويسيل المنسوب إلى النفس من ذلك^(٢) الثقب إلى أسفل القرعة ويبقى الجسد في موضعه .

فهذا جمة أمر التفريق ؛ وأخرجه الفيلسوف بكلام طويل هائل ، فاختصرت ذلك وأوجزته بكلام سهل عاقي ، لما رجوت فيه نفي الحيرة عن طالب العلم . قال أفلاطون : وليكن المنخل متضايقاً^(٣) لثلاً تشترك النفس مع الجسد .

قال أحمد : إن الثقب الذي في أسفل القرعة إذا لم يكن متضايقاً^(٤) فإنه يسيل من الجسد أيضاً كما يسيل النفس فيفسد التدبير ، فلهذا يأمر الفيلسوف بما يأمرك . قال أفلاطون : وبعد الفراغ فإن خفت في العمل الاختلاط تدبر كل واحد منها كتدبير الأول .

قال أحمد : إن هذا الذي ذكره الفيلسوف ، خفت الاختلاط أم تخففه^(٥) ، فلا بد من استعماله لأنه لا بد أن تصعد ما لا يجب أن يصعد ، وتنزل ما لا يجب أن ينزل ، ويبقى في موضعه ما يجب فيه الصعود والنزول فإذا أنت رددت كل واحد منها ، أعنى الصاعد والنازل والثابت في القرعة وعالجته كملاجك أولاً ، استقام لك واستثبت . قال أفلاطون : والآنية الزجاج فولاً ما يسرع إليه من الكسر لكان فيه مرفق لنفاذ البصر فيه .

قال أحمد : إن هذه هذه الآنية التي علمنا الفيلسوف صنعها إن كانت مقاومة للماء والنار فإنها تعمي على العامل ، إذ كان البصر لا يتغذ في جرمها والعامل يحتاج إلى ذلك ليقف على صعود العمل ونزوله ، وهل يجب أن يقطع النار أو يرتد .

قال أفلاطون : فإن قدرت على سياسة الصقيل فاعل واستظهر بالاستعمال للآخر .

(١) ص : أدخل ... ملازم .

(٢) ص : تلك .

(٣) ص : متضايقة .

(٤) ص : تخافه .

(٥) ص : متضايق .

قال أحمد : من وثق من نفسه بالصبر على العمل والتوقى من الخرق وما فيه كسر الآنية فاستعمل الزجاج الذى يسميه الفيلسوف الصقيال كان مما يؤيد رأيه إذ هو مستمكن من النظر إلى العمل . على أن الفيلسوف قد أمر مع هذا بالآنية الأخرى ، يعنى بها ما مثل عملها قبل ، كأنه يجعل بعض العمل فى الزجاج وبعضه فى الإناء الآخر [١٢١] ويكون الوقود والتدبير على سَنَنٍ واحد ، فيستدل بما يراه فى الزجاج عليه وعلى الآخر ، ويكون مستظهماً بالإناء المكس إن عَرَضَ للزجاج عَرِضٌ .

قال أفلاطون : وإذا أنت رددت من الصفو على العكر استحال إليه .

قال أحمد : إن المطلوب من هذا العمل هو المعنى الذى ذكرناه فيما تقدم من كلام الفيلسوف ؛ وهو ما قد أشرت إليه فى كتابى هذا وفى غيره ، وهو أن أوائل الأشياء أوائل متشابهة والاختلاف من أجل التركيب . فإذا أقت الشيء مقارباً لما كان فى البدء وأقام كل ما جاوره وخالطه كهيته فى التركيب — فيقول الفيلسوف إنك إن رددت ما قد صُنِّى بعض التصفية على العكر أحاله إلى الصفو ، لما قد أخبرت .

قال أفلاطون : والتركيب وقع فى أزمنة ومداخلة فلا يبطل دون مداومة العمل .

قال أحمد : يحرصنا الفيلسوف على إعادة العمل مراراً ويؤسنا بقوله هذا من إدراك المطلوب إلا بالعناء الشديد والتدبير النافذ .

قال أفلاطون : ولا يزال يفرق حتى يستيقن قيام كل واحدٍ منهما بذاته — إلى أن قال : فالتدبير له كتدبير الآلة .

قال أحمد : وإن المدبر العاوى لا يعيد الشيء حتى يصير فى هيئته الأولى — كذلك يشير الفيلسوف أن يكون تدبير العمل كذلك .

قال أفلاطون : ومن دليل الصفو إذا أنت خلطته مع العكر أن لا يمازجه بل يستحيل إليه .

قال أحمد : إن الشيء إذا صار بالمحل الذى وصفه الفيلسوف لا يخالط شيئاً بته ، بل يحيل إلى جوهره ما جاوره حتى يصير فى هيئة واحدة .

قال أفلاطون : فهو كالنار ، بل هو أقوى ، إذ لا يبقى .

قال أحمد : قد نرى النار إذا وقع في الخشب والنبات فإنه لا يأتي على كل أجزائه ، بل يبقى منه الرماد والقحم ؛ والعمل لا يترك شيئاً من الأشياء إلاً أحاله بكليته .
قال أفلاطون : وترى فيه حركة روحانية لا تقبل الموت .

قال أحمد : إن الفساد والاضمحلال في الشيء : من الشيء ما يكون كما ترى النار الآكلة في الخشب والعفونة في التفاح . فالفساد إذا لم يكن من جنسه متمكن ممكن فيه فإنه لا ينفذ في الشيء ويستحيل منه تدييره فيه . فهذا^(١) أحد الأسباب التي تمنع هذا الشيء من قبول الفساد .

والسبب الثاني : أن فارق الصافي الكدر لمجد مفارقة الصافي اسم الموت . فأما الشيء الذي هو الحياة فإنه يستحيل منه قبول الموت .

قال أفلاطون : والتكليس بعد التصعيد مما يصنى — إلى أن قال : فإن شئت فاجمع ، وإن شئت فافرد .

قال أحمد : إنك إذا صاعدت الشيء ثم صاعدته أيضاً من غير أن يكون بين التصعيدين تكليس ، فإنه قلماً يُعنى ، وإنما يزيل هذا الشيء عن جهته ، أغنى عن تركيبه ، التصعيد بعد التكليس ، والتكليس بعد التصعيد . وجائز أن تفرّد الثلاثة الأجناس التي يولدها لك العمل الأول ، فدبر كل واحد على حدة ؛ وجائز أن تجمعها أيضاً ، والجمع أسهل ، لأن المفردات من هذه الثلاثة الأشياء الفسادُ إليها أسرع والتدبير لها أعسر^(٢) .

قال أفلاطون : وإن كان في العمل بعد التصعيدين أو الثلاثة قلة فالحق به من الشيء غير المدبر فإنه يلحق به .

قال أحمد : لملك قد سمعت في بعض ألقاظ من ينتحل هذا العلم من الفلاسفة :

(١) س : فهذه .

(٢) س : والتدبير لها أسرع والتدبير لها أعسر (ويظهر أن الجملة الأولى خطأ) .

« الحميرة » [٢١ ب] لأن من آرائهم أن الشيء وإن كان قد جرى عليه نصف التدبير فإنه إذا خلط به من جنسه الأول تساوى معه في النضح والإدراك .

قال أفلاطون: وهو إذا بلغ النهاية سُمِّ قاتل — إلى أن قال : إذ من عادته الجذب ، وخاصةً الجانس .

قال أحمد : إن الشيء البالغ هو الجوهر البسيط الواحدى الذات : فهو يجذب كل ما يشاكله . فإذا أكثر الإنسان النظر إليه أو داخل بعض الحواسّ ويكون الأكثر من أجزائه من خارج متصلًا به فإنه يجذب ويقتل الحيوان — هذه الدرجة مثل العامل من روائح العمل فيجب أن يتحرز منه كل الاحتراز < أى > من مشام^(١) العامل فإنه إن شمه قتله فيجب التحرز منه . والآلة الأولى التي ذكرها الفيلسوف هي أسلم من هذه ، وهي التفريق للغاية^(٢) .

قال أفلاطون : وهذا في بلوغه النهاية ، فأما أن لو كان قبل استحالة تدييره . . .

قال أحمد : إنه يظهر هذا الأثر منه وقد بلغ النهاية واستغنى العامل عن ملازمته . فأما إن لو كان ذلك يظهر منه قبل ، لملك مدبره قبل أن يتم تدييره .

قال أفلاطون : وهو إذا أكلته مَقَوَّ للروح زائد فيما يثبت .

قال أحمد : قد يجب أن تعلم أن الضرر الواقع على الإنسان من هذا الشيء ليس من أجل تضاده للروح ، بل من أجل ملازمته له . فإذا كان خارجاً جذب ؛ وإذا داخل الإنسان لازم وقوى شكله الذى ناسبه .

قال أفلاطون : وهو أيضاً يعنى إذا نظر إليه . فإذا اكتحل به قوى نور البصر — إلى أن قال : وسائر الحواسّ أيضاً كذلك .

قال أحمد : العلة في هذا كالعلة في الموت الذى تقدّم كلامنا فيه . وليس كل الأطباء

(١) ص : من مسام .

(٢) ص : الغاية .

يوافقون على هذا الرأي ، إلا أنه الصواب ، وليست بنا حاجة إلى إشغال أنفسنا بذكر حجج الموافق والمخالف في هذا الأمر ، والتجاوزُ إلى غيره أولى .

قال أفلاطون : والتصعيد الكامل أن يصير الشيء واحداً ثم يفرق بالتجاوز

من الحرارة .

قال أحد : إن أفلاطون يرى أنه إذا تابّر على التصعيد صارت الأجناس الثلاثة الجنس الواحد الذي يختلف في القوة ويتساوى في التركيب ؛ ثم في رأيه أيضاً أن تفرقه بالنار الشديدة كنار الإذابة بالنفخ . فأما < ثاو > فروسطس وأرسطوطاليس وفيثاغورس فيخطئون هذا من رأيه لأنهم^(١) يرون أن ما ذكر خلاف ما ذكر ، إلا أنهم يقولون إن ذلك لا يتهيأ لأحدٍ ضبطه في النار ؛ والشيخ لا يلحقه العتب في هذا لأنه كان واثقاً بنفسه في ضبط العمل وتدييره . وليس العجز والتقيصة في غيره مما يلزمه . ويرى الفيلسوف أن ذلك إذا خلا بما ذكره ، وهو التفريق بالنار الشديدة ، فإنه يوشك أن لا يقاوم النار بعد . ومن رأى من خالف الفيلسوف في قوله هذا أن التكليس بالنار الشديدة يغني عن التفريق بمثل هذه النار .

قال أفلاطون : والحمامات أيضاً مما يعين على التفريق .

قال أحد : إن العمل إذا خاف العامل منه أن لا يسرع في التصعيد فإنه يتخذ له أتوناً كالحمام ويعلقه فيه في أواني زجاجٍ أياً ما ، ويكون تارة كنار الحمام . فإذا دُبّر هذا التدبير أياً ما نضج وقبل في قرب مدة تدبير التصعيد .

قال أفلاطون : واحذر أن يكون هذا التدبير مما ينجيل .

قال أحد : إنه ربما كان تدبير العامل ليس بالمستقيم ، فيقع في العمل [١٢٢] في مثل هذا الأوان الدود ، ويكون ذلك من قلة التعاهد . ولا يستعظم أحد تحيّل الديدان في العمل مما من شيء فيه رطوبة فأمدّ بجمرة أو برودة ألا يُحَيَّل فيه ؛ وقد يُحَيَّل في اليس والحِر أيضاً من ذلك ما أخبرني به ثابت ما سمعته من بعض الموازنة المللزم لنار يبست بأرمينية أنه تحيّل في النار ديداناً لونها كلون النار لها حركة ؛ وأنها كانت إذا خرجت من

النار^(١) بطلت حررتها . فأما الثلج فإنه كثيراً ما يرى ذلك فيه ؛ والكيان إذا لان مسلكه وقرب في مكانه خَيْل . والحيلة في كَفِّ هذه الغائلة حركة الإناء وضربه ليبتل عمل الكيان فإنه إذا قوى في موضعٍ نُقِلَ إلى الموضع الآخر ، فاحتاج أن يبتدىء أيضاً ، فلا يزال به كذلك حتى يفرغ من العمل .

قال أفلاطون : وأكثر ما تعرض هذه الأشياء الحيوانية — إني أن قال : لقرب العهد .

قال أحمد : صدق الفيلسوف وتكلم بالحق ، فإن هذا الشيء إذا كان من جنس الحيوان فإنه أقرب إلى التخيل منه إذا كان من الأجساد القريبة العهد بالنمو . وقرب العهد بمجاورة الكيان مما يمكن للكيان .

قال أفلاطون : وطحن العمل بعد التكليس مما يعين على الحل .

قال أحمد : إن الطحن يفرِّق الأجزاء فيسرع إليها الحل . وما كُلس من العمل ربما اجتمع فانضم أجزاءه .

قال أفلاطون : والعمل الحل ، كذلك النبات لا ينمو دون الحل .

قال أحمد : إن هذا الرأي من الفيلسوف تظهر صحته في القمح ، لأنه إذا بدأ في النبات ثم طحن وخبز كان متخلخل الأجزاء لا يكاد ينضم .

قال أفلاطون : اعلم أن النار الشديدة للغسل والخفيفة للتفريق .

قال أحمد : إن النار الشديدة لا تكاد تحلل ، بل تضم الأجزاء بعضها إلى بعض . وإنما التفريق يقع باللين من النار .

قال أفلاطون : فاعتبر ذلك بالعرق .

قال أحمد : إنه لا يسيل العرق الذي هو كنوع من التحلل إلا بالحرارة اللينة .

قال أفلاطون : ومن تمام الإدراك أن يكون العمل خلواً من الطعوم .

قال أحمد : إن الطعوم من الطبائع المركبة ، والعمل محتاج أن يخلو من التركيب . فإذا كان فيه ما في الطبائع فإنه لم ينفرد بعد .

قال أفلاطون : والبراني يكفيه هذا المقدار . فأما الجواني فينتي بالروحانيات .

قال أحمد : إن العمل البراني يكتفي من التصفية بالحل والتصعيد ؛ فأما الجواني فلا يكتفي بالتصفية دون أن يُستعان بالروحانيات ليصفي تلطفها ما يعجز البشر عن فعله .

قال أفلاطون : والروحانيات سهلٌ على الروح جذبه . فأما الجواني فلا يتهيأ دون لباس الروح جسداً .

قال أحمد : إن الشيء الروحاني لطيف : فنه ما يكون ذا غائلة^(١) وسطوة ، ويجب أن ينقى العمل منه ، والروح متندر على جذب الروحانية المفسدة . فأما ما كان من العلم الجسداني فلا يتهيأ للروح جذبه إلا بأن يكون لابساً جسداً من الأجساد يجذب به ما كان من جنسه .

قال أفلاطون : وإذا أحطت بالعمل من لطائف العلو فإنه يكتفي الضبط .

< قال أحمد > : يعني بلطائف العلو الروحانيات . وأنت إذا استعنت بها أحاطت بالعمل فنعت اللطائف من اللحاق بالعلو .

قال أفلاطون : وأحقُّ للمستعان به في هذا العمل نجم البلاد .

قال أحمد : يعني بنجم البلاد « المشتري » ، لأنه الخصوص [٢٢ ب] ببلاد اليونانيين وهو الكوكب المنجح في كل أمر ، أخصر الطبع الذي لا يشوبه الشر .

قال أفلاطون : وتحرز في ذلك من النيرين ؛ فأما سوى ذلك فممكنٌ منه المعاونة .

قال أحمد : إن من شأن النيرين الجذب . فإذا كان هذا طباعهما وفعلهما ، فكيف

يعينان على منع ذلك ؟ !

(١) ص : ذو غائلة .

قال أفلاطون : وإن لم يصح عندك ما تقول في المحيط فاستدل بالمبرسم وتدير الأطباء له .

قال أحمد : إن من شأن المبرسم في الشتاء أن يحال بينه وبين الهواء البارد ، ويكون موضعه الموضوع الدفيء إذ كان يجب أن يخرج ما قد علمت فيه من الحرارة المفرطة . فإذا كان في الهواء البارد انعكست الحرارة المفرطة إلى جسمه وكان وشيك الهلاك . وإذا كان المحيط الهواء الدفيء فإنه تنحل منه الحرارة فيه : فأراد الفيلسوف بما مثل أن يصح عندنا أن مضاد الشيء إذا أحاط بالشيء منعه عن مفارقة موضعه .

قال أفلاطون : والشيء إذا دبره الماهر فإنه يتألفه من غير أن يضاده .

- قال أحمد : إن من شأن المحيط المضاد أن يفسد وإن منع عن مفارقة الموضوع . فيقول الفيلسوف إن الماهر يدبر العمل تديراً يستغنى أن يحيط به ما يضاده .

قال أفلاطون : وإن حاط أيضاً فليحجز ليأمن الفساد .

قال أحمد : يعلم الحكيم أنه لا يستغنى عن إحاطة المضاد لمنع من المفارقة ، فيحتال لنا بما هدانا إليه ، وهو أن يحيط بالشيء مسالم ، لا مُشاكل ، ثم يحيط بالمسالم المضاد ليكون المسالم حاجزاً بين المضاد وبين الشيء فيؤمن الفساد والقوت .

قال أفلاطون : والعمل أقل أيام تديره حول^(١) ، يعني دور النيرة الأعظم .

إلى أن قال : ويجب أن يكون الابتداء في الوقت الذي يعتقد المهند أن فيه تحويل سنتهم .

قال أحمد : قد أعلمك أن العمل يحتاج العامل أن يقوم عليه سنة تامة ، ويأمر أن يكون الابتداء في الوقت الذي يعتقد المهند أن فيه تحويل سنة العالم ، وهو حلول الشمس أول الجدى .

قال أفلاطون : وإن الزمان يوافق جنس العمل .

(١) م : حولا .

قال أحد : إن أول تدبير العمل الحِلّ وهو الرابع من أرباع السنة ، أعنى به ما بين نزول الشمس رأس الجدى إلى أن ينزل رأس الحمل ، ربع يغلب فيه العضو المائى وتميل الشمس إلى ناحية الجنوب ، فيكون هذا الربع من أرباع السنة أوفق لما يراد حله من غيره من الأرباع .

قال أفلاطون : ثم يكون الغالب من العمل في كل ربع من الأرباع ما يوافق الربع .

قال أحمد : إذا كان الربع الشتوى مما يوافق الحِلّ ، فالربع الربيعى — وهو ما بين نزول الشمس أول الحمل إلى أن ينزل برأس السرطان — مما يوافق التصعيد ، إذ الزمان زمان هوأى يصعد فيه الماء من أسافل الأشياء إلى أعاليها وتتفرق الأشياء فى أجناسها ؛ ويكون الربع الصيفى مما يُتأخر فيه على التكليس إذ الزمان زمانٌ يُبَس لا يصلح فيه شيء كما يصلح التكليس ؛ ويكون الزمان الخريفى ، وهو بين نزول الشمس أول الميزان إلى أن ينزل برأس الجدى ، مما يقصد لتفريق الشيء وتصفيته ، إذ الزمان يعين على ذلك ، كما يرى يقع فى النبات والحشائش وورق الشجر الاضمحلال والبلبلى ؛ وإنما قال الفيلسوف ما الغالب فى كل زمان لأنه علم أن الشيء محتاج أن يدبر مراراً كثيرة ، وعلم أن أكثر ما يلحق العمل فى إبطال التدبير وهو الحِلّ فى أربعين يوماً ، إذ هو الشيء الرطب الذى هو علة الإبطاء (افهم ^(١) : علة إبطاء العمل) — [١٢٣] والربع نيف وتسعون ^(٢) يوماً — فإذا كان إبطاء التدبير يلحق فى أقل من نصف أيام الربع ، فكيف يتهيأ للعامل ألا يخرج فى عمل كل ربع إلى غيره ، لاسيما وأبعد أيام التصعيد فى الأعمال الجوانية النهاية فى اللطافة أقل من الأسبوع . فانفيلسوف لا يحظر أن يخرج العامل فى الربع الواحد من تدبير إلى غيره ؛ إلا أنه يأمر أن يكون الغالب فى الكل . — كل زمان من العمل — شكل الزمان ، لا يغفل سائر العمل ؛ وقوله الذى يأتى بعدُ محققٌ لما أقول .

قال أفلاطون : وإذا ارتفع لك جزء العمل فى أوانه — وهو الأوان المأخوذ من حركة

النير الأعظم — فجِدَّ فى غيره واستعن فيه بحركة النير الأصغر فإنه سريع ليرتفع لك العمل

(١) س : افهم ما علة ...

(٢) س : تسعين .

في الزمان القريب — إلى أن قال : لئلا يفوتك مطلوبك ويقطعك عنه العارض لجنسك .
قال أحمد : يقول : إذا ارتفع لك في ربع من الأرباع عمله فجدّ في عمل الربع الآخر ،
وليكن العمل والقمر في البروج الموافقة كأنك إذا فرغت من الحل في الربع الشتوى بدأت
في غيره والقمر في أول الحمل وآمنت ربع الشهر ، وهو ما بين نزول القمر برأس الحمل إلى أن
ينزل برأس السرطان إلى آخر الميزان ؛ وكذلك في سائر الأرباع فليكن عملك فيه ؛ كذلك
أتم القمر مقام الشمس ليسرع لك العمل فتأمن ما قد حذرَكَ الفيلسوف من أن يقطعك عن
مطلوبك الموت العارض لجميع الخلق ؛ وعملك يصعب في أوله ؛ فأما إذا جرى عليه التدبير
بعد التدبير سهل ، فتفقد ؛ ولا تفعل مع هذا في الابتداء إلا بالاختيار وإصلاح مواضع
الكواكب ؛ والعاقبة كما قد أمرتك لأنك محتاج إليه والعمل متعلق بعبئه ببعض ؛ وإذا
أغفلت الجزء بطل عليك الآخر .

فهذا آخر ما أخرجته في هذا الربوع من كلام الفيلسوف ، وقد يعلم إله الحق أنى قد
بذلت الوسع في كشفه حتى يحدث أن أخالف وأحيد عن مذهب الفيلسوف ، إذ كان كلامه
الجزل الفلِق كما قد اخترت ، وتركت أكثر كلامه فيه ، إذ كنت مستغنياً عنه بما تقدم من
كلامى فيه وفي الربوع الأول والثانى ، وما أعزم على إخراجه في الربوع الرابع ،
إن شاء الله .

تم الربوع الثالث من أربيع أفلاطون
والحمد لله وحده

بسم الله الرحمن الرحيم

الرابع الرابع ترجمة اسطوميناس

وهو الكتاب الأول من الرابع الرابع

من أرايع أفلاطون

قال ثابت : لما فرغ أبو العباس أحمد الحسين من تفسير الرابع الثالث من أرايع أفلاطون — قلت له : أيها الفيلسوف المخصوص بكل فضيلة ! إنك قد تكلفت من نقل هذه الكتب للنسوبة إلى الشيخ أفلاطون في هذا النوع من العلم ، وتجشمت لي من اشتغالك بها ما بهرني وأياسني عن أداء بعض الحق فيه ، ولو عرّيت من الكون والفساد وبقيت دهر الدهور في خدمتك وما يلزمني لك . على أن ذلك الجزء مما قد أسديته إليّ بدءاً ، وقليل فيما أرجوه مستأنفاً . فالباغي أداء حَقِّ باغ^(١) مجازاتك وثناءك . ومحال ذلك إذ كنت قد خصصت بما قد يحسن هذا للأنام من الابتداء إلى [٢٣ ب] الانتهاء . ولقد تيقنت الفضل على من قد تقدمني من أئمة العلم بك وبما قد أتيت ، فلا عتب لي هلي الفلك وحركاته إذ كنت خلواً من الأمل والتمنى إلا في دوام ما قد شملني وتكامل لدي . فأنا أرغب إلى إله الخلق أن يطيل لك البقاء ، ويكمل لديك النماء — فإنك قد أسديت — بإخراجك غوامض هذه الكتب — إلي وإلى من بعدك من منتحلي هذا العلم اليد التي أتت باستتمامها لسيهم ولي بإخراجك غوامض هذه الكتب . فقد أخرجتهم بما كشفت من شبه الضلالة وخلصتهم من خُدَع الطبيعة . فالحكمة توجب عليك أن لا تدع ما منحتم به ابتداء دون إمامه ، وشفقتك تمنعك من أن تدعني والطالبيين بعدك متأسفين حيارى فيما قد سبق الوعد منك فيه .

(١) ص : باغى .

قال أحمد : قد استغفيتك سراراً من المدح الذي لا أستحقه ، ولا يجوز كون من ينسب إليه مثله . وإني مبتدئ في تفسير ما سألت من الكتاب لئتم المعنى وأبلغ الغرض المقصود ، ولأخلى ما بذلت فيه من النقص وإن كنت لا أخلو من العجز . وأبدأ بقضايا الشيخ فيثاغورس ، فذلك مما يوضح الكثير مما يحتاج إليه :

قال فيثاغورس : النهاية كالبدء .

قال أحمد : من آراء الأوائل أن الشيء إذا بلغ نهاية التفاوت في التركيب والتركب **<ف>** إن الحال الذي يحدث عليه بعد لا يمكن أن تكون إلا بما يردّه إلى التفرق والتساوى . فليعتقد منتحلو هذا العلم صحّة هذا القول ، فليس يجوز إدراكه ذلك إلا بعد أن يصح عنده ما تقدم .

وقضية أخرى وهي ^(١) قوله : لا يضبط الشيء إلا بما هو أجسئ منه .

قال أحمد : ما أنفع هذا القول لطلاب هذا العلم والعمل ، وأغناه لديهم ! لأنهم محتاجون إلى ضبط ما يدبرونه ^(٢) . فإذا لم يكن له محيط به أجسئ منه فارق وفات .

وله قضية أخرى قوله : وقد يستغنى عما يضبط إذا بلغ مبلغاً لا يكون في المشاهد

الطّف منه .

قال أحمد : إنه إذا بلغ العمل نهاية التلطيف فإنه يبلغ مبلغاً يكون الركبان اللطيفان ، أعنى بهما النار والهواء ، كالإناء له لا يداخلهما ولا يداخلانه . فإذا كان كذلك فإنه الواجب أن لا يسرعا إليه الفساد .

ولا يخلو كلام الشيخ أفلاطون في كتابه من أن يأتي على المعاني التي قصد لها فيثاغورس ؛ فإجراحي قول فيثاغورس في صدر كتاب الشيخ أفلاطون ليس لأن الشيخ أغفل بعض

(١) س : وهو .

(٢) س : ما يدبروه .

ما وجب ، أو عجز عن إخبار المحتاج ، بل للتأكيد ، ولتبيين^(١) موافقتهما في الرأي . وهذا ما بدأ به أفلاطون في هذا النوع :

قال أفلاطون : كما لم يَخْلُ الموضوع من التفاوت والنقص ، كذلك لا أضمن أن يخلو من ذلك .

قال أحمد : يعنى بالموضع العالم ؛ ويقول : إنى لا أضمن أن يجرى العمل في مدته على السداد والصواب ، إذ هو في الموضوع الكبير العوارض والتفاوت .

قال أفلاطون : ولكن آسرك بالصبر على ما نويت والتحرز — إلى أن قال : فأشد ما أخاف عليك تركيبك .

قال أحمد : يقول إن خوفه على ما يعرض للعامل في نفسه وجسده أشد من خوفه على العمل .

قال أفلاطون : فليكن حَزْمك وسياسة مركبك أبلغ من حزمك بما يدبر — إلى أن قال : فلها تطلب . فأما إذا فارقت فقد نلت الغنى الذي لا يكون معه فقر .

قال أحمد : ما أبين صواب هذا القول وأظهر منعمته للعامل [١٢٤] من العلماء ! وإنما يعنى بالمركب الجسد ، وسماء مركباً للنفس ، وإن كانت النفس غير محمولة لارتباطها — أعنى النفس — بالجسد . فنقول : إن حاجتك إلى ما تطلب تكون وأنت مرتبط بالجسد . فأما إذا فارقت وحللت في تلك العوالم العالية المجردة من الطبيعة ، فقد نلت الغنى وعريت من الحاجة .

قال أفلاطون : فتحرز أن يداخلك شيء منه . وما لم تقوَ به ، فقابله بضده .

قال أحمد : قد يجب على العاملين أن يتحرزوا من أن تداخل أجسادهم من بخارات العمل ورأبته بسد الخياشيم والنافذ التي في الجسد . فإدا دخله بعد ، مما لا يضبط فطر ما طبعه ، فيسكن بما يضاده كتدبير الأطباء .

قال أفلاطون : وخاصة الإلهي فاحفظه فإنه يسرع إليه .

قال أحمد : العضو الإلهي الدماغ ، إذ هو مسكن للجزء الإلهي التي هي النفس (١) ، وإن ما دخل الخياشيم من البخارات واصل إلى العضلات المحيطة بالدماغ حتى يكاد أن يفسد الحاد منه التركيب . وفي فساد تركيب هذا العضو بطلان الجسد . فلهذا خص الفيلسوف هذا العضو بالحفظ دون سائر الأعضاء .

قال أفلاطون : وإذا وصل إلى العضلات فكان يابساً فإنه يسرع إلى الناظر الماء .

قال أحمد : من فعل الطبيعة أن يسرع الضد إلى الضد . وإذا غلب على الأعضاء والأعصاب المتصلة بالناظر اليئس ، فإنه يسرع إليها الجزء الرطب المائي لمقاومة ما يصاد ، فيوشك ألا يسلم بصر العامل عند ذلك من الماء الذي يمنع النور من النفاذ .

قال أفلاطون : وربما بلغ على الاتفاق حلاً (٢) فحل .

قال أحمد : قد قلت بدءاً إن الشيء ، وإن اجتهد العامل فيه واستفرغ وسعه ، فإنه لا يبلغ به حتى يقيمه كالبيسط ، إلا أنه ربما بلغ ذلك على الاتفاق . وهو حينئذ لا يضبط بحيلة . وربما مرّ عند مفارقتها فاتصل بنفس العامل لجذبه معه . فيريد أفلاطون بالحل حلّ النفس من الجسد ، إذ (٣) كان من آرائه أنها مربوطة .

قال أفلاطون : وإني كنت أومأت فيما قدمت بأنه لا يوقف على السكون دون الإخبار والتصريح بالبدء وعِلله .

قال أحمد : إن أفلاطون يضمن بهذا القول كشف السرّ العظيم من أسرار الفلاسفة فلتنصت لما يخبر ، ففي ذلك علم الابتداء والانقضاء .

قال أفلاطون : وأخبرك إلى حيث بلغت ، ثم تقيس بالرأى الذي أفدت .

قال أحمد : إن أفلاطون يرى أنه قد أحاط بالطبيعي والنفساني بالعقل ، وأنه لم يتجاوز

(١) فوقها : العين .

(٢) ص : علا محل .

(٣) ص : إذا .

ذلك ، أعنى بالعقل . وذلك بين في كتابه المترجم بـ«ديالغون» فإنه يقول فيه : « إني جُلْتُ السموات الثلاث : سماء الطبيعة ، وسماء النفس ، وسماء العقل — فلما رُمْتُ الخروج إلى ما هو أرفع من معنى التركيب الطبيعي ، وأنبأني العقل أن ليس مسألتي » : فيقول : إني أخبر بما أحطت به وأقيس ما لم أحط به بما أفادنيه الجولان والإحاطة بالسموات الثلاث .

قال أفلاطون : ولو كان مما يُسَلَك لسلكت .

قال أحمد : إن أفلاطون يرى أنه إنما أمكنه الإحاطة بهذه السموات الثلاث لأنه قد حوى من كل واحدٍ منها الجزء ؛ فيخبر أنه لو كان فيه ما وراء العقل لسلك إليه واخله^(١) .

قال أفلاطون : فمن النقص أتيت لا من التواني .

قال أحمد : يقول : إن ما أتيت من عجزى عن تجاوز العقل بما قد نحسته ، لا من توانٍ وتقصير .

قال أفلاطون : ولكن من القضايا المعقولة التي تكون [٢٤ ب] عن مقدمات برهانية أن السبب الأول للكون الثاني إله لا يرى ولا يتحرك ولا يلحقه نعت من نعوت الكون . ومن أراد أن يعلم ذلك فسيثبت له إذا بسط الرأي المراتب العدلية البرهانية .

قال أحمد : إن هذا القول من الفيلسوف والرأى منه قد تحيّر فيه الأنام واعتقد كل جيل — عن تقليدٍ دهرى وإيهام من الطبيعة — رأياً خالف فيه الآخر ، وكون ذلك واجباً أعنى الاختلاف ، لأن أنفس الأشياء فينا العقل ، وهو دونه لا يدركه . والشيخ أفلاطون لما عجز عن إدراك حقيقته استدك بالأثر على المؤثر بما أمكنه الاستدلال ، لا بغير ذلك . فكان من حيله أيضاً في إدراك ذلك جمع ما اعتقده الأوائل من الأمم الماضية قبله وتبشّر كل ذلك وتبيين فساد الفاسد وطلب العلة التي أوهمت ذلك ودعت إليه . ولم تزل تلك حاله حتى أداه التفتيش إلى صحّة ما اعتقده الفلاسفة قبله : منهم سقراط واسقوليبيوس

(١) كذا! ولعله : داخله .

وفرامنيدس^(١) . ومن رأى هؤلاء الخصوصيين بكل فضيلة أن العلة التي من أجلها المشاهد إليه لا يرى ولا يدركه شيء من الصفات ، وذلك بين واجب أنه كذلك ، إذ لا يمكن أن يلحقه ما يلحق ما خالفه في الأولية . ولقد نقي عنه الحكيم جميع الصفات التي يصفه بها العوام ، حتى لقد حظر أن يقال « قديم »^(٢) « إذ القدم في الزمان وبالزمان ؛ ونهى أيضاً أن يقال « عليم » إذ هذه الصفة تلحق الطبيعيين ومن يجوز عليه الجهل . — وكان مراده أيضاً في نقي هذه الصفات أن لا يتوهم كون شيء معه بته . وهذا القول يشهد بصحة نسبته إليه .

قال أفلاطون : وإنما أثبتته على الاضطرار من حيث كنت لأنى معترف بالعجز .

قال أحد : يقول إنما أثبتته كما أمكن عندي وكما يجوز أن أعلمه . فأما المعرفة من حيث هو فمحال ذلك في النفساني العقلي ؛ فدع المركب الطبيعي .

قال أفلاطون : ومعرفة الكون فمعتاص ، من أجل ذلك لا يرجي الاتفاق فيه .

قال أحد : يعنى بالكون العقل وما دونه . وللفلاسفة فيه اختلاف كبير يوازي اختلاف العامة فيه . وسأخبر بالاختلاف الذي يقارب الصواب ، ولا يخلو الحق من أن يكون في أحده :

أما الاسطخسيون^(٣) فيقولون^(٤) إن الخلق من العقل منقوض فنسبوا العقل إليه ، وسموا العقل الفاعل للنفس معقوله ، لا على الانفصال . وأما فيثاغورس وشيعته فيقولون إنه أراد فكان العقل . ونسبوا الإرادة إلى صفات الفعل ونقوها عن صفات الذات . — وأما أفلاطون ومن تقدمه من أمته فيرون أن الإرادة محيطة بالفعل ، وأن الفعل المراد . هذا

(١) ص : اسفوليوس وفراموس — وقد أصلحناهما كما ترى . فأول هو Asclepius أبو الطب ، والثاني هو Parmenides رأس المدرسة الإبالية الذي سمى أفلاطون إحدى محاوراته باسمه .

(٢) ص : قديما .

(٣) الاسطخسيون : نسبة إلى الاسطخس (= الاسطقس = العنصر) στοιχειον : أى القائلون بالعناصر ، وهم الفلاسفة الطبيعيون الأوائل مثل تاليس وانكسمندريس وانكسماس وهرقليطس وانابا ذقليس الخ .

(٤) ص : فيقولوا .

رأى أفلاصون ومن يأتيه به ، ما خلا اسقليوس^(١) فإنه يُقدّم على الإرادة ، التي من أجلها الفعل ، مقدماتٍ ويرتب ذلك ترتيباً يكون بين العقل وبين السبب الأول ما بين العقل وقعر الطبيعة . وإنما أخرج في هذا الكتاب الحكاية عن القوم وأضرب عن البراهين والحجج التي احتجّ بها كل فريق منهم صفحاً ، إذ ليس ذلك من جنس الكتاب . وإنما غرض الفيلسوف في إخراج ما يؤنف به على حقيقة الكون والتركيب ، لا غير ذلك . فمن أراد أن يعرف^(٢) ذلك بالبراهين والحجج والمقاييس فلينظر في كتاب الفيلسوف المنسوب إلى البيان والبرهان ، وفي كتابي المترجم [١٢٥] بـ « الإيضاح » ؛ فقد أخرجت في هذين الكتابين هذا السرّ العظيم من العلم الكبير المشتمل على العلوم بأصحّ ما تهياً وأوضح ما أمكن ؛ ودققت الكلام وأخرجته مخرجاً لا تلحقه الآراء اللطيفة إلا بمشقة وصبرٍ على التبجّر .

قال أفلاطون : وإني وإن عجزت عما أخبرت فمن الحق أن أقول إني أحطت بما دون ذلك حتى لم يغرب عني ما أردت .

قال أحمد : كما اعترف بالعجز عن إدراك ما فوق العقل ، فكذلك ادعى — ودعواه الحق — أنه لم يفته ما أراد من علم ما دون ذلك .

قال أفلاطون : وتساوى عندي القريب والبعيد لما في البعيد من السنن المستوى .

قال أحمد : يقول : تساوى عندي إدراك القريب التي هي الطبيعة ، والبعيد الذي هو العقل والنفس ؛ إذ العقل والنفس يجريان على سدادٍ وتساوٍ ، فيكون الرأي أضبط له ، والطبيعة وإن تفاوتت فقد جاورها وقرب منها .

قال أفلاطون : ومن أجل العقل والنفس .

قال أحمد : المسائل والمناطحات التي تقع في كون العقل لا تقع في كون النفس ، إذ العقل من أجل ما قدمنا . والمناضلين أن يسألوا عن العلة التي أوجبت من العلة الأولى ؛

(١) ص : اسقليوس .

(٢) مكررة في المخطوط .

وهذا الكون أعنى به العقل ، إذ الأول كما أخبرت لا يليق به شيء من الصفات المعقولة .
فأما العقل فلاستحقاقه اسم التكوين جاز أن ينسب إليه الفعلُ الإرادةُ المعقولة ، إذ الإرادة
من العلة الأولى غير معقولة ، إذ هي — أعنى هذه الإرادة — فوق العقل ، والعقل واجب
فيه الإدراك ، والإدراك يكون بالحركة المعقولة ، لا الحركة التي تكون في الأجسام المحسوسة .
وإذ قد بينت الحركة المعقولة وجاز في العقل الاتصال لما استحق من اسم التكوين ،
وكانت الحركة من الصفات ، والصفة لا تكون إلا الجوهر^(١) ، جاز ثبات ما قدمنا كون
الجوهر المتحرك وهو النفس البسيط — هذا رأى اسقليبيوس . فأما أفلاطون فيقول إن
العقل لاستحقاقه اسم التكوين استحق اسم الحاجة وجاز عليه فاحتاج إلى مركب وحامل ،
فجعل النفس ليكون حاملاً له . وإنما أخبر من كل قولٍ بالبعض منه وأوماً إلى الرأى فيه ؛
فأما إخراجه على جهته فيغمض ويختلط^(٢) على الناظر فيه .

قال أفلاطون : فالعقل ما به أدركنا ، والنفس ما به قدرنا .

قال أحمد : الإدراك والقدرة من صفات العقل والنفس . فالعقل يحوى الصفتين ، أعنى
الإدراك والقدرة ، ولا يجوز عليه أضداد هذه الصفات . والنفس خلوة من الإدراك ، جاز
عليه العجز .

قال أفلاطون : والعقل لا يداخل ، والنفس بخلاف ذلك .

قال أحمد : إن الجزء الحساس فينا هي النفس ؛ وظاهره أنه كثيراً ما تألم وتعرضها
العوارض ؛ وذلك لا يكون إلا بمداخلة ؛ و < أما > العقل فإنه لا يشاركه في ذاته ضد .
وقد اعترض الفوثاغوريون على الفيلسوف في ذلك وقالوا إن الجهل والحق في العقل كالألم
في النفس — فكان من جواب الفيلسوف لهم في ذلك أن الجهل والحق نقي العقل ، وليس
الألم نقي النفس ، ولا يداخل الإدراك العقلي العمى الجهلى ، كما يداخل النفس الألم المؤذى .
ولا يجوز على النفس النقي كما يجوز على العقل ، لأن نقي النفس الموت وبطلان البنية ،

(١) ص : جوهر .

(٢) ص : يختلط .

وليس في نقي العقل ذلك . وحقّة هذا القول قد اشترك فيه العامّة لظهوره ووضوحه [٢٥٥] فضلاً عن الفلاسفة ، فقد يقولون^(١) للرجل : لا عقل له ، ولا يقولون : لا روح له .

قال أفلاطون : واتخذ النفس لتدبره ، لا الحاجة .

قال أحد : لما أخبر فيما تقدم من قوله إن العقل خلق النفس لتصيره مركباً ، ومن رأيه أن العقل مدبر غير محتاج ، أراد أن يظهر رأيه في ذلك ويعلمنا أن العقل لا يحتاج إلى حامل كما تحتاج الطبيعة والأشياء المحسوسة . ولكن أخرج اسم المركب هناك على الاستعارة . ونسق الكلام .

قال أفلاطون : وكيف يكون ذلك ، والنفس التي هي من أجل العقل غير محسوسة

بل معقولة ؟ !

قال أحد : قد تعلم أن ما يحتاج إلى الحامل الجوهر المحسوس المركب . فالنفس التي هي فعل العقل غير محسوسة ، وهي حاملة لما تحتها ، أعني به الطبيعة . فكيف ترى يكون العقل ؟ !

قال أفلاطون : والنفس ترى ولا ترى ، وهي دائماً الحركة ، ومن أجلها الطبيعة .

قال أحد : قد اختلف العلماء أيضاً في هذه الدرجة ، فقال فريق منهم إن الطبيعة هي النفس المتراكمة في التركيب . وقال فريق — وهم الجمهور وفيهم أفلاطون — إن النفس اقتدت بالعقل في الفعل . وأرادت أن تحدث أيضاً فأحدثت الجوهر البسيط ، وهو ينقص في الفضيلة عن النفس كتنقصان النفس عن العقل .

قال أفلاطون : فالبسيط للطفه حساس .

قال أحد : إن هذا الجوهر لما خلا من التركيب والتفاوت وكان مناسباً للنفس مشاكلاً له — وجب أن لا يخلو من الحس .

قال أفلاطون : وأول التركيب فربون^(٢) .

(٢) كذا ! ولعله : فوتون (الضوء) .

(١) س : يقولوا .

قال أحمد : هذا الجوهر لما كثرت فيه الحركة والانتقال تكاثفت فصار منه الجوهر الذي يسميه الفلاسفة فرون ؛ وهو أيضاً حساسٌ لطيف .

قال أفلاطون : ومن فرون الأثير ؟

قال أحمد : الأثير جوهر الضياء الخلو من الشوائب . وقد بلغ التركيب بهذا الجوهر في هذه الدرجة أن جعله محسوساً ، لأن الضياء لونٌ ، واللون محسوس .

قال أفلاطون : ويتكوّن من الأثير الجوهر القابل للتفريق والاجتماع .

قال أحمد : إن الأثير للطفه وواحدية ذاته لم يمكن منه التداخل . فلما ازداد تركيباً حدث فيه الجزء القابل للاجتماع . إن أوائل الأشياء الجزء القابل للاجتماع والافتراق ، وسموه الهيولى ؛ وزعموا أن جوهر الضياء متولد منه على التركيب . فلولا ظهور بطلان هذا القول لكنت أجعل بعض نهاري للكلام في تقضيه لكنني قد كفيت ذلك بما أخبرت . وكيف يجوز على رأى من الآراء أن التركيب يزيد الشيء صفاءً ، وأن الظلام العتم يتولد منه النور المضى ؟!

قال أفلاطون : وليس بكليتها في الدرجات تستحيل ، بل البعض ويبقى الباقي كهيئته .

قال أحمد : يقول أن ليس كل جوهر بكليته يقبل التركيب ويستحيل ، بل يحدث ذلك على البعض دون البعض . كأنه يقول : إن فرون لم يستحل بكليته أثيراً ، ولا الأثير استحال بكليته الجوهر القابل للاجتماع والافتراق ، بل استحال من كل واحد منها البعض دون البعض ، وبقى ما لم يستحل كهيئته .



قال أفلاطون : ومن الجوهر القابل تتولد فيه أجزاء هي أقل قليل الشيء المحسوس ، ولا تكاد تنقسم بالفعل لصغرها ، وتنقسم بالقوة والعقل . ولما فيه كلام كثير في كتبى على أصحاب الطبائع .

< قال أحمد > : فيرى أفلاطون الثلاثة الأجزاء [١٢٦] إذا اجتمعت حدث منها

السطح ، وإذا علا هذه الثلاثة الأجزاء ثلاثة أخرى حدث فيها الجرم العريض الطويل

العميق . ويخالف ذلك أرسطوطاليس ، وزعم أن السطح لا يكون إلا من أربعة أجزاء ، والجرم لا يكون إلا من ثمانية أجزاء . وذلك ما أثبتك به من التركيب حتى بلغ هذا الجوهر القابل للاجتماع والافتراق ، وحدث بعد ذلك فيه هذه الأجزاء . إن الأجزاء التي يعتقد الطبيعيون أنها لا تنقسم ولا يلحقها التجزؤة بخلاف ما يعتقدون ، إذ التركيب بعد التركيب بلغ به هذا المبلغ ، لكن استحال أن يتصور في أوها م هؤلاء تجزئتها معقولاً ، ولا محسوساً .

قال أفلاطون : فن الثلثات المدورات التي كان منها الأجرام السماوية .

قال أحمد : إن الأجرام السماوية لما كانت متشابهة نسبوها إلى الجرم المدور ، وإن أفلاطون لما رأى أن تلك النقط والأجزاء لا تكاد تحسّ على الانفراد ، وكان الجرم المحسوس يكون من أجزاء ستة ، إذ السطح من ثلاثة ، ولا يكاد أن يكون المدور من هذا العدد — نسب أوائل الأجرام إلى الثلثات ، ونسب الأجرام السماوية إلى الدوائر المركبة من المركبات . فمن اعتقد من تلامذة أفلاطون أن القوس الصغير من الدائرة الكبيرة خط مستوي ، فإنه يذهب إلى أن ضلع الدائرة مركّب من ضلع المثلث ؛ ومنّ ذهب إلى أن القوس من الدائرة لا يخلو من التقويس ، وإن كان في نهاية الصغر والدائرة في نهاية العظم ، فإنه يعتقد أن ضلع الدائرة مركّب من زوايا المثلث ونضع لذلك شكلاً ليكون أقرب إلى فهم الطالب . فنضع مثلث المركبة من ثلاثة الأجزاء فضلعها ب وزاويتها - ، فقد حدث في الخط المستوي المحسوس وعدم ذلك في -  وذلك في - وذكر من اعتقد تركيب ضلع الدائرة من الزوايا لا يتلاصق في تركيب  - الدائرة إلا مقوساً . وقد قال أرسطالينوس الرجل الذي نقل في العالم كون الاشك فيه ، وهو أن الدائرة العظيمة كيف كان تركيبها من الضلع ومن الزوايا فقسيتها^(١) الصغار خطوط مستوية بالحسّ مقوسة بالعقل والقوة لأن الزاوية وإن كانت نقطة لا تنقسم بالحسّ فهي تنقسم بالقوة والعقل .

(١) قسيّ : جمع قوس .

قال أفلاطون : وتشكل أشكالاً متشابهة جملة متساوية إذ التركيب لم تبلغ به حد التفاوت .

قال أحمد : إن الأجرام السماوية لقربها من البسيط ومشاكلتها له خلوة من العاهات التي في الطبائع السفلية فلا يسرع إليها الاضمحلال والفساد كما يسرع إلى السفلى .

قال أفلاطون : وأول المحسوسات ما نحسّه بالعضو الأشرف إلى أن نبلغ به أن نحسّ بالعضو الأردل .

قال أحمد : العضو الأشرف عضو العين . وقد سبق من قولي في هذا الكتاب أن أول ما بلغ بالتركيب البسيط أن جعله محسوساً أقامته نوراً مضيئاً وهو ما نحسّه بالعين . فلما تمادى التركيب بلغ ما نحسّ باللمس وغير ذلك من الحواس .

قال أفلاطون : وبالتركيب والحركات السريعة تولد اليبس .

قال أحمد : إن من رأى أفلاطون [٢٦ ب] أن اليبس بدء الطبائع وصفوها كما أن الرطوبة قعر الطبيعة .

قال أفلاطون : وبالتركيب والحركات البطيئة تولد الرطوبة .

قال أحمد : إن هذا القول قد خرج تفسيره فيما تقدم من القول .

قال أفلاطون : ومن التركيب واليبس تولد الحرارة — إلى أن قال : ومن التركيب والرطوبة تولد البرد .

قال أحمد : إن الحر أخو اليبس ، والبرد أخو الرطوبة ، فيقول الفيلسوف إن التركيب الواقع واليبس تولد الحرارة ، وبالرطوبة والتركيب تولد البرد . ولو قد أخرجت ما تكلم به الفيلسوف مما يثبت كون الطبيعة وتولدها وفي توليد الجواهر على الدرجات ومناظرته للمجادلين له — لطل الكلام واشتغل عن المقصود في هذا الكتاب . ومن عادتي أن لا أستقصى في كل كتابٍ إلا غرض الكتاب وأتجاوز سائرته ، وعلى أن غرض الفيلسوف

في الإخبار عن ذلك ، أعنى به تولد أولية الأشياء والإخبار عما تركب كيف تركب ، ليكون المثال للعامل فيما يدبر من تركيب أو حل وغير ذلك .

قال أفلاطون : فتركبت الحرارة واليبس ، واقتبسا من الضيائية اللون لقربها .

قال أحمد : إن الحرارة واليبس لما امتزجا تولد النار المحرق ؛ ولطلب الحرارة العلو وسرعة اليبس اقتبسا من جوهر الضياء ما ظهر في لون النار واستعلى — أعنى النار — على الطبائع المركبة .

قال أفلاطون : وتولّد سائر الأركان أيضاً بالمزجة ، فصار العلوى المخصوص بالحر ، والسفلى المخصوص بالبرد .

قال أحمد : يعنى بالأركان النار والهواء والماء والأرض : فالنار والهواء المخصوصان^(١) بالحرّ محلّهما العلو ، والماء والأرض المخصوصان^(٢) بالبرد محلّهما السفلى .

قال أفلاطون : وبلغ تراكم التركيب أخلاط الأركان .

قال أحمد : إن الأركان ، وإن كانت متضادة ، فإنها تمازج بتمازج لها . فالحر والبرد متضادان يجمعهما اليبس والرطوبة ؛ واليبس والرطوبة متضادان يجمعهما الحرّ والبرد . فيقول الفيلسوف : إن هذا الاجتماع تراكم التركيب .

قال أفلاطون : فاجتماع^(٣) المتضادين > يؤدي إلى < الاضمحلال والفساد .

> قال أحمد : الأشياء السفلية إذ كانت مركبة متضادة فالجزء منها يضاد الآخر وينافره ، والأجرام السماوية وإن كانت مركبة فهي واحدة الذات لم يباغ بها التركيب حدّ ما يتضاد ، فلذلك طال ثباتها ؛ وإن كانت لتركيبها وقبولها الأثر قابلة للتغيير والزوال .

(١) ص : المخصوصين .

(٢) ص : فالاجتماع المتضادين الاضمحلال والفساد إلى الأشياء السفلية — وفيه تحريف أصله

كما ترى .

قال أفلاطون : وكلما ازداد تركيباً ازداد تفاوتاً وعكراً وكان الفساد أسرع إليه إذ هو المشاكل له .

قال أحمد : إن الفاسد في ذاته يسرع إليه الفساد ويشاكله ، والشكل طالب للشكل .
قال أحمد : مراده في هذا القول ما قد أخبرت به في قضايا فيثاغورس فلنتجاوز ما يأتي من كلامه .

قال أفلاطون : والأجرام السماوية للتركيب شاكلت المضمحلة .

قال أحمد : يعنى بالمضمحلة الأجرام السفلية . والأجرام السماوية قد ينسب إليها في المشاكلة ويقع منها — أعني السماوية ، الأثر المشاكل للطبائع . فيخبر الفيلسوف أن هذا الأثر والشكل من أجل التركيب .

قال أفلاطون : وكل ما كان منها أوفق للطبيعة فهو^(١) أبعد من البسيط .

قال أحمد [١٢٧] : كل جرم من الأجرام السماوية كان كثير الأثر في الطبيعة وعاون الطبيعة على فعلها فبالواجب أن ذلك يُبعده من البسيط وقربه من الطبيعة .

قال أفلاطون : وكما تفاضلت الأجرام السفلية ونقص تفاوت بعضها — كذلك كانت الأجرام العلوية .

قال أحمد : إن الأجرام العلوية ازداد بعضها على بعض في التركيب ، إلا أنها لم تتضاد .
فما ازداد تركيبها صار المشاكل لها في الأجرام السفلية ما هي في قعر الطبيعة ؛ وما قرب من التساوى صار المشاكل لها من الأجرام السفلية لطائف الطبيعة .

قال أفلاطون : ومن أجل التركيب تفاوتت مراكز العلوية .

قال أحمد : يقول : من أجل التركيب حدث الاختلاف في مراكز الكواكب ، فصار بعضها فوق بعض .

قال أفلاطون : فلما تزاوجت الطبائع تمكن منها كل مركب فيما واقفه .

(١) م : فهي .

قال أحمد: . يعنى بالطبائع المفردة وهو الحرّ المفرد والبرد المفرد واليبس المفرد والرطوبة المفردة . فتولد من الحرّ واليبس النارُ ، ومن الحر والرطوبة الهواء ، ومن البرد والرطوبة الماء ، ومن اليبس والبرودة الأرض فيثبت كلٌّ منها في الأماكن الموافقة لها .

قال أفلاطون : وطلب كلُّ واحدٍ منها الآخر بالتنافر .

قال أحد : مِنْ رَأْيِ الْأَوَائِلِ أَنَّهُ لَمَّا حَدَثَ الْكُونُ الرَّكْنِي طَلَبَتْ مَنَافِرَةُ الْعُلْوِيَّةِ وَطَلَبَتْ الْعُلْوِيَّةُ مَنَافِرَتَهَا ، حَتَّى كَانَ مِنَ الْأَمْرِ مَا يُخْبِرُكَ بِهِ الشَّيْخُ أَفْلَاطُونُ .

قال أفلاطون : وَلَوْ خُلِّيَ بَيْنَ الطَّبَائِعِ لَتَوَلَّدَ مِنَ الْأَمْرِ مَا لَا يُتَلَافَى .

قال أحد : يَقُولُ : لَوْ تَرَكَتْ الطَّبَائِعُ لَتَوَلَّدَ مِنَ الْأَمْرِ مَا لَا يُتَلَافَى تَرَكَمُ الْفَسَادِ فِيهَا ، حَتَّى كَانَ يَبْلُغُ مِنْ ذَلِكَ مَا لَا يُتَصَوَّرُ فِي أَوْهَامِنَا .

قال أفلاطون : وَلَكِنِ الْأَنْفُسُ سَلَكَتْ حَتَّى بَلَغَتْ أَجْرَامَ السَّمَاوَاتِ ثُمَّ مَادُونِ ذَلِكَ لِيَمْنَعَ مِنَ الْإِفْرَاطِ وَيُرَدَّ إِلَى الْإِتْفَاقِ .

قال أحد : يَعْتَقِدُ أَفْلَاطُونُ وَمَنْ تَقَدَّمَ مِنَ الْأَوَائِلِ أَنَّ النَّفْسَ لَمَّا جَذِبَتْ (١) الْجَوْهَرَ الْبَسِيطَ اقْتِدَاءً مِنْهَا بِالْعَقْلِ ، أَرَادَتْ الْإِمْكَانَ فِي غَيْرِهِ ، فَوَقَعَ عَلَيْهَا الْمَنْعُ مِنَ الْعَقْلِ ، فَلَمْ يَكُنْ مِنْهَا بَعْدَ ذَلِكَ جَذْبٌ (٢) ؛ وَإِنِ الطَّبِيعَةُ لَمَّا تَفَاوَتَتْ وَبَلَغَتْ بِهَا الْأَمْرَ إِلَى مَا يَشَاهِدُ لَمْ تَزِدْ عَلَى طَوْلِ الثَّبَاتِ — إِذْ لَيْسَ هُنَاكَ زَمَانٌ ، إِذْ الزَّمَانُ مَا بَيْنَ الْحَرَكَاتِ الْمَعْلُومَةِ — إِلَّا تَفَاوُتًا وَتَرَكَامًا ، فَسَلَكَتْ إِلَيْهِمَا الْأَنْفُسُ فَمَنَعَتْ التَّرَاكُمَ فِي الْفَسَادِ .

قال أفلاطون : وَسَلَكَتْ إِلَى الْأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّةِ فَمَنَعَتْ أَنْ تَحُلَّ مَحَلَّ السُّفْلِيَّةِ وَمَنَعَتْ السُّفْلِيَّةَ مِنَ الزِّيَادَةِ — إِلَى أَنْ قَالَ : فَاسْتَعَانَ مِنْهَا عَلَيْهَا .

قال أحد : يَعْنِي بِالزِّيَادَةِ الزِّيَادَةَ فِي الشَّرِّ . وَقَوْلُهُ : « اسْتَعَانَ مِنْهَا عَلَيْهَا » يَرِيدُ أَنَّ النَّفْسَ مَنَعَ بِالطَّبِيعِ الطَّبِيعَ عَنِ طَبَاعِهِ .

(١) س : حدثت .

(٢) س : حدث .

قال أفلاطون : ووافى وقد اختلطت اختلاط مداخلة لا مجاورة .

قال أحمد : يعنى بالموافق النفس . والاختلاط عند الفلاسفة نوعان ^(١) : اختلاط مجاورة ، واختلاط مداخلة . فالاختلاط المجاور كاختلاط الخردل والسهم ، واختلاط المداخل كاختلاط الخمر والماء ، لأنه إذا اختلطا صار كل الماء في كل الخمر ، وكل الخمر في كل الماء بالتداخل ، لأن الأجزاء في هذين — أعنى بهما : الماء والخمر — سيالة لا تمنع من التداخل . والسهم والخردل وما أشبههما لا يقبلان ^(٢) التداخل لانضمام [٢٧ ب] الأجزاء والتعقد . فيقول الفيلسوف : إنه وافى النفس فوجد < أنه > قد اختلطت الأركان بالمداخلة اختلاطاً صار في الجسم الواحد الأركان الأربعة .

قال أفلاطون : ولما وقعت في هذا التهور العظيم لم يكن ينفذ منها الأثر كما ينفذ في علمها — إلى أن وقعت في الجرم السيال فبطل الأثر بكليته .

قال أحمد : يعنى بالتهور العظيم الطبيعة ؛ ويقول إنه لما وقعت الأنفس في الطبيعة لم يكمل الأثر كما كانت مكتملة في عواملها لاختلاطها بالمطبوع المركب : فلما خالطت الجرم السيال ، يعنى الرطوبة ، بطل منها الأثر بكليته .

قال أفلاطون : ومنع بطلان الأثر حدث عليها في ذاتها ما لم تحس معه .

قال أحمد : إنه من البين عند العلماء بفعل الطبيعة أنه ليس ركن من الأركان أمتع للنفس من فعلها — من الرطوبة . بيان ذلك في التوليد : فإنه لاستيلاء الرطوبة عليه يبطل أثر النفس فيه ، والرطوبة هي المانعة ، إذا غلبت على الهواء المحيط ، لضياء الشمس من النفاذ ؛ هذا مع قوة الشمس وغلبته حتى يرى في شواطئ البحر وخاصة في الأركيد ، وهو الموضع البعيد الغور ، قد عديم ضوء الشمس عديمًا دائمًا . وقد يجب علينا مع ما نشاهد تصديق الشيخ في قوله .

قال أفلاطون : وكان هذا الجرم مع ما يبطل من الأثر تعسر مفارقتة .

(٣) ص : نوعين .

(٢) ص : لا يقبلان .

قال أحمد : بالحق قالت الأطباء إن الحياة بالرطوبة ، والموت باليبس ، لأنه متى ما وُجِدَ فينا الجزء الرطب معتدلاً فإنه يستحيل من النفس مفارقة الجسد كما قد أخبر به الفيلسوف . إلا أنى أقول إن فراق النفس الجسد بغلبة الرطوبة . بلى ! قد يكون ذلك إذا غلب حتى يسد المسام ويغلب على الأضداد فتقبل النفس منها في أوان مجاذبتها لأضدادها واشتغالها عن الضبط .

قال أفلاطون : فلما ارتبطت بالجسم السّيال وعسر عليها المفارقة حدث التجبّل .

قال أحمد : إن الأنفس لما مكثت مداخلة الطبيعة بطلت مفارقتها وتشبثت الطبيعة بها — حدث عن ذلك بهذه المجاذبات الحيوان .

قال أفلاطون : وكان التجبّل حينئذ ؛ وإن كانت النفس المخالطة تجري على غير سداد لتكامل فساد الطبيعة .

قال أحمد : يقول إن الحيوان الذى تجبل قبل لم يثبت إلا القليل ، إذ كان فساد الطبيعة لا يكاد يقيمه ، ولأن البنية لم تكن على سداد .

قال أفلاطون : وكان من هيئة التجبّل أن تكون أجسام مستديرة مأخوذة شكلها من الشيء السريع الحركة المشتاق بعضه إلى بعض .

قال أحمد : إن فيما يزعم الأوائل أن التجبّل كان في البدء أجراماً مستديرة فكانت لا تكاد تثبت لعدمها المثبتة لها كالأعضاء الغذائية والمنفّسة . أعنى بالسريع الحركة ^(١) الفلك ، والمشتاق بعضه إلى بعض ، فهو قولٌ مجازٌ مشهور في اليونانيين : تصوروا في أوهامهم أن ^(٢) الفلك إنما سرعته في الدوران لطلب الجزء منه ما يليه فالكل طالب لا يدرك ، وذلك كثير في كلام الشعراء . قال أوميرس الشاعر : « طلبتك طلب الأفق للأفق » — يعنى به أفق السماء .

(١) س : الحوى — وهو تحريف واضح .

(٢) س : لى —

قال أفلاطون : فدفع ما ارتبط من النفس إلى مضيق شديد وخصّ المحالط [١٢٨]
بالألم الدائم .

قال أحمد : يريد < بقوله : > « ما ارتبط من النفس » أن يعلمنا أنه ليس كل
الأنفس ربطت ، ولا كلها سلكت إلى الطبيعة . وقد تلتُ بدءاً إن الاستحالات والتغاير
في الدرجات حدث على كل نوع منها البعض دون الكل ، وأن من الأنفس المرتبطة
خالطها كما يذكر الفيلسوف حيا الطبيعة فلقيت الألم الشديد والعذاب .

قال أفلاطون : فهناك جاء العقل لاستنقاذ النفس فوجدها لا تكاد تستنقذ إلا في
الزمان الطويل بالتدبير الذي نصفه .

قال أحمد : يقول إنه كان من ارتباط النفس بالطبيعة واستمكان الطبيعة منها أن استحال
استنقاذها إلا بالمعانة والتدبير في الزمن الطويل .

قال أفلاطون : فخصّ الجسم المستدير وأطاف به الشيء الحافظ له وفتح إليه الأبواب
ليوسع عليه ، ثم جعل له المعاطف وما يغذيه وما يغذى الزربوط به لتشتغل به عن مجاذبته ،
فكان جسد الحيوان الأول جنس الأجناس وصورة الصور^(١) تتلوه .

قال أحمد : الجسم المستدير عضو الدماغ ، والشيء الحافظ له القحف ، والأبواب يريد
بها الحواس الخمس التي هي البصر والسمع والشم والذوق واللمس . فكل ذلك يفرج عن
النفس ويوسع عليه . ويعنى بالمعاطف الجسد ؛ وما يغذيه فهو الكلام القوي للنفس .
وما يغذى الطبيعة فالمطعم والمشرب الذي تشتغل به الطبيعة عن مجاذبة النفس ؛ والحيوان
صورة الصور ؛ وجنس الأجناس الإنسان .

قال أفلاطون : وأوصله بعد ذلك بالعالم العلوي ليكون هو المعين على تحلصه .

قال أحمد : إن العالم العلوي دائم التأثير في الإنسان وواصل بسمته ، أعنى الإنسان ،
عند موته إلى القلك . فلا يزال الوصول حتى يرجع ما خرج من العالم العلوي إلى موضعه .

الجزء بعد الجزء ؛ ولست أقول إن كل ما وصل إلى الفلك واصل إلى عالم العوالم ، بل يصل الضفو دون الشوائب .

قال أفلاطون : وأحدثت الطبيعة فيها أعضاء التناسل — إلى أن قال : وإن كان به الفعل الخسيس الطبيعي فإنه يولد ما يحدث منه .

قال أحمد : يقول إن هذا العضو من أحداث الطبيعة ؛ ويقول إنه وإن كان بهذا العضو الفعل الرذل الطبيعي فإنه يتولد به الحيوان الذي يحدث منه القوى إلى العلو ، فيكون أحد الأسباب المؤدية إلى المراد .

قال أفلاطون : وسكن الموضع الأرفع وأبعد النفس حتى أقامه في المعاطف في عضو نفيس كالشعلة أقامها على تدير مخلص بها — إلى أن قال : فالطبيعة أيضاً تحتمل .

قال أحمد : الموضع الأرفع الدماغ مسكن العقل ؛ وإنه لما صار الدماغ مسكن العقل صار القلب مسكن النفس ، والقلب كما ذكر الفيلسوف على صورة الشعلة مستغلظة الأسفل مستدقة الأعلى ، والدم يحويه أيضاً على هذه الصورة ؛ فأقام العقل في هذا العضو مدبراً للنفس معيناً لها على التخلص . وقوله : إن الطبيعة تحتمل فالطبيعة محتاجة تطلب النفس وتثبت بها وتحتمل فيما تستمكن به منها . فكل أثر يكون من الإنسان يشاكل العقل فإنه معين للنفس [٢٨ ب] على التخلص ، وما شاكل الطبيعة فإنه يزيد في الانغماس .

قال أفلاطون : وتستعمل النفس الطبيعة ، فما ضعف انقاد .

قال أحمد : كما يدبر العقل التديرات في خلاص النفس ، كذلك تحتمل الطبيعة في التثبيت بها . وإن كان غير مستحكم القوة أو كان قريب العهد بالخلاص من الطبيعة الحاسية فإن الطبيعة يستعملها الفعل للمشاكل لتقوى بها على الربط .

قال أفلاطون : ودبر المدبر الحيوان بأن جعله متصلاً بالعالم العلوي ليكون الحادث منه .

قال أحمد : إن الحيوان والنسم^(١) المر بوطه قد اتصلت بالفلك ، فلذلك تحركاته — أعني

الفلك — تؤثر في الحيوان وهو دائب التأثير ويجذب من الحيوان والناس الذي هو النبات وغير ذلك من الأجرام .

قال أفلاطون : فما كان من الجرم الأعلى موافقاً للجرم السّيال فإنه يعين الطبيعة على فعلها ، وما كان موافقاً لليابس فيخلاف ذلك .

قال أحد : قد تقدم من قولي في هذا الكتاب وفي غيره في الجرم السّيال ما فيه المتنع وأنبات أنه قعر الطبيعة وأنه أشدّ الأجرام في التثبث بالنفس وأن بغلبة اليبس أو تفاوت الرطوبة فارق النفس الجسد . فيقول الفيلسوف إنه ما كان من الأجرام العلوية قد غلب عليها اليبس فإنها لا تعين الطبيعة على فعلها ؛ وما كان رطباً فإنه يعين جداً . وسأوضح ذلك للطلاب ليقف عليه ، ويصح عنده أن العلماء بأحكام النجوم قد اعتقد كل واحد منهم عن اختبار وامتحان أن بعض الكواكب المتحيرة سعدٌ وبعضها نحس — من أن يعلم أكثرهم العلة في ذلك . والسعد عندهم : المشتري والزهرة والقمر ؛ والنحس : زحل والمريخ والشمس وبالحق ما اعتقدوا ذلك ، إذ كان العالم دار الطبيعة وموضع التركيب ؛ والسعد عند أهله ما أعانهم على فعلهم وقبض إليهم مرادهم ؛ والنحس ما كان بخلاف ذلك ، فخصوا الأجرام المخصوصة بالرطوبة إلى السعد ، والأجرام اليابسة بالنحس ، فوصلوا إلى معرفتها بالحقيقة بالتجربة والسمع وإن لم يقفوا على العلة . فهذا ما بان في الكواكب المتحيرة وهي اليئنة التأثير . وسائر الفلك والأجرام فيه أيضاً كذلك . ألا ترى أنه كان من منتهى رأى الأوائل في البابانية أنهم نسبوها إلى مزاج السبعة ؟ فأما البروج فليس أن تخص كما تخص السبعة ، لأنه قد يقع في البرج الواحد الدرج والكواكب المختلفة الطباع . فلذلك اضطر أصحاب الأحكام إلى وضع الحدود والوجوه والدرج النيرة والمظلمة وغير ذلك مما يدل على الاختلاف بما قد أخرجته في كتبي في هذا النوع على غاية الشرح . وقد أخرج بعض أصحاب الأحكام الشمس في قسمة السعد ، وذلك لعلة أنا مخبرٌ بها إن شاء الله : إن الشمس لما كثرت فيه الجوهر البسيط النير لم يصل إلى الأنفس منها من الأذن ما يصل من زحل والمريخ لموافقة هذا الجوهر ، أعني به البسيط ، للأنفس . ولكنه مع ذلك كثيراً ما يحرم وينحس . وأكثر

تأثيره في فساد الطبيعة بالجذب وسائر النحوس بالاضمحلال والآثار المؤلمة . والشمس أيضاً فلا يخلو من ذلك ، إلا أنه يقل منه الأثر المؤلم ؛ وعلى أن أكثر العلماء قد حكموا بنحوسته . وقد تكون الرنفة والجلالة في أنباء النحوس [١٢٩] وليس ذلك كتأثير السعود ، بل أن تكون القادرة على الطبيعة ، فتكون منها الآثار التي لا توافق الطباع ، وإنما جلالها لاستمكانها . وإنما يحيط بعلم ذلك من قد أحاط بعلم الكون وعرف مجارى الكلام واستعارات الألفاظ عند الاضطراب وما يخرج من القول بالحقيقة أو المجاز .

قال أفلاطون : وما يجذبه العلو يجذبه منه المستولى عليه بقدر ما أمكن ، ويرجع الباقي إلى السفلى .

قال أحد : إن الفلك لما كان قريباً من الطبيعة قبل منها النقي وغير النقي . فما قبله من النقي اخلو من الشوائب فإنه يجذبه منه البسيط ، وما كان كدراً أو مركباً رده الفلك إلى المركز ليجر في علته التدبير هناك ثم يجذبه أيضاً إذا نقص من تركيبه وتصفى . كذلك يفعل دائماً حتى يعود الكل بالكون والصور كما كان بدءاً . وكما يجذب الفلك يجذب منه ، ويجذب أيضاً من الجاذب حتى ينتهي الجذب إلى العقل .

قال أفلاطون : والإنسان أكرم الحيوان وأقربه إلى البسيط — إلى أن قال : وذلك من أجل < أن > العقل ضرب فسطاطه في الجنس الحيوانى في الإنسان فصار جنس الأجناس وصورة الصور .

قال أفلاطون : وسائر الحيوان فلا يصير إلى الأثير إلا بأجرام أخر .

قال أحد : يعتقد أفلاطون أنه يصل الإنسان ، الذى مذهبه العدل ، إلى الجوهر النفيس العالى إذ قد شاكل الموضوع بمذهبه وفعله ، ويدفع أن يكون شيئاً^(١) من الحيوان ينفذ إلى ذلك دون حلولها في أشياء تردّها إلى التساوى .

قال أفلاطون : وذلك أن الإنسان مميز مشا كل ، وسائر الحيوان بهيمى منافر .

قال أحمد : مِنْ رَأْيِ الْأَوَائِلِ أَنْ فِي الْحَيَوَانَ رُوحِينَ بَهِيمِينَ أَحَدُهُمَا مَنْسُوبٌ إِلَى الْعَصَبِ وَالْحَيَاةِ ، وَالثَّانِي إِلَى الشَّهْوَةِ ؛ وَأَنَّ الْخُوفَ يَحْدُثُ عِنْدَ ضَعْفِ الرُّوحَانِيَةِ الْغَضَبِيَّةِ . فَهَذَانِ الرُّوحَانِ (١) لَمَّا خُصَّ بِمَا خُصَّ بَعْدًا مِنَ الْعَالَمِ الْبَسِيطِ . فَالْإِنْسَانُ قَدْ حَوَى مَعَ هَذَيْنِ الْجَنْسَيْنِ — أَعْنَى بِهِمَا الرُّوحَيْنِ — الْجَنْسَ الْفِكْرِيَّ الْعَقْلِيَّ . فَهَذَا تَفَاوُلٌ وَقَرَبٌ مِنْ مَشَاكِلَةِ الْبَسِيطِ .

قال أفلاطون : وليس المدبّر يحل بالحيوان فقط ، بل بسائر الأشياء أيضاً — وقوله : إنما يضطر إلى ذلك الجنس الرطب — يعنى إلى أن قال : فجنس الرطوبة يضطر إلى ذلك . قال أحمد : يقول : إن ردّ الشيء إلى التساوى ليس بالحيوان فقط ، بل بسائر الأجرام أيضاً . وقوله : « إنما يضطر إلى ذلك الجنس الرطب » — يعنى : إلى الحيوانية ، لأنه أى شيء استمكن فيه الرطوبة كان داعياً إلى تجلّج الحيوان فيه .

قال أفلاطون : فما كان في الصفحة العليا فهو أسرع إلى الوصول . وما كان في التخوم فرجما وقع عليه المانع .

قال أحمد : يعنى بالصفحة العليا وجه الأرض والماء . فما كان بهذا المحلّ كان سريعاً إلى الوصول لمحاذاة الأجرام العلوية التي من شأنها الجذب . وما كان في التخوم فإنه يقع عليه المواقع الحائلة كالأجرام الصلبة المانعة من النفاذ وغير ذلك من العوارض :

قال أفلاطون : فلذلك [٢٩ ب] نرى قد رسب في التخوم الأشياء القريبة من التساوى .

قال أحمد : يعنى بالأشياء الراسبة ما نجد في تخوم الأرضين وفي المعادن من الجواهر الصافية الموجود فيها البصيص المشاكل للبسيط . فيقول : إن ذلك الشيء إنما رسب هناك لأن الأجرام الشديدة التركيب المانعة من أن تداخل منعها عن النفاذ . وما أبين صحة هذا القول ! فإننا لا نكاد نجد معادن الجواهر إلا تحت الحجر الصلد المنضم الأجزاء ، اللهم

(١) س : هذين الروحين .

إلا ما يكسحه الجزء المائى السيلان فنراه فى الشواطىء وفى الرمال ؛ وذلك إنما يكسحه من وقت قد انعقد وانضم واستحال منه الانحلال . فأما الذى يكون بخاراً ، أو فى أجزائه لطافة فإنه لا ينبته إلا الجرم الصلد الذى قد أخبرت . وقد يكون الحجر الذى يحوى الجوهر هشاً رخواً ؛ وليس ذلك الجنس ، أعنى به الحجر ، يمنع الجوهر من النفاذ ، بل الحجر الصلد الذى يعاوه هذا الحجر ، لأن الذى يمنع من النفاذ إنما يمنع بأن لا يداخل متحجر . وهذا الحجر الذى يحوى قد < ^(١) ذلك كما يرى داخله .

قال أفلاطون : وبحركة الأشخاص العلوية ما تنحل هذه الأجرام .

قال أحمد : إن الأجرام العلوية تؤثر فى الشىء تأثيراً يجلها ويلطفها ثم يجذب ذلك لأنه أقدر على تصفيته وهو رخو ليس بمنضم .

قال أفلاطون : والبخارات ترتفع من النجوم : فبعضها يثبت للحاجز ، وبعضها للعكر .

قال أحمد : إن البخارات ترتفع فى التخوم بالتأثير المحيط فيثبت بعضها فيما يقرب من الصفحة العليا بعلتين : إحداهما ^(٢) الحاجز الذى أخبرت ؛ وأكثر ما يعرض ذلك للبخار اللطيف الكثير الصفو . والعلة الثانية : للعكر الذى يثبت الأشياء ويمنعها عن الارتفاع .

قال أفلاطون : ويثبت أيضاً باستيلاء الرطوبة إذ هو القعر .

قال أحمد : قد يكون ذلك فى كثير من الجواهر ، وأرى نبات الرصاص والزئبق لاستيلاء الرطوبة ، ونبات الكباريت والزاجات لكثرة العكر .

قال أفلاطون : والحديد : فجوهر الأرض ، طال مجاورته .

قال أحمد : الحديد كما قال جوهر الأرض فلا يكاد يفارق ؛ وهو مع ذلك كثير العكر يابس ؛ واليس كما لا يتثبت كذلك لا ينجلي عما قد يخاط فى الأوان الذى كان فى غير هذا

(١) بيان فى المخطوط بقدر لـ سم .

(٢) س : أحدها .

الشكل ، أعنى به أنه كان مستولياً عليه بعض الرطوبة ، إلا بأن يدخل عليه^(٢) دخيل فيفارق حينئذ .

قال أفلاطون : وترى ما أثبتته الحاجز بعيداً من الاضمحلال ، إذ هو الخومنه ، وما أثبتته العكر متفاوتاً فاسداً .

قال أحمد : إن الذهب والياقوت وإن كانت أجزاؤها شديدة الانضمام فليس ذلك من أجل التركيب وتراكمه ، بل للازدحام في طلب المخلص إذ كان ما بلغ مبلغهما وهما في هيئة البخار طالباً للماو ولقرب عهدهما بالرد إلى التساوى ، وصاروا لا يقبلان الاضمحلال إذ تخليا منه . والشئ الكثير العكر تسرع إليه المقاربة للفساد . ويجب للعامل أن يفرق بين هذا التركيب — أعنى به تركيب الذهب والياقوت — والتركيب المتفاوت .

قال أفلاطون : ولها نسبة إلى الأجرام العلوية كما لسائر الأشياء : النامية منها والجماد .

قال أحمد : النامى عند الفلاسفة الحيوان والنبات ؛ والجماد الأشياء الميتة الصلدة ، ولكل شكل من العلوى ينسب إليه [١٣٠] : فنسب ذكران الإنس إلى الشمس ، والإناث إلى القمر ؛ ونسبة الدواب والبهائم والطيور الكريمة التي تحسن ألوانها وأجسامها إلى المشتري ؛ ونسبة السباع الضارية إلى المريخ ؛ ونسبة الوحوش الجبلية وبعض الطيور إلى عطارد ؛ ونسبة دواب الماء إلى الزهرة ؛ ونسبة الحشرات والهوام وبعض الدواب إلى جحل . وكذلك نسبوا كل جنس من الشجر إلى ما يشاكله ويوافقه ؛ واختلفوا في ذلك وخالف بعضهم بعضاً في النسبة في جميع الأشياء ، أعنى بها النامى والموات ، ولكل واحد أصلٌ يعمل عليه لم يخلُ من بعض الصواب وإن لم يدرك الحق . وقسمت هذه الجواهر أيضاً على السيارة : فنسبت بعض الناس الذهب إلى الشمس ، ونسبه بعضهم إلى المشتري . فأما الذى نسبة إلى الشمس فذهب إلى أن هذا الجوهر أجلُّ الأجسام الذائبة وأكثره ضياءً وحسناً ، وأب الشمس بين الكواكب كالذهب بين سائر الأجساد . وبعضهم نسبة — أعنى الذهب — إلى المشتري : فيقول : إن الشمس ليس من شأنه أن يثبت بل يجذب .

والذهب قد خالف الشمس في الطباع ، إذ كان جوهر الشمس حاراً يابساً ، وجوهر الذهب حاراً ليناً كطباع المشتري . ونسبوا الفضة إلى القمر ، والحديد إلى زحل ، والنحاس إلى المريخ ، والرصاص إلى الزهرة ، والزئبق إلى عطارد . وفي الكل اختلاف كما في الذهب والشمس ، وسأخبر به عند الحاجة إليه . واضطر من نسب الذهب إلى الشمس أن نسب النحاس الأصفر إلى المشتري ، وذلك خطأ ، لأن صفرة النحاس الأصفر من دخيل خالطه . — وقد أخرجت ذلك بجماله وعلاه وتكلمت فيه بالكلام الواضح المستقصى فيما فسرتة من كلام فيثاغورس في كتابه المترجم بـ « اسطخس » وهو الأركان . فمن أراد أن يدرك علم ذلك حتى لا يشذ عنه شيء منه فلي نظر في ذلك الكتاب . وقد أخرج فيثاغورس في ذلك الكتاب رأياً حسناً لطيفاً لا يكاد يقف عليه إلا الماهر اللبيب ، وذلك أنه نسب الجواهر إلى الأجرام بالحقيقة ثم نظر إلى تأثير كل جرم ، أعنى بها الكواكب . ثم طلب الحالات التي تحدث عليها حتى ظهر من أحدها تأثير الآخر وفعله فعرف علّة هذه الحالات والمزاجات وكيفيةها في الفلك بالحركات والعوارض والانتقالات ، فحكم بأن الجوهر السفلي إذا حدث عليه الحدث المشاكل للعلّة التي أقامت أحد الكواكب في هيئة الآخر أنه يقيمه في هيئة الجوهر المشاكل للكوكب الآخر — المثال : أن الزهرة إذا حلت في بعض البروج الشريفة والمراكز العالية وقارنت أحد البانانية وحلت بالحل الذي يوجب أن يؤثر تأثير المشتري فعرف العالم العلل التي أحلت هذا الكوكب ، أعنى به الزهرة ، بهذا الحل حتى أحاط بكيفيته وماهيته ؛ ثم دبر الجوهر المنسوب إلى الزهرة حتى يحدث عليه ما حدث على الزهرة حتى أقامه مقام المشتري ، فإن الجوهر المنسوب إلى الزهرة يقوم مقام الجوهر المنسوب إلى المشتري حتى يوازيه في اللون والهيئة والأثر ؛ وذلك على قدر التدبير وكماله . وهذا الفعل والتدبير معتاض من إدراكه ، لأنه استدلال بما لا يدرك بالحقيقة على عمل بعيد النور . وطلبه من غير هذه الجهة أسهل .

قال أفلاطون : وكيان الأرض ككيان الحيوان .

قال أحمد : إن في تخوم الأرض في الصفحة العليا [٣٠ ب] القوى المدبّرة كالقوة التي

في الحيوان التي يسميها الأطباء « الكيان » .

قال أفلاطون : فهو يضيئ ذائباً ويفرق كما تعرف ويقضى .

قال أحد : هذا الكيان الأرضى يصفى وينقى بالنضج والتدبير المستقيم كما يأخذ الكيان الحيوانى قوى الأغذية .

قال أفلاطون : فمن تدبيره أن يقلب الجرم الأرضى والمائى أجساداً مختلفة .

قال أحد : إن هذا التدبير هو أن يفارق جرم الأرض أو الماء التركيب الذى من أجله صار فى هذه الهيئة ، فإذا تركب تركيباً مخالفاً للتركيب الأول وتشكل بالشكل الذى يوافق التركيب .

قال أفلاطون : وهذا التركيب الثانى ليس كالتركيب الذى كان بدءاً ، بل بدخيل أو منع .

قال أحد : التركيب الذى كان بدءاً هو التركيب الذى يقبل من حدّ البسيط إلى حدّ الطبيعة . وهذا التركيب الثانى عند الفيلسوف أن هذا الجرم لما فارق بعض التركيب إنما أبطأه عن الذهاب إلى عالمه شيئان : أحدهما أن خالط فى ممره بعض الأشياء المعكرة الفاسدة التى ترسب^(١) وتسفل ؛ والثانى الحاجز الذى قد تكلمت فيه ، فما كان سببه الاختلاط بغيره فإن الفساد يسرع إليه ، إذ قد وجد مكاناً وشكلاً ، لأن الشئ فيما يوافقه ينفذ ، وما كان بسبب الحاجز فإنه لا ينفذ فيه ما يزيله عن هيئته .

قال أفلاطون : والتركيب الذى بسبب الحاجز فأكثر التركيبات ثباتاً — إلى أن قال : فلا يستوى حتى يرجع إلى القعر .

قال أحد : قد يجب أن تعلم أن الشئ المركب إنما يردّه إلى التساوى، التغاير والانتقال من حالة إلى أخرى . فالجرم الشبيه ببعضه ببعض المتفق الأجزاء كالذهب والياقوت لا يقبل ما يغيره عن ذاته . وإذا كان كذلك فهو ثابت على حالته لا يزول عن هيئته . فهو لا يرد إلى التساوى إلا برده إلى حد ما يقبل التغاير ويسرع فيه الفساد من أركان الطبيعة . فقد

(١) ص : تروت (!) .

تضاعف في رده إلى التساوى بالعمل إذ كان رده إلى حد الطبيعة المضمحلة يوازي رده من حد الطبيعة إلى حد التساوى .

قال أفلاطون : فما كان استحالته من الماء كان صقيلاً ، وما كان من الأرض كان قابلاً للإذابة .

قال أحمد : الاستحالات يكون أكثرها من الماء والأرض بالنار والهواء ، لأن الهواء والنار الركنان الفاعلان ، والماء والأرض الركنان اللذان يجري عليهما أكثر الفعل . فيقول الفيلسوف إن الجواهر الصقيلة كالياتوت والزبرجد والبيجادي وغير ذلك من الجواهر الصقيلة استحالتها من جوهر الماء جوهر صقيل راد الصورة . وهذه الجواهر أيضاً كذلك والجواهر القابلة للإذابة كالذهب والفضة والنحاس استحالتها من جوهر الأرض ، فهي مجانبة للنار من أحد الطرفين ، فصارت أقبل لتدييره ، إذ كان النار أحد طرفيه اليس ، والأرض أيضاً كذلك ، والماء والنار متنافران من الطرفين جميعاً .

قال أفلاطون : وليس الاستحالة في الأركان من هذين ، بل بالاستيلاء .

قال أحمد : قد آن للطالب — بتكريري القول في علل الطبيعة — أن لا يخفى عليه كلام الفيلسوف هذا . فراه أن يعلمنا أنه ليس الاستحالات من الماء والأرض دون الهواء والنار ، إذ الأركان مداخلة بعضها لبعض . فما استحال من شيء فإنما يستحيل من الأربعة . فإذا نحن قلنا : استحال من الماء أو من الأرض فإنما نغني به الجزء الغالب عليه الماء والأرض .

قال أفلاطون : فلا تزال الأركان كذلك تختلف وتتغير وهي في كل الحالات تنحل منها الأجزاء .

[١٣١] قال أحمد : إن الجرم إذا انتقل من هيئة إلى هيئة فلا يخلو أن ينحل منه الجزء الذي يصير إلى العالم العلوي ، وإن كان ما يرسب أكثر .

قال أفلاطون : والمحصور المحاط به ، وإن انحل منه القليل فإنه في الزمان الطويل يقنى — إلى أن قال : فكيف بالتديير في الكل دائماً ؟ !

قال أحمد : يقول إن الطبيعة محدودة . ولو أن ما ينحلّ منها إلى العوالم العالية في اليوم أقل قليل الأجزاء لكان من الواجب أن يصير الكل في الزمان الطويل إلى العالم . فكيف والتدبير من العالم العلوى في الردّ إلى التساوى دائماً ثابت !

قال أفلاطون : وعلم ما يأتي بعد علم ما وراء العقل ، فلذلك بعدنا عن إدراكه .

قال أحمد : يقول إنه إذا رُدّ الشيء كما كان بدءاً فإن علم ما يأتي بعد لا يدرك ، إذ كان ما وراء العقل لا تدرك ماهيته وكيفية مراده .

قال أفلاطون : ولو كان ذلك إلى العقل وما دونه لطلبنا إدراكه .

قال أحمد : [ينفرد^(١) بالتدبير] لم يكن بالمعتاد إدراك علم ما يأتي بعد ، إذ من وقف على حقيقة الشيء يقف على الأثر منه في كل وقت . إلا أن المحيط بالكل المدبر للكل هو المدبر بما لا تدرك حقيقته وماهيته . وقد عارض الفوثاغوريون الفيلسوف في هذه القضية وتكلموا في المستقبل من العلم ، وأن كون هذا الحدث إن كان معقولاً فبالواجب أن يوقف عليه — هل تنبأنا أم لا ؟ فكان من جواب الفيلسوف لهم أن قال إنه لا ينفرد بالتدبير ، إذ ذاك الشيء للعقول ، وغير ذلك من الحجج والبراهين التي أنا متجاوزها إذ ليس لإخراجها في هذا الموضوع وجهٌ .

قال أفلاطون : وإنما ننبئ بالبدء والانقضاء لنقف على ماهية التدبير .

قال أحمد : يقول : تصصى للأمر الماضي والمستقبل أن أوقفك على التدبير وماهيته فتكون في تدبيرك كهذا .

قال أفلاطون : فلذلك نخبر بالجزء دون استقصاء .

قال أحمد : يقول : إنما أخبر من علل الأصل والانقضاء بالجزء الذي يكتبني به مدبر العمل وأترك الاستقصاء الذي يحتاج في الثبوت عند الخصوم .

(١) كنا ! ولا معنى له هنا . وصوابه : < لو كان > ينفرد بالتدبير ...

قال أفلاطون : وإن كنت قد أخبرت بالعمل بما امتثلت فإنى أقصد أيضاً بما يزيد فى البيان .

قال < أحمد > : يعتقد الفيلسوف أن فى الإخبار بما أخبرت تمثل العمل ، فيقول : إنى أخبر أيضاً بما يزيد العامل بياناً وهداية .

قال أفلاطون : ويجب أن تعلم أنه لا ينحل المنضمّ الأجزاء إلا باستيلاء النار والماء . قال أحد : لما كان انضمام الأجزاء وشدة التركيب باستيلاء الجوهر الأرضى البطيئ وضعف الهوائى المخلخل للأجسام استخال من الهواء أن يداخله إلا بدخيل يدخله أو تدخل أجزاءه هناك . فالواجب أن يستولى عليه الجزء النارى والمائى ، فإنه وإن كان قعر الطبيعة فإنه قد بلغ مبلغاً فى التفاوت أوجب الحال الذى يحدث عليه بعد الحال التى تقرب من التساوى .

قال أفلاطون : وستقف عند الامتحان أنك لا تقدر على ما تريد إلا بما وصفت . قال أحد : إن التفريق الذى يجب أن تحدثه فى الشيء لا يكون إلا بعد أن تنكسه أو تحله : فالتكليس بالجزء النارى ، والتحليل بالجزء المائى .

قال أفلاطون : وإذا استولى فإنه يكون بعد ذلك للمائى أفضل . قال أحد : من الأجساد ما إذا كَلَسَتْ أسرع فيها الحل ، ومنها ما لا ينحل إلا بالحرارة والرطوبة . [٣١ ب] والحرارة أحد طرفى النار ، والنار إذا داخل شأنه التخلخل لأجزاء الشيء فيكون بعد ذلك للجزء المائى أقبل لما يداخله .

قال أفلاطون : فإن عملت بالنار اليابسة فإنك تلتقى التعب فى الضبط وفى تفريق جزئى الروح .

قال أحد : إن كل ما كثر فيه وغلب عليه الجزء البسيط فإنه ينسب إلى الروح . فما كان من هذا الشيء ، أعنى به الغالب عليه البسيط فى نهاية ما يجب أن يكون من الاستيلاء ، فإنه يخصه اسمُ الروح ، وهو الجزء الذى يكاد يتحرك بغير آلة . وكل ما كان

دون ذلك ، ولا سيما إذا خالط بعض الرطوبة ، فإنه ينسب إلى النفس وهو دون الروح .
فيقول الفيلسوف إن العمل بالنار اليابسة يعسر مع ضبط الشيء ، إذ كان النار كما ترى :
مذراق طالب للعلو . ويصعب أيضاً إيجاد الجزء الذي يخصه اسم النفس ، إذ ذلك إنما ينسب
ببعض الرطوبة .

قال أفلاطون : فإذا حَلَّتْ بعد التكلّيس ، إن كان يحتاج إلى ذلك ، فدبّر العمل
في الإناء الذي وُصِفَ بدءاً .

قال أحمد : إنما يقول : إذا حلت الشيء بعد التكلّيس إن كان محتاجاً إليه ، إذ من
الأعمال ما يستغنى فيها بالتحفين عن التكلّيس . وإذا أتمت الجزء كما يمكن فيه الافتراق
فلا عليك أن تخلو من التكلّيس ، إذ المراد من التكلّيس في هذه الدرجة أن يقيم الشيء
مقاماً يقبل الافتراق . ويريد بـ«الإناء» الإناء الذي وصف عمله فيما سلف ، وهو الإناء
المدخل بعضه لبعض الذي يكون كهيئة القرعتين ويكون المداخل مثقوب الأسفل وفيه
تقع على باب المداخل له ، وعليه الإناء كالإتيق والمثقب ، ويكون معمولاً من الجسد الذي
مثله الفيلسوف .

قال أفلاطون : وإذا حلت بالحرارة والرطوبة فقد جانست الهواء المحلل وأخذت
بطرفي النار والماء .

قال أحمد : إن الجزء الذي يفرق قد غلب عليه — لانضمام أجزائه وجساوته —
الجوهر الأرضي فبضد الأرض ما يزيله عن ماهيته . فإذا استعنت بالحرارة والرطوبة فهو
جوهر الهواء المحلل للأجسام وأخذت بطرفي النار والماء ، إذ الماء أحد طرفيه الرطوبة ،
والنار أحد طرفيه الحرارة ، وكل ذلك مما يعين على انقلاب الجزء الأرضي عن ماهيته .

قال أفلاطون : وإياك أن يبلغَ التعمينُ حدًا يؤذى .

قال أحمد : إذا تجاوز الشيء في الحلّ المقدارَ فإنه ربما زاد في التركيب ، فيحذر
الفيلسوف < من > هذا الباب .

قال أفلاطون : ودبر وارفق في عملك ولا تطلب سرعة الفراغ فيؤدي ذلك إلى أبعد البُعد .

قال أحمد : إن أكثر منتحلي هذا العمل — لحرصهم على سرعة الإدراك — ربما دبروا التدبير الثاني قبل انقضاء الأول — فلذلك مما يفسد ويبعد العامل عن الإدراك .

قال أفلاطون : وهذا الفعل من أقوى ألم النفس .

قال أحمد : قد كاد الفيلسوف في هذا الرأي أن يوافق السوفسطائيين ؛ وذلك أنه يرى أن الالتذاذ ألمٌ للنفس ؛ إذ كان طالب الشيء قبل وقته ؛ والحزن أيضاً في النفس هو طلب التخلص من الشيء قبل حينه . فطالب الشيء قبل حينه خارجٌ من الاستواء ؛ وما كان كذلك فهو مؤلمٌ للنفس . إلا أن جنس القرح مركبه الدم ، وجنس الحزن مركبه السوداء أو البلغم الملح . وهذا الرأي ليس مما يجب أن يُخَرَّج في هذا الموضع ، إلا أنه مما تمثل به الفيلسوف [١٣٢] تكلمتُ به .

قال أفلاطون : . وإذ ارتفعت ودبرت تدبير العلماء سَيَلَّتْ الجزء الخاص بالنفس إلى أسفل ، وأصعدت الخاص بالروح إلى العلو ، وثَبَّتَ الخاص بالجسد في موضعه .

قال أحمد : إنك إذا أدخلت العمل في القرعة المثقوبة الأسفل ، وأدخلت هذه القرعة في الأخرى ، ووضعت المثقب الذي وصفتُ لك ، ودبرت بالحرارة الخفيفة الرطوبة — لا حرارة الزبل — فإن ذلك يبطن ولا يكاد ينفذ فيما يبراد . وهو يعفن أيضاً ويعكر ، بل الماء الحارّ سال الجزء الغالب عليه جوهر النفس مع الرطوبة . إذ قد أنبأت أنها — أعنى الرطوبة — متشبثة بالنفس فتسيل في الثقب وتتخلل ويصعد الخاص بالروح رطباً سيّالاً ؛ إلا أنه يكاد يخالط الهواء لطافته ويبقى الجسد في موضعه وقد نزع منه القوى . فافهم ذلك !

قال أفلاطون : وإذا فرقت هذا التفريق يكون الخاص باسم النفس مركباً بالرطوبة ، والخاص بالروح مركباً بالجزء الموافق للهواء ، والجسد يابسٌ قد غلب فيه جوهر الأرض .

قال أحمد : إني قد قلت فيما تقدم إنه من المستحيل أن تقيم الروح أو النفس في دار الطبيعة بذاتها دون أن تحاط ما يكون لها^(١) كالمركب . فإذا نحن قلنا : النفس أو الروح في هذا العمل فإننا نعني به الجزء الذي قد غلب فيه وغلبه أحد الشيتين . فجزء النفس مركبه الرطوبة لتشبهها به ، ولما كان ما يركب مع الجزء الناري . فإن^(٢) حصل مزاجه الحد اللطيف السيل المتقارب من جنس الهواء .

قال أفلاطون : فاصرف العناية إلى الاحتفاظ بالجزء المخصوص بالروح .

قال أحمد : لما كان النفس الرطوبة تضبطه والجسد ثابتاً لجسوته — كان ما يجب أن يحتال في حفظه الجزء المحاط للجزء الهوائى ، لئلا يختلط بشكله .

قال أفلاطون : وتحتاج أن تُبالغ في الافتراق جهك حتى لا يبقى في الجسد من القوى الغريزية إلا ما لا يحسن .

قال أحمد : كما تحتاج أن يقيم الشيء غالب فيه النفس والروح ، كذلك تحتاج أن تفرد الجسد حتى لا يشاركه غيره . ولما علم الفيلسوف أننا لا نكاد أن نخلى الجسد من هذه القوى ، أجاز ما لا يحسن .

قال أفلاطون : وتعرف ذلك بالانقطاع وذهاب البهاء .

قال أحمد : إن من أعظم الدليل أن الشيء الذي قد خلا مما كان فيه أنه إذا عولج بالعلاج الذي كان يستخرج به ما كان فيه لم يخرج منه . وأيضاً فإن الشيء اللطيف المساوى إذا كان محاطاً للجاسى أحدث فيه وميضاً وبهاءً وحسناً . وإذا فارقه عدم كل ذلك فيه إذ كان من أجله كان ؛ وأنا أرى رأياً في هذا النوع من العمل ليس هو من آراء الفيلسوف ، وهو أن كل شيء ضعفت الحرارة والرطوبة عن استخراجها في زمان ما ، فإن الحرارة واليبس تخرجه أو بعضه في القليل من الزمان لأنه قد أتى عليه التبدير المحلل اللطيف فصيره موافقاً له في اللطف . فإذا ألقى الركن الحاد السريع ، الذي هو النار ، أظهر ما كان فيه وأحدث فيه

(١) من : لها .

(٢) من : فات .

تفريقاً ؛ فيجب على العامل أن يلتقي القليل من هذا الجسد على النار ، فإن دخن أو رأى فيه أنه يفارقه شيء من الأشياء ، رده إلى التدبير وصير عليه حتى يبلغ مبلغاً يصلح معه العمل .

قال أفلاطون : وإنما وضعنا ذلك في الحول ، وأوفينا الأزمنة الأعمال لتتسع في الوقت .
قال أحمد : لعلك ذا كرم ما أمرك به [٣٢ ب] ومثله لك فيما سلف من القول : أن يكون تدبيرك للحل في الزمان الموافق له . وكذلك التفريق والتكليس وغير ذلك من أنواع العمل . فنفسك لك في الأجل ، ووسع عليك في الوقت ليكون تدبيرك برفق .

قال أفلاطون : ويجب أن تحتال في هذه الأجزاء حتى تكون مقاومة للأركان .
قال أحمد : إن هذه الأجزاء المفرقة تحتاج في تدبيرها إلى المعالجة بالأركان ، وخاصة النار . فإذا لم تكن مقاومة ، فارقت وبطلت . فإمرنا الشيخ أن تحتال في ذلك .

قال أفلاطون : وإنما لا يقاوم الشيء الشيء لتفاوت أو شكل .
قال أحمد : كل شيء لا يقاوم النار وإنما يكون لعله شيتين : أحدهما أن يكون ضعيفاً متفاوتاً يخلف الذات فيسرع إليه الفساد ؛ والثاني أن يكون مشاكلاً للنار فتسرع فيه . فالواجب أن يُعزى العمل من هذين الجنسين .

قال أفلاطون : وأشد ما أخاف على السائل — إلى أن قال : فهو دسم .
قال أحمد : يعني بالسائل النفس . وفي الرطوبة التي في النفس دهنية يسرع معها في النفس النار ، وهي شيء قد أعيا الأوائل فيه التدبير ، لأن هذه الدهنية عسرت استخراجها . فأضغ لما يأتي من قول الفيلسوف بعد هذا فإنه يدلُّك على الحيلة فيه .
قال أفلاطون : فدبر الثاني مراراً كتدبير الأول حتى يتم التدبير .

قال أحمد : يريد بالأول وضع العمل في القرعة والتفريق ؛ ويريد بالثاني أن يدبر النفس والروح كل واحد على حدة كتدبير العمل الأول مراراً حتى يبلغ التدبير في التفريق نهايته ، لأن النفس إذا دبرتها كتدبير الأول لا يخلو من أن يبقى في موضع الجسد بعض ، ويصعد منه ما يوافق الروح أيضاً

قال أفلاطون : فالحق كل وقت البعض البعض .

قال أحمد : يأمرك أن تلحق ما يصعد من النفس بالروح الأوّل ، وما يبقى في موضع الجسد بالجسد الأوّل ؛ وكذلك يكون عملك بالروح الأوّل والجسد الأوّل حتى يخلص لك الكل ويستقيم لك فيه التدبير .

قال أفلاطون : واستخرج الدهنية ببعض الجسد ، أو استخرج المراد بالجسد ؛ ثم استخرجه أيضاً .

قال أحمد : إن النفس إذا رددته على الجسد لم يخلُ أن يفيض على بعض أجزائه . فإن دبرته تديراً يبقى فيه الجزء الأشرف ويخلّى عن الأخسّ ، فقد دبرت لأنك قادرٌ بعد ذلك على استخراج الجزء الأشرف من الجسد . وإن دبرته تديراً يفيض على الأخسّ ويخلّى عن الأشرف فقد دبرته التدبير التام ، لأنك قد نلت المراد وتسهّل عليك بعد ذلك تطهير الجسد . واعلم أن الذي يبقى من النفس بعد استخراج الدهن إنما هو صبغ نفساني ومركبه النفس ، وهو لا يكاد يثبت ، لأن من شأن اليبس أن يخلّى عما يخالطه . والتدبير في شأنه بعد هذا ما يأمر به الفيلسوف في قوله هذا .

قال أفلاطون : وأثبتته حينئذ بالرطوبة الروحانية ، فهو إذا لقي الركن فارق ولم يجذب معه المربوط به .

قال أحمد : يعنى بالرطوبة الروحانية الرطوبة التي في الروح الصاعد ؛ وليست هذه الرطوبة التي في النفس ، لأن هذه الرطوبة كالطلّ الذي يلتقط الهواء ، فضلاً عن الأركان . والرطوبة التي في النفس كالدهن الذي لا يكاد يفارق الشيء عند ملاقاته الأركان . وإذا فارق الركن وباعده جذب معه الشيء الخالط . وهذه الرطوبة الروحانية تضبط النفس وقتما تحتاج إلى ضبطه . فإذا أردت أن تفارقه فارقه بأهون التدبير ؛ والدهنية بخلاف ذلك كما مثلت . وسأمثل مثلاً يكون الرائد^(١) في معرفة الطالب : لو أن ثوباً غمس في الماء ، ثم قابله بعض الحرارة [١٣٣] النارية أو الهوائية لفارقه الرطوبة وبقي الثوب على حالته .

ولو غمس في الدهن ، ما كان يفارقه بالحرارة النارية والهوائية دون أن يبطل الثوب . والسبيل في النفس هذا السبيل — ففتهم ! — ولا يكاد يفارق الثوب الدهن إلا بالرطوبة وملاقة بعض الأركان اليابسة ؛ وهو شبيه بما دبرناه في أمر النفس .

قال أفلاطون : والجسد إذا أفردته فاحمل عليه الحرارة واليبس لتنقيه جداً ، يعني النار .

قال أحمد : يأمر أن نبالغ في تكليس الجسد بعد إفراذه ليبقى ويصفو ويخرج فضوله وما كان في نهاية التفاوت . وإنما يأمر أن يفعل ذلك بعد الإفراذ لأن الجسد إذا كان مخالطاً للشيء المتفاوت للروح والنفس ، فارق النار وتفرق ؛ إذ النفس والروح من طبيعتهما الذهاب والفراق . فإذا خالط الجسد فارقاه بافتراقهما .

قال أفلاطون : والجسد بعد التكليس الشديد لا يكون منه التثبيت بالنفس والروح

كما كان .

قال أحمد : إن الحاجة إلى الشيء الذي أخبر به الفيلسوف أنه في الجسد ، من ترك التثبيت ، شديدة . وذلك العمل هو ردّ الشيء إلى أقرب مشاكلة للبيسط . وإذا كان كذلك فإنه لا يثبت في دار الطبيعة إلا بمركب يركبه . فإذا حلّ الجسد بهذا المحلّ كان مثبتاً للشيء من غير أن يداخله ويخالطه . والتفاوت والتركيب أكثر ما يكوننا بالمداخلة والمخالطة .

قال أفلاطون : وإنما صار لا يقبله لأن التدبير قد أحله بالمحلّ الذي يقبل الأثر من الشيء الضعيف . فكيف من النار؟! — إلى أن قال : فغيره عن التركيب الأول فلم يجانس .

قال أحمد : إن الشيء المدبّر تلتطف أجزاؤه فيسرع فيه التأثير . فالنار إذا لقي الجسد المدبّر أثر فيه تأثيراً يغيره عن ماهيته الأولى فلا يكاد يجانس ما كان فارقته من الروح والنفس .

قال أفلاطون : والواجب أن يكون في أول التفريق الجسد أغبر قتما ، والنفس أحر

براقًا ، والروح أبيض يكاد من لطافته أن يُعرَى من اللون — إلى أن قال ؛ فإذا أكمل فيه التدبير فإنه يتساوى .

قال أحمد : إن أول ما يظهر من أثر التزيق ظهور اللون الذى يخص الشيء . فالنفس ، لما كان الأغلب فيه الدهنية والحرارة ، وجب أن تظهر فيه الحمرة ؛ والروح ، لما ارتفع من النفس ، صار لونه اللون المضىء المخالف للألوان ، وهو اللون الصقيل ؛ والجسد ، لما كان ثقلاً وكان من جنس الأرض ، وجب أن يظهر فيه وعليه لون الأرض . وعلى أنه قد يجب أن يظهر فيه السواد أيضاً لاحتوائه بانتزاع القوى منه . فإذا رددت ... (١) ... ما تهباً منها إلى التساوى .

قال أفلاطون : والجسد يكون في بدء التكليس أغبر ؛ فإذا دُبّر صار أبيض صافياً .
قال أحمد : إن الجسد إذا كلسته التكليس التام عرى عن مجانسة الأرضية أيضاً ، فصار لونه اللون المقارب (٢) للبيضا وهو البياض .
قال أفلاطون : ويكون النفس أيضاً كذلك — إلى أن قال : فالروح قد كان مقارباً قبلاً .

قال أحمد : يرجع لون النفس أيضاً عند التصفية إلى لون البياض المقارب للبيضا . وقوله : « إن الروح كان مقارباً قبلاً » . فإن الروح لونه في أول التزيق < يكون > مقارباً للون الذى يحدث في الكل عند تمام التدبير .

قال أفلاطون : وعند تكليس الجسد فاطبخ الروح والنفس .

قال أحمد : إنما يراد بتكليس الجسد التتقية . والروح والنفس ، لما استحال فيهما هذا النوع من العمل ، احتيل فيهما بالطبخ .

قال أفلاطون : فاطبخ في الحمام الهوائى [٣٣ ب] — إلى أن قال : فأدِم عليه التدبير نهاية بُحْران القمر . كما أنه يجب أن يدِم التكليس بحران القمر الأوسط .

(١) بياض يقدر ٨ مليمتراً .

(٢) : المقارب .

قال أحمد : الحمام الهوائى الحمام الرطب ، ويجب أن يكون كهيئة الحمام وفى مقدار حرارته ويكون العمل قد أودع القناديل المعلقة فى الحمام ، ونهاية بحران القمر ووسطه . فقد أخرج ذلك أبقراط الطبيب فى كتابه المترجم بـ « اليسايك »^(١) على غاية الشرح ؛ وأنبأ هناك أن نهاية البحران فى الأمراض الحادّة ثمانية وعشرون يوماً دور القمر ، والوسط من البحران فى هذه الأمراض — أعنى بها الحادّة — سبعة أيام انتقال القمر من ربع إلى ربع . فأما بحرانات الأمراض المزمنة فى تسعين يوماً وفى العام ، إذ ذلك مأخوذ من مدار الشمس فيأمر الشيخ أفلاطون أن يدام التدبير على العمل المطبوخ ثمانية وعشرين يوماً ، وعلى العمل المكلس سبعة أيام دائماً .

قال أفلاطون : واحمل على الجسد وارفق باللطيف ، وانظر أن لا يداخلهما ما يكون فيه بعض الفساد .

قال أحمد : يجب أن يكون تكليس الجسد بالنار الجزل ، ويكون فى آنية معمولة من طين البواتق ، وينقل^(٢) فى كل أربعة وعشرين ساعة من آنية إلى آنية أخرى ، لأن الآنية لا تصبر على النار مدة أيام التكليس ، ويكون الطبخ فى أوانى زجاج مسدودة الأفواه بسدّ الحكماء وطينهم المعمول من الصاروج والخطمى . ولا يلصق إليها من الحرارة إلا بالمقدار الذى يصبر جسّد الإنسان عليه . ويخلى الحمام فى كل أربع وعشرين ساعة من الرطوبة دون الحرارة مقدار ساعة واحدة ، وتفتح فم الأوانى حتى يخرج الفضول إلى القصد فى الطبخ لاستخراجها . ثم تعيد الشد . وتحذرُ ما حذرَكَ الفيلسوف وهو : أن يداخل الشىء ما يفسده . ويجب أن تعلم أن التكليس إنما يخاف أن يداخله الرماد فيثبت فيه منه البعض إذ هو مقاربٌ له . فأما الحرارة فلا تثبت بعد انقطاعها عنه : وأما المطبوخ فالذى يجب أن لا تداخله الرطوبة — فتنهّم هذا الباب .

(١) يسمى عادة « كتاب فى الأسايك » *peri ēpōmádōn* . وقد فقد أصله اليونانى ؛ ولكن وجدت ترجمته العربية فى مخطوط فى مونيخ (رقم ٨٠٢) أخذت عنه نسخة فى باريس (برقم ٢٨٤٥ عربى) . وقد ذكره جالينوس فى شرحه على أبقراط . وموضوع الكتاب هو أن الإنسان ، كسائر الموجودات فى العالم ، مركب من سبعة عناصر .

(٢) م : وعمل .

قال أفلاطون : وبعد التكلّيس والطبخ فرُدّها على الافراد إلى التصعيد — إلى أن قال : فكل واحدٍ بما يشاكله . فإن تفاوت فاعلم أنك قد غلطت ، فتدارك خطأك .

قال أحمد : قوله بما يشاكله — يريد به أن يصعد الكلس بالأثال والمطبوخ بالقرع . وهذا التصعيد متحان العمل ، وذلك أن الجسد إن صعد منه في هذه الدرجة شيء فهو الدليل على الفساد في التدبير وذلك أن الغرض فيه أن يُعرّى مما يصعد ويفارق . والروح والنفس إن بقي منهما ما لا يصعد ، ويتفاضل البعض على البعض ، فهو دليل الفساد أيضاً ، إذ العمل الأكبر أن يقاما خلويين من الشوائب والعكر متشابهي الأجرام واحدى الذات .

قال أفلاطون : . فإن رأيت العمل في التصعيد غير مشا كل فدبره أيضاً ، لأن تدبيره

أنجم من تدبير غيره .

قال أحمد : يقول : إذا صاعدت المكّس والمطبوخ فوجدتهما على غير السداد فرُدّها إلى العمل . والتدبير أيسر من الابتداء في غيره .

قال أفلاطون : وليكن تدبيرك في الكل تدبير الآلة في الجرم المحيط .

قال أحمد : يعنى بالجرم المحيط « الفلك » ، ويعنى بالتدبير فيه « الاستحالات » التي تكون نتيجةها رد الشيء إلى عالم العوالم . ألا ترى النبات وينابيع الماء والحيوان كيف تستحيل ويرتفع منها اللطيف ويتحفظ منها الكثيف بردّ الشيء إلى شكله في أوانه ، والتدبير مع ذلك ، أعنى به انخفاضها [١٣٤] دائماً فيها . فلولم يظهر التدبير إلّا في الجرم السّيال الذي هو الماء لكفى ودلّ على المراد . فإنّا نرى الماء يخرج من الينابيع والأجرام الأرضية ، وهو حينئذ البسيط أغلب عليه منه وقد بقي على وجه الأرض مدّة فيجذبه حرّ الهواء من وجه الأرض ومن الحيوان والنبات ، فيسيل بعد ما يفيض منه بعض التساوى إلى أسفل ، ثم يرتفع أيضاً ويدبرّ بالتدبير الأول . وبما يصحح هذا القول البحر : لما كان الماء راكداً فيه والتدبير دائماً في الجذب منه صار العكر الغالب عليه . ولولا ما ينصبّ فيه من ماء الينابيع وما يرده الهواء إليه لصار بحاله من العكر والتفاوت ، لا يتكون معها فيه الحيوان . لكن المدبرين من تدبيرهم رد اللطيف على الكثيف ليسهلوا به ردّ الكثيف إلى التساوى فالقتدى بسيرة الإله ميسّر له المراد في عمله .

قال أفلاطون : ومن الفيثاغوريين من يعتقد تفصيل العمل على أنواع ، فلا يُلتفت إلى ذلك وإنما يجمع فيما يردّه إلى التساوى ، لا ما يفردّه عن أركان الطبائع .

قال أحمد : إن من الأوائل وأهل الزمان من يكون تدييره أن يفصل الشيء على سبعة فصول وما فوق ذلك من العدد . ولقد سمعت < من > بعض منتحلي هذا العلم من أهل الزمان أنه فصل من الشعر أنواعاً كثيرة يشبه كل نوع منها ببعض الأملاح والجواهر كالنوشادر والمرقشيثا والزاجات . فيقول الفيلسوف إن ذلك غير نافع إذ كان المراد ردّ الشيء إلى التساوى ، لا تفرّد الأركان .

قال أفلاطون : ويصعب عليك العمل في الردّ إلى البسيط . فأما < في > الابتداء الثاني فإن الطبيعة هي المعاونة لك .

قال أحمد : إن هذا القول من الفيلسوف كاشف عما يخبر فيه الكثير من منتحلي هذا العلم ، وذلك أنه يختلط عليهم الرأى فيه ، فيرون أن التدبير في الابتداء الثاني يصعب كصعوبة العمل في الردّ إلى مشاكلة البسيط . فيرى الفيلسوف خلاف هذا الرأى . ورأيه الصواب ، لأنه إنما صعب التدبير في الردّ إلى التساوى لأنه عمل في دار الطبيعة مضادّ للطبيعة . فأما الابتداء الثاني فالطبيعة مشاكلة لتقريبها منه .

قال أفلاطون : وإذا أمت كل نوع من أجزاء العمل على ما يجب أن تقيمه فرّد الروح على الجسد وصاعده فإنه يصعد .

قال أحمد : إن الروح إذا رددته على الجسد بعد التدبير إذا صاعده صعد الجسد معه ، لا بالتشبث ، بل بقوة الروح لأن الروح حينئذ يحمل ما قرب منه ، فكيف ما جاوره ! وهذا التصعيد يجب أن يكون بالحرارة اليابسة المشاكلة للروح . فأما إن أودعته الرطوبة فإنه يفارق الروح بكلية العمل ويبقى الجسد . وهذا من أعظم الدليل أن الصعود ليس من أجل التشبث . قال أفلاطون : وما يصعد عند ذلك جوارح غير مخالط للأركان .

قال أحمد : إن هذين الجنسين إذا ردّ بعضهما على بعض وصعدا فإنه يكون تركيبهما لا تركيب الطبيعة ويقومان كهيئة الزئبق لا يخالطان شيئاً من الأركان إلا بعد مشقة .

قال أفلاطون : فردّ عليهما بعد ذلك المخصوص بالنفس — إلى أن قال : فانهما يمتزجان -
قال أحد : إن النفس للطفها تخالطهما لا اختلاط مداخله ، بل اختلاط تقوّم
البعض بالبعض .

قال أفلاطون : والنفس قيد الروح ، كما أن الجسد قيد النفس .

قال أحد : إن هذا الشيء إذا رُدّ إلى التساوى لا يكاد يثبت في دار الطبيعة . وهذه
الثلاثة الأقسام — أعني بها : المخصوص باسم [٣٤ ب] الروح والمخصوص باسم النفس
والمخصوص باسم الجسد ؛ فإنه وإن كان قد رد كل واحدٍ إلى التساوى فألطفها وأغزرها
الروح ، ثم النفس ، ثم الجسد . فالنفس تضبط الروح ، كما أن الجسد يضبط النفس .

قال أفلاطون : وليس القيد كقيد الطبيعة ، بل كالركب .

قال أحد : إني قد أخبرتُ فيما تقدّم أن الاختلاط الذي يقع بعدُ لا يقع فيه من
التشبت ما يقع في تركيب الطبيعة ، لأن تركيب الطبيعة يداخله الأضداد ، وهذا
تركيبٌ بالتلاف .

قال أفلاطون : وإذا بقي مدّة من الزمان فإنه يغلب فيه الأقوى حتى يحل الكل .

قال أحد : قد آن للطالب ، مع تكريرى القول ، أن يقف على ذلك من غير هذا
الإخبار . وذلك أن من القضايا المعقولة في هذا الكتاب وفي غيره من الكتب أن الأشياء
واحدية الأصل ؛ وأن كلّ ما جاور شيئاً أو خالطه استحال الأضعف إلى الأقوى . فلما
كان التدبير قد أتى على الجسد حتى لطفه وصيره قابلاً ، والروح والنفس أيضاً كذلك ،
وجب أن تستحيل النفسُ روحاً ، والجسدُ — بالمرقاة التي هي النفس — روحاً أيضاً إذا
أحكما تساويًا من الثلاثة الدرج وقد وجد ما يقبله ويشاكله .

قال أفلاطون : وهو إذا استمكن من القيد لا يثبت — إلى أن قال : فزواجه حتى

يولد مثله .

قال أحد : إن الروح إذا أحال الجسد والنفس جميعاً حتى يقوما كهئته فإنه لا يثبت

في دار الطبيعة دون أن يشغله . وشغله أن تزوجه من الجسد الذي منه دبرت في البدء فإنه يشتغل بقلبه عن ماهيته إلى ذاته عن الذهاب .

قال أفلاطون : فيلحقتك مع الضبط كفاية المؤونة في العود إلى العمل .

قال أحمد : من المستفيض عند منتحلي هذا العمل أن من دبّر العمل سرّة واحدة فإنه مستغن عن العود إلى العمل . فيرى من لم يتدرب في العلوم العلوية أن ذلك إنما هو أن الشيء القليل يقرب الكثير من الجسد عن ماهيته إلى المراد باقتصاره على ما دبّر مدة زمانه ؛ وذلك بخلاف هذا . وهو ما أخبرنا به الفيلسوف ، لأن الروح إذا أحال الجسد والنفس حتى يقوما كهيئته إذا جمع بينه وبين الجسد الذي كان منه بدء العمل فإنه لا يزال يؤثر فيه حتى يقربه عن ماهيته إلى ذاته حتى يقيمه كهيئته . فالعامل مستغن بهذا العمل من الروح عن العود ؛ وكذلك القادح ناراً مستغن عن الزناد ما بقي عنده النار .

قال أفلاطون : ويتبرم بكثرتة حتى يضطر إلى التخلية عنه في كل مدّة .

قال أحمد : إن هذا الشيء إذا أحال مثله أو غيره من الجسد الذي كان منه ، كان زائداً في كنيته . فلا تزال الزيادة تنتهي إلى حدٍ يتبرم بها العامل فيضطر إلى تخلية بعضها إذ قد استغنى بالقليل الذي يبقية ، سيّما وهو يعلم أن الزمان يبلغ به في الزيادة إلى ما يريد ، إذ هو كالشريعة من النار في الفعل .

قال أفلاطون : ولا تزوجه بما تريد أن تحيله إليه إلا بما كان منه في البدء — إلى أن قال : فإن فعلت ذلك صار لكسيراً للذي تزوجه ؛ ولذلك قد فات أكثر العاملين مرادهم بعد الفراغ من العمل بما نجحوا من الوقوف على هذا السرّ .

قال أحمد : إن هذا الفصل من كلام الفيلسوف السرّ الأعظم من أسرار الفلسفة في هذا النوع ، وهو الذي يتم به [١٣٥] للعامل ما يريده . واقد أنظر في كتب من تقدم الفيلسوف أفلاطون من العلماء بهذا النوع من العلم فأجد الكلّ قد أوماً إلى جميع ما يحتاج إليه في العمل ، إن لم يكن بالتصريح بالإشارة — ما خلا هذا السرّ العظيم . وأنا أرى أن من فاتة هذا السرّ ثم قبل ما تقدم من القول في أنواع هذا العلم فليس قبوله ذلك بمعرفة

ولا علمه بحقيقة ، لأن معرفته هذا السرّ يجب أن يصحّ عنده كون مراده ؛ وإذا غيبي عنه هذا السرّ فخصمه يدحضه ويفلجه في بطلان ما يدّعيه . فلو أن قائلاً قال : قد قبلتُ قولك في كل ما تدعيه من الكلام في أولية الأشياء وواحدية ذاتها في الأصل وتغايرها بعد ذلك من أجل التركيب فما حُجَّتكَ بعدُ في قلبه الفضة ذهباً والنحاس فضةً وغير ذلك من الأجساد السخيفة عند أهل العلم إلى هذين الجسدين الكريمين عندهم — فكيف لا يقبل الذهب والفضة إلى الأجساد السخيفة ؟ وهل الذهب والفضة إلا من الطبائع المركبة ، فكيف شاكلهما القريب من البسيط ؟ — لكان قد أزمه الحجة وأبطل عليه الرأى إن لم يدفعه عن نفسه ورأيه بما قد أنبأنا به الفيلسوف في هذا القول . وسأتولى جواب هذا الخضم ، إذ فيه الكشف عن قول الفيلسوف وهو أنى أقول : إننا لم ندّع^(١) في العمل مشاكلةً بينه وبين الذهب والفضة ولا مضادةً ، إذ الشيء إنما هو شكل البسيط ؛ وإنما عمله قلبُ الأشياء عن ماهيتها . فلو ألقيته على الفضة أو على الذهب أو سائر الأجساد ، ما كان يحيل الجسد إلى جسدٍ غيره ، بل كان يميله إلى طبعه . بل ! إذا ألقى الجسد الملقى عليه الإكسير على جسدٍ آخر قلبه إلى جنسه . والمثال لذلك أن يلقى بعض العمل على الفضة فلا يغيره عن ماهيته دون أن تحدث فيه قوة فتقوى على تلب الشيء ، إذ ليس هو — أعنى به العمل — بينه وبين سائر الأجساد من المشاكلة ما ليس له مع الآخر . فإذا ألقيت هذه الفضة المعمولة على سائر الأجساد ألقبها فضةً إذ قد صارت إكسيراً ثانياً^(٢) مشاكلاً لجوهرية الفضة . وكذلك إن ألقيته — أعنى العمل على النحاس — صار هذا النحاس قالباً لسائر الأجساد إلى جوهرية النحاس . ولذلك قال الفيلسوف وأمر أن يكون ما يشغل به العمل عن الذهاب الشيء الذى دبر منه العمل ، فإنه لقرب عهد العمل بمنزلة تركيبه وشكله يحيله بكليته حتى يقيمه كهيئته . فأما أن يكون ما يشغله به عن الذهاب ما لا يجانسه فإنه لا يقوى على كل الاستحالة والقلب فيه ، فيصير ذلك الشيء إكسيراً لنفسه : إن كان نحاساً كان الشيء الذى يقبل الذهب والفضة وسائر الأجساد نحاساً ؛ وإن كان فضةً كان

(١) ص : تدعى .

(٢) ثانى

الشيء الذى يقرب الأجساد فضة — وكذلك سائر الأجساد هذا سبيلها . وذلك أن الشيء — أعنى به العمل — إذا داخل الجسد الذى يخالفه فى البدء أحدث فيه شكله الذى هو قلب الأشياء ولم يقدر على نهاية استحالته ؛ فيكون حينئذ الجسد الذى قد خالط العمل قد حوى مع القسوة على الاستحالة والقلب إلى طبعه فى أوان جسدانته . فهو يقرب الأشياء بالقوة التى ألبسته إتياء العمل ، ويكون قلبه إتياء [٣٥ ب] إلى ذاته لما قد بقى فيه من قوة الطبع الجسدانى .

وقول الفيلسوف : إن من الناس من عمل وفرغ وحزم المراد — فإن ذلك إنما أتى من جملة هذا الفعل . وذلك أن الذى قد فرغ من العمل إذا ألقاه على بعض الأجساد فلم يظهر له فيه ما يريد وجعل أن الراجب إلقاءه على الجسد الذى يريد أن يتولد له مثله ، ثم يلقى بعد ذلك على سائر الأجساد — فقد يحسُّ عند الفراغ من العمل نيل غرضه .

قال أفلاطون : واجعل ما تلقيه من العمل القليل على الكثير حتى لا يبلغ به إلا حدَّ الإكسيرية لنفسه دون ما سواه .

قال أحمد : إنك إن أقيت الكثير من العمل على القليل من الجسد فربما غلب العمل بكثرتة على الجسد فنقله من حدَّ الإكسيرية لجوهره إلى شكله فى كل الجهات ، فيصير بالحل الذى لا يكون بينه وبين الأجساد مشاكلة فلا يولد له حينئذ جنسه .

قال أفلاطون : وما فاتك بالرأى يوشك أن لا يفوتك بالامتحان .

قال أحمد : من لم يؤدّه^(١) الرأى إلى مراده والوقوف على ما يقصد إليه فإن الامتحان يرده إلى ذلك .

قال أفلاطون : واعلم أنك قد نلتَ الأمر العظيم بما ولدت ، لأنه على السبيل الذى ربنا مَعَوِّ لكل شيء ومولد له .

قال أحمد : عظم الفيلسوفُ هذا الأمرَ وفخمه ؛ وليس تعظيمه إتياء لما يدرك به من

متاع الدنيا في تولد هذين الجسدين — أعنى بهما الذهب والفضة — بل لما قد أدرك من العمل الموازي لعمل العاويين ثم ما يقدر به من تولد الأعضاء الساقطة في الحيوان وإصلاح الحواس الفاسدة والأعضاء ، إذ هو إذا جمع بينه وبين شيء من الأعضاء أو أحد الحواس فإنه حينئذ يولد في أي عضو تريد ، إذا دبرته بالتدبير الذي قد مثله لك الفيلسوف .

قال أفلاطون : وإِنَّكَ إِن أَلْقَيْتَ القليل منه على الجسد الكبير فإنه حينئذ يصير في مدّة من الزمان ، ذروراً أنت مستغنٍ عن ضبطه .

قال أحمد : إن ألقيت شيئاً من العمل على جسدٍ من الأجساد وكان القليل على الكثير فإنه إذا استمكن منه يقلب الجسد ذروراً ، لونه لون الجسد الذي ألقيته عليه . وهذا الذرور إكسیر يقلب جنسه . ولقد رأيتُ ذروراً يقلب الفضة ذهباً أوضح عندي أنه ليس من عمل أهل الزمان ، بل شيء بقي من عمل تلامذة أفلاطون . وربما وقع القليل منه في يد بعض المخادعين فيعرضه على من يريد أن يستفزه ويعلمه أن ذلك من عمله حتى يصل منه إلى ما يريد .

قال أفلاطون : وقد مثلت لك ما يستغنى به ذو الرأي ، ولا ينفع بأضعافه الخلو منه .

قال أحمد : إن في دون ما أخرجه الفيلسوف في هذه الكتب ما يكتفى به^(١) مَنْ كان له في الفلسفة أدنى حظّ . ولو أطال الكلام مدّة أيامه وكرر القول وبذل المجهود منه في إيفامه ذلك الخلو من الرأي ما قدر عليه ، إذ من المستحيل قبول الشكل إلا شكله .

قال أفلاطون : وهو الحيلة في تولد الرأي في الخلو منه — إلى أن قال : إذ من شأنه

أن يقوى شكله .

قال أحمد : إن الرأي الصواب من جنس البسيط والعمل يولده في الإنسان ويقوّيه

فيه ، وهو مقوٍ للروح إذا دبر كالأكسير . فأما ما قبل ذلك فهو كما قدمت جاذبٌ .

قال أفلاطون : واليوأيت والجواهر فتدبير^(٢) [٣٦] بطي — إلى أن قال : فاللحماني

سبيلها سبيل الحيوان .

(١) س : بها .

قال أحمد : إن الفيلسوف قد تكلم في هذا الكتاب في أنواع الجواهر واليواقيت .
إلا أنى حذفت ذلك من هذا الكتاب وأخرجته في كتابه في الجواهر ، لعلى أن مَنْ أدرك
عمل الأجساد ونقد تديره فيها ، فإنه لا ينبغي عليه الاحتيال في الجواهر ؛ وقوله : « اللحماني »
إتما معنى به الجوهر اللحماني الذي هو اللؤلؤ ، ويذكر أنه يجب أن يحتمل في توليدها كما يحتمل
في توليد الحيوان ، إذ هو من جنسه .

قال أفلاطون : واعلم أن التفاوت إذا رددته إلى ما هو أشد تساويًا منه فإنه يكون له
الثقل الكثير .

قال أحمد : إن الذهب والفضة أشد تساويًا من سائر الأجساد ، وهي أقل عكراً .
فإذا ألتيت أكسير الذهب والفضة على سائر الأجساد فإنما يقلب الصافي ويردأكثرها ثقلًا
كهيئة الرماد .

قال أفلاطون : ومَنْ علم غرضنا في المقصود وسار بسيرته فقد أدرك واستغنى .

قال أحمد : أجل ! مَنْ علم ذلك فقد أدرك واستغنى عنه . وكان الشيخ أفلاطون في
سيرته ، إذ هو عند ذلك طالب للتخلص .

قال أفلاطون : ومَنْ عَلِمَ عَلِمَ أن بعض قولنا من مصادد الطبيعة .

قال أحمد : لولا أن الفيلسوف غطى هذا القول — فلا يسغنى أن أخالف مذهبه
وسيرته — لكنت أكشف من ذلك ما يقع الطبيعة وينافرها . إلا أن الفيلسوف^(١) نطوفه
من هرب الطبيعة احتال فيها بحيل الحكماء ، وسار في مجاذبتها بسيرة الرثماء .

قال أفلاطون : فهو مصباح الحكيم يسير به كالتور الساطع . وأما أبناء الطبيعة فيخبطون
في بيضاء مظلمة لا يتبين لهم المصباح وقد خالوا منه .

(١) من : نجوفه .

قال أحمد : سبيل هذا القول ما تقدم من القول الذي يجب أن أتبع فيه أثر الفيلسوف .
وهو آخر كلام الفيلسوف في هذه الكتب .

* * *

ويعلم واهبُ الحياة الأبدية أن غرضي كان في تفسيرى كلام الفيلسوف في هذه
الكتب غرضَ الفيلسوف فيه . وقد تجاوزت الكثير من كلامه صفحاً للاستغناء عنه بما
أخرجتُ . وكل رأى تكلم به الفيلسوف في أحد كتبه ثم أعاده في الآخر — احتياطاً منه
للطالب — فإنى حذفته اجتناباً من الإطالة الداعية إلى الغلط ، ولم < يكن > ذلك
إلا بمقدارٍ من الكشف كان مَنْ فَيَمَهُ مستحقاً لإدراكه ؛ ولولا قلة ثقنتنا بالزمان وأهله
لأخرجنا الأعمال التي نقلت بأهون السعى للأجساد ، فيتوفر^(١) منها حظ الطالب . لكنه
لما مال أهلُ الزمان إلى الطبيعة وما يُوقرُ عليهم ما يليهم^(٢) وحادوا عن طلب السرور الأبدى
والفرح التام — لم يسعنا إعانتهم على ذلك .

وأنا أسأل الله المدبر لكل أن يجعل ثوابي في إخراجي ذلك مخرجاً^(٣) يضمنه
الفيلسوف في العاقبة لمن كان مدة أيام حياته قائماً على العدل .

[[تم الرابع من أربيع أفلاطون . وتم به الكتاب . والحمد لله وحده]]

(١) ص . ويتوفر .

(٢) ص : ما لهم .

(٣) ص : مخرجه .

ملاحق
مراجعة

[١٤٧] مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي

في أن دليل يحيى النحوى على حدث العالم أولى بالقبول

من دليل المتكلمين أصلاً

بسم الله الرحمن الرحيم

ليس في كسر دليل غير صحيح على مطلوب من المطالب دليلٌ على بطلان المطلوب ولا على صحته . فإذا تبين أن الدليل الذى يستدلُّ به المتكلمون على حدث الأجسام غير صحيح لم يلزم من ذلك أن تكون الأجسام قديمة ولا أنها مُحدثة . والدليل الذى يستدلُّون به يجرى هذا الجرى :

قالوا : الجسم لا ينفكُ من الحوادث ولا يتقدمها ، وكل ما لا ينفكُ من الحوادث ولم يتقدمها فهو محدث ، فالجسم إذن مُحدث . هذا هو قياسهم إذا نُظِمَ النظم الصناعى .

وينبغى أن نبحت عن صدق مقدمته . والطريق فى ذلك أن ننظر فى مدلول كلِّ واحدة من الألفاظ التى يتضمَّنهما هذا الدليل : « فالجسم » هو الطويل العريض العميق ؛ « والحوادث » يريدون بها الأعراض ؛ وقولهم « لا ينفكُ » يريدون أن الأعراض تازمه ولا يوجد إلا بوجودها ؛ وقولهم « لا يتقدمها » أى أنه لا يوجد خالياً منها ولا يسبق وجوده وجودها — فهذا ما تدلُّ عليه الألفاظ إلى المقدمة الصغرى . — فأما قولهم « محدث » ، وهو ما تضمنته المقدمة الكبرى ، يريدون الموجود بعد عدم — فهذا مدلول الألفاظ المتضمنة لهذا القياس .

وقد ينبغى أن نبحت عن صدق مقدمته فنقول : إن قول القائل إن الجسم — وهو يريد بقوله « الجسم » كلَّ جسم — لا ينفكُ من الأعراض — ويريد بالأعراض ما هنا

الحركة والسكون — مراده أن الجسم لا يخلو من تعاقب الحركة والسكون عليه فيكون متحركاً بعد أن كان ساكناً ، وساكناً بعد أن كان متحركاً ، فإن هذا [٤٧ ب] هو الذى ينقضه فى مطلوبه ، وهكذا فهمناه من ألفاظهم . وإذا كان مرادهم بذلك هو هذا ، كانت المقدمة كاذبة ، فإن خصومهم لا يسلون لهم أن كل جسم لا بد من أن تتعاقب عليه الحركة والسكون فإن السماء عندهم متحركة ، لم تكن غير متحركة ثم صارت متحركة ، والأرض عندهم غير متحركة ولم يكن ذلك بعد حركة . ويبانهم على ذلك هو أن قالوا إن تعاقب الحركة والسكون على جسم من الأجسام لا يكون إلا بعد أن يكون ذلك الجسم فيه قوة وإمكان على قبول الأضداد وخلعها . والسماء على رأيهم ليست فيها قوة على خلع الحركة ووجود السكون ؛ وكذلك حال الأرض . فأما أنه ليس فى هذه قوة على قبول هذين للتضادين فقد بين عندهم فى كتاب « السماء » وفى آخر « الكتب الطبيعية » . ومع هذا فإنه إذا تصفحت مقدمتهم بان كذبها ، وذلك أن العراض هو الذى يكون ويبطل من غير فساد الموضوع له وهو الذى يحتاج فى وجوده إلى ما يوجد منه وهو الجسم ؛ والأعراض مفتقرة فى وجودها إلى الأجسام ، وليست الأجسام هى التى تنفقر فى وجودها إلى الأعراض . وإذا كان هذا هكذا لم يلزم أن يكون إذا كانت الأعراض محدثة أن تكون الأجسام محدثة . وإنما كان يلزم ذلك ^(١) لو كانت الأعراض مقومة لذات الجسم كالحىوان المقوم ^(٢) لذات الإنسان والنطق المقوم له : فإن هذين إذا ارتفعا ارتفع بارتفاعهما الإنسان ، وإذا وجد وجد بوجودها الإنسان . فلو كانت الأعراض مقومة لذات الجسم ومأخوذة فى معناه لفسد كان للقول — بأنه إذا كانت محدثة لزم أن يكون الجسم محدثاً — مساغ . فأما والأعراض ليس لها مدخل فى وجود الجسم ، فلا يلزم ^(٣) أن يكون إذا كانت الأعراض بحال ما أن يكون الجسم بتلك الحال .

وأيضاً فإنه لو سلم لهم أن الجسم لا يتفك من الأعراض وسلم لهم أن كل واحد من

(١) ص : إن لو (١)

(٢) ص : والقوم .

(٣) ص : ما لا يلزم (١)

الأعراض المتعاقبة عليه مُحَدَّث ، لم يلزم أن يكون الجسم مُحَدَّثاً لأنه لا يجوز أن يتعاقب عليه ذلك دائماً باللزوم من غير إخلال فلا يكون مُحَدَّثاً ، وإن كان كل واحدٍ من تلك الأعراض من حيث هو متشخصٌ يحدث لأنه قد يجوز أن تحلّه هذه الحركة فتبطل عنه ، ويحلّه السكون فيبطل عنه ، وتحلّه حركةٌ أخرى فيبطل السكون ، وهكذا دائماً بلا انقطاع فيكون التكرير عليه أبداً ، فلا يكون مُنْفَكاً من الأعراض الحادثة وهو غير محدث ، بل يلزم ما راموا إلزامه بأن يُدَبِّنُوا بأن التكرير ينقطع وأنه ينتهي إلى حركةٍ لا حركة قبلها ، أو إلى سكونٍ لا سكون قبله . فإن دلّوا على وجود حركة لا حركة قبلها وسكون لا سكون قبله [١٤٨] ودلّوا على أن الجسم لا يتعرّى من هذين ولا يمكن أن يكون موجوداً من دونهما ، لأنّ ذاته موجبةٌ لذلك — لزم لعمري ما يلزمونه من حدوثه .

وأيضاً : فإن الأعراض إنما هي عارضةٌ لأمرٍ من الموجود مفروغ منه ، إذا كان معنى اسمها أنّها عارضةٌ لشيءٍ وطارئةٌ عليه . فإذا كان هذا هكذا ، لزم أن يكون الشيء الذي تعرض له وتطرأ عليه مُتَقَدِّماً عليها . والأعراض إنما تطرأ على الجسم فتوجد فيه وليس لها وجودٌ من دونه . فقارنتُ الأعراض له دليلٌ على تقدّمه عليها لا حدوثه . ودليلهم هذا إلى أن يكون دليلاً على تقدّم الجسم أولى من أن يكون دليلاً على حدوثه ، إذ كان حُكْمُه مخالفاً لحكم الحوادث وهي الأعراض . وقد تبين ذلك بقياس^(١) هو هذا :

كل مُحَدَّث موجودٌ في شيءٍ وعارضٌ لشيءٍ — على رأيهم

و الجسم ليس بعرضٍ

فالجسم إذن ليس بمحدث

وزعم قومٌ من المتكلمين أنه لا دليل يدك على حدث الأجسام إلا دليلهم هذا وهو أن^(٢) :

الجسم لا ينفكُ من الأعراض ولا يتقدّمها

(١) هذا قياس من الضرب الثاني في الشكل الثاني : Camestres .

(٢) قياس من الضرب الأول في الشكل الأول : Barbara .

وكل ما لا ينفك من الأعراض ولا يتقدمها فهو محدث

فالجسم إذن محدث .

فإن رام إنسان إبطال هذا الدليل فقد قال بقدّم الأجسام ، إذ كان الجسم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً ؛ وبطل الدليل على حدثه ؛ فقد لزم قدّمه . وهذا القول منهم باطلٌ وهو قولٌ من لا يعرف طرق البيانات والبرهان ، لأن الأشياء الطبيعية والمطالب فيها ليس يقوم على صحة مطلوب منها قياسٌ واحدٌ فقط ، وذلك أنه قد يبين الشيء من الأشياء الذاتية له وهي المأخوذة في حدثه ، أعني الأجناس والفصول ؛ وقد يبين من الخواص اللازمة له ؛ ويبين أيضاً من الأعراض ؛ ويبين من الأفعال ، ومن الشهادات الخارجة عنه . فليس يجوز أن نقصر البائن^(١) على مطلوب من المطالب — على قياس واحدٍ . وإذا كان هذا هكذا ، لم يلزم أن يكون الجسم قديماً على ما ظنوه .

وما أورده يحيى النحوي أولى بالقبول ، وهو أنه قال :

كل جسم متناه ؛ والعالم جسم ؛ فالعالم إذن متناه .

وكل جسم متناه قوته متناهية ؛ فالعالم إذن قوته متناهية .

والأشياء السرمدية ليست قواها متناهية ، فالعالم إذن ليس بسرمدى .

وهذا الدليل أولى بالقبول من دليلهم ذاك ، لأنه مأخوذٌ من أشياء ذاتية ، ودليلهم

مأخوذٌ من الأعراض .

وقد استدل يحيى بعدة أدلة على حدث العالم . ولو نظروا فيها لعدّوا عن دليلهم

هذا الفاسد إلى تلك الأدلة .

ويجب أن تعلم أن المُحدّث اسمٌ مشترك يقع على ما وجوده في زمان ، مثل نبات هذه

الشجرة وتكوّن هذا الجنين ؛ فإن كل واحدٍ من هذين إنما يتم وجوده في زمانٍ ما معين^(٢) ،

[٤٨ ب] فإن الأشياء الطبيعية المتكوّنة بالطبع توجد في زمانٍ وتتكوّن أولاً فأولاً وتبدأ

من مبدأ وتنتهي إلى غايةٍ هي كما لها في زمانٍ معين .

(٢) من : وما عمله (١) .

(١) البائن : الدليل .

ويقال « محدث » أيضاً لما يقع في غير زمان ، مثل إدراك البصر المبصرات وإدراك العقل العقولات والحسّ المحسوسات ، فإن هذه تقع في غير زمان .

ويقال أيضاً « محدث » لما له علة لا يوجد من دونها وهو مساوق لها في الزمان لا يتقدم أحدهما الآخر فيه مثل ضوء النهار^(١) للشمس ، ودخول الصباح البيت المظلم ، والجاذب والمجذوب : فإن هذه لا تتقدم العللُ المعلولاتِ فيها بالزمان ، بل تتقدمها بالطبع والمرتبة والشرف . فأرسطو يقول إن العالم مُحدث على هذا الضرب من البحث وهو أن له علة أوجدته وهو الباري تعالى ، لم يتقدم أحدهما الآخر في الزمان ، بل أوجده دفعةً من غير تكوينٍ طبيعيٍّ : فإن الباري تعالى لما كانت قوته غير متناهية لم يحتج في أفعاله إلى أن يكونها ويتمها في زمان ، بل أوجدها دفعةً في غير زمان ، وهو الذي يقال إنه « قال فكان » و « أمر فخلق » . فإنه لما كان الزمان إنما هو عدد حركة الفلك بالمتقدم والمتأخر ، وجب أن يكون الزمان منحطاً عن الفلك وموجوداً بعد وجوده . فإذا كان هذا هكذا لم يسع أن يقال إن الباري متقدم على العالم بالزمان ، بل متقدم عليه بالطبع والشرف والمرتبة . وهكذا يقول أبرقلس : فإنه قال : إنا إذا قلنا في العالم إنه أزليّ وقلنا في الباري — جل وعز — إنه أزليّ لم نقصد بذلك إلى معنى واحد . لأننا إذا قلنا في الباري — تقدست أسماؤه — نريد به معنى الدهر ، وإذا قلنا في العالم إنه أزليّ أردنا به معنى الزمان : فإن الذي يليق بالمتكون هو^(٢) الزمان ، والذي يليق بالموجود هو الدهر . فعنى الأزلية في الباري تعالى هو الدهر ، ومعنى الأزلية في العالم هو الزمان .

فهذا رأى أرسطو في ذلك . والله وليّ التوفيق ، وهو حسبنا وعليه توكلنا وبه ثقنا ، وله الحمد على جميع نعمه . وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين ، وسلامه .

تمت المقالة

من كتاب « في ما بعد الطبيعة »

لمبد اللطيف يوسف البغدادي

مخطوط رقم ١١٧ حكمة تيمور بدار الكتب المصرية بالقاهرة

الفصل العشرون

[١٤٠]

قال الحكيم في كتاب « إيضاح الخير » :

كل علة كلية أولى فهي أكثر فيضاً على معلولها من العلة السكلية الثانية . وإذا فرضنا العلة الثانية رفعت قوتها عن الشيء لم يلزم أن ترفع العلة الأولى قوتها عنه ، لأن العلة الأولى تفعل في معلول العلة الثانية قبل أن تفعل فيه العلة الثانية . فإذا فعلت العلة الثانية التي تلي المعلول لم يستغن فعلها عن العلة الأولى التي فوقها ، وإذا فارقت الثانية معلولها لم تفارقه الأولى لأنها علة لعلته وهي أشد علة للشيء من علته القريبة التي تليه . تمثل ذلك بالآنية والحي والإنسان : فإذا ارتفع الإنسان بقى الحي ، وإذا ارتفع الحي بقيت الآنية ، وإذا ارتفعت الآنية ارتفع الحي والإنسان . فالعلة البعيدة أكثر إحاطة وأشد علة للشيء من علته القريبة كما أوضحنا .

والعلة الأولى المطلقة هي فوق الزمان وفوق الدهر وهي علة الدهر . وأما العلة الثانية ، هي العقل ، فهو مع الدهر وفوق الزمان . والجرم السماوي الأول مع الزمان من وجه ، وعلة له من وجه ، وحينئذ يكون مع الدهر . والكائنات التي وجودها بحركة هي تالية^(١) الزمان ، والتي وجودها بغير حركة هي مع الزمان لا فيه . ولما كانت النفس معلولة من العلة الأولى بتوسط العقل صار لها ثلاث قوى وثلاثة^(٢) أفاعيل بحسب تلك القوى ، قوة إلهية^(٣) ،

(١) ص : هيتان الزمان .

(٢) ص : الإلهية .

(٣) ص : ثلاث .

يصدر عنها فعلٌ إلهي به تدبر الطبيعة ، وقوة عقلية يصدر عنها [١٤١] فعلٌ عقلي وهو علم الأشياء ، وقوة ذاتية نفسانية يصدر عنها فعلٌ نفساني يحرك الجرم الأول وجميع الأجرام الطبيعية . والعلة الأولى أعلى من الصفة ، لأنها فوق كل علة . وإنما توصف بالعلل الثواني التي استنارت منها ، لأن العلة الأولى تنير كل علة ومعلول وهي لا تستنير من نورٍ آخر لأنها هي النور المحض الذي ليس فوقه نورٌ . فلذلك صار الأول وحده يفوت الصفة لأنه ليس فوقه علة يعرف بها ، وكل شيء إنما يوصف ويعرف من تلقاء علته ، فما ليس له علة ولا هو معلول لشيء أصلاً لم يعلم بعلة أولى ، ولا يوصف لأنه أعلى من الصفة . ولا يبلغ المنطق صفته لأن الصفة إنما تكون بالمنطق ، والمنطق بالعقل ، والعقل بالفكر ، والفكر بالوهم ، والوهم بالحس .

والعلة الأولى فوق الأشياء كلها وعلة لها ، فلذلك لا تقع تحت واحدٍ من هذه . ولما كان العقل مع الدهر وفوق الزمان لم يقبل التجزئة ، لان كل ما يتجزأ فإِنما يتجزأ في العظم أو في العدد أو في الحركة . وكل هذه التجزئات تحت الزمان ، والدليل على أنه لا يقبل التجزئة رجوعه على ذاته وهو صورة لا ينقص عنها شيء ، وجوهره وفعله واحد . وإنما يقال إنه كثير من قبيل كثرة المنح الواصلة إليه من العلة الأولى ؛ وهو إن تكثر بهذا النوع فإنه لما كان تلو الواحد كان واحداً . والوحدانية أولى به ، لأنه أول مُبدع من العلة الأولى .

والعقل يعلم ما فوقه وما تحته ، فيعلم المنح التي تأتيه من فوق ، ويعلم الأشياء التي هو علتها ، فيعلم علته ومعلوله بنوع جوهره ، فيدرك الأشياء إدراكاً عقلياً — عقليةً كانت الأشياء أو حسيةً — فيدرك الأشياء على نحو جوهره وذاته ، لا على نحو ما عليه الأشياء ، فيدرك المنح الأولى عقلية ، ويدرك الأشياء الجسمانية عقلية أيضاً .

والعقل إنما ثباته وقوامه بانخيار المحض وهو العقل الأول . وقوة العقل أشدَّ وحدانية من جميع الأشياء التي تليه لأنه علة لها ومدبرها وممسكها بالقوة الأولى التي فيه . فالعقل يدبر الطبيعة بالقوة الأولى ، والطبيعة تدبر الأشياء التي تحتها بقوة العقل ، والطبيعة تحيط بالكون ، والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس ، والعلة الأولى تحيط بالعقل ، وعلمها فوق علم العقل ، والقوة الأولى فوق كل قوة . والعقل ذو حلية ، وكذا النفس والطبيعة ؛

وأما العلة الأولى فليس لها حلية لأنها أنها^(١) فقط . فإن قيل لا بُدَّ لها من حلية ، قلنا : حليتها لانهاية لها ، وحقيقتها أنها الخير المحض المفيض على العالم جميع الخيرات وعلى سائر الموجودات بتوسط العقل . والعقول كلها مملوءة صوراً . لكن العقول الأول يكون فيها هذه الصور بنوع كلى متحد . ويكون [١٤٢] في العقول الثواني بنوع متجزى . فالعقول الأول أشدَّ روحانية ووجدانية وأقلُّ تكثراً لقربها من الواحد المحض : فذلك صارت العقول الثواني تلتقي أبصارها على الصور الكلية التي في العقول الأول الكلية فتجزئها وتفرقتها ، لأنها لا تقوى أن تنال تلك الصور على حقيقتها وصدقها إلا بالنوع الذي تقوى على نيلها أعنى بالتفريق والتجزئة ، وكذلك كل شيء إنما يقوى على نيل ما فوقه بالنوع الذي يليق به ويمكن في حقه لا بالنوع الذي عليه الشيء المنال . والأوائل كلها بعضها في بعض بالنوع الذي يليق أن يكون أحدها في الآخر . فالمعول في العلة بنوع العلة ، والعلة في المعول بنوع المعول : فإن الحس في النفس بنوع نفساني ، والنفس في العقل بنوع عقلي ، والعقل في النفس بنوع نفساني ، والنفس في الحس بنوع حسي .

العقل إذا عقل ذاته عقل أنها علة للمعول الذي دونه ، فعقل إذن جميع مادونه بأمر كلى . وكل نفس فإن الأشياء الحسية فيها لأنها مثال لها ، وكل الأشياء العقلية فيها لأنها علم لها . وإنما صارت كذلك لأنها بساط بين الأشياء العقلية التي لا تتحرك ، وبين الأشياء الحسية التي تتحرك ؛ فلماذا صارت علة للأجرام ومعاولة من العقل . فالأشياء الجرمية المتحركة هي في النفس بنوع نفساني روحاني وحداني ، والأشياء العقلية المتوحدة الساكنة هي في النفس بنوع تكثروحركة .

كل عالم يعلم ذاته فهو راجع إلى ذاته رجوعاً تاماً ، لأن العلم فعل ما . فإذا علم العالم ذاته فقد رجع بفعله إلى ذاته ، فإن علم العالم لذاته يكون منه وإليه : يكون منه بأنه عالم ، وإليه بأنه معلوم . وإنما نعى برجع الجوهر إلى ذاته لأنه قائم بنفسه ثابت لا يحتاج في قيامه بنفسه إلى شيء آخر غيره يقيمه ، لأنه جوهر بسيط مكثف بنفسه .

ولا نقول إن العلة الأولى لها قوة غير متناهية . وإنما هذه صفة العلة الأولى . فأما العلة

(١) = tò òv = الوجود ، أى لأنها محض وجود .

الأولى فهي بعينها القوة التي لانهاية لها . وكذلك لا تقول إن لها حياةً وعلماً ، بل هي الحياة وهي العلم وهي الخير المحض وهي النور الأضوى .

وأما الهوية الثانية المُبدعة فإنها غير متناهية . وكل قوة وحدانية فهي أكثر لانهاية من القوة المتكثرة ، لأن اللانهاية الأولى ، وهي العقل ، قريبة من الواحد المحض . فإن القوة إذا أخذت بتكثير أخذت وحدانيتها تهلك . فإذا هلكت فقدت اللانهاية . وإنما فقدت اللانهاية من أجل تجزئتها . والأشياء كلها ذوات هويات من أجل الهوية الأولى . والأشياء الحية كلها متحركة بذاتها من أجل الحياة الأولى . والأشياء العقلية كلها ذوات علم من أجل العقل الأول . والهوية الأولى ساكنة ، وهي علة العقل وتعطى الأشياء كلها [١٤٣] هوياتها ولكن بنوع إبداع . فأما الحياة الأولى فإنما تعطى ماتحتها الحياة لا بنوع إبداع بل بنوع صورة . وكذا العقل يعطى ماتحته العلم بنوع صورة لا بنوع إبداع ، لأن الإبداع إنما هو للعة الأولى وحدها .

والعلة الأولى تدبر الأشياء المبدعة من غير أن تختلط بها . وذلك أن التدبير لا يضعف وحدانيتها العالية على كل شيء ولا يوهنها . والخير المحض يفيض الخيرات على الأشياء كلها فيضاً واحداً . إلا أن كل واحد من الأشياء يقبل من ذلك الفيض على نحو قوته وآنيته . وكل فاعل يفعل بآنيته فقط ، فليس بينه وبين مفعوله وصلة ولا شيء آخر متوسط مثل آلة أو صفة زائدة . < فإن > كانت الوصلة بين الفاعل والمفعول بصفة زائدة على الآلية كان الفاعل مبايناً لمفعله ، ولا يدبر مفعوله تدبيراً مستقصى . فإذا لم يكن بين الفاعل ومفعوله وصلة ، فذلك الفاعل فاعل حق ومدبر حق ، يفعل الأشياء بغاية الأحكام والاتقان ، ويدبر الأشياء تدبيراً لا اختلاف فيه ولا اعوجاج يعتريه .

* * *

العقل الأول فوق كل اسم يسمى به وفوق التمام : فإن التمام هو المكتفى بنفسه ، ولكن لا يكتفى على إبداع شيء آخر ولا أن يفيض عنه شيء آخر ، فلذلك قلنا إنه فوق التمام لأنه يبذل الأشياء التامة لأنه خيرٌ لانهاية له ولا نفاذ . ويملاً العوالم كلها خيراً بحسب المراتب والاستحقاق .

ولما كان العقل الأول مبدعاً صار يعلم الأشياء ويدبرها بأنه إلهي ، لأن خاصّة العقل هي العلم ، وكاله وتماه أن يكون عالماً . والله سبحانه يتقدم العقل بالتدبير ويدبر الأشياء بتدبيرٍ أرفع وأعلى رتبةً من تدبير العقل لأنه هو الذي أعطى العقل التدبير . والأشياء التي لا ينالها تدبير العقل ينالها تدبير المبدأ الأول ، وهو موجود في الأشياء كلها على حالٍ واحدٍ ، لكن ليست الأشياء كلها بموجودةٍ فيه على حالةٍ واحدةٍ لأن من الأشياء ما يقبل قوة إلهية قبولاً وحدانياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً متكرراً ، ومنها ما يقبلها قبولاً دهرياً . ومنها ما يقبلها قبولاً زمنياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً روحانياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً جرمياً . وكل جوهر قائم بنفسه فهو غير متكون من شيء آخر . فلذلك كانت الجواهر الروحانية والعقلية غير متكوّنة من شيء آخر ، لأن الكون إنما هو طريقٌ من النقصان إلى التمام ، والعقل غير محتاجٍ في تصورهِ وتصويرهِ إلى شيءٍ آخر غيره ، فلذلك هو تامٌّ كاملٌ دائماً . وإنما صار هو علّةٌ تصويرهِ وتماه من قبل نظره إلى علته دائماً : فلذلك النظر هو تصويرهِ وتماه معاً . ولذلك لا يقع الكون والفساد لأنه واحدٌ مبسوطٌ غير مركب وهو متصل بعلته اتصالاً دائماً : وإنما يقع الشيء تحت الفساد من أجل مفارقتهِ علته . وما دام [١٤٤] الشيء معلقاً بعلته الماسكة الفاضلة فإنه لا يبيد ولا يفسد . ولما كان العقل دائماً النظر إلى علته ، وكان هو علّة ذلك النظر ، كان هو علّة نفسه وكان هو العلّة والمعلول معاً : فإذن لا سبيل إلى الدور والتغيّر عليه . وكل جوهر دائر وغير دائمٍ فإما أن يكون مركباً ، وإما أن يكون محمولاً على شيءٍ آخر . والعقل ليس واحداً من هذين ، فلا سبيل للتغيّر عليه . ولما كان العقل مبسوطاً قائماً بنفسه لم أنه لا يتجزأ . وإذا لم يتجزأ لم يقبل الفساد . وإذا كان كذلك لم يكن إبداعه في زمانٍ وكان أعلى من الجواهر الزمانية ، وهو أرفع من الزمان ومن الكائن في زمانٍ .

* * *

والدوام نوعان : أحدهما دهرى ، والثاني زمانى . غير أن دوام الدهرى قائمٌ دائماً ، ودوام الزمانى متحرك . والدهرى مجتمعٌ وأفعاله كلها معاً ليس بعضها قبل بعض ، والزمانى مسائلٌ ممتدّةٌ فيه متقدّمٌ ومتأخّرٌ . وكلية الدهرى ^(١) بذاته ، وكلية الزمانى بأجزائه . فالجواهر

منها ما هي دأمة فوق الزمان ، ومنها دأمة مساوية للزمان والزمان غير فاضل عنها ، ومنها منقطعة عن الزمان والزمان يفضلها من فوقها وأسفلها وهي الجواهر الواقعة تحت الكون والفساد . ولم يكن بدُّ من متوسط من الجواهر الدأمة التي فوق الزمان وبين الجواهر التي تحت الزمان ويكون هذا الزمانُ وُصْلَةً وجامعاً بين الجواهر الفاضلة وبين الجواهر الدنية لئلاّ تعدم الجواهرُ الدنية فضائل الجواهر الفاضلة فتعدم كل حسن وكل خير ولا تكوّن لها ولا ثبات ، بل ولا وجود . فما جوهره وفعله في حيز الدهر بينه وبين الشيء الذي جوهره وفعله في حيز الزمان موجود مشترك ، وهو الذي جوهره في حيز الدهر وفعله في حيز الزمان . واللقاح إنما يكون في الأشياء المتشابهة فلا بدُّ من جوهرٍ ثالث متوسط بين ما بجوهره وفعله فوق الزمان وبين ما جوهره وفعله تحت الزمان ، وهو شيء فوق الزمان وفعله تحت الزمان . ولا يمكن أن يكون شيء فعله في حيز الدهر وجوهره في حيز الزمان . وإلاّ فإن الفعل أكرم من الجوهر ، وهذا محالٌ . وكل شيء واقع تحت الدهر فهو هوية فقط معاً ، وكل شيء واقع تحت الزمان بجوهره وفعله جميعاً فهو حسنٌ حقاً . وكل شيء واقع بجوهره تحت الدهر وبفعله تحت الزمان فذلك الجوهر هويةٌ وكونٌ معاً بوجهٍ ووجهٍ . ولأجل هذه الوسطة صار الجوهر المكوّن الواقع تحت الزمان متعلقَ الوجود بالهوية المحضة التي هي علة الدوام وعلّة الأشياء الدأمة والأشياء الدائرة . ولا بد من واحدٍ حقٍ [١٤٥] هو الذي يفيد الوجدانيات وحدتها ولا يستفيد واحديته من غيره ، ولذلك صارت جميع الوجدانيات غيره فيها كثرة بوجهٍ ما . وأقرب الوجدانية إليه أبعدها عن طباع الكثرة وأبسطها وأوسعها قدرة وقوةً ونفاذاً .

والواحد الحق لا يمكن أن يكون في مرتبته غيره . وإلاّ بماذا ينفصل عنه ، وبماذا يشاركه وينفرد عنه؟! ولا يمكن أن يفرض أمرٌ زائد إلاّ ويوجب التركيب والكثرة ، ويحتاجان إلى واحد حق . ولذلك نقول إن الواحد الأوّل هو واحد حق .

والواحد الثاني هو واحد فقط غير محض ، ووحدانيته مستفادة من الواحد الحق المحض . وهو الذي يفيد كل واحدٍ وحدانيته ولا يستفيد وحدانيته من غيره . ولذلك يصدق قولنا عليه إنه الواحد الحق المحض .

(١) وأرسطو يقول إن الجميع يتقبل المبدأ الأول ويشتاقه ويتشبه به على قدر استطاعته وبحسب جبلته وإن عالم الكون مبنى من الأضداد والتغالب بحسب قرب الأجرام السماوية وبعدها بالحركات الدورية على فلك البروج واختلاف ميل الكواكب في العرض والطول . وهذا بعينه هو الذى يقوله أفلاطون فى المحبة والغلبة . فالذى يعبر عنه أرسطو بالشوق والعشق والتقبيل هو الذى يعبر عنه أفلاطون بالمحبة . فنبذل العبارة ونقول : إن المبدأ الأول محبوبٌ فقط ، وما سواه فمحبٌ ومحبوبٌ . فكل ما فى مرتبته فإنه يحبٌ ما فوقه ويحبُّه ما دونه . وبهذه الحيات انحفظت قوى الأزليات والدائرات ، فإن ذوات الكون مادام بين بسائطها ائتلاف فإن الكائن ثابتٌ باق . وذلك الائتلاف هو المحبة . فإذا ظهر بعض (٢) الأضداد على بعض فغلب الظاهرُ فسَدَ المركب ؛ وهذا الذى سماه أفلاطونُ الغلبة . فحقاً قال إن الموجودات مركبة من المحبة والغلبة ، وقال إن أسبابها المحبة والغلبة : فما كان له المحبة الخاصة التى لا يشوبها الضدُّ أصلاً فهو باقٍ بجوهره دائماً ؛ وما كان له المحبة المشوبة بالاضدِّ فإنه باقٍ ما دامت أجزاءه متهادنة ليس بينها تغالب . فإذا غلب أحد الأضداد كان الفساد . فالغلبة أبداً مفرقة ، والمحبة أبداً جامعة . فحجة الأزليات محضةٌ لا يشوبها ضدٌّ ولا غلبة ، ولذلك كانت دائمة ؛ وأما محبة الدائرات فإلى وقت ما . فلذلك كل ما تشوب محبته غلبة فله ضدٌّ ، وكل ما له ضدٌّ فإنه يفسد ، وكل ما لا ضد له وليس فى موضوع فإنه لا يفسد . وأما أن المحبة والغلبة جوهران قائمان أو ذاتان منفعلان فذلك مما لا يقبله عقل ولا يسوغه قياس . وكذلك القائلون بالصور والمثل ويصفونها بأنها جواهر قائمة [١٤٦] بنفوسها دائمة ساكنة كلية أبدية ، فذلك (٣) أيضاً أقوال باطلة وأوضاع فاسدة . وإنما الذى يليق بالحكيم الفاضل هو أن يقول إن جميع الموجودات فى ذات البارى سبحانه موجودةٌ وجوداً مبسوطاً لا يوجب فى ذاته كثرةً ولا تعدداً ولا يسوغ أن يتوهم ذلك توهماً . وأول مُبدعٍ عنه العقلُ الأول ، وهو عالم بذاته وذاتٍ مبدعه علماً روحانياً . وإذا طالع ذاته ، فى ذاته جميع ما دونه ، فقد علم ذلك أجمع علماً مبسوطاً . وكذلك حال النفس عند العقل

(١) من هنا لى آخر الفصل ليس من صلب « الإيضاح فى الخير المحض » .

(٢) س : فذلك .

(٣) س : بعد .

وحال الطبيعة عند النفس . وكل هذه وجودات روحانية . وكل ما هو أرفع فهو أكثر روحانية إلى أن نصل إلى المبدأ الأول : فهو الوحدة الحقّ والبسيط المحض — هذا من جهة العلوّ . وأما من جهة الانحطاط فكُلما جاءت الوحدة تنقصت وكلما جاءت الكثرة اتسعت إلى أن تصل إلى الأجرام . وعندنا لذلك مثال : فإن الطيب في نفسه صورةُ الصّحة المطلقة وهي واحدة ، فإذا نظر إلى ذوات الهيولى صارت الصّحات بغير نهاية ؛ والنجار في نفسه صورةُ النجارة وهي واحدة مفردة ، وهي في الهيولانيات لا تحصى أنواعها وأشخاصها . ولولا القوى التي في البذور والنطف الخاصة لما كان عنها كائنٌ مخصوص .

وهذا كله مما تعلمناه من أرسطو .

* * *

والفرق بين الدهر والزمان أن الدهر عدد الأشياء الدائمة الروحانية غير ذوات الحركات . والزمان عدد الأشياء الزمانية ذوات الأجزاء من جهة ما لها حركات . فالحياة يُعدّها الدهر ، والحركة يُعدّها الزمان ؛ والكل يُعدّه الدهر ، والأجزاء يُعدّها الزمان . والعقل يعرف الأشياء بلا زمان ، والحواس تُدرك محسوساتها بلا زمان ، لكن مع الزمان . وإذا أردت أن تعلم : هل المفعول زمني ، فانظر إلى الفاعل . فإن كان تحت الزمان ، فمفعوله تحت الزمان ضرورة . والمبدأ الأول فوق الدهر وفوق الزمان ، وهو عليهما . والعقل والنفس مع الدهر ، وفعلهما في الدهر . والأجرام السماوية فوق الزمان ومع الدهر بالجواهر ، وفعلها مع الزمان . وعالم الكون تحت الزمان . فأما الصور والإدراكات فوجودها مع الزمان لانيه ، لأنها توجد دفعةً ؛ والزمان يحوى ما كان له أجزاء ويوجد أولاً فأولاً . والزمان متصرّم والدهر ثابت .

وتقول إن النظر في الموجودات يكون بنحوين من السلوك : أحدهما أن يسلك على قوانين كلية وعبارات عامية من جهة ارتباط المعلولات بعلاها . فإذا ارتقينا من المعلولات إلى العلل كان ذلك العلم^(١) طبيعياً . وإن أخذنا ننحطّ من العلل إلى المعلولات^(٢) كان ذلك

(١) س : الرجل (١)

(٢) س : معلولاتك .

العلمَ ما بعد الطبيعة . وإنما يمكننا [١٤٧] أن ننحط إذا ارتقينا على مراقبٍ مناسبة ذاتية . ثم إننا إذا انحططنا فلم نجد سوى تلك المراقب ازددنا بصارة ونفاذ معرفة . وبما أشرق علينا من الضياء الأعلى انبسط نظرنا على ما دونه وأمكننا من تأمل كل ما عداه به وصرنا نحكم على المعالوات من عليها . ومن كان له في هذا المقام الأعلى قدم صادق واستأنس به وزال عنه الدهش والتُّعُر واعتاض عنه بالطمأنينة والأُنس ، تأمَّل تلك العوالم وأجزاءها واحداً واحداً ونظَّر في النوات مُعَرَّاة من النسب والإضافات ووصف كل عالم بما فيه وبالأليق به . — وهذا العلم يسمى الفلسفة الإلهية وعلم الربوبية (*).

(*) يتلو ذلك « الفصل الحادى والعشرون في آولوجيا وهو علم الربوبية » ويستمر حتى منتصف ص ١٥٤ ويتلوه « الفصل الثانى والعشرون في آولوجيا (كذا !) أيضاً » حتى منتصف ص ١٦٢ ، ويتلوه « الفصل الثالث والعشرون في آولوجيا » حتى $\frac{1}{4}$ ص ١٦٩ ، ويتلوه « الفصل الرابع والعشرون في بقية الكلام في آولوجيا . قال أفلاطون في أول كتاب طماوس إن الأهور ... » ويستمر حتى آخر الكتاب . وفي آخره : « تم في أوائل شعبان سنة ٩٣٦ » .

كلام لأبرقلس من كتابه « اسطوخوسيس الصغرى »

عن المخطوط رقم ٥٣٩ مارش في مكتبة بودلى بأكسفورد

[٨ ب] قال أبرقلس في كتابه المعروف بـ « اسطوخوسيس ^(١) الصغرى » :

إن الخيرات إنما صارت إلى جميع الموجودات من العلة الأولى . فإذا اعتقدنا ^(٢) في هذه العلة أنها معدن الخيرات ومعطيتها ، وأنها الخير بالحقيقة ووصفناها بذلك — فقد أصبنا الحق بحسب ما يمكن في أنفسنا تصوره وذكرناها بما قدرنا عليه من العبارة . فأما بحسب ما تستحقه فإن الأولى بنا أن نقول : إن هذا الوصف في غاية النقصان عن استحقاقه ، وذلك مثل ما أورده أفلاطن فإنه قال إن المبدأ الأوّل ، وهو الإله الأول ، أعلى وأشرف وأشدّ تعرّفًا من العقولات ومن كل جوهر ، وأنه حق قائم بذاته فوق جميع الأشياء الموجودة ؛ وشبهه مثاله الذى لا تدركه الأوهام ولا تحيط < به > الأوصاف بأنه < كما ^(٣) تكو > ن الشمس في [١٩] الأشياء المحسوسة كذلك البارى في الأشياء المعقولة .

وقال : أوّلى الأشياء التى يُظنّ أنها لا تفتق بأوصافه هو أن يقال إنه لا يدرك ولا يُعلم : لا الحواس تدركه ، ولا العقول تحيط به . ليس في الأسماء ما يليق به ، ولا في الأوصاف ما ينبى عن حقيقته . متفرّد بذاته ، متعال بجوهره عن خلائقه . حق ثابت . فوق كل علم وعالم . وقولنا فيه إنه الخير والجود وتصيرنا ^(٤) ذلك من أسمائه فهو : أنه لما كان أشرف

(١) ص : نكس الصغرى — وهذا التحريف نجده في مخطوطات القهرست لابن النديم هكذا : بسطرخوسيس ، بسرخوسيس ، بسطرخرسيس ؛ وفي « تاريخ الحكماء » للقنطى في المخطوطات كلها : بطوخرميس — والقصود هو *Στοιχειώσις φυσική* أى عناصر الطبيعة في مقابل *Στοιχειώσις θεολογική* أى عناصر الإلهيات : فالأول هو الأصغر بالنسبة إلى الثانى المؤلف من ٢١٦ فصل . راجع ابن النديم ص ٢٥٢ (نشرة فلوجل) ، القنطى ص ٨٩ (نشرة ليرت) — ولكننا لم نجده في كتاب أبرقلس هذا .

(٢) ص : اعتدنا . (٣) مطموس في المخطوط .

(٤) ص : وبصيرتنا .

الأشياء سميها بأشرف ما وجدناه عندنا من الأسماء ، لأنّ الذي هو لائق بمجهره يقصر عنه كل وصف .

وقال : إن الله عز وجل قبل كل شيء ، وسبب الخيرات في كل شيء : فإن الخيرات التي عندنا هي منه لا غير : كالضوء الذي هو في الشمس ويضيء منه كل شيء . فلذلك يجب قبل كل شيء أن يُبجَّلَ الذي هو سبب سائر الخيرات وسبب كل شيء فاضل ، إذ كانت الخيرات إنما حصولها لنا منه . ويجب [٩ ب] أن نعلم أن تبجيل الله يكون بشيئين : أحدهما أن يكون اعتقادنا فيه الاعتقادات الصحيحة النفيسة المصيبة ؛ والآخر أن تكون عبادتنا له موافقة لما أمرت به الشريعة وأن نواصل ذلك مواصلةً دائمةً ونأخذ أنفسنا به . — والآراء التي يجب اعتقادها^(١) في الله ثلاثة : (الأول) أنه جواد معطي الخيرات . ولا يظن أحد أنه سبب السيئات ؛ إذ الإله لا يكون سبباً للشرور . و (الثاني) أنه غير متغير ، إذ كان كل متغير إلى الأمر الأدون إنما يتغير لضعفه ، والإله ليس بضعيف ، بل هو في الناية من القوة . و (الثالث) أنه عالم بالأشياء على حقائقها ، علماً لا خطأ فيه .

(١) م : اعتقادنا .

الأشباه والنظائر بين « الخير المحض »

و بين « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس (*)

« عناصر الثاؤلوجيا »	« الخير المحض »
رقم الفقر المناظرة	رقم الفقرة
٧٠ ٥٧ ٥٦	١
١٩١ ١٩٠ ١٦٩ ٨٧	٢
٢٠١	٣
١٣٨	٤ — فقرة أولى (إلى ص ٧ س ٧)
١٨٤ ١٨٣ ١٨٢	٤ — فقرة ثانية (من ص ٧ س ٨ — ص ٨ س ٩)
١٢٣	٥
١٧١	٦
١٧٣	٧
١٢	٨
١٧٧	٩
١٧٤ ١٧٣ ١٧٢	١٠
١٠٣	١١
١٦٧	١٢
١٩٥	١٣
٤٣ ٨٣	١٤
٩٣ ٩٢	١٥

(*) Proclus : *The Elements of Theology*, أكسفورد سنة ١٩٢٣، نشره دودز ،
published with an English translation and notes by Dodds.

« عناصر التاؤلوجيا »

رقم الفقرة المناظرة

٩٥

١٠٢

١١١

١٢٢

١٢٧

١١٥

١٣٤

١٤٢

٤٥

٤٦

٤٨

٤٧

٥١

٥٥

١٠٦

١١٦ ١٠٧

« الحبير المحض »

رقم الفقرة

١٦

١٧

١٨

١٩

٢٠

٢١

٢٢

٢٣

٢٤

٢٥

٢٦

٢٧

٢٨

٢٩

٣٠

٣١

معجم عربي لاتيني للألفاظ الواردة في النص العربي
 لكتاب « الخبير المحض » ونظائرهما في الترجمة اللاتينية

(١)

instrumentum	آلة
creatio	إبداع
vilior	أخس
altior	أرفع
vehementius causa	أشدّ علة
iterare	إعادة
tortuositas	اعوجاج
melior	أفضل
operatio	أفعولة (والجمع أفاعيل)
divinus	إلهي
processio	انبجاس
esse	أنية

(ب)

mediante	بتوسط
procedunt	تنبجس
simplicitas	بَسَط
simplex	بسيط
dimensio	بُعْد

manifestus بين
(sicut) ostendimus (كما) يَبَيِّنَا

(ت)

benedictus et excelsus (الله) تبارك وتعالى
regimen تدبير
dispositio ترتيب
(per modum) qui multiplicatur (بنوع) تكثير
complementum تمام

(ث)

stantes (in rebus) ثابتة (في الأشياء)
fixio ثبات
(res) secundae (الأشياء) الثواني

(ج)

corpus primum الجرم الأول
(non) dividitur (لا) يتجزأ
divisio تجزئة
per modum et modum بجهة وجهة
largitas جود
substantia جوهر

(ح)

parificatur يحاذى

servans	حافظ
dispositio	حال
(secundum hanc) dispositionem	(على هذه) الحال
exigente	يحتاج
sensus	حسن
verum, verus	حق
vere	حقاً
vita	حياة
in momento	من حين (ف ٣٠)

(خ)

proprietas	خاصة
vilis	خسيس
diversitas	خلاف
bonitas	الخير

(د)

destruuntur	تدثر
destructio	دثور
significatio	دليل (والدليل على ذلك . . .)
eternitas	الدهر
eternus	دهرى
durabilitas	دوام

(ذ)

essentia	ذات
----------	-----

(د)

rediens ad essentiam

راجع (إلى ذاته)

reditio

رجوع

spiritualis

روحاني

(ذ)

tempus

زمان

(س)

currens

سائل (ف ٤٠)

quiescentes

ساكنة

quietus

ساكن (ف ٣٠)

inferior

سفلي

mediante

(ك) سياق

(ش)

individuum

شخص

nobilis

شريفة

desiderio

شوق (ف ٢٢)

(ص)

narratio

صفة

forma

صورة

formatio

تصوير

(ظ)

adparens

ظاهر

(ع)

sciens

عالم

mirabilis

عجيب

(par modum) accidentalem

(بنوع) عرضي

magnitudo

عظم

magnus

عظيم

intelligentia

عقل

int. superioris

عقل أول

int. secunda

عقل ثان

causa

علة

scientia divina

علم إلهي

scientia intelligibilis

علم عقلي

scientia animalis

علم النفس

(غ)

agit per ultimum decoris

(يفعل ب) غاية (الفعل)

(in) fine

(في) غاية

dives

غناء (ف ٢٠)

(ف)

non superfluit ab ea

(غير) فاصل (عنه)

corruptio

فساد

bonitas	فضيلة
cogitatio	فكر
influxio	فيض

(ق)

stans per se	قائم بذاته
recipiens	قابل
receptio	قبول
propinquus	قريب
propinquitas	قرب
virtus	القوة
virtus corporea	قوة جرمية
v. imprimens	قوة مؤثرة
in sui essentia	في قيامه

(ك)

multitudo	كثرة
generatio	كون

(ل)

annexa	لا صفة
procul dubio	لا محالة
infinite	لا نهاية
delectari per eam	يتلذذ بها

(٢)

sejunctus	مباين
creatus	مبتدع
simplex	مبسوط
pendentes	متعلقة
multiplicatus	متكثّر
medium	متوسط
exemplaris	مثالية
adgregatur	مجتمع (ف ٢٩)
purus	محض
delatus super	محمول على (ف ٢٦)
regens	مدبّر
compositus	مركب
evanescens	مستحيل
dives	مستغن
adquisitus	مستفاد
cognitio	معرفة
(res) intellectae	(الأشياء) المعقولة
causatus	معاون
adquirere faciens, faciens adipixi	مفيد
mensuratio	مقدار
sufficiens	مكتف
conveniens	ملائم
extensus	ممتد

retinens	ممسك
loquela	منطق (ف ٥)
rationalis	منطقي (ف ١٨)
sectus (in tempore)	منفصل (عن الزمان)
abscise (sunt a tempore)	منقطع (عن الزمان) (ف ٢٩)

(ن)

descendunt	تنزل
relatio	نَظَر (ف ٢٥)
propter relationem	(من أجل) نظره (ف ٢٥)
comparatio	نظير
animalis	نفساني
diminutio	نقصان
finis	نهاية
lumen	نور (ف ١٥)
visus	نور (أنوار) (ف ٩)

(هـ)

entia	هويات
ens primum	الهوية الأولى
(in rebus) entibus	(في الأشياء) الهوية
materialis	هيولتية

(و)

unitas

راحدانية (= وحدانية)

unitus

وحدانى

confinuator

وصلة

meditatio

وم (ف ه)

معجم المصطلحات العربية واليونانية واللاتينية

الواردة في « حجج برقلس في قدم العالم » (*)

(أ)

vitium, κακία

آفة

perpetuum, αἰώνιος

أبدى

semper, ἀεὶ

أبداً

medium, μέσος

أوسط

(ب)

posterius, ὀπίσθερον

بأخرة

aedificator, οἰκοδομοῦν

باني

per se, καθ'αὐτὸ

بذاته

actu κατ'ἐνέργειαν,

بالفعل

potentia, δυναμει

بالقوة

(ت)

pietas, εὐσβεῖν

تورع

(*) العربية هي الواردة في ترجمة اسحق المنشورة هنا؛ واليونانية هي النص اليوناني في نشرة رابه
IOANNES Philoponus De Aeternitate Mundi Contra Proclum, edidit Hugo Rabe,
Lipsiae 1899؛ واللاتينية هي الواردة في ترجمة جيسر مرتشلو، فينسيا سنة ١٥٥١

Ioannis Grammatici Cognomento Philoponi libri duo de viginti adversus totidem
Procli successoris rationes D: Mundi Aeternitate ad Octavum Physicorum Aristotelis
librum Attinentes: Gaspare Marcello Montagnensi Philosopho Pataviano Interprete.
Venetiis Apud Hieronymum Sctotum 1551.

(ج)

sanans, ὑγιαζον

أمر الب للصحة

(ح)

ingentus, ἀγενητός

غير حادث

solutio, λύσοι

حل

vita, ζωῆ

حياة

animalis ipse, αὐτοζώνον

الحي بذاته

tempus, πότμ

حين

(خ)

faber, opifex δημιουργός

خالق

(د)

aeternitas, αιών

دهر

(ز)

tempus, χρόνος

زمان

(س)

foelix, εὐδαίμων

سعيد

coelum, οὐρανός

سما

deformitas, ἀκοσμία

سوء زينة

inordinatio, ἀταξία

سوء نظام

(ش)

pravus, κακός

شرير

(ض)

contrarium, ἐναντίος

ضد

(ع)

mundus, κόσμος

عالم

privatio, στέρησις

علم

accidens, συμβεβηκός

عرض

colligatio, συνέδησεν

عقد

causa, αίτιον

علة

(غ)

alienus, άλλοτριοις

غريب

immobile, ακινήτος

غير متحرك

(ف)

corruptibile, φθειρόμενον

فاسد

incorruptibile, ἀφθαλατος

(غير) فاسد

corruptio, φθορά

فساد

(ق)

una cum tempore editum, ὁμονομος

قريب

axiomata, αξιώματα

قضیة

توزیع
دارالقلم
بیروت - لبنان

