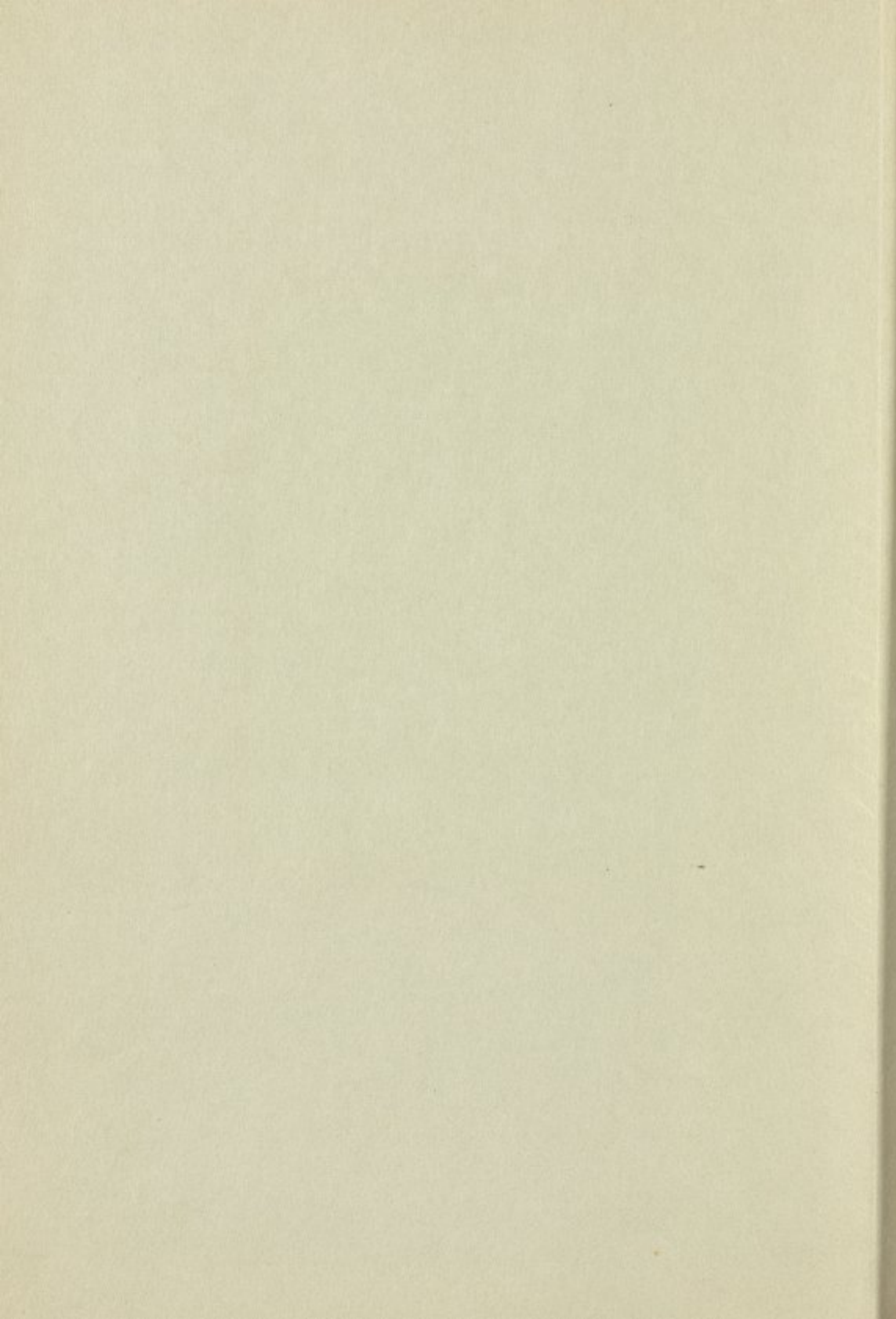


Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES



MAY 14 1963



رسائل ابن سينا

١

عيون الحكمة

و

رسالة الترابي الفرج بن الطيب ورسالة الرد

لالى على بن سينا

عنى بنشره

علمى ضيا او لكن

~~893. VII 562
T 34~~

895.4
1075
no. 552

12577F

للشيخ الرئيس .
الفلسفة من الملل المختلفة ولكن هذا الاجتماع لم يحصل بين سر -
ولا ريب أن كلاً من أساتذة الفلسفة في الجامعات العالمية تهيأ بهذه المناسبة
الثانية لدرس ناحية من فلسفة الشيخ الرئيس وأن هذه الذكرى كانت
سبباً لنشر المؤلفات العديدة .

كما أننا ، بهذه المناسبة ، نشرنا مجموعة « رسائل ابن سينا »
ثلاث مجلدات .

ولتسهيل فهم نظرية الروحانية بالاسلام نقدم في هذه المجموعة أكبر
كتاب من كتب النفس لابن سينا ، وكتاباً آخر كان بعضه قد نشر
في حيدرآباد وبعضه الآخر في القاهرة . نحن نريد نشر جميع رسائل الشيخ
الرئيس المتعلقة بالنفس في زمان القريب . نقدم في هذه المجموعة ايضاً
كتاب « الفرق بين الروح والنفس » لقوسطا بن لوقا الذي أهدي كتابه
هذا إلى أحد الخلفاء العباسيين في العصر الثالث من الهجرة ويُعد هذا
الكتاب أقدم كتاب من كتب النفس التي وضعت في الاسلام ، وهو
أساس ومُسند في جميع التدقيقات العلمية في هذا الصدد .

ونقدم في المجموعة الأولى كتاب « عيون الحكمة » لابن سينا وهو كتاب
صغير الحجم مختصر واضح يحتوي على مباحث الفلسفة المشائية المفصلة
في كتبه الأخرى كالشفاء والنجاة ؛ وأحدى رسائل الفيلسوف التي رد
عليها الحكيم المعروف أبو الفرج بن طيّب في بغداد بالرسالة الشديدة .
ونقدم في المجموعة الثانية المناظرة التي جرت بين الشيخ الرئيس
والبيروني .

ومن الله التوفيق وبه المستعان .

١٩٥٣

حلمي ضيا اولكن

كتاب
عيون الحكمة

ويشتمل على ثلاثة فنون المنطقيات والطبيعات
والالهيات

الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا

حسبنا الله ونعم الوكيل

ايساغوجى من عيون الحكمة

بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب عيون الحكمة للشيخ الرئيس ابى على بن سينا الحمد لله حمدا كثيرا وصلى الله على محمد وآله هذا كتاب يشتمل على ثلثة اقسام منطقي وطبيعى والهنى . المنطقيات ¹ كل لفظ لا يريد ان يدل ² بجزآن على جزء من معناه فهو مركب كقولك رامى الحجارة فانك يدل برام على شئ وبالْحجارة على شئ آخر وكل لفظ يدل على اشياء كثيرة بمعنى واحد فهو كلتى كقولك ³ حيوان وسواء كانت كثيرة فى التوهم او فى الوجود وكل لفظ لا يمكن ⁴ ان يدل ⁵ وبمعناه ⁶ الواحد على كثيرين يشتركون فيه فهو جزئى كقولك زيد . الكلى الذاتى هو الذى يوصف به ذات الشئ ⁷ فى ذاته ⁸ (كما يوصف النار بالحرارة واليوسفة اللين فى ذاتها والكلى العرضى هو الذى) يوصف به ذات الشئ ⁹ (بعد ذاته كالسواد والبياض فى الانسان) ¹⁰ المقول فى جواب ما هو الذى يدل على كمال حقيقة ما يسأل عن ماهيته . المقول فى جواب اى ما هو هو الكلتى الذاتى ¹⁰ الذى تميز شيئاً عما يشاركه فى ذاتى له المقول فى جواب ما هو

¹ ايساغوجى من عيون الحكمة قال .

² بالجزء منه فهو لفظ مركب وذلك مثل كقولك انسان فانك لا تريد ان تدل بجزء منه فهو لا يدل باجزائه فيه شئ على شئ . وكل لفظ يريد ان يدل بجزء منه على جزء من معناه فهو لفظ مركب كقولك رامى الحجارة وكل لفظ يدل به على اشياء كثيرة بمعنى .

³ كالحيوان . ⁴ لا يمكن . ⁵ بالمعنى . ⁶ والكلى العرضى هو الذى .

⁷ Bu cümle yok ⁸ لا فى ذاته . ⁹ yok ¹⁰ kelimesi yok ذاتى

بالشركة ما يكون دالاً على كمال حقيقة اشياً يُسأل عنها معاً ولا يكون كذلك لافرادها . الجنس هو المقول على كثيرين مختلفي الحقايق في جواب ما هو الفصل هو المقول على كلتي في جواب اى ما هو . النوع هو اخصر كلتين مقولين في جواب ما هو ¹ الخاصة هي كلية عرضية مقولة على نوع واحد ³ عرض ² العام هو ³ كلتي عرضي يقال على انواع كثيره . فصل قاطيغورياس ⁴ كل لفظ مفرد يدل على شئ من الموجودات فيما ان يدل على جوهر وهو ما ليس (وجوده) ⁵ في موصوف به قايم بنفسه مثل انسان وحشية ⁶ واما ان يدل على كمية وهو ما لذاته محتمل ⁷ المساواة بالتطبيق والتفاوت فيه اما تطبيقاً متصلاً في الوهم مثل الخط والسطح ⁷ والعمق . والزمان . واما منفصلاً كالعدد ⁸ واما على كيفية وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة لانسبة فيها مثل البياض والصحة والقوة والشكل واما على اضافة كالبنوّة والابوة واما على اين كالكون في السوق ⁹ والبيت . واما على متى كالكون فيما مضى او فيما يستقبل او في زمان بعينه . اما على الوضع ككل هيئة الكل من جهة ¹⁰ اجزائه كالقعود والقيام والرکوع ¹¹ واما على الملك والجدّة كالتلبس والتسلح واما على ان يفعل شئ مثل ما يقال هوذا ينقطع ¹² هوذا يحترق ¹³ (واما ان يفعل ¹⁴ شئ كما يقال هوذا ينقطع هوذا يحترق) ¹⁵ فهذه هي المقولات العشرة . فصل ¹⁶

4 اللفظ الذي يقع على اشياء كثيرة اما ان يقع بمعنى واحد على السواء وقوع الحيوان على الانسان والفرس ويسمى متواطئاً واما ان يقع بمعان متباينة وقوع العين على الدينار والبصر ويسمى مشتركاً واما ان يقع بمعنى

⁴ (قاطيغورياس) .

³ yok .

² العرض .

¹ من غير زيادة في احدهما .

⁸ والنول .

⁷ البسيط .

⁶ محتمل .

⁵ fazla .

¹² يقطع .

¹¹ والسجود .

¹⁰ جهات اجزائه .

⁹ او في .

¹⁶ بارمينياس .

¹⁵ Bu cünile yok .

¹⁴ يشغل .

¹³ يحرق .

واحد لاعلى السواء ويسمى مشككا وقوع الموجود وعلى الجوهر والعرض . الاسم لفظ مفرد يدل على معنى دون زمانه إحصى الكلمة وهى الفعل لفظ مفرد يدل على معنى وعلى زمانه كقولنا مضى القول كل لفظ مركب والقول الجازم ما احتمال ان يصدق به او يكذب به وهو القضية . والقضية الحملية هى التى يحكم فيها بوجود شئ هو المحمول لشئ هو الموضوع اولازمة له¹ كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب والاول يسمى ايجابا والثانى يسمى سلباً والقضية الشرطية المتصلة هى التى يحكم فيها بتلوى قضية تسمى ثالثا لقضية أخرى تسمى مقدماً اولابتلوها والاول هو الايجاب كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثانى هو السلب كقولك ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والشرطية المنفصلة هى التى يحكم فيها بتكافى القضيتين² فى العناد اوسلب³ ذلك مثال⁵ الاول اما ان يكون هذا العدد زوجاً واما ان يكون فرداً والثانى ليس اما ان يكون هذا⁴ زوجاً واما ان يكون اثنين . القضايا الحملية ثمانية⁶ شخصية موجبة كقولك زيد كاتب وشخصية سالبة كقولك زيد ليس بكاتب والموضوع فيهما جميعا لفظ جزئى ومهملة موجبة كقولك ان الانسان لى خسر⁷ ومهملة سالبة كقولك الانسان ليس مهمل⁸ والموضوع فى كليهما⁹ كلى ويقدر بالحكم¹⁰ عليه مهمل ومحصورة¹¹ كلية موجبة كقولك كل انسان حيوان ومحصورة كلية سالبة كقولك ليس ولا واحد من الناس بحجر وجزئية موجبة كقولك بعض الناس كاتب وجزئية سالبة كقولك ليس كل انسان بكاتب او بعض الناس ليس بكاتب فان كليتهما سلبان¹² عن البعض ويجوز ان يكون فى البعض ايجاب . النقيضان فى الشخصيات من¹³

1 او يعدمه له . 2 الشئيين . 3 السلب . 4 العدد . 5 ثمان . 6 فى خسر . 7 ليس فى خسر . 8 فيهما . 9 تقدير الحكم . 10 محصور . 11 تسلبان . 12 هـ .

قضيتان مختلفان¹ بالاجاب والسلب بعدالاتفاق في معنى الموضوع والحمول⁶ والشرط والاضافة والجزء والكل ان كان هناك جزؤ وكلّ والفعل والقوة والزمان والمكان . وفي المحصورات ان يكون هذه الشرايط موجودة ثم احدهما كليّ والاخر جزؤى . جهات القضايا ثلاثة² الواجب والممكن والممتنع الواجب كقولك الانسان حيوان والممتنع كقواك الانسان حجر والممكن كقولك الانسان كاتب . العكس يصير الموضوع محمولا والمحمول موضوعاً مع بقاء الايجاب والسلب والصدق³ على حاله . الكلية السالبة ينعكس مثل نفسها⁴ فانه اذا لم يكن شئ من كذا ذاك⁵ فلا شئ من ذلك كذا فانه اذا لم يكن احد⁶ من الناس حجراً فلا يكون احد من الحجارة انسانا . فاما الكلية الموجبه والجزئية الموجبة فلا يجب ان ينعكس كليتين فانه ليس اذا كان كل انسان حيوانا او بعض المتحركين اسود يجب من ذلك ان يكون كل حيوان انسانا او كل اسود متحركا ولكن يجب ان ينعكس جزئية فانه اذا كان كل كذا او بعض كذا ذاك فبعض⁷ ذاك الذى هو كذا هو كذا والجزئية السالبة لاتنعكس اذ ليس⁸ اذا لم يكن كل حيوان انسانا يجب ان لا يكون كل انسان حيوانا . فصل⁷ (انالوطيقا الاولى) ⁹ القياس المؤلف من اقوال اذا سلمت¹⁰ لزم عنها لذاتها¹¹ قول آخر مثال ذلك انك اذا سلمت ان كل جسم مؤلف وان كل مؤلف محدث لزم من ذلك ان¹² كل جسم محدث . والقياس منه اقترانى ومنه استثنائى والاقترانات فى العمليات ثلاثة اشكال . شكل¹³ يكون فيه ما هو (متكرر فى المقدمتين)¹⁴ مثل المؤلف فى المثال المذكور محمولا فى احدى القضيتين موضوعاً فى الثانى¹⁵ وهذا يسمى شكلاً¹⁶ اولاً¹⁷ او يكون هذا المتكرر¹⁸ محمولا فيهما

¹ مختلفتان . ² ثلاث . ³ والكذب . ⁴ نفسها . ⁵ كذلك . لم يكن شئ من كذلك . ⁶ احد . ⁷ فالبعض الذى هو . ⁸ fazla (اذ ليس) . ⁹ انالوطيقا الاولى : وهو القياس (مؤلف) القياس قول . ¹⁰ فيه اشياء . ¹¹ بذاتها . ¹² ان يكون . ¹³ yok . ¹⁴ الثانية . ¹⁵ شكل الاول . ¹⁶ المذكور .

جميعاً ويسمى الشكل الثاني او¹ موضوعاً فيهما جميعاً ويسمى الشكل الثالث ومن شأن هذا² الاوسط ان يجمع بين الطرفين نتيجة³ ويخرج من البين فيصير احد الطرفين موضوعاً في النتيجة ويسمى الحد الاصغر ومقدمته صغرى والآخر يصير محمولاً في النتيجة ويسمى حد اكبر ومقدمته كبرى . فصل الشكل الاول لا ينتج الا ان يكون⁴ الصغرى موجبة والكبرى كلية ويكون العبره (؟) في الكيفية اعني الايجاب والسلب وفي الجهة اعني الضرورة وغير الضرورة⁸ للكبرى⁵ مثال الاول كل ح ب وكل ب ا كيف كان⁶ فكل ح ا⁷ كذلك الا ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى مطلقة فالنتيجة ممكنة والثاني كل ح ب ولاشي⁸ مما هو ب ا كيف كان فلاشي⁹ مما هو ح ا كذلك والثالث بعض ح ب وكل ب ا كيف كان بعض ح ا كذلك والرابع بعض ح ب ولاشي¹⁰ من ب ا فليس بعض ح ا وماعدا هذا فليس يلزم عنه النتيجة⁷ الشكل الثاني شريطية ان يكون الكبرى كلية ويختلفان بالايجاب والسلب فالضرب الاول منه قولك⁸ كل ح ب ولاشي من ا ب ندعى انه يلزم منه لاشي⁹ من ح ا برهان ذلك انا نعكس الكبرى فتصير لاشي¹⁰ من ب ا وترجع الى الشكل الاول وينتج ذلك . الضرب الثاني لاشي¹¹ من ح ب وكل ا ب ينتج كذلك ويتبين بعكس الصغرى فينتج لاشي¹² من ا ح ثم يعكس فلاشي¹³ من ح ا . الضرب الثالث مثل قولك بعض ح ب ولاشي¹⁴ من ا ب ينتج ليس بعض ح ا ويتبين بعكس الكبرى والضرب الرابع مثل قولك ليس كل ح ب وكل ا ب ينتج ليس كل ح ا ولا يتبين ذلك بالعكس بل بالافراض¹⁵ ليكن البعض الذي هو ح وليس ب هو ه فتكرر¹⁶ لاشي

1 او يكون . 2 المتكرر الاوسط . 3 اذا كانت . 4 الا ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى مطابقة فالنتيجة ممكنة (atlanmış) . 5 كل ح ب وكل ح ا وكيف كان كل ح ا الثاني . 6 كل ح ب ولاشي من ب ا فلاشي⁷ من ح ا (İzahat veriyor) . 7 له النتيجة . 8 كقولك . 9 بالافراض . 10 فيكون (- فتكرر) .

من $\text{ع} \text{ب}^1$ كل ا ب ينتج لاشئ من $\text{ا} \text{ء}$ و ء بعض ح فيكون ليس كل ح ا والعبرة في الجهة السالبة لأن السالبة ترجع كبرى في الشكل الأولى بعكس او افتراض وكانت العبرة في الجهة في الشكل الاول للكبرى والحق انه اذا اختلط ضروري وغير ضروري فالنتيجة ضرورية . الشكل الثالث 9 شريطة أن يكون الصغرى موجبة ولا بد² من كلية الضرب الاول منه كل $\text{ب} \text{ح}$ وكل ب ا ينتج بعض ح ا يرجع الى الاول بعكس الصغرى . الضرب الثاني كل $\text{ب} \text{ح}$ ولا شئ من ب ا فلا³ كل ح ا ويرجع الى الاول بعكس الصغرى . الضرب الثالث بعض $\text{ب} \text{ح}$ وكل ب ا ينتج بعض ح ا ويتبين بعكس الصغرى . الضرب الرابع كل $\text{ت} \text{ح}$ وبعض ت ا ينتج بعض ح ا ويتبين بعكس الكبرى ثم عكس النتيجة او بالافتراض بان يعرض⁴ الشئ الذي هو بعض ح ا هو ء آ ويكون كل ء ا فاذا قلنا كل ء ب وكل $\text{ب} \text{ح}$ ينتج كل $\text{ء} \text{ح}$ ثم اذا قلنا كل $\text{ء} \text{ح}$ وكل ء ا ينتج بعض ح ا . الضرب الخامس كل $\text{ت} \text{ح}$ وليس ت ا ينتج ليس كل ح ا ولا يتبين بالعكس بل بالافتراض . الضرب السادس بعض $\text{ب} \text{ح}$ ولا شئ من ب ا فليس بعض ح ا يتبين بعكس الصغرى والعبرة في الجهة للكبرى فأنها تصير كبرى في الاول بعكس او افتراض . اللهم الا ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى مطلقة واعلم انه قد يقترن من الشرطيات⁵ المتصلة قرآن على نمط هذه الاشكال فاجعل بدل الموضوع مقدما وبدل المحمول تالياً فان كان المقدم في احدهما والتالي⁶ في الآخر فهو الشكل 10 الاول وان كان تالياً في كليهما فهو الشكل الثاني وان كان مقدما في كليهما فهو الشكل الثالث والشرطية التي تتألف⁷ من المقدم والتالي الطرفين هي النتيجة والشرائط تلك الشرايط والكلية الموجبة في المتصلات كقولنا⁸ كلما كان

¹ (-) (ع ب ا كل ا ب ينتج) . ² في كل قياس . ³ فليس . ⁴ يفترض . ⁵ الشرطية . ⁶ تالياً . ⁷ يتألف . ⁸ كقولك .

اب فكيون حء والكلية السالبة فيها كقولنا¹ ليس البتة اذا كان اب فيكون حء
والجزئية الموجبة فيها كقولك قد يكون اذا كان اب فحء ا² (والجزئية السالبة
كقولك قد لا يكون اذا كان اب فحء ا واثنين كلما كان اب فحء ع³ مثال
الضرب الاول من الشكل الاول كلما كان اب فحء ع وكلما كان حء فه ر
ينتج كلما كان اب فه ر ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كلما كان
اب فحء ع وليس البتة اذا كان ه ر فحء ع ينتج ليس البتة اذا كان اب فه ر
ويتبين كذلك بالعكس ومثال الضرب الاول من الشكل الثالث كلما كان
حء فه ب وكلما كان حء فه ر ينتج⁴ قد يكون اذا كان اب فه ر ويتبين
بالعكس⁵ ثم عليك سائر التراكيب وامتحانها والافتراض فيها كقولك⁶ ليس
كلما كان جء فه ر وكلما كان ات فه ر يقول⁷ ينتج ليس كلما كان حء فه ب
برهان ذلك انا نعين الوضع الذى يكون فيه حء ع ولا يكون فيه ه ر وذلك عند¹¹
ما يكون ح ط فيكون⁸ ليس البتة اذا كان ح ط فه ر وكلما كان ات فه ر⁹
فليس البتة اذا كان ح ط فاب ثم نقول قد يكون اذا كان هو ع فح ط
وليس البتة اذا كان ح ط فاب ينتج ليس كلما كان حء فاب¹⁰
فصل القياسات الاستثنائية اما ان يكون من المتصلات واما ان
يكون من المنفصلات فالذى من المتصلة فاما ان يكون الاستثناء لعين
المقدم فينتج عين التالى كقولك ان كان هذا انساناً فهو حيوان لكنه
انسان¹¹ فهو حيوان ولا ينتج استثناء نقيض المقدم كقولك لكنه
ليس انسان¹² فلا يلزم منه انه حيوان وليس بحيوان فان كان الاستثناء
من التالى فان استثنيت نقيض التالى انتج نقيض المقدم كقولك ولكن ليس
بحيوان فينتج فليس بانسان واما اذا¹³ استثنيت عين التالى لم يلزم ان ينتج

¹ كقولك . ² وليس كما كان اب وحينئذ حء . ³ yok . ⁴ انه . ⁵ بالخلف كقولك . ⁶ كقولك
في الضرب الرابع من الشكل الثاني . ⁷ yok . ⁸ فنقول . ⁹ وينتج ذلك بعكس الصغرى وهى السالبة .
وعكس النتيجة . ¹⁰ ثم عليك سائر التركيبات وامتحانها . ¹¹ فينتج . ¹² بانسان . ¹³ ان .

شيئا كقولك لكنه حيوان فليس يلزم انه انسان او ليس انسان . واما من الشرطيات المنفصلة¹ ما دام² استثنيت عن واحد³ منها انتج نقيض البواقى بحالها منفصله ان كانت كثيره او نقيض الباقيه⁴ بحالها مثال الاول هذا¹² العدد اما زائد واما ناقص واما مساو⁵ فان استثنيت انه ناقص انتج فليس بزائد ولا مساو⁶ وليس اما زائداً واما مساوياً مثال الثانى هذا العدد اما ان يكون زوجا واما فردا لكنه فرد فليس زوج واما اذا استثنيت نقيض واحد⁷ منها انتج عن⁸ البواقى بحالها او عن الواحد بحالها⁷ مثاله لكنه ليس بزائد فهو اما ناقص واما مساو⁹ وايضا لكنه بفرد⁸ فهو زوج واما ان كانت المنفصلات غير حقيقية⁹ وهى التى تكون من موجبات وسوالب وسوالب كلها فلا ينتج الاستثناء النقيض مثاله اما ان يكون عبدالله فى البحر اما ان لا يغرق لكنه يغرق فهو فى البحر لكنه ليس فى البحر فهو لا يغرق واذا قلت لكنه فى البحر او لا يغرق ليس يلزم منه شئ¹⁰ وكذلك اما ان لا يكون زيد حيوانا واما ان لا يكون زيد نباتا لكنه حيوان ليس بنبات لكنه نبات فليس بحيوان ولا يلزم من قولك انه ليس بحيوان او ليس بنبات شئ¹¹ والمنفصلة الحقيقية هى التى تدخلها لفظ لا تخلو . فصل : قياس الخلف هو ان يأخذ نقيض المطلوب ونضيف اليه مقدمة صادقة على صورة قياس منتج فينتج شيئاً ظاهر الاحاله فيعلم ان سبب تلك الاحالة ليس تأليف القياس ولا المقدمة الصادقة بل سببها احاله نقيض المطلوب فاذن هى¹⁰ محال فنقيضها حق¹¹ فان شئت اخذت نقيض المحال واضعت¹² الى¹³ الحق¹² فينتج المطلوب على الاستقامة . الاستقراء هو ان ينتج حكماً على كل¹³ لوجوده فى جزئياته كلها او بعضها كما يحكم ان كل¹³ حيوان يحرك عند

1 المنفصلات . 2 فاذا . 3 واحدة . 4 الباقي . 5 واحدة . 6 عين .
7 الباقي بحاله . 8 ليس بفرد . 9 حقيقة . 10 فهى اذا . 11 اضعته . 12 الى الحق .

المضغ فكّه الاسفل وهذا لا يوثق به فربما كان حيوان¹ مخالفا لما رأيت
 كالتمساح . التمثيل هو الحكم على غايب بما هو موجود في مثال الشاهد²
 وربما اختلف³ واوثقه ما يكون المتماثل به او المشترك فيه علة للحكم
 في الشاهد وليس بوثيق فربما علة⁴ الحكم في الشاهد لاجل
 ما هو شاهد وربما كان المشترك⁵ معنى كلياً ينقسم الى جزئين
 فيكون العلة احد الجزئين ولم يدخل التفصيل في القسمة المؤدية الى العلة فان
 لم يكن هذان المانعان وصح ان الحكم لعل⁶ انقلب التمثيل برهانا الضمير
 قياساً يُذكر فيه⁷ صغراه فقط كقولهم فلان يطوف ليلاً⁸ فهو اذن مختلط⁹
 وحذفت¹⁰ الكبرى اما للاستغناء وللمغالطة . فصل¹¹ المقدمات التي منها
 يؤلف البراهين هي المحسوسات كقولنا الشمس مضيئة والمجربات¹² كقولنا
 الشمس تشرق وتغرب والسقمونيا يُسهل الصفراء والاوليات كقولنا الكل¹³
 اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية والمتواترات كقولنا ان
 مكة¹⁴ موجودة واحق البراهين باسم البرهان ما كان الحد الاوسط¹⁵ سبباً لوجود
 الاكبر في الاصغر كقولنا هذه الخشبة تعلق بها¹⁶ النار وكل ما تعلق به النار احترق
 فهذه الخشبة احترقت¹⁷ والذي يعكس هذا يسمى دليلاً البرهان في العلوم انما
 يتألف¹⁸ من مقدمات ذاتية المحمولات اي محمولاتها امور مقومة لموضوعاتها كالحیوان
 للانسان او خاصة لها او لجنسها من غير ان يعم¹⁹ كالاستقامة للخط والمساواة²⁰ .
 والكبريات في البراهين اكثرها من الامور الذاتية بالمعنى الثاني لكل علم
 برهاني شيء هو موضوعه كالمقدار للهندسة ومبادئ²¹ له مقدمات او حدود
 وما كان من المبادئ غير بَيِّن بنفسه²² تبين في علم آخر ومسائل هي المطلوبات

1 بعض الحيوان . 2 شاهد . 3 اختلف . 4 كان علة في . 5 فيه . 6 ثانية .
 7 - فيه . 8 بالليل . 9 اذا غلط . 10 خذى . 11 انولوجياً الثانية اي البرهان (Fasil başı) .
 12 التجريبات . 13 مكة . 14 ما كان حد الاصغر فيه سبباً لوجوده في الاكبر . 15 فيها .
 16 يحترق . 17 يتألف . 18 جنسها . 19 له . 20 هي . 21 بنفسه تبين .

وربما صارت المطلوبات مقدمات لمطلوبات أُخر. المطلب بهل يتعرف حال الوجود او العدم المطلب بما يتعرف حال¹ شرح الاسم فان كان الشيء موجوداً فيطلب بالحقيقة حدّه اورسمه والحدّ من اجناس وفصول² والرسم من اجناس وخواص والمطلب بالكيف يطلب حاله³ وبالاي⁴ خاصيته التي يتميّز بها وبلم علته⁵. القياسات الجدلية مقدماتها في الامور المشهورة⁶ التي يراها الجمهور وارباب الصنایع فرُبما كانت اولية⁷ ورُبما كانت غير اولية. نحتاج ان نبين⁸ ورُبما لم يكن صادقه وانما يدخل في الجدل ولا من حيث هي صادقه او كاذبه واولية وغير اولية بل من حيث هي مشهورة كقولهم الكذب قبيح⁹ فاما السائل من الجدلين فله ان يستعمل المقدمات المسلمة من المجيب وان لم يكن مشهورة والمشهورات التي ليست باولية¹⁰ ولم يقم عليها برهان من حمليه الصادقه فيها فانما¹¹ يصير عند الجمهور وكالاوليات بسبب التمرن¹² والاعتیاد حتى لو توهم الانسان نفسه خلق في الحلقة الاولى عاقلاً¹³ وشكك نفسه فيها امكنه ان يشك ولا يشك في الاوليات¹⁴. القياسات المغالطية¹⁵

مقدمات مشبهة وقياساتها قياسات مشبهة والمقدمات المشبهة هي التي تُشبه الحق لاجل مشاركة في الاسم او مشاركة في صفة من الصفات العامة او اغفال شرط من القوة والفعل والزمان والاضافة والمكان وما ذكرناه في شرايط التقيض التي بها يتميّز الحق من الشبيهه ورُبما كانت وهمية وهي احكام الوهم في امور معقولة على نحو احكامها¹⁶ في المحسوسة فيكاد تشبه الاوليات وكحكم من حكم انه لا وجود لشيء ليس في داخل العالم ولا في خارجه واما القياسات المشبهة فهي التي يفقد الشرايط المذكورة والمنتخبات والتحرز من ذلك بان يخطر¹⁷ حدود القياس مرتبة مفردة معاني الالفاظ

1 - حال . 2 من جنس وفصل . 3 كيف يطلب حاله . 4 باي . 5 في الجدل :
 6 المشهورة (-) 7 الى تبين . 8 قبح . 9 باوليات . 10 فانها . 11 كما هو . 12 في المغالطات :
 (bağhk) . 13 احكامه . 14 يحصر .

ويجتهد في ان لا يقع الاوسط في احدى المقدمتين لا يجوز¹ وقوعها في الاخرى
والاكبر والاصغر في القياس لا يجوز² وقوعها في النتيجة في المعنى وفي الشرايط
وفي الاعتبارات كلها بلا اختلاف البتة وان يحذر المهمل³ ولا يستعملها
اصلا⁴. القياسات الخطائية يكون مؤلفة من مقدمات مقبولة او مظنونة⁵
او مشهورة في اول ما يُسمع غير حقيقية مثال⁶ المقبولة ان يقال هذا بنيد
مطبوخ والبنيد المطبوخ حل شرهه فهذا⁷ حل شرهه والكبرى مقبولة
ليست منه⁸ ولا مشهورة وانما هي مقبولة من ابي خنيفة واما المظنونة
فكما يقال فلان يطوف بالليل ومن يطوف بالليل فهو سارق ومثال المشهورة
في بادى الرأى قولك فلان اخوك الظالم⁹ والاخ الظالم¹⁰ ينصرف وهذا اول ما يسمع
يظن انه مشهور لكنه بالحقيقة ليس بمشهور بل المشهور ان الظالم لا ينصرف وان
كان اخا ومنفعة القياسات بالخطائية في الامور المدنية من المنع والتحرير
والشكاية والاعتذار والمدح والذم وتكثير الامور¹¹ وتصغيرها¹². القياسات
الشعرية هي من مقدمات تخيله وان كانت مع ذلك لا يُصدق بها ولكنها
ينبسط الطبع بخواص¹³ ويقبضه¹⁴ عنه مع العلم لكذب ما هو¹⁵ كاذب كمن
يقول لا يأكل هذا¹⁶ العسل فانه مرة مقيته والمرة المقيته لا يوكل فتوهم¹⁷
الطبع انه حق مع معرفة الذهن بانه كاذب فيتقرر¹⁸ عنه وكذلك¹⁹ يحكم
بان هذا اسد وهذا بدر فيحس به شئ في المعنى²⁰ مع العلم يكذب القول
ومنافع القياسات الشعرية قريبة من منافع القياسات الخطائية فانها انما يستعان بها
في الجزئيات من الامور دون الكلليات والعلوم (فهذا آخر المنطقيات من عيون

¹ الا نحو وسط طرفان وقوعهما . ² في الاخرى والاكبر والاصغر في القياس لا يجوز (bu cümle eksik) .
³ المهمل . ⁴ في الخطابة (başlık) . ⁵ مثل . ⁶ فهذا (-) . ⁷ بظنية (-) . ⁸ ظالم .
⁹ ينبغي . ¹⁰ الامر . ¹¹ في الشعرية : (başık) . ¹² بجوارر . ¹³ بفضية .
¹⁴ يكونها كاذبة . ¹⁵ هذا (-) . ¹⁶ فيتوهم . ¹⁷ منه . ¹⁸ ما يقال . ¹⁹ في العين .

الحكمة وصلى الله على المصطفين من عباده عموماً وخصوصاً على نبينا محمد وآله الطاهرين¹

الطبيعات . بسم الله الرحمن الرحيم . الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقايق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية² والحكمة المتعلقة بالامور النظرية التي اليها ان يعلمها³ ونعلمها³ تسمى حكمة نظرية والحكمة المتعلقة بالامور العملية التي اليها ان يعملها وتعملها يسمى حكمة عملية وكل واحدة من الحكمتين تنحصر في اقسام ثلاثة فاقسام الحكمة العملية حكمة مدنية وحكمة منزلية وحكمة خلقية ومبداء هذه الثلاثة من جهة الشريعة الالهية وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الالهية وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات والحكمة المدنية فايدها ان تعلم كيفية⁴ المشاركة التي تقع فيها من اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء²⁰ نوع الانسان والحكمة المنزلية فايدها ان تعلم المشاركة التي ينبغي ان تكون بين اهل منزل واحد لتنظم به المصلحة المنزلية والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد . واما الحكمة الخلقية ففايدها ان يُعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتركوها⁵ النفس ويُعلم الرزايل وكيفية توقيها ليتطهر⁶ عنها النفس واما الحكمة النظرية⁷ باقسامها ثلاثة حكمة تتعلق به في الحركة والتغير وتسمى حكمة طبيعية وحكمة يتعلق بما من شأنه ان يُجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطاً للتغير وتسمى حكمة رياضية وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطاً للتغير فلا يخالطها اصلاً وان خالطها فبالعرض لان ذاتها مفتقره في

¹ ثم الفن الاول من عيون الحكمة : Bu cümle yok, onun yerine .
² الانسانية .
³ القولنا ان نعلمها وليس لنا ان نعمل بها .
⁴ كيف يجب ان يكون المشاركة (في عملية كيفية المشاركة) .
⁵ لتركوا بها .
⁶ ايضاً .

تحقيق الوجود اليها وهي الفلسفة الاولى والفلسفة الالكهية جزء منها وهي معرفة الربوبية ومبادئ هذه الاقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من ارباب الملة الالكهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال 21 بالقوة العقلية على سبيل الحجة ومن اوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك باحدهما فقد آوتى خيرا كثيرا . كل واحد من العلوم العلوم الجزئية وهي المتعلقة ببعض من الامور والموجودات يقتصر المتعلم فيه ان يسلم اصولا ومبادئ تبرهن في غير علمه وتكون في علمه مستعمله على سبيل الاصول الموضوعية¹ والطبيعية² علم جزئي فله³ اصول موضوعة فنعدّها عداً ونبرهن عليها في الحكمة الاولى فنقول ان كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزئين احدهما يقوم فيه مقام الحشب من السرير ويقال له هيولى ومادة والآخر يقوم مقام صورة السرير من السرير ويسمى صورة وكل جسم حادث او متغير فيفتقر من حيث هو كذلك الى عدم سبقه لولاه لكان ازل الوجود وكل جسم متحرك فحركته اما من سبب خارج وتسمى حركة قسرية واما من سبب في نفس الجسم⁴ اذا الجسم لا يتحرك بذاته وذلك السبب ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة وان كان محركا بحركات شتى بارادة او غير ارادة او محركا حركة واحدة باراده فيسمى نفساً . اسباب الاشياء اربعة مبداء الحركة مثل البناء للبيت المادة مثل الخشب والطين⁵ للبيت الصورة مثل هيئة البيت للبيت الغاية مثل الاستكنان⁶ للبيت كل واحد من ذلك ا مقارب⁷ و ما بعيدا⁸ ماعام⁹ و ما خاص اما بالقوة واما بالفعل اما بالحقيقة واما بالعرض¹⁰ سبب على انه مبداء الحركة ما هي فيه ومبداء لسكونه¹¹ بالذات لا بالعرض . الحركة كمال اول لما¹² بالقوة من حيث هو

¹ والعلم . ² وله . ³ نفس (fazla) . ⁴ والابن . ⁵ الاسكان . ⁶ الطبيعة . ⁷ سكونه . ⁸ هو .

بالقوة وهو كون الشيء على حال لم يكن قبله ولا بعده يكون فيه سواء¹ كان تلك الحال ايئاً او كيفاً او كماً او وضعاً كالشيء تكون على وضع في مكانه لم يكن قبله ولا بعده فيه ولا يفارق كليته مكانه الحركة التي من كم الى كم تسمى حركة نُمّوا وتخلخل ان كان الى الزيادة وتسمى حركة ذبول او تكاثف ان كان الى النقصان . التخلخل الحقيقي ان يكون² للمادة حجم اعظم من غير زيادة شيء من خارج عليه او ايقاع³ فرج فيه والتكاثف ضده الحركة من كيف الى كيف تسمى استحالة مثل الاسوداد والايضاض الحركة التي تكون من آين الى آين تسمى نُقْلة الحركة التي من وضع الى وضع والجسم في مكانه الواحد مثل الاستدارة على نفسه كل يغير دفعة فانه لا يسمي حركة . كل حركة تصدر عن محرك في متحرك فهي بالقياس الى مافيه 23 تحرك وبالقياس الى ماعنه تحريك . كل محرك فاما ان يكون قوة في جسم واما ان يكون شيئاً خارجاً ومحرك بحركته في نفسه مثل الذي يحرك بالماسة وينتهي المحركون والمتحركون في كل ترتيب الى محرك غير متحرك لاستحاله توالى اجسام متحركة محرك بعضها لبعض الى الما لانه لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ولا بعد من الابعاد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب في الطبع موجود بالفعل بلا نهاية وذلك لان كل غير متناه فيمكن ان نفرض في داخله حد ونفرض ابعده منه في بعض الجهات حد آخر فاذا توهمنا بعداً يصل بين الحدين مختاراً الى غير النهاية لم يخل اما ان يكون ما يبتدى عن الحد الثاني لو اطبق في الوهم على ما يبتدى من الحد الاول لحاذاه او ساواه ولم يفضل احدهما على الآخر او فضل وكل ما لو اطبق على شيء ولم يفضل عليه فليس بانقض ولا ازيد منه وكل

¹ سواء (fazla) . ² ان يصير . ³ ارتفاع . ⁴ الاجسام .

ما هو مساوٍ لما بعد الحد الثاني فهو انقص مما هو مساوٍ لما بعد عن الحد
الاول فيكون ما هو مساوٍ انقص وهذا خلف فان فضل فهو متناه والفصل
متناه فالجمله متناهية فإذن¹ لا يمكن ان يفرض بعد غير متناه في خلاء²⁴
او في ملاء وكذلك تبين حال¹ الاعداد التي لها ترتيب في الطبع بل الامور
التي لانهاية لها هي في العدم ولها قوة وجود وكل ما يحصل منها في الوجود
يكون متناهياً لو كان بعد غير متناه خلاء او ملاء لكان لا يمكن ان
تكون حركة مستديرة فانه اذا اخرجنا عن مركزها خطا الى المحيط
بحيث لو اخرج من جهة قاطع خطأ مفروضاً في البعد غير المتناهي على
نقطه فانه اذا دار زالت تلك² النطقة عن محاذة المقاطعة الى المباينة اذا
صارت في جهة اخرى فيصير بعد ان كان المركز مسامتاً بها شيئاً من ذلك
الخط غير مسامت لشيء منه ثم يعود مسامتاً فلا بد من اول نقطه يسامت
في ذلك الخط وآخر نقطه يسامت عليها لكن آى نقطة فرضناها على
خط غير متناه فاننا نجد خارجاً عنها نقطة اخرى يمكن ان يصلها
بالمركز فيكون القطع الحاصل اذا بلغه النقطة صار مسامتاً قبل اول ما
سامت او بعد آخر ما سامت هذا خلف لكن الحركات المستديرة ظاهرة
الوجود فالابعاد الغير المتناهية ممتنعة الوجود فاذا كانت الابعاد محدودة²⁵
والجهات محدودة فالعالم متناه فليس للعالم خارج³ فاذا لم يكن له خارج
لم يكن له شيء من خارج والبارى (تعالى) والروحانيون من الملائكة وجودهم
عال عن المكان وعن ان يكونوا في داخل او خارج وكل جهة فهي نهاية
وغاية ويستحيل ان تذهب الجهة في غير النهاية اذ لا بعد غير متناه واذن
لو لم تكن اليها اشارة⁴ لما كان لها وجود واذا كان اليها اشارة فهي حد

ليست وراء ذلك فلو كان حده العيب¹ الى الجهة لم تحصل² جهة لم تكن (الجهة)³ موجودة لشيء فاعلوه والسفل وما اشبه ذلك محدودة الاطراف ولا محالة ان حده بخلاء او ملاء وسستعلم انه لاخلاء فهو اذن بلاء وما يحد الجهة⁴ فلو كانت الجهات متحده⁵ باجسام كثيرة لكان السؤال باقيا⁶ في اختلاف احوالها تقابل يجب ان تكون الجهات متحدة لجسم⁷ واحد تكون اليه غاية قرب وغايه بعد محدودين فان الاجسام التي تحتاج الى جهات متحدهه يحتاج الى تقدم وجود هذا الجسم لها وان يكون اختلاف جهاتها بالقرب منه وبالبعد عنه ليس في جانب دون جانب منه اذ لا تختلف جوانبه بالطبع فيجب اذن ان يكون حاله في اثبات الجهة حال²⁶ مركز او محيط لكن المركز تحدد القرب ولا تحدد البعد لان المركز الواحد يصلح . مركز الدوائر مختلفة⁸ الابعاد فيجب ان يكون على سبيل المحيط فان المحيط الواحد كما محدد⁹ القرب منه كذلك تحدد البعد عنه⁹ وهو المركز الواحد المعين ويجب ان يكون هذا الجسم غير مفارق لموضعه والافيتحتاج¹⁰ الى جسم اخر تتحدد به الجهة التي تحتاج اليها اذا أُعيد الى موضعه بطبعه او غير طبعه فاذا لا يكون لهذا الجسم مبداء حركة مستقيمة لبالقسر ولا بالطبع والاجسام المستقيمة¹¹ الحركة فانها¹² تحتاج الى جهات¹³ وتكون جهاتها مختلفة بالقياس اليه فنهما ما يأخذ ونحوه فيكون متحركاً عن الوسط الى المحيط ومنها ما يأخذ بالبعد عنه فيكون¹⁴ من نحو المحيط الى المركز ولا يجوز ان يكون هذا الجسم مؤلفاً من اجسام اقدم منه فانها يكون حينئذ قابلة للحركة المستقيمة فيكون¹⁵ محتاجاً الى جهات محصلة

1 كلما اعنت . 2 لها . 3 yok . 4 قبل الجهة . 5 متحد . 6 نابتاً . 7 جسم .
 8 ان يكون مركزاً دوائر مختلفة . 9 منه . 10 والاحتاج . 11 المستقيمت .
 12 فانما . 13 جهة . 14 متحركاً . 15 فتكون حينئذ .

فتكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم وقبل تركيبه وهذا خلف .
واعلم ان كل جسم اماً بسيط آى غير مركب من اجسام مختلفة الطبايع
واما مركب منها ¹ والاجسام البسيطة قبل (الاجسام) ² المركبة كل جسم
27 بسيط فانه لو ترك وطباعه غير مقصور لاختص ³ بحيز فاما ان يكون
عن طبعه او عن غيره لكننا قلنا ليس عن غيره فهو عن طبعه وكذلك
في كفيته وشكله وكميته وقد يقسر في الكيف والشكل والكم اما في الكيف
فكالماء يسخن واما في الكم فكالماء يتخلخل واما في الشكل فكالماء يكعب ⁴
وقد يفعل مثل ذلك في الوضع كالغصن يجر ⁵ الى غير وضعه كل شكل
تقتضيه طبيعة بسيطة فجزاؤه متشاكلة ولاشئ مما ليس بكرة اجزائه
متشاكلة فكل شكل طبيعي لجسم بسيط كرة فبسياط العالم يحتوى بعضها
على بعض متأدية الى حصول كرة واحدة . الجزوى ⁶ من الجسم البسيط ⁷ مكانه
بالعدد غير مكان الجزوى الآخر ولكن بحيث اذا اتصلت الجزويات طبيعة
واحدة بسيطة ككل ماء استحال ان تكون حركتها الا الى جهة واحدة
ومكانها الا مكاناً واحداً مشتركاً تكون امكنة كل واحد منها كالجزء
من ذلك المكان فيجب اذن ⁸ ان لا يكون لبعضها مكان ولبعضها
مكان ليس من شان جملة المكانين ان تصير مكاناً ⁹ للجملة فاذن المكان
28 العام ¹⁰ واحد فاذن لامركزين ¹¹ لثقلين في عالمين ¹² فاذن اجزاء العالم الكلى
في احياز مترادفة فجملة العالم واحد ومتناه وليس خارجاً عنه خلاء
ولاملاء فانه لو كان الخلاء موجوداً لكان ايضاً متناهياً فلو كان الخلاء
موجوداً لكان فيه ابعاد في كل جهة وكان يحتمل الفصل في جهات
كالجسم فتح ¹³ اما ان تكون ابعاد الجسم تداخل ابعاده واما ان لا يكون

¹ من اجسام مختلفة الطبايع . ² yok . ³ غيره . ⁴ يتكعب . ⁵ يحيز .
⁶ الجزء . ⁷ الطبيعى (-) . ⁸ اذا . ⁹ امكاناً . ¹⁰ للعالم . ¹¹ ان .
¹² في عالم . ¹³ فينثذ .

فان لم يداخلها كان ممانعاً فكان ملاء هذا خلف وان داخلها¹ دخل ابعاد
 في ابعاد وفحصل من اجتماع بُعدين متساويين بعد مثل احدهما وهذا خلف
 والاجسام المحسوسة يمتنع عليها التداخل من حيث لا يصح² ان يتوهم
 عليه³ التداخل وهى الابعاد فانها لاجل انها ابعاد متمانع عن التداخل لا
 لانها بيض ام حارة او غير ذلك فالابعاد لذاتها لا تتداخل بل يجب ان
 يكون مجموع بُعدين اعظم من الواحد كمجموع واحد⁴ اكثر من واحد⁵
 وعددين اكثر من عدد ونقطتين اكثر⁶ من نقطة وليس اكثر من نقطة
 لان النقطة لاحصة لها في الكبر بل في العدد والبعد له حصة في الكثير له
 حصة في الكثرة⁷ ولو كان خلاء موجودا لما كان يختص⁸ فيه الجسم
 المحيط الالجهة⁹ تتعين والاجسام التي في الاحاطة انما تتعين²⁹
 جهاتها بجهة هذا المحيط فيجب ان تكون لهذا المحيط جهة اذ¹⁰ لذاته
 ليس¹¹ به جهة بل بحسب شئ آخر ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم
 حيز من الخلاء مخصوص ووراءه احياز اخرى خارجة عن¹² حيزه
 ولا يتحدد بها حيزه ولا يتحدد هي لحيزه فلم يكن وقوعه في ذلك الحيز
 الاتفاقا والاتفاق يعرض عن¹³ امور قبل الاتفاق تتأدى الى اتفاق¹⁴
 ليست باتفاق فتكون ح¹⁵ امور سلفت ادت الى تخصيص هذا الحيز به¹⁶
 فلهذا الجسم في ذاته حيز آخر والسؤال على¹⁷ اختصاص ذلك الحيز ثابت
 بل يجب ان يكون مثل هذا الجسم لا حيز له ولا اين ولغيره به الحيز
 والاين وهذا لا يمكن الا ان يكون الخلاء معدوما والا لكان في الخلاء
 حيز دونه وكانت الاحياز لا يختلف¹⁸ من جهة ما هي في الخلاء فلم يكن

1 داخلها . 2 yok . 3 عليها . 4 لمجموع وحدتين . 5 وحدة .
 6 اكبر . 7 في الكبر والبعد ولها حصة في الكثرة . 8 لكان لا يختص . 9 بجهة .
 10 اذا . 11 هو بجهة بل . 12 غير حيزه . (Behmenyar nush. : عن حيزه) . 13 من .
 14 الاتفاق . 15 حيثلزم . 16 به . . 17 في . 18 فلا يمكن .

ان يختلف باجسام اولى لمن¹ ان يختلف غيرها الا ان يكون حيز بجسم
 اولى² من حيز فيكون طباع الاحياز في الخلاء مختلفة وهذا محال فاذن³
 ان كان خلاء لم يكن فيه⁴ لاسكون ولا حركة طبيعية ولا ايضا قسرية لان
 القسرية⁵ ما يسلب حركة اوسكونا طبيعيا وكيف يكون في الخلاء حركة
 والحركات تختلف بالسرعة والبطوء بقدر اختلاف المتحركات⁶ والمتحرك³⁰
 فيه فيما كان اغلط كانت الحركة⁷ فيه ابطاء ونسبة السرعة الى البطوء في
 التفاوت نسبة المسافتين في الغلط والرقه يعنى⁸ انها كلما ازدادت رقة ازدادت
 الحركة سرعة فيكون نسبة زمان الحركة في الملاء الى زمان الحركة في الخلاء
 كنسبة مقاومة ذلك الملاء الى مقاومة ملاء ارق منه على نسبة الزمانين فيكون
 مقاومة موهومة لو كانت لكانت مساوية للا⁹ مقاومة ولا مقاومة مساوية
 لمقاومة لو كانت هذا خلف او تكون الحركة في الخلاء في زمان غير منقسم
 فهذا ايضا خلف . اتصال المقادير بعضها بعض¹⁰ ان تصير اطرافها واحدة
 واتصالها¹¹ في انفسها ان يكون موجوداً بالقوة في اجزائها حد مشترك .
 تماس المقادير ان تكون نهاياتها معا من غير ان تصير واحدة . كل مقدارين
 يتماسان بالكلية ان امكن فيهما متداخلان . كل ماماس شيئا بكليته فامس¹²
 احدهما مس¹³ الآخر . كل¹⁴ متماسين لا بالاسرفها متميزان بالوضع .
 وكل متميزين بالوضع فان تجاوزهما بنهايتين ان كانت اجزاء لا يتجزى
 لم تتجزى بالملاقات . كل ما لا يتجزى بالملاقات فماس بالاسر¹⁴ فاماس³¹
 مامسه ماسه . كل ماماس شيئين وحجب بينهما ماس كلاً بما لم يماس
 به الآخر فانقسم فلا شئ من المماس على ترتيب محجوب بعضه من¹⁵
 بعض بغير¹⁶ منقسم . كل مماس بالاسر¹⁷ من غير تنحى شئ عن شئ

1 من . 2 اولى بجسم . 3 ولا . 4 yok . 5 القسر . 6 الحركات .
 7 الحركات . 8 حتى (انها -) . 9 لا . 10 ببعض . 11 اتصالاتها .
 12 ماس . 13 ماس . 14 كل ماس بالاسر (-) . 15 عن . 16 غير . 17 فالاسر .

فحجم جملتها مثل حجم الواحد وان كان العدد اكثر كل ما لا يتجزى لا يتألف من تركيبه مقدار لانه لا يتاس بالحجب ولا يتاس بالمداخلة تماسا يوجب زيادة حجم ان كان تأليف مما لا يتجزى ووجب ان يكون الجزآن الموضوعان على مسافة بينهما جزء يمتنع فيهما الالتقاء بالحركة خوفا من انقسام الجزء ومنتقابلان الحركة¹ على مسافتين روحني² الاجزاء لا يجوز³ احدهما الآخر من غير ان يلحقه بالمحاذاة والحركة متساوية فان كل واحد منهما ان كان قد قطع النصف عند المحاذاة فبعد لم يحاذه وان اختلفا فقطع المتفقين في السرعة يختلف . ولو كان تركيبهما⁴ لا يتجزى لوقع عدد القطر في المربع كعدد الضلع مع ان كل واحد منهما ليس بين اجرام⁵ فرجة ولا اختلاف مقادير⁶ واذا زالت الشمس عن محاذاة شخص³² يركز⁷ في الارض جزأ اما ان تزول المحاذاة جزأ فيكون مدار الشمس ومدار طرف المحاذاة^{8,9} (على الارض متساويين او اذا زالت الشمس زال طرف المحاذاة) اقل من جزء فانقسم اوبقيت¹⁰ المحاذاة مع الزوال وهذا محال فاذن¹¹ من المحال ان يكون تأليف الاجسام من اجزاء لا يتجزى فاذن قسمة الاجسام لاتقف عند اجزاء لا يتجزى وليس يجب ان يكون للجسم قبل التجزى¹² جزأ الا بالامكان ويجوز ان يكون في الامكان احوال بلا نهاية فاذن الاجسام لا ينقطع امكان انقسامها بالتوهم البته فاما تزييدها¹³ فألى حد تقف عنده اذ لا تجد مادة غير متناهية ولا مكاناً غير متناه ومكان الجسم ليس بعدا هو فيه كما علمت بل هو سطح ما يحويه الذي يليه فهو فيه . واما الزمان فهو شئ غير مقداره وغير مكانه وهو امر به يكون

1 بالحركة على . 2 زوجي . 3 يجوز . 4 مختلف . 5 ما .
6 اجزائه . 7 كان . 8 ركز . 9 , 10 واحداً وهذا محال واما ان تزول المحاذاة .
veya : واحداً وهذا محال (parantezli cümle yok) . 10 تثبت . 11 فاذا .
12 التجزئة . 13 تزيدها .

القبل الذى لا يكون معه ¹ البعد فهذه القبليّة له لذاته ولغيره به كذلك البعدية وهذه القبليات والبعديات متصلة الى غير نهايه والذى لذاته هو قبل شئ هو بعينه يصير بعد شئ وليس انه قبل هو انه حركة بل معنى ³³ آخر وكذلك ليس هو سكون ولا شئ من الاحوال التى يعرض ² فانها فى انفسها لها معانى ³ غير المعانى التى هى بها قبل وبها بعد وكذلك مع فان للمع مفهوم ما غير مفهوم كون الشئ حركة وهذه القبليات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال وتستحيل ان تكون دفعات لا تنقسم والا لكانت توازى حركات فى مسافات لا تنقسم وهذا محال فاذن يجب ⁴ ان يكون اتصالها اتصال المقادير ومحال ان تكون امور ليس وجودها معا تحدث وتبطل ولا تغير البتة فانه ان لم يكن امر زال ولم يكن امر حدث لم يكن قبل ولا بعد بهذه الصفة فاذن هذا الشئ المتصل متعلق بالحركة والتغير وكل حركة فى مسافة على سرعة محدودة فانه اذا تعين لها او تعين ⁵ بها مبداء فطرف لا يمكن ان يكون الا الابطاء منها يبتدى معها ويقطع ⁶ النهاية معها بل بعدها فاذن ههنا تعلق ايضاً بالمع والبعد وامكان قطع بسرعة ⁷ محدودة مسافة محدودة فيما بين اخذه فى الابتداء او تركه فى الانتهاء وفى اقل من ذلك امكان قطع ⁸ اقل فى ⁹ تلك المسافة وهذا ¹⁰ الامقدار ¹¹ المسافة التى يختلف فيها السريع والبطى وغير مقدار ¹² المتحرك ¹³ الذى (قد تختلف فيه مع الاتفاق فى هذا بل هو الذى) ¹⁴ يقول ان السريع يقطع فيه هذه المسافة فى اقل منه اقل من هذه المسافة وهذا الامكان مقدار ³⁴ غير ثابت بل يتحدد كما ان الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت ولو كان

¹ مع . ² تفرض . ³ معانٍ . ⁴ فاذن (-) فيجب . ⁵ يتعين لها .
⁶ يبلغ . ⁷ سرعة . ⁸ قطع (-) . ⁹ من . ¹⁰ فهائنا . ¹¹ غير (-) .
¹² غير مقدار آخر الذى تقول ان السريع يقطع فيه . ¹³ (المتحرك -) آخر . ¹⁴ yok .

ثابتا لكان موجودا للسرير والبطي¹ بلا اختلاف فهو اذن² هو المقدار المتصل على الترتيب³ القبلية والبعديات على ما نحو⁴ ما قلنا وهو متعلق بالحركة وهو الزمان وهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر الذين⁵ لا يثبت احدهما مع الآخر لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك الآن . فصل⁶ الزمان وطرف اجزائه المفروضة فيه ينفصل به⁷ كل جزء في حده ويتصل بغيره والزمان اذ لا ثبات لقبله مع بعده فهو متعلق بالتغير (ولا بكل تغير بل التغير)⁸ الذى من شأنه ان يتصل والتغيرات التى فى الكم بين نهايتى الصغير والكبير والتى فى الكيف بين نهايتى الضدين⁹ والتى فى الاين بين نهايتى مكانين بينهما غاية البعد وكل ما يقصد¹⁰ طرفا ليسكن فيه ان¹¹ كان بالطبع يهرب عما عنه الى ما اليه فالطرف المتوجه اليه بالطبع مسكون فيه بالطبع والذى بالقسر بعد الذى بالطبع ولان كل حركة¹² مبتدئه¹³ فى العالم فهى 35 بعد ما لم يكن فلها¹⁴ قبل والقبل زمان فالزمان اقدم من الحركة المبتدئه فهو اذن اقدم من التى فى الكيف والكم والايين المستقيم فالتغير الذى يتعلق به الزمان هو اذن الذى يكون فى الوضع المستدير الذى يصح له ان يتصل اى اتصال بس¹⁵ واما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره الا بالعرض اذ لو كان متحركا ما هو ساكن لكان يطابق هذا الجزء من الزمان والحركات الاخرى يقدرها الزمان لابانه مقدارها الاول بل بانه معها كالمقدار الذى فى الذراع يقدر خشبه¹⁶ الذراع بذاته وساير الاشياء بتوسطه ولهذا يجوز ان يكون زمان واحد مقدار الحركات فوق واحدة وكما ان الشئ فى العدد اما مبادؤه كالوحدة واما قسمة¹⁷ كالزوج والفرد واما

1 اذا . 2 ترتيب . 3 نحو . 4 الذى . 5 الا ان فضل . 6 به . .
7 yok . 8 ضدين . 9 يقصد . 10 اذ . 11 حركة . 12 مبتداه به .
13 فيه فله . 14 ثلث . 15 حسبه . 16 قسمته .

معدوده كذلك الشئ¹ في الزمان منه ما هو مبدأؤه كالآن ومنه ما هو جزؤه كالماضي والمستقبل ومنه ما هو معدودة ومقدورة وهو الحركة . والجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته بل لانه في الحركة والحركة في الزمان . ذوات الاشياء الثابتة وذوات الاشياء الغير الثابتة من جهة والثابتة في جهة: ¹ اذا اخذت من 36 جهة ثباتها لم تكن في الزمان بل مع الزمان ونسبة ما مع الزمان وليس في الزمان الى الزمان (من جهة ما مع الزمان) ² هو الدهر ونسبة ما ليس في الزمان الى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان الاولى به ان يسمى السرمد³ الدهر في ذاته من السرمد وبالقياس الى الزمان دهر الحركة علة حصول الزمان والمحرك علة الحركة فالمحرك علة علة الزمان⁴ ولاكل محرك بل محرك المستديرة . ولاكل محرك⁵ مستديرة بل التي ليست بالقسر فقد صح ان الزمان قبل القسر كل حركة⁶ من⁷ محرك غير قسري⁸ فاما عن محرك طبيعي او نفساني ارادي وكل محرك طبيعي فهو بالطبع يطلب شيئاً ويهرب عن شئ⁹ فحركته بين طرفين متروك لا يقصد ومقصود لا يترك¹⁰ وليس شئ¹¹ من الحركات المستديرة بهذه الصفة فان كل نقطة فيها¹² مطلوبة ومهروب عنها فلا شئ من الحركات المستديرة بطبيعي فاذا الحركة الموجه للزمان نفسانية ارادية فالنفس علة وجود الزمان كل حركة فلها محرك لان الجسم اما ان يتحرك لانه جسم¹³ فان تحرك¹⁴ لانه جسم¹⁵ وجب ان يكون كل جسم متحركاً فاذا حركته تجب عن سبب آخر اما قوة فيه واما خارج عنه . الحركات¹⁶ في كل طبيعة¹⁷ ينتهي الى محرك اول لا يتحرك والا لاتصلت محركات ومتحركات 37

¹ başlık . ² yok . ³ سرمده . ⁴ فالمحرك علة الزمان . ⁵ حركة .
⁶ عن . ⁷ قسري . ⁸ يطلب (-) . ⁹ منها . ¹⁰ اولاً لانه جسم متحركاً .
¹¹ فان تحرك (-) أولاً . ¹² فان تحرك لانه جسم . ¹³ الحركات . ¹⁴ طبقة .

بلا نهاية¹ وكان لجملتها حجم غير متناه وهذا محال ليس من شان جسم من الاجسام ان يكون له قوة على امور غير متناهية والا لكان قوة الجزء مقابلة لشيء من ذلك الغير المتناهي المفروض من مبدأ محدود اقل مما يقوى عليه الكل من ذلك المبداء فكان على متناه وكذلك الجزء الآخر مجموعهما يكون على متناه . فالمحرك الاول الذى لاتتناهى قوته اذن² ليس بجسم ولا فى جسم وليس بمتحرك لانه اول ولا ساكن لانه لا يقبل الحركة والساكن هو عادم الحركة زماناله ان يتحرك فيه . الأجسام لأتخلو فى طبيعتها من مبداء حركة وذلك لأن كل جسم اما ان يكون قابلاً للنقل على موضعه الطبيعى او غير قابل فان كان قابلاً فهو قابل للتحرير المستقيم فلا يتخلو اما ان يكون فى طباعه مبداء ميل الى مكانه الطبيعى ولا يكون لكنا نشاهد بعض الاجسام³ فى طباعه⁴ ميل الى جهة من الجهات وكلما اشتد الميل قاوم المحرك⁵ بالقسر حتى تتفاوت النسب بتفاوت ما فيها من قوة الميل . فان كان جسم لا ميل فيه قبل حركة 38 قسر وكل حركة كما علمت فى زمان كانت لزمان تلك الحركة نسبة الى زمان حركة جسم ذى ميل طبعه بالقسر تكون فى ميله حركة قسر جسم ذى ميل لو قُدِّرَ نسبة ميله الى ذلك نسبة الزمانين فيكون قسر مالمقاومة فيه على نسبة قسر فى جسم ذى ميل وهذا خلف فاذن كل جسم قابل للنقل من⁶ موضعه الطبيعى (ففيه مبداء حركة فان لم يكن قابلاً للنقل عن موضعه الطبيعى)⁷ فلاجزائه نسبة الى اجزاء ما يحويه (او ما يكون محويا)⁸ فيه ليست واجبة لذاتها اذ ليس لبعض⁹ الاجزاء التى تفرض¹⁰ فيه اولى

1 فاتصلت اجسام بلا نهاية . 2 اذن . 3 لها . 4 طباعها بميل .
 5 المتحرك . 6 عن . 7 yok . 8 أو يعوى : Bu cümle yok, yerine .
 9 بعض . 10 تعرض .

بملاقات عددية او موازاة¹ عددية من بعض فاذن في طباعها ان يعرض لها تبدل هذه المناسبات فهي قابلة للنقل عن وضعها² ثم تبرهن³ بذلك البرهان ان لها مبداء حركة وضعية مستديرة فكل جسم ففيه⁴ مبداء حركة اما مستقيمة واما مستديرة ويستحيل ان يكون في جسم واحد بسيط مبداء حركتين⁵ مستقيمة ومستديرة او يكون ما هو للذات مبداء حركة مستقيمة هو بعينه في حالة اخرى مبداء حركة مستديرة لا كما يكون في حالة اخرى مبداء سكون لان السكون غاية الحركة المستقيمة . اذ قد علمت ان الحركة المستقيمة هرب وطلب هرب عن مكان غير طبيعي⁶ وطلب لمكان طبيعي وعلمت ان الجهات محدودة . وعلمت³⁹ ان الامكنة الطبيعية للاجسام البسيطة محدودة فاذا انتهت حركته بحصوله في مكانه الطبيعي استحال ان يتحرك عنه فيكون مكانا غير طبيعي مهروبا عنه وغير ملائم فيسكن فيكون سكونه غاية حركته . واما الحركة المستديرة فليست من حيث هي حركة مستديرة غاية الحركة⁷ المستقيمة ولانفس عدم لها بل او زايد يحتاج الى مبداء آخر فاذا استحال ان يكون في جسم واحد ميلان طبيعيا اثنان او يكون احد الميلىن مؤديا الى الميل الثاني لزم ان يكون الجسم الطبيعي اما مخصوصا مبداء حركة مستقيمة واما مخصوصاً بمبداء حركة مستديرة وكل حركة⁸ مستقيمة فهي متحددة بالتحرك⁹ بالحركة¹⁰ المستديرة تحدد بالقرّب والبعد¹¹ . وكل حركة مستقيمة فاما الى المركز والوسط والى ما¹² عن المركز¹³ الى المستديرة والمستديرة حول المركز . فكل حركة بسيطة طبيعية فاما على الوسط او من الوسط او الى¹⁴ الوسط والتي

¹ بموازاة . ² موضعها (وضعها : Behmenyar) . ³ يبرهن . ⁴ فيه . ⁵ الحركتين . ⁶ طبيعي . ⁷ للحركة . ⁸ yok . ⁹ المتحرك . ¹⁰ الحركة . ¹¹ منه . ¹² واما عن المركز الى المستديرة . ¹³ والوسط والمستديرة . ¹⁴ واما الى .

على الوسط لا ينسب¹ الى خفة ولا الى ثقل² والتي من الوسط فتنسب الى الخفة والتي الى الوسط فتنسب الى الثقل وكل واحد من الثقيل والخفيف⁴⁰ اما غاية واما دون الغاية فالثقل المطلق بالغاية³ هو الذى الى حاق الوسط وهو الارض ويليه الماء والخفيف المطلق هو الذى الى حاق المحيط هو النار ويليه الهواء وانت تعلم ان الارض ترسب في الماء كما يرسب الماء في الهواء فهما ثقيلان لكن الارض اثقل . والهواء اذا حصل في الماء والارض طفا وصعدان وجد منفذا وخالفا⁴ في مكانه او يمتنع وقوع الخلاء فالهواء خفيف والنار لا تثبت في الهواء بل طففت⁵ الى فوق فالنار اخف من الهواء وليس طفو شئ من ذلك اورسوبه لدفع وضغط او جذب وبالجملة قسر والا لكان الاعظم ابطاء لكن الاعظم اسرع وليس ابطاء الاجسام اما بسيطة واما مركبة والبسيطة هي الاجسام التي لا تنقسم الى اجسام مختلفات الطبايع مثل السموات والارض والماء والهواء والنار . والمركبة هي التي يتخل الى اجسام⁷ مختلفة الصور منها تركيب مثل النبات والحيوان . والاجسام البسيطة قبل المركب⁶ وهي اما بسيطة من شأنها ان تؤلف منها⁴¹ الاجسام المركبة واما بسيطة ليس من شأنها ذلك . كل جسم يقبل التركيب عنه فن شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي بالقسر وقد صح ان كل جسم بهذه الصفة ففيه مبداء حركة مستقيمة فكل ما ليس فيه مبداء حركة مستقيمة فليس مبداء للتركيب⁸ عنه . فالاسطوانات هي الاجسام الثقيلة والخفيفة ويشترك في اوائل المحسوسات من الكيفيات واوائل المحسوسات هي الملموسات ولهذا لا يوجد في حيز الاجسام المستقيمة الحركة جسم الاوله كيفية ملموسة وقد تعرى

⁴ مغلفا .

³ الغاية .

² الى الوسط تنسب الى ثقل .

¹ تنسب .

⁸ المركبة .

⁷ اجزاء .

⁶ تطفو .

⁵ مغلفاً (nusha) .

التركيب .

عن المطعومة والمنوقة والمشومة واويل الملموسات في الحار والبارد والرطب واليابس وما سوى ذلك اما فيكون¹ عنها اولازم اياها . اما المتكون فمثل الزوجة عن شدة اجتماع الرطب واليابس واما اللازم فمثل التخلخل الطبيعي فانه يتبع الحار والملاسة الطبيعية فانها تتبع² الرطب فالاجسام البسيطة حارة وباردة ورطبة ويابسة فاذا تركبت حصل من ذلك حار يابس وذلك هو النار وخصوصا الصرف الذي هو جزء الشعلة . والجزء الآخر هو الدخان وحار رطب وهو الهواء فانه لولا انه حار لما كان متخلخا³ ينسل عن الماء والبرد الذي في اسفله بسبب⁴ ما يخالطه من البخار المائى الغالب عليه عند قرب الارض⁵ وافواه⁶ حيث⁷ ينتهى⁸ شعاع الشمس المنعكس عن الارض⁴² اعنى المسخن⁹ للارض اولاثم ما يجاوره عن قريب ثانيا فاذا انقطع كان بخارا بارداً ثم هواء حار صرف¹⁰ واما رطوبته فلانه اقبل الاجسام وتركها للاشكال واطوعها في الانفصال والاتصال وبارد رطب وهو الماء ولا يشك¹¹ فيه . وبارد ويابس وهو الارض ولا يابس من الارض واما بردها¹² فذلك عليه تكاثفها وثقلها¹³ ومكان الحار فوق مكان¹⁴ الاقل بردا واليابس في الباقيين اشد افراطا اعنى البارد واليابس اثقل والحار اليابس اخف وهذه الاسطقسات منفعله¹⁵ بحسب يتفاعل¹⁶ المؤثرات الساوية والمؤثر الظاهر فيها هو الشمس ثم القمر وخصوصا فيما هو رطب فيزيده رطوبة وتخلخلا وزيادة ولذلك ما يزيد المد مع البدر¹⁷ والادمغة وتنضج القواكه والثمار . واما الكواكب الاخرى فافعالها حقه¹⁸ لكنها خفية لا يطلع عليها بادي النظر والشمس اذا اشرقت على صفحة الارض حلت

1 متكون . 2 لازم . 3 متخلخلا . 4 في اسفله هو بسبب .
 5 eksik : اعنى المسخن . 6 افواه . 7 عند . 8 منتهى . 9 السخن .
 10 حارا صرفا . 11 لاشك . 12 برده فيذلك . 13 تكاثفه وثقله .
 14 البارد ومكان البرد فوق . 15 متصلة . 16 تفعل . 17 التبدر . 18 خفيه .

وصعدت فالمتحلل الرطب بخار والمتحلل اليابس دخان فاذا تصاعدا
 43 صعد اليابس وبقى الرطب فبرد في الجزء البارد في الجو¹ فيقطر مطراً بعد
 ما انعقد غيماً او ثلجاً ان جمد السحاب وهو سحاب او انضغظ البرد الى باطن
 السحاب منحصرًا عن جوّ مستول على ظاهره كما في الربيع والخريف
 جمد القطر برداً وربما قام الهواء الرطب المائي كالمرأة للنيران على حسب
 المسامات فلاحت خيالات وفسى قزح وشميسات ونيازك واذا انتهى
 المتصعد الى حيز النار اشتعل سارياً فيه الاشتعال فان تلطف بسرعة واستحال
 ناراً اشف فرؤى كالنظفي وانما هو مستحيل ناراً والنار الصرفة مشفة
 لالون لها . تأمل اصول الشعل وحيث النار قوية ترى² مثل الخلاء ينفذ
 فيه البصر فان لم يتحلل بسرعة وبقى كان من ذلك الكواكب ذوات
 الاذئاب والذوايب والشهب فان استجمر ولم يشتعل رؤيت علامات حرما
 به في الجو فان كانت مستفخمة رؤيت كالهوات والكرات والكواكب الغائرة
 المظلمة واقفة حذاء جزء من السماء واذا برد الدخان في الجو قبل الانتهاء
 الى حيز الاشتعال هبط ريحاً هذه الابخرة والادخنة³ اذا احتبست في الارض
 44 ولم تتحلل حدث منها امور اما الابخرة فتتفجر عيوناً واما الادخنة³ فهي
 اذا لم تنسل في المسام والمنافذ زلزلت الارض وربما خسفت وربما خلصت
 ناراً مشتعلة لشدة الحركة جارية مجرى الريح المحتبسة⁴ في السحاب فانها
 تحدث لشدة⁵ حركتها صوت الرعد وتنفصل مشتعلة برقا او صاعقة
 ان كانت غليظة كثيرة واذا لم يبلغ قدر الابخرة والادخنة المحتبسة في الارض
 ان تتفجر عيوناً او ترززل بقعة اختلطت على ضروب من الاختلاط مختلفة
 في الكم والكيف فح تتكون منها الاجسام الارضية مثل الذهب والفضة

⁴ yok .

³ الدواخن .

² yok .

¹ من الجو .

⁵ فإكان يذرب ولا يشتعل .

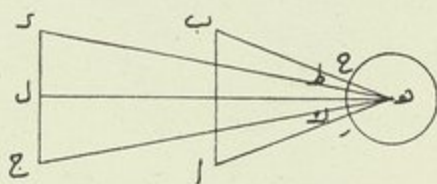
فانها غالب عليها المائية وما كان منها يذوب ويشتل كالكبريت والزرنيخ
فانها غالب عليها المائية الهوائية وما كان منها لا يذوب فانه¹ غالب عليه
الارضية وما ينطرق فيه دهنه² لا تجمد وما كان يذوب ولا ينطرق فثابته
خالصة ولا دهنية فيه وهذه اول ما يتكون من هذه الاسطقسات فاذا
تركبت الاسطقسات تركيبا اقرب الى الاعتدال حدث النبات وتشارك
الحيوانات في القوة التغذية والتوليد ولها نفس نباتية وهي مبداء استبقاء
الشخص بالغذاء وتنميته به واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص
وتلك النفس قوة غاذية من شأنها ان تحيل جسماً شبيهاً بجسم لما هي فيه
بالقوة الى ان تكون شبيهة⁴ بالفعل لنسده⁵ بدل ما يتحلل وقوة نامية⁴⁵
وهي التي من شأنها ان تستعمل الغذاء في اقطار المغتذى تزيدها طولاً وعرضاً
وعمقاً الى ان تبلغ به تمام النشو على نسبة طبيعيه وقوة مولدة تولد جزءاً
من الجسم الذي هي فيه يصلح ان يتكون عنه جسم آخر بالعدد مثله⁶
يتولد الحيوان باعتدال اكثر فيكون مزاجه مستحقاً لان يكمل بنفس
دراكة محركة بالاختيار ولهذه النفس قوتان قوة مدركه وقوه محرکه .
والقوة المدركة اما⁷ الظاهر وهي هذه الحواس الخمس واما في الباطن وهي
الحس المشترك والمصورة والتخييلة والمتوهمة والمتذكرة فاول الحواس
واوجها⁸ للحيوان والذي⁹ به يكون الحيوان حيواناً¹⁰ من بين ساير
الحواس هو اللمس وهي قوة من شأنها ان تحس بها الاعضاء الظاهرة
بالماسة كصفات الحر والبرد والرطوبة واليبوسة والثقيل والخفة والملاسة
والخشونة وسائر ما يتوسط بين¹¹ هذه ويتركب عنها ثم قوة الذوق

¹ فانها غالب عليها . ² دهانة . ³ تركيبه . ⁴ شبة (nusha : شبيهاً) .
⁵ ليرد ، ليرتد . veyra لرد به . ⁶ بالنوع ، نم . ⁷ في الظاهر . ⁸ اوجها .
⁹ الذي (-) . ¹⁰ حيواناً (-) . ¹¹ من .

وهي مشعر المطاعم وعضوها اللسان . ثم قوة الشم وهي مشعر
الروائح وعضوها جزآن من الدماغ في مقدمة شبيهان بجمعتي الندى .
ثم قوة السمع وهي مشعر الاصوات وعضوها العصبه المتفرشة¹ على سطح
46 باطن الصاخ . ثم قوة البصر وهي مشعر الالوان وعضوها الرطوبة الجليدية
في الحدقة . وكل واحد من هذه المشاعر فان المحسوس يتأدى اليها² . اما
المللموس فيكون بلا واسطة غريبة بل بالماسة واما المطعوم فيتوسط الرطوبة .
وقد غلط من ظن ان الابصار يكون بخروج شيء من البصر الى المبصرات
يلاقىها فانه كان جسما امتنع ان يكون في بصر الانسان جسم يبلغ من
مقداره ان يلاقى نصف كرة العالم وينبسط عليها ثم انه³ مع ذلك ان كان
متصلا بالبصر فهو اعظم وان كان منفصلا لم تتأد مدركة الى البصر وان كان⁴
متصلا وحسب ان يكون غير تام الاتصال او لا يدخل جسم في جسم فتكون
تأديته محالة بلا انقطاعه⁵ او يكون ما يتحلل⁶ من الهواء يؤدي فلا يحتاج
الى خروجه وان كان عرضا كان من العجيب ان يخرج عرض عن⁷ جسم
الى جسم آخر وايضا ان كان جسما فاما ان يكون حركته بالطبع او بالارادة
فان كان بالارادة كان لنا مع التحديق ان نقبضه الينا فلا نرى (به) شيئا وان كان
خروجه طبيعيا كان الى بعض الجهات دون البعض⁸ فان الحركة الطبيعية
الى جهة واحدة تكون . وان كان اذا خالط الهواء قليلة احال الهواء آلة
للادراك⁹ كان يجب اذا اكثر¹⁰ الناظرون ان يرى كل واحد منهم احسن
47 مما لو انفرد لان الهواء يكون اكمل انفعالا¹¹ للكيفية المحتاج اليها في ان تكون
آلة ولو كان الاحساس بملامسته الشعاع¹² لكان¹³ المقدار يدرك كما هو واما

1 الغصة المفروشة . 2 اليه . 3 ان كان . 4 كان يجب ان يكون غير تام
الاتصال . 5 لانقطاعه . 6 تحلله . 7 من . 8 بعض . 9 الادراك .
10 ستر . 11 المحتاجة . 12 الشعاع (-) . 13 ولو كان الاحساس بملامسته .

ان كان بالتأدية الى الرطوبة الجليدية . فنقول انه يجب ان يكون الابعد يرى اصغر برهان ذلك ليكن الرطوبة الجليدية . دائرة دح حول . ه وليكن أب حـ مقدارى متساويين وابعدهما حـ و ليكن هـ ل عمودا عليهما جميعاً وليصل هـ ح ب هـ راهـ ك حـ طـ هـ فلان مثلثى اب هـ هـ حـ متساوى الساقين وقاعدتهما (كل واحد بينهما¹) متساويتان وارتفاع حـ هـ اطول



فزاوية حـ هـ اصغر وزاوية ا هـ ب اعظم وزاوية حـ هـ هـ توترها² قوس طـ ك وزاوية ا هـ ب توترها قوس حـ .

يكون قوس حـ ر اكبر من قوس طـ ك وشيخ اب يرتسم فى حـ د وشيخ حـ هـ يرتسم فى طـ ك فاذن ما يرتسم فيه شيخ الابعد اصغر فهو اذن يرى باجزاء³ من الجليدية اقل (ومتى كان محل الشيخ اصغر كان الشيخ اصغر والمرئى الحقيقى هو هذا الشيخ فاذن⁴) اذا كان الشيخ يرد على البصر يجب ان يكون الابعد شبحة اصغر فنرى اصغر فاذن صغر الزاوية بعين فى صغر الابصار حيث يكون قبول الشيخ لابعلاقات بالشعاع واما القوى المدركة فى الباطن فنمنا القوة ينبعث منها قوى الحواس الظاهرة وتجتمع بتأديتها اليها ويسمى الحس المشترك ولولاها⁵ لما كان⁶ اذا احسنا بلون العسل ابصاراً حكماً⁷ بانه حلو وان لم يحس فى الوقت حلاوته وذلك لان القوة واحدة واجتمع فيها ما اداه⁸ حسان⁹ من حلاوة ولون فى شئ واحد فلما ورد عليه احدهما كان¹⁰ الثانى ورد معه ولولا ان فينا شيئاً اجتمع

¹ yok . ² توتر قوسى . ³ بالجزء المخاذه اقل . ⁴ yok . ⁵ لولاه . ⁶ لما كنا . ⁷ حكمتنا بحلاوته . ⁸ ما اذا رايناه (nusha) . ⁹ احس حلاوة . ¹⁰ كان كائن . ⁸ ما اداه (Behmenyar) .

فيه صورة الحلاوة والصفرة لما كان لنا ان يحكم¹ ان الحلاوة غير الصفرة
ولان يحكم² ان هذا الاصفر هو حلو وهذا الحس المشترك يقرب³ به
قوة يحفظ ما تؤديه الحواس اليه من صور المحسوسات حتى اذا غابت
عن الحس ثبتت⁴ فيه بعد غيبتها وهذا يسمى الخيال . والمصورة وعضوهما
مقدم الدماغ . وههنا قوة اخرى في الباطن يدرك في الامور المحسوسة
ما لا يدركه الحس مثل القوة⁵ في الشاة التي تدرك من الذئب ما لا يدركه⁴⁹
الحس ولا يؤديه الحس فان الحس⁶ لا يؤدى الا الشكل واللون . فاما
ان هذا ضار او عدو ومنفور عنه⁷ فتدركه⁸ قوة اخرى وتسمى وهما
وكما ان للحس⁹ خزانة هي المصورة كذلك للوهم خزانة تسمى الحافظة
والمتذكرة وعضو هذه الخزانة مؤخر الدماغ . وههنا قوة تفعل في الخيالات
تركيبا وتفصيلا تجمع بين (بعضها وبعض وتفترق بين بعضها وبعض
وكذلك تجمع)¹⁰ بينها وبين المعانى التي في الذكر وتُفترق وهذه القوة
اذا استعملها العقل سميت مفكرة واذا استعملها الوهم سميت متخيلة
وعضوها الدودة التي في الوسط الدماغ فهذه القوى التي في باطن الحيوانات
اعنى الحس المشترك والخيال والوهم والمتخيلة والحافظة والحس المشترك
غير الخيال بالمعنى ان الحافظ غير القابل فالحفظ في كل شئ لقوة غير قوة¹¹
القبول ولو كان الحفظ لقوة القبول لكان الماء يحفظ الاشكال كما يقبلها
بل للماء قوة قابلة وليس¹² له قوة حافظه . والقوة المتخيلة خاصتها
دوام الحركة ما لم تغلب وحركتها محاكات¹³ الاشياء باشباهها
واضدادها فتارة تحاكي المزاج كمن تغلب عليه السورءاء

1 تحكم . 2 تحكم . 3 يقترن . 4 بقيت . 5 التي . 6 ليس
يؤدى . 7 ومنصور منه (nüsha) . 8 فتدركها . 9 مشترك . 10 Bu cümle yok
11 غير . 12 ليست . 13 المحاكاة .

فتخيل له صوراً سوداً ومحاكاة اذ كان سلفت¹ او محاكاة افكار وجبت .
 واما القوة المحركة فهي مبداء انتقال الاعضاء بتوسط العصب والعضل
 50 بالارادة وله² اعوان اولى وثانية فالعون الاول هو المدركة³ اما المتخيلة⁴
 واما العاقلة⁵ والعونان الآخران قوتنا النزاع الى المدرك اما نزاعاً⁶ نحو
 دفع او نزاعاً⁷ نحو جذب فالنزاع نحو الجذب هو للمتخيل او المظنون
 نافعا وملايما وهذه القوة تسمى شهوانية والنزاع نحو الدفع للمتخيل
 ضارا او غير ملايم على سبيل الغلبة وتسمى عضبياً⁸ وهما مبداء استعمال
 القوة المحركة في الحيوان الغير الناطق وفي الحيوان الناطق لا من حيث
 هو ناطق فاحدى⁹ القوتين الاولى لدفع الضار والثانية لجذب الضروري
 والنافع فهذه هي القوى المشتركة للحيوانات الكاملة من حيث هي حيوانات
 كاملة وكلها كمالات اجسام على سبيل تصور تلك الاجسام بها فلذلك
 لاتتم افعالها الا بالاجسام وتختلف بحسب الاجسام . اما المدركة فيعرض لها
 اذا انفعلت آلتها ان لاتدرك او تدرك قليلا او تدرك لاعلى ما ينبغي كما
 ان البصر اما ان لا يرى او يرى رؤية ضعيفة او يرى غير الموجود (موجوداً)¹⁰
 او¹¹ خلاف ما عليه الموجود بحسب انفعال الآلة . ويعرض لها انها¹²
 51 لاتحس بالكيفية التي في آلتها اذ لا آلة لها الى آلتها وانما تدرك بالآلة .
 ويعرض لها ان لاتدرك فعلها لانه¹³ لا آلة لها الى فعلها . ويعرض لها
 ان لاتدرك ذاتها لانه لا آلة لها الى ذاتها . ويعرض لها انها اذا انفعلت
 عن محسوس قوى لم يحس بالضعيف اثره لانها انما تدرك بانفعال آلة¹⁴
 واذا اشتد الانفعال ثبت الاثر واذا ثبت الاثر لم يتم انتعاش¹⁵ غيره معه .

1 سلف . 2 لها . 3 المدرك . 4 المتخيل . 5 العاقل .
 6 نزاع . 7 نزاع . 8 عضبية . 9 احدى . 10 موجوداً - على . 11 على .
 12 ان . 13 لانها . 14 الآلة . 15 انتعش .

ويعرض لها ان البدن¹ اذا اخذ يضعف بعد سن الوقوف ان تضعف جميعها² في كل شخص فلا يكون ولا شخص واحد تسلم فيه القوة الحساسة³ فاذن هذه كلها بدنية وكذلك الحركة وذلك فيها اظهر لان⁴ (وجودها بحركة)⁵ آلات فيها ولا وجود لها من حيث هي كذلك ذا فعل خاص . ومن الحيوان الانسان يختص بنفس انسانية تسمى نفسا ناطقة اذ كان اشهر افعالها واول آثارها الخاصة بها النطق وليس بقولهم نفس ناطقة انها مبداء المنطق فقط بل جعل هذا اللفظ لفظاً⁶ لذاتها ولها خواص منها ما هو من باب الادراك ومنها ما هو من باب الفعل ومنها ما هو من باب الانفعال . فاما الذى لها من باب الفعل في البدن والانفعال ففعل ليس تصدر⁷ عن مجرد ذاتها . واما الادراك الخاص ففعل يصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن ولتفسر كل واحد⁵² من هذه فاما الافعال التى تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنية فالتعقل والرؤية في الامور الجزئية فيما ينبغى ان يفعل وما لا ينبغى ان يفعل بحسب الاختيار ويتعلق بهذا الباب استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها كالملاحة والفلاحة والصياغة والتجارة . واما الانفعالات فاحوال تتبع استعدادات تعرض للبدن مع مشاركة النفس الناطقة كالاستعداد للضحك والبكاء والحجل والحياء والرحمة والرأفة⁸ والانفة وغير ذلك واما الذى يخصها وهو الادراك فهو التصور للمعاني الكلية وبنا حاجة ان نصورك كيفية هذا الادراك فنقول ان كل واحد من اشخاص الناس مثلاً هو انسان لكن له (احوال واوصاف)⁹ ليست داخلية في انه انسان ولا يعرى هو

¹ في كل شخص .
² جميعاً .
³ الحساسة .
⁴ لانها .
⁵ yok تعرك آلات هي فيها .
⁶ يدل به على .
⁷ يصدر .
⁸ yok .
⁹ yok .

منها في الوجود مثل حده في قده ولونه وشكله والملموس منه و ساير ذلك فان تلك كلها وان كانت انسانية فليست بشرط في انه انسان والا لتساوى فيها كلها اشخاص الناس كلهم ومع ذلك فانا نعقل ان هناك شيئاً هو الانسان وبئساً¹ قال من قال ان الانسان هو هذه الجملة المحسوسة فانك لاتجد جملتين بحالة² واحدة وهذه الاحوال الغريبة تلزم الطبيعة من جهة قبول مادتها صورتها فان كل واحد من اشخاص الناس تتفوقه مادة على مزاج واستعداد خاص وكذلك يتفوقه وقت وزمان واسباب اخرى 53 تعاون³ على الحاق هذه الاحوال للماهيات من جهة موادها . ثم الحس اذا ادرك الانسان فانه ينطبع فيه صورة ما للانسان من حيث هي مخالطة هذه⁴ الاعراض والاحوال الجسمانية ولا سبيل لها الى ان يرتم فيها مجرد ماهية الانسانية حتى يكون ما يشاكل⁵ فيها نفس تلك الماهية وهذا يظهر بادنى تأمل والحس كأنه نزع تلك الصورة عن المادة واخذها في نفسه لكن نزع⁶ اذا غابت المادة غاب ونزع⁷ مع العلايق العرضية المادية فاذن لا مخلص للحس الى مجرد الصورة . واما الخيال فانه قد تجرد⁸ والصورة تجريدا اكثر من ذلك وذلك انه يستحفظ الصورة وان غابت المادة لكن ما ينزع للخيال من الصورة المأخوذة عن الانسان مثلا لاتكون مجردة عن العلايق المادية فان الخيال ليس⁹ يتخيل صورة الاعلى نحو ما من شان الحس ان يؤدي اليه . واما الوهم فانه وان استثبت معنى غير محسوس فلا يجرده المتعلقة¹⁰ بصورة خيالية فاذن لاسبيل لشيء من هذه القوى¹¹ ان تتصور ماهية شيء مجردة عن علايق المادة وزوايدها الا للنفس

¹ بئس .

² بحال .

³ تعاون .

⁴ لهذه .

⁵ يشاكل .

⁶ نزعاً .

⁷ معلقاً .

⁸ لن .

⁹ الى .

¹⁰ النفس .

¹¹ النفس .

الإنسانية فانها التي تتصور كل شئ بحده كما (هو منقوض) ¹ عنه ² العلايق ⁵⁴ المادية وهو المعنى الذي من شأنه ان يوقع على كثيرين كالإنسان من حيث هو انسان فقط فاذا تصور هذه المعاني تعدى التصور الى التصديق بان يؤلف بينها على سبيل القول الجازم فالشئ في الإنسان الذي تصدر عنه هذه الافعال تسمى نفسا ناطقة وله قوتان احدهما معدة نحو العمل ووجهها الى البدن وبها يميز بين ما ينبغي ان يفعل ³ وما يحسن ويصح من الامور الجزئية ويقال له العقل العملي ويستكمل في الناس ⁴ بالتجارب والعادات والثانية قوة معدة نحو النظر والعقل ⁵ الخاص بالنفس ووجهها الى فوق وبها ينال الفيض الالهي . وهذه القوة قد تكون بعد بالقوة لم تعقل شيئا ولم تتصور بل هي مستعدة لان تعقل المعقولات بل هي استعداد ما للنفس نحو تصور المعقولات وهذا المسمى ⁶ العقل بالقوة والعقل الهولاني وقد تكون قوة اخرى اخرج ⁷ منها الى الفعل وذلك بان يحصل ⁸ للنفس المعقولات الاولى على نحو الحصول الذي نذكره وهذا المسمى ⁹ العقل بالملكة ودرجة ثالثة هي ان يحصل للنفس المعقولات المكتسبة فتحصل ¹⁰ النفس عقلا بالفعل ونفس تلك المعقولات ¹¹ تسمى عقلا ⁵⁵ مستفادا ولان كل ما يخرج من القوة الى الفعل فانما يخرج لشيء تفيده تلك الصورة فاذن العقل بالقوة انما يصير عقلا بالفعل بسبب تفيده المعقولات ويتصل به اثره وهذا الشئ هو الذي يفعل العقل فينا وليس شئ من الاجسام بهذه الصفة فاذن هذا الشئ عقل بالفعل وفعال فنا فيسمى عقلا فعلا وقياسه من عقولنا قياس الشمس من ابصارنا فكما ان الشمس تشرق على المبصرات فيوصلها ¹² بالبصر كذلك اثر العقل الفعال يشرق

¹ yok تصدر . ² منقوض عنه (nusha) . ³ وبين ما لا ينبغي ان يفعل وما يحسن ويصح . ⁴ في الانسان . ⁵ الفعل . ⁶ يسمى . ⁷ احوج . ⁸ ان يحصل . ⁹ يسمى . ¹⁰ فتجعل . ¹¹ ذلك العقل . ¹² فصلها .

على المتخيلات فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات فيوصلها بانفسنا¹. فنقول ان² ادراك المعقولات شئ³ للنفس بذاتها من دون آلة لانك قد علمت ان الافعال التي بالآلة كيف ينبغي ان تكون ونجد افعال النفس مخالفة لها ولو كان يعقل بآلة لكان يعقل³ الآلة⁴ دائما لانها لم تخل⁵ اما ان تعقل الآلة بحصول صورة الآلة او بحصول صورة اخرى ومحال ان يعقل الشئ⁶ بصورة شئ⁷ آخر فاذن نعقله بصورته فاذن يجب ان تحصل صورته وحصول صورته لا يخلو من وجوه اما ان تحصل الصورة في نفس النفس مباينة للآلة او تحصل الصورة في نفس الآلة او تحصل الصورة فيها جميعا فان كانت الصورة تحصل في النفس وهي مباينة فلها فعل خاص 56 لانها قد قبلت الصورة من غير ان حلت⁸ تلك الصورة معها في الآلة فان⁷ كان حصول الصورة في الآلة فيجب ان يكون العلم بها دائما اذا كان العلم بحصول الصورة في الآلة وان كان بحصولها⁹ في كليهما فهذا على وجهين احدهما ان يكون اذا حصل في ايها كان حصل في الآخر لمقارنة الذاتين فيجب ان يكون اذا كانت في الآلة صورتها ان تكون ايضا في النفس اذا كانت بمقارنة⁹ الذاتين فيكون (حينئذ) العلم يجب ان يكون دائما او يكون يحتاج ان تحصل صورة اخرى من الرأس¹⁰ فتكون في الآلة صورتان مرتين ومع¹¹ ان تكثر الصور الابطوارها واعراضها واذا كانت المادة واحدة والاعراض واحدة لم يكن هناك صورتان بل صورة واحدة ثم ان كان الصورتان فلا يكون بينهما فرق بوجه من الوجوه فلا ينبغي ان يكون احدهما معقولا دون الآخر وان ساعنا وقلنا ان الصورة وحدها لا يتنهأ¹²

¹ فتصلها بانفسنا . ² yok . ³ لا يعقل . ⁴ الا . ⁵ لا تخلو .
⁶ من غير ان حلت (Behmenyar nush: من غير جلب) . ⁷ اذا . ⁸ بحصوله .
⁹ لمقارنة . ¹⁰ من الذاتين . ¹¹ محال . ¹² لا يتنهأ .

ان تكون معقولة ما لم نجد صورة اخرى فلا بد من ان نقول ح⁴ ان كل واحدة من الصورتين معقولة فاذن لا يمكن ان يعقل الآلة الآمرتين ولا يمكن ان يعقل مرة واحدة فان كان شرط حصول الصورتين فيهما ليس على سبيل الشركة بل على سبيل ان يحصل في كل واحد منهما صورة⁵⁷ ليست هي بالعدد التي هي في الاخرى رجع الكلام الى ان للنفس بانفرادها صورة وقوى ما² فقد بان من هذا ان للنفس افعالا خاصة وقبولا للصورة المعقولة لا ينقطع³ تلك الصورة في الجسم فيكون جوهر النفس⁴ بانفراده محلا لتلك الصورة . ومما يوضح هذا ان الصورة المعقولة لو حلت⁵ جسما او قوة في جسم لكان يحتمل الانقسام فكان الامر الواحد اني⁶ لا يعقل وليس يلزم من هذا ان الامر المركب يجب ان لا يعقل بما لا ينقسم وذلك لان وحدة الموضوع لاتمنع كثرة المحمولات⁷ فيه لكن تكثر الموضوع يوجب ان⁸ تكثر المحمول وايضا المعنى المنقسم في نفسه اذا حل جسماً وعرض له الانقسام لا يخلو من ان تؤدي القسمة الى الانفصال الى تلك المعاني اولا تؤدي فان كان تؤدي يعرض منه محالات من ذلك ان يكون تغير⁹ وضع القسمة موجبا لتغير وضع المعنى فيه ومن ذلك ان يحتمل المعنى الانقسام الى مبادئ معقولة غير متناهية ومن ذلك ان يكون من حيث هو واحد غير معقول لانه من حيث هو واحد غير منقسم واجزاء الحد ليس يكنى فيها الوحدة بالاجتماع بل وحدة¹⁰ ايجاب¹¹ طبيعة واحدة⁵⁸ ومن حيث هو ذلك الواحد معقول ومن حيث هو ذلك الواحد غير منقسم فن حيث¹² (هو ذلك)¹³ المعقول غير منقسم¹⁴ من حيث هو معقول في الجسم

1 حيثئذ . 2 قواما . 3 لاتنقطع . 4 الجسم . 5 لو كانت تعمل . 6 الوجود .
7 المحمول . 8 ان - 9 وضع لغير . 10 اتحاد طبيعة . 11 ايجاب طبيعية .
12 يكون في الجسم منقسم فاذا ليس : yok. yerine من حيث . 13 (yok) . 14 ومن حيث يكون في الجسم منقسم . فاذن ليس (nusha) .

البتة ولان الماهية المشتركة بين الاشخاص نتجرد عن الوضع وساير اللواحق
 فاما ان يكون تجرده عن الوضع في وجود¹ الخارج او في وجود العقل
 او في كليهما اولاً في واحد منهما فان كان وجوده في الوضع في كليهما فاذن
 ليس يتجرد عن الوضع البتة اعني² الوضع الخالص لكننا فرضنا ان له
 تجرداً من حيث هو مشترك فيه عن الوضع الخالص او يكون لاني واحد
 منها وهذا كذب لانه ذو وضع في الاعيان او يكون ذا وضع في العقل
 وليس ذا وضع في خارج وهذا ايضا كذب فبقي ان لا يكون له وضع³
 في المعقول وله وضع في الخارج فان تصور به الجسم في المعقول كان له ايضا
 وضع في المعقول وهذا محال وايضا فانه ليس بشئ من الاجسام قوة
 ان يطلب او يعقل امورا من غير نهاية والمعقرلات التي للعقل ان يعقل⁴
 ايها شاء كالصورة⁵ العددية والشكل وغير ذلك بلا نهاية فاذن هذه القوة
 ليست بجسم لان لكل جسم قوة الفعلية متناهية ليست⁶ اعني الانفعالية
 فان ذلك⁷ لا يمتنع فقد بان لك ان مدرك المعقولات وهو النفس الانسانية جوهر
 غير مخالط للمادة برى عن الاجسام منفرد الذات بالقوام والعقل وليكن هذا آخر
 ما نقوله⁸ في الطبيعيات والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله اجمعين.⁹
 الهيآت . بسم الله الرحمن الرحيم . الموجود قد يوصف بانه واحد او كثير وبانه
 كلي او جزؤي وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه مساو لشيء ويوصف
 بانه متحرك او انسان او غير ذلك لكنه لا يمكن ان يوصف بانه مساو الا اذا
 صار كماً ولا يمكن ان يوصف بانه متحرك او ساكن او انسان الا اذا صار
 جسماً طبيعياً فاذن ما لم يصير رياضياً¹⁰ لم يوصف بما يجري مجرى¹¹ (اوسط

1 الوجود . 2 عن . 3 ان يكون لا وضع له . 4 بها اشياء الصور .
 5 الصور . 6 لست . 7 ذلك . 8 ا قوله . 9 وحضبه وشيعته وحزبه .
 10 طبيعياً . 11 احدها ممكنه .

هذه الصفات¹ وما لم يصير طبيعياً لم يوصف بما يجري مجرى آخرها لكن لا يحتاج في ان يكون واحداً او كثيراً الى ان يصير رياضياً او طبيعياً بل لانه موجود عام هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معها فاذن الوحدة والكثرة من الاعراض الذاتية الموجودة² للموجود التي³ يعرض⁴ له لما⁵ هو موجود⁶⁰ ولولا ذلك لكان الموجود الواحد ان يكون الارياضياً او طبيعياً فاذن للموجود⁶ بما هو موجود اعراض ذاتية . والفلسفة الاولى موضوعها الموجود بما هو موجود ومطلوبها الاعراض للموجود وبما هو موجود مثل الوحدة والكثرة⁷ والعلية وغير ذلك والموجود قد يكون موجوداً على انه جاعل شيئاً من الاشياء⁸ بالفعل امراً من الامور بوجوده في ذلك الشيء مثل البياض في الثوب ومثل طبيعة النار في النار وهذا بان يكون ذاته حاصلة لذات اخرى بانها ملاقيه له بالاسر ومتقررة فيه لا كالوئد في الحايط اذ له انفراد ذات منفرد⁹ متبرئ¹⁰ عنه ومنه ما لا يكون هكذا والذي يكون هكذا منه ما يطراء¹¹ على الذات الأخرى بعد يقومها (بالفعل بذاتها او بما يقومها)¹² وهذا يسمى عرضاً ومنه ما مقارنته لذات اخرى مقارنة مقوم بالفعل ويقال له صورة ويقال للمقارنين كليهما محل وللاول منها موضوع¹³ وللثاني¹⁴ هيولى ومادة وكل ما ليس في موضوع سواء⁶¹ كان في هيولى وماده او لم يكن في هيولى ومادة فيقال له جوهر . والجواهر اربعة جوهر مع انه ليس في موضوع ليس في مادة وجوهر هو في مادة والقسم الاول ثلاثة اقسام فانه اما ان يكون هذا الجوهر مادة او ذا مادة او لامادة ولا ذا مادة والذي هو ذو مادة وليس فيها هو ان يكون منها وكل شيء

1 yok . 2 yok . 3 الذى . 4 (Behmenyar nusha) : والى يعرضه
 5 ما . 6 قلنا له لوجود . 7 yok . 8 yok . 9 بالذات وهو .
 10 (- عنه) . 11 ما يطرى . 12 yok . 13 موضوعاً . 14 الثانى .

من المادة وليس بمادة فيحتاج¹ الى زيادة على المادة وهي² الصورة
فهذا الجوهر هو المركب فالجواهر اربعة ماهية بلا مادة ومادة
بلا صورة وصورة في مادة ومركب من مادة وصورة . الاتصال الجسمي
هو موجود في مادة وذلك لانه³ يقبل الانفصال وقبول الانفصال فيه اما
ان يكون لانه اتصال والاتصال لا يقبل الانفصال الذي هو ضده لانه
يستحيل⁴ ان يكون في ضد⁵ قوة قبول ضد لان ما يقبل شيئاً يقبله
وهو موجود فمن المحال ان يكون شئ غير موجود يقبل شيئاً موجوداً
والضد بعدم عند وجود الضد والمقابل عند وجود المقابل فقوة قبول الانفصال
هي لشئ⁶ قابل للانفصال والاتصال فاذا الاتصال الجسماني في مادة
وكذلك ما يتبع هذا الاتصال ويكون معه من القوى والصورة والمادة⁶²
الجسمانية لا تفارق هذه الصورة لانها ان فارقت فاما⁷ ان يكون ذات
وضع او لا يكون ذات وضع فان كانت ذات وضع وينقسم فهي بعد
جسم وان كانت ذات وضع ولا تنقسم حصل لدى الوضع⁸ الغير المنقسم
انفراد قوام وقد بينا استحالة هذا في الطبيعيات . وان لم يكن لها وضع
وكانت مثلاً مادة نار ما بعينه⁹ فاذا ليست صورة النارية لم يجب ان يحصل
في وضع بعينه ولكنها لا يمكن ان يحصل الا في وضع بعينه واما اذا كان¹⁰
مثلاً ماء¹¹ ثم استحال¹¹ هواء¹¹ تعين لها ذلك الوضع لانها اذا كانت ماء¹¹
كانت¹² هناك فاذا انما¹³ ليست صورة الهوائية او النارية¹⁴ وهي ذات
وضع ولو كانت الهيولى تقتضي وجوداً عارياً عن الوضع على نحو وجود
المعقولات والصورة ايضاً غير ذات وضع لنفسها لانها معقولة من حيث

1 فيحتاج . 2 هو . 3 لا . 4 مستحيل . 5 ضده الان ما يقبل شيئاً .
6 هو في شئ . 7 اما . 8 الموضع . 9 بعينها . 10 كانت . 11 استحالات .
12 ما كانت . 13 فاذا . 14 yok .

هي صورة لكان المؤلف من معنيين معقولين وكل جملة معقولين معقول غير ذى وضع فاذن المادة الجسمانية يتعلق وجودها بسبب يجعلها ذات وضع دائما فلا يتعري اذن عن الصورة الجسمانية (ولاعن صور وقوى غيرها) ¹ وكيف واذا وجدت جسما لم يحل اما ان يكون قابلا (للتقطيع والتفريق او غير قابل فان كان قابلا) ² فاما بعسير ³ او بسهولة وايضا فاما ان يكون قابلا للنقل عن موضعه او غير قابل وجميع ذلك ⁶³ بصور وقوى غير الجسمية . كل جسم ذى قوة يصدر عنه ⁴ فعل (دائما في العادة المحسوسة) ⁵ فاما ان يكون ذلك الفعل يصدر عنه الجسمية ⁶ او القوة ⁷ فيه بسبب ⁸ من خارج ولا يجوز ان يكون لجسمية لان الاجسام لاتساوى فيما تصدر عنها وتساوى في جسيمتها وان كان تصدر عنها دائما بسبب من خارج تستعمل بعض الاجسام في شئ وبعضها في شئ⁹ او لاسباب تختص بعضها ببعض تلك الاجسام فلا يخلو اما ان يكون وقع ذلك اتفاقا اولان لتلك الاجسام خواص في انفسها بها يستحق ان يتوسط عن الواحد في آثار مختلفة او يختص بعضها ببعض الاسباب ان كانت كثيرة والذي بالاتفاق ليس ¹⁰ مما يستمر على الدوام فيه ¹⁰ الاكثر وكلامنا فيما يستمر على الدوام والاكثر فاذن انما يختص بعضها بتوسط بعض الامور بخاصية لها يصلح لتلك الامور والخاصية معنى فيها غير الجسمية وتلك الخاصية هي المبداء القريب من ¹¹ ذلك الاثر فقد تادت ¹² الى القسم الثالث وهو انها انما يصدر عنها تلك الافعال لمبادى ¹³ فيها غير الجسمية وهي القوى فان هذا معنى اسم القوى ¹⁴ ولا ان كل جسم يختص كما قلنا ⁶⁴

1 yok . 2 (Nusha) . 3 إمسرر . 4 عنها . 5 yok . 6 جسيمته . 7 لقوة . 8 او لسبب . 9 في ما يستمر في الدوام . 10 yok . 11 في . 12 تادى . 13 المباد . 14 القوة .

باين وكيف وساير ذلك وبالجملة بحركة وسكون فذلك اذن له لاجل قوة هي مبداء التحريك الى تلك الحال وهذا اسم الطبيعة ولان كل مبداء حركة لا يخلو اما ان يتوجه بها نحو شئ محدود او يتوجه نحو دور يحفظه او يتوجه الى غاية على الاستقامة والمتوجه نحو شئ محدود اما بالطبع واما بالارادة واما بالقسر والقسر ينتهى الى ارادة او طبع وكل منتهى اليه مطلوب طبع المتحرك او ارادته او طبع القاسر او ارادته وكل ذلك لشيء هو كمال لذلك المرید او المطبوع وخروج الى الفعل في مقوله يصير عند حصولها واحد المعدوم اما الطبيعي فكمال طبيعي واما الارادى فكمال ارادى مظنون أو بالحقيقة وكل حركة محدودة فاذا نسبت¹ الى مبدأها² الاول كانت لكمال ما هو خير حقيقي او مظنون وكذلك الحافظة واما القسم الثالث فحال لان الارادة لا يتحرك الا نحو³ غرض مفروض والطبيعة لا يتحرك الا الى حالة محدودة وذلك لأنها ان تحركت الى اين كيف اتفق بعد اين كيف اتفق مما ليس متميزا⁴ عنده عن غيره لم يكن بان يتحرك نحو كيفية اولى⁶⁵ بان لا يتحرك فاذن كل⁵ حركة نحو غاية العبث حركة نحو غاية للمحرك الارادى القريب الذى ليس نحو غاية لمحرك فكري بعيد فان⁶ الذى بعبث . يتخيل غرضا للعبث فيشتاق اليه من حيث التخيل واما اذا قيل للعبث انه ليس لغرض فعنايه انه ليس لغرض عقلى والعبث بيده محركه القريب هو محرك عضل اليد ومحرك الى غاية ماتلك القوة عندها تقف الى غاية اخرى للتخيل المستعمل للشوق وليس لغاية عقلية موجبات الاشواق⁷ التخيلية غير مضبوطة في الأمور الجزئية ولا ايضا صحيحة الارتسام⁸

¹ قيست . ² مبداء بها . ³ الى حاله yerine الانحو . ⁴ متميزاً .
⁵ شكل . ⁶ الشئ . ⁷ للاشواق . ⁸ الارتسام .

في الذكر حتى اذا راجع التخيل التذكر¹ صادف عرض ما فعله وداعيه اليه ثابتاً ومن اسباب تلك² العادة فان المعتاد يشتهي اذا سنح للخيال ادنى متذكر³ من مناسب او مقابل وبالجملة شئ⁴ ذي نسبة واذا كان العقل منصرفاً عن ضبط ذلك الى امور اخرى حسية او ذكرية⁴ واختلس التذكر⁵ فيما بين ذلك اختلاسات تعذر على الذهن مصادفة السبب فيه فكانت نسبة⁶ اياه الى العبث اشد السبب هوكل ما تتعلق به وجود الشئ⁶ من غير ان يكون وجود ذلك الشئ⁶ داخلاً في وجوده او متحققاً به وجوده فنه سبب معدّ ومنه سبب موجب فاذا نكل سبب شرط والشرط اما ان يكون موجبا او غير موجب والذي ليس بموجب فهو اما ان يكون قابلاً للوجود او لا يكون قابلاً فان لم يكن قابلاً للوجود ولم يكن جزء شرط يوجب الوجود فلا حاجة اليه بل كل سبب اما ان يكون جزءاً مما هو سبب⁷ او لا يكون . فان كان جزءاً فاما ان يكون جزء وجوده بانفراده يُعطى الفصل بما هو جزءه او يكون جزء وجوده⁸ بانفراده يعطيه القوة والذي يعطيه القوة⁹ اى يكون به الشئ⁹ بالقوة وفيه قوة الشئ⁹ هو مادية¹⁰ وهؤلاء¹¹ والآخر الموجب له فهو من الاسباب الموجبة ويسمى صورة والذي ليس بجزء منه اما ان يكون تسببه لقوام ذلك الآخر لمباينة¹² ذاته او بمواصلة ذاته والذي هو بمواصلة ذاته يسمى موضوعاً والذي هو لمباينة ذاته واما ان يكون مفيد وجود ذلك¹³ المبين بان يكون لاجله او لا يكون والذي هو يتعلق¹⁴ به وجود المبين¹⁵ لاجله يسمى غاية والذي ليس لاجله¹⁶ فاعلا وكلاهما موجبان فالاسباب اذن خمسة مادة وموضوع وصورة وفاعل وغاية لكن المادة والموضوع يشتركان في ان كل واحد منها فيه¹⁷

1 الذكر . 2 ذلك . 3 مذكر . 4 فكريه . 5 التخيل . 6 بسبه .
7 سببه . 8 yok . 9 ان . 10 مادته . 11 هيولاه . 12 بمباينة .
13 yok . 14 متعلق . 15 مبين . 16 يسمى . 17 yok .

قوة وجود الشيء¹ وان افترقا في ان احدهما جزؤ والآخر ليس بجزء فيجب ان يؤخذ² كشيء واحد وهو الذي فيه الوجود فيكون الاسباب اذن اربعة ما فيه وما به وما منه وماله فالسبب الفاعلي³ فيما يحدث ليس سببا للحادث من حيث هو حادث من كل جهة لان الحادث له وجود ويعد ان لم يكن وكونه بعد ما لم يكن ليس يفعل فاعل انما ذلك الوجود وهو المتعلق لغيره ولكن له⁴ في نفسه انه لم يكن فاذا كان الوجود متعلقا بالغير ويستحيل ان يكون وجود عن علة ليست فعل⁵ الوجود يكون مع الوجود على ترتيب يقتضى لامحالة كما علمت نهاية عند الاسباب الاول الوجود يقال بمعنى التشكيك على الذي وجوده لافي موضوع ويقال على الذي وجوده في موضوع وقولنا موجود⁶ لافي موضوع قد يفهم منه معنيان احدهما ان يكون وجود حاصل وذلك الوجود لافي موضوع والآخر ان يكون معناه الشيء الذي وجوده ليس في موضوع والفرق بين المعنيين انك تدري ان الانسان هو الذي وجوده ان يكون لافي موضوع وليست يدري⁷ انه لامحالة موجود لافي⁸ موضوع فانك قد تحكم بهذا الحكم على الشيء الذي يجوز ان يكون معدوما وكون الشيء موجودا⁹ لافي موضوع بالمعنى الاول¹⁰ من لازم الوجود للشيء الذي لا يدخل في ماهية الشيء وهو مما قد يبحث عنه فانه ليس ههنا معنى الا الوجود الذي ليس هو بنفسه ماهيته لشيء من الموجودات التي عندنا وقد زيد عليه انه ليس في موضوع فاذن هذا المعنى لا يكون جنسا لشيء وذلك¹¹ لانه ان كان شيء ماهيته انه موجود ثم ذلك الوجود ليس في موضوع فلا يتناول¹² ساير الاشياء التي ليس وجودها

1 يؤخذ . 2 الفاعل . 3 من . 4 فعله . 5 وجود .
6 لست ترى . 7 في . 8 هو . 9 امر (من -) . 10 ذاك .
11 قد يشارك .

ماهيتها من حيث ماهيته فلا يكون جنسالة ولغيره¹ اما المعنى الثاني وهو الذى معناه شئ انما له اذا وجد هذا النحو من الوجود فهو مقولة الجوهر ولا يمكنك اذا فهمت حقيقة الجوهر ان لا تحمل عليه² ويمكنك ان لا تحمل³ المعنى الآخر عليه واما الوجود الذى يكون الاشياء⁴ فى موضوع فايضا⁵ يفهم منه معنيان وواضح⁶ من احد المعنيين انه ليس جنسا دائما يشكك فى المعنى الثانى الذى بأزاء المفهوم للمعنى الآخر من الموجود لافى الموضوع فنقول ان هذا المعنى ليس جنسا للاعراض لانه⁶⁹ ليس داخلا فى ماهيتها والالكان تصورك للبياض⁷ بياضا يكون ليشتمل⁸ على تصورك انه فى موضوع وكذلك فى الكم ولان الوجود⁹ لما كان¹⁰ فى موضوع اما ان يكون مع وجود موضوعه بالطبع او بعده ووجود ما ليس فى الموضوع لا يلزم ان يكون¹¹ مع وجود الشئ الذى فى الموضوع ولا بعده والوجود لذلك قبله بالذات وبالحد¹² وهذه القبلية له من حيث الوجود وهو المعنى المشار اليه بان فيه ههنا شركة كتقدم¹³ الاثنينية على الثلثية فان ذلك ليس من حيث العددية بل من حيث الوجود فيكون متقدما فى المعنى المفهوم من الوجود ولا يكون متقدما فى المعنى المفهوم من العدد فلا يكون الوجود بينها بان تسوية¹⁴ والموجودات التى فى موضوع منها مالها قرار فى الموضوع ومنها ما وجودها¹⁵ على سبيل الاستقرار¹⁶ هو اولاهما بالوجود ما هو بمعنى الاستقرار ومن وجه آخر بعض الموجودات فى موضوع للموضوع فى نفسه فقط وبعضها للموضوع بمعنى¹⁷ وجود غيره فقط وبعضها للموضوع فى نفسه بالنسبة الى غيره لانه نفس¹⁸

1 لا لغيره . 2 المعنى الاول . 3 عليه . 4 لا . 5 فانما . 6 اوضح .
7 البياض . 8 اشتمل . 9 الموجود . 10 كان . 11 فى . 12 والحد .
13 لا كتقدم . 14 بالسوية . 15 لا على . 16 و . 17 معنى . 18 بنفس .

وجود غيره بازائه¹ فاولاها بالوجود المتقرر فيه واقلها استحقاقا⁷⁰ للوجودين² هذين الذى لأجل وجود غيره والثالث متوسط مثال الأول البياض مثال الثانى الأخوة مثال الثالث الأين وايضا اضعف المتقرر فى نفسه ما هو بسبب اضافة نفسه³ كالوضع واضعف ما هو بسبب قياس الى غيره ما هو الى غير حكمه⁴ مثل قولك الا صغر والا كبر⁵ واضعف الثالث ما كان الى غير قاركتى وكل وجود للشيء فاما واجب واما غير واجب فالواجب هو الذى يكون له دائما وكل ذلك اما له ذاته⁶ واما له بغيره كل ما يجب لذاته وجوده فيستحيل ان يكون⁷ يجب بغيره وينعكس وكل ما يجب وجوده لاعن ذاته فاذا اعتبرت ماهيته بلا شرط لم يجب وجودها والا لكان لذاته (واجب الوجود)⁸ ولم يمتنع وجودها والا لكان ممتنع الوجود لذاته فلم يوجد ولا عن غيره فاذن وجوده لذاته⁹ ممكن وبشرط لاعلته ممتنع وبشرط علته واجب ووجوده لابشرط¹⁰ علته غير وجوده بشرط علته فباحدهما هو ممكن وبالأخر واجب كل ما وجوده مع غيره من حيث الوجود لا من جهة الزمان فليس ذاته بذاته بلا شرط غيره واجبا فاذن ذاته بذاته ممكن كل ماله جزء معنوى¹¹ كالأجزاء⁷¹ الحد او قوامى كالمادة والصورة او كمى كالعشرة وما هو ثلاثة اذرع مثلا¹² فوجوده بشرط جزؤه وجزؤه غيره فوجوده بشرط غيره فليس واجب الوجود بذاته¹³ كل ممكن الوجود بذاته لا يخلو فى وجوده اما ان يكون عن ذاته او عن غيره او لاعن ذاته ولا عن غيره وما ليس له

¹ بنسبته . ² للوجود لوجود هذين . ³ فى نفسه . ⁴ فى حكمه .
⁵ الاسدق والاكذب . ⁶ بذاته . ⁷ وجوده . ⁸ yok . ⁹ بذاته .
¹⁰ بشرط . ¹¹ (Behmenyar nush.) : ¹² معددى . yok . ¹³ فهو ممكن الوجود بذاته .

وجود ولا عن ذاته ولا عن غيره فليس له وجود وليس بممكن الوجود بذاته . وجود عن ذاته والا يوجب¹ ذاته عن ذاته فاذن وجوده عن غيره . ووجوده عن غيره معنى غير وجوده في نفسه . لان وجوده في نفسه غير مضاف وعن غيره مضاف واذا كان وجوده عن غيره ممكنا ايضا ولم يجب احتاج وجوده عن غيره في ان يحصل الى غيره فيتسلسل الى غير نهاية وسنوضح بطلان هذا في² العلل فاذن يجب ان يجب وجوده عن غيره فيتسلسل³ اليه فيكون ح⁴ وجوده عن غيره واجبا حتى يوجد فاذن الممكن لذاته⁵ ما لم يجب عن غيره لم يوجد واذا وجب عن غيره كان وجوده عن غيره واجبا عن ذلك الغير وواجباله فيكون باعتبار نفسه ممكنا وباعتبار غيره واجبا الكلي لا وجود له من حيث هو واحد يشترك فيه⁷² في الاعيان والالكانت الانسانية الواحدة⁶ بعينها مقارنة بالاضداد والاضداد انما يمتنع اقترانها لا لاجل وحدة⁷ الاعتبار بل لاجل وحدة⁷ الموضوع فانه لو كانت الاضداد تجتمع لكان الاعتبار الشيء مع احدهما غير اعتباره مع الثاني فكان يكون⁸ من حيث هو اسود لم يجتمع معه⁸ من حيث هو ابيض بل افترقا يرفع⁹ ذلك فاجتماعهما مستحيل لانه ليس يجوز ان يكون الواحد موصوفاهما لالشيء آخر وكيف يتصور حيوان بعينه هو ذو رجلين وغير ذي رجلين ووحدة¹⁰ واحدة في العدد فلا يكون واحدا¹⁰ بالذات فالكلي انما هو واحد بحسب الحد ووجود الحد في النفس بان يكون معنى معقول واحد بالعدد من حيث هو في نفس¹¹ له اضافات كثيرة الى امور كثيرة من خارج ليس هو اولى بان يطابق بعضها دون بعض ومعنى

¹ لوجب ذلك . ² تنهى . ³ متسلسل . ⁴ حيثئذ . ⁵ بذاته .
⁶ yok . ⁷ yok . ⁸ مع . ⁹ yok مع ذلك . ¹⁰ واحدة .
¹¹ في النفس .

المطابقة ان يكون لو كان هو بعينه في اى مادة كانت لكان ذلك الجزئى
 او اى واحد منهما سبق الى الذهن قبل الآخر اثر هذا الاثر في النفس
 وهذه الطبيعة اذا وُجدت في الخارج ووجدت كثيرة فلا يخلو كل واحد
 من تلك الكثرة اذا وجد غير الآخر عن¹ ان يكون لكونه تلك الكثرة²
 73 اولا لكونه تلك . فان كان لاجل تلك الطبيعة كان يجب ان يكون كل
 واحد³ غير نفسه وكان يجب في كل شخص الكثرة اذ كان انما هو كثير
 لانه انسان فاذن الكثرة يعرض له لسبب ولو كان من⁴ كل واحد منهما
 انه تلك الطبيعة وانه هو معنى واحد او يلزم احدهما الآخر لما كانت تلك
 الطبيعة الا هو بعينه وهذا المعنى في الجنس اظهر لانه ليس يمكن ان يحصل⁵
 المعنى الجنسى بالفعل الا وقد صار نوعا وانما صار نوعاً لزيادة اقترنت به
 ليس لذاته وتلك الزيادة شرط زايد وجودى او عدى ومن شرط هذه
 الزيادة في الجنس ان لا يكون داخلية في ماهيته المقام⁶ الجنسى والالكانت
 مشتركاً بها بل يجب ان تكون زائدة عليها نعم قد يدخل في تخصيص انيته
 واعلم ان الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس ويدخل في انية احد
 الانواع قد صح ان كل⁷ منقسم بالمقدار او بالقول او بالمعنى فوجوده غير
 واجب بذاته وان كان مكافئ الوجود للغير فوجوده غير واجب بذاته
 فكل جسم وكل مادة وكل صورة جسم فوجوده غير واجب بذاته
 فهو ممكن بذاته فيجب بغيره وينتهى كما قلنا الى مبداء اول ليس بجسم
 74 ولا في جسم وهو الواجب الوجود بذاته ولا يجوز ان يكون معنى واجب
 الوجود مقولاً على كثيرين فانها اما ان يصير اغياراً بالفصول او بغير

¹ في .

² yok .

³ تلك الطبيعة .

⁴ yok .

⁵ واحد .

⁶ العلم .

⁷ تعصيل .

الفصول فان صارت اغياراً بالفصول لم يخلُ اما ان يكون حقيقةً وجوب الوجود يكون واجبة الوجود بذاتها من غير تلك الفصول او لا يكون فان صارت واجبة الوجود بالفصول فالفصول داخله في ماهية المعنى الجنسى وقد بينا استحالة هذا وان لم يكن داخله في تلك الماهية فيكون وجوب الوجود وجوب وجود لنفسه من غير هذه الفصول ولولم يكن فصولا لم يخلُ اما ان يكون وجوب الوجود حاصلًا او لا يكون¹ وان كان حاصلًا وكثيرا فكثيرا بهذه الفصول ليس بهذه الفصول هذا خلف وان كانت واحدة ثم انقسمت بهذه الفصول فيكون هذه الفصول عوارض يعرض لها فيكون انقسامها بالعوارض لا بالفصول وكان بالفصول هذا خلف واما ان كانت غيريتها بالعوارض لا بالفصول وقد قلنا ان كل واحد مما هذا سيبله فهو هو بعينه لعله فكل واجب الوجود² هو هو بعينه³ لعله وقد قلت⁴ لا شئ⁵ من واجب الوجود بذاته وجوده بعلة فواجب الوجود غير مقول على كثيرين وكونه واجب الوجود وكونه هذا لذاته فاذن⁶ واجب الوجود وبذاته هو واجب الوجود من جميع جهاته ولان لا ينقسم بوجه من الوجوه فلا حد له⁶ فلا جنس له فلا فصل له⁷ ولان ماهية اثنية اعنى الوجود لا ماهية يعرض لها الوجود⁸ فلا جنس له اذ لا مقول عليه وعلى غيره في جواب ما هو شئ⁹ واذ لا جنس له ولا فصل فلا حد له واذ لا موضوع له فلا ضد له واذ لا نوع له فلا ند له واذ هو واجب الوجود من جميع جهاته فلا تغيير له وهو عالم لانه مجتمع الماهيات بل لانه مبداءها وعنه يفيض وجودها وهو

⁵ فان .

⁴ قلنا .

³ yok .

² بذاته .

¹ او لا .

⁸ بالوجود .

⁷ ايضا .

⁶ فاذن .

سعقول وجود الذات وانه¹ مبداء وليس انه معقول وجود الذات غير²
 ان ذاته مجردة عن المواد ولواحقها التي لاجلها يكون الموجود حسياً
 لاعقليا وهو قادر الذات لهذا بعينه لانه مبداء عالم بوجود الكل³ عنه
 ويتصور حقيقة الشيء اذا لم يحتاج في وجود تلك الحقيقة الى شيء غير نفس⁷⁶
 التصور يكون العلم نفسه قدرة واما اذا كان نفس التصور غير موجب لم يكن
 العلم قدرة⁴ وهناك فلاكثره بل انما يوجد الاشياء عنه من جهة واحدة
 فاذا كان كذلك فكونه عالماً⁵ لنظام⁶ الكل الحسن المختار هو كونه قادراً
 بلاثينية ولاغيرية وهذه صفات⁷ له لاجل⁸ اعتبار ذاته مأخوذاً مع
 اضافة واما ذاته فلايتكثر عما علمت باحوال والصفات ولايتمتع ان يكون له
 كثرة اضافات وكثرة سلوب وان⁹ يجعل له بحسب كل اضافة اسم محصل وبحسب
 كل سلب اسم محصل فاذا قيل له قادر فهو تلك الذات مأخوذة باضافة صحة وجود
 الكل عند الصحة التي بالامكان العام لا بالامكان الخاص فكل ما يكون عنه يكون
 بلزوم عند ما يكون لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع
 جهاته واذا قيل واحد يعنى به انه موجود لانظيره او موجود لاجزائه
 فهذه القسمية يقع عليه من حيث اعتبار السلب واذا قيل¹⁰ حق عني ان
 وجوده لايزول وان وجوده هو على ما يعتقد فيه واذا قيل حتى عني انه
 موجود¹¹ لايفسد وهو مع ذلك¹² على الاضافة التي للعالم العاقل واذا قيل⁷⁷
 خير محض يعنى¹³ به انه كامل الوجود يرى عن القوة والنقص فان شر
 كل شيء نقصه الخاص ويقال له خير لانه يؤتى كل شيء خيرة (؟) فانه
 ينفع بالذات والوصال ويضر بالعرض والانفصال اعني بالمواصلة¹⁴

¹ بانه . ² على ان . ³ فوجود الكل يصدر عنه . ⁴ nusha Behmenyar .
 العلم قدرة . U. k. : قدرة علم . ⁵ عالماً . ⁶ بنظام . ⁷ الصفات صفات .
⁸ من اجل . ⁹ له . ¹⁰ لايزول . ¹¹ حال . ¹² عني . ¹³ الوصال .

وصول تأثيره واعنى¹ بالانفصال احتباس تأثيره واذا كان كل مكمل مدرك تليذ به المدرك وهذا هو اللذة وادراك الملايم والملايم هو الفاضل بالقياس الى الشيء كالحلو عند الذوق والنوم عند البصر والغلبة عند الغضب والرجاء عند الوهم والذكر عند الحفظ وهذه كلها ناقصة الادراك والنفس الناطقة فاضلة الادراك ومدركات هذه نواقص الوجود فادراك النفس الناطقة للحق الاول الذى هو المكمل لكل وجود بل المبتدى وهو الذى هو الخير المحض التذ² شئ³ واذا لم يلتذ انفسنا بذلك او التذت لذة يسيرة فنلك للشواغل البدنية التى هي كالامراض ولبعد المناسبة لغرق⁴ النفس فى الطبيعة مثل المرضى الذين لا يلتذون بالحلو او يتأذون واذا زال العائق تمت اللذة بالحلو وظهر التألم بالمر⁵ وهذا ايضا كالحذر الذى لا يحس بألم ولا لذة وكالذى به الجوع⁶ المسمى بوليموس فانه جامع ولا يحس بألم الجوع فاذا زال العائق يشتد⁷ به احساسه فقد النفس الناطقة بملاحظة كما له من مؤلمات جوهره لان فقد كل قوة فعلها الخاص بها من مؤلماتها اذا كانت يدرك فقدت لكن البدن هو الشاغل عن الاحساس بألم هذا فقد او بألم وجود يضاد عن الحق مثل ما يحس⁸ من الألم يذوق⁹ مضادا للحلو فاذا زال البدن اشتدت لذة الواجد وعظم ألم الفاقد اشتداد الايقاس الى حال التذاذ بحلو او بألم¹⁰ بمر والسعادة¹¹ هي الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الحسايس ووقف النظر على جلال الحق الاول ومطالعة عقلية والاطلاع على الكل من قبله ليكون صورة للكل¹² متصورة فى النفس الناطقة يلحظها وهو¹³ يشاهد ذات الاحد الحق⁷⁸ من غير فتور ولا انقطاع مشاهدة عقلية¹⁴ والله ولى تسهيل

سبيلنا اليه بتوفيقه الحمد لله على التمام

وللرسول افضل السلام

م

1 yok . 2 هو . 3 كل . 4 لغوص . 5 الذى . 6 اشتد . 7 ما يمد . 8 لم تذق . 9 والتألم بمر . 10 بالجملة . 11 صور الكل . 12 وهي مشاهدة . 13 من غير ميل الى ما هو سواء ذلك من التزيغ عن سبيل الهدى واتباع ما يدعو اليه الهوى والحق ولى سبيلنا اليه بحوله وقوته وقدرته .

ص 15، سطر ٣ — ص 16، سطر ٨ (Bu kısım eksik)¹

فصل . كلّ محمول على موضوع فامّا جنس كقولك الانسان حيوان ناطق . واما فصل الجنس كقولك الانسان حسّاس . واما جنس الفصل كقولك الانسان بمدرک واما جنس الجنس كقولك الانسان جسم . فصل . الفصل كقولك الانسان ممیز وقد يمكن ان رلب بالآ . واما عرض خاص كقولك الانسان ضحك وهذا العرض من جملة ما يسمّى في كتاب البرهان عرضاً ذاتياً . واما خاصة الجنس كقولك للانسان بمتحرك بالارادة واما خاصة الفصل وهي تعينها خاصة الشيء ان كان الفصل مساوياً له وليست بخاصة ان كان الفصل اعمّ مثاله الانسان متكيف ومن هذا الباب خاصة فصل الجنس واما عرض عامّ ويدخل فيه خاصة الجنس وعرض الجنس وخاصة جنس الفصل وخاصة الفصل الذي هو اعمّ فجميع عرض عامّ واما عرض الخاصة وهو ايضاً عرض عامّ وما سوى ذلك فهو كاذب لا يحمل على الشيء وجميع ذلك اما بالحقيقة واما باغلب الظن . فصل : المحمول في البراهين الاجناس وفصولها والفصول واجناسها وفصولها والاعراض الخاصة ولا تدخل فيها الاعراض العامة التي تكون عارضة اولا لجنس موضوع علم الشيء وتدخل فيها الاعراض العامة اذا كانت يعرض للشيء من غير ان يعرض لجنسه اولا بالعموم واعني بالشيء لا موضوع المسئلة بل موضوع الصناعة كالمقدار للهندسة . وانما تدخل في البراهين من ذلك ما كان حقاً في نفسه لا ما كان مشهوراً في الامور الداخلة في البراهين هي المقومات للموضوعات والامور التي تعرض لمشهور موضوع الصناعة لاسبب اعمّ منه اذا كان تقويمه او عرضه بالحقيقة لاتبسب الشهرة واغلب الظن .

¹ Üniversite k. sinin karşılaştırdığımız 588 H. tarihli metnindeki bu sahife, Ahmed III. k. sindeki nüshada yoktur.

588 tarihli nushanın sonu ve o sahifede kitapla ilgili cümleler :

من غير مثل اي ما هو سوى ذلك من الزيف عن سبيل الهدى
واتباع ما يدعو اليه الهوى والحق ولى سبيلنا اليه بحوله وقوته وقدرته
تم كتاب عيون الحكمة

قابلت عيون الحكمة من الطبيعيات و الى هاهنا بنسخة في آخرها
وهذا آخر ما أملاني آياه الشيخ الرئيس اطال الله مدته واطنها
بخط بهمنيار والله اعلم .
وصحت بحسب الطاقة

Başka sahifelerde müstensih isimleri ve tarihi :

۱ . ايساغوجى موجز الصغير وفي المنطق

قال الشيخ الرئيس ابو على (بن سينا) الخ ..

(قابلت هذا الموجز بخط عبدالله بن صاعد بن)

التلميذ المنقولة من خط المصنف رحمه الله

ورق a/277 تمت الرسالة في اسباب اختلاف الحروف الى

ابى منصور بن حيان كان الفراغ منها

في ۱۵ رمضان سنة ۵۸۸



بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة الشيخ ابو الفرج عبدالله بن الطيب القوى الطبيعية
في الجاذبة والماسكة والهاظمة والدافعة وانها قوة واحدة

قال : اقتضى تصنيفي لهذا¹ المقالة المحبة التي بينا² عرضي والبيان
على ان القوى الجاذبة والماسكة والهاظمة والدافعة هي قوة واحدة
في الموضوع وفعالها اربعة ثلاثة منها بالذات وعلى القصد الاول ومتى
الامسك والهضم وواحد على القصد الثاني وهو الدفع والحاجة داعية الى
ان اقدم امامه النظر في عنده مطالب

الاول منها في قسمه القوة على الاطلاق حتى يتخصص القوى التي
كلامنا فيها من اى قوى هي ونذكر افعالها لان المطالب التي فيها اسماء
مشتركة الحاجة داعية الى قسمه اسمائها الى المعاني التي تنقسم اليها وتخصص
المعنى التي الكلام فيه والثاني النظر في فائدة وجود هذه القوى وفعالها .
والثالث الكلام في المزاج فانه يتم³ بالتجاوز بل يفعل الاضداد بعضها في
بعض وانفعال بعضها عن بعض . والرابع البيان على ان هذه القوى التي
كلامنا فيها تابعة للمزاج . والخامس في ان القوى المتضادة تتبع امزجة
متضادة . والسادس في ان هذه القوة الواحدة يفعل الشيء وضده احدهما
بالذات والآخر بالعرض . والسابع النظر في الغدا وفايدته فلنبدأ بالمطلوب .
الاول ولنوسم القوة على الاطلاق ولنقسمها فنقول ان القوة هي صورة

¹ لهذه . ² بينا . ³ لا يتم

موجودة في امر من الامور شأنها ان يفعل فعلاً من الافعال وهذه ينقسم
 فيها ما كونه عن مزاج والذى ليس كونه عن مزاج مثل قوى الاسطقسات
 الاربعة والتي كونها عن مزاج ففنها ما يجب عن مزاج جسم ذى نفس
 ومنها ما يجب عن مزاج جسم لانفس له وما يجب عن مزاج جسم غير
 ذى نفس كالقوى الموجودة في الاجسام المعدنية وما يجب عن مزاج جسم
 غير حيوانى والتي يجب عن مزاج حيوانى منها ما يجب عن اعضائه الرئيسة ²
 ومنها ما يجب عن اعضائه الغير¹ رئيسة والتي يجب عن اعضائه الرئيسة
 منها ما يجب عن اشرف الاعضاء الرئيسة وهو الدماغ كالقوى النفسانية
 ومنها ما يجب عن الاعضاء الرئيسة التي بنهايته² الحياة وهي القلب والكبد
 والتي يجب عن القلب يسمى قوى حيوانية والتي يجب عن الكبد يسمى قوى
 طبيعية وهذه ظنها ما يتم وجود الحيوان ويسمى قوة مولدة ومنها ما به
 يتم نمو الحيوان ويسمى قوة نامية ومنها ما به يتم غذاء الحيوان ويسمى
 قوة غذائية فهذه القوة لما كانت افعالها متفقيه لحاجتها الى جذب الغذاء
 وامساكه وهضمه ودفع فضلائه صار لها قوى يخدمها وهي الجاذبة
 والماسكة والهاضمة والدافعة ومن جملة ما عددنا غرضنا الكلام في القوى
 الطبيعية الخادمة للقوة الغذائية هو ان يجذب الغذاء الى كل واحد من الاعضاء
 من الجنب التي هو مقارب له فالقوة الجاذبة التي في المعدة يجذب الغذاء من
 الفم ولهذا جعل فيها شديد الاحساس ليشتااق عند العود ويلتمس فيقوم
 الالم الذي يحسه الانسان³ مقام الاستدعاء بالكلام فاذا حصل فيها هضمته
 وانفذه الى الكبد ولتتم بصحة ويجعله دماً ويصلح لغذاء الحيوان وينفذه
 في العروق الى ساير البدن وكل فايد من الاعضاء تحنّده من الطريق

¹ التي هي غير .

² بها يتم .

³ فيه .

⁴ واحد .

القريب منه والموضع الذى يجاوزه ¹ وفعل ¹ القوة الماسكة ان يمسك
الغذاء به ² كل واحد من الاعضاء وفعل المغيرة ان يغيره ففعل الدافعة ان يدفع
فضلاته فهذا مقنع فى المطلوب الاول . فاما المطلوب الثانى فهو النظر فى
فايدة وجود هذه القوى وافعالها فنقول ان الفائدة كانت فيها لاجل
حاجة الحيوان الى الغذاء وهذا لاختلاف ما يتحلل ولو امكن ان رد ³
على بدن الحيوان مثل الذى يحلل منه لما كنا محتاجين الى هذه القوى كلتها
بل ان بعضها وهى التى تجتذب المشاكل الى مشاكله فلما كان صعباً متعسراً
دعوتنا الضرورة الى تناول اقرب الاشياء شها بالمتحلل ومثل هذا يحتاج ³
الى ان ينقلب حتى يصير مثل المعتدى ويدعوا الضرورة الى تناول اقرب
الاشياء بسببه الى قوة تجتذب ⁴ وتمسكه وتغيره وتدفع فضله فهذا هو
فايدة وجود هذه القوى وافعالها وهو كافية ⁵ المطلوب الثانى . فاما المطلوب
الثالث فهو النظر فى المزاج فنقول ان الناس اختلفوا به ⁶ معنى المزاج فقالوا
ان معنى المزاج هو انقسام جسمين واكثر من جسمين التى اجسام صغار
هيولها واحد وصورها متضادة يفعل بعضها فى بعض وينفعل بعضها
من بعض ونقصان عند صورة متوسطة وانقسامها ليسهل فعلها وانفعالها
وكون هيولها واحدة وصورها متضادة ليتم بينها الفعل والانفعال لان
الاجسام اذا كانت مختلفة فى صورها وهيولها لم يفعل البعض منها فى البعض
لان فعل الصور انما يتم اذا كان الموضوع واحدا فاذا لم يكن الهيولى
واحدة ولا الصور متضادة لم يفعل البعض ⁷ البعض والوقوف عند صورة
متوسطة به يتم المزاج فان الصور اذا غلبت بعضها عن ⁸ بعض فزال الضد
ضده عن موضعه كان ذلك كونا لامزاجاً واجعل مثالك ناراً ومائاً

¹ وفعل . ² فى . ³ ان رد . ⁴ يجتذبه . ⁵ كافى فى .
⁶ فى . ⁷ فى . ⁸ على .

وهوائاً وارضاً فالنار حارة في الغاية والماء باردة في الغاية والهواء رطب في الغاية والارض يابسة في الغاية فالكون يتم بان يفعل قطعة من الحار في قطعة من البارد وينقلها الى نفسها ويطل طبيعة الماء على الاطلاق . فاما المزاج فيتم بان يفعل الحار في الغاية في البارد في الغاية والرطب في الغاية¹ اليابس في الغاية فعلاً لا يقهر به كل واحد منها² صاحبه لكن يتوافقان ويقومان في اوساط الفعل عند صورة ليست كل واحد منها³ بل صورة اخرى والجسم الذي فيه يكون تلك الصورة والمزاج الذي عنده كان الوقوف يكون القوة حاراً وبارداً ورطباً ويابساً اعني انه يكون فيه تهيؤ لان يصير كذلك لالانها بالفعل فان الاضداد لا تجتمع معاً بالفعل وذلك المزاج الذي يقف عنده يوصف بالحار والبارد والرطب واليابس لالان هذه مجتمعة فيه على انها ذوات لكن على انها نسب فان الضدين مجتمعان في الشيء الواحد⁵ اذا اخذ نسبتيّن ولا مجتمعان اذا كان ذاتين والنسب انها يجتمع منه اذا قيس الى الطرفين قال وسط هو غير الاطراف وليس هو من مجتمع الاطراف لكنه حدث من فعل بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض فهذا المزاج الذي يحدث ظاهر من امره واما ننصفه بالحار والبارد والرطب واليابس فليس يخلوا ان ننصفه على ان فيه اجزاء حاراً وبارد ورطب ويابس لا جعلها ما ننصف³ وهو صورة واحدة عن هذه ووصفنا له بهذه الضد ووصف نسبته⁴ لا ووصف ذات وان كان الامر على القسم فليس هو من اجباً ولكنه تجاوز ومع هذا فكيف يجتمع الحار مع البارد والرطب مع اليابس بالفعل معاً وان اجتمعت فصورة كل واحد منها موجودة بالفعل فاي قوة يجب عن ذلك لان القوة يجب عن مزاج وهذا تجاوز فلم يبق

1 في .

2 منها .

3 ما ننصفه .

4 نسبة .

أكثر من ان يكون صورة واحدة والصورة الواحدة لا يكون صوراً كثيرة حتى يكون حارة وباردة ورطبة ويابسة بل تسوغ ان ينسب¹ صور كثيرة فقد بان ان المزاج صورة متوسطة لنسب الشئ بعينه الذى امتزجت منه ولاجزأً منه لكن حال حديث عند فعل الضدين احدهما فى الآخر فهذا كان² فى مطلوبنا . فلينتقل الى المطلوب الرابع وهو ان البيان على ان القوى التى الكلام فيها هى تابعة لمزاج ونحن نبين ذلك بعده بيانات فالاول منها لو كانت هذه القوى لايتبع مزاجاً لكان اذا مرض البدن بعض الامراض المتشابهة ولا يضعف فعلها ولا يضطرب فيكون الهضم على حاله وانجذب³ على حاله . والثانى انها لو كانت كذلك لكان يجب ان يكون فى جميع الاسنان على وتيرة واحدة ولايختلف باختلاف امزجة الاسنان . والثالث ان الامر لو كان على هذا لكان تعب الطبيعة فى مزاج الاعضاء لا فائدة فيه اذا كانت القوى انما تحل⁴ فى العضو من خارج لا تجب عن نسبة مزاج فكيف كانت حاله وجب ان تحل فيه ولا تحتاج الطبيعة الى كلفة المزاج . والرابع انها ان لم يكن عز مزاج فلم صارت القوة⁶ الموجودة فى الكبد تفعل فعل غير القوة الموجودة فى القلب ولم صار مزاج القلب غير مزاج الكبد . والخامس فان عند الموت ما كان ينبغى ان يفارق هذه القوى الاجسام لانها ليست واجبة عن مزاج جسم الحيوان فيفسد بفساده . والمطلب الخامس صمماً (؟) ان نبين ان القوى المتضادة تتبع امزجة متضادة ونحن نقول انه ليس يخلو ان يكون القوى تتبع امزجة متضادة أو متشابهة فان كانت تتبع امزجة متشابهة فيجب ان يكون لافرق بين ان يكون مزاج قلب الانسان اذا كان عضو ما حاراً

³ والجنب .

² كافر .

¹ توصف .

او بارداً وان يكون¹ الاسود يتبع املاح الحار متشابهة فيجب الحار والبارد الا ان هذا محال لان الفروع ينشؤا من الاصول فاذا كانت الاصول مختلفة فضرورة يكون الفروع مختلفة ومتضادة فواجب اذاً ان يكون القوى المتضادة عن امزجة متضادة فاما المطلوب السادس فهو ان القوة الواحدة والكيفية الواحدة تفعل في الضدين جميعاً الا ان احدهما بالذات والآخر بالعرض وهذه القضية ظاهرة بالاستقراء فان الحرارة اذا استولت على البدن في الصيف اسخنت بالذات ظاهرة وبردت بالعرض باطنة والدليل على ذلك قلة الهضم في الصيف وبرد مياه الآبار والبرودة اذا استولت في الشتاء فقلب ضد ذلك وقد بان ذلك في كتاب الآثار العلوية وفي الكتب الطبية وما نحن مسغنون الآن² اعادية .

والمطلوب السابع فهو النظر في الغذاء وفايدته فنقول انه قد مضى لنا ان بدن الانسان لو كان كالاكاسام السماوية لا يتغير ولا يستحيل كان في غناء عن غذاء وعن صناعة يقوم له بمصالحه فلما كانت الحرارة تحلل من بدنه ما يحتاج الى اخلافة دعت الضرورة الى الغذاء فهو يعم البدن وسائر اجزائه حتى تكون اغتذاء الجزؤ اليسير على مثل نسبة الجزؤ الكبير واذ قد وطأنا⁷ هذه الاصول فلنعد الى بيان مطلوبنا وهو ان الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة قوة واحدة وافعالها اربعة ثلثه منها على القصد الاول وبالذات اعنى الجذب والامسك والهضم وواحد على القصد الثاني ونحن نبين ذلك بعده بيانات ذاتية وخاصة وعرضية الاول منها يجرى على هذه الصفة من المقربة وان بدن الحيوان يغتذى باسره ولا يختص الاغتذاء الجزء منه دون جزؤ لكن الجزؤ الصغير منه يجرى امره في الغذاء مثل الجزؤ

² (عن) .

¹ اللون الاسود .

الكثير ومن المقربة إن كل واحد من الاعضاء يتم اغتذاؤه بالافعال الاربعة
اعنى الجذب والامسك والهضم والدفع فيجب لهذا القياس ان يوجد في الجزء
الصغير من جسم الحيوان هذه الافعال الاربعة فان كانت هذه الافعال
الاربعة عن قوى اربع بحسب احد الاصول المقدمة ان القوى تابعة
للمزاج فيجب ان يكون كل واحد منهما عن مزاج مخصوص فيكون
من هذا ان يكون الجزء الواحد اربعة امزجة مخصوصة عن كل واحد منها
بحسب قوة من هذه القوى الاربعة الا ان هذا محال لانه يؤدي الى ان
لا يغتذى العضو وذلك ان الغذاء انما يتم هذه¹ الافعال الاربعة والجزء المفروض
قد قسمناه اربعة اجزاء عن كل جزء ويجب قوة واحدة وبوحدة لا يتم
الغذاء فاذا اى جزء اخذناه من ذلك المفروض لا تصح ان يغتذى بمجملته
فيتحير عليه فيجب ان نبين امرين اما ان يعبر² بوجود القوى الاربعة
فيجسد الغذاء مع ظهوره أو نقول ان القوى مع اختلافها المستدل عليه
باختلاف افعالها يجب عن مزاج واحد وهذا شنيع او يستعمل الطريق
المتوسط فيفسر بتكثر الافعال وتوحد القوة فيكون الغازية واحدة وافعالها
متكثرة يجذب اولاً فيسمى من فعلها جاذبة ويمسك فيسمى ماسكة
ويهضم فيسمى هاضمة ويدفع فيسمى دافعة وبهذا يزول الشبه عنا
وذلك ان يحسب هذا الحال يغتذى العضو باسره ولا يحتاج الى امزجة⁸
كثيرة ولثلا يعترضنا معترض ويقول كيف يجوز في القوة الواحدة ان
يصدر عنها فعلا متضادان مثل الجذب والدفع فنقول ان بحسب الاصل
الذى وطأنا ليس ذلك بعيب وهو ان يكون القوة الواحدة يفعل فعلين
ضدين الا ان احدهما على القصد الاول والاخر على القصد الثاني مثل الحرارة

² يعترف .

¹ بهذه .

التي تُسَخِّنُ ظاهر ابداننا في الصيف عن القصد الاول وتبرد باطنها على القصد الثاني واذا كان الامر على هذا فالجذب من هذين الفعلين بالذات وعلى القصد الاول والدفع على القصد الثاني ولثلاً يجري ذلك مجرى الدعوى على ما ينبغي ان نبيته فنقول انا قد علمنا ان هذه القوة وُجِدَت لاجل الغذاء والغذاء لاجل الاخلاف واذا كان هذا هكذا فقصد الطبيعة هو ان يورد على البدن عوضاً عما يحلّل منه فلو وُجِدَت من خارج لحمًا مثل اللحم الذي انحلّ وعظماً مثل العظم الذي انحلّ وعصباً مثل العصب الذي انحلّ لما احتاجت الى تكلف تعب في امر الغذاء لكنها لما عدت هذا احتاجت الى التماس اقرب الاشياء مشابهة فالجذب لها على القصد الاول وبالذات لانه اول فعل يتم به الاخلاف فاما الدفع فليس لها على القصد الاول وذلك لانها لم يُقصد ان يُبقي من الغذاء فضله لكن لما كانت الضرورة تدعو الى بقائها احتاجت الى دفعها فدفعها لها القصد الثاني لاعلى القصد الاول فيتحصل الآن من هذا ان يكون الغرض الاخلاف وان الجذب بالذات والامسك بالذات يلينها معينة فيه وعند انقطاع فعل الهاضمة وهو اخر يغير الغذاء يتحصل الاخلاف فاما الدفع فهو غير ضروري في الاخلاف وانما يلزم لاجل الفضلة التي يبق من الغذاء عند الدفع فدفعها على القصد الثاني لان وجودها على القصد الثاني ودليل ذلك ان الطبيعة بتكلفه بعد فراغها من الاخلاف فانها اذا جذبت وامسكت وغيّرت وجعلت الغذاء مثل المغتذى واخلفت عوضاً عن المتحلل دفعت بعد ذلك الفضلة فقد بان واتضح ان وجود الفضلة على القصد الثاني فدفع القوة الدافعة لها على القصد الثاني وبهذا ينحلّ شكنا وليس يعيب ان يفعل القوة الواحدة الضدين على وجهين على القصد الاول والثاني وبالذات وبالعرض وانما العيب ان يصدّر عن القوة

الواحدة الضدان بالذات وهذا هو البيان الاول . والبيان الثاني يجرى على هذه الصفة لو كانت القوة الجاذبة غير الماسكة والماسكة غير الهاضمة والهاضمة غير الدافعة وفعالها مختلفة لوجب ان تعدلها في كل عضو من الاعضاء آلاتها يتم افعالها فانه من القبيح ان يعنى بشئ يهمل الآخر فان القوة الحسية لما اختلفت جعلت لها الطبيعة آلات مختلفة يستعملها كل قوة من القوى اذا رامت ان يفعل على ان القوى الحسية ليست قوى بها يتم الحياة فوجب ان يكون العناية بالآلات يعدلها اكثر لضرورة فعلها ومع عدم الآلات في كل عضو يعلم ان القوة واحدة . والبيان الثالث يجرى عن هذه الصفة لو كانت القوى مختلفة في كل عضو لكان مع اختلافها يجب اختلاف الامزجة واذا وجب اختلاف الامزجة فيجب اذا عرضت للمعدة مرضاً من الامراض المتشابهة الا تمرض باسرها لكن تمرض قطعة منها وكذلك كل عضو يجب اذا خرج في الحار والبارد والرطب واليابس لا يخرج باسره بل يخرج جزؤ منه فان خرج باسره فزاجه واحد واذا كان مزاجه واحداً والقوة التابعة له واحدة فهذا يجرى ويغنى في مطلوبنا هذا وعنده فلنقطع الكلام في مقالتنا هذه ولواهب العقل مستحق الحمد الحمد بلانهاية كما هو اهله .
وهو حسبنا ونعما كعين تمت مقالة للشيخ ابو الفرج عبدالله ابن الطيب في القوى الطبيعية .

رسالة في الرد الى الشيخ ابو الفرج

بن الطيب في الطب

بسم الله الرحمن الرحيم . انه قد كان يقع الينا كتب بعلمها الشيخ ابو الفرج بن الطيب في الطب ونجدها صحيحة مرضية خلاف تصانيفه التي في المنطق والطبيعات وما يجري معها ثمرة معها قد وقع الينا كلام في القوى الطبيعية مشتمل على دعوى وعلى حجج فاما الدعوى فلم يكن بعيدة مما عسى ان يذهب اليه ظن من له قوة في الطب وغيره واما الحجج فقد استضعفناها جدا وقع الينا انه ما ان يكون قد قال تلك المقالة ولم يشرع بعد في الطب ان يكون المستضح من كلامه وفي الطب ليس عن علم مجمل بل عن نقل ونحن نخبر عن هذه الدعوى ويتبعه ذكر الحجج وتدل على مخالفتها الاصول . اما الدعوى : فهي ان افعال الجذب والامساك والهضم والدفع افعال تصدر عن قوة واحدة في جوهرها وليس علينا ان نعرف صحة هذا القول او بطلانه من حيث هو هذه الدعوى فان التحقيق الواجب فيه قد اشتمل عليه الكتاب الشفاء الذي لنا لان هنالك تبين ان النفوس او القوة الغازية اميرٌ وهذه القوى كالحوام له مختلفة لكن الذي هو تفحص حججه اما السطر الذي ابتداؤه ان بدن الحيوان يغتذى ماسره الى قوة هذه الافعال الاربعة فهو صحيح مسلم . وقوله : فان كانت هذه الافعال الى قوله عن مزاج مخصوص يجب ان تعلم ان قولهم ان الشئ تابع للمزاج فقد يفهم منه ان المزاج يوجبه ويقتضيه . والثاني : ان المزاج معد لوجودها ولا يجوز وجوده عن فاعل من خارج الا في مزاج المنفعل مخصوص . والثالث : ان المزاج المخصوص اذا وافق صورة طارية على المزاج كان

فعل المركب وانفعاله على نوع مخصوص مثال الاول ان يقال ان المزاج الحار يوجب مثلاً اليبس والثاني ان يقال مزاج الانسان معداً لقبول الانسان لاعلى ان المزاج يوجب النفس ويوجده فان من ظن هذا فقد ظن خطأ بل على انه يُعدّ المادة لقبول النفس من الامور الواهبة للنفس ومثال الثالث ما يقال ان المزاج الحار يتبعه خلق الغضب يعنى ان المزاج المستعد لقبول نفس الحيوانية وفيها القوة الغضبية اذا اراد سخونه عرض منه معونة للقوة الغضبية ثم ليس الكلام في ان هذا الاقسام كلها صحيحة او غير صحيحة بل الكلام انه ليس كل من تسليم ان هذه القوى تابعة للمزاج يوجب انها مقتضاه له متولدة عنه حتى يكون مقتضى الواحد واحداً بل ربّما قال وقال حقا ان المزاج معدّ والمعدّ هو موجب الاستعداد ومقضية او مخصوص الاستعداد ومعنده والشئ قد يكون بساطته في استعداده مستعد الامور ليس بعضها تابعاً لبعض حتى يكون مستعدله الاول واحداً ويتبعه آخر بل مثال الاستعداد لقبول الحر واليبس معاً والاستعداد لقبول البرد واليبس معاً وكذلك ساير الاقسام بل قد يكون الشئ الواحد بالاستعداد او البسيط قابلاً للاضداد لكنها يستحيل وجودها فيه وقابلاً للامور غير الاضداد فيما يجتمع لكنه يتفق لبعض ان يفارق العلة القابلة فله علة فاعلة ولا يتفق لبعضها وقد يتفق لجميعها ولولا هذا لكان يجب ان يكون المتلون لايلمس والمنظم ولا يريح وكان يجب ان يكون المستعد للتربيع ليس مستعداً بعينه للثلث وان كان اتباع القوى للمزاج معدّ لها لم يجب ان لا يوجد في جرم ذى مزاج واحد قوى مختلفة بل امكن هذا وقوله : فيكون من هذا الى قوله يجب قوة من هذه القوى الاربعة قد بان ان هذا غير لازم . وقوله : الا ان هذا محال الى قوله فجعلت لا يصح ان يقتدى يقول ان هذا ليس بمحال ولا هو ايضا موداً الى مايقوله

وان سلمنا ما ظنه من ان المزاج الواحد يتبعه امر واحد فوفاً وذلك من وجهين احدهما انه ليس يعدّ ان يكون كل عضو مما بمر مؤلفاً من اجزاء مختلفة الطباع في التحقيق وان كانت غير متميزة الاختلاف والحس فيكون الواحد منها يقتضى مزاجه قوة واحدة والآخر يقتضى مزاجه قوة ماسكة وكذلك حتى يتم الاربع لكن كل واحد منها بحيث يفيض الله حارة القوة التي يتولد من حارة تولد اوليا فيكون كل واحد منها بحيث مستوفياً في ذاته لقوة اربع واحدة منها تابعة لمزاجه اتباعاً اولياً والاخرى صائرة اليه من غيره فهو يفعل باحدى القوتين على انه مبداء تولدها وبالاخرى على انه مستفيد لها وما ارى الفاعل يمنع ان يكون جسم له قوة في نفسه بحسب مزاجه لم يقبل قوة من غيره حتى يقر ان المزاج الواحد يوجب واحداً ويمنع انفعال مادية بغيره عن غيره وكيف يمنع هذا والمشاهدة في الامور الطبيعية توجبه والتشريح يحقّقه فان كثيراً من الاعضاء لها قوى من غريزتها وقوى بفيض اليها من غير اليها والوجه الآخر ان يكون العضو المولد للروح الطبيعي مختلف الاجزاء في توليده وقد نال من المنى روحاً طبعاً مختلفاً قد صار في جميعه فهو بما فيه من الروح الطبيعي المختلف المزاج يفعل افعالا مختلفة في بدنه ونفس جوهره وبما يتولد في اجزائه المختلفة من الارواح المختلفة تولد (روحا) فيها قوة جاذبة واخرى فيها قوة ماسكة وكذلك انه يرسل هذه الارواح مخلوطاً بعضها ببعض كروح واحدة فهيئتها الاعضاء فيكون لكل عضو مزاج خاص ليس يقتضى احدى القوى البتة لكنه يستعد للقوى الاربع من الروح العاشية فيه فيكون هذه الروح ليست مما يغتدى بقوة فيها بل من شأنها ان ينفذ بعضها الى بعض ويتصل بعضها الى بعض كالأعضاء اذا كان كذلك لم يحتج الى ان يكون هذا الروح معتدياً

بنفسه فيلزم ما يلزم الاعضاء من ان يكون في الجزء جميع القوى على تسليم ذلك الاصل وضح ان تكون كل جسم يستفيد منه القوى الاربع على سبيل الاستفادة من المجاورة فان الجسم والمزاج الواحد قد يفعل من خارج انفعالات كثيرة معاً ولم يجب ان يقال ان العضو المولد لهذه الروح يجب ان يكون غير مفيد فان هذا الروح ينفذ من كل جزء الى الآخر فيكون في كل واحد منها كل روح وان كان توليده انما هو لروح واحدة فليس اذا ما ظنه هذا الفاضل من ظهور صحته مقدماته وعن امكان خلافها كما ظنه ولم يأت من المقدمات بالمقدمات البيئية بنفسها ولا من التي ثابت في العلوم واشتهرت على نحو ما يوافق استعماله مما فعل شيئاً وقوله فنحن نبين امرين الى قوله ولا يحتاج الى امزجة كثيرة قدبان ان الذي من هذا البيان غير صحيح . وقوله لعلا يعترضنا معترض الى قوله ويرد على القصد الثاني هذا الفاضل لا يخلو اما ان يجوز صدور افعال كثيرة عن قوة واحدة صدوراً اولياً ولا يجوز فان جوز فينبغي ان يصرح ويقول ان هذا ممكن وليس بمحال وان لم يجوز فلا يبغي ان يقول من بعد ان الجذب والامساك والهضم هي افعال تصدر عن القوة واحدة بالذات واما الدفع فيصدر عنها بالعرض ثم يبغي ان يعلم انه قد وقع الى استعمال لفظ الفعل الكائن بالقصد الاول والفعل الكائن بالقصد الثاني واستعمله على نحوين احدهما على ان يكون احد الفعلين الاثرين صادراً عن ذات الفاعل بالحقيقة لكن الثاني الذي ينسب اليه لم يصدر عنه البتة بل كان فعله ازالة مضاد وتبعيده مثلاً كما يزيل السقمونيا الحار الصفراء وتبعده فتوجده في اثره ان كان يلزم طباعه لو خلى ولا مضاداً وكان يجب ان ينفعل به عن فاعل آخر اذا لم يفق كالبرد الذي يعقب اسهال الصفراء من غير ان يكون هذا الامر الثاني

صادراً عن الذات الفاعل المذكور البتة وكذلك ما مثله من تبريد الصيف
 للباطن لتحليله البخار او لتمكينه القوة المبردة عن باطن فيرد من غير ان
 يكون البرد صادراً عن الذات الصيف البتة انما فعل فعلاً فنتبع فعله حكم
 والثاني ان يكون كل واحد من الفعل قوة صدر عن شيء واحد لكنه قصد
 احد الفعلين اولاً ثم اضطره الى ان يقصد الفعل الثاني ثانياً ويفعله ويصدر
 عن نفسه والفرق بين الوجهين ظاهر فان الثاني في القسم الاول لم يصدر
 عن ذات الفاعل الاول بل كان مقتضى طباع المنفعل وكان فواعل
 اخريكن يرفع الدعامة فيسقط الهدف عن فاعل آخر وهو الفعل واما ههنا
 فان الثاني قد صدر عن الشيء الذي صدر عنه الاول لما عرض له قصد ثاني
 بقصد الاول وليس يجب اذا صح احد هذين الوجهين ودخل في الامكان
 فليس هو هو الذي اورد في المثال هو الوجه الاول والذي يريد ان يصححه
 ويجوزه هو الوجه الثاني فظاهره انه يحس فيما يفعله فاما كيف صار ما يورد
 في المثال من الوجه الاول فانه اورد الصيف والتبريد واما كيف صار ما يورده
 في عرضه من الوجه الثاني فلانه يقول دليلاً يجرى ذلك مناً مجرى الدعوى
 الى قوله فدفعه لها على القصد الاول ليس الدافع وان كانت الحاجة اليه
 عارضة بعد الحاجة الاولى فصدورها عن هذه القوة نفسها لاعلى انها تفاضل
 مضاداً معاقماً و لاعلى انها سكنت فاعلاً غير متمكن وليس اذا صح القسم الاول
 صح هذا القسم فلقاتل ان يقول ان القوة الواحدة تصدر عنها تحريك للنافع اذا
 احتج اليه واما اذا حصل صار محتاجاً الى بعده فليس من شأن المتحرك الى
 التقرب ان يحرك الى التشعب البتة فان هذا فعل آخر وله قوة اخرى كالنارية اذا
 اصعدت بالسريرة بالاحالة يفضل ما لا يستحيل ناراً فليس الى النارية ان يحذر
 هذه يتعداها الى قوة اخرى ولقاتل ان يقول يجب ان يجعل الاصل القوة الحافظة
 المحبة ثم بالقصد الثاني وعند حاجة يعرض احدهما حذب جرمه والآخر كسر

فصله على انه يشبه ان لا يكون هذا الفاضل يفرق بين القوة الفاذية الاولى وبين هذا الخدم . وقوله فيحصل من هذه الى قوله هذا البيان الاول قد بان ان هذا لم يبين ثم لنا ان ينافس في هذا في مواضع كثيرة الاولى منها ان يستلم المسامحة . وقوله . والبيان الثانى الى قوله يعلم ان القوة واحدة يقال له ان الاطباء قد جعلوا الكل قوة من هذه القوى آلة فجعلوا الجذب يكيف والامسك يليف والهضم يجوهر (نجومه) آخر وقالوا ان هذه الاصناف من الكنف ربما اختلفت طبعات وربما انتسجت وان جميع الاعضاء لا يخلوا عنها ولا يبعد ان يكون قد انتسج منها في اللحم شئ غير محسوس ولا يجوز ان يكون جميعها يشترك في مزاج يتبع عرضه كيف كان وحيث كان قوة هاضمة قابلة للبدن شبيهة لم يكون لبعضها مزاج اخص من ذلك المزاج العريض به صارت مقبضية لقوة من هذه القوى اقتضاء اولياً وضعية (ومعينة) لمجاورها به ويستعينه من مجاورها بالقوة نخصه اعانة عضل الصدر للرية في النفس وفي السعال واعانة الصدر للدماغ للعطاس فلا يلزم شئ مما قال . وقوله : والبيان الثالث الى آخر الفصل قد صارت في هذا الفصل عجيباً جداً كانه لا يعرف الحار بواحد لسوء مزاج حارة وبعض حاره وما لم فليذكر هذا القدر تستريح ومن الله التوفيق وله الحمد والعلی

'Uyun al-hikma'nin şimdiye kadar bulduğumuz 580 hicri [1184] tarihli en eski bir nüshasındaki farkları aşağıda gösteriyorum.

احمد ثالث ۳۲۶۸ کتب حکمت: ve diğer 6 risalesi daha var: عيون الحكمة
(مجموعة من رسائل أولها عيون الحكمة لابن سينا)

Resail'in sonunda : والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله
الطاهرين علقه العبد الفقير الى رحمة الله تعالى محمد
بن عيسى بن علي ابن هباج الطيب في ذي الحجة
سنة ثمانين وخمسين مائة

سنه ۵۸۰

Risaleler : رسالة الطير لابن سينا

شرح رسالة الطير تأليف بشير بن ناصر الهاشمي البغدادي
حي بن يقظان لابن سينا
حي بن يقظان نظمها ابن العباديه
شرح الشيخ ابي منصور لحي بن يقظان
كتاب المبداء والمعاد

احمد ثالث ۳۴۳۰ كتاب ابن سينا في المنطق

قد نجز على يد الفقير المذنب محمد بن عبد الملك التميمي تاب الله
عليه وغفر له ولوالديه تذكرة لصاحبه يديم الله معاليه احد عشر
ليلة حلى من جمادى الاخرة سنة تسع وسبعين وستماية الهجرية

سنه ۶۷۹

(Felekiyate ve diğer bahislere dair risalelerle beraber)

صحيفه ٥

سطر ٢ هناك جزؤ كان الفعل

٧ دلى على حاله

٩ بحجر

١٠ ان ينعكسا

١٣ فانه ليس

١٥ القياس قول " اذا اسلمت فيه اشيا

١٨ والاقترانيات

٢٠ منهما

صحيفه ٦

٢ احدى

٤ والآخر محمولاً

١٤ فتصير لاشئ من

صحيفه ٧

٢ للسالبة — فى الحق الاول

٧ من اء

١١ بعض ب وهو اء فيكون

كل اء

١٤ Iki satır eksik

١٦ كبرى الاول

١٧ مطابقة . فصل : — من الشرطى

المتصل

٢٠ فيهما

٢١ بالطرفين

صحيفه ٢

٣ بجزء منه على جزء

٥ على اشياء كبيرة بمعنى واحد

كقولك الحيوان سوا كانت كثيرة

فى التوهم او فى الوجود

١١ فى جواب ما هو هو الذى

صحيفه ٣

٣ اخصص كلين

٥ والعرض

١٣ لكل هيئة لكل من جهة

جهات اجزائه

١٤ والحدة

١٥ ذى يقطع هو ذى يحرق .

١٦ هو ذى يقطع

١٧ اللفظ المفرد

٢٠ لاعلى السواء (بومتنده برقاق

سطر اكسيك)

صحيفه ٤

٦ هو الموضوع او بعده

٨ مقدماً او لا يكون

١٣ اما ان يكون ليس فرداً (ائين degil) .

١٨ محصورة سالبة

٢٠ تسالبان

٢١ والنقيضتان

سطر	صحيفه ٨	سطر
١٣-١٤ ينتج ذلك بعكس الصغرى وهى	الجزئية الموجبة فيها كقولك	١
السالبة وليس البتة اذا كان ح ط	فيكون اذا كان اب محء	
فاب ثم نقول ثم	والجزئية السالبة	
عليك سائر التراكيب وامتحانها	بالخلف كقولك والا فليكن	٩
١٨ فهو حيوان لكنه انسان فينتج	ليس البتة اذا كان اب فهر	
فهو حيوان ولا ينتج	ونضيف اليه كلمًا كان حء فار	
صحيفه ٩	فيكون ليس البتة اذا كان حء	
٥ فان استثنيت	فهر وهذا خلف وبالعكس بان	
١٠ الاستثناء نقيض	يعكس الصغرى ويقول قد يكون	
صحيفه ١٠	اذا كان اب فجء وكلمًا كان	
٣ المتمثل	حء فهر ينتج انه قد يكون اذا	
٤ علة للحكم	كان اب فهر والافتراض	
٨ مخطط وحذف الكبرى للاستغناء	بالعكس والافتراض فيها كقولك	
او للمغالطة	فى الضرب الرابع من الشكل الثانى	
١٢ المساوية	ليس كلمًا كان حء فه وكل ما	
١٤ تُعلّق بها النار وكل ما يُعلّق به	كان اب فهر ينتج انه ليس	
النار يحترق فهذه الخشبة يحترق	كلمًا كان حء فاب برهان ذلك	
والذى	انا نعين الوضع الذى يكون فيه حء	
١٥ البرهان	ولا يكون فيه ره وذلك عندما يكون	
١٧ اوخاصية من غير	[Bu kısımda yeni metin	
ان يعم جنسها كالأستقامة للمخط	ثم عليك سائر التراكيب	
والمساواة له .	diyerek bu kısmı atlamış].	
٢٠ وماهى المطلوب وربما		

صفحہ ۱۱	سطر
۳ اور رسمہ والحلّ من اجناس	۱۷ بہما
۸ اولیة و غیر اولیة	صفحہ ۱۲
۱۰ من جملة الصادقة - بسبب الضرر	۱ الانحو وقوعه - الانحو....
	۴ ينشط الطبع نحو امر

صفحہ ۱۲

احمد ثالث فصل :

۳۲۶۸

كل محمول بنسبة على موضوعٍ فامّا جنس كقولك الانسان حيوان واما فصل كقولك الانسان ناطق واما فصل الجنس كقولك الانسان حسّاس واما جنس الفصل كقولك الانسان مدرك واما جنس الجنس كقولك الانسان جسم واما فصل الفصل كقولك الانسان مميّز وقد يمكن ان يركب تركيباً ثالثاً واما عرضٌ خاصّ كقولك الانسان ضحّاك وهذا العرض من جملة ما يسمّى في كتاب البرهان عرضاً ذاتياً واما خاصة الجنس كقولك الانسان متحرك بالارادة واما خاصة الفصل وهي بعينها خاصة الشيء ان كان الفصل مساوياً وليست بخاصية ان كان الفصل اعمّ مثاله الانسان مسحيّف ومن هذا الباب خاصة فصل الجنس واما عرض عام ويدخل فيه خاصة الجنس وعرض الجنس وخاصة الجنس وخاصة الفصل الذي هو اعمّ فجميع ذلك عرض عام وما سوى ذلك فهو كواذب لا يحمل الشيء وجميع ذلك اما بالحقيقة واما باغلب الظنّ المحمولات في البراهين الاجناس وفصولها والفصول واجناسها وفصولها والاعراض الخاصة ولا يدخل فيها الاعراض العامة التي تكون عارضة اولاً للجنس موضوع علم الشيء ويدخل فيه علم الاعراض العامة واذا كانت يعرض للشيء من غير ان يعرض لجنسه اولاً وبالعموم

واعنى بالشيء لاموضوع المسألة بل موضوع الصناعة كالمقدار للهندسة وانما يدخل في البراهين كان من ذلك حقاً في نفسه لا ما يكون مشهور فالامور الداخلة في البراهين هي المقومات للموضوعات وللأمور التي تعرض بموضوع الصناعة لا يسلب معنى اعم منه اذ كان تقويمه او عرضه بالحقيقة لا يحسب الشهرة واغلب الظن . ثم المنطق من عيون الحكمة .

سطر	صحيفه ١٣	سطر
١٥ بترتب في الطبع موجوداً	٨ مستفاد من جهة	٩ ينصرف
١٧ في بعض (الجهات -) بحد آخر	٢١ الآ ان ذاتها	صحيفه ١٤
١٨ مختار	٢ معرفة الدنيوية	٤ او من استكمال
١٩ مثل مثل ما يبتدى	٦ يفتقر المتعلم فيه الى ان يتسلم	٩ عداد
٢٠ يحاذاه وساواه	١٢ فيفتقر من حيث	١٣ اولى الوجود
٢٠ كما لو اطبق	١٧ النجار للبيت	١٨ اللبن - مثل نفس البيت للبيت
صحيفه ١٦	٢٠ بالعرض الطبيعة	صحيفه ١٥
٣ بعداً	٨ الحركة الوضعية التي	١٣ لاسيما توالى اجسام
٤ ترتيب الاعداد		
٥ هي العدد		
٧ من مركزها		
٨ - في جهته - غير متناه (على		
نقطة -) فانه		
٩ اذا ادار		
١٠ مسامتاتها		
١٣ يمكن ان يعضلها		
١٧ خارج خال		
٢١ اذا لم يكن		

صحيفه ١٩

داخلها	١	سطر
عليها	٤	تتابع
من الوحدة	٦	
في الكبر والبعدله حصه في الكبر	٨	
كالعدله حصه في الكثرة		
في الاجسام	١٠	
ليس هو جهة بل بحسب شئ آخر	١٢	
ليست باتفاق	١٦	
حيزه ذلك	١٧	

صحيفه ٢٠

حيز اولى بحسب	١
لم يكن لاسكون	٣
مقاومة ذلك الخلاء الى مقاومة ملاء	٩
اللا مقاومة الى مقاومة	١٠
لاتصال المقادير بعضها ببعض	١٢
بكليته	١٥
باسر كل مماس باسر فاما	١٨
ما بين شئين وحجب	١٩
من غير ان تنحى	٢١

صحيفه ٢١

(كل) ما يتجزى	١
تقابلان بالحركة	٥

صحيفه ١٧

بجدالجهة قبل الجهة	٤	سطر
ثابتاً	٥	
فاذا الاجسام	٦	
التي تحتاج ان تتقدم وجود هذا	٦	
الجسم		
تلك حاله	٩	
يصلح ان يكون مركزاً للدوائر	١١	
المختلفة — على سبيل الاحاطة		
لموضوعه	١٣	
(لا-) بالقسر	١٦	
ما هو اخذ	١٧	
واما الى جهة ياخذ ...	١٨	
يكون حينئذ قابلة للحركة	٢٠	
المستقيمة فيكون حينئذ		

صحيفه ١٨

من اجسام مختلفة الطبايع	٤
يخلخل	٧
يفيضه	٨
مشاكلة	٩
نكره مشاكلة	٩
من الجسم الطبيعى مكانه	١١
كل ما استحال ان تكون	١٣
فيجب ان لا يكون	١٥
ومنتهاه وليس	١٨

سطر	سطر
٩ كل ما يقصد طرفاً ليكون	٦ يجوز
١٢ للقبل	٨ مختلف
١٣ من التي	٨ تركيب مما
١٥ شيت	٩ كعدد المل
١٨ بذاته وبقدر	١٠ بين اجزأهما فرجة — وكان
٢٠ كالزوج (والفرد)	زالت
صحيفه ٢٤	١١ جداً فيكون
١ مبادؤه	١٢ طرف المحاذاة واحداً وهذا محال
٢ منها — مقدرة	واما ان تزول المحاذاة اقل من
٤ في جهة	جزء فانقسم او ثبت المحاذاة
٥ الى ما ليس	٢٠ وهوان يكون به
٩ علة الزمان فالحرك علة الزمان	صحيفه ٢٢
١٠ محرك الحركة المستديرة	١٣ تعين لها
١٤ لا يترك وليس	١٥ قطع سرعة
١٥ منها	١٨ فهاهنا مقدار غير مقدار المسافة
١٧ لانه جسم اولاً لا جسم فان	١٩ الذي لا يختلف فيه السريع
١٩ عن سبب اجرا ما — الحركات	والبطى مقدار اجزاء الذى
في كل طبقة	٢٠ بل هو متحد
صحيفه ٢٥	صحيفه ٢٣
١ كان يحملها	٤ الا ان تصل الزمان فطرف
٦ ليس يكون بجسم	٥ بالغير
٧ يقبل	٨ نهايتين
١١ الاجسام في طباعها	٩ نهايتى مكانين

صحيفه ٢٨

سطر

سطر

- ١ من المطعومة
٢ واما اللازم فمثل التخلخل الطبيعي
فانه يتبع الحار الملاسة الطبيعية
فانه يلزم الرطب . . .
٧ في اسافله هوبسبب
٨ (عند)
٩ واقواه
١١ هواء حاراً صرفاً
١٣ لاشك
١٤ برده فبذلك عليه تكافئه وثقله —
مكان البارد
١٥ ومكان الابرد دون الاقل برداً
اوللائنين في الباقيين
١٦ الاسطقسات متصلة يجيب يفعل
١٨ مع التبذر
١٩ الفاكهة — خفية

صحيفه ٢٩

- ١ في الخير البارد من الجو فقطر
٤ عن حر
٤ كما جمد في الربيع
٥ للنيرات
٦ فلا حب خيالات وقسى
قوس قزح

١٢ قابل المحرك بالنفس

١٦ فيكون نسب مالا مقاومة

١٩ اويحوى

صحيفه ٢٦

- ٤ المستديرة ولا تعين بل المدّة اذ
١٥ احدالمثلين مؤديا الى المثل
١٧ الحكم الطبيعي
١٨ والبعد منه
١٩ واما عن
٢٠ اوالى

صحيفه ٢٧

- ١ لالى
٣ بالغاية
٤ والخفيف الذى
٥ الماء في الهواء
٦ لكن الماء اثقل
٧ اذ يمنع
٨ بل يطفوا
٩ وليس يجد من ذلك او من رسوبه
١١ مختلفة
١٢ ينحل — مختلفة
١٣ قبل المركبة
١٨ الاسطقسات في الاجسام
٢٠ كيفية محسوسة

صفحہ ۳۱	سطر	صفحہ ۳۰	سطر
		۸	يستحيل
۳	قوه (السمع) — العصبية المفروشة	۹	لاكون لها اما — قوية ترى — فنفذ
۴	(قوة) البصر	۱۱	فان استحم ولم يشتعل راتب
۸	ان كان جسماً	۱۳	واقعة حدا جز
۹	عليها وان كان مع ذلك	۱۴	الابخرة والادخنة
۱۰	بان يكون	۱۵	امور — واما الادخنة
۱۱	ما يتحلله من الهواء مؤدى	۱۷	تشبه الحركة
۱۳	من العجب — عرضاً	۲۰	مختلف
۱۵	من التحديق	۲۱	فحينئذ

صفحہ ۳۲

- ۲۰ ما اداه
۲۱ ورد معه

صفحہ ۳۳

- ۱ الخلو
۳ قوة حفظ
۴ بقيت
۶ من الذئب معنى لا يدركه الحس
فان الحس
۸ منفور منه فتدركها
۱۰ في حالات
۱۱ تجتمع

صفحہ ۳۰

- ۳ ما كان ينطرق ففيه دهانه
۵ اقرب الى
۶ ولها
۷ استبقاء النوع للشخص مثل الشخص
۸ ولتلك — لما هي
۹ مشبهة بالفعل
۱۱ على نفسه
۱۲ ان يكون
۱۳ بالنوع ثم يتولد — فتكون صحة
مزاجه
۱۵ اما في الظاهر
۱۶ المتذكرة والمتوهمة

سطر

سطر

١٣ ان لايفعل

١٢ تجتمع بينهما

١٥ النجارة

١٤ القوة التي في باطن الحيوان

١٦ مشاركته

١٨ خاصيتها

١٦ كاستعداد

١٩ ما لم تغلب عليه السوداء فتخيل

١٧ (والبكاء) والحجل والحياء

صوراً سوداً ومحاكاة اذكار سلف

والانفة والرحمة

١٨ الى ان يتصور (لك)

صحيفه ٣٤

صحيفه ٣٦

٢ مبداء انفعال الاعضاء

٣-٤ اما المتخيل واما العاقل

١ مثل جسده

٥ المتخيل والمظنون

٣ ولا يتساوى

٦ المتخيل — تسمى عرضياً وهما

٤ وبين ما قال من قال

مبداء (استعمال) القوة

٧ خاص اخرى

١٣ اذا انفعل اليها

٨ يتعاون على الحاق هذه الاحوال

١٤ غير الموجود على خلاف

الحاقاً مخصوصاً فهذه الاحوال

١٧ انها لا تحس بالكيفية التي في آلتها

١١ الى ماهية — اما يتشكل

اذ لا آلة لها الى آلتها وانما تدرك

١٤ لا تخلص

بالآلة

١٥ قد تجرد الصورة

١٨ ان لا تدرك فعلها

١٦ ما يد الى الخيال

١٧ لا يتخيل

صحيفه ٣٥

١٩ الاسبيل الى شئ

١ في كل شخص

صحيفه ٣٧

٣ القوة الحساسة

١ (التي)

٧ (لفظاً)

٢ ان الانسان

١١ لنفس كل واحد

سطر		سطر	
٦	وقواما	٣	الصّور
٧	تصور المعقولات لا تنطبع	٦	ما ينبغي ان يفعل وبين ما لا ينبغي
١٠	كما لا ينقسم		ان يفعل
١١	كثرة المحمول	٦	ما يحسن ويقبح في الامور
١٥	موجبة التغير	٨	والفعل الخاص
١٧	هو واحد غير معقول	١١	وهذا يسمى
١٨	ايجاد طبيعة	١٣	وهذا يسمى
٢٠	يكون في الجسم منقسم فاذا ليس	١٥	فيجعل
	من حيث هو	١٩	فيها فيسمى
		٢١	فيصلها
	صحيفه ٤٠		صحيفه ٣٨
٢	مجردة	١	فيقبلها
٧	من خارج	٣	تجد
٩	لشيء	٤	ولو كانت يعقل بالآلة لكانت
١٠	او ان يعقل		لا يعقل
١٣	لكان مدرك	١١	في نفس الآلة
١٩	كما لا يمكن — متحرك (او	١٢	بحصوله في كلاهما
	ساكن)	١٥	ان يكون اذا كانت
		١٧	محال
	صحيفه ٤١	٢٠	لا يتبها
١	لكنه		صحيفه ٣٩
٢	عادم	٣	ان يعقله
٧	الاعراض الذاتية	٥	(هي) بالعدد التي هي بالآخري
٩	موجودة		يرجع الكلام

سطر	سطر
٢ الحالة	١١ باثر مقسورة
٥ اليه مطبوع	١٢ وهو منفرد مبراً عنه
٩ معدودة فانها	٢٠ لامادة
١٢ معدودة	صحيفه ٤٢
١٤ والعبث	١١ فى ذات وضع
١٥ المتحرك	١٤ اذا لم يكن
١٨ ويحرك الى غاية ما بتلك القوة	١٦ اذا كانت
عندها تقف الى حاله اخرى	١٧ استحالت هواءً تبقى
٢٠ المتخيلة	١٩ تفيض
صحيفه ٤٥	صحيفه ٤٣
١ اذا رجع التخيل الى الذكر	١ معنيتين
٢ اذا شبح الخيال ادنى مذكرة	٢ متعلق
٣ شئ غير ذى نسبة	٤ اذا حدث جسماً لم يخلوا
٤ حسية او فكرية اختلس التخيل عنها	٥ او غير قابل وجميع ذلك تصور
٦ نسبة فيه الى	وقوى غير الجسمية
٧ محققاً	٨ بجسميته
٨ سبب معدومة سبب فان كل	٩ اولسبب
٩ موجبا او يكون	١٥-١٦ على الدوم
١٠ لا يكن — فوجب	١٨ فى المبداء
١١ سببه	صحيفه ٤٤
١٢ معطيه يعطى الفعل بما هو جزءاً او	١ فذاك
يكون وجوده بانفراده — ان	
يكون فى الشئ القوة	

سطر	سطر
١١ وجودالشيء (الذى) فى الموضوع	١٤ وهىولاه والآخر يوجب له من
ولا بعده فالموجودات	الاسباب
١٤ الثلاثة	١٥ ان يكون سبباً
١٦ بالسوية	١٦ بمباينة ذلك او بمواصلة ذاته
١٩ الموضوع — بمعنى موجود غيره	١٨ متعلق
صحيفه ٤٨	٢٠ لكل واحد
١ واواهما	صحيفه ٤٦
٢ بالوجود	١ (الفاعلى)
٣ الابوة	٥ هو متعلق بغيره
٤ اضافة (نفسه) — واضعف نفسه	٦ من نفسه
بالوضع	٧ ليست يعلل الوجود — على ترتيب
٥ فى حكمه — الاصدق والاكبر	١٠ وقولنا فى موجود
واضعف	١٣ ليس يدرى
٧ له بذاته	١٥ وكون الشيء معدوماً
٨ ان يكون وجوده	١٥-١٦ امر لازم لوجودالشيء — مما
١١ بذاته	قد يجب
١٢ واجب الوجود ووجوده لاعلى	١٩ ذاك
شرط علته	٢٠ فلا يشارك سائر الاشياء التى ليست
١٣ صحة وجوده	وجودها
١٣ واجب اى واجب الامتناع	صحيفه ٤٧
وهوالضرورى	٨ البياض — اشتمل
١٥ غيره واحداً — كأجزاء	٩ لما (كان) فى موضع
١٨ فهو ممكن الوجود بذاته كل	
ممكن الوجود	

صفحہ ۴۹	سطر
۱ وجود لا عن ذاته	۱۳ مشترکاً فيه
۲ الآ اوجب ذلك	۱۶ متكافئ الوجود
۶ سنوضح برهان هذا في تناهي العلل في القلق فاذا يجب	۲۰ غيراً بالفصول او بغير الفصول
۷ عن غير تسلسل فيكون حينئذ - واجباً عن ذلك الغير واجباً له فيكون باعتبار غيره	صفحہ ۵۱
۱۰ مشترك فيه الاعيان	۴ ان لم تكن
۱۲ لالاجل الاعتبار بل لاجل الموضوع لانہ	۵ بدخول وجوب الوجود
۱۳ لم تجتمع لمكان الاعتبار	۱۱ ممّا هدا
۱۴ من حيث اعتبار الشيء في احدها غير اعتباره مع الثاني هو اسود (معہ)	۱۲ الوجود بذاته لعلّه وقد قلنا لاشئ
۱۵ بل افترقا ومع ذلك فاجتماعها	۱۳ وجود لعلّة
۱۸ ووحدةان هما وحدة واحدة في العدد فلا يكون واحدة	۱۴ واجب الوجود بذاته
صفحہ ۵۰	۱۵ توجه من الوجوه فلا جزؤ له
۳ في خارج كثيرة	صفحہ ۵۳
۴ غير الآخر لكونه بتلك الطبيعة اولا يكونه تلك فان كان لاجل تلك الطبيعة	۶ يوجد الكثرة عنه
۱۱ تلك الزيادة شرط زائدة وجودي - في الجنس الآ ان لا يكون	۹ فلا يتكثر كما علمت
	۱۰ فهل تلك
	۱۱ عنه الصحة
	۱۳ عند ما كان يكون
	۱۵ فهذه التسمية - اذا قيل انه حق يعنى به
	۱۶ اذا قيل انه موجود
	۱۹ لانه موفى كل شئ ضرورته

سطر	صحيفه ٥٣	سطر
١٣ يُدرك الفعل	٣ والنور عند البصر	
١٤ عن الحق مثل ما يجد	٦ المبدي	
١٥ او تألم بالمرّ	٧ الشواغل	
١٦ والاستطلاع	٨ لغرق من النفس	
١٧ والحق	١٠ الذي يسمّى	
١٨ سبيلنا اليها . تمت عيون الحكمة	١١ جايع — احساسه وكذلك	
والحمد لله رب العالمين وصلى الله	١٢ من مؤلمات مؤلم	
على محمد النبي وآله وسلم		



استدراكات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٩	١٣	واما ن	واما ان
٩	١٦	يأخذ	نأخذ
١٢	٥	بنيذ	نبيذ
١٢	٦	البنيد	النبيذ
١٢	٧	خنيقة	حنيقة
١٣	٦	تعملها يسمى	نعملها تسمى
١٣	١٧	كيفية	كيفية
١٤	٥	فقد اوئي	فقد اوئي
١٤	١٠	الحشب	الحشب
١٦	١٥	المستديرة	المستديرة
١٨	٢٠	إبعاد	أبعاد
٢١	١٨	فألي	فألي
٢٦	٤	مستقيمه	مستقيمة
٢٧	١٣	يتخل	ينحل
٣٠	٩	لنسد	لتسد
٣٠	١١	طبيعيه	طبيعية
٣٠	١٤	مدركه وقوه محركه	مدركة وقوة محرّكة
٣٣	١٨	حافظه	حافظة
٣٣	٢٠	فتاره	فتارة

الصواب	الخطأ	السطر	الصفحة
مبدءا	مبدءاء	٧	٣٤
انفعال	انفعال	١٥	٣٤
الادراك	الادرك	١٩	٣٥
تتجرد	نتجرد	١	٤٠
الخاص	اتخاص	٤	٤٠
مادة	ماده	١٧	٤١
لم يخل	لم يخل	٤	٤٣
قابل	قابل	٦	٤٣
ينعلق	تتعلق	٦	٤٥
قار	قار	٦	٤٨
كاجزاء	كالاجزاء	١٥	٤٨
جايع	جامع	١١	٥٣



Sina efsanede Bağdad'ı, Halep'i Atina'yı, Kahire'yi, Fas'ı, Merra-keş'i ziyaret ediyor. Efsanede kendi yerini alan en sevgili talebesi Cevad ihtimal Cozcani'nin istihale etmiş bir şeklidir. Hikâyenin sonunda Ebu Ali'nin tilmizi hakiki vakalara tamamen ters olarak, İstanbul'a gelir ve burada üstadının hikâyelerini anlatır, fakat bu şekil efsanenin İstanbullu müstensihlerinin icadı gibi görünüyor.

Qısas ül-ülema adlı taşbasma bir nüsha (hicri 1306'da) filozofun efsanevi şahsiyeti hakkında Türk metni ile hemen aynı olduğuna dair bir fikir vermektedir. Fakat hikâyenin dikkate şayan bir kısmı İbn Sina hal tercümesinin bozulmuş bir şeklin-den ibarettir. Son senelerde halk muhayyilesi, İslâm orta çağının efsanevi mevzulariyle meşgul olmaya başlamış görünüyor. Halbuki daha önce XVIII ve XIX. asır Batı *Lumière* felsefesinin tesiriyle Namık Kemal ve Mithat Efendi neslinin gayretleriyle bu alâka söndürülmekte idi. Bu halk hikâyelerinin bazan yeni kitaplar tarzında bir çok defa yeniden basılması Ebu Ali Sina hikâyesi neşriyatındaki alâkann misallerinden biridir.

mak mümkündür. Bu da İbn Sina'nın harikalarla dolu hayatının kısmen sefahatle geçmiş, nihayet bunlardan nadim olmuş olmasıdır.

İbn Sina'nın efsanevi şahsiyetine gelince, bunun hakkında farsça ve türkçe bir çok halk metinleri vardır. İran-Anadolu folklorlarında filozof el çabukluğu gösteren ve hayatı harikalarla dolu bir sihirbaz gibi tasvir ki, edilmektedir, bu Avrupa efsanelerinde Faust'ın hayatına benziyor. Bu fıkralar İslâm âleminin Esculape'ı olan Lokman Hekimin fıkralarıyla karışmıştır. Bu metnin muhtelif nüshaları o kadar farklı ve bazan o kadar mübalağalıdır ki filozofun diğer filozofların hayatı ile kıyas kabul etmez sergüzeşterle dolu olan hakiki biyografisi, halk muhayyilesi tarafından kısmen değiştirilmiş olduğu farzedilebilir.

Dr. Süheyl Ünver ve İsa Nazım iki hekimin efsanevi hayatına ait yazdıkları bir makalede, bize Amasya civarında bulunmuş metinlere dair malûmat vermektedirler. Bu metinler, *Güncine-i-hikmet*, *Qısas-ül-ülemâ*, *Muhayyemat-ı-Aziz efendi*, v.s.dır. Diğer bir *Hikâye-i-Ebu Ali Sina*, Ahmet Hamdi tarafından toplanmış (Emniyet kütüphanesi, 1341, İstanbul) bazı metin farkları, değişiklikleri göstermek üzere İstanbul'da (Hacı Hüseyin kütüphanesi, Kırımı Yusuf Ziya) Hâtem-i-Tâi ve Bülbülname hikâyeleriyle beraber basılmıştır.

Efsanedeki Ebu Ali Sina ve Ebu Hâris ikiz kardeşler olup hicrî 373 tarihinde (hakiki İbn Sina'nın doğum tarihi 370'dir) Buhara yakınında Şeci köyünde (hakikisi Afşane) doğmuşlardır. Hal tercümesine göre İbn Sina'nın Ali adında bir erkek kardeşi varsa da, ikiz olduğuna dair hiç bir kayıt yoktur. Simya ve tılsım kuvvetiyle harikalar yapan efsanevi sihirbazın gençliğine atfedilen harikulâde vakalar, hakiki filozofun çok erken inkişaf eden zekâsı ve başdöndürücü fikrî faaliyetinden çıkarılmış gibi görünüyor. Nitekim biz, İbn Sina'nın eserleri arasında *Şifa*'da ilim dışı temayüllere karşı hücumu ifade eden fasıllar, yahut *astrolojiye reddiye* gibi tamamen ilimci görüşle yazılmış eserler bulmakla beraber simyaya, tılsıma, *Nirencat*'a dair bazı risaleler buluyoruz.

Fakat gençliğinden sonraki vakalar, gerek ziyaret ettiği memleketler gerekse meşgul olduğu mevzular bakımından İbn Sina'nın hakiki hayatı ile hemen tamamen alâkasızdır. Ebu Ali

İbn Sina bu suretle heyet müşahede aletleri üzerinde çalıştı, onları mükemmeleştirmek için gayret etti ve bu çalışmalarına dair bir risale yazdı, ve Abu Ubayd al-Cozcanî'ye inanmak lâzım gelirse, Batlamyosun iddialarını tahkik ve kontrol etmek için kendisini sekiz sene heyet müşahedelerine verdi.

İbn Sina bu sırada İnsaf (yani ikiye ayırma veya bölme) adlı kitabını telif etti. Sultan Mesud'un (Gaznevi hükümdarı) İsfahan seferi sırasında ordusu bu şehrin mallarını yağma ederken eşya arasında bu kitap da bulunuyordu. Kitabın ikinci bir nüshası varsa da eksik olduğu için tamamı kalmamıştır. Bu esnada filozof bütün kuvvetini muhafaza ediyordu, ve sıhhati eskisinden daha iyi idi. Bununla beraber şiddetli su-i istimal ve fasılasız çalışma sıhhatini tahrib etmeye başlamıştı. Kendisinin bükülmez ve sarsılmaz bir vücudu olduğuna kâni idi ve hiç bir nasihat dinlemiyordu. Fakat Ala-üd-devle'nin Kerkha kapısında yaptığı muharebe sırasında kulunc ağrısına yakalandı, çok muztarip oldu ve büyük müşkülâtla kurtulabildi. Hekimin tavsiyelerini hesaba katmadan içinde fazla miktarda afyon bulunan ilâçların mikdarını arttırdı (Mesroditos), bu da onu ölüme götüren hastalığın sebeplerinden biri oldu. Sathî bir tedaviden sonra, dinlenecek ve sıhhatine itina edecek yerde tekrar yola çıktı ve seyahatta hastalığa yakalandı. Kuvvetinin günden güne tükendiğini gördü. Bununla beraber hastalığa dikkat etmeyi tamamen ihmal etti. Bir gün diyordu ki: "Bütün insanların vücuduna şifa veren kimse, kendi kendine tedaviden âciz kalıyor. Artık ilâçların bana kâr edemez". Ondan sonra pek az yaşadı. Hemedan'da 1037 (H. 428) de öldü. Ellisekiz sene ömrü vardır.

Ali b. Zaid al-Baihakî, İbn Sina'nın haltercümesine *Tatimma Sivân-al-hikma*'da bir fıkra ilâve ediyor³¹. Bu fıkraya göre onun hakiki hayatı ile efsanevi hayatı arasında bazı benzeyişler bul-

³¹ *Tatimma*'da filozofun son günlerine ait Cozcanî hal tercümesinde bulunmayan bazı malûmata rastlıyoruz. Bu malûmat arasında filozofun ahlâki kusurları ve günahlarından nadim olduğundan, ölümünden önce Kuran okuduğundan bahsedilmektedir. Aynı gün *Tatimma*'ya göre Cuma namazından sonraki hutbede Mes'ud Gaznevi'nin adı yerine birinci Selçuk Sultanı Tuğrul Bey'in adı okunmuştu. Fakat İbn-ül-Esir bunu teyid etmiyor. Zira Nissabur'un Tuğrul Bey tarafından zabtı hicri 429 (1037) tarihine düşüyor.

larla sahrada mağlûb ettik. İçindekiler hakkında düşünceni söylemelisin." Abu Mansur onları gözden geçirdi ve bu beyitlerden bir çoğunu halledemedi. İbn Sina bu şiirlerin bütün muhtevasının filân ve filân lûgat kitabından çıkarılmış olduğunu sonradan izah etti. Abu Mansur bütün bu delilleri araştırdı, onların aslına uygun oldukları ve bu beyitlerin gerçekten filozof tarafından yazılmış olduklarını gördü, önceki sözünden dolayı af diledi. Bundan sonra filozof *Arap lûgati* adında dil ilmine dair bir kitap vücuda getirdi. Bu kitabın bir misli arap edebiyetinde yoktu. Fakat onu hayatının sonuna kadar istinsah edemedi ve kitap müsvedde halinde kaldı, bundan dolayı kimse onu tasnif edememiş ve bir nüshasına sahip olamamıştı.

Aynı sene ilâçlara dair ardı arkası gelmeyen tecrübeler yapıyor ve bunları tedavi fenninin türlü dallarına tatbik ediyordu. Bunları nihayet *Kanun* adlı büyük eserine koydu, bu suretle onu tamamlamaya çalıştı. Birçok hastaları iyi etti, bunlar arasında Khwarazm'lı bir kadın vardı ki Gülancabin dan başka ilâç yememek suretiyle tedavi edilmişti.²⁹

Filozof Curcan da, bir *mantık* hülâsası yazdı ve bunu *Necat* adlı eserinin baş tarafına koydu. Şirazda da bunun bir nüshasını yazdı. Bazı âlimler bu kitapta ileri sürülen bir kısım meselelerden şüphe ettiler ve aralarında Şiraz kadısı da bulunan bu zatlar endişelerine sebep olan meseleleri sordular. Filozof bir eserin nüshasını aynı şeylerle meşgul İbrahim b. Baba al-Daylami'nin dostu Abu'l-Qassım Kirmanî'ye gönderdi.³⁰ Abul-Qassım'a atfedilen bir kitapta' bu zat filozofa bazı sualler sordu, cevaplarına razı oldu. İbn Sina bu kitabı tetkik etti ve onu Abu'l-Qassım'a iade etti. Nüshalarının çoğaltılmasını istedi ve suallerinden herbirine lâzımgelen cevapları verdi, bir nüshasını da Şeyh Abu'l-Qassım'a yolladı.

²⁹ Bu ilâç gül ile baldan ve sirkeden yapıyordu. Bunun için *gülenjebin* de diyorlardı.

³⁰ Ebu'l-Qassım Kirmanî, İbn Sina'nın muasırı olan âlimlerdendir. İbn al-Bayhakî'ye göre bu iki müttefekkir çok şiddetli münakaşalara girmişlerdir. İbn Sina onu mantıkta bilgisizlikle, Ebu'l-Qassım da safсата ile itham etmişti. İbn Sina bu münakaşalardan, Ebu Sa'd al-Hemedani'ye ithaf ettiği *Al-Adhaviye* adlı kitabında ve büyük mütasavvıf Ebu Said Ebu'l Khayr'la muhaberetlerinde bahsetti (Ali bin Zeid al-Baihakî, *Tatimma Suean al-hikma*, s. 32-33).

evvelce yazılmış zeyc'lerin (rasatların) kifayetsizliğinden bahsediyorlardı. Hükümdar İbn Sina'dan yeni bir rasat hazırlamasını istedi ve bir rasathane yapılmasını, orada ihtiyacı olan bütün heyet âletlerini tedarik etmelerini emretti. Bu rasathanede kâfi derecede aaştırmalar yaptıktan sonra İbn Sina İsfahan'da *Alâî* diye tanınan (yani Ala-üd-devle'nin adına nisbet edilen) zeyc'i telif etti.

Cozcanî 25 sene filozofun talebesi ve dostu olarak yanından ayrılmadı. Eserlerinden bazılarını istinsah ve tashih etmiş ve onları çoğaltmak suretiyle memlekette yayılmasına çalışmıştı. Filozofun karakterini, münakaşa usullerini ve meseleleri izahtaki kendine mahsus tarzları biliyordu. İkişi birbirinden kısa bir zaman için ayrıldıkları zaman filozof bütün endişeleri ve ihtiyaçlarını Cüzcanî (Jozjanî)'ye yazıyordu.

Birgün, hükümdarın toplantısında Abu Mansur al-Cobbaî bulunuyor, ve dil ilmine ait bir meseleden bahsediliyordu²⁴. Bu zat İbn Sina'ya: "Siz, filozof ve hakimsiniz, fakat dil ilmine ait meseleleri bilmiyorsunuz" dedi. Bu sözden çok müteessir olan İbn Sina, üç sene kendini dil ve lûgat kitaplarının tetkikine verdi. Khorasan'dan *Tahzib-al-lûga*'yı getirtti ki bu kitap Abu Mansur al-Azharî tarafından yazılmıştı²⁵. Tetkiklerini bitirdiği zaman Al-Jobbai'ye içinde lûgat kitaplarında işitilmemiş kelimeler bulunan 3 şiirle cevap verdi. Birincisini İbn-al-Amid tarzında²⁶, ikincisi, Al-Sabî tarzında²⁷, üçüncüsü Al-Sâhib tarzında²⁸ yazdı. Bunları bir cilt içerisine koyan hükümdar Abu Mansur-al-Cobbaî'ye gönderdi ve şu cümleleri ilâve etti: "Av zamanında bu kitap-

²⁴ Ebu Mansur-ül-Cubbaî'nin hayatı bilinmiyor.

²⁵ Büyük bir arap dil âlimidir ve hicretin 370'inde ölmüştür (980). Tezhib-ül-luga dil âlimleri arasında klâsik olmuş kitaplardan biri idi.

²⁶ Abu'l-Feth-ül-Amîd, Buveyhî'lerin vezirlerinden, aynı zamanda zamanın en tanınmış dilelerinden biriydi (*Sahaif-ül-ahbar*, c. 2, s. 494-495). Rukn-üd-din'in vezir-i âzam olduğu zaman edebiyatta olduğu kadar siyasette de başarı göstermişti.

²⁷ Ebu İshak İbrahim b. Hilal al-Sabî, hicretin 4 cü hicret asrının en meşhur ediplerinden biridir. Önce Adhud-üd-devle tarafından hapis edilmiş (H. 371) fakat aynı sene hürriyetini kazanmış, Tac-üd-devle namına, *Kitab-ı-Tac* adında bir tarih yazmıştır (*Sahaif-ül-ahbar*, c. 2, s. 502).

²⁸ Sahib b. Abbad, Muayyad al-Davla tarafından, Adhud al-Davla ve sefir gönderilmişti. Bu zat harikulâde uslubuyla tamlıymıştı [*Sahaif-ül-ahbar*, c. 2. 502].

iken *Hidaye*'yi yazdı, *Hay ibn Yahzan* adlı felsefi bir roman, kulunc hakkında bir küçük eser vücuda getirdi. *Edvîyet-el-kalbiye* adlı tabbî eserine gelince, onu Hemedan'a varınca yazmıştı. Hayatının bu devri aynı derecede kesif siyasi vakalar ve ilmi faaliyetlerle dolu idi.

Bu sırada Tac-ül-mülk filozofa karşı şiddetli hareketlerinden nadim olarak, ona cazip vaatlerle mektuplar göndermişti. Fakat filozof mutlaka İsfahan'a harekete karar vermişti. Yanında Cozcanî ve kardeşi olduğu halde şehirden mütenekkiren, sufi kıyafetinde, çıktı. Birçok seyahat güçlüklerine katlandıktan sonra Tahran'a, İsfahan kapısına vardıkları zaman, filozofun dostları olan emir Ala-üd-devle ve nedimleri tarafından karşılanmışlardı. Emir ona elbiseler ve şahsi binek hayvanları ve arabalar verdi. Gün Künbed adı verilen bir mahallede, Abd-Allah İbn Babî'nin evine indi. Bu evde ihtiyacı olan bütün çalışma ve hayat vasıtaları bulunuyordu. Orada lâyık olduğu ikramı ve şerefi gördü.

Sonra emir Ala-üd-devle, sarayında akşam toplantıları (müsamere) yaptı ve memleketinin bütün âlimlerini ve bu arada filozofu davet etti. Orada çok dikkate şayan mevzulara dair ilmi münakaşalar yapıyordu. İbn Sina İsfahan'da *Şifa*'nın son fasıllarının telifi ile meşgul oldu. Mantık'ı, *Almacestî*'yi tamamlamaya çalıştı. Oklides'in *Kitab-al-anasır*'ını (hendese), hesab'ı (*aritmatici*), *Musiki*'yi hülâsa etti. Riyaziyatın her kitabı için izah edici haşiyeler ve tâlikler yazdı. *Almacestî*'de Menazırın farklarına ait şekilleri anlattı, ve bu kitabın sonuna doğru seleflerinde bulunmayan, heyetin bazı teferruatını yazdı. İlk defa olarak Oklides mütearifelerine ait şüphelerini ifade etti, hesapta elverişli hassaları ve eskilerin bilmediği musiki meselelerini izah etti.

Nebatat ve hayvanata ait fasıllar müstesna olarak, *Şifa* kitabını bitirdi. Bu iki faslı da, Ala-üd-devle'nin Sabur Khwast seferini yaptığı sene zarfında, yol üzerinde yazdı. Nitekim *Necat* adlı mühim eserlerinden birini de yine bu sefer sırasında yazmıştır.

Ala-üd-devle ile dostluğu arttı ve nedimleri arasına girdi. Hükümdar Hemedan'a hareket ettiği zaman yanından ayrılmadı. Bir gece, hükümdarın huzurundaki toplantıda yanında bulunanlar

mesini istediye de hükümdar bunu reddetti. O sırada, aynı hanedanın diğer bir emiri olan Ala-üd-devle onu gizlice sarayına davet etti ve bu niyetinde ısrar etti. İbn Sina bunu kabul etti ve yeni hamisini bulmak için yaptığı seyahat sırasında bir müddet Abu'l-Galib-al-Attar'ın evinde *Şifa*'yı telife devam için kaldı. Ev sahibi ona eserin telifi için lâzımgelen bütün kolaylıkları temin etti. Başlıca problemlere dair hemen yirmi kadar cüzü telif etmiş ve orada hiç bir kitaba başvurmadan problemlerin bütün ünvanlarını tamamlamak için tekrar iki gün kalmıştı. Zira seyahat sırasında yanında kitap yoktu. Eserini hiç bir haşiye ve not ilâve etmeden, sırf hafızasının kuvvetine dayanarak yazdı. Sonra bu cüzüleri Al-Attar'ın yanında bıraktı, çalışırken bir kâğıt alıyor, önce baştarafa meseleyi yazıyor, sonra onun şerhine girişiyordu. Böylece Galib al-Attar'ın evinde misafir kaldığı sırada günde elli sahife yazdı. Tabiat ilimleri ve ilâhiyatın sonuna kadar geldi. Tabiiyat kısmından yalnız *Kitab-al-hayevan* kalmıştı. Daha sonra mufassal eserinin ilk kısmı olan *Mantık* bahsini telife başladı. Kitabın orijinal nüshasını Al-Attar'ın evinde bırakıyor ve eseri ezberliyordu.

Emir Tac-al-mülk²³ filozofu Ala-üd-devle ile gizli muhabereden dolayı itham etti. Fakat filozof bu ithamı katî surette reddetti. Düşmanlarından bazıları emire bu muhabereye ait deliller verdiler, bunlar üzerine İbn Sina tevkif ve Fardacan kalesine hapsedildi. Bu sırada yazdığı bir şiirde acınacak hayatından şikâyet ediyor ve meselâ şu beyti söylüyordu :

Buraya girdiğimi kati olarak görüyorsun

Fakat ne zaman çıkacağım tamamen şüphelidir

Orada dört ay kaldı. Ala-üd-devle, Tac-al-mülk'e hücum etmek için yola çıkmış ve Hemedan'ı zaptetmişti. Bu zat muharebede mağlûb olunca Ala-üd-devle rakibi yerine iktidar mevkiine geçti. filozofu kurtardı ve onu nedim olarak yanına aldı.

Kalebentlikten sonra İbn Sina bir müddet bir alevinin evine sığındı. *Şifa*'nın mantık kısmını telife koyuldu, kalede mahpus

²³ Buveyhî hanedanından Ebu Tahir Firuzşah Tac-ud-devle'yi biliyoruz; fakat bu zat hicretin 372 senesinde iktidar mevkiinde olduğu için Tac-ül-melik veya Tac-ül-mülk'ün Ala-üd-devle ile rekabet halinde başka bir emir olması lâzım geliyor.

istirahatten sonra evine döndü, ve hükümdarın nedimi ünvanını aldı. Fakat emir Anaz'la muharebe için Karmesin'e gittiği zaman filozof onun hizmetinden ayrıldı. Emir muharebeden mağlûb olarak Hemedan'a döndü. Mağlûbiyetten sonra onun yerine iktidara geçenler önce kendisine vezirlik teklif ettiler, o vazifeyi kabul etti. Fakat az sonra ordu hükümdara isyan etti. Ordunun tehdidiyle evi arandı, bir kaleye hapis edildi. Eşyası müsadere edildiği gibi emirden idam edilmesi bile istendi. Fakat hükümdar bunu kabul etmedi, yalnız memleketten taretmekle iktifa etti. Menfa hayatı sırasında filozof kırk gün Abu Sa'ad İbn Dakhduk'ın evinde kaldı. Bu sırada emir Şems-üd-devlenin kulunc hastalığı nüksetti ve ona karşı yaptığı bütün fena hareketlerden dolayı özür diledi, filozof kendisini tekrar tedavi edince büyük misafirperverlik ve ikramda bulundu ve kendisine yeniden vezirlik payesi verdi.

Bu sırada İbn Sina Aristo'nun eserlerini şerhe hazır olduğunu bildirmiş, bununla beraber emir zamanın (yani siyasi vaziyetin) bu tarzda şerhler için elverişli olmadığını, ancak muarızlarıyla münakaşaya girmeksizin ve onlara bir şey katmaksızın, doğru olduğundan emin olduğu kendi şahsi eserlerini telif etmesi daha iyi olacağını söyleryerek cevap vermişti. O zaman İbn Sina bu teklifi kabul etti ve kendi büyük eserini telife koyuldu.

İlk önce Şifa adını verdiği mufassal eserinin tabiat ilimlerine ait olan kısmını yazmaya başladı, buna muvazi olarak da *Al-kanun fi'l-tib*'in birinci kitabını yazıyordu. Her akşam talebeleri evini ziyaret ediyordu. O, talebelerine *Şifa*'dan bir kısım *Kanun*'dan bir kısım okuyordu. Dersten yorgun düştükleri zaman filozof dinlenmek için şarap getiriyordu. Dersler bütün gece devam ediyor, gündüz de hükümdarın emrinde tıbbî araştırmalar ve tedavi ile geçiyordu.

Şems-üd-devle, Tarim'e bu memleketin hükümdariyle harp için, hareket ettiği zaman muharebeden önce, şiddetli bir kulunc ağrısına tutuldu ve ağrı gitgide su-i istimalden ve ihmalden ve bilhassa İbn Sina'nın nasihatlerine riayetsizlikten ileri gelen diğer hastalıklarla karıştı. Ordu hükümdarı kaybetmek korkusu içindeydi. Hepsi birden memlekete geri döndüler; emir seyahat esnasında vefat etti. Yerine oğlu Buvay geçti. Şems-üd-devle'nin samimi dostları filozofun eski vazifesini muhafaza et-

tapları vasıtasıyla tanıyorlardı. Mecc-üd-devle bu sırada derin bir melankoliye tutulmuştu. Filozof onun tedavisiyle meşgul oldu ve buna muvaffak oldu. Bu devre İbn Sina için pek uzun sürmeyen bir neşe ve istirahat devresi oldu. ²¹

Bu müddet zarfında diğer bir "Başlangıç ve âkıbet kitabı" (*Kitab-ül-mebde' ve'l mead*) yazdı ve bu memlekette emirin Şems üd-devle'ye hücum ettiği zamana kadar kaldı. Bu harp sırasında Hilal b. Bedr b. Hasnuveyh idam edilmiş ve Bağdad ordusu mağlûb olmuştu. Sonra siyasi vakaların seyri onu şehri terk ederek önce Kazvin'e, daha sonra Kezbanuveyh'in himayesinde ve onun hususi hekimi olmak üzere Hemedan'a gitmeye mecbur etmişti. ²²

Fakat,tıpta onun şöhretini duymuş olan Şems-üd-devle kendisinden uzakta olmadığını öğrenince kulunc'mın tedavisi için onu sarayına davet etti. İbn Sina onu iyileştirirdi ve bu karşılaşma yüzünden emirin sayısız hediyelerini kazandı. Kırk gün

lar. Selçukilerin istilasından sonra Rey yenileşti ve bu imparatorluğun başkenti oldu. Macd-üd-devle'ye gelince, o Buveyhî hanedanının Rey, İsfahan, Hemedan'da hüküm süren bir koluna mensuptu. Macd-üd-devle Ebu Talib Rüstem (387-421/997-1029) İbn Sina'yı himaye etti. Fakat onunla aynı hanedandan Şems-üd-devle (387—997) arasındaki rekabet bu yüzden uğradığı igrati başarısızlıklar filozofu sıkıntıya düşürdü ve vaziyeti bazan çok müşkül oldu. Macd-üd-devle, Mahmud Gaznevî tarafından hal' edilmiştir (420-1029).

²¹ Şems-üd-devle kardeşi Macd'i mağlûb etti, fakat iktidarı muhafaza edemedi ve o da Mahmud Gaznevî (Sebütekin) tarafından hal' edildi. *Sahaif-ül-ahbar* müellifi bu hanedanlara bir çok fasıllar tahsis etmişti (c. 2, s. 482-510). Filozofun adını zikretmiyor, yalnız meşhur belâmcı Abu Bakr Baqlanı'nin Bizansa sefir olarak gönderilmesinden bahsediyor. Abu Ali bin Ali adında, Macd-üd-devle'nin muvakkat veziri olarak görülen bir zat, ihtimal Abu Ali bin Sina olacaktır.

İbn Havkal ve İstakhrî'ye göre Kazvin şehri Deylem ve Taberistan şehirlerinden biridir (İbn Havkal, c. 2, s. 377). Filozofun bir müddet kaldığı Cebel'e gelince (metinlere, bilhassa İbn Ebi Usaybia'ya göre) orası Irak-ı Acem'den, yani İran hududundaki kuzey Mezopotamya'dan ibaretti. İbn-ül-Esir'e göre Hasnuveyh, Mes'ud-ül-kürdî'ye karşı muharebede kendi askerleri tarafından öldürülmüştü. Bu vakalar sırasında İbn Sina henüz 35 yaşındaydı.

²² Ala'üd-devle Kaküveyh filozofun en tanınmış hamisi ve buvayhilerden ayrılan Kakuveyh hanedanının kurucusu idi. Kelime farsçada "dayı" manâsına geliyor. Prens Mecc-üd-devle'nin yeğeni idi. İbn Sina onun nedimi, müşaviri ve veziri idi (*Sahaif-ül-ahbar*, c. 2, s. 503, *Düvel-i-islâmiye*, s. 199). 1007—1051/398—493).

lelerinden birine hapis edilerek orada ölmüştü. O zaman İbn Sina, Dehistan'a gitti, orada ağır bir hastalığa yakalandı, Corcan'a döndü, orada Abu Ubayd-al-Cozcanî'yi buldu ki bu zat filozofun talebelerinden ve en yakın dostlarından idi; hal tercümesini yazmış, bütün hayatınca dostluk bağlarını muhafaza etmişti. İbn Sina bu sırada şu maalde bir şiir yazmıştı :

*Ben büyüdüm, fakat şehir o kadar geniş değildir
Köle olarak baham çok yüksektir, fakat satın alan yok.*

Şeyh Ubu Ubayd şöyle diyor: "Bu iki mısra filozofun bana okuduğu şiirin yalnız bir parçasıdır. Fakat onun elim vaziyetine bizzat şahit olmuştum. Allah şeref ve başarı versin".

Corcan'da sanattan anlayan ve âlimlerin hâmisî Abu Muhammed Şirazî adında zengin bir adam vardı. Konağının yanında İbn Sina için bir ev satın aldı ve kendisine çalışması için bütün kolaylıkları temin etti. Orada hergün Almacestî'yi okuyor ve Mantık'ı yazıyordu.

Abu Muhammed Şirazî namına ¹⁹ *Kitab ül-mebde' ve'l-mead'* (Başlangıç ve Akıbet kitabını) ve *Kitab al-arsad-al-küllîye'* (Umumi rasatlar kitabını) te'lif etti. Orada birçok kitaplar yazmaya başladı: *Kanun (Kitab al-Qanun f'îl-Tıb)*, Almajesti hü-lâsası ve birçok risaleler ve mecmualar bunlardandır. Bu sırada mühim kitaplarının ilk kısmını telif etti. Ondan sonra Rey'e gitti, orada Sultan hatun Mecc-ül-devle ile oğlunun himayesine girdi. ²⁰ Bu hükümdar ailesi İbn Sina'yı beraberinde taşıdığı ki-

Cozcanî bunu Buveyhî emirlerinden diye zikrediyor. Fakat Sahaif-ül-ahbar'a göre Kâbus Beni Ziyar emirlerindedir. Nitekim Düvel-i İslâmiye onu Merdavic'in kurduğu bir hanedanın prenslerinden diye gösteriyor. Halbuki Buveyhî hanedanı ötekine muvazi, ve tamamen ayrıdır. Öyle görünüyor ki Cozcanî yazdığı İbn Sina hal tercümesinde hataya düşmüştür, yahut müstensihler hanedan adını değiştirmişlerdir. Emir Kâbus'un Canaşek kalesinde öldürüldüğü sırada filozof henüz 33 yaşındaydı.

¹⁹ Ebu Muhammed Şirazî, Corcan eşrafından, oldukça zengin, bir ilim hâmisiydi. Geniş ilmi ve felsefî bilgisi vardı. Filozofun Cozcanî ve Şirazî ile karşılaşması hayatındaki çok nadir fırsatlardan biri idi. Bu zat sadık bir tilmizi ve mahrem arkadaşı olarak onu hayatının son günlerine kadar bırakmadı.

²⁰ Filozofun Rey'de ikameti Corcan'da ikameti kadar dikkate şayandır. Rey İran'ın en eski şehirlerinden biridir. Şii ve Sünnî mezhepleri arasındaki dahili muharebeler yüzünden harap olmuştu. Bugünkü Tahran'ın yakınında bulunuyordu. Yakut, Mukaddesî, v.s. bize bu şehir hakkında malûmat veriyor-

warazm'da doğmuş, hukuk tahsil etmiş Fıkıhta ve tefsirde müte-hassis bir zat vardı.¹⁵ Bu zat aynı zamanda zâhit idi. İbn Sina'dan bazı eserlerin şerhini rica etti. Filozof bunun üzerine etraflıca çalışarak 20 ciltten mürekkep olan *Al-hâsil va'l-mahsul*'ı yazdı. Onun için "Sevab ve Günah Kitabı" (Al-birr va'l-içm) adlı ahlâka dair eserini yazdı. Bu iki kitap yalnız bu zatın (yani Abu Bakr al-Barqî'nin) elinde bulunuyordu. Zira hiç kimse ondan bu eserleri istinsah etmek müsaadesini alamamıştı.

Birkaç ay sonra babası ölmüş ve hayatının bütün şartları değişmişti. Emirlerin ve valilerin yardımını istedi. Hayat zaruretleri onu Bukhara'yı bırakarak Gurganc'a yerleşmeye mecbur etti; orada Abu'l-Hasany-al-Sahli adında bir ilim ve sanat hamisi vezir bulunuyordu.¹⁶ Filozofu memleketin emiri *Ali bin Ma'sum*'a takdim etti. İbn Sina onunla münakaşa yapmaya hazırlanan Taylasan fakihleri ile tanıştı, fakat hayat zaruretleri yüzünden önce Nessa'ya, sonra Baverd'e, Tuss'a, Khorasan hududuna yakın Cacarm'a, nihayet Corcan'a hicret etmeye mecbur oldu.¹⁷

Gayesi Buvayhî hükümdarı Emir Qabus'ı bulmak idi.¹⁸ Fakat bu zat yaptığı seferde mağlûb olmuş ve bu mintaka ka-

¹⁵ Abu Bakr al-Barqî'nin hayatı meçhuldür. Başlıca biyografi kitaplarında rastlanmıyor.

¹⁶ Abu'l-Husayn-al-Sahli, Gurganc'da Khwarazmi hükümdarı Ali bin Me'mun'in veziriydi.

¹⁷ Nessa, Merv ile Sarakhs ve Nissabur arasındaki Khorasan şehirlerinden biridir. Baverd veya Ab-i-verd, Sarakhs ve Nessa arasındaki küçük şehirlerinden biridir. Tuss, Khorasan'ın en tanınmış şehirlerinden ve İran kültürünün merkezlerinden biridir. Yakut Hamavî'ye göre şehir Tabran ve Nukan adlı iki kısmı ihtiva eder. (*Mu'jam-ül-buldan*) Nasîr Tusî, Firdevsî, Gazzalî, v.s. bu şehirden çıkmışlardır. Cacarm'de Covayn ile Corcan arasında bir Khorassan şehridir. Ala-üd-din Covaynî, Seyid Şerif Corcanî bu son iki şehirdendirler. Mukaddasî'ye göre Jajerm, Balkh'ın büyük köylerinden biridir; bu kasabalar arasında Bayhak, Bakharz ve Buzcan'da bir çok meşhur âlimler yetişmişlerdir (Mukaddasî, s. 300).

¹⁸ Şems-ül-Maali Kabus b. Veşmgîr, Beni Ziyar emirlerinden olup geniş bilgisi ve değerli şüirleriyle tanınmıştır. Kardeşi Adhud Fahr-üd-devle'yi himaye etmiş (366—403/975—1012), fakat bu zata karşı muharebede mağlûb olmuştu. Sonra Nissabur'a çekilmeye mecbur oldu. Kâbus bilhassa Kâbus-nâme ile tanınır, onun namına torunu tarafından yazılmış ve Türkçeye Mercikmek Ahmed tarafından tercüme edilmiştir (Münaccim başı, Sahaif-ül-ahbar, c. 2, s. 581-482).

ve ona: "Bunu al, çünkü sahibinin paraya ihtiyacı var, sana ucuza (3 dirheme) vereceğim" dedi. Bunun üzerine kitabı satın aldı, bu kitap Farabî'nin "*Al-ibâna'sı* (*Agraz-ı mâba'd-al-tabîiya*) sı yani "Metafiziğin manâsına dair" adlı eseri idi. Evine döndü. Acele okumaya koyuldu. O zaman, anlaşılmaz zannettiği Aristo'nun maksat ve manâsı onun için hakikaten açılmış oldu. Bu başarıdan dolayı çok sevinen İbn Sina, ertesi gün fakirlere sadaka dağıttı ve Allah'a şükretti.

Bu sırada, Bukhara hükümdarı Nuh bin Saman hasta düşmüş ve bunun üzerine memleketin hekimleri tedavisinden âciz kalmışlardı. İbn Sina'nın adı, ilminin derinliği ve bilgisinin genişliği bu hekimler arasında o kadar yayılmıştı ki onlar kendisinden hükümdara bahsettiler ve onu davet etmesini rica ettiler. İbn Sina hükümdarı tedavi için elinden geleni yaptı ve buna muvaffak oldu. Gayretinin mükâfatı olarak Sultanın kütüphanesine girme müsaadesini aldı, tettebbua koyuldu. Orada herbiri kitaplarla dolu sandıkları ihtiva eden bir çok odalar vardı: bu odalardan birinde edebiyat ve şiire dair Arapça eserler, bir başkasında Fıkıha dair kitaplar bulunuyordu. Bu suretle odalardan her birinde hususi bir ilme dair kitaplar vardı. En eski kitapların fihristlerini tetkik etti ve okumak ihtiyacını duyduğu bütün kitapları istedi. Orada, isimleri zamanın âlimlerinin çoğunca bilinmeyen kendisinin de bu fırsattan önce veya sonra rastlamış olduğu kitaplar da bulunmakta idi. Bu kitapları okudu ve onlardan hayatı boyunca istifade etti. Seleflerinin ve muasırlarının derecesini öğrendi. 18 yaşına geldiği zaman bütün bu ilimlere dair kıraatini bıraktı, çünkü onları ezberden bilmiyordu. Fakat onun için yalnız zaruri olan şeyler zihninde kalıyordu.

Bulunduğu muhitte Abu Husayn al-Arudhî adında zengin bir zat bulunuyordu. İlim meraklısı ve hâmisî olan bu zat ondan bütün ilimleri ihtiva eden ansiklopedik bir eser yazmasını rica etti. İlk defa olarak İbn Sina bu zata ithaf ederek, matematik hariç, bütün ilimleri içine alan bir eser telif etti. İbn Sina *Hikmat al-arudhiya*'yı yazdığı zaman henüz 21 yaşında bulunuyordu.¹⁴ Yine onun muhitinde Abu Bakr al-Barqî adında, Kh-

¹⁴ *Hikmat al-arudhiya* (veya aruziya) İstanbul'un Vakıf kütüphanelerinde mevcut bulunmaktadır. Bu eserin yegâne elyazma nüshası Üpsala kütüphanesindedir (No. 364).

gösterdi. O kadar büyük cehitler sarfetti ki tecrübe ile bulunmuş olan ilaçların bütün sırları ona çözülmüş oldu.

Diğer cihetten İbn Sina *Fıkıh* ile de uğraşüyor ve bu mevzuda münakaşalar yapıyordu. Şaşılacak cihet şudur ki, bu sırada ancak 16 yaşında bulunuyordu. Ondan sonra bir çok sene daha ilmi eserleri okumaya kendini hasretti. Mantığa ve felsefenin diğer dallarına sıra geldi. Çok az uyuyor, bütün gün ve geceyi tettebbu ile geçiriyordu.

İspatlarında ve onların tertibinde kendisine kıyas öncülleri (mukaddemler) vazifesini gören bütün delilleri ve ondan çıkan bütün neticeleri topladı. Böyle bir problemin onun gözünde tahkik edilmesi için öncül şartlarını ileri sürmesi lâzımdı. Halline muvaffak olamadığı bazı problemler bulunduğu için hayrete düşüyordu. Evvelâ karışık görünen her şeyi açıklaması, müşkül olanları kolaylaştırması için Allah'a dua etti. Geceleyin evine dönüyor, lâmbayı eline alıyor, odasına çekiliyor ve yorucu çalışması sırasında o derece uyku bastırıyordu ki uyanmak için bir bardak şarap içiyor, böylece kuvveti yerine gelerek gece yarısından sonra tekrar okumaya başlıyordu. Kısa bir uykuya kapıldığı zaman, rüyasında kendisini gündüzün bu kadar yoran bütün halledilmez problemleri çözülmüş görüyor, hemen uyanaarak beşerî bütün vasıtalar ve imkânlardan bu ilimlere dair notlar alıyordu. Bu ihtirash çalışmaları seneleri zarfında öğrendiklerine sonradan hemen hiç bir şey ilâve etmemiş, yalnızca mantık, tabiat ilimleri ve matematiğe dair bilgisini kuvvetlendirmişti. Nihayet ilâhiyat ve kelâm tetkiklerine ulaştı. Müellifinin kasdını anlamaksızın "Metafizik" kitabını okudu.¹³ Tekrar okudu. Bu kitaptan maksat ve hedefi ne olduğunu bir türlü anlayamamıştı. Kendi kendisinden yeise düşmüş ve şöyle demişti: "Bu kitap anlaşılabilir". Bir gün öğleden sonra kitapçılar çarşısına gitti, bir dükkâncı ona bu mevzua dair bir kitap verdi. Bu ilimde hiç bir fayda olmadığını söyleyerek bunu kabul etmedi. Satıcı ısrar etti

¹³ Aristo, *Metaphysica*'sının (ki Arapçaya *Kitab-al-huruf* adıyla tercüme edilmiştir) çok zekice ve anlayışlı bir hülâsasından ibarettir, fakat aynı zamanda Themistius, Jean le Grammairien, Alexandre d'Aphrodisias gibi şârihlerin görüş tarzına tâbi olan Aristo'nun bir tefsiridir. Eser Al-ibâna veya bazı yerlerde *Maqâla agraz ma lâd-al-tabî' iya* adıyla yayımlanmıştır (Haydar-abâd baskısı, hicri 1349; Kahire baskısı, 1907, F. Dieterici baskısı, Brill, Leiden 1901).

olmadan önce İsmail Zahid'ten Fıkıh dersi almış ve müşküllerini halletmek için ona bitmez tükenmez sualler sormuştu. İsmail Zahid'in sorduğu sualler arasında münasebetler ve uzlaşmalar araştırıyor ve halk arasında revaçta olan tarzda itirazlar yapıyordu.

Sonra Porphyre'in *İsagoci (Giriş)* adlı kitabına Natilî'nin yardımıyla başladı. Birçok neviler içerisinde "bu nedir?" sorusuna cevap olmak üzere cinsin tarifini gördüğü zaman, bu tarifi tahkik etmek istedi. Önce böyle bir şey görmemiş olan hocası bundan tamamen hayrete düştü. Kendisini büsbütün ilme verebilmek için babasından mezuniyet istedi. Zira Natilî'nin ona talim ettiği şeyden daha iyisini anlıyordu. Derinliklerini bilmediği basit mantığı ondan öğrendi.

Bu andan itibaren kitapları ve şerhleri okumaya başladı. Aristo'nun *Mantık*'ını, Oklides'in *Anasır*'ını anlamıştı. Oklides'i Natilî ile beraber altıncı şekle kadar tetkik etmişti, fakat kitabı yalnız başına bitirmişti. Sonra Batlamyos'un *Almageste (Elmajstî)*sine geçti. Natilî ile *Giriş* kısmını okumuştur. Geometri şekillerine geldiği zaman hocası ona tettebbua yalnız başına devam etmesini, kendisine ezberden tekrar etmesini ve anlamadığı noktaları o zaman düzeltereğini söyledi. Fakat Natilî'de bu kitabı anlamak ve izah etmek kudreti yoktu. Genç çocuk Batlamyos astronomisinin müşkül noktaları hakkında sualler sorduğu zaman, o da kendi zaafını farkediyordu. Bundan dolayı Natilî Bukhara'yı bırakarak Gurganc'a gitti.¹²

İbn Sina, tabiat ilimleri ve İlâhiyata dair metinleri şerhleriyle beraber tetkik ediyordu, ilimlerin kapısı onun için açılmıştı. Bu sırada kendisinde tıba karşı alâka uyanmıştı. Bu ilmin başlıca kitaplarını okuyordu. Tıp ta esasen güç ilimlerden değildi, bunun için bu sahada mütehassıs olacak ve tıbbî bilgisini derinleştirmek isteyenlere ders verecek derecede, az zamanda başarı

¹² Gurganc Arap seyyahları arasında Curcan veya Curcaniya adıyla tanınmakta olup Khwarazm'ın başkentiydi. İstakhri'ye göre Khwarazm şehrinden Khiva'ya, Khiva'dan Hezaresb'e oradan Curcaniya'ya gidilir (İstakhri, s. 341-345). İbn Havkal, Khiva'dan Hezaresb ve Kâth'tan geçmek üzere Curcaniya ile Khwarazm arasında aynı seyahat yolunu kaydediyor (Bk. İbn Havkal, cilt 2, s. 519: Al-Mukaddasî, Brill, 1906, s. 344).

raşıyordu. Bukhara eyâletine bağlı Kharmisen¹⁰ kasabasına malmüdürü (veya vergi müdürü) tayin edilmişti: bu kasaba bu bölgenin en mühim kasabalarından biriydi: Filozofun babası Kharmisen yakınındaki Afşane (veya Abşane) köyünden genç bir kadınla evlendi ve oraya yerleşti. Pek az sonra aile Bukhara'ya geçti ve İbn Sina orada on yaşına kadar Kur'an, dil ve edebiyat dersi veren iki hocadan ilk tahsilini aldı. Kuran'ı ve hemen bütün Arap edebiyatını ezberledi. Filozofun babası Fatımî dâilerini evinde misafir edenlerdendi, bundan dolayı ona İsmailî (batınî) gözüyle bakılıyordu. Küçük çocuk bu dâilerin babasile konuştuklarını dinliyor ve onların ruh ve akıl hakkındaki telâkkilerini öğreniyordu. Bütün söylediklerini anlıyordu. Ona kendi mezheplerinin esaslarını gösterdiler. Bu sırada mübahase mevzuları felsefe, geometri, hind hesabıydı. Bir gün babası onu Hind hesabına göre toplam yapan bir zerzevatçı dükkânına götürmüştü. Çocuk bu suretle gündelik hayattan hind hesabını öğrendi.

Bu sırada felsefe ile uğraştığını iddia eden birisi, Abu Abdullâh al-Natîlî¹¹, Bukhara'ya geldi ve İbn Sina'nın babasının misafiri oldu. Genç filozofun ana ve babasının arzularını üzerine, öğretim ve eğitim işini üzerine aldı. İbn Sina Natîlî'nin talebesi

etmişti (819/204). İbn Sina'nın muasırları Mansur'un oğlu Nuh II. (366/977) ve Nuh II'nin oğlu Mansur II (378/997)'dir. Halbuki Farabî Ahmed'in oğlu Nasr I (261/874) Ahmed'in oğlu İsmail (279/892) ve Ahmed'in oğlu Nasr II (301/913)'nin muasırı idi (*Duvel-i islâmiye*, 1927, İstanbul, s. 176-177).

¹⁰ Bukhara sonradan türkleşmiş olan eski Sogd şehirlerinden biridir. Halkı Türkçe ile karışık farsice konuşan ve tacik denen İranlı Türklerden mürekkep melezi bir halktı. Âşık Paşa *Garibnâme*'sinde Türk-ü-tacik dilleri'ni aynı kökten diller olarak zikrediyor. Harmisen kasabası Kharmiten veya Garamin (hatta Haramiyn ve Kurmiten) şekillerinde yazılmıştır (Bk. *Kitab-al-ansab, Lub-al-albab, Mu'jam-al-buldan*, v.s.). Meşhur coğrafyacı İstakhri'ye nazaran Maverâü'n-nehir havâlisi Khazlec, Guz (oğuz) Tuguzguz, v.s. Türkleriyle meskûndü (Bk. İstakhri, *Masâlik-al-mamâlik*, s. 386-394, Brill, 1927). Khargan adında bir ırmak Bukhara'dan geçer ve filozofun doğduğu kasaba olan Kharmisen'e varır (aynı eser, s. 310). Narşakhi farsça *Tarih-i-Bukhara*'sında bize bu şehirde ikinci hicret sırasında *Al-Mukanna'* (yani "Peçeli") adında birinin ısyân hareketinden bahsederken onun rafiziliği sonradan batınlık şeklini almış olan bir nevi *manichéisme* artakalanı gibi görünmektedir.

¹¹ Al-hakim Abu Abdullâh-al-Natîlî bilgisi ve alicenap karakteriyle tanınmış bir filosoftu. İbn Sina'nın hocalarındandır. Bayhakî'ye göre *Varlık* hakkında ve *İksir* ilmine dair bir risalesi vardı. İbn Sina onun eserlerinden yalnız *al-muktezıyat-al hikma*'yi zikretmektedir (Baihakî, Lahore, 1935, s. 22-23).

maddesini, bu maddeyi yine Cozcanî'den alan diğer biyografılarla veya asıl metinle mukayese edecek yerde, aynen tercüme etmiştir. ⁵ Bu muhtelif metinler arasında bazı farklar olmakla beraber onlara emin gözüyle bakılamaz, çünkü oldukça sonraya ait olan bu eserler Cozcanî metnini düzeltmeye muktedir hiçbir mevsuk kaynak zikretmiyorlar. İbn Sina'nın *Majmuat al-rasâ'il*'i arasında bulunan Arapça metnin (İstanbul, Ahmed III, Üniversite kütüphanesi) ⁶ filozofun bininci yılı vesilesiyle Bağdad'da neşredilmiş olduğunu yukarıda söylemiştik.

Bu mevzuda diğer şerhlere veya biyografi kitaplarına bakılmadan, ilk kaynak olan Cozcanî tarafından yazılmış hal tercümesini veriyoruz ⁷ :

Abu Ubayd al-Cozcanî'ye göre: İbn Sina'nın babası aslen Balkhlidir ⁸. Sâmânî hükümdarı Nuh bin Saman'ın zamanında (977—997 arasında) Buhara'ya yerleşmişti ⁹. Maliye işleriyle uğ-

⁵ İbn Sina Türk Tarih Kurumu yayımlarından, VII seri, No. 1. M. Şerafeddin Yaltkaya, *İbn Sina'nın İbn Ebi Usaybia'nın Tabaqat'ındaki hal tercümesi* (İbn Sina tercümeleri, s. 1-39).

⁶ Topkapı sarayı (s. 1-27, No. 3447, Ahmed III, İbn Sina, Mecmua-i resail-i İbn Sina).

⁷ Abd-al-Vâhid al-Cozcanî-al-fakih filozofun en samimi dostlarından idi. Şifa'nın, *Najat*'ın, *Alaiya* (veya *Danışname-i Alâi*) risalesinin yazılmasına yardım etmişti. İbn Sina'nın tıbbi dair en mühim eseri olan *Kitab al-Qanun*'ın anlaşılması güç taraflarını şerhetmiş ve filozofun *Hayy bin Yakzan* adlı felsefi roman'ını tefsir etmişti. *Kitab al-hayevan*'i farisi olarak tasnif etti ki, bunun tek nüshası Nişâbur'da Nizamiye kütüphanesinde bulunmaktaydı. Cozcanî üstadın en kabiliyetli ve en merbut talebesiydi (Ali b. Zayd al-Bayhaki: *Tatimma Suan al-hikma*, 1935) Kâtib Çelebi, *Kaşf al-zunun*, vol. 2. p. 585).

⁸ Balkh, İran'ın şimalinde greko-budik, manî ve hıristiyanlık tesirlerinin yolu üzerinde Sogdiana'nın en eski şehirlerinden biridir. O zaman bir Nasturi manastırı vardı ve ilk hicret asırlarında bu tesirler Abbasiler zamanındaki İslâm medeniyetinde de hissediliyordu.

Abu-Kasım Balkhî, Abu Zeyd Balkhî, v.s. gibi Balkh'li bir çok âlim ve mütefekkür tanıyoruz (Balkh için: Bk. Mukaddesi, *Ahsen-al-takâsim*, p.E. 395. Brill, 1906). Mukaddesî'ye göre şehir eski İran'ın en zengin merkezlerinden biridir. İbn Havkal'e göre de Balkh abideleri ve askeri müesseseleriyle tanınmış İslâm dünyasının büyük bir şehridir (İbn Havkal, *Kitab suret al-arz*, c. 2. Leyden, 1939, s. 447-448).

⁹ Samanî hanedanı Behram Çûpîn (veya Şupin) aslından geldiği rivayet edilen Nuh bin Saman tarafından kurulmuştu (İbn Havkal, s. 2, s. 464-472. Brill, 1939). Balkhli İran aslından olan Saman mazdeizmden İslâmiyete ihtida

kaşa ve münazaraları, sisteminin tekâmülünü anlamak için bize faydalı göründü. Bu tekâmül, Matmazel Goichon'ın dediği gibi,⁴ yalnız *Şifa*, *Necat*, hatta *İşarat* gibi esaslı kitaplarının tahlilî suretiyle tetkik edilemez. İbn Sina'nın dağınk mecmualarını derinleştirdikçe (Mecmuat-al-Resail), Leibniz'in sisteminde olduğu gibi, onun sisteminin de tekâmülünü ve oldukça insicamlı bütünü bulabiliriz.

Şimdiye kadar gerek Doğuda gerek Batıda İslâm felsefesi tarihçileri, filozofun İslâm âleminde birçok defalar şerh edilmek ve XII. asırda da Lâtinceye tercüme edilmek suretiyle çok iyi tanınmış olan kitaplarına göre bu sistemin umumî bir hülâsasını vermekle iktifa ediyorlardı. Bir yandan İbn Sina'nın düşünce tekâmülüne uygun olarak bazı fikirlerinin istihaleye uğraması, öte yandan da Lâtince tercümelerin kifayetsizliği, hatta eksik bırakılmış kısımları olması ancak filozofun külliyatını neşretmek suretiyle doldurulabilir. Eğer bu yıldönümleri, oldukça büyük olan bu işi başarmak için zarurî hamleyi verirse, ümid edebiliriz ki gelecek yıllara bu mevzuda daha faydalı kitaplarla girilecektir.

İbn Sina'nın hayatı tarihin aydınlığında geçmiş olmakla beraber, İran ve Türk halk muhayyilesinin icad ettiği efsanelerle doludur. Çok şükür ki filozofun tilmizi Abu Ubayd al-Jozjanî tarafından yazılmış, pek mühim olmayan bazı farklarla İbn Abi Usaybi'a, İbn al-Qiftî, İbn Khallikan, Şahrzurî v. s. gibi daha yakın asırlara ait Arap biyografileri tarafından kitaplarına nakledilmiş ve benimsenmiş bir haltercümesi vardır. Meselâ bunlardan Baihakî, *Tatımma Sıvan al-hikma* adlı eserinde, İbn Sina'nın ölümünden bir müddet önce, geçmiş hayatının günahlarından nedamet getirdiğine dair bir hikâye ilâve ediyor. Şahrzurî, bütün parçayı Jozjanî'den naklediyor, fakat mütekellim sığasını üçüncü şahsa çeviriyor: filozofun hayatını kendi ağzından anlatacak yerde, ondan meselâ "Buhara'da doğmuş..." şeklinde bahsediyor. İbn Abi Usaybi'a filozofa atfedilen birkaç şüire bir de hayatının teferruatını gösteren bazı cümleler ilâve ediyor. (Buna mukabil bazı yerleri hazfediyor).

Prof. Şerafeddin Yaltkaya, *Tabaqat al-atibba*'daki İbn Sina

⁴ A. M. Goichon. *Livre des Directives et Remarques d'Ibn Sina*: Giriş, İbn Sina'nın felsefe tekâmülü, s. 1-74, Paris J. Vrin, 1951.

İBN SİNA'NIN HAYATI

Meşhur İslâm filozofu, en mühim eserlerine göre *meşşai*, son kitaplarından bazılarına ve bizzat Şifa'sının giriş kısmında kendi ifadesine göre işrakiliğin mübeşşiri olan Abu Ali bin Abdullâh bin Sina, İslâm dünyasının İbn Sina'sı, hristiyan Orta çağının Avicenna'sı (Avicenne), hayatını X. asırda Türkistan ve İran'da geçirmişti.

Şii takvimine göre doğuşunun bininci yıldönümünü kutlamak için Yakın Doğu ve Batının birkaç Üniversitesi, herbirinin içerisinde türlü tetkikler bulunan *Mélanges*'ler yayınladıkları gibi en mühim kitaplarının tenkitli baskılarını yapmağa giriştiler. Kahire'de Kıral Fuad I. Üniversitesi İbn Sina'nın bininci yıldönümü için hususî bir nusha ayırdı (14 üncü yıl, No. 141, Haziran 1951). *Revue Thomiste*'de, M. Gardet ve Anawati birkaç makale yazdılar.¹ Geçen yıl Bağdad'da filozofun bininci yıldönümü dolayısıyla yapılan tören vesilesiyle M. Gardet İbn Sina'nın dinî felsefesi hakkında Arapça ve Fransızca bir risale yayınladığı gibi hal tercümesinin Arapça metnini de ayrı bir risale halinde neşretti.² Bu törende Profesör Ahmet Ateş tarafından okunan tebliğ, sonradan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisinde basıldı.³ Temenni ederiz ki bazı memleketlerde bir az gecikmiş olan bu yıldönümü, İslâm ve hristiyan dünyalarının büyük Orta Çağ mütefekkirinin şimdiye kadar basılmamış kitaplarını neşirde devam etmek için iyi bir vesile teşkil etsin.

İbn Sina'nın fikirlerine vuzuh vermek için basılmamış risale, mecmua ve mektuplarından bir kısmını ilim umumî efkârına arzutmeye çalışdık. Bilhassa filozofun kendi mütalâalarıyla muna-

¹ *Revue Thomiste*, 1951; L. Gardet, *En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne*; G. Vajda, *Les Notes d'Avicenne sur la "Théologie d'Aristote"*, M. M. Anawati, o.p. *La Tradition manuscrite orientale de l'Oeuvre d'Avicenne*, pp. 333; H. D. Dondaine, *A Propos d'Avicenne et de Saint Thomas*, pp. 144-453.

² *Memorial Avicenne I: Biographie d'Ibn Sina*, Ahvani tarafından basılmış II: L. Gardet, *La connaissance mystique chez Ibn Sina* (Kahire Fransız Arkeoloji Enstitüsü, 1952).

³ *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, No. 2-3, 1952, A. Ateş, *Ibn Sina ve Elkimya*.

Selon Ibn Sina ces puissances ne peuvent pas être réduites en une seule puissance, car cette thèse est contradictoire avec la conception d'Abu'l-Faraj qu'il avait traité dans sa logique et sciences naturelles.

Les manuscrits d'Ibn Sina sont les suivants :

1. Ahmed III No. 3447 pp. 580-583
 2. Ayasofya, No. 4829, pp. 158-162
 3. Pertevpacha, No. 617. pp. 124-126
 4. Haziné, No. 1730, pp. 261-263
 5. Chehid Ali pacha, No. 2034, pp. 24-25
 6. Nuruosmaniyé, No. 4894, pp. 581-590
 7. Vehbi effendi, No. 1488, pp. 188
 8. Bbl. de l'Université (Yıldız) No. 186, pp. 29-82
 9. Bbl. de l'Université (Yıldız) No. 395, pp. 85-89
- (tous les textes sont précédés par ceux d' Abu'l-Faraj).

- d'écriture comme 580 de l'hégire tandis que G. C. Anawati avait lu comme 586 à la fin de l'édition de trois textes à la page 74-80.
3. Ahmed III, No. 3355, pap. 139-185. Ce manuscrit n'est pas pris en considération dans notre édition comparative. Seulement, nous avons étudié le texte.
 4. Ahmed III, 3430
 5. Ayasofya, No 415, pap. 27
 6. " No. 4829, pap. 139-149, écrit en caractères naskh
 7. Hamidiyé, No 1448, pap, 24
 8. Haziné, No. 1134
 9. Chehid Ali pacha, No. 2725, pap 176-191, en caractères *ta'liq*.
 10. Feyzullah, No. 2188, pap. 328-367, en caractères *ta'liq*.
 11. Köprülü, No. 868, seulement le second chapitre sur les sciences naturelles, en caractères *naskh*. Ce manuscrit fut imprimé trois fois dans le *تسع رسائل في الحكمة والطبيعات* : a) en Inde, impr. Hindiyé, b) Istanbul. 1298 (1880) c) Le Caire, 1326 (1908). la copie textuelle de l'édition d'Istanbul.
 12. Nuruosmaniye, No. 4894, pap. 459-469 et 530-539.
 13. Bbl. de l'Université d'Istanbul No. (Yıldız No. privé 889) pap. 44-89. Nous avons comparé le mns. Ahmed 3447 avec celui-ci et noté les différences des textes en gloses. Pour les sciences naturelles, le texte imprimé de Köprülü est comparé avec les autres.
 14. Vatican, No. 977, copié en 1098 Rebi al-avval de l'hégire, (1686) pp. 17-57
 15. Leyden, No. 1446, copié en 925 de l'hégire (1519) seulement le premier chapitre sur la logique.

- II. L'épître de Abu'l-Faraj b.al-Tayyib sur les puissances naturelles et la réfutation d'Ibn Sina pour cet épître, nous paraissent inséparables. Car pour comprendre les objections alléguées par le philosophe, il faut connaître le texte du médecin. Etant donné que ce sont de petits recueils, nous avons édité les deux textes, successivement. Abu'l-Faraj prétend l'unité essentielle de quatre puissances naturelles qui sont l'attraction, la répulsion, la conservation et la digestion.

ment à la physique et autres sciences de la nature. Ce chapitre, bien qu'il soit court, nous révèle tous les fondements de la physique aristotélicienne. Nous voyons ici la théorie des quatre causes, son application à la nature inanimée, la composition des éléments, des humeurs et l'évolution des âmes, ses formes progressives chez les plantes, les animaux et les hommes, l'âme raisonnable, les degrés de l'intellect jusqu'à l'intelligence active, avec la formation des intelligibles purs.

Dans le 3ème chapitre, Ibn Sina étudie suivant Aristote, l'être en tant qu'être et ses accidents. Par la puissance et l'acte, la matière et la forme, il nous expose le développement de la nature en partant de la matière première arrive jusqu'à l'Acte pur ou Dieu. Il distingue l'être nécessaire ou le monde divin, l'être contingent ou le monde sublunaire, et l'être nécessaire contingent, ou le monde céleste. Ainsi le système d'Avicenne est exposé en bref dans 52 pages; il faut dire qu'aucun autre livre de lui n'avait pu réaliser ceci en des termes si concis.

Les manuscrits : Osman Ergin, dans sa bibliographie d'Ibn Sina (Paru en 1937 parmi le Mélange publié à l'occasion du 900ème anniversaire de la mort d'Ibn Sina) cite 13 manuscrits existant dans les bibliothèques d'Istanbul. G. C. Anawati o. p., dans *Essai de bibliographie avicennienne* (édit. Al-Maarif, Le Caire, 1950), publié pour le millénaire du philosophe, cite 15 manuscrits, dont les deux se trouvent à Leyden (No 1446) et Vatican (No 977). Il nous faut remarquer certaines différences de nombre entre deux bibliographes : le mns. de Ahmed III, No. 3355 est cité en 55, ou le mns. de Feyzullah, No 2188, est cité en 2186.- Dans la liste de O. Ergin le mns. du 2 chapitre de *Uyun al-hikma* existant dans la Bbl. Köprülü (No. 868) est oublié. G. C. Anawati a fait remarqué qu'un chapitre de رسائل في الحكمة والطبيعات est tiré de ce dernier manuscrit.

1. Ahmed III No. 3447 en caractère *ta'liq* sous le règne de Sultan Ahmed III avec une calligraphie parfaite, mais le pointillage est très négligé. Nous avons travaillé sur ce manuscrit.
2. Ahmed III No. 3268. p. 1-23 avec les caractères *naskh*, copié par Mehmed b. Habbaj al-tabib *. Nous avons lu la date

* Anawati a lu ce nom comme Hayyaj.

Le *Hikmat al-arudhiya* (la sagesse d'Arudhî), un autre traité du philosophe, dédié à un des notables de Hemedan comprend la logique et les sciences naturelles (Upsala, No. 364). Le *Hikmat al-machriqiya* (la sagesse orientale) qui se trouve à Sainte Sophie (2403) et Nuruosmaniye (4894). Une partie de ce livre est imprimée par Muhib al-din al-Khatib (le Caire, 1910) sous le nom de *Logique des Orientaux*. Ce livre était devenu le sujet de discussion entre les orientalistes, dont une partie supposait qu'il y est traité de la philosophie illuministe, une partie la philosophie orientale pour distinguer de la philosophie occidentale du monde islamique.

L'abrégé le plus connu de Chifa est le *Najat* (la délivrance). Mais, en réalité, ce n'est pas un abrégé, une grande partie étant tirée du Chifa et quelques parties raccourcies avec certaines modifications. Ce traité-moyen comprend les chapitres de logique, des sciences naturelles et de théologie. Le chapitre des mathématiques qui n'existe pas dans le livre a été abrégé par le disciple du philosophe al-Jozjani (mns. Jarullah, No. 1345).

Ainsi le *Hidaya*, un autre abrégé d'Avicenne, contenant la logique, les sciences naturelles et la théologie, est très connu parmi les théologiens postérieurs de l'Islam qui voulaient concilier le dogme et les problèmes théologiques avec les principes de la métaphysique avicennienne. C'est pour cela que maintes fois on a commenté ces deux derniers ouvrages du philosophe, non seulement par ses continuateurs, mais surtout par les théologiens acharites ultérieurs.

"Les sources de la sagesse" (*Uyun al hikma*) est un des abrégés les plus courts, mais en même temps les plus clairs d'Ibn Sina. Elle comprennent la logique, les sciences naturelles et la théologie ou la métaphysique. Les mathématiques n'y prennent pas place exactement comme elles sont dans le *Najat*. Dans le premier chapitre, Ibn Sina étudie la parole, l'universel et le particulier, les cinq universaux, les dix catégories, les propositions et ses modalités, les premiers analytiques, le syllogisme, les figures et les modes du syllogisme, les derniers analytiques, c'est-à-dire la démonstration, les principes et ses conséquences.

Dans le second chapitre, il fait la classification de la sagesse théorique aussi bien que pratique. Mais il se donne particulière-

ANALYSE DES TEXTES

Dans cette première partie, nous présentons les textes originaux de *Uyun al-hikma* (les sources de la sagesse) d'Ibn Sina, l'épître sur les puissances naturelles (*Risala fi'l quva al-tabiiya*) d'Abul Faraj b. al-Tayyib de Hemedan, et la réfutation de cette épître écrite par notre philosophe.

"Les sources de la sagesse" est un des abrégés les plus clairs d'Ibn Sina qui comprend toutes les parties de son système. Conformément à la tradition péripatéticienne, il avait la coutume de traiter de la logique, des sciences naturelles, des mathématiques et de la métaphysique ou théologie. Le plus grand de ses ouvrages, une encyclopédie des sciences philosophiques, presque sans égal dans le Moyen-Age de l' Islam, le *Chifa*, peut être comparé seulement avec le *Summum theologicum* de saint Thomas d'Aquin. Etant donné qu'il est très difficile de lire cet ouvrage magistral, l'auteur l'a raccourci et apporté certaines variations de détails qui indiquent l'évolution de sa pensée. Un des plus importants de ces livres est le *K. al-insaf* (La conciliation des Orientaux et des Occidentaux), se composant de 20 volumes, et où l'auteur avait essayé de concilier le péripatétisme avec l'illuminisme. D'après Al-Baihaqi, quelques livres de ce traité se trouvaient dans la bibliothèque de Sultan Mesud Gaznevi. Ibn Sina parle de ce livre dans une lettre écrite à Abu Jafar al-Kiya : "J'avais classé un livre et l'avait intitulé le *Al-insaf* dans lequel j'avais divisé les savants en deux : les Occidentaux et les Orientaux; j'ai montré la lutte entre ces deux courants, pour trouver le moyen de les concilier. Ce livre comprenait 1028 problèmes. J'y avais expliqué aussi les problèmes difficiles de "Théologie" d'Aristote (le livre apocryphe), etc" A. Badavi a consacré des chapitres sur le sujet dans son *Aristote chez les Arabes**. Les gloses de "Théologie" appartenant à ce traité sont traduites par Vajda dans la Revue Thomiste, 1951.

* Aristu 'ind-al-'Arab

des voyages à Bagdad, à Alep, à Athènes, au Caire, à Fez et Marakech. Selon la version légendaire, son disciple préféré Javad qui l'a remplacé dans sa carrière peut être la transformation de Jozjanî. A la fin de la légende, le disciple d'Abu Ali vient à Istanbul, en dépit de toute apparence anachronique, et raconte les anecdotes de son maître. Mais cette variante nous paraît comme une invention des copistes istanboulois de la légende.

Un exemplaire imprimé en lithographie sous le nom *Qissas al-ulamâ* (1306 de l'hégire) nous donne une idée presque égale à la version turque sur la personnalité légendaire du philosophe. Mais une partie remarquable de l'anecdote n'est que la forme défigurée de la biographie d'Ibn Sina. Dans ces dernières années, la curiosité populaire semble être éveillée pour les sujets légendaires du Moyen-Age islamique, tandis que cette curiosité était sensiblement affaiblie, il ya un demi-siècle, par les soins des publicistes turcs inspirés des idées de la *Lumière* du 18^{ème} siècle, tels que Namik Kemâl, Mithat effendi, etc. Plusieurs rééditions de ces contes populaires, parfois déguisés sous l'impression moderne, trouvent un exemple dans la publication de la légende Abu Ali Sina ³⁶

³⁶ Kemâlettin Şükrü, Abu Ali Sina, Kanaat kitabevi, 1930, İstanbul.

Quant à la personnalité légendaire d'Ibn Sina, nous en avons plusieurs versions en persan et en turc avec des variantes. Dans le folklore irano-anatolien, le philosophe est représenté comme un magicien prestidigitateur dont la vie est pleine de merveilles et ressemble à la vie de Faust, dans la légende européenne. Ces anecdotes sont mélangées avec celles de Lokman Hekim, l'Esculape du monde islamique. Les variantes de ces versions légendaires sont si différentes et parfois si exagérées qu'on peut supposer que la biographie véritable du philosophe pleine de merveilles et d'aventures incomparables avec la biographie des autres philosophes, est transformée par l'imagination du peuple.

Dr. Süheyl Ünver et Isa Nazim, dans un article relatif à la vie légendaire des deux médecins, nous donnent des renseignements sur les textes trouvés aux environs d'Amasya en Anatolie. Ces textes sont *Guenjiné-i-hikmet*,³⁴ *Qisas-al-ulamâ*, *Muhayyat-i Aziz effendi* etc.. Un autre Hikâya-i Abu Ali Sina, rassemblé et publié par Ahmed Hamdi (Biblioth. Emniyet, 1341. Istanbul) est imprimé avec certaines variantes et transformations à Istanbul (Biblioth., Haji Hüseyin, édit. Qirimî Yusuf Ziya) avec les anecdotes de *Hâtem Tâi* et *Bülbül - nâmé*.

Abu Ali Sina de la légende, un des jumeaux dont l'autre Abu Haris est né dans le village Cheji (Afchané ?) près de Boukhara en 373 de l'hégire (la date authentique est 370). Les événements extraordinaires attribués à la jeunesse du magicien légendaire qui fait des merveilles par la puissance de l'alchimie paraît être tiré de l'intelligence précoce et de la productivité vertigineuse du philosophe véritable, ainsi que nous trouvons parmi les ouvrages d'Ibn Sina certains opuscules sur l'alchimie, et le talisman, bien qu'il réfute lui-même ces tendances anti-scientifiques dans le *Chifa* et dans une épître consacrée à ce sujet : *la réfutation de l'astrologie*.³⁵

Mais les événements postérieurs à sa jeunesse sont presque sans relation avec la réalité ni au point de vue des pays qu'il visitera ni par les sujets qui le préoccupèrent : Abu Ali Sina fait

³⁴ Ziyaeddin Yahya, *Guenjiné-i hikmet*, Palais de Topkapı, No. 1168, Istanbul.

³⁵ Nous donnons le texte arabe dans la seconde livraison de cette série.

40. Havass al- istiva
41. Al-Mubahasât. Dissertations avec son élève Behmenyar, al-Ma'sumî, etc...
42. Achara mesâil ajâba anha li Abi Reyhan. Les dix questions d'Abu Reyhan et les réponses d'Ibn Sina.
43. Samân achar masâ'il li Abi Reyhan al- Birunî.
44. M. fi hey'et al-ardh min al-sama va kavnuha fi'l - vasat.
45. K. al-hikmat-al-machriqiya va la yujad tamman. Le livre de la sagesse orientale, ce livre n'existe pas en texte complet.
46. M. fi taaqub'al mavadhi al-jadaliya. Sur la succession des lieux dialectiques.
47. M. fi hata' man qala - kamiyat javhariya
48. Al- madhal ilâ sma'at al- musiqî (L'art de la musique qui n'existe pas dans le *Najat*)
49. M. fi'l-ajram al- samaviya. Sur les étoiles du Ciel.
50. M. fi tadaruk al- hata'al-vâqi' fi'l-tadbir al- tibbi. Sur les erreurs dans le traitement médical.
51. M. fi kayfiyat al-rasad ve tatabuquhu ma'a-l- 'ilm al- tabi'i. Sur la méthode d'observation astronomique et sa conformité avec les sciences naturelles.
52. M. fi'l-Ahlâq.: La morale
53. M. fi âlat-i rasadiye. Il l'a composé à Isfahan, pendant ses observations pour 'Ala'al - Davla.
54. R. ilâ'l-Sahli fi'l- kimya : La chimie
55. M. fi garaz qâtigoryas: Les catégories
56. R. al-adhaviya fi'l - ma'ad. Il l'a composé pour Abu Bakr M. b, 'Ubayd
57. Mûtasam al-chu'ara fi'l-'arudh. Il l'a composé en sa jeunesse, quand il avait seize ans.
58. M. fi hadd al-jism: La définition du corps
59. Al-himkat al- archiya. Un livre sur la Théologie
60. Ahd'un lehu (âhada-Allah li nafsîhi)
61. M. fi 'ilm Zayd gayr'a 'ilm 'Amr.
62. K. Tadbir al- jond va'l-mamâlik va'l asâkir ve arzâquhum :
Le livre sur la stratégie militaire.

Ali bin Zaid al-Baihakî, a ajouté une anecdote à la biographie d'Ibn Sina dans son *Tatimma Siwan al-hikma*, dans laquelle il est possible de trouver certaines ressemblances avec sa vie légendaire.

18. Hayy b. Yaqhdhan. Le petit roman philosophique, composé dans la même prison comme l'allégorie de l'intellect actif.
19. K.al- adviyat al-qalbiya. Il l'a composé à Hamadan.
20. Maqâla fi'l - nabz. L'opuscule sur la pulsation, en persan
21. Makhârij al- huruf. Sur la prononciation des lettres, composé à Isfahan pour Jobbaï
22. Risâla fi'l-zaviya. L'épître sur l'angle, composé pour Abu Sahl al-Mesihî à Jorjan.
23. Fi'l quva al- tabi'iyi. Sur les puissances de la nature, composé pour Abu Sai'd al - Yamanî.
24. Fi'l tayr. Connu aussi sous le nom de *Marmuziya*. Explique comment on arrive à la science divine.
25. Kitab al- hudud : Le livre des définitions
26. R. fi'l-radd Ibn Tayyib. L'opuscule sur la réfutation de l'épître d'Ibn al-Tayyib sur les puissances naturelles, on trouve partout avec le texte d'Ibn Tayyib.
27. Uyun al-hikma. Les sources de la sagesse, comprend trois sciences, sauf les mathématiques.
28. Uluvv-i zavât al- jiha
29. Muhtasar al-kabir fi'l-mantiq. Le grand abrégé de la Logique; le petit abrégé est la logique qui forme une partie de *Najât*.
30. Qasida fi'l-mantiq, le poème ditrique sur la logique, il l'a composé pour Abu Sahl al- Masihi (on pour Sahli) à Gurganj.
31. Al. Khutbat al- tavhidiya. L'oraison du monothéisme sur la théologie
32. Tahsil al- sa'ada. Sur l'acquisition du bonheur, connu aussi sous le nom *al-hujaj al- aşara* (les dix arguments)
33. M. fi'l qadha va'l-qadar. Sur le destin et la liberté
34. Al-hindiba va manâfi'iha. Sur la chigorée, une plante pharmaceutique et ses utilités
35. Işâra ilâ'l-mantiq. Rensginement sur la science logique
36. Taqâsîm al-hikma va'l - 'ulum. Sur la division de la sagesse et des sciences
37. Risala fi'l-sekenjebin. (L'opuscule sur l'oxymel)
38. M. fi'l lâ nihâya. L'opuscule sur l'infini
39. Kitab al-ta'liq. Le livre écrit pour Ibn Zayla.

4. Kitab al-birr va'l-ithm. Il l'a composé aussi pour le même juriste comme un Traité de morale, en 2 volumes. Il ne se trouve que chez lui.
5. Kitab al-insaf, en 20 volumes. Ibn Sina commenta dans ce grand traité les livres d'Aristote. Il a tâché de distinguer les philosophes en orientaux et occidentaux. Cet ouvrage est perdu dans le pillage d'Isfahan par le Sultan Mas'ud.
6. Kitab al-majmu', connu aussi sous le nom de Hikmet-al-Arudhiya. Il l'a composé en sa jeunesse (à 21 ans) pour Abu'ul-Husayn al-Arudhi, comprenant toutes les sciences, sauf les mathématiques.
7. Kitab al-Qanun fi'l tib. Il en a composé une part à Jorjan, une autre à Hamadan, et tâcha de les commenter avec ses expériences personnelles.
8. Kitab al-avsat fi'l Mantiq connu sous le nom de Jozjani. Il l'a composé à Jozjan pour Abu Muhammed Chirazî.
9. Kitab al-mabda' va'l-ma'ad fi'l-nafs. Celui-ci est écrit à Jorjan.
10. Kitab al-arsad-al-Kulliyya. Il l'a composé à Jorjan pour A. M. Chirazî.
11. Kitab al-ma'ad. Il l'a composé à Rhagès (Rey) pour Majd-al-Davla.
12. K. Lisan al-Arab fi'l luga. Il l'a composé à Isfahan, il n'a pas pu le corriger et le copier. Il n'en existe pas un exemplaire, ni chez lui ni ailleurs.
13. Danichnamé-i-Âlai, en persan. Il a composé à Isfahan pour le roi Ala'ul-Davla b. Kakuvayh, son protecteur et ami.
14. Najat. Il l'a composé sur la route de Sabur Khwast, quand il accompagnait l'expédition d'Ala'ud-Davla.
15. Icharat va'l Tanbihat. Celui-ci est le dernier de ses livres dans lequel il a corrigé quelques points de ses ouvrages précédents et les a raccourci pour les rendre plus clairs.
16. Hidâya fi'l hikma. Il l'a composé pour son frère Ali. Quand il était enfermé dans la prison de Ferdajan. Le livre comprend toutes les parties de la philosophie en abrégé.
17. Kitab al-qulunj (Le livre de colique). Il l'a composé aussi dans la même prison, mais le texte complet n'existe pas.

paraît être incomplet. A ce moment-là, le philosophe gardait toute sa force, et sa santé était meilleure qu'auparavant. Cependant, l'abus excessif et le travail sans intermittence avait commencé déjà à ruiner sa santé. Il se croyait impeccable et ne voulait entendre aucun conseil. Ainsi, pendant la bataille qu'Ala'al-Davla faisait à la porte Karkha, il fut atteint de la colique, en souffrit beaucoup, et avec grande difficulté qu'il put guérir. Sans tenir compte des conseils des médecins, il augmenta la dose des médicaments (mesroditos) qui contenait une grande quantité d'opium, et ceci fut une des causes de sa maladie mortelle³². Après un soulagement superficiel, au lieu de se reposer et d'être scrupuleux pour sa santé, il attrapa la maladie pendant le voyage, il vit que sa force s'éteignait de plus en plus; cependant, il négligea complètement de soigner sa maladie. Un jour il disait : "Celui qui traite les corps des hommes reste impuissant à se guérir soi-même. Maintenant les médicaments sont inefficaces pour moi." Il ne survécut que peu de temps. Il est mort à Hamadan en 1037 (428 de l'Hégire). Sa vie n'a duré que cinquante huit ans³³.

La liste des ouvrages d'Ibn Sina, citée par Abu Ubayd-al-Jozjanî est prise par Ibn Abî Ūsaybi'a, Ibn al-Qiftî, Ibn Khallikân et les autres biographes arabes.

1. Kitab-al-lavahiq, cité dans ses publications comme le commentaire de Chifa.
2. Kitab-al-Chifa, le Traité qui comprend quatre sciences :
 - 1) Logique, 2) Sciences naturelles, 3) Mathématiques,
 - 4) Sciences théologiques.

Il a composé la seconde et la quatrième partie, dans vingt jours, à Hamadan.

3. Kitab al-Hasil va'l-Mahsul. Il l'a composé dans sa jeunesse à Boukhara pour le juriste Abu Bakr al-Barqî, en 20 volumes, il ne reste que l'exemplaire original.

³² Si l'on croit à Ibn Abi Usaybia, la dose était augmentée par ses servants pour l'empoisonner.

³³ On voit dans le *Tatimma* des renseignements sur les derniers jours du philosophe que nous ne trouvons pas dans la biographie de Jozjanî. Parmi ces renseignements on parle du repentir du philosophe, de ses vices et de ses péchés, et la lecture du Qoran avant sa mort. Le même jour, selon *Tatimma*, dans l'oraison de Jom'a (Vendredi) au lieu du nom de Mas'ud Gaznevî on avait prononcé le nom de Tugrul bey, le premier empereur des Seldjocides. Mais Ibn al-Athir ne le confirme pas : car la conquête de Nissabur par Tugrul bey date le 429 de l'hégire.

le livre resta en brouillons, ainsi que personne n'avait pu les classer.

La même année, il faisait des expériences successives sur les médicaments, et il les appliquait aux différentes branches de la thérapeutique. Ainsi, il les mit dans le Qanun et tâcha de la compléter. Il put guérir beaucoup de malades, parmi lesquels se trouvait une femme malade de Khwarazm qui était soulagée en ne mangeant comme médicament que le sucre de Jolanjabine (rose-préserve)³⁰.

Le philosophe composa à Jorjan un abrégé de Logique, et le mit au commencement de son Najât. A Chiraz, il écrivit un autre exemplaire. Quelques savants doutèrent de certains problèmes allégués dans ce livre, et ils demandèrent le sujet de leur soupçon, parmi lesquels se trouvait le Qadhi de Chiraz. Il envoya un fascicule à Abu'l-Qassim Kirmani, ami d'Ibrahim b. Baba al-Daylamî s'occupant de la science occulte. On attribue un livre à Abu'l-Qâssim, dans lequel il posa au philosophe certaines questions. Ibn Sina étudia le livre et le rendit à Abu'l-Qâssim, et consentit la réponse. Il demanda la multiplication de ses exemplaires et donna la réponse à chacune de ses questions, envoya un exemplaire à Cheyh Abul'l-Qâssim Kirmani³¹.

Ibn Sina travailla aussi sur les instruments d'observation astronomique, tâcha de les perfectionner et écrivit un opuscule sur son travail, et si l'on croit Abu Ubayd Jozjanî, il se donna huit ans à l'observation astronomique pour vérifier et contrôler les thèses de Ptolémée.

Ibn Sina composa le Livre d'*Insaf* (Distributions), et pendant l'expédition du roi Mas'ud à Isfahan son armée pilla les biens de la ville, parmi lesquels se trouvait le livre, et le second exemplaire

³⁰ Le médicament qu'on faisait de rose et de miel : on disait aussi "gülenjebin"

³¹ Abu'l Qassim Kirmani est un des savants, contemporains d'Ibn Sina. Selon Ibn al-Baihaki, ces deux penseurs avaient fait une discussion très sévère. Ibn Sina l'avait accusé par l'ignorance de la logique et Abu'l Qassim par le sophisme. Ibn Sina parla de ces discussions dans son livre al-adhhaviya, dédié au vézir Abu Sa'd al-Hamadani et dans ses correspondances avec le grand mystique Abu Sa'id Abu'l-Khayr. (Ali b. Zaid al-Baihaki, Tatimma Siwan al-hikma, p. 32 - 33)

rent provisoirement le philosophe écrivait ses soucis et ses besoins à Jozjani.

Un jour, dans la réunion du roi se présentait Abu Mansur al-Jobbaï et l'on parlait d'un problème linguistique. Celui-ci dit à Ibn Sina : -Vous êtes philosophe et sage, mais vous ne connaissez pas les problèmes linguistiques. Ibn Sina, étant très ému de cette parole, se consacra trois ans à l'étude des livres sur le langage et des vocabulaires. Il a demandé de Khorassan le livre de *Tahzib-al-lûga*, écrit par Abu Mansur al-Azharî²⁶. Quand il finit ses études, répondit à Al-Jobbaï par trois poèmes contenant des mots inouis dans les vocabulaires. La première étant écrite à la manière d'Ibn al-Amîd²⁷, la seconde à la manière d'al-Sâbî²⁸ et la troisième à la manière d'al-Sâhib²⁹. En les mettant dans une reliure, le roi les envoya à Abu al-Jobbaï et ajouta ces phrases : "Nous avons vaincu par ces livres dans la plaine, aux temps de la chasse. Il faut que tu dises ton opinion pour tout ce qu'il contient." Abu Mansur les regarda, et ne put déchiffrer la plupart de ces vers. Ibn Sina exposa plus tard que tout le contenu de ces poèmes est tiré de tel ou tel vocabulaire. Abu Mansur chercha ces témoignages, vit qu'ils sont authentiques et ces vers sont les créations du philosophe, et s'excusa de sa parole précédente. Ensuite, le philosophe composa un livre philologique intitulé "La langue Arabe", qui n'a pas son pareil dans la littérature arabe. Mais, il ne put le copier jusqu'à sa mort, et

²⁵ Abu Mansur al-Jobbaï est un des linguistes très connus de son temps, mais sa vie n'est pas fixée.

²⁶ Un grand linguiste arabe, mort 370 de l'hégire (980 de l'ère chr.). [Pour sa vie, cf.: Sobkî, *Tabaqat al-chafi'ya*, vol. 2, p. 106] *Tahzib al-lûga* était un des livres classiques parmi les linguistes.

²⁷ Abu'l-Fath Ibn al-'Amîd était le ministre des Bouvayhides, en même temps des linguistes les plus connus de son temps (*Sahaif al-ahbar*, vol. p. 494 - 95) quand il était le premier ministre de Ruku al-din, il avait réussi dans la politique autant que dans les lettres.

²⁸ Abu Ishaq Ibrahim b. Hilal al-Sabî, un des plus renommés des hommes de lettres du quatrième siècle de l'hégire. Il était emprisonné d'abord par Adhud al-Davla (371) mais la même année il a gagné sa liberté et a écrit un histoire au nom de Taj al-Davla, intitulé *Kitab i-Taj*. (*Sahâif al-ahbar*, p. 502).

²⁹ Sâhib ibn Abbad était envoyé en ambassade par Muayyad al-Davla, chez Adhud-al-Davla, celui-ci l'avait accueilli avec complaisance. Il était connu par son style merveilleux et impérial (*incha*). (*Sahaif al-ahbar*, vol. 2, p. 502).

al-Davla et ses favoris. L'émir lui donna des costumes et des voitures personnelles. Il descendit à un quartier, nommé Gūn Kūnbed, chez la maison Abd-Allah b. Babī, dans laquelle existaient tous les moyens de travail et de vie dont il avait besoin; et, il y trouva beaucoup de prévenance et d'honneur qu'il méritait ²⁵.

Puis l'émir Āla'-al-Davla donna des conférences du soir dans son palais et invita tous les autres sayants du pays parmi lesquels se trouvait le philosophe. On y faisait des discussions scientifiques sur les thèmes intéressants. Ibn Sina s'occupa, à Isfahan, de la composition des derniers chapitres du Chifa. Il se donna à compléter la logique et l'Almageste, il abrégéa les *Eléments* d'Euclide, l'arithmétique et la musique, il écrivit des suppléments explicatifs pour chaque livre des *Mathématiques*. Dans l'*Almageste*, il donna des figures sur la différence de perspective, et vers la fin de ce livre il écrivit des détails sur l'astronomie qu'il n'y avait pas chez ses prédécesseurs. Pour la première fois il exprima ses doutes sur les axiomes d'Euclide, il exposa les propriétés convenables dans l'arithmétique, et des problèmes de la musique que les anciens ignoraient.

Il termina le *Traité de Chifa*, excepté les chapitres sur les plantes et les animaux. Il écrivit ces deux chapitres sur la route, à l'année au cours de laquelle Āla'-al-Davla avait fait l'expédition de Sabur-Khwast. De même, il avait écrit son *Najat* pendant cette expédition.

Il se familiarisa avec Āla'-al-Davla, et fut un de ses favoris. Quand le roi partit pour Hamadan, lui, ne le quitta pas. Une nuit, pendant la réunion chez le roi, son entourage parlait de l'insuffisance des *éphémérides* déjà faites. Le roi lui demanda de préparer une nouvelle observation des étoiles et ordonna la construction d'un observatoire et de procurer tous les instruments astronomiques dont ils auraient besoin. Après avoir fait des études suffisantes dans cet observatoire, Ibn Sina a composé à Isfahan l'*Ephéméride d'Alaī*, connu par le nom de ce roi.

Jozjanī, l'avait accompagné vingt-cinq ans comme son élève et son ami préféré. Il avait copié et corrigé certaines de ses oeuvres et avait tâché de la multiplier et de distribuer dans le pays. Il savait son caractère, ses procédés de discussion et ses exigences dans l'explication des problèmes. Quand ils s'éloignè-

Puis, il laissa ces fascicules chez al-Attar. En travaillant, il prenait le papier, écrivait d'abord le problème, et faisait le commentaire. Ainsi, il écrivit, pendant son séjour chez Galib al-Attar, cinquante pages par jour. Il arriva jusqu'à la fin des sciences naturelles et de Théologie. Il ne restait que le Livre des animaux. Puis il commença la composition de la Logique qui serait la première partie de son Traité. Il laissait l'original de sa composition chez Al-Attar, et l'apprenait par coeur.

Le prince Taj-al-Mulk accusa le philosophe de sa correspondance avec Ala'al-Davla, mais celui-ci le nia catégoriquement. Quelques uns de ses ennemis donnèrent des témoignages au prince, il fut arrêté et mis en prison dans la forteresse Fardajan. Il y écrivit un poème dans lequel il se plaint de sa vie lamentable. Un de ces vers est celui-ci

Tu vois mon entrée, avec certitude
Mais ma sortie est entièrement douteuse

Il y resta quatre mois. Cependant Ala'al-Davla parti pour attaquer Taj-al-Mulk, conquit Hamadan, et celui-ci étant vaincu dans la bataille, Ala'al-Davla prit le pouvoir de son rival, délivra le philosophe et le reprit comme favori.

Après la prison, Ibn Sina s'installa quelque temps chez un alavite. Il se donna à la composition de la Logique de son Chifa. Dans la forteresse il avait composé le livre *Hidâya*, l'opuscule romanesque *Hayy b. Yaqdhan*, et un petit livre sur la colique. Quant à *Al-advîyat-al-qalbiya*, il l'avait composé avant son arrivée à Hamadan. Cette période de sa vie était pleine d'événements politiques et d'activité scientifique, également intense.

En attendant, Taj-al-Mulk ²⁴ (Melik?), se repentant de ses actes sévères envers le philosophe, lui envoya des promesses attrayantes. Mais, celui-ci avait décidé le départ à Isfahan; et sortit de la ville *inognito* accompagné de Jozjanî et de son frère, habillés de costumes de Soufi. Quand ils arrivèrent à Tahrân, à la porte d'Isfahan, après avoir supporté beaucoup de difficultés de voyage, ils étaient accueillis par les amis du philosophe, l'Emir Ala'

²⁴ Nous connaissons Taj-al-Davla Abu Tahir Firuzchah de la dynastie bou-vayhîde, mais celui-ci étant au pouvoir en 372 de l'hégire, Taj-al-Malik ou Mülk doit être un autre prince, rivalisant avec Ala'al-Davla.

le temps (la situation politique) n'était pas convenable pour de tels commentaires, et il sera mieux de composer des livres personnels sur ce qu'on est sûr d'être vrai, sans faire de discussion avec les contradicteurs, et sans s'occuper de les réfuter. Alors, Ibn Sina accepta cette proposition et se donna à la composition de son grand Traité.

Il commença par écrire le livre des sciences naturelles de son Traité qu'il avait appelé Chifa (La Guérison) parallèlement avec celui-ci, il écrivait aussi le premier Livre du Qanun fi'l-tib. Chaque soir ses élèves fréquentaient sa maison. Il leur lisait une partie de Chifa et une partie de Qanun, et quand ils se trouvaient épuisés par la discussion, le philosophe préparait du boisson pour se reposer. L'enseignement durait toute la nuit, et pendant la journée il travaillait, sous l'ordre du roi, de la pratique médicale.

Chams-al-Davla partit pour Tarim, pour combattre l'Emir de ce pays; avant la bataille, il fut atteint d'un accès de colique excessive qui se compliqua par les autres maladies, venant de l'abus et de la négligence et surtout de l'inattention aux conseils d'Ibn Sina. Son armée était dans l'inquiétude de le perdre. Ils retournèrent à Hamadan et il mourut pendant le voyage. Lui succéda Buvay b. Chams-al-Davla. Ses intimes voulurent que le philosophe gardât son poste, mais l'héritier le refusa. Alors Ala-al-Davla²³, un prince de la même dynastie l'invitait en cachette à son Palais et insistait dans ce dessein. Ibn Sina l'accepta, et pendant le voyage qu'il faisait pour le trouver, il séjourna quelque temps chez Abu'l-Galib-al-Attar, pour continuer la composition de Chifa; l'hôte de la maison lui donna toutes les possibilités pour la composition. Il avait écrit presque une vingtaine de fascicules sur les problèmes principaux, Il y séjourna encore deux jours pour compléter tous les titres des problèmes, sans consulter aucun livre, car, il n'en avait pas pendant le cours de son voyage et sans ajouter des gloses et des notes, par la seule puissance de sa mémoire.

²³ Ala'-al-Davla Kakuvayh était le protecteur le plus connu du philosophe et le fondateur de la dynastie Kakuvayh qui s'affiliait des Bouvayhides. Le nom signifiant en persan "oncle maternel", il était le neveu de la princesse Majd al-Davla. Ibn Sina était son favori, conseiller et ministre. (*Sahâif-al-ahbar*, vol. 2. p. 503 - *Düvel-i-islamiye*, p. 191) (1007 - 1051/398 - 443).

al-Davla, l'exécution de Hilal b. Badr b. Hasnuvayh et la défaite de l'armée de Baghdad. Puis, le cours des événements politiques l'obligèrent à quitter la ville pour aller à Qazvin, puis, à Hamadan afin d'entrer sous la protection de Kezbanuvayh (Kezbanuyé) et pour être son médecin privé ²².

Mais, Chams-al Davla, qui connaissait sa réputation dans la médecine, en apprenant qu'il n'était pas loin de lui, l'invita à son palais pour le traitement de sa colique. Ibn Sina le guérit et gagna de cette rencontre les dons innombrables de l'Emir. Après quarante jours de repos il rentra chez soi, et garda le titre de favori du roi. Mais, quand l'Emir alla à Qarmesin pour la bataille d'Anaz, le philosophe quitta son service. Et le roi retourna, vaincu, à Hamadan. Après la défaite, ceux qui le remplacèrent au pouvoir lui proposèrent d'abord le ministère, il l'accepta puis l'armée se révolta, et par la crainte de l'armée on pilla sa maison et on l'emprisonna dans une forteresse; on prit ses biens, même on demanda de l'Emir son exécution. Mais, celui-ci ne consentit pas, il se contenta seulement par l'expatrier; pendant son exil, le philosophe resta quarante jours chez Abu Sâad b. Dakhduk (ou Dakhadevek). La colique de l'Emir Chams-al-Davla rechuta, et celui-ci invita le philosophe, s'excusa de tout ce qu'il avait fait pour lui, et quand il le guérit, l'Emir montra beaucoup d'hospitalité et de complaisance et lui donna de nouveau le ministère.

Entretemps, Ibn Sina a annoncé qu'il est en train de commenter les livres d'Aristote; cependant l'Emir répondit en disant que

²² La vie politique de l'Iran centrale était si confuse que le philosophe ne pouvait rester quelques temps en sécurité et devait changer continuellement le séjour et la protection. Hasnuvayh était un notable des tribus Kurdes qui avaient fondé un Etat féodal. Le dernier prince hasnuvayhide Hilal b. Badr était tué en 1015 (405). Toute la dynastie ne dura que 56 ans (959 - 1015) : (*Sahâif al-ahbar*, vol. 2, p. 503 - *Duval-i-islamiye* p. 185). Après ces événements tumultueux, Ibn Sina alla à Qazvin, puis à Hamadan pour entrer sous la protection de Kezbanuvayh. Selon *Ibn Haukal* et *Istakhrî* Qazvin est une des villes de Daylam et Tabaristan (*Ibn Haukal*, vol. 2, p. 377). Quant à *Jabal* que le philosophe y séjourna quelques temps (d'après certaines versions, surtout *Ibn Abi Usaybi'a*), il n'était que l'Iraq-ajam, c'est à dire la Mésopotamie du nord dans les frontières de l'Iran. Selon Ibn al-Athir, B. b. Hasnuvayh était tué par ses propres soldats pendant la guerre contre H. b. Mes'ud-al-Kurdi. Pendant ces événements Ibn Sina n'avait que 35 ans.

para toutes les commodités. Il le trouvait chaque jour pour lire l'Almageste et pour écrire la Logique.

Il composa pour Abu Muhammed Chirazi¹⁹ le livre d'Eschatologie (*K. al-mabda' va'l - ma'ad*), le livre de Météorologie universelle (*al-arsad - al - kulliya*). Il y commença à écrire beaucoup de livres : tels la première partie d'Al-Qanun *fi'l - tib* (le Canon), un abrégé d'*Almageste*, et beaucoup d'opuscules et de recueils. Il composa, ainsi, la première partie de ses livres. Il s'en alla à Rey (Rhagès), il y entra sous la protection de la Princesse et son fils Majd-al-Davla²⁰, ils le connaissaient par ses livres qu'il transportait avec lui, dans lesquels il y avait leur description. Majd-al-Davla était atteint d'une mélancolie profonde; le philosophe s'occupa de son traitement et réussit. C'était un moment de gaieté et de repos pour celui-ci, qui ne dura pas longtemps²¹

Entretiens, il composa un autre Livre d'eschatologie (*Ki-tab-al-Ma'ad*) et y resta jusqu'à l'attaque du prince contre Chams-

¹³ Abu Muhammed Chirazi, était un des notables de Jorjan, un mécène assez riche, ayant la connaissance scientifique et philosophique et protégeant les penseurs de son temps. La rencontre du philosophe avec Jozjani et avec Muhammed Chirazi était né des occasions très rares dans sa vie : Jozjani, comme un disciple fidèle et le confident intime d'Ibn Sina ne le quitta pas jusqu'à ses derniers jours.

¹⁴ Le séjour du philosophe à Rhagès est aussi intéressant que son séjour à Jorjan. Rhagès (Rey) est une des plus anciennes villes de l'Iran, Elle était dévastée par les guerres intestines causées de luttes des sectes chiïte et sunnite. Elle se trouvait aux environs de Téhéran actuelle. Yaqut, Moqaddesi, etc., nous en donnent des renseignements. Après l'invasion des Seldjoucides Rey se rejeunit comme la capitale de l'Empire. Quant à *Majd-al-davla*, il est un des rois bouvayhides, appartenant à la section de cette dynastie qui dominait à Rey, Isfahan et Hemedan. Majd al-Davla Abu Talib Rustem (997-1029/387-420) protégea Ibn Sina, mais la rivalité entre celui-ci et un autre prince de la même dynastie, Chams al-davla, (997-387) et ses insuccès temporels metta le philosophe dans l'embarras et sa situation devint parfois très difficile. Majd-al-davla était détrôné par Mahmud Gaznevi (1029/420).

¹⁵ Chams al-Davla attaqua son frère Majd, mais n'a pas pu garder le pouvoir, et fut détrôné aussi par Mahmud Gaznevi (Sebuktekin). L'auteur de *Sahaif al-ahbar*, bien qu'il a consacré plusieurs chapitres à ces dynasties (vol. 2, pp. 482 - 510) ne cite pas le nom du philosophe, seulement parle de l'envoi en ambassade d'Abu Bakr Baqilani (le célèbre théologien) à Byzance. Un certain Abu Ali b. Ali, le ministre temporaire de Majd al-Davla peut-être Abu Ali b. Sina.

destination était de trouver l'Emir Qabus, le roi bouvayhide¹⁸. Mais celui-ci, pendant son expédition était vaincu, et emprisonné dans une des forteresses du district et, là il est mort. Alors, il passa Dahistan, il y tomba gravement malade et retourna à Jorjan, y trouva Abu Ubayd al-Jozjanî, son ami et son élève qui avait écrit sa biographie et qui garda toute sa vie ses relations amicales. Ibn Sina avait écrit un poème, il disait ainsi :

Je suis agrandi, mais la ville n'est pas si vaste
Quand mon prix (d'esclave) est très cher, l'acheteur
est absent.

Chaykh Abu Ubayd Jozjanî dit : "celui-ci est un fragment de ce que le philosophe m'a lu. Mais moi, j'étais témoin de sa situation pénible. Dieu fait la gloire et la réussite."

A Jorjan, il y avait un homme riche, connaisseur des arts et protecteur des savants, nommé Abu Muhammed Chirazî. Il acheta une maison pour Ibn Sina, près de son hôtel, et lui pré-

centres de la culture persane. Selon Yaqut Hamavî la ville comprend deux parties nommées Tabran et Nukan. (*Mu'jam al-buldan*, vol. 2). Nasîr Tusî, Firdavsi, Gazzali, etc. sont originaires de cette ville. *Jâjarm* aussi est une ville de Khorassan entre Juvayn et Jorjan. 'Ala'ud-din Juvayni et Seyyid Şerif Jorjanî sont originaires de ces dernières villes. Yaqut nous donne de renseignements détaillés sur ces villes de Khorassan. Selon Moqaddasî *Jâjarm* est un des grands villages de Balkh, entre autres, tels Bayhaq, Esferain, Bakharz, Buzjan (*Moqaddasî*, p. 300). Jorjan était la résidence de *Beni Ziyar*, située entre Tabaristan et Khorassan. Yaqut, Moqaddasî, Ibn Haukal, Istakhri et les autres voyageurs et géographes arabes nous en donnent des renseignements détaillés, dans les livres déjà cités.

¹⁸ Chams-al-ma'ali Qabus bin Vechmîr est un des princes de Beni Ziyar, connu par sa vaste connaissance et par ses vers précieux. (796-1012/366-403) Il avait protégé son frère Fahr-al-Davla, contre Adhud. Mais, il est vaincu dans la bataille contre ce dernier; il était obligé de se réfugier à Nissabur. Qabus est connu surtout par le *Qabus-nâmé*, écrit à son nom par Unsur al-Ma'ali Keykavus b. Iskender b. Qabus b. Vechmîr et traduit en ture par Merjimek Ahmed. (Munajjim bachu, *Sahâif-al-ahbar*, vol. 2, pp. 481-482) Jozjanî mentionne celui-ci, comme un roi des Bouvayhides; mais, d'après *Sahâif-al-ahbar* Qabus est un prince des Beni Ziyar, vassal des Samanides. De même *Duval-i-Islamiye* (Halil Edhem, 1927, p. 188 - 184) le cite comme un des princes, de la dynastie de B. Ziyar, fondé par Merdavij. Tandis que la dynastie Buveyhide est parallèle à l'autre mais tout à fait distincte. Il paraît que la biographie d'Ibn Sina écrit par Jozjanî tomba dans l'erreur ou les copistes ont changé le nom de la dynastie. Quand le roi Qabus fut tué à la forteresse Janâchek (403), le philosophe n'avait que 33 ans.

sa vie. Il connut le degré de la connaissance de ses devanciers et de ses contemporains. Quand il avait 18 ans, il laissa la lecture de toutes ces sciences, par ce qu'il les connaissait par coeur. Mais, ce jour-là il n'en restait que ce qui était nécessaire pour lui.

Dans son entourage, il y avait un homme riche qui se nommait Abu'l Husayn Al-Ârudhî¹⁴. Celui-ci le pria pour la composition d'un livre contenant toutes ces sciences. Pour la première fois Ibn Sina publia un livre à son nom, comprenant toutes les sciences, sauf les mathématiques. Quand il avait composé le *Hikmat-al-arudhiya*, Ibn Sina n'avait que 21 ans. A son entourage, il y avait un homme qui se nommait Abu Bakr al-Barqî¹⁵, né a Khwarazm, juriste, spécialisé en droit religieux (*fiqh*), dans l'exégèse (*tafsir*) et dans l'ascèse mystique (*zohd*), qui lui demanda de faire le commentaire de certains livres, et Ibn Sina écrivit le traité, *al-Hâsil va'l-Mahsul'* composé presque de 20 volumes. Il composa aussi, pour lui, un livre sur la morale, intitulé le livre du permis et du péché (*Al-birr va'l-içm*). Ces deux traités ne se trouvent que chez lui (Abu Bakr al-Barqî), car personne n'avait pris de lui la permission de les copier.

Après quelques mois son père était mort, et les conditions tout à fait changées pour lui. Il demanda le secours des Préfets des Sultans. Les nécessités de la vie l'obligèrent à quitter Boukhara pour s'installer à Gurgarj, dans laquelle Abu'l-Husayn al-Sahli¹⁶, un mécène des arts et des sciences, était le ministre. Il présenta le philosophe au Prince du pays, Ali bin Ma'sum. Ibn Sina faisait des connaissances avec les juristes de Taylasan qu'ils préparaient des discussions avec lui. Mais, par les nécessités de la vie il était obligé d'immigrer à Nessa, puis à Baverd, à Tuss, à Jâ-jarm, près de la frontière de Khorassan, enfin à Jorjan¹⁷. Sa

¹⁴ Hikmat-al-arudhiya (aruziya) dédié à Abu'l-Husayn-al-Arudhî n'existe pas dans les bibliothèques Vaquf d'Istanbul. Le manuscrit unique est dans la bibliothèque d'Upsala (No. 364).

¹⁵ Abu Bakr al-Barqî; sa vie est inconnue

¹⁶ Abu'l-Husayn al-Sahli était le ministre d'Ali bin Ma'mun, le roi de Khwarazmides à Gurganj.

¹⁷ Nessa est une des villes de Khorassan se trouvant entre Merv, Sarakhs, Nissabur. Baverd ou Abiverd est une des petites villes de Khorassan entre Sarakhs et Nessa. Tus est une des villes les plus connues de Khorassan, et un des

Enfin, il était arrivé à l'étude des sciences théologiques. Il avait lu le Livre de Métaphysique sans comprendre l'intention de son auteur. Il l'avait repris, il n'avait bien deviné quel était le dessein et le but de ce livre. Il était désespéré de lui-même et il avait dit : alors, ce livre est incompréhensible. Un jour, un après-midi, il alla au bazar des libraires. Un vendeur voulait lui donner un livre sur ce sujet. Il ne l'accepta pas, en disant qu'il n'y avait aucune utilité dans cette science. Le vendeur insista et lui dit : "achète ça, car son possesseur a besoin d'argent, je te le donnerai à bon marché (à trois dirhems),". Ainsi, il l'acheta. C'était le Livre de la signification de la Métaphysique (*Al-Ībāna*) d'al-Farabî¹³. Il rentra chez soi et s'empessa de le lire. Alors, la signification et le dessein d'Aristote qu'il considérait jusqu'à présent incompréhensible firent véritablement onverts pour lui. Heureux de cette réussite, il distribua l'autre jour des aumônes aux mendiants pour remercier Dieu.

A ce moment-là, le sultan de Boukhara, Nuh bin Saman, était tombé malade, pour lequel les médecins du pays se désespérèrent du soulagement. Le nom d'Ibn Sina était très répandu parmi ceux-ci par son érudition et par sa lecture profonde. Ils en parlèrent au Sultan et demandèrent son invitation. Il fit tout son possible pour traiter le roi, et put le guérir. Comme récompense de ses soins, il demanda la permission d'entrer à la bibliothèque du Sultan et se donna à l'étude. Il y a avait plusieurs chambres, contenant chacune des coffres pleins de livres : dans une de ces chambres se trouvaient les livres en arabe sur la littérature et la poésie, dans une autre les livres sur le droit divin. Ainsi, chacune de ce pièces contenait une science particulière. Il a étudié la table des matières des livres les plus anciens, et demanda tout ce dont il avait besoin pour la lecture. Il vit qu'il y avait aussi des livres dont les noms sont inconnus pour la plupart des savants, et qu'il n'avait pas, lui-même, rencontré avant et après cette occasion. Il lut ces livres et en profita pour toute

¹³ Le livre d'al-Farabî qui n'est qu'un résumé intelligent de la *Métaphysique* d'Aristote, mais en même temps une interprétation du point de vue des commentateurs Themistius, Jean le Grammairien, Alexandre d'Aphrodisias, est connu sous le nom d'al-Ībāna, ou mieux aussi, sous le nom *Maqāla fi agraz ma ba'd-al-tabi'iyā* (édit. de Haydar-abad, 1349; édit du Caire, 1907).

Ibn Sina étudiait, cependant, les textes des sciences naturelles et de théologie avec ses commentaires, et les portes de sciences étaient ouvertes pour lui. A ce moment-là, il avait le penchant pour la médecine et lisait les livres fondamentaux de cette branche. Et la médecine n'était pas des sciences difficiles; c'est pour cela qu'il y réussit dans peu de temps, jusqu'à devenir compétent et donner des leçons à ceux qui voulaient approfondir leurs connaissances médicales. Il fit des efforts si extraordinaires que les mystères des médicaments tirés de l'expérience étaient ouverts pour lui.

D'autre part, Ibn Sina s'occupait du droit divin et en faisait la discussion. Ce qui est étonnant, c'est qu'il n'avait alors que seize ans. Après quoi, il consacra encore une année et demi à la lecture passionnée des oeuvres scientifiques. Il revint à la logique et aux autres branches de la philosophie. Il ne dormait que très peu, et consacrait toute la journée et la nuit à l'étude des sciences. Il avait rassemblé tous les arguments qui lui serviraient de prémisses des syllogismes de ses démonstrations et de leur ordre, et tout ce qu'il en tire. Il faut qu'il atteste les conditions de prémisses, pour que se justifie pour lui un tel problème. Et, il était étonné de l'existence de certains problèmes dans lesquels il ne réussissait pas. Il implora Dieu pour qu'il clarifie tout ce qui était confus pour lui et qu'il facilite ce qui est difficile. Il retournait la nuit à la maison, prenait la lampe entre ses mains, et pendant son travail épuisant, le sommeil le pressait tellement qu'il prenait un verre de vin pour se réveiller, ainsi, il reprenait ses forces et recommençait la lecture après minuit. Quand un sommeil très court l'accablait, il voyait dans son rêve tous les problèmes insolubles qui l'avaient tellement fatigué pendant la journée, et il se réveillait aussitôt pour prendre note de ces sciences avec tous les moyens et les possibilités humaines. Il n'avait presque rien ajouté à ce qu'il avait appris pendant ces années de travail passionné, seulement il avait renforcé sa connaissance de logique, des sciences naturelles et des mathématiques.

Khwarazm on va à Khiva, et de Khiva à Hezaresb, puis à Jurjaniya (*Istakhrî*, pp. 341 - 345) Ibn Haukal cite le même itinéraire entre Khwarazm et Jurjaniya, passant de Khiva, Hezaresh et Kâth (*Ibn Haukal*, vol. 2, p. 519). (Al-Moqaddesi, Brill, 1906, p. 344).

A ce moment-là, un homme qui se déclarait philosophe, Abu Abdullah Al-Natili,¹¹ arriva à Boukhara, et devint l'hôte du père d'Ibn Sina. Il se chargea de son instruction sur la demande des parents de celui-ci. Avant d'être l'élève de Natili, le jeune homme avait étudié le droit divin et avait posé des questions interminables à Ismail Zâhid, pour élucider ses difficultés. Il cherchait des correspondances et des conciliations entre les questions posées par lui, et les objections qu'on lui faisait de la manière en usage chez le peuple.

Puis, il débuta à l'étude de l'introduction (*Isagogia*) de Porphyre par les soins de Natili. Quand il a vu la définition du genre, en tant qu'il est la réponse à la demande ce qui est?-, dans une grande quantité d'espèces, alors il voulut justifier cette définition, son maître qui n'avait pas entendu auparavant de semblable, fut tout à fait étonné. Il prit l'autorisation de son père pour pouvoir se donner entièrement à la science. Car il comprenait mieux que Natili ce que ce dernier lui enseignait. Il apprit la logique simple de celui-ci, qui n'en connaissait pas les profondeurs.

Dès ce moment, il commença la lecture des livres et des commentaires. Il avait compris la Logique d'Aristote et les Elements d'Euclide. Il avait étudié Euclide avec Natili jusqu'à la sixième figure, mais il avait terminé le livre tout seul. Puis, il avait passé à l'Almageste de Ptolémée. Il avait lu l'Introduction avec Natili; mais quand il arriva aux figures géométriques, son maître lui conseilla de continuer l'étude tout seul, et de la répéter par coeur qu'il corrige les points qu'il n'avait pas bien compris. Celui-ci n'avait pas le pouvoir de le comprendre et d'expliquer ce livre. Lui-même devinait sa faiblesse, quand le jeune homme posait des questions sur les points difficiles de l'astronomie ptoléméenne. Ainsi Natili quitta Boukhara et alla à Gurganj.¹²

¹¹ Al-Hakim Abu Abdullah al-Natili était un philosophe connu par sa connaissance et son caractère généreux. Il était un des maîtres d'Ibn Sina. Selon b. Baihaqi il avait un opuscule sur l'être, un autre sur la science d'elixir. Ibn Sina ne mentionne de ses ouvrages que le livre *al-muqtaziyat al-hikma*, (Lahore, 1935, p. 22 - 23).

¹² Gurganj est connu chez les voyageurs arabes sous le nom de *Jurjan* ou *Jurjaniya*, qui était la Capitale de Khwarazm. Selon Istakhrî, de la ville

de Nuh b. Saman, de la dynastie Samanide (entre 977-997)⁹. Il s'occupait des affaires de finances, et fut nommé directeur des percepteurs (le percepteur en chef) dans le village Kharmisen (Jarimeyn), appartenant à la Province de Boukhara:¹⁰ ce village était l'un des plus importants dans ce district. Le père du philosophe se maria avec une jeune femme du village d'Âfchané (ou Abchané) qui se trouvait près de Kharmisen, et s'y installa. Ibn Sina naquit dans ce village. Après peu de temps, la famille passa à Boukhara, et Ibn Sina y reçut son instruction primaire de deux instituteurs de Qoran, et des Lettres, jusqu'à dix ans. Il apprit par coeur le Qoran, presque toute la littérature arabe. Le père du philosophe était un de ceux qui recevaient les missionnaires fatimides, et on le prenait pour un Ismailite (batinide). Le petit enfant écoutait la conversation de ces missionnaires avec son père, et il apprenait leur conception de l'âme et de l'intellect. Il comprenait tout ce qui disaient. Ils l'initièrent à leur doctrine. Ce qui faisait l'objet de leurs entretiens c'était la philosophie, la géométrie et l'arithmétique indoue. Un jour son père l'avait conduit à un marchand de légumes qui faisait ses additions suivant le calcul indou : ainsi, il l'apprit dans la pratique quotidienne.

⁹ La dynastie samanide était fondé par Nuh b. Saman qui vient dit-on de la souche de Behram Jubin (ou Chubin) "[cf. *Ibn Haukal*, vol. 2, pp. 468-472, Brill, 1939] Saman, d'origine persane de Balkh, était converti du Mazdéisme en Islam (819/204). Les contemporains d'Ibn Sina sont Nuh II b. Mansur (977/366) et Mansur II b. Nuh II (997/387); Tandis que Farabi était contemporain de Nasr I b. Ahmed (874/261), İsmail b. Ahmed (892/279) et Nasr II b. Ahmed (913/301). "cf. Duval-i-islamiya, p. 176-177. Istanbul, 1927".

¹⁰ Boukhara est une des villes de l'ancien Sogd, plus tard turquisé, dont la population parlait le turc mêlé avec le persan et se nommait *tâjik*, un peuple hybride composé de Perses et de Turcs. Achiq Pacha cite les langues turques et *tajiks* dans son *Garibnâmé*, comme des langues de la même souche. Le village Harmisen est cité comme *Kharmiten* ou Jaramin (Haramiyn), *Khurmiten* dans le *Kitab al-ansab*, *Lub-al-albab*, *Mujam al-buldan*, etc... - D'après Istakhri Mavera-al-nahr était peuplé par les Turcs *Khazlej*, *Guz* (Oguz), *Toguzguz*, etc.. [Istakhri, *Masâlik-al-mamâlik*, pp. 386-394, Brill, 1927]; une rivière nommée Khargan passe de Boukhara et arrive au village Kharmisen qui (Ibid, p. 310) est le village de naissance du philosophe. Narchakhi dans son Histoire de Boukhara (en perse) nous raconte l'insurrection d'un certain *Al-Muqanna* et son hérésie nous rappelle la survivance du manichéisme qui avait pris plus tard la forme de la secte batinide.

té certains poèmes attribués au philosophe et quelques phrases éclairant les détails de sa vie.

Prof. Cherafeddin Yaltkaya avait traduit en turc l'article "Ibn Sina" de *Tabaqat al -atibba* tiré de Jozjani⁵ textuellement, au lieu de la comparer avec les livres ultérieurs qui sont tirés de lui et bien qu'ils relèvent certaines variations, nous paraissent douteuses, car ils ne citent pas une source authentique. Le texte en arabe qui se trouve parmi les recueils d'Avicenne (*Rasâil Ibn Sina*) existant dans les bibliothèques Ahmed III⁶ et celle de l'Université d'Istanbul fut publié à Bagdad, à l'occasion du 1000^{ème} anniversaire du philosophe.

Sans ajouter d'autres commentaires à ce sujet, nous donnons la biographie écrite par Jozjani.

* * *

D'après Abu Ubayd-al-Jozjani :⁷ Le père d'Ibn Sina est originaire de Balkh⁸. Il était établi à Boukhara sous le règne

⁵ Ibn Sina, Türk Tarih Kurumu yayımlarından : VII, seri - No. 1 M. Şerefeddin Yaltkaya, İbni Sina'nın İbn Ebi Usaybia'nın Tabakatındaki hal tercümesi (İbn Sinadan tercemeler, s. 1-39).

⁶ Majmua-i Rasâl-i Ibn Sina, Bbl. Ahmed III, No. 3447. pp. 1-27 (Palais Topkapı).

⁷ Abu 'Ubayd Abd-al-Vâhid al-Jozjani, al-fâqih (le juriste) était un des amis les plus intimes du philosophe. Il a assisté à la composition du *Traité Chifa*, du Livre *Najat*, et de l'opuscule *Âlaiya* (*Danichnamé-i-Âlâi*). Il a commenté les difficultés du *Qanun fi'l-tib* et interprété l'opuscule de *Hayy b. Yaqdhan* d'Ibn Sina. Il a classé en persan le *Livre des animaux*, dont l'exemplaire unique se trouvait à la Bibliothèque de Nizamiya à Nissabur. Jozjani était l'élève le plus doué et le plus rattaché du maître. (*Ali b. Zaid al-Baihaki, *Tatimma Siwan al-hikma*, édit. by Mohammed Shafi; M. A. (Panjab) Lahore, 1935, pp. 93-95. - Katib Tchélébi, *Kaşf-al-zunun*, vol. 2, 585).

⁸ Balkh est une des plus anciennes villes de Sogdiana, au nord de l'Iran, sur la route de l'infiltration culturelle gréco-bouddhiste, manichéenne et chrétienne. Elle possédait une monastère nestorienne et les premiers siècles de l'Hégire ces influences étaient sensibles dans la civilisation islamique des Abbassides. Nous connaissons plusieurs savants et penseurs de Balkh, tels Abu Qasim Balkhi, Abu Zayd Balkhi, etc. (Pour Balkh cf. Muqaddasi, *Ahsan al-taqâsim*, p. 395. Brill, 1906) Selon Muqaddasi, la ville est un des centres les plus riches de la Perse antique. Selon Ibn Haukal, aussi, Balkh est une grande ville de l'Islâm, connue par ses monuments et ses institutions scientifiques (Ibn Haukal, *Kitab Surat al-arz*, vol. 2, Leyden 1939, pp 447-48).

Nous avons essayé de présenter une quantité des opuscules, recueils et lettres inédits d'Ibn Sina afin de donner certaine clarté à ses idées, et surtout la discussion et controverses avec ses contemporains nous paraît utile pour la compréhension de l'évolution de son système. Cette évolution, comme disait Mlle Goïchon⁴, ne peut pas être étudiée seulement par l'analyse de ses Traités fondamentaux, tels que le Chifa, le Najat, même l'Icharat, etc... Au fur et à mesure que nous approfondissons les recueils dispersés d'Avicenne, nous pourrions trouver, comme dans le système de Leibniz, l'ensemble évolutif et assez cohérent de son système.

Jusqu'à présent, les historiens de la philosophie islamique, en Orient et en Occident, se contentaient de donner un aperçu général de ce système, d'après les livres bien connus et commentés plusieurs fois en Islam, et traduits au 12^{ème} siècle en latin. D'une part la transformation de certains aspects conformément à l'évolution de la Pensée avicennienne, d'autre part, l'insuffisance, même les lacunes des traductions latines étaient des inconvénients qu'on devait combler par l'édition de l'oeuvre complète du philosophe. Si ces anniversaires donnent l'élan nécessaire pour accomplir cette tâche assez grandiose, nous pouvons espérer que les années prochaines viendront avec des livres plus utiles sur ce sujet.

La vie d'Ibn Sina, tout en ayant passé dans la clarté de l'histoire, est pleine de légendes inventées par l'esprit populaire, persan et turc. Heureusement, nous trouvons une biographie écrite par son disciple Abu Ubayd al- Jozjâni, adoptée et copiée par les biographes arabes ultérieurs, tels que Ibn Abi Usaybi'a, Ibn al- Qiftî, Chahrazurî, Ibn Khallikân, etc... avec certaines différences qui ne sont pas importantes. Par exemple Baihaqî, l'auteur de *Tatimma Sivan al - hikma* a intercalé une anecdote sur le repentir d'Ibn Sina avant sa mort. Chahrazurî cite tout le passage tiré de Jozjani, mais il change à la troisième personne : au lieu de raconter la vie du philosophe en son propre langage, il en parle comme "...né à Boukhara...". Ibn Abi Usaybi'a a ajou-

⁴ A.-M. Goïchon, Livre des directives et remarques d'Ibn Sina, Introduction : L'évolution philosophique d'Ibn Sina, pp. 1-74, Paris, J. Vrin, 1951.

LA VIE D'IBN SINA

Le célèbre philosophe de l'Islam, péripatéticien dans ses ouvrages capitaux et le précurseur de l'Illuminisme dans quelques-uns de ses derniers livres et d'après son propre aveu dans l'introduction de son *Chifa* (la Guérison), Abu Ali bin Abdullah bin Sina, Ibn Sina du monde islamique et Avicenna du monde chrétien (Avicenne), avait passé sa vie au X^{ème} siècle, au Turkestan et à l'Iran.

Pour la commémoration du millième anniversaire de sa naissance (avec la date chiïte), plusieurs Universités du Proche-Orient et de l'Occident ont publié des Mélanges, comprenant des études différentes, aussi bien on a commencé à faire des éditions critiques de ses livres les plus importants. L'Université du roi Fouad I^{er} au Caire a déjà réussi de faire paraître la première partie de *Chifa*, appartenant à la logique. La Revue du Caire a consacré un numéro spécial pour le millénaire d'Avicenne (14^{ème} année, No. 141, Juin 1951). Dans la Revue Thomiste, M. Gardet et Anawati ont écrit plusieurs articles¹. L'année passée, à l'occasion du 1000^{ème} anniversaire (du philosophe) inauguré à Baghdat, M. Gardet a publié certaines opuscules sur la philosophie religieuse d'Ibn Sina et sur sa biographie (en arabe et en français)². La communication prononcée par Ahmet Ateş fut imprimée plus tard à Istanbul dans la Revue *İlâhiyat*³. Nous souhaitons que cet anniversaire, un peu retardé, soit une bonne occasion pour continuer la publication des ouvrages inédits du grand penseur du Moyen-Âge des mondes islamique et chrétien.

¹ Revue Thomiste, 1951, II : L. Gardet, *En l'honneur du Millénaire d'Avicenne*; G. Vajda, *Les notes d'Avicenne sur la "Théologie d'Aristote"*; M.-M. Anawati, O. P.: *La Tradition manuscrite orientale de l'oeuvre d'Avicenne*, pp. 333-; H. D. Dondaine, O. P.: *A propos d'Avicenne et de Saint Thomas*, pp. 441-453.

² Mémorial Avicenne I: Biographie d'Ibn Sina publiée par Ahvani; II : L. Gardet, *La connaissance mystique chez Ibn Sina*, Public. de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire, 1952.

³ Review of the Faculty of Divinity, No. 1952, Ankara, en turc: A. Ateş, *Ibn Sina ve Elkimya*.

AVANT-PROPOS

Nous présentons dans cette série les opuscules d'Ibn Sina, dont la plupart est inédite et sera partiellement traduite en turc ou en français. Nous ne les avons soumis à aucun ordre logique, seulement nous avons choisi celles qui sont les plus rares ou qui serviront à la compréhension du système du philosophe.

Le millénaire d'Ibn Sina, inauguré à Bagdad, préparé et ajourné à Téhéran, n'est-il pas une bonne occasion pour la publication des livres d'Avicenne? En Egypte, on a commencé l'édition de Chifa (la Guérison), son oeuvre capitale, et la première livraison concernant à la Logique a déjà paru. Ceci nous fait croire que cette initiative précieuse a pour but de publier les Traités du philosophe, la tâche la plus difficile à accomplir. Nous avons une édition de Chifa (Téhéran), incomplète et très insuffisante. En Iran, on avait publié la traduction en persan. C'est pour la première fois que nous aurons une édition exacte et complète de ce grand traité.

En tenant compte de l'évolution des idées avicenniennes, nous croyons qu'il est impossible de la comprendre par ses livres exclusivement péripatéticiens. L'édition de ses opuscules, ses lettres, ses petits livres imbus de ses idées illuminatives et inclinées de plus en plus vers le mysticisme, rendra possible, pour notre part, la compréhension totale du système d'Ibn Sina. Une telle division de travail, tacite sûrement, facilitera le but visé par les intéressés des différentes nations.

La première livraison est consacrée à l'édition de *Uvun-al-hikma* et l'opuscule d'Abu'l-Faraj b. al-Tayyib et sa réfutation par Ibn Sina, avec la traduction en français et en turc de la biographie du philosophe écrite par Abu Ubayd al-Jozjani. La seconde livraison comprendra beaucoup d'opuscules et de lettres du philosophe avec un livre de l'âme de Qosta b. Luqa. La troisième livraison sera consacrée au *Livre de l'Amour* et à sa version en turc, éditée et traduite par Ahmet Ateş.

J'espère que cette série présentera d'autres opuscules d'Ibn Sina avec les analyses et les traductions en turc ou en français.

H. Z. ÜLKEN

TABLE DES MATIERES

Avant-Propos	VII
La vie d'Ibn Sina d'après al-Jozjani	1-17
La liste des livres d'Ibn Sina d'après al-Jozjani	17-21
La vie légendaire d'Ibn Sina	21-22
Analyse des textes	23-27
Ibn Sina'nın hayatı (Cüzcanî'ye göre).....	29-46
Uyun al-hikma	2-55
Risala li Abu'l-Faraj b. al-Tayyib	57-65
Radd i Ibn Sina	76-71
Notes pour Uyun al-hikma	73-87
Errata	89-90

Publiés sous la direction de Hilmi Ziya ÜLKEN

IBN SINA
RISÂLELERİ

1

LES OPUSCULES D'IBN SINA

UYUN AL-HİKMA

et

l'opuscule d'Abu'l Faraj
et la réfutation d'Ibn Sina

édité et annoté par

Hilmi Ziya Ülken

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ — ANKARA

1 9 5 3

UYUN AL-HİKMA

VE

ABU'L - FARAJ RİSALESİNE
REDDİYE

رسائل ابن سينا

٢

جواب ست عشر مسألة لابي ريحان ، اجوبة مسائل سأل عنها ابوريحان
مكاتبه لابي علي بن سينا ، رسالة في أبطال احكام النجوم مسائل عن
احوال الروح ، اجوبة عن عشر مسائل ، رسالة في النفس وبقائها
ومعادها ، الجواب لبعض المتكلمين

تأليف

الشيخ الرئيس ابي علي ابن سينا

كتاب الفرق بين الروح والنفس

تأليف

قسطابن لوقا

عنى بنشره

حلمي ضياء اوكن

الدين في الدنيا والآخرة

٢

ما خير من الدين في الدنيا والآخرة
من حلاله حلالا والآخرة حلالا
الآخرة حلالا والآخرة حلالا
الآخرة حلالا والآخرة حلالا

شهادة

الدين في الدنيا والآخرة

الدين في الدنيا والآخرة

شهادة

الدين في الدنيا والآخرة

شهادة

الدين في الدنيا والآخرة

فهرس

تخفيفه

- | | |
|-----------|---|
| ٩ — ٢ | ١ جواب ست عشر مسألة لابى ربحان |
| ٣٦ — ١٠ | ٢ اجوبة مسائل سأل عنها ابو ربحان |
| ٤٨ — ٣٧ | ٣ مكتبة لابى على بن سينا |
| ٣٩ — ٣٧ | ا مكتوب ابى السعيد الى الشيخ وجوابه |
| ٤٠ — ٣٩ | ب كتب الشيخ ابو سعيد ابوالخير الى الشيخ الرئيس |
| ٣٤ — ٤١ | ج رسالة فى الانتفاء عما نسب اليه (جواباً عما كتب ابو عبيد الجزجاني) |
| ٤٥ — ٤٣ | د رسالة الى علاء الدولة بن كاكويه |
| ٤٦ — ٤٧ | ء رسالة الشيخ ابى طاهر بن حسول |
| ٤٧ — ٤٧ | ف نسخة رقعة كتبها للشيخ الرئيس الى جعفر القاشانى |
| ٤٨ — ٤٧ | غ رسالة الى الشيخ ابى الفضل بن محمود |
| ٤٨ — ٤٨ | ح رسالة الى الشيخ ابى القاسم ابن ابى الفضل |
| ٦٧ — ٤٩ | ٤ رسالة فى ابطال احكام النجوم |
| ٧٠ — ٦٨ | ٥ مسائل عن احوال الروح (الجواب لابن مسكويه) |
| ٧٢ — ٧٠ | ٦ رسالة الى ابى عبيد الجوزجاني فى امر النفس |
| ٧٥ — ٧٣ | ٧ رسالة فى جواب المسائل |
| ٨٢ — ٨٦ | ٨ رسالة اجوبة عن عشر مسائل |
| ٩٤ — ٨٣ | ٩ كتاب الفرق بين الروح والنفس : تأليف قسطا بن لوقا |
| ١٠٠ — ٩٥ | ١٠ متن fac-similé |
| ١١٠ — ١٠٩ | ١١ رسالة فى النفس وبقائها و معادها لابن سينا |
| | ١٢ جواب لسؤال بعض المتكلمين |

سَيِّدَاتُ ابْنِ سَيِّدِنَا

İSTANBUL
İ. Horoz Basımevi
1952

جواب ست عشر مسألة لابي ريجان (البيروني)

١ مسأله: مامعنى العقل بالقوة فان الشئ الذى يدرك منا المعقولات قد بان انه مجرد عن المادة وقد قيل ان كل مجرد عن المادة فهو عقل بالفعل. فما معنى العقل بالقوة فان قيل انه بالفعل عقل الا انه معوق عن افعاله باشتغاله بالبدن، فكيف يكون البدن بافعاله فى كثير من الاشياء. لانه ان كان يتنفع بالبدن فليس يكفى فى أن يكون الشئ عقلاً مجردة عن المادة.

الجواب: ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلاً بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سبباً لقوامه ولا بوجهما سبباً لحدوثه ولا سبباً لهيئته بها يتشخص لهيئته يخرج الا ضرب من الفعل والبرهان التى يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد التجريد التام الذى لا توسط للمادة فى هيئة تشخيصية ولا فى هيئة فى استعداده ثم ليس العجب المستنكر أن يكون الشئ الذى يتمتع من شئ يمكن فى شئ الذى يشغل عن شئ يشغل بشئ ينظر فى هذه المسائل من النسخة الصادرة اليه من كتاب الاشارات.

٢ مسأله: قيل ان العقل اذا حصلت فى الصور المعقولة لا يبطل عنه مطلق الاستعداد فاما بحسب شئ بشئ فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل ولست ادرى كيف يبطل عنه الاستعداد واليهولى اذا حصلت فيها الصورة فان القوة باقية بعد فإى فرق بينهما.

الجواب: الاستعداد اسم مرادف للمعنى الرابع من المعانى التى تقع عليها اسم الامكان وهو ما كان من معانى الامكان مقارناً لعدم ما هو ممكن فاذا قاسينا العقل بالقوة الى تصور معنى المثلث وتصديق فيه مثلاً وكان معدوماً فيه كان هناك استعداد له فاذا حصل استحال ان يكون الاستعداد بهذا المعنى باقياً والا فالشئ يعد معدوماً فاما مطلق المعقولات فلعلها لا يتناهى وبالجملة فليس يخرج لنا بالفعل معاً كلها بل ولا منتهاه منها له كثرة يخرج الى الفعل معاً.

٣ مسأله: هب أن مخرج العقل من القوة الى الفعل عقل كما تحقق عندنا في البرهان على انه متصل به بعد المفارقة ههنا كما نرى لا يكاد يتصل به بعداً الا بعد المفارقة مطالعة للصور التي في الخيال وباستعمال الفكرة وكان الفكرة يوقع بينه وبين المفارق نسبة وقل ههنا هو كذا وبهذا الشرط يخرجه الى الفعل وبعد المفارقة يكون قد استغنى عنها.

الجواب: فليس يحتاج العقل منا في كل اتصال بالمفارق الى الخيال بل في بدء وما يقبس التصورات الاول السكلية وربما استعان بالخيال ايضا في بعض التصرفات ليشغل الخيال عن المعارضة ويكون التهيؤ بمشاركته اكد كما يعقله في مطالعة الاشكال الحسية ايضا عند التأمل الهندسي وهذه الاستعانة نافعة لا ضرورية وفي الامور التي هي من المحسوسات الحقيقية او المشتركة والقوى العقل قد رفض ذلك فلا يستعين بالحس وربما يمكن ان يرفضه عن الخيال ايضا فلا يشخص المعنى شخصاً حسيّاً ولا خيالياً والمقياس المستقل بصناعته يتصرف في حدوث قياسه السكلية عن تخيلة وفي حدود حده ورسمه والتويد بالحس الناقب يقع له الحد الاوسط دفعه من غير طلب ففكر ولا استعانة بغير قوى العقل فليس كل اتصال انما هو بمعونة الخيال ولا ايضا كل نفس انسانية يتصل عند المفارقة بالمفارق بل اذا كان استفاد قوة هذا الاتصال والامر في تحديد هذه القوة ومتى كان كالمستصعب ولعله اذا تيسر الاستقلال يتصور المعاني المفارقة للمادة.

٤ مسأله: هل يخلو العقل الفعال من ان ينفعل عن ذاته حين يدرك المعقولات فيكون من حيث يفعل ينفعل.

الجواب: الانفعال يقال بوجه مرسل على كل خروج من القوة الى الفعل ويقال على وجوه اخص من ذلك مثل ان يكون خروجاً زمنياً ومثل ان يكون على سبيل الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال وكل ذلك يشترك في انه خروج عن قوة ما الى فعل وحيث لا يوجد معنى ما بالقوة فلا وجه للانفعال بوجه ولو كانت متصورة للمعقولات على سبيل استيناف تصور بعد عدمه. كما كان يقال انها منفعله على انها الآن ايضا يبقى عنها هذا الاسم على سبيل المعنى الخاص دون العام.

٥ مسألة: لم قيل ان العقل الذي يتصور المعقولات المفصلة المرتبة ليس بسيطاً من كل وجه و كيف يكون ذلك و كل ما يدرك المعقولات فانه مجرد و المعقولات المفصلة ايضاً لا يحل الاجسام وهذا الشئ اما ان يكون ملابساً للمادة فيكون صورة جسمانية وليس هو كذلك او يكون مفارقةً وهو بسيط فإى حالة بين هاتين الحالتين و ما الفرق بين النفس الناطقة و بين العقل.

الجواب: كل مركب الجوهر مما بالفعل و بالقوة فهو غير بسيط و البسيط الحق واحد فاما في الهيئات فلا شك ان ما يتكثر عليه الهيئات غير بسيط. اعلم انه كل شئ غير الاول الحق ففيه تركيب ما و ليتأمل من كتبنا النفس الناطقة هو الجوهر القابل للمعقولات و المتصرف في مملكة البدن و العقل الهولاني مهيوّله و الذي بالفعل صورة كالية فيه و اذا قيل لها عقل فمعناه عاقل. ٦ مسألة: كيف يطالع العقل الصور الخيالية و هى في اجسام ذات وضع او قوى جسمانية و تلك هى مفارقة.

الجواب: انما كان يشكل هذا لو كان باحدها منها خيالية كما هى فاما اذا كان بينها و بين العقل الذى لنفوسنا مناسبة ما يتأثر منها نفوسنا تهيأ لقبول اثر من فوق فليس هو بعجيب فان بين نفوسنا و ابداننا علاقة ما يتأثر بها احدها عن الآخر و لا عجيب ان آلة للنفس يستعملها مفارقة و اذا احتجبت النفس الى الجانب البدنى اثر فيها الخيال و الغضب و الشهوة و كل هذه هيأت ليست هى فيها كما هى فى هذه الآلات و قد يتأثر الشئ عن قوة في المؤثر خلاف تلك القوة كالحركة عن الميل و الحرارة عن الحركة.

٧ مسألة: كيف يكون امكان الشئ المعدوم موجوداً و المعدوم لا يكون له صفة موجودة.

الجواب: امكان الشئ صفة لهيولاه الموجود يعقل بالقياس اليه و لو لا هذا لما وجب ثبوت المادة مع العلم بان من الامور المعدومة ما يضطر العقل الى ان يحكم بانه ممكن فيكون الامكان المضطر الى اثباته صفة لشئ ما و المعدوم من حيث هو معدوم غير موجود الصفة فهو لغيره و لكننه اذا عقل و احضر هو

والمعدوم موجوداً بالفعل فالعقل وصف به المعدوم من حيث هو موجود في العقل كما يوصف بالعلاقة والنظر فان جميعاً وان كان اعتباراً العلاقة من جهة الصورة اعتبار الاثنين لا الواحد و بالجملة اذا اخضرنا المعدوم في العقل قضينا في العقل بان له امكاناً موجود في الاعيان فاذا هو في الاعيان موجودة للمادة و في الذهن لكليهما .

٨ مسألة: الصورة المادية والنفوس المتعلقة بالمادة لا يلزم بطلانها بطلان المادة اذا كان سبب وجودها علة غير المادة وليس للمادة الا القبول ثم ان الوجود للصورة او لا ثم للمادة وليس يمتنع ان يستخفظ صورة واحدة بمواد يتبدل عليها. اللهم الا ان يكون حالها كحال الاعراض التي سبب وجودها المادة على اني لا اعقل وجود الصورة في الهوى فليس يمتنع ان يكون الصورة مفارقة غير مخالطة ومع ذلك وجودها في المحل .

الجواب: قد بينا في كتبنا انه ليس يجوز ان يقال قولاً مطلقاً ان المادة لا معونة لها في وجود الصورة وليس وجود الصورة غير المفارق بالمفارق وحده ثم يوجد المادة غير الصورة وحدها وهذا ثم بينا لاسيما في الاشارات وفي كتاب الشفا وغيره ان الصورة والعرض شيان في انتقار شخصهما الى شخص من المادة فليتأمل من هناك فان الكلام فيه طويل .

٩ مسألة: ما معنى قوله في كتاب النفس ان القوى وجودها بحيث يفعل وما البرهان على ذلك فليس يمتنع في ظاهر النظر ان يكون قوة موجودة ثم يصدر عنها فعل .

الجواب: لا مانع من ان يكون قوة موجودة ممنوعة عن ان يفعل بعارض . فليتأمل ما قيل في كتاب النفس فلعنه ليس هذا الوجه .

١٠ مسألة: ما البرهان على ان مصدر افعال الشيء وجوده وقوامه .
الجواب: لانه ان لم يكن الفعل مصدراً لم يكن له علة فلم يكن فعلاً و مصدره اما ذات الشيء الموجود وقوامه و اما غيره فان كان غيره فالفاعل غيره والعلة غيره لا هو فبقي ان يكون مصدره هو .

١١٠ مسألة : قال بعض المعتزلة انه ليس الوجود لشيء فلما أثبت الوجود قال دلتى عليه فأنى لا اعرف ما هو فان رأى ادام الله علوه ان يتكلم في هذا الباب بكلام شافٍ في اثباته و اثبات سائر الصفات و الوازيم المشاكلة والوحدة و الدلالة عليه باى نوع من الدلائل كان من التبيين وغيره فان مثل هذا لا يمكن تعريفه بما هو ابين منه كانت الفائدة فيه عظيمة .

الجواب : العائل لا يضيع فكره بهذه الخرافات كل عاقل يعلم مثلاً ان السماء موجودة وان كونها بما غير كونها موجودة ليس الوجود غير كونه موجوداً او انه موجود بلى هو لا يقولون شيئاً آخر يقولون ان الوجود صفة تحدد على الذوات التى هى ذوات فى حال العدم و الوجود والصفات ليست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة ولا هى لشيء لان الشيء هو الذات والمعلوم هو الذات بالصفة فالصفة لا يعلم لكن يعلم بها وليس غرضهم فى قولهم ليس بموجود وليس بشيء النفي المطلق بل بقى معنى اسم الموجود والشيء على ما تواضعوا عليه ثم اذا غلط عليهم التحقيق حاروا وسقطوا وكما اضطرهم كون الذوات مشتركة فى انها ذوات الى صفات يفترق بها كذلك يضطرهم الصفات غير مختلفة فى انها صفات الى فرض قسم ثالث يفترق بها وتمادى الامر الى غير النهاية وتبين انه اذا لم يعلم الشيء لم يعلم به لشيء وتبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما ان الذات مخبر عنها والامر فى هذا يطول وليس لى رور حاره (?) وقد تخير فيه عامة القوم بالرى فتذبذبوا فى آرائهم .

١٢ مسألة : لم يجب ان يكون انفعال القوى المادية لمشاركة المادة فان قيل لان الانفعال للمادة قلنا فلم ينفعل العقل وهو غير مادى ثم اما هوذا ترى المادة ينفعل عن اشياء لا ينفعل الصورة عنها كما يسخن ويبرد ويخلخل ويتكاثف ولا ينفعل للصورة هذه الانفعالات فغير ممتنع ان يكون القوة العقلية وجودها فى مادة ثم انما ينفعل عن المعقولات ولا ينفعل عنها المادة .

الجواب : معنى الانفعال حصول اثر ما فى الشيء فاذا كان ذات ذلك الشيء فى المادة حصل الأثر ايضا فى تلك المادة فان استحلال حصول الأثر فى المادة استحلال حصوله فما لا يحصل فيه الا ويحصل فى المادة ثم قوله فلم ينفعل العقل وهو غير مادى

غير مسلم فإن النفس مادة للمعقولات وهي المنفصلة بالذات لا العقل الا اما كثيراً ما توسع فنقول العقل ونعني به النفس الناطقة وقول ان المادة يسخن والصورة لا يسخن ان عني ان السخونة يعرض لاستعداد في المادة ليس في الصورة فهو صادق لكنه ليس فهم كلامنا بوجه فان ههنا من الاعراض ما يستعد له القوى المادية اولا بمشاركة المادة ككليات الكميات واسباب اعراض الاعراض مما عرفه اهل التحقيق وان عني ان السخونة يحدث مقارنة للمادة دون الصورة فذلك غير مسلم بل يقارنها جميعاً ولكن لاحدهما باستعداد في الاخر ثم معنى قولنا ان الصورة المادية ينفلج بمشاركة المادة انها لا يحصل فيها صورة او كمال او هيئة يتقرر في المادة كما تقررت في الصورة وليس وجود الصورة في المادة الا على انها مقارنة لها في القوام ومعها في القوام وهذا المعنى موجود في السخونة مع الصورة بل يفترقان بان السخونة قد عرضت للصورة لتتهيأ في المادة لالتهيؤ في الصورة ولعلته قد تكون متهيؤا الاول في الصورة وليس المؤثر فيما نحن فيه الا نفس حصول الصورة مقارنة للذات لانها يتهيؤ اول اوثان او يتهيؤ في الشيء او في غيره فهذا الفرق خارج عن الغرض .

١٣ مسألة : كيف تعلق الوجود والوحدة والاضافة وسائر اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم باقسامها ان كانت حالة فيها ثم غير جائز ان ينقسم الوحدة ويمتنع ان ينقسم معنى قولنا المضاف والوجود وان لم يكن حاله في المواد كان محالاً فانها اعراض ووجودها في الموضوع ولو كانت غير حاله في الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولاً مفارقة .

الجواب : هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد المادي ينقسم والوجود مطلقاً في الواحد مطلقاً يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي مثلاً في الجنسى بلى قوله ان هذه لوازم واعراض فهي لموضوعات فيجب ان ينقسم قول محتاج ان يتأمل اما انها لوازم موضوعات فحقيقة واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع لانها اعراض فليس كذلك فانه انما يجب ان ينقسم ما كان عارضاً للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها

اتصالاً والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلاً يعرض الاثنية المشتركة في الحد الواحد فيكون واحداً فيه اثنية وقسمه وضعية والمعاني التي هي الصور العقلية ليس انما ان يكون فيها قسمه منعاً كيف كان بل ان يكون فيها قسمه ماهو واحد من جهة كثير من جهة كثيرة وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من جهة هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا تحل الاجسام واما هذه فانها ليست معقولات الذوات بل لكن لها ان يكون معقولة وان يكون غير معقولة فليل هذا الضرب من القسمة حيثئذ ولا بعيد ان يكون الواحد بالاتصال والموجود الجسماني ينقسم الى اثنين فيه والى موجودين متشابهين ولا يمتنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك .

١٤ مسألة : لم لا يجوز ان يكون نسبة المعقولات الى العقل كنسبة الوجود والوحدة وسائر اللوازم الى الاجسام والموضوعات التي فيها وجود الاعراض في الموضوع وما البرهان على ان نسبتها غير هذه النسب وحتى يلزم حلولها الاجسام ما ذكر في كتاب النفس لاسيما ونحن نعلم ان المعقول الفعالة ليس محلها المعقولات بل يفعلها (ويمكن) بامكان ان يكون نسبة المعقولات اليها نسبة اللوازم الاجسام وان كانت نسبتها اليها نسبة اللوازم فالبرهان المورد في كتاب النفس باطل .

الجواب : هب ان نسبة اللوازم المعقولات الى العقل او النفس نسبة اللوازم اليست هي صور لايجوز ان يقع فيها القسمة المذكورة واذا كان في اجسام لازمة او حادثة وانها جائز ان يقع فيها تلك القسمة فالخلف ثابت قد قلنا انه ليس يتعلق بالحدوث بل بالوجود وثم لو كانت هذه الصور المعقولة لوازم لانفسنا كان موجودة فيها دائماً وذلك كونها متصورة ملحوظة فما كنا نجهد شيئاً .

١٥ مسألة : ما البرهان على ان العقول الفعالة ليست باجسام فان البرهان انما قام على ان الشيء الذي يتفعل عن المعقولات و كله المعقولات ليس بجسم فاما ان الشيء الذي يعقل المعقولات ليس بجسم فما بان لي بالبرهان بعد .

الجواب : لم تقم البرهان من حيث يحدث بل من حيث يوجد اي وجود

كان قد فرغ من هذا جعل بدل كل يوجد وبرهن ذلك البرهان بعينه فاما ان يكون حقاً فيهما او باطلا فيهما ليس لكونه حالاً مبتدئاً تأثرت في استمرار صحته ولا كونه موجوداً تأثير في منع استمرار صحته .

١٦ مسألة : ما البرهان على ان التعقل هو استحضار صورة المعقول والعقول الفعالة ليست هذه سبيلها وما المانع من ان يكون عقولنا ايضا تلك سبيلها فلا ينتفع ما البرهان المذكور في كتاب النفس ان القوة العقلية لا تدرك بالة جسمانية فانه ما بان لنا هذا البرهان ايضا ان العقول الفعالة ليست باجسام ولا ذوات اجسام .

الجواب : الصور المتأثرة لا يقال لها متعلقة الا باشتراك الاسم انما التعقل في العرف الاخرى هو الاستيناف ثم لا فرق بين الصور المستحضرة والصور اللازمة في انها يستحيل مما يستحيل فيه ولا يجوز ان يكون صورة عقلية في منقسم وهذا برهان اعم من المختص بانفسنا دون العقل الفعال ليعلم ان البرهان هو على الصورة العقلية لا يوجد في جسم لا وجوداً مستأنفاً ولا وجوداً لازماً لان البرهان ليس يتعلق الا بانه لا يجوز وجوده في الجسم ولا في المنقسم ليس على انه لا يجوز حدوثه فيه لكننا اذا تكلمنا في وجود حادث لان تعلقنا حادث فكان ذلك نظراً بالعرض لا بالذات .

١٧ مسألة : هل ههنا برهان على ان لكل شخص من اشخاص الانواع شيئاً ثابتاً واحداً بالعدد والشخص فان ما قيل يخص بالانسان الذي يشعر بذاته .

الجواب : لعل هذا في غير الحيوان يصعب لكنه لا بد من وقوف على حركة زماناً ما لعلنا اذا فكرنا وجدنا السبيل الى القول الجزم فيه .

اجوبة مسائل سأل عنها ابو ريحان

Bu risale İstanbul kütüphanelerinin aşağıdaki kısımlarında bulunmaktadır

Ahmed III,	No. 3447	Varak 570
Ayasofya	» 4852	
Feyzullah	» 2188	
Nur Osmaniye	» 2170	
Üniversite	» 1458	

(Bu metin “جامع البدايع” adlı risale içinde Mısırdaki basılan nüsha ile Üniversite ve Ahmed III nüshalarının karşılaştırılması suretiyle meydana getirilmiştir.)

Üniversite Arapça yazma 1458. Varak 277

رسالة في اجوبة المسائل لابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم . قال الشيخ الرئيس ابو على الحسين ابو عبدالله بن سينا رحمة الله تعالى الحمد لله رب العالمين حسبنا الله ونعم الوكيل الناصر والمنعين و صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين وبعد هذه رسالة الى ابى ريحان البيرونى فى اجوبة مسائل انقدتها من خوارزم ¹ . اعلم حاطك الله (مقبوطاً) ² بنيل ما تمناه واسعفك بجميع ما تمناه وقسم لك سعادة ³ الدارين و صرف عنك جميع ما تنكره فى المحلين ⁴ . سألت ادام الله عن مسائل ما يراه ⁵ جديرا ان يؤخذ ⁶ على ارسطو طاليس اذ تكلم فيها ⁷ فى كتابه الموسوم بالسماء والعالم ⁸ ومنه ⁹ التقطت ما اشكل عليك فاجبتك الى ¹⁰ (ذلك واسرعت) فى شرحها

¹ Bu kısım Kahire t. yok. (Ü. 458) ² مقبوطاً (ü.) ³ السعادة

⁴ المحققين . ⁵ منها ما يراه ⁶ ان يوجد ⁷ عنها ⁸ أرسطو : De Coelo et

Mundo ⁹ ما النقطة ¹⁰ فلتمسك وشرعت (اسرعت) .

واباتها على الإيجاز والاختصار فان بعض الاشغال المعترضة قسرتنى¹ عن بسط القول في كل مسألة² منها على قدر استحقاقها (هذا)³ ولم يتأخر اصدارها الى هذه المدة الا لما عسى ان يقرره⁴ النقيه المعصومي⁵ عندك في كتابه اليك وانا اورد ما سألت عنه بلنظك ثم اتبع كل مسألة بالجواب عنها على الاختصار.

المسئلة الاولى . سألت اسعدك الله⁶ لم اوجب ارسطوما ليس للفلك عدم الخفة و الثقل لعدم وجود حركة له من المركز او اليه فانا نستطيع⁷ ان نتوهم فيه انه من اقل الاجسام توهما لا ايجاباً لان ذلك لا يوجب لان يكون له حركة الى المركز من اجل ان حكم⁹ اجزاء انها متساوية واذا كان كل جزء من اجزائه متحركا بالطبع الى المركز ثم كانت متصلة لم يوجب¹⁰ الا الوقوف بحيال¹¹ المركز وكذلك نستطيع ان نتوهم انه من اخفها ولا يوجب ذلك حركة من المركز الا بعد الاتفاق¹² والافتراق ووجود¹³ الحلاء خارجه واذا تقرر (عندنا)¹⁴ وصح عدم الحلاء خارج الفلك كان الفلك وان كان مثلاً نارياً كأنه منحصر مجتمع واما الحركة المستديرة فقد يمكن ان لا تكون¹⁵ له طبيعية وذلك لحركات¹⁶ الكواكب الطبيعية الى المشرق والحركة العرضية اللازمة لها قسراً الى المغرب فان قيل ان تلك ليست بعرضية اذ¹⁷ لا تضاد في الحركات المستديرة ولا خلاف في جهاتها كان التمويه والفسطة ظاهراً¹⁸ في لوازم هذا القول اذ لا يمكن ان يتوهم لشيء حركتان طبيعيتان احدهما من¹⁹ المشرق والاخرى من¹⁹ المغرب وما هذا الاخلاف²⁰ في اللفظ مع الاتفاق في المعنى حيث لا تسمى²¹ الحركة الى المغرب ضد الحركة الى المشرق وهذا متسلم²² اذا تورعنا²³ في الالفاظ المنعول²⁴ على المعاني .

¹ قسرتنى من ² مسئلة ³ بدأ ⁴ معدره ⁵ (النقيه) المعصوم ⁶ yok ، ⁷ نستطيع ⁸ انا ⁹ الجهات المتشابهة واذا كان ¹⁰ لم توجب ¹¹ بحال ¹² الاتفاق ¹³ وجد الحلاء ¹⁴ yok ¹⁵ لا يكون ¹⁶ كحركات ¹⁷ لان ¹⁸ ظاهرة ¹⁹ الى ²⁰ الاختلاف ²¹ لا يسمى ²² مسلم فاذا ²³ اذا توزعنا ²⁴ فلنقبل

الجواب : قد كفتني اسعدك الله المؤونة في اثبات ان الفلك لا خفيف ولا ثقيل¹ بمقدماتك التي سلمت فيها انه ليس فوق الفلك موضع يتحرك اليه ولا يمكنه ايضا ان يتحرك الى تحت لاتصال اجزاء اقول ولا يمكنه ايضا ان يتحرك الى تحت ولا أن يكون له في التحت موضع طبيعي² ينتقل اليه وان³ أدى ذلك الى افتقاه⁴ وفرضاء منفتقاً⁵ لان ذلك يؤدي الى نقل⁶ جميع العناصر عن مواضعها الطبيعية⁷ وذلك مما لا يجوزه لا المعالم الالهية ولا المعالم الطبيعية او اثبات الخلاء⁸ له وذلك غير جائز في المعالم⁹ الطبيعية فاذا¹⁰ ليس للفلك موضع طبيعي من تحت ولا من فوق يتحرك اليه بالفعل والوجود ولا بالامكان والوهم لانه يؤدي¹¹ الى محالات مستشعة¹² ذكرناها اعني تحرك العناصر كلها عن مواضعها الطبيعية او وجود الخلاء وليس شئ ابطل مما لا يمكن ان يثبت لا بالفعل ولا بالامكان والتوهم فاذا¹³ يتسلم لي¹⁴ من ذلك انه ليس للفلك¹⁵ موضع طبيعي لا تحت ولا فوق ولكل جسم ينتج من النوع¹⁶ الاول من الشكل الاول ان الفلك¹⁷ له موضع طبيعي¹⁸ واذا نقلنا النتيجة الى القياس الشرطي¹⁹ المنفصل له نقلنا وموضعه الطبيعي اما فوقه واما تحته واما حيث هو²⁰ واستثنينا سلب كونه فوق او تحت انتج ان موضعه الطبيعي²¹ حيث هو ساكن فيه وكل ما في موضعه الطبيعي (فليس بخفيف ولا ثقيل)²² بالفعل والبرهان على ان ما في موضعه ليس بخفيف ولا ثقيل بالفعل ان الخفيف ما يتحرك الى موضعه الطبيعي صعوداً²³ ولا يمكن ان يكون ما في موضعه الطبيعي خفيفاً (بالفعل)²⁴ لانه يلزم فيه بما قدمت ان (لا)²⁵ يكون في موضعه الطبيعي (لا في موضعه الطبيعي)²⁶ وذلك خلف وكذلك في الثقيل لان الثقيل ما يتحرك²⁷ الى اسفل بالطبع فوضعه الطبيعي اسفل لان كل تحرك²⁸ بالطبع

1 لا ثقيل ولا خفيف 2 موضعاً طبيعياً 3 اذا 4 افتقاه yerine القيام 5 متفقاً 6 نقل 7 او اثبات انحلاله ذلك (Bir cümle atlamış) 8 انحلاله 9 العالم 10 فاذا 11 ذلك الى المحالات 12 مستشعة التي 13 فاذا 14 (لى) 15 في العلك 16 الفرع 17 للفلك 18 موضعاً طبيعياً 19 الوضعي 20 هو هو 21 فليس بخفيف 22 yok 23 صعداً 24 yok 25 لا ilâvesile mâna düzeliyor. 26 لا في غير موضعه 27 ما يتحرك 28 متحرك.

فحركته الى موضعه¹ الطبيعي و بالتدبير² الاول³ نين³ ان الذى فى موضعه الطبيعي فى موضعه الطبيعي ليس بثقل⁴ بالفعل فاذا ضمنا⁵ نتيجتي المقدمتين كان مجموعها ان الذى فى موضعه الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف بالفعل وقد ثبت ان المقدمة الثانية الصغرى وهو⁶ ان الفلك فى موضعه الطبيعي حق والنظم منتج والنتيجة صحيحة وهو⁷ ان الفلك ليس بخفيف ولا ثقيل بالفعل وليس ايضا بالقوة والامكان. برهان ذلك ان الثقيل والخفيف بالقوة اما ما هو كذلك بكلية كالأجزاء من العناصر⁸ الثابتة فى موضعها الطبيعي⁹ فانها وان كانت لا ثقيلة ولا خفيفة بالفعل فذلك فيها بالقوة لامكان انتقالها بحركة قسرية عن مواضعها الطبيعية وعودها الى مواضعها الطبيعية بحركة طبيعية اما صاعدة واما هابطة واما ما هو كذلك فى اجزائه لا فى كلية¹⁰ كالكلية من العناصر فانها ليست بخفيفة ولا ثقيلة بكلياتها لانها اذا تحركت صاعدة فن الضرورة ان يتحرك نصف منها هابطا لكونها كرية الاشكال ولوجوه كثيرة بل الحفة والتقل فى اجزائها. فالفلك ان كان¹¹ خفيفاً أو ثقيلًا بالقوة فذلك اما فى كليته وقد اثبتنا ان الحركة بالطبع الى فوق و الى تحت¹² مسلوحة عن كلية الفلك وتعلقنا فى اثبات ذلك ببعض مقدماتك فثبت لنا ان الفلك ليست¹³ كلية بخفيفة ولا ثقيلة¹⁴ واقول ولا هو ثقيل ولاخفيف بالقوة فى اجزائه لان الاجزاء الثقيلة والخفيفة انما¹⁵ يتبين خفتها وثقلها بحركتها الطبيعية الى موضعها الطبيعي (المخرجة عنه بالقسر العائدة اليه بالطبع. او متولدة)¹⁶ متحركة الى موضعها الطبيعي كحر النار المتولد عن الدهن يتحرك الى الفوق ولا يمكن ان يتحرك جزء من الفلك عن موضعه الطبيعي بالقسر لانه يلزم ان يكون لذلك الجزء محرك خارج¹⁷ اى محرك لا عن ذاته فاما ان يكون ذلك جسماً او غير جسم و الاشياء المحركة التى ليست باجسام مثل

1. الا موضع² بالتبين³ يتبين⁴ ينتقل⁵ ضمنا⁶ ياخود⁷ هي⁸ والعناصر⁹ الطبيعية¹⁰ بكليته¹¹ ثقيلًا¹² ويجب¹³ اسفل¹⁴ ليس¹⁵ لا خفيفة ولا ثقيلة. انما (يتبين yok) ¹⁶yerine-yok: والاجزاء المتحركة الى عن مواضعها الطبيعية بالقسر عائدة اليها بالطبع او متولدة متحركة الى مواضعها الطبيعية¹⁷ متحرك خارجاً اى محرك

ما يسميه الفلاسفة الطبيعية والعقل العمك والعلة الاولى ان يجوز¹ عليها ان تحرك حركة قسرية. اما الطبيعة فذلك بين فيها. واما العقل والعلة الاولى فامتتاع ذلك عليها موكول الى العلم الآتبي. واما العلة الجسمية فيجب ان تكون² ان امكن واحدا من الاسطقات³ او مركبة⁴ منها اذ لا جسم آخر غير هذه الخمسة البسيطة والمركبة من الاربعة منها وكل جسم حرك بذاته او فعل لا بالعرض⁵ فانه يماس المتحرك والمنفعل عنه. وبيان ذلك في كتاب الكون والفساد في المقالة الاولى⁶ فليس يمكن ان يحرك جزءاً من الفلك جسم الا اذا اتصل به بحركته اليه اما بالقسر واما بالطبع فالما⁷ الذي بالقسر فعن محرك من⁸ خارج يماس له ينتهي الى متحرك الى تلك الجهة بالطبع. اول محرك للباقيات فان كان بالطبع فهو اما نار بسيطة او مركب⁹ غالب عليه اجزاء النارية. فاما النار البسيطة فليس تفعل¹⁰ في الفلك لانه لما كان تماساً له في كل الجوانب وفعل الاجسام في الاجسام بالتماسة فليس جزء من الفلك اولى في الانفعال من جزء. اللهم الا ان يكون بعض الاجزاء ضعيفاً¹¹ في طبيعتها اقوى على القبول وضعف الجوهر لا يكون بذاته بل بمؤثر¹². وترجع¹³ المسألة حينئذ الى ما كانت عليه اولا واما المركب للغالب¹⁴ فيه الاجزاء النارية فانه لا يثبت حتى يصل الى جرم¹⁵ الفلك عند وصوله الى حيز الاثير لاستحالة ناراً محضة واشتعاله واحتراقه هناك¹⁶ كما يشاهد¹⁷ من الشهب وان ابطأت في الاستحالة لم تبلغ¹⁸ ايضا تماسة الفلك لان فيها اجزاء جاذبة¹⁹ ثقيلة ارضية وغيرها وماسة جرم²⁰ الفلك بالطبع لا يمكن الا بالنار محضة واما مجاوزة²¹ حيز العناصر الثلاثة فقد يمكن بنار محضة وغير محضة والمركب ليس بنار محضة والذي ليس بنار محضة يمكن عليه ان يجاوز²² حين العناصر

¹ ان يجوز² يكون³ اسطقات (les elements)⁴ او مركباً⁵ فضل بالعرض⁶
⁷ De generation et Corruption⁸ والتي⁹ yok¹⁰ مركبة غالب عليها¹¹ يفعل¹²
 اضغفا في طبيعتها¹³ من مؤثره¹⁴ يرجع¹⁵ الغالب فيها لاجزاء¹⁶ ممازجة في الفلك¹⁷
 هنالك¹⁸ شاهد¹⁹ لم يبلغ²⁰ حادثة²¹ جزء من الفلك بالطبع²² تجاوزه.

الثلاثة ولكن ليس يمكن¹ مئاسة الفلك بالطبع. واما الاسطوانات الاخرى² فلا يمكن عليها في كليتها ان يماس الفلك لانها لا تنتقل³ بكليتها عن مواضعها الطبيعية. واما في مركباتها واجزائها فلا يمكن ان يحصل منها افعال في الفلك⁴ لانها لا يمكنها ان تماس⁵ الفلك لاحتراقها في الاثير واستحالتها نارا والبار ليست تفعل في الفلك كما اثبتناه⁶ وانما كان الاثير يغير كل ما يحصل فيه ويغرق⁷ لانه حار بالفعل وحاد الحار بالفعل انه الممازج⁸ مع ذي جنسه المباين غير ذي جنسه المفرق بين مختلفه الاجناس الجامع بين متفقة الاجناس فتقوى قوت النار على الجسم المنفصل عنه فرقه ان كان مركبا من اجزاء مختلفة ونقلته⁹ الى طبيعته ولم تصر لممازجته مخالفة لجوهره. واما البارد فليس كذلك ولا شك ان الحار¹⁰ اشد الاشياء تفعيلاً واقواها تأثيراً والشئ الكائن¹¹ في موضعه الطبيعي يقوى جنسه والسكلى اقوى من الجزئى فاظنك بحار في موضعه الطبيعي كل كيف يخلى جزئياً يدخل في حيزه لا يفعل فيه ولا يغيره الى جنسه¹² ولا يفرق اجزاء المركب منه ان كان مركبا فمن هذه المقدمات¹³ تبين انه ليس يمكن ان يصل الى الفلك جزئى من الاسطوانات ولا مركب فاذا لم يصل اليه لم يماسه واذا لم يماسه لم يفعل فيه فليس شئ من الجزئيات ولا من المركبات يفعل في اجزاء الفلك واذا لم يكن ان يفعل فيها غيرها من كليات الاجسام ولاجزئياتها البسيطة والمركبة¹⁴ لم يكن ان تفعل¹⁵ وتتحرك بالقسر بذاتها والاستثناء بايجاب المقدم وهو قولنا وليس يمكن ان يفعل فيها غيرها حق فالنتيجة وهى قولنا ليس يمكن ان تفعل¹⁶ وتتحرك بالقسر صحيح حق فليس الفلك¹⁷ بخفيف ولا ثقيل بالقوة لا في كليته ولا في اجزائه وقد اثبتناه انه ليس كذلك ايضاً بالفعل فليس هو بخفيف ولا ثقيل¹⁸ على الاطلاق وذلك

1 يمكن 2 الاخر 3 لا ينتقل 4 للفلك 5 ان يماس 6 تيناه 7 ومحرقة 8 المخارج 9 وثلاثة الى طبيعية ولم يصيره لمازجة مخالفة لجوهره 10 النار 11 السكلى 12 نفسه او لا يفارقه 13 المركبات يتبين 14 المركبة (-) 15 ينفعل و يتحرك 16 ينفعل و يتحرك 17 للفلك 18 ثقيل ولا خفيف .

ما اردنا ان نبين¹ واما تولك ان حركته المستديرة قد يمكن² ان لا تكون طبيعية و قولك³ فان قيل ان تلك ليست بعرضية الى آخر الفصل ليس احد ممن أثبت⁴ الحركة الطبيعية المستديرة للفلك من المحصلين ثبت⁵ له ذلك بما اوردت من الاعتراض⁶ عليك بل لوجوه⁷ لولا كراهية التظويل وان هذا القول⁸ لم يفرد مسألة على حده لينتها⁹. واما اثباتك ان حركة الافلاك و الكواكب متضادة فليست كذلك و انما هي متخالفة¹⁰ فقط. لان الحركات المتضادة هي المتضادة في¹¹ الجهات و النهايات فلو لا كون العلو ضدا للسفل لما سمينا الحركة من المركز ضدا للحركة الى المركز. و بيان هذا الفصل¹² في المقالة الخامسة من كتاب السماع الطبيعي¹³. واما جهات هاتين¹⁴ الحركتين المستديرتين و نهاياتهما فهي¹⁵ بالوضع من فرضنا¹⁶ لا بالطبع فانه ليس بالطبع لحركات الفلك المستديرة نهاية (فهى غير)¹⁷ متضادة فليست الحركتان الدوريتان المتخالفتان بمضادتين¹⁸.

المسئلة الثانية: لم جعل ارسطوطا ليس¹⁹ اقاويل القرون الماضية و الاحقاب²⁰ السالفة في الفلك و وجودهم اياه على ما وجدته²¹ عليه حجة قوية ذكرها في موضعين من كتابه على²² ثبات الفلك²³ و دوامه و من لم يتعصب و لم يصر على الباطل تحقق ان ذلك غير معلوم ولا نعلم²⁴ من مقداره الا اقل مما يذكره اهل الكتاب بكثير وما يحكى عن الهند و امثالهم من الائم فهو ظاهر البطلان عند التحصيل لتعاقب الحوادث على مكان المعمور من الارض اما جملة واما توباً²⁵ و ايضا فان حال الجبال²⁶ كلها كذلك في القدم و شهادة الاحقاب²⁷ بمثل²⁸ تلك الشهادة مع ظهور الحدث فيهما.

¹ يتبين لك ان تسمى الفلك خفيفا من وجه وذلك ان الناس قد يسمون الجرم الكافي على جرم آخر بالطبع اخف منه فمن ذلك الوجه يمكن ان يكون الفلك اخف الاشياء. واما قولك² فيمكن³ yok⁴ ينسب⁵ يثبت⁶ الاعراض (٥)⁷ بوجوه⁸ ايضا⁹ yok¹⁰ مختلفة¹¹ yok¹² اللفظ¹³ Aristote, Physique. Liv. V¹⁴ ما بين¹⁵ yok¹⁶ من تفريضا¹⁷ فانها ليست بمضادة¹⁸ وذلك ما اردنا ان يبين. ¹⁹ ارسططا ليس²⁰ الاحداث²¹ وجدوه حجة²² في كتابه على²³ Aristote, De Coelo²⁴ لا يعلم من بعد الا اقل ما يدركه²⁵ نوباه²⁶ المثال²⁷ الاحداث²⁸ بمثل.

الجواب : يجب ان تعلم¹ ان ذلك ليس منه باقامة البرهان وانما هو شئ⁴ أتى به خلال الكلام على انه ليس الامر² في السماء كالامر³ في الجبال فانه⁴ الائم وان شاهدت الجبال محفوظة في كليتها فلم تعر⁵ عن اختلافات⁶ العوارض في جزئياتها من انحطام بعضها وتراكم بعضها على بعض وانهدام اشكالها وما هو ايضاً فوق هذا⁷ مما يذكره افلاطن في كتبه في السياسات⁸ وغيرها وكأنك اخذت⁹ هذا الاعتراض¹⁰ عن يحيى النحوى¹¹ المموه على النصارى باظهار¹² الخلاف لارسطوطاليس في هذا القول ومن نظر الى¹³ تفسيره لآخر الكون والفساد¹⁴ وغيره من الكتب فما عسى يخفى عليه موافقة لارسطوطاليس في هذه المسألة او عن محمد بن زكريا الرازى¹⁵ المتكلف الفضولى¹⁶ في شروحه في الآلهيات وتجاوز قدره في بسط الخراج¹⁷ والنظر في الابوال والبرازات¹⁸ لا جرم فضح نفسه وابدى جهله فيما حاوله ورامه ويجب ان تعلم ان ارسطوطاليس في قوله¹⁹ ان العالم لا يبدى له ليس شئ⁴ يعنى به انه لا فاعل له بل يروم ان يجعل بهذا القول فاعله منزهاً عن التعطيل²⁰ عن الفعل وليس هذا موضع بيان ما يشبه هذا. واما قولك ومن لم يتعصب ولم يصر على الباطل فهذه المغالطة والمحاشنة قبيحة لانه اما ان تكون وقفت²¹ على معنى قول ارسطوطاليس²² في هذا الفصل أو لم تقف فان لم تقف²³ فتحتمقك²⁴ واستخفافك بمن قال قولاً لم تقف²⁵ عليه محال²⁶ وان كنت وقفت عليه فعرفانك بمعنى القول كان يصدك²⁷ عن تعاطي هذه المجافاة²⁸ فتعرضك²⁹ لما يصدك³⁰ عنه العقل فاحش لا يليق بك.

المسئلة الثالثة : لما ذكر³¹ وذكر غيره ان الجهات ستّ ولتمثل³² على

¹ يعلم ² metinde boş ³ كلام في الجبال ⁴ لان ⁵ فله يتغير ⁶ اختلاف ⁷ مما يدركه ⁸ Politique (نواميس) Platon, République, Les lois ⁹ احدثت ¹⁰ الاعراض ¹¹ - Jean le Grammairien - ¹² باظهار باطنها ¹³ في ¹⁴ De Gene- ¹⁵ Alrazes (متنزه رازى يوق) ¹⁶ الفصول في ¹⁷ بطالخراجات ¹⁸ الجراحات من فضح نفسه وابدى جهله فيما حاوله ورامه ¹⁹ yok ²⁰ من التعطيل ²¹ قد وقفت ²² ارسطوطاليس ²³ لم تقف ²⁴ فتحميمك ²⁵ لم يقف ²⁶ بمال ²⁷ يضرك ²⁸ المخافات ²⁹ متعرضاً ³⁰ لما يصول ³¹ لم ³² ليتمثل

المكعب فان الجهات الست من ما يحاذى سطوحه واذا اضيف اليه من جهة سطوحه¹ ستة مكعبات امثاله كانت مماسة له من جهاته والمذكورة فاذا تم² ناقص من ذلك الشكل حتى تصير³ جملة الجسم المتولد سبعة وعشرين مكعباً كان⁴ ساؤها مماسة له من جهة الاضلاع والزوايا واذا لم تعد الجهات ذلك العدد⁵ فن اي جهة ما ست المكعبات الاول على ان تلك الجهات معدومة في الكرة⁶.

الجواب: ليست⁷ جهات الجسم الذاتيه من حيث هو جسم ما يحاذى سطوحه بل تلك جهات بالعرض⁸ فان الجهات الست التي عنتها⁹ الفلاسفة هي التي تحاذى نهايات (الابعاد الثلاثة للجسم)¹⁰ الطول والعرض والعمق فانه لما كان كل جسم متاهياً وبيانه في المقالة الثالثة من كتاب السماع الطبيعي¹¹ في ذكر اللا¹² نهاية فن¹³ الضرورة ان طوله وعرضه وعمقه متناهية ومن الضرورة ان لكل واحد منها نهايتين وجملتها ست (وما يحاذيها ست)¹⁴ وما يحاذى نهاية الطول مما يلي مركز¹⁵ العالم فيما يكون طوله ينتهي الى جهة المركز هو السفلى ومقابلة هو العلوي وليس للجهات الاربع (الباقية)¹⁶ اسم في كل جسم بل ذلك الجهات الجسم الحى فجهة نهاية¹⁷ عرض الجسم الحى الذي منه يظهر ويخرج حركته يسمى يمينا ومقابلته (يسمى)¹⁸ يساراً والجهة الحاذية لنهية عمق الجسم (الحى)¹⁹ التي اليها نقلته ونحوها²⁰ (تلمحها) حاسته²¹ البصرية تسمى اماماً ومقابلها يسمى خلفاً ووراء. فهذه هي الجهات الست الضرورية في كل جسم واما نفيك²² الجهات الست عن الكرة فغير صحيح لانه اذا²³ كانت الكرة جسماً فلها طول وعرض وعمق وطولها متناه وعرضها متناه وعمقها متناه ولكل واحد من هذا الثلاثة نهايتان والجملة ست

¹ امثاله من المكعبات ² اذا تم (ناقص-) ³ عبر عن جملة ⁴ كان حتى ⁵ العدد ⁶ في الكثرة ⁷ ليس ⁸ العرض ⁹ عنتها انما يحاذى ¹⁰ yok ¹¹ La Physique, Liv. III ¹² لا نهاية ¹³ في الضرورة ¹⁴ yok ¹⁵ كون العالم ¹⁶ yok ¹⁷ لجهة نهايات ¹⁸ yok ¹⁹ yok ²⁰ نقلها ونحوها ²¹ حاسة ²² ما يقبل ²³ ان كانت ضرورة الكرة .

والجهات المحاذية لهذه النهايات¹ الست ست لكن المقدم حقّ فالتوالي كآنها حقّ في النتيجة وهي انّ للككرة جهات ست حقّ وكيف يمكن ان تكون الجهات الست الذاتية للجسم ما يحاذى سطوحه² ومن المعلوم انّ للككرة جهات من جوانبها مختلفة بالمشاهدة فليست جهة القطب الجنوبي³ بجهة القطب الشماليّ و جهتي المشرق والمغرب ولا غيرها من الجهات وكذا العكس⁴ وان كان السطح المحيط بالككرة واحداً فليس اذن في الككرة جهة واحدة لا بالبرهان (كما قدمنا)⁵ ولا بالفرض كما يلزم الجسم من جهة السطوح من الجهات بالعرض⁶ لا بالذات لما بيننا⁷ واما الاجسام المتشكلة⁸ بأشكال زوات الزوايا فقد يمكن ان يجعل لها جهات من جهة السطوح لاستقامة (لاستواء) سطوحها بالفرض و الوضع لا بالذات فان الذي يلزم الجسم بالذات من الجهات هي ما يحاذى نهايات ابعاده الثلاثة واياها عنث الفلاسفة.

المسئلة الرابعة: لم استشنع ارسطوطاليس قول القائلين⁹ بالجزء الذي لا يتجزأ والذي يلزم القائلين¹⁰ بان الجسم يتجزأ الى ما لا نهاية اشنع وهو ان لا يدرك (متحرك) ¹¹ متحركاً¹² يتحركان في جهة واحدة. ولو كان المتحرك¹³ منهما قبل ابطاً حركة. ولتمثل بالشمس والقمر فانه اذا كان بينهما بعد مفروض و سار القمر سارت¹⁴ الشمس في ذلك¹⁵ مقداراً ايضاً اصغر¹⁶. وكذلك الى ما لا نهاية له وقد نراه يسبقها. ويلزم اصحاب الجزء ايضاً امور اخرى¹⁷ كثيرة معروفة عند المهندسين. ولكن الذي ذكرته مما يلزم مخاليفهم¹⁸ اشنع فكيف التخلص¹⁹ من كليهما.

¹ للنهايات ² سطحه ³ التالي بجهة المغرب والمشرق والقطب الجنوبي وغيرها ⁴ على العكس
 واذ كان ⁵ yok بالفرض ⁷ لانا بناه. ⁸ المشككة ⁹ و ¹⁰ القائل ¹¹ yok ¹² متحركات
¹³ المتقدم ¹⁴ سارق (؟) ¹⁵ yok ¹⁶ اصغر اذا ساره ¹⁷ ذلك الزمان
 اخر ¹⁸ مخاليفهم ¹⁹ المخلص.

الجواب : اما ¹ انه لا يمكن ان يتركب شئ متصل لاجسم ولا سطح ولا طول ولا حركة ولا زمان من اجزاء غير متجزئة اعنى عن ذى طرفين وواسطة ينتصف ² عندها فقد بينه ³ ارسطو طاليس فى المقالة السادسة من كتاب سمع الكيان ⁴ براهين منطقية قوية لا مرية ⁵ فيها . واما هذا الاعتراض ⁶ فقد اورده على نفسه . و اجاب عنه بحجوب ما ولكن يجب ان تعلم انه ارسطوطاليس بان الجسم يتجزأ الى ما لانهاية ليس يعنى به انه يتجزأ ابدأ بالفعل بل يعنى به ان كل جزء منه له فى ذاته وسط وطرفان فبعض (الاجزاء يمكن ان يفصل بين) ⁷ جزئية اللذين يحددهما الطرفان والواسطة وهذه الاجزاء منقسمة ⁸ بالفعل وبعض الاجزاء وان كانت لها فى ذاتها واسطة ومنقسم فليس يقبل لصغره الانقسام ⁹ وهذه الاجزاء منقسمة بالقوة وفى ذاتها . فمن قال ان الجسم يمكن ان يجزأ ابدأ بالفعل لزمه هذا الاعتراض الذى اعترضت ¹⁰ به ضرورة ومن قال ان الجسم بعض اجزائه منقسم بالفعل وبعض اجزائه منقسم لا بالفعل بل بالقوة كما بينا لم يلزمه لان الحركة انما ¹¹ تأتى على تقسيم المتناهية من الاجزاء المنتصفة بذواتها الغير المنقسمة بالفعل فهذا هو السبيل المؤدى الى التوصل ¹² من الشناعتين اللازمتين فى كلا الطريقتين . واما ما اجاب به ارسطوطا ليس عن هذه المسألة وفسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة والمغالطة ولولا (حج) ¹³ اجتناب التطويل ¹⁴ لذكرت ذلك ولكنه بعد بيان القصد هذر و فضول ¹⁵ .

المسئلة الخامسة : لم استشنع ارسطو طاليس قول من قال انه يمكن ان يكون عالم آخر خارج هذا الذى نحن فيه كائن على طبيعة اخرى لانا ما عرفنا الطبايع و الاسطقسات الاربعة الا بعد وجودنا ¹⁶ اياها كما ان الاكهم لو لم يسمع من الناس ذكر البصر لما أمكن ان يتوهم من ذات نفسه كيفية البصر ولا ان حاسة تكون خامسة ¹⁷ تدرك بها الالوان أو يكون ايضا على مثل هذه

¹ ان لا يتصل ممكن ² تنصف عليها ³ به ارسطو ⁴ Aristote : Physique ⁵ لازمية فيها ⁶ الاعراض ⁷ yok ⁸ منقسمة ⁹ الانقسام بالفعل ¹⁰ اعرضت ¹¹ بهما يأتى ¹² الى السلوك yok ¹³ التفصيل ¹⁴ (هذر -) فضول ¹⁵ وجودها اياها ¹⁶ حاسته يكون حاسة يدرك بها .

الطبايع غير انها تكون مكونة¹ على ان تكون² جهات حركاتها بخلاف هذه ويكون كل واحد من العالمين محجوباً عن صاحبه ببرزخ كما انه لو كان ا ب ج (ا ب ج) تلاتاً على³ الارض (و ا ح)⁴ اقرب الى سطحه (من ا ب)⁵ ومن المعلوم ان الماء يسيل من ب الى ا اولى - وهما حركتان متضادتان الى موضع معلوم .

الجواب : اما هذه المسألة فليست هي حكاية قول ارسطوطا ليس في كتابه السماء والعالم⁶ في انكاره وجود عوالم غير هذا العالم لانه لم يتكلم فيه مع من قال ان عوالم لا تشبه⁷ هذا العالم بوجه من الوجوه ثم بل يرد على من جعل عوالم فيها سماوات وارضون واسطقسات موافقة هذا العالم⁸ بالنوع والطبع مغايرة له في الشخصية و اورد على هذه الدعوى حجة بان قال ان لفظنا العالم والسماء بلا اشارة ولا بيان العنصر اعم من لفظنا هذا العالم بالاشارة⁹. ومن هذا العالم المبين العنصر فان يمكن ان تكون عوالم كثيرة فوق هذا العالم الواحد المشار اليه (المبين)¹⁰ العنصر والممكن في الاشياء الابدية واجب¹¹ فمن الضرورة وجود عوالم غير هذا العالم فمنهم من جعلها متناهية ومنهم من جعلها لانهاية لها وكلمتهم اثبتوا¹² الخلاف و الفيلسوف قد نقض هذه الحجة في كتاب السماء بما نقضه وبين انه لا يمكن ان تكون عوالم كثيرة . فان¹³ هؤلاء ليس يضعون اسطقسات تلك العوالم (مخالفة)¹⁴ لاسطقسات هذا العالم بل¹⁵ موافقة لها في¹⁶ الطبع . قال الحكيم اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة غير مخالفة¹⁶ بعضها بعضاً في الطبيعية والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في جهات الحركة الطبيعية التي تحرك اليها والاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في¹⁷ المواضع الطبيعية فاذا وجدت في مواضع مختلفة فوق

¹ يكون متكونة ² ان يكون جهة ³ مثلاً ⁴ من ب ⁵ Aristote, De Coelo et Mundo ⁶ لا يشبه بهذا العالم بل يرد ⁷ عوالم ⁸ لما في هذا العالم ⁹ بلا اشارة وهذا العالم من هذا الجزء ومن المنصر . فاذن يمكن ¹⁰ yok ¹¹ فاذن كون عوالم كثيرة واجب ومن الضرورة ان عوالم غير هذا العالم ¹² بحثوا بخلافه ¹³ فاذن ¹⁴ yok ¹⁵ بالاطبع ¹⁷ غير مخالفة .

واحدة فهي ¹ ساكنة فيها بالقسر والذي بالقسر بعد الذي بالذات فمن المعلوم انها كانت مجتمعة متأحدة ² ثم افترقت بعد ذلك و أولئك يضعونها متباينة ابد (فهي اذن متباينة ابدأ) ³ وليست بمتباينة ابدأ وهذا خلف لا يمكن والذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الشيء الى ما كان اولا عليه بالذات فتلك العوالم المتفرقة ستجتمع ⁴ ثانياً ⁵ و أولئك (يضعون) ⁶ انها لا تجتمع ابدأ (فهي) ⁷ تجتمع ولا تجتمع ابدأ هذا خلف لا يمكن ولا محالة ⁸ ان الذي بالقسر له علة اما هذه الاجسام فلا يجوز ان يقسر بعضها بعضاً ⁹ عن (الكون في) ¹⁰ المواضع الطبيعية (والحركة الى الاجتماع في المواضع الغير الطبيعية) ¹¹ لاننا بينا فيما ¹² سلف ان الاجسام القاسرة بعضها لبعض في التحرك ¹³ تنتهي الى جسم يتحرك ¹⁴ الى جهة (التحريك) ¹⁵ بالطبع وان كان جسم يتحرك بالقسر الى موضع غير طبيعي كاسطوانات العوالم فمن الضرورة ان جسماً (آخر) ¹⁶ يتحرك الى تلك الجهة بالطبع ونستثنى ¹⁷ نقيض التالي وهو انه لا جسم كذلك الا من هذه الاسطوانات لانا بينا انها ليس لشيء منها موضع (بالطبع) ¹⁸ غير هذه (فان وضعنا ان ما يتحرك بالطبع الى موضع طبيعي غير هذه) ¹⁹ المواضع الطبيعية الموجودة كان خلفا ولا جسم آخر غير هذه (اذلا جسم) ²⁰ مخالف لهذه و نبين ²¹ صحة ذلك ²² فيما بعد فينتج نقيض المقدم وهو ²³ ان هذه الاجسام لم يقسر بعضها بعضاً في التحريك الى تلك الجهة لانه ليس شيء منها متحركاً ²⁴ الى تلك الجهة بالطبع ولا غيرها اذ لا غير لها في الجسمية فاذا لاعلة جسمية قاسرة ولا علة غير جسمية لان العلة التي ليست باجسام كاشياء التي يسميها ²⁵ الفلاسفة الطبيعة والعقل والعلة الاولى لا تنقل النظام الى ²⁶ لا نظام بل شأنها تنقل ²⁷ لا نظام الى نظام. أو تمسك

¹ yok ² وهي ³ متحددة ⁴ yok ⁵ يجمع ⁶ وقد وشموا ⁷ yok ⁸ yok ⁹ لا مخالفة ¹⁰ ببعض ¹¹ yok ¹² بما ¹³ في المحرك ¹⁴ متحرك ¹⁵ yok ¹⁶ yok ¹⁷ يستثنى ¹⁸ yok ¹⁹ atlamış ²⁰ الاجسام ²¹ نبين ²² هذه ²³ yok ²⁴ يتحرك ²⁵ تسميها ²⁶ ان لا ²⁷ ان يتنقل .

النظام على النظام فليست علة جسمية ولا لاجسمية ذاتية تعمل ذلك . واما
 العلل العرضية كالاتفاق فانها وان كانت غاياتها¹ لها بالعرض . فالعلل ثابتة
 بالذات² و من اراد (ان يتبين)³ ذلك فليُنظر في المقالة الثانية من كتاب
 الفيلسوف في سماع الكيان او⁴ تفسيرا للمقالة الاولى من كتاب ما طا
 فوسيقا في ما بعد الطبيعيات⁵ . فاذا قلنا ان كان لذلك علل عرضية فلها علل
 ذاتية ايضا . ونستثنى⁶ (نقيض التالي فينتج على حكم القياس الشرطي المتصل)
⁷ نقيض المقدم وهو⁸ انه ليس لها علل عرضية اتفافية فاذا ليس ذلك
 بالاتفاق ولا يمكن ايضا ان يكون لا من علة ذاتية ولا من علة⁹ عرضية
 (والعوام كلهم)¹⁰ يسمون هذا اتفاقاً لان كون الشيء على هذه¹¹ الحال محال
 حتى يكاد ان يكون هذا من اوائل العقول¹² ولو لا ان الكتب مملوءة بذكر
 بيان ابطال هذا القول لشرعت في رده فاذا لم يكن لذلك علة ذاتية ولا
 عرضية وكان محالاً ان يكون لا¹³ عن علة (فهو متمتع)¹⁴ وجوده فمحال
 ان يكون عوالم موافقة لهذا العالم كثيرة وذلك ما اردنا ان نبين واريده ان
 اشرع في طرف من القول مما به نبين¹⁵ انه لا يمكن ان يكون جسم مخالفا
 لهذه الاجسام في الحركات و الكيفيات . فاما الحركات فهي بالقسمة العقلية
 الضرورية اما مستقيمة و اما مستديرة و اذا كان لا خلاء فحركة (الجسم)
¹⁶ مماسية للاجسام ضرورة¹⁷ فاذا المستقيم اما من المركز (او الى المركز و
 اما مارة على المركز)¹⁸ بالاستقامة وهي الآخذة من الطرفين او غير آخذة
 منها¹⁹ بل على محاذاتهما ولكن الذي بالطبع لا يجوز الا ان يكون من نهايات
 الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة و بيان ذلك في كتب²⁰ ارسطوطا ليس
 مثبت و خاصة في المقالة الحامسة²¹ من كتابه الموسوم بالسما الطبيعي و تفسير
²² المفسرين له²³ و في بعض اوضاعنا فن هذا يعلم ان الحركات الطبيعية

¹ عللاً لها ² للذات ³ بتبين ⁴ في ⁵ İbni Sinanın Aristo Metafizikine ⁶ şerhi ⁷ yok ⁸ yok ⁹ yok ¹⁰ والامة اكثرهم ¹¹ هذا ¹² النقول
¹³ من ¹⁴ فتنع ¹⁵ تبين به ¹⁶ yok ¹⁷ ضرورة ¹⁸ Atlamış ¹⁹ منها ²⁰ كتاب ²¹ في
²² تفسير ¹³ لها .

المتناهية اماً من المركز او الى المركز في جميع الاجسام بالدليل العقلي .
واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان تكون فوق تسعة عشر¹ وقد بينه
الفيلسوف في المقالة الثالثة² من كتاب النفس و شروح المفسرين كثامسطيوس
والاسكندر³ وغيرها ولو لا مجانبة التطويل لبسط القول فيه ولكن اخوض
في طرف يسير منه فاقول الطبيعة ما لم توف⁴ على النوع الا تم شرائط النوع
الانقص⁵ الاقل بكمالها⁶ لم تدخل في النوع الثاني والمرتبة التالية⁷ مثال
ذلك ان ذات النوع الاول الاخس الانقص وهو الجسمية ما لم تعطها
الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في⁸ العالم لم تحظ به
الى النوع الثاني الاشراف بالاضافة وهو النبات⁹ (وما لم يحصل جميع خصائص
النبات)¹⁰ كالقوة الغذائية والنامية والمولدة في النوع الاخس الاول لم¹¹
تجاوز به الطبيعة الى النوع الثاني الاشراف كمرتبة الحيوانية وخصائص¹²
المرتبة الحيوانية منقسمة الى حس وحركة ارادية فما¹³ لم تحصل للنوع الا
خس¹⁴ الادنى الاول جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات فمن الواجب
ايضاً ان لا تتعدى¹⁵ الطبيعة بالنوع الحيوانى الى النوع النطقى ولكن الطبيعة
قد حصلت¹⁶ في المواليذ جوهرأ ناطقأ فمن الضرورة انها¹⁷ اوفت عليه جميع
القوى الحسية بكمالها فاتبعها¹⁸ بافادة¹⁹ القوة النطقية فاذا كان للنوع الناطق
جميع القوى المدركة للمحسوسات (فاذا النوع الناطق مدرك لجميع المحسوسات)
²⁰ فاذا لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق فاذا لا كيفيات ما خلا ستة عشر
المحسوسة بالذات والثلاثة المحسوسة بالعرض وهى الحركة والسكون والشكل
فاذا لاجسم مكيف²¹ بكيفية ما خلا هذه المعدودة فاذا لا عالم بكيفيات جسمية
فاذا ان كانت عوالم كثيرة فهى متفقة بالطبع وقد بينا ان لا عوالم متفقة بالطبع
كثيرة فيما²² تقدم فاذا العالم واحد وذلك ما اردنا ان نبين²³ . واعلم انه

¹ عشرة ² الثانية ³ Themistius et Alexandre d'Aphrodisias ⁴ مما
لم يوف ⁵ بعض ⁶ بكماله ⁷ الثانية ⁸ فى هذا ⁹ هى الثانية ¹⁰ atlamış ¹¹ ثم ¹²
yok ¹³ مما لم ¹⁴ الآخر ¹⁵ يتعدى ¹⁶ قد حصله ¹⁷ yok ¹⁸ فاتبعه ¹⁹ افادة ²⁰
atlamış ²¹ متكيف ²² مما ²³ بين .

إذا سلك طريق ما ادعى¹ في هذه المسألة أدى ذلك إلى ما لا نهاية له² ضرورة³ وابطال (إن العالم)⁴ شيء من الأشياء وأثبت ما ينتج عنه⁵ الفرقة السوفسطائية ومعالجة أولئك ليس بهذا الدواء بل أدوية⁶ غير هذا وبالله العوق.

المسألة السادسة: ذكر في المقالة الثانية أن الشكل البيضي والعدسي يحتاجان في الحركة المستديرة إلى فراغ وموضع خال وأن الكرة لا تحتاج⁷ ذلك وليس الأمر كما ذكر فإن البيضي متولد من دوران القطع النافذ على قطرة الأول⁸ والعدسي متولد من دورانه على قطره الأقصر وإذا لم يخالف في الإدارة على⁹ الأقطار المتولدة منها ذلك الشكل لم يعرض مما ذكره أرسطو شيء¹⁰ البتة ولم يلزم الالوازم الكرة¹¹ فإن البيضي إذا كان محور¹² حركته قطره الأطول والعدسي إذا كان محور¹³ حركته قطره الأقصر دارا كالكرة ولم يحتاج إلى مكان خال¹⁴ منهما¹⁵ ولكن ذلك يكون إذا جعل المحور للبيضي¹⁶ قطره الأقصر والمحور للعدسي¹⁷ قطره الأطول فحينئذ يلزم ما ذكره ومع هذا فقد يمكن أن يدور البيضي على قطره الأقصر والعدسي على الأطول ويتحركان¹⁸ بالتعاقب من غير أن يحتاجا إلى (خلاء لحركات)¹⁹ الأشخاص في جوف الفلك ولا خلاء فيه على رأي كثير من الناس وما أقول هذا اعتقاداً بأن²⁰ كرة الفلك ليست بكرية بل بيضي أو عدسي وأنني قد اجتهدت في ردّ هذا القول ولكن تعجباً من صاحب المنطق.

الجواب: نعم ما اعترضت (مدالله في عمرتك) على أرسطو طاليس في هذا القول فإنه مما²¹ يلزمه كما بينته في بعض أوضاعي ولكن كل واحد من المفسرين اعترض عن هذا²² القول والذي جاني في الحال ما قال ثامسطيوس²³ في تفسيره

¹ ما أدري ² ما لا نهاية ³ ضرورة ⁴ العلم بشيء ⁵ ما ينتج عنه ⁶ مادونه ⁷ لا يحتاج إلى ⁸ الأطول ⁹ في ¹⁰ الكثيرة ¹¹ و ¹² يجوز ¹³ فيهما ¹⁴ البيضي ¹⁵ العوسى ¹⁶ يتمكنان ¹⁷ المحركات ¹⁸ أن ¹⁹ ما ²⁰ لهذا. ²¹ Thémistius

لكتاب السماء انه ينبغي ان يحمل قول الفيلسوف على احسن¹ الوجوه . فنقول ان الحركة الدورية على الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل² البيضى والعدسى على انه ما زال³ بهذا القول شين⁴ قول ارسطو طاليس (وقد يمكن)⁵ ان يبرهن على بطلان كون الشكل للفلك⁶ بيضياً او عدسياً ببراهين منها ماهى طبيعية ومنها ماهى تعاليمية⁷ هندسية ولو لا الاكتفا بما عندك من الفراهة في المعالم الرياضية وعند الفضلاء في صناعة الهندسة⁸ بناحيتك⁹ لحضت⁹ في طرف منه على قدر القوة والطاقة . واما قولك ان الاشكال البيضية والعدسية قد لا توقع خلاء¹⁰ في حركتها¹¹ لما شاهدت من الاجرام المتحركة في جوف الفلك فهذا القول لا يشبه¹² ذلك وذلك ان في حشو¹³ العالم تجرد¹⁴ الاجسام المتحركة اجساماً تماسها على التعانق . واما الفلك اذا كان عدسياً وتحرك لا على قطره الاقصر او بيضياً وتتحرك¹⁵ لا على قطر الاطول لوقع¹⁶ الخلاء ضرورة لاجل امتناع¹⁷ وجود جسم ما وراء الفلك يماسه جرم الفلك عند الحركة كما هو للاجسام الموجودة حشو الفلك .

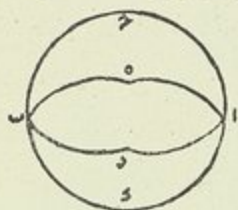
المسئلة السابعة : ذكر عنده ذكره الجهات وتعيينها¹⁸ ان اليمين هو مبدأ الحركة في كل جرم ثم عكس الامر بعد ذلك فقال ان الحركة من السماء كانت من المشرق لانه اليمين وهذا العكس غير جائز ويرجع في التحصيل الى برهان الدور .

الجواب : لم²⁹ يثبت الفيلسوف للفلك الحركة من المشرق من أجل ان المشرق يمين بل أثبت به المشرق يمينا من أجل ان حركته تظهر²⁰ من المشرق والحركة من الحيوان تظهر²⁰ من اليمين والفلك المتحرك حيوان عنده²¹ فأوجب من ذلك ان المشرق يمين الفلك فمن المحال ان يقصد العسائل اثبات

¹ احد ² للشكل ³ ما اراك ⁴ الا اعتذار يتبين ⁵ ليس يمكن ⁶ الفلك ⁷ و ⁸ الهندسية ⁹ لحص ¹⁰ yok ¹¹ كما ¹² لا ينبر ¹³ في سن ¹⁴ بجذاء ¹⁵ يحرك ¹⁶ يوقع ¹⁷ الامتناع عن ¹⁸ تعيينها ¹⁹ yok ²⁰ يظهر ²¹ عندنا ونبين .

ان الفلك يتحرك من المشرق فان هذا مما لا يشك فيه لانه من حيث يتحرك
الفلك ابدأ فهو مشرق بل قصد الفيلسوف ان يثبت ماهية¹ يمين الفلك بعد
اثباته له اليمين بالانية²

المسئلة الثامنة : زعم³ ان الكواكب اذا تحركت حوى الهواء الماس⁴ لها
وقد علمنا ان الحرارة بازاء الحركة والبرودة بازاء السكون وان الفلك اذا تحرك
حركة السريعة حوى الهواء المماس له فيكان منه النار المسمى أثيرا وكلما كانت
الحركة اسرع كان الاحماء ابلغ واشد ومن الواضح البين ان اسرع الحركات في
الفلك التي هي في معدل النهار وان⁵ ما قرب من القطبين يكون ابطأ حركة
فليكون الفلك اب حء وقطباه اب، حء معدل⁶ النهار



وليكون منتهى احماؤه للهواء نقطتي هـ ر وهما⁷ أبعد
نهاياته⁸ لان الحركة هناك أسرع ثم لا يزال يقرب
من القطبين ويقبل الاحماء حتى يضمحل عند القطبين

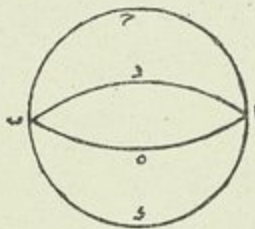
فتبقى صورة النار على هذه الصورة الخارجة وصورة الهواء⁹ على ما في الداخلة
وهذا أمر واجب من ذلك مع اتفاق الاولين على ان شكل النار ككرة محيطة
وكذلك الهواء⁹ وليس يوجب ما ذكرته الا هذا الشكل المصور.

الجواب : ليست النار عند اكثر الفلاسفة كائنة (بحركة الفلك)¹⁰ بل
هي جوهر واسطقس بذاتها ولها كرة وموضع طبيعي بذاتها¹¹ كغيرها من
الاسطقسات وليس ما حكيت الا مذهب من جعل الاسطقس شيئاً واحداً من
الاربعة او اثنين او ثلاثة منها مثل (ثاليس)¹² حين جعلها الماء (وهو قليطس
(Heraclite = هر قليطس)¹³ اذ يجعلها النار (وديوجانس) اذ جعلها جوهر بين
الماء والهواء (وانكسمندرس)¹⁴ حين يجعلها¹⁵ هواء ويجعل كل واحد منهم
الاجرام¹⁶ الأخر والمتولدات¹⁷ عوارض تعرض في الجسم ايش¹⁸ (ايا)¹⁹ ما

¹ yok ² yok ³ يزعم ⁴ المماس ⁵ كل ⁶ قطباها و حد متدل ⁷ بقطننا هـ ر و
ور هـ ⁸ ابدء منها بانه ⁹ الهوى ¹⁰ atlamış ¹¹ بذاته ¹² (Thalès -) الشمس
حين ¹³ كفو قليطس ¹⁴ (Anaximandre) آنكسدريس ¹⁵ جعلها ¹⁶ yok ¹⁷
المولدات ¹⁸ دو الجسم الاول ¹⁹ boş ²⁰ انكسدريس.

وضعه وانّه ليس يكون عن جسم آخر . ويقول انكسمندرس القول الذي حكّيته ان الجوهر الاول هواء فاذا اصابته ¹ كيفية البرودة صار ماء واذا سخن من تحريك الفلك كان نارا او اثير اما ارسطو طاليس فليس يجعل شيئا من السكليات الاربعة بأكث عن شئ آخر ويجوز ² ذلك في جزئياتها فليس اذن هذا الاعتراض ³ يلزم ارسطوطا ليس ولا من قال بهذا القول وهو ⁴ القول السديد الصواب . واما الشكل الذي شكلت فليس يجب أن يكون على ذلك فان زاويتي (هـ ر) يلزمان على ذلك الوضع ⁵ الذي وضعت ولكن الشكل على

قياس قولك على ما اشكله وهو أنه يجب ان يصل قوس (ار) بقوس (رب) على الاستدارة من غير وقوع زاوية فيما بينهما وكذلك قوسا (اهـ ، هـ ب) بحسب هذه الصورة ⁶ .



المسئلة التاسعة : ان كانت الحرارة ⁷ سالكة

عن المركز فلم صار الحر يصل اليها ⁸ من الشعاعات ⁹ أي اجسام ام اعراض ام غير ذلك .

الجواب : يجب ان تعلم ان الحرارة ليست بسالكة ¹⁰ عن المركز لان الحرارة غير متحركة ¹¹ اللهم الا بالعرض لسكونها في جسم متحرك ككون انسان ساكن ¹² في سفينة متحركة ¹³ ويجب أن تعلم ان حر ¹⁴ الشمس ليس يصل اليها بهبوطه عن الشمس من فوق من وجوه (احدها) ان الحرارة لا تتحرك بذاتها (والثاني) انه ليس جسم حار يهبط من فوق فيسخن ماسفل ¹⁵ فلذلك ايضا الحرارة لا تنهبط ¹⁶ من الشمس بالعرض (والثالث) ¹⁷ ان ¹⁸ الشمس ايضا ليست بحارة فالحرارة ¹⁹ الحاملة ههنا ليست هابطة من فوق لتلك الوجوه الثلاثة التي ذكرناها ولكنها حادثة ههنا ²⁰ من جهة انعكاس الضوء وسخونة

¹ اسبابه ² ونحو ³ الاعراض ⁴ هذا ⁵ الموضع ⁶ yok ⁷ الحرارة ⁸ اليها ⁹ الشمس والشعاعات ¹⁰ وهي ¹¹ غير متحرك ¹² yok ¹³ يتحرك ¹⁴ جزء ¹⁵ ينزل اسفل فليس ¹⁶ تنهبط ¹⁷ yok ¹⁸ لان ¹⁹ انما الحرارة ²⁰ Su cümleyi atlamış :

ليست هابطة من فوق الوجوه الثلاثة التي ذكرناها ولكنها حادثة ههنا .

الهواء بذلك¹ كما يشاهد ذلك في المرايا المحرقة ويجب أن تعلم ان الشعاعات ليست بأجسام لانها لو كانت اجساما لكان جسمان في مكان واحد أعنى الهواء¹ والشعاع وانما الضوء لون² ذاتي للمشف من حيث هو مشف وقد حده ارسطوطاليس (في المقالة الثانية)³ من كتاب النفس ومن كتاب الحس في المقالة الاولى انه⁴ كمال المشف⁵ من حيث هو مشف.

المسئلة العاشرة : استحالات الاشياء بعضها الى بعض هو على سبيل التجاور والتداخل أم على سبيل التغير ولتمثل⁶ بالهواء والماء فان الماء⁷ اذا استحل الى الهوائية ايصير هواء بالحقيقة ام يتفرق فيه اجزائه حتى يغيب عن حس البصر فلا يرى الاجزاء المتبددة⁸.

الجواب : استحالات الاشياء بعضها الى بعض ليس كما منلت من استحالة الماء الى الهواء بأن نضع⁹ اجزائه تفرق¹⁰ في الهواء حتى يغيب عن الحس بل ذلك خلج¹¹ هيولى الماء صورة المائية وملاستها صورة الهوائية ومن اراد أن يعرف ذلك على الاستيفاء¹² فليتنظر في تفسر المفسرين لكتاب الكون والفسادو كتاب الآثار العلوية والمقالة الثالثة من كتاب السماء ولكن¹³ أبتن ذلك من طرف مما بينوه¹⁴ واورد مثالا استقرايياً مما أثبتوا به قولهم . فاقول ان زيادة الاجسام في كيتها كماء ملائنا به ققمة وشددنا¹⁵ رأسها واستخناها اسخانا شديدا فشقت القمقمة لطلها مكانا اوسع من مكانها لزيادتها في اقطارها تحول¹⁶ اجزاء مائها¹⁷ هواء فاما ان يكون لتخل الخلاء في اجزاء مائها¹⁸ واما ان لا يكون سبب¹⁹ التغير تفرق الاجزاء لكن الخلاء محل²⁰ فن الضرورة ان²¹ القسم الثاني حق وهو انه ليس سبب التغير تفرق الاجزاء وانما هو قبول الهيولى للصورة المائية . فان قيل القمقمة يدخلها هوا او شئ آخر ويزيد في كمية الجملة . فلنا هذا محال لان المملوء لا يمكن ان يدخل فيه جسم آخر الا بعد

¹ الهوى كذلك ² yok ³ yok ⁴ بانه ⁵ للمشف ⁶ تمثل بالهوى ⁷ فلما ⁸ البيدة ⁹ يضع ¹⁰ يتفرق ¹¹ تخلية هيولاء ¹² على الشفا ¹³ لكن ¹⁴ يثبتوه ¹⁵ سدنا ¹⁶ لتحول ¹⁷ yok ¹⁸ اجزائها ¹⁹ بسبب ²⁰ وجوده ²¹ (ان) yok .

خروج الجسم الاول والماء ليس يخرج من القمقمة المشدودة¹ الرأس لعدم المنفذ وقد عاينت قمقمة صغيرة شددنا¹ رأسها ووضعناها في أنون فما لبثنا حتى انشقت وخرج كل ما كان فيها ناراً ومن المعلوم ان الماء الذي كان فيها لم يمازج باجزائه المتفرقة² شيئاً آخر حدث منه تغير لان النار لم تكن³ في القمقمة اولا ولا دخلت ثانيا لعدم المنفذ في القمقمة فمن المعلوم ان استحالتها كانت على سبيل التغير في ذاتها الى الهوائية والنارية لا على سبيل تفرق الاجزاء فقد أوردت⁴ مثالا يؤيد قول ارسطوطاليس في الكون والتغير من جزئيات الطبيعة واكتفيت⁵ به فان بسطه كثير المؤنة وهذا الفصل قد يجيى فيه اعتراضات كثيرة فان تبينت⁶ شيئاً منها فيجب ان تمن⁷ على⁷ بمعاودة السؤال لاشرحه لك انشاء الله*⁸ فهذه حمل جوابات المسائل العشر التي استدركتها من كتاب السماء على ارسطوطاليس ونشرع في جواب المسائل الاخرى باذن الله تعالى .

المسئلة الاولى : اذا كانت زجاجة صافية بيضاء⁹ مدورة وملئت من ماء صاف قامت مقام البلور¹⁰ المدور في الاحراق واذا كانت خالية من الماء الصافي مملوءة من الهواء¹¹ لم تحرق¹² ولم تجمع الشعاع فلم صار الماء يفعل ذلك والهواء لا يفعله ولم صار¹³ هذا الاحراق وجمع الشعاع .

الجواب : ان الماء جسم كثيف صقيل له في ذاته لون قليل وكل ما كان كذلك¹⁴ انعكس عنه (الضوء فلذلك ينعكس الضوء)¹⁵ عن الزجاج المملوء ماء ويحصل عن الانعكاس المتراكم¹⁶ القوى احراق . وأما الهواء فليس مما ينعكس عنه بل هو ما ينعكس¹⁷ فيه لانه المشف في الحقيقة فاذا كان في الزجاج هواء لم يحصل عنه¹⁸ انعكاس قوى .

¹ المشدودة ² المتفرقة ³ لم يكون ⁴ اردنا ⁵ وكيفياته ⁶ يثبت ⁷ ان يمر ⁸ تعالى ⁹ بيضا
و صافية ¹⁰ البلورة المدورة ¹¹ الهوى ¹² لم يحرق ¹³ نها ¹⁴ كذا ¹⁵ yok ¹⁶ والتراكم
¹⁷ عنه بل هو ما ينعكس فيه ¹⁸ منها .

المسئلة الثانية : ما الصحيح من قول القائلين ¹ (احدهما) يقول ان الماء والارض يتحركان الى المركز والهوا والنار يتحركان من المركز (والآخر) يقول ان جميعها ² يتحرك نحو المركز ولكن الاثقل منها ³ يسبق الاخف في الحركة اليه .

الجواب : قول الخصم الثاني باطل لان النار لو تحركت الى المركز فاما أن تصل ⁴ الى المركز عند حركتها او لا تصل ابدأ فان لم تصل ابدأ اليه ⁵ فليست بمتحركة بل انما تتحرك الى حيث تصل ⁴ اليه وان كانت تصل اليه اى الى المركز فهذا كذب ⁶ لانه ما شوهدت ⁷ نار قط تتحرك ⁸ منهبطة الا ما يكون بالقسر ككبار ⁹ الصواعق وغيرها ومايقول هذا القائل في نار تتحرك من اسفل أتتحرك بالطبع ام بالقسر فان قال بالقسر فن الضرورة جرم آخر يتحرك الى ذلك الجانب بالطبع وهو الذى يحرك ¹⁰ الاول بالقسر كما بينا وقد قال انه لا جرم يتحرك الى فوق بالطبع فجرم ¹¹ موجود متحرك ¹² بالطبع الى فوق وليس جرم موجود يتحرك بالطبع الى فوق هذا ¹³ خلف لا يمكن لان (من نفى ان شيئاً) ¹⁴ من الاجرام الاربعة يتحرك الى فوق والفلك ايضا ليس يتحرك بكليته ¹⁵ الى فوق ولا بجزئيه لما اثبتنا فليس يتحرك جرم ¹⁶ الى فوق و اذا تحرك جرم بالقسر الى فوق لزم جرم يتحرك اليه بالطبع فيلزم ¹⁷ ذلك الخلف لكن التالى مسلوب فبقى ¹⁸ القسم الثانى وهو ان النار تتحرك الى فوق بالطبع وذلك ما اردنا ان نبين ¹⁹ .

المسئلة الثالثة : كيف الادراك بالبصر ولم ندرك ما يكون تحت الماء وشعاع البصر ينعكس عن الاجرام الصقيلة وسطح الماء صقيل .

الجواب : الابصار عند ارسطوطاليس ليس هو بخروج شعاع ²⁰ من العين

¹ مالص (؟) ² جميعاً يتحركان ³ منها ⁴ يصل ⁵ yok ⁶ خلف ⁷ (ما) شوهدت ⁸ تتحرك ⁹ كمنار ¹⁰ يتحركه اولاً ¹¹ جرم ¹² يتحرك ¹³ yok ¹⁴ بينا (parantez arası yok) ¹⁵ كليته ¹⁶ yok ¹⁷ من ذلك ¹⁸ فيبق ¹⁹ بين ²⁰ شى .

وانما ذلك قول افلاطن وعند التحصيل لا فرق بينهما فان افلاطن اطلق هذا القول اطلاقاً عاماً على حسب ما يجوز العامة وقديين ذلك الشيخ ابو نصر الفارابي في ¹ كتابه الجمع بين الرأيين، رأى الحكيمين لكن الابصار عند ارسطوطاليس انما هو لانفعال ² الرطوبة الجليدية في العين بمماسة سطح المشف المستحيل ³ الى الالوان القابل لها لمؤدى لها عند المحاذاة للجرم ⁴ المؤدى لونه ولما كانت الرطوبة الجليدية مشفة استحال وانفعلت ⁵ عن اللون ومتى استحال هذه الرطوبة التي جعلت آلة تحس ⁶ بها القوة الرائية ادركت هذه القوة ما ظهر فيها من التأثير ⁷ فكان ذلك ابصاراً. وبيان القول فيه في تفسير المفسرين للمقالة الثانية من كتاب النفس للفيلسوف وتفسيرهم لكتاب الحس له فاذا كان كذلك والماء والهواء جسمان مشفان مؤديان الى الحواس كيفيات الالوان ارتقع ذلك الشك .

المسئلة الرابعة : لم استحق الربيع من الارض ⁸ العمارة دون الربيع الآخر الشمالى والربيعين الجنوبيين واحكامها كاحكام الشماليين .

الجواب : الاسباب ⁹ المانعة عن عمارة البقاع اما شدة الحر واما شدة البرد واما البحار فبسبب شدة الحر انعكاسات شعاع الشمس على زوايا ¹⁰ منفرجة واسعة الانفراج جداً ودوام غيبوبة الشمس عن تلك البقعة فهذا ما يتعلق بصناعتي انا واما استخراج كمية الموضع العارى عن العذر ¹¹ الموجب لبطلان العمارة فيه فهو من عمل اصحاب العلم الرياضى ولولا فراهمتك ¹² فى ذلك الباب لخصت فى طرف ¹³ من العلم الهندسى الموجب لذلك بحسب الطاقة .

ب	ا
هـ	ح

المسئلة الخامسة : ليكن اربعة سطوح (ا ب ح هـ) على هذه الهيئة ¹⁴ ولتكن الخطوط التي بينها وهمية بلا عرض وتماس هذه السطوح على الاضلاع ظاهر

وليس للسطح من الجهات الا الطول والعرض فاذا كان سطح (ا) مماساً لسطح ¹ فى آفاق رأى ² الانفصال فى ³ المماسة المشف المستطيل ⁴ للجسم ⁵ انتقلت ⁶ بحسب ⁷ التأثير ⁸ من ⁹ الاشياء ¹⁰ قائمة على المركز و دوام طلوع الشمس فى تلك البقعة كما يمرض فى القطب الجنوبي وسبب شدة البرد انعكاسات شعاعات الشمس على زوايا ¹¹ القدر ¹² فراهمتك ¹³ طرق ¹⁴ الصورة .

(ب) بطول ولسطح (ح) بعرضه ¹ فبأى شئ يماس سطح (ء) ومن ² الظاهر ان الاشياء المتماسة لا يكون بينهما شئ³ فاذا كان سطحا (اء) متماسين فكيف يماس سطح (ح) سطح (ب) .

الجواب : اما قولك مد الله في عمرك وليس للسطح من الجهات الا الطول والعرض ففيه نظر فمن المعلوم ان السطح للعمق ³ ليس له من الجهات ما خلا الطول وليس له جهة عرض (انما هو العمق فقط من الظاهر) ⁴ أن ⁵ لو كان (للسطح) ⁶ جهة عرض لكان له عرض ولو كان له عرض لكان للعرض عرض وذهب ذلك الى مالا نهاية له ⁷ وذلك محال فاذا من المحال ان يماس سطح (ا) سطح (ح) في جهة العرض بل هو ان كان لا بد في جهة الطول اذ لا جهة للسطح ما خلا الطول . و اما قولك ان الاشياء المتماسة ⁸ ليس بينهما شئ⁹ آخر فهذا مما لا يصح فان بين كل متماسين ⁹ فصلا مشتركا ونبيين ¹⁰ هذا الآن ¹¹ عند الابانة عن التماس والاتصال والفرق بينهما وان أى الاشياء يماس واى مالا يماس ثم نعود ¹² للجواب عن المسئلة بتوفيق الله عز وجل فنقول ان التماس على ما بينه الفيلسوف في المقالة الخامسة ¹³ من كتاب السماء الطبيعي هو اجتماع نهايات التماسات معاً وهناك يجب ¹⁴ وجود فصل مشترك بين المتماسين ¹⁵ فاذا ¹⁶ بين المتماسين شئ¹⁷ آخر . واما الاتصال فهو اتحاد نهايات المتصلين (وهناك يجب ارتفاع الفصل المشترك بين المتصلين) ¹⁷ فالشئ¹⁸ الذى له نهاية وطرف يمكن عليه الاتصال والتماس وما لا طرف له فليس يوجد منه اتصال و تماس ولهذا ¹⁸ نفى الاجزاء التى لا تجزأ فى المقالة السادسة ¹⁹ فالجسم يماس الجسم بسطحه الذى هو نهايته والسطح يماس السطح بالخط الذى ²⁰ هو نهايته لا غير والخط يماس الخط بالنقطة التى هى نهايته لا غير والنقطة اذا كانت غير ذات

¹ بعضه ² yok ³ yok ⁴ Atlamis ⁵ اذ لو كانه له جهة ⁶ yok ⁷ yok ⁸ المماسة ⁹ متماسين فصل مشترك ¹⁰ يتبين ¹¹ الامر ¹² يعود الجواب ¹³ الثالثة ¹⁴ واجب ¹⁵ التماس ¹⁶ تبين ان بين ¹⁷ atlamis ¹⁸ بهذا المعنى ¹⁹ واجزاء القول ²⁰ yok .

طرف ونهاية لانها نهاية النهايات لم يجز عليها التماس و كذلك حال الاتصال في كيفية وجوده ¹ بين الكميات المتصلة الثلاثة ² وامتناعه والنقطة بالجملة مالا جزء له . ونقول الآن ان النقطة اذا توهم عليها اجتماع ما فينبغي ان يعتقد فيه انه خلاف الاتصال والتماس بل نوع ³ آخر معدوم ⁴ الاسم وينبغي ان تعلم ⁵ ان الحال كذلك في السطوح والخطوط ⁶ اذا اجتمعت لا من جهة نهاياتها التي هي النقطة ⁷ لم نسّم ⁸ ذلك اتصالا ولا تماسا البتة ⁹ ولم يحد بحدّها ¹⁰ وينبغي ان تعلم ان هذه الأشياء اذا اجتمعت هذا النوع من الاجتماع لم يعد اجتماعها عمقاً ان كانت سطوحاً ولا سطحاً ان كانت خطوطاً ولا خطاً ¹¹ ان كانت نقطا ولم تزد ¹² على رتبها بل السطوح اذا اجتمعت لا من جهة نهاياتها و كذلك الخطوط ومثل ذلك النقط ¹³ اذا اجتمعت لم تزد ¹⁴ على سطح او خط او نقطة واحدة. برهان ذلك ان السطحين اذا اجتمعا على هذا النوع فزادا ¹⁵ على سطح واحد كان الزائد منها عمقا لا محالة والعمق كمية متصلة طرفاها ¹⁶ سطحان ولم نضع ¹⁷ بين السطحين كمية اخرى بل وضعناه سطحين فقط فمن اين هذه الكمية التي بينهما وان كان بينهما كمية قائمة ثنا اجتماعا بعد على حسب ما يعرض فيها من الاجتماع المشابه ¹⁸ للتماس والاتصال وان لم يكن تماسا ولا اتصالاً بل بينهما بعد لم يرفع ¹⁹ اللهم الا ان نضع ²⁰ ذلك الاجتماع تتالياً ²¹ ولسنا نضعه (كذلك فاذن) ²² السطحان لا يزيدان اذا اجتماعا على سطح واحد و كذلك الكثير على هذا التدبير لان اثنين اثنين منهما اذا اجتماعا ولم يزيدا على واحد فالأربعة المجتمع من اثنين اثنين حكم ²³ كل قسم منها (حكم المجتمع) ²⁴ من اثنين فقط وكذلك الأمر في الخط والنقطة فالآن نقول ان سطح (الماء) ²⁵ ماس بطوله الواحد سطح (ب) او اتصل به وماس او اتصل سطح ²⁶ (ح) ايضاً

¹ وجودها ² الثلاث وامتناعها ³ بنوع ⁴ معلوم ⁵ تعلم ⁶ فان السطوح ⁷ النقطة ⁸ يسم ⁹ yok ¹⁰ تحديدها ¹¹ ولا خطوطاً ¹² وتعر على ¹³ نقطة ¹⁴ لم يرد ¹⁵ فزاداً ¹⁶ طرفاه ¹⁷ yok ¹⁸ المتشابه ¹⁹ لم يرفع ²⁰ يضع ²¹ سالباً ²² yok (فاما) ²³ yok ²⁴ كالمجتمع ²⁵ أ ²⁶ سطح .

من طول آخر فان النقط الثلاث ¹ (هـ، و، ر) قد اجتمعت نوعاً من الاجتماع فان كانت السطوح متصلة فالنقط ² قد اجتمعت نوعاً من الاجتماع لزم فيها من جهته التآحد فتأحدت ³ النقط الثلاث فجاء منها زاوية (ح) وهي نقطة واحدة فيما بينهما وضمنا الى السطوح الثلاثة المتصلة المتأحدة سطح (هـ) فاس او اتصل بخطيه خطأ سطح ⁴ (ح، ب) ونقطته التي عليها (ط) انقطة المشتركة على سبيل المجاز بين السطوح الثلاثة فاذا وضعناها متصلة لم يكن سطح (ا) بالفعل فلم تكن المماسة مفروضة ⁵ عليه فقط كما وضعت بل تجتمع السطوح المتحددة من جهة النقطة التي نهاية خطوطها الثلاثة التي صارت نهايته واحدة وان كانت النهايات غير متأحدة ⁶ وسطح (ا) بالفعل ونقطته غير متأحدة ⁷ بالنقطتين اللتين ⁸ سطح (ح) وسطح (ب) فما الذي يمنع ان يماس سطح (ع) بنقطته التي عليها ونقطته التي عليها (ط) وكذلك الأمر في سطحي ⁹ (ح، ب).

ب	ا
ر	و
ط	هـ
ح	ع

المسئلة السادسة: اذا تقرر عندنا ان لاخلاء لا داخل العالم ولا خارجه ¹⁰ فلم صارت الزجاجة اذا مصت وقلبت ¹¹ على الماء دخلها الماء متصاعداً الى آخر الفصل.

الجواب: ليس ذلك لأجل الخلاء لكن العلة في ذلك ان القارورة اذا مصصتها وامتنع خروج الهواء عنها لا تمتنع الخلاء حرك المص الهواء ¹² الذي فيها على تتابع حركات قسرية والحركات المتتابعة القسرية تحدث حرارة وسخونة والسخونة تحدث في الهواء انفشاشاً ¹³ واذا انفس ¹⁴ هواء القارورة طلب مكانا اوسع فن الضرورة ان بعض يخرج وما تنسع له الزجاجة يبقى فاذا اصابته برودة الماء تكاثف وانقبض واخذ موضعاً اقل ولكون وقوع ¹⁵ الخلاء تمتعا يدخل ¹⁶ الماء القارورة على نسبة الانقباض الذي حدث ¹⁷ في الهواء

¹ yok ² النقط ³ ما حدث ⁴ سطحي ⁵ مفروضة ⁶ متأخذة ⁷ غير ⁸ مقارنة غير ⁹ سطح ¹⁰ لا خارج ¹¹ مصيت و كبت ¹² الهوى ¹³ انفشاشا ¹⁴ انفس ¹⁵ وكان ¹⁶ دوع ¹⁷ يدخل يحدث.

المنفخ¹ عند مماسة² الجسم البارد ألا ترى أنك لو لم تمص بل آتيت بالفعل المضاد للمص وهو النفخ ونفخت في القارورة نفخاً متصلاً متتابعاً حتى أثنى³ حركات النفخ هواء القارورة ثم أكيبتها على الماء عملت هذا العمل بعينه⁴ وذلك مجرب وكذلك لو اسخنت القارورة عملت هذا العمل وهذا كفاية في الجواب .

المسئلة السابعة : اذا كانت الاجسام تنبسط بالحرارة وتنقبض بالبرودة و كان النصدع القماقم الصياحة⁵ وغيرها لاجل ذلك⁶ فلم صارت الآنية تنكسر⁷ وتصدع اذا جمد ما فيها من الماء الى آخر الفصل .

الجواب : ان من نفس⁸ المسئلة يمكن⁹ ان يخرج لها جواب فانه كما ان الجسم لما انبسط عند التسخن¹⁰ فطلب مكانا اوسع فشق القمقمة كذلك الجسم اذا انقبض عند التبرد واخذ مكانا صغيراً كاد ان يقع الحلاء في الاناء فشق¹¹ وانصدع لاستحالة ذلك لهذا من الطبيعة وجوه غير هذا وهي¹² العلة لاكثر ما يقع¹³ من هذا ولكن فيما¹⁴ ذكرنا كفاية في الجواب¹⁵ .

المسئلة الثامنة : لم صار الجمد يطفو على الماء وهو اقرب الى الارضية لتراكم البرودة فيه وانحجاره¹⁶ .

الجواب : ذلك¹⁷ لأن الماء عند جموده تنحصر¹⁸ فيه اجزاء هوائية تمنعه عن الرسوب الى اسفل فهذا (جواب جميع ما سألتنيه من المسائل)¹⁹ ويجب عن اشكل عليك شئ²⁰ من هذه الفصول ان تمنّ على بمعاودة المطالبة بشرحها²¹ حتى اعلم²² في ايضاحها وانفاذها اليك وما عسى يتأخر (اجوبة)²³ هذه المسائل فان لا اتمن²⁴ عليها الفقيه المعصومي اذا حدثني²⁵ بالفراغ من نسخها كما فعل²⁶ هذه المرة وبالله التوثيق²⁷ .

انجز جواب المسائل على التمام ولو اعجب العقل

الحمد والانعام في البدء والاختتام

¹ المنتفش ² ممازجة جسم ³ اسكن ⁴ yok ⁵ yok ⁶ و غير ذلك ⁷ yok ⁸ تبين ⁹ ممكن ¹⁰ التسخين طلب ¹¹ فانشق ¹² ثم ¹³ yok ¹⁴ مما ¹⁵ yok ¹⁶ والحجرية ¹⁷ yok ¹⁸ ينحصر ¹⁹ جميع رسالته حق المسائل ²⁰ yok ²¹ لشرحها ²² اعجل ²³ yok ²⁴ امن ²⁵ اذا اخذ بيتي ²⁶ كما قيل ²⁷ تمت هذه الرسالة .

مكاتبه لابي علي بن سينا

مكتوب ابي السعيد الى الشيخ وجوابه
(ابو سعيد ابوالخير)

بسم الله الرحمن الرحيم . رسالة للحكيم ابي علي الحسين بن سينا الى ابن زيله
جواباً عن كتاب الذي كتب عليه عزم على العزلة وقيل الى الشيخ قطب
الاوليا ابي سعيد ابن ابى الخير قدس الله روحه العزيز . وصل كتاب فلان
مبتئياً بجميع صنع الله لديه وسبوغ نعمته عليه واتصال هداية الله وحسن تيسيره
اياه للاستمسك بالعروة الوثقى والاعتصام بحبل المتين والضرب في سبيله والتولية
شطر التقرب الى الله تعالى والتوجه تلقاء وجهه والاخذ في سمت النيل به
بافضا عن نفس غير هذه الخيرة ورافضاً بهمة الاهتمام بهذه الشوهار القدرة
واعز واصل واسر وارد وانفس طالع و اكبر طارق وقراته وفهمته و
تدبرته وكررت حتى تصورته وحققته في نفسه وقررت فبدأت في شكرالله
تعالى واهب العقل ومفيض العدل وحمدته على ما اولاه وسألته ان يوفقه
لا ضرر في اوله وثبت قدمه على ما توطاه ولا تلقاه الا ما تحظاه ويزيده الى هدايته
والى درايته التى اتاه درايته انه الهادى الميسر وهو المدبر المقدر لا يعذب عنه
مقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا يخلو باسطة حركة ولا قابضة سكون عن
قدر منه وقضاء الخير برضاه وامره والشر بقضائه وقدره وكل ينزل من عنده
وما امره الا واحدة كأمح بالبصر عنه شعب كل الأثر واليه تستند الحوادث والغير
لذلك تقتضى الملكوت ويقضى به الجبروت وهو من سرالله الاعظم يعلم ذلك
من يعلم ويذهل عنه من يذهل ولا يعصم والسعيد سعيد فى الازل والشقى شقى
لم يزل لايسئل عما يفعل فطوبى لمن حازه القدر الى زمرة السعداء وجاذبة عن
رتبة الاشقياء واورعة استرباح البقاء من غير رأس الفناء وما يزيد هذا الغافل من
دار اهلها فيما بين اخفاق و انجاح غير ساق متشابه فيها عقبي يدرك نعوت
ويتساويان عند حلول وقت موقوت دار لا يرغب عن شهوتها الى الشهوة لايشبع عن

لذتها الا اللذة ويصرف عن مطلوبها المنال وعن محسوبها الوصال وكل مسلط عليه الملل دار ألمها موجع ولذيذها مشبع وسحتها قسر اضداد على وزن اعداد وسلامتها استمرار فاقة الى استمداد مذاقة و دوام حاجة الى مجرى بحاجه نعم والله ما المشغول بها الا مشط وللمتصرف فيها الا منحط واخذ حركات شتى وعسيف اقطار ترى مقسم الاحوال موزع البال بين اهل دياس و نفوذ احتباس فاين العاقل عن مهاجرة الى التوحيد واعتماد النظام بالتفريد والحلوص عن الشعب الى التراب و عن التذبذب الى التهذيب و عن التردد الى التحدد وعن الدروس الى التجدد وعن زوال يلاحظه الى ازل يطالعه وعن تباها يمارسه الى ابد يشارقه اللذة حناد الحسن صدقاً سلسال كلما سقيته على الرى كان امنى واشقى و رزق كلما اطعمته على الشيع كان اغذى وامرى رى استشفاء ولا رى اناة وشيع امتناع لا شيع استبشاع ونسئل الله ان يخلو عن ابصارنا العشاوة وعن قلوبنا القساوة وعن عقولنا الحيرة وعن نفوسنا دواعى الحمرة وان يهدينا كما هداه وتوتينا من تيسره ما اتاه ويحجب بيننا وبين هذه الغارة الغاشة الميسورة فى هيئة الهاشة المعاشرة فى حلية المياسرة والمفاصلة فى معرض المواصلة وان يجعل اما منا فيما آرت و فايدنا الى ما سرت اليه وصرت انه وليه واما ما التمسته من تذكرة ترد منى وتبصرة تأتيك من قلبي و بيان يشنيك من كلامى فكبصير استرشد من مكشوف ضرير و سميع استخبر من موقر السميع غير خسر فهو المثلئ ان يخاطب بموعظة حسنة ومثل صالح و صواب مرشد وطريق لسنة له منقده الى عرصته الذى ائمه منقده ومع ذلك فليكن الله سبحانه وتعالى اول كل فكره له و آخره وظاهر كل اعتبار وباطنه وليكن عين نفسه مكحولة بالنظر اليه وقدمها موقوفة على المثول بين يديه مسافرا بعقله فى الملكوت الاعلى وما فيها من آيات ربه الكبرى فاذا الحظ الى قراره فسكبره الله فى آثاره فانه باطن ظاهر تحلى لسكل شئ بكل شئ

وفى كل شئ له آية تدل على انه واحد

فاذا صارت له هذه الحالة ملكة وهذه الحضلة وتيرة الطبع فى فسه نقش

المسكوت وتجلّى لمراآته قدس اللاهوت فالف الانس الاعلى وزاق اللذة
 القصوى واخذ عن نفسه الى ما هو به اولى وفاضت عليه السكينة وحقّت له
 الطمانينة واطلع على العالم الادنى اطلاق راحم لاهلها مستوهن حبلها مستخف
 لثقلها مستحس لعقلها مستطل لظرفها وتذكره نفسه وهى بها بهجة بهجتها فتعجب منها
 ومنهم بعجبهم منه وقد وودعها وكان معها كان ليس معها وليعلم ان افضل الحركات
 الصلوات وافضل السكنات الصيام وانفع البر الصدقة وازكى السير الاحتمال
 وابطى السعى المرآية ولن تخلص النفس عن الذوق ما التفت الى قيل وقال
 وخير العمل من مقام تيه وخير التيه ما ينفرج عن جنان علم والحكمة ام
 الفضائل ومعرفة الله اولى الاوائل اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح
 يرفعه اقول قولى هذا استغفرالله واستهديه واتوب اليه وسكينه واسئله ان
 يقربنى اليه انه سميع قريب مجيب وهو حسبنا ونعم الوكيل .

Ahmed III, No. 3447.

كتب الشيخ ابو سعيد ابوالخير الى الشيخ الرئيس

ابوعلى بن عبدالله بن سينا

واعلى فى غرف الجنان فتوحه فقال فى كتابه اليه ارشدنى فكتب الشيخ
 فى جوابه بهذه العبارة الدخول فى الكفر الحقيقى والخروج عن الاسلام المجازى
 أن لا يلتفت الا بما وراء الشخوص الثلاثة حتى تكون مسلما وكافرا فان كنت
 وراء هذا فلست مؤمنا ولا كافرا وان كنت تحت هذا فانت مشرك مسلم .
 وان كنت جاهلا فانت تعلم أن لا قيمته لك ولا نقد لك من جملة الموجودين ..
 هذه العبارة مكتوب الشيخ الرئيس الى الشيخ فلما وصل مكتوبه اليه واطلع
 الشيخ عليه استحسنه حتى ذكر فى كتاب المسمى بالمصباح . اوصانى هذه
 الكلمات الى ما اوصل اليه عمر مائة الف سنة . من العبارة تم كلامه
 الحمد لله وحده .

بسم الله الرحمن الرحيم . من اقوال الشيخ الرئيس . الحكمة اعزّ على

اهلها من الدنيا بما فيها لانهم بالحكمة عرفوها فاستقذروها واستكنفوها عنها وتركوها لاهلها وينسبها وتحققوا ان الجيف بالكلاب اليق لا ينازع فيها موفق فصرفوا الى اقتناء العلوم والخيرات وجدوا في القيام بالطاعات واقبلوا على التضرع في الملوك واخذوا في تصفية النفوس وتهذيب الاخلاق بموجب الحكمة حتى زكت افهامهم وخلصت اذهانهم وصفت نفوسهم وتمت عقولهم فادركوا الكليات والابديات وامتزجوا بالروحانيات والتحقوا بالطاهرات الباقيات الصائفات الدائمات فجالت حول العرش اسرارهم عميت عمادونهم ابصارهم فساروا بعد لك الى الله و اعرضوا عما سوء الله حتى وصلوا فعرفوا جلاله وشهدوا جماله وابتهجوا ببقائه وتلذذوا بهائه فبقوا من عشق و اشتياق ودهشته وتلاق فهم عند ذلك سكوت نظار وملوك تحت اطمار الى امور لا يفهمها الحديث لا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال منها غير الخيال واني وان لم اكن من الحكماء ولا من حزب العلماء والاصفياء بل معترف بقصوري في الامور لالتزم للجهل والقصور مقربان شاذهم لا يلحق وغاياتهم لا تسبق في همة عليه ونفسى ابيه تكره سفساف الامور ولا تلتفت الى الامانى ولغرور ولا تتخذع بالدنيات والانتفاء للسفليات قائلة ادوم من المعالى منتهاه ولا ارضى بمنزلة دنية فاما نيل غاية ما ارجى . واما ان يؤتدنى المنية بل شعقها ونظرها في العلويات وشغلها في تصور الكلمات وتجريد العقلات تمت ابدان الى الروحانيات ومشتاق الى الباقيات الدائمات فما ترغب للدنى بعد ان عرفت المولى وما اشتغلت باكتساب حطامها ولا تصدق الى جميع ثمارها واكلامها والسلام الحمد لله .

Ahmed III, No. 3447

Hamid I, » 1447

Ayasofya, » 4851

رسالة في الانتفاء عما نسب اليه

حسبنا الله ونعم الوكيل . بسم الله الرحمن الرحيم
رسالة له الى صديق في ابطال مانسب اليه في الخطب

وصل كتاب الفقيه سيدي ومولاي اطال الله بقاؤه وادام تأييده .
وقفت على مضمونه واستجسمت حظ الانس بما يعترني¹ فيه من خبر سلامته
وما صمم عليه من موافقة الصعبة الى اصفهان وسألت الله تعالى ان يلقى فيه
جميع المذاهب والاسباب الاقصى ما يقدر² محبته ويستهدفه امله ويحسن فيه
عاقبه وهو القريب المحيب واما ذلك الحديث الذي بلغه من ذلك الانسان الذي
ذكره فلا بلغني³ لقب تلك السخافة ولا بزمان رياتك الخرافة فان من
عرف قدرى ووزنى زاد⁴ امثال هذه الظنين عنى وعلم ان مثل هذه المعاملة
لا يحشمها الا من الكفر رهصة والحق وهضة⁵ والطيش اسه وسخه
والهذيان سخفه⁶ وعادته وقد خالطني الناس في احوال الاحتشام والاحتساب⁷
وفي احوال البسيط والاسترسال وعندما⁸ يعلب المساعدة على مسكة العقل فما
كشفتي الامتحان والابتلاء عن هذه الحلال وانا احرم عليه المناظرة في هذا
الباب ليست من الاسباب وان يعلم ذلك الحديث انه قد بلغني هذا الحديث فاني
اعلم انه مبعوث على ما يتقوله ملعن مراسل من جهة بعض الحسدة موشوا⁹
وقد بلغ عنى ماشاكاه¹⁰ ولم يكن الامر على ما حكاه فالله يعلم اني لم اصرف
عنه رزقا ورفقا كان يتوقعه ويتطعمه بل كانت الامور بالضد¹¹ يحشبه و
يحسبه¹² فلو لا مناربي¹³ الجليل عنه لم تر¹⁴ اليه من هذا الجانب ندا¹⁵ ولا
كانت ينسى معاملاته¹⁶ المشهورة ابدا وقد عرف الفقيه حقوقى عليه و كفرانه

1 بشرنى ، يسرنى 2 ما يقدره 3 بلقتنى 4 داد 5 دمسته 6 سجيته 7 الاحتشاد 8
ما- 9 مرسو 10 ماشكاه 11 مما 12 يحسنه 13 في 14 لما ير 15 يدا 16 به .

وانكاره لها وعودى له كلما عاد لشملى¹ جامعا الى احسن ما كنت قبله
 بنيد السياسة² وراء الظاهر وتطلب معاملاته عن الذكر وخطاء القدرة³
 عن ان يكون مخطأ له حال الحقد وان يذهب⁴ فيه اهل الجد وتوطينا للنفس
 على رجوعه الى الحافرة اذا انصرفت المحاوراة واقتصارا عنه على معاشره
 كيعسر الظباء ويكثر العروس اذا طلب نظاها⁵ باطن ولحاضرها غائب اعوز
 اعواز⁶ الافوق وزاف زيافة التفوق⁷ ثم هذا الحديث الذى انشا يهدى به
 ليس اول ما يتلجلج به بل⁸ ارز لم يزل يسحنه بل يعفنه ويدخنه وقد بلغنى
 هذا غير مرة ولسكن⁹ لا على هذه الصورة وكان عندى ان الفقيه ادام الله
 عزه عرف الاصل فى هذا التزوير المضاف اليه من ذلك الاحق المعنوه الشر¹⁰
 اخرى واجتماع عدة من حمقى¹¹ همدان بعضهم قضى نجسه والآخرى عيش
 اما الاصل فالخطب¹² التى كنت سفعت بالشانها برهة¹³ بعضها فى التجيد
 وفى التوحيد وفى اثبات النبوات ودلائل نبوة المصطفى نبينا عليه السلام و
 بعضها فى آيات¹⁴ الله وحكمه من ذلك ما فى الهيئة هيئة السماء على الشرح
 والاستقصاء ومن ذلك ما فى تعريف حال الجنين¹⁵ وهو ما فى¹⁶ قرار مكين الى
 ان ينفس و فليلقاه¹⁷ منيرة ويشتمل لم¹⁸ انجدد عليه بتكرره وبعضها فى الرد
 على الصابئين والمجوس والنصارى واليهود وبعضها فى الرد على نفاة القدر وعلى
 القائلين ايضا بالاجبار وغير ذلك وهذه الخطب قد ضاعت فيما ضاع من الاسباب
 الا ان بعضها نسخت عند الاصحاب ولا بدلتى من طلبها وحملها الى المرئى¹⁹
 ليعرض على الاجلة الدين سمعوا من ذلك الانسان عظيم البهتان حتى ان كان
 ما يرونه²⁰ هو ذلك نظروا وتاملوا هل فيه ما يتحافى عنه²¹ العقل والدين وبيانه
²² الصراط المستقيم واما الاضافة²³ فهى ان الفرقة التى ذكرتها ائتمروا بينهم
 فقالوا ان هذه²⁴ الخطب متكثرة²⁵ الاسجاع محتملة لان ينسب الى التشنيع

¹ الشملى ² سه السياسة ³ قدرته ⁴ به ⁵ لظاها ⁶ بيض الانوف ⁷ نسوق ⁸
 هو ⁹ الا ¹⁰ السير ¹¹ جمى ¹² ماخطب ¹³ برهة ¹⁴ اثبات ¹⁵ الجن ¹⁶ - ¹⁷ فيلقاه ¹⁸ لما
¹⁹ الذى ²⁰ يرونه ²¹ عته ²² يناسبه ²³ الاصابة ²⁴ هذا ²⁵ مكبرة .

لكها بقية¹ المعاني على المعاصر و الرأي يخذش تحريف ويخلط بها اشياء
 كانت عند ابلغهم حمقاً مما هذى به بعض الصابئين والنصارى ورجل² ادركته
 وادركه الفقيه ادام الله عزه ثم يعزوه الى فلان ففعلوا وسخوا³ من ذلك خلقه
 متنافرة الاعضاء متنافيه⁴ الاجزاء لا يشبه شيئاً من الاشياء يصح من جوانبها
 الدسيس ولا يلبس فيه التلبيس واقد عرض على بهمدان شئ⁵ من ذلك فقلت
 كفت سخنه شاهدة بأنه دعى منحل فظمه⁶ بينه على انه ملفوف متعمل
 والعجب من استدلاله بالمقدور عليه من تكثير الاسجاع على انه مضاهى به
 المعجور⁷ عنه بالاجماع حتى استلحوه لان يتوصلوا تحريفه وخلط كشف من
 الغش⁸ بلطفية الى مثل ما افتروه⁹ واختلقوه وزوروه والله يلعن من اعتقد
 ما يقولونه ونواه¹⁰ ويلعن من بهت بهتانهم وافتراه والانسان الذي ذكرناه اعلم
 الناس بأنه اظلم الناس نليست الصورة عليه بخافية¹¹ ولا الجلمية عند ملتبسة
 ولو كنت ممن يضع لسانه في كل معرض¹² وينسبت اسنانه في كل مقبض¹³
 لسلطت عليه اسله تسجيته¹⁴ حتى يتبع وتمزق فروته حتى ينهيت فان في ذلك
 العرض للمنتجع مرتع ولناهل مشرع لكنى اقدسها¹⁵ عند المدنس لسان¹⁶
 كل عرض والاستطلاق في كل عرض ولى عن¹⁷ مثله¹⁸ شغل شاغل وليس
 في الاشتغال به طائل والفقيه ادام الله عزه يتأمل¹⁹ ويعرفه وليعرض روعه
 ولا سوعن²⁰ فكره وليتعلم²¹ ان البرى حرى وان الكذب الاخر²² به له
 والباطل لا نهار ليلية والعقول قاعدة للتمييز بمرضيه والسلام .

لحمدا لله وحسن توفيقه

Ahmed III, 3447, varak 213 - 215
 Esad Efendi 3688

(جواباً عما كتب ابو عبيد الجوزجاني)

Hamidiye: 1448 (Varak b 1339)

¹ يفيد ² ورجل اذركبه ³ سخوا ⁴ متنافرة ⁵ ونظمه ⁶ المعمور ⁷ العسق ⁸ اقتدو
⁹ وراه ¹⁰ بخافية ¹¹ عرض ¹² معض ¹³ يستجله ¹⁴ اقرسها ¹⁵ لس ¹⁶ على ¹⁷ فعله ¹⁸ هذا
¹⁹ ينور ²⁰ وليعلم ²¹ الاخير .

Ahmed III, 3447. Varak (215 - 216)

رسالة الى علاءالدولة بن كاكويه

يتعلق باحشاي¹ برح و لنيران الافكار في قلبي قدح ولكل حاله من
 الهموم قدح للمكروهين الذين قد خصصت بهما بعد امن الحضرة الشريفة
 نصرها الله كدالما يفوتني² من الخدمة من³ مثل هذا الوقت ثم استعجم
 اخبارها على جملة وما خير⁴ مواد الشرف ملسها⁵ خوته⁶ وسط عمود علماني
 الذين اخرجتهم منه⁷ اتفق الانصراف عن باب اصفهان والاصوات يضطرب⁸
 لا يسوء وليس⁹ والاراجيف يختلف بما يؤنس يوحش وانا¹⁰ متحير متردد¹¹
 حزين معد لا ادري ماذا اصنع ولا اهتدى الى ما ادبر لنفسى¹² واعتمد ولا
 كيف احتال لمعاودة الخدمة و اى طريق اركب في الانحداب نحو الحضرة
 فكلها¹³ على بعد المسافات مشحونة بالآفات المعصمة بالخافات ثم انى لست
 على بصيرة من مقر¹⁴ الركائب العالى ولا على علم من رأى الشريف فهو¹⁵
 يدبر ويقدم ويؤخر جعل الله جميع ذلك مقروناً بالنصر والتأييد والعز و
 التمهيد والظفر بالعدد و وقع¹⁶ المتأييد الحسود وقد اخرجت الى هذه الغاية ثلثة¹⁷
 من اصحابي و تطاول الامر¹⁸ فى (عينهم)¹⁹ تطاولوا ولا انايس من رقابهم
 وقطع املى²⁰ من انكفائهم²¹ و غلب تقديرى انهم²² اخذوا نحو اصفهان
 فنهى من لديها اهل و كانوا الى هذه الغاية يتعلمون وجاء فى سرعه عودنا
 الى ما قبلها فلما فات من الفرصة ما كان اكتب وبعد من سوء مباحدة الانصار
 ما كان قرب جانب الاصال وضعفت و تولت الامانى وارتدت و عذر²³ اكبر
 علماني ويفضوا ليدنا²⁴ وسمونا عنه و رغبوا عنا ولم يأتى منذ سائر²⁵ الركاب
 العالى من الورد جان ان²⁶ من خاص²⁶ الركابه ولا يورد على من المجلس الشريف

1 باجباى 2 يقوتنى 3 فى 4 باخر 5 ملسها 6 ضربة 7 فيه 8 يضطربما 9 ويسر 10 انما
 11 متلذذ 12 نفس 13 فللكها 14 مقر الركاب 15 فيما 16 جمع 17 بله 18 الى يد 19 - 20 اهلى
 21 اذكائهم 22 انه 23 اعثر 24 ويفضوا اليه بنا وسموا بابا 25 ساد 26 حاضر .

كتاب بينه حتى اوهمتني نفسي ان ولي النعم اعز الله نصره قد مسني او اعتقد ان¹ وقود¹ لى على هذه الحضرة الشريفة كانت بغير امر منها و رسم جزؤ² في وقودها قعدنى في المدعين³ واسبى في صحيفه المحرمين و استحسن حرمانى بواب المقبولين المصيبين⁴ او يقدر انى اوثر المقام ولو فى النعيم وهو بقلب⁵ فى تلك الخطوب ولنا فى احوال تلك الحروب لا والله والا فقد ترتب⁶ منه وامست⁷ عن صارة وشاقة وهل كنت استطيع ان يامرنى ولى نعمتى بالتوجه الى هذه الجهة فاعصى امره و اخالف رأيه وانشر عليه و انكر اختياره ولو رسم لى المقام بالباب العالى او المضى⁸ الى بلاد الروم او الوفاة على اعدا عدو و هل كان لى امر اصاب عليه وانسلح عما يرضيه⁹ فباى جرم استوجب هذا الاطراح وما فارقت من جناح والله ان لعلنى من البلا بل وبعد فى ازلازل ابعدى و انسداد ابواب الاخبار الصحيحة دونى ما قد هدنى ونقص عيشى و اقض¹⁰ مضجعى وهو ولى التطول فانها الحال والتوصل الى توجيه¹¹ هذا الغلام فى الوقت و اشراكى فى معرفة السلامة الشاملة العامة واطلاع على ما تدبر ويرى المشورة على ما اجتد¹² به و واجد رأيه الشريف فيه من¹³ تصديقه على اوامره و نواهيہ انشاءالله وحده تم الرسالة بعون الله تعالى و حسن توفيقه و صلى الله على سيدنا محمد و آله .

Ahmed III, No. 3447

Hamid I, 1447

Nur Osmaniye 4894

Ragıp Paşa

1 وقودنى 2 حزم 3 المدنين 4 المصن 5 يتقلب 6 رب 7 وامس بمن
8 احضر 9 برصد 10 وانص 11 يوجه 12 احده 13 .

Varak : (217-218)

رسالة للشيخ الى أبي طاهر ابن حسّول

هل للاستاد الفاضل الرئيس الاوحد اطال الله بقاءه صار¹ ساغره و
 نعماء جاعلاً اعداء فواه في الاقطار بعد انتصاف النهار بشئ² الحدّة³ مما يعتم³
 في ذلك الحديث اوده واودى و عذى سلاف اصرع من داد و اعتق من عاد
 و افنى من حساد و ادب من سقط و ماد في حليح اوتاد و اعطر شمائله و قد
 علفها الشمول و ارق من الصبا و قد قابلها القبول كأنها الأ رجوان⁴ المطلول
 و الرهقان المبلول و البرهان⁵ المحلول و التامور المسبول و العدم المفروك و الورس
 المدروك و عنى الديك رمدا اختره و احمال⁶ التدارج حرص عقده و كأنهار
 شاق⁷ ظلم الجيب في الغروبة و لطيب و كأنها عصرت من المسك و اوفر و لسوه
 انما هو شمة⁸ ولومه انما هو جرعة و صرعة⁹ انما هو يحيل و بالجملة لا قيل
 لى توصيفه و لا طاقة لى تبعه¹⁰ لا افيد مدحه و لا اقدر قدره¹¹ انما هو الطرد
 الاطرل و الاتها اليه و لا الانتهاء¹² الرؤية لا الرواية و المشاهدة لا الحكاية
 و ما سواء¹³ ذلك قباحه¹⁴ و وجاحه و حلاوة اليها حاجة و ظن¹⁵ فيه تماح
 و خوح صماح و اخلاط اشباح كأنها فرزين و شاه و البارد من بعض و شرق و
 غصص و قال لا ليتنى و لا اماوس¹⁶ اذا استويت على بنحتى و ذلك سعادة بنحتى
 لقد عاشرهم ليالى و قد اخلى بالمجالس و علاهم و قد حدثك مجد الناس¹⁷
 و لى فى لياليه نصيب و هو نصيب قريب و صلى الله على محمد و آله اجمعين .

Amed III, No. 3447.

¹ حار ² اتحد ³ يقسم ⁴ الاحوران ⁵ البهرمان ⁶ و اجفان التدارج صرحى عفره
⁷ شافة ⁸ شمة ⁹ حرعة ¹⁰ تبعه ¹¹ لا امدت قدره ¹² الانها ¹³ سوى ¹⁴ فتاحة ¹⁵
 و ظن ¹⁶ انا و سى ¹⁷ النابس .

نسخة رقعة كتبها الشيخ الرئيس الى جعفر القاشاني

ايها الباز الاشهب بل القوم المصعب بل الطود الالكهـب اكل من جلس
في الايوان وتصدر في الديوان تكبر على الاخوان وتلى عليهم سورة الهجران
ان شاورهم في السلم و يحاورهم الكلام عنده و تعطيهم عاداته و تكذيبهم عذاته
ما بان ولا زورة ولا دخلة ولا استدعاء ولا خبر ولا ذنوان هذا مثله نسح فليحس
الرجوع ولكن المطبوع وليعتقد التواضع والخشوع ولا ارفع من التواضع
ولا اوضع من الترفع ولا اجلب للمقت في الوقت من التنبيه وما اقبح اليه
بالسه اذا كان منه من هو اولى من يراى نفسه التي كان يراى بها او قال
حلوا به لا عابسا ناس عقله ولا ربا من صاحبه ولا صعب كحر العجوز في ايام
برد العجوز بل على العادة التعارفة اثنين من يجعله الربيع ماعدا في حداته
المرتفع اليس هكذا قيل بل لا تقل نعم قل الى الطبع يا بن عم وقت في
العز و التعم .

Hamidiye 1448. Varak: 641 a.

Ahmed III. 3447 Varak: 299.

رسالة الى الشيخ ابى الفضل بن محمود

كتاب¹ اطال الله بقاءه الشيخ من العسكريات با حاسلق وامور الحضرة
العالية جارية على سنن الانبياء والتعبد لله والحمد و المنة وصلوة على نبيه
محمد وآله و ورد خطاب الشيخ معترًا عن وجه الامل ومصرًا² قصر الارتياح
والجدل بما يظن به من اخبار سلامته وجميل عوايد الله تعالى الى مساحته و
فهمته مرما حاله حامدا لله العلى على ما منحه من المواهب و حوله راغبًا اليه
في ان يسبغ ذلك عليه ويتم قبله فامًا يطول به من السبق الى اصدار القاصد

¹ كتابي² مفرا عن نمر .

و استماع الخبر العالج ما¹ يجدده الله تعالى من الدولة القاهرة والاقبال العادى
الرياح فقد عرفته معرفة معتدبه متحج سلمه معرف بعارفة وان كنت لم اخل
علم الله سدحانه ساعة من استهداء اخباره من انقاس الرياح واستعلافها² من
وفود الامساء والاصباح والسكون الى ما كنت الحف به من حملتها³ فى السلامة
والاستقامة ولم امر عن الباعثة بالموقف الاشرف وشرح معاليه وهب⁴ الشهادة
بانه بجمد⁵ الله او حد زمانه فضلاً وكلاً وكفى ما يده استقلالاً وانه ما
وزن به احد من الفضلاء والاولياء الارجح ولا استسقى بمساء⁶ خير الانجح
وسينقل اليه ماجرى بعضه ليعلم انى الصديق الصدوق ولن أريده شرحاً ورأى
الشيخ فى الوقوف على ما طالعت به والاجار عنه بذكر⁷ خيره ووطره وامره
اعلى انشالله تعالى تمت المكتابه بجمدالله .

Nur Osmaniye: 4894
Ahmed III, 3447, Varak : 219
Hamidiye: 1447 - 48.

بسم الله الرحمن الرحيم . رسالة الى الشيخ ابى القسيم ابن ابى الفضل⁸

قد علم الشيخ صورة الحكيم ابى⁹ طاهر احمد بن عبدالله المتطبب فى وجوب
حقه وبخضه بالخدمة الرفيعة وتحققه وما ابوجاه من العناية يامرهم واشتد¹⁰
شكره وكان حاصل له بضاعة ما يدج عند احد الباعة وبينه وبين الشيخ على
ما ذكره صداقة ووكيدة ومعاملات كثيرة واذا يطول بمخاطبة¹¹ فى معنى
تلك البضاعة واصدارها اليه على الوجه الذى هو املاء به اقدر عليه الزمت الهيئة
فى بابها واصها¹² الى ساير ساره وارى¹³ الشيخ فى معرفة هذه الجملة وبساطتى
فى مهماته المتوقعة ولنا بانه المقدمة موفق انشالله تعالى تمت بجمدالله وحسن توفيقه.

Ahmed III, 3447, Varak 221
Hamidiye : 1448
Nuru Osmaniye 4894.

¹ بما يجدد² واستعلافها مع وفود³ حملها⁴ و ب⁵ لمد⁶ بمساء⁷ نذكر⁸ الفاضل
⁹ الى¹⁰ الله¹¹ بمخاطبته¹² واضنها¹³ ماعه وراى

رسالة

في ابطال احكام النجوم

يا حي يا قيوم يا ذا الجلال والاكرام

بسم الله الرحمن الرحيم . رسالة في ابطال احكام النجوم للشيخ ابو علي سينا .
رسالة في ابطال احكام النجوم نسخها من اصل اهداه الى الشيخ أبو العز
بن زيلة رحمة الله عليه وذكر انه تصيف الشيخ الرئيس ابى على بن سينا وكان
بعض للاصل بخط ابى منصور بن زيلة والكلام قريب من كلام الشيخ الرئيس
ولا اعلم هل هي تصيفه له الا ان ابن زيلة قال هي تصيفه ولاجل انها
منسوبة اليه اضفتها الى تصانيفه في موضعها الا ليق بها وبعد فان العلم الذى
لا يقصد العاقل نقضه ولا يشتغل بالرد عليه ضربان احدها ان يكون دار العلم من
الضمة والوضوح وقيام الدلالة عليه بحيث لا يشك فيه عاقل ولا يشتهب¹ عالم
كالعلوم التى يعرف ببداية العقول و او ايلها مثل ان الكل اعظم من الجزء
وان الاشياء المساوية لشي واحد بعينه متساوية وما اشبه ذلك من الاوليات و
امثال هذه لا يشتهب الا على الغير الابله² على من يغالط في الحقايق نفسه ولا
ينكره الا المعاند للحق والمباهت ومن حق العالم ان لا يناظر مثله ولا يلتفت
الى قوله فان الاشياء الخفية يتبين بما هو اظهر منها وليس هي اظهر في العقول

Ahmed III, No. 3447

Üniversite, « Yıldız » 1456

Anawati şöyle diyor :

يقول ارجن * ان هذه الرسالة مطبوعة ولكننى لم اعثر عليها

(Bibliographie d'Avicenne, 1950, Le Caire)

* Osman Ergin'in 1937 *İbn Sina Jübile Kitabında çıkan*
« bibliyografya » makalesini kastediyor.

¹ يشتهب² الا على الابله .

من الاوليات فمن انكرها فيما ذا يتبين له صحة ذلك وهو اظهر الاشياء عند العقل و مثال ما هو دون ما ذكرناه في الوضوح ولكنه صح بالقياس البرهان والمقدمات الاولى كالمسائل الهندسية والعددية فان انتقال هذه المسائل وانه لم يوجبها او ايل العقول فقد صحت بالبراهين فصارت بعد قيام الدلائل عليها كالاوليات من حيث الصحة .

وقد يشتهه مثل هذه المسائل و او ايلها على من لم يعرف مراد قايها ولم يقف على سواء مثل ما وقع لبعض متكلمي زماننا لما سمع قول المهندس ان النقطة شئ ولا جزء له فاخذ القلم ونقّط على الكاغذ نقطة كبيرة ثم قسمها وقال انظروا الى حماقة المهندسين اذ قالوا ان النقطة لاجزأ لها وهذه هي النقطة ولها اجزاء بما حملهُ على هذا القول جهلهُ بمراد المهندسين من النقطة لان النقطة عند المهندس غير ما ذهب اليه المتكلم فلماذا اخذ ردّ عليه واما ما مثله المتكلم فهو سطح عند المهندس لا نقطة فاذا كان الامرُ على هذا فان العاقل يشتغل بالرد على امثال هذه العلوم ولا يقصد تقيضها لان ليس عليها نقض ولا رد والضرب الثاني من العلوم التي لا يشتغل بالرد على امثالها العاقل ولا يقصد نقضها ان يكون ذلك العلم من الحساسة وسقوط الرتبة بحيث لا يشتهه ذلك على من له ادنى معرفة بالعلوم وله قليل بصرٍ مثل علم الترنجات وعلم الاكتاف والاختلاج وما اشبه ذلك فان العلماء لم يجعلوا لها من المرتبة والمنزلة ان يتقصوها او يردوا عليها ومن هذه القبيل علم احكام النجوم وانما اعرض العلماء عن بعضه والرد عليه بعلمهم بظهور بطلان اصوله وفروعه وانه ليس نسبته ذلك على من له ادنى مسكة من العقل ولا يلتبس ذلك الا على من يقف في وجه الحق ويلتبس على نفسه ما هو بين نفسه فلماذا ليس يوجد لاحدٍ منهم شئ من هذا النمط اعنى الرد على علم احكام النجوم

Köprülü: 1589 Hamidiye: 1448 Nur Osmaniye: 4894

1458. Universites N. (1246 da yazılmış)

80/a حرر من نسخة سقيمة جداً ولم يكون ان يصحح جميع العبارات وارجو الله ان يهديني بوجود نسخة اخرى وانا الفقير مصطفى بحجت رئيس الاطباء السلطاني .

96/b في سنة اربعين و مأتين و الف في اوائل شهر رجب .

غير اني لما رايت بعض اصدقائي شديد الميل الى هذا العلم كثير الاشتغال به
وانحدع بقول اصحاب هذه العلم و آثر في نفسه تمويهاتهم و كثيراً ما ذهب احارمه¹
و اذكاره و اعلن وله بطلان هذا العلم و فساد اصوله سألته ان اجمع له طرفاً بما
كنت اذكر له متفرقاً في كتاب يكون دستوراً له يرجع اليه في اوقات الحلول
ليتحقق قولي و يقف على صدق مقالى فاجبته الى ذلك و ابتدأت ، و سميته الاشارة
الى علم فساد احكام النجوم و سالت الله التوفيق على ذلك انه قريب محيب فاقول
قد رسخ في اوهام كثير من الناس اشياء محالة لشدة جهم اياها عسيرة الوجود او
عديمة فمن ذلك جهم الراحة و العيش الهنيء في الدنيا الذي لا مشقة عليهم فيه و
علمهم ان ذلك انما يتأتى بالمال و بالغناء و تحصيل المال و جمعه من اشق الاشياء
على الانسان و ابعدها من الوجود و اما ما يورث من المال او يحصل بوجود ضالة
او عثور على كثير و ذلك من غير مشقة ولا تعب فاعلم ان وجود مثل هذا
نادر لا دائم ولا اكثرى و النادر لا قياس عليه و معلوم ايضا ان من حصل ذلك
المال الذي انما حصّله بمشقة و غناء² عظيم فلما استحكّم في قلوبهم ما ذكرنا من
حُب الراحة بمثل ما اوهامهم انه يكون طريق تحصيل للانسان به المال بلا مشقة
و تعب فاعتقدوا و ائتمروا في اوهامهم امر الكيمياء و جعلوه اصلاً و قالوا يمكن ان
يتخذ شئ او تدبر تدبير يصير به النحاس فضة و الفضة ذهباً و بنوا عليه فروعاً و صنفوا
في هذا الباب كتباً كثيرة مثل كتب جابر و كتب ابى زكريا الرازى وغيرهما و هذا
شئ باطل لان ما خلقه الله تعالى (حدة) بواسطة الطبيعة يعجز عنه الصناعة و ما يعلمه
الصناعة لا يشتغل به الطبيعة و ليس غرضنا هاهنا ابطال هذا الحال و من ذلك حب
اكثر الناس لمشاهدة الاشياء الغائبة عنهم مثل البلد الغائبة و الممالك البعيدة و رؤية
اهلها و عجائبها و علمهم ان السياحة في اقطار العوالم شاقة و بلوغ اطرافها متعب
و خصوصاً على من لم يكن له زاد ولا راحة فعلوا في انفسهم ان هذا انما يتأتى
بالطيران دون المشى و توهموا انساناً طائراً او اعتقدوا وجوده و سموه عتقاء مغرب
ثم القوا عليه حكايات و اسما و نسبوا الى العتقاء و حديث العتقاء معروف في الامم

¹ احاوره ² غناء

او في اكثرها وهذا شئٌ محالٌ فعرف بادنى تأملٍ وليس غرضنا ابطاله في هذا الموضوع ومن ذلك حب الناس معرفة ما سيكون في المستقبل وما يحدث فيه وعلمهم ان ذلك لا يطلع عليه الا نبيٌ مرسل اوحى الله تعالى اليه فوقه عليه وعرفه او ولى من اولياء الله او صديق رأى في المنام رؤيا صادقة اما يح¹ يحتاج الى ذلك فادرك به علم ما سيكون في المستقبل ولهذا قال النبي صلى الله عليه² الرؤيا الصادقة جزء من نيف واربعين جزءاً من النبوة فلما غلب عليهم حب ما ذكرنا بمثل في اوهامهم ورسخ في قلوبهم على احكام النجوم وانه سيعلم من قبله³ الاشياء السكائنة قبل كونها ثم وضعوا له اصولاً من تلقاء انفسهم غير صحيحة مساليلهم والفوا فيها كتباً غير قليلة وليس على شئٍ مما وضعوه دليل ولا يشهد على صحتها قياسٌ ونحن نريد ان نبين اولاً بطلان الاصول التي وضعوها وفساد ما بنوا عليها لم يتبعه بيان امتناع ادراك هذا العلم والوصول اليه بوجه من الوجوه فنقول ان من الاصول التي وضعوها بالادليل قولهم ان كوكب زحل نحس بارد يابس والمشتري معتدل سعدٌ وان المريخ حار يابس نحس وان الشمس حارة يابسة سعد اذا كانت بعيدة نحس اذا كانت قريبة فان الزهرة باردة رطبةٌ سعدتة يحب للهو والغناء وان عطارد مساعد مايل سعد من السعود ونحس من النحوس يكتب ويعمل الاعمال الدقيقة وان القمر رطب وان الاعمال الحقيقه الحضرة الشريفة الوجود و منوطة به ويدل على فساد هذا الاصل انه ليس على شئٍ مما قالوه حجة ولا يستند الى دليل وليس يوجد في كتبهم حجة البتة على دعواهم ولا في كتب اساتذهم بل هو قول خرافٍ وضعوا من تلقاء انفسهم وضماً واخذوه تقاييداً من غير برهان ولا قياس وايضا قد صح ان الحر والبرد المحسوسين هما اوصاف هذه العناصر الاربعة التي هي الارض والماء والهواء والنار و اضاف ما يتركب منها و قد صح عند اصحاب هذا العالم (العلم) ان اجسام الافلاك و السكواكب خلاف الاجسام الارضية وان هذه الكيفيات بعيدة عنها غير موجودة فيها ولهذا قيل انها من طبيعة خامسة اى ليست متركبة من هذه العناصر الاربعة المذكورة فاذا

¹ يجب: 1458. ٥ (لا يحتاج الى تعبير او بحيث يحتاج) ² ٥ (تعالى) ³ قبله

كان ذلك كذلك فكيف يكون هناك شيء بارد او حار او رطب او يابس ثم نقول سلب¹ هذه الحرارة في هذا العالم شيان احدهما الشعاع والضوء والثاني الحركة وقد بان بهذا في علم الطبيعيات وانه حيث يوجد احد هذين السببين يحصل الحر وحيث لا يوجد ولا واحد منهما يحصل البرد على حسب ما بينوا هذه المسئلة في موضعها واذا كان كذلك لزم ان لا يكون هناك برودة لا محالة ان² امرع الحركات موجود³ هناك وهي حركة الفلك الاعلى والشعاع ايضا على زعمهم موجود هناك⁴ وفتحت ان يكون جميع الاجسام التي هناك حارة ويايسة ولا يكون هناك شيء بارد ولو كانت الشمس على زعمهم حارة لكان كل ما هو اقرب اليها اسخن والامر بالخلاف من ذلك فان الهواء العالى ابرد من الهواء السافل فدل على انه ليس هناك شيء حار ولا بارد قالوا انا نريد بهذا⁵ انه يحدث من زحل في الارض البرودة والنحوسة لا انه في نفسه بارد نحس وذلك نقول في جميع الكواكب وفيما ينسب اليها فنقول وليس لكم⁶ على دعواكم حجة ولا دليل ومن الذي يدري ان زحل يحدث منه البرد في الارض ومن المريخ الحر وغير ذلك مما ينسبوا⁷ به الى الكواكب وان كان قد صح انه ما من كوكب من الكواكب الا وله اثر في هذا العالم ولكن الشك في معرفة ذلك الاثر اى اثر هواء حارة ام برودة ام غيرهما ولو ادعى مدعى ان الحر يحدث عن اثر زحل والبرد من اثر المريخ فلا يكون دعواه اولى بالبرد من دعوى هذا المنجم لانه ليس على صحة احد القولين حجة ولا على بطلان احدهما دليل فان قالوا هكذا ذكرت الاوائل في كتبهم ونحن نقول مثل قولهم والجواب انه ليس كلامنا ولا مناظرتنا معكم وانما كلامنا مع اولئك الاوائل الذين صنفوا الكتب في هذا الباب وذكروا فيها اشياء ليس عليها دليل ولا حجة لانكم قد رضيتم ان يقلدوا اولئك ولا يطالبوهم بالدليل على دعواهم المذكور فيها واما ما ذكروا من نحوسة بعض الكواكب وسعادة بعضها فانه كلام باطل لانا⁸ تبين ان لا سعادة

¹ سبب (Ü) ² لان (Ü) ³ موجودة ⁴ Manası anlaşılıyor ⁵ هذا ⁶ دليل على دعواكم ⁷ نسبوا ⁸ نعلم ان لا سعادة.

في هذا العالم على الاطلاق ولا شقاوة ولا خير ولا شر كلياً وان الشر الجزؤى والخير الجزؤى الذى يوجد في ظاهر الامر انما يوصف بما يوصف به الاضافة الى اشخاص معينة وان هذا الكثير الجزؤى الموجود هو خير لانه موجود من سبب خير في نفسه صنف¹ كلى فلا يكون اذاً شراً وهناك هذا ما يشاهد من حال الشمس وما فيها من النظام الكلى والصالح العالم التى لا يحتاج الى ذكرها واول ذلك حياة العالم وقت الربيع بسبب قربها من الاماكن وما احد من ذلك وقت الشتاء وما في هاتين الحالتين من الصالح اعنى قربها وبعدها وما يحصل لاكثر الحيوانات من الانحزاج والفتور وقت غروبها² والامسار والتصرف في الحوايج وقت طلوعها وفي الحالين من الصالح ما فيها من فوائد اخرى لاطول الكلام يذكرها فان اتفق وقتاً ما ان يحصل الانسان في صيف صايف وقت انتصاف النهار في مفازة ولا يكون معه ماء فيهلك عطشاً فان هذا الهلاك شر لذلك الرجل بعينه وبالاضافة اليه لا ان فعل الشمس شر لانه³ لو لم يكن بالصفة التى يهلك لسببها ذلك الانسان لما كان الشمس شمساً حتى لو قال قايل كان يجب ان يكون الشمس بحيث لا يصيب بسببها وذلك الشر الجزؤى فكأنه يريد ان لا يكون هذا الصالح وهذا النظام الذين هما موجودان فيه وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى فاذاً ذلك الهلاك ايس هو شر مطلق بل هو خير لانه حاصل عن مثل ذلك الخير المطلق وكذلك النار في احراقها بعض الحيوانات عند قربها منها فاذاً ليس في العالم شر مطلق البتة وكذلك نقول في المرض التى يصيب الانسان والموت فان الموت والفساد خير من هذا الوجه لان نظام العالم وضعه على ان يحدث في العالم اشياء وياخذ بتزايد زماناً ثم يقف ثم يأخذ في النقصان لم يفسد ولو لم يمت هذا الانسان او لم يفسد ذلك الشيء الواحد لزال هذا النظام والصالح واقله انه لو لم يفسد الحاصل لما كان للجائى مكان في العالم ولا مجال واذاً في فساد الجزويات صلاح كلى واما المرض فهو سبب الموت واذا كان الاصل الذى هو الموت خيراً فيكون سببه ايضا خيراً واما الفقر الذى يعد شراً ونحساً والغناء الذى يعد خيراً وسعداً فليسها

¹ صنف كلاً (U) ² الانتشار ³ عليه لانه .

كذلك على الاطلاق لانه ما من حالة لانسان في الدنيا وهو يعد حالة ذاك فقراً
لنفسه ونحساً الا وتسلك الحال سعادة وخيراً لاجر وغاية هناه وان يكون له مثل
تلك الحال الا ترى انه ليس فقراً اصعب من الفقر¹ المدفع ومع ذلك يتمناه
المريض المشرف على الموت في اكثر الامر² ماذا لاشر ولا نحس في الدنيا على
الاطلاق و كذلك لاسعد على الاطلاق لانه ما بين حاله فيها اكثر الناس الا ويعد
كل واحد منه تلك شقاوة منحسة لانه يقول قول تلك الحالة و ارتفعت همته الى
شئ آخر فوفقه سواء كان سوقياً او دهقاناً او سلطاناً فانما هو فيه من حال
الدنيا بعده نفس شر او شقاوة فاذا ما ذكرناه صحيح ان لا سعادة ولا شقاوة
في الدنيا مطلقين ولهذا قيل ان كل واحد من الناس في الدنيا غير راض بما اعطاه
الله الا بالعقل فان كل واحد عند انه اعقل الناس فاذا صح هذا وان لا شقاوة
ولا سعادة ولا خير ولا شر في الدنيا على الاطلاق فكيف ينسب السعادة والشقاوة
والخير والشر الى الكوكب والافلاك فاذا لاسعد ولا نحس هناك على هذا
الوجه وان سئلوا لم صار زحل نحساً والمشتري سعدا ولم لا يجوز ان يكون
الامر بخلاف هذا فلا نجد لهم على دعواهم حجة ولا على الرد على القائلين
بخلافه فكل ما كان كذلك فلا يكون علماً بل يكون شكاً وظناً فان قالوا هذا
الذي نذكره ونذعنه قد ذكره بطلميوس صاحب كتاب المجسطى في كتابه
المسمى بالاربعة و كتاب الثمرة فيقول³ لاسعد ان يكون مصنف هذين⁴
الكتابين بطلميوس آخر غير صاحب كتاب المجسطى لان البطالية⁵ كثيرون
ويكون هو من جملة اصحاب احكام النجوم وان جوزنا ان يكون هو صاحب
كتاب المجسطى فلا يكون كلامنا معه الا مثل كلامنا مع غيره⁶ فيقول ان الذي
ذكرت على صحته دليل ولا حجة فان الباطل يرد عليه كل احد كائنا من
كان ويقول⁷ يجوز ان يكون لصاحب كتاب المجسطى في تصنيف هذين
الكتابين غرض ونحن لانعرف غرضه وهو مع ذلك كان عارفاً ببطلان

¹ المرض المرتن² ولذلك³ لا يبعد ان يكون تصنيف⁴ الكتاب⁵ البطالسه⁶
فبقول⁷ ونقول.

ما ذكره عالماً بفساده كما حكى عن اليحيى النحوى انه كان يردّ على كلام
 ارسطوطاليس وكان غرضه مساعدة نصارى ذلك الوقت كيلا يقال انه يميل¹
 الى مذهبه وكان عالماً بفسادها بقوله لانه قد وجد له كلام في الحكمة والعلم
 موافقاً لقول ارسطوطاليس يدلّ على ان ما قاله² فانه لاعن اعتقاده وان
 ظاهره كان بخلاف باطنه فكذلك هذا الرجل الذى³ بسم اليه الكتّابين يجوز
 ان يكون حاله كحاله من الاصول الفاسدة التى وضعوها كلامهم فى التبريع على
 حسبها قالوه فى الكواكب وهو قولهم ان بعض البروج نارية كالاسد⁴ والحمل
 والقوس وبعضها ارضية بعضها كالثور والسنبلة والجدى وبعضها هوائية مثل
 الميزان والجوزاء والدلو وبعضها مائية مثل السرطان والعقرب والحوت وسموها
 المثلثات وقالوا ايضا ان بعضها نهارية وبعضها ليلية وبعضها ذكرى وبعضها
 اثنى وسموها بعض اجزاء البروج الحدود وبعضها الوجود وبعضها النولهرات⁶
 وبعضها الامار وغير ذلك من الاسامى التى وضعوها لها على حسب آرائهم و
 شهواتهم فلا يجد⁷ لهم على دعواهم حجة فى هذا الباب وهذا الكلام منهم مثل
 كلامهم فى الكواكب والرد عليهم كالرد فى قولهم فى الكواكب وايضاً قد ثبت
 عند العلماء ان اجسام السموات بسيطة والبسيط معناه انه ليس مركب من
 اجزاء مختلفة بالحقايق الذاتية كل ما كان كذلك فلا يختلف اجزاؤه بل
 يكون متشابهة الاجزاء واذا كان هذا صحيحاً فكيف يكون بعض اجزاء الفلك
 مخالفاً لبعض حتى يكون الحمل حاراً والثور بارداً او يكون الحمل ذكراً والثور
 اثنى وغير ذلك مما ذكروا او نسبوا الى اجزاء الفلك ومن بساطة جرم الفلك
 استدلوا على تجربة (تجرده؟) فانه لا يجوز ان يكون بعض اجزاء البسيط مربعاً
 وبعضها مستطوحاً لان اختلاف الاجزاء فى الشكل والكيفية يدل على اختلافه
 فى النوع وليس حركة الفلك كذلك وايضاً لو قلنا هذا الدعوى فنقول الحمل
 مائى والسرطان نارى والحمل اثنى والثور ذكر يمكنهم ان ينفصلوا على هذا

¹ على مذهبه ² yok قاله ³ İkinci الذى يستند ⁴ كالحمل والاسد ⁵ وسماها
⁶ النولهرات ⁷ فلا نجد .

على اعتراض كما لم يكن لهم عن مثل هذا القول انفصال¹ الكواكب فقد صح اذا² انه ليس هناك شئ بارد ولا حار ولا ذكر ولا اثنى واما الاسماء المعروفة الموضوعية لاجزاء الفلك كالحمل والسرطان وغير ذلك فليس لها حقيقة بل لما راو³ واحمله من الكواكب شبه صورة ماسمّوها بذلك الاسم لان لها عندهم حقيقة وهذا مثل ماسمّوه عدة كواكب ذنباً وعدة⁴ اخرى نسراً وكذلك سموا جملة منها فصعة المساكين وليس لهذا الصور حقيقة وكذلك اسماء البروج ليس لها حقيقة واذا كان كذلك فلم صار لصور البروج اثر في العالم ولا يكون لساير الصور اثر⁵ ما عجب من هذا انهم لم يجعلوا للصور الخارجة عن⁶ منطقة البروج حكم ذلك البرج الذي هي فيه لانه ما من كوكب الا وهو في برج ما فلم يقولوا ان طبع النسر الواقع مثلا طبع الكوكب الفلاني من السيارات حتى قالوا ان طبع الكواكب الفلاني طبع المريخ وطبع الكوكب الفلاني طبع المريخ وطبع الكوكب الفلاني طبع المشتري ولو نسبوها الى طبايع البروج التي هي فيها لكان اولى فقد علم انه ليس لما نسبوا الى الصور التي في السماء حقيقة من الاسامي ولا على ما نسبوا اليها من المعاني دليل ولذلك الكلام في الحدود والوجوه وغير ذلك ومن تلك الاصول الفاسدة قولهم ان البرج الفلاني بيت الكواكب الفلاني وشرف كواكب آخر وهبوط آخر وبال آخر مثلا قالوا ان الحمل بيت المريخ وشرف الشمس وغير ذلك من الاوصاف وكذلك قولهم ان البرج الفلاني انتهى بطالع فلان في السنة الفلانية واذا تحقق هذه المعاني فلا يوجد لها اصل ليستند اليه ولا على صحتها دليل وان سئلوا لم جعلتم برج الحمل بيتاً للمريخ ولم يجعلوه بيتاً لعطارد ولم جعلتم لعطارد بيتين وللشمس بيتاً واحداً والشمس اعظم كوكب في السماء واثبتها اثرأ في الارض و عطارد اصغر كوكب في السماء لان اصحاب الرصد قالوا ان جرم الشمس مثل جرم الارض مائه وسبعين وستين مرة تقريباً وجرم عطارد اثني وعشرين

¹ انفصال (الكواكب) ² (اذا) انه ³ راوا جملة من ⁴ عدة (اخرى) نسراً ⁵ واعجب ⁶ عن المنطقة .

الفأ من الارض تقريباً فعلى هذا يلزم ان يكون للشمس بيوتاً كثيرة ولا يكون لعطارد بيت البتة ولم جعلتم للقمر بيتاً واحداً ولكل واحد من الكواكب المتحيزة بيتين و¹ المق الذي اوجب هذه القسمة فلا يجحد لهم على ذلك دليلاً ولا حجة وكذلك لو سئلوا لم جعلتم الجدى والدلو بيتي زحل ولم لم يجعلوا² هما بيتي الزهرة فلا يمكنهم الانفصال عن هذا السؤال³ او ليس على ذلك حجة ولا دليل ومن تلك الاصول الفاسدة قولهم ان الطالع بيت الحياة والثاني بيت المال والثالث بيت الاخوة والرابع بيت الآباء والخامس بيت الاولاد والسادس بيت المرض والسابع بيت الأزواج والثامن بيت الموت والتاسع بيت السفر والعاشر بيت السلطان والحادي عشر بيت الرجاء والسعادة والثاني عشر بيت الاضداد⁴ فساد هذا ان ليس على هذا الوضع والترتيب حجة ودليل ولا يشهد له قياس وان سئلوا لم جعلتم الثاني بيت المال قالوا ان المولود بعد الولادة يحتاج الى المال ولا يدرون ان المولود⁵ بعد الولادة يحتاج الى اللبن والام حتى يرضعه فعلى هذا كان يجب ان يكون الثاني بيت الامهات لا بيت المال فان قيل لهم لم جعلتم الثالث بيت الاخوة والرابع بيت الآباء والعاشر بيت الامهات بل كان يجب ان يكون بيت الآباء والامهات قيل بيت الاخوة لانه ما لم يكن اب وام لم يلد الولد وكذلك كان يجب ان يكون بيت الأزواج قيل بيت الاولاد فكان يجب ان يكون الخامس بيت الأزواج لانه ما لم يكن زوجه لم يكن ولد واي نسبة بين السلطان والام حتى صار بيتها واحداً وكذلك لم جعلتم الثاني عشر بيت الاعداء كان يجب ان يكون هو بيت الاولاد لانه اعداء وعدو الاب في غالب الاحوال ولو قلب هذا الترتيب وجعل لهذه البيوت ترتيب آخر⁶ لها وجدوا الرد ذلك⁷ وابطاله دليلاً ولا حجة ومن تلك الاصول الفاسدة ان البرج والدرجة التي يفرض لا ينظر الى البيت الثاني وينظر الى البيت الثالث وهو نظر مودة تامة ولا ينظر الى السادس وينظر الى

¹ bu kelime yok ² اسماً ³ وليس ⁴ وليس على هذا ⁵ (بعد الولادة) يحتاج

⁶ كما وجدوا ⁷ (وابطاله دليلاً ولا حجة) cümlesi yok

السابع وهو نظر مودة تامة ولا ينظر الى السادس وينظر الى السابع وهو نظر عداوة تامة ولا ينظر الى الثامن وينظر الى التاسع وهو نظر مودة لان التثليث¹ الثانى وينظر الى العاشر وهو نظر عداوة لانه التربيع الثانى وينظر الى الحادى عشر وهو نظر مودة لانه التسديس ولا ينظر الى الثانى عشر وبهذا فاسد لانه مامن درجة الا ويتصل منها² ور الى درجة اخرى حيث كانت تلك الدرجة وان كان تحتها وحيث يتصل الوتر يكون هناك نظر فاذا حار ان ينظر من درجة الى درجة فلان ينظر من برج الى برج تحته اولى وايضا لما جاز ان ينظر الى البرج الخامس فلم لا ينظر الى السادس لانه بيت المرض ولا ينظر الى الثامن لانه بيت الموت ولا ينظر الى الثانى عشر لانه بيت الاعداء فيقال ما بال الثانى وهو بيت المال ليس ينظر اليه والمال احب الاشياء الى الانسان فى الغالب وايضاً يقال لهم لم جعلتم نظر التسديس والتثليث نظر مودة والتربيع والمقابلة نظر عداوة وبماذا يتفصلون عن قول من يقول لا بل الاولى ان الاولان نظر عداوة والثانيان نظر مودة فلا يمكنهم اتمامه الدليل على قولهم والافصال عن الاعتذار المذكور ومن تلك الاصول الفاسدة قولهم ان طالع البلد الفلانى برج كذا مثلاً قالوا ان طالع اصفهان هو القوس وطالع الجبل الثور وكذلك ما يقولون فى ساير البلدان وطوالعها وفساده انا نعلم انه نعى مطالع البلدان اول ما ابتدئ³ متا ذلك البلد كان الطالع كذا فمن عرفنا عند ابتداء بناء كل بلد كان الطالع ما يدعونه وان كان جائزاً ذلك بعض البلدان الكشيرة مثل نيسابور لانه يقال نياهاشابور ومثل سمرقند يقال نياها سمرقند ومعنى سمرقند سمركررد فاذا يقولون فى طالع ناحية من النواحي مثل جبل همدان لانها بلاد كثيرة وطالع اى بلد هو ذلك الذى يقولون انه طالعها وكذلك طالع بلدا اجتمع من قرى عدة كلها⁴ مفترقة مثل يهودية اصفهان⁵ افترى باى قرية يعتبر طالعها و اعجب من هذا⁶ ما حكى عن واحد منهم من اهل زماننا انه قال انما لم يصف مدينة اصفهان آفة من العسكر الوارد من فارس الآن طالعها كان القوس وكان المشتري صاحبه مسعود وانما

¹ التثليث ² وتر ³ نياً ⁴ مفترقة ⁵ اقترنى ⁶ ما حكى .

اصاب سواده ان طالعهما كان¹ العقرب وكان زحل او ذاك في العقرب فلذلك
 اصاب سواده² افة وفساده ما يعلم ان سواد اصفهان كثيرة³ اقربى انه قدو
 وعى (؟) يشا كل قريه حتى جعلوا طالعهما كلها العقرب وهذا بعيد من العقل و
 اصفهان ليس الذي احاط به هذا السور بل خارج السور مواضع كان مثل هذا من
 اصفهان و اصابها الآفة فصح بهذه الاشياء ان ما قالوه محال وليس على شئ⁴ مما
 ذكروه حجة لا دليل ولا يقول من قال بخلاف ذلك مرد⁵ ولو ان انسانا جاء
 وقلب جميع اصولهم واحد لكل واحد منها هذه وخلافه وصنف كتابا على
 حسب ما قلنا ثم يحكم على طريقهم من ذلك الكتاب فانه لا محالة يصدق بعضها⁴
 او يكذب بعضها وربما كان صدق هذا القايل اكثر فاذن صح ان تلك الاصول
 ليس موثوقاً بها ولا صحتها فان قالوا ان مايقوله قد اوحى الله تعالى به الى ادریس
 عليه السلام وما يقوله رسول الله يكون حقاً صحيحاً فنقول ليس هذا اقول ادریس
 بل قول ادریس⁵ بل سانسونه واحد و تقول سواخر ان الله اسن والقول بان
 الغيب هل يدركه الانسان ام لا من الاصول وقد بقى ادراك ذلك النبي صلى الله
 عليه⁶ وجاء في كتاب الله تعالى وهو قوله لا يعلم الغيب الا الله وقال النبي عليه
 السلام اشد ما جاء على امتي شيطان الايمان بالنجوم والكفر بالقدر فهذا علم ان
 ادریس برى⁷ عن مثل قولهم فان قالوا نحن نخبر عن وقوع الكسوف ويقول
 صدقاً فكذلك غيره فنقول اتم لا تعرفون الكسوف متى يكون من حيث اتم
 اصحاب الاحكام وانما يعرف⁷ من ذلك الحساب وحل الزيج⁸ صاحب الاحكام
 وانما يعرف من يعرف ذلك بالحساب وحل الزيج وصاحب الاحكام بعيد عن ادراك
 ذلك وبناء الزيج على اصل صحيح مبرهن عليه لان الزيج مختصر من كتاب المجسطى
 و كتاب المجسطى وما فيه علم بالمشاهدة التي هي الرصد ويقوم على صحة ذلك البرهان
 الهندسى فليس اذا معرفة الكسوف والحكم مصحبة كما تقولون اتم اذا كان

¹ عقرب² ان سواد (افة وفساده ما يعلم ان سواد) cümlesi yok³ القربى
⁴ (bir kaç kelimelik boş yer) ⁴ فه⁵ بل سانسونه واحد ويقول هو آخر
 ان الله اسن cümlesi yok⁶ عليه وسله⁷ انما يعرف من يعرف⁷ واما .

القمر في العقرب يجب ان يمطر السماء لان الاول مبرهن والثاني ليس كذلك
واما اختيارات الايام التي يجعلونها مبنية على اتصالات القمر بالكواكب المتحيزة¹
وقولهم ان هذا يوم سعد وهذا يوم نحس فليس هذا صحيحاً لما ذكرنا قبل و
ايضاً انه ما من يوم الا وهو سعد بقوم نحس بقوم آخرين على حسب طوابع
مواليدهم ويعلم انه ليس كل من في العالم ولدوا في آن واحد فاذا لا ندري
سعادته بمن ونحوسته بمن فاذا لامعول على ما يذكرون في البقاء ثم من اختيارات
الايام ومن الاصول التي وضعوها حديث رأس العين و ذنبه والذي يقال له الرأس
مجار الشمال وللذنب مجار الجنوب وفساد هذا انه ليس للرأس ولا للذنب حقيقة
جسمانية اذ ليس هما كوكبان او قد كان بل هما تقاطعا دائرة البروج و دائرة مايل
القمر واذا حصل للقمر في واحد من بين العقدين يكون في سطح فلك البروج
واذا ثبت هذا فلم يجب ان يكون لكل واحد منهما حكم بانفراده حتى يكون
الرأس سعداً والذنب نحساً ولم يختص هذا المعنى بتقاطع البروج ومايل القمر
دون غيره ولكل واحد من الكواكب المتحيزة¹ هذان التقاطعان فان قيل لان
عقدة القمر متحركة منتقلة من برج الى برج فنقول ان تقاطع الكواكب
الأخر متحركة ايضاً الا انها ابطأ وما هو ابطأ حركة فأثره عندكم اقوى كما
تقولون في الزحل بالقياس الى القمر فاذا يجب ان يكون لتلك العقد احكاماً و
اتم لا تشتغلون بذلك وايضاً لم جعلتم الرأس سعداً والذنب نحساً قالوا ان هذا
الرأس هو مجار الشمال فلهذا هو سعد فنقول ان الراس منتقل وبصير الى
الجنوب كما هو في هذا الوقت فوجب ان يكون السندس في هذا الوقت نحساً
لانه في جانب الجنوب فاذا ثبت ما ذكرناه فان جميع ما تعلقوا به وحكموا عليه
ليس له اصل صحيح ولا عليه حجة و دليل بل هو امر جراف مشكوك فيه و
يجب ان يعلم ان جميع ما يقولونه من احكام النجوم شبيه بقول النساء² عن
ضربهن بالحصاء فانهم يخبرن عند ذلك (فاسا)³ كما يخبر المنجم والضارب بالحصاء
على ان يراعوا احوال الناس ويتكلموا بما يليق محال على كل واحد منهم فان

¹ المتحيزة ² بفعل ³ bu kelime yok

لكل طائفة من الناس احوالاً لا يخلوا اكثرهم منها فللسلاطين والجنديّة احوال
وللسوقية والدهاقين احوال فاذا ذكروا ما قلنا فلا شك ان بعضاً منه يصدق
مثلاً بصدق من العشرة الاثنان او ثلاثة فاذا رأى من هو مؤمن بقولهم ان
اتفق¹ مما قالوا كان كما قالوا حكم يخذفهم² في ذلك العلم ولم يحكم بجهلهم اذا
كانت³ المنمسة⁴ الباقية بخلاف ما قالوا وايضاً نقول لكل واحد ممن يحكم ان
عدواً لك شاع في امرك بالفساد و فيطلق القول اطلاقاً وما من احد من الناس
الا وله عدو ما فالسامع يتصور عند نفسه ذلك العدو ويتعجب ويقول ما اعجب
هذا المنجم وما اعلمه وايضاً يقول له كل واحد منهم اصبحت في هذه السنة خيراً
او احسن اليك انسان او اصابك خسران او (اعتممت من شئ مكانه بخبر عمّا
مضى)⁵ وما من احدٍ تمرّ عليه سنة الا ويصيبه شئ مما ذكرنا فيتخيل عند
السامع صدق مقاله وهذه الحيلة التي ذكرناها مذكورة في كتاب زرق اى
العينين⁶ وهذا رجل كان احذق الناس بالزرق و اوفى فيه فصنّف كتاباً و علم
كل طائفة من الاثني زرقه ممن يجلس على الطريق حتى جاء الى المنجمين وعد
اصناف الناس من الرجال والنساء والصبيان والشبان والمشايخ والحدم وغيرهم و
ذكر اشياء يابق بكل صنف منهم وهؤلاء يحفظون ذلك الكتاب ماذا رأوا واحداً
فزادوا عليه ما حفظوه وذلك الانسان لا يخلوا حاله عن بعض ما ذكر ذلك المتحرق
فتعجب العسر من كلامهم على حسب ما ذكرنا وذلك حال الزراقين الذين
يطوفون في المحال والسكك ويمحرفون على النساء والصبيان ويذكرون من ذلك
التمط شيئاً وربما كان صدق هذا المحرق اكثر من صدق⁷ المدعى على احكام
النجوم فان قالوا انه على احكام النجوم فان قالوا ان علم احكام النجوم
مثل علم الطب لان كلّي العلمين لا يخلوا عن الشك فالجواب من وجهين
احدهما ان الطيب⁸ له اصل يعتمد⁹ عليه كما بينا قبل واصله انه
معلوم ان الاجسام الطبيعية تفعل بعضها في بعض وبغير¹⁰ بعضها
بعضاً كما بين¹¹ في العلم الطبيعي وذلك الفعل معلوم وايضاً فالطبيب يستدل من
¹ تصادف ² يخذفهم ³ ولو كانت ⁴ الثابتة ⁵ bu cümle yok ⁶ زرقاء العينين
⁷ صدق المدعى ⁸ الطب ⁹ معتمد ¹⁰ يمين ¹¹ بنا .

النبض والنفس على احوال المريض على ما اصاب قلبه او كبده او مجارى بولته من الاعلال فيعرف ذلك في اكثر الاحوال ويعرف احواله السابقة و (ك) هو الذى ذكر في كتاب العلل والاعراض ثم يدره بالصد ما عليه صحته بالمجالس لمزاجه وليس يعلم (من) ¹ الاحكام شئ يشبه هذا الاصل والوجه الثانى المقايسة بينهما ليست على الوجه الذى قالوا فانه قد صح ان لعلم النجوم درجات اولها ما له اصول صحيحة مبرهنة هندسية وهو علم الهيئة وان كان الزيج جزءاً من المجسطى لان صاحب الزيج يجوز ان يغلط في الحساب وايضاً في الحساب مواضع لا بد من القريب ² فيه والتساهل وذلك عند احد الحد ³ والاصم فانه لا سبيل الى معرفة ⁴ بالحقيقة فلا بد فيه من المساهلة في الحساب والدرجة الثالثة ما يدعون من معرفة ما سيكون وليس لهذا اصل البتة دون ان علم الهيئة والمجسطى من الطب معرفة تشريح بدن الانسان ومعرفة اعضائه المتشابهة والآلية ومعرفة الا مزجة والاخلاط وبالجملة معرفة الامور الطبيعية المذكورة في كتب الطب ووزان الزيج هو معرفة ⁵ المعالجات المبنية على الاصول الصحيحة وهو طريق اصحاب القياس ويجوز ان يغلط لان معرفة العلة مبنية على الحدس الحقيقة كما هو في الزيج ووزان علم الاحكام وهو طريق اصحاب التجربة لابل طريق اصحاب الحيل انه ليس لهم اصل صحيح يرجعون اليه فاذا قولهم ان علم الاحكام يشبه علم الطب على الاطلاق وليس كما قالوا ثم يقول هب ان علم الطب ليس بصحيح ففساده لا يدل على صحة علم الاحكام المتنازع في صحته فاكثر ما يلزم القايل ان يقول كلتى العلمين غير صحيح فلا ينفعهم ذلك في مرادهم فاذا ثبت ما ذكرنا صح ان الاشتغال يقول هؤلاء الذين يدعون هذا العلم ليس الا من قلة التميز في العلوم والقيام على وجه الحق وان الكتب المصنفة فيه ليس الا تمويهاً وافتعالاً من مصنفها والآن فانا نبين انه لا يجوز ان يقف على هذا العلم آخر والممتع ان يحيط به انسان فتقول انه قد صح عند اهل العلم ان جميع ما يكون ويفسد في هذا العالم السفلى قليلة وكثيرة منوط بحركات الكواكب والافلاك وانها اسمان لوجود هذه مع نفوسنا

¹ من فضله ² من المتقريب ³ عند الجذر ⁴ معرفة ⁵ كمعرفة (المعالجات -)

وانّ الافعال التي يحدث من الملائكة السماوية لها ايضاً اسباب ومؤثرات بواسطتها يحدث افعال الملائكة السماوية وهي الملائكة الكروبيون التي يقال لها عندهم العقول وانّ ما يحدث من الملائكة الكروبيين له همت ومحدث وهو الله جل ذكره فادرسست جميع الاشياء هو الله وانما يحدث الاحداث بواسطة¹ بينه ومن المحدثات وهذه المسئلة مبرهنة في موضع آخر يعرف من هناك ايضاً قد علم انّ نسبة النفوس السماوية الى الاجسام الفلكية والى الكواكب نسبة نفوسنا الى ابداننا من حيث يحرك الافلاك والكواكب كما انّ نفوسنا يحرك ابداننا واعلم انّ لكل فلك و كوكب نفساً بانفرادها يحرك لانّ من الكواكب قد صح انها متحركة على انفسها ولها محركات صفارها و كبارها كما انّ نفوسنا يحركنا و يتصرف فينا وهذا هو معنى قول العلماء انّ الكواكب والافلاك احياء عقلاً مختارة لما يفعل فاذا صح ذلك فلا شك ان لكل نفس من هذه النفوس المذكورة اثرآ في هذا العالم وصحته هذا مبيته في مواضع آخر فاذا قد صح ان لكل كوكب و فلك اثرآ خاصاً في هذا العالم اعني لنفوسنا و ممتنع ان لعب² على ذلك الاثر احداً و يدركه انسان او يعرف ان اثرها امثالا في هذا العالم على اى وجه هو وكذلك اثر ساير الكواكب الصغار فانه قد صح عندهم ان الكواكب السحابية التي على السماء والمواضع التي في السماء شبه بياض مثل الحجر و غيرها انها كواكب صغار مجتمعة لا تقدر ابصارنا على التمييز بينها واعلم انه ليس جميع الآثار التي تحدث في الارض سببها الكواكب السبعة السيارة بل لكل كوكب و لكل فلك اثرٌ وهؤلاء اصحاب الاحكام لا يراعون ذلك ولم يذكروا في كتبهم شيئاً من ذلك وايضا قد صح ان لكل واحد من الافلاك اثرآ خاصاً اعني لنفس ذلك الفلك فلانه لما كان الكواكب وهو كالتقطة من فلكه فلان يكون الفلك اثر اولى واصحاب الافلاك مقرون بان للافلاك تأثيرات ولكن ينسبون ذلك الى الافلاك السبعة ولا يدرون انّ الافلاك التي وجدت بالرصد و ثبت بالقياس قريب من ستين فلكا بعضها محيطه بالارض

¹ بواسطة ² يقف .

و بعضها ليست كذلك وهى افلاك التدوير و يمكن ان يكون هناك افلاك آخر لم يدرك بالرصد وايضا فان العلماء جوزوا ان يكون لكل كوكب من الكواكب الثابتة فلك بنفس كما¹ للسيارة وان كان كما يقولون فمن الذى يعرف اثر الافلاك فى هذا العالم واصحاب الاحكام ليس عندهم من هذا المطلب شئ فاذا حكموا الحكم السبعة السيارة كيف يصح وقد اعقل عن سايرها فلا يكن اذاً ذلك علما صحيحا فهذا احد مايدل على امتناع وقوف الانسان على معرفة وتأثير الافلاك والكواكب فى الارض ووجه آخر من الدليل على امتناع معرفة هذا العلم والوقوف عليه من جهة المتأثرات اعنى الاجسام الارضية التى ذكرنا ان الاجسام العلوية يؤثر فيها وذلك انا نعم ان الافعال كما انها يختلف بسبب المؤثرات كذلك يختلف بسبب المتأثرات وذلك ان الفاعل يحدث عنه الفعل اذا كان القابل للفعل حاصلًا ويكون فيه قوة قبول ذلك الفعل لانه اذا كان الامر بخلاف ما ذكرنا فلا يحصل الفعل وان كان الفاعل حاصلًا ونحن وان تحققنا ان العلويات مؤثرات فى الارض فلا يعرف الاجزاء الارضية وانه انها قابلة لتلك التأثيرات لان الاثر السماويات سارية فى العالم لان ذلك الاثر يقصد ان يفعل فى موضع ولا يفعل فى موضع آخر واذا لم يكن فى الاجسام الارضية قوة قبول ذلك الاثر لا يحصل العقل الاثرى (كما) ان الحداد وان (كان) حدادًا حاذقًا² فما لم يجد الحديد لا يقدر على ايجاد السيف والسكين من الحشب ولا يمكنه ان يتخذ من الصوف السكين ومثال سريان اثرها ما يشاهد من اثر شعاع الشمس فى الارض فانه اذا وقع على الارض يذوب بسببه الاشياء مثل الشمع والعسل وغير ذلك³ و يتعقد اشياء كالمالح وغيرها فاذا قدبان ان اختلاف هذه الافعال كانت بسبب الاستعدادات التى كانت فى العوامل لان بعض الشعاع قصد لا ان يذيب الشمع والعسل وبعضه قصد ليعقد المملحة فكذلك حال اثر الكواكب من الخير والشر فى الارض ولكننا من اتزلنا المعرفة مجريات الارض وانه اى موضع منها مستعد لقبول اثر المريح او لقبول اثر الشعرى او قبول اثر فلك من الافلاك و اى موضع

¹ كان² فى³ bu kelime yok

ليس له ذلك المعنى وايضا الحرات لا نهاية لها والعلم لا يحيط بما لا نهاية له فهذا ايضا دليل على ان الانسان ليس له قدرة على ادراك هذا العلم بتمامه ولا يقف على حقيقة ولكنهم ينسبون ذلك الى تقصيرهم في قراءة الكتب و يوركون للذنب على انفسهم واهل العلم يقولون انه غير ممكن ان يدركه انسان فاذا الطائفتان اتفقا على انها غير عارفين بهذا العلم ولكنهم اختلفوا في السبب كما ذكرناهم ان سامح مسامح بجميع ما ذكرنا ويقول هُبْ اثر لشيء من الكواكب والافلاك في الارض لا للسبعة السيارة و هُبْ انه عرف استعداد كل جزء من الارض لقبول آثارها لكان انما يصح الحكم عليه لو كانت الارض باقية على حاله واحدة ولم يكن يحدث لها تعبير في ذاتها من حال الى حال لكن الامر ليس كذلك بل من شأن العناصر الاربعة ان يستحيل بعضها الى بعض حتى يصير جزءاً من الارض ماء وجزئاً من الارض هواء ويستحيل بعض الماء هواء والهواء ماءً وكذلك يستحيل الهواء نار او النار هواء فاذا كان الامر على هذا فمن الذي يدرى ويومنا ان بعض المواضع من الارض الذي كان يقبل اثر الكواكب وهو على صفة مخصوصة فاذا زال عنه تلك الصفة وحصل له صفة اخرى يصير بحيث لا يقبل بذلك الاثر فلا يصح حينئذ حكم المنجم عليه عند استحاله فيطال حينئذ حكمه ومثال هذا ما يقال ان القمر اذا حل العقرب يمطر السماء ومعنى هذا انه عند ذلك يتصعد من الارض بخار وينعقد غيماً ثم يمطر ومحس ان البخار انما يتصعد من ارض ندية وينعقد عندالهواء البارد فاذا كان هذا صحيحاً وهو ان عند حلول القمر العقرب يحدث هذا الحادث ومع ذلك عرف الاجزاء الندية من الارض مثل جبال طبرستان وهو انه متى انعقد هناك الغيم فانه يجوز ان يصير جبال طبرستان صحريا اورملياً حتى لا ينعقد هناك البخار او يصير هوائياً حاراً حتى لا ينعقد البخار هناك غيماً او يصير بلاد اخرى حالها ضد حال جبال طبرستان (فيصير كحال جبال طبرستان)¹ فاذا كان هذا البعيد لازم في الارض

فمن أثر يصح الحكم الذي يحكم به المنجم وكيف وكيف ينتفع بالكتب المصنفة فيه لأنّ ما جمع في تلك الكتب إنما جمع على زعمهم من أمثال هذه الأفعال ما دن لاحدوى (؟) في معرفة أحكام النجوم ولا فائدة في الاشتغال به إذ لا يصح منه شيء وليس له أصل وأنه ممتنع الإدراك والوصول إليه وقد أقرّ أهل هذا العلم بأن ما يريد أن يحصل من أثر السماء في أرض من الحجر وشر فلا مردّ له وليس إلى دفعه سبيل وجعلوه كالقضاء المحتوم والقدر الغالب فإذا لا فائدة في معرفة هذا العلم ولا يحتاج إلى المنجم ولا إلى علمه بحال (من الأحوال) هذا كلّه لو كان هذا العلم صحيحاً فكيف وهو كذب محض وباطل

صراحٌ وشكّ وظنّ والآن فلننحتم هذا الكتاب هاهنا

فانه لا فائدة في الاكثار ومن لا يتفهم

بهذا القدر لا يتفهم باكثر منه

تم

مسائل عن احوال الروح
(الجواب لابن مسكويه)
(Vefati 1030 M., 421 H.)

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله حمد حمده و صلواته و على خير عبده محمد
و آله من بعده سئل ابو على مسكويه عن الروح : من اين هبطت و اين كانت
و الى اين يصير و في اي قالب يكون و كيف يتصور في الاوهام .

فقال : ان الله تعالى خلق الارواح بقدرته فالاول خلق العقل الاول فهو
اول الخلق و هو تام لانه ابدع من الكلمة بالبارى فهو مجمع الخلائق و ينبعث
منه النفس وهو العقل الثاني ثم ظهر من الثاني الهيولى ثم ظهر من الهيولى
الصورة الطبيعية فكثرت الاعداد بالتراكيب و استقامت الانجم و الافلاك و الطبايع
و ذوات الافلاك و ازدوج بدوراتها لطيف المركبات مع الكشف فتولد من بينهما
المواليد من المعادن و النبات و الحيوان و الانسان فكان كل لطيف محيطا بما هو
اكثف منه و كل كئيف محيطا به و احاط العقل بالنفس و النفس بالهيولى
و الهيولى بالصورة و التراكيب و كان الانسان احسن المواليد و اتمها و اعديلها
لاعتدال الهيولى و الطبايع فيه فلما اعتدل و ثم اقتبس من النفس الذى هو العقل
الثانى فتأثرت القوى فى الانسان قسمت تلك القوى الارواح فصارت الارواح
معدودة بعدد الاجساد و هو من جوهر واحد كما ان الانسان جوهر واحد لاجساد
كثيرة و لم يقع العدد على اللطيف الا بعد اتحاده بالاجساد المعدودة فى تلك
الحال لا خبرت بين الخروج الى جوف الفلك و بين المقام فى البطن لا اختارت المقام
فى البطن لجهلها بما لم تشاهد فاذا خرجت الى جوف الفلك اقتبست من النفس و
سعت الى العقل الثانى و اتحدت النفس بالجسد و كان جوف الفلك اثر عندها
من البطن و اشبهى و الذ و اطيب و لو التمس منها الرجوع الى البطن لغلط ذلك عليها

واشتد ولم يكن عليها منه فيغدى الجسم من الطبايع و يغدت النفس من العلوم
 فاول غداء العلم الظاهر الذي هولها بمنزلة ظاهر الجسد فهو ابدأ يكره الخروج
 عنه الى غيره حتى يصير الى الباطن فاذا صار الى الباطن وسمع البيان وعرف
 الحدود وكان ذلك بمنزلة البطن وهو بمنزلة الجسد الذي وجد الغدا في بطن
 الام فاعتدلت صورته وتمت جوارجه وهو ابدأ يكره مفارقة من هذا العالم كما
 كان يكره ذلك المولود والخروج من البطن امه فاذا اخرج النفس المرسة العالم
 العلوى الى العالم اللطيف وخدمه من الفسحة من جوف الفلك حين خروج من
 بطن امه فهو لا يحس ابدأ الى هذا العالم اذا كان منعماً متلذذاً فاما النفس الحاسرة
 فانها تمني الى الرجوع ولا تجد الى ذلك سبيلاً وليس كما قاله اصحاب التناسخ ان
 الارواح في البهائم وغيرها لان النفوس لا يخلوا من حالين اما سعيدة اما شقية
 واما السعيدة فقد وجدت ما شتهت من نجاتها وتخلصت من الآفات والآلام و
 الاوجاع والاسقام والذي جازاها الله عز وجل بصالح عملها هو اعدل من ان
 يروها الى دار البلوى فتمنحها بالبلايا وهي غير مستوجبه. وای النفس الشقية فقد
 لحقت بما اكتسبت من سوء عملها وكفرها وطغيانها والذي عاقبها على كسبها
 هو اعدل من ان يروها الى دار الدنيا فيتنفس الى زوجها وتلذذ في الاجساد
 مما من جسد من البهائم والسباع والطيور وغيرها من الحيوان الذي زعم التناسخ
 ان الارواح فسخت لها الا وهو تلذذ بالاكل والشرب والنكاح وياشر وينظر
 ويطرب بل هي المنيط اغتشاء من الانسان والانسان اكثر غموما وبلايا منها فلو
 كانت هذه النفس منسوخة لما استراحت ولما نعمت ولا يطرب فان الدنيا شقية
 كانت ام سعيدة فما لها ما وصفنا بل خلق دارين دار الدنيا للعمل و دار الآخرة
 للثواب والعقاب وهذا اشبه بالعدل والحكمة بل ليس العدل غيره ولا الحكمة
 سواها. واما قواك كيف يكون وكيف يتصور في الاوهام فتأمل حال نفسك
 في تعطيك فانت ترى وتعتمد في منامك اذا حلت النفس عن الجسد ما ترى وتعتمد
 ما تعطيك اذا ارسلت النفس الجسد فالنفس قائمة بذاتها من غير جسد في نومها
 وهي ترى في منامها ما ترى في يقظتها ويبلغ ما يبلغه في تلك الحال بين اللحوق

بالمواضع الشاسعة والطيران في الهواء والارتقاء الى السماء و يلحق على ما يكون غداً ولا يقدر في النقطة على شئ من ذلك وهي يأكل ويشرب ويتكبح ويتلذذ و يتمتع وهي تألم وتحزن وتفرح وتضحك ويبكي ويفعل كل شئ يفعله في النقطة بلا جسد بل هي قائمة بذاتها حالية من جسدها والجسد حال منها وهي لم تنفرد عنه ولم يفصل انفصلاً كلياً فكيف اذا تحلت بكمالها و خرجت من حصارها وكشف العطا عنها وخرجت عن عالم الجسد الظلماني الى العالم التوراني الذي اقتبست منه فعانيت منه النفس السعيدة ما اخفى لها من قرة اعين جزا ما عملت ورأت النفس الشقية عن الجحيم فالقنت بما وعد الرحمن وصدق فيه المرسلون وفقنا الله واياك لمرضاته وجعلنا ممن فعل الجنة و فاز برحمته وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور وصلى الله على سيدنا محمد و اله اجمعين والحمد لله رب العالمين .

[Ahmed III, 3447, Varak, 478]

رسالة الى ابى عبيد الجوزجاني
وصلت المسئلة والمعاودة في امر النفس اطال الله بقاء
الشيخ الفاضل ابو عبيد الجوزجاني في

الجواب الاول : تأملاً باستقصاء فلم اشتغل بذلك و تأملت السبب الذي عرض له حتى التبس عليه التبس فصادفته اعلاه بحسب ان قولنا لشي ان ممكن الوجود بحسب اعتبار نفسه هو انه يصح ان يوجد تارة و ان لا يوجد اخرى و يصح فيه ان يبقى وان يفنى لان لفظة يوجد زمانية فاذا قيل ان يوجد وان لا يوجد ادهم انهما امران زمانيان يكونان له وليس كذلك بل يجب ان يشغل بالمفهوم من اللفظ بحسب الرسم والقول الشارح لا يحسب ظاهر اللفظ و الآن فاقول يقال للشي انه ممكن الوجود اذا كان بحسب اعتبار ذاته بلا زيادة البتة يلحق به ليس يجب وجوده وليس يمتنع وجوده ويقال للشي انه ممكن الوجود اذا كان بحيث اذا فرضه في اى وقت كان معدوماً او موجوداً لم يعرض منه محال ويقال من وجوه اخرى لا يحتاج اليه الآن انما المحتاج اليها الآن الوجهان المذكوران. احدهما هو الاول وهو الممكن الذي يستعمله

في العلم الآتية والثاني الممكن الذي يستعمله في المنطق . والممكن الاول
 متصور على اعتبار ماهية الشيء من غير ان يضاف اليها حال انها وجدت او عدت
 او سبب من الاسباب فان زيد على الاعتبار الماهية شيء لم يجب ان يثبت ذلك
 الامكان فان في ذلك الممكن الوجود باعتبار ماهيته اذا اخذ مع ماهية الوجود
 فوقع انه مع انه مثلا عقل انه وجد فحينئذ يستحيل فيه الامور لا يستحيل اذا
 اعتبرت الماهية وحدها وذلك لانها اذا اخذت موجودة استحالة ان لا يكون
 مع اشتراط الوجود يستحيل فيها ان يصير لا موجودة البتة بسبب يكون انها
 حين الوجود لا يكون غير موجودة فان هذا عام في كل شيء بل اقول اذا
 فرض لها الوجود واضيف الى ماهيتها استحالة ان يبطل عنها ذلك البتة ولو في
 زمان آخر والبرهان هو ما ذكر في مواضعه ولو انها فرضت معدومة وجاز
 ذلك فاضيف الى ماهيتها العدم استحالة ان يوجد البتة فهذا ضرب ممكن ممكن
 الوجود ليس امكان وجود هو انك في كل حال اتفق فلنك ان يفرضه موجودا او
 غير موجود بل هذا هو الذي اذا اعتبر ماهية بنفسه لم يكن له الوجود بنفسه
 بل من غيره لكنته اذا وجب الوجود بغيره ليس الوجود وجب وجودها لا
 زول وليس كون في ذلك الوجوب من غير يرخص في ان يزول او في ان يمكن
 ان يزول بل انما يرخص في انه لم يجب لنفسه وليس اذا لم يجب بنفسه جاز زوال
 وجوده بغيره بل فصارى هذا هو انه اذا اعتبر بنفسه له يجب له ذلك الوجود
 من نفسه واما انه يجوز عنه ان وجد فهو شيء غير ذلك واما الضرب الاخر من
 الممكن هو الذي ليس انما يتعلق الامكان باعتبار ماهية فقط بل واذا اضيف الى
 ماهية الوجود يأخذ مثلا انسانا موجودا كان ممكنا من حيث هو انسان ان يوجد
 وان لا يوجد اى لم يكن وجود له من حيث هو انسان وجودا بنفسه . ولا كان
 مستحقا للعدم بنفسه وهو في هذا اسوة غيره من المعلولات وكان ممكنا ان يكون
 من حيث هو انسان معدوم ان يفرض له ان يوجد وليس يمتنع اضافة الوجود اليه
 وحصوله او العدم ان ينتقل الى حماية من الوجوب او الامتناع وطبيعة الامكان
 المنفية عن النفس هي هذه الطبيعة الثانية والبرهان المقام هو على ان هذا الامكان

ليس لها والبرهان ضروري لا ينحصر عنه واما طبيعة الامكان الآخر فغير منفية ولا مسلوبة لكنها ليست توجب في الشيء الذي حصل له الوجود ان يمكن له العدم ولا الذي حصل له العدم ان يمكن ان يوجد بعينه وللامكان بالمعنى الاول علامة وهو ان يكون الوجود وغير داخل في تقويم الماهية وللامكان الثاني شرط وهو ان يكون الثاني مركباً من طبيعتين يمكن ان ينفرد احدهما في الوجود عن الاخرى الى مقابلها والشرطان او العلامتان قد صححنا في كتبنا فان اشتبه ان يعاد القول فيها قبل فاذا امتد منه القابلة واذا كانت ذاتها ممكنة ان يوجد وان لا يوجد ولا يمنع ايضاً ان يكون ممكنة ان يبقى وان يفنى ليس يلزم تاليها مقدمها فانه اذا كان الامكان في المقدم بالمعنى الاول ولم يكن في الشيء التركيب الذي اشرنا اليه امتنع ان يلزم هذا التالي المقدم حتى يصح قول الاخرى السالب وليس كلما كانت ذاتها ممكنة ان يوجد وان لا يوجد لم يمنع ان يكون ممكنة لها ان يبقى وان يفنى ويصح ومعها جزؤية موجبة اخرى قد يكون اذا كان ذاتها ممكنة ان يوجد وان لا يوجد فقد يمنع فيها ان يبقى وان يفنى وذلك ما اردنا ان نبين فان عني بقوله فاذا كانت ذاتها ممكنة ان يوجد وان لا يوجد في الزمان فقوله صحح لكن هذا الامكان مسلوب عن تلك الاشياء بل امكانها انها بحسب ذاتها لا وجوب وجودها ولا عدمها واما امكان ان يوجد بعدما وجد او يكون لك متى شئت ان يفرضه موجوداً او يفرضه معدوماً على ان ذلك غير محال فعلاً وليس اذا كان الشيء ليس وجود ماهيته من ذاتها بحسب ان يكون صحيحاً لها ان يوجد يعدم العدم او يعدم بعد الوجود فان هذا ليس ذلك المفهوم ولا لازماً له بين اللزوم ولا صادقاً بوجه فالممكن بالمعنى الاول تمتع فيه بعض الاشياء وان يكون اذا وجدت يمكن ان لا يوجد باستيناف عدم وان كانت ممكنة ان لا يوجد بمعنى انها ليس وجودها من ذاتها وليس كل ما ليس وجوده من ذاته يجوز ان يزول وجوده هو الذي ليس فيه التركيب المذكور كملت والحمد لو اهب العقل تمت الرسالة .

هذه رسالة في جواب المسائل

بسم الله الرحمن الرحيم . كتابي ياسيدى و مولاي و كبيرى و خليلى اطال
الله تعالى بقاءك يوم السبت مستهل ربيع الاول عن سلامه اما الجواب عن
المسائل التى آثرت ان تعرف ما عندى فيها فاما ذاكره على ما انا عليه من تقسيم
الفكر و بالله التوفيق .

المسئلة الاولى على ما اورده السائل بلفظه قال : بان النار جوهر لانها
مركبة من هوى و صورة و كل مركب من هوى و صورة فهو جسم و كل
ما صدق فيه القول بانه جسم صدق فيه القول بانه جوهر فيصدق القول فى النار
انها جسم فيصدق اذا فيها انها جوهر .

الجواب : اما القول بان النار جوهر فيه اضطراب ولو عبر عنه فقال ان
النار جسم و كل جسم فجوهر فالنار اذا جوهر لكان اشبه بطريق القياس
ثم قال السائل و صورة النار اما حرارة و اما خفة و الحفة و الحرارة ايها كان
فكل واحد منهما كيفية و كذلك القول فى الماء و الهواء و الارض لكل واحد
منها صورة اما الحرارة و اما البرودة و اما الحفة و اما الثقل و هذا كلها
كيفيات وانتم تقولون ان كل شى له جنس خاص يرتقى اليه فيحسب قولنا انه
صورة و جوهر يرتقى الى جنس الجوهر و يحسب قولنا انها كيفية يرتقى الى
جنس الكيفية فيرتقى الشىء الواحد الى جنس الكيفية و الجنس هذا الكلام
من المسائل غير محرر و ان كان المراد فيه مفهوما من الزمان ان الشىء الواحد
يرتقى الى جنسين و ظنه بان ذلك محال و نحن نحجر السؤال ليكون مفهوما
و الجواب عنه معلوم فيقول كأنه قال النار جوهر و صورتها على ما يراه قوم
الحرارة على ما يراه الآخرون الحفة على الاطلاق و هاتان كيفيتان و كذلك
الحال فى باقى الاسطقتات و هو الهواء و الماء و الارض فان صورة الهواء على
ما يراه قوم و على رأى الآخريين المثل الذى بالاضافة و صورة الارض اما
اليبس و اما النقل المطلق و الحرارة و الرطوبة و البرودة و اليوسة كلها كيفيات

وكذلك الحفة والتقل المطلقة و التي بالاضافة لانها صورة الاسطقات على ما يقولون والتصوير جواهر يكون صور الاسطقات جواهر داخله تحت جنس الجواهر ولانها كيفيات يكون داخله تحت جنس الكيفية فيحصل ان هذه الصور يدخل تحت جنس الجوهر و جنس الكيفية و هذا عندكم محال اعنى ان يكون الشئ الواحد له جنسان يدخل تحتهما ويحمل كل واحد منهما عليه بما هو فهذا هو الشك الذى حررت العبارة فيه .

الجواب. فهو ان يقال اما ان يكون شئ واحد يرتقى الى مقولتين من جهة واحدة فهو لعمرى محال واما ان يكون شئ واحد يرتقى الى مقولات كثيرة من جهات مختلفة فليس بمحال وان الانسان واحد يريد مثلاً يرتقى من حيث هو انسان الى الجواهر ومن حيث هو ابن عمرو الى المضاف ومن حيث هو ذو ثلثة اذرع الى الكم ومن حيث هو ازرق او افسطس او ابيض الى الكيفية ومن حيث هو او متكى الى الوضع ومن حيث هو يعلم ويتعلم الى مقولة ابن ومن حيث هو منسلح عليه حقمان الى مقولة له فليس محالاً اذن على ما ظنه السائل ان يكون الشئ الواحد قد يرتقى الى مقولتين مختلفتين اذ كان الشئ الواحد قد يرتقى الى المقولات العشر على ما مثلنا لكن هذا القول هو اسقاط لما رام المشكك الزامه وليس فيه افصاح غير حقيقة الامر المبحوث عنه في الحقيقة هي ان صور الاسطقات المذكورة ليست على الاطلاق بل كيفيات جوهرية والفرق بين الكيفيات الجوهرية و الكيفيات ان الجوهرية هي التى يكمل ويتم وجود الجوهر المركب منها ومن الهوى فانه ليس يمكن ان يفارق الحرارة النار فيقال النار باردة مثل الثلج فضلاً عن ان يكون في الوجود كذلك فلما الكيفيات غير الجوهرية فهي التى توجد في الشئ و يبطل عنه من غير فساد الموضوع لها فان الماء و صورته البرد قد يكون حاراً بالفصل فنزول الحرارة عنه فيبقى بحالة ما فالحرارة لانها موجودة في شئ هو النار مثلاً فهي كجزء من النار و يبطل النار ببطلانها فيكون حرارة النار فضلاً جوهرياً و جوهرها لانها متممة لجوهر النار و المنتم للجوهر هو جوهر الاحالة ولانها يقال في اى شئ هي يكون كيفية لكن جوهرية و لان الحرارة توجد في الماء كجزء منه و يوجد فيه و يبطل

فيه من غير ان يفسد الماء يكون عرضاً فان رسم العرض انه الموجود في شئ لا كجزء منه ولا يمكن ان يكون قوامه حلواً مما هو فيه ومن رسومه انه الذي يكون في شئ و يبطل من غير فساد الموضوع له فالحرارة اذن من حيث هو كصورة جوهرية للنار وفصل جوهرى يرتقى الى الجوهر ومن حيث هي في الماء مثلاً ورسم العرض مطابقها فيكون عرضاً ويرتقى الى الكيفية من حيث بها يقال في شئ من الاشياء كيف هو وليس بمحال ان يرتقى الشئ الواحد الى مقولتين مختلفتين بجهات مختلفة على ما بيناه فيما يقدم فاما الحرارة المطلقة اذا انظر اليها على انفرادها من غير ان يوجد انها موجودة في شئ البتة حصل في العقل انها ذات بسيطة وفعالها انها يجمع بين المتشابهة ويفرق بين غير المتشابهة فهى بهذا الوجه ذات جوهر والامر في صورة الاسطوانات يجرى هذا الجرى ثم قال وايضا يقولون انه لا ضد للجوهر والحرارة والبرودة والحفة والثقل لها اضداد فيصير للجوهر ضد وهذا محال .

الجواب : ان الحرارة ان فرض انها الصورة النار والبرودة وصورة للماء لم يكن هذه الحرارة التي هي صورة النار مضادة لها والبرودة التي هي صورة للماء وذلك ان الاضداد هي التي للموضوع لها واحد وليس موضوع حرارة النار وبرودة الماء واحداً وذلك انه قد بين في السماع الطبيعي ان لكل واحدة من الصور الطبيعية المتمم للموضوع الطبيعية موضوع خاص لا يوجد في غيره ولا فذلك الموضوع يكون موضوعاً لصورة اخرى وهذا يلزم منه ان لا يكون صورة النار حرارة فرضت ان خفة تضاد صورة الماء برودة فرضت او المثل الذي بحسب الاضافة وايضاً فان حرارة النار موجودة في النار كجزء من النار ولا شئ من الاضداد موجود الى شئ كجزء وحرارة النار اذا ليس لها ضد وقد قال رجل جليل من المفسرين ان الحرارة فاذا اخذت في الوهم مجردة ونظر اليها الى خيالها لم يكن مضادة للبرودة اذا نظر الى البرودة ايضاً مجردة فان الحرارة انما يصاد البرودة لان فعل الحرارة التفريق من غير المتشابهة فالحرارة والبرودة انما يتضادان ففعالها لا بذواتها فهذا ما عندي فيما سألت تأتت معرفته من جهتي وارجو ان يكون كافياً بعمون الله ارشاد الله تعالى والمحمد لله رب العالمين .

رسالة

اجوبة عن عشر مسائل

وقال الشيخ الرئيس ابو على الحسين بن عبدالله بن سينا الحمد لله الموفق
والملمهم والمسود والعاصم و صلواته على رسول محمد و آله الطاهرين هذا اجوبة
عن عشر مسائل سئلنا عنها فاجبتنا بمقدار الطاقة مؤثرين الايجاز .

المسئلة الاولى : حكايتها العلة الاولى لما فارقت العلل لنفسها فارقت ام
لغيرها .

الجواب : عن ذلك هذا السؤال يفهم على وجهين . احدهما ان المبدء الاول
هل هو مفارق لغيره بمفارقة معقولة او هو مفارق لذاته من غير مفارقة . والوجه
الثاني هو ان المبدء الاول سواء كان مفارقا بمفارقة او لم يكن كذلك فهل
يكونه مفارقاً معنى موجب وسبب لاجله حصلت المفارقة ان كانت مفارقة
المكانية فان المفارقة المكانية انما تصح حيث تصح مواصلة مكتبة فقد ان هذه
المواصلة فيما من شأنه ان يكون له هو المفارقة وليس ايضا يذهب في ان مفارق
الى انه مفارق بالمعنى مفارقة للحيات فانه هذا امر غير مشكوك فيه ومع
ذلك ففيه مختص به الاول مختص يقال بل نعى به مفارقة الذات للذات على انه
لا يحله ولا هو محل فيه ولا كلاهما يحلان في محل واحد . مثال الاول ما هو
لخلاف القسم الاول ان البياض مفارق المعنى للثوب لكنه محل ومثال الثاني
الثوب فانه مفارق للبياض في المعنى ولكن يقبله فالبياض محل فيه ومثال الثالث
البياض والحلاوة فان كل واحد منهما يفارق صاحبه ولكن يحلان في محل واحد
فالاول يمنع عليه ان يكون بينه وبين شئ من الاشياء هذه المواصلة بل هو
مفارق لها في ذاته كل المفارقة وهذه المفارقة معنى سلبى ومع السلبى اضافى
ومجرى المغايرة والمخالفة وليس هو ذاته ولا ذاته هو انه مفارق وكيف ذاته
ليس بالقياس الى الغير وكونه مفارقاً هو بالقياس الى الغير وهذا وما اشبهه
علائق متوهمة ليس لها وجود قائم في الاعيان والا فيكون لكل شئ علائق

غير متناهية موجودة فيكون مالا نهاية له مراداً مضاعفة بل هذا حكم فتعترض في العقل عند مقايسة يتولاها الوهم والعقل وليس شيئاً ثابتاً في الوجود وكذلك ما يلحقها ويتبعها فاذا الاول مفارق وتعقل له مفارقة لكنه لذاته بحيث يجب ان يعقل له هذه المفارقة ولو كان بسبب لكان مصيرة غير الاشياء ومبايناً بعلة وذلك خصوصية وجوده او خصوصية وجود كل شئ هو ما صار به غير الاشياء منفرد بقوامه ولو كان لخصوصية وجود المنفرد المستحيل عليه المواصلة علة لكان الذات الاول علة هذا خلف فاذن ذاته يقتضى ان يكون برية عن المواصلات منزهة عنها من غير سبب داع او موجب فهذا جواب المسئلة الاولى .

المسئلة الثانية : حكايتها حقيقة الطبع ماهى وما معنى الطبيعة في القول الاطباء .

الجواب عنها : الطبع عند الحكماء اسم مشترك يقع عن مقامه فيقال طبع لعقل الصانع الذى هو ايجاد الطبيعة التى سنذكرها في مادة الاجسام ويقال طبع لصدور الفعل والحركة عن الطبيعة التى سنذكرها ويقال طبع لكل مقتضى ذات الشئ كان طبيعة او غير طبيعة وكان ذات طبيعة او غير ذى طبيعة ولهذا يقال ان النفس محبة للفعل بالطبع وان الانسان مدنى بالطبع واما الطبيعة في كلام الفلاسفة فيقال على معنيين فيقال طبيعة لما عليه نظام الوجود واذا قالوا ان كذا اعرف عند الطبيعة وكذا اعرف عند ما لم يريدوا بالطبيعة الطبيعة التى سنذكرها بل عنوانه الوضع المستقيم في نظام الوجود ويقال طبيعة للقوة الحاصلة في الاجسام التى يصدر عنها التحريك والتسكين المتفق على جهة واحدة فيما هى فيه بالذات لكن الاطباء يقولون طبيعة للمزاج والطبيعة التى هى المزاج غير موجودة للباساط اذا المزاج عند التركيب بل بعد تفاعلت القوى المتضادة فاستعرف على حد و يقولون طبيعة لهيئة التركيب كما يقولون ان بعض الابدان طبيعة ان يكثر فيها السود وذلك هو ضيق مسامها ويقولون طبيعة لكل قوة بدنية تحرك من غير ارادة حتى سموا النفس النباتية طبيعة والفلاسفة يسمونها نفساً فانها تحرك حركات

متضادة في جهات النشو تفريقه وتعريفاً وتغليطاً ويفعل بآلات وذلك خلاف ما حدوا به الطبيعة .

المسئلة الثالثة : حكايتها حقيقة النفس الكلية والعقل الكلّي والروح الكلّي ما هي وهل ذلك جواهر وكلّ ذلك احياء ام لا وكلّ ذلك فارق غيره باحكامه و اوصافه الذاتية فارق لذاته ام لغيره .

الاجابة عنها : الكلّي يقال لمعنى معقول يشرك فيه كثيرون ويقال لشيء واحد في الوجود ينسب الى كثيرين او الى كل فاذا عني بالنفس الكلية الكلّي بالمعنى الاول كان المعنى العام المعقول العام للنفوس كلّها الذي مطابقة حد النفس العامة ولم يكن له وجود قائم بل كان حال البياض الكلّي والحركة الكلية وكذلك حكم الفعل الكلّي والروح الكلّي فاما النفس الكلية بالمعنى والآخر تستعمل عندهم على معنيين وكما ان جرم الكل وحركة الكل يقال على معنيين فيقال تارة جرم الكل لجملة الاجسام السماوية كانت الاجسام العنصرية لصغرها وسقوط قدرها لانسبة لها الى الكل وكذلك يقال حركة الكل وتارة ويقال جرم الكل للجواهر الاقصى الذي هو محيط بالكل ويحرك مثل حركة الكل وكذلك يقال لحركة خاصة حركة الكل وكذلك يقولون نفس الكلّ ويعنون به النفس المحركة للفلك الاعلى الذي يسمى في الشرايع عرشاً وهي النفس التي بها حركة الجرم الاقصى حتى يقولون عقل الكل ويعنون به العقل مفارق عند وجود نفس ذلك الجرم اعني بتوسط وتنبه وان كان الاول مبداء كلّ شيء وربما قالوا نفس الكلّ ويعنون جملة الى نفس المحركة للافلاك كلّها كأنها نفس واحدة والافلاك جرم واحد وكذلك يقولون عقل الكل لجملة تلك العقول المفارقة التي لاشي منها في جسم ولا محرك لجسم الا كما تحرك المثال المشوق اليه والمرتمس امره في تحقيق هذه المسألة عقولاً فعالة والنفوس المسماة نفوساً قدسية والفصول منها صعوبة لا يردّها ثم لا يكشفها الا النظر المستقصى المتوصل اليه بالتدرّج واما الروح الكلية بهذا المعنى فما لم يجر في الفاظ الفلاسفة وكثر ذكرها في الكتب وتشبه ان تكون الاشارة فيها الى هذه العقول التي

من خير الامر الآلهى وفي تحقيق ذلك ايضا صعوبة و كل هذه جواهر فان وجودها غير ممتقنة الى موضوع البتة وهذا معنى كون الشيء عند الفلاسفة جواهر او كلها احياء لكن الحيوة العقلية اشرف من الحيوة النفسية فكل حياة فمع ادراك .

المسئلة الرابعة : حكايتها الشمس والقمر وسائر الكواكب احياء ام لا وهى تجرى معلقة من شئ او راسخة فى شئ او تجرى من غير ان لها تعلقا بشئ .

الاجابة عنها : ان الجسم بما هو جسم لا يجب ان يكون حياً البتة بل انما يقال له حى اذا كان فيه مبداء الحركة الاختيارية والادراك وهذا هو ان يحركه ويدبره ويستعمله نفوس وهو جوهر روحانى من سح الملائكة وقد اتفق ارباب الشرايع والحكماء والمتقدمون على أن كل جرم من الاجرام موكول امره الى ملك حتى المطر والريح وانما خالف فى هذا قوم خرجوا عن الامور المتقررة فى الشريعة الحقايق المستبينة بالحكمة واصحاب الشرايع ادوا ذلك الوحي الآلهى والحكماء ضموا الى ما سموه منهم النظر البرهانى واصحاب الشرايع لم يفصلوا ما اعطوا من ذلك كماداتهم فيما يفيدون انهم يؤتون الناس اصولاً فيولونهم بسطها وشرحها لكن الحكماء محظوا وبسطوا واجتهدوا وتحققوا ان الملائكة المحركة للحركة المستديرة لن تكون الا محركة لها بارادة وان الملائكة المحركة للحركة المستقيمة التى ليست صادرة عن قصد انما تحركها على تسخير وطاعة كانها الآت ملائكة اخرى عندها الارادة ومبداء التدبير فصح لهم من جنس هذا النظر بعد الاستقصاء المحصل ان محرك الاجسام السماوية اعنى المحرك القريب جوهر روحانى تحرك بالارادة وكل جسم بحركة ومدبره روح فهو حى فالاجرام السماوية على هذا الجملة احياء وقول الله سبحانه و كل فى فلك يسبحون يدل على ذلك فان الجمع بالواو والنون لا يكون الا للعقلاء واما حال الكواكب فى اماكنها فالمذهب الصحيح هو انها مركزوزة فى اجرام كرات افلاكها المحركة لها على مراكزها واما الثوابت فانها مركزوزة فى كرة فلك حامل خارج المركز واما الشمس فالامر فيها مشكل او لا دليل قاطع على ان

جرمها مركز في كرة تدوير او كرة خارج المركز هذه الكواكب وكرات تدويرها والكرات المكتنفة لكرات تدويرها من الكرات اللمسة بالحرارة الشبهة وتامله الاوج والتمتمات والفواعل في بعضها لاختلاف العرض كلتها اجسام مصمته قومه لم يخلق خلقه يقبل الفطر والشق وليس حصولها على سبيل تأليف اجزاء متجزية بل هي بسيطة لا ينفعل من جهة النشر والقطع وكل واحد منها متحرك على نفسه حركته حول مركزه وتعرض واختلاف حركتها امر واحد هو هذا للراء .

المسئلة الخامسة : حكايتها هل يجوز ان يكون القديم اكثر من واحد فان كان الواحد فلذاته كان قديماً او لغيره وان كان اكثر من واحد فما المشاركة في ذلك .

الاجابة عنها : كل ما تعلق وجوده بغيره هو مبداء وجوده فهو مسبوق في ذاته وكل مسبوق في ذاته فهو غير قديم اللهم الا ان يعنى بالقديم ما يسبق بزمان اماً على الاطلاق و اماً بالقياس اما الذي على الاطلاق فهو الذي لا شيء كان موجود قبله في زمان لم يكن هو فيه واما الذي بالقياس فهو الذي لا زمان دخل فيه هذا المسبوق الا وقد كان سابقة داخلاً في زمان قبله واما السابق فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلاً فيه . فاما القسم الاول من هذين القسمين فيصير له الجسم والحركة الكلية وجميع الامور التي لا تخلو عن الزمان ولا تخلو عنها الزمان قديمة وان كان لوجودها مبداء . واما القسم الثاني فيصير له كل ما هو اسبق واعتق قديماً بالقياس الى ما هو اقرب منه عهداً وليس عرضاً في هذا القديم هذا العرض بل يعنى بالقديم لا يسبق في الوجود والذي لا يسبق في الوجود هو الذي يجب له الوجود ولا بغيره فيسبقه في الوجود بل بذاته فالقديم الجوهر هو الواجب بذاته وهو واحد فان وجوب الوجود لا يحتمل التكرار والتكثر فان وجوب الوجود بذاته وجوب وجود من جميع حياته واذا كان وجوب الوجود حاصللاً للشيء فيجب ان يكون له دون غيره وجوب والا ما يمكن ان يكون وجوب الوجود حاصللاً له وكان غير واجب لما هو

وجوب وجود ان يكون حاصله فكان حصوله لكل واحد لا لانه وجوب وجود بل لعله وكان الانفصال بعد وجوب الوجود بشرط آخر ان كان شرط في وجوب الوجود وكان شرط في الجانبين فلم يكن به انفصال وان لم يكن شرطاً تحقق وجوب الوجود دونه وكان عارضاً لا تحققه فلم يتكرر دونه وبعد هذا كله كلام محوج الى رياضة كثيرة .

المسئلة السادسة : حكايتها حقيقة الواحد ما هي ؟

الجواب : ان الواحد يقال على معانٍ مختلفةٍ متشابهةٍ الواحد الذي اظن ان البحث عنه يدل على معانٍ اربعةٍ يقال واحد لما يشاركه في حقيقة الخاصة غيره يقال واحد لما لم يحصل ذاته عن كثرةٍ ايتلفت لا اجزاء قوام ولا جزء احد كصفات متغايرة المفهومات في الذات على حسب السلوب والاضافات فوجود واحد على هذه الصفة محال فان كل شئٌ بسبب عنه كثرةٍ ويضاف اليه كثرةٍ بموافقةٍ او مخالفةٍ ويقال واحد لما لم نفيه من كماله شئٌ ولهذا لا يقال للنصف والثلث و غير ذلك واحد للذي يعديه الكثرة على انه مبداء مادي او فاعلٌ .

المسئلة السابعة : حكايتها الفرق بين فعل الارادة وبين فعل الطبع ما هو ؟

الجواب : عن ذلك فعل الارادة فعل يتبع علما او تصورا او تخيلاً لميل له المريد الى احد طرفي النقيض من فعل الشئٌ ولا فعله بعد ان نسبته اليهما نسبة الامكان والجواز واما فعل الطبيعة فهو فعل واحد يصدر عن مبداء في الجسم الذي يصدر ذلك الفعل عنه على سبيل التسخير والوجوب الا ان يمنع ان كان يفعل المنع واما العلة فليس كل علة يصدر عنها فعل بل احدى العلل الاربع و هي العلة الفاعلة و هي اعم من الفاعل بالارادة و من الفاعل بالطبيعة و من الفاعل بالقسر فان كل ذلك علة اللهم ان يعنى بالعلة مبداء الكل ففعل ذلك المبداء افادة الكل وجوده الذي في امكانه غير مفتقر الى آلة او مثال وهذا الفعل هو الابداع وهو اعطاء الوجود المطلق بازاء العدم المطلق و في تحقيق هذا الصعوبة .

المسئلة الثامنة : حكايتها المعلوم ما هو ؟

الجواب : عن ذلك المعدوم لا ماهية له وما لا ماهية له فحال ان يقال ما ماهيته بل الماهية للموجود في الاعيان او الموجود في الاوهام لا غير لكن المعدوم يدل عليه بالسلب .

المسئلة التاسعة : حكايتها حد الموجود ما هو ؟

الجواب : عن ذلك ليس كل شئ واحد . وذلك لان كل واحد مؤلف عن معانٍ مفردةٍ فلو كان لكل شئ حد لكان تكون لكل معنى مفرد ايضا حد وكان لكل معنى مفرد معنى آخر مفرد وذهب ذلك الى غير النهاية والحد يفيد التصور كما ان البرهان يفيد التصديق وكما انه ليس على كل شئ برهان بل ينتهي الى مبادئ يقع التصديق بها لذاتها لا لبرهان مثل القضايا الواجب قبولها كذلك ليس لكل شئ حد بل ينتهي الى مبادئ تقع التصور لها لا يحد وكما انه لا تسئل لم الكل اعظم من الجزء كذلك لا تسئل على الموجود ما هو بل الموجود متصور لذاته وابطس من كل تصور واول كل تصور ومتصور بذاته فاذا اريد ان يتصور فانما يراد ذلك على سبيل التنبيه عن الفعله فيعرف اما باسم مرادف لاسمه كالثابت والحاصل او باقسامه وهو انه الذي منه جوهر ومنه عرض وما اشبه ذلك واما بالحقيقة فهو متصور بذاته وهو هل لاما .

المسئلة العاشرة : حكايتها تعلق العقل بالفاعل ما هو ؟

الجواب : عن ذلك الفعل قد يتعلق باربع علل بالمادة على انه فيها وانها بالقوة قابلة له كالنجارة في السرير ويتعلق بالصورة على انه يفيدها ويحصلها و يتعلق بالغاية على انه يراد لاجلها فلو لا الغاية لما اريد الفعل المراد ويتعلق بالفاعل على انه عنه في غيره فكل موجود متعلق بوجود آخر على انه ليس فيه بل عنه وليس لاجله فهو فعل وما عنه فاعله وربما وقع الفعل من وجه بالفاعل وذلك بحسب الظاهر الظن ما بطبيب يعالج نفسه ولكن هو من حيث هو يعالج غيره من حيث هو متعالج فالمعالج ابتدواه من النفس والمتعالج ابتدواه من البدن فالفعل من الفاعل في القابل لاجل الغاية لتحصيل الصورة وذلك آخر ما كتبناه والله الموفق للخير عنه ولطفه وتمت المسائل العشر واجوبتها والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين .

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب الفرق

بين الروح والنفس و قوى النفس وماهية النفس

تأليف قسطا بن لوقا اليونانى

قال

سألت اعزك الله عن الفصل بين الروح والنفس وما قالت الاوائل فيه وقد رسمت لك فى ذاك جملاً استخرجتها من كتاب افلاطن المسمى بادن ومن كتابه المسمى طبيماوس ومن كتاب آرسطاطليس و ثاو فرسطليس فى النفس ومن كتاب جالينوس فى اتفاق آرا بقراط و فلاطن ومن كتابه من عمل التشريح و فى منافع الاعضا واستعملت فيها غاية الاختصار والايجاز لما شاهدت من كثرت اشغالك باعمال السلطن من ضيق ازمان الذى لا يمكنك ان ينظر فى مثل هذا السكتاب و ارجوا ان يكون فيما رسمت من ذلك مع معرفتك بالعلم الطبيعى و نزاعك فيه بلوغ مطلوبك ان شاء الله .

فيقول ان الذى يريد ان يعلم الفصل بين شيئين ان يحتاج ان يعلم اولا ماهية كل واحد منهما لانه غير ممكن ان يفصل بين شيئين مجهولين ومع معرفة كل واحد منهما يعرف الفصل بينهما واذا زريد ان تبين الفصل بين الروح والنفس يجب اولا ان نخبر عن ماهية النفس والروح وعن الفصل بينهما فلتبتدى اولا بالقول فى الروح اذ كان اسهل منهجاً و تبعه بالقول فى النفس .

القول فى الروح

الروح جسم لطيف يثبت فى بدن الانسان من القلب فى الشريانات يتفعل الحيوه والتنفس والتبض والتي تثبت من الدماغ فى الاعصاب يفعل الحركة والحس .

وقد زعم المحمودون في عمل التشريح الاحياء من الاطباء والفلاسفة ان في القلب تجويهان احد منها في جانبه الايمن والآخر في جانبه الايسر وهذان ان التجويهان فيها دبرٌ وروح وفي التجويف الايمن من الدبر اكثر مما فيه من الروح . وفي التجويف الايسر من الروح اكثر مما فيه من الدبر . وينبعث من التجويف الذين في الجانب الايسر عرقان احدهما يصير الى الرية فيكون به تنفس القلب وذلك ان القلب ينتبض وينبسط وانبساطه وانبضه يكون النبض في ساير البدن و لذلك صار النبض الاعلى حالات طبيعية القلب الراتيه المستوية والمختلفة التي يختلف لسبب صور ينال القلب في نفسه او من بعض الاعضاء المجاورة له .

فالقلب اذا انبسط اجتدف بذلك العرق من الرية شيئاً ما من الهواء الذي يصير الى الرية بالتنفس لترويح الحرارة الغريزية التي فيه ويكون مادة للروح الذي في حق بغاته واذا انقبض القلب رفع بذلك القلب الى الرية مما يتولد فيه من البخارات الدخانية عن الحرارة النارية التي فيه واخرجتها الرية عن البدن وهذا العرق المعروف بالشرياني الوريدي و يُسمى بهذا الاسم لان هيئة هيه وريد وفعله فعل شريان . والعرق الآخر تسمية العرق الابهري وينقسم عند منشأه من القلب قسمين احدهما يترقى الى اعلى البدن فينفرع منه فروع من الصدر الى اقاصى الرأس يكون بها الحيوية في هذا الجزء من بدن الانسان والآخر سحدر الى اسافل البدن الى اقاصى القدمين وينفرع منه فروع يكون بها الحيوية في الجزء المستغل (العتسفل؟) من بدن الانسان وفروع جزؤى هذه العروق المتفرقة في ساير البدن يسمى شريانات وهى العلة القريبة لحيوية بدن الانسان لما يؤدي الى كل عضو من اعضائه من الروح الى تجويف القلب الذي في جانبه الايسر والدليل على ان حيوية الانسان بهذه الروح مايرى من خروجها من وقت الموت وحركة اللحي والقم والشفتين والصدر التي تكون تسنهة بالعواق والتناوب والنفس العالى وتسميها العامة النزغ (النوع؟) . وخروجها من البدن يكون في السبئل التي بها يصير اليه الهواء وذلك انها تخرج من تجويفات القلب الى الرية بالعرق التي ذكرنا انه ينفذ من القلب الى الرية فيخندب الهواء وتخرج البخارات الدخانية ثم من الرية يخرج في القصبة وينفذ

في الفم و خروجها من الفم يكون عند حركة الفم التي يفتح فيها ولا ينطبق من ذاته بل يحتاج ان يشد لبطلان الحياة بعد خروج تلك الروح منه .

فاما العلل التي بها يخرج هذه الروح من البدن اعنى علل الموت وعلل سرعة خروجها و ابطالها اعنى سهولة النزوع و صعوبته و ظهوره في بعض الناس و خفا به في بعضهم و علل الموت الفجأة فانها خارجة عن غرضها و يحتاج فيها الى اوائل و مقدمات كثيرة من اكثر كتب الطب يطول شرحها ولذلك تركنا ذكرها .
فقد ظهر مما قلنا ان الحياة يكون بالروح التي في تجويفي القلب وان النبض و التنفس لصلاح هذه الروح اعنى لترويحها بالهواء الوارد عليه من خارج و لاخراج الابخرة الكائنة عنه فقد ظهر اذن ان الروح التي في تجويفات القلب هي علة الحياة و التنفس و النبض و هذا ما يحتاج الى معرفته في الروح الحيوانية التي ينبوعها القلب .

فاما الروح التي ينبوعها الدماغ و نفوذها الى ساير البدن في الاعصاب فانها تسمى الروح النفسانية و مادتها الروح الحيوانية التي تكون في تجويفي القلب و ذلك ان احد قسمي الشريان المعروف بالابهر المنبعث من القلب الى اعلى البدن اذا انتهت اقسامه الى عظام الرأس و نفذ فيه اجتمعت و تركيب بعضها ببعض و تشتهل و تتسخر منها فينتج كهيئة الشبكة و انبسطت تحت الدماغ و نفذ من شرياناتها للمشبكة شئ الى باطن الدماغ تؤدي اليها روحاً الى الروح الحيوانية التي في تجويفي القلب . و ذلك ان الدماغ قسمان احدهما مقدمة وهو معظمة و الآخر موجزة .
وفي مقدمة تجويفان يفضيان الى فضاء مشترك في وسط الدماغ وفي مؤخرة تجويف واحد منه تجرى الى الفضاء المشترك التجويفين اللذين في مقدمة الشريانات الدقاق المنبعثة من الشبكة التي تحت الدماغ الى باطنه ينتهي اولاً الى احد التجويفين اللذين في مقدمة فيؤدي اليه الروح الحيوانية و ينفذ منه الى التجويف الآخر فيلطف فيه و يدق و يذهب و يتهيأ القبول القوة النفسانية فيكون ذلك لها تنبيهاً بالهضم و الاحالة الى الروح ادق و اللطف و اصفى ثم ينفذ من التجويفين الى الفضاء المشترك لهما في وسط الدماغ ثم من ذلك الفضاء الى التجويف الذي

فيه مؤخر الدماغ في مجرى من الفضاء المشترك في وسط الدماغ الى مؤخره . وفي هذا المجرى قطعة من جوهر الدماغ تشدبه بالدودة يرتفع في المجرى وينهبط فيه وارتفاعها ينفتح الثقب الذي بين الفضاء المشترك للتجويفين وبين المجرى وانهباط نشده فاذا فتحه بعدت الروح من مقدم الدماغ الى مؤخره وذلك ليس يكون الا عند الحاجة الى ذلك عند تذكر ما قد وعند الفكر فيما قد كان فان لم ينفتح هذا المجرى وينفذ الروح الى موجز الدماغ لم يذكر الرجل ولم يحضره جوابا ما يسئل عنه .

وانفتاح هذا المجرى الذي يكون بارتفاع الجسم الشبيه بالدودة يختلف في الناس في السرعة والابطاء . فمنهم من يكون ذلك فيه بسرعة فيكون ذكياً سريع الذكر سريع الحركة الحسب منهم من يكون ذلك فيه باطءاً فيكون بطي الذكر بطي الجواب كثير () الفكرة ولذلك يعرض لمن يتذكر شيئاً ان لا ينتصب رأسه انتصاباً شديداً بل يميله الى ما وراءه وتشخص بعينية الى ما فوق ليكون هذا من وضعه وهيئته معيناً على انفتاح المجرب وارتفاع ذلك الجسم الدودي الى ما فوق . واما الفهم والفكر والرأى والرؤية والتمييز فانه يكون بالروح التي في التجويف المشترك للتجويفين اللذين في مقدم الدماغ فاذا كان الانسان مفكراً او مروياً يحتاج الى ان يكون المجرى الذي بين الفضاء المشترك للتجويفين اللذين في مقدم الرأس وبين التجويف اللذين في آخره منسكاً (مسداً) لبد الروح في ذلك الفضاء المشترك فيكون اقوى للفكر والفهم والرؤية والتمييز وذلك يعرض لمن يفكر ان يميل برأسه الارض ويكثر النظر اليها ويكتب كتاباً ويرسم اشكلاً فيها ليكون لك معيناً على انطباق الجسم الدودي على ثقب المجرى الذي ينفذ منه الروح الى مؤخر الرأس والروح التي في الفضاء اعني في التجويف الاوسط مختلفة في الناس فمنهم من يكون هذه الروح ودقيقة لطيفة صافية فيكون صاحبها عاقلاً مفكراً سالساً مدبراً مميّزاً . ومنهم من يكون هذا الروح فيه على خلاف ذلك فيكون ابلها او طباشا او سخيلاً او احمقاً .

و ينبعث بين جزؤ الدماغ المقدم سبعة ازواج عصب فيها روح من التجويفين

المقدمين الاولى منها يتصل بالعين فيكون به البصر وهو في العصب اجوف وذلك لحاجة البصر الى ان يكون الروح المنبثثة اليه كثيراً مجتمعاً صافياً لا مخالط جرم غيرها. والثاني يتصل بفضل العين فتتحركه. والثالث يتصل باللسان فيكون به حس الذوق. والرابع يتصل بالعنك فيؤدي اليه حس الطعم. والخامس يتصل بالصباخين فيكون به حس السمع. والسادس يتصل بالاذن افضلها الحس و يرجع شئ منه بعد الى الحنجرة فتتحركها لانضمام فوهتها. والسابع يتصل باللسان فيكون به حركته. وكل ذلك يفعاله هذه الاعصاب بالروح التي تنفذ فيها من الدماغ الى قوة الاعضاء والدليل على ذلك انه متى عرض عارض فشد يجرى الروح الذي في عصبه من هذه الاعصاب ومنعها ان يصل الى العضو فيبطل فعل ذلك العضو كما لماء المجتمع في العين فانه محمول بين الروح التي في العصب وبين الناظر فيفعل عمى. وكالاخلاق والابخرة التي محمول بينها وبين الصباخين فيفعل صمما او بين الة الشم او الة الذوق او الة اللمس فيبطل مذاقة واللمس والشم.

و اذا انفتحت تلك المجارى إما بعلاج وإما بمقاومة الطبيعة للعلة عاد العضو الى فعله فصار صحيحاً مستويان وينبعث من جزؤ الدماغ المؤخر النخاع وهو جزؤ من الدماغ فحدر الى العقار كلها وعظم القعص وينفرق منه ارواح كثيرة من العصب فيما بين كل فقارتين زوج يفصى الى الفضل فيكون به حركة اليدين والرجلين وسائر البدن. والدليل على ذلك انه متى ما نال من هذه الاعصاب صور من فسخ او قطع او انشددت المجارى التي فيها بطلت حركة العضو التي كانت ينبعث اليه او ضعفت او فسدت وذلك على قدر ما نال العصب من الآفة فقد يرى فك المفاجج صحيحة لا يحله (لا علة) بها في ظاهرها وهو لا يحس بها شيئاً ولا يحركها. وكذلك ايضا يرى من به السكنة اعضاؤه صحيحة مستوية وهو لا يحركها ولا يحس بها بلع شيئاً. فاذا عولجت هذه العلل بما يفتح مجارى الدماغ مسد الاذوية الحادثة من الدماغ والمنقية للمجارى التي والاعضاء والمفتحة لتلك الشدد رجع الى الاعضاء الحس

والحركة ان لم تكن العلة قد جاوزت مقدار الفلاح و يكون الاعضاء قد ضعفت عن احتمال الفلاح .

وربما عرض للروح التي في التجويفات كلها بمزاج او خالطت ابخرة رديه . فيفسد لذلك افعال تلك الاعضاء وذلك ان الصور والتغير ان نال لروح التي في التجويفين المقدمين فقط كان من ذلك فساد الحواس كالذين ينال من يدخل الحمام فيطيل المكث فيه فيظلم بصره فلا يرى شيئاً وكالذي يهيج به المواد فيتبخر الى رأسه ويتصل ذلك البخار بالروح التي في مقدم دماغه فيظلم بصره فلا يبصر شيئاً . وكذلك يعرض في السمع وفي ساير الحواس .

فان جلت الافة في الجزء الاوسط وكانت باقى اجزاء الدماغ صحيحة سليمة فشد الفكر والتمييز فقط وبقى الحس والحركة مستوين كالذى يعرض في العلة التي تسمى مالاخوليا وهي اختلاط العقل وكالوسواس وفساد التمييز . فان جلت الافة في جزؤ الدماغ المؤخر فسد الذكر فقط وكانت تنافى افعال الانسان مستوية .

وان جلت الافة ما بين هذه التجويفات او ثلثة فاشتملت على الدماغ كله كانت الافة عامة للتمييز والحس والحركة كالذى يعرض في الصرع والسكته وما اشبه ذلك من العلال . فقد صح كما قلنا ان الروح التي في التجويفات التي في الدماغ يفعل افعالاً مختلفة . اما الذي في التجويفين المقدمين فيفعل الحس السمى والبصرى والذوقى والشمى وبعض اللمس ويفعل مع ذلك التخيل وهو الذى تسمية اليونانيون فنطاسيا . وان الروح التي في التجويف الاوسط يفعل الفكر والتمييز والرؤية وان الروح التي في التجويف المؤخر يفعل الذكر والحركة . فقد حصل اذا ممّا قلنا ان الروح في بدن الانسان روحان احدهما يقال له الحيوانى مادته الهوا وينبوعه القلب ينبعث بالشرينات الى ساير البدن فيفعل الحيوة والنبض والتنفس فالآخر يقال له النفسانى مادته الروح الحيوانى وينبوعه الدماغ يفعل الدماغ نفسه الفكر والذكر والرؤية وينبعث منه في الاعصاب الى ساير الاعضاء فيفعل الحس والحركة .

الفصل في النفس

واما النفس فان وصفها على حقيقةها صعب معتص جداً والدليل على ذلك اختلاف اجتهات الفلاسفة وهم افلاطون و ارسطاطليس و حروسليس وغيرهم فيها و كذلك من بعد هي الا انا نذكر الحدين اللذين حدبهما افلاطون و ارسطاطليس و شرحهما في ذلك و يحتاج في تبين كل لفظه منها و تتبع ذلك بالاخبار عن قوى النفس فان ذلك ما يكتفى به في هذا الموضع و يمكن ان نبين به غرضنا الذي هو الفصل بين الروح والنفس .

فنعول ان افلاطون حد النفس بان قال النفس جوهر ليس بجسم محرك للبدن . واما ارسطاطليس فحد النفس بان قال ان النفس كال الجسم طبيعي آلي . و في حد اخر عبر الآلي فقال حي بالقوة . فلنشرح مافي هذين الحدين ولنبتدى اولاً بالقول الذي قال افلاطون و لنبين ان النفس جوهر . فنقول كل قابل للمتضادات وهو واحد بالعدد لا يختلف ذاته فهو جوهر فالنفس قابلة للفضائل والرزايل و هي واحدة بالعدد كنفس افلاطون لا يختلف ذاتها فهي اذن جوهر والفضائل والرزايل متضادات فالنفس اذن قابلة للمتضادات و هي واحدة بالعدد لا يختلف ذاتها فهي اذن جوهر . و ايضا ان محرك الجوهر جوهر والنفس محرقة الجسد والجسد جوهر فالنفس اذن جوهر . و ايضا فان النفس جزء من الحيوان لان كل حيوان نفس و جسد والحيوان جوهر و جزء الجوهر جوهر والنفس اذن جوهر و اذ قد بينا ان النفس جوهر فلنبين ان النفس لا جسم .

فنعول ان كل جسم كميته محسوسة فكيفيات النفس غير محسوسة فهي لا جسم و كيفيات النفس الفضائل والرزايل والفضائل والرزايل غير محسوسة فاذن النفس لا جسم . و ايضا فان كل جسم لا يخلو ان يقع تحت الحواس اما كلمها و اما بمضها الحواس (رأس) لا كلمها ولا بعضها فالنفس جسم . و ايضا كل جسم اما ان يكون متنفساً او غير متنفس فان كانت النفس

جسماً فهي اما متنفسة واما غير متنفسة فلا يمكن ان يكون النفس غير متنفسة ان كانت جسماً لانه يقع محال وذلك ان النفس يكون لانفس وان قلنا انها حيوان اى متنفسة رجع القول علينا في نفس النفس اجسم هي ام لاجسم فيترقا ذلك دائماً بلا نهاية فاذن ليست النفس جسماً .

و ايضاً ان كانت النفس جسماً لطيفاً فليس يخلوا ذلك الجسم من ان يكون اماروحاً لطيفة ينتشر في البدن كله واما ناراً فان كانت كذلك فلا يخلوا تلك النار والروح من ان يكون لهما نوع خاصى وقوة خاصة . وذلك انه ان لم يكن لهما نوع خاصى وقوة خاصة لكان اذن كل نار روح او كل روح نفس وان كان لهما نوع خاصى فذلك النوع هو النفس . وايضاً ان كانت النفس جسماً ناراً كل نار نفساً ولا يخلوا جسم بسيطاً واما مركباً فان كانت جسماً بسيطاً فهي لا محالة نار او ماء او ارض او هواء وان كانت النفس احد هذه الاركان مجرداً اعنى بلا قوة ولا نوع خاصى يفارق به ما شاركه في جنسه فان كل ما هو من جنسه نفس . فان كانت النفس ناراً كان كل نار نفساً . وان كانت هواء كان كل هواء نفساً وكذلك في باقى الاركان فان كان كذلك فكل جسم يحوى ذلك الاسطقس فهو متعسر اعنى انه ذو نفس . فان كان الهواء هو النفس كانت الرية والعروق الضوارب والزرق المنفوح حيواناً . وان كانت النفس ما كانت الانية المملوه حيواناً وهذا من القول تشنع قبيح . وان كانت النفس جسماً مركباً فالبدن اذن نفس فاذن النفس لا جسم . واذ قد تبين ان النفس جوهر غير جسم فلنبين الان على اى الجهات محرك البدن .

فنعول ان كل (نفس يتحرك) بحركه محركه كالمجلة التى تحرك محركه البقر . واما ان تحرك من غير ان يتحرك محركه فذلك على اربع جهات اما بالشوق منه الى محركه كما يتحرك العاشق الى المعشوق . واما بالبغض والتنافرة كما يتحرك العدو عن عدوه . واما بالفعل الطبيعى كما يتحرك الحجر عن الثقل و الثقل في نفسه غير متحرك واما بان محركه تسلب بادى الحركة لمحركته كما ان الصياغة علة حركة الصايغ . فلننظر بايها من جهات الحركة التى وصفنا

فحرك النفس البدن . فنقول ان النفس تحرك البدن بالجهة الرابعة من النوع الثاني من التحريك وهو انها تحرك البدن وهي غير متحركة بحركة بانها تسلب بادی لحرکته اذ كان الانسان يفعل بها ويحس بها فالحس متحرك بانه يتفعل والنفس محرك بانها يفعل .

فكما ان الصياغة علة حركة الصايغ وليس يتحرك الصياغة لحركة الصايغ كذلك النفس تحرك البدن وليس يتحرك بحركته . فالنفس المحركة اذن علة حركة الحيوان بالشهوة والفعل والنقاة وهي لا يتحرك بضرب من ضروب حركة في الاجسام لانها لا جسم . واذ قد شرحنا قول افلاطن الذي حدبه النفس و بينا معنى كل لفظ فيه فلنأخذ الآن في شرح حد ارسطاطليس للنفس . فنقول ان ارسطاطليس حد النفس بان قال انها كمال . وذلك ان من الاشياء ما هو بالقوة ومنها ما هو بالفعل . واذا كان الشيء بالفعل نعت بالكمال و كماله قبول النوع فمن هذه الجهة سمى النفس كمالاً . وذلك ان المتى حتى بالقوة فاذا صار حياً بالفعل قيل انه قد كمل و كماله قبول انواعه اعني ان يكون ذات نفس حساساً متحركاً بارادته . (وقد) وجب مما قلنا ان النفس نوع للحي لا محالة اذ كانت كمالاً للحي و كمال الشيء هو قبوله لنوعه . فاذا صح ان النفس نوع وسمينا النوع كمالاً وجب علينا ان نفرخص جهات الكمال ونخبر باى جهة منها يضاف الى النفس .

فنقول : اذ الكمال يقال على ضربين فمنه اول ومنه ثانى فالكمال الاول في الانسان هو العلوم والصناعات والكمال الثانى في الانسان هو معالجة ما يعلم من العلوم والصناعات . ومثال ذلك ان الطيب يقال ان له كمالاً اولياً يعلم الطب فاذا عالج بما يعلم قيل ان له كمالاً ثانياً للنفس فالنفس كمال الاول لان النائم وان كان لا حس له في وقت نومه فان له النفس الحساسة . وكل نوع و كمال فهو نوع و كمال الشيء بالنفس نوع . و كمال الجسم والاجسام صنفان . فمنها ما نوعه فيه طبيعي كالحيوان والنبات والنار والهواء وكل ما له حركة ذاتية في نفسه ومنها ما يكتسب له نوع بالصناعة كالباب والسرير . فالنفس نوع لجسم طبيعي لان الجسم ليس من افعال

الصناعة وقد يخالف النوع الطبيعي النوع الكائن بالصناعة لان النوع الطبيعي جوهر والنوع الصناعي عرض.

والنفس جوهر لانها لجسم طبيعي والجسم الطبيعي صنفان فثمة بسيط ومنه مركب والبسيط مثل النار والهواء والماء والمركب مثل الحيوان والنبات. وليس النفس نوعاً جسم بسيط بل مركب وذلك لان كل شئ مما له نفس فهو حي وكل حي مستحيل فلا بد له من غذاء يخلف بدل ما يتحلل منه ويعين على نشوه والغذاء يحتاج الى ضروب من الآلات. فمنها ما يحتاج اليه ليورده الجسم المغتدى وليحويه وينفذه كالعروق في الحيوان. والساق والقضبان في النبات. ومنها ما حاجة الغذاء اليه ليحويه وتحيله الى ملاومته كالمعدة للحيوان وكاللحم الذي في تجويف ساق النبات في النبات. ومنها ما حاجة الغذاء اليه ليُفرزَ فضوه له كأمعاء الحيوان ومخارج الصمغ للنبات وقد يكثر الالة (؟) في الحي للكثره كما له وكثرة فعاله. لانه لما كان حسياً كانت له اعضاء الحيوه وهى القلب والدماغ وما يتصل بهما. ولما كان حساساً كان له عصب وحواس. ولما كان متحركاً بارادته كان لهما عصب وعقل واذا كان هذا هكذا فعمل ان النفس كمال اولى لجسم آلى. وهذا احد جامع يعم كل نفس..... (تحيل). واما تعبيره للفظه الآلى فضميره مكانها خبر فاتا بالقوة فان المعنى في الحدس جميعاً واحد. وذلك انه لم يعن بقوله ذى حيوه بالقوة ان البدن كان في ذاته قبل حدوث النفس ثم قبل النفس بما فيه من امكان الحيوه بل انما معنى قوله ذى حيوه بالقوة اذ ان له آله يمكن ان يجرى في افعال الحيوه فمعنى آلى و ذى حيوه بالقوة واحد. فهذا حد ارسطاطليس الذي حد به النفس مع شرحه الذى شرحنا وايضاحنا لكل نقطة فيه.

واذ قد ذكرنا خبر افلاطن و ارسطاطليس و بينا معنى كل لفظه في كل واحد منها فلنخبر الآن عن قوى النفس فنقول ان قوى النفس الاولى هى التى كالاجناس لها فى القوى ثلثة. اولها النامية والثانية الحساسة والثالثة الناطقة. قد نسمى هذه الثلثة قوى (القوى) باستعارة نفوس (نفوساً) فنقول ان النفس

النامية والنفس الحساسة والنفس الناطقة . وقد نسمى النفس النامية طبيعية ونباتية والنفس الحساسة بهيمية ومحركة (بالقوة) والنفس الناطقة عاقلة ومميزة ومفكرة . فالنفس النامية مشتركة لنبات والبهائم والانسان . والنفس الحساسة مشتركة للبهائم والانسان . والنفس الناطقة خاصة بالانسان . و افعال النفس النبات التوليد والتربية والغذاء و ذلك يكون باربع قوى التى تسمى الطبيعة وهى الجاذبة و الماسكة والمجيلة والمبرزة . وهذه القوى موجودة فى كل مفقدى اعنى فى النبات والبهائم والانسان . و افعال النفس الحساسة البصر والسمع والشم والذوق واللمس والتخيل و حركة الانتقال بارادة و هذه الافعال موجودة فى كل حى اعنى فى البهائم والانسان . و افعال النفس الناطقة الفكر والذكر والرؤية والظن والشك والعزم والعلم و هذه الافعال خاصة بالانسان دون غيره من ساير الحيوان .

القول فى الفصل بين الروح والنفس

واذ قد ذكرنا ماهية الروح والنفس فليتنخبر الآن عن الفصل بينهما فنقول ان اول الفصل بينهما ان الروح جسم والنفس لاجسم . وان الروح تحووا فى البدن و ان النفس لا تحويها البدن و ان الروح اذا فارقت البدن بطلب و النفس تبطل فعالها من البدن ولا تبطل هى فى ذاتها . والنفس تحول البدن وتنبه الحياة بتوسط الروح والروح يفعل ذلك بغير توسط . والنفس تحول البدن وتنبه الحس والحياة بانها اول علة ذلك وفعاله فيه . والروح يفعل ذلك وهو علة ثانية . فالروح اذن علة قريبة لحياة الانسان وحته وحركة و باقى افعاله . فالنفس علة ذلك البعيدة . و ذلك ان بدن الانسان لما كان مركباً من اجزاء صلبة وهى العظام والغضاريف و الاعصاب والعروق وما اشبه ذلك . ومن اشياء رطبة وهى الاخلاط اعنى المرتين والدم والبلغم . و من الروح التى فى تجويقات الدماغ . وفى الشريانات و الاعصاب و كان الروح ادق هذه الاجزاء و الطفها و اصفاها .

كان ذلك اشد قبولا لافعال النفس من ساير اجزاء البدن . وعلى قدر دقته ولفظه وصفاه قيل من فعل النفس وذلك ما قالت الفلاسفة ان قوى النفس تابعة لمزاج البدن فمن كان مزاج بدنه في غاية الاستواء كان الروح الذي في بدنه في غاية الاستواء وكانت افعال النفس فيه في غاية الاستواء . ومن قصر مزاج بدنه اعنى الاعضاء التي فيها الروح عن الاعتدال المخصوص بها قصرت افعال النفس فيه على تلك النسبة وانما الروح فيه بتلك الهيئة ولذلك صارت قوى النفس في الصبيان ناقصة وفي النساء ضعيفة . وكذلك في الامم التي قد غلب على امرجتها الحرا والبرد وكالزنج والصقال ومن شابههم . ولذلك ايضا اختلفت افعال النفس في الروح فصار في الروح التي في القلب الحيوية والتنفس والنبض فقط اذا تلك الروح اقرب الارواح الى الهوا و اقلها لطفاً ودقة و صفاء . ثم الروح التي في التجويفات التي في (الدماغ يحتوي ؟) الحس والتخيل لما نالهها من زيادة المرتبة واللطف على ما في الروح التي في القلب . ثم الروح التي في التجويف الذي بعده صار فيه الفكر والرؤية بفضل ما ناله من اللطف والدقة على الروح التي في مقدم الدماغ . ثم الروح التي في مؤخر الدماغ صار فيه الفكر والحفظ لما يحتاج فيه من فضل الدقة واللطف اذ كانت يحتاج الى تذكر اشياء قد مضت و بعد عهدها بها . وهذا كاف فيما سألت عنه من الفصل بين النفس والروح ان شاء الله .

تم كتاب الفرق بين الروح والنفس بحمد الله و منه

و فرغ من نسخة في صفر سنة تسع واربعين ثلاثماية

والله الرحمن الرحيم

هذا كتاب
بمن الروح والنفس وهو مائة الف نفس
بالف فنقط الالف في الالبواب

سأله احد اصحابنا الفصل في الروح والنفس وما قال له
الاولا بالروح وقد سميت له في ذلك جملة استخرجتها من
كتاب افلاكل اضمي باه من كتابه المشي طبعها
ومن كتاب ارسطاطلس في اهورسطيس في النفس وكتاب
جانوس في انفاو اباقراط وفلاطون ومن كتابه من كتاب
النسرخ وفي مناقع الاعضا واستعمله فيها غاب
الاختصار والاجاز لما شاهدت من كثرة اشتغال
بأعمال السطر مع صنو الزمان الذي لا يمضك ارن

في صلوات الضار
بكونه بارئته من ذلك مع معرفتك العالم الطبيعي وما يجب
فيه بلوغ مطاوعك ارض الله

وهو الذي يدعى
سبب خلق ارضه اولا ما به كل واحد منهما لا به غيره
ان فصل بين شيئين مجهولين ومع معرفة كل واحد منهما
يعرف الفصل بينهما واد اريد بل بين الفصل بين الروح والنفس
لحسب اولا في خبر كرمية النفس والروح وعن الفصل بينهما
فليندعى اولا بالقول في الروح اذ كل العمل بينهما وسبعه
القول في الروح

الروح جسم لطيف نقيه في بدن الانسان من الغالب والسر ايات
تعمل الجيوب والنفس والنفس والقرينة من الاما
في الاعصاب تعمل الجريفة والخيول وقد ركب
العنكبوت عمل الشريح الاجسام من الاطباء والعفلا الله

الروح القلب يحوي
 جانبه اليسرى والاخرى جانبه اليمين وهذا انما يتوغل
 فيهما مادون وروح وفي الطب الحديث الا يفرق من الدم واكثر
 مما فيه من الروح. وفي الحديث الا يفرق من الروح اكثر
 مما فيه من الدم. وينبعث من العروق في الدم الحار
 الاكثر عرقا فان احدهما يصب الى اليمين فيكونه نفس القلب
 وذلك القلب ينفذ في فمك وباطنا طه وعضا ضده
 لورا ينمو في قناه الدم ولذلك صار النسر والاعلى
 خالدا في طبعه القلب اليمين المشويبه والعضا طه التي
 لها نبت ضرر بالالقاء في نفسها او من يعصر ال
 عدا النجا واره له
 فالقده
 اخذت ذلك العروق من اليمين سماها من الهموالا
 نصرا الى اليمين بالتمسك ليرويح الحرارة الغربية
 التي فيه ويكون طه للروح الالهية في
 عاقبة

واذا انفصل القلب
 القلب اليمين مما يتولد منه من الحرارة الدخانية
 عن الحرارة النارية الغربية واخرجهما اليمين عن اليسرى
 وهذا العروق المعروف بالشرط في الوريد وتسمى
 بهذا الاسم لانها هي له وريد وفعاله فعلى تبارك
 والعمروق الاخرى تسمى العروق الابهة وتسمى عيد
 ينشأ من القلب فتصير احدهما يفرق الى اعلى الصدر
 وينفذ منه فروع من العروق الاقاصى الاربعة يكون
 بها الجيوب وفيه الخبز ومن يد والاسنان والاحر
 الاربعة من الابدان الاقاصى القدمين وينفذ
 منه فروع يكون بها الجيوب في الجروا المستعمل من
 الاسنان وفروع جزوي هذه العروق المنفردة
 تسمى الجيوب التي تسمى شرايات وهي العروق التي
 تحويه كذا الاسنان لها يودي الى اعينها من عضلاته
 من الوريد في هذه القلب الذي في جانبه اليمين

والقلوب التي تخرج
 الايمان بهذا الروح ما يخرج من خروجها وقت الموت
 ويجرد ما تبقى والنفوس والصدور التي تكون
 تشبهه بالفتور والنقاوة والنفس العالي وتسميها
 العاقله المنزع: وجزوهما من البدن يكون في
 السائل التي يصير اليه الهوا وذلك انها تخرج من
 خوصفات القلب لا الاله بالعرف التي كراته يتخذ من
 القلب الاله فينكسر الهوا وتخرج البخارات التي
 تفر من الاله يخرج في الفصه وينفذ في الفتور وجزوها
 من النفس كجوزها حركه الفهم التي تخرج منها ولا يتطو
 من ذاته بل يخرج في سبط الاربعه بعد خروج

طلب الروح منه التي تخرج
 فاما القلب التي تخرج
 هذه الروح من البدن التي تخرج
 شرحه خروجها واطاها التي سهواه السنزوع

وصعونه وظهوره كسحق النار
 وحفايه في بعضه وعلل الموت الهاء واطاها حركه
 جرت كرسها ونجسها فيها اوالا واطاها حركه
 كثيرة من اكثر كنه الطب بطول سرجها ولذا تتركها
 ذكرها فقد كسر ما طالت ان الجبوه يكون
 الروح التي تخرج من القلب وان النفس والنفوس لاصلاح فيه
 الروح التي تخرج من الهوا والاله من خارج ولا حركه
 الا تخرجه الطائيه كنه فقد طهر اذ ان الروح التي
 تخرج من القلب هي علل الجبوه والنفس والنفس وهذا
 ما يخرج الى بمنه الروح الجبويه التي تخرجها

القلب وعمل الدماغ
 فاما الروح التي تخرج فانها تخرج
 ونفوذها الى سائر البدن فانها تخرج
 الروح الفصليه وما دلتها الروح الجبويه التي تخرج
 في حبوب القلب وذلك ان حركه النفس التي تخرج
 في النفوس من القلب الى اعداء النفس

اذا لم يكن اصفاً من الاضغاط
 الراتج وقد فدا جسمه ونزف نعضها بعض ونشئت
 وتفتتح بها فتبع كهيبة الشرخه وانطلقت تحت
 الدماغ وقد يرتفع بانها المشرحه التي باطن الدماغ
 يورى اليها ووجها الي الروح الجوانبه التي في جوف القلب
 وذلك ان الدماغ صما او جسد هام مقدمه وهو عظمه
 والاخر موجوده . وفي مقدمه مخور يفران بفضار الي
 فصا مشربك ووسط الدماغ وهو خور خور
 واحده منه مخور الي الفصا المشربك للمخور لغير اللدريج
 مقدمه الشرايات النفاذ المتبعه من الشرخه الي
 تحت الدماغ الي باطنه منخرق والا واحد المخور يفر
 اللدريج مقدمه فيور اليه الروح الجوانبه وينفذ
 منه الي المخورف الاخر ضلطفه وكف ويند صب
 ويهنا الغول لغوه الفتان به فيكون ذلك لها
 تنبها بالعضو والا حله الي الاشياء الماه ماله

ويقد من المخورف بمالي الفصا المشربك لها في
 وسط الدماغ لرؤسك الفصا الي المخورف الذي وسبه
 بوجر الدماغ في مخور من الفصا المشربك في وسط الدماغ
 البر موجوده . وفي هذا المخور قطعه من جمر الدماغ تنبها
 بالذوده ويرفع في الجدر ويهبط فيه وبارعها كما في
 النقب الذي من الفصا المشربك للمخور من طير وانها
 سده فاما فحمة فخذت الروح من دورا الدماغ الي مورخه
 وذلك ليس يكون الا عند الحاجة الي ذلك عند ذلك
 ما قد يفرى وعند العكس وما قد كان وارثه في هذا
 الجدر . ويقد الروح اليه بوجر الدماغ لرؤسك
 الدخل ولم يخصه جواريات ما شاعره
 وانفاج هذا المخور الذي يكون بارع فصاع الجسم ليسه
 الذوده مختلفه الناسخ والترعه والاطاء فهم
 يكون ذلك فيه بسرعه فيكون كما تسرع الذكور
 من ذلك من ذلك فيه ما يطا فيكون على الذكر

الجحرة فحركتها الانقباض او هو ههنا
 والساع مضطرب التشنج ويكون به جركته: وكل ذلك
 بفعله هذه الانقباض بالروح التي تفقد فيها من الدماغ اليه
 قوة الاعضاء والتمسك كذلك انه متى عرض امر
 فتدبج الروح الذي يحسب به هذه الاعصاب وينبها
 ان يصر الى ان يعضو فيبطل فعلا تلك العضو كما لما التمتع
 في اليه في انه يتحول من الروح التي في العصبه وسر الناظر
 في عمل الجمون وخال حلاط والاخره التي حولها
 وسر الصما حتى في عمل صمها او يبرأ السم او الاله الروح
 او الاله من فيبطل الغذاقه والتمسك والتمسك
ماء العصب تلك الحماض
 بعلاج وامانها فاقومه الطبيعه للعاه عباد العضو الاعلى
 فصار صفا مستويا ^٢ وبعث من حور الدماغ
 المخاض الخاضع وهو جبر ومن الدماغ بعد رآل العفان
 كلها وعظف الغصص وعرفون منه ارواح كثيره من

العصب فيما ك القطار من روح
 بعض الالفضل فليكون به جركه اليد والوجه وسائر
 الازن والدليل على ذلك انه متى ما انا السر هذه الاعضاء
 صور من فتحة او قطع او تشدث الحياض التي فيها بطلت
 جركه العضو التي كانت تدفع اليه او ضعفت او سكت
 وذلك على قدر ما نال العصب من الاله فقد يركب
 العملوج صحبه لاجله بها في ظاهرها وهو لا يحس بها
 تشبا ولا يحركها: وذلك انصارى من به التشبه
 اعضاءه صحبته مستغوبه وهو لا يحركها ولا يحس بها
 تشبا: فاذا قيل هذه العلال صافح مجازي الدماغ
 سل دوبه الجاذبه من الدماغ والمنقبه للمجازي التي
والاعضاء والنقبه لثلك التشدد رجوع الى الاعضاء
الحس والجمركه ان لو تحرك العله قد حاورت بعدد العلال
ولكون الاعضاء قد ضعفت كل احدهما الا للعلاج
ورما كبر من الروح التي في العيون كات لها
بمزاج او حاطن الخزه به

فصل في كونه
 العنصرية وذلك ان الصبر والعصبية من الالواح التي في
 الخوف فيصير العنصرية حار من البرد فيصير الخواص كالبر
 والاصفر في حال الخبز وعطبا في وقت عظم برده ولا يرى
 تتما والذئب ينجى به البرد فيخذ الى دابته وينظر الى
 الحمار والروح التي في معدره وما حه وطها برده ولا يصر
 تتما. وكذا لك تعرض في السمع ودرساير الخواص
 فان حلت الالفة في الجو والوسط وكانت باقى اجزى الدماغ
 صححه تلمه فتد الفكر والنسب ويطه ويطي الحس
 والحركه شوبه كالبر تعرض في العله التي تسمى بالجنونا
 وهي حلاط الغفل والوشواس وفتاء التمييز
 فان حلت الالفة في حوزو الدماغ الموجز فتد الذئب ويطه
 وكانت ساوافعال الالفسار شوبه ^{اولمة}
 وان حلت الالفة ما من هذه الخوف فاما ^{اولمة}
 فان تملك على الدماغ كله كانت الالفة عكاه للفسار
 والحس والحركه كالبر تعرض في الصرع والتكته

وما اسبه وليس يعقل فقد يتكلم فيها ان الروح
 التي تملك على الدماغ تعمل الاعمال الخلقية. اما
 الروح التي هي العنصرية فيفضل الحس والسمع والنسب
 والذوق والشم ويعمل الكسب ويعمل سواه ^{والروح}
 وهو الذي يسميه اليونانيون غنطاسيا ^{والروح}
 التي في الخوف الاوسط هي العقل والفكر والنسب والذوق
 وان الروح التي في الخوف الموجز تعمل الذكاء والكبر والجرى ^ك
 وقد حصلوا في انفسهم ان الروح في كبر الالفسار حار
 اجدها فقالوا الجيوانى مادته الهواء يسوكه القاب
 دعته بالفسار فان الالفسار البرد فيعمل الجيوانى والنسب
 والشم ^{والالفسار} حار الالفسار في العمل الكبر والذوق
 ويسوكه الدماغ فيعمل الدماغ نفسه الفكر والذوق
 والذوق وسعت منه في الاعصاب ^{الالفسار} الالفسار الاعصاب
 الحس والجرى ^ك

الفصل في كونه

بسطا واما مركب
 حتما بسطا فهي لا عماله نار او ماء او بصق او هواء وان
 كانت النفس كذلكه الا ذلك ان يكون اجني بلاهوه ولا نوع
 خاصي يعرفه ما شلهو كنه في حيشته فان كان نار يمسك
 حيشته نفس فان كانت النفس نار اكار طار نار يمسك
 واركانت هو اكار طار هو نفسا وهذا في باقي الاركان
 فان كان كذلك فكل حيشة حيوان كذلك الاسطاس هو نفس
 اجني انه ذو نفس فان كان هو هو العر كان له الية
 والعوه والنوا - والنزق الطفوح حيوانا وان كان
 النفس طارن الا انه المهلوه حيوانا وهذا من الفول
 صنع صبي وان كانت النفس حيشة مركب فان يكون ان نفس
 فاذ النفس لا حيشة وان في نفس ان النفس جوهر غير حيشة
 لنفس الا ان على ان الحيات بحرك البدن

ولان كل
 له تحركه بحركه كالعجاء

وايضا كل حيشة
 منفسا او غير منفسا فان طارن النفس حيشة فهي اما منفسه
 واما غير منفسه فلا يهتجر ان يكون النفس غير منفسه
 ان كانت حيشة الا انه مع محال وذلك ان النفس حيشة
 نفس وان قلنا انها حيشة وان انفسه وحج القوا علينا
 في نفس النفس حيشة هي اذ حيشة فنترق ذلك كما
 بلا يهابه فان في نفس النفس حيشة

وايضا ان كان
 فانه مخلوق الا ان حيشة من ان يكون اما وان حاشية بلست
 في البدن كله واما ان كان فان كان كذلك فلا مخلوق الا ان
 والروح من ان يكون لهما نوع خاص وفوه خاصة
 وذلك انه ان لم يكن لهما نوع خاص وفوه خاصة لكان
 طارنا روح او طار روح نفس وان كان لهما نوع خاص فذلك
 النوع هو النفس وايضا ان كانت النفس حيشة
 نار اكار طارنا نفسا فلا مخلوق احد

الحركة التي تتحرك
 واما ان تحرك من غير ان يحرك محبته وذلك على اربع جهات
 اما بالمشورقة اليحركه كما تحرك العاصف بالالهشوف
 واما بالنص والمنازه طاعنوك العود عن عدوك واما بالعمل
 الطبعي كما تحرك الحجر في القفل والقفل ونفسه غير محرك
 واما ان تحركه تنه باهو الحركه لحركته كما ان الصاعه عليه
 حركه الصاعه لمنظرها بها من جهات الحركه التي وصفنا
 تحركه الفتن الحركه فنقول ان الفتن تحركه الدر الجهمه
 الرابعه من النوع الثاني من الحركه وهو انها تحركه التدويهي
 غير يتحركه يحركه بانها تنه باهي تحركه اذ كما ان الصاعه
 تفعل بها وتختبرها فالجس تحركه بانها تفعل والمسير تحركه
 بانها تفعل
 وان الصاعه
 كما حركه الصاعه وليس تحركه الصاعه تحركه الصاعه
 كذلك الفتن تحركه الدر وليس تحركه تحركه بالعلم الحركه
 ان حركه حركه الحركه بالهشوف والقفا والناه وهو لا

حركه بصورتها من غير
 لانها اجسام
 العسر وينه معنى طالق فطيقه فلما أخذ الآر في شرحه
 ارسطا طلب من القسرين فقولوا ارسطا طلب حركه الصاعه
 بل قال انها كماله وذلك ان من الاشياء ما هو بالقوه وسهوا
 هو بالفعل واذا اعان التي بالفعل فيتم بالكمال وكما له
 قوه النوع فهذه الجهمه تنه القس كماله وذلك
 ان المنه حكي بالقوه فاذا اصار حكي بالفعل فيتم بالقوه فدخل
 وكما له قوه النوع اعني ان يكونه اغير حركه من حركه
 بل اداءه روجب مما قوتنا ان القسرين في الحركه اذ كانت
 كما لا يلحق وكما لا تنه هو قوه لئوليه واداع ان
 الفسريوع وسنما النوع كماله روجب عليها ان تحركه
 جهات الكمال وتخبر بان جهته منها ايضا ان الفسرين
 في حركه
 اذ الكمال روجب الكماله منه اولى وسنه ثانياً فالكمال

الاواني على الاسباب
 والصناع والكمالات في ولائها هو علاجها بما يعالجها
 من العلل والاصطلاح. ومثال ذلك ان الطبيب يعالج
 له كمال الاواني الصالح الطب ما اذا علاجها بما يعالجها
 كمال الاواني الصالح الطب ما اذا علاجها بما يعالجها
 له وفيه فوهه ما زال العنصر الحساسة. وكل من
 وكما انهم ينفون وكما انهم ينفون. وكما انهم ينفون
 والاختراع صغار فمنها ما نوعه فيه طبيعي كالجوارح والنبات
 والناز والهاوا وكما انهم ينفون فيه وقته وسهاما
 كالتب لم نوع بالصناعة كالاب والشرير. والمعرض
 نوع لجميع طبيعي لان جميع لم يعمل الصناعة. ودخله
 الدرغ الطبع النوع الخارج والصناعة لان النوع الطبيعي جوه
 والنوع الصناعي كمنه
 والفرج جوه كمنه
 الطبيعي صغار منه بسط ومنه تركيب والبسطة من النار
 والهاوا والمركب من الجوارح والنبات. فمنه العنصر

طرقت مهاد نفس لحوحي وطحي مشتمل ولا بد له من
 غذا اعلم بدار ليعمل منه ويعين على نشوة والغذاء يحتاج
 الصنوب من الامان. فهذا ما يحتاج اليه ليوثره الجسم
 المعندي بلحيوه ونفذه. كما يعرف في الجوارح والساق
 والقضبان والنبات. ومنها ما حاجة الغذاء لحيويه
 ونجسه الزكاه ومنه كالمعدة للحيوان والجمرد في
 نحو نفس ساق النبات والنبات. ومنها ما حاجة
 غذا اليه ليعرف قفوه كالمعدة للحيوان وطارح الصبح
 نفاذ. فيكثر له في الحيل كثيرة كماله وكثرة فعلة
 انه لما دار جرابا كان له اعضاء الحيوه وعلى القل
 الدماغ وما ينصل بهما. ولما كان حساسا كان له
 كصب وجوارحه. ولما كان يعجزا كان له كانه كان
 صلب وسفل. واذ كان هذا هكذا وعمل ان العنصر
 مال اول الجسم الي. وهذا جدا حده مع ليعمل كل يعثر
 على

وما يقف عليه الفظة
 الا في ضميره مخاطفا خبرا فانما بالفتوة والفتوة المحر
 حهما واوجدا، وكذلك في لويحيى لفتوته في جبهه الفتوة
 ان البحر كارتع فانه قبل فتوة الفتوة في هذا المعنى ما فيه
 من اعجاز الجوه بل انما معني فتوته هي جبهه الفتوة وان لم
 انه من مثل خبر مع فعل الجوه بمعنى الوجود في جبهه
 الفتوة واجدا. وهذا احد اسطرطيس الدرجة التي
 شرحه الذي شرحنا، وانما اجازنا لفظه به و قد ورد في
في احوالنا في الاطر

وارسطاطلس وسامعني كل لفظه وكان واحد منها فالتعبير
 الاكثر مسمى لنفسه وهو الوجود في النفس الاولى على حاله
 كما هو الفتوة بليته و قد ورد في
 والثالثة الناطقة، وقد سمى هذه الالهة تسمى الناطقة
 بتوسم وهو قول الفيلسوف القاسم والفتوة الحساسة والفتوة
 الناطقة، وقد سمى النفس الناطقة طبعه وزيادته
 والفتوة الحساسة هي هذه الالهة و قد ورد في

الناطقة و قد ورد في
 في ضميره و قد ورد في
 والانسان، والفتوة الحساسة استمركه للفتوة والانسان
 والفتوة الناطقة خاصة بالانسان و قد ورد في
 التوكيد والتوسم والعدا، ولا يكون يارفع فتوة التي تسمى
 القبطية وهي الجاذبة والماتتعة والعمياء والمبزه
 وهذه الفتوة جوده وكما يقضى في معنى البناء والنصاير
 والانسان و قد ورد في
 والدوق والفتوة والفتوة حركه الانفعال بالازده، وهذا
 لافعال وجوده، وكان في معنى الجاهل والانسان
 لافعال مسر الناطقة الفكر والذكور والاروبه والفتوة
 لتلك والعزوز والعلوي، وهذه الافعال خاصة بالانسان
و قد ورد في

العوازل العطارية والوجوه والفتوة

اياه الوجود والفتوة

طرية
 استوفوا
 لا يعمل النفس من سائر اجزاء البدن. وعلى قدر وفائه
 ولطفه وعفافه وطيب قبال النفس وذلك ما ملكه الفلاسفة
 از قول النفس ابعده من اجزى البدن فهو خارج عن اجزائه في
 كلامه الاستثنائي كما قال الروح الذي فيه في كتابه الاستنفاد
 وعائنه اصحلا النفس فيه في كتابه الاستنفاد. ومن قصص مزاج
 بدنا حتى لا يعمل النفس فيها الروح على الاعتدال المحصور
 فلما قصرت افعال النفس فيه على تلك النسبة وانصرفت
 الروح فنفس تلك النسبة وذلك صارت
 توالد في الصبار بافضه وفي الساس جمعها. وعذال
 الامم التي عرفت على امر حضا الجرا والبروكا والرخ والصفال
 من سائرهم. وذلك ايضا خلفه افعال النفس
 الروح فصار في الروح التي في القلب الحيوي والعسر والبصر
 هذه افعال الروح اقرب الالواح والالهو واعلمها
 تلقاه في معناه. على الروح التي في الحفوفات التي في
 اللحم والنفوس السالطانها من يادها

طرية
 الفصل فيهما وقول اول الفصل فيهما ان الروح جسم والنفوس
 لا جسم. وان الروح في قلبه البدن وان النفس في نحوها
 البدن وان الروح اذا اقرت البدن طالت والنفوس في قلب
 فعلمها من البدن ولا يندخل في اجزائه وان النفس في قلب
 البدن وتنبه له الحيوي في وسط الروح والروح بعقد ذلك
 بعين في وسط. والنفوس في قلب البدن وتنبه له الحيوي
 لها او رطله له وفيها له فيه. والروح بعقد ذلك وهو على
 تالته. فالروح اذا رطله فيه فهو جسم الاسرار وحته وحركته
 وباري افعاله. والنفوس على ذلك المعية. وذلك ان
 الاسرار لها طار من كل من اجزائه وفيه العطار والعضا
 ديف والاعصاب والعروق وما شئت ذلك. ومن سائر
 رطبه وهي الاحبال التي في المنزق والدم واللبين. ومن
 الروح التي في نحو عظام الدماغ. وفي الشرايين والاعصاب
 وطائر الروح الحرف هذه الاحرا والطحها واصعها

الطرية والاطمئنان
 على ما في الروح التي في القلب من الروح التي في
 الخوف الذي بعد صرافته الفكر والبرية بفضله
 من اللطف والدفء على الروح التي في معدة الدماغ
 من الروح التي في موجز الدماغ صرافته الفكر والحفظ لها
 يحتاج فيه من فضل الدقة والاطمئنان فكانت تحتاج إلى
 ذكرها شيئا فدمت وتعدت كهدوها بها. وهذا كما
 في أساليب عمله من العمل بين النفس والروح إن شاء الله

بر كتاب
 الروح والروح والفرح بحمد الله ومنه
 ووقع من نسخة في شهر سنة سبع وأربعين وثمانمائة

رسالة في النفس و بقائها و معادها

ابن سينا

Ahmed III, 3447, Varak 222-223.

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله اهل كل حمد لن يكون الا له و رغبه لن يكون الا اليه و توكل ولن يكون الا عليه وثقه لن يكون الا به و صلواته على خيرته من الخلق محمد و آله و بعد . فهذه رسالة عملتها باسم بعض الخالص من الاخوان مشتملة على مخ ما يؤدي اليه البراهين من حال النفس الناطقة الانسانية و لباب ما وقف عليه البحث الشافي من أمر بقائها و امر انتقضى المزاج و فسد البدن و اطلاع على النشأة الثانية و الحالة المؤدية اليها في العاقبة بأوجز قول و اشد اختصار و ما توفيقى الا بالله تعالى . و يلزمنى قبل الاندفاع في الغرض المقدم ان اصادر قبله بجملة من علم القوى النفسانية و افعالها فان يتحققها معين على تحقق ما ينساق اليه الكلام من الغاية القصوى فلذلك ينقسم هذه الرسالة الى فصول يوّء ، أ . في تعريف حد النفس على سبيل الاختصار ، ب . في تعريف القوى النفسانية على سبيل الاختصار ، ج . في الدلالة على ما يختلف به افعال القوى المدركة من النفس ، د . في الدلالة على ان كل ما كان من القوى مدركا للصور و هي جزئية فليس يمكن ان يدركها الا بالة ، هـ . في الدلالة على ان ما كان من القوى مدركا للصور . و هي كلية فليس يمكن ادراكها بالة جسمانية ولا يكون تلك القوى قائمة بجسم ، و . في بيان ان النفس كيف و متى يستعين بالبدن و كيف يستغنى عن البدن بل نصيرها للبدن . ز . في تأكيد صحة قيام النفس بذاتها مستغنية عن البدن و الاستشهاد ليفردها بقوام الذات ليفردها بالفعل من غير مشاركة شئ من الآلات و الاشارة الى كيفية العلاقة بأن النفس و البدن ان كانت غير منطبعة فيه ولا قائمة يوجد به . ح . في الدلالة على

ان النفس حادثة مع حدوث البدن . ط . في الدلالة على ان النفس لا يموت بموت البدن . ي . في الدلالة على النفس لا يتعلق بعد موت البدن ببدن آخر . ما . في انه كيف لا يجب ان يعتقد ان جميع القوى في الانسان لنفس واحدة على ما يراه ارسطوطاليس وكيف يتصور ذلك حتى لا يعرض الشك والشبهة التي تذكر . يب . في ان العقل النظري بالقوة كيف يخرج الى الفعل و اى شئ يخرج منه اليه وما ذلك الشئ وما محله من مراتب الموجودات . يج . في ان النفس كيف يحصل لها النبوات في حال اليقظة و الاحلام الصادقة في حال النوم و لاي قوة و عن اى مبدء من المبادئ العالية . يد . في الرتبة القصوى التي قد تبلغها النفس الانسانية في الدنيا من الشرف و المراتب التي بعدها المعدودة كلها من جملة النفس . يه . في الدلالة على الحال بعد مفارقة النفس البدن و تقدير اصناف السعادة و الشقاوة لاصناف الانفس . يو . في خاتمة الفصول و الدلالة على محل هذه الرسالة .

الفصل الاول . — فقول ان القوى الفعالة في الاجسام بذاتها ينتهي بها القسمة الى اقسام اربعة وذلك لانها تنقسم بالقسمة الاولى الى قوة تفعل فعلها في الجسم بقصد و اختيار و قوة تفعل فعلها بالذات و على سبيل التسخير لا بقصد و اختيار و القوة التي تفعل فعلها في الجسم بقصد و اختيار و تنقسم قسمية ذاتية اولية الى قسمين فانها اما ان تكون متكثرة القصد و الاختيار فيكون فعلها في الجسم متكثراً الجهة و المأخذ مختلفاً اما بحسب تخالف العدم و الملكة التحريك و التسكين و اما بحسب تخالف الاضداد كالتحريك من اسفل الى فوق و التحريك من فوق الى اسفل و اما ان يكون وحدانية القصد و الاختيار فيتبع ذلك و القوة ان يكون فعلها وحداني الجهة و المأخذ و القوة التي تفعل فعلها بالذات و على سبيل التسخير من غير معرفة و ارادة فهي ايضاً تنقسم قسمين اما ان يكون وحدانية جهة الفعل كلقوة الفاعلة لحركة النار الى فوق او تكون متكثرة الفعل كلقوة الفاعلة لامتداد اعضاء الحيوان و اجزاء النبات في الجهات المختلفة و الحركة للغذاء المتشابهة فيه الى اطراف متقابلة مجتمعة ذلك

اربعة و كل واحدة من هذه القوى جنس يعم انواعاً كثيرة ولكن لكل واحد منها في طبقته اسم يخصه فالقوة الفاعلة بالتسخير فعلا احدى الجهة مخصوصة باسم الطبيعة والقوة الفاعلة بالتسخير فعلا متكثر الجهة والنوع مخصوصة باسم النفس النباتية والقوة الفاعلة بالقصد والاختيار المختلف الموجب لاختلاف ما يقع عنها من الفعل مخصوصة باسم النفس الحيوانية والقوة الفاعلة بالقصد والاختيار للاحدى الجهة والنسبة مخصوصة باسم النفس الملكية وقد وجدنا هذه القوى الثلاثة يشترك في اسم النفس ولكن الثلاثة لايعمها حد واحد للنفس البتة ولا بجهة من الجهات وان تعسف متعسف في التماس الحيلة لذلك لم يمكنه ذلك واذا اغتر بمصادفتها يكون قد وقع في استعمال اسم مشترك على انه متواطىء ولا يشعر وذلك لانا اذا اعطينا الثلاثة اسم النفس لانها قوة تفعل فعلاً ما فقط لزم من ذلك لان يكون كل قوة نفسا وان يكون للقوة والنفس اسمين مترادفين وهذا غير فاعلية تواطؤ اصحاب الصناعة بل واصحاب اللغة وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد وقع حدها على النفس الحيوانية والملكية وانقلبت عند النفس النباتية وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة افعالاً متقابلة وقع حدها على النفس الحيوانية والملكية وانقلبت عند النفس النباتية وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة افعالاً متقابلة وقع حدها على النفس الحيوانية والنباتية وانقلبت النفس الملكية وان زدنا على هذه المعانى شرطاً ازداد مفهوماً تخصصاً فلم يكن اثنين من القوى الثلاثة البتة . بل انفرد بواحد فيجب ان يكون هذا معتقداً ومتصوراً انه ان استعمل لفظ النفس على معنى تع النفس الحيوانية والنباتية فالنفس مقول عليها وعلى الملكية باشتراك الجسم وان استعملت على معنى تع النفس النباتية بالاشتراك الاسم ولا يغير الانسان بما يجده من اختلاف حركات الافلاك في عروضها واطوالها حتى يظن انها افعال متكررة من شئ في شئ واحد بل لكل واحد من تلك الافعال في نفسها وحدانية لا يتغير ولكل واحد منها موضوع اجزاء بعضها بالذات وبعضها بالعرض ثم لما كانت القوى انما تحدث افعالها وكانت الافعال الظاهرة للنفس امّا في اجسامها و امّا باجسامها لم يكن بدّ من وقوع الاجسام

في حدودها والشئ الواحد يقال له صورة ويقال له قوة ويقال له كمال بالاضافة الى معانٍ مختلفة ويقال له قوة بالقياس الى الفعل الصادر عنه و الانفعال المتفرد به ويقال له صورة بالقياس الى المادة لصيرورة المادة به قايمة بالفعل ذاتاً بسيطة ويقال له كمال بالقياس الى النوع والجنس لصيرورة جنس به قائماً بالفعل نوعاً مركباً و فرق بين المادة وبين الجنس و فرق ايضاً بين البسيط والمركب فالنفس قوة بالقياس الى فعلها و صورة بالقياس الى المادة الممازجة اذا كانت نفساً منطبعةً في المادة و كمال بالقياس الى النوع الحيواني او الانساني و دلالة الكمال بالمفهوم الخاص بالكمال اتم من دلالة اللفظين الآخرين على مفهومهما يعنى الصورة القوة و ايضاً مفهوم الكمال اعم من مفهوم الصورة اماً انه اتم . فلان الكمال قياس الى المعنى الذى هو اقرب من طبيعة الشئ وهو النوع لا الى الشئ الذى هو ابعد من ذلك وهو المادة فان طبيعة الانسان اولى في هذا الامر من مادة الانسان فان مادة الانسان هي بالقوة انسان و جزء من طبيعة الانسان والانسان هو بالفعل انسان والنسبة الى الانسان اتم دلالة من النسبة الى مادة الانسان على ان الدلالة على المادة مضمونه في الدلالة على الانسان من غير عكس والكمال هناك الدلالة على انه صورة للمادة كما انه كمال للنوع واما انه اعم فلان من الكمالات ما ليست كمالات بحسب الصورة للمادة فان الرماني كمال للسفينة التي به يصير السفينة فان يشبه ان لا يكون السفينة تامة النوع او يحصر جميع الاسباب التي بها تم فعلها و ايضاً الملك كمال المدينة وعلى ذلك الشرط له ولان انما يعنى بالمدينة ما اجتمع على الهيئة الصالحة للعرض الواقع في الشركة بوجود جميع اجزائها و اولها الملك وان سميننا كل اجتماع في المساكن مدينة فباشتراك الاسم كما انك تسمى باليد والرأس ما كان بحيث يصدر عنه فعله اخص به و يؤدي الى الغرض الذي هو لاجله واما المقطوعة والشلاء فانما نسماها يدا باشتراك الاسم و كذلك الميت نسميه انسانا باشتراك الاسم فبين اذن ان المفهوم من الكمال هو الشئ الذي بوجوده يتم من طبيعة كل جنس نوعاً اعم من مفهوم الصورة وهو ايضاً اعم من مفهوم القوة الفعالة في ذلك الجسم فانه

ليس كل ما يكمل به نوع ما فهذا شأنه بل ربما كان كالأفعاليا او غير فاعل مثل القوى التي في الحيوان مما يدرك ويحرك شيئاً واما انه اتم من المفهوم عن القوة فان لاشك فيه فنقول الآن ان يجب ان يواحد البدن في حد النفس وان يجعل الشيء المأخوذ في حدها كالجنس كلاً اما انه يجب ان يواحد البدن في حد النفس فلان هذا الجوهر الذي يقع عليه اسم النفس وان كان يجوز فيه او في نوع منه ان يتبرا عن البدن ويفارقه فيكون حينئذٍ المواصله التي بينه وبين البدن منقطعة زائلة والشيء الغير الذاتي لا يؤخذ في حد فانا لسنا نسميه نفساً ويدل به على جوهره مطلقاً بل نسميه نفساً ونحن نأخذ جوهره مع نسبة ما وقد يكون للشيء في نفسه و جوهره اسم يخصه وله اسم آخر من جهة ما هو مضاف مثل الصديق والتمكن والمنفعل وغير ذلك وقد يكون لاسم له من جهة جوهره ولكن لجوهره من جهة القياس الى شيء عرض له القياس اليه اسم مثل الرأس واليد والجناح والسكان فاذا اردنا ان نعطيها حدودها من جهة الاسماء التي مما بين مضافة اخذنا تلك الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها. وان لم يكن ذاتية لها في جواهرها او كانت ذاتية لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود وان كان جوهر كل واحد منها في ذاته قد يجوز ان ينفصل عنه تلك العلاقة ويكون حده الذي نخصه شيء آخر والنفس قائماً نسميها نفساً من جهة وجودها فعالة في جسم من الاجسام فعلاً من الافاعيل فاما بحسب جوهره الذي نخصه والذي يفارق به فلا نسميه نفساً الاً باشتراك الاسم والمجاز ولا شبه ان يكون اسم الخاص به حينئذٍ العقل لا النفس ولهذا سمت الاوائل ما كان من المبادئ الغير الجسمانية محرراً فلذلك ما على انه يحاول التحريك بذاته كالعلة الفاعلية نفساً وسموا المحركات المباشرة للحركة وانما يحرك بالمعشوق والعلة التمامية عقلاً وجمعوا عدة المحركات المفارقة وسموها باسم عقل الكل و عدة المحركات الواسلة المحاولة للتحريك جملة وسموها نفس الكل كان الكل هي بين السموات فان الاربعة الاسطقسات وما فيها فهي جزء من الكل لا يعتد به لقلته فلذلك كانوا يقولون ان الكل حي كحي واحد وله نفس عاقلة ولنفسه العاقلة شيء كالعقل الفعال لنا وما كانوا يلتفتون

الى المقدر النافذ المايت من الكل حتى يمتنعوا لاجله عن اطلاق القول بان الكل حتى فعمى في ابداننا من المايت ما نسبة الى ابداننا يعتمدها ومع ذلك فقد منه اولا للتحريك مبتريا عنه اصلا وباسم العقل كان مبتري الذات عن الحركة والعلاقة مع الموضوع اصلا فلذلك يجب ان يقال في الانفس الجزئية ان بطلوا القول بان كل القدر حتى ولكنهم كما خصوا باسم النفس في الكل ما كان اسم النفس يقع عليها باعتبار نسبة لها الجسم فاذا كان هذا هكذا فيجب ان يوخذ البدن في الحد النفس ويجب ان يوضع الجنس الكمال دون الصورة والقوة وذلك لانه ليس كل ما هو نفس فهى صورة للبدن وان النفس الناطقة سيظهر من حالها اما قوامها ليس بان ينطبع في مادة البدن فاذا قيل لها صورة فذلك باشتراك الاسم وايضا فان النفس يقال لها وهى نفس في بدن. قوة بالقياس الى التحريك وبالقياس الى الادراك فاذا قيل لها قوة بالقياس الى التحريك كانت بمعنى القوة الفاعلة وبالقياس الى الادراك كانت لالهذا المعنى بل بمعنى القوة الانفعالية فيكون وقوع اسم القوة عليها من الجهتين بالاشتراك فان اقتصر على كونها قوة باحد المعنيين كان ما وضع جنسا لها مقولا عليها من حد واحدة من جهات وجودها وهى نفس في البدن وقد تبين في طويقا ان الجنس يجب ان يحمل مطلقا على الشئ من كل جهاته لا من جهة واحدة وخصوصاً على رأى من يرى ان النفس ليست ذاتاً واحدة بل انفسا فيكون القوة المدركة عنده نفساً وليست قوة بمعنى الفاعلية والمجرد ونفسا وليست قوة بمعنى المنفعلة فيجب اذن ان يوضع الكمال كالجنس للنفس ويقول انه كمال للجسم يأخذ من الجسم الذى هي فيه جزءاً هو شبيهة بالقوة فتعمل فيه باستمداد اجسام آخر تشبه به من التخليق والتمريح ما يصير شبيها به بالفعل والنفس الحيوانية بالقسمة الاولى محرركة ومدركة على قسمين اما محرركة بانها باعثة واما محرركة بانها فاعلة. والمحرركة على انها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية وهى القوة التى اذا ارتسم في التخيل الذى سنذكره بعد صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة التى نذكرها الى التحريك ولها شعبتان. شعبة يسمى قوة شهوانية وهى قوة تنبعث على تحريك تقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية او نافعة طلبا للذة

وشعبة وتسمى قوة غضبية وهي قوه تنبعث على تحريك تدفع به الشئ للتخيل ضاراً او مفسدا طلبا للغلبة والانتقام واما القوه المحركة على انها فاعلة فهي قوه تنبعث فى الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات فتخذب الاوتار و الرباطات المتصلة بالاعصاب الى نحو جهة المبداء او ترجيها فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبداء واما القوه المدركة فتتقسم قسمين منها قوه تدرك من خارج منها قوه تدرك من داخل والمدركة من خارج هى الحواس الخمسة والثانية منها البصر وهى قوه مرتبة فى العصبه المحوفة تدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليديه من اشباح الاجسام ذوات اللون فى الاجسام المشفة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقله و منها السمع وهى قوه مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ تدرك ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع ومقاوم له انضغاطاً يعنف يحدث منه صوت فيتأدى متموجا الى الهواء المحصور الراكذ فى تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته ويماس امواج تلك الحركه تلك العصبه ومنها الشم وهى قوه مرتبة لكن الكمال للجسم قد يكون مبداء وقد يكون بعد المبداء فان الاحساس والتحرك ايضا كمال النوع الحيوانى واما النفس فهى مبداء لهذا و لذلك نقول ان النفس كمال اول للجسم ولان الكمالات الاولى للاجسام الطبيعىة يختلف بحسب الاجسام الطبيعىة وبحسب تنوعات الاجسام الطبيعىة ثم النفس التى نحن فى تحديدها وهى الارضية هى كمال النوع من الاجسام الطبيعىة متفقين ما يصدر عنه من الفعل الذى صدر عنه بالآلات فيه فيكون النفس كمالا اولاً لجسم طبيعى آلى او لجسم اى حيوه بالقوه اى من شأنه ان يحيى بالنشوة يبقى بالغذاء واما حى باحساس ويحركه كما فى قوته وهذا هو حد النفس .

الفصل الثانى : القوى النفسانية تنقسم بالقسمه الاولى اقساماً جنسه ثلثة احدها النفس النباتية وهى الكمال الاولى لجسم طبيعى آلى من جملة ما يتولد ويربو ويفتدى والغذاء جسم من شأنه انه يتشبه بطبيعه الجسم الذى قيل انه غذاءه ويزيد فيه مقدار ما ينحل او اكثر او اقل والثانى النفس الحيوانية وهى الكمال الاول لجسم طبيعى آلى من جهة ما هو يدرك الجزويات و يتحرك بالارادة

والثالث النفس الانسانية وهى كمال اول الجسم طبيعى الى من جهة ما يفعل الافاعيل الكاينة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الامور الكلية وللنفس النباتية ثلثة قوى . القوة الغازية وهى قوة تحيل جسماً آخر الى مشكلة الجسم الذى هو فيه فتلصقه يدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهى قوة يزيد فى الجسم الذى هو فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة فى اقطاره طولاً و عرضاً وعمقاً وويلبغ به كمال كماله فى النشو والقوة المولدة وهى القوة التى فى زايدتى مقدم الدماغ الشبهيين بحلمتى التدى يدرك ما يؤدى اليه الهواء المستنشق من الريحمة المحالط لها البحار او المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذى رايحة ومنها الذوق وهى قوة مرتبة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المعاسة له المحالطة للرطوبة الغدبة التى فيها فحللها ومنها اللمس وهى قوة مرتبة فى اعصاب جلد البدن كله تدرك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة وتغيره فى المزاج والهيئة وتشبه ان تكون هذه القوة لا نوعاً بل جنساً لقوى اربعة مبنية معاً فى الجلد كله واحدها حاكمة فى المضاد الذى بين الحار والبارد والثانية حاكمة فى التضاد الذى بين اليابس والرطب والثالثة حاكمة فى التضاد بين الصلب واللين والرابعة حاكمة فى التضاد بين الحس والاملس الا ان اجتماعها فى آلة واحدة يوهم ماخذها فى الذات واما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات و بعضها قوى تدرك معانى المحسوسات ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً ومنها ما يدرك ولا يفعل ومنها ما يدرك ادراكاً اولياً وما يدرك ادراكاً ثانياً والفرق بين ادراك الصورة و ادراك المعنى ان الصورة هو الشئ الذى تدركه النفس الناطقة و الحس الظاهر معاً لكن الحس يدركه اولاً و يؤديه الى النفس مثلاً ادراك الشاة لصورة الذئب اعنى شكله و هيئة ولونه وان نفس الشاة الباطنة تدركها و تدركها اولاً تحسها فاما المعنى هو الشئ الذى يدركه النفس من المحسوس من غير ان يدركه الحس الظاهر اولاً مثل ادراك الشاة المعنى مضاد فى الذئب او المعنى الموجب بحوفها اياه ومربها عنه من غير ان يكون الحس يدرك ذلك البتة والذى يدرك من الذئب اولاً الحس ثم القوى الباطنة فهى الصورة والذى يدركه

القوة الباطنة دون الحس فهو المعنى والفرق بين الادراك مع الفعل والادراك
لا مع الفعل لا من افعال بعض القوى الباطنة ان تركيب بعض الصورة والمعاني
المدركة مع بعض وتفصل عن بعض فيكون ادراك وفعل ايضا فيما ادرك وما
الادراك الاول والادراك الثانى ان الادراك الاول هو ان يكون حصول الصورة
على نحوها من الحصول قد وقع الشئ عن نفسه والادراك الثانى هو ان يكون
حصولها من جهة شئ آخر ادى اليها من القوى المدركة الباطنة الحيوانية
قوة بنطاسيا وهو الحس المشترك وهى قوة مرتبة فى التجويف الاول من الدماغ
تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس المتأدية اليها ثم الخيال والصورة
وهى قوة مرتبة ايضا فى آخر التجويف المقدم من الدماغ بحفظ ما قبله الحس
المشترك من الحواس الجزئية الخمسة وتبقى فيها بعد محس المحسوسات واعلم ان
القبول بقوة غير القوة التى بها الحفظ فاعتبر ذلك من الماء فان له قوة قبول النفس
وليس له قوة حفظه ثم القوة التى تسمى متخيلة بالقياس الى النفس الحيوانية و
مفكرة بالقياس الى النفس الانسانية وهى قوة مرتبة فى التجويف الاوسط من
الدماغ عند الدودة من شأنها ان تركيب بعض ما فى الخيال مع بعض ويفصل بعضه
عن بعض بحسب الاختيار ثم القوة الوهمية وهى قوة مرتبة فى نهاية التجويف
الاوسط من الدماغ يدرك المعانى الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية
كالقوة الحاكمة بان الذئب مهروب منه وان الولد معطوف عليه ثم القوة الحافظة
الذاكرة وهى قوة مرتبة فى التجويف المؤخر من الدماغ يحفظ ما يدركه القوة
الوهمية من المعانى الغير المحسوسات فى المحسوسات الجزئية ونسبة القوة الحافظة
الى القوة الوهمية كنسبة القوة التى تسمى خيالا بالقياس الى الحس ونسبة تلك
القوة الى المعانى كنسبة هذه القوة الى الصورة المحسوسة فهذه هى قوى
النفس الحيوانية واما النفس الناطقة الانسانية فنقسم قواها ايضا الى قوة
عاقلة وقوة عاملة وكل واحد من النفوس تسمى عقلا باشتراك الاسم فالعاقلة
قوة هى مبداء الحركة لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية على منضى

(مقتضى) المدحه¹ يخصصها اصطلاح ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية الزوعية و اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس الى نفسها وقياسها الى القوة الحيوانية الزوعية ان تحدث فيها لها هيئات يخص الانسان بتهيأتها لسرعة² فعل وانفعال مثل الحجل والحياء والضحك والبكاء واما اشبه ذلك وقياسها الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو ان يستعملها في استنباط التدابير في الامور الكائنة والفسادة واستنباطات الصناعات الانسانية وقياسها الى نفسها ان فيما بينها وبين العقل النظرى متولد الآراء الذائقة المشهورة مثل ان الكذب قبح والظلم قبح وما اشبه ذلك . من المقدمات المحدودة الانفصال³ عن العقلية المخضبة بكتب المنطق وهذه القوة هي التي تجب ان تسلط على ساير قوى البدن على حسب ما يوجه احكام القوة الاخرى التي نذكرها حتى لا ينفع عنها بل ينفع هي عنها ويكون مكموعة دونها لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات اقيادته مستفادة من الامور الطبعية هي التي تسمى اخلاقاً رزيلة بل تجب ان تكون غير منفعة البتة وغير منقادة بل متسلطة فتكون لها اخلاق فضيلة وقد يجوز ان ينسب الاخلاق الى القوى البدنية ايضا ولكن ان كانت هي الغالبة تكون لها هيئة فعلية ولهذا هيئة انفعالية فيكون شئ واحد يحدث منه خلق في هذا او حق في ذلك وان كانت هي المعلومة يكون لها هيئة انفعالية ولهذا هيئة فعلية غير غريبة او يكون الخلق واحدا وله نسبتان وانما كانت الاخلاق عند التحقيق لهذه القوة لان النفس الانسانية كما تظهر من بعد جوهر واحد وله نسبة وقياس الى جنبتين و جنبته هي تحته و جنبته هي فوقه وله بحسب كل جنبته قوة بها تنظم العلاقة بينها وبين تلك القوة فهذه القوة العملية هي القوة التي لها بالقياس الى الجنبية التي دونها وهو البدن و سياسة و اما القوة النظرية فهي القوة التي لها بالقياس الى الجنبية التي فوقها لينفع و يستند منها ويقبل

¹ ولها اعتبار بالقياس الى نفسها ، ² الزوعية و اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة ³ الانفصال .

عنها فكان للنفس وجهين وجه الى البدن و يجب ان يكون هذا الوجه غير قابل البتة اثر من جنس مقتضى طبيعة البدن و وجه الى المبادئ العالية و يجب ان يكون هذا الوجه دايم القبول عما هناك والتأثر منه هذا واما القوة النظرية فهي قوة من شأنها ان تطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة بذاتها فذلك وان لم يكن فانها تصيرها مجردة بتجريدتها ايها حتى لا تبقى فيها من علايق المادة شئ او سنوضح هذا بعد و هذه القوة النظرية لها الى هذه الصورة نسب وذلك لان الشئ الذي من شأنه ان يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له وقد يكون بالفعل والقوة يقال على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه بالفعل شئ ولا ايضاً حصل بانه يخرج وهذا كقوة الفعل على الكتابة ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا كان لم يحصل لشيء الا ما يمكنه به ان يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة كقوة الصبي الذي يرعرع و غرق القلم والدوات و بسايط الحروف على الكتابة و يقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة وحدث مع الآلة ايضاً كمال الاستعداد بان يكون له ان يفعل متى شاء بلا حاجة الى اكتساب بل يكفيه ان يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة اذا كان لا يكتب والقوة الاولى يسمى قوة مطلقة و هيولانية والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة والقوة الثالثة تسمى ملكة وربما سميت القوة الثانية الملكة والثالثة كمال قوة فالقوة النظرية اذن تارة تكون نسبتها الى الصورة المجردة التي ذكرناها نسبة بالقوة المطلقة حتى تكون هذه القوة للنفس لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي يحسبها و حينئذ يسمى عقلاً هيولانيا وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانيا موجودة لكل وشخص من النوع واما سميت هيولانيا تشبهاً بالهيولى الاولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة وهي ان تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات الاولى التي تتوصل منها وبها الى المعقولات الثانية اعني بالمعقولات الاولى المقدمات التي تقع بها التصديق لا باكتساب ولا بان يشعر المصدق بها ان كان يجوز له ان

يعبر عن التصديق بها وقتا اليه مثل اعتيادنا بان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساو لشيء واحد متساوية فنادام يحصل شبه من العقل هذا القدر بعد فانه يسمى عقلا بالملكية ويجوز ان يسمى هذا عقلا بالفعل بالقياس الى الاولى لان الاولى بعد ليس لها ان يعقل شيئاً بالفعل واما هذا فانها تعقل اذا احدث تفتش بالفعل وتارة يكون نسبة ما بالقوة الكمالية وهو ان يكون قد حصل فيها ايضا الصورة المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الاولى الا انه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل بل كانها عندها محزونة فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل انه عقلها ويسمى عقلا بالفعل لانه فعل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب وان كان يجوز ان يسمى عقلا بالقوة بالقياس الى ما بعده تارة¹ نسبة ما بالفعل المطلق وهو ان يكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل فيعقلها بالفعل ويعقل انه يعقلها بالفعل فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً² لانه سيزيح لنا ان العقل بالقوة انما يخرج الى الفعل بسبب عقل كاتما هو بالفعل فانه اذا اتصل به العقل بالقوة نوعا من الاتصال انطبع منه بالفعل ويتنوع من الصور يكون مستفادا من خارج فهذه ايضا وكتب القوي الى يسمى عقولا نظرية وعند العقل المستفاد تم الجنس الحيواني والنوع الانساني منه وهناك يكون القوة الانسانية شبيهة بالمبادئ الاولى للوجود كله فاعتبر الان وانظر هذه القوي كيف يروس بعضها بعضا وكيف يخدم بعضها بعضا فانك تجد العقل المستفاد رئيسا ويخدمه الكل فهو الغاية القصوى ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكية ثم العقل الهولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكية ثم العقل العمل يخدم جميع هذه لان العلاقة البدنية كما سنبضح بعد لاجل تكميل العقل النظرى وتزكية والعقل العملى هو مدبر تلك العلاقة ثم العقل العملى يخدمه الوهم والوهم يخدمه قوتان قوة بعده وقوة قبله فالقوة التى بعده هى القوة التى تحفظ ما اداه الوهم والقوة التى قبله هى جميع القوي الحيوانية ثم الخيلة تخدمها قوتان مختلفتان المأخذين فالقوة الزوجية تخدمها بالانمار لانها تبعها على التحريك

¹ يكون ² وانما يسمى عقلاً مستفاداً

والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والتفصيل فيما فيه من صورها ثم هذان رئيسان لطاقتين اما القوة الخيالية فتخدمها بنطاسيا وبنطاسياً يخدمها الحواس الخمسة واما القوة النزوعية فيخدمها الشهوة والغضب والشهوة والغضب يخدمها القوة المحركة في الفضل فهنا نغني القوى الحيوانية ثم القوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية واولها ورأسها المولدة ثم المرتبة ثم المولدة ثم الغازية تخدمها جميعاً ثم القوى الطبيعية الاربعة تخدم هذه وهي الهاضمة وتخدمها من جهة الماسكة¹ ومن جهة الدافعة والجاذبة ويخدم من جميعها الكيفيات الاربعة ولكن الحرارة يخدمها البرودة ويخدم كلتها اليبوسة والرطوبة وهناك آخر درجات القوى .

الفصل الثالث: ² نسبة ان يكون كل ادراك انما هو احد صورة المدرك فان كان المبادى فهو احد صورته مجردة عن المادة تجريداً (تاماً) لان الاصناف من التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة فان الصورة المادية يعرض لها بسبب المادة احوال وامور ليست هي بذاتها من جملة ما هي تلك الصور فتارة يكون النزع نزاعاً مع تلك العلايق كلتها او بعضها وتارة يكون النزع³ نزاعاً مع تلك العلايق نزاعاً كاملاً بان مجردة عن المادة وعن اللواحق التي من جهة المادة مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعية لا محالة يشترکہ فيها اشخاص النوع كله بالسوية وهي تخدمها شئ واحد وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت وليس من لها ذلك طبيعتها⁴ الانسانية ولو كانت لطبيعة الانسانية يجب فيها التكثر لما كان يوجد انسان محمولاً على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لزيد لاجل انها انسانية لما كان لعمري فاذن احدى العوارض التي تعرض للصورة الانسانية من جهة المادة هو التكثر والاقسام وتعرض لها ايضا غير هذه العوارض وهي انها اذا كانت في مادة ما حصلت بقدر من الكم والكيف والابن والوضع وجميع هذه امور غريبة عن طباعها وذلك لانه لو

¹ وهي جهة الجاذبة ويخدمها جميعا الدافعة ² في اختلاف افاعيل القوى المدركة من النفس ³ النوع ⁴ وذلك من جهة .

كانت لاجل الانسانية هي على هذا الحدّ او حدّ آخر¹ وجهة اخرى من الكم والكيف والايين والوضع لكان كل واحد من الناس يجب ان يشتركوا فيه فاذن الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة لان يلحقها شئ من هذه اللواحق فهذه اللواحق غريبة عارضة لها من جهة المادة ضرورة لان المادة التي يفارقها قد يكون لحقها هذه اللواحق² وقع وقوع نسبة بينها وبين المادة فاذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاصل وذلك لانه ينزع الصورة من المادة مع جميع لواحقها ولا يمكنه ان يثبت تلك الصورة ان غابت المادة فكان لم ينزع الصورة عن المادة نزما محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان يكون تلك الصورة موجودة لها واما الخيال والتخيل فانه يرى الصورة المنزوعة عن المادة زما؟ اشد وكذلك يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجود مادتها لان المادة وان غابت وبطلت فان الصورة يكون ماهية الوجود في الخيال الا انها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية فالحس لم يجردها عن المادة تجريداً تاماً ولا جردتها عن لواحق المادة واما الخيال فانه قد جردها عن المادة تجريداً تاماً ولكن لم تجردها البتة عن لواحق المادة لان الصورة في الخيال على حسب الصور المحسوسة على يقدرها ويكشفها وضعها وليس يمكن في الخيال البتة ان يتخيل صورة من كمال يمكن ان يشترك به جميع اشخاص ذلك النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون ناس موجودين ومتخيلون ليسوا على نحو ما يتخيل الخيال ذلك الانسان وانا الوهم فانه قد فعل قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها بمادية وان عرض لها ان يكون في مادة وذلك لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان يكون الا المواد جسمانية واما الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فهي امور في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان يكون في مادة والدليل على ان هذه

¹ من الكم والكيف والايين والوضع لكان يجب ان يكون كل انسان مشاركا لآخر في تلك المعاد ولو كان لاجل الانسانية على حد آخر. ² فالجنس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق.

الامور غير مادية ان هذه الامور لو كانت بالذات مادة لما كانت تعقل خيرا و شرا و موافق و مخالف الاعراضية بالجسم وقد يعقل فيمن ان هذه امور هي في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما ينال ويدرك امثال هذه الامور و اذا هو يدرك امورا غير مادية و يأخذها شئ¹ بلا مادة فهذا النوع اذا اشتد استقصاء و اقرب الى البساطة في النوعين. الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق¹ لانه يأخذها جزئية و بحسب مادة مادة بالقياس اليها او بمشاركة الخيال فيها وانا القوة التي تكون الصور المستتبّة فيها اما صور موجودات ليست بمادية² البتة ولكن قد يعرض لها ان يكون مادية و صور موجودات مادية ولكن مبراة عن علايق المادة من كل وجه فبين انها تدرك الصور بان يأخذها احدا مجردا عن المادة من كل وجه اما ما هو متجرد بذاته عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي واما عارض له ذلك فترعاها عن المادة و عن لواحق المادة معها فيأخذها اخذا مجردا حتى يكون الانسان الذي يقال على كثيرين فيأخذ الكبير طبيعة واحدة و يقدره من كل كم و كيف و اين و وضع مادي ثم تجرده عن ذلك بما صلح ان يقال على الجميع فهذا يفرق ادراك الحاكم الحس و ادراك الحاكم الخيال و ادراك الحاكم الوجدى و ادراك الحاكم العقل و الى هذا المعنى كما نسوق الكلام في هذا الفصل .

الفصل الرابع³ : فنقول ان المدرك من الصور الجزئية كما يدركه الحواس الظاهرية على هيئته غير تامة التجريد والتفريد عن المادة ولا مجردة اصلا عن علايق المادة والأمر فيه واضح سهل وذلك لان هذه الصور انما يدرك ما دامت المواد حاضرة و موجودة فالجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عنده جسم وليس يكون حاضرا عندنا ما لبس بجسم فانه لا نسبة له الى قوة مفردة من جهة الحضور⁴ فان الشئ⁵ الذي ليس⁵ في مكان لا يكون للشئ

¹ المادة ² ولا تعرض لها ان تكون مادية او صور موجودات ليس بمادية ³ في الدلالة على كل ما كان منه القوى مدركا لحس يدركها الا بالة ⁴ والفيية ⁵ يكون .

المكانى اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا على وضع و قرب و بعد للمحاضر عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسماً الا ان يكون المحضور جسماً او في جسم واما المدركة للصورة الجزئية على تجريد تام من المادة و عدم تجريد البتة من العلايق كالحيال فهو لا يتخيل الا ان يرسم الصورة الخيالية فيه في جسم ارتساماً مشتركاً بينه و بين الجسم و لنعرض الصورة المرشمة في الحيال صورة يزيد على شكله و تخطيطه و وضع اعضائه بعضها عند بعض فنقول عند تلك الاجزاء والجهات من اعضاء تجب ان ترسم في جسم و تختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم واجزائه في اجزاء و لننقل صورة ذلك الى صورة مربع ا ب ح د المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد وليكن متصلًا بزوايتي ا ب منه مربعان كل واحد منهما مثل الآخر ولكل واحد جهة معينة لكنهما متشابهة الصورة و يرسم من الجملة صورة شكل

ه ا ب ط

جزئية واحدة بالعدد في الحيال فنقول ان مربع ا ه ر و

ح	و
---	---

 ح و

ر ح و

وقع غدا بالعدد لمربع ب ح ط ي و وقع في الحيال منه لجانب اليمين و متميزا عنه بالوضع في الحيال فلا يخلو اما ان يكون لصورة المربعة او يكون لعارض خاص له في المربعة غير صورته او يكون للمادة التي هي تنطبع فيها ولا تجوز ان تكون مغايرة له من جهة الصورة المربعة وذلك انا فرضناهما متشاكلين متشابهين متساويين¹ ان تكون و تجب لعارض خاص نخصه اما اولا فانا لا نحتاج في تخيله الى اعتبار ايقاع عارض فيه ليس في ذلك واما ثانيا فان ذلك العارض اما ان يكون شيئاً في نفسه لذاته او يكون شيئاً له بالقياس الى ما هو شكله في الموجودات حتى يكون كأنه شكل منزوع عن موجود هو لهذا الحيال او يكون شيئاً له بالقياس الى القوة القابلة او يكون شيئاً له بالقياس² في المادة الحاملة ولا يجوز ان يكون شيئاً له في نفسه من العوارض التي تخصه لانه اما ان يكون لازماً او

¹ ولا يجوز ² الى القوة الحاملة الى القوة القابلة .

زايلاً ولا يجوز ان يكون لازماً له بالذات الا وهو لازم لمشاركة في النوع فان
المربعين وضعاً متساويين في النوع فلا يكون لهذا عارض لازم ليس كذلك ايضاً
فانه لا يجوز ان كان هو في قوة غير متجزية ان يعرض له شيء دون الآخر الذي
هو مثله و محلها واحد غير متجزء و هو القوة القابلة ولا يجوز ان يكون زايلاً
لانه يجب اذا زال ذلك الأمر ان يتغير صورته في الخيال والخيال انما يتخيله هكذا
لا لسبب شيء يعرّيه به بل يتخيله كذلك كيف كان ولهذا لا يجوز ان يقال ان
فرض الفارض جعلت لهذه الحال كما ان يقال في مثله المعقول وذلك لانه يبقى
المسئلة بحالها فقال كيف امكن الفارض ان يفرض بهذه الحال فسمع عن الثاني
وما الشيء الذي يعمل به حتى فرض هذه هكذا وذلك كذلك واما في الكلّي
فهناك امر يعرّيه العقل وهو حد التيامن مع حد التياسر وذلك الحد الامر
معقول كليّ يصح واما لهذا الجزئي فليس يوجد له هذا الحد دون صاحبه الا
لامر يستحق زيادة الحد دون صاحبه ولا الخيال يفرضه هذا الشرط يعرّيه به
بل يتخيل لذلك فقط على انه في نفسه كذلك حتى ما يفرضه فتخيل هذا يميناً و
ذلك يساراً لا بسبب شرط بذلك او بهذا و حد التيامن والتياسر تلحق هناك
المربع وهو مربع لم يعرض له شيء آخر لحوق الكلّي بالكلّي وانا ههنا فلم يقع له
ولا وضع محدود حتى لا يقع الحد ليس الفرض ههنا يجعل بذلك الوضع في الخيال
بل وقوع ذلك الوضع في الخيال يجعله بحيث يصدق عليه الفرض والخيال ليس عنده
حد البتة لان الحد الكلّي فكيف يلحق هو بالحد فقد بطل ان يكون هذا التمييز
بسبب عارض لازم او غير لازم في ذاته او مفروض فنقول ولا يجوز ان يكون
ذلك بالقياس الى الشيء الموجود الذي هو خياله وذلك لانه كثيراً ما يتخيل¹
ولا يكون نسبة البتة الى ما ليس وايضاً فان وقع لاحد المربعين نسبة الى جسم
و للمربع الآخر نسبة اخرى فليس يجوز ان يقع محلها غير منقسم وليس احد
المربعين الخياليين اولى بان ينسب الى احد المربعين دون الآخر الا ان يكون
وقع هذا في نسبة الحامل الى الجسم لا يقع الآخر فيها فيكون اذن محل ذلك عنه

¹ ما ليس.

محل هذا ويكون القوة منتشرة لا تنقسم بذاتها بل بانقسام ما فيها فتكون جسمانية والصورة مرتسمة في جسم فاذن ليس يصح ان يغتر في المربعات في الخيال لاقتران المربعين الموجودين وبالقياس اليهما فبقي ان يكون ذلك اما بسبب اقتران الجزء القابلة¹ او الجزء من الآلة التي بها تفعل القوة وكيف كان فالحاصل يبقى ان الادراك بمادة جسمانية اما القوة القابلة فلانها لا تنقسم الا بانقسام مادتها واما الآلة الجسمانية فهي² اياها يعنى فقد اتضح ان الادراك الخيال حد ايضا بجسم وبما تبين ذلك اما تخيل الصورة الخيالية كصور الانسان مثلا اصغر واكبر ولا محالة انها مرتسم وهي اكبر ومرتسم وهي اصغر في شئ لا في مثل ذلك الشئ وبعبئنه لانها ان ارتسمت في مثل ذلك الشئ فالتفاوت في الصغر والكبر اما ان يكون بالقياس الى المأخوذ عنه الصورة واما بالقياس الى الاخذ واما لنفس الصورتين وليس يجوز ان يكون بالقياس الى المأخوذ عنه الصورة فكثير من الصورة الخيالية غير مأخوذة عن شئ البتة ولا يجوز ان يكون بسبب الصورتين في انفسهما فانها لما اتفقا في الحد والماهية واختلفا في الصغر والكبر فليس ذلك لنفسها فاذن ذلك بالقياس الا الشئ القابل لان الصورة تارة ترسم في جزء منه اكبر وتارة في جزء منه اصغر وايضا فانه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح حالى واحد معاو يمكننا ذلك في جزئين منه ولو كان الجزآن لا يتميزان في الوضع بل كان كل كلى الخياليين ترسمان في شئ غير منقسم لكان لا تفرق الامر بين المتعذر منهما والممكن فاذن الجزآن يتميزان في الوضع ولما علمت هذا في الخيال فقد علمت في الوهم ان الذى يدركه انما يدركه متعلقا بصور جزئية خيالية على ما اوضحنا قبل وقد يريد³ هذا القول شرحا واستشهادا الا انا نوثر الاختصار ما امكنا خصوصا فيما يجرى مجرى الرسائل .

الفصل الخامس⁴ : فنقول ان الذى هو محل المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم على انه قوة فيه او صورة له بوجه فانه ان كان محل المعقولات جسما او مقدار من المقادير فاما ان يكون محل الصورة فيه طرف منه لا ينقسم او يكون انما

¹ من القوة² التي³ ان يمكننا⁴ الجوهر

يحل منه شيئاً منقسماً وليتجنح اولاً انه هل يمكن ان يكون طرفاً غير منقسم
 فاقول ان هذا محال وذلك لان النقطة هي نهاية ما لا نميز لها في الوضع عن الخط
 او المقدار الذي هو متصل به حتى يستقر فيه شئ¹ من ذلك الخط بل كما ان النقطة
 لا ينفرد بذاتها وانما هو طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار لذلك انما يجوز ان يقال
 بوجه ما انه محل فيه طرف شئ² حال في المقدار الذي هو طرف متعذر به بالعرض
 وكما انه متعذر به بالعرض كذلك يتناهي بالعرض مع النقطة ولو كانت النقطة
 منفردة تقبل شيئاً من الاشياء لكان يتميز لها ذات فكانت النقطة حينئذ ذات
 جهتين جهة منها بل الخط وجهة منها تخالف له⁵ متقابلة فيكون حينئذ
 منفصلة عن الخط والخط نهاية غيرها يلاقها فيكون تلك النقطة نهاية الخط
 الا هذه والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد ويؤدي هذا الى ان يكون
 النقطة متتابعة في الخط اما متناهية واما غير متناهية وهذا الامر قد بان لنا
 في مواضع آخر استحالته ونشير الى طرف منها فنقول ان النقطتين .
 حينئذ اللتين ينفطان³ بنقطة واحدة من جنبته اما ان يكون هذه النقطة المتوسطة
 بينهما فلا يتماسان فيلزم⁴ حينئذ في البدئية العقلية الاولى ان يكون كل واحد
 منهما يختص بشئ⁶ من الوسطي مماسه فيقسم حينئذ الواسطة وهذا محال واما ان
 يكون الواسطة لا يحجز المكتنفين عن التماس حينئذ تكون الصورة المعقولة حالة
 في جميع النقطة وجميع النقطة كنقطة واحدة وقد وضعنا النقطة الواحدة منفصلة
 عن الخط فالخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها بها منفصل عنها فتلك
 النقطة تكون متباينة لهذه في الوضع وقد وضعت النقطة كلها مشتركة في الوضع هذا
 ظن فقد بطل اذن ان يكون محل المعقولات شيئاً غير منقسم فبقي ان يكون
 محله من الجسم شيئاً منقسماً فلنفرض صورة معقولة في شئ⁷ منقسم فاذا فرضنا
 في الشئ⁸ المنقسم انقساماً عرض للصورة ان ينقسم حينئذ لا يخلو اما ان يكون
 الجزآن متشابهين او غير متشابهين فان كان متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس

¹ في ان اكها لا يكون بألة في حال² يبقى³ وقد بان وان النقطة ترك بشافها

⁴ اقترابها واذا بان ان النقطة⁵ الذي يتميز به عنه و .

بما ان يكون ذلك الشيء شيئاً يحصل فيها من جهة المقدار والزيادة في العدد لا من جهة الصورة فيكون حينئذ الصورة المعقولة شكلاً ما او عدداً ما وليس كل صورة معقولة يشكل وبصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية واطهر من ذلك ان ليس يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل في المعنى لأن الثاني ان كان غير داخل في معنى الكل فيجب ان يضع في الابد او معنى الكل لهذا الواحد لا كلاهما وان كان داخلياً في معناه فمن البين الواضح¹ ومنها وهو ليس يدل على جنس جنس العام وان كانا غير متشابهين فليظن كيف يمكن ان يكون الصورة المعقولة اجزاء غير متشابهة فانه ليس يمكن ان يكون الاجزاء التي هي الاجناس والفصول بالقوة و يلزم من هذا محالات منها ان كل جزء من الجسم يقبل القسمة ايضاً فيجب ان يكون الاجناس والفصول بالقوة غير متناهية وقد صح ان الاجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية ولأنه ليس يمكن ان يكون توهم القسمة قدر الجنس والفصل بل بما لا يشك فيه انه اذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تمييز في المحل وان ذلك التمييز لا يتوقف الى توهم القسمة فيجب ان يكون الاجناس والفصول بالفعل ايضاً غير متناهية وقد صح ان الاجناس والفصول والاجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه ولو كانت غير متناهية بالفعل ههنا لكانت توجب ان تكون الجسم الواحد الفصل باجزاء غير متناهية وايضاً لكن القسمة وقعت من جهة فافترزت من جانب جنسا ومن جانب فصلا فلو عرنا القسمة لكان يقع منها في جانب نصف جنس و نصف فصل او كان منقلب فكان فرضنا الوهمي تقوم مقام الجنس والفصل فيه على ان ذلك ايضاً لا يعني فانه ممكن ان يقع قسمان قسم وايضاً ليس كل معقول يمكن ان ينقسم الى معقولات ابسط منه فان ههنا معقولات هي ابسط المعقولات ومبادئ للتركيب¹ في ساير المعقولات وليس لها اجناس ولا فصول ولا هي منقسمة في الكم ولا هي منقسمة في المعنى فاذن ليس يمكن ان يكون الاجزاء المتوجه فيه غير متشابهة و كل واحد منها هو في معنى

¹ وان الداخلة² ليست

الكل وانما يحصل الكل بالاجتماع فاذا كان ليس يمكن ان ينقسم صورة معقولة ولا ان محل طرفا من المقادير غير منقسم فيين ان محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا ايضا قوة في جسم فيلحقها ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه ساير المحالات ولنا ان نبرهن على هذا ببرهان آخر فنقول ان القوة العقلية من تلك تجرد المعقولات عن الكم المحدود والايان والوضع وساير ما قيل فيجب ان ينظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه بالقياس الى الشئ¹ المأخوذ منه او بالقياس الى الشئ² الاحد اعنى هذه الذات المعقولة¹ تجرد عن الوضع في الوجود الخارجي وفي الوجود المتصورة او في الجوهر العاقل ومحال ان يكون كذلك في الوجود الخارجي فبقى ان يكون انما هو مفارق للوضع والايان عند وجوده في العقل فاذا وجدت في العقل لم يكن ذات وضع وبحيث بما تقع اليها اشارة تجرى او انقسام او شئ³ مما اشبه هذا المعنى فلا يمكن ان يكون في جسم وايضا انطبعت الصورة الاحدية الغير المنقسمة التي هي الاشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة ذات جهات فلا يخلو اما ان يكون لاشئ⁴ من اجزائها التي نفرض فيه بحسب جهاتها نسبة الى الشئ⁵ المعقول الواحد الذات لغير المنقسم المتجرد عن المادة او يكون تلك لكل واحد من اجزائها التي تعرض او تكون لبعضها دون بعض فالبعض الذي لا نسبة له هو من معناه في شئ⁶ وان كان لكل جزء تعرض فانا ان يكون لكل جزء تعرض الى الذات باسرها فليست الاجزاء اذن اجزاء معنى المعقول بل كل واحد منها معقول في نفسه مفرد وان كان كل جزء له نسبة غير الاجزاء² الى الذات فعلوم ان الذات منقسمة في المعقول وقد وضعناها غير منقسمة هذا خلف ومن هذا بين ان الصورة المنطبعة في المادة لا يكون الا اشباحا لصور جزئية منقسمة ولكل جزء منها نسبة بالفعل او بالقوة الى جزء منه وايضا فان الشئ⁷ المتكثر ايضا آخر الحد له من جهة التام وحده هو بها لا تنقسم فتلك الوحدة بما هي وحدة فيه كيف يرسم في المنقسم والا فيعرض ايضا ما قلنا في غير المتكثر اجزاء حده وايضا فانه قد صح لنا ان المعقولات المفروضة

¹ وكيف ² فان لم يكن وله شئ³ انها نفس ولا لكها وان كان بعضها دون بعض

التي من شأن القوة الناطقة ان يعقل بالفعل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوة ليس واحد اولى من الآخر وقد صح لنا ان الشئ الذي تقوى على امور غير متناهية بالقوة لا يجوز ان يكون محله جسماً ولا قوة في جسم قد يبرهن على هذا في السماع الطبيعي فلا يجوز اذن ان تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة في الجسم البدن¹ ولا فعلها الكاين في جسم ولا بجسم وقد كان يمكننا ان نزيد هذا بسطاً لكننا اقتصرنا على ما هو اقرب الى الافهام .

الفصل السادس : ان القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في اشياء منها ان يورد عليه ما يحس الجزؤيات فتحدث له من الجزؤيات امور اربعة احدها انتزاع النفس للكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علايق المادة ولواحقها ومراعات المشتركة فيها والمتباين فيها والذاتي وجوده والعرضي وجوده وفتحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور عن استعماله للخيال والوهم والثاني بايقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب او ايجاب فما كان التأليف فيها بسلب و ايجاب ذاتياً بين اخذه وما كان ليس كذلك تركه الى مصادفة الوساطة والثالث تحصيل المقدمات التجريبية وهو ان يوخذ بالحس محمولاً لا لازم الحكم لموضع لازم الايجاب والسلب او منافياً له وليس ذلك في بعض الاحاين دون بعض ولا على المساواة بل دائماً حتى يسكن النفس الى ان طبيعة هذا المحمول ان يكون فيه هذه بالنسبة الى هذا الموضوع والثاني ان يلزم هذا المقدم او يتنافيه لذاته لا بالاتفاق فيكون ذلك اعتقاداً حاصلًا من حس وخيال² اما الحس فلاجل مشاهدة ذلك واما القياس فلانه لو كان اتفاقاً لما وجد دائماً او في الاكثر وهذا كالحكم منا ان السقمونيا مسهل للصفراء بطبيعة لاحاسيا كذلك كثير او بقياس انه لو كان لا عن الطبع بل عن الاتفاق لوجد في بعض الاحاين والرابع الاخبار التي تقع التصديق بها تقيده التواتر والنفس الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق ثم انه⁴ حصلته رجعت الى ذاته وان تعرض لها شئ من القوى التي دونها فان يشغله به شغله عن فعله واخذت بفعله⁵ الا في امور تحتاج¹ في بيان النفس كيف نستعين بالبدن وكيف نستغنى عنه بل مصرها² وقياس³ لشدة⁴ اذا حلت⁵ واخذت بالفعل .

النفس فيها خاصة بان تعاود القوى الخيالية مرة اخرى لاقاص مبداء غير الذي حصل او معاونة باحضار خيال و هذا يقع في الابتداء كثيرا ولا يقع عنده الا قليلا واما اذا استكملت النفس و فوس فانها تنفرد بافعليلها على الاطلاق وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارة لها عن فعلها ومثال هذا ان الانسان قد يحتاج الى ذاته و آلات تتوصل بها الى متصل ما¹ فاذا وصل اليه ثم عرض من الاسباب ما يحوله عن مفارقة صار السبب الموصل نفسه عاقبا .

الفصل السابع²: اما البراهين التي اقنأها على ان محل المعقولات اعنى النفس المعقولات ليست بجسم ولا من قوة في جسم فقد كفيينا هذه الموه الا انا نستشهد كذلك ايضا من فعلها مرة بها بمعقول ان القوة عقلية لو كانت تعقل بالآلة الحيوانية حتى تكون فعلها انما يستقيم باستعمال تلك الآلة الحيوانية الجذانية لكان يجب ان لا يعقل ذاتها وان لا يعقل الآلة وان لا يعقل انها عقلت فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس بينها وبين آلتها آلة ولا بينها وبين انها عقلت آلة فان يعقل بذاتها لا بالآلة وايضا لا يكون يخلو اما ان يكون يعقلها آلتها لوجود ذات صورة آلتها لها انا تلك واما اخرى كافة لها وهي صورتها ايضا بينها و في آلتها او لوجود صورة اخرى غير صورة آلتها تلك فيها و في آلتها فان كانت كوجود صورة آلتها فصورة آلتها في آلتها وفيها بالشركة وانما فيجب ان يعقل اليها ذاتها وانما التي كانت تعقل لوصول الصورة اليها وان كانت لوجود صورة غير تلك الصورة فان المغايرة بين اشياء تدخل في حد واحد اما لاختلاف المواد والاحوال والاعراض واما لاختلاف ما بين الكلى والجزئى والمجرد عن المادة والموجود في المادة وليس ههنا اختلاف مواد واعراض فان المادة واحدة والاعراض واحدة وليس ههنا اختلاف التجريد والوجود في المادة كليهما في المادة وليس ههنا اختلاف الخصوص والعموم لان احدهما انما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها وهذا المعنى لا يختص بأخذها دون الآخر واما ذات النفس

¹ مقصد² في صحة البدن .

فانها تدرك دائما وجودها لاشياء من الاجسام التي معها وبها ولا تجوز ان تكون لوجود صورة اخرى معقولة غير صورة آلتها فان هذا اشد استحالة لان الصورة المعقولة اذا حلت الجوهر العاقل جعلته عاقلا لما في تلك الصورة او لما تلك الصورة مضافة اليه فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا ايضا صورة شئ مضاف اليها بالذات لان ذات هذه الآلة جوهر ونحن انما نأخذ ونعتبر صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف اليه¹ فهذا برهان عظيم على انه لا يجوز ان يدرك المدرك لكن هو آلة في الادراك ولهذا فان الحس انما يحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته ولا آلة ولا احساسه وكذلك الخيال ولا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلة بل ان تخيلت اليه تخيلها لاعلى نحو ينحصر فانه لا محل له دون غيره الا ان يكون الحس يورد عليه صورة آلة لو امكن فيكون حينئذ انما يحكى خيالا مأخوذا من الحس غير مضاف عنده الى شئ حتى لو لم يكن البتة كذلك لم يتخيله و ايضا مما يشهد لنا هذا او فيتبع فيه ان القوى الدراكية بانطباع الصور في الآلات يعرض لها من ادامة² ان تلك لاجل ان الآلات بكلها ادامة الحركة ويفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها والامور القوية الشاقة للادراك يومنها وربما افسدتها حتى لا يدرك ورأها الاضعف منها لانغماسها في الانفعال عن الشاق كما في الحس فان المحسوسات الشاقة والمشكورة³ بضعيفة وربما افسدته كالضوء⁴ للبصر والرعد الشديد للسمع وعند ادراك القوى لا تقوى على ادراك الضعيف فان ابصر⁵ ضوءا عظيما لا يسمع معه ولا عقبه صوتا ضعيفا ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا تحس بعدها بالضعيفة والامر في القوة العقلية بالعكس فانه ادامتها للعقل وتصورها للامر الاقوى تكسبها وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف منها فان عرض لها في بعض الاوقات ملال و كلال فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي نكل هي فلا تخدم العقل ولو كان لغير هذا لكان يقع دائما وفي اكثر الاحوال والامر بالضد و ايضا فان البدن

¹ البتة ² العمل ³ المتكرر ⁴ الشديد ⁵ البصر

يأخذ اجزائه كلها لضعف قواها بعد منتهى النشو والوقوف وذلك دون الاربعين
 او عند الاربعين وهذه القوة انما تقوى بعد ذلك في اكثر الامر ولو كانت من
 القوى البدنية فكان يجب دائما وفي كل حال ان يضعف حينئذٍ لكن ليس
 يجب ذلك فليست اذن من القوى البدنية ومن هذه الاشياء ويتبين ان كل قوة
 تدرك بالة فلا تدرك ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها وبضعفها يضاعف العقل ولا
 يدرك الضعيف اثر القوى والقوى يومنها عند ضعف الآلات لضعف فعلها
 والقوة العقلية بخلاف ذلك كله فاما الذي يتوهم من ان النفس ينسى ولا يفعل فعلها
 مع مرض البدن وعند الشيخوخة وان ذلك لها بسبب ان فعلها لا يتم الا بالبدن
 فظن عنه ضرورى ولاحق وذلك انه بعدما صح لنا ان النفس تفعل بذاتها تجب
 ان تطلب العلة في هذا فانه كان قد يمكن ان يجتمع ان للنفس فعلا بذاتها وانها
 ايضا يترك مع امر البدن ولا يفعل من غير تناقض فليس لهذا الاعتراض اعتبار
 فنقول ان النفس لها فعلا فعل لها بالقياس الى البدن وهو السياسة وفعل لها
 بالقياس الى ذاتها والى مبادئها وهو التعقل وهما متعاندا متباعدان فانه اذا اشتغل
 باحدهما انصرف عن الآخر ويضعب عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة
 البدن الاحساس والتخييل والشهوة والغضب والخوف والغم والوجع وانت تعلم
 هذا نعمك اذا اخذت تنكر في معقول تعطل عليك كل شئ من هذه الا ان
 تغلب وتغسر النفس بالرجوع الى جهتها وانت تعلم ان الحس يمنع النفس عن العقل
 اذا اكتسب من غير ان يكون اصاب آلة العقل او ذاتها انه بوجه وتعلم ان السبب
 في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل فلهذا السبب ما يتعطل افعال العقل
 عند المرض فلو كانت الصور المعقولة قد بطلت وفسدت لاجل الآلة لكان
 رجوع الآلة الى حالها تحوج الى اكتساب من الرأى وليس الامر كذلك فانه
 قد تعود النفس العاقلة بجميع ما عقله بحالها فقد كانت اذن كلتها معها الا انها
 كانت مشغولة عنه وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يجب في افعاله التمانع
 بل تكثر افعال جهة واحدة وقد يجب هذا بعينه فان الخوف يعقل عن الوجع
 والشهوة تصدر عن الغضب والغضب تصرف عن الخوف والسبب وجميع ذلك

واحد وهو انصراف النفس بالكلية الى امر واحد فاذا لم يجب اذا لم يعقل شيئاً فعله عند اشتغاله بحاله بشئ ان لا يكون فاعلا فعله عند وجود ذلك الشئ ولنا ان نتوسع في بيان هذا الباب الا ان بلوغ الكفاية ينسب الازدياد الى ما لا يحتاج اليه وقد ظهر اصوله التي قررناها ان النفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به فيجب ان يكون سبيل اختصاصها به سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية حادثة الى الاشتغال بسياسة هذا البدن الجزئي على سبيل عناية وانه مختصة .

الفصل الثامن : نقول ان النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى فان وجدت قبل البدن فاما ان يكون متكثرة الذوات او يكون ذاتا واحدة ومحال ان يكون متكثرة الذوات ومحال ان يكون ذاتاً واحدة على ما تبين فمحال ان يكون قد وجدت قبل البدن قنبداً ببيان استحالة تكررها بالعدد فنقول ان مغايرة الانفس قبل الابدان بعضها بعض اما ان يكون من جهة المائبة الصورة واما ان يكون من جهة النسبة التي للعنصر والمادة متكثرة بالامكنة التي يشمل كل مادة على جهة والازمنة التي يخص بكل واحد منها في حدوثه في مادة والعلل القاسمة للمادية وليست مغايرة بالماهية والصورة لان صورتها واحدة فاذا انما يتغير من جهة قابل الماهية او المنسوب اليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن واما قبل البدن فالنفس مجرد ماهية فقط فليس يمكن ان تغاير نفس نفسه بالعدد اما ماهية واحدة فلا يقبل اختلافاتيا وهذا مطلق في كل شئ فان الاشياء التي ذواتها تغاير فتكثر نوعياتها انما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها واذا كانت مجردة فمحال ان يكون بينها مغايرة وتكاثراً فقد بطل ان يكون الانفس قبل دخولها الابدان متكثرة الذات بالعدد واقول ولا يجوز ان يكون واحدة الذات بالعدد لانه اذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان فاما ان يكونه تسمى تلك النفس فيكون الشئ الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسما بالقوة وهذا ظاهر البطلان بالاصول المقررة في الطبيعيات واما ان تكون النفس واحدة بالعدد في بدنين وهذا لا يحتاج ايضا الى كثير تكلف في ابطاله فقد صح اذن ان النفس يحدث كما يحدث البدن الصالح لاستعمالها له او لاستعماله لها ويكون البدن الحادث مملكة وآلة ويكون

في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحقه بنوع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه مخصه ويصرفه عن كل الاجسام غيره بالطبع لا بواسطة واما بعد مفارقة البدن فان الاُنفس تكون قد وجدت كل واحدة منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت وباختلاف ازمنة حدوثها و اختلاف هيئاتها التي لها بحسب ابدانها المختلفة لا محالة باحوالها .

الفصل التاسع : اما انها لا تموت بموت البدن فلاُن كل شئ يفسد بفساد شئ آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق و كل متعلق بشئ آخر نوعاً من التعلق فاما ان يكون تعلقه به تعلق المكناني في الوجود واما ان يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود واما ان يكون تعلقه به تعلق المتقدم له في الوجود الذي هو قبله في الذات لا في الزمان فان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكناني في الوجود وذلك امر ذاتي له لا عارض و كل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه فليس لا لنفس ولا البدن بجوهر لكنهما جوهران وان كان ذلك امراً عرضياً لا ذاتياً فان فسد احدهما بطل العارض الآخر من الاضافة ولم يفسد الذات بفساده وان كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود فالبدن علة للنفس في الوجود والعلل اربعة فاما ان يكون البدن علة فاعلة للنفس معطية لها الوجود واما ان يكون علة قابلة لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان او بسبيل البساطة كالنحاس للصم واما ان يكون علة صورية واما ان يكون علة كالية و محال ان يكون علة فاعلية فان الجسم لما هو جسم لا يفعل شيئاً وانما يفعل بقوته ولو كان يفعل بذاته لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل ثم القوى الجسمانية كلها اما اعراض واما صور مادية و محال ان يفيد الاعراض او الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة و وجود جوهر مطلق و محال ايضا ان يكون علة قابلة فقد برهنا و بينا ان النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه فلا يكون اذن البدن متصوراً بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا على التركيب بان يكون جزءاً من اجزاء النفس يتركب فتحدث النفس و محال ان يكون علة صورية للنفس او كالية فان الاولى ان يكون الامر بالعكس فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية نعم البدن

والمزاج علة بالعرض للنفس وانه اذا احدث بدن تصلح ان تكون آلة النفس و تملكه له احدثت العلة المفارقة للنفس الجزئية او حدث عنها ذلك فان احدثها بلا سبب تخصص احداث واحد دون واحد و تمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد ولما قد يتناهى ولانه لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من ان يتقدمه مادة يكون فيها تهيو قبوله او تهيو نسبة اليه كما نبيين في العلوم الاخرية لانها لو كان يجوز ان تكون نفس جزئية تحدث ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتعمل لسكانت معطلة الوجود ولا شئ معطل في الطبيعة ولكن اذا حدث التهيو للنسبة والاستعداد للآلة يلزم حينئذ ان يحدث من العلة المفارقة شئ هو النفس وليس اذا وجب حدوث شئ من حدوث شئ و يجب ان يبطل مع بطلانه انما يكون ذلك اذا كان ذات الشئ قائما بذلك الشئ وفيه وقد يحدث امور غير امور ويبطل تلك الامور ويبقى تلك الامور اذا كانت ذاتها غير قائمة فيها وخصوصا اذا كان مفيد الوجود لها شئ آخر غير الذي انها تهيأ لأفاده وجوده مع وجوده وتفيد وجودها النفس غير جسم كما يتنا ولا هي قوة في جسم بل هو لا محالة جوهر ايضا غير جسم فاذا كان وجوده من ذلك الشئ ومن البدن يحصل وقت استحقيقه للوجود فقط فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن ولا علة له الا بالعرض فلا يجوز اذن ان يقال ان التعلق بينهما على نحو موجب ان يكون الجسم مشغول مقدار الذات على النفس واما القسم الثالث فما كنا ذكرنا في الابتداء وهو ان يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود فالما ان يكون التقدم مع ذلك زمانيا فيستحيل ان يتعلق وجوده به وقد تقدمه في الزمان واما ان يكون التقدم في الذات لا في الزمان لانه في الزمان لا يفارقه وهذا النحو من المتقدم هو ان يكون الذات المتقدمة كما يوجد يلزم غير ان يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود فينئذ لا يوجد ايضا هذا المتقدم في الوجود اذا فرض المتأخر لقد تقدم لا ان فرض عدم المتأخر اوجب عدم المتقدم ولكن لان المتأخر لا يجوز ان يكون عدما الا وقد عرض اولا بالطبع للمتقدم ما اعدمه فينئذ عدم المتأخر فليس المتأخر يوجب عدم المتقدم ولكن فرض عدم المتقدم نفسه لانه انما فرض المتأخر معدوما يعد ان عرض للمتقدم

او عدم في نفسه واذا كان كذلك فيجب ان يكون السبب المتقدم يعرض في جوهر النفس فيفسد معه البدن وان لا يكون البتة يفسد بسبب يخصه. لكن فساد البدن بسبب يخصه من تغير المزاج او التركيب فباطل ان يكون النفس يتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم يفسد المزاج البدن البتة فليس اذن بينهما هذا التعلق واذا كان الامر على هذا فقد بطل انحاء التعلق كليها وبقى ان لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن بل تعلقه بالوجود بالمبادئ التي لا يستحيل ولا يبطل واقول ايضا ان شيئاً آخر لا يعدم النفس البتة وذلك ان كل شئ من شأنه ان يفسد بسبب ما فيه قوة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى ومحال ان يكون من جهة واحدة وفي شئ واحد قوة ان يفسد وفعل ان يبقى قبل تهيؤه للفساد وليس لفعله انه يبقى فاذا معنى القوة مغاير لمعنى الفعل واطافة هذه القوة مغايرة لاطافة هذا الفعل لان اضافة ذلك الى الفساد واطافة هذا الى البقاء فاذا لامرين في الشئ يوجد فيه هذان المعنيان فنقول ان الاشياء المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة تجوز ان تجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان يفسد وفي الاشياء البسيطة المفارقة الذات لا تجوز ان تجتمع هذان الامران فاقول بوجه مطلق انه لا يجوز ان يجتمع في شئ احدي الذات هذان المعنيان وذلك لان كل شئ يبقى وله قوة ان يفسد وله ايضا قوة ان يبقى لان بقاءه ليس بواجب ضروري واذا لم يكن واجبا كان ممكنا والامكان هو قوة طبيعة القوة فاذا كان يكون له في جوهره قوة ان يبقى وفعل ان يبقى منه امر العرض للشئ الذي له قوة ان يبقى منه فتلك القوة لا يكون لذات ما بالفعل بل للشئ الذي يعرض له ان يبقى بالفعل لا بوجود ذاته فيلزم من هذا ان يكون ذاته مركبة من شئ اذا كان به ذاته موجودة بالفعل وهو الصورة في كل شئ وعن شئ حصل له هذا الفعل وفي طباعه قوته وهو مادية فان كانت النفس بسيطة مطلقة لم يتقسم الى مادة وصورة وان كانت مركبة فلنترك المركب فلننظر في الجوهر الذي هو مادية ولنصرف القول الى نفس مادية ولنتكلم فيها فنقول ان تلك المادة اما ان يتقسم هكذا دائما ونثبت الكلام دائما وهذا محال واما ان لا يبطل الشئ

الذى هو الجوهر والشبح وكلامنا في هذا الشئ الذى هو الشبح والاصل لا فى شئ مجتمع منه ومن شئ آخر فبين ان كل شئ هو بسيط غير مركب او هو اصل مركب وشبحه فهو غير مجتمع فيه فعل ان يبقى و قوة ان تقدم بالقياس الى ذاته فاذا كانت فيه قوة ان تقدم فبحال ان يكون فيه فعل ان يبقى واذا كان فيه فعل ان يبقى وان يوجد فليس فيه قوة ان تقدم فبين اذن ان جوهر النفس ليس فيه قوة ان تفسد و اما الكيانات التى تفسد فان الفاسد منها هو المركب المجتمع وقوة ان يفسد وان يبقى ليس فى المعنى الذى به المركب واحد بل فى المادة التى هى بالقوة قابلة كل الضدين فليس اذن فى الفاسد المركب لا قوة ان يبقى ولا قوة ان يفسد فلم يجتمعا فيه فاما المادة فاما ان يكون باقية لا بقوة بها تبقى وليس لها قوة ان يفسد بل قوة ان يفسد شئ آخر فيها يحدث والبسائط التى فى مادة فان قوة فسادها هو فى المادة لا فى جوهرها والبرهان الذى يجب ان كل كائن فاسد من جهة التناهي قوى والبطلان انما يوجب فيما كونه من مادة و صورة ويكون فى المادة قوة ان يبقى فيه هذه الصورة و قوة ان يفسد منه هى معا فقد بان اذن ان النفس آلة لا تفسد الى هذا استغنا كلامنا والله الموفق .

الفصل العاشر : قد اوضحنا ان النفس انما حدثت و تكثرت مع تهيؤ الابدان على ان تهيأ الابدان موجب ان تفيض وجود النفس لها من العبل المفارقة لها وظهر من ذلك ان هذا لا يكون على سبيل الاتفاق والبحث حتى يكون ليس وجود الحادثة لاستحقاق هذا المزاج نفسا مدبرة حادثة ولكن كان يوجد النفس واتفق ان (يكون) وجد معها بدن حينئذ لا يكون للتكثر علة ذاتية البتة بل عرضية وقد عرفنا ان العلال الذاتية هى اولاً ثم العرضية فاذا كان كذلك فكل بدن مستحق فى حدوث مزاجه حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لا فاد اشخاص الانواع لا تختلف فى الامور التى بها تقوم فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان و كل بدن فانه بذاته مستحق نفسا يحدث له و يتعلق به فيكون للبدن الواحد نفسان معا ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هو على سبيل الانطباع فيه كما قلنا قبل علاقة الاشتغال به حتى يشعر النفس بذلك البدن و يتفعل البدن عن تلك النفس

وكل حيوان فانه يستشعر نفسه نفساً واحدة هي المتفرقة والمتدبرة فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها فلا هو نفسه لا يشتغل بالبدن فليس لها علاقة مع البدن لأن العلاقة لم يكن الا بهذا النحو فلا يكن تناسخ بوجه من الوجوه وبهذا المقدار لمن اراد الاختصار كناية بعد ان فيه كلاما طويلا والله اعلم .

الفصل الحادى عشر : قد ظهر في المباحث النفسانية التى آثرنا ان لانطول بها الرسالة ان القوى النفسانية كلتها عن مبداء واحد فى البدن وهذا الرأى يخالف لرأى من الفيلسوف الآمبى افلاطن وفيه موضع شك وهو انه يجد القوى النباتية تكون فى النبات ولا نفس حساسة ولا نفس ناطقة فاذن لكل واحد منها قوة اخرى غير متعلقة بالآخر والذى يجب ان يعرف حتى يتخيل به هذا الشك ان الاجسام العنصرية يمنعها صورة التضاد عن قبول الحياة وكلما اضعفت فى هذه من طرف التضاد و دور الى التوسط الذى لا ضد له جعلت تصرف الى شبه بالاجسام السماوية يستحق بذلك القدر وصول و يبحث من الجوهر المفارق المدبر ثم اذا ازدادت قوتها من التوسط ازدادت قبول صورة حتى يبلغ الغاية التى لا يمكن ان يكون اقرب منها الى التوسط واهدم الطرفين المتضادين فقبل جوهرها مفارقا للشبه من وجهه ما للجوهر المفارق كما للجواهر السماوية فيكون حينئذ ما كان يحدث فيه قبل وجوده يحدث فيه ضد ومن هذا الجوهر مثال هذا فى الطبيعيات ليتوهم مكان الجوهر المفارق ناراً بل شمساً و مكان البدن جرماً سائر عن النار وليكن كثرة ما وليكن مكان النفس النباتية يسخنها اياها و مكان النفس الحيوانية انارتها فيها و مكان النفس الانسانية اشعها فيه ناراً فنقول ان ذلك الجرم المتأثر فى الكثرة ان كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعاً يقبل اضاءته و انارته او يشتعل شئاً فيه عنده ولكن وضعاً يقبل تسخينه لم يقبل غير ذلك فان كان وضعه وضعاً يقبل تسخينه ومع ذلك هو مكشوف له لو مستشف بنسبة اليه يستتير عنه استنارة قوية ماته تسخن وتستنضئ معاو يكون الضوء الواقع فيه منه هو مبداء ايضا مع ذلك المفارق تسخنه فان الشمس انما تسخن بالشعاع ثم ان كان الاستعداد او اشتد وهناك ما عن شأنه ان يشتعل عن المؤثر الذى من شأنه ان يحرق بقوة

او شعاعه اشتعل الشعلة جرما سببها بالمفارق من وجه ثم ان تلك الشعلة ايضا يكون مع المفارق علة للتور والتسخن معا ومع هذا افتد كان يمكن ان يوجد وحده او للتسخين والتور وحدهما وليس المتأخر عنهما مبداء يقتضى عنه المتقدم وكان اذا جمعت الجملة يصير حينئذ كل ما فرض متأخرا مبداء ايضا للمتقدم وفايضا عنه المتقدم فهكذا فليتصور في القوى النفسانية .

الفصل الثانى عشر : قد صح لنا ان وجود النفس مع البدن وليس حدوثها عن جسم بل عن جوهر هو صورة غير جسمية فنقول ان القوة النظرية منه ايضا تخرج من القوة الى الفعل باناره جوهر هذا شأنه عليه وذلك لان الشئ لا يخرج من ذاته الى الفعل الا بشئ يفيد العقل وهذا العقل الذى يفيد هو صور المعقولات وهذا الشئ اذن ذاته عقل ولو كان بالقوة عقلا لا ابتداء الأمر الى غير نهاية وهذا محال وقف عند شئ هو جوهر عقل وكان هو السبب لكل ما هو بالقوة عقل فما ان يصير بالفعل عقلا وكان يمكن وحده سببا لاجراج العقول من القوة الى الفعل وهذا الشئ يسمى بالقياس الى العقول التى بالقوة ويخرج منه الى الفعل عقلا فعلا كما يسمى العقل الهولانى مستفاداً ونسبة هذا الشئ الى انفسنا التى هى بالقوة ثابتة و الى الالوان التى هى بالقوة مرتبة فانها اتصل اثرها بالمرتبات بالقوة وذلك الاثر هو الشعاع عادت مرتبات بالفعل و عادت البصر وانها بالفعل فكذلك هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تشبى الى الاشياء المتخيلة التى هى بالقوة معقولة فتجعلها معقولة بالفعل وتجعل العقل بالقوة عقلا بالفعل و كما ان الشمس بذاتها مبصرة و سبب لابصارنا سايرها تبصر كذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول و سبب لان نجعل ساير المعقولات التى بالقوة معقولة بالعقل لكن الشئ الذى هو بذاته معقول هو بذاته عقل فان الشئ الذى هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة و خصوصا اذا كانت مجردة بذاتها لا بغيرها وهذا الشئ هو العقل بالفعل ايضا فاذن هذا الشئ معقول بذاته ابدأ بالفعل وعقل بالفعل لكن ليس كل ما هو مبصر بذاته او بصيرة بذاته لان المبصر بذاته هو الذى شرع آخر غيره هو المبصر صورته فينطبع فيها لا بتوسط

البصير هو الذى يترع صورة غيره فينطبع بها فلهذا لم يسقم ان يكون الشمس مشابهة للعقل الفعال من هذه الجهة وليس كل شيئين مشابهان في جهة ويجب ان يعرف له هذا الجوهر الذى هو العقل هو جوهر مجرد عن المادة بالذات وبالعلاقة العقلية ومن كل جهة فانه ليس هو وحدة بهذه الصفة بل غير ذوات أخر كثيرة اعلى منه تشاركه في ان كل واحد منها جوهر عقل مفارق للمادة اصلا ومخالفة في ان كل واحد منها نوع على حده وهذه الاشياء كثيرة بحسب كثرة العوالم العالية والسكرات السماوية وان الاعلى منها علة لوجود مادونه ولوجود العالم الذى ولهذا العقل الفعال كعالمنا اعنى ان تلك العوالم حية ولها انفس عاقلة يتشبه كل واحد من انفسها بواحد من هذه البرية عن المادة ويستكمل به وينشربه ومع ذلك فالأسفل لا تصير عن الاعلى ولا يحجب عنه والمعقولات منكشفة وليس هناك سر بوجه من الوجوه وان علة عالم عالم و فلك فلك ونفس نفس كعالم واحد واحد من هذه وان علة الكل وموجده هو المبداء الاول الواحد تعالى جده فهذه اشارة الى ما ينفع تصوره في هذا الموضوع وان كان التصديق به غير متأت او يتحقق الصناعة الالهية .

الفصل الثالث عشر : ليس يمكننا في تعلم العلوم كلها ان نتحزر عن مصادرة على مقدمات يتبين في علوم أخر فان مبادئ العلوم خصوصا الجزئية تتعرف اما من علوم جزئية غيرها او من العلوم الكلى الذى تسمى الفلسفة الاولى وليس يمكننا ان نبرهن على مبادئ العلوم من العلوم نفسا وننسلم لهذا هاهنا ان كل معلول فيجب ان يلزم عن علته في الوجود ومادام يمكن الوجود عنه بعد فليس يوجد وان الحركة المساوية اختيارية وان الحركة الاختيارية لا تلزم الا عن اختيار تابع موجب للفعل وان الاختيار للأمر الكلى لا يوجب امراً جزئياً وانه انما يلزم الامر الجزئى بعينه عن اختيار جزئى يخصه بعينه وان الحركات التى يوجد بالفعل هى كلها جزئية تجب ان كانت اختيارية ما تفعل ان تكون عن اختيار فيجب ان يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ولا يكون البتة عقلا صرفا بل يكون نفسا يستعمل آلة جسمانية تدرك بها اموراً جزئية

ادراكا اما ان يكون تخيلا او تعقلا علمنا ان ارتفع من البخل وقد بينا فيظهر من تسليم هذا ان الحركات السماوية يحرك كل واحد منها جوهر نفساني متعقل الجزئيات النحو من المتعقل الذي يخصها فيرتسم فيه صورها و صور الحركات التي تجاورها كل واحد منها ومجاورة حتى تكون هيئات الحركات تتحد منها دائما حتى تتحد الحركات ويكون متصورا لا محالة فينبذ الغايات التي تؤدي اليه الحركات في هذا العالم و يتصور هذا العالم ايضا ينفصله وتخليصه والاجزاء التي فيها تعزب منها شئ ويلزم من ذلك ان يتصور الامور التي يحدث في المستقبل وذلك لانها امور تازم وجودها عن النسب التي من الامور التي ههنا والنسب التي بين هذه الامور وتلك الحركات فلا يخرج شئ البتة عن ان يكون حدوده في المستقبل لازما لوجود هذه على ما هي عليه في الحال فان الامور اما ان يكون بالطبع واما ان يكون بالاختيار واما ان يكون بالاتفاق والذي يكون عن الطبع انما يكون باللزوم عن الطبع اما طبع حاصل ههنا اوليا واما طبع حادث ههنا عن طبع حادث عن طبع سماوي فاما الاختيارات فانها يلزم الاختيارات والاختيار حادث بعد ما لم يكن فله علة وحدوثه عنه بلزوم وعلته اما شئ كائن ههنا على الحركات او شئ سماوي مشتركة ههنا واما الاتفاقيات فهي اصطكاكات ومصادمات من هذه الامور الطبيعية والاختيارية بعضها مع بعض في مجاريها فيكون اذن الاشياء الممكنة ما لم يجب لم يوجد وانما يجب لا بذاتها بل بالقياس الى عللها و الى الاجتماعات و الى التي تعمل شئ فاذن كل شئ يكون متصورا لجميع الاحوال الموجودة في الحال من الطبيعية والارادية الارضية والسماوية ولما وجد كل واحد منها و مجراه في الحال فانه يتصور ما لم يجب على استمرار هذه على تأخذها من الكيانات فلا كيانات الا ما تجب عنها كما قلنا فان الكيانات اذن قد يدرك قبل الكون ولا من جهة ما هي ممكنة بل من جهة ما يجب وانما لاندركيها نحن لانه اما ان يخفى علينا جميع اسبابها الآخذة نحوها او يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها بمقدار ما يظهر لنا منها يقع لنا حدس بوجودها و بمقدار ما يخفى علينا مما يتداخلنا الشك في وجودها واما المحركات للاجرام السماوية فيحصرها جميع

الاحوال المتقدمة معا فيلزم هيئة العالم مما يريد ان يكون فيه مرتسما هناك ثم تلك الصور لا وحدها بل الصور العقلية التي في الجوهر المفارقة غير صحيحة عن انفسنا بحجاب البتة من جهتها انما الحجاب هو في قواها اما لضعفها واما لاشتغالها بغير الحجة التي عندها يكون الوصول اليها و الاتصال بها واما اذا لم يكن احد المعنيين فان الاتصال بها و بمطالعتها فاما الصورة العقلية فان الاتصال بها بالعقل النظري واما هذه الصورة التي الكلام فيها فان النفس انما يتصورها بقوة اخرى وهو العقل العملي و يخدمه في ذلك الباب التخيل فيكون الامور الجزئية تنالها النفس يقومها التي تسمى عقلا عمليا من الجواهر العالية النفسانية ويكون الامور الكلية تنالها النفس يقومها التي تسمى عقلا نظريا من الجواهر العالية العقلية التي لا تجوز ان تكون فيها شئ من الصور الجزئية اليه و يختلف الاستعدادات فصول جميعا في الانفس و خصوصا الاستعداد لقبول الجزئيات بالاتصال بهذه الجواهر النفسانية فبعض الانفس يضعف القوة المتخيلة ايضا و بعضها يكون هذا فيها اقوى حتى ان الحس اذا ترك استعمال القوة العملية الى تلك الجهة حتى انطبع فيها تلك الصورة الا ان القوة المتخيلة لما فيها من الغريزة المحاكمة والمسئلة من شئ الى غيره ترك ما اخذت فيورد شئ ايضا او تشاهد كما يعرض التقصان من انه يشاهد شيئا فسنقلت عليه التخيل الى اشياء اخر يحصرها مما يتصل به بوجه حتى يشبه بالشئ الاول يتقود على سبيل التحليل بالتخمين و يرجع الى الشئ الاول بان يأخذ الحاطر مما قد يتأدى اليه الحياك فيفطن انه خطر في الحيال تابعا لاي صورة تعدم وتلك لاي صورة اخرى و كذلك حتى ينتهي الى البدن ويتذكر ما نسبة لذلك التغير هو تحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهي الى الشئ الذي يكون النفس شاهده عين اتصالها بذلك العالم واحدت المتخيلة ينتقل عنه الى اشياء اخر فهذه طبقة طبقة اخرى اشد تهايا من تلك الطبقة وهم القوم الذين بلغ من كمال قومهم المتخيلة وشدتها انها لانستغرقها القوى الحسية في اراد ما تورد عليها حتى بلغها ذلك عن خدمة النفس الناطقة في اتصالها بتلك المبادئ الموجة اليها الامور الجزئية فيتصل بذلك في حال اليقظة وتقبل تلك الصورة ثم ان المتخيلة ايضا يفعل مثل ما يفعل في حال الرؤيا المحتاجة الى التعبير

بان يأخذ تلك الاحوال ويحاكيها ويشتمل على الحسية حتى يؤثر ما يتخيل فيها من تلك في قوة بنطاسيا بان ينطبع الصورة الحاصلة فيها من البنطاسيا للمشاركة فشاهد صورة الهيئة عجيبه مرئية واقويل الهيئة مسموعة في مثل تلك المدركات الوجدية وهذه ادون درجات المعنى المسمى بالنبوة واقوى من هذا ان تنسب تلك الاحوال والصور على هيئتها نافعة للقوة المتخيلة عن الانصراف الى محاذاتها باشياء اخر واقوى من هذا ان يكون المتخيلة يستمر في محاذاتها والعقل العملي والوهم لا يخليان عما استبتاه فثبتت في الذاكرة صورة ما اخذه وتقبل المتخيلة على البنطاسيا ويحاذى فيه ما قبلت بصورة عجيبه مسموعة ومباشرة تؤدي كل واحد منها على وجهه فهذه طبقات المتعلقة بالقوة العقلية والخيالية و سنوضح لها فيما بعد خصوصية القوة النظرية ولا يتعجب متعجب في قولنا ان المتخيل ينطبع في البنطاسيا فنشاهد فان المجانين قد يشاهدون ما يتخيلون وذلك عليه¹ يتكلم بانه السبب الذي لاجله يعرض للممرورين ان يخبروا بالامور الكائنة تصدقون في الكثير ولذلك مقدمه وهوان القوة المتخيلة كالموضوعة بين قوتين مستعملتين لها سافلة وعالية اما السافلة فالحس في انها يورد عليه صوراً محسوسة يشغلها بها اما العالية فان العقل بقوتها يعرفها² عن التخيل الكاذبة التي لا يوردها الحس عليها ولا يستعملها العقل فيها ولا اجتماع هاتين القوتين على استعمالها تحول بينهما وبين الممكن من اصدار افعالها الحاجة على الترام³ حتى تكون الصورة التي تحدثها⁴ بحيث تنطبع في البنطاسيا انطباعاً تاماً فتحس فاذا اعرض عنها احدى القوتين لم تبعد ان تقاوم اخرى من كثير من الاحوال فلم يمنع عن فعلها فتمعه فتارة يحصل ويتخلص عن محاذيه الحس فيقوى عن مقاومة العقل وبمعنى فيما هو فعلها الخاص غير يليقه الى معاندة العقل وهذا في حال النوم عند احضارها الصورة كالمشاهدة وتارة يتخلص عن سياسة العقل عنه فساد الآلة التي يستعملها العقل في تدبير البدن فيعصى على الحس ولا يمكنه من شغلها بل بمعنى⁵ في ابراز افعالها حتى يصير ما ينطبع فيها من الصورة كالمشاهدة لانطباعه في الحواس وهذا في هذا الجنون والمرض وقد يعرض مثل ذلك عند الخوف لما يعرض من ضعف

¹ عليه يتصل ² يفرقها ³ التام ⁴ تحتها ⁵ تسبع .

النفس وانجز اليها واستيلاء الظن والوهم المعينين للتخيل على العقل فنشاهد امورا موحشة فلممرورين والمجانين يعرض لهم ان يتخيلوا ما ليس بهذا السبب واما اخبارهم بالغيب فاما يتفق اكثر ذلك لهم عند احوال كالصرع والغشى يفسد حركة قواهم الحسية وقد يعرض ان لكل قوتهم المتخيلة كثيرة حركاتها المضطربة لانها قوة مدنية ويكون همهم عن المحسوسات مصروفة متكثر رفضهم للحس فاذا كان كذلك فقد يتفق ان لا يشتغل هذا القوة بالحواس اشتغالا مستغرقاً ويعرض لها ادنى فيكون عن حركاتها المضطربة ويسهل ايضا انجذابها مع النفس الناطقة فيعرض للعقل العملي اطلاقاً¹ الى افق عالم النفس المذكورة فنشاهد ماهناك ويتأدى ما نشاهده الى الخيال فيظهر فيه كالمشاهد المسموع فحينئذ اذا اخبر به الممرور وخرج وفق مقاله يكون قد يكمن بالكائنات المستقبلية والآن يجب ان يحتم هذا الفصل فقد ادينا فيه نكت هذه الاسرار المكنونة².

الفصل الرابع عشر: قد بينا فيما سلف اقصى ما يبلغه القوة العملية في ادراكها وسياستها للبدن والعالم ورتبنا درجات النبوات بالقياس اليها والآن فانا نريد ان نعرف استناد تلك الدرجات في القوة النظرية فنقول من المعلوم الظاهر ان الامور التي يتوصل بها الى اكتسابها بعد الجهل بها انما يتوصل الى اكتسابها بحصول الحد الاوسط في القياس وهذا الحد الاوسط قد يحصل بضرين من الهيولى فتارة يحصل بالحدس والحدس هو فعل الذهن يستنبط به بذاته الحد الاوسط والذكاء في قوة الحدس وتارة يحصل بالتعليم الحدس فان الاشياء ينتهي لامحالة الى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم اوردها الى المتعلمين فبجاز اذن ان يقع للانسان بنفسه الحدس وان ينعقد في ذهنه القياس بلا تعلم وهذا يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان بعد الناس يكون اكثر عدد للحدود الوسطى واما في الكيف فلان بعض الناس يكون اسرع زمان حدس ولان هذا التفاوت ليس منحصرا في حد بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً وينتهي في طرف النقصان الى من لا حدس له البتة فيجب ان ينتهي ايضا في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات او اكثرها والى من له حدس في اسرع وقت واقصره فليمكن ان يكون

¹ اطلاقاً² في ذكاء النفس.

شخص من الناس مؤبد النفس لشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية الى ان يشتغل حدسا في كل شئ فيرتسم فيه الصورة التي في العقل الفعال اما دفعة واما قريبا عن دفعة ارتساماً لا تقليداً بل بالحدود الوسطى فان التقليديات في الامور التي انما يعرف باسبابها ليست بيقينية عقلية فقد ظهر لنا في العلوم الآتية ان الصورة التي هي في الاجسام العالية تابعة في الوجود للصورة التي في النفوس والعقول الكلية وان هذه المادة طوع لقبول ماهو متصور في عالم العقل وان تلك الصورة العقلية مباد لهذه الصور الحسية يجب عنها لذاتها وجود هذه الانواع في العوالم الجسائية والانفس الانسانية قريبة من تلك الجواهر وحيث يجد لها فعلا طبيعيا في البدن الذي لكل نفس فان الصور الارادية التي ترسم في النفس تتبعها صورة شكل فسرى الى الاعضاء وتحريك غير طبيعي ومنك غير غيرى ندهن لها الطبيعة والصور الجوفية التي يرسم في الخيال تحدد عنها في البدن مزاج من غير استحالة عن تخيل طبيعي يشبه بنفسه والصورة الغضبية التي ترسم في الخيال تحدث عنها في البدن مزاج آخر من غير استحالة عن تخيل شبيه والصورة المعشوقة عند القوة الشهوانية او من الحب في الخيال حدث منها مزاج يحدث ريحاً عن المادة الرطبة في البدن ويخدره الى العضو الموضوع آلة الفعل الشهوانى حتى يشتغل بذلك انسان وليست طبيعة البدن الا من عنصر العالم ولولا ان هذه الطبايع موجودة في جوهر العنصر لما وجدت في هذا البدن ولا ينكران ان يكون من القوى النفسانية ماهو اقوى فعلا وتأثيرا من انفسنا نحن حتى لا يقتصر فعلها عن المادة التي رسم لها وهو بدنها بل اذا اسات اخذت مادة العالم مايتصور في نفسها وليس يكون مبداء ذلك الاحداث تحريك و تسكين و تبريد و تسخين و تكثيف و تليين كما يفعل في بدنها فيتبع ذلك ان يحدث سحب ورياح و صواعق و زلازل و ينبع مياه و عيون وما اشبه ذلك في العالم بارادة هذا الانسان ما فضل النوع البشرى من ادنى السكالم في حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشرى اصلا و في كهائنه العملية حتى نشاهد العالم النفسانى انما فيه من احوال العوالم نستثبها في اليقظة و تعمل القوة المتخيلة منه عملها التام فيه فنشاهدها بوجه خاص اخر

على ما ذكرنا ويكون لقوة النفسانية ان يوثر في عالم الطبيعة الذي له الامر ان الاولان وليس له الامر الثالث الذي له هذا التهيؤ الطبيعي في القوة النظرية دون العملية ثم الذي يكتسب هذا الاستكمال في القوة النظرية ولاحصة له في امر القوة العملية ثم الذي ليس له في القوة النظرية لا تهيو طبيعى ولا اكتساب تكافى ولكن له التهيؤ في القوة العملية فالرئيس الاول من العدة المذكورة الذي ان نسب نفسه الى عالم العقل وجد كأنه متصل به دفعة وان نسب نفسه الى عالم الحدس وجد كأنه من سكان ذلك العالم وان نسب نفسه الى عالم الطبيعة كان فاعلا فيه ما يشاء والذي يبلوه ايضاً رئيس كسر بعده في المرتبة والباقون هم اشراف النوع الانسانى و اكرمه واما الذين ليس لهم استكمال شىء من القوى الا انهم يصلحون الاخلاق و يغشون الملكات العقلية فهم الاذكاء من النوع الانسانى و ليسوا من ذوى المراتب العالية الا انهم متميزون عن ساير اصناف الناس .

الفصل الخامس عشر : يجب ان نعلم ان المقاومة ما هو مقبول من الشرع ولا سيدل الى اثباته الا من طريقة الشريعة و تصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث و خسران البدن و سروره معلوم فيه لا يحتاج الى تعلم وقد بسطت الشريعة الحفية التى اتانا بها سيدنا و مولانا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم تعال السعادة التى تجب البدن و منه ما هو يدرك بالعقل والقياس البرهانى و قد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة السالعتان اللتان للنفس الا ان الافهام يقصر عنها لما نوضح من العلال والحكماء الالهيون رغبتهن فى اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهن فى اصابة السعادة البدنية بل كأنهم لا يلتفتون الى ذلك وان اعطوه ولا يستعظمونه لمحبة هذه السعادة التى هى مقارنة للحق الاول على ما نصفها عن قريب فلنصف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة فان البدنية مفروغ عنها فى الشرع فنقول يجب ان نعلم ان لكل قوة نفسانية لذة و ضرر يخصها مثاله ان لذة الشهوة و ضررها ان يتأدى اليها كيفية محسوسة ملاعه للخمسه ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ (دائرة) الامور الزافعة¹ و ادى كل واحد منها ما يضاده ويشرك كلها نوعان من الشراكة فى ان الشعور بموافقها وملايمها هو الخير واللذة الخاصب بها و موافق كل

¹ الماضية

واحد منها بالذات والحقيقة حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت في هذه المعانى فان مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذى كماله افضل و اتم والذى كماله اكثر والذى كماله اودم والذى كماله واصل اليه والذى هو في نفسه اكمل وافضل والذى هو في نفسه اشد ادراكا كاللذة التي من له ابلغ و اوفر وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذات ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يسبق اليه ولم يدع¹ نحوه مثل العين فانه يتحقق ان للجماع لذة ولكن لا يشتهي ولا يحس نحوه ولا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند الصورة² و الاصم عند الالخان المنتظمة لهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو³ كما للحمار في بطنه و فرجه ان المبادئ الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة و العبطة وان رب العالمين ليس له في سلطانه و اليها الذي له و قوة الغير المتناهية امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب عليه عن ان يسمى لذة ثم للجماد و البهايم حاله طيبة ولذيذة كلا بل ان السنة يكون كذلك مع هذه الحسية ولكننا نخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس بحالنا عنده و حال الاصم الذي لم يسمع قط في عدمه تخيل اللذة المتخيلة ايضا فان الكمال والامر الملايم قد تسر للقوة الدراكية وهناك مانع او شاغل للنفس فيكرمه و تؤثر فعده عليه مثل كراهية بعض المرضى انطعم الحلو و شهواتهم الطعوم الرؤية الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاز به كالحايف يحد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذبها وهذا اصل وايضا قد يكون القوة الدراكية ممتوه يفيد ما هو كمالها ولا يحس ولا ينفر عنه حتى اذا زال العايق ياذى به كل التاذى ورجعت الى غريزية مثل الممرور فربما لم يحس بمرارة فيه الى ان يصلح مزاجه ويبقى اعضاؤه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له وكذلك قد تكون الحيوان غير مشته الغداء البتة وهو اوفق شئ له و كارها له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا ازال العايق عاد الى واجبه في طبعه فاشد جوعه و شهوته المفداء حتى لا يصير عنه ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يجعل سبب الاليم

¹ ولم ينزع ² الجملة ³ في المحسوس

العظيم مثل حرق النار و تبريد انز مهرير بان لا يحس البدن آفة فلا يتأذى البدن بها حتى يزول الآفة فيحس حينئذ بالألم العظيم فاذا تقرررت هذه الاصول فيجب ان ينصرف الى الغرض الذي يؤمنه فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان يصيرها لماعقلها مرتما بصورة الكل والنظام المعقول في الكل والحير الفايض في الكل مبتدئاً من مبدأ الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة التي حتى مبداء لها الروحانية المتعلقة نوعاً ما في الابدان ثم الاجسام العلوية هيأتها وقواها ثم كذلك حتى يستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فينقلب علما معقولاً موازيا للعالم الموجود كله مشاهد الماهو الحير المطلوب والحير المطلق والكمال الحق ومتحداً به و مستتباً مثاله وهيته متخرطاً في سلكه و صائراً في جوهره فلنفس هذه بالسكمالات المعشوقة للقوى الآخر فنجد هذا في المرتبة بحيث يصح ان يقال انه افضل واتم منها بل لانسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماها وكثرة واما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدى بالدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يقاس ماوصله بملاقة السطوح مع ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون هو هو بلا انفصال و العقل والعامل والمعقول واحد واما ان المدرك في نفسه اكمل فالامر لا يحق واما انه اشد ادراكا فامرهم ايضا يكشف عنه ادنى بحث فانه اكثر عدد مدركات و اشد فيضا للمدرك و تجريدا له عن الزوايد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض والحوض في باطنه و ظاهره بل كيف تغاير هذا الادراك بذلك الادراك او كيف يمكننا ان ينسب اللذة الحسية والبهيمية و الغضبية الى هذه السعادة واللذة ولكننا (في علمنا) هذين النعماسنا في الرزايل لا يحس تلك اللذة اذا حصل عندنا شئ من اسبابها او تانا اليه في بعض ما قدمنا من الاصول ولذلك لانظلمها ولا نحن اليها اللهم الا ان يكون خلقنا رتبة الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة فحينئذ ربما يتخيل منها خيالا طفيفا خنيا ضعيفا و خصوصا عند انحلال المشكلات و استمصاص المطلوبات اليقينية والتذاذنا بذلك شبيهاً بالالتذاد الحسن عن المذاقات اللذيذة بروايحها من بعيد واما اذا انفصلا عن البدن وكانت النفس منا تنهت

في البدن الذي هو معشوقها ولم يحصل وهي بالطبع نازعة اليه اذا عقلت بالفعل انه موجود الا ان استعمالها بالبدن كما قلنا انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسى المريض الحاجة الى بدل ما يتحلل و كما ينسى المريض الاستلذاذ بالخلو واشتهاه ويميل بالشهوة منه واشباهه الى المكروهات في الحقيقة غرض حينئذ لها من الالم بفقدانه كما نعرض من اللذة من الثندان الذين اوجبتنا وجودها و دللتنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعادلها بغريق النار بالاتصال وتبديلها وتبديل الزمهيرير المزاج فيكون مثلها حينئذ مثل الحذر الذي اومأنا اليه فيما سلف والذي قد جمعه¹ فيه نار وزمهيرير يمنعه المادة الملاله وخبر الحس عن الشعور به فلم يتأذ ثم عرض ان ذاك العارض العايق يشعر بالبلاء العظيم و اما اذا كانت القوى العقلية تلتفت من النفس حداً من كمال يملكها به اذا فارق البدن ان يستكمل الاستكمال الذي لها ان يبلغه كان مثلنا مثل الحذر الذي اذيق المطعم الالذ و عرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الحذر نطالع اللذة العظيمة دفعة فيكون تلك اللذة لامن جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل من لذة يشاكل الحال الطب التي للجواهر الحسية اجل من كل لذة و اشرفها فهذا هو السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة ليست يكون لكل واحد من الناقص بل للذين اكتسبوا بالقوة العقلية الشوق الى كمالها وذلك عند ما تبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل لكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالعقل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضاً في ساير القوى بل هي شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة الصرقة فكلها هيولى موضوعة لم يكتسب البتة الشوق لان هذا الشوق انما يحدث حدوداً وينطبع في جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية ان ههنا امورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى وبمادة معلومة بانفسها واما قيل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع واياه ليس واياه اوليا بل دائماً مكتسباً فهو لاه اذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق فاذا فارق ولم يحصل مع ما يبلغ به نفسه بعد الانفصال التام فوقع في هذا النوع من الشقاوة الابدى لانه

انما كانت تلك مكتسب بالبدن لا غير وقد فات و هؤلاء انا مقصرون عن السعى في كسب المال الانس واما معاندون جاحدون متعصبون لارآء اذا ضعفت النفس تبرهن ان كل حق بلا كلفة الحقيقة واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذى في مثله يقع هذه السعادة فليس يمكننا ان انص عليه نصا الا بالتقريب واطن انه ذلك بان يتصور نفس الانسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ويصدق بها تصديقا تعيناً لوجودها عند البرهان ويعرف العلة الغائية للأمر الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التى لايتناهى ويتقرر عند هيئة الكل ونسبة اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبادئ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية و كقيمتها و يتحقق ان الذات المتقدمة للكل اى وجود يخصها و اى وحده يخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقه تكثر وتغير بوجه من الوجوه و كيف يترتب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعدادا و كانه ليس سر الانسان عن هذا العالم وعلايقه الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك فصدده عن الالتفات الى ما خلفه جملة ويقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الحيز العملى من النفس وتقدم لذلك مقدمة و كانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هى ملكة تصدر بها عن النفس افعال ما بسهولة من دونه وقد كتب الاخلاق¹ بان يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لابلان يفعل افعال التوسط دون ان يحصل ملكة التوسط بل ان يحصل ملكة التوسط و ملكة التوسط كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما القوى الحيوانية فبان يحصل فيها هيئة الاذعان واما القوى الناطقة فبان يحصل فيها هيئة الاستعلاء والانفعال كما ان ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه النسبة معلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضى القوى الحيوانية التى فى الشهوة و اذا وصلت ملكتها تكون قد حدثت فى النفس الناطقة هيئة اذغانية و اثر انفعالى قد رسخ فى النفس الانسانية من شأنها ان يجعله قوى العلاقة مع البدن شديد الانصراف اليه

¹ امر فى كتاب الاخلاق

واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئة الانقيادية وتبعية النفس الناطقة
 على جملتها مع انشائه هيئة الاستعلاء و التنزه وذلك غير مضاد لجوهر ولا مايل بها
 الى جهة البدن بل عن جهه فان المتوسط سلب عنه الطرفان دائماً ثم ان النفس انما
 كان البدن يغمزها ويعقلها ويميلها عن الشوق الذي يخصه عن طلب الكمال البدني
 له و عن الشعور بلذة الكمال ان حصل لها اذ الشعور بالكمال ان قصر عنها
 لامانى النفس منطبعة فيه ولكن العلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلى الى
 تدبير والاشتغال بأثاره وما يورده عليها من عوارضه فاذا فارق نفسه ملكة
 الاتصال به كان قريب الشعبه من حاله وهو فيه فما يتقص من ذلك لا يعقله عن
 حركة الشوق الذى له الى كماله ومما يبقى منه معه يصده عن الاتصال الصرف
 محل سعادته ويحدث هناك عن الحركات المتشوشة ما يعظم اذاه ثم تلك الهيئة
 البدنية متضادة لجوهرها موزية لها دائماً كان يلهيها عنه ايضا البدن وتام
 انعماسة فيه فاذا فارقة احست بتلك المضادة العظيمة وتادت اذى عظيماً لكن
 هذا الاذى وهذا الألم ليس لامر ذاتى بل لامر عارضى غرب والعارض الغرب
 لايدوم ولا يبقى ويروى ويبطل مع ترك الافعال الذى كانت بسبب تلك الهيئة
 يتكررها فيلزم اذن ان يكون العقوبة التي يحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتمحى
 قليلاً قليلاً حتى تركوا النفس و تلغ السعادة التي تخصها واما النفوس البلد التي
 لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن و كانت غير مكتسبة للهيئات الردية
 صارت الى سعة من رحمة الله تعالى و نوع من الراحة وان كانت مكتسبة لهيئة
 البدنية الردية فليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى باضاده وينا فيه فيكون لا
 محالة شوقها الى مقتضاها فيعذب عذاباً شديداً يفقد البدن ومتضبات البدن
 من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة الذكر قد بطلت وخلق التعلق بالبدن
 قد بقا وتشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء حقاً وهو ان هذه النفس ان
 كانت زكية و فارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد فى العاقبة التي تكون
 لامثال لهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور فى انفسهم ذلك فاذا
 فارقوا البدن ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي هي فوقهم لا كمال فتسعدوا

تلك السعادة ولا شوق كمال فيشقى تلك الشقاوة بل كانت هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام ولا منع في المواد السماوية عن ان يكون موضوعة لفعال فيها لانها تخيل جميع ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخروية ويكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئاً من الاجرام السماوية فيشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من الاحوال القبر والبعث والحيرات الاخروية وللانفس الرديّة ايضا العقاب المصور لهم في الدنيا وان الصور الخيالية ليست يضعف عن الحسية بل يزداد عليها تأثيراً وصفاء كما توجد في المنام وذلك اشد الاستقرارات الموجودة في المنام يحسب فله العوايق وتجرد النفس وصفاء القابل فليست للصورة التي ترى في المنام والتي تحس في اليقظة الا الم يشتميه في بنطاسيا والمظنون الا في احدها يتبدى في باطن ويخدر اليه والثاني يتبدى من خارج ويرتفع اليه واذا ارتسم في البنطاسيا هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤدي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا موجود في خارج فاذا ارتسم في النفس فعل فعله ان يكون سبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض فهذه هي السعادة الشقاوة الحسيان والذات بالقياس الى الانفس فحسياسة واما الانفس المقدمة فانها يتبرأ عن مثل هذه الاحوال ويتصل بكمالاتها بالذات وينغمس في اللذة العقلية الحقيقية ويتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى الملكة التي كانت بها كل السرء ولو كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او خلقى مادت به وتخلقت لاجله عن درجة عليين الى ان يتفسخ .

الفصل السادس عشر : انى تركت في هذه المقالة الكلام في الامور الظاهرة من علم النفس الا ما لم يكن منه بد وكشفت الغطاء ورفعت الحجاب ودلت على الاسرار المحرونة في زوايا الكتب المظنون بالتصريح بها تعرياً الى اخوانى و تعينا بان الزمان قد خلا من الوارثين لهذه الاسرار تلقياً عن المقتدرين على الاحاطة بها استنباطاً قياسياً لا عن ان يكون الراغب في تحليد العلم وايرائه من بعده وجه حيلة الاتدوينه وابداعه الكتب مستطراً دون الاعتماد وعلى رغبة

متعلم في تحققة على وجهه و حفظه و ايرائه من بعده و دون الاعتقاد على هم
 اهل العصر و من يكون بعدهم مثلهم في التغشيش عن مواضع الرمز و تأويله
 ان رمزته و بسيط القول الوجيز فيه اذا قصر عنه ثم حرمت على جميع من
 يقرأ من الاخوان ان يبدله لنفس شريرة او معاندة او يطلعها عليه يضعه غير
 موضعه و جعلت الله تعالى خصمه عني و هو المسئول التوفيق ان ينعم به
 الحق و ان يهدي اليه وله الحمد على كل حال و صلواته على المصطفى من
 عباده و خصوصا علم صاحب شريعتنا .

محمد و آله الطيبين الطاهرين الممتدين
 و حسبنا الله و نعم الوكيل

رسالة لبعض المتكلمين الى الشيخ

فاجابهم

Varak: 139

رأيت اطال الله بقاء الشيخ الرئيس و ادام عزته و تأييده و يمكنه رجلاً في ايام شبابه سألني فقال : ما هذه الوسعة التي يسع كل شئ التي سماها الاوائل اليها و عدوه و بعضهم فضاء و بعضهم مكاناً و مركزاً و المتكلمين سموه جهة و حيزاً و المعتزلة سموه محاذاة و كلهم يشرون اليه بحيث و اين و ذكر القاضي عبد الجبار في شرح كتاب¹ المقالات عن البلخي ان اهل الفضاء يريدون بالفضاء ما نحن زريده بالمحاذاة و من لم يسمونه جسماً و انه زاهب في الجهات و لم يصفوه بالمجاورة و الحلول و الخلاف بيننا في اللفظ لا في المعنى فقلت فانهم في التسمية على الاصابة فقال من قال هو واسع لذاته كما قال عز وجل ان ما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليهم . فقلت أبا لتقليد تعرفه (؟) ام بالدليل قال لا بل امرته ضرورة فانه ما من عاقل الا اذا تفكر فيه تعلمه ضرورة عند ادنى تأمله ثم لو شكك فيه شكك لم يشك . قلت و ما وصفه ذاته التي فارق بها ساير الذوات . فقال كونه مصححاً لكل موجود . فقلت و ما معنى قولك بصحيح . فقال لولا وجوده لما صح وجود شئ و كل شئ يحتاج في وجوده الى وجود ذاته . فقلت اهو جازي الوجود ؟ فقال بل هو واجب الوجود لانه يستحيل ان يزول و ان ينتقل من حال الى حال و ليس فيه تغيير و لا نحو بل و يقتضى ذلك من حاله انه كان قديماً لم يزل و باقياً لا يزال لانّ العدم و الحدوث حكمان من احكام الوجود و لا يوصف بانّ له الاول و الآخر بل هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و حيث ما ينبغي يوجد وهو العالى في دنوه و الدانى في علوه كما قال تعالى يقول الظالمون علواً كبيراً . ثم قال و اذا سألك عبادى عنى فانى قربت . فقلت ابن عمّ ان

¹ باب

الاجسام موجودة فيه . فقال اما من جهة الوهم . فنع واما من جهة المعنى فالاجسام موجودة معه . فقال اعنى انه يسع كل شئ لا يكفيه الجوهر مع الجوهر كالمجاورة ولا كمية العرض مع الجواهر كالحلول ولا كمية الجوهر اللطيف مع الجوهر الكثيف كالتداخل . فقلت انا لا اعقل رابعها . فقال هل يصح العرض مع العرض في محل واحد اذا كان من جنس واحد . فقلت نعم وهل يعرف معيتها . فقلت بلى . فقال الا يسع كل واحد منها صاحبه ولا يمنعه بحيث هو . فقلت اهو ذاهب في الجهات . فقال لانه ذات واحد و يستحيل للشئ الواحد ان يكون ذاهباً في الجهات وهو واحد ولا جزء له ولا يوصف الا تقطاع والقطر والانهاء والتجزئة والتبعيض يقع على الاعداد المركبة والواحد لا يوصف بالنصف والثالث والرابع لان ذلك من احكام العدد . فقلت وما استمرار وجوده؟ فقال بقاءه مصححاً لبقاء الازمنة اعنى به حركات الفلك ولولا كونه مستمراً لما صح حركة الاجسام ولا سكونها والدليل على انه مع كل شئ قوله ما يكون من نحوى ثلثة الات¹ هو رابعهم الآية وقوله هو معكم انما كنتم . فقلت وهو قادر حتى سمع بصير . فقال بلى ولكنه يحتاج الى زيادة الكشف والبيان ثم يعلم ذلك لان هذه كلمة من مقتضى صفة ذاته حلولا تلك الصفة بلا فارق جميع الذوات اسئل مولانا الرئيس الحكيم ادام الله علوه ان شرح لى ما وجدته في ذلك ليكون شفاء وليدخر به البشر الجميل و نعمة الاجر الجزيل ان شاء الله تعالى .

الجواب : تأملته اطال الله بقاء الشيخ العالم و ادام توفيقه و عصمته فاما لا نسبة صاحب هذه الشبهة الى بعض الاقاويل انه كان يعد الفضاء والحلاء بتلقاء ذلك بل الذى بلغنا في تعظيم امر الفضاء عن الاوائل خبر ان خبر عن شعبة فيثاغورس¹ اصحاب الرموز والالغاز اذ قالوا ان الحلاء محيط¹ بالكل من خارج . وان الاجسام طبيعية محدثها على سبيل النفس لتمييزها و اعنوا بالحلاء لا الفضاء الى لى بل ما يطابق قولنا غير جسم اعم¹ مفهومها ما من الخلفان الحلاء هو ان كان موجوداً فهو غير جسم ومع انه غير جسم قابل¹ للامتلاء وكالاجسام اوله في نفسه امتداد في الابعاد فهو لاعنوا اما الفضاء القوة الالهية التى غلب ان يكون بجسم او في

¹ Pythagore

جسم وعنوا بالاحاطة لا الاحاطة التي يكون للمقادير بالمقادير او لذوات المقادير بذوات المقادير بل الاحاطة التي على سبيل الاستغلاء الاستيلاء وعنوا بالنفس الاستكمال يشها للكمال بالحياة والاستكمال بالعقل الحافظ للحياة و عنوا بالتمييز حصول كل شئ على خاص صورته التي تنفصل بها عن غيره ولولا هذه الاستحال ان يجذب غير مجذب واستحال ان يجذب غير متحرك واستحال ان يتحرك غير جسم وكان يكون ماسمّوه خلاءً جسماً فهذا وان الجزء الآخر ما يرفع عن اسيدوس¹ الشاعر فانه قال ان الله خلق اولا الفضاء ثم الارض والرجئة فهذا هو ما يصح نسبة الى الا ما قدمين من تعظيمهم وتقديهم للخلاء وطائفة بل طوائف من الطبيعيين قد جعلوا للخلاء وجود اعلى حسب وجود الشئ ويستقر فيه من غير ان جعلوا ذلك له فضيلة وهو الاصحاب ذيمقراطس² و اسيدوس ولوموس (لوقرس؟)³ ومن جعل من الاوائل للخلاء وجوداً ولم يحاول رمزاً ولا عن لغزاً لم يجعل له درجة شريفة في الوجود بل جعل وجوده اخس واحقر من وجود الجسم فاما الكبار المدققون المصلحون فانكروا ان يكون للخلاء وجود وجه من الوجوه وجعلوا اسمه من جملة الاسماء التي يدل على معنى قائم في الذهن ولا يدل على معنى حاصل في الوجود و برهنوا ان كان الخلاء موجوداً فليس حالياً عن زهاب في الاقطار لا متعرياً عن الاتصاف بالابعاد و برهنوا انه اذ كان الخلاء بهذه الصفة استحال ان يسع جسماً فان الشئ له في نفسه بعد يستحيل ان يسع جسماً وان بمانع الاجسام اذا كلفت التداخل ليس لينسب (لسبب؟) كيفياتها بل لسبب ابعادها والابعاد يمتنع ان يتداخل البتة و بينوا ان الاعراض كاللون والرائحة لا ابعاد لها في انفسها بل انما يقتدر كتبها بعد واحد مشترك لها وهو البعد الذي بمحلها الجسماني و برهنوا انه لا حركة طبيعية ولا قسرية ولا سكون طبيعياً ولا قسرياً في الخلاء وانه لو كان للخلاء وجود وكان للاجسام فيه يفود لكان يفود يقع لا في زمان قديبرهن لهم ان كل حركة في زمان منقسم و برهنوا انه لا وجود للخلاء وهو غير متناهي الذهاب ولا لشيء غير

¹ Hésiode ² Démocrite ³ Lucrèce.

متناه بهذه الصفة دلالة وهو متناه وهذا كله بكلام طويل مبنى على اصول مجمرة
فاما ما ذكره صاحب هذه الشبهة وهو عبد الجبار بان المعنى بالفضاء هو المعنى
بالمخاذاة فهو غليظ من كليهما فان المخاذاة صفة اضافية للمخاذاة بالقياس الى
المخاذاة حتى لو لم يكن احدهما استحال وجودها والخلاء ان كان موجوداً فهو
ما يتقرر وجوده بذاته لا بالقياس الى غيره فلو قالوا ان الخلاء ما يقع فيه المخاذاة
لكان لهذا الكلام معنى وسوا قلت فضاء او خلاء فان اعنى بذلك معنى واحد فن
استنكر ذلك فليضع بدل كل لفظ خلاء فيما يجرى من كلامي لفظه الفضاء و اما
قوله انتم سموه مكاناً فقد فعلوا و اما قوله وقد سموه مركزاً فما قال ذلك احد
ولا يستقيم بوجه من الوجوه ان يجعل المركز خلاء اذا المركز نقطة والنقطة لا
يسع جسماً البتة فاذا قالوا ان كذا هو في المركز فعناه ان عند المركز وهو نقط
مجارى يستعملونه و اما قوله انه واسع لذاته وهو متناقض لقوله انه غير متجزى
وانه واحد محض وانه لا بعد له ولا قطر . اللهم الا ان يكون في قوله واسع لذاته
رامزاً او ملغزاً او صارفاً للفظ عن المفهوم والمتعارف الى اصطلاح يختص به و
يكون المعنى في السعة الا انه قابل لابعاد الاجسام بالحيازها فيه بل على انه مدير
و مصرف لسكل شئ من غير ان يكون لها وجود وفيه فان قال هذا فليس هذا
المدير قائم في العقول بالضرورة ولا في الاوهام و اما ان عني بالسعة ان يشتمل على
الاجسام ويوضع فيه فيكون كل جسم محتصاً منه نحر هو بعض منه او لا يتداخل
الاجسام بل يتميز في مواضعها حدود محدودة من جملة هذا الفضاء كل موضع
منها شطر من هذا الفضاء غير موضع الآخر وما وجد في ذاته هذا الاختلاف
فهو قابل لان يوجد منه شئ دون شئ وان يشار الى شئ منه دون شئ فكيف
يكون واحداً حقاً لا جزء له ولا بعض وكيف يتحلى ما لا ينقسم ولا بعد له محاله
بعد وكيف يطابق مكان لا جزؤ له ولا جهة و ممكنناً له جزؤ جهة فهو الذي
هو الفضاء هو شئ متوهم زاهياً في كل قطر وقول الوهم اياه كالامر الضروري
في الوهم فاذا اخذ الوهم مكان العقل ظن ضرورياً في العقل وليس كذلك بل
العقل هو الحاكم ببطلانه والمقيم عليه الحلى من برهانه فاما سبب وقوعه في الوهم

فلان الوهم يتبع للحس فلا يقبل ما لا يحس و يقبل كل شئ على نحو ما يحس وان كان على نحو ما يحس حتى انه لا يتصور ذاته الا ان يجعله غيره بان يجعله ملونا ومشكلا فاما كيفية صورة هذا الاتباع فان الحواس مسلطا على الوهم هو البصر والشئ الذي لا يبصر يظن انه ليس والهواء من جملة ما هو عندنا شئ لا يبصر ذاته يشف لالون له فيتخيله الوهم لا جسم ثم يتخيله واسعا كل شئ ان يجد الاشياء واعنى الاجسام يتحرك فيه وهو قار ان لا يدرك البصر حركته كما يدرك حركات الاجسام ويجب كل جسم ببصر يزال عن موضعه ولا يخلفه جسم يبصر يحصل فيه الهواء الذي يتخيل انه الخلاء والفضاء فيتخيل ان طبيعة الفضاء كانت موجودة قيل ان ملاها الجسم الزائل و يكون موجودة وان كل شئ فيه يحصل وفيه يستقر وانه لا جسم واسع قائم والسبب فيه بمثل الاجسام المبصرة للتخيل وغير تمثل الهواء فيرى الهواء فضاء واذا جرت¹ العادة الحسية بذلك ينطبع في الوهم انطباعاً ضرورياً ان الفضاء امور موجودة ضرورة وان خروجنا لوضح (يوضح) عن الفلك يكون لخروج شئ عن الارض وكما ان ههنا يؤدي الخلوص عن نهاية الجسم المبصر الى فضاء الهواء كذلك لو يصح يعدد في الاجرام السماوية لبادى الى الفضاء وان ذلك امر لا نهاية فاذا رسخ هذا في الوهم ظن انه فطرة في العقل وليس هذا اول او آخرها² الوهم على الفعل بل ههنا اوصاف غيرها وصناعة المنطق هي التي يعطينا قوانين تميز بها ضرورة الوهم عن فطرة العقل وبعد هذا كله فلو كان هذا الفضاء موجوداً لنا وجب ان يكون هو بد وكل شئ و عليه فانه ليس المحتاج اليه المصحح شيئاً واحداً ولا الذي لا بد منه والمبدء شيئاً واحداً فان كل مبدء يحتاج اليه وليس كل محتاج اليه او امر لا بد منه هو مبدء قديماً³ كان لان⁴ ما لا يدخل في تقديم⁵ الشئ وربما كان لازماً مساوياً وربما كان اعماً⁶.

تم .

¹ حرث ² ادحرها (؟) ³ فر بما ⁴ لارما ⁵ تقويم ⁶ اعم .

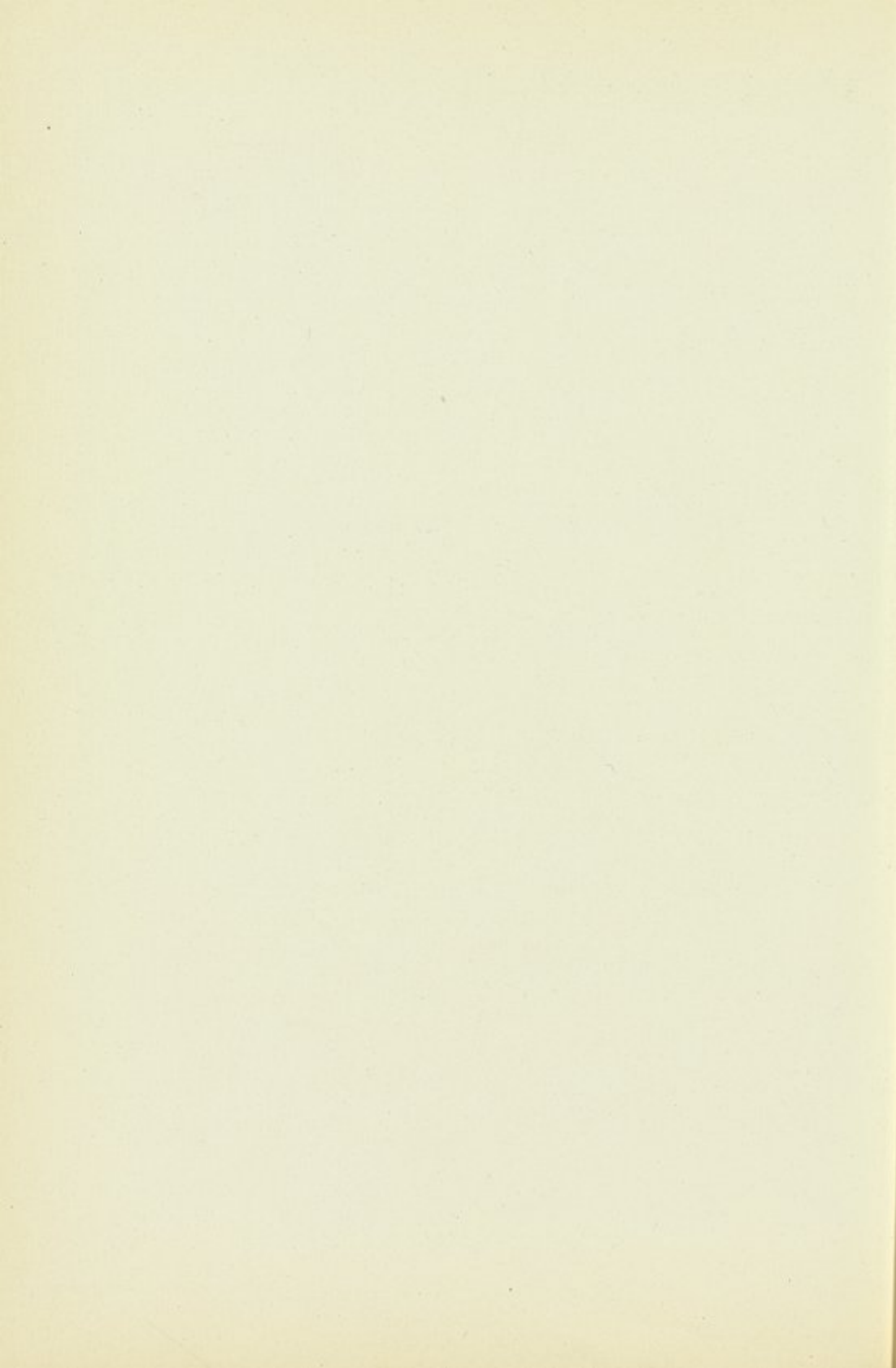
استدراكات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢	١٢	عن	—
٢	١٦	ببطل	يبطل
٢	٢٢	بمخرج	ينخرج
٣	٤	بمخرجه	ينخرجه
٣	١٤	ببصناعة	بصناعة
٤	٤	بمفارقة	مفارقاً
٦	٤	نوع	نوع
٧	٥	ككيفيات	ككيفيات ؟
٨	٣	منعاً	معاً
٩	٤	مالبرهان	مالبرهان
١٠	٤	انفذها	انفذها
١١	١٨	التموية	التمويه
١٥	١٣	اجزاء	اجزاء
٣٧	١	مكاتبه	مكاتبه
٤٧	٩	التعارفة	المتعارفة
٥٠	١٠	بما	فما
٥٠	٢٤	يكون	يكن
٥٠	٢٥	بمبجبت	بمبجبت
٥١	٣	وله	له
٥١	٢٢	يتانى	يتانى

الصواب	الخطأ	السطر	الصفحة
مدع	مدعى	١٦	٥١
ذكر وبعضها	ذكروا وبعضها	١٠	٥١
بناء	نبا	١٨	٥٩
بناها	نياها	١٩	٥٩
قول	اقول	١١	٦٠
بالكوكب	بالكوكب	٢	٦١
مبرهنة	مبرهنة	٦	٦٣
اصحاب	اصحاب	١٣	٦٣
كلى	كلى	١٨	٦٣
وبين	ومن	٤	٦٤
يكون	يكن	٥	٦٥
لان	لا ان	٢١	٦٥
المجربات	الحررات	١	٦٦
ناراً	نار	١٢	٦٦
نحس	نحس	١٧	٦٦
والشر	وشر	٥	٦٧
حمداً	حمد	١	٦٨
تصير... وتكون	يصير... ويكون	٣	٦٨
فسميت	قسميت	١٣	٦٨
يكره	يكره	٥	٦٩
من بطن	من البطن	٦	٦٩
لا يحس	لا يحس	٨	٦٩
فتتنفس	فيتنفس	١٠	٦٩
وهى	وهو	١٧	٦٩

الصواب	الخطأ	السطر	الصفحة
تقدر	يقدر	٢	٧٠
تبيكي وتفعل	يبكي ويفعل	٣	٧٠
النقطة	النقطة	٣	٧٠
فأيقنت	فانقنت	٨	٧٠
- غير داخل	وغير داخل	٤	٧٢
جوهه	فجوهه	١٠	٧٣
تكون	يكون	٣	٧٤
تدخل	يدخل	٤	٧٤
نظر	انظر	٧	٧٥
على رسوله	على رسول	٢	٧٦
حكايته	حكايته	٦	٨١
ارجو	ارجوا	٧	٨٣
دبر	دبر	٣	٧٤
ينحدر	سحدر	١٦	٨٤
انها	اها	٢٢	٨٤
تكون	يكون	٧	٨٥
بعدت	لعدت	٤	٨٦
مؤخر	موجز	٦	٨٦
بعينه	بعينية	١٢	٨٦
كالماء	كالماء	١٠	٨٧
فينحدر	فيسحدر	١٦	٨٧
نين	نين	٦	٨٩
محالاً	محال	٢	٩٠
روح	روح	٨	٩٠

الصواب	الخطأ	السطر	الصفحة
بحركة	بحركة	٢٠	٩٠
التأفر	التأفرة	٢٣	٩٠
النفس	النفس	١٢	٩٣
تذكر	تذكر	١٥	٩٤
الرباني	الرماني	١٦	١١٢
تم	تم	١٨	١١٢
الخاص	ألخاص	٢١	١١٢
منها وقوة	منها قوة	٦	١١٥
يوهم	يوهم	١٦	١١٦
هيئته	هيئة	٢١	١١٦
الخاطر	الخاطر	١٨	١٤٣
اخذات	احدت	٢١	١٤٣
على	علم	٧	١٥٤
شريعتنا	شريعنا	٧	١٥٤
يحدثها	يحدثها	٢٢	١٥٦
بالحلاء	بالحلاء	٢٢	١٥٦
الفضاء	الفضاء	١٨	١٥٩



arba'a) «Les facultés humaines et ses perceptions» qui doit être tiré, d'après Anawati-de *Fusus al-hikam* de Farabi, «Les séparés et les âmes», (*al-mufaraqat wa'l-nufus*), «L'article sur l'âme» (*maqala fi'l nafs*) imprimé par Landauer (*Die Psychologie des Ibn Sina*, 1876), «De L'âme raisonnable et ses états» (*al-nafs al-natiqa wa ahwaluha*), «l'âme et l'intellect» (*al-nafs wa'l 'aql*), «Les âmes» (*al nufus*), enfin un Poème intitulé *De l'âme*, tiré par *Tabaqat al-atibba*.

Ibn Sina nous révèle l'évolution de son système, particulièrement dans ses recherches psychologiques. Elles débute par une théorie empirique, passent à la théorie spirituelle et aboutissent à une conception mystique qui le rapproche des soufis de son temps. Ainsi une des dernières productions du philosophe, «*Al-Işarat wa'l tanbihat*» finissent par deux chapitres intitulés «Des étapes des gnostiques», (*maqamat al-ârifîn*) et «Secrets des prodiges», (*asrar al-âgât*). Ces chapitres avec ses traités mystiques sur l'amour, sur la nature de la prière, sur l'angoisse de la mort, sur le destin, et sur une allégorie philosophique nommée Hayy b. Yaqḏhan, etc.. (imprimés et traduits en français par M. A. F. Mehren, Brill, 1899) peuvent être considérés comme la dernière étape de sa psychologie qui touche au mysticisme.

Les manuscrits du *Risala fi'l nafs* que nous éditons ici sont les suivants :

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 15 mots, pp 222-249, par une calligraphie *ta'liq*, le pointillage est insuffisant. Nous avons pris ce texte comme la base de notre édition et nous avons ajouté les notes correctives écrites en marge du texte considéré.

b. Köprülü, No 1605. 20 lignes × 13 mots, pp 44-75, *naskh* le nom du copiste est Hasan b. Ali b. Hussayn al-Ja'ferî al-maruf bi Ibn Abi Qaba'.

c. Feyzullah, No 2188, 18 lignes × 9 mots, pp 291-336, *ta'liq*. Le titre de ce manuscrit est : «Le grand traité sur la science de l'âme», (*Al-Kabir fi' ilm al nafs*).

d. Nuruosmaniyé, No 4894, 37 lignes.

e. Université (Yıldız, privé, No 889, 15 lignes) pp. 125-169, *naskh*.

f. Université, No 1458, 29 lignes × 27 mots, pp 32-46, *ta'liq*.

g. Anawati parle des manuscrits qui se trouvent à Berlin, au Caire et annonce l'impression prochaine du livre par le Dr. A. F. al-Ahwany,

Toutes ces preuves alléguées dans ses livres différents le poussèrent vers un spiritualisme rigoureux qui tendait à l'éloigner du péripatétisme vers la philosophie illuministe. On voit qu'il est, par sa distinction exacte de l'âme et du corps, un précurseur de la psychologie cartésienne.

Le texte que nous présentons ne comprend pas seulement la théorie de l'âme et la psychologie empirique inspirée d'Aristote, il comprend en même temps la preuve sur l'immortalité de l'âme et ses conséquences au point de vue de la foi religieuse, la démonstration de la prophétie et le jugement dernier, et les considérations eschatologiques qui en découlent.

Dans un autre opuscule intitulé "*La divergence des opinions sur le problème de l'âme*," (*Ikhtilaf al-nâs fi amr al-nafs*), écrit pour Mohammed b. H. b. al-Marzaban, l'auteur expose les différentes conceptions et fait ses critiques sans chercher une solution définitive. Dans son épître sur l'*Exposé des preuves dans les problèmes difficiles* traite de la substantialité de l'âme et la perpétuité de l'esprit (*Jawhariyat al-nafs wa baqâ al-ruh*). Les mots *âme* et *esprit* employés par Ibn Sina sont pris très différemment de ceux de Qosta. Pour ce dernier l'esprit ne signifiant qu'une fonction organique dans le même sens que les *esprits animaux* de Descartes, Ibn Sina donne un sens métaphysique qui sert de base au spiritualisme philosophique.

Dans son "*Immortalité de l'âme raisonnable*," (*Baqâ'al-nafs al-natiqa*) notre philosophe pose la question: est-ce que l'âme raisonnable est une substance ou un accident? et si elle est accident, est-elle corruptible? En réponse à ces questions, il démontre l'immortalité de l'âme par 9 preuves logiques. Cet opuscule nous rappelle la discussion qu'il avait faite avec Al-Birunî.

Ibn Sina a étudié le problème psychologique dans les autres opuscules tels que "*La purification de l'âme*," (*Tazkiyat al-nafs*) "*L'appartenance de l'âme au corps*" (*Al hujaj al-aşara*), "*La réalité de l'homme*," (*Haqiqat al-insan*), "*La réalité de l'esprit*" (*hakikat al-ruh*), "*Le commentaire de Traité de l'âme d'Aristote*," (en persan), "*La forme intelligible*" (*al-surat al-ma'qûla*), "*Les intellects*" (*al-uqûl*), "*L'opuscule sur la science de l'âme*," (*Risala fi 'ilm al-nafs*), "*L'article sur les quatre puissances*," (*al quva al-*

à ce sujet. L'un des plus importants de ces ouvrages psychologiques est le livre que nous publions dans notre série. L'étude d'Etienne Gilson, nien qu'elle soit fondée exclusivement sur les traductions latines des ouvrages avicenniens, montre clairement que la psychologie musulmane du philosophe est très différente de celle d'Aristote et des penseurs grecs, en général. (1) Comme disait Dr. A. F. al-Ahwany, Ibn Sina dans sa jeunesse avait suivi la doctrine d'Aristote: l'âme est la forme du corps ou son entéléchie, c'est-à-dire qu'elle n'est pas séparée du corps. (2) Mais dans le *Işarat*, il s'éloigne de ce point de vue et il dit que "la source des facultés perceptives et motrices est une autre chose, tu peux l'appeler l'âme. C'est la substance qui dirige toutes les parties de ton corps. Cette substance est unique en toi. C'est en réalité, toi-même." (3)

En outre, dans le *Şifa*, il ne reste pas fidèle à la conception aristotélicienne de l'âme, il se rapproche parfois de celle de Plotin et trouve des arguments originaux pour démontrer la substantialité spirituelle de l'âme. Le plus connu est l'exemple de l'homme-volant qu'il utilise aussi dans ses oeuvres postérieures. (4)

Ibn Sina avait rassemblé ces arguments dans son petit livre intitulé "Les dix arguments sur la substantialité de l'âme humaine raisonnée," (*Al-hujaj-al-aşara fi jawhariya nafs al-insan al-na-tiqa*). Ce livre étant imprimé (5) nous nous contentons ici d'en parler en résumé: "l'homme se distingue des animaux par une faculté qui le caractérise, l'"appréhension des intelligibles". Il atteste, surtout l'argument psycho-physiologique, l'argument sur l'existence du moi, celui de la continuité de la vie psychique, et enfin l'argument de l'homme volant.

1) Et. Gilson, Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, Archives, Paris, 1930, pp. 15 - 102

2) Dr A. F. al-Ahwany, La connaissance et la Psychologie d' Avicenne. [La Revue du Caire, Millénaire d' Avicenne, 1951, No 141

3) *Işaret*, traduction de Goichon, 1951, Paris, j. Vrin

4) *Şifa*, Kitab-al-nafs (al-maqalat-al-hâmisa, fasl-al-hâmis) Edition de Teheran

5) *Risâla fi'l-sa'ada al-hujaj-al-aşara*, Haydarabad, Dekan, 1353, Dairat-al-ma'arif, 22 pages

utilisé en les abrégeant pour ne pas perdre le temps du calife qui devrait être rempli par les affaires publiques et politiques.

Qosta b. Luqa expose d'abord la nature de l'esprit, puis celle de l'âme, dans le 3^{ème} chapitre, il cherche les caractères distinctifs entre l'esprit et l'âme. Pour notre auteur, le premier est essentiellement matériel, il est la fonction de l'organisme et il s'anéantit avec la corruption de ce dernier. Tandis que l'âme est une substance distincte du corps et, par conséquent, de son corollaire, l'esprit. Elle ne s'anéantit pas après la corruption de l'organisme. Ce qui est immortel, ce n'est pas l'esprit, fonction psycho-physiologique, attachée à l'organisme, mais l'âme, la substance distincte qui se rattache à la vie supra-naturelle.

Cette distinction, très importante pour l'évolution de la psychologie, doit être considérée comme le point de départ des recherches sur l'âme, d'une part psychologique, d'autre part, métaphysique. La psychologie de Jean le Grammairien, d'Al-Kindi, Abu'l-Faraj-al-mutatabbib et d'Al-Farabi ont ouvert la voie à la formation de la psychologie d'Ibn Sina. Jusqu'à présent, on tenait compte seulement des livres d'Alexandre d'Aphrodise, d'Al-Kindi et de Farabi. (Et. Gilson, *Archives des doctrines médiévales*.) Le livre de Qosta étant le plus ancien (le manuscrit date 349 de l'hégire), il nous paraît nécessaire de le traiter comme l'introduction à la psychologie de l'Islam qui nous indique clairement l'influence de la science grecque et forme le point de rupture entre l'hellénisme et l'Islam.

Le manuscrit unique se trouve dans la bibliothèque Ahmed III (*Mejmu'at-al-rasail*, No. 3483) dans un Mélange philosophico-scientifique composé beaucoup de livres relatifs à la science arabe et grecque, parmi lesquels se trouvent ces opuscules. Aussi bien pour son importance philosophique, que philologique nous avons mis le texte arabe avec le fac-similé dans notre *Opera philosophica*.

X. Ibn Sina, *Traité de l'Âme, sa perpétuité (subsistance) et sa résurrection (Risala fi'l-nafs va baqa'uha va ma'aduha li Ibn Sina)*. Ibn Sina avait exposé ses idées psychologiques non seulement dans ses grands traités tels que *Şifa*, *Najat*, etc..., mais il a consacré également plusieurs livres et beaucoup d'opuscules

- b. Ayasofya, No 2389, 13 lignes
- c. Ayasofya, 4829, 35 lignes \times 17 mots, pp 3, grand et beau *naskh*.
- d. Ayasofya, No 4851, 15 lignes \times 10 mots. pp 54 - 60, *ta 'liq*
- e. Ayasofya, No 4853, 21 lignes \times 10 mots, pp 12 - 17, *naskh* clair
- f. Hamidiyé, No 1448, 19 lignes, 4 et demi, *ta 'liq*
- g. Feyzullah, No 2188, 19 lignes, pp 211 - 220, *ta 'liq*
- h. Köprülü, No 1602, 38 lignes \times 19 mots, pp 11 - 13, *ta 'liq*
- i. Nuruosmaniye, No 4894, 37 lignes, pp. 592 - 594, *naskh*
- j. Veliyuddin, No 3263, 23 lignes \times 16 mots, pp 52 - 55, *ta 'liq*
- k. Yıldız, (Université) No 395, 19 lignes, pp 59 - 63, *naskh*
- l. Université, No 1458, 29 lignes \times 27 mots, pp 275 - 277, *ta 'liq*
- m. En outre, Anawati cite les manuscrits du Caire, de Leyden, du British Museum.

IX. Qosta bin Luqa: *Le livre de la différence entre l'esprit et l'âme et les puissances de l'âme et la nature de l'âme* (Kitab al-farq bayn-al-ruh va'l-nafs va quva'l-nafs va mahiyat-al-nafs, telif Qosta bin Luqa al-Yunani)

Ce petit livre est une des plus anciennes publications sur la psychologie dans l' Islam. Qosta b. Luqa est un nestorien d' origine de Baalbek, qui a traduit une grande quantité d' ouvrages mathématiques et philosophiques du grec et du syriaque en arabe, selon le *Fihrist* d' Ibn al-Nadîm. Il vint à Bagdad, dédia une partie de ses traductions au calife abbasside. Il vécut vers la fin du deuxième siècle de l'hégire jusqu'à la troisième. (*Fihrist*, p. 410 - 411). L'auteur expose dans la préface qu'il a l' intention d' exposer la différence entre l' âme et l'esprit et la nature de l'âme pour satisfaire la curiosité scientifique du calife abbasside et il ajoute qu'il a profité des dialogues de Platon tels que Phédon, Timée et De Anima d'Aristote et de Théophraste, du livre de Galien sur la conciliation des opinions entre Hippocrate et Platon et de ses livres sur l'anatomie et la physiologie et il les a

VII. L'opuscule sur les réponses des questions (*Risala fi jawab al-masail*) - Anawati en parle sous le nom de "La question et la réponse," (*Al-sual wa'l Jawab*), Ibn Sina adresse la parole probablement à son disciple et ami Jozjanî, par des titres respectueux tels que "mon maître, mon grand, mon frère". Les manuscrits sont les suivants :

- a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes \times 15 mots, pp 567, *ta 'liq*
- b' Ayasofya, No 2457, 15 lignes, pp 54-57, *ta 'liq* clair avec enluminure.
- c. Ayasofya, No 4829, 35 lignes \times mots, pp 117-118, grand *naskh* calligraphique, les titres sont en rouge.
- d. Pertevpaşa, No 617, 21 lignes \times 14 mots, pp 122-124, *ta 'liq*
- e. Haziné, No 1730, 31 lignes \times 13 mots, pp 260-261, *naskh*
- f. Nuruosmaniye, 4894, 37 lignes, pp 479, *naskh*.
- g. Yıldız, (Université) No. Privé; 395 19 lignes, pp 83-85, *naskh*.

VIII. L'opuscule sur les réponses de 10 questions (*Risala aj-wiba an 'aşar masa'il*). Ibn Sina répond ici aux questions d'un de ses disciples dont le nom n'est pas mentionné. La première traite de la cause dernière, la seconde de la vérité de la nature, surtout d'après les médecins, la troisième de l'âme, l'Intellect et l'esprit universel, la quatrième traite de la nature animée ou inanimée des astres, la cinquième de la nature de l'éternel, la sixième de la nature de l'Un, la septième de la différence entre l'acte volontaire et l'acte naturel, la huitième traite de la nature du néant, la neuvième traite de la définition de l'être, et la dixième de la relation de l'Intellect avec l'agent. Ces dix problèmes essentiels de la philosophie péripatéticienne et les réponses données par Ibn Sina sont très significatifs au point de vue de la compréhension de son système.

Les manuscrits existant dans les bibliothèques d'Istanbul sont les suivants :

- a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes \times 15 mots, pp 409-413, et pp 570-574, *ta 'liq*

e. Bbl. d. l'Univ. No 1458, 19 lignes \times 27 mots, pp 75 - 86.

f. Anawabi cite aussi deux manuscrits de Leyden et du British Museum. Osman Ergin parle d'une impression de ce livre, mais Anawati na pas pu le trouver.

V. Les problèmes psychologiques (*Masail 'an ahval - al - ruh*) réponse donnée par Ibn Sina à Ibn Miskavayh.

Ce recueil est écrit par le philosophe pour répondre aux questions d'Abu Ali Miskavayh (ou Ibn Miskavayh) qui est un des continuateurs de la philosophie de Farabi, l'auteur du "grand salut", et du "petit salut", l' "amélioration des meours.", et surtout d'une grande histoire intitulée, "les expériences des peuples," (1).

Ibn Miskavayh pose ces questions sur l' âme: "D'où est-elle produite, jusqu'où elle peut subsister, sous quelle forme, comment peut - on la représenter par les images? ... etc..." Ibn Sina répond à ces questions par des phrases aphorismatiques qui donnent une idée claire sur la pensée péripatéticienne de l' Islam, conciliant Aristote et Platon sous l'influence du néo-platonisme. Les manuscrits sont les suivants:

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes \times 15 mots, pp 478 - 479, ta 'liq

b. Pertev paşa, No 617, 20 lignes \times 14 mots, pp 25-26.

VI. L' opuscule d' Ibn Sina, écrit pour Abu 'Ubayd Jozjani sur le problème de l'âme (*Rasâil al-şaykh li Abi Ubayd al-Jozjani va Abi Said Abi'l - Khayr fi amr-al-nafs*). Ibn Sina adresse la parole à Abu Ubayd par les tires "juriste," (*al-faqîh*), "mon maître," qui expriment son intimité et sa gratitude envers son disciple préféré. L'opuscule ne contient pas une particularité au point de vue de sa conception psychologique. Seulement il applique ici sa théorie du nécessaire et contingent, du possible et de l'impossible au problème de l'âme. Il ya deux manuscrits dans les bibliothèques d'Istanbul.

a. Ayasofya, No 4829, 35 lignes \times 17 mots, pp. 51-52 *naskh*

b. Ayasofya, No 4849, 21 lignes \times 10 mots, pp. 27-31 *naskh*

c. En outre Anawati cite un manuscrit existant au Caire: *Timur Majami* No 200.

(1) Tecarüb -al- ümam, Tahzib al ahlâq, Al-favz - al - asgar, El-favz - al - akbar

de la religion d'Hermès. En dépit des protestations des philosophes musulmans contre cette tendance anti-scientifique, elle a pu trouver la possibilité d'expansion dans les milieux pseudo-philosophiques sous forme d'un syncrétisme qui a l'ambition de concilier les idées hellénistiques et néo-platoniciennes avec celles du gnosticisme. Ainsi qu'un courant strictement astrologique représenté surtout par le pseudo-Majritî dans son *Gayat al-hakim* s'oppose à un autre courant des philosophes illuministes qui se dirige vers un spiritualisme, loin de le prendre dans le cadre d'un réalisme naïf.

Entre ces deux courants, nous constatons les philosophes qui étaient enclins ou bien vers l'explication des phénomènes naturels par des causes supra-lunéaires, ou bien vers une explication naturaliste, basée sur la conception déterministe métaphysique. Cette dernière, exprimée tacitement par Farabî dans son *Epître sur ce qui est vrai et ce qui est faux dans l'astrologie*. Ibn Sina, bien qu'il soit inspiré de son prédécesseur, paraît plus catégorique dans ses discussions avec ses adversaires. Un tel livre, systématique et bien clair, ne nous semble pas être composé par un auteur ultérieur, car, après le 11^{ème} siècle, la tendance scientifique va reculer devant l'expansion de la pensée théologique des Echarites, ou bien devant la domination de la pensée mystique propagée surtout par les sectes du 12^{ème} siècle.

Les textes principaux de *La réfutation de l'astrologie* d'Avicenne qui se trouvent dans les bibliothèques d'Istanbul sont les suivants (le livre porte le sous-titre: "*la désignation pour la science corruptrice de l'astrologie*„.)

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes \times 15 mots, pp. 165 - 174, ta 'liq clair.

Das la préface de ces manuscrits, le copiste dit qu'il a trouvé un exemplaire par l'orthographe de Mansur b. Zayla, et le discours est très proche du style d'Ibn Sina, mais qu'il ne savait pas exactement que celui-ci lui appartient.

b. Hamidiyê, No 1448, 19 lignes, ta 'liq.

c. Köprülû, No 1589, pp 108 - 116, par une écriture *naskh*.

d. Nuruosmaniye, No 4894, 38 lignes, pp 501 - 506 *naskh*.

a. Ahmed III No 3447.

IV — *Epître sur la réfutation de l'astrologie: Risala fi ibtal ahkam al-nujûm*. Prof. A. Ateş le considère comme un livre apocryphe et attribué à Ibn Sina (dans son étude sur le "livre du Talisman" d'Avicenne, paru dans la Revue *İlahiyat*, No 3-4, Ankara). Selon l'auteur de cette étude Ibn Sina avait incliné, dans l'étape postérieure de sa vie, aux connaissances extra-scientifiques on bien vers les sciences occultes. A. Ateş pour fortifier sa thèse ne se contente pas d'alléguer des arguments sur son évolution vers "la philosophie orientale,,"; en même temps il trouve nécessaire de démontrer que le grand péripatéticien n'a pas écrit un livre de réfutation sur l'astrologie. Bien qu'il y ait une périphrase dans la préface de cet épître qui donne la possibilité d'une telle supposition (la périphrase douteuse sur la copie du livre) nous connaissons déjà les idées du philosophe, à l'occasion des météores, sur la réfutation des conceptions non-scientifiques dans son *Şifa* [E. J. Holmyard and D. C. Mandeville, *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum*.] En outre, nous avons exposé ses discussions avec Al-Birunî dans lesquelles il continue de garder la même attitude dans les dernières années de sa vie. D'autre part, Al-Birunî, versé dans la science indoue, était un partisan convaincu de l'astrologie. Il avait défendu ses idées, dans le Livre de l'Inde, et surtout dans un traité sur la défense de l'astrologie (1). Ses discussions très sérieuses avec Ibn Sina, et sa ferme conviction sur ce chapitre sont des arguments, pour notre part, de l'esprit scientifique de ce dernier. Cependant il nous reste encore beaucoup de côtés obscurs dans l'évolution et l'interpénétration des idées du 10^{ème} siècle.

Ibn Sina a étudié dans ce livre toutes les idées astrologiques de son temps transmises depuis les oeuvres semi-apocryphes de Jabir bin Hayyan; il a fait une critique sérieuse sur la conception de l'influence des astres sur la destinée humaine. Il paraît que cette conception est héritée à l'Islam du sabéisme et

(1) Ahmed III, No. 3477, la date de copie 871 de l'hegire
 Ahmed III, No. 3478, " " 872 "

c. Ragıb paşa, No 1461

d. Bbl. d. l'Universite No. 1458, pp. 54 — 55

3^o. — Lettre à Abu Said Abu'l-Khayr

a. Ayasofya, No. 4851, 13 × 18. 15 lignes × 10 mots, pp. 18-21, *ta 'liq*

b. Nuruosmaniyé, No 4894. Les questions d' Abu Said et les réponses d'Ibn Sina, cité par L. Massignon (*Recueils de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d' Islam*, p. 189)

4. Lettre d' Ibn Sina à Jozjanî: *Risala fi'l-intifa 'amma nusiba ilayhi*

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 15 mots, pp. 213-214 *ta 'liq*

b. *As'ad effedi*, No 3688, 20 lignes, pp 84 - 86, *naskh*

c. Hamidiyé, No 1447 - 48

5. Lettre d' Ibn Sina à l'emir Ala'ud-davla Kakuvayh

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 15 mots. pp 215 *ta 'liq*

b. Hamidiyé No 1447 - 48

c. Nuruosmaniyé, No 4894

6. Lettre d' Ibn Sina à Tahir bin Hassul.

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 14 mots, pp 217 - 218, une belle écriture *ta 'liq*.

b. Hamidiyé, No 1448.

7. Lettre d' Ibn Sina à Ja'far al-Qaşanî.

a. Hamidiyé, No 1448.

8. Lettre d' Ibn Sina à Abi'l-Fazl bin Mahmud.

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 19 mots, pp. 219, une belle écriture *ta 'liq*

b. Hamidiyé, No 1447 - 48

c. Nuruosmaniyé, No 4894.

9. Lettre d' Ibn Sina à Şeyhk Abi'l Qaassim bin Abi'l-Fazl.

rimé au Caire dans l'Opera intitulé *Jami' - al - badayi'*.

b. Ayasofya, No 2389, 13 lignes.

c. Ayasofya, No 4829, 35 lignes \times 17 mots en 6 pages, par une belle écriture, grand *naskh*.

d. Ayasofya, No 4851, 15 lignes \times 10 mots, pp 54-60.

e. Ayasofya No 4853, lignes 21 \times 10 mots, pp 12 - 17 l'écriture *naskh* claire.

f. Hamidiyé, No 1448, 19 lignes, 41/2 papiers, *ta 'liq*.

g. " " 1452, 5 papiers.

h. Feyzullah, No 2188, 19 lignes pp 211-220, *ta 'liq*, le pointillage insuffisant.

i. Köprülü, No 1602, 38 lignes \times 19 mots, pp 11-13, *ta 'liq*

J. Nuruosmaniye, No 4894, 37 lignes pp 592-594, *naskh*.

k. Veliyuddin. No 3263, lignes 23 \times 16 mots, pp. 52-55, *ta 'liq*.

l. Yıldız (Bbl. de l'Université) 19 lignes, pp 59-63, *naskh*.

m. Bb. de l'univ. No 1458, 29 ligne \times 27 mots, pp 275-277 *ta 'liq*.

Outre ces manuscrits de bibliothèques d'Istanbul, Anawati cite les autres existant dans les bibliothèques de Berlin, du Caire, de Leyden et du British Museum.

II. Les correspondances d' Avicenne.

3. Lettre de Şeykh Ābu Saïd à Ibn Sina.

a. Ahmed III, No 3447

b. Hamidiyé, 1448

3¹. — Lettre d'Ibn Sina à Şeykh Abi Saïd b. Abi 'l-Khayr, le mystique. Lettre d' Avicenne écrite d'abord à Ibn Zayla à l'occasion du livre envoyé par lui au célèbre mystique dans laquelle il parle de ses entretiens philosophiques et mystiques.

a. Ahmed III, No 3547, 17 lignes \times 15 mots, pp. 189 - 190, par une belle écriture *ta 'liq*

b. Hamidiyé, 1447; 17 X 33; 25 lignes; 43 papiers; *ta 'liq*

ANALYSE DES TEXTES

Nous présentons dans ce livre les recueils d'Ibn Sina relatifs aux objections et réponses entre lui et les penseurs les plus connus de son temps et quelques-unes de ses lettres qui ont une signification philosophique parmi ses correspondances dont la plupart semble perdue. Outre ces épîtres, nous donnons sa réfutation de l'astrologie et son *Traité de l'âme*, un de ses nombreux livres sur la psychologie. Pour faciliter la compréhension de l'évolution de la psychologie islamique depuis Alexandre d'Aphrodise et Jean le Grammairien jusqu'à Ibn Sina, nous donnons aussi *le livre sur la distinction de l'âme et de l'esprit*, écrit par Qosta bin Luka, avec le fac-similé original.

1. Objections et réponses entre Ibn Sina et Abu Reyhan al-Birunî: Les discussions entre ces deux penseurs contemporains sont rassemblées en deux épîtres; le premier porte le titre de *Ajôibat sitt 'aşara mas'ala li Abi Reyhan* (Al-Birunî) qui comprend plusieurs objections d'Al-Birunî sur l'être etc. et les réponses données par Avicenne; quoique le titre atteste 16 questions, recueils contient 17, même 18 questions et réponses.

a. Le seul exemplaire du manuscrit existe dans la bibliothèque Ahmed III (Palais de Topkapou) No 3447, pp 372 - 379, avec une orthographe de *ta'liq*: chacune des pages comprend 17 lignes \times 17 mots (approximativement).

2. Réponses de dix questions: *Al-ajôibat an-il-masa'il al-'aşar* (*masail fi'l-hikma Javaban li Abi-l-Reyhan al-Birunî*). Les manuscrits de ce recueil sont assez fréquents. Ils sont étudiés par Osman Ergin et Anawati dans leur bibliographie sur les ouvrages d'Avicenne.

a. Ahmed III, No 3447 pp 409-413 et 570-574, 17 lignes \times 15 mots, par une écriture *ta'liq*. Nous avons pris ce manuscrit comme le principal, et nous l'avons comparé avec le texte imp-

Abu'l-Husayn Abd-al-Jabbar b. Ahmed b. Ab-dal-Jabbar al-Hamadani al-Astar'abadi. Il était le chef des mu'tazilites. Parmi ses ouvrages on cite les noms de *Tanzih al-Qur'an an-il-matâ'in*, *Emali*. (*Risala mustatarife*, p. 120, Al-Kutubahane. Vol I. p. 155, écrit en langue ordu et traduit en persan. Eu 1328 de l'hégire, p. 124) Il est très probable que ce chef des dissidents se trouvait parmi les contradicteurs d'Ibn Sina. D'après *Milal va'l-Nihal* (vol I. p. 38) Abd-al-Jabbar était contemporain et ami d'Abu Manur Jobbaï. N'oublions pas que ce dernier avait fait des discussions avec le philosophe, un chiite acharné et avait écrit plusieurs livres sur la théologie. Il était nommé le juge (qadhi), à Raghès, (Rey), Qazvin, et autres, sous le règne de Fahr-al-davla, le roi bovayhide (mort en 415 de l'hégire). Il est l'auteur d'un livre intitulé *Les cinq principes (Usul-i-hamsa)* dont les commentaires existent dans nos bibliothèques (*Lisan-al-mizan*, vol 3, p. 386).

²³⁾ Şahristani. *Al-musarî va'l-musara'* (ou *al-musaraat*). Bibl. d'Ayasofya. No. 2358), (*Musari va'l-musara fi'l-mnhakama bayn al-Şahristani ve Ibn Sina fi'l-ilm al-kalâm*). Dans la préface on cite le nom de celui qui a classé ces discussions, ou plutôt ces conversations imaginaires, car Ibn Sina et Şahristani ne sont pas contemporains. Il paraît que ce dernier a mis en ordre les thèses principales du philosophe pour les réfuter une à une au point de vue théologique. Et c'est son élève Majd al-din Abu'l-Qassim Ali bin Ja'far al-Musevi (le juif) qui les a copié ou peut-être classé. Ce livre précède "*La destruction des philosophes*", (*Tahofut al-falasifa*) d'al-Gazzali. Mais la renommée de celui-ci et l'importance des problèmes qu'il avait traité dans sa réfutation a éclipsé le premier.

des livres en arabe. Son nom complet est Abu'l-ʿAla Muhammed b. ʿAli b. Hassul. Il est mort en 450 de l'hégire. Parmi ses ouvrages nous pouvons citer particulièrement un livre sur les turcs (traduit par Ş. Yalçkaya) publié à Belleten No. 5—14.

¹⁸⁾ *Jamiʿal-Badaiʿ* (Mélange d'opuscules des différents auteurs) Le Caire. Muhyiddin Şabri al-Kurdi. Imprimerie *al-saada*. 1917.

¹⁹⁾ Nous en avons parlé dans la note relative à Al-Masumi.

²⁰⁾ Thémistius est un des grands commentateurs d'Aristote. Il vécut au 4^{ème} siècle, après l'éclosion du néo-platonisme. Il a écrit ses commentaires sous l'influence de cette philosophie dominant au Proche-Orient. Les livres de Thémistius, de Jean le Philophon et partiellement de Simplicius ont pénétré dans les monastères nestoriens. Et par ce moyen, ils s'infiltrèrent dans la Pensée de l'Islam. Farabî, Ibn Sina et les autres, au lieu d'entrer en contact direct avec les ouvrages de Platon et d'Aristote, certaines exceptions à part, préféraient les connaître sous l'angle de ces commentateurs néo-platoniciens.

²¹⁾ Baihaqi, p. 28—29.

²²⁾ Al-Qadhi Abd-al-Jabbar est l'auteur d'*Al-muhit bi'l taklif*, histoire des dissidents (*mutazila*). Il est un des derniers dissidents avec Zamahşari. Le célèbre exégète du Coran, qui ont vécu vers la moitié du 10^{ème} siècle. Si l'on regarde l'opuscule d'Ibn Sina, il paraît qu' Abd-al-Jabbar est son contemporain. Le commentaire de celui-ci pour le *Kitab-al-maqalât* de *Balkhî* fut le prétexte pour la composition de l'opuscule contre les théologiens par Ibn Sina. Ce *Balkhî* doit être Abul-Qassim Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Balkhi, le fondateur d'une secte dite *Kaʿbiya*, s'affiliant à la doctrine de la Dissidence. Il est connu comme l'auteur d'un livre intitulé *al-maqalât*. (*Al-farq bayn al-firq*, p. 103. sahristani *Milal wa'l-nihal*. Vol I, p. 37) Ibn Nadim en parle comme l'auteur des exégèses (mort en 319 de l'hégire). d'Abu'l-Qassim *Balkhî* dans les chapitres sur la puissance et la liberté humaine (*Maqalât al-islamiyyin*. p. 200—223). Quant à Abd-al-Jabbar, nous le connaissons par le moyen de l'*histoire de la théologie* de *Şibli Noʻmani* parmi les auteurs réfutant le manichéisme. *Al-ʿalâm* (*Qamus al-tarajum*, Le Caire) en parle comme le juge des juges (*qadhi al-qudhat*) et il donne son nom complet :

et se mêla à la concurrence politique entre cette dynastie et les bouvayhides qui étaient batinides.

¹³⁾ L'élève préféré du maître Abu Abdullah al-Ma'sumi (Muhammed b. Ahmed) al-Hakîm ou le juriste (al-faqih) avait défendu Ibn Sina contre Abu Reyhan par un livre de réfutation. Le philosophe l'avait dédié son *livre de la nature de l'amour*. Il est l'auteur d'un opuscule sur les *Séparés* (al-mufaraqat), des livres sur "les nombres des intelligences et des sphères," (a'adad al-uql va'l-aflak), "l'ordre des créatures," (tartib al-mubda'at) dont chacun existe dans la Bibliothèque de Nizamiye à Nissabour; Jamal al-Mülk, fils du grand vizir des Seldjoudes Nizam-ül-Mülk avait pris un exemple. Ce livre était estimé par tout le monde; Ibn Sina disait pour Al-Ma'sumi: «il est pour moi ce qu'est Aristote pour Platon.» Selon Bayhaqi *Le Traité sur la mondanité de Dieu* est attribué à lui. Et vraisemblablement il est son auteur. Il est mort en 1038 (430 de l'hégire) (Ali b. Zaid al-Bayhaqi: *Tatimma Siwan al-Hikma*. Lahore. 1935. p. 95—97).

¹⁴⁾ Al-ajwibat sitt aşara mas'ala li Abu Reyhan al-Biruni.

¹⁵⁾ Cité par Brockelmann. Osman Ergin. Anawati, etc...

¹⁶⁾ Nous savons quels sont ces savants attaquants Ibn Sina; d'après sa biographie, outre Al-Birunî nous connaissons sa discussion avec Abu Mansur Jobbaî et Ibn Miskavayh. L'auteur des «Expériences des Peuples» l'avait reçu un jour chez lui. Ibn Sina, en entrant, avait jeté une noix et lui dit: «Mesure la distance de cette noix par les cheveux»; Par contre, Ibn Miskavayh lui jeta des fascicules de sa *Morale* en disant: «D'abord, améliore ta conduite. Puis tu pourras mesurer la distance de la noix. Toi, tu es plus loin de perfectionner ta conduite qu'il n'est en mon pouvoir de mesurer la distance.» (Baihaqi, p. 28—29). En outre, si l'on regarde la tenue embarrassée de la lettre, il y avait en ce temps là, beaucoup d'envieux parmi les hommes de lettres et de science. Abu'l Qassim Kirmanî faisait des dispuses excessives avec le philosophe dépassant parfois les limites de la politesse. Il l'accusait de sophisme. Ibn Sina en a parlé dans ses lettres adressées au ministre Abu Yusuf Hamadanî, auquel il avait dédié son livre *al-Adhhaviya*. (Baihaqi, p. 32—33).

¹⁷⁾ Tahir bin Hassul, un des notables et académiciens des bouvayhides et de Gaznévides [*Divan al-Rasâ'il*] qui a écrit

et qu'il te dévoile la vérité de l'infidélité. (L. Massignon. Avicenne et les influences orientales. La Revue du Caire, Millénaire d'Avicenne. Juin. 1951, No. 141, p. 11).

6) Nous avons mis quelques-unes de ces lettres parmi les textes arabes. Des phrases obscures et mystiques que nous avons tâché de traduire attestent l'influence de la terminologie mystique d'Al-Hallaj, et confirment la thèse de L. Massignon.

7) Cette tirade montre qu'Ibn Sina, inclinant vers la philosophie illuminative, et même vers le mysticisme comme état d'âme et comme une étape supérieure de la représentation du monde, ne pratique jamais l'ascèse qu'il estimait sans réussir à s'y-donner entièrement.

8) Bien que cette lettre soit adressée à Ibn Zayla, le contenu est relatif aux problèmes et réponses entre le mystique et le philosophe; Abu Mansur al-Husayn b. Tahir b. Zayla est d'origine d'Isfahan, il est mort en 440 de l'hégire.

9) Cet opuscule est imprimé par Mehren, Leyden, Brill, 1899, 3^{ème} livraison.

10) Abu Hosain Ahmed al-Sahli, est le vizir d'un des rois khwarazmshahides Abûl Abbas Me'mun. Il est le frère d'un autre vizir, que le philosophe avait dédié son "livre d'Elixir," [*Risala al-iksir*]. Il est connu par ses poèmes et passa la dernière partie de sa vie à Baghdad, où il est mort en 1027 (418 de l'hégire).

11) Ala'ud-davla Kakuvayh est un des rois de la dynastie Buvayhide, protecteur et ami d'Ibn Sina. Nous avons mis des notes brèves sur ce sujet dans la première livraison. (Cf. Encyclop. de l'Islam. Vol. II, p, 709) Il a lutté avec Mahmud Gaznévide.

12) Abu Reyhan al-Biruni est un des plus grands savants du monde islamique. Il est connu surtout par ses expéditions scientifiques, aux Indes et en Iran, et par son érudition dans les sciences et les croyances de l'Orient-Moyen. (Cf. in « Islam Ansiklopedisi ». Al-Biruni, en turc, par M. le Prof. Zeki Velidi Togan, vol II pp. 635—645). Cet article biographique et bibliographique est très détaillé. Pour son activité astronomique et mathématique dans le même volume. Cf. l'article de Fatin Gökmen (en turc p. 645—646). Al-Biruni, outre son *Livre des Indes* et les *Oeuvres survivantes*, est l'auteur d'une multitude d'ouvrages mathématiques, physiques et philosophiques. Il était protégé par les Gaznévides,

³) Abu'l-Faraj b. Tayyib al-Jaçeliq était un grand medecin de Bagdad et connu aussi pâr ses ouvrages philosophiques. Il eenseignait la médecine et les sciences naturelles dans l'hôpital d'Ahudi de Bagdad. Il a commenté certains livres de Galien, d'Aristote et d'Hippocrate. Il était contemporain d'Ibn Sina. Celui-ci estimait sa connaissance profonde en médecine, mais critiquait ses études philosophiques. (Ibn Abi Usaybia. *Tabaqat-al-atibba* vol. I. p. 239—241). Ibn Sina, non seulement avait critiqué Abu'l-Faraj, mais il a égalemunt écrit des réfutations et des pamphlets dont l'un est publié dans notre première livraison. Il disait pour lui: «Celui qui prend un livre de lui, doit le rendre au libraire sans demander le prix versé en l'achetant». Il parait qu'il y avait des motifs d'envie et de concurrence entre les deux savants, car Abu'l Faraj est un des maitres de Bagdad et participait aux travaux de l'Académie de la sagesse (*Bayt al-hikma*) par ses livres sur la logique. Dans une autre tirade Ibn Sina en parle en ces termes: «Ja croyais qu'il prédominait en médecine, mais j'ai vu que son style n'est pas clair. Quelques-uns de ses écrits sont exacts, quelques-uns sont erronés, car il est un cempilateur, mais non pas un homme de science et de l'art» (Ali b. Zaid al-Baihaqi, *Tatimma Siwan al-hikma*. Lahore, 1935. p. 27—29). Baihaqi ajoute que la satire d'Ibn Sina allait jusqu'a décourager l'autre.

⁴) Cf. la premiere livraison: L'opuscule d'Albu'l-Faraj sur l'unité des quatre puissances naturelles: attractive, nutritive, répulsive et digestive; et la réfuatation écrite par Ibn Sina pour cet opuscule.

⁵) Abu Said b. Abu'l-Khayr est un grand mystique, contemporain d'Ibn Sina. Il vécut à Khorassan et en Iran, et est connu surtout par ses oraisons mystiques intitulés "Les états d'âme et les paroles." (Halât-u-sukhanan). L. Massignon dans son article sur les influences orientales parle des relations entre le mystique et le philosophe: «Dans une réponse à Abi al-Khayr, qui, au temps d'Avicenne, était le chef des soufis à Nichapour, le philosophe emploie un certain nombre de mots obscurs du vocabulaire technique de la mystique de Hallaj, notamment, par exemple: «l'entrée dans l'infidélité véritable et la sortie de l'Islam métaphysique» et cela est pris de l'extérieure de la loi

¹) Nous avons mis la biographie d'Ibn Sina, écrite par son ami et son disciple Abu Ubayd al-Jozjani, à la première livraison de cette série. La biographie du philosophe, avec certaines variantes, dans le *Tabaqat al-atibba* fut traduite en turc par le Prof. Şerafettin Yalrkaya et publiée dans les Mélanges parus à l'occasion du 900^{ème} anniversaire de la mort d'Ibn Sina.

²) Une partie de ces opuscules fut publiée par M.A.F. Mehren sous le titre général de *Traité mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne*, parmi lesquels se trouvent le Traité de l'Amour. Le Traité sur la Nature de la Prière, la Missive sur l'influence produite par la fréquentation des lieux saints et les prières qu'on y fait, traité sur la délivrance de la crainte de la mort, le Traité sur le Destin, le roman allégorique Hayy b. Yaqzhan, etc. La philosophie illuminative ou "orientale", qui était promise dans la préface de Chifa peut être « la sagesse orientale » (Hikmat al-maşriqiya) qui est perdu et dont nous ne possédons qu'un fragment, « la logique des Orientaux » (mantıq-al-maşriqiyyin) et les gloses écrites pour la pseudo-théologie d'Aristote. La première est publiée par A. Badavi et la seconde traduite par Vajda dans la Revue Thomiste II, 1951. Une partie du *Livre de la distribution* (Kitab-al-insaf) que nous possédons dans les Bibliothèques d'Istanbul peut être considérée, dans une certaine mesure, comme un ouvrage de cette seconde période de sa vie. Car l'auteur, au lieu de préciser sa conception définitive, rapproche et compare les philosophies orientales et occidentales. Pour notre part, le philosophe n'a jamais atteint un but promis, mais sans briser le cadre péripatéticien constitué depuis Farabi et systématisé par lui dès sa jeunesse, a cherché des échappatoires dans le néoplatonisme, dans le gnosticisme et même dans les courants syncrétistes de l'Iran et des Indes qui les nomme « orientaux ». Et il a trouvé la solution non pas dans un illuminisme déclaré, mais du passage graduel de l'intelligence à l'intuition, du matériel au spirituel, du rationnel à l'irrationnel qui a revêtu la forme d'un progrès continu vers le mysticisme. En dépit des essais fréquents d'aujourd'hui pour réduire toute la philosophie avicennienne à une philosophie mystique, nous nous contentons d'y voir un passage conscient et scrupuleux entre les modes de pensée de son temps.

théologien, avec les idées avicenniennes, presque un siècle après la mort du philosophe. Şahristanî expose et critique les idées principales d'Ibn Sina sous forme d'une série de questions et de réponses. Il paraît que ces discussions étaient classées par un des élèves de Şahristanî, sous le titre *Aḡ-musâri va'l-musâra* (23). L'auteur cite son nom à la 3^{ème} page: Sayid Majdaddin Abu'l-Qarim Ali b. Ja'far al-Musavî, le cadet des disciples de Şahristanî, celui qui a assisté à la composition de *Milal va'l-Nihal*. Pour le disciple, la discussion de son maître avec le plus grand philosophe du monde Ibn Sina est une chose très importante. Le théologien prend en considération les livres essentiels d'Ibn Sina, surtout le *Şifa*, le *Nojat* et le *Tâliqât* qui sont les meilleurs. Le *Musaraat* contient d'abord 7 problèmes de métaphysique et 70 problèmes de logique, de sciences naturelles et de théologie. Les questions de la 1^{ère} partie sont les suivantes: 1) l'existence de l'Être nécessaire 2) l'unité de l'Être nécessaire 3) la connaissance de l'Être nécessaire 4) la production du monde 5) la consécration de ces principes aux problèmes difficiles et aux doutes compliqués.

A. — Dans la discussion de l'être, les théologiens ne s'excluent pas à la division de l'être. Ils disent que l'être se divise en ce qu'il est Premier et en ce qui ne l'est pas, et celui qui est Premier se distingue en substance et accident, et ils entendent par substance l'étendue, celle qui exclut son semblable de devenir la même chose; ils entendent par accident, celui qui consiste par l'étendue et ils nient le contraire. La 1^{ère} partie est exacte, et quand les conditions de contrariété (تقابل) manquent essentiellement, temporellement, spatialement et par dignité, dans les premiers sens, elle chancelle entre l'affirmation et la négation. La seconde division n'est pas exacte et quand on interprète, elle signifie l'impossibilité de la 3^{ème} partie qui n'est pas étendue et qui ne consiste pas dans l'étendue.

Ces matières de discussions qui sont très vastes (258 pages) contiennent presque toutes les questions relatives à la philosophie péripatéticienne et les réponses données par la théologie créationniste et atomiste (*acharite*) de l' Islam. En dépit de son envergure si étendue, il est regrettable que ces objections présentées sous forme de discussion soient éclipsées par la renommée des objections d'Al-Gazzâlî.

La réponse: J' ai réfléchi, mais je n'ai pas attribué quelques paroles à celui qui doute, selon lesquelles Lui est loin de l' espace infini (*fazâ*) et du vide, mais il nous a communiqué, à l' honneur de ce problème de l'espace infini, qu'il était proposé d'abord par l'Ecole de Pythagore, par les symbolistes et ésotériques, quand ils disent que le vide englobe toutes les choses de l' extérieur, et que les corps naturels se produisent par la voie de la respiration pour être distingués de lui, cela veut dire dans l'espace vide. Mais notre parole ne correspond pas au non-corps, et le non-corps, est un concept le plus général. Le vide, s'il existe, est le non-corps, cependant il est le non-corps, apte à être comblé et comme les corps, il a lui-même la durée dans toutes les dimensions. Mais l'espace infini est une puissance divine, dans laquelle est possible d'être le corps ou bien dans le corps. Puisqu'il est impossible que le non-corps soit en mouvement, il faut qu'il soit le corps, et cette conception appartient au poète Esyodes (*Hésiode*); selon lui Dieu a créé d'abord l'espace infini (*fazâ*), puis la terre, etc.. Tandis qu'une école des naturalistes a attribué au vide l'Être suprême, parmi lesquels nous pouvons citer Zimokratis (*Démocrite*), Esyodes (*Hésiode*) et Lokibos (*Leucippe*) ou *Lucrèce* et ceux qui ont transformé le vide en être et qui ne l'ont pas pris au sens figuré ni symbolique, ils ne l'ont pas mis au degré honorable de l'Être, mais les investigateurs les plus connus n'admettent guère l'être du vide de toute façon, et mettent son nom parmi l'ensemble des noms qui signifient un sens constant dans l'entendement et ne signifie pas le sens qui se produit dans l'être et ils ont l'argument que le vide existe, mais n'est pas dénué de sens dans les diamètres (انطار) et ils arguèrent que si le vide se trouve avec cet attribut, il est impossible qu'il englobe le corps, car la chose en soi-même ne peut pas renfermer le corps, et s'il exclut le corps, ce n'est pas par la cause de ses qualités, mais par la cause de ses dimensions empêchent son intervention. Ils constatent que les accidents tels que la couleur, l'odeur n'ont pas de dimensions en soi, mais chacun a une dimension qui est commune, et c'est la dimension qui l'attribue au corporel.

Une autre discussion était faite par Şahristanî, le célèbre

est impossible qu'il descende et se transmette d'un état à un autre et il n'y a pas en lui de modification ni de changement, et celui-ci exige un état et il était éternel dans le passé et dans l'avenir, indestructible, car le néant et la production sont deux ordres de jugements de l'existence indescriptible, parce qu'il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché et par sa subsistance toute chose (existe), et lui est supérieur dans son infériorité, et inférieur dans sa supériorité, comme disait Dieu (علواً كبيراً); puis Il dit: Par le côté imaginaire, ou par le côté de signification, les corps sont existants avec lui, c'est-à-dire qu'il contient toute chose. La substance n'est pas suffisante à elle-même. Dans la substance il y a la contiguité, la non-quantité de la substance lucide intervient avec la substance dense. Je dis, je ne comprends pas la quatrième. Il dit: est-ce qu'il est vrai que l'accident se trouve avec un autre accident dans un réceptacle unique, quand ils sont d'un genre unique. Je dis: oui! Il dit: Chacun de ces accidents s'étend seulement au possesseur, et les autres ne l'excluent pas. Je dis: Est-ce qu'il va vers les directions? Il dit: non, car elle est l'essence unique, et il est impossible pour une chose unique d'aller vers les directions, et lui est un, et non pas une partie de lui-même, et on ne décrit pas la coupure, ni l'axe, ni la fin ni la particule, etc... et ils se produisent d'après les nombres composés, et l'un ne décrit pas la moitié, le tiers, le quatrième (quart) parce que celui-ci est de l'ordre du nombre. Et je dis: Quelle est la perpétuité et son existence? Il dit: sa survivance correspond (مصححاً) à la continuité du temps, comme les mouvements des Sphères: Et si son existence n'était pas perpétuelle, comment serait-il possible le mouvement et le repos des corps, et l'argument de celui-ci est qu'il existe partout. Il est toujours avec vous où vous êtes présent. Je dis: Lui est puissant, vivant, voyant et écoutant (فأدر، حي، بصير، سميع) Il dit: oui, mais lui a besoin d'élargir l'intuition (Illumination) et l'expression. Ensuite il sait cela, car tout ceci vient de l'exigence de l'attribut de son essence par l'incarnation de cet attribut sans distinguer toutes les essences. Notre sage-maître demande qu'on fasse le commentaire de moi, ce que j'ai trouvé ici, pour soit la guérison (شفا) et pour que les hommes accumulent la nourriture (اجراً جزئياً).

réponses intercalées par Abu Reyhan entre deux discussions étaient si agressives et dépassaient tellement les limites de la politesse que le philosophe dut s'abstenir de la dispute et la réponse était prise par Al-Ma'sumî (21). Pour l'historien, Ibn Sina avait déjà pris la même attitude agressive contre Abu l-Faraj (comme nous avons tiré quelques extraits) mais les attaques d'Abu Reyhan «lui avaient fait goûter l'amertume de la satire». Et il ajoute le proverbe qui dit «celui qui blasphème le peuple sera blasphémé». Nous pouvons ajouter le hadis (la parole du Prophète): «Celui qui blâme son prochain par un péché, ne meurt pas avant de le commettre».

Une des discussions notables d'Ibn Sina se rapporte à la théologie dissidente, faite entre lui et Qadhi Abd-al-Jabbar. Le *Risâla* porte le titre: «L'opuscule de certains théologiens à Ibn Sina et ses réponses». Le philosophe commence en ces termes: «Il m'a demandé dans ma jeunesse: quelle est l'immensité qui contient toute chose, à laquelle on a donné le nom des principes: quelques-uns disent le *fazâ* ou bien l'espace infini et le centre, et les théologiens le dénomment la direction et l'étendue, les dissidents (مجاندة) *les limites* et tous l'indiquèrent par le mot «ouï,?». Al-Qadhi Abd-Jabbar (22) dans son commentaire pour le *Maqalâ* de *Balkhî* dit que les croyants (*ahl-al-haqq*) affirment que le *fazâ* est les limites et il n'est pas le corps, il va aux directions et n'a pas de contiguïté, de transfusion, de contraire; mais nous l'avons constaté par le terme, non par le sens. Et je dis qu'ils sont vrais seulement dans la dénomination, il dit: «celui qui prétend qu'il est vaste (large) en soi, Dieu est infini et connaissant, je dis que je le connais par imitation, ou par preuve. Il dit non, mais je le connais nécessairement, car lui n'est pas intelligent, si tu le penses, tu le sais par nécessité, avec la moindre réflexion, puis, s'il en doute, le sceptique ne doute pas. Je dis: quel est son attribut et son essence qui le diffère des autres essences? Il dit: son existence est exacte pour toute chose. Je dis: quel est le sens de ta parole exacte? Il dit: s'il n'avait pas son existence, l'existence de la chose ne serait pas exacte et toute chose a besoin dans son existence de l'existence de son essence. Je dis: est-ce que son existence est licite? Il dit: mais il est l'être nécessaire, car il

Réponse IX — Il faut que tu saches que la chaleur ne vient pas du centre, car la chaleur n'est immobile que par accident; son existence dans le corps mobile ressemble à l'homme dans un bateau mouvant et il faut que tu saches que la chaleur du soleil ne vient pas à nous par la descente du soleil d'en haut: 1) la chaleur ne se meut pas en soi 2) elle n'est pas le corps chaud qui descend d'en haut, 3) le soleil aussi n'est pas chaud, la chaleur ne se produit pas de ces trois modes, mais elle se produit par interférence de la lumière et la température de l'atmosphère. Ils sont exposés dans le second chapitre de *l'Anima* et dans le premier chapitre du livre de *Sensu* d'Aristote.

Question X — La transformation de certaines choses aux autres est elle par la contiguité et la transfusion ou par la modification? Par exemple, quand l'eau se transforme en air, est-ce qu'il le devient véritablement, ou bien ses particules se différencient-ils jusqu'à se perdre de vue?

Réponse X — La transformation des choses les unes dans les autres, ne se produit pas telle que la transformation de l'eau en l'air, car ses particules se différencient jusqu'à se perdre de vue. Ceux qui veulent apprendre celui-ci, qu'ils regardent au commentaire du Livre de la *Génération et Corruptione* et du Livre de *Météorologie* et le troisième chapitre du Livre de *Coelo*, mais je constate ceci par voie inductive. Et je dis que l'augmentation des corps en quantité, comme l'eau chauffée, nous démontre sa transformation en (modification) de ses particules, etc.. Les réponses de ces dix questions appartiennent au *Liber de Coelo* d'Aristote. Maintenant nous commençons les réponses des autres questions. "(Nous avons mis la seconde partie des discussions d'Ibn Sina avec Abu Reyhan à la fin de ce chapitre).

Ibn Sina termine sa dernière réponse en ces termes: "Ce sont toutes les réponses aux questions que tu m'as posées, et il faut que je laisse la parole au *Faqih, Al-Masumi* quand il enverra cette fois son livre récent."

La façon de traiter les questions par Ibn Sina confirme l'exposé de l'historien Bayhaqî sur ce sujet: lui disait que les

Réponse VI — Cette objection vient de Thémistius ⁽²⁰⁾. Nous dirons que le mouvement circulaire dans la Sphère ne se produit pas dans le vide, et il est possible qu'il procède sous forme elliptique ou en lentille, et ça ne contredit pas la thèse d'Aristote. il est possible aussi de réfuter que la forme de la Sphère soit elliptique ou lentille par les arguments, qu'ils ne sont pas naturels ni mathématiques; mais quant à ta conviction que les formes elliptiques produisent le vide dans leur mouvement, que tu as vu chez les étoiles mouvantes dans l'espace de la Sphère, cette conviction ne ressemble pas à celle-ci. Mais la Sphère est elliptique (lentille) et s'il se meut sur son axe le plus long, alors le vide serait nécessaire pour interdire l'existence du corps au-delà de la Sphère.

Question VII — Puis il a dit que la droite est le commencement du mouvement dans chaque étoile. C'est pour cela que le mouvement du Ciel vient de l'orient et le contraire n'est pas possible, mais celui-ci repose sur la démonstration par cercle. Le philosophe ne prétend pas que le mouvement de la Sphère vient de l'orient, parce que l'orient est à droite, mais il prétend que l'orient est à droite, car son mouvement procède de l'orient. Il dit que l'orient est à droite de la Sphère, et il est impossible pour l'intelligent de vouloir prouver la nature de la droite de la Sphère, après sa démonstration en elle la droite par essence.

Question VIII — Il croit que les étoiles en se mouvant chauffent l'air qui les touche et que la chaleur provient du mouvement, la froideur du repos, et quand la sphère augmente son mouvement, chaufferait l'air qui la touche, et deviendrait le feu qui se nomme éther, etc...

Réponse VIII — Le feu n'est pas chez la plupart des philosophes le produit du mouvement du ciel, mais il est la substance et l'élément (اسطقس) en soi et il a la sphère et la position naturelle en soi, outre les éléments. Seulement Thalès, Héraclite, Diogène, Anaximandre voulaient réduire ces éléments en un ou deux éléments. Cette objection ne peut pas être alléguée contre Aristote.

Question IX — Si la chaleur venait du centre et s'il ne nous arrivait pas des rayons, est-ce qu'ils sont de corps, des accidents ou autres?

tu n'as pas réussi par ton opiniâtreté et par le dédain que tu as dans ton exposé. Et cette manière d'attaquer d'une façon intrinsèque n'est pas digne de toi.

Question III — Pourquoi a-t-on parlé de six directions dans les cubes, car les directions de ces figures ne sont pas parallèles à leurs surfaces, on peut compléter cette figure jusqu'à devenir des corps formés de vingt-sept cubes, etc...

Réponse III — Aristote a parlé de cette question dans sa *Physique* (3ème chapitre) et a donné beaucoup d'éclaircissements à ce sujet.

Question IV — Pourquoi Aristote a-t-il attaqué d'une manière insolente la conception des particules (atomes) indivisibles, et il n'a pas compris le corps qui se meut en une seule direction? L'attitude de celui dont j'ai indiqué le nom est très lâche envers ses contradicteurs.

Réponse IV — Il n'est pas possible qu'une chose continue soit composée de particules indivisibles sans corps, sans surface, sans mouvement et sans temps. Aristote l'avait déclaré dans le 6ème chapitre de sa *Physique* (*Al-sam' al kiyan*) par les preuves logiques. Il avait fait la même objection à soi-même, et y avait répondu en disant que le corps est indivisible infiniment en acte. Tout ce que tu as dit sur ce sujet n'est que sophisme et topique.

Question V — Pourquoi Aristote a-t-il critiqué insolemment l'opinion de ceux qui acceptent un autre monde en dehors de celui dans lequel nous vivons?

Réponse V — Ce problème ne se trouve pas dans le livre de *Coelo et Mundo* d'Aristote, en négation de l'existence des mondes, outre le monde sublunaire. Car il ne cite pas que les mondes sont dissemblables d'ici-bas. Le philosophe a critiqué cet argument dans le *Coelo et Mundo*, et il a constaté qu'il n'est pas possible l'existence de plusieurs mondes. S'il y avait plusieurs mondes, ils auraient des caractères communs en nature, car les éléments composant le monde actuel sont simples et communs.

Question VI — Il (Aristote) cite que la figure ovale a besoin d'un mouvement circulaire, tandis qu'il fallait qu'elle possède un mouvement ovale (elliptique).

Mundo, et j'ai tâché de trouver les solutions, et j'étais pressé de le commenter brièvement. Car quelques occupations m'ont obligé à résumer la parole dans chaque problème. Et il ne sera pas attardé la réponse plus longue dans le livre de *Faqih Al-Masumî* (19) :

1. *Question*. Pourquoi Aristote détermine-t-il pour la Sphère la non-légèreté et la lourdeur en ce qui concerne l'inexistence de son mouvement centrifuge ou centripète. Et nous pouvons soutenir quelle est la plus lourde des corps (par supposition) mais non par nécessité. Car celle-ci ne détermine pas un mouvement centripète pour elle.

Réponse 2 — Tu as vu dans tes prémisses que la Sphère n'est ni légère ni lourde, dans laquelle tu admets qu'il n'y a pas au dessus de la Sphère un lieu où elle se meut vers lui, et il n'est pas possible aussi qu'elle se meuve vers le dessous pour la cohésion avec ses particules : Je dis qu'il n'est pas possible aussi qu'elle se meuve vers le dessous, et il n'ya pas un lieu naturel en bas. L'affirmation du vide pour lui n'est pas permise dans la connaissance naturelle (المعالم الطبيعية). Dans l'intellect agent (actif) et dans la cause première, il n'est pas possible d'exister un mouvement contraignant (الحركة القسرية), mais la nature se trouve entre les deux. Quant à l'intellect actif et la cause première, ils se rapportent à la science. Pour la cause corporelle, il est nécessaire qu'elle possède un des éléments, ou bien composé de ceux-ci.

II Question. Pourquoi Aristote a-t-il rendu, les opinions des Temps Aniens et des évènements passés sur la Sphère, un fort argument qu'il a cité deux fois dans son livre sur la *Constance de la Sphère*, et pourquoi insiste-t-il sur le faux, il est justifié qu'il est inconnu, et nous ne connaissons que très peu de ce qu'on a noté par les croyants (*ahl-al-kitab*) et ce qu'on parle dans les oeuvres de l'Inde et dans les autres sectes, dont la fausseté est évidente, etc...

Réponse II — ... Tu as pris cette objection, des livres de Jean le Grammairien et d'Alrazes (Abu Bakr) Zakariya Razî. Mais ta parole est pleine de sophismes et d'erreurs, car il fallait que ton jugement soit attaché à la parole d'Aristote, tandis que

de Dieu, sur la démonstration des prophètes et les arguments pour notre Prophète, et quelques uns sur les versets du Coran interprétés par les arguments astronomiques, autres aussi sur la définition des génies (mauvais esprits), quelques-uns sur la réfutation de ceux qui nient la destinée ou ceux qui l'affirment par la fatalité, ainsi de suite. Et ces oraisons sont perdues, quelques exemplaires seulement sont restés chez des amis. Et je voudrais bien que les notoriétés de la religion aient connaissance de ces écrits pour dissiper cette grande calomnie. Je voudrais qu'ils comprennent comment cet homme est dément au point de vue tant de la raison que de la religion, est dévié de la droite voie. Ils disent que mes oraisons sont pleines d'allitérations et de rimes, car ils sont enclins à la satire; mais, en fait, leurs sens sont très altérés et mêlés aux paroles idiotes de quelques Sabéens et chrétiens, et ils attribuèrent à un tel homme et font ainsi une composition désordonnée qui ne ressemble à personne, et quand on m'a présenté à Hamadan une partie de ces compositions, j'étais tout-à-fait étonné de la voir, ils me calomnièrent, ils altérèrent les écrits, ils firent des malices, que Dieu maudisse aussi leur calomnie et leur mauvais augure; et celui que nous avons cité connaisse qu'il est le plus injuste du peuple, etc.,»

Ibn Sina a écrit d'autres lettres à Tahir b. Hassul et Alal-davla Kakūyeyh. ⁽¹⁷⁾ Le premier est connu par ses oeuvres littéraires et son livre sur les vertus des Turcs est traduit en turc par Şarafeddin Yaltkaya.

Mais la discussion avec Al-Birunî n'avait pas encore cessé. Nous avons un autre recueil intitulé "*Risalat al-ajwiba en aşara masâil*," qu'on attribue à cette discussion. Mais ce qui est certain, c'est le *Risala fi ajwibat al-masâil* (Biblio. de l'Univ. D'Istanbul, No, 1438, manusc. feuille: 277) (Nurosmaniyé, 2715, Aya-sofya 4853 Feyzullah 2188). Cet opuscule est imprimé dans le *Jâmi al-badâyi* en Egypte ⁽¹⁸⁾.

Dans la préface de ce Risâla, Ibn Sina adresse la parole à Birunî en ces termes: "Je te souhaite le bonheur dans deux mondes. Tu demandes les problèmes qui te paraissent difficiles pour recevoir d'Aristote dans son livre intitulé de *Coelo et*

Il paraît que la discussion entre Ibn Sina et Al-Birunî ne venait pas seulement de la divergence des opinions, mais aussi de la concurrence politique entre deux Etats musulmans. Al-Birunî était le protégé des Gaznévides, Ibn Sina était d'abord celui des Samanides, et ensuite des Buvayhides. Au temps des discussions de deux grands penseurs, la tension politique entre les Gaznévides et ces derniers était très aggravée. Probablement, Abu Reyhan, de neuf ans plus âgée qu' Ibn Sina, fier de son érudition historique et philosophique sur les Indes et sur l'Iran, avait l'ambition d'être unique de son temps et considérait l'éclat du philosophe comme un danger qui allait l'éclipser. En outre, la défense de l'atomisme inclinée vers la pensée hindoue peut nous conduire à croire qu'au fond de cette discussion se cache l'antagonisme entre la pensée grecque et la pensée hindoue. En dépit de sa promesse d'une "sagesse orientale," Ibn Sina n'a jamais atteint à une conception différente du péripatétisme, mêlée avec certaines influences néo-platoniciennes; car, même dans ses derniers livres tels que l'Icharat et les recueils allégoriques, il garde son système préliminaire, en s'inclinant de plus en plus vers un mysticisme inspiré partiellement de Plotin et des mystiques antérieurs de l'Islam qui n'est pas incompatible avec le développement normal de son système.

Maintenant nous voulons nous attarder, quelques instants, sur un *Risala* de lui, écrit à Abu Ubayd al-Jozjanî (*al-faqih*) pour faire des reproches sur les attaques faites contre lui par plusieurs penseurs d'Isfahan et Hamadan (16). Ibn Sina parle dans sa lettre adressée à Jozjanî des commérages faits sur ses oraisons religieuses par un envieux idiot qui lui imputa l'infidélité, et il continue en ces termes: "Je m'abstiens d'entrer en discussion avec lui sur ce chapitre, et on sait que ce scélérat, quand il m'a envoyé cette nouvelle, je connaissais bien qu'il avait été chargé par quelques envieux de falsifier mes idées. Il n'est jamais arrivé les faits tels qu'il les avait racontés. Dieu sait que je n'ai jamais dispensé de lui la douceur et la bonté. Le *Faqih* connaît bien mes droits sur lui, son ingratitude et sa négation. Le *Faqih* (que Dieu garde sa grâce) sait aussi la source de cette calomnie imputée à moi par cet idiot, dément par malice extrême. Tandis que moi, j'avais écrit mes oraisons sur l'Unité

duit, mais en tant qu'il existe, ou bien l'être s'abstient de cela, et il est rendu comme le substitut du tout; il a démontré cette preuve exactement. Mais pour qu'elle implique la vérité ou la fausseté, son existence n'influe pas sur son exactitude, ou bien son existence n'a pas une influence sur la perpétuité de son exactitude.

Question 16 — Quelle est la preuve que l'intellection et la représentation de la forme intelligible et des intellects actifs ne le sont pas ainsi et n'en profitent pas? Quelle est la preuve citée dans le *Traité de l'Âme* que la puissance intellectuelle ne perçoit pas son état corporel, car il n'est pas suffisant pour nous cette preuve, que les intellects actifs ne sont pas des corps, ni des possesseurs du corps.

Réponse 16 — On ne peut pas dire que les formes séparées se rapportent que par la participation du nom. Et, l'intellection, dans la dernière connaissance est la reproduction, puis il n'y a pas de différence entre les formes représentées et les formes corollaires dans lesquelles est impossible ce qui est interdit et il n'est pas permis que la forme intellectuelle en soit divisée (dérivée?) et c'est la preuve la plus générale de ce qui est consacrée à nos âmes, au dessous de l'intellect actif pour connaître que (la preuve dans) la forme intellectuelle ne ne trouve pas dans le corps, ni dans le corps reproduit ni dans le corps corollaire; car la preuve n'appartient pas à la constatation (الابتن), il n'est pas permis que son être soit dans le corps ni dans le divisé; et sa production n'est pas admise dans nos livres, quand nous avons parlé de l'être produit, car notre appartenance est produite et celui-ci est accidentel, mais non essentiel.

Question 17 — Est-ce que cela est-elle une preuve de dire que pour chaque individu entre les individus des espèces il ya quelque chose constante en nombre et en individu, et qu'on a dit qu'on raisonne par l'homme qui a la conscience de soi?

Réponse 17 — S'il s'agit des êtres qui sont non-animés c'est difficile; mais, en ce qui concerne la connaissance du mouvement du temps matériel, nous avons parlé quand nous avons réfléchi là-dessus, et nous avons trouvé la voie qui mène à la parole définitive dans ce sujet.

La signification d'intelligible étant intelligible d'un côté, divisible aux particules, ne dissout pas le corps, mais de l'autre côté ce, ne sont pas les intelligibles des essences; mais, ou bien les intelligibles ou bien les non-intelligibles qui sont préférable; c'est un mode de la division et on ne peut pas dire que l'unité existe par continuité et dans laquelle l'être corporel se divise en deux, deux êtres similaires, et cela n'empêche pas l'unité corporelle, ainsi de suite.

Question 14 — Pourquoi n'est-il pas permis que le rapport des intelligibles à l'intellect devienne le rapport de l'être et de l'unité et autres corollaires des corps et sujets dans lesquels existent les accidents? Et quelle est la preuve pour qu'ils se rapportent aux autres rapports, et même il faut qu'ils pénètrent aux corps comme il était mentionné dans le *Livre de l'Âme*. Et nous savons que l'agent intelligible n'est pas le réceptacle (lieu) des intelligibles, ou il ne le conçoit pas, il faut qu'il raisonne la possibilité que le rapport des intelligibles à l'intellect actif devient le rapport des corollaires aux corps, et si son rapport à l'intellect actif est le rapport des corollaires aux corps, alors la preuve tirée du *Traité de l'Âme* est fausse,

Réponse 14 — Supposons que le rapport des intelligibles à l'intellect ou à l'âme devient le rapport des corollaires, ce ne sont pas des formes dans lesquelles la division déjà citée n'est pas permise. Et quand il existe dans les corps un corollaire ou un phénomène (un produit), il est permis pour eux cette division. Nous avons dit qu'il appartient non à la production, mais à l'être, et puis si ces formes intelligibles étaient devenues corollaires pour nos âmes, ils devraient être perpétuellement en elles, et cette existence est concevable, et vraisemblablement nous n'en ignorions aucune chose.

Question 15 — Quelle est la preuve que les intellects actifs ne sont pas des corps, car la preuve appartient à une chose qui est affectée des intelligibles, et tous sont intelligibles, ne sont pas des corps et la chose qui conçoit les intelligibles n'est pas le corps; après cela il n'est pas besoin pour moi une preuve.

Réponse 15 — N'atteste pas la preuve en tant qu'il se pro-

réalisent dans la matière comme elles étaient réalisées dans la forme et l'existence de la forme dans la matière n'est pas supérieure, puisqu'elle est conjointe avec elle en consistance, et cette signification existe pour la chaleur (qui consiste) avec la forme, mais elles sont différentes; car la chaleur se présente pour la forme par sa configuration dans la matière mais non pas par sa configuration dans la forme. Et, la première configuration dans la forme se produit, mais n'est pas efficace sur l'autre. La production de la forme est conjointe à l'essence pour l'essence, non pas par la configuration première ou seconde, ou bien par la configuration dans la chose, ou par une autre, et cette différence n'entre pas dans notre sujet.

Question 13 — Comment l'être, l'unité, la relation et les autres corollaires correspondent aux matières, puisqu'il est nécessaire qu'on les divise quand ils se trouvent actuellement dans ces matières, puis, n'est pas permis qu'on divise l'unité et il est impossible qu'on divise le sens du relatif et l'être et s'ils n'existent pas actuellement dans la matière devient impossible, car elles sont les accidents et leur existence est dans le sujet, même ils se trouvent non actuellement dans le sujet, il faut qu'ils soient séparés, et il faut qu'ils soient les substances ou les intellects séparés.

Réponse 13 — Ces significations ne sont pas des intelligibles, séparés par nécessité, mais par contingence: l'être et l'un, matériels, tous les deux sont absolument divisibles. La division est possible pour eux, comme il est possible le sens spécifique, par exemple, dans le générique. Oui! sa conviction que ces corollaires et accidents sont donnés pour les objets dans lesquels il est nécessaire de les diviser, mérite réflexion: ou bien ils sont les corollaires des objets réels, ou bien il faut qu'on les divise dans chaque objet; car les accidents ne le sont pas ainsi, et il faut qu'on divise ce qu'il est accidentel pour les objets matériels corporels, et l'unité de l'objet devient la continuité, la continuité abolit la discontinuité et subsiste en soi; elle présente une dualité en terme unique, ainsi la dualité devient une dans l'objet, cependant, il est évident que les formes de l'intellect n'empêchent pas d'exister, partiellement.

elle, et ainsi de suite, et il n'y a pas en ceci quelque chose de bizarre. Tandis, que la plupart du peuple s'étonnent et leurs opinions sont dans la confusion.

Question 12 — Pourquoi il est nécessaire que l'affection des puissances matérielles deviennent associées à la matière, et si l'on dit :— car l'affection est pour la matière, nous disons:— pourquoi l'intellect est affectée des choses et qu'elle n'affecte pas la forme, telle, par exemple, elle s'échauffe, elle se refroidit, elle se dissout, elle se condense et elle n'est pas affectée pour la forme par ces affections et par les autres. Il est impossible que la puissance intellectuelle prend l'existence dans la matière, puis elle sera affectée des intelligibles, mais non pas de la matière ?

Réponse 12 - Le sens de l'affection est la production d'un effet dans une chose, et quand l'essence de cette chose existe dans cette matière, l'effet se produit aussi dans cette matière, et s'il est impossible la production de l'effet dans la matière, sa production aussi devient impossible. Puis, sa question: — "pourquoi l'intellect est affecté, tandis qu'il est non matériel?," n'est pas admissible. Car l'âme est la matière pour les intelligibles et elle est affectée en soi (par essence) et non par l'intellect, mais nous étendons toujours le sens et par l'intellect, nous entendons l'âme raisonnable. Et, dans sa parole que la matière s'échauffe, mais la forme ne s'échauffe pas, si l'on entend par là que la chaleur se présente comme disposition dans la matière, mais non dans la forme, il a raison, mais il n'a pas compris notre parole telle qu'elle est. Car ceux-là sont les accidents qui n'ont pas la disposition des puissances matérielles d'abord, par le concours de la matière comme les qualités et les quantités, et les raisons des accidents comme il est connu par les personnes qui justifient et si l'on entend que la chaleur se produit conjointe à la matière sans la forme, ceci n'est pas admissible, mais elle est conjointe à tous les deux, seulement pour l'un par disposition d'un degré inférieur; puis, la signification de notre parole selon laquelle la forme matérielle est affectée conjointement avec la matière est qu'elle se produit en elle la forme, la perfection ou la figure qui se

Question 10 — Quelle est la preuve que la source des actes de la chose est son être et sa consistance ?

Réponse 10 — Car, si l'acte n'avait pas le lieu de la procession, il n'aurait pas la cause, et il ne deviendrait pas l'acte. Et le lieu de sa procession serait ou bien la chose existante elle-même et sa consistance, ou bien autre chose qu'elle; et, s'il était autre chose, l'agent aussi serait un autre, la cause un autre, alors il n'est pas possible qu'elle ait un lieu de procession (ou la source) permanente.

Question 11 - Quelques dissidents disent que l'existence n'est pas une chose, et quand on constate l'existence, ils disent qu'il faut attester l'argument. Car je ne sais pas quel est cet argument; et, si quelqu'un le voit, il faut qu'il parle sur ce sujet par le langage persuasif pour le prouver et pour prouver les autres attributs et corollaires (de la discussion), comme argument pour eux. Et par quelle espèce d'arguments était possible sa discussion; car, aussi, il n'est pas possible de le définir. Il est très utile de savoir, parmi lesquels quel sera le plus établi ?

Réponse 11 - L'homme intelligent ne perd pas ses idées avec ces superstitions. Tout homme intelligent sait, par exemple, que le Ciel existe et que son devenir (sans considérer le non-devenir) est existant. Ou bien est-il existant? oui, ils ne disent pas autre chose, ils disent que l'existence est l'attribut qui s'unit avec les essences qui sont en état d'être et du non-être; et les attributs ne sont ni existants, ni inexistants, ni connus ni inconnus; et ils ne sont pas pour une chose, car la chose est l'essence et le connu, elle est l'essence avec l'attribut; et l'attribut n'est pas connu, mais on connaît par lui, et leurs intentions ne se révèlent pas dans leurs paroles qu'il n'existe pas; et que la chose n'est pas la négation absolue, mais subsiste par le sens du nom de l'être, et de la chose vers laquelle ils se dirigent, puis, quand leur justification étant dans l'erreur, ils s'enflamment et tombent (en désuétude) et comme ils étaient obligés de dire que les essences sont différentes des attributs, ainsi de suite. Et il est constaté que, s'il ne connaît pas la chose, on ne connaît pas par lui la chose, et il est constaté aussi que l'attribut est l'indicatif pour elle, de même que l'essence est l'indicative pour

représenté, le néant est existant en acte; et l'intellect a l'attribut d'inexistence en tant que cet attribut existe dans l'intellect, de même que l'intellect a le rapport avec la forme si l'on considère que le rapport est une vue composée de deux termes, mais non seulement un; quand nous représentons le néant dans l'intellect, nous jugeons qu'il est la possibilité existante dans les entités. Et quand il est dans les entités, il existe pour la matière et dans l'entendement pour les deux à la fois.

Question 8 — L'abolition de la forme matérielle et des âmes correspondantes à la matière n'est pas inhérente à l'abolition de la matière quand leur raison d'être est une cause non matérielle, et pour la matière n'a le droit que d'être le récepteur, l'être appartient d'abord à la forme et après lui à la matière; et il n'est pas impossible de conserver une forme dans laquelle les matières sont variées. Je jure que son état soit comme l'état des accidents qui ont leur raison d'être dans la matière, sur laquelle je ne peux pas concevoir l'existence de la forme dans le hylé (la matière) et il n'est pas impossible que la forme séparée soit non-mélangée, cependant que son existence se trouve dans le lieu (le réceptacle).

Réponse 8 — Nous avons constaté dans nos livres qu'il n'est pas permis absolument de dire que la matière n'a pas besoin de l'existence de la forme, et l'existence de la forme non séparée et séparée ne sont pas la même chose; puis, il existe la matière sans forme, enfin nous les avons constaté sans contredit, dans notre Icharat, le livre de Chifa et les autres, que la forme et l'accident sont deux choses dont chacune aura besoin de la matière. Il faut réfléchir sur cela, car le sujet est très long.

Question 9 — Quel est le sens (donné par Aristote) dans son livre de l'Âme (De Anima) quand il dit que les puissances (*vis*) doivent leurs êtres en ce qu'elles agissent, et quelle est sa démonstration; tandis qu'il n'est pas impossible, en apparence, d'être en puissance, puisqu'il en procède l'acte?

Réponse 9 — Il n'y a aucun obstacle pour que la puissance soit empêchée d'agir par accident. Réfléchissez sur ce qu'il est dit dans le livre de l'Âme, car celui-ci n'est pas comme vous l'avez exposé.

Réponse 5 — Toute substance composée de la puissance et de l'acte est non simple. Et le simple est vraiment un. Mais dans la configuration il y a, sans contredit, la figure non simple. Quand il s'agit de toute chose qui n'est pas première, il existe vraiment en elle la composition. Regardez à nos livres pour voir que l'âme raisonnable est la substance réceptrice pour les intelligibles et possesseur dans le pays du corps, et l'intellect hylique est configuré, et cet intellect possède en acte la forme parfaite. Quand on a dit pour lui intellect, cela signifie intelligent.

Question 6 — Comment l'intellect représente-t-il les formes imaginaires qui se trouvent dans les corps ayant la position ou les puissances corporelles, et dans ce cas, comment il est séparé

Réponse 6 — Il n'est pas difficile de le comprendre, si l'une de ces formes était imaginaire telle qu'elle. Mais s'il y a la relation entre celle-ci et l'intellect de nos âmes, nos âmes ne seront pas affectées de cette relation pour la réception de l'effet (l'affection) d'en haut. Et ceci n'est pas étonnant, car il existe entre nos âmes et nos corps un rapport par lequel un des deux sera affecté de l'autre, et il n'est pas étonnant que l'instrument pour l'âme l'utilise en séparé, et quand l'âme se cache dans (le côté) du corps, l'image, la colère et la volupté prennent un rôle supérieur en elle, et toutes ces figures ne se trouvent pas en elle comme elles se trouvaient dans ces instruments, et quand la chose est affectée de la puissance dans l'affectant (l'agent) contre cette puissance, tel le mouvement produit par le clinamen et la chaleur produite par le mouvement.

Question 7 — Comment devient existante la possibilité de la chose non existante, car le non existant (le néant) n'est pas un attribut d'existence ?

Réponse 7 — La possibilité de la chose qui est attribut (ou qualité) pour son hylé (matière) existant se conçoit par analogie avec lui; et si cela n'arrivait pas, comme il sera nécessaire l'établissement de la matière avec la science, que pour des choses inexistantes. L'intellect n'est pas obligé de juger qu'il est possible, et la possibilité impose à sa démonstration un attribut d'inexistence pour telle chose, en tant qu'il est (non existant) et l'attribut d'existence pour un autre; mais quand il est conçu et

ne aussi de l'image, il ne représente pas le sens individuel-sensible et non imaginaire et il utilise son art dans la production des syllogismes universaux, indépendante de l'imagination et il raisonne (dans) les limites de sa définition complète et incomplète (*al hadd va'l rasm*) fortifiée par l'intuition pénétrante qui devient pour lui le moyen-terme, sans demander l'intervention de l'idée et sans le secours des autres puissances de l'image, de l'intellect. Toute union n'est pas possible par le secours de l'image, de même que toute âme humaine ne peut pas s'unir avec le séparé; mais, lorsque cette union est devenue la puissance habituelle (*habitu*) et s'il sera facilité par la limitation (définition) de cette puissance, alors il deviendra difficile (son) indépendance, et on comprend (alors) les sens séparés de la matière.

Question 4 — Est-ce que l'intellect actif se vide-t-il de ce qui est passif par son essence, pendant qu'il conçoit les intelligibles, et devient-il, pour ainsi dire, action-passion?

Réponse 4 — On est dit (à la manière précédente) que tout est passage de la puissance à l'acte. Dans les cas particuliers, on dit que c'est le passage temporel ainsi qu'il peut être par exemple, par diminution, non par progression, et tout ceci est le passage de la puissance à l'acte et en tant qu'il n'y a pas le sens particulier de virtuel et non pas de la passion. Et, s'il n'était pas conçu un concept - par la voie de reproduction - quand il est absent il aurait dit que les intelligibles sont passifs et consiste encore dans le sens particulier, mais non dans le sens général.

Question 5 — Pourquoi il est dit que l'intellect qui conçoit les intelligibles analytiques (مفصلة) et hiérarchisées ne sont pas simples de toute façon, et comment cela arrive-t-il? Et tout ce qu'il conçoit est intelligible, car, il est séparé (abstrait) et les intelligibles analytiques aussi ne se séparent pas des corps. C'est vrai en tant qu'elle est incorporée par la matière, alors elle devient la forme corporelle; mais ce n'est pas le cas, quand il est séparé et simple. Lequel de ces deux états est vrai? et quel est la différence entre l'âme raisonnable et l'intellect?

ssent en lui la disposition et le *hylé* (la matière), quand se produit en lui la forme, car la puissance subsiste encore, et quelle est la différence entre les deux ?

Réponse 2. La disposition est le synonyme du quatrième sens des significations auxquelles on donne le nom de possibilité ; et lui n'est pas un des sens de la possibilité conjointe à l'inexistence (au non-être) de ce qui est possible. Et, quand nous comparons l'intellect en puissance (*intellectu in potentia*) au concept du sens de triangle et au jugement sur lui, par exemple, n'y existant pas, celui-ci est la disposition pour lui, et quand il se considère *l'impossible d'être la disposition*, la subsistance de cette signification devient impossible. Autrement dit, la chose se considère comme inexistante. Mais il est possible que les intelligibles en général (ou absolus ?) sont infinis. Pour nous, ils ne passent pas tous simultanément en acte, mais, peut-être, leur fin ultime est une pluralité qui passe simultanément à l'acte.

Question 3. Disons que l'intellect qui passe de la puissance à l'acte est l'intellect qui est réalisé en nous. Alors, quelle est la preuve qu'elle soit unie avec lui après leur séparation, et qu'il est impossible qu'il soit uni avec lui après la séparation, par la réflexion des formes qui se trouvent dans l'imagination ou par l'usage de la pensée, et que la pensée produit un rapport entre lui et le séparé, et pourquoi ça ? Lui aussi, dans cette condition, le fait passer à l'acte et après la séparation, il n'aura pas besoin de lui.

Réponse 3 — L'intellect n'a pas besoin de l'image chez nous dans toute union avec le séparé, seulement aux débuts ; il ne reçoit les premiers concepts universaux, sauf en cas qu'il demande le secours de l'image, de même, dans quelques applications il faut que l'image soit déclenchée et que la figuration soit associée avec lui. Et c'est compréhensible aussi, dans la réflexion des figures sensibles pendant la représentation géométrique, et ce concours est utile mais non nécessaire, de même il est compréhensible dans les choses qui sont des sensibles réels ou communs, et les facultés de l'intellect s'abstiennent de lui et ne demandent pas le secours des sens ; il est possible qu'il s'abstien-

Le premier *risâla* que nous trouvons dans les recueils d'Ibn Sina porte le titre de "Réponses aux seize questions d'Abu Reyhan," (14) inédit jusqu'à présent, et cité dans plusieurs bibliographies avicenniennes (15).

Les problèmes traités dans ce *risâla* sont les suivants :

Question 1. Quel est le sens de l'intellect en puissance ? Car les intelligibles seuls sont conçus par nous et il est évident qu'ils sont séparés de la matière. Or, puisqu'on dit que ce qui est séparé de la matière est l'intellect en acte, quel est alors le sens de l'intellect en puissance ? Si l'on dit que c'est l'intellect virtuel qui, étant lié au corps, ne peut extérioriser ses actes, comment alors peut-il être affecté par plusieurs choses, car si l'intellect utilise le corps, il n'est pas possible de dire que c'est un intellect séparé de la matière.

Réponse 1. Tout être séparé (abstrait) de la matière ne peut pas être un intellect en acte (*intellectu in actu*), mais tout (être) séparé de la matière l'est par une abstraction complète. Il l'est tellement que la matière ne peut pas être la cause de sa consistance ni, en aucun cas, la cause de sa production, ni la cause d'une de ses configurations qui lui confèrent son individualité. Pour que l'intellect abstrait puisse prendre une forme il faut qu'il accède à un mode d'acte, et l'assertion suivant laquelle toute chose dégagée de la matière est un intellect en acte est une assertion sans preuve. Parce qu'il aboutit à un mode des actes à cause de sa préparation et la démonstration par laquelle on sait que ce qui est séparé de la matière est l'intellect en acte ne peut se réaliser que par la séparation complète qu'il n'exige aucune intervention de la matière dans sa disposition. Puis, il n'est pas étonnant qu'une chose empêchée par une autre chose puisse être favorisée par une autre, et que cette chose puisse être exclue par une autre et incluse dans une autre. Voir pour ces questions l'exemplaire d'Icharat qui vous a été envoyé.

Question 2. Il est dit que, pour l'intellect, formes intelligibles ne signifient l'extinction non pas absolue, mais produite graduellement de sa disposition. Car la disposition disparaît avec l'apparition de l'acte et je ne comprends pas comment disparai-

C. Les questions posées par Abu Hosayn Ahmed al-Sahli sur la cause de la consistance de la terre au milieu du Ciel dénotent le respect d'un disciple qui veut enrichir sa connaissance ⁽¹⁰⁾. Ces questions sont les suivantes : 1) la finitude des directions, 2) les directions n' existent et ne sont représentées qu'en tant que le corps existant est englobé par elles, 3) pour tout corps, il y a une position naturelle, 4) le mouvement rectiligne n'est pas naturel pour le corps en général, 5) il est impossible pour un corps quelconque d'avoir le mouvement infini 6) tout corps, dans sa position naturelle, n'est pas mobile par nature, 7) ne pas être étonné de ce que la terre est située au milieu (du Ciel) et de la possibilité, pour les êtres animés et les corps pesants d' être situés n'importe où, si la terre était (dans) un creux traversable, l'homme et la pierre en seraient exclus et il faudrait qu'elle soit au milieu (du Ciel), 8) des raisons pour lesquelles l'âme serait étonnée si la terre n' était pas située au milieu (du Ciel) et les êtres animés situés n'importe où, 9) qu'il est nécessaire que la position naturelle pour la terre soit au milieu (du Ciel) où il se trouve et qu'il soit mobile sans lui être contigu, 10) sur les opinions des savants et la dénomination des paroles des anciens, sans prolonger l' opuscule par ses contradicteurs.

Les réponses données par Ibn Sina sont très claires. Il est évident que la première de ces discussions est une polémique sévère, la seconde, un exposé respectueux et la troisième, une demande d' éclaircissements formulée par un disciple du philosophe.

D. Dans son risâla, écrit à *Ala'al-davla Kâkuvahy*, Ibn Sina parle de quelques personnes envieuses et jalouses qui lui causèrent des ennuis et se lamente des souffrances qu'elles lui causèrent. Il ne cite pas leurs noms, mais très probablement, ce sont les événements surgis vers la moitié de sa vie qui l'obligeaient à se déplacer continuellement ⁽¹¹⁾.

E. La discussion la plus importante d'Ibn Sina est celle qu'il avait faite avec Abu Reyhân al-Birûni, le célèbre savant et historien des Gaznévides ⁽¹²⁾. Ces discussions recueillies dans plusieurs opuscules s'étaient terminées, par suite du ton graduellement agressif que prenait le savant gaznévide, par la rupture de la correspondance, et le philosophe avait laissé à son élève Al-Ma'sumi ⁽¹³⁾ le soin de répondre à sa place.

l'ensemble des êtres,, Cette phrase était écrite par Ibn Sina à Abu Sa'id, et quand le mystique reçut la lettre reproduite ci-dessus, il l'estima beaucoup et le cita dans son livre intitulé *al-misbah* (la lampe): "Avec ces mots tu m'as appris ce que je ne pourrais apprendre qu'à l'âge de cent mille ans,,. Ibn Sina lui répond en ces termes: "La sagesse est pour ses disciples plus précieuse que le monde, car, grâce à cette sagesse, ils ont connu le monde et, le trouvant infect, ils ont pris le parti de s'en abstenir; ils l'ont abandonné à ceux qui le désirent, et ils acquirent la conviction que la charogne des chiens était plus digne des gens du monde. C'est pour cela qu'ils ont employé leur effort à posséder les sciences et faire la charité, qu'il se sont évertués à pratiquer les obligations religieuses et à purifier leur âme et leur morale en se conformant aux préceptes de la sagesse: c'est ainsi que leurs intelligences éblouirent leur entendement et leurs âmes se purifièrent et leurs intellects se perfectionnèrent. Ainsi ils ont conçu les universaux et les éternels et pénétrèrent dans le monde spirituel. Et moi, quoique ne faisant pas partie des sages et des savants immaculés, et quoique reconnaissant mes défauts, mon ignorance et ma défection dans ce domaine, je dois dire que j'ai une grande persévérance et une fierté qui me font détester les bassesses, qui m'empêchent d'avoir des désirs et de l'orgueil et m'éloignent de l'emprise des choses futiles. » (7) Cette lettre commençait par ces termes: "Dans la lettre d'Ibn Sina à son élève Ibn Zayla, en réponse du livre qu'il avait écrit pour lui, il se résigna à l'isolement mystique et parla à Cheikh Abu Sa'id: «Le philosophe avait écrit une autre lettre à cet Ibn Zayla qui était un de ses disciples,, (8).

Les questions posées par Abu Sa'id à Ibn Sina l'avaient obligé à lui répondre par un petit livre intitulé *Ījabat al-du'ā va kayfiyat al-ziyāra* (l'affirmation de la prière et la manière de fréquenter les lieux saints) (9). Les questions posées par Abu Sa'id étaient les suivantes: quels sont les genres de bonheur obtenu par la prière et par la fréquentation des saints? Les réponses d'Ibn Sina portent sur le Premier Principe, l'Être nécessaire et le rang des hommes, rang qui leur assure l'union avec l'Intelligence séparée. La prière concourt, pour Ibn Sina, à rapprocher les hommes au degré des Saints, etc...

temps et ses amis *Jozjâni*, *Âl Ma'sumî*, *Ibn Zayla*, *Bahmanyâr*, etc... l'avaient assisté pour la publication, et la protection d'Ala-al-davla et Şams-al-davla avait facilité son travail. Il avait pu le terminer avec de longs intervalles sous la protection d'*Âla'al-davla*. Plus tard, il l'a raccourci dans le Najat et l'a corrigé par des notes dans son *Icharat*. Mais il n'était jamais arrivé à la "sagesse orientale," promise par lui dans la préface de Chifa. La dernière partie de sa vie nous paraît être consacrée à la composition fragmentaire de cette sagesse orientale (2) et à des discussions énervantes.

A. D'abord, il avait critiqué quelques-uns de ses contemporains, et nous devons ajouter qu'il était très dur dans ses critiques.

La première est sa controverse avec Abu'l Faraj al-Tayyib, le médecin très connu de Bagdad, plus âgé que lui (3), auquel Ibn Sina écrit sur un ton méprisant. Il cite dans son *risâla* qu'il fait les critiques des thèses dudit médecin (4), et il renvoie son interlocuteur à la lecture de son Chifa pour connaître que le rapport entre les âmes et la vie nutritive est semblable au rapport du maître et des serviteurs. Ces critiques très sévères avaient ému le grand médecin et, si l'on croit Baihaqî, il n'avait pas pu continuer la discussion.

B. La seconde se compose de plusieurs risâla (*Rasa'il*) qui contiennent les questions posées par Abu Said b. Abu'l-Khayr et les réponses d'Ibn Sina (5). Mais certains de ces risâlâs nous montrent que la discussion était avivée par de nouvelles questions posées par le célèbre mystique (6). Abu Said, au commencement de sa lettre écrit au philosophe en ces termes «Initiez-moi». Ibn Sina lui répond: «L'initiation à l'infidélité véritable et le refus de l'Islâm parabolique ne peuvent exister qu'en dehors de ces trois personnes: sans ces trois personnes, tu ne peux être ni fidèle ni infidèle; si tu es en dehors de ces trois personnes, tu n'es ni croyant ni non-croyant; et si tu es au-dessous, tu deviens polythéiste croyant; si tu étais ignorant, tu saurais que tu n'as pas de valeur et que tu n'as pas de prix dans

(*) Hikmet al maşriqiya ou Hikmet al-işraq qui ont des significations très différentes sont le sujet de discussions entre les savants.

LES DISCUSSIONS D'IBN SINA

Les controverses autour de la philosophie d'Ibn Sina, pendant et après la vie du philosophe sont très nombreuses. Ce qui importe, c'est la diversité des thèmes pris en considération par les contradicteurs, et la divergence des opinions sur ce grand penseur du Moyen-Age. Conformément à l'ordre chronologique, nous pouvons classer ces discussions en 5 chapitres, où l'on peut suivre le développement des thèses qui ont été soutenues pour et contre lui, sans aucun parti pris.

1. Les discussions faites pendant sa vie,
2. Les réfutations des théologiens, philosophes et mystiques après sa mort.
3. Les critiques des philosophes médiévaux chrétiens.
4. Les objections ou citations des philosophes modernes,
5. Les critiques et interprétations des historiens de la philosophie de notre temps.

Nous nous contenterons, dans ce livre de prendre la première et la dernière et de laisser les autres points pour les occasions prochaines.

Si nous considérons la biographie d'Ibn Sina (1), nous voyons qu'il était toujours entouré d'un cercle d'étudiants, de disciples et d'amis avec lesquels il était en correspondance. En outre, sa formation intellectuelle prématurée lui avait attiré l'envie de ses contemporains, et leurs critiques très dures éloignèrent une multitude de personnes de son entourage. Probablement la tension politique entre les dynasties et la concurrence professionnelle des penseurs en sont les causes principales.

Ibn Sina était un génie précoce. A 18 ans, il avait publié *Âl-Majmu'* et, un peu plus tard, *Âl-ḥâsıl va'l mahsul*. A l'âge adulte, ses oeuvres principales sont le *Chifa* et le *Najat*. La publication de la première, composée de 18 volumes avait duré long-

TABLE DES MATIÈRES

	<u>Pages</u>
Les discussions d'Ibn Sina	1—24
Notes	1— 6 (30)
Analyse des textes	1—12 (42)
Errata (en arabe)	1— 4 (46)

İÇİNDEKİLER

	<u>Sahife</u>
İbn Sina'nın münakaşaları	1—24
Notlar	1— 6 (30)
Metin tahlilleri	1—12 (42)
Düzeltilme cetveli (arapça)	1— 4 (46)

[Arapça metinlerin fihristi sağ baştadır]

Bu kitap 1000 Nüsha olarak basılmıştır.

İBN SİNA
RİSÂLELERİ

2

LES OPUSCULES D'IBN SINA

et

*LE LIVRE DE LA DIFFÉRENCE ENTRE
L'ESPRIT ET L'ÂME*

par

Qosta b. Luqa

Édité, étudié et onnoté par

Hilmi Ziya Ülken

İSTANBUL — İBRAHİM HOROZ BASIMEVİ

1953

رسالة
في ماهية العشق

تأليف
الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا

عني بنشرها عن اقدم نسخ خطية وترجمتها الى اللغة التركية

احمد آلتش

استانبول ١٩٥٣

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

- سَأَلْتُ - اسعدك الله - يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الْفَقِيهَ الْمَعْصُومِيَّ أَنْ أَجْمَعَ لَكَ رِسَالَةَ
 3 تَتَضَمَّنُ إِضْرَاحَ الْقَوْلِ فِي الْعِشْقِ عَلَى سَبِيلِ الْإِيْجَازِ، فَأَطْلُبُكَ - لَا زِلْتَ طَالِبًا
 لِلْخَيْرَاتِ - تَوْحِيًّا لِمَرْضَاتِكَ وَقَضَاءً لِّلْوِازِمِكِ، وَجَعَلْتُ رِسَالَتِي إِلَيْكَ مَضْمُومَةً
 فَصَوْلًا سَبْعَةً
- 6 أَدْعُهَا فِي ذِكْرِ سَرِيَانِ قُوَّةِ الْعِشْقِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْهُوِيَّاتِ
 وَالثَّانِي فِي ذِكْرِ وَجُودِ الْعِشْقِ فِي الْجَوَاهِرِ الْبَسِيطَةِ الْغَيْرِ الْحَيَّةِ
 الثَّلَاثُ فِي ذِكْرِ وَجُودِ الْعِشْقِ فِي الْمَوْجُودَاتِ ذَوَاتِ قُوَى مَغْذِيَّةٍ مِنْ جِهَةِ
 9 قَوَاهِ الْمَغْذِيَّةِ
 وَالرَّابِعُ فِي ذِكْرِ وَجُودِ الْعِشْقِ فِي الْجَوَاهِرِ الْحَيَوَانِيَّةِ مِنْ حَيْثُ لَهَا قَوَاهِ
 الْحَيَوَانِيَّةِ

2 اسعدك الله - يا أبا عبد الله الفقيه Y || المعصومي M (not) البيهقي، تمة صوان الحكمة
 AE - Y المصري Mb الحضرمي Mp، الفضولي Ü || اجمع ÜMY : اجمل ESA ||
 3 تتضمن ESÜMY : تضمن A || الإيجاز SAÜMY : الألقان E || فاطبتك ÜY
 EA : فاجبتك SM || طالبا SÜMY : طابا EA || 4 للوازمك ESAÜ : لوازمك Y
 لمرامك M || مضمنة ESAÜY : متضمنة M || 6 ادعها EAÜY : الاول SM || قوة
 ESÜMY : - A || 7 والثاني EÜMY : الثاني ES || وجود SAÜMY : وجوب E ||
 الغير ESAM : غير ÜY || الحية ESAÜM : الحسبة Y || 8 والثالث EÜMY :
 الثالث SA || وجود ESAÜM : وجوب Yh - Y || ذوات (ذات EA) ... مغذية
 EAY : وذوات قوة مغذية Mb النباتية Mp ذوات قوى معدنية (المعدنية S) SÜ || 9
 المغذية AEMY : المعدنية ÜS || 10 والرابع AÜMY : الرابع AE || وجود SAÜMY :
 وجوب E || 10-11 من حيث ... (القوة M) الحيوانية ÜMY : - EA

والخامس في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان
والسادس في ذكر عشق النفوس الالهيّة
السابع في خاتمة الفصول

الفصل الاول

في ذكر سريان المشق في كل واحد من الهويات

- ١ كل واحد من الهويات المدبّرة لما كان بطبيعته نازعا الى كماله الذي
هو خيريّة هويته المثالة عن هويّة الخير المحض نافرا عن النقص الخاصّ به الذي
هو الشرية الهولانية والعدمية اذ كل شرّ من علايق الهوى والعدم فيمن
أن لكل واحد من الموجودات المدبّرة توقّانا طبيعيا وعشقا غريزيا، ويلزم
9 ضرورة أن يكون العشق في هذه الاشياء سببا للوجود لها، لان كل واحد
مما يعبر عنه مترتب تحت امور ثلاثة امّا ان يكون فائزا بخاص الكمال او مترا
12 بغاية النقص او مترددا بين الحالتين حاصل الذات على مرتبة التوسّط بين الامرين،
ثم ان البالغ في النقص غايته هو المنتهى الى مطلق العدم والمستوفى لجميع علاقته

1 والخامس AMY : الخامس EAÜ || في ذكر ESAMY : في وجوب Yh ذكر Ü ||
للاوجه الحسان EÜM : الوجه الحسان SAY ، — Y || 2 والسادس EAMY : السادس
SÜ || 4 الاول SAÜMY : — E || 5 سريان : + قوة SMP || 6 كل ... الهويات
EAÜMY : — S || المدبّرة لما ESÜM : المتدبّرة لما Y ما A || كان EAÜMY :
كانت طبيعته S || ESAÜY : بطبعه M || نازعا S || 7 هويته
ESAÜY : هوية M || المثالة EA : المنبئة ÜY المنبئت M المياله Yh المسله S ||
8 الشرية ÜY : شريته EAM مرتبة S || فمن ESAÜY : من M || والعدم فيمن
EAÜMY : هي S || 9 توقّانا EAÜY : شوقا M شوقان S || طبيعيا وعشقا غريزيا
EAÜMY : طبيعي وعشق غريزي S || 10 سببا ESAÜMYh : — Y || كل
ESAÜM : لكل Y || 11 مترتب ESÜ : مترتبا Y مرتب AM || فائزا AÜMbY :
فأثما ESYh فأثما Mp || مترا Y : ممنوا EAÜMp ممنوعا SYh ممينا Mb || 12 النقص
SAÜMY : اليقين E || الامرين ESAÜY : امرين M || 13 هو ESAÜY : فهو
M || لجميع SAÜMbY : بجميع EMp

- فبالحرى ان يطلق عليه معنى العدم المطلق، ثم الحقيق باطلاق العدمية عليه وان
استحق ان يُعدّ في عداد الموجودات عند تقسيم او توهم فلن يُعدّ وجوده
3 وجودا ذاتيا، بل لن يُستجاز عليه اطلاق الوجود الا بالمجاز ولن يتعرض
لاعتداده من جملة الموجودات الا بالعرض، فاذن الموجودات الحقيقية اما ان
تكون موجودات مستعدةً بنهاية الكمال او موصوفةً | بالتردد بين نقص 56b
6 عارض من جهة ما وكال موجود في الطبع، فاذن جملة الموجودات لا تعرى
عن ملاسبة كمال ما، وملاستها له بعشق ونزاع في طبيعتها به ما يوجد متحدةً
بكمالها ملازمةً له، مما يوضح ذلك من جهة العلة والنمئية هو ان كل واحد
9 من الهويات المدبرة لما كان لا يخلوا عن كمال خاص به، ولم يكن مكتفيا بذاته
لوجود كماله اذ كمال الهويات المدبرة مستفاد من فيض الكامل بالذات، ولم يجز
ان يتوهم ان هذا المبدأ المفيد للكمال يقصد بالافادة واحدا واحدا من جزؤيات
12 الهويات على ما اوضحته الفلاسفة فمن الواجب من حكمته وحسن تدبيره ان
يفرز فيه عشقا كلياً حتى يصير بذلك مستحفظا لما نال من فيض الكمالات الكلية

1 الحقيق EAÜMY : التحقيق S || العدمية ESAMYh : العدم ÜY || 2 استحق
SAÜMY : اولى E || او يتوهم فلن يعد : بياض في E || فلن SAÜM : فلم Y ||
3 ذاتيا ESAÜMY : دائما Yh || يستجاز SAÜMY : يسحان E || 3-4 بالمجاز ...
الا ESAMY : — Ü || 3 يتعرض EAÜMbY : يعد Mp بمرض S || 4 بالعرض
SAÜMY : بالعروض E || 5 مستعدة ESAÜYh : مستعدة YM || بنهاية ESAÜY :
لنهاية M || الكمال EAÜMY : — S || 5-6 نقص عارض ESAMY : النقص
العارض Ü || 6 في الطبع ESAÜMbY : بالطبع Mp || 7 ونزاع ESÜMpY :
و نزوع Mb || طبيعتها به ESY : طبيعتها الى M هوية ذاته Ü || 8 له EÜYh : لها
SM ' — Y || جهة ESMY : — Ü || هو Smp : — EÜY || 9-11 لما كان ...
المدبرة : ESMY ' — Ü | كان ESY : — M | لا يخلوا SMY : لا يح | E || 10
كاله ESMpY : كلاله Mb | كمال Y : كالات ESM || المدبرة EMY : — S ||
مستفاد من ÜY : مستفاضة عن M مستفادة ES || الكامل ESÜM : الكمال Y ||
11 يقصد ... جزءيات SMY : — Ü | بالاغادة MY : بالارادة S | واحدا EMY :
بواحد S | جزءيات SMY : جهات E || 13 الكلية ÜMY : الكلى ES

ونازعا الى الاتحاد بها عند فقدانها ليجرى به امر السياسة على النظام الكلى، فواجب اذن وجود هذا العشق في جميع الموجودات المدبرة وجودا غير مفارق البتة، والا لاحتاجت الى عشق آخر يستحفظ به هذا العشق الكلى عند وجوده 3 اشفاقا عن عدمه ويستردّه عند فوته قلنا لبُعده وصار احدُ العَشَقَيْنِ معطلا لا طائل له، ووجود المعطل في الطبيعة اعنى الوضع الالهي باطلٌ على انه لا عشق خارجا عن العشق المطلق الكلى، واذن وجود كل واحد من المدبرات بعشق 6 غريزي فيه

٢ ولنجعل لهمنا في هذا المرام مرقي اعلى مما قدّمناه ولنفحص عن الموجود العالى عن التصرف تحت تدبير مدبر لعظم شأنه، فنقول ان الخير بذاته معشوق 9 ولو لا ذلك لما نصّب كل واحد مما يشتهى او يتوق او يعمل عملا غرضا امامه يتصوره. خيرية، فلو لا ان الحرية بذاتها معشوقة والا لما اقتصرت الهمم على اثار الخير في جميع التصرفات، وكذلك الخير عاشق للخير، لان العشق 12 ليس في حقيقته الا استحسان الحسن والملائم جدا، وهو مبدأ النزاع اليه

1 الاتحاد بها ESÜY : ايجاد لها Mb الاتحاد Mp || النظام : ESÜMYh : — Y
الكلى ÜY : الحكمى ESM || 3 لاحتاجت EÜMY : احتاجت S || آخر : + به ES
به MY : — ESÜ || 4 قلنا EMY : قلنا S || وصار ÜY : واصل ESM || 5 الطبيعة
اعنى EÜMY : — S || باطل ÜMY : ممطل ESYh || عشق ESMY : عاشق Ü
6 واذن MY : فاذن ESÜ || واحد ESÜMY : واحد واحد Mp || 7 فيه ESY :
— ÜM || 8 والنجعل EÜMY : والنحصل S || لهمنا EÜY : لهمنا M همنا S
هذا المرام ESM : هذه المراتب ÜY (المقام Yh) || اعلى EÜMpY : في اعلى Mb ،
— S || الموجود ESMY : الوجود Ü || 9 بذاته ESMYh : لذاته ÜY || 10 ذلك لما
ESMY : ذلك Ü || يتوق ESÜY : يتوخى M || او يعمل ESÜMpY : او ان يشوق
او ان Mb || عملا ÜMY : — S || 10-11 امامه ... خيرية Y : امامه يتصور خيرته
ÜM امامه يتصور خيرية S لفا متصورة وخيرته E || 11 والا SÜY : — EM || الهمم
SÜMV : — E || 12 المتصرفات EY : التصرفات SÜM || وكذلك ESÜY : ولذلك M
13 حقيقته ESÜY : الحقيقة M || الحسن ÜSMY : الخير EYh || والملائم ÜSMY :
الملائم E || جدا ÜEMY : جلا S || 1-13 وهو ... النزاع ÜEY : وهذا العشق هو
مبدأ النزوع M وهو اى العشق مبدأ النزاع S

- عند بينوته ان كان مما يباين والاتحاد به عند وجوده ، ثم كل واحد من
الموجودات يستحسن ما لأمه وينزع اليه مفقودا ، والخيرُ الخاص النيل للشيء
3 في الحقيقة او الحسبان فيما اظنَّ هو الملائم بالحقيقة او الحسبان ، ثم الاستحسان
57a والنزاع فالاستقباح والنفرة في الموجود | من علائق خيريته ، لانها لا تطلق على
الموجود على وجه الاستصواب بالذات الا من جهة خيريته ، لان الصواب اذا
6 وُجد عن الشيء بالذات فهو لسداده وخيرته ، فبين ان الخير يعشق ما هو خير
اما الخاص به واما المشترك ، وعله العشق هو ما نيل او سينال منه اي من المعشوق ،
وكلما زادت الخيرية زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير
9 ٣ فاذا قد تقرر هذا فنقول ان الموجود المقدس عن الوقوع تحت التدبير اذ
هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية الغاية في المعشوقية
أعني بذلك ذاته تعالى ، اذ الخير يعشق الخير بما يتوصل به اليه من نيله لادراكه
12 والخيرُ الاول مُدرك لذاته بالفعل ابدأ الدهر في الدهر فاذا عاشقه له اكمل عشق
وأوفاه ، واذن الصفات الالهية لا تمايز بينها بالذات في الذات فاذن العشق هو

1 بينوته ÜEMbY : غيبوته Mp هويته S || مما يباين ÜEMpY : مما يتبين Mb
متباينين S || والاتحاد Y : والتأحد ÜSEM || 2 لأمه ÜEY : يلائمه SM ||
مفقودا ÜSM : مفقود EY || النيل ÜSEY : الميل M || للشيء ÜEMY : بالشيء
S || 3 في الحقيقة ÜSMY : بالحقيقة E || فيما اظن ... بالحقيقة ÜEMpY : SMb —
او الحسبان EYh : او الحسن ÜY ، — SM || 4 فالاستقباح Y : والاستقباح ÜSEM ||
5 الموجود EMY : الوجود ÜS || 4-5 لانها ... خيريته ÜEMY : — S | 5 الموجود
EY : الوجود ÜM || 6 ما ÜEY : بما SM || 7 وعله ÜEY : وغاية Yh وكل M
واما عله S || ما نيل او EÜSY : ما قد نيل او ما M || اي EMY : او Ü : من :
+ جملة M || 8 وكلا MY : فكلا E او كلما Ü || زادت ÜMbY : ازدادت EMP ||
زاد ÜEMpY : ازداد Mb || استحقاق ÜEMY ، استحسان Yh || 9 فاذا Ü : فاذا قد
Y واذا M واذا E || 10 فهو EÜY : هو M || العاشقية EÜY : عاشقته M ||
الغاية EMY : والغاية EÜ || العشوقية EÜY : مشوقته M || 11 ذاته : + العالى
المقدس M || يشق الخير ÜMY : يشق E || لادراكه Y : وادراكه ÜEM || 12 ابدأ...
الدهر ÜMY : — E | ابدأ ÜY : ابدأ M | الدهر MY : لدهر Ü || 13 الالهيات
ÜY : الالهية EM || تمايز بينها ÜMY : تمايز E || بالذات MY : الذات E للذات Ü

صريح الذات والوجود أعنى في الحيز المحض ، فاذن الموجودات اما ان يكون وجودها بسبب عشق فيها واما ان يكون وجودها والعشق هو هو نفسه ؛ فتبين ان الهويات لا تخلوا عن العشق وذلك ما اردنا ان نبين

3

الفصل الثاني

في ذكر وجود العشق في البسائط الغير الحية

- ١ البسائط الغير الحية على اقسام ثلاثة، احدها الهوى الحقيقية والثاني الصورة التي لا يمكن لها القوام بانفراد ذاتها والثالث الاعراض ، والفرق بين الاعراض وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقومة للجواهر ولذلك استحقتها الاوائل من الالهيين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزءا للجواهر القائمة بذواتها ولم يجرمها سمة الجوهرية لاجل امتناع وجودها بمفرد الذات اذ الجوهر الهولاني هذا حاله ، ومع هذا لا يستنكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه في ذاته جزءا للجواهر القائمة بذواتها بل ولان يخصوها أعنى الصورة بمزية في الجوهرية على الهوى اذ هذه الصورة الجوهرية بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرها ومهما وجد أو جب وجود جوهر بالفعل ، ولاجل ذلك قيل ان الصورة جوهر بنوع فعل ، واما الهوى فهي معدودة فيما يقبل الجوهرية بالقوة ، اذ لا

15

1 صريح EMyh : عين Ü || 2 وجودها ÜMY : وجود E || بسبب ÜMY : تسبب E || نفسه ÜY : بينه EMyh || فتبين ÜMY : فبين E || 3 ان نبين EÜMYh : — Y || 5 الحية MYh : الجسمية ÜhY (صح) الحية Ü || 6 الحية MYh : الجسمية ÜY || على اقسام ثلاثة Yh : على ثلاثة اقسام M ثلاثة ÜY || 7 بانفراد ذاتها ÜMpY : بالانفراد بذاتها Mb || 8 استحقتها YÜ : استحق M || 9 لان ÜY : ان M || 10 سمة ÜY : عن سمة M || بمفرد ÜY : بمفردة M || 11 يستنكر ÜY : تنكر M || 12 ولان يخصوها MK : ولا يحصرها Ü || 13 بمزية MYh : الجزئية ÜY || 14 ومهما ÜMYh : فانما Y || اوجب ÜMYh : — Y || جوهر ÜM : جوهرأ Y || 15 فيما ÜY : مما MYh || يقبل ÜMY : يفيد Yh

يلزم بوجود كل هيولى | جوهر ما وجوده بالفعل ، ولا أجل ذلك قيل انه 57b
 جوهر بنوع قوة ، فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة ، ولا يحمل اطلاق
 هذه الحقيقة على العرض ، اذ ليس هو بمقوم للجوهر ولا معدود بوجه من 3
 الوجوه جوهرًا

٢ فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد من هذه الهويات البسيطة الغير الحية
 6 قرين عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة ، وهو سبب له في وجوده ، فأما الهيولى
 فليدبومة نزاعها الى الصورة مفقودة وولوعها بها موجودة ، ولذلك تلقاها
 متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة أخرى اشفاقا عن
 9 ملابسة العدم المطلق ، اذ من الحق ان كل واحد من الهويات نافر بطبعه
 عن العدم المطلق ، فالهيولى مقر للعدم ، فهما كانت ذات صورة لم يقم فيها
 سوى العدم الاضافي ، ولو لا هذا للابسة العدم المطلق ، ولا حاجة بنا هاهنا
 12 الى الحوض في ايضاح لمثية ذلك ، فاذن الهيولى كالمراة الدميعة المشفقة عن
 استعلان دمامتها فهما انكشف قناعها عطت دمامتها بالكم ، فقد تقرر ان
 في الهيولى عشقا غريزيا

٣ واما هذه الصورة فالعشق الغريزي فيها ظاهر لوجهين ، احدهما بالجد في 15
 ملازمتها موضوعها ومناقاتها مستميتها عنه ، والثاني بالجد في ملازمتها كالاتها

1 كل : + جوهر Yh || 2 من ÖY : في M || يحمل ÖY : يحمل M || 3 هو MY :
 — Ö || للجوهر : + بل Y || 4 فاذا تقرر MY : — Ö || 5 الحية MYh : الجسمية
 ÖY || 6 يتخلى Mp : يتخلى Y يخلو Mb يتخلى Ö || 7 مفقودة MY : المفقودة Ö ||
 موجودة MY : موجودا Ö || تلقاها M : تلقاها Y || 8 عن ÖY : من
 M || 9 ملابسة ÖMY : ملازمة Yh || 10 مقر ÖM : مقرا Y مفسر Yh || للعدم ÖYh :
 العدم M || 11 ولو لا هذا للابسة ÖY : ولو لاها لابسة (الابسة Mp) M || 12 فاذن ÖY :
 فان M || كالمراة : + الائمة M || 13 دمامتها ÖY : قبها M || دمامتها ÖY :
 دمامتها M || 15 لوجهين ÖY : بوجهين M || بالجد ÖY : ما نجد M || 16 موضوعها...
 ملازمتها MYh : — YÖ | مستميتها Yh : لما يسحبها M || بالجد Yh : ما نجد M

ومواضعها الطبيعية متى حصلت فيها ، وحركتها الشوقية اليها متى باينتها كصور
الاجسام البسيطة الخمسة والمركبات عن الاربعة ولا صورة ملازمة غير هذه
الاقسام الستة

- 3
4 واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع ايضا ، وذلك
يبين عند ملابتها الاضداد في الاستبدال بالموضوع
6 فاذن ليس تعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي في طباعه

الفصل الثالث

في وجود العشق في الصورة النباتية اعني النفوس النباتية

- ١ فلنختصر القول هاهنا ، فنقول كما ان النفوس النباتية تنقسم الى اقسام
ثلاثة احدها قوة التغذية والثاني قوة التسمية والثالث قوة التوليد كذلك
العشق الخاص بالقوة النباتية على اقسام ثلاثة احدها يختص بالقوة المغذية وهو
58a مبدأ قوة شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليها وبقائها في المعتدى | بعد
استحالتها الى طبيعته ، والثاني يختص بالقوة التسمية وهو مبدأ شوقها الى تحصيل
الزيادة الطبيعية المناسبة في اقطار المعتدى ، والثالث يختص بالقوة المولدة وهو
15 مبدأ شوقها الى تهيئة مبدأ الكائن مثل الذي هو فيه ، ومن البين ان هذه
القوى مهما وجدت لزمها هذه الطبايع العشقية واذن هي في طبائعها عاشقة ايضا

1 وحركتها MY : وحركته \bar{U} || باينتها M : باينها Y ناهيا \bar{U} || 1-2 كصور الاجسام
UM : كصورة الاجرام Y || 2 غير MY : عن \bar{U} || 3 الستة $\bar{U}Y$: البتة M || 5 بين Yh :
— $\bar{U}MY$ || عند $\bar{U}MbY$: بين Mp || الاستبدال $\bar{U}Y$: استدلال M || 6 تعرى MY :
يرى \bar{U} || 8 الصورة $\bar{U}Y$: الصور M || 9 فلنختصر Y : فنختصر M لنختصر \bar{U} || القول
~ هاهنا M || 9-10 اقسام ~ ثلاثة M || 11 بالقوة $\bar{U}MpY$: بالقوى Mb || 12 قوة شوقها
Y : شوقه $\bar{U}M$ || وبقائها $\bar{U}Y$: وبقائه MYh || 13 شوقها $\bar{U}Y$: شوقه M || 14 الزيادة
الطبيعية $\bar{U}MpY$: زيادة Mb || يختص $\bar{U}MYh$: — Y || 15 شوقها $\bar{U}Y$: شوقه M ||
الكائن $\bar{U}Y$: كائن M || فيه $\bar{U}MpY$: منه Mb || 16 واذن MY : فاذن \bar{U} ||
هي $\bar{U}MYh$: — Y

الفصل الرابع

في ذكر عشق النفس الحيوانية

٣ ١ لا شك ان كل واحد من قوى النفس الحيوانية يختص بتصرف يُحِبُّها عليه عشقٌ غريزي، والا لما كان وجودها في البدن الحيواني الا معدودا في جملة المعطلات ان لم يكن لها نُفورٌ طبيعي مبدأه بغضة غريزية وتوقانٌ غريزي مبدأه عشقٌ غريزي، وذلك ظاهر في كل واحد من اقسامها، اما في الجزء الحاس منها خارجا فلا لفها بعض المحسوسات دون بعض واستكراهه بعضها دون بعض، ولو لا ذلك لتساوت العوارض الحسية على الحيوانات ولما تصونت عن مباشرة 9 المضرات لها ولتعطلت القوة الحسية في حقيقتها، واما الجزء الحاس باطنا فلاطمئنانه الى الراحة الى التخييلات المروحة وما ضااعنا اذا وجدت وتشوقه اليها اذا فقدت، واما في الجزء الغضي فلنزاعه الى الانتقام والتغلب والفرار 12 من المنزل والاستكانة وما ضارع ذلك

٢ واما في الجزء الشهواني فلنقدم امامه مقدمة يُنتفع بها بذاتها وفيما يَدْبِي عليه القول في الفصول، وهو ان العشق ينشعب قسمين احدهما طبيعي وحامله 15 لا ينتهي بذاته دون غرضه بحال من الاحوال ما لم يصادمه دونه قاصرٌ خارجي كالحجر، فانه لا يمكن ابدا ان يقصر عن تحصيل غايته وهو الاتصال بموضعه الطبيعي والسكون فيه من ذاته اللهم الا من جهة عارض قهري، وكالقوة

2 النفس : ÜY : النفوس M || 3 قوى النفس : ÜY : القوى والنفوس Mb قوى النفوس Mp || 4 معدودا : ÜY : معدودة M || في ÜMY : من Yh || 5 وتوقان : ÜY : وشوقان M || غريزي : ÜY : طبيعي MYh || 6 الحاس ÜMY (خ) : الحاس Ü || 7 بعضها : ÜY : بعضا M || 9 لها : ÜY : بها M || ولتعطلت MY : ولبوطلت Ü || باطنا MbYh : منها داخلا Mp، — ÜY || 10 الى : ÜY : عن M || المروحة ÜMY : المروحة Yh || تشوقه ÜM : تشوقت Y || 11 والفرار ÜY : عن الفرار M || 13 بذاتها : ÜY : بذاته M || 14 ينشعب : ÜY : ينشعب M || وحامله MYh : وحاصل ÜY وحاصله Yh (خ) || 15 قاصر MbÜY : قاصر Mp || 17 فيه MY : — Ü

- المُعذية وسائر القوى النباتية ، فانها لا تزال مُزاولة لجلب الغذاء ولتلاحيمة
 بالبدن ما لم يصددها عنه مانعٌ غريب ، والثاني عشق اختياري وحامله قد يعرض
 بذاته عن معشوق لتخيل استضرار يعارض أمامه يُربى قدر ضرره على نفع 3
 المعشوق مثل الحمار ، فانه اذا لاح له شخص ذئب متوجها نحوه اقصر عن
 58b قضم الشعير وأمعن في الهرب لتخيله ان ما يتصل به من ضرر العارض ارجح
 من منفعة المُعرض عنه ، ثم قد يكون المعشوق الواحد لعاشقين احدهما 6
 طبيعي العشق والثاني اختياري مثل الغرض بالتوليد اذا تدبّر اضافة الى القوة
 المولدة النباتية والى القوة الشهوانية الحيوانية
 3 فاذا تحقق هذا فنقول ان القوة الشهوانية من الحيوان اظهر الموجودات 9
 عند الجمهور لاستطباع العشق فلا حاجة بنا الى اظهار ذلك وليس معشوقه في عامة
 الحيوان غير الناطق الا معشوق القوى النباتية بعينها الا ان العشق للقوة
 النباتية لا تصدر عنه لافاعيلُ الابنوع طبيعي وبنوع أدنى وأدوّن ، وعشق 12
 القوة الحيوانية انما يصدر عنه بالاختيار وبنوع اعلى وافضل وبأخذ الطف
 واحسن حتى ان بعض الحيوان قد يستعين في ذلك بالقوة الحسية ما يؤهم العامة
 ان ذلك العشق خاص بها وهو عند التحقيق خاص بالشهوانية فان وجد للحسية 15
 فيها شركةً تتوسط ، وقد توافق القوة البهيمية الشهوانية النباتية في الغرض

1 فانها MY : فانه Ü || مزاولة ÜY : من اوله M || جلب ÜY : جذب Yh
 تجذب M || ولتلاحيمة ÜY : وتلحمه M || 2 مانع MY : مانع Ü || وحامله MYh :
 وحاصله ÜY || 3 يمرض Y : يمرض ÜM || يربى ÜY : يزن M || على + اوزان M ||
 4 المعشوق MYh : العشق ÜY || الذئب ÜY : الذئب M || 5 الهرب ÜMpYh :
 الفرب Y هرب Mb || لتخيله ÜY : لرفائه M || 6 المعشوق الواحد ÜY : معشوق
 واحد M || 7 العشق ÜMpY : — Mb || الغرض MY : المرض Ü || 8 والى ÜMpY :
 — Mb || الحيوانية Ü : — MY || 10 لاستطباع ÜY : باستطباع M لاستتباع Yh ||
 العشق ÜMpY : — Mb || فلا ÜY : ولا M || الى ÜY : — M || معشوقه ÜY :
 معشوقها M || عامة MYh : غاية ÜY || 11 القوى ÜY : القوة M || للقوة ÜY :
 القوة M || 12 عنه ÜM : عنها Y || 13 وبأخذ ÜY : وبأخذ M || 14 يستعين ÜMY :
 يستغنى Ü (نخ) || ما يؤهم ÜY : فذلك ما يؤهم M || 51 وهو M : وهي ÜY ||
 فان MY : وان Ü || 16 توسط ÜY : التوسط M

- بان يكون حصوله لا بقصد اختياري يأتيه وان وُجد في صدور الفعل بينهما
 اختلاف في الاختيار وسبيله مثل توليد المثل، فان الحيوان الغير الناطق وان تحرك
 3 بطبعه العشق المتغرز فيه من العناية الالهية تحركاً اختيارياً يتأدى به الى توليد
 المثل فلن يكون الغاية منها مقصودة لذاتها، لان هذا الضرب من العشق غايته
 نفع نوعي اعنى بهذا ان العناية الالهية لما اقتضت استبقاء الحرث والنسل
 6 وامتنع المراد من مدة البقاء في الشخص الكائن لضرورة تعقب الفساد في موضع
 الكائن وحيماً أوجبت الحكمةُ صرف الغاية الى استبقائها الى الانواع والاجناس
 وطبع في كل واحد من اشخاص المعنى به شوقاً الى تأثير ملازمة توليد المثل
 9 وهياً لذلك فيه آت موافقة، ثم الحيوان الغير الناطق لانه لا يحاطه عن مرتبة
 الفؤوز بالقوة النطقية التي بها يوقف على حقيقة الكلّيات يسعد بادراك الغرض
 الخاص بالامور الكلّية، فلذلك صارت فيها قوتها الشهوانية تُشاكل القوة
 12 النباتية في التزامه الى هذا الغرض

وتقرير هذا الفصل والفصل الذي تقدم نافع في كثير مما سنأتى على اثباته 59a

في هذه الرسالة

- 1 يأتيه : يأتيه ÜY بأنة M || وان ÜMpY : وان الشهوانية النباتية في الغرض بان يكون
 حصوله بقصد اختياري Mb || بينهما ÜY : عنهما M || 2 وسبيله ÜY : وسلبه M ||
 مثل ÜMYh : — Y || 3 بطبعه العشق ÜY : بعشقه الطبيعي M || 4 المثل ÜMYh :
 — Y || منها ÜY : فيه M || لذاتها ÜY : بذاتها M || 5 نفع نوعي ÜY : تقع
 نوعين M || والنسل ÜY : والنصل M || 6 المراد MY : المولد Ü || 7 وحي ÜY :
 وحتى MYh || الى ÜY : في M || استبقاؤها MY : استبقاؤها Ü || 8 وطبع ÜY :
 فطبت M || اشخاص ÜY : الاشخاص M || به : + فالانواع M || ملازمة MY :
 يلازمه Ü || 9 وهياً ÜY : هيأت M || فيه M : فيها Y — Ü || ثم : + ان M ||
 الغير M : غير ÜY || 10 يوقف ÜY : توقف M (بالتنوين) || يسعد : يستمد Y
 يستفيد M تسعد Ü تشمر Yh || 11 فيها ÜY : فيه M || قوتها ÜMpY : القوة Mb ||
 13 سنأتى ÜYh : يأتي Y سنأتى M || على ÜY : — M || 14 الرسالة : + بعون الله
 وحسن تدبيره (توفيقه) M (Mp)

الفصل الخامس

في ذكر عشق الطرفاء والفتيان للاوجه الحسان

- 3 ١ يجب ان تقدم أمام غرضنا في هذا الفصل مقدمات اربع ، احديها ان كل واحدة من القوى النفسانية مهما انضم اليها قوة اعلى منها في الشرف احتازت بانضمامها اليها وسريان بهاؤها فيها زيادةً صقولةً وزينةً حتى تصير بذلك افاعيلها البارزة عنها زائدة على ما يكون لها بانفرادها اما بالعدد واما بحسن الاتقان ولطف المأخذ والوخى في الانتهاء الى الغرض ، اذ كل واحدة من عالاها لها قوة على تأييد الآخر وتقويته وذبّ الضرر عنه تأبيداً وذباً يُؤتيها من جهة قبولها له زيادة بهاء وكالا ، وكذلك تصرفاتها اياها في وجوه الاستعانة فيما يفيدها الحسن والسناء والتلذذ كتنقية الشهوانية من الحيوان النباتية وذب الغضبية عنها من ان ينقص مادته دون متنها الغريزي في الذبول او الاضرار بها ، وكتفويق النطقية للحيوانية في مقاصدها، وكفادتها لها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها في اغراضها ، ولهذا ما توجد القوة الحسية والشوقية في الانسان قد يتعدى طورها في أفعالها حتى انها قد يتعاطى في افاعيلها مقاصد لن يقوم بالوفاء بها الا صريح القوة النطقية ، ومثال ذلك في القوة الوهمية ان القوة النطقية قد يستعين بها في بعض وجوه درك مطلوبها بوجه استعانة يستفيد من انعطاف

3 اربع MY : اربعة Ö || 4 احتازت M : احارت Y اختارت Ö || 5 بهاؤها فيها ÜMpY : البهاء بها Mb || تصير M : بصير Y يصير Ö || 6 البارزة ÜMY (نخ) : الباردة Ö || زائدة ÜMYh : زيادة Y || الاتقان ÜMY : اتفاق Yh || 7 والوخى Ö : والوخى Y والرجاء M || عالاها MY : عاملها Ö || 8 تأييد MY : تأييد Ö || الاخر ÖY : السافل MYh || الضرر عنه MY : الضرب عنها Ö || تأبيداً Ö : ناسداً Y تأبيداً M || يؤتيها ÖY : يوقها M || له ÜMpY : — Mb || 9 وكالا Ö : وكال او كالا Ö || وجوه MbY : وجوده ÜMp || الاستعانة MÜ : الاستعانة Y في ÖY : مما M || 10 الحسن MY : الحس Ö || والسناء MYh : — ÖY || والتلذذ كتنقية ÖY : كتأبيد M || النباتية Y : للنباتية M ، — Ö || 11 من ... مادته Y : في امر نقص مادتها M من نقص مادته Ö من را (رأى؟) نقص مادتها Yh || بها ÖY : لها M || 13 قد MY : — Ö || 15 ان ÖY : فان M || 16 يستعين بها ÖY : يستصرفها M || يستفيد ÖY فيستفيد M

النطقية عليها قوة وجسور حتى انها تفرج بديل المطلوب دونها بل تستعصى
 عليها وتخلي بسمتها وتدعى دعواها، وتوهم من فوزها بتصور المعقولات ما
 تسكن اليه النفس ويطمئن اليه الذهن كعبد السوء يوعز اليه مولاه باعائه
 3 في سائحة له مهمة عظيمة الفائدة عند النيل فيرى انه ظفر بالمطلوب دون
 مولاه وان مولاه قاصر عن ذلك، بل هو المولى في الحقيقة من غير ان
 6 يكون ظفر البتة بالمرام الذي يكلف مولاه تحصيله ولا شعر به، وكذلك
 الحال في القوة الشوقية من الانس، وهذا احد علل الفساد الا انه ضروري
 الوجود في الوضع المطلوب في الخير، وليس من الحكمة ترك خير كثير
 9 لأجل عادية شر يسير بالاضافة اليه

٢ والثانية | ان الانسان قد يصدر من مفرد نفسه الحيوانية امور^٥ 59b
 وينفعل بمفردها افعالات كالحساس والتخيل والجماع والمواثبة والمخاربة الا
 12 ان نفسه الحيوانية لما اكتسبت من الهاء بمجاورة الناطقة تفعل هذه الافعال
 بنوع اشرف والطف فيستأثر من المحسوسات ما كان على احسن مزاج
 واقوم تركيب، ويتنبه لما لا يتنبه له الحيوانات الاخر فضلا عن اشياء يستأثرها،
 وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في امور لطيفة بدية حتى يكاد يضاهي بذلك
 صريح الصفاء للعقل ويخيل لموافقة اهل الكمال في الاعتدال، ويحتمل في

1 قوة وجسور: قوة وجورة Ü قوة وصورة Y زيادة قوة وجسور MYh ||
 تفرج Ü: فرج Y تفرأى M || تستمعى Yh تنقص Y تمصى M بنقص Ü ||
 2 وتخلي بسمتها: وتخلي بشيئها Y (+ وعلامتها) M وعلى قسمتها Ü || وتوهم YÜ:
 وتوهم M || من ÜY: — M || 4 بالمطلوب ÜM: بالمطلوبات Y || 5 وان مولاه
 ÜMYh: — Y || 6 مولاه MY: — Ü || 8 ولا شعر به Y: ولا يشعر به M ولا
 ينرفه Ü || 7 الحال MYh: الحاكم ÜY || الوضع MY: الوضع Ü || من ÜY:
 له Mb في Mp || 9 عادية ÜMY: عادية Yh || شر ÜM: سر Y || 10 من ÜY:
 عن M || امور ÜY: افعال M || 12 الهاء MY: آلتها Ü || تفعل M: فعل Y
 يفعل Ü || 13 فيستأثر من ÜY: فتأثر في M || 14 ويتنبه لما لا يتنبه ÜY: نسبة
 مما لا يتنبه M ونسبة ما لا يسهه Yh || اشياء ÜY: أن M || 15 بقوته ÜY:
 (الانسان Mp) بقوة M || بدية MY: يدفعه Ü || 16 الصفاء ... ويخيل Y:
 العقل ويخبر M الصفا (المقل يخ) ويخيل Ü || الكمال ÜY (نخ): الجمال وكال M
 اجمال Ü || في ÜY: و M || ويحتمل ÜY: والخيال M

- الافاعيل الغضبية حيلة متنوعة ليسهل له بها احرازُ التغلب والظفر، وقد يظهر عن ذاته آثارا وافاعيل بحسب اشتراك بين النطقية والحيوانية كتصريف قوته النطقية قوته الحسية لينزع من الجزؤيات بطريقة الاستقراء امورا كلية، 3 وكاستنائه بالقوة المتخيلة في تفكره حتى يتوصل بذلك الى ادراك غرضه في الامور العقلية، وكتكليفه القوة الشهوانية المباشرة من غير قصد ذاتي الى مفرد اللذة بل للتشبه بالعلة الأولى في استبقاء الانواع وخصوصا افضلها أعنى 6 النوع الانساني، وكتكليفه ايها الطعم والشرب لا كيف اتفق بل على الوجه الاصوب من غير قصد الى مجرد اللذة لكن لاعانة الطبيعة المُسحرة على استبقاء شخص افضل الانواع أعنى الشخص الانساني، وكتكليفه القوة الغضبية 9 مبارزة الأبطال واعتناق القتال لاجل المدب عن مدينة فاضلة وامة صالحة، وقد تظهر منه افاعيل عن صميم قوته النطقية مثل حُب المعقولات والنزاع الى المهمات وحُب الدار الآخرة وجوار الرحمن 12
- ٣ والثالثة ان في كل واحد من الاوضاع الالهية خيرية وكل واحدة من الحيرات مأثورة، لكن من الامور الخيرية مؤثرة صار فيما تضاد اثاره لما يعلوه من الشرية، مثاله في الامور المتعارفة ان الاستلذاذ بالتوسعة في الاتفاق وان كان 15

1 ليسهل ÜY : يسهل M || التغلب والظفر MY : الغلبة والظفر Ü || 2 عن ÜY : ايضا من M || آثارا ÜY : آثار M || وافاعيل ÜMpY : الافاعيل Mb || بين Y : من ÜM || 3 لينزع Y : لتنزع M ليتنزع Ü || بطريقة ÜY : بطريق M || 4 وكاستنائه MY : واستنائه Ü || 7 الطعم ÜY : المظم M || والشرب ÜY : والمشرب M || كيف ÜY : وكيف ما M || 10 مبارزة Y : منازعة M مسارعة Ü مساورة Ü (نخ) || الذب ÜY : ذب M || فاضلة و ÜY : فضيلة او M || 11 تظهر ÜY : تصدر M || منه MY : فيه Ü || صميم MYh : — ÜY || حب ÜY : تصور M || 12 المهمات ÜY : المهمات M || 13 خيرية MY : الخيرية Ü || واحدة M : واحد ÜY || 14 مأثورة ÜMY : مؤثرة Ü (نخ) || لكن ÜM : — Y || من ÜY : في M || مؤثرة ... تضاد Y : الذبوية ما ربما يضر M صار (بالرفع والتثنية) ما يصاد Ü || لما ÜY : بما M || يعلوه + صار Yh || من الشرية ÜY : في المرتبة MYh || المتعارفة MYh : المتعارضة ÜY || الاتفاق ÜY : الاتفاق M

- مأثورا فانه يُجْتَنَّب لِاضْرَارِهِ بِمَأْثُورٍ فَوْقَهُ وَهُوَ خِصْبُ ذَاتِ الْيَدِ وَوَفُورُ الْمَالِ ،
 ومثالٌ آخرٌ من مصالِحِ الْإِبْدَانِ شَرِبَ أَوْقِيَةَ مِنَ الْإِفْيُونِ وَإِنْ كَانَ مَأْثُورًا 3
 وخيرا لتسكين الرُطاف | فانه مطرح لاجلِ اضراره بِمَأْثُورٍ فَوْقَهُ وَهُوَ الصِّحَّةُ 60a
 المطلقة والحياة ، وكذلك الامور الخاصة بالنفس الحيوانية اذا اعتبرت في الحيوان
 الغير الناطق بنوع الافراط وان لم يُعَدَّ من جملة الشر بل عُدَّ ذلك فضلا في
 قواها فلاضراره بالقوة النطقية كما اشرنا اليه في رسالتنا الموسومة « التحفة » 6
 معدودة من جملة المثالب في الانسان ويستحق الاجتناب والهجران
 ٤ والرابعة ان النفس النطقية والحيوانية ايضا لجوار النطقية ابدا تعشقان
 9 كل شيء حسن النظم والتأليف والاعتدال مثل المسموعات الموزونة وزنا
 متناسبا والمذوقات المركبة من اطعمة مختلفة بحسب التناسب وما شابه ذلك ،
 أما النفس الحيوانية فبنوع تقليدى طبيعى، واما النفس الناطقة فانها اذا سعدت
 12 بتصور المعاني العالية على الطبيعة وعرفت ان كل ما قُرِبَ من المعشوق الاول
 فهو اقوم قواما ونظاما واحسن اعتدالا وبالعكس اذ ما يليه أفوز بالوحدة وتوابعها
 كالاعتدال والاتفاق وما بعدُ عنه أقرب الى الكثرة وتوابعها كالتفاوت والاختلاف
 15 على ما اوضحه الألهيون فهما ظفرت بشيء حسن التركيب لاحظته بعين المقه

1 مأثوراً ÜM (نخ) : مؤثرا مأثورا M مؤثرا Ü || بمأثور ÜM (نخ) : بمؤثر ÜY ||
 فوقه وهو خصب ÜMpY : — Mb || 2 مصالِح MYh : يصالِح ÜY || 2-3 مأثورا
 (مؤثرا-نخ)... لتسكين Ü : مؤثرا وخيرا لتسكين Y فيه مأثور وخيرا لتسكين Mp ، — Mb ||
 مطرح MY : يطرح (على بناء المجهول) Ü || بمأثور MÜ : بمؤثر ÜY (نخ) ||
 4 والحياة MYh : — ÜY || بالنفس MY : من النفس Ü || اعتبرت MY : عملت Ü ||
 5 الشر ÜMY : السرائر Yh || 6 فلاضراره M : فلاضراره بل Y فلا ضرورة Ü ||
 اليه M : اليها ÜY || 7 معدودة MY : ممدود Ü || 8 لجوار النطقية ابدا Y : بجوار
 النطقية لابد Y لجوارها للنطقية ابدا M || 9 حسن Y : من حسن M حتى Ü || 11 تقليدى
 ÜMpY : توليد Mb || سعدت Ü : شرت Y استعدت M || 12 المعشوق الاول MYh :
 العشق ÜY || 13 — (ص 20) فهو اقوم... العشق MY : — Ü (قد سقطت ورقة
 منها) || 13 قواما و Y : — MA || اذ AY : ان M || 15 افوز MA : امور Y افرد
 Yh انسب Yh (كذا) || 14 بد Y : يبع MA || 15 المقه MY : المحبة A

- ٥ فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول ان من شأن العاقل الولوع بالمنظر الحسن من الناس وقد يُعد ذلك منه في بعض الاحايين نظرًا وفتوةً ، وهذا الشأن امّا ان يختص بالقوة الحيوانية واما ان يختص بالقوة النطقية واما ان ان يكون بحسب التركيب ، لكنه لو كان مختصا بالقوة الحيوانية لما عدّه العقلاء نظرًا وفتوةً ، اذ من الحق ان الشهوات الحيوانية اذا تناولها الانسان تناولها حيوانيا فهو متعرض للنقيصة ومضرّ بالنفس الناطقة ، ولا هو مما يختص بالقوة النطقية اذ موضوعات شغلها هي الكليات العقلية الأبدية لا الجزئيات الحسية الفاسدة واذن ذلك بحسب الشركة
- ٦ وبيان ذلك بوجه آخر ان الانسان اذا احبّ الصور المستحسنة لاجل لذة 9 حيوانية فهو مستحقّ اللوم والايلام | مثل الفرقة الزانية والمتلوطة وباحمة الامة الفاسقة ، ومهما احبّ الصورة المديحة باعتبار عقلي على ما اوضحناه عدّ ذلك وسيلة الى الرفعة والتناهي في الخيرية لولوعه بما هو أقرب في التأثير من المؤثر الاول والمعشوق المحض واشبه بالامور العالية الشريفة ، وذلك مما يؤهله لان يكون طريقا وفقى لطيفا ، ولذلك لا يكاد اهل الفطنة من الظرفاء والحكماء ممن لا يسلك طريقة المتعشقين والانحاح يوجد خاليا عن شغل قلب بصورة حسنة انسانية ، وذلك ان الانسان معما فيه من زيادة فضيلة الانسانية اذا وجد فائزا

1 تقرر AY : تقرر M || العاقل AMY : العاقل Yh (ظ) || 2 بعد MA :
 بعد Y || 2-5 وهذا ... فتوة AY (نح) Mb : Mp- || 3-4 بالقوة ... يكون AY :
 Mb - || 4 التركيب Y : الشركة MA || بالقوة الحيوانية MY : بالحيوانية A ||
 عدّه MY : عد A || 6 للنقيصة MAYh : للقصة Y || الناطقة Y : النطقية MA ||
 بالقوة Y : بالنفس MA || 7 موضوعات Yh : مقتضيات MA : مصاب Y || شغلها M :
 شغلها AY || العقلية ~ الابدية A || 9 الصور AY : الصورة M || 10 اللوم واللائم Y :
 اللوم بل الملامات والائم M لوم بل للايلام A || والمتلوطة AY : المتلوطة M ||
 11 احب MA : احب Y || 12 والتناهي Y : والزيادة M وزيادة A || لولوعه MY :
 لولوه A || التأثير MY : التأثير A || 15 المتعشقين MYh : المتعشقين Y || وانحاح MbY :
 والاقحام Mp || قلب Y : قلبه M || 16 اذا Y : اذا M

بفضيلة اعتدال الصورة التي هي مستفادة من تقويم الطبيعة واعتدالها وظهور أثر
الهي فيها جدا استحقّ لان يتحل من ثمرة الفؤاد مخزونها ومن صفى صفاء الوداد
اطيبه ، ولذلك قال عليه السلام «اطلبوا الحوائج عند حسان الوجوه» تيقنا منه ان
حسن الصورة لن يوجد الا عند جودة التركيب الطليعي وان جودة الاعتدال
والتركيب مما يفيد طيبا في الشمائل وعذوبة في السجايا

٧ وقد يوجد ايضا واحدا من الناس قبيح الصورة حسن الشمائل ، وذلك
لا يخلوا من عذرين اما ان يكون قبيح الصورة لم يحصل بحصول قبيح الاعتدال
في اول الامر داخلا بل لفساد عارض خارجا ، واما ان يكون حسن الشمائل لا
بحسب الطباع بل بحسب الاعتقاد، كذلك قد يوجد حسن الصورة قبيح الشمائل ،
وذلك ايضا لا يخلوا من عذرين اما ان يكون قبيح الشمائل عارضا لعوارض في
الطباع بعد استحكام التركيب ، او يكون ذلك لاعتقاد قوي

٨ وعشق الصورة الحسنة من الانسان قد تتبعه امور ثلاثة : احدها حب
معانفته والثاني حب تقيله والثالث حب مباضعته ، فاما حب المباضعة فما يتيقن
عنده ان هذا العشق ليس خاصا الا بالنفس الحيوانية وان حصتها فيه زائدة
وانها فيه على مقام الشريك بل المستخدم لا على مقام الآلة ، وذلك قبيح جدا ،
بل لن يخلص العشق النطقي ما لم ينقمع القوة الحيوانية غاية الاقتماع ، ولذلك
بالحرى ان يتهم | العاشق اذا راوّد معشوقه بهذه الحاجة اللهم الا ان تكون هذه 61a

2 يتحل M : عمل Y || مخزونها M : مخزونها (?) Y || اطيبه : + مكنونه M
3 عليه السلام Y : النبي صلعم M || تيقنا Y : نصا Mb متيقنا Mp || 5 الشمائل Y :
شمائل M || 6 واحدا Y : واحد M || حسن M : حسين Y || 7 الامر Y : التركيب M ||
الفساد Y : فساد M || عارض Y : عارضا M || واما M : وان اما Y || 9 وكذلك Y :
انه Mp || الصورة MYh : — Y || 10 قبيح MYh : — Y || لعوارض Y : بعوارض
M || 12 من الانسان MpY : — Mb || 13 معانفته MpY : معانفتها Mb ||
تقيله MpY : تقيلها M || مباضعته MpY : مباضعتها Mb || فما M : مما Y || يتيقن
Y : يتمين M || 14 خاصا ~ الا M || 15 وانها فيه Y : وانها M || 17 يتهم MYh :
يتوهم Y || راوّد M : راوده Y

الحاجة منه بضرب نطق به يعلم ان قصد به توليد المثل ، وذلك في الذكر من
الناس محال وفي الأثني المحرمة في الشرع قبيح بل لا ينساع هذا القصد ولا
يستحسن الا للرجل في امرأته او مملوكه

3

٩ واما المعاقبة والتقييل فاذا كان الغرض فيهما هو التقارب او الاتحاد
وذلك لان النفس تود ان تنال معشوقها بحسبها للمسي نيلها بحسبها البصرى
فتشاق الى معاقبته وتززع الى ان يختلط نسيم مبدأ افاعيله النفسانية وهو القلب
بنسيم مثله من المعشوق فتشاق الى تقييله فليسا بمنكرين في ذاتيهما، لكن استباعهما
بالعرض اعنى امورا شهوانية فاحشة توجب التوقى عنهما، الا اذا تيقن من
متوليهما خمود الشهوة والبراءة من التهمة ، ولذلك لم يستنكر تقييل الاولاد
وان كان مبدأه مزعجا لتلك اذ كان الغرض فيه التدانى والاتحاد لا الهمة
بالفحش والفساد

6

9

١٢ فن عشق هذا الضرب من العشق فهو فسق ظريف وهذا العشق هو
المنسوب الى الفتیان والظرفاء

1 به يعلم Y : اعنى M || قصد به M : قصده Y || 1-2 من الناس MbY :
— Mb || 4 هذا القصد MpY : — Mb || 3 للرجل Y : لرجل M || او Y : و M ||
6 فتشاق : فساق Y فتشاق M || مبدأ (مبدا؟) افاعيله النفسانية Y : مبدأ فاعلية
نفسانية (النفسانية Mp) M || 7 مثله Y : مثلها M || تقييله MpY : قبله Mb || فليسا M :
فليستا Y || ذاتيهما Y : ذاتهما M || 8 اعنى Y : — M || تيقن M : تيقن Y ||
من Y : عن M || 9 ولذلك : + ما Y || 10 مزعجا MY : مزعج الود Yh ||
الهمة Y : الهم M || 12 من العشق MYh : — Y || 12-13 هو ... والظرفاء Y :
تظرف ومروة M هو المنسوب الى الظرفاء Ū

الفصل السادس

في ذكر عشق النفوس الالهية

- 3 ١ كل واحد من الاشياء الحقيقية الوجود اذا ادرك او نال خيرا من الخيرات
فانه يعشقه بطباعه عشق النفوس الحيوانية الصور الجلية ، وايضا كل واحد من
الاشياء الحقيقية الوجود اذا ادرك ادراكا حسيا او عقليا او اهتدى اهتداءً طبيعيا
6 الى شيء مما يفيد منفعة في وجوده فانه يعشقه في طباعه لا سيما اذا كان ذلك
الشيء مفيدا له خاصي الوجود مثل عشق الحيوان الغناء والوالدين ، وايضا كل
شيء تحقق ان شيئا من الموجودات يفيد التشبه به والتقرب اليه والاحتصاص
9 به زيادة فضيلة ومزية فانه يعشقه بطباعه عشق العبد لمولاه ، ثم النفوس
الالهية من البشر والملائكة لا يستحق اطلاق التاله عليها ما لم تكن فائزة
بمعرفة الخير المطلق ، اذ من البين ان هذه النفوس لن توصف بالكمال الا بعد
12 الاحاطة بالمعقولات ولا طريق الى تصور المعقولات المعلولة ما لم تقدم عليها معرفة
العلل بالحقيقة | وخاصة العلة الاولى على ما اوضحناه في تفسيرنا المقالة الاولى 61b
من « كتاب السماع الطبيعي » كما لا سبيل الى وجود المعلولات ما لم يقدم عليها
15 وجود ذوات العلل وخاصة العلة الاولى
2 والعلة الاولى هي الخير المحض المطلق بذاته ، وذلك لانه لما كان يطلق
عليه الوجود الحقيقي وكل واحد مما له وجود فان حقيقته لا تعرى عن خيرية ،

3 الحقيقة : ÜY : الحقيقة M || خيرا ÜY : نيل M || 4 الصور ÜY : للصور M ||
5 الحقيقة : ÜY : الحقيقة M || 6 ذلك ÜMpy : — Mb || 7 خاصي ÜY : خاص M ||
والوالدين : + للوالد M || 8 به ÜM : — Y || اليه Ü : به اليه Y ، — M ||
8-9 والاحتصاص ... ومزية ÜMYh : — Y || 9 البند Ü : العامل MY || لمولاه Ü :
لمولاه البند (العايد Yh) لولاه M || 10 من البشر Ü : والبشرية MY || والملائكة ÜY :
والملائكية M || 12 ولا طريق ... ما لم ÜMpy : — Mb || تقدم Ü : قدم Y بتقديم
M || 13 تفسيرنا : + صدر M || 14 المعلولات ÜY : المعلولات M || يقدم ÜY :
يتقدم M || 15 وخاصة MY : خاصة Ü || 16 هي Mb : هو ÜMpy || لما كان Ü : لو كان
ما Y كما كان M

ثم الحيرية اما ان تكون مطلقة ذاتية او مستفادة فالعلة الاولى خير وخيرته
 اما ان تكون ذاتية مطلقة او مستفادة ، لكنها ان كانت مستفادة لم تخل من
 قسمين اما ان يكون وجودها ضروريا في قوامه فيكون مفيداً علة لقوام
 3 العلة الاولى والعلة الاولى علة لها هذا خلف ، واما ان يكون غير ضروري في
 قوامه وهذا محال ايضا على ما نوضحه آنفاً لكننا وان اعرضنا عن ابطال هذا
 القسم فان المطلوب قائم وذلك انا اذا رفعنا هذه الحيرية عن ذاته فمن الواضح ان
 6 ذاته تبقى موجودة وموصوفة بالحيرية ، وتلك الحيرية اما ان تكون ذاتية او
 مستفادة ، فان كانت مستفادة فقد تمادى الامر الى ما لا يتناهى وذلك محال ،
 9 وان كانت ذاتية فهو المطلوب

٣ واقول ايضا ان من المحال ان تستفيد العلة الاولى خيرية غير ذاتية فيه
 ولا ضرورية في قوامه ، وذلك لان العلة الاولى يجب ان يكون فائراً في ذاته
 بكمال الحيرية من اجل ان العلة الاولى ان لم يكن ذاته مستوفياً لجميع الحيرات
 12 التي هي بالاضافة اليه حقيقة باطلاق سمة الحيرية عليها ولها امكان وجود فهو
 مستفيداً من غيرها ولا غير له الا معلولاته ، فاذن مفيداً معلوله ، ومعلوله لا خير
 له وفيه ومنه الا مستفاداً منه ، فاذن معلوله ان افاده خيرية فانما يفيد خيرية
 15 مستفادة منه لكن الحيرية المستفادة من العلة الاولى انما هي من المستفيد ، فاذن
 هذه الخيرية ليست في العلة الاولى بل في المستفيد وقيل انها في الاولى وذلك خلف
 18 ٤ والعلة الاولى لا نقص فيها بوجه من الوجوه ، وذلك لان الكمال الذي

1 او مستفادة ÜMYh : - Y || 3-4 مفيداً ... خلف ÜMpY : - Mb
 4 والعلة الاولى MbY : - Ü | هذا Y : وهذا ÜM (?) || 5 لكننا وان ÜY :
 لكنها ان M || 6 وذلك ... (لانا M) رفعنا MY : بذاته وذلك واضح اذا استوفى
 Ü || 7 تبقى ... وموصوفة MY : يبقى موجوداً وموصوفاً Ü || تكون : + واجبة M ||
 9 ان ÜY : وانه M || 10 فيه ÜMpY : فيها Mb || 11 قوامه ÜMpY : قوامها Mb ||
 12 العلة ÜMbY : الحير العلة Mp || ذاته ÜY : في ذاته M || 13 سمة ÜM :
 تمة Y || 14 غيرها ÜY : غيره M || معلولاته ÜY : معلولاتها M || 14-16 فاذن ...
 المستفيد ÜMpY : - Mb | 15 مستفاداً منه ÜY : مستفاداً عنه Mp || 16 منه Ü :
 عنه MY | العلة ÜMYh : - Y | من MY : في Ü || 17 وقيل ÜY : وقد قيل
 M || 18 فيها M : فيه ÜY

- بازاء ذلك النقص اما ان يكون وجوده غير ممكن فلا يكون اذن بازائه نقص اذا
 3 النقص | هو عدم الكمال الممكن الوجود واما ان يكون وجوده ممكنا، ثم الشيء 62a
 الذى ليس فى شيء ما اذا تُصَوِّر امكانه تُصَوِّر معه علته تحصيله فى الشيء الذى هو
 ممكن فيه، وقد قلنا انه لا علة للعلة الاولى فى كمالها ولا بوجه من الوجود، فاذن هذا
 الكمال ليس بممكن فيه، فاذن ليس بازائه نقص، فاذن العلة الاولى مستوفية لجميع
 6 ما هى خيرات بالاضافة اليها، وان الخيرات العالية التى هى خيرات من جميع الوجود
 لا بالاضافة وهى الخيرات التى هى بالاضافة اليه خيرات مستوفاة له، وقد اوضح
 ان العلة الاولى مستوفية لجميع الخيرية التى هى بالاضافة اليها خيرية ولها امكان
 9 وجود، فقد اوضح ان العلة الاولى خير فى ذاتها وبالاضافة الى سائر الموجودات،
 ايضا اذ هو السبب الاول لقوامها وبقائها على اخص وجوداتها وانسياقها الى
 كالاتها، فاذن العلة الاولى خير مطلق من جميع الوجود، وقد كان اوضح ان من
 12 أدرك خيرا فانه بطباعه يعشقه، فقد اوضح ان العلة الاولى معشوقه للنفوس
 المتألهة، وايضا فان النفوس البشرية والملكية لما كانت كالاتها بان تصور المعقولات
 على ما هى عليها بحسب طاقتها تشبها بذات الخير المطلق وأن تصدر عنها افعال
 15 هى عندها وبالاضافة اليها عادلة كالفضايا البشرية وكتحريك النفوس الملكية
 للجواهر العلوية موجبة لاستبقاء الكون والفساد تشبها بذات الخير المطلق،
 وانما تتولى هذه التحريكات لتجوز بها القربى من الخير المطلق وتستفيد بالتقرب
 18 الفضيلة والكمال، وان ذلك بتوفيقها وهى متصورة لذلك منه، وقد قلنا ان مثل

1 اذن : + ما Y || 3 قلنا ÜY : قلت M || 4 ولا ÜMbY : Mp —
 الكمال : + المكن M || 5 فاذن ÜY : واذن M || فاذن (الثانية) ÜMbY :
 وان Mp || 6 اليه ÜY : اليها Mb . Mp — 7 هي MÜ : — Y || اليها M :
 اليه ÜY || لها Mp : له ÜY . Mb — || وقد ÜY : فقد M || 8 اليها M : اليه ÜY ||
 ولها ÜY : وليس لها M || 9 خير ÜMpY : خيرية Mb || ذاتها M : ذاته ÜY ||
 10 هي M : هو ÜY || وانسياقها ÜY : واشتياقها MYh || 13 تصور M : تصور Y
 يتصور Ü || 16 موجبة ÜY : توخيا MYh || تشبها ÜM : تشبها Y || 17 يتولى ÜY :
 تأتي Mp توخى Mb || التحريكات ÜY : التشبهات M || بها M : به ÜY ||
 القربى ÜYh : القربة Y القرب M || وتستفيد ÜY : ولتستفيد M || بالتقرب Ü :
 بالتقرب منه M بالتقرب Y || 18 بتوفيقها : بتوفيقه MpYh بتصورها M بشوقية Mb
 متصورها Ü || متصورة لذلك Ü : لذلك متصورة Y متصورة M

- هذا عاشق للمتقرب منه فواجبٌ على ما أوضحناه سالفا ان يكون الخير المطلق معشوقا لها أعنى لجملة النفوس المتألّمة ، وايضا فان الخير المطلق لاشكّ انه سبب لوجود ذوات هذه الجواهر الشريفة ولكمالها فيها اذ كمالها انما هو بأن يكون 3
 3 صوراً عقلية قائمة بذواتها وانها لن تكون كذلك الا بمعرفة وهي مصوّرة لهذه المعاني منه ، وقد قلنا ان مثل هذا عاشق لمثل هذا السبب ، فيتبين على | ما 62b
 6 أوضحناه سالفا ان الخير المطلق معشوق لها اعنى لجملة النفوس المتألّمة ، وهذا العشق فيها غير مُرَائِل البتة ، وذلك لانها لا تخلوا عن عالى الكمال والاستعداد ضرورة ، وقد أوضحنا ضرورة وجود هذا العشق فيها حالة كمالها ، واما حالة استعدادها فلن توجد الا في النفوس البشرية دون الملكية لفوز الملكية بكمال ما وجدت 9
 وقد وجدت ، وهي اعنى النفوس البشرية بحالة الاستعداد لها شوقٌ غير يزي الى معرفة المعقولات التي هي كمالها وخاصة ما هو اقود للكمال عند تصوّره واهدى الى تصوّر ما سواه ، وهذه صفة المعقول الاول الذي هو علّة لكون كل 12
 شىء معقولٍ سواه معقولا في النفوس وموجودا في الاعيان ، فلا محالة ان لها عشقا غير يزي في ذاتها للحق المطلق اولا ولسائر المعقولات ثانيا ، والا فوجودها على استعدادها لخاص كمالها مُعطلٌ ، فاذن المعشوق الحق للنفوس البشرية 15
 والملكية هو الخير المحض

1 اوضحناه M : اوضحنا ÜY || 2 سبب ÜMYh : مث Y || 3 ولكمالها MbY :
 لكمالها Mp بكمالها Ü || اذ MY : و Ü || 4 مصورة ÜY : متصورة M ||
 5 فيتبين Y : فبين ÜM || 6 سالفا ÜYh : صادقا ÜY (نح) سابقا M || 7 عن ÜY :
 من M || 8 ضرورة ÜY : — M || 11 اقود ÜY : اجوز Yh افيد فيه Mb اقود Mp
 اجود M (نح) || 12 الذى ÜMbY : — Mp || 13 فلا ÜY : ولا M ||
 15 لخاص كمالها ÜY : الخاص بكمالها M

الفصل السابع

في خاتمة الفصول

- ٣ ١ نريد ان نورد في هذا الفصل ان كل واحد من الموجودات يعشق الحيز المطلق عشقا غريزيا وان الحيز المطلق متجلى لها لذاته الا ان قبولها لتجليه واتصالها به على التفاوت وان غايته القربى منه هو قبول تجليه على الحقيقة اعنى على آكد ما فى الامكان وهو المعنى الذى تسميه الصوفية «الاتحاد» وانه لجوده عاشق ان يُنال تجليه وان وجود الاشياء تجليه
- ٢ فنقول لما كان فى كل واحد من الموجودات عشق غريزى لكماله وانما ذلك لان كماله معنى به تحصل له خيرته فبين ان المعنى الذى به تحصل للشيء خيرته حيث ما توجد وكيف ما توجد اوجب ان يكون ذلك الشيء معشوقا لمستفيد الحيزية ، ثم لا يوجد شيء اولى بذلك من العلة الاولى فى جميع الاشياء
- ١٢ فهو اذن معشوق لجميع الاشياء، وكون اكثر الاشياء غير عارف به لا ينفى وجود عشقه الغريزى فيها [كما لا يوجب ذلك بقاء العشق الغريزى] فى هذه الاشياء لكمالاتها | والحيز الاول بذاته ظاهر متجلى لجميع الموجودات ، ولو كان 62a
- ١٥ ذاته مُحْتَجِبًا عن جميع الموجودات بذاته غير متجلى لها لما عُرف ، ولا نيل منه ، ولو كان ذلك فى ذاته بتأثير الغير كوجب ان يكون فى ذاته المتعالية عن قبول

٣ نورد Y : نوضح ÜM || متجل ÜY : تجلى M || لها لذاته Ü : لذاته Y لماشقه MYh || لتجليه M : تجليه ÜY || ٦ آكد ÜY : اكمل Mp الذ Mb || الذى ÜMbY : — Mp || الاتحاد ÜY : بالاتحاد M || لجوده ÜY : لوجود Y || ٧ تجليه Y : تجليه ÜM || ٩ تحصل ÜY : تحصيل M || خيرته MY : خيرية (بالرفع والتونين) Ü || فبين ÜMpY : فتبين Mb || ١٠ خيرته ÜM : خيرية Y || حيث MY : حيث Ü || توجد M : يوجد (مرتين) ÜY || اوجب MY : لوجب Ü || ١١ اولى ÜY : اكل Mb ، — Mp || ١٢ وكون Y : فكون Y وبكون M || لا ينفى M : لا ينفى Y لا سبق Ü || ١٣ فيها Y : — ÜM || كما ... الغريزى Yh : — ÜMY || ١٤ ظاهر ÜM : ظاهرا Y || ١٦ بتأثير الغير M : بتأثير الغير به Y بتأثيرا لغيره MÜ

تأثير الغير وذلك خلف ، بل ذاته بذاته متجلى ولاجل قصور بعض الذوات
عن قبول تجليها محتجب ، فبالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين ، والحجاب هو
القصور والضعف والنقص

3

٣ وليس تجليه الاحقيقة ذاته ، اذ لا متجلي بذاته في ذاته الا هو ، وانه
كما أوضحه الآلهيون فذاته كريم متجل ، ولذلك ربما سماه الفلاسفة صورة للعقل ،
٦ فاول قابل لتجلية هو الملك الالهى الموسوم بالعقل الكلى ، فانه بجوهره ينال
تجليه كجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلى الشخص الذى هى مثاله ، وقريب
من هذا المعنى ما قيل ان العقل فعال مثاله ، فأحترز ان تقول مثله ، وذلك هو
الواجب الحق فان كل منفعل عن سبب غريب فانما ينفعل بتوسط مثال واقع
٩ من العلل فيه وبالعكس ، وكل منفعل انما ينفعل في قابل الانفعال عنه بتوسط
مثال يقع منه فيه ، وذلك بين بالاستقراء فان الحرارة النارية انما تفعل في جرم
١٢ من الاجرام بان تضع فيه مثاله وهو السخونة ، وكذلك سائر القوى من
الكيفيات ، والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها
وهو الصور المعقولة ، والسيف انما يقطع بان يضع في المنفعل عنه مثاله وهو
١٥ شكله ، والمسك انما يحدد السكين بان يضع في جوانب حده مثال ماماسه وهو
استواء الاجزاء وملاستها

1 تأثير Ü : — MY || الغير : + تأثير للغير M || 2 محتجب M : محتجب Y
محتجب Ü || 4 متجلي ÜY : تجلى M || وانه ÜY : صريح ذاته M || 5 كريم ÜY :
الكريم M || للعلل Y : العقل ÜM || 6 بالعقل : + بالعقل Y || فانه بجوهره ÜY :
فان جوهره M || كجوهر Y : نحو Mp جوهر Mb بجوهر Ü || لتجلى Y : لتجلى
M لتجلى Ü || وقريب ÜY : ويقرب M || 8 فعال ÜY : الفعال M || 9 سبب ÜMY :
+ عن مفعول قريب فانما ينفعل Yh || غريب ÜY : قريب M || ينفعل ÜY : ينفعل
M || 9-11 واقع ... مثال ÜY : — M | 10 العلل Y : الفاعل Ü || 12 الاجرام :
+ بتوسط مثال يقع عنه فيه وذلك Mb || 13 والنفس ÜY : فالنفس M || مثالها M :
مثاله ÜY || 14 يقطع ÜMbY : يقع Mp || وهو ÜM : — Y || 16 ملاستها ÜMYh :
ملاستها Y

- ٤ ولقائل ان يقول ان الشمس تسخن وتسود من غير ان تكون السخونة والسواد مثالها، لكننا نجيب عن ذلك بان نقول : انا لم نقل ان كل اثر حصل في متأثر من مؤثر ان ذلك الاثر موجود في المؤثر فانه مثال من المؤثر في المتأثر لكننا نقول ان تأثير المؤثر القريب الى المتأثر في المتأثر يكون بتوسط مثال ما يقع منه فيه ، وكذلك الحال في الشمس فانها تفعل في منفعلها القريب بوضع مثالها فيه، وهو الضوء ويحدث من حصول الضوء فيها السخونة | فيسخن 6b المنفعل عنها منفعلا آخر عنه بان يضع فيه مثاله ايضا وهو السخونة ايضا فيسخن بحصول السخونة ويسود، هذا من جهة الاستقراء ، فأما من جهة البرهان الكلي فليس هذا موضعه

- ٥ و نرجع فنقول ان العقل الفعّال يقبل التجلّي بغير وسط وهو بادراك لذاته ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات ، وذلك ان الاشياء التي تتصور المعقولات بلا روية واستعانة بحس او تخيل انما تعقل الامور المتأخرة بالمتقدمة والمعولات بالعلل والرديّة بالشريفة ، ثم يناله النفوس الالهية بلا توسط ايضا عند النيل وان كان بتوسط اعانة العقل الفعّال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة على التصور وامساك المتصور والطمأنينة اليه، ثم تنالها القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية ، وكل واحد مما يناله يسوقه ما ناله منه الى التشبه به بطاقته ، فان الاجرام الطبيعية انما تتحرك حركاتها الطبيعية تشبها به

2 بان UM : ان Y || 4 في المتأثر ÜY : — M || 6 بوضع ÜMp : وتوضع Y

بان يضع Mb || 7 المنفعل : + فيسخن المنفعل Ü || السخونة ايضا Y : سخونته M السخونة Ü || 10 بتغير وسط Yh : بغير توسط M ، — ÜY || 10-11 بادراكه لذاته M : بادراكه ÜY || 11 فيه MY : — Ü || 12 تصور ÜY : تصور M || روية ÜY : رؤية M || تخيل ÜY : تخيل M || تعقل MY : يفعل Ü || 13 بالمتقدمة ÜY : بالمتدمات M || والرديّة Ü : والزيلة MY || 16 ثم الطبيعية ÜY : ثم الطبيعة Mb ، — Mp || يسوقه Y : يسوقه Ü فبشوقها M || ما ناله ÜY : ما ناله M || 17 الطبيعية ÜY : الطبيعية M (مرتين)

في افعاله على بعض الاحوال اعنى عند حصولها في المواضع غير الطبيعية وان لم يكن يتشبه به في مبادئ هذه الغاية وهي الحركة، وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما تفعل افعالها الخاصة بها تشبهاً به في غاياتها فهو ابقاء نوع أو شخص واطهار قوة ومقدرة وفائدة وما ضاهاها وان لم تشبه به في مبدأ هذه الغايات كالجماع وكالتغذى، وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افعالها العقلية واعمالها الخيرية تشبهاً به في غاياتها هي كونها عاقلة عادلة وان لم يكن يتشبه به في مبادئ هذه الغايات كالعلم وما شاكلة، والنفوس الالهية الملكية انما تتحرك تحريكاتها وتفعل افعالها تشبهاً به ايضا في استبقاء الكون والفساد والحرس والنسل

٦ والعلّة في كون القوى الحيوانية والنباتية والطبيعية والبشرية متشبهة بها في غايات افعالها دون مبادئها لان مبادئها انما هي احوال استعدادية قوية والحري المطلق متزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية، وغاياتها كالات
٦٤٨ فعلية، والعلّة الاولى هي الموصوف بالكمال الفعلي المطلق فجاز ان تشبه به في الكمالات الغائية وامتنع ان تشبه بها في الاستعدادات، واما النفوس الملكية فانها فائزة في صور ذاتها بالتشبه به فوزا ابديا عريا عن القوة، اذ هي

1 في افعاله \ddot{Y} : + في غايتها وهي البقاء على احسن الاحوال Yh في غايتها وهو البقاء
 M || بعض \ddot{Y} : اخص M || غير الطبيعية \ddot{U} : عن (٥) الطبيعية \ddot{U} الطبيعة M ||
 1-2 وان ... به (منه Y) \ddot{Y} : وان تشبه Mb وان السماية والنصرية الخ Mp ||
 3 غاياتها $\ddot{U}MbY$: غايتها Mp || فهو Y : وهي M وهو \ddot{U} || 4 وما ضاهاها
 MYh : - \ddot{Y} || 5-7 كالجماع ... الغايات $\ddot{U}MpY$: - Mb || 5 وكالتغذى
 \ddot{Y} : والتغذى Mp | 6 واعمالها \ddot{Y} : والعمالية Mp | به \ddot{Y} : - Mb || عاقلة ~
 عادلة Mb | يتشبه به \ddot{Y} : تشبه (بالرفع والتثوين) به ايضا M || 7 كالعلم \ddot{Y} :
 كالتعلم M || 8 استبقاء $\ddot{U}MbY$: ابقاء Mp || 10 والطبيعة \ddot{Y} : والطبيعة M ||
 متشبهة $\ddot{U}MbY$: متشبه Mp || 11 بها \ddot{Y} : به M || هي M : هو \ddot{Y} || 13 جاز
 M : فجاز Y فحان \ddot{U} || به \ddot{Y} : - M || 14 الغائية \ddot{Y} : الغائية \ddot{U} || وامتنع
 $\ddot{U}MYh$: واقع Y || بها M : به \ddot{Y} || الاستعدادات : + المبدئية M

- عاقلة له بها وعاشقة له بما تعقله منه ابدا ، ومتشبهة بما تعشقه منه ابدا ، وولوعها
 بادراكه وتصوره الذين هما افضل ادراك وتصور يكاد يشغلها عن ادراك ذاتها
 3 وتصور ما سواه من المعقولات الا ان معرفته بالحقيقة تعود بمعرفة سائر
 الموجودات ، فكأنها تتصوره بالقصد الاول وتتصور سواه تبعا ، واذ كان لولا
 تجلي الخير المطلق لما نيل منه ولو لم يُنل منه لم يكن وجوده ، فلو لا تجليه لم يكن
 6 وجوده فتجليه علة كل وجود ، واذن هو بوجوده عاشق لوجود معلولاته فهو
 عاشق لنيل تجليه ، واذ معشوق الافضل لفضله هو الافضل فاذن معشوقه الحقيقي
 في ان يُنال تجليه هو حقيقة نيل نيله النفوس المتألّمة له ، ولذلك قد يجوز
 9 ان يقال انها معشوقاته واليه يرجع ما روى في الاخبار « ان الله تعالى يقول :
 ان العبد اذ كان كذبي كذبي عشقني وعشقتني » ، واذ الحكمة لا تجوز
 اهمال ما هو فاضل في وجوده بوجه ما وان لم يكن في غاية العقلية فاذن الخير
 12 المطلق قد يعشق بحكمته ان يُنال منه نَيْلا وان لم يبلغ كمال الدرجة منه ،
 فاذن الملك الاعظم رضاه لمن يتشبه به والملوك الفانية سخطها على من يتشبه بها ،
 لان ما يُرام التشبه من الملك الاعظم لا يؤتى على غايته وما يُرام من التشبه من
 15 الملوك الفانية قد يؤتى على مبلغه

1 بها ÜY : ابدا M || بما ÜY : لما M || بما تمسقه منه Y : به لما تمسقه منه
 بما يشقه Ü || 2 ذواتها ÜY : دونه M || 4 فكأنها ÜY : وكأنها M || بالقصد
 الاول ÜY : قصدا وولوعا M || تصور : مصون Y تصور ما M يتصور Ü || لولا MY :
 اولا Ü || 5 منه ÜMY (نخ) : فيه Ü || ولو MY : و Ü || وجود ÜY :
 موجود M || 6 واذن Ü : واذا Y واذ M || 7 معشوق ÜY : عشق M || الافضل :
 + فنيه Mb || 8 نيله ÜY : — M || نيل MY : ونيل Ü || 9 ان يقال له Ü :
 ان Y ، — M || 11 اهمال MY : اهما Ü || العقلية ÜY : الفضل M || 12 بحكمته ÜY :
 لحكمته Mp الحكمة Mb || ينال Ü : سال Y نال M || يبلغ Ü : يبلغ Y تبلغ M ||
 منه ÜY : فيه M || 13 لمن ÜY : ان M || يشبه ÜY : يشبه M (مرتين) ||
 14 ما ÜMbY : من Mp || يوتى ÜY : يولى Mp توفى Mb || 15 يوتى ÜMbY
 (نخ) : يولى Mp توفى Mb

واذا بلغنا هذا المبلغ فلنختم الرسالة، والحمد لله واهب القوة على حمده
حمدا كما هو اهله وصلواته على نبينا وعلى سائر انبيائه اجمعين وحسبنا الله ونعم
الوكيل

3

تمت

المقالة في العشق

بحمد الله ومنه وكتبه الخوفي

حامدا لله تعالى

6

بلغت المقابلة من النسخة المنقولة

بحسب الطاقة في عشرين شعبان

سنة ست وسبعين وخمائة

9

بلغت المقابلة ثانية في سنة

ثمان وثمانين وخمائة

12

1 واذا MY : واذا Ü || 2-3 والحمد ... الوكيل Y : والله رب العالمين تمت
بمؤنة الله تعالى Mp حامدين على الآثر Mb حامدين لله ومصليين على انبيائه اجمعين تم
Ü || 4-12 تمت ... خمسمائة Y : — ÜM

onunla onu anlarlar ve ondan anladıkları ile ona ebedî olarak âşıktırlar; onda ona âşık oldukları ile ebedî olarak ona benzerler, idrâk ve tasavvurların en üstünü olan onu idrâk ve tasavvur etmeğe düşkünlükleri, onları hemen hemen kendi zâtlarını idrâk etmekten ve ondan başka ma'kulleri tasavvur etmekten alıkoyar. Şu kadar var ki, onu gerçek olarak bilmek, başka varlıkları bilmekle birdir. Onlar, sanki ilk kasıt ile, onu tasavvur ederler, ondan başkasını ona bağlı olarak tasavvur ederler. Eğer tecelli, mutlak iyi olmasa idi, ona nâil olunmazdı; eğer ona nâil olunmasa idi, varlık olmazdı; o hâlde tecellisi olmasa idi varlık olmazdı. Demek ki, tecellisi her bir varlığın illetidir. O, varlığı ile, ma'lûllerinin varlığına âşık olduğundan, kendi tecellisine nâil olunmasına âşıktır. Faziletinden dolayı en faziletlinin ma'suku olan en faziletli olduğundan, onu tecellisine gerçek bir şekilde nâil olmasındaki gerçek ma'suku, ilâhî nefislerin ona nâil olması gibi nâil oluşunun gerçeğidir. Bundan dolayı onların onun ma'sukları olduğunu söylemek yerindedir ve Peygamber'in hadisleri arasındaki şu sözün mânâsı da buna çıkar: — "Ulu Tanrı diyor ki, kul şöyle şöyle olursa, bana âşık olur ve ben de ona âşık olurum." —. Hikmet, akli gayede olmasa da, varlığında her hangi bir yönden faziletli olanın ihmâl edilmesine cevaz vermediğinden, mutlak iyi, hikmeti ile, kemâl derecesine erişmese de kendisinden bir şeye nâil olunmasına âşıktır. O hâlde en büyük Hükümdar olan Tanrı kendisine benzeyeni sever; halbuki fânî olan hükümdarlar, kendilerine benzeyenlere kızarlar. Çünkü en büyük Hükümdar'dan benzenilmek istenilen şeyin sonuna erişilmez, halbuki arada sırada fânî hükümdarlardan benzenilmek istenilen şeyin sonuna erişilir.

Buraya erişince *Risâle*'yi bitirelim.

Kendine hamd etmek iktidarını veren Tanrı'ya, lâıyk olduğu gibi, hamd olsun; onun şelâtları da Peygamberimiz ve bütün öteki peygamberler üzerine olsun!

Tanrı bize yeter ve o iyi bir vekildir!

5 Asıl maksada dönelim. Deriz ki, fa'âl akıl vasat olmaksızın tecelliye kabûl eder. O da zâtını ve zâtındaki öteki makulâtı, fiil ve sebat ile, zâtından idrâk etmesi iledir. Çünkü makulleri dikkat ve gayret sarfetmeden ve bir duygu ve tahayyülün yardımını olmadan tasavvur eden şeyler, ancak daha sonraki şeyleri daha evvelki ile, ma'lûlleri illetleri ile, alçağı yüksek ile anırlar. Sonra ilâhî nefisler tecelliye nâil olur. Bunlarda, her ne kadar kuvveden fiile çıkarmakta, onu tasavvur etmek üzere kendine kuvvet vermesinde, tasavvur edenin çekinmesinde ve onunla itmi'nân bulmasında fa'âl aklın yardımının aracılığı varsa da, nâil olmada aracılık yoktur. Sonra, canlılara mahsus kuvvet, sonra nebat, sonra tabiat kuvveti bu tecelliye nâil olur. Kendisinden nâil olduğu, nâil olanın her birini, gücüne göre, ona benzemeğe aevk eder. Muhakkak ki, tabiî cisimler, bâzı hâller üzere, yâni gayr-ı tabiî yerlerde buldukları zaman, tabiî hareketlerini, işlerinde ona benzemek için yaparlar; fakat bu gayenin kareket olan başlangıç(*mebde'*)larında ona benzemiş değillerdir. Bunun gibi, canlı ve nebat cevherleri de, kendilerine mahsus olan işleri, gayelerinde ona benzemek için yaparlar ki, bu da nevi veya ferdin var olarak kalması, kuvvet, iktidar, fayda ve onlara benzer şeyler göstermesidir; fakat birleşme ve gıda alma gibi bu gayelerin başlangıçlarında ona benzemiş değillerdir. Beşer nefisleri de öyledir. Aklî işlerini ve iyilik hareketlerini, akıllı ve adaletlî olmalarından ibâret bulunan gayelerinde, ona benzemek için yaparlar; fakat ilim ve benzerleri gibi bu gayelerin başlangıçlarında ona benzemezler. İlâhî nefisler ile melek nefisleri de hareketlerini ve işlerini, kevn ve fesadın. soy ve sopun var olarak bırakılmasında, yine ona benzemek için, yaparlar.

6 Canlı, nebat, tabiat ve beşer nefislerinin yaptıkları işlerin başlangıç(*mebde'*)larında değil de, gayelerinde ona benzer olmalarının sebebi, başlangıçlarının ancak istidat ve kuvvet hâlleri olmasıdır; halbuki mutlak iyi, istidat ve kuvvet hâlleri ile ilgili ve karışmış olmaktan münezzehtir. Gayeleri ise, fi'li kemâllerdir. İlk illet te fi'li, mutlak kemâl sıfatını taşır. O hâlde gayeye âit kemâllerde ona benzemesi câiz ve mümkündür, istidatlarda ise onlara benzemesi imkânsızdır. Melek nefislerine gelince, gerçekten onlar ona benzemekle onun zâtının sûretlerinde ebedî ve kuvvetleri bulunmayan bir kazanca nâil olmuşlardır. Çünkü

olduklarında örtü vardır. Örtü, kusur, zayıflık ve eksiklikten başka bir değildir.

3 Tecellisi de zâtının gerçeğinden başka bir şey değildir. Çünkü ondan başka zâtı ile zâtında tecelli eden yoktur ve, feylesûfların açıkladıkları gibi, onun zâtı kerimdir ve tecelli eder. Bundan dolayı, arada sırada, feylesûflar ona "aklın bir sûreti," adını vermişlerdir. Tecellisini ilk alan küllî akıl adındaki ilâhî melektir. Çünkü o, cevheri ile, onun tecellisine nâil olur. Bu, benzeri olan şahsın aynaya düşen hayalinin tecelli etmesindeki sûret cevheri gibidir. Aklın onun benzeri olarak fa'âl olduğunun söylenmesi bu mânaya yakındır; (fakat) sakın onun eşi deme ! Bu vacip olan haktır. Çünkü yabancı, dışarıdan gelen bir sebepten münfail olan her münfail ancak illetlerden kendi içine düşen bir benzerin tavassutu ile münfaildir. Bunun aksine olarak, her münfail, kendinden kendine düşen bir benzer vasıtası ile infiali alanda münfail olur. Bu istikra ile açıklanabilir: Ateşin sıcaklığı, cisimlerin birinde, ona benzerini koymak sûreti ile, "fiil," yapar, bu da ısınmadır. Keyfiyetlerden diğer kuvvetler de böyledir. Konuşan (*nâtik*) nefis, eşi olan bir konuşan nefiste, ancak makul sûretler olan benzerini oraya koymak sûreti ile "fiil," yapar. Kılıç da, kendinden "münfail," olana, ancak kendi şekli olan benzerini koymak sûreti ile keser. Bileği taşı da, ancak bıçağın ağız taraflarına kendine dokunan kısmının benzerini koymak sûreti ile, onu keskinletir. Bu benzer de cüzü'lerin düzgünlük ve kaygınlığıdır.

4 Bir kimse şöyle diyebilir: Güneş, benzeri sıcaklık ve siyahlık olmadığı hâlde, ısıtır ve karartır. Fakat biz, şöyle diyerek buna cevap veririz : Biz, bir müessirden bir müteessirde hâsıl olmuş olan her te'sirin, bu müessir içinde var olduğunu ve onun müteessir içinde müessirden bir benzer olduğunu söylemedik ; fakat yakın müessirin müteessirdeki müteessire te'siri, kendinden ona düşen bir benzer vasıtası ile olur, diyoruz. Güneşte de hâl böyledir. Çünkü o, yakın münfailinde, benzerini içine koymak sûreti ile, fiil yapar. Bu benzer ışıktır. Işığın orada hâsıl olmasından sıcaklık hâsıl olur, ondan münfail olan da, kendinden münfail olan bir başkasını yine içine bir benzerini koymakla ısıtır ki, bu da sıcaklıktır. Böylece güneş, sıcaklığın hâsıl olması ile, ısıtır ve karartır. Bu ıstıkra bakımından isbattır. Küllî bürhan bakımından isbata gelince, burası onun yeri değildir.

fislerde makul ve dış varlıklarda var olması bakımından makul olan her şeyin oluşuna illet olan ilk makulün sıfatıdır. O hâlde onların zâtlarında gerçek olarak ilk önce mutlak gerçeğe karşı, ikinci olarak öteki makullere karşı gırizî bir aşkları vardır. Yoksa, kendilerine mahsus kemâller için olan istidatları üzere varlıkları faydasız ve mânasız olurdu. O halde, beşer ve melek nefisleri için, hakikî ma'şuk mahz iyidir.

VII. YEDİNCİ BÖLÜM

Bölümlerin sonu

1 Bu bölümde, varlıklardan her birinin mutlak iyiyi gırizî bir aşk ile sevdiğini, mutlak iyinin ona zâtı için tecelli ettiğini, ancak onun iyinin tecellisini almasının ve onunla birleşmesinin değişik ve gayesinin ona yaklaşmak olduğunu, bunun da tecellisini, gerçek olarak, yani imkân dahilinde en kuvvetli şekilde kabûl etmek bulunduğunu ve sûfilerin "ittihâd," dediklerinin bu olduğunu, onun cömertliği ile, tecellisine nail olmasına âşık olduğunu ve eşyadaki varlığın tecellisinden ibâret bulunduğunu açıklamak istiyoruz.

2 Deriz ki, varlıklardan her birinde, kemâline karşı gırizî bir aşk bulunduğundan ve bu da kemâlinin iyiliğinin kendisi ile meydana çıktığı bir mâna olmasından ileri geldiğinden, bellidir ki, bir şeye nerede bulunursa bulunsun ve nasıl bulunursa bulunsun iyiliğini meydana getiren bir şeyin, iyiliği kazanan için ma'şuk olması lâzımdır. Sonra bütün şeyler arasında buna ilk illetten daha lâayık bir şey yoktur. O hâlde o, bütün şeylerin ma'şukudur. Şeylerin çoğunun onu bilmemesi, onun gırizî aşkının kemâlleriyle bu şeyler içinde varlığını ortadan kaldırmaz. [Nitekim bu, gırizî aşkın var kalmasını icap ettirmez]. İlk iyi, zâtı ile meydana çıkar ve bütün varlıklara tecelli etmiştir. Eğer zâtı, zâtı ile, bütün varlıklardan örtülü olsa idi, onlara tecelli etmemiş bulunsaydı, muhakkak ki, bilinmezdi ve ondan bir şeye nâil olunmazdı. Bu, onun zâtında, başkanın ona tesiri ile olsaydı, onun yüce zâtında başkanın te'sirini kabûl etmekten ileri gelmiş olurdu ki, bu saçma bir düşüncedir. Belki zâtı zâtı ile tecelli eder de, bâzı zâtların tecellisini kabûl etmedeki kusurları yüzünden, örtü ardında örtülü kalır. Gerçekte, ancak kendine örtülü

lik olan ve varlığına imkân bulunan bütün iyiliklere sahip olduğu açıkça meydana çıkmıştır. İlk illetin zâtında ve başka varlıklara izâfe ile iyi olduğu da meydana çıkmıştır. Yine o, onların var oluşunda ve varlıklarının en husûsî hâlinde var kalmasında ve kemâllerine doğru gidişlerinde ilk sebep olduğu için, ilk illet bütün yönlerden mutlak bir iyidir. Yine açıklanmıştı ki, bir iyiye erişen, tabiatları icabı olarak, ona âşık olur. Açıkça meydana çıkar ki, ilk illet ilâhî nefislerin ma'şûkudur. Yine beşer ve melek nefislerinin kemâlleri, mutlak iyinin zâtına benzemeğe çalışarak, makulâtı güçlerinin yettiği kadar olduğu gibi tasavvur etmektir; ve yine, mutlak iyinin zâtına benzemeğe çalışarak, beşer faziletleri gibi ve kevn ile fesadın var olarak kalmasını mucip olmak için melek nefislerinin ulvî cevherleri hareket ettirmeleri gibi, kendinden onun yanında ve ona izâfetle âdil olan işler sâdir olur. Bu hareket ettirmeleri, kendileri ile, mutlak iyiye yakınlığa varmak ve yaklaşma ile fazilet ve kemâl kazanmak için yapar. Gerçekten bu, onun muvaffakiyet vermesi iledir ve bundan dolayı onun tarafından tasavvur edilmiştir. Bunun benzerinin ona yaklaşmış olana âşık olduğunu söylemiştik. O hâlde — bu daha önce açıkladıklarımıza göre —, mutlak iyinin, onların — bununla bütün ilâhî nefisleri kastediyorum — ma'şuku olması icap eder. Yine muhakkak ki, mutlak iyi, şüphesiz, bu yüksek cevherlerin zâtlarındaki varlığın ve onlardaki kemâllerinin sebebidir. Çünkü onun kemâli, zâtları ile kaim olan aklî sûretler olmaları iledir. Onlar da ancak onu bilmekle böyle olacaklardır ve onlar bu mânaları kendinden tasavvur ederler. Daha evvel demiştik ki, bunun gibisi bu sebep gibisine âşıktır. O hâlde, yukarda açıkladıklarımıza göre, mutlak iyi onların — bununla bütün ilâhî nefisleri kastediyorum — ma'şûkudur. Bu aşk onlardan aslâ ayrılmaz. Çünkü onlarda, zarûrî olarak, kemâl ve istidat hâlleri vardır. Onlarda bu aşkın, kemâl hâlinde, zarûrî olarak var olduğunu açıklamıştik. İstidat hâline gelince, bu melek nefislerinde değil, ancak beşer nefislerinde bulunacaktır; çünkü melek nefisleri, var oldukça ve var olmuş oldukça, kemâl kazanmış bulunurlar. Onlarda, yâni beşer nefislerinde, istidat hâlinde kemâlleri olan ve bilhassa tasavvur ettiği zaman kendini en iyi şekilde kemâle götüren ve ondan başkasının tasavvur edilmesine en iyi yol gösteren makulleri bilmek için grizî bir şevk vardır. Bu kendinden başka ne-

illet olurdu, bu mânasız ve saçmadır; yahut var oluşunda zarûfî değildir, yine bu da, biraz ileride açıklayacağımız gibi, imkânsızdır. Fakat biz bu kısmı iptâl etmekten vazgeçtik, çünkü isbatı aranan zâtı ile meydanda durmaktadır; zira zâtından iyiliği kaldırsak, besbellidir ki, onun zâtı var olarak ve iyilikle vasıflandırılmış olarak kalacaktır. Bu iyilik de ya zâtîdir, yahut alınmadır; eğer alınma olsa idi, iş nâmütenahiye kadar uzayıp giderdi ki, bu mümkün değildir; eğer zâtî ise, — aranan da budur.

3 Yine derim ki, ilk illetin kendi kendinde zâtî olmayan ve var oluşunda zarûfî bulunmayan bir iyiliği alması ve kazanması imkânsızdır. Çünkü ilk illetin kendi zâtında iyiliğin kemâlini elde etmiş olması lâzımdır. Zira ilk illetin zâtı, kendilerine iyilik işaret ve alâmeti verilmesi ve kendisine nisbet (izâfe) edilmesi ile gerçek olan ve varlığı imkânı bulunan bütün iyileri hep birden içine almış olmasa idi, onları kendinden başka bir şeyden almış olurdu. Halbuki ondan başka olan yalnız ma'lûlleridir. O hâlde ona fayda veren ma'lûlüdür; halbuki ma'lûlünün kendine âit, kendisinde ve kendisinden olan hiç bir iyisi yoktur, bunlar ancak ondan, ilk illetten, alınmıştır. Demek ki, malûlü, eğer ona bir iyilik verirse, ancak ondan alınmış bir iyiliği verir. Fakat ilk illetten alınmış olan iyilik, ancak istifade edendir. O hâlde bu iyilik, ilk illette olmayıp, belki onu ondan alandadır. Bâzı kimseleler bunun ilk illette olduğunu söylemişlerdir, fakat bu mânasız ve saçma bir sözdür.

4 İlk illette herhangi bir yönden noksanlık yoktur. Çünkü bu noksanlığa karşılık duran kemâlin varlığı ya gayr-ı mümkündür, o zaman karşısında, ona mukabil, bir noksanlık olmaz; çünkü noksanlık varlığı mümkün bir kemâlin yokluğudur; yahut varlığı mümkündür. Sonra, herhangi bir şey içinde bulunmayan bir şeyin mümkünlüğü tasavvur edilince, onunla birlikte içinde mümkün olduğu şeyin içinde husûle gelmesinin illeti de tasavvur olunur. Demiştik ki, ilk illetin kemâlinde herhangi bir yönden herhangi bir illeti yoktur. O hâlde bu kemâl onda mümkün değildir. Ve demek ki, karşılığında bir noksanlık yoktur ve yine o hâlde ilk illet, kendine nisbetle iyi olanların hepsini tamamiyle içine almıştır. Muhakkak ki, nisbetle değil de, bütün yönlerden iyi olan yüksek iyilerin — ki bunlar da kendine nisbetle iyi olan iyilerdir — hepsini içine almıştır. İlk illetin, kendine nisbetle iyi-

öpmesi, asla kötü görülmez; çünkü bunun gayesi yaklaşma ve birleşme olup, ahlaksızlık ve kötülük için himmet sarfetmek değildir.

Bu türlü bir aşk ile âşık olan kimse ince bir yiğittir ve bu aşk, yiğit ve ince kimselere mahsus olan aşktır.

VI. ALTINCI BÖLÜM

İlâhî nefislerdeki aşkların anlatılması hakkında

1 Varlığı gerçek olan şeylerin her biri, iyiliklerden bir iyiğe erişince veya ona nâil olunca, muhakkak ki, tabiatı ile, canlılık nefislerinin güzel sûretlere karşı aşkı gibi bir aşk ile, ona âşık olur. Yine, varlığı gerçek olan şeylerin her biri, bir his, veya akıl idrâki ile, bir şeyi idrâk ederse, yahut kendisine varlığı için bir kazanç veren şeylerden birine, tabii olarak, yol bulursa, bilhassa bu şey canlılığın gıdaya ve kendilerini meydana getiren ana ile babaya aşkı gibi varlığı hususî ise, ona tabii olarak âşık olur. Yine her hangi bir şey, varlıklardan bir şeye benzemesinin, ona yakın olmasının ve onunla husûsiyet kazanmasının, kendine fazilet ve meziyet fazlalığı vereceğini iyice anlarsa, onu tabiatıyla kulun efendisini sevdiği gibi sever. Sonra, insanlar ile melekler de ilâhî nefislere, mutlak iyilik bilgisini ele geçirmediği, «ilâhîlik» sıfatının verilmesine hak kazanmış olmazlar. Çünkü, pek bellidir ki, bu nefisler, ancak makulâtı, bütünü ile, kavradıktan sonra, kemâl ile tavsif edilebilirler. Halbuki, *al-Samâ' al-ṭabî'î* kitabının ilk «makalesini» açıklarken belirttiğimiz gibi, gerçekten illet olanların ve bilhassa ilk illetin bilgisi daha önce gelmediği, ma'lûl makulâtın tasavvur edilmesine yol ve imkân yoktur. Nasıl ki illetlerin zâtları ve bilhassa ilk illet daha önce var olmazsa, ma'lûllerin varlığına yol ve imkân olmaz.

2 İlk illet, zâtı ile mutlak ve mahz iyidir. Çünkü kendine gerçek varlık denilmektedir ve varlığı olan her hangi bir şeyin gerçeğinde herhâlde herhangi bir iyilik vardır. Sonra, iyilik, ya zâtî ve mutlaktır, yahut alınmış ve kazanılmış olur. İlk illet iyidir ve iyiliği ya zâtî ve mutlaktır, yahut başka bir şeyden alınmıştır. Fakat alınma olsa idi, şu iki şeyden biri olurdu: Ya bu illetin varlığı var oluşunda zarûrîdir, bu takdirde, ilk illet onun illeti olduğu hâlde, ona iyilik veren ilk illetin var oluşunda bir

7. Bunun gibi, insanlar arasında, sûreti çirkin, fakat huyu güzel kimseler bulunmaktadır. Bunun iki sebebi (*ma'zereti*) olabilir: Ya sûret çirkinliği, ilk önce dahili olarak, itidal çirkinliğinin husûlü ile değil, belki harici olarak, sonradan ârız olan bir bozukluk neticesinde hasıl olmuştur; yahut huy iyiliği tabiat bakımından değil de, itiyatlar dolayısıyla hasıl olmuştur. Yine bunun gibi, güzel sûretli, fakat çirkin huyulu kimseler de görülür. Bu da iki sebepten (*ma'zeret*) ileri gelmiş olabilir: Ya huyun çirkinliği, terkininin yerleşip sağlamlaşmasından sonra, tabiatta husule gelen bir ârizadır, yahut bu, kuvvetli bir itiyattan ileri gelmiştir.

8. İnsandaki güzel sûrete karşı duyulan aşkı, üç şey takip eder: Biri onu kucaklamak isteme, ötekisi onu öpmeği isteme, üçüncüsü onunla (cinsî) birleşmeği isteme. Cinsî birleşme isteği oldumu, o zaman bu aşkın yalnız canlılık nefsine mahsus olduğu iyice anlaşılır. Onun bu aşktaki payı çoktur; ortak, belki de âlet makamında olmayıp, onu kullanan makamındadır. Bu aşk, cidden çirkindir; belki canlılık kuvveti son derecede ezilip yok edilemezse, konuşma (*nutuk*) kuvvetinin aşkı kurtulamıyacaktır. Bundan dolayı âşık ma'sukunu bu işe kandırmak istedimi, itham edilmesi yerinde olur. Şu kadar var ki, bu iş, maksadının benzer tevlit etmek olduğunu gösterecek konuşma kuvvetine mahsus bir tarzda olabilir. Bu da, insanların erkekleri ile imkânsız, şeriatta haram edilmiş kadınlarla ise çirkindir; belki ancak erkeğin karısı veya cariyesi ile olursa, bu maksada cevaz verilir ve hoş karşılanılır.

9. Kucaklaşma ile öpmeğe gelince, onların gayeleri yaklaşma yahut birleşme olduğundan — çünkü nefis ma'sukuna, ona nasıl görme duygusu ile nâil oluyorsa, dokunma duygusu ile de öyle nâil olmak isteyip, onu kucaklamak iştiağını duyar ve nefsanî işlerinin başlangıcı olan kalbin hayat nefesinin, ma'suktaki benzerine karışmasına meyledip, onu öpmek iştiağını duyar —, zâtlarında kötü görülecek şeyler değildir. Fakat onların ardından arazların — bununla şehvanî şeyleri kastediyorum — gelmesi, sakınılması icap eden kötü ve çirkin hâllerdendir. Bunları yapanlarda, şehvetin tamamıyla sönmesi ile, töhmetten kurtulma kat'î olarak bilinirse, ancak o zaman buna cevaz verilir. Bunun için, başlangıcı böyle bir sâik olduğu hâlde, insanın çocuklarını

uzaklaşan da çokluğa ve tefavüt ve ihtilâf gibi onun tâbilerine daha yakındır — bilince, her nerede güzel terkîp edilmiş bir şeye rastlarsa, ona sevgi gözü ile bakar.

5 Bu mukaddimeler iyice anlaşılınca, deriz ki, insanlardaki güzel görünüşe düşkünlük akıllı kimsenin şânındandır. Bâzı zamanlarda bu onun incelik (*tazarruf*) ve yiğitliği (*fütüvvet*) sayılır. Bu şân, ya canlılık kuvvetine mahsus olur, ya konuşma kuvvetine mahsus olur, ya da ikisinin karışması bakımından olur. Fakat bu canlılık kuvvetine mahsus olsa idi, akıllı kimseler onu incelik (*tazarruf*) ve yiğitlik (*fütüvvet*) saymazlardı. Çünkü insan canlılık isteklerini, canlılara mahsus bir şekilde yerine getirmek isterse, o hakikaten noksanlığa düşer, konuşma (*nutuk*) nefsine zarar verir. Bu, konuşma kuvvetlerine mahsus olan şeylerden de değildir, çünkü bunun meşgul olduğu şeylerin icapları, bozulan hissi cüz'iler değil, ebedî ve aklî küllilerdir. O halde bu (aşk), her ikisinin ortaklığı itibarı ile dir.

6 Bunun başka bir bakımdan açıklanması: İnsan güzel bulunan sûretleri canlılara mahsus lezzet için severse, zina ve lütfilik yapan kimseler ve bütün bozuk ahlâklı insanlar gibi, ayıplanmağa ve kınanmağa ve belki de cezalandırılmağa hak kazanmış olur. Fakat hoş sûreti, açıkladığımız üzere, aklî bir bakımdan severse, bu ilk müessirden ve mahz ma'suktan te'sir almağa en yakın olana ve yüksek ve yüce işlere en çok benzeyene düşkünlüğünden dolayı, yüksekliğe bir vesile ve iyilikte sonuna kadar gitme sayılır. Bu, ince ve lâtif bir yiğit olması için, kendisine ehliyet kazandırır. Bundan dolayı, ince ve hakîm kimseler arasında, anlayışlı olanlardan âşık olma yoluna girmeyenler yok gibidir. Ahmaklar ise, güzel insan sûreti ile kalblerini meşgul etmezler. Bu da şundan ileri gelir: İnsan, kendisinde bulunan insanlık faziletinin ziyâde olması ile beraber, tabiatın doğruluğundan, itidalinden ve içinde ilâhî eserin gerçekten meydana çıkmasından istifade etmiş olan sûret itidali fazileti ile kazanç bulmuş birini bulunca, kalb meyvelerinin saklılarını, saf ve temiz sevginin en iyisini almağa hak kazanır. Bundan dolayı Peygamber —Tanrı ona selât ve selâm etsin! — demiştir ki, — "İhtiyaçları güzel yüzlülerden temin ediniz! „ — Çünkü o, sûret güzelliğinin, ancak tabii terkibinin iyi olduğu yerde bulunacağını ve itidal ile terkibin iyi olmasının huylarda iyilik ve seciyelerde tathlık ifâde ettiğini iyice biliyordu.

tarzda teshir edilmiş olan tabiata yardım etmek için, istek kuvvetlerini nasıl tesadüf ederse öyle değil, belki en doğru yönü ile, yemeğe ve içmeğe mecbur etmeti gibi; kızma (*gazab*) kuvvetini, “*fazıl bir medinenin,*” ve “*iyi bir halkın,*” müdafaası için, kahramanlarla savaşmağa ve boğazlaşmayı üstüne almağa icbar etmesi gibi, ondan, arada sırada, makulâtı sevme, ölüme meyletme ve öteki dünya ile Tanrı komşuluğu sevgisi gibi öz konuşma (*nutuk*) kuvvetinden gelen işlerde sadır olur.

3 Üçüncüsü şudur : İlâhî vazı'ların her birinde bir iyilik vardır ve iyiliklerden her biri başka şeylere tercih edilir. Fakat iyi şeyler arasında, kötülükten dolayı kendisinden üstün olması ile tercih edilmesinin zıt şeyler hâline getirdiği tercih edilmiş olanlar vardır. Bilinen işler arasında misali şudur : Para sarfetmekte el genişliği ile zevk alma, tercih edilen bir şey olsa da, servetinin bolluğu ve malın çokluğu olan ve kendinden üstünde bulunan tercih edilen bir şeye zarar verdiği için, bundan sakınılır. Bir başka misâl : Bir miktar afyon içmek, vücut için faydalı şeylerdendir ; burun kanamasını durdurmak için tercih edilir ve iyi ise de, mutlak sıhhat ve hayat olan kendinden üstün bir seçime zarar verdiği için, terk edilir. Canlıların nefesine mahsus olan işler de böyledir. Bunlar natık olmayan hayvanda ifrat nev'i ile görülürse, kötüler cümlesinden sayılmaz, belki kuvvetlerinde üstünlük sayılırsa da, *al-Tuħfa* adlı eserimizde göstermiş olduğumuz gibi, konuşma (*nutuk*) kuvvetlerine zarar verdiği için, insanda kötülüklerden sayılmıştır ve onlardan çekinmek ve uzaklaşmak lâzımdır.

4 Dördüncüsü şudur : Konuşma nefsi ve konuşma nefsi ile komşuluğu ile canlılara mahsus nefis, birbiriyle uygun, mütenasip şekilde vezinli olan duyulan şeylere, tenasübe uygun olarak türlü yiyeceklerden terkip edilmiş “zevk veren şeylere,” ve onlara benzeyenler gibi güzel nizamlı, iyi te'lif edilmiş ve itidalli olan her şeye ister istemez ebedî olarak âşıktır. Canlılara mahsus nefis, tabii ve taklidî bir nev'i ile, âşıktır ; Konuşma nefesine gelince, o tabiatın üstündeki mânaları tasavvur etmek ve ilk ma'suka yaklaşan her şeyin en iyi şekle ve nizama girmiş olup, en güzel itidalini kazandığını ve bunun aksinin aksi olduğunu — çünkü, feylesüfların açıkladıkları üzere, onu hemen takip eden birliğe, itidal ile ittifak gibi bunun tâbilerine daha çok nâil olur, ondan

onun davasını kendine mal eder ve nefsin kendisinde sükûnet bulduğu ve zihnin kendisiyle itminan kazandığı ma'kulleri tasavvuru kendi kazancı imiş gibi tevehhüm eder. Bu kötü bir kula benzer ki, nail olduğu zaman, çok fayda verecek mühim ve birden meydana çıkmış olan bir iş için, efendisi onun kendisine yardım etmesini istemiştir ; o, istenilen şeyi efendisinin değil, kendisinin ele geçirdiğini ve efendisinin bunu elde etmekten âciz olduğunu zanneder. Halbuki, efendinin elde edilmesini kuldan istediği ve onun bilmediği maksadı, elbette efendisi ele geçirmemiştir ; bununla beraber, gerçekte, onu ele geçiren efendidir. İnsandaki şevk kuvvetlerinde de hâl böyledir. Bu bozulma (*fesad*) nın sebeplerinden biridir. Şu kadar var ki, içinde hayır bulunan istenilen şeyin vaz'ında bunun bulunması zarûridir. Çok olan bir iyinin kendisine nisbet (*izafe*) edilince az olan bir kötünün neticesi için terk edilmesi hikmetten değildir, akıl kârı sayılmaz.

2 İkinci şudur : İnsandaki sırf canlılara mahsus nefisden, duyma, temayül, birleşme (*cimâ'*), saldırma ve muharebe gibi bâzı işler sâdir olur ve yine yalnız başına onda infialleri hasıl eder. Ancak ondaki canlılara mahsus nefis, konuşma kuvveti ile yakın bir yerde bulunduğu için, parlaklık kazanmış olduğundan, bu işleri daha yüksek ve daha lâtif bir tarzda yapar, binnetice en güzel mizaç ve en sağlam terkip üzere ihsasların te'sirini alır ve, tesirini aldığı eşya şöyle dursun, diğer canlıların dikkat etmedikleri şeylere dikkat eder, onlardan te'sir alır. İnsan, aynı şekilde, mütehayyile kuvveti ile, ince ve görülmemiş derecede güzel şeylere tasarruf eder ; öyle ki, bu tam sâfiyetle akla benzer itidal hususunda kemâl ehli ile anlaşmayı tahayyül eder. Kızgınlık (*gazab*) işlerinde, üstünlük ve zaferi daha kolay elde etmek için, türlü türlü çarelere başvurur : Cüzü'lerden, istikra yolu ile, küllî şeyleri çıkarmak için duyma kuvvetini, konuşma (*nutuk*) kuvveti hâline getirmesi gibi ; aklî işlerde maksadına erişmek için, tefekküründe mütehayyile kuvvetinden yardım alması gibi ; istek (*şehvet*) kuvvetini, sırf lezzet almak için, zatî bir kasit olmadan, belki nev'ilerin, bilhassa en üstününün — bununla insan nev'ini kastediyorum — var olarak bırakılması hususunda ilk illete benzemek için, birleşmeğe mecbur etmesi gibi ; sırf lezzet kasdı olmaksızın, fakat nev'ilerin en üstününün ferdi olan şahsın — ben bununla insan şahsını kastediyorum — baki bırakacak

olan gayelerin idraki ile saadet bulmaz. Bundan dolayı, onlardaki istek kuvveti, bu gayeye erişmeğe bağlı olması ile, nebat kuvvetine benzer.

Bu bölüm ile bundan evvelki bölümün anlatılması, bu risâlede — Tanrının yardımı ile — isbat edilecek şeylerin çoğu için faydalıdır.

V. BEŞİNCİ BÖLÜM

Zarîf ve yiğit kimselerin güzel yüzlere karşı duydukları aşkın anlatılması hakkında

1 Bu bölümde, maksadımıza girmeden önce, dört mukaddime koymamız lâzımdır. Biri şudur: Nefis kuvvetlerinden her biri, kendisine, şeref bakımından kendisinden daha üstün bir kuvvet eklenince, onun eklenmesiyle ve parlaklığının onun içinde yayılıp dolaşması ile, daha fazla bir parlaklık ve süs kazanır; öyle ki, bununla ondan çıkan işler, ya sayıca, ya iyi yapma, güzel kavrama ve maksada erişmeğe isteme ile, yalnız başına olduğundan daha çok olur. Çünkü onun üzerine gelenin her birinin ötekini destekleyen ve kuvvetlendiren bir kuvveti vardır. Bu ondan zararı ebedî olarak ve kuvvetle uzaklaştırmağa yardım eder ki, bu da, onun onu kabûl etmesi yönünden, ona daha çok bir parlaklık ve kemâl verir. Kendisine güzellik, parlaklık ve lezzet verecek şeylerde yardım dileme yönlerinde onu türlü hâllere sokması da böyledir. Nebatî canlılarda isteğin kuvvetlendirilmesi, çürümede veya kendisiyle zarar vermede gırizi olan sonuna varmadan önce, maddesinin azalması için ondan kızma (*gazab*) kuvvetini atmada olduğu gibi; maksatlarında canlılar için konuşmağa muvaffak olma gibi; maksatlarında kendisinden yardım alsın diye, ona parlaklık ve letâfet vermesi gibi. İnsanda, duygu (*his*) ve şevk kuvvetinin işlerinde, arada sırada ancak açık konuşma (*nutuk*) kuvvetinin yalnız başına yerine getirebileceği maksatları kendine mal edecek kadar tavrını tecavüz etmiş bulunması bundan dolayıdır. Vehim kuvvetlerin de bunun örneği şudur: Konuşma (*nutuk*) kuvveti, arada sırada, istediğini elde etmenin türlü yönlerinden birinde, ondan yardım ister; öyle ki, bu yardım isteme konuşma gücünün kendi üzerine dönmesinden kuvvet ve kudret fazlası alır. Nihayet vehim kuvveti, o olmaksızın istediğine nail olmakla sevinir, belki ona karşı isyankârlık eder, onun işâret ve âlâmetleri ile süslenir,

çevirdiğinin vereceği faydadan daha üstün olduğunu düşünür. Sonra, bâzan, biri tabii, diğeri ihtiyarî aşklı olmak üzere, iki aşkın bir tek ma'suku olur. Meselâ, nebatın doğurma kuvvetine ve canlıların istek kuvvetine izafe edilerek düşünüldüğü zaman, çoğalmanın gayesi.

3 Bunların gerçek olduğu meydana çıkınca, deriz ki, canlıların istek (*şehvet*) kuvvetleri, halk indinde, aşkı hasil eden varlıkların en bellisidir. Bunun için bunu bildirmemize ihtiyaç yoktur. Konuşmayan canlıların (*hayavân gayr-ı nâtk*) hepsinde, bu kuvvetin ma'suku, aynen nebat kuvvetlerinin ma'sukundan başka bir şey değildir. Şu kadar var ki, nebat kuvvetlerinin aşkıdan ancak tabii bir nevide, daha alçak ve daha aşağılık bir nevi'de işler hasil olur. Canlılardaki kuvvetlerin aşkında ise, seçme (*ih-tiyar*) ile ve daha yüksek, daha üstün bir nevi ile, daha lâtif ve daha güzel bir tarzda işler hasil olur. Öyle ki, canlılardan bazıları, arada sırada, bu hususta, duygu (*his*) kuvvetlerinden yardım alır da herkese, bu aşkın kendine mahsus olduğunu zannettirir ve bunda his kuvvetlerinin tavassut ve ortaklığı varsa da, gerçeğe vurulunca istek kuvvetlerine mahsus olduğu görülür. Behimî istek kuvveti, gayede muhakkak nebat kuvvetine uyar. Bu da, işin hasil olmasındaki seçmede ve yolda aralarında ayrılıklar bulunursa da, meydana gelişinin açık, seçilmiş bir kasıtle olmaması ile- dir. Meselâ bir benzerin meydana getirilmesi. Çünkü konuşmayan canlılar, Tanrı'nın inayeti ile, grizî olarak içinde bulunan tabii aşkı ile, benzer tevlidine varan ihtiyarî bir hareketle hareket etse de, bu gaye kendi zatı için kastedilmiş olmayacaktır. Çünkü aşkın bu nevi'nin gayesi "nev'e mahsus,, bir faydadır. Ben bununla şunu kasediyorum: Tanrı'nın lûtuft ve yardımı, soyların (hars ve neslin) var olarak kalmasını iktiza edince, ve kâin olan şahsın yerinde bozulma (*fesad*)nın arka arkaya gelmesi dolayısıyla, şahıstaki var kalma süresinden murad edilen şey imkânsız olunca, hikmet, onların nevi'lerde ve cinslerde var olarak bırakılması için gayret sarfedilmesini icap ettirdi ve kastedilen şahıslardan her birine, bir benzer meydana getirmeğe bağlanmasını tercih için, tabii bir şevk verildi; bunun için, onlarda uygun aletler hazırlandı. Sonra, konuşmayan canlılar, küllilerin gerçeğine vukuf kazanmağa yarayan konuşma (*nutuk*) kuvvetini kazanmış olmak derecesinden düşmeleri sebebi ile, küllî şeylere mahsus

IV. DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Canlıların (hayavân) nefislerindeki aşkın anlatılması hakkında

1 Şüphe yoktur ki, canlı (*hayavân*)ların nefislerindeki kuvvetlerin her biri bir iş yapmağa mahsustur ve onu bu işi yapmağa gırizî bir aşk sevkeder. Yoksa, mebde'i gırizî bir aşk olan gırizî derin bir istek olmasaydı, bu kuvvetlerin canlıların vücudundaki varlığı, ancak faydasız ve lüzumsuz şeylerden sayılırdı. Bu da bu kuvvetlerin kısımlarının her birinde açıkça meydandadır. Dıştan duygu cüzü'lerinde, bu, bâzı mahsusatla uyuşup, bâzısı ile uyuşamaması; bâzılarını kötü bulup, bâzılarını bulmaması ile meydana çıkar. Bu olmasaydı, canlılar için hissî arızalar eşit olur, kendilerine zarar veren şeylerle münâsebitten kendilerini korumazlardı ve gerçekte hissî kuvvetler yok olurdu. İç duygu cüzü'lerine gelince, rahatlık veren düşünceler ve benzerleri var oldukları zaman, onlarla rahata kavuşması ile; olmadığı zaman, onlara karşı şevk duyması ile belli olur. Kızgınlık (*gazab*) cüzü'lerine gelince, öç almağa ve üstün gelmeğe çalışması; alçaklık, küçük düşme ve benzerlerinden kaçması ile belli olmaktadır.

2 İstek (*şehvet*) cüzü'lerine gelince, bunun baş tarafına, bizzat kendisi ve diğer bölümlerdeki düşüncelere temel olacak şeyler için faydalı olacak bir mukaddime koyalım. Bu da şudur: Aşk iki kısma ayrılır; biri tabiidir ve bunu taşıyan, gayesi ile kendi arasında, kendini hareketten alıkoyacak haricî bir zorlayıcı olmadıkça, hiç bir hâlde, bu gayesine erişmeden kendiliğinden durmaz. Meselâ taş: çünkü onun, kendini icbar eden bir arıza olmayınca, tabii yerine yerleşmek ve kendiliğinden orada sükûna kavuşmak olan gayesini elde etmekten geri durması asla mümkün değildir. Meselâ gıda alma kuvvetleri ve başka nebat kuvvetleri: çünkü onlar, kendilerini yabancı bir mani alıkoymadıkça, gıda toplamağa ve onu vücuduna ilâve etmeğe çalışmaktan geri durmaz. İkincisi ihtiyarî aşktır. Bunu taşıyan, ma'sukun vereceği faydayı karşısına çıkan zararının miktarından az bularak, zarara düşmeği düşündüğünden, arada sırada, kendi kendine ma'suktan yüz çevirir. Meselâ eşek: kendi üzerine doğru gelen bir kurt karaltısını görünce, arpa yemekten vaz geçer ve bütün kuvveti ile kaçmağa başlar. Çünkü üzerine gelenden göreceği zararın, yüz

mutlak yokluğa düşerdi. Burada bunun niçinliğini açıklamaya girişmemize hacet yoktur. O hâlde heyulâ, çirkinliğinin meydana çıkmasından korkan çirkin bir kadına benzer: Örtüsü açılır açılmaz, çirkinliğini yeni ile örter. Böylece heyulâda gırizî bir aşk olduğu, kat'i olarak, sabit olur.

3 Bu sûrete gelince, gırizî aşk onda iki yönden belli olmaktadır: Biri, mevzuuna bağlı kalmakta gösterdiği cehit ve onu kendisinden almak isteyene karşı gösterdiği mukavemetle; öteki, kemâllerine ve içinde meydana geldiği tabii yerlere bağlılığı ve beş basit cisim ile dördünden mürekkep cisminlerin sûretleri gibi — bu altı kısımdan başka bağlı sûret yoktur — ondan ayrıldıkları zaman, onlara doğru şevkli hareketleri ile.

4 Arazilara gelince, onların aşkları mevzularına bağlılıkları ile belli olmaktadır. Bu da bir mevzu yerine bir başkasını alırken zıtlara bağlanmasında meydana çıkar.

Demek ki, bu basit varlıkların hepsinin tabiatında, muhakkak, gırizî bir aşk vardır.

III. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

*Aşkın nebatî sûretlerde, yâni nebatî nefislerde,
varlığı hakkında*

1 Burada sözü kısa keselim. Deriz ki nebat nefisleri nasıl biri gıda alma kuvveti, diğeri yetiştirme (*tenmiye*) kuvveti ve üçüncüsü doğurtma (*tevlîd*) kuvveti olmak üzere üç kısma bölünürse, bunun gibi, nebat kuvvetine mahsus olan aşk ta üç kısımdır. Biri, gıda alıcı kuvvete mahsustur ve o, maddenin kendine ihtiyacı olduğu sırada, gıdanın hazır bulunması ve, onun kendi tabiatına girmesinden sonra, gıda bulunan yerde kalması için şevk kuvvetinin mebde'idir. İkincisi, yetiştiren kuvvete mahsustur ve o, gıda alınacak yer etrafında kendine uygunu, tabii olarak, daha çoğunu elde etmek için olan şevkinin mebde'idir. Üçüncüsü doğurucu kuvvete mahsustur, o da kendisinin içinde bulunduğu haldeki gibi bir halde bulunanın başlangıcının hazırlanması için olan şevkinin mebde'idir. Bellidir ki, bu bu kuvvetler, ne zaman mevcut olursa, bu aşk tabiatları onlara bağlı olarak bulunur. O hâlde onlar da, kendi tabiatları içinde, aynı şekilde aşkırlar.

II. İKİNCİ BÖLÜM

Cansız basit varlıklarda aşkın varlığının anlatılması hakkında

1 Cansız basit varlıklar üç bölümdür. Biri gerçek heyulâdır, ikincisi var oluşu yalnız başın zâtı ile mümkün olmayan sûretlerdir, üçüncüsü ise arazlardır. Arazlar ile bu sûretler arasındaki ayrılık şudur: Bu sûretler, cevherleri teşkil ve var eden şeylerdir. Bundan dolayı ilk feylesûfların, zâtları ile kaim olan cevherlerin bir cüz'ü oldukları için, onları cevherlerin bölümlerinden biri yapmaları ve, varlığı yalnızca zât ile mümkün olmaması sebebi ile heyulânî cevherin de hâli böyle olduğu için, cevherlik vasıflarından mahrum etmemeleri yerinde olmuştur. Bununla beraber cevherler arasında sayılmasında bir mahzur yoktur; çünkü o, zâtında, zâtları ile kaim olan cevherlerden bir cüzü'dür. Ve belki de yine bu feylesûflar onu — sûreti kastediyorum — cevherlikteki bir vasıfları ile heyulâdan ayırmışlardır. Çünkü bilfiil cevher, bu cevher sûreti ile bilfiil cevher hâline gelmiştir ve nerede bulunursa bilfiil cevherin varlığını icap ettirmiştir. Bundan dolayı "sûret, fiil nev'i ile, bir cevherdir," denilmiştir. Heyulâya gelince, bu, bilkuvve cevherliği kabûl edenler arasında sayılmaktadır. Çünkü varlığı bilfiil olan herhangi bir cevher, bir heyulâ'nın varlığı ile bağlı değildir. Bundan dolayı "o kuvvet nev'i ile cevherdir," denildi. Bu sözlerden sûretin gerçeği takarrür etti. Bu gerçeğin araza verilmesi doğru değildir. Çünkü o, cevheri teşkil ve var eden şey olmadığı gibi, herhangi bir yönden cevher de sayılmaz.

2 Bunlar takarrür edince, deriz ki, bu cansız basit hüviyetlerden herbiri kendinden asla ayrılmayan gırizî bir aşk ile birlikte bulunmaktadır ve bu onun varlığının sebebidir. Şöyle ki, heyulâda, sûret mevcut olmadığı zaman, onun buna karşı temayülünün, mevcut olduğu zaman ona karşı sıkıca bağlılığının devamı ile kendini gösterir. Bundan dolayı onu, bir sûreti kaybettimi, mutlak yokluğa düşmekten çekindiği için, hemen onun yerine bir başka sûret almış bulursun. Çünkü hüviyetlerden her birinin, tabiatı icabı olarak, mutlak yokluktan kaçınması lâzımdır. Heyulâ ise, yokluğun makarrıdır. Bir sûretin zâtı ne olursa olsun, onda izafî yokluktan başka bir şey bulunmaz. Bu olmasaydı

2 Bu gaye uğrunda (sarfettiğimiz) himmetlere, yukarda gösterdiklerimizden daha yüksek bir basamak koyalım ve şânının büyüklüğü sebebiyle bir tedbir ve tanzim edicinin tedbiri altında hâlden hâle geçmekten yüce ve münezzehten olan varlığı araştıralım. Deriz ki, iyilik kendi zâtı ile ma'suktur. Eğer böyle olmasaydı, herkes istediği, yahut arzu ettiği, yahut ilersinde iyilik tasavvur ettiği bir maksatla bir iş işleyip, zahmete girmezdi. Eğer iyilik, zâtı ile, ma'suk olmasaydı, himmetler bütün aldıkları şekil ve hâllerde bilhassa iyiyi tercih etmezdi. Bunun gibi iyi de iyiye âşıktır. Çünkü aşk, gerçeğinde, iyi, güzel ve cidden uygun olanı güzel bulup, onu istemekten başka bir şey değildir. Bu, ayrılan şeylerden olursa, ayrı olduğu sırada, ona meyletmenin, var olduğu sırada onunla bir olmanın mebedidir. Sonra, varlıkların herbiri, kendine uygun olanı güzel bulmakta ve, bu yok olunca, ona temâyül etmektedir. Hususî iyi, gerçekte ve sanmada, zannedilen şeyde, uygun olan bir şeye gerçekte ve sanmada nail olmak, sonra onu güzel bulmak ve ona temâyül etmektir. Varlıkta çirkin bulma ve nefret, iyiliğine bağlı olan şeylerdendir. Çünkü bunlar, bizzat doğru bulma yüzünden değil, ancak iyiliği yönünden varlığa itlak olunur. Zira doğru, bizzat şeyden mevcut ise, o doğruluk ve iyiliği iledir. O hâlde iyinin, ister kendine mahsus, ister ortaklaşa olsun, iyiyi sevdiği, ona âşık olduğu besbellidir. Aşkın sebebi de, ondan, yani ma'suktan nail olunan veya olunacak olan şeydir. İyilik arttıkça ma'sukluğa istihkak da çoğalır ve iyiye âşıklık artar.

3 Bunlar takarrür edince, deriz ki, tedbir ve tanzim altına girmekten münezzehten olan varlık, iyilikte gaye olduğu için, ma'suklukta da gayedir; âşıklıkta gaye olan ma'suklukta da gayedir — ben bununla yüce Tanrı'nın zâtını kastediyorum — . İyi, aşk ile idrâk ettiği şeye ulaşmasıyla nail olduğu iyiye âşıktır ve ilk iyi, zâtını bütün zamanlar ve ebediyet boyunca bilfiil idrâk edicidir, o hâlde onun kendine aşkı en mükemmel ve en son derecesine varmış olan bir âşktır. İlâhî sıfatlar arasında zâtı ile ve zâtı içinde ayrılma olmadığından, aşk, açıkça, zâttır ve varlıktır — bununla mahz iyilik içinde varlıktır, demek istiyorum — . Demek ki, varlıklar, ya içlerinde bulunan aşk sebebi ile vardılar, yahut onların varlıkları ile aşk birbirlerinin tamamiyle aynıdır. Açıkça görülüyor ki, hüviyetlerde muhakkak aşk vardır, ve bizim açıklamak istediğimiz de bu idi.

olarak lâzımdır. Çünkü bu kendilerinden behsedilenlerden her biri şu üç hâlden birinde bulunur : Ya kemâl hassasını, derecesini kazanmıştır, veya eksikliğin son derecesine düşmüştür, yahut bu iki hâl arasında gidip gelmektedir. Bu son hâl, bu iki vaziyetin ortasında bulunma derecesi üzerindeki zâtın hâsılıdır. Sonra, eksiklikte son derecesine varan, mutlak yokluğa erişen ve onun bütün alâkalarını toplayandır. Ona daha ziyade mutlak yokluk mânası verilmelidir. Sonra, kendisine yokluk itlakı doğru olan, bir taksim yahut tasavvur sırasında, varlıklar arasında sayılmağa hak kazanırsa da, varlığı zâtî bir varlık sayılmıyacak, belki ona, ancak mecazî olarak, varlık denilmesine cevaz verilecek ve yalnız araz ile varlıklar cümlesinden sayılabilecektir. Demek ki, hakikî varlıklar, ya son derecede kemâle sahiptir, yahut herhangi bir yönden ârizî eksiklik ile tabiatında bulunan kemâl arasında müteredit olmakla sıfatlandırılmıştır. O hâlde, bütün varlıklar, herhâlde herhangi bir kemâl ile ilgilidir ve varlığın kemâl ile ilgisi, kemâli ile birleşmiş ve ona yapışmış bulundukça tabiatında bulunan bir aşk ve bir temâyül iledir. Bunu sebep ve niçinlik yönünden açıklayan delillerden biri şudur : Tanzim edilmiş hüviyetlerden her birinde kendine mahsus bir kemâl bulunduğundan ve kemâlinin varlığı dolayısı ile kendi kendisine kâfi bulunmadığından — çünkü tanzim edilmiş hüviyetlerin kemâlleri zâtî ile kemâl sahibi olanın feyzinden alınmıştır — ve kemâli veren bu başlangıç (mebde'), feylesûfların açıklamış oldukları üzere, hüviyetlerin cüzülerini birer birer kastetmediğinden, hikmetinden ve iyi tedbirinden, sâyesinde küllî kemâllerin feyzinden nâil olduğunu koruyacak ve, yok olduğu zaman da, onunla birleşmeğe meyledecek bir hâle gelmesi için, hüviyetlere küllî ve gırızî bir aşk vermesi icap eder; böylece siyaset işi küllî nizam üzerinde cereyan eder. O hâlde bu aşkın bütün tanzim edilmiş varlıklarda, ondan ayrılmaz bir varlık ile, var olması icap eder. Yoksa başka bir aşka muhtaç olup, bu küllî aşkı, yokluğundan korktuğu için, varlığı sırasında onunla muhafaza ederdi; uzaklığından muztarip olduğu için, kaybettiği zamanda yine bununla onu geri alırdı. Böylece bu iki aşktan biri lüzumsuz ve faydasız kalırdı. Tabiatta — bununla ilâhî vaz'ı kastediyorum — lüzumsuzun varlığı lüzumsuzdur. Binaenaleyh mutlak ve küllî aşk dışında hiçbir aşk yoktur. O hâlde tanzim edilmiş hüviyetlerden her birinin varlığı, içindeki gırızî bir aşk sayesinde.

AŞKIN MÂHİYETİ HAKKINDA RİSÂLE

Ey hakîm Ebû 'Abd Allâh al-Ma'şûmî — Tanrı seni mes'ut etsin! — senin için, icaz yolu ile, aşk hakkındaki fikirlerin açıklanmasını içine alan bir risâle derlememi istedin. — Hayırlar aramakta dâim olasın! —, memnunluğunu dilediğimden, sana lâzım olanı yerine getirmek için, istediğini kabûl ettim . Sana yazdığım risâleyi yedi bölüm yaptım.

I. Aşk kuvvetinin hüviyetlerin her birine yayılıp girmesinin anlatılması hakkındadır.

II. Aşkın cansız, basit cevherlerde mevcut olduğunun anlatılması hakkındadır.

III. Mugaddi kuvvetlere sahip olan varlıklarda, mugaddi kuvvetleri yönünden, aşkın var olduğunun anlatılması hakkındadır .

IV. Canlı (hayvânî) cevherlerde, kendilerinde canlılık kuvvetleri bulunması yüzünden, aşkın var olduğunun anlatılması hakkındadır.

V. Zarif ve yiğit kimselerin güzel yüzlere karşı duydukları aşkın anlatılması hakkındadır.

VI. İlâhî nefislerdeki aşkın anlatılması hakkındadır.

VII. Bölümlerin sonu.

I. BİRİNCİ BÖLÜM

Aşk kuvvetinin hüviyetlerin her birine yayılıp girmesinin anlatılması hakkında

1 Tanzim edilmiş hüviyetlerden herbiri, tabiatı icabı olarak, mahz iyi'nin hüviyetinden alınan hüviyetinin iyiliği olan kemâline mütemayil, her kötü, heyûlâ ve yokluğa bağlı olan şeylerden olduğu için, heyûlânî ve yokluk kötülüğü olan kendine mahsus eksiklikten kaçıcı olduğundan, bu tanzim edilmiş varlıklardan her birinin tabîî bir arzusu ve gırizî bir aşkı olduğu besbellidir. Bu şeylerde aşkın kendi varlıklarına sebep olması zarûrî

- Gırızı : naturel; garıza (= nature, au sens de dispositions foncières du tempérament, qualités innées).
 Heyulâ : matière première, qui est avec la forme l'un de deux éléments substantiels dont se composent les corps.
 Heyulânî : matériel.
 Hüviyet : substance - sujet, la substance première par opposition à mâhiya, quiddité, qui désigne la substance seconde, la substance-attribut.
 İllet : cause.
 İnfial : passion, zıddı fi'l (=action).
 İzâfî : relatif, soit au sens de ce qui se rattache à..., ce qui a une relation, soit en opposition avec *mutlak*, absolu.
 Kaim : substantif, l'état ontologique ou logique de la chose.
 Küllî : universel.
 Makul : intelligible.
 Ma'lûl ; causé, effet. L'effet, le causé est toute essence dont l'être (ou l'existence) en acte provient de l'être d'un autre, l'être de cet autre ne provenant pas de l'être de l'effet.
 Mevzu : sujet, sujet d'inhésion; zıddı accident, araz.
 Mutlak : absolu, indéterminé, inconditionné.
 Nefs : l'âme.
 Sûret : forme sensible par opposition à l'idée.
 Tecelli : rayonnement.
 Vaz' : position.
 Zât : essence d'une chose, ce qu'elle est dans son tréfonds, ce qui la constitue le plus radicalement.

Bu şecere, *S*, *A* ve *E* nâshalarının mukabele dışında bırakılmış olmasını da mazur gösterecektir. Çünkü hemen görülüyor ki, bu nüshalar *M* ve *Yh* nüshalarına yakın nüshalardır. Bunların iyi ve daha eski metinleri elde olduğuna göre, müstensih yanlışından başka ayrılıklar göstermeyen nüshaların mukabele haricinde bırakılması, asıl nüshanın tesbiti bakımından, hiç bir şey kaybettirmiş olmayacaktır; bilakis metin icabında varyantlara da bakılarak, okumak istenilirse, okuyucu lüzumsuz bir külfetten kurtulmuş olacağı için, yukarıda görüldüğü üzere, büyük bir faydası olacaktır.

Tercüme hakkında bir kaç söz.

İbn Sînâ'nın bu eseri çok küçük olmasına rağmen, onun aşk hakkındaki düşünceleri ile beraber, hemen bütün felsefe sistemini de içine alır. Bunun için çok «veciz» bir üslûp ile yazılmıştır ve onun en zor eserlerinden biri sayılabilir. Bu tercümede, eser mümkün olduğu kadar kolay okunabilir ve anlaşılabilir bir hâle sokulmak istendi. Fakat cümle teşkilâtı üzerinde yapılacak en küçük değişiklikler, bâzan, mâna bakımından, vahim farklar doğurmaktadır. Bunun için bu tercümede bu hususta metinden hiç uzaklaşmaması, esas olarak, kabul edilmiştir.

Bundan başka, bir takım felsefî ıstılahları aynen kullanmak zarûreti hasıl oldu. Bir müddet evvelki felsefe dilimizde esasen mevcut olan bu kelime ve ıstılahlar, belki o kadar garip görünmeyebilir. Fakal metnin daha açık bir tarzda anlaşılması için, sırf İbn Sînâ'nın felsefî dili için yapılmış bir lûgatçeden alarak¹, belli başlılarının fransızca karşılığını vermenin faydalı olabileceği düşünüldü. Bu kelimeler, karşılıkları ile beraber, şunlardır:

- Araz : accident ; zıddı bâzan "substance,, bâzan «essence» .
 Basit : simple ; zıddı "composé,, .
 Bilfiil : en acte.
 Bilkuvve : en puissance.
 Bürhan : argumentation probante; la démonstration.
 Cevher : substance, le premier des dix prédicaments.
 Feyz : flux, écoulement, débordement, de l'être des perfectiones des intelligible.

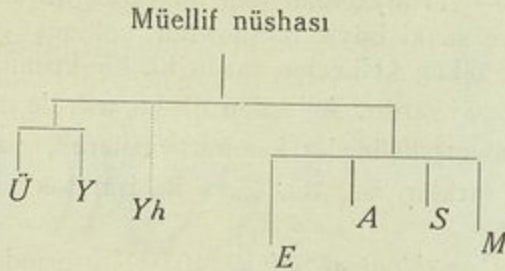
¹ Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1938.

diğeri St. Petersburg nüshasıdır ve notlarda **Mp** ile gösterilmiştir. **M** de her ikisinin müşterek olan nüsha farklarını göstermek için kullanıldı.

Nüshalar mukabele edilirken, ilk önce **E** nüshasının bâzı eski rivâyetleri ihtiva etmekle beraber, umûmiyetle yanlışlarla ve mânasız müstensih hataları ile dolu olduğu görüldü. **S** nüshası da, bizzat müstensihin kaydettiği gibi, fena bir nüshadan istisah edilmiştir ve, tabii olarak, metnin daha iyi anlaşılmasına ve asıl nüshanın tesbitine yarayacak varyantlar vermemekte idi. **A** nüshası da yeni gibi görünmekte ve çok fazla müstensih yanlış göstermekte idi; bundan dolayı asıl metnin te'sisine yarayacak malzeme vermiyordu. Bu sebeple ileriki metinlerde onların varyantları gösterilmedi. Ancak, bu hususta kanaat verecek bir fikir edinilmesi için, baş taraflara âit bir kaç sahifede bu zikredilen nüshaların bütün varyantları gösterilmiştir. O hâlde, buradaki tenkitli neşir, esas itibariyle, şu nüshalara dayanmaktadır :

Y, **Yh** (**Y** nüshasının haşiyelerinde farkları gösterilmiş olan nüsha), **Ü** ve **M** (**Mb**, **Mp**).

Nüshaların akrabalıklarına gelince, bilhassa şayan-ı dikkat olan varyantlarla yanlışlara bakarak, şöyle bir şecere yapmak kabildir :



Aşağıki nüsha farkları tetkik edilirken, bâzan, bu şecerenin hilâfına olarak, **Ü**'ye mukabil **Y** ve **M** nüshasının birleştikleri görülecektir. Fakat asıl kazma nüshaya dikkat edilince, böyle hâllerde, ekseriya **Y** nüshasının **Ü** ile bir olduğu, fakat sonra nüsha mukabele edilirken, bunların kazınarak değiştirildiği hemen görülmektedir. Meselâ VI, 1 'de من البشر VI, 3 'de منه ، VII, 5 'de والردية v. b. nüsha farkları böyledir .

(bu şüphesizdir ve ilk görüşte anlaşılmaktadır); 21 satırlı, nadi-ren mukabele kayıtları vardır.

Risāla fī māhiyat al-‘işq burada varak 74 b-84 b arasında bulunmaktadır.

Ferağ kaydı [varak 21 b’ de sona eren risâleden]: تمت الرسالة الشريفة . . في اواسط ذى القعدة سنة ٧٣٧ بيد شهاب الحرافي

Varak 101 ’de:

تمت الرسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق الاردبيلي في شعبان سنة ٧٣٧

Fakat burada görülen tarihler yâni 737 senesi, ancak bu nüshaya esas olan nüshanın tarihi olabilir; yoksa kâğıt ve yazı, nühasının h. XII. - XIII. yüzyıla âit olduğunu kat’iyetle göstermektedir.

A. Ahmet III 1584. Sefine şeklinde bir mecmuanın içinde olup, varak 56—76 arasında bulunmaktadır. $10 \times 17,5$ (7×13) cm. eba’ında, 21 satırlı, itinalı ve dikkatliye benzer bir nestalik. Söz başları surh, istinsah tarihi: 914 h.

Ü. Üniversite Kütüphanesi, arapça yazma 4390. Tamir görmüş, meşin bir cilt içinde, hepsi 117 sahife, $13 \times 18,2$ ($7,2 \times 13,5$) cm. eb’adında; kalın saykallı kâğıt; 19 satırlı, şahsî güzel olmayan, fakat bazan harekeli bir nestalik; söz başları kırmızı mürek keple, s. 110—111 arasından tam bir varak düşmüş; “rakîb” değiştirilmiş ve sanki böyle bir noksan yokmuş gibi gösterilmiş. Kenarda bir takım kelimeler vardır ki, bir kısmının yanında صح diğerlerinde خ vardır. Anlaşılan nüsha, aslı ile dikkale mukabele edilmiş, atlanmış kelimeler kenara yazılarak, yanına صح konulmuş, nüsha farkları ise, نسخة = خ ile işaret edilmiştir. Bazı sahifeler kirlidir.

Risāla fī māhiyat al-‘işq, s. 102-117 arasında bulunmaktadır.

Bu kısımda ferağ kaydı yoktur. Bundan evvelki risâlenin sonunda (s. 100) iss şu kayıt vardır:

في اواسط الراجب المبارك سنة عشرين وتسعمائة

M. Mahren basması. Bu basma, iki yazma nüshaya istinat etmektedir¹. Biri British Museum (978/26) nüshası olup, notlarda sırf bu nüshadan ileri gelen farklar, Mb ile gösterilmiştir;

¹ Bk. *mezkûr eser*, s. 4.

neşirde, bunlar arasından, eskilikleri ve doğrulukları bakımından seçilmiş olan yalnız beş nüsha ile Mehren basmasından istifade edilmiştir. Bu beş nüsha, istinsah tarihi sırasına göre, şunlardır :

Y. Üniversite Kütüphanesi, arapça yazma 4711 (= Yıldız hususî 186). Kırmızı meşin, yeni tarzda bir cilt içinde, hepsi 104 varak olan ekserisi İbn Sînâ'nın eserlerinden müteşekkil bir mecmua içinde, varak 56 a — 64 a. $24,9 \times 16,6$ ($18 \times 12,2$) cm. eb'adında, 24 satırlı, girift Anadolu neshini hatırlatan bir nesih. Cilt yapılırken, baş ve sonuna, notlar için, boş varaklar konulmuş; kâğıt kalın, az saykallı ve açık kahve renginde; mürekkep kahverengi; söz başları kırmızı mürekkeple, bütün mecmua bir kalemle iki defa mukabele edilmiş ve farklar haşiyelerde gösterilmiştir. Bâzan metin üzerinde de değiştirmeler yapılmış olduğu fark edilmektedir.

İstinsah ve mukabele kayıtları için bk. metin, son.

S. Ayasofya 4801. yeni yapılmış, yarı meşin bir cilt içinde, hepsi 265 varak tutan bir mecmua arasında; $15 \times 24,6$ ($13,6 \times 19,5$) cm. eb'adında; az saykallı, açık kahve rengi kâğıt; kahverengi, soluk, kâğıda dağılmış mürekkep; söz başları parlak kırmızı mürekkeple; "*Aşkın mâhiyeti hakkında risâle*," nin bulunduğu kısımda, işlek, noktaları noksan, tipik Anadolu Selçuklu neshi, biraz fazla girift.

Risâlat fî mâhiyat al-^{cişk}, burada varak 43 a — 51 a'da bulunmaktadır. İstinsah kaydı (varak 42 b'de nihâyet bulan risâlenin sonunda, 648 h., Aksaray) :

Bu risâlenin sonunda : تم الكتاب في اوائل ربيع الاول سنة ثمان واربعين وستماية باقرا حيت عن البلا والحمد لمتهم الآجال بالغدو والآصال والله اعلم بالصواب .

Başka yerlerde de istinsah tarihleri varsa da, müstensih adı yoktur. Risâlenin sonunda bir de şu kayıt vardır : كتبت من نسخة "Bozuk bir nüshadan yazıldı,". İleriki mukabeleler maalesef bu kaydın pek doğru olduğunu meydana koymuştur.

E. Esad Efendi kütüphanesi 3688. Tamir görmüş, yumuşak meşin cilt içinde, 151 varak; $20 \times 13,5$ (15×8) cm. eb'dında; ince çok saykallı beyaz kâğıt; siyah mürekkep, söz başları açık kırmızı mürekkeple; yazı tamamiyle h.XII. - XIII. yüzyıl Osmanlı neshi

bütün canlılarda aşk vardır. Eflâtun daha ileri gidip, bunun ilk derece olduğunu, iyi bir ruhun vücut aşkından ruh aşkına, sonra ilim aşkına, nihayet mutlak güzellik aşkına erişmesi lâzım geldiğini iddia eder. Onun için güzel, iyi ve doğru birbirlerinden ayrılmaz. *Phèdre*'de görülen aşk ta esas bakımından buna benzerse de, müsüller (= *idée*) nazariyesine bağlanmıştır. Güzel müsülünde ruhun daha önce içinde bulunduğu âlemin devamlı bir hâtrası vardır ve bu âlemde üzerinde mutlak güzelliğin parladığı bir şey gördümü, ona doğru atılır; ona, daha doğrusu ondaki mutlak güzelliğin akislerine aşık olur ¹.

Bu besitleştirilmiş hülâsa, İbn Sînâ'nın fikirlerinin Eflâtun'un-kilere ne kadar benzediğini gösterdiği gibi, ondan ne kadar ayrı olduğunu da o kadar iyi göstermektedir. Eflâtun'da aşk canlılara mahsustur; Halbuki İbn Sînâ aşkın soy ve sopun bekasını temin ettiğini söylerken, belki Eflâtun'dan doğrudan doğruya veya bilvasita müteessir olmuştur, fakat esas telekkide ondan ayrıdır. Çünkü onca aşk, canlı ve cansız bütün varlıklara yayılmış bulunan bir kuvvettir. Sonra, İbn Sînâ, aşkta bir takım dereceler göstermektedir, fakat bunun son derecesi, Eflâtun'da olduğu gibi, mutlak güzel değil, mutlak iyi, yâni bizzat Tanrı'dır. Bunlardan başka, Eflâtun kadın aşkını noksan gördüğü ve asıl aşkın erkeğin erkeğe karşı duyacağı aşk olduğunu söylediği hâlde, İbni Sînâ bunu asla câiz görmez. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, canlılara mahsus nefisteki aşkın gayesi soyun bakasıdır, bu ise erkekle muhâldir ², o hâlde bu nevi bir aşk faydasız ve saçmadır.

Elhasıl, netice olarak denilebilirki, İbn Sînâ bu risâlesinde eski feylesüflardan müteessir olmuş ise de, gerek teferruattâ, gerekse umûmî anlayışta, onlardan tamamiyle ayrılmaktadır ve bu aşk anlayışı onda tasavvufî bir felsefe sisteminin esasını teşkil etmektedir.

Aşkın mâhiyeti hakkında risâle'nin nüshaları.

Aşkın mâhiyeti hakkında risâle'nin bugün elimizde ondokuz nüshası bulunmaktadır ³. İleriki sahifelerde bulunan tenkitli

¹ E. Chambry, *agn. esr.*, s. 11.

² Bk. burada V, 8.

³ Krşl. Anawati, *mezkûr eser*, s. 287 v.d.

İbn Sînâ, böylece aşkı varlığın sebebi, hattâ varlığın kendisi telakki ederek, mahz kemâl, iyilik ve aklın tecellisinin de sebebi görüyor. Onun bütün bu muhakemelerinde, ruhiyata ve günlük aşk tezahürlerine çok az yer verdiği meydandadır. Mamafih İbn Sînâ bunu bilmiyor değildir. *Çahâr maqâle*'de anlatılan ve bizzat kendisinin meşhur *al-Ķānūn fi 'l-ṭibb*'ında teyit ettiği bir fıkra¹, onun böyle vak'aları müşahede ve hatta, bir tabip olarak, tedavi ettiğini kat'iyetle göstermektedir. Daha evvel bahsedilmiş olduğu gibi, o bunları aşkın arazları saydığından, bu eserinde onlara kâfi derecede yer vermemiştir. Bu arazlar sırf hayvânî gayelere götürürse, insanı alçaltır; fakat soy ve sopun var olarak kalmasına yardım ettiği için, bunda mahz iyiliğe bir nevi benzeyiş vardır. En yüksek şekilde ise, mutlak iyiliği doğrudan doğruya idrâke, var olarak kalmakta ona benzemeğe çalışmağa sebep olduğu için, insanı en büyük faziletlere götürür, sâfilerin *ittihâd* dedikleri adeta ilâhileşmesine sâik olur.

İbn Sînâ, Plotin ve Eflâtun.

Daha evvelde kaydedildiği üzere, İbn Sînâ'nın bu fikirlerinin Plotin'in *Ennéades*'larından geldiği iddia edilmiştir. Plotin'in bu eserlerinden biri, ellincisi, sırf aşka tahsis edilmiş olduğu gibi², bu külliyyatın türlü yerlerinde, türlü vesilelerle, aşktan bahsedilmektedir. Aşkı (veya *Eros*'u) ruhun bir ihtirası, bir ilâh ve bir melek (= *Démon*) olarak tetkik eden Plotin, ilk kısmında Eflâtun'un *Fhèdre* ve *Ziyâfet*'indeki aşk cinneti parçasına dayanır, ikincide sırf *Ziyâfet*'e dayanır: *Eros* (=aşk) *Afrodite*'dir. Üçüncü kısım, görünüşü göre, yine bu son esere dayanmaktadır. O hâlde bu hususta Eflâtun'un fikirlerini görmek ve İbn Sînâ'nın fikirleri ile onları mukayese etmek daha doğru bir hareket olur. Eflâtun, *Ziyâfet*'inde aşkı "güzel içinde tevlit," diye tarif eder ve onu ruhun ebedî kalmak arzusuna bağlar³. İnsan, ancak bunun sayesinde, çocuklarında ebedî olarak yaşar. Bundan dolayı

¹ *Ķānūn*, tab. Bulak, c. II, s. 71—72 ve Nizâmî-i 'Arûzî-i Samarkandî, *Çahâr maqâle*, nşr. Mîrzâ Muḥ. Ķazvîni, Leyden 1909, metin s. 70, haşiyeler s. 249 v.d.

² Plotin, *Ennéades*, trad. E. Bréhier, c. I, Paris 1924, s. 8 (*Collection des Universités de Frances*). Aşk hakkındaki risâle bu neşirde c. III (Paris 1925) s. 74—87'de bulunmaktadır.

³ Bk. *Platon, Oeuvres complets*, trad. E. Chambry (*Classiques Garnier*), c. III, s. 10 v. dd.

lerine dayanmaz. Çünkü bunun gayesi cüz'iler değil, akli küllilerdir. Sırf hayvanî kuvvetlerle olsa idi, insanın konuşma kuvvetine ziyan verir, noksanlığa düşerdi. O hâlde bunda her iki kuvvetin de te'siri vardır. Bu aşkta insanlık fazileti ile beraber, "itidalli sûreti," ile ilâhî eserin tezahürüne en çok ma'kes olan yüzü sevmeye, Allaha yaklaşmağı mucip olacaktır. Böyle aşka sahip olanlar, hemen dâima iyi insanlardır, veya iyi insanlarda böyle aşk vardır. Bu aşkı üç şey takip eder ki, bunlar da kucaklama, öpme ve (cinsî) birleşme arzusudur. Hayvanî hisler tamamıyla öldürülmüş olursa, ilk ikisinde hiç bir mahzur yoktur. Üçüncüsü ise, yalnız şeriatın müsaade ettiği kadınlarla olursa câizdir.

Altıncı bölümde, ilâhî nefislerin aşkı tahlil olunuyor. Beşer ve melek nefislerinin kemâlleri, mutlak iyinin zâtına benzemeğe çalışarak, makulâtı oldukları gibi tasavvur etmektir. Bunlar aynı zamanda kevn ile fesadın var olarak kalması için hareket ederler. Bunda gayeleri, fazilet ve kemâl kazanarak, mutlak iyiye yaklaşmak ve ona benzemektir. O hâlde bunların ma'suku mutlak iyidir ve bu aşk onlardan asla ayrılmaz.

Bölümlerin sonuncusu olan 7 inci bölümün hülâsası, bizzat İbn-Sînâ tarafından, bölümün baş tarafında verilmektedir. Ona göre, mutlak iyilik (*fa'c'âl 'aql*), zâtını ve zâtındaki öteki makulâtı idrâk etmek sûreti ile tecelli etmektedir. Sonra sırası ile, ilahî nefisler, canlılar, nebat ve tabiat kuvvetleri tecelli alır. Bunların hepsi ona benzemek için hareket ederler. Meselâ canlılara mahsus kuvvetler, nev'in veya şahsın baki kalması hususunda, yapılaş tarzında değil, gayede onunla aynı olan fiiller yaparlar. Bunun gibi, melek nefisleri, onu kendisiyle anlamış olduklarından, ebedî olarak ona aşıkırlar. Eğer tecelli mutlak iyi olmasa idi, varlıklar sıra ile ona nail olmazdı; ona nail olunmasa idi, iyilik varlık olduğuna göre, o zaman varlık olmazdı. Bütün aşkların en mükemmeli, ilahî varlığa, mahz iyiye aşık olmak, onun tecellisini doğrudan doğruya almağa çalışmaktır, yâni sûfilerin *ittiḥād* («Tanrı ile bir olma») dedikleridir. Buna mukabil, mutlak iyi, varlığı ile, mâlûllerinin varlığına, tecelli ettiği ve kendisine varlık verdiği varlığa aşiktir. Nitekim Peygamber'den rivâyet edilen Tanrı'nın — "Bir kul şöyle şöyle olursa, bana aşık olur, ben de ona aşık olurum," — sözü bunu ifâde etmektedir. Tanrı, kulun bu aşkından memnundur, çünkü insanlar, bu yolda ne kadar ileri giderlerse gitsinler, hiç bir suretle, son dereceye yetişemezler.

edilebilecek olan bir kötülük (= *şarr*) vardır ki, bu da mutlak yokluktur. Tanzim edilmiş (= *mudabbar*, organisé) hüviyetler, var oldukça var kalmak istediklerinden, onlarda varlıklarını muhafaza edecek bir kuvvet olması lâzımdır ki, bu kuvvet aşktır. Bunun da sebebi şudur : Bütün hüviyetler varlığı zâtı ile kemâl sahibi olanın (=Tanrı'nın) feyzinden almıştır. Tanrı bütün cüzü'leri ayrı ayrı kasdetmemiş olduğundan, onun onlara kendinden aldıkları kemâli, yani varlığı, muhafaza edecek bir kuvvet vermesi, zarûri olarak, lâzımdır. O halde aşk, zarûri olarak, bütün hüviyetlerde vardır ve onlardan ayrılmaz ve grizî (= *inné*)'dir. Aşkın mevzuuna gelince, bu iyiyi, kemâli bulmak ve muhafaza etmektir, yâni varlığın var olup, var olmakta kalmasıdır. O hâlde iyi iyiye aşkıdır denilebilir. İlk ve mahz iyi (=Tanrı) de, tabii olarak, kendi kendine aşkıdır. Onun, yâni Tanrı'nın, zâtı ile sıfatları arasında bir ayrılık bulunmadığından, "aşk zâttır ve varlıktır.,, ve varlıklar aşk sâyesinde vardır.

İkinci bölümde, İbn Sînâ, basit cisimlerde aşkın grizî (= *inné*) olarak var olduğunu isbat etmeğe çalışır. Basit cisimler, heyulâ, sûret ve arazlardan ibârettir. Heyulâ'nın var olduğu zaman varlığını muhafaza etmeğe çalışması, sûret ve arazların mevzularına bağlı kalmaları, ona göre, bu aşkın delilidir. Üçüncü bölümde, gıda alma, yetişme ve tevlit kuvvetleriyle nebat nefislerinde grizî bir aşkın mevcudiyeti gösterildikten sonra, canlılar (= *hayavân*)'a geçiliyor (Bölüm IV). Canlılarda aşk iki türlü görülür : Tabii ve ihtiyari. Konuşmayan canlılar (*hayavân gayr râfiķ*) yalnız ihtiyariyle olan aşkları ile diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Bu da daha iyi bir ma'sukun iyi bir ma'suka tercihi ile kendini gösterir.

İbn Sînâ, beşinci bölümde, zarif ve yiğit insanların güzel yüzlere karşı duyduğu aşkı izah ediyor. Aşk, daha evvel de kısaca bahsedildiği üzere, güzel ile çok sıkı bir surette bağlı te-lâkki edilirse de, İbn Sînâ, gerek erkekte ve gerekse kadında, yalnız yüz güzelliğini göz önünde bulunduruyor. Bunu anlamak çok kolaydır : İslâm âleminde kadınlar kapalı, erkekler de dâima elbiseli olduğundan, heykel ve hakikî manasında resim bulunmadığından, onun plâstik güzelliği o kadar görüp, müşahede etmesine imkân olmamıştır. Ona göre, güzel yüzlere karşı duyulan aşk iki esasa dayanmaktadır : Biri hayvanî kuvvetler, diğeri sırf insanî kuvvetlerdir. İnsandaki bu aşk sırf insan (*nâfiķâ*) kuvvet-

Risāla'nin ayrılmış olduğu yedi bölümden ilki, bütün hüviyetlerde aşk kuvvetinin var olduğunu göstermeğe tahsis edilmiştir. İbn Sīnā, bu mevzua girerken, ilk önce aşkın ne olduğunu anlatması, onun tarif etmesi lâzım gelirken, umûmiyetle yaptığı'nın aksine olarak, bunu yapamamıştır. Ancak birinci bölümün ortalarına doğru, iyiliğin zâtı ile ma'suk olduğunu anlatırken, bir aşk tarifi vermektedir: — "Aşk, gerçeğinde, iyi, güzel ve cidden uygun olanı, güzel bulup (*istihsān*), onu istemekten başka bir şey değildir. Bu ayrılan şeylerden olursa, ayrı olduğu sırada ona meyletmenin, var olduğu sırada da onunla bir olmanın mebde'idir. — . Görülüyor ki, İbn Sīnā'da aşk mizaca ve devirlere göre değişen alelâde görünüşleriyle ele alınmış değildir. O, bu görünüşleri aşkın arazları, değişebilen hususiyetleri telâkki etmekte ve onları bir tarafa bırakıp, aşkı en geniş ve en mücerret bir şekilde ele almaktadır. Gerçi yukarıda kaydedilmiş olan tarifte "aşk, iyi, güzel ve uygunu bulmaktadır., denilmektedir; fakat yine devirlere ve mizaçlara göre değişebilen bu mefhumlar, hiç bir yerde açıklanmamış olduğu gibi, burada kullandığı "güzel bulmak., kelimesi de, arapçadaki *istihsān* karşılığı olup, bu son kelime her ne kadar *hasan* (= güzel)'dan müştak ise de, "tercih etmek., manasına da gelir¹. İbn Sīnā eserinin ancak beşinci bölümünde, güzellik mefhumundan biraz daha fazla bahsedecektir. Burada da güzellik yine tesadüfi diyebileceğimiz bir şekilde izah ediyor ve hiç bir zaman esasî bir mefhum olarak ele alınmıyor. Hatta güzellik ancak yüz güzelliğine inhisar ettirilmekte ve tamamıyla iyilikle alâkalı tutulmaktadır. Bunun sebebi İbn Sīnā ve etrafındakilere göre, hiç olmazsa bu münasebetle, aşk ve güzelliğin, üzerinde düşünülmesine lüzum hissedilmeyecek kadar belli birer mefhum sayılması olabilir.

Bu umûmî mütalâalardan sonra, asıl eserin tahliline geçilebilir. İbn Sīnā'ya göre, bütün hüviyetlerde mahz iyiden alınmış olan hüviyetinin kemâline karşı bir tamâyül (= *nuzū'*) vardır, bu da aşktır. İlk bölümde, bu aşkın bütün hüviyetlerde var olduğu gösterilmek isteniyor: Her hüviyette mahz iyiden alınmış bir iyilik (= *hayr*) vardır ki, bu varlıktır; onun karşısında varlığı mecazî olan veya ancak bir taksim yapıldığı zaman kendisinden bahse-

¹ Krşl. *İslâm Ansiklopedisi*, mad. İstihsan; fıkhîta hakkında nas olmayan her hangi bir meselede, kendi fikrine göre karar verme ve başka mânaları.

olmak üzere yazmış olduğu bir risâle olsa gerektir. Diğer kayıttaki ise, İbn Sînâ şöyle diyor¹ : — «*Kitâb al-Samâ' al-ṭabî'î*'nin ilk makalesini şerh ederken açıkladığımız gibi...». — *Al-Samâ' al-ṭabî'î*'nin Aristo'nun *Physika*'sı olduğu mâlûmdur. İbn Sînâ'nın bunun için yazdığı bir şerh bugün mevcut değildir. Ancak o, kaynaklara göre, Aristo'nun bütün eserlerini şerh edip, buna *al-İnşâf* adını vermişti. Bizzat İbn Sînâ da, Abū Ca'far al-Kiyâ'ya yazdığı bir mektupta, gayet kısa bir zamanda, *al-Fuṣūṣ*'un bütün kısımlarını şerh etmiş olduğunu, bunun mağlubiyetler sırasında — Gazneli Sultan Mes'ud ile ve onun zamanında olan muharebelerde, Alâ' al-Davla'nın mağlubiyetlerini kastediyor, 421—425 h. yılları arasında — zâyi olduğunu anlatıyor². O hâlde burada bahsedilen eser, bugün ancak bir kaç parçası kalan bu eserin bir kısmı olmalıdır. Buradaki izâhlardan eserin ne zaman yazıldığı iyice anlaşılamıyorsa da, buna bakarak, onun İsfahan'da bulunduğu sırada, yâni 425/1034'ten az evvel yazıldığı kabul edilebilir.

Bu eser, *Risâla fî mâhiyat al-ışk*'ta zikredilmekte olduğuna göre, bu son eser daha sonra yazılmış olup, ona yazılış tarihi olarak 426—428 h. yılları gösterilebilir. O hâlde bu, İbn Sînâ'nın en son yazdığı eserlerden biri olup, onun felsefî sisteminin ve fikir olgunluğunun kemâl çağıının mahsûlüdür.

Risâla'nin kısa bir tahlili.

İbn Sînâ'nın en büyüğünden en küçüğüne kadar, bütün eserlerinde görülen bir icaz ile yazılmış olan bu eser, çok kısa bir mukaddime ile yedi bölümden meydana gelmiştir. İbn Sînâ, mukaddimesinde, risâleyi al-Ma'sûmî'nin bir suâline cevap olmak üzere, onu memnun etmek için, yazdığını söyledikten sonra, hemen eserin kaç bölüme ayrılmış olduğunu söyleyip, asıl mevzua geçiyor. Burada, ilk olarak göze çarpan şey, onun herhangi bir orijinallik iddiasında bulunmamasıdır. O, aşk hakkındaki düşünceleri anlatacağını söylüyor. Fakat bunun yanında, kendisinin de iştrâk ettiği muhakkak olan bu düşüncelerin sırf kendine âit olup olmadığına dâir en küçük bir işarete tesasüf edilmiyor. Mamafih ileride bunların bilhassa kendi malı olduğu görülecektir.

¹ Bk. burada VI, 1.

² Bk. Anawati, *mezkûr eser*, s. 16—17. Bu husustaki bütün bibliyografya orada gösterilmiştir.

ölüm tarihi olarak, bizce meçhûl bir kayaktan alıp, 430—1038 tarihini gösteriyor ki, bu oldukça şayan-ı kabûldür ¹.

Al-Ma'sûmî'nin bugün nüshalarına tesadüf edilen *Risâla fî-îsbât al-mufarâkât* adlı küçük bir eseri vardır.

Risâle'nin yazılış tarihi.

İbn Sînâ'nın bu risâleyi ne zaman yazdığı meselesi, onun fikrî tekâmülü ve bu risâledeki fikirlere vereceğimiz kıymet bakımından, oldukça mühimdir. Ancak, eserin bugünkü halinde, bu meseleyi halletmek için, elimizde hemen hemen hiç bir mu'ta yok gibidir. Eserin ithaf edildiği Abū 'Abd Allâh al-Ma'sûmî'nin hayatı, yukarda görüldüğü gibi, bizce hemen tamamıyla meçhûl olduğundan, İbn Sînâ ile münâsebeti ve bu eserin yazılmasını ondan ne zaman isteyebileceği hususunda bir faraziye yürütmemize imkân vermemektedir.

Bunların dışında, bize hiç olmazsa bâzı faraziyeler ileri sürmek imkânını verecekmiş gibi görünen iki nokta vardır ki, bunlar da, bu risâlede adı geçen ve İbn Sînâ'ya âit olan eserlerdir. Her ne kadar şimdiye kadar İbn Sînâ'nın eserlerinin kronolojik bir tasnifi yapılmış değil ise de, bunların birinin yazılış tarihinin bilinmesi diğeri için bir tahmin yürütülmesine yol açabilir. Fakat bu hususta, elimizdeki risâlede bulunan kayıtlar, işimizi kolaylaştırmak şöyle dursun, bilakis güçleştirmektedir. Çünkü bu risâlede İbn Sînâ iki yerde, iki eserinin adını veriyor. Birincisinde —“*Al-Tuhfa* adlı risâlemizde işâret ettiğimiz gibi...”, — diyor ². Bu eser Kâtip Çelebi tarafından *Kaşf al-zunûn*'da zikrediliyorsa da ³, bugün onun mevsuk ve gayr-ı mevsuk bütün eserlerini ihtiva eden listelerde böyle bir risâleye tesadüf edilmediği gibi, talebesi al-Cüzcânî'nin listesinde de yoktur ⁴. Bu herhâlde bugün başka bir ad altında şöhret bulmuş olan herhangi bir dostuna hediye

¹ Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, c. I, Weimar 1898, s. 458; *Supplement*, c. I, Leiden 1937, s. 328.

² Burada, V, 1.

³ Bk. nşr. M. Ş. Yaltkaya ve Rifat Bilge, c. I, İstanbul 1941, stn. 377.

⁴ Bk. msl Brockelmann, *mezkûr eser* ², c. I, Leiden 1943, s. 589 v. dd.; *Suppl.*, I, *mezkûr yer*; Osman Ergin, *İbn Sina bibliyografyası (Büyük Türk feylesof ve tib üstâdı İbn Sina, T. T. K. yayınlarından, VII, 1)*, İstanbul 1937; G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne, Mu'allafât İbn Sînâ*, Kahirre 1950.

mayan iki yazma nüshaya dayanmaktadır. Mısır basmalarının ise başka yazmalara istinat edip etmediği pek belli değildir. Halbuki bu risâlenin dünyada mevcut en eski nüshaları Üniversite Kütüphanesinde bulunmaktadır. Ve İstanbul'un diğer kütüphaneleri de oldukça iyi müteaddit nüshaları ihtiva ediyor. Binaenaleyh bu imkânlardan istifade ederek, *Risâle fî mâhiyat al-^çişk*'ın başka yazmalara istinat eden yeni bir tenkitli neşrini hazırlamak esasen lâzımdı. Sonra, İbn Sînâ'nın pek büyük eserlerinde kavranması kolay olmayan felsefe sistemi, burada bütün açıklık ve mükemmelliği ile, kavranması kolay, tam bir kül hâlinde görünmektedir. Şu hâlde, bu risâlenin yeni bir tenkitli neşrinin hazırlanması ve onun, ilk defa olarak, türkçeye çevrilmesi, türlü yönlerden yapılması icap eden bir iş sayılabilir.

İbn Sînâ ve Abū ^çAbd Allāh al-Ma^çşūmî.

İbn Sînâ, bu risâleyi, talebesinden Abū ^çAbd Allāh al-Ma^çşūmî için yazmıştır. Tam adı Aḥmed (veya Muḥammed) b. Aḥmed olan bu şahıs, al-Bayhaḳî'nin sözüne göre ¹, İbn Sînâ'nın en iyi talebesinden biri idi. Hatta İbn Sînâ, onun için —«Aristo'nun Eflâtun'un yanındaki mevkii ne ise, o benim yanımda aynı mevkidedir»— derdi. İbn Sînâ, Abū Rayḫān al-Bîrûnî ile yaptığı meşhur münakaşalarda, al-Bîrûnî fena bir dil kullandığı için, ona cevap vermemeğe karar verince, onun yerine bu talebesi al-Ma^çşūmî cevap vermişti ve bu cevap şöyle başlıyordu: —“Ey Abū Rayḫān, hakîme (İbn Sînâ'ya) söz söylerken, o kullandığın sözlerden başka sözler seçmiş olsaydın, akıl ve ilme daha uygun olurdu...”. Bu şahsın ne zaman doğduğunu ve ne zaman öldüğünü bilmiyoruz. Ancak *İtmām al-tatumma*'da ², Gazneli Mahmud'un (hüküm yıllar 387—421=997—1030) felsefe ile iştigal edenler arasında onu da öldürdüğü söylenmektedir. Gazneli Mahmud'un Batınîler ile mücadelesi mâlûm ise de, felsefecileri takip ettirdiği mâlûm değildir ³. O hâlde bu rivâyetin esas bakımından yanlış olduğu kabûl edilebilir. C. Brockelmann, onun

¹ Zâhîr al-Dîn ^çAlî b. Zayd al-Bayhaḳî, *Kitâb Tatummat Şivân al-ḥikma*, nşr. Muḥammad Şafî, Lahur 1351, s. 95 ve 96; Farsçaya tercüme, *Durrat al-aḥbâr ve lum'at al-avnâr*, nşr. Muḥammad Şafî^ç, Lahur 1350, s. 79—70.

² Köprülü 902 nüshası, varak 187 a.

³ Muḥammad Nâzîm, *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna*, Cambridge, 1931, s. 161 v. dd.

GİRİŞ

İbn Sînâ'nın felsefe ve tasavvufa dâir küçük ve büyük bir çok eserleri arasında, *Risâla fî mâhiyat al-îşk* ("Aşkın mâhiyeti hakkında risâle")'i, içindeki düşünceler, mevzuun genişliği veya, hiç olmazsa, en geniş şekilde ele alınmış olması bakımından husûsî bir yer işgal eder. Bu risâleyi, ilk defa bastırıp, fransızca olarak hulâsa etmiş olan Mehren¹, bunun esas itibarı ile, Plotin'in *Ennéades*'lerindeki fikirlere istinat ettiği kanaatını ileri sürüyordu. Bu feylesûfun fikirlerinin Eflâtun'un fikirlerinin izah ve tefsiri mâhiyetinde olduğu mâlûmdur. Plotin, bilhassa aşk hakkında, Eflâtun'un *Ziyâfet*, *Phèdre* ve *Phèdon*'undaki fikirleri, isim ve yer zikrederek, izah etmekten ve onlarda müşahhas bir hâlde bulunan putperestlik itikatları ile alâkalı tasavvur ve unsurları mücerretleştirmekten ileri gitmemiştir. O hâlde bilhassa Aristocu olan İbn Sînâ, bu eserinde bilvasıta Eflâtuncu olmaktadır. Umûmiyetle bir çok müslüman feylesûfların Aristo'yu biraz yeni-Eflâtuncu mektep kisvesi altında tanıdıkları muhakkaktır. Şu kadar var ki, bahsedilen benzerlikler ancak teferruatta olup, gerek Eflâtun, gerekse tabii olarak, Plotin sisteminde mühim ve âdetâ merkezî bir mevki işgal eden aşk nazariyesinde, İbn Sînâ onlardan hemen tamamıyla ayrılmaktadır. O halde o, *al-Şifâ*, *al-İşârât* v.b. gibi eserlerinde, bilhassa Aristocu gibi görünüyorsa da, bu küçük risâlede büsbütün başka, yeni ve kendine mahsus felsefî bir sistemi olan bir feylesûf gibi görünmektedir. Bundan dolayı, ilk olarak, Mehren tarafından Leyden'de iki defa, sonra Mısır'da bir defa basılmış² olan bu eserin yeni bir neşrini yapmak bize lüzumsuz görünmedi. Çünkü, evvelâ, Mehren basması, ileride görüleceği üzere, oldukça iyi olmakla beraber, bâzan mühim ve esas fikirleri bozabilecek olan hatalardan salim ol-

¹ *Traité mystique d'Abou Ali al-Hasain ben Abdallah ben Sina ou Avicenne. Texte arabe avec explication Française, fascicule II : Traité sur l'amour*, Leyde 1094, 2. tab. Leyde 1899.

² Kahire 1335 (*Câmi' al-badâ'i'* adlı mecmua içinde, 8. risâle).

veut pas identifier l'objet et le sujet. Dans son dernier chapitre de *Īṣārāt*, intitulé "les degrés des gnostiques," (Maḳāmāt al-ʿarīfīn) il nous donne l'exposé d'une progression mystique, mais à condition de pas confondre les catégories de l'être.

Louis Gardet¹, dans son livre et dans son exposé sur la philosophie mystique chez Ibn Sina, montre l'originalité de celui-ci, et il le sépare de son prédécesseur Fārābī. Pour Ibn Sina, la forme vient de l'extérieur, mais à la faveur d'un double éclaircissement (iṣrāḳ) qui illumine d'une part l'âme elle-même, d'autre part les formes intelligibles. Ainsi nous voyons l'évolution de la pensée avicennienne, comme disait Mlle Goichon d'un péripatétisme codifié (éclectique sans doute), vers l'illuminisme qui le rendit le précurseur de la philosophie suhrawardienne. Le point obscur de la philosophie d'Ibn Sina devient clair: il avait promis lui-même dans le premier chapitre de son *Ṣifā'* la fondation d'un système illuministe et il avait présenté cette oeuvre magistrale comme la codification de l'aristotélisme existant. Mais l'étude incomplète sur les ouvrages du philosophe ne permettait pas de résoudre ce problème. Les travaux récents nous donnent l'espoir de l'accomplir. Seulement il faut toujours être prudent dans les hypothèses qui rapprochent les philosophes ou qui cherchent leur originalité. Ibn Tofayl est contre Ġazālī, Suhrawardī est contre les mystiques, Ibn Ruṣd est contre les théologues et les mystiques, en séparant catégoriquement l'adhésion de l'intelligence active avec l'intellect en acte, de la confusion entre le sujet et l'objet par l'extase mystique.

Prof. A. Ateş a vu neuf manuscrits du texte, mais en a utilisé cinq et les a comparé avec le texte imprimé par Mehren. Ces manuscrits sont les suivants: 1) Bibl. de l'Univ. No. 4711 2) Ayasoya, No. 4801, 3) Ahmed III, No. 1584, 4) Bibl. Esad efendi, No. 3688, 5) Bibl. de l'Univ. No. 4390 6) édit. de Mehren.

Nous souhaitons que les autres éditions soient aussi bien travaillées et minutieusement étudiées que celle qui a été préparée par notre collègue. J'espère que les livraisons prochaines contiendront des travaux conciliant l'érudition philologique et philosophique qui comblera la lacune principale des études de la pensée de l'islam.

Hilmi Ziya ÜLKEN

¹) Louis Gardet *La Pensée religieuse d'Avicenne* (Ibn Sina), Paris J. Vrin, 1951; L. Gardet, *L. connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques*, Mémosial Avicenne, II, 1952.

cipes opposés, l'un unifiant les êtres, leur donnant l'ordre et la mesure, l'autre, les séparant et y créant le désordre et l'anarchie. D'autre part, jusqu'aux Mystères d'Eleusis et d'Orphée qui peuvent être considérés comme les précurseurs de l'idée de l'amour divin, en extase mystique. Platon et ses continuateurs n'ignoraient pas ces origines philosophiques et religieuses, mais ils l'utilisèrent dans leur système dans un sens distinct.

Quant à la conception mystique de l'amour, considéré comme le principe universel de l'être, nous pouvons le trouver dans le brahmanisme, chez les Upanishads-Baghavadgîtâ qui ne sont pas sans influence sur la pensée islamique, dans le christianisme primitif qui s'est infiltré en Syrie et en Mésopotamie, même avant la diffusion de l'islam (aux Vème et VIème siècles) enfin à l'origine de l'islam, dans le texte du Koran qui parle de l'amour divin. Ainsi les premiers mystiques musulmans, sans avoir aucune connaissance de la philosophie hellénistique parlaient de l'amour divin comme le principe de l'être. Citons par exemple Cunayd Baġdādî, Bāyazīd Bisfāmi, Ḥasan Başrı, etc...

Le premier mystique inspiré de la philosophie cabalistique, Ḥakīm Tirmizî et le premier philosophe inspiré de la pensée mystique Fārābî peuvent être traités comme les points de jonction entre les deux tendances de l'islam. Fārābî, dans son *Fuṣūṣ al-ḥikam*¹ parle de l'amour divin; mais le prend comme la voie qui nous mène à la purification de l'âme pour avoir la disposition de prendre les intelligibles séparés, c'est-à-dire il la regarde comme une méthode gnoséologique. Tandis que pour les mystiques, l'amour divin ou l'extase n'est pas un moyen de connaissance, il nous met directement dans l'être absolu qui rend superflue toute la connaissance discursive. C'est pour cela que les mystiques et les philosophes ne se concilient jamais. Fārābî, si attaché à l'amour divin n'admet jamais l'union mystique; Ibn Sina, tout en ayant proposé une théorie de l'être en flux, en débordement comme la théorie de la procession de Plotin, ne

1) Chez Plotin l'extase est une "stase,, mouvement psychologique de "sortie de soi,, dit L. Gardet, il conclut que ça devient, à son terme ultime et ontologique "enstase,,. Selon lui ce point de rebroussement ne se retrouve pas chez Ibn Sina; chez lui, en allant de lumière en lumière, l'âme monte du sensible aux Intelligibles séparés. Cet auteur ne considère le mouvement mystique chez Avicenne que comme une illusion; et que seule demeure une contemplation philosophique. Mais, aujourd'hui il est enclin à y trouver une plus forte tendance platonienne. C'est pourquoi il le rapproche, comme nous l'avions déjà fait avec Suhrawardî.

İbn Sina, il est propre aux êtres en général, animés et inanimés. Ainsi le philosophe musulman, en hiérarchisant les degrés de l'amour trouve le degré ultime, non pas dans le beau, mais dans le bien absolu qui n'est que Dieu.

Pour notre part, s'il s'agit de la réduction des idées néo-platoniciennes, ceci nous semble être plus scrupuleux de faire cette réduction. Plotin bien qu'il ait cité les dialogues de Platon s'en sert pour les employer comme matériaux de son système des hypostases qui seront le point de départ de la plupart des doctrines médiévales. Même les péripatéticiens attachés à Aristote ne les connaissaient que sous l'angle de Plotin. Platon n'a pas toujours cru à l'immortalité ou bien l'idée de l'immortalité est restée à l'arrière-plan de sa pensée¹. De même l'on prend l'ensemble des dialogues de Platon, ou ceux qui sont les plus significatifs tels que le Parménide et la République, etc... L'Eros ou l'amour corporel n'est qu'une étape provisoire pour la participation des Idées. Le philosophe grec met l'amour contemplatif ou idéal, Agapé, contre l'amour corporel, Eros.

Quant à Plotin, toute sa théorie n'est qu'un élan sublime pour fondre toutes les dualités ou les pluralités dans l'unité. Ainsi qu'il est dans la même attitude contre Platon, dualiste dans ses dialogues fondamentaux, en séparant le sensible et l'intelligible, sauf dans le Timée incliné vers l'unification par l'idée de l'âme du monde; contre Aristote en séparant l'acte de puissance, la forme de la matière, enfin, contre les gnostiques et les manichéens qui distinguent catégoriquement les deux principes du bien et du mal. Pour Plotin, l'amour embrasse tous les êtres dans l'unité. L'un est le principe de l'être, mais à condition que cette unité ne soit pas formelle, mais contienne toute la réalité. Le beau, c'est le reflet d'idée suprasensible, c'est le monde intelligible que nous admirons dans le monde sensible, à condition de ne pas les considérer comme des principes distincts. L'un contient l'autre et le pénètre jusqu'à ses essences.

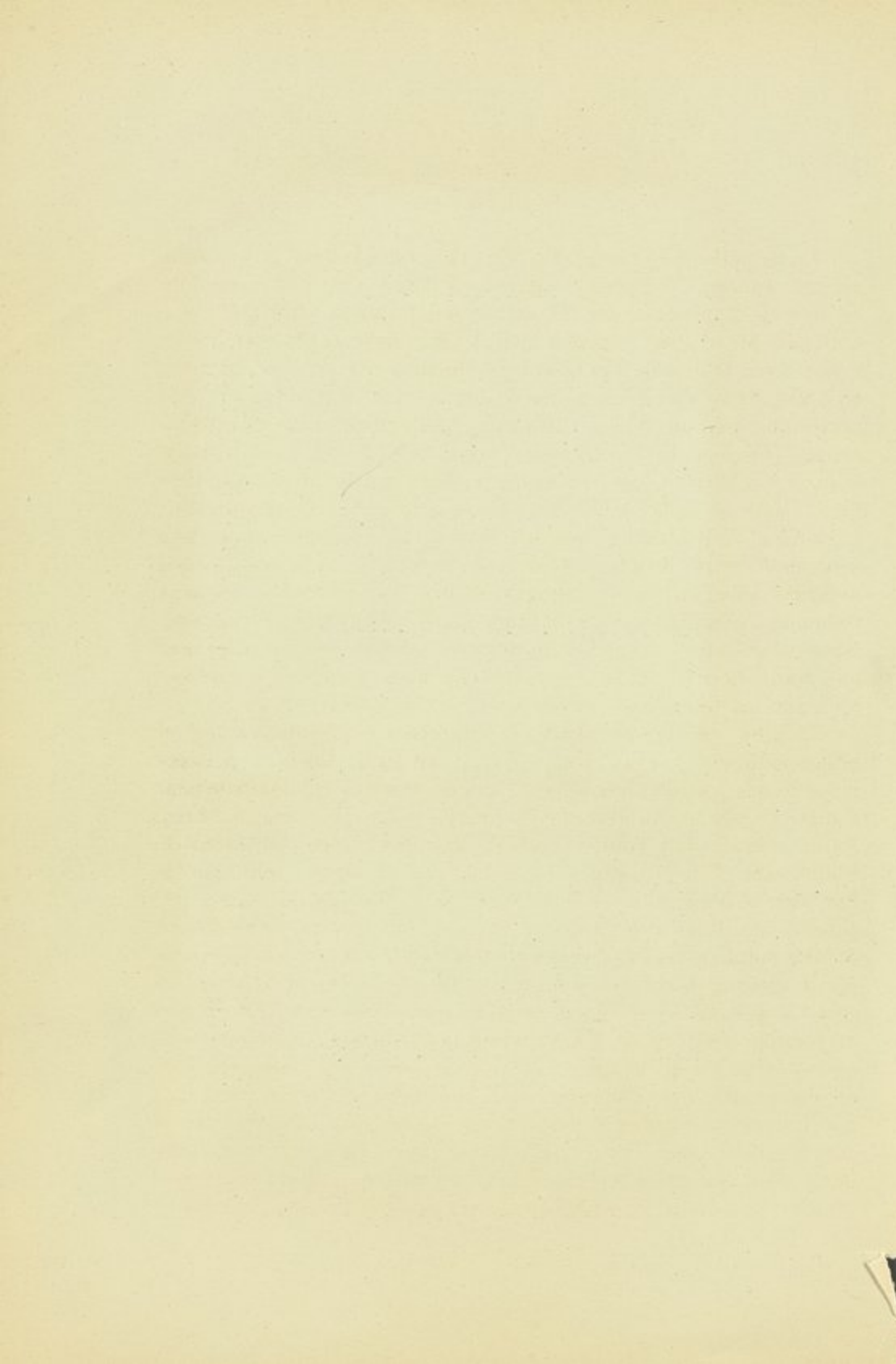
Rappelons, en passant, que les idées sur l'amour sont antérieures à Platon. Il nous faut remonter d'une part jusqu'à Empédocles qui met l'amour contre la haine, comme deux prin-

¹) Erwin Rhode, *Psyché*, Payot, 1952, p. 481.

PREFACE

La troisième livraison de l'Opera philosophica d'Avicenne est consacrée à l'édition critique, à l'étude et à la traduction en turc de l'opuscule sur la nature de l'Amour faite par notre collègue M. le Prof. Ahmed Ateş. Cet opuscule fut publié en arabe avec la traduction résumée française par A. A. F. Mehren, en 1894, dans une série de livres parus sous le titre de "Traité mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sinâ ou d'Avicenne," (Leyden, E. J. Brill, III e fascicule). Après une seconde édition de Mehren, cet opuscule fut imprimé au Caire en 1917 (335, Cāmi^c al-badā'i'). Cette troisième édition est beaucoup plus parfaite et approfondie que les autres. Car Mehren avait pris seulement deux manuscrits assez authentiques, mais insuffisants avec certaines erreurs orthographiques, qui ne sont pas sans influence négative sur l'exactitude de la traduction française. Nous voudrions bien que cette dernière édition soit couplée avec une traduction française. J'espère que nous pourrons la présenter dans les livraisons prochaines.

Mehren ne donnait pas d'éclaircissements historiques et philosophiques relatifs à sa traduction, sauf quelques phrases précédentes selon lesquelles l'auteur "semble principalement s'appuyer sur la doctrine de Plotin,,". Tandis que pour A. Ateş, Plotin n'avait fait que reproduire et développer les idées de Platon sur l'amour, exposées dans ses dialogues tels que le Banquet, le Phèdre et le Phédon, et le philosophe de l'islam péripatéticien, dans son *Şifā'* et *İşārāt*, etc., nous révèle une théorie inspirée de Platon par le moyen d'une interprétation néo-platonicienne. Mais selon lui, cette théorie n'est ni aristotélicienne ni platonicienne dans le sens strict du mot. Elle a son originalité irréductible à ses devanciers. Ahmed Ateş a consacré certaines pages à chercher l'origine des idées néo-platoniciennes exposées dans les *Ennéades* qu'il considère comme n'étant qu'une interprétation des dialogues de Platon. Au lieu de faire la comparaison avec Plotin il préfère la faire avec Platon. Cependant, dit-il, la théorie avicennienne en diffère aussi. Car pour Platon l'amour est propre aux êtres animés, tandis que, pour



İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
PRÉFACE par le professeur H. Ziya Ülken	I—IV
GİRİŞ	V—XVIII
İbn Sīnā ve Abū 'Abdallāh al-Ma'şūmī	VI
Risāle'nin yazılış tarihi	VII
Risāle'nin kısa bir tahlili	VIII
İbn Sīnā, Plotin ve Eflâtun	XII
Aşkın mâhiyeti hakkında risâlenin nüshaları	XIII
Tercüme hakkında bir kaç söz	XVII—XVIII
AŞKIN MÂHİYETİ HAKKINDA RİSÂLE (tercümesi)	1—19
I. BİRİNCİ BÖLÜM: Aşk kuvvetinin hüyetlerin her birine yayılıp girmesinin anlatılması hakkında	1
II. İKİNCİ BÖLÖM: Cansız basit varlıklarda aşkın varlığının anlatılması hakkında	4
III. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: Aşkın nebatî sûretlerde, yani nebatî nefislerde varlığı hakkında	5
IV. DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: Canlıların (hayavân) nefislerindeki aşkın anlatılması hakkında	6
V. BEŞİNCİ BÖLÜM: Zarif ve yiğit kimselerin güzel yüzlere karşı duydukları aşkın anlatılması hakkında	13
VII. YEDİNCİ BÖLÜM: Bölümlerin sonu	16—19
RİSÂLE Fİ MÂHİYAT AL-İŞK (metin)	1—30

895.4
1575
no. 552

İBN SİNA
RİSÂLELER

3

AŞKIN MÂHIYETİ HAKKINDA
RİSÂLE

NEŞREDEN VE TÜRKÇEYE ÇEVİREN
AHMED ATEŞ

İSTANBUL—İBRAHİM HOROZ BASIMEVİ
1953

DUE DATE

JUN 05 1991

MAY 14 1991

Printed
in USA



0021872732

895.4
Is 75
no. 552

11475757

MAY 14 1963

BOUND

MAR 1 1962

MAY 14 1963

