

المكتبة الفلسفية

دلائل الحائرين

تأليف

الحكيم الفياضوف

موسى بن ميمون القسطنطيني الأندلسي

(٥٣٠-٦٠٣ هـ الموافق ١١٣٥-١٢٠٥ م)

عارضه بأصوله العربية والعبرية وترجم النصوص
التي أوردها المؤلف بنصها العبري إلى العربية وقدم له

الدكتور حسين اثاي

دكتور في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الثانية

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨

حقوق الطبع محفوظة للنشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد - القاهرة

ت/ ٥٩٢٢٦٢٠ - ٥٩٣٨٤١١ / فاكس: ٥٩٣٦٢٧٧

E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

بن ميمون ، موسى بن ميمون الاسرائيلي الاتدلسي القرطبي ،
١٢٠٨-١١٣٥

دلالة الحائرين / تأليف موسى بن ميمون القرطبي الاتدلسي، عرصة
باصول العربية والعبرية وترجم النصوص التي أوردها المؤلف بنصها
العبري الي العربية وقدم له حسين اتاي
ط ١ - القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ٢٠٠٦

٨٠٠ ص : ٢٤ سم

تكمك : 977-341-315-2

١- الفلسفة الاسلامية / اتاي حسين (مترجم ومقدم)

١- العنوان

ديوى : ١٨٩

رقم الايداع : ٢٠٠٦/٢٠٦٩٤

« بيان »

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على خاتم
النبيين ، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بخير إلى يوم
الدين .

أما بعد ..

فإن صديقي العزيز الأستاذ الدكتور حسين آتاي . عميد
كلية الإلهيات بأنقرة ، قد حقق دلالة الحائرين لموسى بن ميمون
تحقيقاً جيداً ، وطبعه في تركيا ، ثم وكلني في طبعه ونشره .
وقد أذنت لمكتبة الثقافة الدينية نيابة عن المحقق الفاضل
بنشره ، وأعطيت المكتبة حق الطبع والنشر لسائر الطباعات .
خدمة للعلم ..

والله ولي التوفيق ..

دكتور

احمد حجازى السقا

محتويات الكتاب

- الفهرست للموضوعات	V-XVII
- الفهرست التحليلي لستروس	XIX-XXII
- مقدمة الناشر	XXIII-XXXVI
- الاشارات المستعملة في الكتاب	XXXVII
- صحائف نموذجية من المخطوطة الموجودة في جارا الله	XXXVIII
- الجزء الاول من دلالة الحائرين	١-٢٢٨
- الجزء الثاني من دلالة الحائرين	٢٣١-٤٥٥
- شرح محمد بن ابي بكر التبريزي على المقدمات	٢٣١-٢٦٧
- الخمس والعشرون في الحاشية	
- الجزء الثالث من دلالة الحائرين	٤٥٩-٧٤٢
- فهرست الايات المنقولة عن العهد العتيق	٧٤٥-٧٥٧
- فهرست الكتب المنقولة عنها نصوص عبرية عدا العهد العتيق	٧٥٧-٧٥٩
- فهرست الكتب للذكورة في الكتاب	٧٥٩-٧٦٠
- فهرست الكلمات او المصطلحات المهمة	٧٦٠-٧٦١
- فهرست اعلام الاشخاص والاصنام	٧٦٢-٧٦٤
- فهرست اسماء الملل والمذاهب	٧٦٤
- جدول الخطأ والضواب	٧٦٥-٧٦٨
- المقدمة للناشر باللغة التركية	I-XXXVIII

فهرست الموضوعات لكتاب

دلالة الخاترين لموسى بن ميون

الجزء الأول

- ٣ — رسالة موسى بن ميون الى تلميذه يوسف بن عفتين
- ٥ — مقدمة في غرض المؤلف في تاليفه « دلالة الخاترين »

فصل ١

- ٢٢ — في : الصورة « سلم » ، والشكل « دموت »

فصل ٢

- ١٤ — في : وضع الانسان الاول وحيوله

فصل ٣

- ٢٧ — في : الشكل « تمونه » ، واخيت « تبيت »

فصل ٤

- ٢٨ — في : رأى « راه » ونظر « ميظ » وحزى « حزه »

فصل ٥

- ٣٠ — في : غتارى بنى اسرائيل

فصل ٦

- ٣٢ — في : الرجل « ايش » والمرأة « ايشه » ، الذكر « زكر » والانثى « نقبه »

فصل ٧

- ٣٣ — في : الولادة « يند »

فصل ٨

- ٣٤ — في : المكان « مقوم »

فهرست الموضوعات الكتاب

دلالة الحائرين لموسى بن ميمون

٢٧	فصل	ق : تفسير : انا الله ... اديت منك الى مصر	٥٩
٢٨	فصل	ق : رجل « رجل »	٦١
٢٩	فصل	ق : غضب « غضب »	٦٤
٣٠	فصل	ق : اكل « اكل »	٦٥
٣١	فصل	ق : الادراكات العقلية	٦٧
٣٢	فصل	المقاومة بين الادراكات العقلية والحسية	٧٠
٣٣	فصل	ق : عدم الابتداء بتعليم التعلم الاخرى الا بالامثال والاستعارات	٨٢
٣٤	فصل	ق : الاسباب المانعة لافتاح التعليم بالالفاظ	٧٤
٣٥	فصل	ضرورة الاهتمام بتعليم الجمهور على ان الله تعالى ليس يحسم	٨١
٣٦	فصل	ق : معنى غضب الله ورضائه	٨٣
٣٧	فصل	ق : وجه « فني »	٨٧
٣٨	فصل	ق : آخر « احور »	٨٩
٣٩	فصل	ق : القلب « لب »	٩٠
٤٠	فصل	ق : الروح « روح »	٩٢
٤١	فصل	معان مختلفة لنفس « نفس »	٩٣
٤٢	فصل	ق : الحى « حى » ، والموت « موت »	٩٥
٤٣	فصل	ق : جناح « كف »	٩٦
٤٤	فصل	ق : عين « عين »	٩٨

فصل ٩

٣٥ — في : تكبرسى «كسا»

فصل ١٠

٣٦ — في : الخوف «يرد» والتمسود «عله»

فصل ١١

٣٩ — في : الجنوس «يشب»

فصل ١٢

٤٠ — في : القومة : انقيام «قوم»

فصل ١٣

٤١ — في : الوقوف «عده»

فصل ١٤

٤٢ — في : آدم «ادم»

فصل ١٥

٤٣ — في : الانصباب «نصب او يصب»

فصل ١٦

٤٤ — في : الفخرة «صور»

فصل ١٧

٤٥ — في : البحث عن قصة الخلق لاثني «مسه براشيت بشني»

فصل ١٨

٤٥ — في : قرب ، مس : تقدم «قرب ، نجح ، نجح»

فصل ١٩

٤٨ — في : ملا «ملا»

فصل ٢٠

٤٨ — في : علو «رام ، ناء»

فصل ٢١

٥٠ — عبر «عبر»

فصل ٢٢

— في : جاء «با»

فصل ٢٣

٥٤ — في : الخروج «الياء» ، الرجوع «شيه»

فصل ٢٤

٥٦ — في : اسيرة «هلك»

فصل ٢٥

٥٧ — في : اسكن «سكن»

فصل ٢٦

٥٨ — تكلمت التوراة بلسان بني آدم

فصل ٦٢

في : اسماء الله تعالى التي تتركب من اربعة حروف ، واثنى عشرة حرفا ، واثنين
واربعين حرفا — ١٤٩

فصل ٦٣

في : صفات الله تعالى من « احييه » [اكون] . و « يه » [ازل] ، و « شدي »
[قدير] الخ ، — ١٥٦

فصل ٦٤

في : « اسم » الله تعالى و « مجده » — ١٦٠

فصل ٦٥

في : صفة الكلام لله تعالى — ١٦٢

فصل ٦٦

في : نسبة الكتابة لله تعالى — ١٦٤

فصل ٦٧

في : يوم السبت والاستراحة اونسية انقضاء العمل ان الله تعالى — ١٦٥

فصل ٦٨

نسبة الفلاسفة « العقل والعقل » ، و « المقول » الى الله تعالى — ١٦٧

فصل ٦٩

اطلاق الفلاسفة الملة الاولى على الله تعالى — ١٧٠

فصل ٧٠

في : نسبة الركوب بالعربة لله تعالى — ١٧٤

فصل ٧١

في : « الكلام » ، و « هوالعلم الاغنى الفيلسوف عند المسلمين و ماذا اخذ اليهود منهم في
هذا العلم — ١٧٩

فصل ٧٢

في : البحث عن طبيعة الوجود ، و « وضع الانسان في الكون » — ١٨٨

فصل ٧٣

في : المقدمات العامة التي وضعها المتكلمون على اختلاف آرائهم وهي اثنى عشرة
مقدمة — ١٩٥

المقدمة الاولى في اثبات الجوهر الفرد — ١٩٦

« الثانية في القول بالخلاص — ١٩٧

« الثالثة في الزمان — ١٩٧

« الرابعة في الاعراض — ٢٠٠

« الخامسة في عدم انفكاك الجوهر الفرد عن الاعراض — ٢٠٠

« السادسة في ان العرض لا يبق زمانين — ٢٠١

« السابعة في ان اعدام الملكات معان موجودة في الجسم — ٢٠٤

« الثامنة في ان ليس في جميع المخلوقات غير جوهر و عرض — ٢٠٦

فصل ٤٥

في : معنى « شمع » — ١٩٧

فصل ٤٦

في : نسبة الصفات الخاصة بـ « غشاء » الانسان الى الله تعالى — ١٩٨

فصل ٤٧

سبب نسبة بعض الصفات الخاصة بالانسان الى الله تعالى وعدم جواز نسبة بعضها اليه تعالى — ١٩٧

فصل ٤٨

في : معنى الـ « شمع » ، والرؤية « راء » عند انقولوس — ١٩٩

فصل ٤٩

في : ان الملا ثكة عقول مفارقة — ١١٢

فصل ٥٠

في : الاعتقاد — ١١٤

فصل ٥١

في : ضرورة نفى الصفات الذاتية عن الله تعالى — ١١٦

فصل ٥٢

في : انواع الصفات — ١١٨

فصل ٥٣

ليس لله تعالى صفات ذاتية غير صفة الفعل — ١٢٣

فصل ٥٤

في : تفسير : « عرقى طريقك حتى اعرفك » — ١٢٦

فصل ٥٥

في : ضرورة نفى صفات الجسائية والمثابرة عن الله تعالى — ١٣٢

فصل ٥٦

في : الصفات الذاتية وهي : الوجود ، والحياة ، والقُدرة ، والعلم والارادة .. — ١٣٣

فصل ٥٧

في : عينية الذات والوجود في واجب الوجود — ١٣٥

فصل ٥٨

في : وصف الله تعالى الصحيح لا يكون الا بالصفات السلبية — ١٣٦

فصل ٥٩

معرفة الله تعالى بالصفات السالبة التي بذاته تعالى — ١٤٠

فصل ٦٠

في : الفرق بين الصفات النبوتية والصفات السلبية — ١٤٥

فصل ٦١

اسماء الله تعالى مشتقة من افعاله — ١٤٨

- « التاسعة عشرة : ان كل ما لوجوده سبب فهو يمكن الوجود باعتباره ذاته ... — ٢٦٠ »
 « العشرون : ان واجب الوجود باعتباره ذاته فلا سبب لوجوده بوجه — ٢٦١ »
 « الحادية والعشرون : ان كل مركب من معنيين فان ذلك التركيب هو سبب وجوده — ٢٦١ »
 « الثانية والعشرون : ان كل جسم فهو مركب من معنيين ضرورة — ٢٦٢ »
 « الثالثة والعشرون : ان كل ما هو بالقوة وله في ذاته امكان ما — ٢٦٥ »
 « الرابعة والعشرون : ان كل ما هو بالقوة شيء ما — ٢٦٦ »
 « الخامسة والعشرون : ان مبادئ الجوهر المركب الشخصي المادة والصورة .. — ٢٦٧ »

فصل ١

- في : أدلة فلسفية على وجود العلة الاولى ووحدةيتها وعدم جسمانيتها — ٢٦٩

فصل ٢

- في : اثبات وجود الاله غير الجسماني من دون نظر الى حدوث العالم اوقدمه .. — ٢٧٧

فصل ٣

- في : آراء ارسطو في اسباب حركة الافلاك — ٢٧٩

فصل ٤

- في : الافلاك ذوى نفوس واسباب حركاتها — ٢٧٩

فصل ٥

- في : ان الافلاك حية وناطقة — ٢٨٣

فصل ٦

- في : معنى الملاك [الملك] في الكتاب المقدس — ٢٨٥

فصل ٧

- في : ان اسم الملك يعنى المقبول والافلاك والاستقسات — ٢٩٠

فصل ٨

- في : ان حركة الافلاك اصواتا كألحان الموسيقى — ٢٩١

فصل ٩

- في : عدد الافلاك — ٢٩٢

فصل ١٠

- في : تأثير الافلاك على الارض الظاهر على اربع طرق — ٢٩٤

فصل ١١

- في : فلك خارج المركز وفلك التدوير — ٢٩٨

فصل ١٢

- في : المعنى الحقيقي للفيض والتأثير — ٣٠١

فصل ١٣

- ثلاثة آراء في قدم انعام وحدثه — ٣٠٤

فصل ١٤

- في : الطرق التي اثبت بها الفلاسفة قدم العالم — ٣٠٩

- « التاسعة في ان الاعراض لا تحمل بعضها بعضا — ٢٠٦
 « العاشرة في ان الممكن لا يعتبر بمطابقة هذا الوجود لذلك التصور — ٢٠٧
 « الحادية عشرة في ان وجودها لا نهاية له محال — ٢١٢
 « الثانية عشرة في ان الخواص لا تعطى اليقين دائما — ٢١٣
 فصل ٧٤
 في : نظرية الحوادث عند المتكلمين — ٢١٤
 فصل ٧٥
 في : دلائل التوحيد على رأى المتكلمين — ٢٢١
 فصل ٧٦
 في : تقى التجسيم على مذهب المتكلمين — ٢٢٥

الجزء الثاني من دلالة الحائرين

- مقدمة الجزء الثاني — ٢٢٩
 المقدمات المحتاج اليها في اثبات وجود الاله تعالى في البرهان على كونه — ٢٣٠
 لاجبا و لا قوة في جسم و بداية شرح محمد التبريزي لهذه المقدمات في الحاشية .. — ٢٣١
 المقدمة الاولى : ان وجود الانهائية له محال — ٢٣٢
 « الثانية : ان وجود اعظام لانهاية لمددها محال — ٢٣٩
 « الثالثة : ان وجود علل و معلولات لانهاية لمددها محال — ٢٤٠
 « الرابعة : التغير يوجد في اربع مقولات : — ٢٤١
 « الخامسة : ان كل حركة تغير و خروج من القوة الى الفعل — ٢٤٤
 « السادسة : ان الحركات منها بالذات ومنها بالعرض — ٢٤٤
 « السابعة : ان كل متغير منقسم — ٢٤٥
 « الثامنة : ان كل ما يتحرك بالمرض فهو يسكن ضرورة — ٢٤٧
 « لتاسعة : ان كل جسم يحرك جسما فانما يحركه بان يتحرك هو ايضا في حال تحريكه — ٢٤٨
 « العاشرة : ان كل ما يقال انه في جسم ينقسم الى قسمين — ٢٤٨
 « الحادية عشرة : ان بعض الاشياء التي قوامها بالجسم قد تنقسم بانقسام الجسم ... — ٢٤٩
 « الثانية عشرة : ان كل قوة توجد شائعة في جسم فهي متناهية — ٢٥١
 « الثالثة عشرة : انه لا يمكن ان يكون شي من انواع التغير متصلا — ٢٥٢
 « الرابعة عشرة : ان حركة النقلة اقدم الحركات — ٢٥٣
 « الخامسة عشرة : ان الزمان عرض تابع لحركة — ٢٥٤
 « السادسة عشرة : ان كل مالمس بجسم فلا يعقل فيه تعدد — ٢٥٦
 « السابعة عشرة : ان كل متحرك فله محرك ضرورة — ٢٥٧
 « الثامنة عشرة : ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل فيخرجه غيره و هو خارج عنه ضرورة — ٢٥٩

- فصل ١٥
 في : ان ارسطو لا يملك برهانا على قدم انعام بحسب رأيه — ٣١٤
- فصل ١٦
 ترجيح موسى بن ميمون حدوث العالم على قدمه — ٣١٥
- فصل ١٧
 في : ان قوانين الطبيعة تطبق على الاشياء المخلوقة لا ننظم فعل الخالق الذي احدهم .. — ٣١٧
- فصل ١٨
 في : طرق أدلة الفلاسفة في ازالة العالم — ٣٢١
- فصل ١٩
 في : ان من يقول بقدم العالم يرى انه صدر عن البارى على جهة الزوم — ٣٢٤
- فصل ٢٠
 عند ارسطوان الامور الطبيعية كلها ليست واقعة بالاتفاق — ٣٣٤
- فصل ٢١
 في : بيان ضرورية صدور العالم من الملة الاولى عند ارسطو — ٣٣٦
- فصل ٢٢
 في : ان نظرية الضرورية للمشائين بعيد عن القبول، وان نظرية المقبول غير كافية
 لبيان الكثرة والتغير في العالم — ٣٣٩
- فصل ٢٣
 في : ان خلق العالم من العدم مرجح على قدمه — ٣٤٣
- فصل ٢٤
 انه من الصعب ادراك الطبيعة وحركات الافلاك كما فهمها ارسطو — ٣٤٤
- فصل ٢٥
 ان اعتقاد خلق العالم من العدم دينى اكثر من ان يكون موجودا في التوراة .. — ٣٥٠
- فصل ٢٦
 ايضاح « فنسول » الرب في خلق العالم — ٣٥٢
- فصل ٢٧
 ان نظرية فساد العالم في المستقبل ليست قاعدة شرعية عندنا — ٣٥٤
- فصل ٢٨
 ان انفاظ الكتاب المقدس ثقيد بان العالم لا يفسد في المستقبل — ٣٥٦
- فصل ٢٩
 عبارات الكتب المقدسة في فساد السماء والارض — ٣٥٩
- فصل ٣٠
 في : بيان قصة الخلق في التكوين من التوراة — ٣٧٤
- فصل ٣١
 في : ان تثبيت يوم السبت اشارة الى حدوث العالم — ٣٨٧
- فصل ٣٢
 ثلاثة آراء في نظرية النبوة — ٣٨٨

فصل ١٦

٥١٨ — نى : علم الله تعالى المحيط بكل شئ

فصل ١٧

٥٢٧ — آراء الناس فى العناية خمسة

فصل ١٨

٥٣٢ — ان عناية الله تعالى تابعة للمقتل الذى وهب للانسان

فصل ١٩

٥٣٥ — انه من الخطأ القديم ، الظن بان الله تعالى ترك الانسان سدى

فصل ٢٠

٥٣٩ — علم الله تعالى مغاير عن علم الانسان

فصل ٢١

٥٤٢ — ان علم الله تعالى بما صنع كامل

فصل ٢٢

٥٤٤ — قصة ايوب عليه السلام

فصل ٢٣

٥٥١ — آراء ايوب عليه السلام واصحابه فى العناية

فصل ٢٤

٥٥٩ — ان من اعظم مشكلات الشريعة امر الاختبار والابتلاء

فصل ٢٥

٥٦٥ — افدا! الله تعالى ليست لا لغاية

فصل ٢٦

٥٧٠ — هل اعماله تعالى تابعة لحكمة او لمجرد مشيئة ؟

فصل ٢٧

٥٧٢ — مقاصد الشريعة شتان : صلاح النفس وصلاح البدن

فصل ٢٨

٥٧٧ — نى : الآراء الصحيحة التى بها يحصل الكمال الاخير

فصل ٢٩

٥٨٠ — الصابنة او عابى الكواكب

فصل ٣٠

٥٩٠ — من جملة اندعوات موسى عليه السلام هى الدعوة الى ترك الاوثان

فصل ٣١

٥٩٢ — ان الشرائع تعلم الناس الحقيقة ، والاخلاق والسياسة المدنية

فصل ٣٢

ما هي الحكمة بان الله تعالى ينزل شريعة عند الوثنية ولا يستصلها مباشرة ؟ ... — ٥٩٣

فصل ٣٣

من جملة اغراض الشريعة اطراح الثبوتات وتقصيرها ما امكن ولا يقصد منها الا
الضرورى — ٦٠٢

فصل ٣٤

ان الشريعة تقصد الامور الاكثرية ولا تلتفت للامر القليل الوقوع وتعتبر
الامور الطبيعية للمنافع العامة ولا تلتفت للامور الشخصية — ٦٠٥

فصل ٣٥

الفرائض التي تقصد الشريعة الوصول اليها هي تقدم الى اربع عشرة جملة ... — ٦٠٦

فصل ٣٦

الفرائض التي تضمنتها الجملة الاولى هي معرفة الله تعالى والمحبة له والخوف منه ... — ٦١٠

فصل ٣٧

الفرائض التي تضمنتها الجملة الثانية هي التي تبين كيفية الخدش عن اغلاط
الشرك — ٦١٢

فصل ٣٨

الفرائض التي تشتمل عليها الجملة الثالثة هي احكام الاخلاق والمعاشرية بين الناس — ٦٢٥

فصل ٣٩

الفرائض التي تضمنتها الجملة الرابعة هي احكام متعلقة بالقيم ، والقروض الحسن
والمبيد ، والهدايا والبواكير — ٦٢٥

فصل ٤٠

الفرائض التي تضمنتها الجملة الخامسة هي احكام متعلقة بالعقوبات والجنايات والنهي
عن المنكر — ٦٣١

فصل ٤١

الفرائض التي تضمنتها الجملة السادسة هي احكام متعلقة بالقصاصات وانواعها
وحكم كل نوع — ٦٣٥

فصل ٤٢

الفرائض التي تضمنتها الجملة السابعة هي الاحكام المتعلقة بالامور المالية والمعاملات
مثل البيوع والمدالة — ٦٤٧

فصل ٤٣

الفرائض التي تضمنتها الجملة الثامنة هي الأحكام المتعلقة بأحكام البت والأضياد — ٦٥٠

فصل ٤٤

الفرائض التي تضمنتها الجملة التاسعة هي الأحكام المتعلقة بالعبادات والإدعية . — ٦٥٥

فصل ٤٥

الفرائض التي تضمنتها الجملة العاشرة هي أحكام تتعلق بالمعابد وآلات العبادة ورجال الدين الذين يقومون بأمور المعابد والعبادة — ٦٥٦

فصل ٤٦

الفرائض التي تضمنتها الجملة الحادية عشرة هي أحكام تتعلق بالقرابين وأنواعها وصفاتها. — ٦٦٤

فصل ٤٧

الفرائض التي تضمنتها الجملة الثانية عشرة هي أحكام تتعلق بالطهارة والتجاسة . — ٦٨٠

فصل ٤٨

الفرائض التي تضمنتها الجملة الثالثة عشر هي الأحكام المتعلقة بالمأكولات المحرمة والذبائح المحرمة — ٦٨٧

فصل ٤٩

الفرائض التي تضمنتها الجملة الرابعة عشر هي الأحكام المتعلقة بالزواج ومحرمات النكاح والطلاق ، والمهارة — ٦٩٢

فصل ٥٠

في : النصوص الدينية التي يبدو أنها لا تنفسن غاية ومقعدا — ٧٠٧

فصل ٥١

كيف يجب الإنسان الكامل الله تعالى؟ — ٧١٤

فصل ٥٢

في : خوف الله واتقاؤه تعالى — ٧٢٨

فصل ٥٣

في : شرح كلمة الاحسان (حمد) ، والعدالة (صدقه) ، والحكم (شفض) .. — ٧٣٠

فصل ٥٤

في : الحكمة الحقيقية — ٧٣٤

obeikandi.com

الفهرست التحليلي

وقد رأيت فوائد كثيرة في درج الخطة الموضحة هنا التي وضعها للكتاب Leo Strauss النيلسوف اليهودي المشهور الذي درس دلالة الحائرين بمدة خمس وعشرين سنة حيناً بعد حين. ويجدر بي أن أذكر هنا أن الكتاب يتكون من ثلاثة اجزاء. ويحتوى الجزء الأول منها ٧٦ فصلاً والثاني ٤٨ فصلاً كما يحتوى الجزء الثالث ٥٤ فصلاً. فالأرقام الرومانية تشير الى الأجزاء كما تشير الأرقام الأخرى الى الفصول.

القسم الاول

الآراء (I ١ - III ٢٤).

A) الآراء المتعلقة بالله و الملائكة (I ١ - III ٧).

I) المعاني الخاصة المتعلقة بالله في الكتاب المقيس (I ١ - ٧٠).

a) للمعاني الخاصة التي تفيد كون الله (وملائكته) اجساماً (I ١-٤٩).

١ - اهم العبارتين للتوراة المفيدتين بكون الله جسماً (I ١ - ٧).

٢ - المعاني الخاصة المشيرة الى تغيير الأماكن وحركات اعضاء الانسان

وغيرها (I ٨ - ٢٨).

٣ - المعاني الخاصة التي تفيد الوثنية من ناحية: وقدرة الغضب والافناء

(او تناول الأغذية) من ناحية اخرى عند تعلقها بالأشياء الإلهية (I ٢٩-٢٦).

٤ - المعاني الخاصة التي تشير الى وظائف الحيوانات واقسامها (I ٣٧-٤٩).

b) المعاني الخاصة التي تفيد الكثرة في الله (I ٥٠ - ٧٠).

٥ - وما هو المعنى من المعاني الخاصة التي استندت الى الله في قول رمزي على ان الله واحد بالاطلاق وانه ليس جسما من الاجسام ؟ (٦٠ - ١٥٠) .

٦ - اسماء الله وصفاته (Utterances) (٦٧ - ١٦١) .

٧ - علم الله وكونه سببا ، والكثرة التي ترى فيه نتيجة سيطرته و حكمه (٧٠ - ١٦٨) .

(II) أدلة وجود الله و وحدانيته وكونه غير جسماني (٣١ II - ٧١ I) .

١ - المقدمة (٧٣ - ١٧١ I) .

٢ - نقد الأدلة الكلامية (٧٦ - ١٧٤ I) .

٣ - الأدلة الفلسفية (١ II) .

٤ - دليل ابن ميمون (٢ II) .

٥ - الملائكة (١٢ - ٣ II) .

٦ - خلق العالم ، دفاع عن الايمان بخلق المدوم ضد الفلاسفة (٢٤ - ١٣ II) .

٧ - الخلق و الشريعة (٣١ - ٢٥ II) .

(III) النبوة (٤٨ - ٣٢ II) .

١ - التعود على المواهب الطبيعية والأشياء الضرورية للنبوة (٣٤ - ٣٢ II) .

٢ - الفرق بين نبوة موسى عليه السلام وغيره من الأنبياء (٣٥ II) .

٣ - ماهية النبوة (٣٨ - ٢٦ II) .

٤ - نبوة موسى عليه السلام التشريعية و الشريعة (٤٠ - ٣٩ I) .

٥ - الدراسة الشرعية لنبوة الأنبياء الآخرين بعد موسى عليه السلام

(٤٤ - ٤١ II) .

٦ - درجات النبوة (٤٥ II) .

- 7 — كيف ينبغي أن تفهم الأفعال الإلهية والأوامر التي بَلَّغَهَا الأنبياء للناس والأفعال التي أمر الله تعالى بفعلها (٤٨ — ٤٦ II).
 ١٧ الأمر (الروحاني) وخلق العالم ٧ — ١ III).

- a) الموجود والمعدوم وعلى الأخص الآراء الخاصة بالموجودات الجسدية كالإنسان (٥٤ — ٨ III).
 v) العناية الإلهية (٢٤ — ٨ III).

- 1 — كيفية وضع المسألة: المادة أساس كل القباح ومع هذا فقد خلقها الله تعالى الذي هو محض الخير (١٤ — ٨ III).
 2 — طبيعة غير الممكن أو معنى القدرة الكلية (١٥ III).
 3 — الأدلة الفلسفية ضد معرفة كل شيء (١٦ III).
 4 — الآراء المتعلقة بالعناية (١٨ — ١٧ III).
 5 — الرأي اليهودي المتعلق بالعلم الكلي ومناقشة ابن ميمون هذه المسألة (٢١ — ١٩ III).
 6 — كتاب أيوب عليه السلام كمرجع موثوق للعناية (٢٣ — ٢٢ III).
 7 — تعاليم التوراة حول العلم الكلي (٢٤ III).

القسم الثاني .

الأفعال (٥٤ — ٢٥ III).

- ١٧) الأفعال التي أمرها الله تعالى بفعلها (٥٠ — ٢٥ III).

- 1 — حكمة أفعال الله تعالى بصورة عامة وتشريعها بصورة خاصة (٢٦ — ٥٠ III).

- 2 - ناحية العقل لأوامر التوراة (٢٨ - ٢٧ III).
- 3 - الأساس المنطقي لأقسام التوراة التي ترى أنها غير منطقية (٣٣ - ٢٩ III).
- 4 - التحديد الضروري لأوامر التوراة العقلية (٣٤ III).
- 5 - تقسيم الأوامر الى اصناف وتوضيح فوائد كل صنف منها (٣٥ III).
- 6 - تبين كل الأوامر أو ما يقرب الى الكل (٣٩ - ٣٦ III).
- 7 - التخصيص الواردة في التوراة (٥٠ III).
- VII - كمال الإنسان وعناية الله تعالى (٥٤ - ٥١ III).
- 1 - العلم الحقيقي لله تعالى ذاته شرط للعناية (٥٢ - ٥١ III).
- 2 - المعرفة الصحيحة فيما يتعلق بالأشياء التي يتكون منها الإنسان كفرد من الأفراد ، شرط أساسى للمعرفة المتعلقة بأعمال العناية (٥٤ - ٥٣ III). (1)

١ كيف تبدأ ان تدرس « دلالة الحائرين » ؟

Leo Strauss, How to Begin to study the Guide of the Perplexed, XI-XIII, The University of Chicago Press, 1963

مقدمة الناشر

ولد موسى بن ميمون في ٢٠ مارس عام ١١٣٥ م بقرطبة وتوفي في عام ١٢٠٤ م في القاهرة ثم نقلت رفاة الى طبرية بعد ذلك . وهو يعتبر اكبر فيلسوف يهودي ظهر في القرون الوسطى (١) . وقد ألف الدكتور اسرائيل ولفسون كتاباً عن موسى بن ميمون كما نشر المرحوم العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري كتاب شرح «المقدمات الخمس والعشرون في اثبات وجود الله» لمحمد ابن ابي بكر التبريزي . وبذلك قدما لعالم العلم الاسلامي معلومات كافية عن موسى بن ميمون . لذلك لن نشير الى تلك المعلومات في مقدمتنا هذه ، وانما سوف نحصر دراساتنا حول كتابه «دلالة الخائرين» وحول بعض المسائل الفلسفية بينه وبين ابي النصر الفارابي ونشير الى ما وجد من معلومات بعد هذين العالمين الجليلين .

من المعلوم أن موسى بن ميمون تلقى العلم على يد ثلاثة من العلماء المسلمين هم : احد تلاميذ ابي بكر بن الصائغ وابن الافلح وابن رشد (٢) . ويصرح

(١) قد ألفت كتب خاصة للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون ولتمجيد اسمه بمناسبة مرور ثمانمائة عام على ميلاده في ١٩٣٥ في أنحاء العالم . ومن جملة تلك الكتب الكتاب الذي ألفه اسرائيل ولفسون باللغة العربية : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته . مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، مصر ١٩٣٦ .

انظر كذلك : المقدمات الخمس والعشرون ، في اثبات وجود الله ... ، تأليف ابي عمران موسى بن ميمون الفيلسوف الاسرائيلي القرطبي المتوفى سنة ٦٠٥ هـ . وشرح تلك المقدمات لتكليم الباربع الرئيس ابي عبد الله محمد بن ابي بكر بن محمد التبريزي من رجال منتصف القرن السابع الهجري ، في جلد آخر سنة ١٢٦٩ هـ ، مصر ، في مطبعة السعادة ، نشر العلامة الشيخ المرحوم محمد زاهد الكوثري .

(٢) دلالة الخائرين ص ٢٩٨ نشر حسين آتاي هذه ، ونشر س . مونك ج ٢ ص ٢٠ . ١ ، م . فريد لاندر ، "The guide for the perplexed. Introduction" XVI نيويورك ١٩٥٦ .

ابن ميمون بأنه تلقى العلم من العالمين الاولين ، الا أنه لا يذكر ابن رشد بين شيوخه ؛ على أنه يقول في رسالة كتبها عام ١١٩١ م انه حصل على كل مؤلفات ابن رشد فيما عدا كتابه «الحسن والخسوس» (٣) ، وبما انه توفي عام ١٢٠٤ فقد قرأ كل مؤلفات ابن رشد في ثلاثة عشر سنة . ونستطيع ان نقول انه خلال قراءاته وتصحيحاته العربية لكتابه «دلالة الحائرين» قد رجع الى كتب ابن رشد واستفاد منها ، ويؤيد الاستاذ الدكتور S.Pinc ما نذهب اليه من ان تأثير ابن رشد واضح في كتاب «دلالة الحائرين» (٤)

يتوقف تبيان مدى تأثير اليهود بالثقافة والافكار الاسلامية على مدى معرفتنا بالثقافة والافكار الاسلامية واليهودية في ذلك العصر، ولكن نظراً لاهمالنا نحن المسلمين التعرف على ثقافات اليهود وغيرهم من اصحاب الاديان الاخرى، فاننا نعجز علمياً عن بيان وفهم الدور الذي لعبته الحضارة الاسلامية في تاريخ الحضارة العالمية .

ونستطيع القول بان المسلمين الذين ورثوا كل حضارات ثقافات العالم القديم باستثناء الحضارة الصينية ، قد تمثلوا هذه الحضارات والثقافات وصبغوها بصبغتهم الخاصة ؛ ودخل كثير من ادب تلك الحضارات والاديان الى الاسلام ، وبذلك اصبحت الحضارة الاسلامية حضارة عالمية جامعة فريدة في العصور الوسطى .

وكانت المساواة في الحقوق بين جميع افراد المجتمع ، المسلم منهم وغير المسلم ، في الامبراطورية العظيمة قد جعلت ذلك المجتمع مجتمعاً واحداً ، واصبح المسلم وغير المسلم استاذاً وتلميذاً بعضهم لبعض . وان كان قد انشغل المسلمون في المرحلة الاولى من تاريخ الاسلام بالفتوحات ، وفي المرحلة الثانية قد اشتغلوا بكل نوع من انواع العلوم والفنون الانسانية . ويمكننا القول بان الثقافة

(٣) ارنست رنان ، ابن رشد والرشدية ص ١٨٨ الترجمة العربية . .

The Guide of the perplexed, Introduction LXVI, CVIII. Chicago (٤) 1963.

وطريقة التفكير الاسلامى قد دخلنا الى الدول التى كانت خارج نطاق حكم الدول الاسلامية عن ثلاثة طرق : عن طريق غير المسلمين وخاصة اليهود والنصارى ، وثم الوافدين الى الدول الاسلامية من اجل الدراسة فى المعاهد الاسلامية ، وثم المسلمين الذين سافروا الى البلاد الاجنبية لمختلف الغايات .

وقد بين الشيخ مصطفى عبدالرازق الذى كتب مقدمة لكتاب اسرائيل ولفنسون عن حياة موسى بن ميمون السابق ذكره ، ان موسى بن ميمون يجب ان يعتبر من الفلاسفة المسلمين وسرد الادلة على ذلك . واذا اخذنا فى نظر الاعتبار ان الشهر ستانى قد عد حنين بن اسحاق النصرانى فيلسوفاً اسلامياً فانه ولا وجه للفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الاسرائيلى (٥) ونحن نشارك المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق فى رأيه هذا .

وكما يعتبر الفلاسفة اليهود المشاركون فى الفلسفة الغربية فى بلاد الغرب فلاسفة غربيين ، فان الفلاسفة اليهود والنصارى الذين شاركوا فى الفلسفة الاسلامية وعاشوا فى العالم الاسلامى آنذاك يعتبرون فلاسفة اسلاميين . فمحمد ابوبكر بن زكريا الرازى مع انه كان لا يعتنق ديناً ما ، فقد اعتبر من بين فلاسفة المسلمين .

وعلى ذلك فالفلاسفة امثال موسى بن ميمون لا يعتبرون فلاسفة اسلاميين من ناحية الشكل فحسب لمجرد انتسابهم الى المجتمع الاسلامى ، بل لمشاركتهم فى ثقافة ذلك المجتمع ايضا . لذلك فموسى بن ميمون فيلسوف اسلامى من ناحية الشكل ومن ناحية الموضوع لانه نشأ فى ذلك المناخ الفكرى ، ساهم فيه و اضاف اليه بقدر ما اخذه منه . وقلنا انه فيلسوف اسلامى لاي معنى اننا نرمي الى القول بانه مسلم آمن بالاسلام ديناً ، بل هو فيلسوف اسلامى بالمعنى الثقافى الحضارى فحسب .

والدارس للثقافة الاسلامية حين يقرأ كتابه « دلالة الحائرين » يرى ان موسى ابن ميمون حتى فى مناقشاته لنصوص التوراة انما يصدر عن فكر وثقافة

(٥) اسرائيل ولفنسون نفس المصدر ص ٢ . انظر الملل و النحل لعبه الكريم الشهر ستانى ٢٠ ص ١٠٥٠ م . فتح الله بدران ١٩٤٧ ، مصر

اسلامية ، وانه عندما ينتقد المتكلمين المسلمين يكون نقده لم بأسلوب خال من الشدة التي يتقدها المتكلمون المسلمون بعضهم بعضا : وانه ينقد بني دينة بشكل اشد. ان ابن ميمون يدافع عن اليهودية بالاسلوب الذي جاء به الفلسفة الاسلامية ومتكلموها ، كما ندافع نحن الآن عن الاسلام بأسلوب الفلسفة الغربية. اذن فابن ميمون لهذا السبب ايضا يعتبر فيلسوفا اسلاميا.

يمكن تقسيم مؤلفات ابن ميمون الى ثلاثة اقسام. القسم الأول مؤلفاته الخاصة بالشريعة اليهودية ، ثم مؤلفاته الفلسفية واخيرا مؤلفاته الطبية. ونحن في مقدمتنا هذه لن نتطرق الى ذكر كل مؤلفاته ، فذلك امر يخص دارسى البيبليوغرافيا . ولكننا سوف نشير الى بعض الدراسات الحديثة التي ألقت حول آثاره الخاصة بالفلسفة والشريعة اليهودية.

١ - مقالة في صناعة المنطق.

ترجم هذا الكتاب الى اللغة العبرية من قبل ابن طبون. ولقد طبع هذا الكتاب مع اصله العربي كاملا بالحروف العبرية وترجم الى اللغة التركية من قبل الاستاذة الدكتور مباحات تورك آر Mühahet Türker (٦).

٢ - كتاب السراج لقد نشر ركوك (Rockock) فصولا من هذا الكتاب في عام ١٦٥٥ في كتاب سياه «كورتاموسيس» Korta Mosis (٧). وقد ترجم الى عدة لغات. وفي ١٩٠١ نشر هولتز Holzer الاسس الثلاثة عشر للإيمان التي ألفها موسى بن ميمون كمقدمة للباب الاول من التلمود في اللغة العبرية ولكن بالحروف العبرية (٨).

(٦) Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi ج ١٨ العدد ١-٢ ص ٩-١٤، ١٩٦٠
Semitic study series No XII, Arabic Writings of Maimonides, (٧)
Leiden, 1951

(٨) انظر الكتاب المذكور في الرقم ٧ ص ، XII ، و كتاب الدكتور J.Münz باللغة الانكليزية ص ٤٥-٤٨ بوسطن امريكا ١٩٣٥ ، ونقول The Encyc. of Americana وان هذه الاسس وان كانت قد دخلت الى كتاب العبادة اليومية الا انها لا تعتبر كتاب عقيدة حل السموم (ج ١٨ ص ١٤١ سنة ١٩٥٧)

٣ - مشنه (٩) توره : تثنية التوراة.

واود هنا ان ايبين رأيي حول هذا الكتاب في ضوء الكتب التي قرأتها. ان كلمة مشنه تعني (١) اثنين، الثاني (تثنية) : ب) الكتاب الثاني بعد التوراة، ج) التعليم، التعاليم ؛ د) تبديل واستبدال (١٠). فالمعاني الثلاثة الاولى متقاربة مع بعضها. المعنى الاساسي بين هذه المعاني هو التكرار والتثنية. اما المعنى الثالث اى التعليم فهو يفيد التكرار بوجه من الوجوه. وقد اعتبر اسرائيل ولفنسون ذكر « تثنية التوراة » اى « الثاني » المقابل لمعنى « مشنه توره ». وقد ترجم الدكتور ج. مونتز هذا الاسم بـ «The Tora Reviewed» الى اللغة الانكليزية (١١) واذا كانت كلمة « مشنه توره » تعنى « التثنية » اذن يكون هذا الكتاب هو الكتاب الذى يلى التوراة. اما « المشنه » وشرحها التلمود فسيأتيان فى الدرجة الثالثة بعد « مشنه توره » هذه. ويرجع سبب عداوة اليهود لموسى بن ميمون الى هذه التسمية التى يشتم منها هذا الادعاء (١٢). واذا اعتبرنا ان معنى « مشنه » هو « تعاليم » Instructions يصبح معنى « مشنه توره » « تعاليم التوراة » ونحن نرجح هذا القول لا الاول.

(٩) المشنا هو اكبر مصنف جرى بعد مجموعة اسفار الكتاب المقدس وهو مقون فى التشريع الاسرائيل، يستمد قوانينه من التوراة اعتمادا على روايات السلف الصالح وكان جامع المشنا يهودا حناى الذى كان زعيم الطوائف اليهودية بفلسطين من سنة ١٦٥-٢١٠ بعد الميلاد. اسرائيل ولفنسون نفس المصدر ص ٣

(١٠) انظر الى هذه المعاني الاربعة التى ترجع الى كلمة « شنه » تعنى : تعلم، علم، اعادة، كرم وتغير. ملون عمادى، ٠١ ابن شوشان ص ٤٠٥، Milon Hebrew English, R.A. ص 388، ٠١ ابن شوشان ملون حداث، ج ٤، ص ١٧٢٦، ١٩٦١، واسرائيل ولفنسون نفس المصدر ص ٥

• (١١) Dr. j. Münz, Maimonides, 79, (١١)

(١٢) Dr. j. Münz نفس المصدر ص ٩٧، ٨٥ كما ان The Encyc. of Ameri ترجمت هذه التسمية الى اللغة الانكليزية بـ « القانون الثانى » Second law. ج ١٨ ص ١٤١، ١٩٥٧.

İbn Meymun'un bir kaç fikrine böylece işaret ettikten sonra "De-lâlet el-Hairin" kitabının tarihteki oynadığı role ve üzerinde yapılan çalışmaların bir kısmına temas edelim.

Mûsa İbn Meymûn "Delâlet el-Hâirîn'i" İbranca harflere arapça olarak yazmıştır. Gayesi bu fikirlerin sadece yahudiler arasında yayılmasını temin etmektir. Müslüman mütekellimlere, Mutezile ve Eşari'lere yönelttiği tenkidlerden dolayı arapça harflerle yazılmasının başına bir dert açacağını sanmıştı. Fakat kortuğu başına gelmemiştir. Zira Yahudilerden başkasının da kitabı okumaya koyulmaları arapça harflerle istinsah edilmesine sebep olmuştur. Bunlardan biri olan "Tıryak el-Ukul" adlı eserin sahibi Reşid Ebul Hayr el-Kıbtî, bu kitabın metinlerinden istifade etmişti.⁸⁰ Samuel İbn Tibbon bu eseri İbrancaya tercüme ederken arapça harflerle yazılmış nüshaları da kullandığı zikrediliyor.⁸¹ İbn Tibbon kitabı müellifin zamanında İbrancaya tercüme etmiş ve bu tercüme müellif tarafından gözden geçirilmiştir.⁸² Buna rağmen S. Munk. Delâlet el-Hairin'i İbn Tibbon'un tercümesine dayanarak okuyup incelemenin eksik bir inceleme olacağına dikkati çekmişti. Çünkü tercüme her yerde açık ve anlaşılır değildir. Bundan ötürü eserin arapça aslını neşretmeye karar vermiş ve ömrünü buna vakfetmiş ve bu esnada Fransızca tercümesini de yapmıştır. Fakat neşrettiği arapça. asıl ibranca harflerle olduğundan arapça bilen âlimler için gene de eser ayak basılmamış bir bahçe olarak kalmıştır.⁸³

S. Munk'un bu eseri, arapça harflerle neşretmesine bir çok zorluk engel olmuştur. Bunlardan biri, İbn Meymun'un eserinde, Tevrat, Telmud ve diğer yahudi eserlerinden nakletmiş olduğu metin ve ibareleri arapçaya tercüme etmemiş olması gösteriliyor.⁸⁴

Bu eserin, batıda en çok okunan doğu kitabı olduğu söylenir. Onüçüncü asrın başında Lâtinceye çevilmiş olduğu bilinmektedir. Bu eserdeki fikirlerden istifade edenlerden Guillaume d'Auvergne (M.1249), Wilhelm von Hales (M. 1245), Vincenz de Beauvais (M. 1264), Albertus Magnus (M. 1280) ve St. Thomas (M. 1274), yenilerden de Yahudi filozofu Spinoza (M. 1677), G. W. Heibnitz (M. 1716), Hegel (M. 1831),

80 İ. W. aynı eser. 127.

81 Aynı eser, 128.

82 İ. W. aynı eser 124. Delalet el-Hairin'in nüshaları, hangi dillere tercüme edildiği, serhleri ve hûlasa edilmeleri için Bk: The Guide for the Perplexed, M. Friedlander, İngilizce tercümesinin önsözü XXII-XXXIII, 1956, New York, İsrail Wilfinson, aynı eser 121-141. The Encyc. of Americana, 18/142, 1957.

83 İ. W. Aynı eser 140-141, 1935, Mısır.

84 Aynı eser, 141.

ve özellikle bir Yahudi düşünürü olan Moses Mendelsohn (M. 1786) son zamanlarda Delâlet el-Hairin'deki fikirlerin yaygın hale gelmesine yardım etmişlerdir.⁸⁵

"Delâlet el-Hairin" hakkında İsmail Fennî'nin sözlerini buraya almayı faydalı görüyoruz: "Çünkü bu işe en evvel felsefeyi İbn Bace'nin en mümtaz telâmizinden tahsil etmiş olan meşhur hâkim Musevî Ebu İmran Musa İbn Meymun'un" Delâlet el-Hairin" ünvanlı eserinden başlamıştım. Bu kitap İbranî harufuyle lisan-ı arabî üzere yazılmış olduğundan felsefeye ait fasıllarının fransızca tercümesiyle tatbikinde pek ziyade güçlük çekmiş idim. Bu eser Avrupaca "Guide des égares" Ünvanıyla maruf olup mütekellimin mezhebi hakkında en mühim me'hazî malumat addolunmuştur."⁸⁶

Büyük Türk bilgini Muhammed Zahid el-Kevseri İbn Meymun'u bütün tenkitlerine rağmen "Delâlet el-Hairin" in ikinci cüz'ünün baş tarafında bulunan yirmi beş mukaddimenin önemini kabul etmiştir. Bu yirmi beş mukaddimeye Muhammed Ebu Bekir İbn Muhammed Tebrizi'nin yaptığı şerhi neşretmiş ve başına bir önsöz koymuştur. Kutbuddin Mısıri'nin talebelerinden olan Muhammed Tebrizi'nin felsefî mehareti bu şerhinde görülmektedir.⁸⁷ Bunun için bu şerh İshak İbn Kurtubi tarafından 1556 yılında İbranca'ya tercüme edilmiştir. Bunun, başka biri tarafından da tekrar İbranca'ya tercüme edilmiş olduğunu görüyoruz.⁸⁸

85 İs. Wil. aynı eser 130-140. Prof. Dr. Mübahat Küyel (Türker)'in Musa İbn Meymun'un, el-Makale fi Senaat el-Mantuk adlı eserini arapça neşir ve tercümesinin önsözünde "Delâlet el-Hairin'in" de hâla arapça harflerle basılmadığını zikreder. D.T.C.F. Dergisi, C. 18, Sayı: 1-2, S.9, Yıl: 1960. Bu ve benzeri ifadeleri naklatmemizden maksat bizden önce Delâlet el-Hairin'in arapça harflerle basıldığını iddia edenlere gerçeği nakletmektir.

86 İsmail Fennî, Lügatçe-i Felsefe, s. 4-5, İstanbul 1341. Artık, ilâhiyat Fakültesinin, Delâlet el-Hairin'i, arapça harflerle asıl dili olan arapçada basımından sonra, merhum İsmail Fennî'nin sıkıntısını kimse çekmeyecektir. Ayrıca "Delâlet'e" ait bazı mukayeseler yapan G. Vajda, Bk: Journal Asiatique CCXLIII Annee 1960, Fascicule No: I, P. 115-136.

87 Ebu Abdullah Muhammed İbn Ebi Bekir İbn Muhammed Tebrizi; el-Mukaddimet el-Hams vel-ısrın min Delâlet el-Hairin şerhi, s. 22, Mısır 1369. Muhammed Tebrizi hicri yedinci asrın ortalarında Milâdi Onüçüncü asrın İslâm filozoflarından. Bu eserlerin neşredildiği yazmanın tarihi hicri 677 yılıdır. Hicri 1369 yılı, Milâdi 1949 yılında neşredilmiş olan bu eserden 1968 yılında G. Vajda'nın haberdar olmadığı için Tebrizinin şerhinin yalnız İbrançasının kaldığını ifade etmektedir. (The Encyclopedia of Islam, Vol. III, 877, Leiden, 1968.)

88 İsrail Wilfinson, aynı eser 128.

M. Z. Kevserî de “Delâlet el-Hâirîn’in, şerhini neşrettiği 1369 H. yılına kadar arapça harflerle basılmadığını zikretmektedir.”⁸⁹

Burada şu noktayı belirtmek istiyoruz. Delâlet el-Hâirîn’e verilen önem ve üzerinde yapılan çalışmalar, orta çağda ilim çevresinin ne kadar geniş ve ne kadar uyanık ve ne kadar hak arar bir çevre olduğunun delillerinden birini teşkil etmektedir. Bu çevrede din, ırk farkı gözetilmemiştir. İbranca harflerle yazılmış bir eseri hemen arapça harflere çevirip okumak ve üzerine şerh yazmak, arapça yazılan aynı eseri hem müellifin hayatında İbrancaya ve başka bir ilim dili olan lâtinceye tercüme işi bugünkü sūrate eşit bir sūratle yapılmaktadır. Muhtaç olduğumuz nice eserler vardır ki, yıllar yılı hâlâ türkçeye tercüme edilmemiştir. Orta çağda ilim yapmak için lisan bilmek şart değildi; çünkü ilmi kitapları kendi dilinde okuyabilenin buna ihtiyacı yoktu. Bugün de böyle düşünülmedikçe bir millette ilim çevresi doğmaz. Ve ilim yapmak yalnız yabancı dil bilenlere munhasır kaldıkça milletin toplumu o ilme yabancı kalır ve ilmi yeşermez.

Ortaçağda İslâm dünyasındaki ilim ve felsefî düşüncenin durumu günümüzdeki şu olayla kolayca anlatılabilir. Günümüzde nasıl İslâm memleketleri petrol ve pamuk gibi ham maddeleri teknikte ilerlemiş batı memleketlerine satıyor ve bu maddeler batı fabrikalarında işlendikten sonra tekrar onların ihtiyacı duyduğu mallar olarak İslâm memleketlerine geri satılıyorsa, İslâm âlemi de eski medeniyetlerden, ilimlerden ve yabancı felsefelerden ham veya biraz işlenmiş maddeler almış, onları geliştirmiş, ve işlemiş kendi damga ve özelliklerini vurarak yeni bir ilim, düşünce ve felsefe sistemi ortaya koyduktan sonra tekrar bu intac ve mahsulleri, ham maddeelerini aldıkları milletlere geri vermiştir. İslâm ilimlerinin doğması esnasında yahudi ve hristiyanların bir katkısı olmuşsa, bu, ham ve işlenmemiş malzeme verme yoluyla olmuş, ve sonradan onlar İslâm medeniyetinin tesiri altına girmişler ve onu örnek almışlardır.

İmdi bizim “Delalet el-Hairin” üzerindeki çalışmalarımızın hikâyesini anlatalım. 1962 yılında Ankara Üniversitesi Rektörü bulunan Sayın Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin, aynı zamanda İlahiyet fakültesinin de profesörlerinden idi. Fakültemizden, biri ben olmak üzere üç arkadaşı İbranca öğrenmekle görevlendirmiş ve bu hususta gereken imkânları da hazırlamıştı. Teksifi bir kurstan sonra, İbranca öğrenmeye başladım. İbranca öğrenmemin sırf bir lisan bilimi olarak kalması beni tatmin etmediği için daha kurs esnasında ilk anda, İbranca bilgimden mesleğim-

⁸⁹ M. Z. Kevserî, neşrettiği şerh s. 18

le ilgili nasıl istifade ederim, diye etrafa sormaya başladım. Neticede çok istifade edeceğimi gördüm. Çünkü Yahudi âlim ve düşünürlerinin eserlerini İbranca harflerle arapça yazdıklarını, hatta bir çok arapça divanın İbranca harflerle yazılı olduğunu, bundan başka İslâm filozof ve kelâmcılarından meselâ Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd gibi zatların İbrancaya tercüme edilmiş ve sonra arapçası zayi olmuş eserlerinin mevcut olduğunu tesbit ettim. Farabi'nin "Mahot Hanefş" ve İbn Rüşd'ün "Risalet el-Halk" risaleleri bunlardandır.

İlk önce Hazar Türklerini yahudi yapan Yahuda Halevi'nin "Kitab el-Kuzeri'sini ele aldım. İbranca harflerle arapça aslı basılmıştı. onu arapça harflere çevirdim. Bu zat, Gazali'ye muasır olup 1141 M. de ölmüştü. Bu esnada "Delalet el-Hairin'in, İbranca harflerle arapça basılmış aslını elde ettim, ve bütün çalışmalarımı bunun üzerine teksif ettim. Diğerleri için ancak malzeme toplamakla yetindim. İşte on iki yıldan beri bazan seyrek bazan sık fâsıllarla üzerinde çalıştığım bu eseri, ilk iş olarak İbranca harflerden arapça harflere çevirdim. Bunu yaparken onu arapça harflerle neşretmeyi düşünüyordum. Tanışmış olduğum, İslâm felsefesi ile meşgul olan ve Musa İbn Meymun'un de mutahassısı sayılan S. Pines'e, "Delalet el-Hairin'i arapça harflerle neşretmeyi düşündüğümü, bu hususta bana ne tavsiye edebileceğini sordum. Bu eser, 1866 yılında S. Munk tarafından İbranca harflerle neşredilmiş ise de sonradan 1929 da Kudüs'te tekrar gözden geçirdikten sonra yapılan neşri esas alınacak sıhhatte olduğunu anlatmıştı. Kitabın bas-kısı bitmek üzere iken 14 Mart 1974 tarihinde S. Pines bana yazdığı mektubunda aynı fikrini şöyle ifade ediyordu:

"Sana söylediğim gibi Telaviv baskısına dayanabilirsin. Fakat Carullah nüshasındaki farkları, veya hic olmazsa en önemli farkları neşrettiğin baskıdaki notlarda gösterebilirsen, çok önemli bir katkıda bulunmuş olursun".⁹⁰

Sonra İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesinin Carullah bölümünde 1279 no.lu yazma mecmuanın içinde "Delalet el-Hairin'in arapça harflerle yazması bulunduğunu öğrendim. Carullah'daki bu yazma 883 Hicrî yılında Muhammed b. Hasan b. Ali b. Yahya b. ahmed b. Ali el-Nehmi ve el-Saadi'nin kendisi için yazmış olduğu büyük

90 Dear. Dr. Atay

Jerusalem, March 14, 1974

As I told you, the Telaviv edition can be relied upon. But it Would be a very important contribution to research, if you could note in your edition, the variant or at any rate the significant, Variants of the Carullah Manuscript.

S. Pines

٤ - رسالة الى اليمن :

وقد كتب موسى بن ميمون هذه الرسالة الى يهود اليمن بالعربية (١٣).

٥ - مقالة عن البعث :

وقد نشر هذا الكتاب في نيويورك لأول مرة باللغة العربية وبالحروف العبرية سنة ١٩٥٢ مع كتابه رسالة الى اليمن ؛ ثم نشر في تل آبيب في سنة ١٩٧٢ للمرة الثانية بنفس الشكل واننى افكر في نشر هذا الكتاب بالحروف العربية مع ترجمته باللغة التركية. وقد كنت تطرقت في بحثي عن «اسس الايمان في القرآن الكريم» الذى قد منه كرسالة لنيل درجة الدكتوراة عام ١٩٦٠ الى ان عقيدة اليهود الخاصة بالآخرة مبهمة غير واضحة (١٤). لذلك فأننى اعتبر هذه المقالة هامة لكونها بيانا وافيا لمفكر يهودى حول هذا الموضوع.

٦ - دلالة الحائرين

كتب ابن ميمون هذا الكتاب في الفترة بين عام ١١٨٦ وعام ١١٩٠ م لتلميذه يوسف بن عتقن وقد كان يرسل له ما يكتبه فصلا فصلا. وقد اعتمد على المصادر العربية والعبرية عند كتابته هذا الكتاب، ويمكن تثبيت هذا من الرسائل التى كتبها لابن طبون (١٥). وسوف تتيح هذه الطبعة لاصل الكتاب بالحروف العبرية الفرصة لقراء اللغة العربية ان يطلعوا على هذا الكتاب القيم لمؤسى ابن ميمون في لغته الاصلية والذى نال شهرة واسعة النطاق في عالم العلم العالمى. وسوف اكننى هنا الى الإشارة الى المسئلتين من بين المسائل الكثيرة التى يحفل بها هذا الكتاب الجليل حيث لم ار احدا قد تطرق اليها من قبل.

المسئلة الاولى :

(١٣) هذه الرسالة ترجمت من قبل ابن طبون الى العربية تحت عنوان «إجرت تها» . فاسرائيل ولفنسوت يقول في كتابه السابق (ص ٥٦) ان اصل هذه الرسالة العربى قد فقد وبقى اصلها العبرى، الا انه اخيرا وجد اصلها العبرى وطبع في ثلاثة لغات في مجلد واحد في نيويورك ١٩٥٢ اصلها العربى بالحروف العبرية وترجمتها باللغة العبرية والانكليزية .

(١٤) الدكتور حسين آناى، اسس الايمان في القرآن الكريم ص ١٩٦١، ١٧٧، انفره

(١٥) اسرائيل ولفنسوت نفس المصدر ص ٦١ .

هل العالم ازل ام (٢٣) لا ؟ فان هذا مما (٢٤) يختلف فيه الفلاسفة وهو عظيم بسبب ان المطلوب في نفسه شريف الوجود، اذ كان العالم باسره، واجتمع الى ذلك شرف الامر الذي اليه يصار بعلم هذا . فان معرفة هذا هي الطريق الى العلم الالهي . وايضا فان الوقوف على اسباب ازليته (٢٥) ان يبين انه ازل عسير ، والوقوف على اسباب حدوثه ان يبين انه حادث عسير ايضا .
وايضا فان معرفة الجمهور لما عظيم الغناء لهم . ومع ذلك فان الغلط في امثال هذه ان وقع كان سببا للغلط في اشياء كثيرة جدا، وان وقف على الصواب (٢٦) منه كان ذلك سببا للوقوف على الصواب في اشياء كثيرة جدا .
وكذلك قولنا :

هل العالم متناه او غير متناه وهل ينقسم الجسم الى غير نهاية ؟
وهل يجوز ان يكون شيء يمكن وجوده فلا يكون موجودا اصلا فيما مضى ولا في المستقبل ؟
وهل يوجد شيء يمكن فيه بحسب طبيعته ان يعدم ، فلا يحصل له عدم فيما مضى ولا في المستقبل ؟
وهل يمكن فيما لم يزل فيما مضى موجودا ان يفسد في المستقبل ؟
وهل يمكن فيما لا يزال موجودا في المستقبل ان يكون قد كان غير موجود فيما مضى ؟

وامثال هذه الاشياء حقيقة ان يفحص عنها ويبالغ فيها ويستفرد الجمهور في الجدل فيها . وهذا قصد ارسطوطاليس بقوله : « والتي ليست

(٢٣) ام : ر ، او : حم

(٢٤) ما : بر ، انما : حم

(٢٥) ازليته : بر ، ازلية : حم

(٢٦) منه ... الصواب : بر ، — : حم

(١٠٥ - ١) لنا فيها حجة او هي عظيمة في ظننا ان قولنا فيها : لم ذلك عسير؟ مثل قولنا : هل العالم ازلى ام (٢٧). لا؟

فان هذا المثال الذى جاء به هو جلى جدا ، من قبل ان قولنا : هل العالم ازلى ام لا؟ من حيث هو مأخوذ بهذه اللفظة ، فلا يمكن ان يصادف عليه قياس يقينى اصلا ، لا انه ازلى ولا انه ليس بازلى.

وذلك ان قولنا العالم لفظة مشككة اخذت مع ذلك مهمة ، فاذا احـ جملة هكذا او [فراغ كلمة او كلمتين] اجزاء كثيرة ، بعضها بين : نه ليس بازلى ، وبعضها يمكن ان يصادف عليه قياس ما (٢٨) انه ازلى ، وبعضها ليس بين (٢٩) كيف الحال فيه . فاذا اخذت جلته خيل فيها (٣٠) احيانا ، الأزلية ، و احيانا الحدوث ، فيصادف ابدا عليه قياسان متقابلا. وانما سبيله ان ينظر فى جزء جزء من اجزائه ، هل هو ازلى ام لا؟ وعلى كم من جهة يمكن ان يكون الشئ ازليا؟ وعلى كم جهة يقال : إنه غير ازلى؟ فهذا هو الطريق الى مصادفة برهانه.

واما على الطريق الاول فلا يمكن ان يصادف برهانه ، بل انما تكون القياسات التى تصادف عليه قياسات متقابلة.

ولذلك لما لم يهتد جالينوس الطيب الى طريق البرهان على هذا المطلوب خاصة ، ظن انه لا برهان عليه ، وان البراهين فيه متكافئة ، وانه من الاشياء التى يتحير فيها . ولذلك جعل ارسطوطاليس امثال (٣١) هذه من

(٢٧) او : بر ، ام : حم

(٢٨) ما : حم ، — : بر

(٢٩) بين : حم ، بين : بر

(٣٠) فيها : حم ، فيه : بر

(٣١) امثال : حم ، مثال : بر

المطلوبات اخص المطلوبات بالجدل ، اذ كانت المنازعة فيها متى أخذت على هذه الجهات منازعات لا تنقضى ولا تنقطع » (٣٢).

ان نقل ابن ميمون تاويل الفارابي لمثال ارسطو السابق يخالف تمام المخالفة لما يقوله الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين . فالفارابي يقول ان قول ارسطو : هل العالم ازل ام لا ؟ لا يفيد ان ارسطو يؤمن بقدم العالم . فالفارابي يرى ان ادلة ارسطو على قدم العالم هي ادلة جدلية وليست بقينية تكفي لاثبات قدم العالم . ويرى الفارابي أيضا ان الاعتقاد بقدم لعالم امر لا يليق بفيلسوف عظيم مثل ارسطو .

ويرى موسى بن ميمون أن الفارابي قدأ خطأ في طعنه في جالينوس بانه يرى ان الأدلة على قدم العالم وحدوثه متكافئة ، وأن الفارابي استخف بجالينوس لعدم ترجيحه ادلة قدم العالم على حدوثه .

وهذا الفهم من ابن ميمون للفارابي ليس بصواب في نظرنا لان الفارابي لم يطعن في جالينوس لعدم اعتقاده بقدم العالم كما فهم ابن ميمون ، بل لعدم اعتقاده بحدوثه . وهذا الرأي اوفق لفلسفة الفارابي . فالفارابي يقول بابداع العالم من الغدم المحض ، الا أن هذا الابداع ازل . وهناك فرق بين القول بابداع الكون من الغدم المحض في الازل وبين القول بقدمه . وهذا الفرق ليس بالهين . وبتعبير آخر ، فذات الكون قد ابدعت ، واما بالنسبة للزمن فهي ازلية اي ان ازالة الكون ليست ذاتية وانما هي اضافية .

(٣٢) فان الاستاذ س . بنس يقول انه لم يطلع على تاويل الفارابي لمثال ارسطو في ترجمته لدلالة الحائرين الى اللغة الانكليزية بعنوان The guide of the perplered من ٢٩٢ ، ١٩٦٣ شيكاغو . كما ان جورج وجده وقف على تاويل الفارابي لمثال ارسطو انظر Asiaticque Journal ج CCI , III ، الجزء 1 سنة ١٩٦٥ ص ٤٧ - ٤٨ ، رقم المخطوطة الموجودة في براتسلاوا ، TE 41 ورق ٢٣٢-٢٣٣] واني قد ذكرت هذه المسئلة في تاليفنا «نظرية الخلق عند الفارابي وابن سينا ص ١٣١ ، ١٩٧٤ انقرة ، استنادا على نسخة المخطوطة لبديل لابي نصر الفارابي (حميدة ٨١٢ ، ورق ١٠٤-١٠٥-١٠٥-١٠٥) وقد وضعنا نص اي نصر هنا مقارنا بين نسخة حميدة ونسخة براتسلاوا المخطوطتين حتى يطلع القارئ الكريم على نص صحيح للفارابي كما ان تاويل الفارابي لمثال ارسطو يوجد في الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي واضحا ومبيناً وهو قد فات كلا الأستاذين الجليلين ، [انظر الجمع ٢٣-٢٠ ، مصر ، ١٩٠٧ ، بيروت ١٠٠-١٠٢ ، ١٩٦٠]

وقد ترجم ابن طبون هذا الكتاب الى اللغة العبرية في حياة موسى بن ميمون وقد طلب منه ان يراجع الترجمة ، وارسلها له من الاندلس الى مصر. مع ذلك فان س. مونك يرى « ان دراسة دلالة الحائرين من الترجمة الطبونية انما هي دراسة ناقصة ، لان الترجمة ليست في كل الاحوال واضحة ، لذلك اخرج النص العربي مصحوبا بترجمة فرنسية ... على ان هذا العمل الجليل قد انحصرت فائدته في جمهرة القراء من الادباء اليهود وحدهم. لذلك بقي روضة انفا لم تطأها قدم رجال الطبقة المستنيرة من ابناء اللغة العربية » (٣٣).

واذا اردنا ان نصور حال العلوم والفلسفة الاسلامية في العصور الوسطى فعلينا ان نتذكر ان العالم الغربي الآن ما قئى ياخذ الثروات الطبيعية الخامة من العالم الاسلامي ويصنعها في مصانعه ثم يصدرها الى العالم الاسلامي مواد صناعية سهلة الاستعمال. كذلك كان العالم الاسلامي في العصور الوسطى ياخذ ثقافات وعلوم الامم التي سبقته ويعالجها في معاهده ومؤسساته العلمية ثم يصدرها الى العالم علما وفلسفة اسلامية محضة تحمل طابع الحضارة الاسلامية. ولقد كان المترجمون والنقلة من اليهود والنصارى في اوائل الحضارة الاسلامية يقومون بنقل المواد الخامة من تراث الامم السابقة، ثم اصبح نتاج هذه الحضارة الاسلامية نموذجا يحتذى به اليهود والنصارى من بعد.

وفي ختام هذه المقدمة اودان اشير الى علاقتي بدلالة الحائرين التي امتدت نحو اثني عشر عاما. بدأت اتعلم العبرية عام ١٩٦٢ ولما قطعت شوطا في تعلمها لم اشأ ان يكون المامى بالعبرية مجرد دراسة لغوية بحتة، وانما اردت ان اجعل منها وسيلة استفيد بها في دراساتي العلمية. وبدأت ابحت واسأل اهل الذكر كيف استفيد من هذه اللغة فهذا في بحثي الى دلالة الحائرين وحصلت على نسخته العبرية المطبوعة بالحروف العبرية. وجعلت من هذا الكتاب محورا

لدراستي للعبرية ، واخذت انقله الى الحروف العربية وتعرفت في تلك الاثناء على الاستاذ الدكتور س. بنس وهو من المتخصصين في الفلسفة الاسلامية وفلسفة موسى بن ميمون.

وقد ذكر لي هذا الاستاذ ان س. مونك Munk . وان كان قد نشر دلالة الحائرين بالحروف العبرية عام ١٨٦٦ ، الا انه ووجع بعد ذلك ونشر في عام ١٩٢٩ في تل آيب ، وان هذه الطبعة صحيحة جدرة بالاعتماد. وقد عثرت في مكتبة جوار الله باستانبول على نسخة بالحروف العربية من دلالة الحائرين في مجموعة خطية. تحت رقم ١٢٧٩ ، تم نسخها في عام ٨٨٣ هجرية ، بقلم محمد بن حسن بن علي يحيى بن معتق بن احمد بن علي النهي نسا والصعدي مولدا. وقد قارنت بين هذا النسخة وبين طبعة تل آيب مرتين كاملتين. وقد ترجمت الكلمات العبرية الموجودة في النص الى العربية وارادت ان يقرأ القارئ الكتاب قراءة مرسلة دون انقطاع حتى يتتبع الفكرة تتابعا سليما، وحاولت ان اذكر اصول الكلمات العبرية في الحاشية ، ولكن ذلك لم يتيسر لي لعدم وجود الحروف العبرية في المطابع التركية. لذلك نقلت تلك الكلمات العبرية بالحروف العربية لتسهيل المقارنة بينها وبين ترجماتها لمن يريد. ومن الواجب على ان اذكر هنا ان نسخة جوار الله التي نسخت بالحروف العربية، لم يترجمها ناسخها الى اللغة العربية وانما اكتفى بكتابة النص العبري بالحروف العربية.

وجدير بالاشارة الى ان اللغة العبرية التي استخدمها ابن ميمون في دلالة الحائرين لا تختلف كثيرا عن اساليب العلماء الاسلاميين في ذلك العصر ، الا انه يخطئ في كثير من الاحيان اخطاء نحوية. من ذلك انه كان يكتب بعض العبارات العربية تحت تأثير النحو العبري مثال ذلك انه يورد الفعل

في صيغة الجمع في حالة كون الفاعل اسم جمع ظاهر على خلاف القاعدة ولكي
ابين ما ترجمته من العربية الى العبرية فقد خطت اسفل تلك العبارة .

واذا ذكرت هنا ان صف حروف هذا الكتاب وطبعه قد استغرق
عامين كاملين فان القارئ العربي الكريم سوف يصفح لطابعه وناشره ما فيه
من اخطاء مطبعية ظهرت رغم كل المحاولات التي بذلت للحيلولة دون ذلك .

انني ارجو الله تعالى العلي القدير ان يجعل من هذا الكتاب مساهمة متواضعة
لعالم الفلسفة والعلم الاسلامي وان يكون الكتاب وطابعه عند حسن
ظن العلماء .

حسين آتاي

الإشارات المستعملة في الكتاب

- ١ - ترجمة حسين آتاي أو ايضاحاته.
- ب - الاستاذ الدكتور س. بنس (S. Pines -).
- ت - نسخة تل أبيب لدلالة الحائرين التي طبعت باللغة العربية بالحروف العبرية سنة ١٩٢٩.
- ج - النسخة المخطوطة لدلالة الحائرين المكتوبة بالحروف العبرية ، المحفوظة في مكتبة سليمانية قسم جارا الله تحت رقم ١٢٧٩ (١٨٩ b - ٣٠١ - a).
- ل - النصوص المنقولة من دلالة الحائرين التي نقلها اسرائيل ولفنسون في كتابه المسمى بـ « موس بن ميمون ، حياته ومصنفاته » معتمداً على نسخة اخرى.
- ع - الترجمة العربية للعهد العتيق ١٨٦٨ ، وطبعة بيروت عام ١٩٥١.
- ك - اشارة الى نشر الاستاذ الشيخ محمد زاهد الكوثري لشرح محمد التبريزي على « المقدمات الخمس والعشرون ».
- ن - اشارة الى احد الفروق الموجودة في آخر نسخة تل أبيب.
- ي - كذلك احد الفروق الموجودة في آخر نسخة تل أبيب.
- هق - هقودش = المقدس.
- ب ه - بروك هوا = تبارك ، تعالى
- هقبه - هقودش بروك هوا
- ز. ل - زكرونو لبركه = قدس سره. المعنى الحرفي : ذكره للبركة.
- [] - اضافة من عندنا.
- < > - العبارة التي نقترح حذفها.

ספריה פילוסופית

ק"ל ע"י

הר"ר יהודה יונוביץ

دالة الاثرين

דלאלה אלה אירין

(ספר מורה נבוכים)

לרבנו משה בן מיסן

המקור הערבי לפי התנא

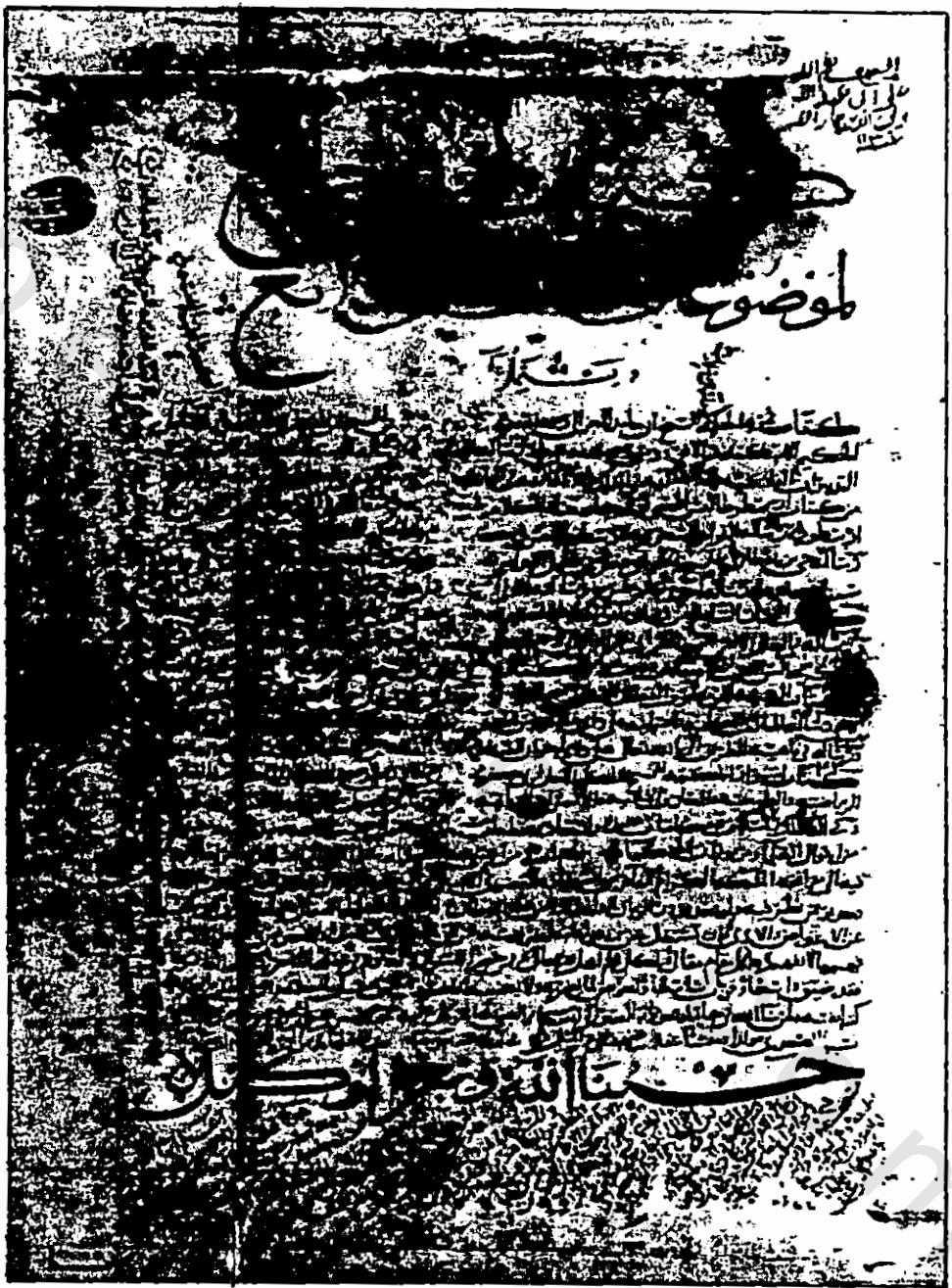
שלמה בן אליעזר מונק

כצורך חלופי נסחאות, מפתחות וקטעים

מכתב-ידו של הרמב"ם

ירושלים

תרצ"א



الصحيفة الأولى من مجموعة جاز الله رقم ١٢٧٩ التي فيها دلالة الحائرين لموسى بن ميمون

كَيْدُ الْجَوَارِحِ مِنْ دَلَالَةِ الْإِنْسَانِ

كامل الحزب الأول من دلائل الحائرين في تناول الحزب الثاني
فصل في بيان الحزب الأول من دلائل الحائرين في تناول الحزب الثاني

[illegible][illegible]

الوجود على ان لا يهاجمه الحق بل على ان اوله نكس في عينه مثال ان كان الحق هو العقل
مثلا فيه عقل ثان ومنه الثاني الذي هو العقل الرابع وهو كذا لانها به هذا ايضا بل المثال
المقدس به الرابعه فهم ان الحق هو عينه في العقل الرابع

في الجوه هو السكون والفتحة لا يوجد في قوله وهو الخبز والخبز الى ويوجد في قوله الكفر وهو الاستعانة به ويوجد في قوله الاس من جرت كالحقارة وفي قوله الغنم في الاس والاس

المسألة السادسة في بيان ما هو الحق في الدين والحق في الدنيا
والحق في الآخرة. والحق في الدين هو ما هو الحق في الآخرة. والحق في الدنيا هو ما هو الحق في الدنيا. والحق في الآخرة هو ما هو الحق في الآخرة.

من هذا الجسم ما سفل من رجع الى ارضه واما التي اقصت من جنة الخلد فبقاها في الجنة واما التي اقصت من جنة الخلد فبقاها في الجنة واما التي اقصت من جنة الخلد فبقاها في الجنة

[illegible][illegible]

وكانت القصة في ذلك الحين قد كانت من قبله
والتي كانت من قبله كانت من قبله

مع وجود كل واحد من الطرفين المتميزين وجه العقل المستقل
في كل فرد توجد ما به في جنس وفي ما به في النوع
لا يمكن ان يكون من اقسام النوع متفلا ولا حركتها
من اقسامها

اربعة عشر و قد اخرجته التلذذ افد ما كان حيا و ادخلها الى الطبع في الحين و التلذذ اذ كان
 قد ما قبله في الحال و التلذذ لا ينفذ الا و قد يكون في حال التلذذ و قد يكون
 في الزمان و قد يكون في الزمان و لا يوجد الا في الزمان و لا يوجد الا في الزمان

[illegible]

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

100-443886-1

• الصفحة الأولى من الجزء الثاني من "الكتاب"

• الصحيفة الاولى من الجزء الثانى من دلالة الحائرين

كالت الاثرين

معرفة تتقدم لتشير الى الطريق لتعبد طريقها المستقيم.
الا كل من يتيه في حقل التوراة فليأت وليسلك طريقها !
لا يعبر فيه نجس ولا طائش؛ فإنه يقال له الطريق المقدس (*)

(*) : ١ (قارن نبوة اشيا ٣٥ / ٨ : ت ب ، — . ج)

كنت اياها التلميذ العزيز الربّيّ يوسف، صانك الصخرة، ابن الربّيّ
 يهودا، سكنت نفسه جنة عدن (٢)، لما مثلت عندي (٣) وقصدت الى (٤)
 من اقاصي البلاد للقراءة-على، عظم شأنك عندي لشدة حرصك على
 5 الطلب، ولما رأيت (٥) في اشعارك ومقاماتك التي وصلني -وانت مقيم
 بالاسكندرية - من شدة الاشتياق للامور النظرية. وقبل أن امتحن
 تصورك قلت (٦) : لعل شوقه اقوى من إدراكه، فلما قرأت على ما قد (٧)
 قرأته من علم الهيئة، وما تقدم لك مما لا بدّ منه توطئة لها من التعاليم (٨)،
 زدت بك غبطة لجودة ذهنك وسرعة تصورك ورأيت شوقك للتعالم (٩)
 10 عظيما، فتركنت للارتياض فيها لعلمي بمآلك (١٠).

ثُمَّ قرأت على ما قد قرأته (١١) من صناعة المنطق، تعلقت آمالي بك
 ورأيتك اهلا لتكشف لك أسرار الكتب النبوية حتى تطّلع منها على ما ينبغي
 ان يطّلع عليه الكاملون؛ فاخذت الوح (١٢) لك تلويحات واشيرك باشارات
 فرأيتك تطلب مني الازدياد | وتسومني (١٣) أن أبين لك اشياء من الامور (٢-ب) م

(1) بسم الله رب العالم : ا، بسم ادنى العلوم : ت، بسم الله الرحمن الرحيم : ج (2) الربّي
 يوسف، صانك الصخرة، ابن الربّي يهودا سكنت نفسه جنة عدن : ا، رب يوسف [عشرو
 صورو : ج] شمو صورو بن ربّي يهودا [+ تفشو عدن : ت] : ت ج (3) عندي : ت
 ج، بين يدي : ل (4) الى : ل، - : ت ج (5) رأيت : ل، رأيت : ت ج (6) اشعارك : .
 قلت : ل، اشعارك من شدة الاشتياق للامور النظرية وكان ذلك منذ وصلني رسائلك ومقاماتك من
 الاسكندرية قبل ان امتحن تصورك وقلت : ت ج (7) قد : ت، - : ج ل (8) توطئة لها من التعاليم :
 ت ج، - : ل (9) للتعالم : ت، لتعليم : ج ل : (Mathematics : ب) فيها : ت، فيه : ل
 (10) بمآلك : ت ل، بكآلك : ج، بمآلك : ن (11) قد قرأته : ج ل، قرأت : ت (12) الوح : ل،
 ان الوح : ت ج (13) : ج، ستنى : ت

الإلهية وأن أخبرك بهذه مقاصد المتكلمين وطرائقهم⁽¹⁴⁾. وهل تلك الطرق
برهانية؟ وإن لم تكن، فمن أي صناعة هي؟ ورأيتك قد شدوت⁽¹⁵⁾ شيئا
من ذلك على غيري، وانت حائر، قد بذت⁽¹⁶⁾ الدهشة؛ ونفسك الشريفة
تطالبك في طلب اقوال تُعجب⁽¹⁷⁾، فلم ازل ادفعك عن ذلك وأمرك أن

- 5 تاخذ الأشياء على ترتيب⁽¹⁸⁾ قصدا مني أن يصح⁽¹⁹⁾ لك الحق بطرقه⁽²⁰⁾،
لا أن يقع اليقين بالعرض. ولم أمتنع - طال اجتماعك بي إذا ما⁽²¹⁾ ذكر
قول⁽²²⁾ اونس من نصوص الحكماء⁽²³⁾، عليهم السلام⁽²⁴⁾، فيه تنبيه على
معنى غريب - من تبين ذلك لك.

- فلما قدر الله بالافتراق⁽²⁵⁾ وتوجهت الى حيث توجهت، أثارت في⁽²⁶⁾
10 تلك الاجتماعات عزيمة كانت قد⁽²⁷⁾ فترت، وحركتني غيبتك لوضع
هذه المقالة التي وضعتها لك ولأمثالك وقليل⁽²⁸⁾ ما هم! وجعلتها فصولا
مشورة؛ وكل ما انكتب منها⁽²⁹⁾ فهو يصلك أولا فأولا⁽³⁰⁾ حيث كنت،
وأنت سلم.

(14) وطرائقهم : ل ، — : ت ج (15) : ت ، شديت : ج (16) بدلتك : ت ، كدتك :
ج (17) في طلب اقوال تعجب : ع [الجامعة ١ / ١٠] ، لصا دبري حفص : ت ج (18) على
ترتيب : ت ج ، بترتيب : ل (19) مني ان يصح : ت ج ، ان يتضح : ل (20) بطرقه : ت
ل ، بطريقه : ج (21) ما - : ج (22) قول : ا ، نسوق : ت ج : (biblical verse : ب)
— : ل (23) الحكماء : ا ، الحكيم : ت ج : (Sages : ب) (24) عليهم السلام : ج ، — :
ت ل (25) بالافتراق : ت ج ، الافتراق : ل (26) مني : ت ج ، في : (27) كانت قد :
ل ، قد كانت : ت ل (28) قليل : ج ل ، قليلا : (29) انكتب منها : ت ج ، اكتب
فيها : ل (30) اولاً فأولاً : ل ، اولاً اولاً : ت ج

[مقدمة الجزء الاول]

بسم الله اله العالم⁽³¹⁾

أَعْلِمْنِي الطريق الذي أسلك فيه ، فاني إليك رفعت نفسي⁽³²⁾ اياكم
أيها الناس انادي والى بنى البشر صوتي⁽³³⁾ أميل أذنك واسمع كلام الحكماء

5 ووجه | قلبك الى علمي⁽³⁴⁾ . ١٩٠ - (١ - ٢)

هذه المقالة غرضها الاول تبين معاني أسماء جاءت في كتب النبوة :
من تلك الأسماء : أسماء مشتركة ، فحملها⁽³⁵⁾ الجهال على بعض المعاني
التي يقال عنها ذلك الاسم المشترك.

ومنها مستعارة ، فحملوها ايضا على المعنى الاول الذي استعيرت منه .

10 ومنها | مشككة ، فتارة يظن بها انها⁽³⁶⁾ تقال بتواطؤ ، وتارة يظن
بها انها مشتركة . ٢ - (١ - ٢) ٢

وليس الغرض لهذه⁽³⁷⁾ المقالة تنهيم جملتها للجمهور ولا للمبتدئين بالنظر ،
ولا تعليم من لم ينظر غير⁽³⁸⁾ في علم الشريعة اعنى فقهاها ، اذ [ليس] غرض
هذه المقالة كلها وكل ما هو من نمطها هو علم الشريعة على الحقيقة ،
15 بل غرض هذه المقالة تنبيه رجل ديسن قد اتضع في نفسه وحصل

(31) بسم الله اله العالم : ج ، — : ت (32) ع [الزمور ٨/١٤٢] ، هوديني درك زو
الك كي نشاني ات نفسي : ت ج (33) ع [الاثال ٤/٨] ، اليكم ايشيم اقرا وقول ال بنى
ادم : ت ج (34) ع [الاثال ١٧/٢٢] ، عط ازنك وشيع دبري حكيم ولبك تثيت للعتي :
ت ج (35) فحملها : ت ، وحملها : ج (36) انها : ت ، انها مشككة : ج (37) بهذه : ت
(38) غير : ت ، مين : ج

في اعتقاده صحة شريعتنا. وهو كامل في دينه وخلقه، ونظر في علوم الفلاسفة وعلم معانيها وجذبه العقل الانساني وقاده ليحلّه في محلّه، وعاقته ظواهر الشريعة وما لم يزل يفهمه او يفهم اياه من معاني تلك الاسماء المشتركة او المستعارة او المشككة، فبقى⁽³⁹⁾ في حيرة ودهشة. إما أن ينقاد مع عقله ويطرح ما علمه من تلك الاسماء، فيظن انه اطرح⁽⁴⁰⁾ قواعد الشريعة⁽⁴¹⁾، 5 او يبقى مع ما فهمه منها ولا ينجذب مع عقله، فيكون قد استدبر عقله ويعرض عنه. ويرى مع ذلك انه قد⁽⁴²⁾ جلب عليه أذية وفساداً⁽⁴³⁾ في دينه، ويبقى مع تلك الاعتقادات الخيالية، وهو منها على وجل ووخامة، فلا يزال في الم قلب وحيرة شديدة.

وتضمنت هذه المقالة غرضاً ثانياً وهو تبين أمثال⁽⁴⁴⁾ خفية جداً جاءت 10 في كتب الأنبياء ولم يُصرّح بأنها مثل، بل يبدو للجاهل والذاهل انها على ظاهرها ولا باطن فيها، فاذا تأملها العالم بالحقيقة وحملها على ظاهرها، (٢-ب) حدث له ايضاً حيرة شديدة. فاذا بينّا له ذلك المثل اونهاه على كونه مثلاً، امتدى وتخلص من تلك الحيرة، ولذلك سميت هذه المقالة :

□ دلالة الخاتمين □

ولست اقول إن هذه المقالة دافعة⁽⁴⁵⁾ لكل إشكال لمن فهمها؛ بل اقول إنها دافعة⁽⁴⁵⁾ لأكثر المشكلات واعظمها. ولا يطلبني التنبيه ولا تتعلق آماله بأنا اذا ذكرنا غرضاً ما، أنا نتممه، او اذا شرعنا في تبين معنى مثل من الأمثال، انا نستوفي جميع ما قيل في ذلك المثل. هذا لا يمكن عاقلاً⁽⁴⁶⁾ فعله 5 بلسانه لمن يحاوره، فكيف أن يضعه في كتاب لئلا يعسر هدفاً لكل جاهل يظن به العلم يرمى سهام جهله نحوه.

وقد بينّا في تأليفنا الفقهية جملاً⁽⁴⁷⁾ من هذا الفن ونبّهنا على معاني

(39) فبقّى : ت (40) اطرح : ت ، قد اطرح : ج ن (41) الشرع : ت (42) قد — : ت (43) فساداً : ج ، فساد : ت (44) امثال : ت ، امثالا : ج (45) دافعة.. دافعة : ت ، رافعة. رافعة : ج (46) عاقل : ج (47) حملا : ج ، حمل : ت

كثيرة ، وذكرنا فيها أن قصة الخلق ⁽⁴⁸⁾ هو العلم الطبيعي وقصة الامر هو العلم الالاهى . وبيننا قولهم : ولا تعطى قصة الامر لكل احد مالم يكن حكيمًا ويفهم بنفسه ، فحيثند تعطى له رؤوس الفواصل ⁽⁴⁹⁾.

فلا تطلبني هنا غير رؤوس الفواصل ⁽⁵⁰⁾ ولو (٥) تلك البداءات ليست

5 هي في هذه المقالة مرتبة ولا مطردة بل هي ⁽⁵¹⁾ مبددة مختلطة ⁽⁵²⁾ في اغراض اخرى ممايرام تبينه ، اذ غرضى ان تكون الحقائق تلوح منها ، ثم تخفى حتى لايقاوم الغرض الالاهى الذى لا يمكن مقاومته ، الذى جعل الحقائق الخصيصة يدراكه خفية عن جمهور الناس . قال : سر الرب لمثقيه ⁽⁵³⁾.

واعلم أن الامور الطبيعية ايضا | لا يمكن التصريح ⁽⁵⁴⁾ بتعليم بعض (٤-١) م. 10 مبادئها على ماهى عليه . وقد علمت قولهم ، عليهم السلام ⁽⁵⁵⁾ ولا تعطى قصة الخلق لاثنتين [معا] ⁽⁵⁶⁾ ، ولو بين احدا . تلك الامور كلها في كتاب لكان قد فسر ⁽⁵⁷⁾ لآلاف ⁽⁵⁸⁾ من الناس . ولذلك جاءت تلك المعاني ايضا في كتب النبوة بأمثال ، وتكلموا فيها ايضا الحكماء ⁽⁵⁹⁾ ، عليهم السلام ⁽⁶⁰⁾ ، بالغاز وأمثال اقتضاء لاثنتين ⁽⁶¹⁾ الكتب ، لأنها أمور بينها وبين العلم الالاهى 15 ارتباط عظيم . وهى ⁽⁶²⁾ أسرار من أسرار العلم الالاهى .

ولا نظن أن تلك الأسرار ⁽⁶³⁾ العظيمة معلومة الى غايتها ونهايتها عند احد منا ، لا ، بل تارة يلوح لنا الحق حتى نظنه نهارة ، ثم تخفيه المواد

(48) قصة الخلق : ١ ، معه برأيت : ت ج . المعنى القفطى : الصنع ابتداء . قصة الامر : ١ ، معه مركبه : ت ج ، المعنى القفطى : صنع المركبة . [قلنا : قصة الخلق وقصة الامر ، بناء على ماورد في القرآن الكريم والا له الخلق والامر] (الاعراف ٥٢) حيث قدفرامن قبل المفكرين المسلمين بعالم الخلق وعالم الامر ، وكان قد جبر بعالم الخلق عن عالم الطبيعة وبالعالم الامر عن علم ما بعد الطبيعة [(49) ولا تعطى ... الفواصل : ١ ، ولا بمركبه يبيح الا ام كن فيه حكم ومبين مدعته وموسرين له راشي هفرقيم : ت ج (50) رؤوس الفواصل : ١ ، برأيت هفرقيم : ت ج (حجيجه ١١ ب ، ١٣ ، ١) (*) المستعمل ان تاتى بعد ولو ان أو كان (51) هي : ج -- : ت (52) مختلطة : ت ، مختلطة : ج (53) سر الرب لمثقيه : ع [المزمور ١٤/٢٤] ، سوداقه ليرايو : ت ج (54) التصريح : ت ج ، تصريحها كل التصريح : ن (55) عليهم السلام : ج ، زل : ت (56) ولا تعطى قصة الخلق لاثنتين (معا) : ١ ، ولا معه برأيت لثنتين : ت ج (57) فسر : ١ ، درش : ت ج (58) لآلاف : ت ، للآلاف : ج (59) الحكماء : ١ ، احكيم : ت ج (60) عليهم السلام : ج ، زل : ت (61) لاثنتين : ت ، لآثار : ج (62) وهى : ت ، وهى أيضا : ج (63) الاسرار : ١ ، السودوت : ت ج

والعادات والعوائق⁽⁶⁴⁾ حتى نعود في ليل مبهم قريب مما كنا اولاً ، فنكون
كن يبرق عليه البرق مرة بعد مرة ، وهو في ليلة شديدة⁽⁶⁵⁾ الظلام .

فنا من يبرق له البرق المرة بعد المرة حتى كأنه في ضوء دائماً⁽⁶⁶⁾
لا يبرح ، فيصير الليل عنده كالنهار . وهذه هي درجة النبيين الذي
قليل له : وانت فقط ههنا عندي⁽⁶⁷⁾ . وقيل فيه : فان آدم وجهه
قد صار مشعاً النخ⁽⁶⁸⁾ .

ومنهم من برق له مرة واحدة في ليلته كلها⁽⁶⁹⁾ وهي درجة من قليل
فيهم : تنبأوا إلا أنهم لم يستمروا⁽⁷⁰⁾ .

ومنهم من يكون بين البرق والبرق فترات كثيرة وقليلة . وثم من
لا ينتهي للدرجة بضئ ظلامه يبرق بل بحجم صقيل او نحوه من الحجارة
وغيرها التي تضئ في ظلمات الليل ولو ذلك الضوء اليسير ايضا الذي
١٩٠-ب) ج يشرق علينا⁽⁷¹⁾ ليس هو دائماً ، بل يلوح ويختفي كأنه | يريق سيف
٤-ب م) متقلب⁽⁷²⁾ | وبحسب هذه الاحوال تختلف درجات الكاملين .

أما الذين لم يروا⁽⁷³⁾ ضوءاً يوماً قط ، بل هم في ليلتهم يخطبون وهم الذين
١٥ قبل فيهم : انهم لا يعلمون ولا يفهمون ، سيكونون في انظلمة⁽⁷⁴⁾ وخنفي
عنهم الحق جملة مع شدة ظهوره كما قيل⁽⁷⁵⁾ فيهم : انهم لا يرون النور الذي
يلمع في السماء⁽⁷⁶⁾ ، وهم جمهور العامة ، فلا مدخل لذكرهم هنا في هذه المقالة .

واعلم أن متى اراد احد الكاملين بحسب درجة كماله ان يذكر شيئا

(64) والعوائق : ج ، — : ت (65) شديدة : ت ، شديد : ج (66) دائماً : ت ، دائم : ج
(67) : ع [الثنية ٣١/٥] ، وانه قد عمد عندي : ت ج (68) : ع [الخروج : ٢٩/٢٤] ،
كي قرن عور فينكو : ت ج (69) ليلته كلها : ت ج ، ليلة واحدة في عمره كله : ن (70) :
ع [العدد ٢٥/١١] ، ويتنبؤ ولا ينفو : ت ج (71) علينا : ت ج ، عليه : ن (72) : ع
[التكوين ٢٤/٣] لعل محروب هت فكت : ت ج (73) الذين لم يروا : ت الذي لم ير : ج
(74) : ع [المزمور ٥/٨١] ، لا يلمو ولا يبينو بحشكه يهلكو : ت ج (75) قيل :
ج ، قال : ت (76) : ع [ايوب ٢١/٣٧] وعه لا راو اور بهير هوا بشقيم : ت ج

بما فهم من هذه الأسرار⁽⁷⁷⁾، أما بفهمه أو⁽⁷⁸⁾ بقلمه، فلا يستطيع ان يوضح، ولو القدر الذى أدركه، ايضا كما كاملا بترتيب كما يفعل فى سائر العلوم المشهور تعليمها، بل يدركه فى تعليم غيره ما اصابه فى تعلمه نفسه، اعنى من كون الامر يبدو ويلوح، ثم يخفى، كأن⁽⁷⁹⁾ طبيعة هذا الامر عظيمة ونزرة، هكذا هي. 5

ولذلك لما قصد كل حكيم⁽⁸⁰⁾ الالهى ربانى ذو⁽⁸¹⁾ حقيقة لتعليم شئ من هذا الفن، لم يتكلم فيه إلا بالأمثال والألغاز⁽⁸²⁾. وكثروا الأمثال وجعلوها مختلفة بالنوع بل بالجنس، وجعلوا أكثرها يكون الغرض المقصود تفهيمه فى أول المثل أو فى وسطه أو فى آخره، إذا لم يوجد مثال يطابق⁽⁸³⁾ الامر المقصود من أوله الى آخره، وجعل المعنى الذى يقصد إعلانه لمن يعلمه وإن كان هو معنى واحدا⁽⁸⁴⁾ بغيره مفرقا⁽⁸⁵⁾ فى أمثال كثيرة متباعدة، واغض من هذا كون⁽⁸⁶⁾ المثل الواحد بعينه مثلا⁽⁸⁷⁾ لمعانى شتى، يطابق أول المثل معنى ويطابق آخره معنى آخر. وقد يكون كله مثلا⁽⁸⁸⁾ لمعنيين متقاربين⁽⁸⁹⁾ من⁽⁹⁰⁾ نوع ذلك العلم حتى أن الذى أراد أن يعلم دون تمثيل ولا إلغاز⁽⁹¹⁾ جاء فى كلامه⁽⁹²⁾ من الإغماض والإيجاز ما ناب⁽⁹³⁾ عن التمثيل والإلغاز، كأن⁽⁹⁴⁾ العلماء والحكماء متقادون⁽⁹⁵⁾ نحو هذا الغرض بالارادة الالهية، كما تقودهم احوالهم الطبيعية.

الا ترى أن الله تعالى ذكره لنا⁽⁹⁶⁾ لما أراد تكميلنا واصلاح احوال اجتماعاتنا⁽⁹⁷⁾ بسرائعه العملية التى لا يصح ذلك الا بعد اعتقادات عقلية اولها، إدراكه تعالى حسب قدرتنا الذى لا يصح ذلك إلا بالعلم الالاهى. ولا 20

(77) الأسرار : ا، السوحدت : ت ج (78) او : ت، واما : ج (79) كان : ت، بان : ج (80) حكيم : ت، حكيم رب عظيم : ج، حكيم عظيم : ن (81) ذو : ت، ذى : ج (82) بالأمثال والألغاز : ت ج، الأمثال والألغاز : ن (83) يطابق : ت، وطابق : ج (84) واحدا : ج، واحد : ت (85) مفرقا : ت ج، مفرقا : ن (86) كون : ت، ان : ج (87) مثلا : ت، مثل : ج (88) متقاربين : ت ج، متقاربة : ن (89) من : ج، فى : ت (90) ولا إلغاز : ت ج، والألغاز : ن (91) كلامه : ت، كل امه : ج (92) ناب : ت، غاب : ج (93) كان : ت، كان : ج (94) متقادون : ت، متقادين : ج (95) لنا : ج، — : ت (96) اجتماعنا : ج

يُحصل ذلك العلم الإلهي الأبعد العلم الطبيعي اذ العلم الطبيعي متأخر⁽⁹⁷⁾ للعلم الإلهي ، ومتقدم له بزمان التعليم كما تبين لمن نظر في ذلك ، فلذلك جعل افتتاح كتابه تعالى التكوين⁽⁹⁸⁾ الذي هو العلم الطبيعي كما يتنا : ولعظم الامر وجلالته وكون قدرتنا مقصرة عن⁽⁹⁹⁾ إدراك أعظم⁽¹⁰⁰⁾ الامور على ما هو عليه ، خوطبنا بالامور⁽¹⁰¹⁾ الغامضة التي دعت ضرورة الحكمة الالهية لمخاطبتنا فيها بالأمثال والألغاز بامور⁽¹⁰²⁾ مبهمة جدا، كما قالوا، عليهم السلام⁽¹⁰³⁾ : إنه لا يمكن ان يعطى للانسان قصة الخلق في البدء لان الكتاب يقص لك بغموض : في البدء خلق الله الخ.⁽¹⁰⁴⁾ فقد نبهك على كون هذه الأشياء المذكورة غامضة⁽¹⁰⁵⁾ . وقد علمت قول سليمان : وما هو بعيد وعميق جدا ، من يجده ؟⁽¹⁰⁶⁾ وجعل الكلام في جميع ذلك 10 بالأساء المشتركة ليحملها الجمهور على معنى على قدر فهمهم | وضعف تصورهم⁽¹⁰⁷⁾ ، ويحملها الكامل الذي قد علم على معنى اخر.

وقد كنا وعدنا في شرح المشنة بأننا نبين معاني غريبة في كتاب النبوة وفي كتاب المطابقة وهو كتاب وعدنا أن نبين فيه مشكلات التاويلات⁽¹⁰⁸⁾ كلها التي ظواهرها منافية جدا للحق خارجة عن المعقول 15 وهي كلها أمثال ؛ فلما شرعنا منذ سنين عديدة في تلك الكتب وألفنا منها شيئا لم يحسن عندنا ما ناشبنا تبينه على تلك الطريقة ، لانا⁽¹⁰⁹⁾ رأينا أننا إن بقينا على التمثيل والإخفاء لما ينبغي إخفاؤه فما نكون خرجنا عن الغرض الاول، وكأننا بدلنا شخصا بشخص من نوع واحد. وإن يتنا ما ينبغي تبينه، فذلك لا يليق بجمهور الناس. ونحن إنما رمنا أن نبين 20

(97) متأخر : ت ، متأخر : ج (98) التكوين (وهي قصة الخلق كاسبق ان بيناها) : ا ، بمشة برأيت : ت ج (99) عن : ج ، من : ت (100) اعظم : ت ج ، عظم : ن (101) في الامور : ت (102) الا لغاز بامور : ت ، بلا لغاز وبامور : ج (103) عليهم السلام : ج ، زل : ت (104) : ا ، [قارن المدايش الثاني كتوبيم ، بي مفاشوت ، ا] لهجيد كح مصه برأيت لبس ودم [هم : ج] إلى افشار لفيكك سمك هكتوب برأيت برا الهيم وكو : ت ج (105) غامضة : ا ، ستوت : ت ج (106) : ع [الجامعة ٢٥/٧] رحوك مه شيه وعوق عوق م يصانو : ت ج (107) فهمهم ضعف تصورهم : ت ، فهمه وضعفه صورهم : ج (108) التاويلات : ا ، المدايش : ت ج (109) لانا : ت ، لكنا : ج

معاني التاويلات⁽¹¹⁰⁾ وظواهر النبوة للجمهور ورأينا ايضا أن تلك التاويلات⁽¹¹¹⁾. إن نظرها جاهل من جمهور الربانيين⁽¹¹²⁾ فلا يصعب عليه منها شيء؛ إذ لا يستبعد الجاهل الغبي العري عن معرفة طبيعة الوجود المتنتعات، وإن نظرها كامل فاضل فلا يخلو من احد امرين :

5 إما أن يحملها على ظاهرها فيكون قد اساء الظنة بالقائل واستجهله وليس في ذلك هدف لقواعد الاعتقاد؛ وإما أن يجعل لها باطنا فقد تخلص واحسن⁽¹¹³⁾ الظنة بالقائل تبين له باطن ذلك القول أو لم يتبين.

وأما معنى النبوة وتبيين مراتبها وإيضاح أمثال كتبها ففي هذه المقالة يتبين بنحو آخر من التبيين، فلاجل هذه الأغراض، اضربنا عن تأليف ذينك⁽¹¹⁴⁾ الكتابين على ما كانا عليه، واقتصرنا من ذكر قواعد الاعتقاد وجمل الحقائق بإيجاز وتلويح يقارب التصريح على ما ذكرناه في تأليف الفقه الكبير | ميشنة التوراة⁽¹¹⁵⁾.

(١١-٦) م
١٠
(١-١٩١) ج

أما هذه المقالة فكلأى فيها مع من تفلسف، كما ذكرت وعلم علوما حقيقة⁽¹¹⁶⁾، وهو معتقد للأمور الشرعية حائر في معانيها التي حيرت فيها الاسماء المشكلة⁽¹¹⁷⁾ والأمثال. وقد نأى بفصول في هذه المقالة لا يكون فيها ذكر اسم مشترك، لكن يكون ذلك⁽¹¹⁸⁾ الفصل توطئة لغيره أو يكون ذلك الفصل منها على معنى من معاني اسم مشترك لا أريد التصريح بذلك الاسم في ذلك الموضع؛ أو يكون الفصل مضمنا مثلا من الأمثال أو منبها على قصة ما، أنها مثل أو يكون الفصل مضمنا معاني غريبة قد يعتقد فيها خلاف الحق من اجل اشتراك أسماء أو من اجل حمل المثل محمل المشول أو حمل المشول محمل المثل. واذا ذكرت الأمثال فلنقدم مقدمة وهي هذه:

20 أعلم أن مفتاح فهم جميع ما قالته الانبياء عليهم السلام⁽¹¹⁹⁾ ومعرفة حقيقته هو فهم الأمثال ومعناها وتاويل ألفاظها، قد علمت قوله تعالى: وعلى السنة

(110) التاويلات : ا ، الدرثوت : ت ج (111) وظواهر ... التاويلات : ت ، - : ج
(112) الربانيين : ج ، الربانيين : ت (113) احسن : ج ، حسن : ت (114) مشنة التوراة : ا ، مشنة توره : ت ج (115) حقيقة : ت ، حقيقة : ج (116) الاسماء المشكلة : ت ، الاسماء المشتركة المشكلة : ج (117) ذلك : ت ، - : ج (118) عليهم السلام : ت ج

الانبياء مثلت الامثال⁽¹¹⁹⁾ وعلمت قوله⁽¹²⁰⁾: أَلْغَرِ لُغْزاً وَمَثَل مَثَلًا⁽¹²¹⁾
وعلمت أن من كثرة استعمال التبيين الامثال قال النبي: انهم يقولون
لى اليس انما يتمثل بامثال⁽¹²²⁾ وقد علمت ما اففتح به سليمان:
للتفطن للمثل والاحجية لكلمات الحكماء والغازم⁽¹²³⁾. قيل في المدراس: |

(٦- ب) م

5 لماذا كانت كلمات التوراة متشابهة حتى أن سليمان لم يقف على البئر التي
مياها عميقة وباردة ولم يوجد انسان يستطيع ان يشرب منها ، ماذا يفعل
شخص فطن * رَبَطَ حَبْلًا بِحَبْلٍ وَخِيطًا بِخِيطٍ وَخَرَجَ وَشَرِبَ ، هكذا
كان سليمان من مثل لمثل ومن قول لقول حتى فهم اقوال التوراة⁽¹²⁴⁾
هذا نصهم.

10 وما ارى أن احدا من السالى القرائح يتخيل ان اقوال التوراة⁽¹²⁵⁾
المشار اليها هنا التي تحيل في فهمها بفهم معاني الامثال هي احكام عمل العريش
واللؤلؤاب وحكم اربعة حُرَّاس⁽¹²⁶⁾ ، بل القصد هنا فهم الغوامض بلاشك ،
وهناك قيل رَبَّانُنَا يَقُولُ : هذا مثل رجل قد اضاع نقدا او لؤلؤة
في بيته ، فانه يوقد شمعة ثمنها ايسار* ليجد اللؤلؤة كذلك هذا المثل في نفسه
ليس هوبشئ ولكن بواسطته تستطيع ان تفهم اقوال التوراة⁽¹²⁷⁾. هذا
نصهم ايضا ، فتأمل تصريحهم⁽¹²⁸⁾ عليهم السلام بان بواطن اقوال التوراة⁽¹²⁹⁾

(119) : ع [هوشع ١٠/١٢] ، وييد هنيام ادمه : ت - (120) قول : ج (121) : ع
[حزقيال ٢/١٧] ، حود حينه وشول مثل : ت ج (122) : ع [حزقيال ٤٩/٢٠] ، هه
اومريم [ايكم : ج] لى هلا مثل مثلي هوا : ت ج (123) : ع [الامثال ٦/١] ، لهين مثل
ومليمة دبرى حكيم وحيدتم : ت ج (124) ا ، المدرش له هيو دبرى توراه دوميم عد شلا عمد
شله لبار شيو ميبه عموقم وصونيم ولايه ادم يكرول لشتوت مهن مه عه فقح احد سفق حبل
بجبل وشيحه لشحيه ودله وشه كك هيه شله عمثل لمثل ومدر لدر عد شعمد عل دبرى توراه:
ت ج [قارن المدرش حل نشيد الا ناثيد ، ١] (125) اقوال التوراة : ا ، دبرى توراه : ت ج
(126) : ا ، السوكه واللوب ودين اربيه شوريم : ت ج (127) : ا ، رين امرى زه شهوا
مابد سلح اومر جلبيت بتوك يتتوعد شهوا مدليق فيله بايسر* : [نقد صغير من نحاس كان مستعملا
في روما ايام التلمود تساوى واحدا من اربع وعشرين من دينار الفضة] موصا ات همرجلبيت كك
همثل هزه اينوكلوم وحل يديه مثل اته رواه ات دبرى توراه : ت ج (128) عليهم السلام : ج ،
زل : ت (129) اقوال التوراة : ا ، دبرى توراه : ت ج

هى الجوهره⁽¹³⁰⁾ و ظاهر كل مثل ليس بشئ⁽¹³¹⁾ وتشبيههم خفى المعنى الممثل
فى ظاهر المثل بمن⁽¹³²⁾ سقطت منه لؤلؤة فى بيته وهو بيت مظلم كثير الدبش،
فتلك اللؤلؤة حاصلة لكنه لا يراها ولا يعلم بها، فكأنها خارجة عن ملكه
اذ امتنع وجه النفع بها حتى يسرج السراج كما ذكر الذى نظيره فهم
5 معنى المثل.

قال الحكميم: الكلام المنطوق به فى أوامره، تفاح من ذهب فى سلال
من فضة⁽¹³³⁾ واسمع تبيين هذا المعنى الذى ذكره سلال⁽¹³⁴⁾ هى النقوش

- المشبكة اعنى التى فيها مواضع مفتوحة⁽¹³⁵⁾ دقيقة الأعين جدا، مثل اعمال (٧ - ١) ٢
الصاغة، تسمت بذلك لأنها⁽¹³⁶⁾ ينفذها النظر. ترجمة ويشرف [فى العبرية
10 هى] وينظر [فى الآرامية]⁽¹³⁷⁾. فقال ان مثل تفاحة ذهب فى شبكة فضة دقيقة
الخروم جدا هو الكلام الذى قيل على وجهيه، فارى ما اعجب هذا القول
فى وصف المثل المحكم. وذلك أنه يقول إن الكلام الذى هو ذو وجهين يعنى
له ظاهر وباطن، ينبغى ان يكون ظاهره حسنا كالفضة وينبغى ان يكون
باطنه احسن من ظاهره حتى يكون باطنه بالاضافة لظاهره كالذهب عند
15 الفضة وينبغى ان يكون فى ظاهره ما يدل المتأمل على ما فى باطنه مثل هذه
<التفاحة الذهب⁽¹³⁸⁾ التى اكسيت شبكة دقيقة الأعين جدا من فضة، فاذا
رُئيت على بُعد او بغير⁽¹³⁹⁾ تأمل بالغ، ظُنَّ بها أنها تفاحة فضة، فاذا تأملها
الحديد البصر تأملا جيدا، بان له ما داخلها وعلم أنها ذهب. وهكذا هى امثال
الانبياء، عليهم السلام⁽¹⁴⁰⁾: ظواهرها حكمة مفيدة فى اشياء كثيرة من جملتها
20 صلاح احوال الاجتماعات الانسانية كما يبدو من ظواهر الامثال⁽¹⁴¹⁾، وما اشبه
ذلك من الاقوال. وباطنها حكمة مفيدة جدا⁽¹⁴²⁾ فى اعتقادات الحق على حقيقته.

(130) الجوهره: ا، المرجليت: ت ج (131) ليس بشئ، ا، اينز كلوم: ت ج
(132) بمن: ت، كن: ج (133): ع [الامثال ١١/٢٥]، نفوسى ذهب بمشكوت
كسف دبر ديور حل افنيو: ت ج (134) سلال: ا، مسكوت: ت، مشكوت كسف: ج
(135) مفتوحة: ت، مفتحة: ج (136) لانها: ت، لكونها: ج (137): ا، ترجموم
ويسقف واستكى: ت ج (138) التفاحة الذهب: ت، التفاحة ذهب: ج (139) بغير: ج، على
غير: ت (140) عليهم السلام: ت ج (141) الامثال: ا، مثل: ت ج (142) جدا: ت

واعلم أن الامثال النبوية فيها طريقتان :
منها أمثال كل كلمة في ذلك المثل تقتضي معنى .

ومنها ما يكون جملة المثل ينبيء عن جملة المعنى الممثل ونجى
في ذلك المثل كلمات كثيرة جدا ، ليس كل كلمة منها تزيد معنى في ذلك
المعنى الممثل بل هي لتحسين المثل | وترتيب القول فيه اولالمبالغة في إخفاء
المعنى الممثل ، فيطرد القول بحسب كل ما يلزم في ظاهر ذلك المثل . فافهم
هذا جدا .

أما أمثال النوع الاول من الامثال النبوية فقولها : كأن سلما منتصبه على
الارض الخ . [ورأسها ، الى السماء وهذه ملائكة الله تصعد وتنزل عليها وهنا
الرب واقف عليه] ⁽¹⁴³⁾ فان قوله سالم ⁽¹⁴⁴⁾ يدل على معنى ما ، وقوله منتصبه ¹⁰
على الارض ⁽¹⁴⁵⁾ يدل على معنى ثان ، وقوله : ورأسه يصل الى السماء ⁽¹⁴⁶⁾ يدل
^{(١٩١ - ب) ج} على معنى ثالث ، وقوله : وهؤلاء ملائكة الرب ⁽¹⁴⁷⁾ يدل على معنى رابع ،
وقوله صاعدون ⁽¹⁴⁸⁾ يدل على معنى خامس ، وقوله وينزلون ⁽¹⁴⁹⁾ يدل على
معنى سادس ، وقوله هنا الرب واقف عليه ⁽¹⁵⁰⁾ يدل على معنى سابع . فكل لفظة
جاءت في هذا المثل هي لمعنى زائد في الجملة المثلولة .

15

وأما أمثال النوع الثاني من الامثال النبوية فقولها : فاني اشرقت من كوة
بيتى من وراء شباكى فرأيت بين الاغرار وتاملت بين البنين غلاما فاقد
اللب عا برا في الشارع عند زاويتها ومتمشيا في طريق بيتها في الغسق عند
المساء في قلب الليل في الديجور فاذا بامرأة قد لقيته وزيتها زى زانية وقلبا

(143) ع [التكوين ١٢/٢٨] ، وهذه سلم مصب ارمه : ت ج (144) : ا ، سلم : ت ج
(هي مستعملة في العربية في نفس المعنى ايضا ، الا انه لا اعراب في العبرية ولذلك وسمناها
على صورة المغرب) (145) منتصبه على الارض ا ، مصب ارمه : ت ج (146) : ا ، وراشو
جميع هشيمه : ت ج (147) : ا ، وهذه ملائكة الهيم : ت ج (148) صاعدون : ا ، عوليم :
ت ج (149) ينزلون : ا ، يرديم : ت ج (150) : ا ، وهذه الله نصب عليه : ت ج

حيث صجّابة طامعة الخ⁽¹⁵¹⁾ تارة في الخارج وتارة في الشوارع الخ⁽¹⁵²⁾
 فامسكته الخ⁽¹⁵³⁾ كانت على ذبائح سلامة الخ⁽¹⁵⁴⁾ فلذلك خرجت لقاتك
 الخ⁽¹⁵⁵⁾ وقد فرشت سررى مفروشات الخ⁽¹⁵⁶⁾ وعطرت مضجعي الخ⁽¹⁵⁷⁾
 هلم نرتوى من الحب الخ⁽¹⁵⁸⁾ فان الرجل ليس في البيت الخ⁽¹⁵⁹⁾ صرة القفصة
 الخ⁽¹⁶⁰⁾ فاغوته بكثرة فنونها وطوحته بتملق شفتيها⁽¹⁶¹⁾

5

فخاصل هذه الجملة هو التحذير من تبع لذات الأبدان وشهواتها
 فشبّه المادة التي هي سبب هذه الشهوات البدنية كلها بامرأة زانية⁽¹⁶²⁾ وهي
 امرأة رجل⁽¹⁶³⁾ ايضاً⁽¹⁶⁴⁾ وعلى هذا المثل | بنى كتابته كله؛ وسنين في فصول (٨-١١)
 من هذه المقالة حكمته في تشبيه المادة بامرأة رجل زانية⁽¹⁶⁵⁾ : ونين كيف
 10 ختم كتابه هذا بمدح المرأة⁽¹⁶⁶⁾ اذا لم تكن زانية بل مقتصرة على صلاح بيتها
 وحال بعلها⁽¹⁶⁷⁾ . وجميع هذه العوائق التي تقوق الانسان عن كماله الاخير
 وكل نقيصة تلحق الانسان وكل معصية فانما تلحقه من جهة مادته فقط،
 كما سنين في هذه المقالة .

فهذه الجملة هي المفهومة من جميع هذا للكل اعنى ان لا يكون الانسان
 15 تابعا بهيمته فقط، اعنى مادته اذ مادة الانسان القرية هي مادة سائر الحيوان
 القرية . فاذا وبينت لك هذا وكشفت لك سر هذا المثل لا تعلق آمالك بان

(151) ... لا تستقر قداما في بيتها (152) ... وتكن عند كل زاوية (153) ... وقبله
 وصلت وجهها وقالت له (154) ... واليوم قضيت نفوري (155) ... نالقة الى وجهك
 فوجدتك (156) ... من الديباج نسيبها من مصر ... (157) ... بالمر والعود والفاصين
 (158) ... الى السحر ونتمتع بالهوى (159) ... قلصار في طريق بعيد (160) ... اخذ ... بيته
 في يوم البدر يقدم الى بيته (161) : ع [الامثال ١/٧ - ٢١ ولكن العبارات المذكورة مخلوقة] :
 كي يحلون بيتي بعد اشئني نشققي [نشق : ج] وارا بفتايم ابيه بيني نمر حربل هور بشوق اصل
 فته ودوك يته يصعد نهشفت بحرب يوم باشون ليله وافله وهته اش لقراتوشيت زونه ونصورت
 لب هوميه هيا (و سورات جو- : ج) قسم بحوص قسم برحبوت جو . وحزيقه بو (+ ونشقه
 لو : ج) جو . زعبي شليم حل وجو . حل كن يصاتي لقراتك وجو . مريدم ريدل (عرس : ج)
 وجو . نفقي مشككي جو . لكه نروه دوديم وجو كي اين هايش بيننو وجو . ضرور هكسف
 وجو . هطو روب لقسه (جو . جو . وما بعله مخلوف في به .) بحلق شفتيه تليخنو : ت ج (162)
 بامرأة زانية : ا ، باش زونه : ت ج (163) امرأة رجل : ا ، اشات ايش : ت ج (164)
 ايضاً : تقدم حل امرأة رجل في ج (165) بامرأة رجل زانية : اباشات اش زونه : ت ج .
 زانية : ا ، زونه : ت ج (166) المرأة : ا ، الاش : ت ج (167) بعلها : ت ، زوجها : ج

تقول أينش تحت قوله: على لك ذباغى السالة ، اليوم أفى بنذورى (168) وای
معنى يتضمن قوله: وقد فرشت سرى مفرشات (169) ؟ وای معنى زاد
فى هذه الجملة قوله: لان الرجل ليس فى بيته (170) ؟ وكذلك سائر ما جاء
فى هذه السورة (171). فان هذا كله طرد كلام على ظاهر المثل اذ هذه الاحوال

- التي ذكرهى نوع حال الزناة ؛ وكذلك هذه الاقاويل ونحوها هى نوع
5 اقاويل الزانين بعضهم لبعض. فافهم هذا عنى جدا ، فهو اصل كبير عظيم
فى ما اريد تبينه فاذا وجدتني فى فصل من فصول هذه المقالة قد بينت معنى
مثل من الامثال ونهتكت على الجملة الماثلة ما هى ؛ لا تطلب كل جزئيات
المعاني (172) التي جاءت فى ذلك المثل وتريد ان | تجدها مطابقة فى الشئ
المثول لان هذا يخرجك لاحد (173) امرين :
- 10

لما ليحكك عن الغرض المقصود بالمثل او لتكليفك تاويل امور لا تاويل
لها ولا وضعت لتأول ، فتحصل من ذلك التكلف على مثل هذا الهديان
العظيم الذى يهذه ويؤلف فيه اكثر فرق العالم فى زماننا هذا ، لكونهم يريد
كل منهم ان يوجد معانى ما لا قاويل (174) لم يقصد بها قائلها شيئا مما يريدونه
هم ، بل يكون ابدا غرضك فى اكثر الامثال معرفة الجملة المقصود معرفتها ؛
15 ويكفيك فى بعض الاشياء ان تفهم من كلامى ان القصة الفلانية مثل ؛
وان لم نبين شيئا زائدا ، فانك اذا علمت انه مثل تبين لك حينك لاي شئ
هو مثل ، ويكون قولى لانه مثل كن ازال الشئ الحائل بين البصر والمبصر.

- وصية هذه المقالة : اذا اردت ان تحصل على جملة ما تضمنته حتى
لا يغادرك منها شئ ، فردد فصولها بعضها على بعض ولا يكون غرضك من
20 الفصل فهم جملة معناه فقط ، الا وتحصيل كل لفظة جاءت فيه فى معرض القول
وان لم تكن من غرض الفصل ، لان هذه المقالة ما وقع الكلام فيها كيف
اتفق ، الا بتحرر كثير وضبط زائد وتحفظ من الاختلال بتبيين مشكل ،

(168) : ا ، زيجى شليم عل هيوم (شلتن ندرى - ج) : ت ج (169) : ا ،

مرديم ربنق عرسى : ت ج (170) : ا ، ك اين هايش بيتو : ت ج (171) السورة : ا ،

الفرشه : ت ج (172) المعنى : ج (173) عن احد : ج (174) معانى مالا قاويل : ت ، معانى
مالها تاويل : ج

- وما من شيء قيل فيها في غير موضعه الا لتيين امرًا في موضعه ولا تتبعها باوهامك فتاذيني ولا تنفع نفسك، بل ينبغي لك ان تعلم كل ما ينبغي تعلمه، (٩ - ١) م
- وانظر فيها دائماً فهي تبين لك معظم مشكلات الشريعة التي تشكل على كل عاقل؛ وانا احلف بالله تعالى لكل من قرأ مقالتي هذه ان لا يشرح منها ولا كلمة (175) واحدة ولا يبين لغيره منها الا ما هو بين مشروح في كلام من تقلعني من علماء شريعتنا المشاهر (176) اما ما يفهم منها مما لم يقله غيري من مشاهرتنا (177) فلا يبينه لغيره ولا ينها فت للرد، لانه قد يكون ما فهمه من كلامي خلاف ما أردته فيضرنى (178) جزاءاً لأرادتي نفعه فيكون جزاء عن الخير بالشر (179)؛ بل يتاملها كل من سقطت الى يده، فان شئت (180)
- له غليلاً (181) ولو في امر ما من جملة ما يشكل فيشكر الله وينفع بما فهم، وان لم يجد فيها شيئاً ينفعه (182) بوجه فيحسبها كأنها ما ألفت، وان ظهر له فيها فساد ما بحسب ظنونه | فيتأوله فيحكم بالابراء (183) ولو بأبعد تاويل كما (١٩٢ - ١ - ١) -
- فرنس علينا في حق جمهورنا فكيف في حق علمائنا وحمة شريعتنا المجتهدين في افادتنا الحق حسب (184) ادراكهم.
- وأنا اعلم ان كل مبتدئ من الناس ليس عنده شيء من النظر فانه سيستفيع ببعض فصول هذه المقالة. فاما الكامل من الناس للشرح المتحير كما ذكرت فيستفيع فصولها وما اشد اغتباطه بها وما الذها على سمعه. واما المختلطون الذين قد اتسخت ادعيتهم بالاراء الغير صحيحة وبالطرق الممتوعة، ويطنون ان ذلك علوم (185) صحيحة ويزعمون انهم اهل نظر ولا علم لهم اصلاً (٩ - ب) ثم،
- بشيء يسمى علماً بالتحقيق. فانهم سينفرون من فصول كثيرة منها وما اعظمها عليهم لكونهم لا يدركون لها معنى ولان (186) يبين منها ايضاً تزييف البهرج الذي بايديهم الذي هو ذخيرتهم ومالم المعد لشداثلهم.

(175) ولا كلمة : ت ، ولو كلمة : ج ن (176) (145) المشاهر : ت ، المشاهر : ج (177) مشاهرتنا : ت ، مشاهيرنا : ج (178) فيضرنى : ت ج ، فيوذني : ن (179) ا ، [قارن : المزمير ٢٧ / ٢١] مثل رعه تحت طوبه : ت ج (180) شفت : ت ج ، شفات : ن (181) غليلاً : ت ، غليلاً : ج (182) نافماً : ج (183) : ا ، ويلون لكف زكوت : ت ج (184) حسب : ت ، محب : ج (185) ان علوم : ج ، ذلك علوما : ت (186) ن : ت ، لا : ج

والله تعالى يعلم أني لم ازل استهيب كثيرا جدا وضع الاشياء التي اريد وضعها في هذه المقالة، لأنها امور مستورة لم يوضع فيها قط كتاب في الملة في هذا زمان (187) الجلاء (188) التي عندنا (189) ما ألف فيها فكيف أبتدع انا بدعة واضع فيها، لكنني (190) اعتمدت على مقدمتين: الواحدة قولهم في نظير هذا المعنى: لقد حان للرب ان يعمل الخ (191) والثانية قولهم: فليكن كل عملك لوجه الله (192):

فعلى هاتين المقدمتين اعتمدت فيما وضعت في بعض فصول هذه المقالة. وبالجملية فاني الرجل الذي اذا انحصر به (193) الامر وضاق به (193) المجال ولا اجد حيلة في افادة حق تبرهن إلا بأن يوافق ذلك فاضلا واحدا ولا يوافق عشرة آلاف جاهل (194). فأني أؤثر قوله لنفسه ولا ابالي بدم ذلك الخلق (195) الكثير وادعى تخلص ذلك الفاضل الواحد مما تنشب فيه وادل حيرته حتى يكمل ويستريح:

مقدمة: اسباب التناقض او التضاد الموجود في كتاب من الكتب او في تأليف من التأليف احد سبعة اسباب:

السبب الاول: هو ان يكون المؤلف | جمع اقاويل الناس ولم اراء مختلفة وحذف السند ولم ينسب كل قول لقاتله فيوجد في ذلك التأليف تناقض او تضاد لكون احدي القضيتين مذهب شخص والقضية الاخرى مذهب شخص آخر. (١٠-١) م

والسبب الثاني: كون صاحب ذلك الكتاب كان له رأي ما ثم رجع عنه ودونت اقاويله الاولى والثانية. 20

والسبب الثالث: كون تلك الاقاويل ليست كلها على ظاهرها، بل يكون بعضها على ظاهره وبعضها مثلاً (196)، فيكون له باطن او تكون القضيتان (197)

(187) هذه ازمان: ت (188) الجلاء: ا، الجلول: ت ج (189) عندنا: ت ج، عد فيها: ن (190) لكنني: ج (191) ع [المزمور ١٢٦/١١٨]، عت لعلوت لله وكو: ت ج (192): ا، وكل مسيك هبولثم شيم: ت ج [ابوت ١٧/٢] (193) ٢-١ به: ت، لي: ج (194) جاعلا: ت (195) الكثير: ت ج، الكبير: ن (196) حل: ج (197) القضيتين: ج.

جميعا المتناقضات الظاهر امثالا، فاذا⁽¹⁹⁸⁾ حلت على ظواهرها كانت متناقضة او متضادة.

والسبب الرابع : ان تكون شريطة ما لم يصرح بها في موضعها لضرورة ما ، او يكون الموضوعان مختلفين ولم يبين احدهما في موضعه فيظهر تناقض في القول وليس ثم تناقض.

والسبب الخامس : ضرورة التعليم والتفهم ، وذلك أن يكون ثم معنى ما غامض⁽¹⁹⁹⁾ عسر التصور يلتجئ لذكره او لاتخاذ مقدمة في تبين معنى⁽²⁰⁰⁾ سهل التصور ينبغي ان يقدم في التعليم⁽²⁰¹⁾ على ذلك الاول لكون البداية⁽²⁰²⁾ ابدا بالأسهل فيلتجئ المعلم ان يتسامح⁽²⁰³⁾ في تفهم ذلك المعنى الاول على اى وجه اتفق. ويجليل النظر ولا ياخذ في تحرير حقيقته بل يترك بحسب خيال السامع حتى يفهم ما يراد به الآن فهمه ، وبعد ذلك يحمر⁽²⁰⁴⁾ ذلك المعنى الغامض وتبين⁽²⁰⁵⁾ حقيقته في الموضع اللائق به.

والسبب السادس : | خفاء التناقض وكونه لا يتبين الا بعد مقدمات | (١٠ - ب) ٢ كثيرة ، وكلما احتيج الى اظهاره الى مقدمات اكثر كان اخفى ، فيمر ذلك على المؤلف ويظن ان القضيتين الاوليين⁽²⁰⁶⁾ لا تناقض بينهما ، فاذا اخذت كل قضية منها واضيف اليها مقدمة صادقة ونتج ما يلزم ، وكذلك يفعل بكل نتيجة يضاف اليها مقدمة صادقة وينتج ما يلزم ، ينهى الامر بعد عدة مقاييس الى تناقض بين النتيجةين الاخيرتين⁽²⁰⁷⁾ او تضاد. ومثل هذا هو الذى يمر على العلماء المؤلفين ؛ لما ان تكون القضيتان الاوليان⁽²⁰⁸⁾ ظاهرتي التناقض غير انه نسي الاولى عند تدوينه الاخرى في موضع آخر من التاليف فان هذا انحطاط عظيم جدا ولا يعد هذا في عداد⁽²⁰⁹⁾ من تعتبر اقاويله.

والسبب السابع : ضرورة الكلام في امور غامضة جدا ، ينبغي اخفاء بعض معانيها واظهار بعض ؛ فقد تدعو الضرورة بحسب قوله⁽²¹⁰⁾ ما ليجرى الكلام

(198) امثال : ج (199) ما غامض : ت ، غامضا : ج (200) ما — : ت (201) التماثل : ج (202) البداية : ت ، البداية : ج (203) يتسامح : ت ، يتسم : ج ن (204) يحمر : ت ، تحرير : ج (205) تبين : ت ، تبين : ج (206) الاوليين : ت ، الاوليين : ج ن (207) الاخرى : ج (208) القضيتان الاوليان : ت ، القضيتان الاوليتان : ن ، القضيتين الاوليتين : ج (209) حداد : ت ، اعداد : ج (210) قول : ج

فيها على تقرير⁽²¹¹⁾ مقدمة ما وتدعو الضرورة في موضع آخر ليجرى الكلام فيها على تقرير⁽²¹²⁾ مقدمة مناقضة لتلك، وينبغي ان لا يشعر الجمهور بوجه (١٩٢-ب) ج بموضع التناقض بينها وقد يتحيل المؤلف في اخفاء ذلك بكل وجه.

اما التناقض لوجود في المشنة والعهود⁽²¹³⁾ فهو بحسب السبب الاول

- 5 كما تجدهم دائما يقولون. شكلة البداية والنهاية⁽²¹⁴⁾ فيكون الجواب البداية رأى لربّي فلان والنهاية رأى لربّي فلان⁽²¹⁵⁾ وكذلك تجدهم يقولون: ان الربّي (يهودا الناسي) رأى اقوال الربّي فلان في كذا | وكذا وذكرها بدون اسناد ورأى اقوال الربّي فلان في كذا وكذا وذكرها من دون اسناد⁽²¹⁶⁾ وكثيرا ما تجدهم يقولون: من هو قائل هذا؟ كذا وكذا الربّي فلان، ومن هو قائل ذلك في المشنة؟ هو الربّي فلان هو⁽²¹⁷⁾ وهذا اكثر من ان يحصى. 10

فاما التناقض او⁽²¹⁸⁾ الاختلاف الموجود في التلمود⁽²¹⁹⁾ فهو بحسب السبب الاول والثاني كما تجدهم دائما يقولون في هذا وافق الربّي فلانا وفي ذلك وافق ربّيّا آخر⁽²²⁰⁾، ويقولون ايضا: يوافقه في نقطة ويخالفه في اخرى⁽²²¹⁾ ويقولون يخالف آموريان رأى الربّي فلان⁽²²²⁾ وهذا النحو كله هو ينحو

- 15 نحو السبب الاول. واما بحسب السبب الثاني فهو قولهم ببيان: ربّي ترك هذا الرأي وربّي ترك ذلك الرأي⁽²²³⁾ ويبحث عن اى⁽²²⁴⁾ القولين هو المتأخر وكذلك قولهم⁽²²⁵⁾ قال الربّي آشي شيئا في اول الفحص وفي الثاني قال شيئا آخر⁽²²⁶⁾.

(211) تقرير: ت، تقدير: ج ن (212) تقدير: ج (213) العهود: ا، البريتوت: ت، البريتا: ج (214) ا، قشيا ريشا ايفا: ت ج (215) ا، ريشار. فلوني وسيفار. فلوني: ت ج (216) ا، راه ر. دريو شل ر. فلوني بكك وكك وسم لن كوتي وراه دريو شل ر. فلوني بكك وكك وسم لن كواتيه: ت ج (217) ا، ستا منى ر. فلوني هيا متنين منى ر. فلوني هيا: ت ج (218) او: ت، و: ج (219) التلميد: ت، التلميد: ج (220): ا، بكك وكك سبرله كر. فلوني وبكك وكك سبرله كر. فلوني: ت ج (221) ا، سبرله كوتي بحد وفليج عليه بحد: ت ج (222) ا، ترى اموراى الييا در. فلوني: ت ج (223) ا، هدر بكيه رب معيا هدر يه ربا مهيا: ت ج (224) اى-: ج (225) قولهم: ت، هو قولهم: ج (226) ا، مهد ورا قا درب اشى امر لن كك وكك ومهدورا بترامر لن كك وكك: ت ج

وأما التناقض أو التضاد الذى يبدو فى ظاهر الامر⁽²²⁷⁾ فى بعض مواضع من الكتب النبوية كلها، فهو بحسب السبب الثالث والرابع؛ ونحو هذا المعنى كان مساق هذه المقدمة كلها وقد علمت كثرة قولهم عليهم السلام⁽²²⁸⁾ ان كتابا يقول كذا وآخر يقول كذا⁽²²⁹⁾. ويثبتون ظهور التناقض ثم يبينون⁽²³⁰⁾

5 ان الامر ناقص شريطة او مختلف الموضوع مثل قولهم: سليمان لا يكفى أن أقوالك تناقض أقوال ابيك بل أنها تناقض بعضها بعضا الخ⁽²³¹⁾. وهذا كثير فى كلام الحكماء عليهم السلام⁽²³²⁾، لكن أكثر ما يعنون. باقاول نبوية متعلقة بأحكام او بآداب.

ونحن انما كان | غرضنا فى التنبيه على فصول⁽²³³⁾ فيها تناقض (١١ - ٢) ٢

10 فى الظاهر فى آراء واعتقادات وسين من ذلك⁽²³⁴⁾ طرف فى بعض فصول هذه المقالة لان هذا المعنى ايضا تناقضات التوراة⁽²³⁵⁾. واما هل يوجد فى كتب الانبياء تناقض بحسب السبب السابع، ففيه موضع نظر وبحسب وينبغي ان لا يحذف⁽²³⁶⁾ فى ذلك.

واما الاختلاف الذى يوجد⁽²³⁷⁾ فى كتب الفلاسفة المحققين منهم فهو بحسب السبب الخامس.

واما التناقض الذى يوجد فى أكثر كتب المؤلفين والشارحين غير من 15 ذكرنا، فهو بحسب السبب السادس. وكذلك يوجد فى المدرشوت والمجادوت تناقض عظيم بحسب هذا السبب، ولذلك يقولون لاصعوبة فى المجاداة⁽²³⁸⁾. ويوجد فيها ايضا تناقض بحسب السبب السابع.

فاما⁽²³⁹⁾ الذى يوجد فى هذه المقالة من الاختلاف، فهو بحسب السبب الخامس والسابع. فاعلم ذلك وتحققه وتذكره⁽²⁴⁰⁾ جداكى 20 لا تحيّر فى بعض فصولها.

(227) او التضاد ... الامر - ج (228) عليهم السلام : ج، زل : ت (229) : ١، كتب احد اומר كك واحد اומר كك : ت ج (230) غنى يبينوا : ج (231) : ١، شله لادايك شديريك سوترين دبرى ابيك الا شهن سوترين زه حت زه : ت ج (232) الحكماء عليهم السلام : ١، الحكيم [+ زل : ت، - ج] : ت ج (233) فصول : ١، فوقيق : ت ج (234) ذلك : ت، - ج : (235) تناقضات التوراة : ١، سترى تور : ت ج (236) يحذف : ت، يحازف : ج (237) يوجد : ج - ت. (238) لاصعوبة فى المجاداة : ١، ابن مقشين هجده : ت ج (239) فاما : ت، و اما : ج (240) تذكره : ت، تدبره : ج ن

وبعد هذه المقدمات آخذ في ذكر الأسماء التي⁽²⁴¹⁾ ينبغي التنبيه على حقيقة معناها المقصود في كل موضع بحسبه فيكون ذلك مفتاحا لدخول مواضع غلقت دونه الأبواب فإذا فتحت تلك الابواب ودخلت تلك المواضع سكنت فيها الأنفس واستلذت الأعين واستراحت الأجسام من تعبها ونصبها:

افتحوا الابواب ولتدخل الامة الصديقة الحافظة للحق⁽²⁴²⁾ 5

فصل ١ [١]

صورة ومثال: ⁽²⁴³⁾ قد ظن الناس ان الصورة ⁽²⁴⁴⁾ في اللساني العبراني بدل على شكل الشيء وتخطيطه فودى ذلك الى التجسيم المحض لقوله لنصنع الانسان على صورتنا كمثلنا ⁽²⁴⁵⁾ وظنوا ان الله على صورة انسان اعنى شكله وتخطيطه فلزمهم التجسيم المحض فاعتقدوه ورأوا أنهم إن فارقوا 10 هذا الاعتقاد كذبوا النص بل يعدمون الاله، ان لم يكن جسدا ذا وجه ويد مثلهم في الشكل والتخطيط، لكنه اكبر وابهى بزعمهم، ومادته ايضا ليست بدم ولحم، هذه ⁽²⁴⁶⁾ غاية مارأوا أنه يكون تنزيها ⁽²⁴⁷⁾ في حق الله. اما ما ينبغي ان يقال في ⁽²⁴⁸⁾ نفي الجسائية واثبات الوجدانية الحقيقية التي لاحقيقة لها الابدفع ⁽²⁴⁹⁾ الجسائية فستعرف برهان ⁽²⁵⁰⁾ ذلك كله من هذه 15 المقالة، وانما التنبيه هنا في هذا الفصل على تبين معنى الصورة والمثال ⁽²⁵¹⁾.

فاقول ان الصورة المشهورة عند الجمهور التي هي شكل الشيء وتخطيطه اسمها الخصيص بها في اللسان العبراني صفة ⁽²⁵²⁾ قال: حسن

(١٢ - ب) م الهيئة | جميل المنظر ⁽²⁵³⁾، ما هي هيئته ⁽²⁵⁴⁾، هيئة ابناء الملوك ⁽²⁵⁵⁾. وقيل

(241) الاسماء التي: ت، اسماء التي: ج (242): ع [اشعيا ٢٦/٢]، فحقو شعريم ويبوا غوى صديق شومر امونيم: ت ج (243) صورة ومثال: ا، سلم ودموت: ت ج (244) الصورة: ا، السلم: ت ج (245): ع [التكوين ١/٢٦]، نفسه ادم بصلبنوكل دموتينو: ت ج (246) هذه: ج، هذا: ت (247) يكون تنزيها: ت، تنزيه: ج (248) في: ت، في حق: ج (249) بدفع: ت، برفع: ج ن (250) براهين: ج (251) الصورة والمثال: ا، سلم ودموت: ت ج (252) توار: ت ج (253): ع [التكوين ٢٩/٦]، يفة تار ويقة مره: ت ج (254): ع [الملوك الاول ٢٨/١٤]، مهتارو: ت ج (255): ع [القضاة ٨/١٨]،

في الصورة الصناعية ويسوّيه بالمنحّت ويرسّمه بالبيرةكار⁽²⁵⁶⁾. وهذه
اسمية لم توقع على الاله تعالى قط وحاشا وكلا.

- اما [ال]صلم (الصورة⁽²⁵⁷⁾) فهو يقع على الصورة الطبيعية اعنى على
المعنى الذى به تجوهر الشيء وصار ما هو وهو حقيقته من حيث هو ذلك
5 الموجود الذى ذلك المعنى في الانسان هو الذى عنه يكون الإدراك الانساني
ومن أجل هذا الإدراك العقلي قيل فيه: على صورة الله خلقه⁽²⁵⁸⁾؛ ولذلك
قيل⁽²⁵⁹⁾: تختصر خيالهم⁽²⁶⁰⁾ لان الاحتقار⁽²⁶¹⁾ لاحق لانفس التي هي الصورة
النوعية لأشكال الاعضاء وتخطيطها. وكذلك اقول إن العله في تسمية
الاصنام | صوراً⁽²⁶²⁾ كون المطلوب منها معناها المظنون⁽²⁶³⁾ به⁽²⁶⁴⁾ (١٩٣ - ١ ج)
10 لأشكلها وتخطيطها. وكذلك اقول في مثال بواسيركم⁽²⁶⁵⁾ لأن كان المراد
منها معنى دفع اذية البواسير⁽²⁶⁶⁾ لأشكال البواسير⁽²⁶⁶⁾ فان لم يكن بد من
ان يكون صور بواسيركم⁽²⁶⁷⁾ وصور⁽²⁶⁸⁾ من اجل الشكل والتخطيط فيكون
الصورة⁽²⁶⁹⁾ اسماً مشتركاً او مشككاً⁽²⁷⁰⁾ يقال على الصورة النوعية وعلى
الصورة الصناعية وما ماثلها⁽²⁷¹⁾ من أشكال الأجسام الطبيعية وتخطيطها
15 ويكون المراد به في قوله نخلق آدم على صورتنا⁽²⁷²⁾ الصورة النوعية الذى
هو الادراك العقلي لأشكال والتخطيط. فقد بينا لك الفرق بين الصورة
والهيئة⁽²⁷³⁾ وبيننا معنى الصورة⁽²⁷⁴⁾.

(256) : ع [اشيا ١٣/٤٤] ، يتار هو بشرد و يتار هو يتار هو : ت ج (257) الصورة :
١ ، صلم : ت ج (258) : ع [التكوين ٢٧/١] ، بصل الميم برا اتو : ت ج (259) قال : ج
(260) : ع [الزمو ٢٠/٧٣] صلم تبه : ت ج (261) الاحتقار : ١ ، البزيون :
ت ج (262) صوراً : ١ ، صلم : ت ج (263) المظنون : ت ج ، المظنون : ن
(264) به : ت ، بها : ج ن (265) : ع [اللاوك الاول : ٥/٦] ، صلم طحوريكم :
ت ج (266) البواسير : ١ ، الطحوريم : ت ج (267) صور بوا سيركم : ١ ، صلم طحوريكم :
ت ج (268) صور : ١ ، صلم : ت ج (269) الصورة : ١ ، صلم : ت ج (270) اسما
مشتركا او مشككا : ج ، اسم مشترك او مشكك : ت (271) ماثلها : ت ، شاكلها : ج (272)
نخلق آدم على صورتنا : ١ ، نسه ادم بصلينو : ت ج (273) الصورة والهيئة : ١ ، صلم
وتوار : ت ج (274) الصورة : ١ ، صلم : ت ج

- اما المثال⁽²⁷⁵⁾ فهو اسم من مثل⁽²⁷⁶⁾ وهو ايضا شبه في المعنى لأن قوله :
 شابهت قوق البرية⁽²⁷⁷⁾ ؛ ليس انه | شابه اجنحتها و ريشها ، بل شابه
 حزنه حزنها ؛ وكذلك كل شجرة في جنة الله لم يماثلها في بهجته⁽²⁷⁸⁾ شبه
 في معنى⁽²⁷⁹⁾ الحسن : لم تحة مثل تحة الحية⁽²⁸⁰⁾ مثله كالاسد الذي يقرم
 الى الفريسة⁽²⁸¹⁾ ، كلها شبه في المعنى لافي الشكل والنخيط وكذلك
 قيل : شبه العرش شبه عرش⁽²⁸²⁾ شبه في معنى الرفعة والجلالة لافي تريعه
 وغلظه وطول رجله كما يظن المساكين ؛ وكذلك شبه الحيوانات⁽²⁸³⁾ ، فلما
 خص الانسان بمعنى فيه غريب جدا ، ما ليس في شيء من الموجودات من لدن
 فلك القمر ، وهو الادراك العقلي الذي لا تصرف فيه حاسة ولا جارحة
 ولا جانحة ، شبهه بادراك الاله الذي ليس هو بآلة ؛ وان كان لاشبه
 في الحقيقة⁽²⁸⁴⁾ ، لكن على بادى الرأى . وقيل في الانسان من اجل
 هذا المعنى ، اعنى من اجل العقل الالاهى المتصل به انه على صورة الله
 وشاكلته⁽²⁸⁵⁾ لان الله تعالى جسم⁽²⁸⁶⁾ فيكون ذا شكل .

فصل ب [٢]

- اعترضنى رجل علمى^(*) منذ سنين اعتراضا غريبا ينبغي تأمل الاعتراض 15
 وجوابنا في فكته . وقبل ان اذكر الاعتراض وفكه اقول إنه قد علم كل
 عبرانى ان اسم الله⁽²⁸⁷⁾ مشترك للاله والملائكة والحكام مدبرى المدن .
 وقد بين آنقولوس المتهود⁽²⁸⁸⁾ عليه السلام والصحيح ما | يدينه ان قوله :
 وكنتم كآلهة تعرفون الخير والشر⁽²⁸⁹⁾ يراد به المعنى الاخير قال وتكونون

(275) المثال : ا ، دموت : ت ج (276) مثل : ا ، دم : ت ج . ((277)) : ع [المزمور
 ٧/١٠١] ، دمى لقات مدبر : ت ج (278) : ع [حزقيال ٨/٣١] ، كل عص بنح الميم لا دمه
 اليو يفيو : ت ج (279) : معنى : ت ، المعنى : ج (280) : ع [المزمور ٥٧/٥] ، حمت كد
 موت [لوكه بوت : ج] حمت نخش : ت ج (281) : ع [المزمور ١٢/١٦] ، دميونوكاريه
 يكسوف لطروف : ت ج (282) : ع [حزقيال ٢٧/١] ، دموت هكسا دموت كسا : ت ج
 (283) [حزقيال ١٣/١] ، دموت هحيوت : ت ج (284) في الحقيقة : ت ، بالحقيقة : ج (285)
 عل صورة الله وشاكلته : ا ، بصل الميم ويد موتو : ت ج (286) تعال جسم : ت ، جسم تعال :
 ج (287) الله : ا ، الميم : ت ج (288) المتهود : ا ، هجر : ت ج (289) : ع [التكوين ،
 ٥/٣] ، هيم كالميم يودعى طوب ورع : ت ج كتاريفى ملك . ت ج () شقف : learned

كملوك (290)، وبعد توطئة اشتراك هذا الاسم، نأخذ في ذكر الاعتراض.

قال المعارض يبدو من ظاهر النص أن القصد الأول بالإنسان أن يكون كسائر الحيوان لا عقل له ولا فكرة ولا يفرق بين الخير والشر؛ فلما عصى أوجبت له معصيته هذا الكمال العظيم الخصيص بالإنسان، وهو ان يكون له هذا التمييز الموجود فينا الذي هو اشرف المعاني الموجودة لنا، 5 وبه نتجوهر، فهذا هو العجب ان يكون عقابه على معصيته اعطاه كمالا لم يكن له، وهو العقل؛ وما هذا الاكقول من قال إن شخصا من الناس عصى وافرط في الظلم فُسيخ وجعل كوكبا (291) في السماء. هذا كان غرض الاعتراض ومعانيه وان لم يكن بهذا النص واسمع اغراض (292) جوابنا.

نحن (293) قلنا يا ايها الناظر باوائل خواطره وسوانحه، ومن ظن انه يفهم كتابا هو هداية الاولين والآخرين بمروره عليه في: بعض اوقات الفراغ من الشرب والنكاح كمروره على تاريخ من التواريخ او شعر من الاشعار. تثبت وتامل، فليس الامر كما ظننته باول خاطر بل كما بين عند التامل لهذا الكلام، وذلك ان العقل الذي افاضه الله على الانسان وهو كانه الاخير هو الذي حصل لآدم قبل معصيته وبه قيل فيه انه في صورة 15

الله وعلى شاكلته (294)، من اجله كان مخاطبا ووصى (295) كما قال (١٤ - ١) م

امر الرب الاله، الخ. (296)

ولا تكون (297) الوصية للبهائم ولا لمن لا عقل له، وبالعقل يفرق بين الحق والباطل. وهذا كان موجودا فيه على كماله وتماحه؛ اما القبيح 20 والحسن فهو في المشهورات لا في المعقولات لانه لا يقال السماء كريمة حسن والارض بسيطة قبيح، بل يقال حق وباطل وكذلك في لساننا يقال

(290) ا، وهون كبريا : (كرويين : ج) ت ج (291). كوكبا : ت ن، كوكب : ج (292) اغراض : ت ن، اغراق : ج (293) نحن - : ج (294) : ا، بصل الميم و يسموتو : ت ج (295) وصى : ت ن، يومى : ج (296) : ع [التكوين ١٦/٢]، وبصا الله الميم كو : ج (297) ولا تكون : ت ن، ولم تكن : ج

- عَنِ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ صَدَقَ وَكَذَبَ⁽²⁹⁸⁾ وَعَنْ حَسَنِ وَقَبِيحِ طَبِيبٍ وَخَبِيثِ⁽²⁹⁹⁾
 فَبِالْعَقْلِ يَعْرِفُ الْإِنْسَانُ الصَّدَقَ مِنَ الْكَذِبِ⁽³⁰⁰⁾ وَهَذَا يَكُونُ فِي الْأُمُورِ
 الْمَعْقُولَةِ كُلِّهَا؛ فَلَمَّا كَانَ عَلَى أَكْمَلِ حَالَاتِهِ وَأَتَمِّهَا، وَهُوَ مَعَ فِطْرَتِهِ
 وَمَعْقُولَاتِهِ الَّتِي قِيلَ فِيهِ مِنْ أَجْلِهَا: نَقَصَتْهُ عَنْ اللَّهِ قَلِيلًا⁽³⁰¹⁾ لَمْ تَكُنْ لَهُ قُوَّةٌ
 تَشْتَفِ بِالشُّهُورَاتِ بِوَجْهِهِ وَلَا يَدْرِكُهَا حَتَّى وَلَوْ أَبَيَّنَ الْمَشْهُورَاتُ بِالْقَبِيحِ،
 وَهُوَ كَشَفَ الْعُورَةَ، لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ قَبِيحًا عِنْدَهُ وَلَا ادْرَكَ قَبِيحَهُ. فَلَمَّا عَصَى
 وَمَالَ نَحْوَ شَهَوَاتِهِ الْخَيَالِيَةِ وَلِذَاتِ حَوَاسِهِ الْجَسَانِيَةِ كَمَا قَالَ: إِنْ الشَّجَرَةُ
طَيِّبَةٌ لِلْمَاءِ كُلِّ وَشَهِيَّةٌ لِلْعَيُونِ⁽³⁰²⁾، عَوَّقَ بَانَ سُلْبِ ذَلِكَ الْإِدْرَاكِ الْعَقْلِيِّ،
 وَلِلذَلِكَ عَصَى الْأَمْرَ الَّذِي مِنْ أَجْلِ عَقْلِهِ وَصَّى بِهِ، وَحَصَلَ لَهُ ادْرَاكِ |
 الْمَشْهُورَاتِ وَغَرِقَ فِي الِاسْتِقْبَاحِ وَالِاسْتِحْسَانِ فَحِينَئِذٍ عِلْمُ قَدْرِ مَافَاتِهِ وَمَا
 تَعَرَّى⁽³⁰³⁾ عَنْهُ وَفِي أَيْ حَالَةٍ صَارَ. وَلِلذَلِكَ قِيلَ: وَتَصْبِرَانِ كَأَلْهَةِ عَارِفِي
 الْخَيْرِ وَالشَّرِّ⁽³⁰⁴⁾ وَلَمْ يَقُلْ عَارِفِي الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ أَوْ مَدْرِكِي الْبَاطِلِ وَالْحَقِّ⁽³⁰⁵⁾
 وَلَيْسَ فِي الضَّرُورِيِّ الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ⁽³⁰⁶⁾ بَتَّةً بَلِ الْبَاطِلِ وَالْحَقِّ⁽³⁰⁷⁾. وَتأمل
 قَوْلَهُ: فَانْفَتَحَتْ أَعْيُنُهَا فَعِلْمًا أَنَّهُمَا عَرِيَانَانِ⁽³⁰⁸⁾، لَمْ يَقُلْ: انْفَتَحَتْ أَعْيُنُ
 اثْنَيْهَا | وَأَوَّا⁽³⁰⁹⁾ لِأَنَّ الَّذِي رَأَى قَبْلَ هُوَ الَّذِي رَأَى بَعْدُ، لَمْ تَكُنْ ثَمَّ غِشَاوَةٌ
 عَلَى الْبَصَرِ انْجَلَتْ، بَلْ صَارَتْ لَهُ حَالَةٌ أُخْرَى يَسْتَقْبِحُ بِهَا مَا لَمْ يَكُنْ يَسْتَقْبِحُهُ
 مِنْ قَبْلِ.

وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ الْكَلِمَةَ أَعْنَى الْفَقْهِ⁽³¹⁰⁾ لَا تَقَعُ⁽³¹¹⁾ بِوَجْهِهِ الْأَعْلَى مَعْنَى كَشَفِ
 بَصِيرَةٍ لَا رُؤْيَا حَاسِسَةً حَدَثَتْ: وَكَشَفَ اللَّهُ عَنْ عَيْنِهَا⁽³¹²⁾ حِينَئِذٍ تَتَفَقَّحُ

(298) صَدَقَ وَكَذَبَ: أ، أَمْتُ وَشَقَرُ: ت ج (299) طَبِيبٌ وَخَبِيثٌ: أ، طُوبٌ وَ
 رَعُ: ت ج (300) الصَّدَقُ مِنَ الْكَذِبِ: أ، الْأَمْتُ مِنَ الشَّقَرِ: ت ج (301): ع [الزمور ٦/٨]:
 أ، وَتَحْمَسُ هُوَ مَعَطٌ مَالِمٌ: ت ج (302): ع [التكوين ٦/٣]، كِ طُوبٌ هَمَصٌ لَمَّا كُلُّ وَكِي
 تَأَوَّهُ هُوَ الْعَيْنِمْ: ت ج (303) تَعَرَّى: ت، تَعَلَّى: ج (304): ع [التكوين ٥/٣]،
 هَيْتُمْ كَالْهَيْمِ يُوَدِّعِي طُوبٌ وَرَعُ: ت ج (305): أ، يُوَدِّعِي شَقَرُ وَامْتُ أَوْ مَشِيئِي شَقَرُ وَامْتُ:
 ت ج (306) الْحَسَنُ وَالْقَبِيحُ: أ، طُوبٌ وَرَعُ: ت ج (307): الْبَاطِلُ وَالْحَقُّ: أ، شَقَرُ
 وَامْتُ: ت ج (308) ع [التكوين ٧/٣]، وَتَفَقَّحَتْ عَيْنِي شَيْئِمٌ وَيُدْعُوكَ عَرُومِي هَمُ: ت ج
 (309): أ، وَتَفَقَّحَتْ عَيْنِي شَيْئِمٌ وَيُرَاوُ: ت ج (310) الْفَقْهُ: أ، فَحَقَّ: ت ج (311)
 لَا تَقَعُ: ت، لَمْ تَقَعُ: ج (312): ع [التكوين ١٩/١١]، وَيَفْقَحُ الْهَيْمَاتُ عَيْنِي: ت ج

عيون العمى⁽³¹³⁾ يفتح اذنيه ولا يسمع⁽³¹⁴⁾ مثل قوله : لهم عيون ليروا
ولم يروا⁽³¹⁵⁾ واما قوله عن ادم : تشوه وجهه ثم تطردّه⁽³¹⁶⁾ ، فان
تاويله وشرحه لما غير اتجاهه ، طُرد لان الوجه⁽³¹⁷⁾ اسم مشتق⁽³¹⁸⁾ من
واجه⁽³¹⁹⁾ لان الانسان بوجهه يقصد للشيء الذى يريد قصده. فيقول لما
غير اتجاهه وقصد نحو الشيء الذى كان الامر تقدم اليه بان لا يقصده طرد
5 من جنة عدن⁽³²⁰⁾ وذلك هو العقاب النظير للمعصية كيلا بكيل⁽³²¹⁾ لانه
بوح في الاكل من الاطياب والالتذاذ براحة وطهانية؛ فلما شره وتبع لذاته
وخيالاته كما قلنا ، واكل ما نهى عن اكله منع من الجميع ولزمه اكل
اخسر المأكول التي لم تكن له قبل بغذاء بعد التعب والنصب كما قال : وشوكا
وحكا ثبت لك الخ. يعرف وجهك الخ⁽³²²⁾ ويين وقال : فاخرجه الرب
10 الاله من جنة عدن ليجرث الارض⁽³²³⁾ وساواه⁽³²⁴⁾ بالبهائم في اغذيته⁽³²⁵⁾
واكثر حالاته كما قال : ونا كل عشب الصحراء⁽³²⁶⁾ ، وقال ميئنا لهذه
القصة : كان الانسان في كرامة فلم يفهم فائل البهائم ، وتشبه بها⁽³²⁷⁾ فبحان
ذى المشية التي لا تدرك غايتها وحكمتها .

يظن أن معنى الشكل والهيئة⁽³²⁸⁾ في اللغة العبرانية واحد وليس كذلك ؛
وذلك ان تَبْنَيْت (هيئة) هو⁽³²⁹⁾ اسم مشتق من بَنَى⁽³³⁰⁾ ومعناه بنى الشيء

(313) : ع [اشيا ٥/٣٥] ، از تفقحه معنى عوريم : ت ج (314) : ع [اشيا
٢٠/٤٢] ، فقوح ازنيم ولا يسمع : ت ج . (315) : ع [حزقيال ٢/١٢] اشريميم
اهم لراوت ولاراو : ت ج (316) : ع [ايوب ٢٠/١٤] ، مشته فيو وتشلجهو : ت ج
(317) الوجه : ا ، فنيم : ت ج (318) مشتق : ت ، مشترك : ج (319) واجه : ا ، فته :
ت ج (320) جنة عدن : ا ، جن عدن : ت ج (321) كيلا بكيل : ا ، مده كنجده : ت ج
(322) : ع [التكوين ١٩/٣ ، ١٨] ، وفوص ودرود تصيح لك كو بزعت اذك (وايك
تاكل كم : ج) كو : ت ج (323) : ع [التكوين ٢٣/٣] ، ويشلجهواقه الميم بمن عدن
لعبدات هادمه جو : ت ج (324) ساواه : ج ، سواه : ت (325) اغذيته : ت ،
اغذيته : ج (326) : ع [التكوين ١٢/٤] ، واكلت ات عشب هذه : ت ج (327) : ع
[المزمور ١٣/٤٨] ادم يقرر بل يلين نمثل كهيموت ندمو : ت ج (328) الشكل والهيئة : ا ،
نمونه وتبني : ت ج (329) هو — : ج (330) بنى : ا ، به : ت ج

وهيته اعنى شكله مثل التريبع والتدوير والتثليث وغيرها من الاشكال قال :
شكل المسكن وشكل جميع آنيته ⁽³³¹⁾ وقال على المثال الذى انت مرآه
في الجبل ⁽³³²⁾ ، شكل طائر ⁽³³³⁾ ، شكل يد ⁽³³⁴⁾ ، شكل الرواق ⁽³³⁵⁾ ،
 كل هذا شكل ، ولذلك ⁽³³⁶⁾ لم توقع العبرانية هذه الالفاظ في اوصاف
 تتعلق بالالاه بوجهه.

5

اما تيمونه (الشكل) فانه اسم يقال ⁽³³⁷⁾ على ثلاثة معان بنشكيك
 وذلك أنه يقال على صورة الشيء المدركة بالحواس خارج الذهن اعنى شكله
 وتخطيطه وهو قوله : وعلمتم تماثلا منحوتا الخ ⁽³³⁸⁾ انكم لم تروا صورة ⁽³³⁹⁾ .
 ويقال على الصورة الخيالية الموجودة في الخيال من ⁽³⁴⁰⁾ الشخص بعد غيبته
 عن الحواس وهو قوله : في خطرات رؤى الليل الخ ⁽³⁴¹⁾ واخر القول : ثم
 وقف ولم اعرف مرآه كانه خيال تجاه عيني ⁽³⁴²⁾ ، يعنى خيالا بجذاء عيني
 في النوم ويقال على المعنى الحقيقى المدرك بالعقل وبحسب هذا المعنى الثالث
 يقال فيه تعالى صورة ⁽³⁴³⁾ ؛ قال : وصورة الرب يُعَين ⁽³⁴⁴⁾ معناه
 وشرحه : وحقيقة الله يدرك .

15

فصل د [٤]

(١٥ - ب) م

اعلم أن رأى ، ونظر وحزى ⁽³⁴⁵⁾ ، ثلاثة هذه الالفاظ تقع على رؤية
 العين واستعبرت ثلاثتها لادراك العقل ؛ اما ذلك في رأى ⁽³⁴⁶⁾ فمشهور عند
 الجمهور قال : ونظر فاذا بئر في الصحراء ⁽³⁴⁷⁾ وهذا رؤية عين وقال :

(331) : ع [الخروج ٢٥/٩] ، ات تبنيث همسكن وات تبنيث كل كليو : ت ج (332) : ع
 [الخروج ٢٥/٤٠] ، كتبنيث اشراته مرآه هو : ت ج (333) : ع [التثنية ١٧/٤] ، تبنيث
 كل صغيركو : ت ج (334) : ع [حزقيال ٣/٨] ، تبنيث : ت ج (335) : ع [الايام
 الاول ١١/٢٨] هاوالم : ت ج (336) لذلك : ت ، لهذا : ج (337) يقال : ت ، يقع : ج
 (338) : ع [التثنية ٢٥/٤] ، عنيثم فسل تمونت كل كو : ت ج (339) : ع [التثنية
 ١٥/٤] ، كي لا رثيتم كل تمونه : ت ج (340) من : ت ، : ج (341) : ع [ايوب
 ١٣/٤] ، بشعفيتم محزونون ليله بنغل كو : ت ج (342) : ع [ايوب ١٤/٤] ، يصد ولا
 اكبر مرآه تمونه لتجد عيني : ت ج (343) صورة : ا ، تمونه : ت ج (344) : ع [التثنية
 ٨/١٢] ، و تمونت الله يبيط : ت ج (345) رأى ونظر وحزى : ا ، راه وهيبط وحزى : ت ج
 (346) رأى : ا ، راه : ت ج (347) : ع [التكوين ٢/٢٩] ، ويرى وهنه بار بسده : ت ج .

وَقَلْبِي رَأَى كَثِيرًا مِنْ الْحِكْمَةِ وَالْعِلْمِ⁽³⁴⁸⁾ وَهَذَا ادْرَاكٌ عَقْلِي لِرُؤْيَا عَيْنِ⁽³⁴⁹⁾،
وَبِحَسَبِ هَذِهِ الِاسْتِعَارَةِ هُوَ كُلُّ لَفْظِ الرُّؤْيَا⁽³⁵⁰⁾ جَاءَ فِي اللَّهِ تَعَالَى مِثْلَ قَوْلِهِ
رَأَيْتَ الرَّبَّ⁽⁸⁵¹⁾ يُرَى لَهُ الرَّبُّ⁽³⁵²⁾ وَرَأَى اللَّهُ ذَلِكَ أَنَّهُ حَسَنٌ⁽³⁵³⁾ . اِرْنِي
مَجْدَكَ⁽³⁵⁴⁾ ، فَرَأَوْا اللَّهَ إِسْرَائِيلَ⁽³⁵⁵⁾ ؛ كُلُّ ذَلِكَ ادْرَاكٌ عَقْلِي لِأَزْوَادِ عَيْنِ
بُوجِهِ ؛ إِذْ لَا تَدْرِكُ الْأَعْيُنُ الْأَجْسَامَ⁽³⁵⁶⁾ وَفِي جِهَةٍ⁽³⁵⁷⁾ وَبَعْضُ أَعْرَاضِهِ أَيْضًا
أَعْنَى أَلْوَانِ الْجَسْمِ وَشَكْلِهِ وَنَحْوِهَا وَكَذَلِكَ هُوَ تَعَالَى لَا يَدْرِكُ بِأَلَةٍ كَمَا سَيَبِينُ .

وَكَذَلِكَ (نَظَرٌ) حَبِيطٌ يَقَعُ⁽³⁵⁸⁾ عَلَى الْإِلْتِفَاتِ بِالْعَيْنِ لِلشَّيْءِ : لَا تَلْتَفِتُ

إِلَى وِرَائِكَ⁽³⁵⁹⁾ ، فَالْتَفَتَتْ أَمْرَاتِهِ إِلَى وِرَائِهَا⁽³⁶⁰⁾ ، وَيَنْظُرُ إِلَى الْأَرْضِ⁽³⁶¹⁾ ؛

وَاسْتَعِيرَ إِلَى التَّفَاتِ الذَّهْنُ رَاقِبَالَهُ عَلَى تَأَمُّلِ الشَّيْءِ حَتَّى يَدْرِكَهُ وَهُوَ قَوْلُهُ : لِمَ

يَرَانِي فِي يَعْقُوبَ⁽³⁶²⁾ ؛ لِأَنَّ الْإِثْمَ⁽³⁶³⁾ لَا يُرَى بِالْعَيْنِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ : وَيَنْظُرُونَ

إِلَى مُوسَى⁽³⁶⁴⁾ قَالُوا الْحُكَمَاءُ⁽³⁶⁵⁾ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ⁽³⁶⁶⁾ إِنْ فِيهِ أَيْضًا هَذَا الْمَعْنَى ،

وَإِنَّهُ إِخْبَارٌ عَنْ كَوْنِهِمْ يَتَعَقَّبُونَ⁽³⁶⁷⁾ أَفْعَالَهُ وَأَقْوَالَهُ وَيَتَأَمَّلُونَهَا⁽³⁶⁸⁾ وَمِنْ

هَذَا الْمَعْنَى قَوْلُهُ : | انْظُرْ إِلَى السَّمَاءِ⁽³⁶⁹⁾ ، لِأَنَّ ذَلِكَ كَانَ فِي رُؤْيِ النَّبِوَةِ⁽³⁷⁰⁾ . (١٩٤ - ١) ج

وَعَلَى هَذِهِ الِاسْتِعَارَةِ هُوَ كُلُّ لَفْظَةِ النَّظَرِ⁽³⁷¹⁾ جَاءَتْ | فِي اللَّهِ تَعَالَى : (١٦ - ١) م

(348) : ع [الجامعة ١/١٦] ، وَلَبَّى رَأَاهُ حِكْمُهُ وَدَعَتْ : ت ج . (349) لَا رُؤْيَا

عَيْنِ : ج ، — : ت (350) لَفْظُ الرُّؤْيَا : أ ، لَشَوْنِ رَأْيِهِ : ت ج (351) : ع [الملك الثالث

١٩/٢٢] ، رَاقِبَاتِ اللَّهِ : ت ج (352) : ع [التكوين ١٨/١] ، وَبَرَأَ الْيَوَاقِعَ : ت ج

(353) : ع [التكوين ١/١٠] ، وَبَرَأَ اللَّهَ كُلَّ طُوبٍ : ت ج (354) : ع [الخروج ٢٣/١٨] ،

هَرَانِي نَاطَاتِ كِبُودِيكَ : ت ج (355) : ع [الخروج ٢٤/١٠] ، وَبَرَأَوَاتِ الْهَى يَسْرَالِ : ت ج

(356) الْأَجْسَامُ : ت ، الْأَجْسَامُ : ج (357) جِهَةٌ : ت ج ، جِهَتُهُ : ن (358) يَقَعُ : ت ،

يَقَالُ : ج (359) : ع [التكوين ١٩/١٧] ، أَلْ تَبِطُ أَحْرِيكَ : ت ج (360) ع [التكوين

٢٦/١٩] ، وَتَبِطُ أَشْوُ مَا حَرِيو : ت ج (361) ع [أشعيا ٣٠/٥] ، وَتَبِطُ لَارِص : ت ج

(362) : ع [العدد ٢٣/٢١] ، لَاهِبِطُ أُونِ يَمْعَبُ : ت ج (363) : الْإِثْمُ : أ ، الْإِثْمُ : ت ج

(364) : ع [الخروج ٢٣/٨] ، وَهَبِطُوا أَحْرَى مَشْ : ت ج (365) الْحُكَمَاءُ : أ ، الْحَكِيمُ : ت ج

(366) عَلَيْهِمُ السَّلَامُ : ج ، زَكْ : ت (367) يَتَعَقَّبُونَ : ت ، يَمْعَبُونَ : ج (368) انْظُرْ تَنْحَوِّمَا

كَي تَشَاءَ شَمُوتَ رَبِّهِ ، ف ، ٥١ ، قُدُوشِينَ ٣٢ ب (369) : ع [التكوين ١٥/٥] ، هَبِطُ نَاهِشِيهِ :

ت ج (370) فِي رُؤْيِ النَّبِوَةِ : أ ، بِمَرَاهُ هَنْبَوَاهُ : ت ج (371) لَفْظَةُ النَّظَرِ : أ ، لَشَوْنِ مَبْلُهُ :

ان ينظر الى الله ⁽³⁷²⁾ وصورة الرب يُعَين ⁽³⁷³⁾ واست تطبيق النظر الى
الإصر ⁽³⁷⁴⁾.

وكذلك حزى ⁽³⁷⁵⁾ يقع على رؤية العين: ولتنظر عيوننا الى صهيون ⁽³⁷⁶⁾
واستعير لإدراك القلب: التي رآها على يهوذا وأورشليم ⁽³⁷⁷⁾، كان كلام
الرب الى ابراهيم في الرؤيا ⁽³⁷⁸⁾، وعلى هذه الاستعارة قيل ⁽³⁷⁹⁾: فأروا
الله، ⁽³⁸⁰⁾ فاعلم ذلك.

فصل ٥ [٥]

لما اخذ رئيس الفلاسفة في البحث والاستدلال عن امور غامضة جدا
قال معتبرا كلاما معناه: انه لا ينبغي للناظر في كتبه ⁽³⁸¹⁾ ان ينسب فيها يبحث
عنه لقحة او تجاسر ⁽³⁸²⁾ وتجهّم للكلام ⁽³⁸³⁾ في ما لا علم له به، بل ينبغي
ان ينسب للحرص والاجتهاد في ايجاد وتحصيل اعتقادات صحيحة حسب
مقدرة الإنسان؛ وكذلك نقول نحن إنه ينبغي للانسان ان لا يتجهّم لهذا
الامر العظيم الجليل من اول وهلة دون ان يروّض نفسه في العلوم والمعارف
ويهذب اخلاقه حق التهذيب ويقتل شهواته وتشوقاته ⁽³⁸⁶⁾ الخيالية.
فاذا حصل مقدمات حقيقية يقينية وعلمها وعلم قوانين القياس والاستدلال
وعلم وجوه التحفظ من اغاليط الذهن، حينئذ يقدم للبحث في هذا المعنى
ولا يقطع باول رأى يقع له ولا يمدّ أفكاره أولا ويسلطها نحو إدراك الإلاه
بل يستحى ويكفّ ويقف ⁽³⁸⁵⁾ حتى يستنهض أولا أولا؛ وعن هذا المعنى
قيل | فستر موسى وجهه اذ يخاف ان ينظر الى الله ⁽³⁸⁶⁾ مضافا ⁽³⁸⁷⁾ الى
(١٦-ب) م قيل | فستر موسى وجهه اذ يخاف ان ينظر الى الله ⁽³⁸⁶⁾ مضافا ⁽³⁸⁷⁾ الى
ما يدل عليه الظاهر من خوفه من نظر النور المتجلى لأن الإلاه تتركه

ت ج (372): ع [الخروج ٦/٢]، لهبط ال الهيم: ت ج (373): ع [العد ٨/١٢]،
وتمونه الله يبيط: ت ج (374): ع [حقوق ١٣/١]، وهبط ال عمل لا توكل: ت ج
(375) حزى: أ، حزه: ت ج (376): ع [ميخا ١١/٤]، ونحز بصيون (وتعز نصيون: ج)
عينيئو: ت ج (377): ع [اشعيا ١/١]، اشر حزه حل يهوده و يروشلم: ت ج (378): ع
[التكوين ١/١٥]، هيه دبر الله ال ابرم بمحزه: ت ج (379) قيل: ت، قالوا: ج.
(380): ع [الخروج ١١/٢٤]، يحزوات ما لهم: ت ج (381) كتبه: ت ج، كتابه: ن
(382) تجاسر: ت ج، لتجاسر: ن (383) في الكلام: ج (384) تشوقاته: ت،
تشويقاته: ج (385) ويقف -: ج (386): ع [الخروج ٦/٣] ويستر مشه فيوك را
مهبط ال هالميم: ت ج (387) مضاف: ج

الإعين ، تعالى عن كل نقص علوا كبيرا ، وحد له . عليه السلام ذلك
وإفاض عليه تعالى من جوده وخيره ما اوجب له ان قيل فيه اخيرا :
صورة الرب يعاين⁽³⁸⁸⁾ وذكروا الحكماء⁽³⁸⁹⁾ ، عليهم السلام⁽³⁹⁰⁾ ، ان
ذلك جزاء لكونه ساترا وجهه اولا لئلا ينظر الى الرب⁽³⁹¹⁾ .

- 5 اما مختاري بني اسرائيل⁽³⁹²⁾ فانهم تهجموا ومدّوا افكارهم وادركوا ،
لكن ادراكا ليس بكامل ، ولذلك قال عنهم : قرأوا اله اسرائيل وتحت
رجليه الخ⁽³⁹³⁾ ؛ ولم يقل : قرأوا اله اسرائيل⁽³⁹⁴⁾ فقط ؛ اذ معرض
القول انما هو في الانتقاد عليهم رؤيتهم لا في وصف كيف رأوا ، فاذن
انما⁽³⁹⁵⁾ انتقد عليهم صورة ادراكهم التي ضمنها من الجسائية ما ضمن ،
10 اوجب ذلك تهجمهم قبل كمالهم واستحقوا الهلاك⁽³⁹⁶⁾ وشفع فيهم
عليه السلام فأمهلوا الى ان احترقوا في تبعره واحترق ناداب⁽³⁹⁷⁾ وابيهوا
في خيمة الاجتماع⁽³⁹⁸⁾ على ما جاء به النقل الصحيح⁽³⁹⁹⁾ واذا كان هذا في حق
اولئك فناهيك في حقنا نحن الأدوان ، ومن دوننا انه ينبغي له ان يقصد⁽⁴⁰⁰⁾
ويشتغل بتكامل التوطئات وتحصيل المقدمات المطهرة للادراك من نجاسته
15 التي هي⁽⁴⁰¹⁾ الغلطات وحينئذ يتقدم للحظ (*) الحضرة القدوسية⁽⁴⁰²⁾ الالهية :
ويتقدس ايضاً الكهنة الذين يتقدمون الى الرب كيلا يبطش بهم الرب⁽⁴⁰³⁾
وقد امر سليمان⁽⁴⁰⁴⁾ بالتحفظ العظيم عندما يروم الانسان الوصول
لهذه الدرجة وقال | مثلاً ومحدّراً : احترز لقدمك ان اقبلت الى (١٧-١) م

(388) : ع [العدد ٨ / ١] ، وتمونت الله يبيط : ت ج (389) الحكماء : ا ، الحكيم : ت ج
(390) عليهم السلام : ج ، زك : ت (391) : ا ، هستير فنيروا ولا ليطط ال هاليم : ت ج
(392) : ع [الخروج ١١ / ٢٤] ، اصبل بني اسرائيل : ت ج (393) : ع [الخروج ١٠ / ٢٤] ،
وبراوات الهى اسرائيل وتحت رجليو وكو : ت ج (394) : ع [الخروج ١٠ / ٢٤] ، نفس
العبارة السابقة [، (395) كيف راوا فاذا انما : ت ، ماراوا فاذا كيف انما : ج (396)
الهلاك : ا ، البليه : ن ، الكليه : ت ج (397) ناداب : ا ، ندب : ت ج (398) : ا ،
اهل موعده : ت ج [انظر الخروج ٧ / ٢٣] (399) تنحوما بهطونك ، ويقرا ربه : ٧٠ / ٨٠
(400) يقصد : ت ، يقصر : ج (401) التي هي : ت ، الذي هو : ج (402) ، القدوسية : ت ج
القدسية : ن (403) : ع [الخروج ٢٢ / ١٩] ، وجم كهنة هنجشم ال الله يتقدشون يفرس
بهم الله : ت ج (404) سليمان : ا ، شله : ت ج [كل اسماء الأعلام اليهوديه مكتوبة بالعبرية
ونحن كتبنا ها بالعربية ولا نريد ان نشير الى كتابة كل اسم علم بالعبريه] * كذا

بيت الله⁽⁴⁰⁵⁾، وارجع الى تمام ماناشبنا بيانه واقول ان : مختاري بني اسرائيل⁽⁴⁰⁶⁾ مع 'ما اعتراهم وما لوا نحو الامور البدنية لاختلال الادراك ولذلك قال : فأروا الله واكلاوا وشربوا⁽⁴⁰⁷⁾ . اما تمام القول وهو قوله : وتحت رجله شبه صنعة من بلاط سَمَنْجُونِي⁽⁴⁰⁸⁾ ، فسيين في بعض فصول هذه المقالة . والقصد كله الذي قصدناه هو ان كل رؤية ، او حزية 5 او نظرة⁽⁴⁰⁹⁾ جاءت في هذا المعنى هي ادراك عقلي لارؤية عين ، اذ ليس هو تعالى موجودا تدركه الأبصار ؛ فان اراد احد المقصرين ان لا يصل لهذه الدرجة التي زوم به طلوعها وجعل هذه الألفاظ كلها التي جاءت في هذا المعنى دالة على ادراكات حسية لانوار مخلوقة اما ملائكة او غيرها فلا ضير⁽⁴¹⁰⁾ في ذلك.

10

فصل و [٦]

رجل وامرأة⁽⁴¹¹⁾ : اسمان موضوعان اولا للرجل والامراة ثم استعيرا لكل ذكر وانثى من سائر انواع الحيوان قال : خذ من جميع البهائم الظاهرة سبعة سبعة رجلا وزوجة⁽⁴¹²⁾ كأنه قال ذكرا وانثى⁽⁴¹³⁾ ثم استعير 15 اسم امرأة⁽⁴¹⁴⁾ لكل قصة مهيئة معدة لمقارنة قصة اخرى قال : خمس شقق تكون ملفوفة⁽⁴¹⁵⁾ امرأة باختها⁽⁴¹⁶⁾ فقد تبين لك ان الاخت والاخ⁽⁴¹⁷⁾ ايضا يقال باشتراك من جهة الاستعارة مثل : رجل وامرأة⁽⁴¹⁸⁾.

(405) : ع [الجامعة ١٧/٤] ، اشترى رجلك ال بيت هاهم : ت ج (406) : ع [الخروج ١١/٢٤] اصلي بني اسرائيل : ت ج (407) : ع [الخروج ١١/٢٤] ، ويجزوات هاهم وياكلوا ويشربوا : ت ج (408) : ع [الخروج ١٠/٢٤] ، وتحت رجلى كبسه كوفيين : ج ، وتحت رجليو كبسه لبنت هفيرة وكو : ت (409) رؤية او حزية ، او نظرة : ا ، رايه او حزيه او هبطه : ت ج (410) ضير : ت ج ، ضر : ن (411) رجل وامرأة : ا ، ايش و اشه : ت ج (412) : ع [التكوين ٢/٧] ، مكل هبهمه هطهركه دنقالك شبهه شيعه ايش واشتو : ت ج (413) ذكرا وانثى : ا ، ذكر ونقبه : ت ج (414) امرأة : ا ، اشه : ت ج (415) : ع [الخروج ٣/٢٦] ، حش هيريموت تهينه حوروت : ت ج (416) امرأة باختها : ا ، اشه ال اشتو : ت ج (417) الاخت والاح : ا ، اخوت واح : ت ج (418) رجل وامرأة : ا ، ايش واشه : ت ج

فصل ز [٧]

- ولادة⁽⁴¹⁹⁾ : المعنى المفهوم من هذه الكلمة معاوم وهو الولادة ؛
 فولدتا له بنين⁽⁴²⁰⁾ . ثم استعير هذا اللفظ لاييجاد الامور الطبيعية : من قبل
 أن ولدت الجبال⁽⁴²¹⁾ : واستعير ايضا لمعنى | انبات الارض ما تنبت تشبها (١٩٤-ب) =
 5 بالولادة : تنشى⁽⁴²²⁾ وتنبت⁽⁴²²⁾ . واستعير ايضا لحوادث الزمان كأنها امور
 ولدت : فانك لا تعلم ماذا يلد ذلك اليوم⁽⁴²³⁾ ، واستعير ذلك ايضا لحوادث
 الافكار وما توجهه من الآراء والمذاهب كما قال : ولد الغرور⁽⁴²⁴⁾ .
 ومنه قيل : يعاهدون بنى الغرباء⁽⁴²⁵⁾ يجتزأون⁽⁴²⁶⁾ بأراهم كما قال ،
 يوتن بن عوزيال ، عليه السلام ، في شرح ذلك : ساروا على شرائع الامم
 10 [الاجنبية]⁽⁴²⁷⁾ فعلى هذا المعنى ، من علم شخصا⁽⁴²⁸⁾ امرا ما واقاده رأيا
 فكانه اولد ذلك الشخص من حيث هو ذو ذلك الرأى ؛ وبهذا المعنى
 تسموا تلاميذ الانبياء ابناء الانبياء⁽⁴²⁹⁾ كما سبين في اشتراك اسمية ابنه
 وبهذه الاستعارة قيل في آدم : وعاش آدم مئة وثلاثين سنة وولد ولدا
 على مثاله كصورته⁽⁴³⁰⁾ : وقد تقدم لك معنى صورة آدم ومثاله⁽⁴³¹⁾
 15 ما هي . فكل من تقدمه من الاولاد لم تحصل لهم الصورة الانسانية بالحقيقة
 التي هي : | صورة ادم ومثاله⁽⁴³²⁾ المقول عنها في صورة الله وفي مثاله⁽⁴³³⁾ (١٨ - ١١) م

(419) ولادة : ا ، يولد : ت ج (420) : ع [الثنية ١٥/٢١] ، ويوللو لوبنيم : ت ج
 (421) : ع [المزمور ٢/٩٢] ، بطرم هريم يلدو : ت ج (422) : ع [اشيا ١٠/٥٥] ،
 وهوليد . وهصيحه : ت ج (423) : ع [الامثال ١/٢٧] ، كي لا تدع مه يولد يوم :
 ت ج (424) : ع [المزمور ١٥/٧] ، وولد شقر : ت ج (425) : ع [اشيا ٦/٢] ،
 وبيلدى نكريم بسفيقو : ت ج (426) يجتزأون : ت ج ، يجترون : ي ، يكتفون : ن (427) : ا ،
 وبنسوى عميا ازلين : ت ج (428) شخصا : ت ، شخص : ج (429) : ا ، بنى حنيام :
 ت ج (430) : ع [التكوين ٣/٥] ، ادم شليم ومات شه و بولد بلموتو بصلمو : ت ج
 (431) : ا . صل ادم ودموتو : ت ج (432) : ا ، صل ادم ودموتو : ت ج (433) : ا ،
 بصلم الهيم و بلموتو : ت ج

- اما شيث فلما علمه وفهمه فكل الكمال الاساني قيل فيه وولد
على مثاله كصورته⁽⁴³⁴⁾ وقد علمت ان كل من لم تحصل له هذه الصورة
التي بيتنا معناها ، فانه ليس هو انسانا ، بل حيوانا على شكل الانسان
وتخطيطه . لكن له قدرة على انواع الاذيات واحداث الشرور ما ليس
لسائر الحيوان اذ الفكرة⁽⁴³⁵⁾ والروية التي كانت له معدة لحصول الكمال الذي
لم يحصل يصرفها في انواع الحيل الموجبة للشرور وتوليد الاذيات ؛ فكأنه
شيء يشبه الانسان ، او يحاكيه ؛ وهكذا كانوا اولاد ادم المتقدمون
لشيث وقالوا في المدراس اثناء ثلاثين ومائة سنة ، عندما كان ادم
متنهدا اولد نفوسا⁽⁴³⁶⁾ يعنون شياطين⁽⁴³⁷⁾ فلما رضى⁽⁴³⁸⁾ عنه اولد شبهه
اعنى على مثاله كصورته وهو قوله : وعاش ادم مائة وثلاثين سنة وولد
على مثاله كصورته⁽⁴³⁹⁾

فصل ح [٨]

- مكان: ⁽⁴⁴⁰⁾ هذا الاسم اصل وضعه للمكان الخاص والعام ثم ان اللغة
اتسعت فيه وجعلته اسما لمرتبة الشخص ومنزلته اعنى لكمالته في امر ما حتى
يقال : فلان في مكان فلان⁽⁴⁴¹⁾ في الامر الفلاني ، وقد علمت كثرة استعمال
اهل اللغة ذلك في قولهم يسد مكان آباءه وكان يسد مكان آباءه في الحكمة
(١٨ - ب) م او التقوى⁽⁴⁴²⁾ | وقولهم : ولا يزال الاختلاف قائما⁽⁴⁴³⁾ يعنى في مرتبتها وعلى

(434) : ١ ، و يولد بدموتو كصلمو : ت ج (435) الفكرة : ت ، و الفكرة : ج (436) : ١ ،
[حيرويم ٢ / ١٨ ، قارن : براشيت ربه ، ٢٠ ، ٢٤] ، كل و اتن ماه و شلشم شبه ادم بن زوف
هيموليد روحوت : ت ج (437) : ١ ، شديم : ت ، شميم : ج (438) رضى : ت ، رضى الله :
ج (439) : ١ ، ويحي ادم شلشم ومات شه و يولد بدموتو بصلمو : ت ج (440) : ١ ،
مقوم : ت ج (441) : ١ ، فلن بمقوم فلوق : ت ج (442) : ١ ، قوم ابوتيو و هيه ملا
مقوم ابوتيو بحكمه : ت ، لاتقوم ابوتين بحكمه اوبيراه : ج (443) : ١ ، و عدين محاوفا
بمقومه عومد : ت ج

هذه الجهة من الاستعارة قيل: مبارك مجد الرب من مكانه⁽⁴⁴⁴⁾ يعني بحسب مرتبته وعظم حظه في الوجود وكذلك كل ذكر مكان⁽⁴⁴⁵⁾ جاء في الله انما المراد به مرتبة وجوده تعالى التي لا مثل لها ولا شبهة كما سيترهن.

واعلم ان كل اسم نبيّن لك اشتراكه في هذه المقالة فليس الغرض منه التنبيه على ما تذكره في ذلك الفصل فقط ، بل نحن نفتتح بابا وننبهك على معاني ذلك الاسم المفيدة بحسب غرضنا ، لا بحسب اغراض من يتكلم في لغة اهل لسان ما ، وانت تتامل كتب النبوة وغيرها من تأليف اهل العلم وتعتبر الاسماء المتصرفة فيها كلها وتحمل كل اسم مشترك على معنى من معانيه اللائق به بحسب ذلك القول ، فهذا الكلام منا هو مفتاح هذه المقالة وغيرها.

10 مثال ذلك ما بينناه هنا من معنى مكان⁽⁴⁴⁶⁾ في قوله : مبارك مجد الرب من مكانه⁽⁴⁴⁷⁾ ، فانك تعلم ان هذا المعنى بعينه هو معنى مكان⁽⁴⁴⁸⁾ في قوله : هوذا عندي موضع⁽⁴⁴⁹⁾ ، مرتبة نظر وتطلّع عقل ، لا تطلّع عين مضا فا الى الموضع المشار اليه من الجبل الذي فيه وقع الانفراد ونيل الكمال.

فصل ط [٩]

25 كرسى: ⁽⁴⁵⁰⁾ اصل وضعه في اللغة انه اسم الكرسي ولما كان | الكرسي (١٩-ب ١) م انما يجلس عليه اهل الجلالة والعظمة كالملاوك وصار الكرسي شيئا ما موجودا يدل على عظمة من اهل له وجلالته وعظم شأنه ، سُمّي المقدس كرسيا⁽⁴⁵¹⁾ لدلالته على عظمة من تجلّى فيه واحل⁽⁴⁵²⁾ نوره ووقاره عليه⁽⁴⁵³⁾ فقال : يا عرش المجد السنيّ منذ الاول الخ⁽⁴⁵⁴⁾ ،

(444) : ع [حزقيال ١٢/٣] ، بروك كبود الله مقومو : ت ج (445) : ا ، مقوم : ت ج (446) : ا ، مقوم : ت ج (447) : ع [حزقيال ١٢/٣] ، بروك كبود الله مقومو : ت ج (448) : ا ، مقوم : ت ج (449) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ، هـ مقوم اتي : ت ج (450) كرسى : ا ، كسا : ت ج (451) المقدس كرسيا : ا ، المقدس كسا : ت ج (452) احل : ت ج ، اهل : ن (453) عليه : ت ، فيه : ج (454) : ع [ارميا ١٢/١٧] ، كسا كبود مروح مراشون : ت ج

ومن اجل هذا المعنى سميت السماء كرسية⁽⁴⁵⁵⁾ لدلالاتها عند من يعرفها
ويعتبرها على عظمة موجدتها ومحركها ومدبر العالم السفلى بفيض جودها فقال :
هكذا قال الرب السماء عرشي⁽⁴⁵⁶⁾ يقول هي تدل على وجودى وعظمتى
وقدرتى كدلالة الكرسي⁽⁴⁵⁷⁾ على عظم⁽⁴⁵⁸⁾ من⁽⁴⁵⁹⁾ أهل له ، هذا هو الذى
ان يعتقد المحققون لان ثم جسماً يرتفع الاله عليه ، تعالى علوا كبيرا ، انه 5
سيبرهن لك انه تعالى غير جسم ؛ فكيف يكون له مكان او مقر على
جسم وانما الامر ما⁽⁴⁶⁰⁾ نهنا عليه أن كل موضع شرفه الله وخصه بنوره
وبهائه كالمقدس او السماء سمي كرسيا⁽⁴⁶¹⁾.

اما ما اتسعت فيه اللغة فى قوله : ان يده على عرش الرب⁽⁴⁶²⁾ ، فهو
صفة عظمته وجلالته التى لا ينبغي ان تتخيل شيئا خارجا⁽⁴⁶³⁾ عن ذاته ولا 10
(١٩٥ - ١) ج مخلوقا⁽⁴⁶⁴⁾ من مخلوقاته حتى يكون تعالى موجودا دون كرسى⁽⁴⁶⁵⁾ وموجودا
مع كرسى⁽⁴⁶⁵⁾ ، هذا كفر بلا شك ؛ فقد صرح وقال : انت يارب ثابت
الى الابد وعرشك الى جيل فجيل⁽⁴⁶⁶⁾ ، دل انه شئ غير مفارق له ،
فلذلك يراد بالكرسي⁽⁴⁶⁷⁾ هنا وفى كل ما شابهه جلالته وعظمته التى ليست
شيئا خارجا⁽⁴⁶⁸⁾ عن ذاته كما سيبين⁽⁴⁶⁹⁾ فى بعض فصول هذه المقالة. 15

فصل ى [١٠]

(١٩ - ب) م

قد تقدم لنا انا اذا ذكرنا فى هذه المقالة اسما من هذه الأسماء
المشتركة ، فإننا ليس غرضنا أن نذكر كل معنى يقال عليه ذلك الاسم ، لأن
ليست هذه المقالة ، فى اللغة ، بل بذكر من تلك المعانى ما نحن محتاجون اليه

(455) : ا ، كسا : ت ج (456) : ع [اشعيا ١/٦٦] ، كه امراقه مشيم كساى وكو :
ت نج (457) الكسا : ت ج (458) مظم : ت ج ، مظمة : ن ، مظم : ي (459) من : ت ج
ن ، - : ي (460) ما : ت ، حل ما : ج (461) : ا ، كسا : ت ج (462) : ع [الخروج
١٦/١٧] ، كيد على كسر اى : ت ج (463) يتخيل شئ خارج : ج (464) مخلوقا : ت ،
مخلوق : ج (465) : ا ، كسا : ت ج (466) : ع [مراني ارميا ١٩/٥] ، اته الله لعول تشب
كساك للور دور : ت ج (467) : ا ، بكسا : ت ج (468) شيئا خارجا : ت ، شئ خارج :
ج (469) سبين : ت ، بين : ج

في غرضنا لا غير . فن ذلك نزل و صعد ، النزول والصعود⁽⁴⁷⁰⁾ إسمان موضوعان في اللغة العبرانية للهبوط والطلوع ؛ فاذا انتقل الجسم من موضع ما الى موضع أسفل منه قيل نزل⁽⁴⁷¹⁾ واذا انتقل من موضع ما الى موضع اعلى من ذلك⁽⁴⁷²⁾ الموضع قيل صعد⁽⁴⁷³⁾ ثم استعيرا هذان الاسمان للجلالة والعظمة حتى اذا انحطت منزلة الشخص قيل نزل⁽⁴⁷⁴⁾ واذا عات منزله في الجلالة قيل صعد⁽⁴⁷⁵⁾ قال تعالى : يستعلى عليك الغريب الذي فيما بينكم متصاعدا وانت تنحط متنازلاً⁽⁴⁷⁶⁾ ، وقال : يجعلك الرب الهك فوق جميع امم الارض⁽⁴⁷⁷⁾ ، وقال : وعظم الرب سليمان جدا⁽⁴⁷⁸⁾ وقد علمت كثرة استعمالهم : يرفعون في التقديس ولا يخفضون⁽⁴⁷⁹⁾ . وعلى هذه الجهة 10 ايضا يستعمل في انحطاط النظر وكون الانسان يتجه بفكره نحو امر خسيس جدا ، يقال انه منحط⁽⁴⁸⁰⁾ . وكذلك اتجه بفكره نحو امر عال جليل يقال : مرتفع⁽⁴⁸¹⁾ .

ولما كنا معشر الآدميين في اسفل السافلين بالموضع وبمرتبة الوجود بالاضافة للمحيط وكان هوفي | اعلى عليّين على حقيقة وجود وجلالة 15 وعظمة ، لاعلو مكان : وشاء تعالى⁽⁴⁸²⁾ ابصال علم منه وافاضة وحى على بعضنا فعبّر بنزول الوحي على النبي او بحلول سكيته في موضع بالنزول⁽⁴⁸³⁾ . وعبر بارتفاع تلك حالة النبوة عن الشخص او ازالة السكيته من الموضع بالرفع⁽⁴⁸⁴⁾ . فكل نزلة ورفعة⁽⁴⁸⁵⁾ تجدها منسوبة للبارى تعالى ؛ انما المراد بها هذا المعنى .

(470) ا، يرد وعله البريده والعليه : ت ج (471) : ا، يرد : ت ج (472) : ا، عله : ت ج (473) من ذلك : ت ج ، منه : ن (474) : ا، يرد : ت ج (475) : ا، عله : ت ج (176) : ع [التثنية ٢٨/٤٣] ، هجر اشر يقربك يملء عليك معله واته تردملطه : ت ج (477) : ع [التثنية ٢٨/١] ، وتنتك الله الهيك عليون على كل جوي حارس : ت ج (478) : ع [الاخبار الاول ٢٩/٢٥] ، ويجدل الله ات ثلمه لمعله : ت ج (479) : ا، معاون بقفس ولا موردين : ت ج [لشل ثقليم : ف ، و ، م ، د] (480) : ا، يرد : ت ج (481) : ا، عله : ت ج (482) شاء الله تعالى بماشاء : ت ، شاء الله تعالى : ج ، ويشاء الله تعالى بماشاء : ن (483) بنزول : ا ، بريدة : ت ج (484) برفع : ا ، بعله : ت ج (485) نزلة ورفعة : ا ، بريدة وعله : ت ج

وكذلك اذا نزلت آفة بأمة او بإقليم بحسب مشيئته القديمة التي تصدر
الكتب النبوة قبل وصف تلك النازلة بان اولئك افتقد الله اعمالهم ثم بعد
ذلك انزل بهم العقاب ، فانه يكنى عن هذا المعنى ايضا بالنزول⁽⁴⁸⁶⁾ لكون
الانسان اقل من ان تفتقد اعماله ويعاقب عليها لولا المشيئة . وقد بين ذلك
في كتب النبوة وقيل : ما الانسان حتى تذكره وابن البشر حتى تفتقده⁽⁴⁸⁷⁾ 5
يشير الى هذا المعنى ؛ ولذلك كنى عن هذا بالنزول⁽⁴⁸⁸⁾ : قال : هلم نهبط
ونبيل هناك لغنم⁽⁴⁸⁹⁾ ، فزل الرب لينظر⁽⁴⁹⁰⁾ ، انزل وارى⁽⁴⁹¹⁾ والمعنى
كله حلول العقاب باهل السفلى.

واما المعنى الاول اعنى معنى الوحي والتشريف فكثير : فانزل انا
واتكلم معك⁽⁴⁹²⁾ ، ونزل الرب على جبل سيناء⁽⁴⁹³⁾ ، يهبط الرب امام 10
جميع الشعب⁽⁴⁹⁴⁾ ، ارتفع الله عنه⁽⁴⁹⁵⁾ ؛ ارتفع الله عن ابراهيم⁽⁴⁹⁶⁾ ، واما
قوله : وصعد موسى الى الله⁽⁴⁹⁷⁾ ؛ فهو من المعنى الثالث مضافا الى كونه
ايضا : صعد على رأس الجبل⁽⁴⁹⁸⁾ الذى نزل عليه النور المخلوق لان الله
ب - م تعالى | له مكان يطلع اليه او ينزل منه - تعالى عن خيالات الجاهلين
علوا كبيرا . 15

(486) بالنزلة : ا ، بيريد : ت ج (487) : ع [المزمور ٥/٨] ، مه انوش كى
تذكر نور بن ادم كى تفتقد نو : ت ج (488) بالنزول : ا ، بيريد : ت ج (489) : ع [التكوين
١١/٧] ، هيه زرده ونبله شم شقم : ت ج (490) : ع [التكوين ١١/٥] ، ويرد الله
لراوت : ت ج (491) : ع [التكوين ١٨/٢١] ، ارده ناواراه : ت ج (492) : ع [العدد
١١/١٧] ، ويردق ودبرق عك : ت ج (493) : ع [الخروج ١٩/٢٠] ، ويرداه على هر
سني : ت ج (494) : ع [الخروج ١٩/١١] ، برد الله لعنى كل هم : ت ج (496) : ع
[التكوين ١٣/٧٥] ويعل معاو الميم : ت ج (495) : ع [التكوين ١٧/٢٢] ، ويعل الميم عمل
ابره : ت ج (497) ع [الخروج ١٩/٣] ، وشه هله ال هالميم : ت ج (498) : ا ، هله ال
راش ههر : ت ج

فصل يا [١١]

جلوس⁽⁴⁹⁹⁾ : اول وضع هذا الاسم في لغتنا للعمود : جلس على
الكاهن على كرسى⁽⁵⁰⁰⁾ ولما كان الشخص القاعد مستقرا ثابتا على اكل
حالات⁽⁵⁰¹⁾ ثباته واستقراره استعير ذلك لكل حالة ثابتة مستقرة لا تتغير.
5 قال في وعد اورشليم⁽⁵⁰²⁾ بالبقاء والثبات وهي في اعلى مرتبة : وترتفع
وتسكن في مكانها⁽⁵⁰³⁾ ، وقال : يجعل عاقر البيت⁽⁵⁰⁴⁾ ، معناه مقرها
ومثبتها ؛ وعلى هذا المعنى الاخير⁽⁵⁰⁵⁾ قيل عنه تعالى : انت يارب ثابت
الى الابد⁽⁵⁰⁶⁾ ، يا ساكن السموات⁽⁵⁰⁷⁾ ، الساكن في السموات⁽⁵⁰⁸⁾ ،
الثابت⁽⁵⁰⁹⁾ الذى لا يتغير بنحو من انحاء التغير لا تغير ذات⁽⁵¹⁰⁾ ولاله حال
10 ما غير ذاته ، فيتغير فيها. ولا تتغير نسبته للتغير ايضا اذ لا نسبة بينه وبين
التغير فيتغير في تلك النسبة كما سيين ؛ وهنا بكل كونه غير متغير جملة ولا
بوجه من الوجوه كما بين وقال : فاني انا الرب لا اتغير⁽⁵¹¹⁾ ، < لا >
تغيرا اصلا.

وعن هذا المعنى يكنى بالجلوس⁽⁵¹²⁾ حيث ما ذكرت له تعالى. وانما

- 15 تنسب للسما في اكثر المواضع لكون السماء هي التي لا تتغير فيها ولا اختلاف ،
اعنى انه لا تتغير اشخاصها كما تتغير اشخاص كائنات الارض وفاسديها | ، (٢١-١) م
وكذلك اذا نسب تعالى تلك النسبة المقولة باشتراك لانواع الموجودات

(499) جلوس : ا ، يشيه : ت ج . (500) : ع [الملوك الاول ٩/١] ، وفل مكنه يوشب
عل هكسا : ت ج (501) حالات : ت حالة : ج (502) اورشليم : ا ، يروشلم : ت ج
(503) : ع [زكريا ١٠/١٤] ، ورامه ويشيه تحته : ت ج (504) : ع [الزمور ٩/١١٢] ،
موشيين عقرت هيبت : ت ج (505) الاخير : ت ، الاخر : ج (506) : ع [مرآة اوريا = ايكا
١٩/٥] ، اته الله لعلوم تشب : ت ج (507) : ع [الزمور ١١٢/١] ، هيوشب بشيم : ت ج
(508) : ع [الزمور ٤/٢] ، يشب بشيم : ت ج (509) الثابت : ت ، الدائم الثابت :
ج 10 (تغير ذات : ت ، لا يتغير الذات : ج (511) : ع [ملاعى ٦/٣] ، كي انى الله لاشنى .
ب . (512) بالجلوس : ا ، يشيه : ت ج

الكائنة الفاسدة قيل عنه ⁽⁵¹³⁾ ايضاً يجلس ⁽⁵¹⁴⁾ لان تلك الانواع دائمة منتظمة مستقرة الوجود ، كوجود اشخاص السماء قال . انه جالس على كرة الارض ⁽⁵¹⁵⁾ ، الدائم الثابت على احاطة الارض يعنى دورها الاشارة (١٩٥ - ب) ج للامور الكائنة فيها دوراً ؛ وقال | جلس الرب على الطوفان ⁽⁵¹⁶⁾ . يعنى ان عند تغير حالات الارض وفسادها لم يكن عنده تعالى تغير نسبة ، بل نسبة 5 تلك اليه ، وهو كائن اوفاسد ، نسبة واحدة ثابتة مستقرة ، اذ تلك النسبة لانواع الكائنات لا لا شخصاً فاعتبر كل لفظة الجلوس ⁽⁵¹⁷⁾ تجدها لله ، تجدها بهذا المعنى .

فصل يب [١٢]

القومة ⁽⁵¹⁸⁾ : اسم مشترك ، واحد معانيه القيام الذى هو مقابل 10 الجلوس ⁽⁵¹⁹⁾ : لم يقم ولم يتحرك له ⁽⁵²⁰⁾ وفيه ايضاً معنى ثبات الامر وصحته : ان الرب يحقق كلامه ⁽⁵²¹⁾ ، فوجب حقل عفرون ⁽⁵²²⁾ ، فقد ثبت البيت الذى فى المدينة ⁽⁵²³⁾ ، وبثب فى يدك ملك اسرائيل ⁽⁵²⁴⁾ ، وبهذا المعنى قيل كل لفظة قيام ⁽⁵²⁵⁾ فى الله تعالى : اقوم الان يقول الرب ⁽⁵²⁶⁾ ، يريد به الان اثبت امرى ووعدى ووعيدى : ستقوم وترأف بصهيون ⁽⁵²⁷⁾ ، 15 تثبتت ما وعدت به من رحمتها ⁽⁵²⁸⁾ ، ولما كان المجمع على فعل امر ما ينزع

(513) عنه : ت ، منها : ج (514) : ا ، يشب : ت ج (515) : ع [اشعيا ٢٢/٤٠] ، هوشب
 حل حوج هارص : ت ج (516) : ع [الزمور ١٠/٢٨] ، الله لمبول يشب : ت ج (517) :
 ا ، لشون يشيبه : ت ج (518) قومة : ا ، قيه : ت ج (519) الجلوس : ا ، يشيبه :
 ت ج (520) : ع [استير ٩/٥] ، لا قم ولا زع : ت ج (521) : ع [الملوك الاول
 ٢٣/١] يقيم الله ات درو : ت ج (522) : ع [التكوين ١٧/٢٣] ، ويقم سده عفرون .
 ت ج (523) : ع [الاخبار ٣٠/٢٥] ، وقم هيبت اشر بغير : ت ج (524) : ع [الملوك
 الاول ٢١/٢٤] ، وقه بيدك ملكت يسرائيل : ت ج (525) : ا ، لشون قيه : ت ج (526)
 ع [الزمور ٦/١١ ، اشعيا ١٠/٣٣] عنه اقوم يا مراة : ت ج (527) : ع [الزمور
 ١٤/١٠] ، اته تقوم وترحم بصهيون : ت ج (528) رحمتها : ت ، حرمتها : ج

ثبت وبقي ولم يتعب: وعدله دائماً الى الابد⁽⁵⁵⁰⁾، ثابتة باقية وكل وقفة⁽⁵⁵¹⁾
 جاءت في الله تعالى هي من هذا المعنى الاخير: وتقف قدماه في ذلك
 اليوم على جبل الزيتون⁽⁵⁵²⁾، وثبتت اسبابه اعلى مسباته؛ وسيبين ذلك
 عند ذكر اشتراك رجل⁽⁵⁵³⁾. ومن هذا المعنى قوله له تعالى: وانت تقف
 5 ههنا عندي⁽⁵⁵⁴⁾، وانا قائم بين الرب وبينكم⁽⁵⁵⁵⁾.

فصل يد [١٤]

(٢٢ - ١) م

اشترك ادم هو اسم ادم الاول⁽⁵⁵⁶⁾ مشتق كما جاء النص انه مشتق
 من ادمه ويكون اسم النوع: لانه يحمل روحى على الانسان⁽⁵⁵⁷⁾ من يرى روح
 بنى البشر⁽⁵⁵⁸⁾ فليس للانسان فضل على البهيمة⁽⁵⁵⁹⁾، ويكون اسماً للجمهور
 10 اعني للعامة دون الخاصة: يا بنى آدم يا بنى الانسان⁽⁵⁶⁰⁾، ومن هذا المعنى
 الثالث: رأى بنو الله بنات الناس⁽⁵⁶¹⁾، الا انكم مثل البشر تموتون⁽⁵⁶²⁾.

فصل طو [١٥]

نصب او يصب (انتصاب): وإن اختلفت⁽⁵⁶³⁾ الاصلان فالمنى⁽⁵⁶⁴⁾
 واحد كما علمت في جميع تصاريضها، وهذا الاسم مشترك قد يكون بمعنى
 15 القيام والانتصاب: وقفت اخته من بعيد⁽⁵⁶⁵⁾ قام ملوك الارض⁽⁵⁶⁶⁾ خرجوا

(550): ع [المزمور ٣/١١]، وصدقت وعدت لعد: ت ج (551): ا، عميله: ت ج (552):
 ع [ذكرى ٤/١٤]، وعمرو رجلو يوم هموا على لمرهزيم: ت ج (553) انظر الفصل الاتي
 28 (554): ع [التثنية ٣١/٥]، واتفه عمدعدى: ت ج (555): ع [التثنية ٥/٥]،
 انكى عمد بين انذ وبينكم: ت ج (556): ا، هراشون: ت ج (557): [التكوين ٣/٦]،
 لايدون روحى بادم: ت ج (558): ع [الجامعة ٢١/٣]، ومي يودع روح بنى هادم: ت ج
 (559): ع [الجامعة ١٩/٣]، وموترهادم من هبسه اين: ت ج (560): ع [المزمور
 ٣/٤٨]، جم بنى ادم جم بنى ايش: ت ج (561): ع [التكوين ٢/٦]، ويراوبنى هالمم ات
 بنوت هادم: ت ج (562): ع [المزمور ٧/٨١]، اكن كادم تموتون: ت ج (563) اختلفت:
 ت، اختلفا: ج (564) فالمنى: ت، فى معنى: ج (565): ع [الخروج ٨/٢]،
 وتنتصب احتو مرحوق: ت ج (566): ع [المزمور ٢/٢]، يتصبو ملكى ارض: ت ج

ووقفوا⁽⁵⁶⁷⁾ ويكون معنى الثبات والدوام: كَلِمَتِكَ ثَابِتَةٌ فِي السَّمَاءِ⁽⁵⁶⁸⁾ يعني

ثابت باق. وكل ما جاء من هذا الاسم في حق الباري فهو من هذا المعنى
واذن الرب واقف على السلم⁽⁵⁶⁹⁾ ، ثابت باق عليه اعنى على السلم الذى
طرفه الاول في السماء وطرفه الاخر في الارض ، وفيه يتسلق ويطلع كل
من يطلع حتى يدرك من عليه ضرورة اذ هو ثابت باق على رأس السلم. 15

وبيّن هوان قولى هنا عليه هو على حسب هذا المثل المضروب
وملائكة الله⁽⁵⁷⁰⁾ الانبياء الذين قيل فيهم بيان : وبعث ملاكا⁽⁵⁷¹⁾ ، (٢٢ - ب) ٢

وصعد ملاك الرب من الجبل الى موضع الباكين⁽⁵⁷²⁾ ، وما احكم قوله
صاعدون ونازلون ، الصعود قبل النزول⁽⁵⁷³⁾ ، لان بعد الصعود⁽⁵⁷⁴⁾

والوصول الى درج معلومة من السلم النزول بما تلقى من الامر لتدبير
اهل الارض وتعليمهم الذى عن ذلك يكنى بالنزول⁽⁵⁷⁵⁾ كما بينا⁽⁵⁷⁶⁾ ؛ 10

وارجع الى غرضنا ان الوقوف عليه⁽⁵⁷⁷⁾ ثابت دائم باق ، لانه انتصاب
جسم. ومن هذا المعنى: قف على الصخرة⁽⁵⁷⁸⁾ ، فقد تبين لك ان الانتصاب

والوقوف⁽⁵⁷⁹⁾ معنا هما واحد في هذا الغرض وقد قال : ها انا قائم امامك

15 هناك على الصخرة في حوريب⁽⁵⁸⁰⁾.

(567) : ع [العدد ٢٧/١٦] ، يصاو نصيب : ت ج (568) : ع [المزمور ٨٩/١١٨]
دبرك نصب بشيم : ت ج (569) : ع [التكوين ١٤/٢٨] ، وانه الله نصب هليو : ت ج (570)
١ ، وملاك الميم : ت ج (571) : غ [العدد ١٦/٢٠] ، ويشاح ملاك : ت ج (572) : ع
[القضاة ١/٢] ، ويعل ملاك الله من هكيم : ت ج (573) : ا ، عوليمو يودريم عليه قبل
البريده : ت ج (574) : ا ، عليه : ت ج (575) : ا ، بالبريده : ت ج (576) في الفصل
السابق ، ١٠ (577) : ا ، نصب عايو : ت ج (578) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ونصب حل
هصور : ت ج (579) : ا ، نصب وعمد : ت ج (580) : ع [الخروج ٦/١٧] ، هنى عمد لفنيك
شم حل هصور بحرب : ت ج

فصل يو [١٦]

صخرة⁽⁵⁸¹⁾ : اسم مشترك هو اسم الجبل : فاضرب الصخرة⁽⁵⁸²⁾ ،

وهو اسم حجر صلب كالصوان سكاكين من صوان⁽⁵⁸³⁾ ، وهو اسم

المعدن⁽⁵⁸⁴⁾ الذى تقطع منه حجارة المعادن : انظروا الى الصخر الذى

نُحِتَ⁽⁵⁸⁵⁾ ثم استعير من هذا المعنى⁽⁵⁸⁶⁾ الاخير هذا الاسم لاصل كل

شئ ومبدئه ، ولذلك قال بعد قوله : انظروا الى الصخر الذى نُحِتَ⁽⁵⁸⁵⁾

انظروا الى ابراهيم ابيك الخ⁽⁵⁸⁷⁾ كأنه شرح أن الصخر⁽⁵⁸⁸⁾ الذى نُحِتَ⁽⁵⁸⁹⁾

منه هو ابراهيم ابوك⁽⁵⁹⁰⁾ فاقتفوا اثره ودينوا بدينه وتخلقوا بخلق⁽⁵⁹¹⁾ اذ

طبيعة المعدن يلزم ان تكون موجودة فى ما اقتطع منه وبحسب هذا المعنى

الاخير تسمى الله تعالى صخر⁽⁵⁹²⁾ اذ هو المبدء | والسبب الفاعل لكل

ما سواه وقيل : الصخر الكامل الصنيع⁽⁵⁹³⁾ الصخر الذى ولد⁽⁵⁴⁹⁾ صخرهم

باعهم⁽⁵⁹⁵⁾ ليس صخرة كالتينا⁽⁵⁹⁶⁾ ، صخرة الدهور⁽⁵⁹⁷⁾ ، قف على

الصخرة⁽⁵⁹⁸⁾ ، اعتمد واثبت على اعتبار كونه تعالى مبدءاً فهو المدخل الذى

تصل منه اليه كما بينا⁽⁵⁹⁹⁾ فى قوله له : هوذا عندى موضع⁽⁶⁰⁰⁾ .

(581) : ا ، صور : ت ج (582) : ع [الخروج ١٧/٦] ، وهكيت بصور : ت ج (583) :

ع [يشوع ٢/٥] ، حربوت صوريم : ت ج (584) المعدن : ت ، المعادن : ج (585) :

ع [اشعيا ١/٥١] ، هيطوال صور حصبت : ت ج (586) المعنى : ت ، الموضع : ج (585) نفس

العبارة السابقة (587) : ع [اشعيا ٢/٥١] ، هيطوال ابرهم ابيكم : ت ج (588) : ا ،

الصور : ت ج (589) : ا ، حصبت : ت ج (590) : ا ، ابرهم ابيكم : ت ج (591)

بخلق : ت ، باخلاته : ج (592) : ا ، صور : ت ج (593) : ع [التثنية ٢٢/٤] ، هصور

تميم فعلو : ت ج (594) : ع [التثنية ٣٢/١٨] ، صوريلك تئى : ت ج (595) : ع [التثنية

٣٢/٣٠] ، صورم مكرم : ت ج (596) [الملوك الاول ٢/٢] ، واين صور كالمتر : ت ج

(597) : ع [اشعيا ٤/٢٦] ، صورعوليم : ت ج (598) : ع [الخروج ٢٣/٢١] ، ونصبت

طل هصور : ت ج (599) : انظر الفصل ٨ ، (600) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ، هـ

مقوم ائى : ت ج

فصل يز [١٧]

- لا تظن ان العلم الالهي فقط هو المضمون | به على الجمهور، بل اكثر (١٩٦-١) = العلم الطبيعي، وقد تكرر لك قولنا: ولا ينبغي ان يبحث عن قصة الخلق لاثنين⁽⁶⁰¹⁾. وليس هذا عند اهل الشريعة فقط، بل وعند الفلاسفة وعلماء الملل على قديم الدهر، كانوا يخفون الكلام في المبادئ ويلغزونه؛ وافلاطون ومن تقدمه كان يسمى المادة الانثى وكان يسمى الصورة الذكر، وانت تعلم أن مبادئ الموجودات الكائنة الفاسدة ثلثة: المادة والصورة والعدم المخصوص الذي هو مقارن للمادة ابداء، ولولا مقارنة العدم لها لما حصلت لها صورة، وبهذه الجهة صار العدم من المبادئ، وعند حصول الصورة يبطل ذلك العدم، اعني عدم تلك الصورة الحاصلة، ويقارنها عدم اخر، وهكذا ابداء كما تبين في العلم الطبيعي.
- 5 فاذا كان أولئك الذين لا مفسدة عليهم في التبيين كانوا يستعيرون الأسماء ويأخذون الشبه في التعليم | فكم بالأحرى يلزمنا نحن معشر للتشرعين (٢٣-ب) ان لا نصرح بشئ يعزب على الجمهور فهمه، او نخيّل لهم حقيقة الأمر خلاف الأمر المراد به⁽⁶⁰²⁾. فاعلم هذا ايضا.
- 15

فصل يح [١٨]

- قرب ومتى وتقدم⁽⁶⁰³⁾: هذه الثلاثة اسماء، اعني القرب واللمس والتقدم⁽⁶⁰⁴⁾ قد تكون لمعنى اتصال الدنو⁽⁶⁰⁵⁾ والقرب في المكان، وقد تكون لمعنى اتصال العلم بالمعلوم، فكأنه شبه⁽⁶⁰⁶⁾ بقرب جسم من جسم. اما 20 معنى القرب⁽⁶⁰⁷⁾ الاول وهو القرب في المكان: فلما دنا من المحلة⁽⁶⁰⁸⁾

(601): ا، ولا يسمه برأبث بشئ: ت ج (602) به: ن، بنا: ت ج (603): ا، قرب ونجع ونجش: ت ج (604): ا، قربه ونجيمه ونجيش: ت ج (605)، اتصال: ج-: ت (606) شبه: ت، شبه: ج (607) القرب: ا، قربه: ت ج (608): ع
١ الخروج ١٩/٣٢، كاشر قرب ال همته: ت ج

ولما قرب فرعون⁽⁶⁰⁹⁾ ، والمسة⁽⁶¹⁰⁾ معناها الاول : دنو⁽⁶¹¹⁾ جسم يحجم :
ومست رجله⁽⁶¹²⁾ ، ومس في⁽⁶¹³⁾ ، ومعنى التقدم⁽⁶¹⁴⁾ الاول اقدام شخص
على شخص وحركته اليه : فتقدم اليه يهوذا⁽⁶¹⁵⁾ ، و [هذا] معنى هذه
الثلاثة اسماء.

الثاني هو اتصال علم ودنو ادراك لادنو مكان ، قال : من التقدم⁽⁶¹⁶⁾
في معنى اتصال العلم : فان قضاءها بلغ الى السموات⁽⁶¹⁷⁾ وقيل من القرب :⁽⁶¹⁸⁾ 5
واى امر صعب عليكم فارفعوه الى⁽⁶¹⁹⁾ ، كأنه يقول : تعلمونى به . فقد
استعمل في اعلام بمعلوم ، وقيل من التقدم⁽⁶²⁰⁾ : فتقدم ابراهيم وقال ،⁽⁶²¹⁾
وهو كان في حال الوحى والسبات النبوى كما سيبين⁽⁶²²⁾ : ان الشعب
يتقرب الى⁽⁶²³⁾ بفيه ويكرمى بشفتيه .

فكل لفظة من القرب والتقدم⁽⁶²⁴⁾ تجدها جاءت في كتب النبوة 10
(٢٤ - ١) م بين الله تعالى وبين مخلوق من المخلوقات فهى كلها | من هذا المعنى الاخير ،
لان الله تعالى ليس هو جسما كما سيتبرهن لك في هذه المقالة ، فلا هو تعالى
يدنو ولا يقرب من شئ ، ولا شئ من الأشياء يقرب منه أو يدنوه تعالى ؛
اذ بارتفاع الجسمانية يرتفع المكان ويظل كل قرب ودنو أو بُعد أو
اتصال أو انفصال أو تماس⁽⁶²⁵⁾ أو تنال . وما اراك تشك ولا يلبس عليك 15

(609) : ع [الخروج ١٤ / ١٠] ، وفرعه هقريب : ت ج (610) : ا ، والتجيمه : ت ج
(611) : دنو : ت ، هنو : ج (612) : ع [الخروج ٤ / ٢٥] ، ونجم رجليو : ت ج (613) :
[اشيا ٦ / ٧] ويجمع عل في : ت ج (614) : التقدم : ا ، نجيشه : ت ج (615) : ع [التكوين
٤٤ / ١٨] ، ويجيش اليو يهوده : ت ج (616) : التقدم : ا ، التجيمه : ت ج (617) : ع [ارميا
٩ / ٥١] ، كى نجع ال هشيم مشفطه : ت ج (618) : القرب : ا ، القريبه : ت ج (619) :
ع [التثنيه ١ / ١٧] ، و هذراشر يقشه مكم تقرييون ال : ت ج (620) : ا ، التجيمه : ت ج
(621) : ع [التكوين ١٨ / ٢٣] ، ويجيش ابرهم و يام : ت ج (622) : انظر الجزء الاول ،
الفصل ٢١ ، والجزء الثانى ، الفصل ٤١ (623) : ع [اشعيا ٢٨ / ١٣] ، يبرى نجيشه عم
هزه بغيره و بشفتيو : ت ج (624) : ا ، لشون قرييه اونجيشه : ت ج (625) : تماس :
ت ، تمام : ج

فوله: الرب قريب من جميع دعائه (626)، ويرومون التقرب الى الله (627)،

فحسن لى القرب من الله (628)، أن هذه كلها قرب علم اعنى إدراك علمى

لا قرب مكان وكذلك قوله: قريبة منه (629)، تقدم انت واسمع (630) ثم

يتقدم موسى وحده الى الرب وهم لا يتقدمون (631)، الا ان تريد ان تجعل

5 ما قيل فى موسى، وتقدم (632)، انه يقرب من الموضع من الجبل الذى حل فيه

النور اعنى: مجى الرب (633) فلك ذلك، لكن تمسك بالاصل ان لا فرق

بين تكون الشخص فى مركز الأرض اوفى أعلى الفلك التاسع لو أمكن ذلك

فإنه لم يبعد من الله هنا (634) ولا قرب منه هناك، بل القرب منه تعالى بإدراكه

والبعد عنه لمن جهله، ويتفاضل القرب والبعد من هذه الجهة تفاضلا كثيرا

10 جدا. وسأبين فى فصل من فصول هذه المقالة (635) كيف هو التفاضل

فى الإدراك. اما قوله: امس الجبال فتصير دخانا (636) يعنى به أوصل

امرك لها على جهة المثل كما قال: وامس عظمه (637) يعنى احل آفتك

به وكذلك المسّة. (638) وما يتصرف منها تعتبرها فى كل مكان بحسبه فتارة

يراد بها دنو جسم بجسم وتارة اتصال علم وإدراك امرما، | فكان مدرك (٢٤-ب) م

15 الامر الذى لم يكن يدركه قبل قد قرب من شئ كان بعيدا عنه، فافهم هذا.

(626): ع [المزمور ١٤٥/١٨]، قروب ادنى لكل قورا يو: ت ج (627): ع [اشعيا

٢/٥٨]، قربت الهيم يحفصون: ت ج (628): ع [المزمور ٢٨/٧٢]، قربت الهيم لى

طوب: ت ج (629): ع [التثنية ٤/٧]، قريب اليو: ت ج (630): ع [التثنية ٢٧/٥]،

قرب اته وشيع: ت ج (631): ع [الخروج ٢/٢٤]، ونجش مشه ليدوال إدنى وهم

لا يحشو: ت ج (632): ا، ونجش: ت ج (633): ا، كبود ادنى: ت ج (634) هنا:

ت، دنا: ج (635) فيايدنى الفصل ٦٠ (636): ع [المزمور ١٤٤/٥]، جيع بهيم

ريمنو: ت ج (637): ع [ايوب ٥/٢]، وجيع ال عصو: ت ج (638) المسه: ا،

التجيمه: ت ج

فصل يظ [١٩]

- ملأ⁽⁶³⁹⁾ هذا اسم مشترك يستعمله اهل اللغة في جسم يحمل في جسم فيملأه :
وملأت جرتها⁽⁶⁴¹⁾ ملأ الغمر لواحد⁽⁶⁴²⁾ ، وهذا كثير ؛ ويستعمل في معنى
انقضاء زمان ما مقدر وتماه : كملت ايامها⁽⁶⁴³⁾ وكلت له اربعون يوما⁽⁶⁴⁴⁾
5 ويستعمل في معنى الكمال في الفضيلة والغاية فيها : وامتلأ من بركة
الرب⁽⁶⁴⁵⁾ وملأ قلوبها حكمة⁽⁶⁴⁶⁾ وكان ممتلئا حكمة وفها ومعركة⁽⁶⁴⁷⁾ ومن
هذا المعنى قيل : الارض كلها مملوءة من مجده⁽⁶⁴⁸⁾ معناه⁽⁶⁴⁹⁾ جميع الارض تشهد
بكماله اى تدل عليه وكذلك قوله : وملأ مجد الرب المسكن⁽⁶⁵⁰⁾ ، وكل
لفظة ملآن⁽⁶⁵¹⁾ تجدها منسوبة لله فهى من هذا المعنى لأن ثم جسم [ا] يملأ
مكانا الآن تريد تجعل مجد الرب⁽⁶⁵²⁾ النور المخلوق الذى يُسمَّى مجدا⁽⁶⁵³⁾
10 م (١٩٦ - ب) ج في كل موضع⁽⁶⁵⁴⁾ وهو الذى ملأ المسكن⁽⁶⁵⁵⁾ فلا ضير⁽⁶⁵⁶⁾ في ذلك.

فصل ك [٢٠]

- علو⁽⁶⁵⁷⁾ هو اسم مشترك لمعنى ارتفاع المكان ومعنى ارتفاع المنزلة اعنى
الجلالة والكرامة والعزة قال : فارفع التابوت عن الأرض⁽⁶⁵⁸⁾ وهذا
١٥ م (٢٥٠ - ا) من المعنى الاول وقال : رفعت المختار من الشعب⁽⁶⁵⁹⁾ من اجل أنى

(639) : ا ، ملا : ت ج [الكلمة مشتركة بين العبرية والعربية] (640) هذا : ت ، هو : ج
(641) : ع [التكوين ١٦/٢٤] ، وتلاكده : ت ج (642) : ع [الخروج ٣٢/١٦] عبارة موسى
بن ميمون لا توافق نص العهد العتيق تماما ، ملوا معمور لاحد : ت ج (643) : ع [التكوين
٢٤/٢٥] ، ويملويجيه : ت ج (644) : ع [التكوين ٣/٥٠] ويملوا لور اربعين يوم : ت ج
(645) : ع [التثنية ٢٣/٢٣] ، وملا بركت الله : ت ج (646) : ع [الخروج ٣٥/٣٥] ، ملا
اوتم حكمه لب : ت ج (647) : ع [الملوك الثالث ١٤/٧] ، ويملا ات محكمه وات هتبونه وات
هدعت : ت ج (648) : ع [اشعيا ٣/٦] ، ملا كل هارص كبود : ت ج (649) معناه : ت ،
ومعناه : ج (650) : ع [الخروج ٣٥/٤٠] ، وكبود الله ملات هشكن : ت ج (651) : ا ، وكل
لشون ملياه : ت ج (652) : ا ، كبود الله : ت ج (653) : ا ، كبود : ت ج (654) موضع :
ت ، موضوع : ج (655) : ا ، ملا ات هشكن : ت ج (656) غير : ت ، ظير : ج (657) :
رام : ت ج (658) : ع [التكوين ١٧/٧] ، وترم هتب مل هارص : ت ج (659) : ع [الزمور
٢٠/٨٩] ، هريموت بحوردم : ت ج

رفعتك عن التراب⁽⁶⁶⁰⁾ من اجل انى رفعتك من وسط الشعب⁽⁶⁶¹⁾ من المعنى

الثانى وكل لفظ العلو⁽⁶⁶²⁾ جاء فى الله هو من هذا المعنى الثانى : اللهم ارفع

على السموات⁽⁶⁶³⁾ وكذلك الحمل⁽⁶⁶⁴⁾ يكون بمعنى رفعة المكان وبمعنى رفعة

المنزلة ووفور الحظ : وحلوا ميرتهم على حبرهم⁽⁶⁶⁵⁾ من المعنى الاول

ومثله كثير فى معنى الحمل والثقلان لنا رفعة فى الموضع ومن المعنى الثانى :

ويرتفع ملكه⁽⁶⁶⁶⁾ ورفعهم وحملهم⁽⁶⁶⁷⁾ فما بالكما ترفعان⁽⁶⁶⁸⁾ فكل لفظة

حمل⁽⁶⁶⁹⁾ جاءت منسوبة لله تعالى هى من هذا المعنى الاخير⁽⁶⁷⁰⁾ : ارفع يا ديتان

الارض⁽⁶⁷¹⁾ هكذا قال العلى الرفيع⁽⁶⁷²⁾ رفعة وجلالة⁽⁶⁷³⁾ وعزة ، لعلو مكان

ولعل يشكل عليك قولى رفعة منزلة وجلالة وعزة ، فتقول كيف تجعل

10 معانى كثيرة من معنى واحد؟ سيبين لك أن الله تعالى عند المدركين الكاملين

لا يوصف بأوصاف كثيرة وان هذه الارصاف كلها المتعددة التى تدل على

التعظيم والعزة والقدرة والكمال والجلود⁽⁶⁷⁴⁾ وغيرها كلها ترجع لمعنى

واحد ، وذلك المعنى هو ذاته لا شئ خارج عن الذات وستاتيك فصول

فى الأسماء والصفات وإنما القصد فى هذا الفصل أن العلو والرفع⁽⁶⁷⁵⁾ ليس

15 معناه ومفهومه علو مكان بل علو منزلة .

(660) : ع [الملوك الاول ٢/١٦] ، امن اشهر بموتيك من هعفر : ت ج (661) :

ع [الملوك الاول ٧/١٤] ، ين اشهر بموتيك متوك هم : ت ج (662) : ا ، اهرمه : ت ج

(663) : ع [المزور ٦/٥٦] ، رومه عل هشيم الميم : ت ج (664) : ا ، نسا : ت ج (665) :

ع [التكوين ٢٦/٤٢] ، ويساوات شيرم : ت ج (666) : ع [العدد ٧/٢٧] ، وتسا ملككو :

ت ج (667) : ع [اشعيا ٩/٦٣] ونيطلم [+ ويشام : ت] : ت ج (668) :

[العدد ٣/١٦] ، وملوع تنسا و : ت ج (669) : ا ، لشون نيا : ت ج 670 الاخير :

ت ، الاخر : ج (671) : ع [المزور ٢/٩٣] ، هنشاشروفت هارص : ت ج (672) :

ع [اشعيا ١٧/٥٧] ، كه امردم ونسا : ت ج (673) وجلالة بت ، جلالة : ج ن (674)

الجلود : ت ، الوجود : ج (675) : ا ، رم ونسا : ت ج

فصل كا [٢١]

(٢٥ - ب) م

عبر: معناه الاول هو بمعنى العبور في العبري وهو | انتقال جسم في مكان

ومثاله الاول لحركة الحيوان على بعد مامستقيم وهو يقدمهم⁽⁶⁷⁶⁾، مرامامالشعب⁽⁶⁷⁷⁾ وهذا كثير. ثم استعير لامتداد الأصوات في الهواء: ان يُنادىفي المحلة⁽⁶⁷⁸⁾، اسمع أنكم تبعثون شعب الرب على المعصية⁽⁶⁷⁹⁾ ثم استعير لخلولالنور والسكينة التي يراها الانبياء بمرآى النبوة⁽⁶⁸⁰⁾ قال: اذا تنوردخانومشعل نار سائر بين تلك القطع⁽⁶⁸¹⁾، وكان ذلك بمرآى النبوة⁽⁶⁸⁰⁾ لانأول القصة قال: وقع سبات على ابراهيم الخ.⁽⁶⁸²⁾ وبحسب هذه الاستعارةقيل: وانا اجتاز في ارض مصر⁽⁶⁸³⁾ وكل ماشابه وقد استعير ايضا لمنفعل فعلا ما وافرط فيه وتجاوز حده قال: كرجل غلبته الخمر⁽⁶⁸⁴⁾، وقد

استعير ايضا لمن تخطى قصدا ما وقصد قصدا آخر وغاية أخرى: ولعله

عرض له عارض⁽⁶⁸⁵⁾، وبحسب هذه الاستعارة هو عندي قوله: ومر الربقدامه⁽⁶⁸⁶⁾ ويكون الضمير في قدامه⁽⁶⁸⁷⁾ عائدا عليه تعالى وكذا جعله⁽⁶⁸⁸⁾الحكماء⁽⁶⁸⁹⁾ أن هذا قدامه⁽⁶⁸⁷⁾ له تعالى⁽⁶⁹⁰⁾ وان كان ذكروا ذلك بمعرضالاساطير⁽⁶⁹¹⁾، ليس هذا موضعها لكنه تقوية ما لرأينا فيكون ضمير:وجهه [يعود إليه] تبارك وتقدس⁽⁶⁹²⁾. وبيان ذلك بحسب ما أراه:

(676) : ع [التكوين ٢٣/٢]، وهو عبر لفنيهم: ت ج (677) : ع [الخروج ١٧/٥] ،

عبور لفني هم هذه: ت ج. (678) : ع [الخروج ٦/٣٦] ، ويعبرو قول بحنه: ت ج

(679) : ع [الملوك الاول ٢/٢٤] ، اشرانكي شمع معبريم هم الله: ت ج (680) : ا ،

بمراه هنبواه: ت ج (681) : ع [التكوين ١٥/١٧] ، وهنه تنورعثن ولفيد اشر اش عبر بين

هجزيم هاله: ت ج. (682) : ع [التكوين ١٥/١٢] ، وتردمه نقله على ابرم: ت ج

(683) : ع [الخروج ١٢/١٢] ، وعبرني يارض مصرم: ت ج (684) : ع [ارميا

٩/٢٣] ، كجبر عبرو بين: ت ج (685) : ع [الملوك الاول ٢٠/٢٦] ، وهو ابره هحصي

لمعبرو: ت ج (686) : ع [الخروج ٦/٢٤] ، ويعبر ادني على فنيو: ت ج (687) : ا ،

فنيو: ت ج (688) جملة: ت ج ، جعلوه: ن. (689) : ا ، الحكيم: ت ج (690)

[راث هثنه ١٧/2] (691) الاساطير: ا ، مجدوت: ت ج (692) : ا ، فنيو ضمير + هقودش

برك هوا: ت ج

ويبدولى⁽⁶⁹³⁾ أن موسى عليه السلام طلب إدراكاً ما وهوالذى كنى⁽⁶⁹⁴⁾ عنه برؤية الوجه (*) فى قوله: وجهى لا يرى⁽⁶⁹⁵⁾ وُعد بإدراك دون ما طلب، وهوالذى كنى⁽⁶⁹⁴⁾ عنه برؤية الورا⁽⁶⁹⁶⁾ فى قوله: فتنظر قفاى⁽⁶⁹⁷⁾ وقد نبهنا على هذا المعنى فى «مشته التوراة»⁽⁶⁹⁸⁾ فقال: هنا إن الله تعالى حجب

5 عنه ذلك الإدراك المكنى عنه بوجه⁽⁶⁹⁹⁾، وتجاوزته لمعنى آخر اعنى معرفة (٢٦ - ١) ٢

الأفعال المنسوبة له تعالى التى يظن بها أنها صفات متعددة كما سنبين⁽⁷⁰⁰⁾

وقولى حجب عنه، اريد به أن ذلك الإدراك محجوب ممنوع بطبيعته، وأن كل انسان كامل عند اتصال عقله بذلك الذى فى طبعه أن يدرك، ويروم

إدراكا آخر وراعه، قد يختل إدراكه أو يهلك كما سيبين فى فصل من

10 فصول هذه المقالة⁽⁷⁰¹⁾، الا ان تصحبه⁽⁷⁰²⁾ معونة التبية كما قال: واظلللك

بيدى حتى اجتاز⁽⁷⁰³⁾، اما التعبير⁽⁷⁰⁴⁾ فجرى على محتاده فى هذه الأمور.

وذلك أن كل أمر يحده منسوب الله ويلحقه تجسيم أولواحق التجسيم فيقلده

بجذف المضاف ويجعل تلك النسبة لأمر ماً مضاف لله محذوف قال

فى قوله: واذا الرب واقف عليه⁽⁷⁰⁵⁾، مجد الرب علاه⁽⁷⁰⁶⁾، وقال

15 فى قوله: ينظر الرب بينى وبينك⁽⁷⁰⁷⁾، تشاهد كلمة الرب بينى وبينك⁽⁷⁰⁸⁾،

وعلى هذا اطرده شرحه عليه السلام. وكذلك فعل فى قوله: ومرارب

قدامه⁽⁷⁰⁹⁾، إن الرب قد جعل سكينته تعبر قدامه وقال⁽⁷¹⁰⁾، فيكون⁽⁷¹¹⁾

الشيء الذى عبر عنده مخلوقا⁽⁷¹²⁾ بلاشك وجعل ضمير: قدامه⁽⁷¹³⁾ عائدا الى

(693) ل: ت، ال: ج (694) كنى: ت، يكنى: ج (*) : ا، رايث فني:

ت ج (695) : [الخروج ٢٣/٢٣]، وفى لا يراو: ت ج (696) : ا، رايث احو:

ت ج (697) : ع [الخروج ٢٣/٢٣]، ورايت ات اخرى: ت ج (698) : [اس

التوراة: ف، ا، ي] (699) : ا، بقم: ت ج (700) فيا ياني، الفصل، ٤٤ (701) فيا

ياني، الفصل، ٢٢ (702) تصبه: ت ج، تصبه به: ن (703) : [الخروج ٢٣/٢٣]،

وشكى كنى عليك حد مبرى: ت ج (704) : ا، الترجوم: ت ج (705) : [التكوين

١٣/٢٨]، وهنه الله نصب علوي: ت ج (706) : ا. يقراد ادنى معتد علوي: ت ج (707) :

[التكوين ٤٩/٣١]، يصف ادنى بينى وبينك: ت ج (708) : ا، يسك ميراد ادنى بينى

وبينك: ت ج (709) : ع [الخروج ١٦/٣]، ويمبر الله حل فنيو: ت ج (710) : ا،

رامبر الله شكينته حل افوهى وقرا: ت ج (711) فيكون: ت، فى كون: ج (712) مخلوقا:

ت، مخلوق: ج (713) قدامه: ا، فنيو: ت ج

سيدنا موسى (+) (714) ويكون شرح على قدامه (714)، بمحضره كما قال :
فقدّمته الهدية (715)، وهذا ايضا تأويل جيد مستحسن.

- ومما يؤكد شرح انقولوس المتهود (716)، عليه السلام (717) قول الكتاب : اذا مر مجدى (718)، فقد صرح بان الذى يعبر هوشى منسوب له
5 (١٩٧ - ١) ج تعالى لاذاته جل اسمه، وعن ذلك المجد (+ +) قال: حتى اجتاز وتقدم الرب قدامه (719)، واذا لم يكن يد من تقدير (720) مضاف محذوف كما يفعل (٢٦ - ب) م انقولوس دائما، فتارة يجعل ذلك المحذوف المجد (721) وتارة يجعله سكنية (722) وتارة يجعله قولا (723)، بحسب كل موضع. فلئانحن أيضا نجعل المضاف المحذوف هذا صوتا (724)، ويكون التقدير وعبر صوت الرب من أمامه ونادى (725)،
10 وقد بينا استعارة اللغة العبور للصوت (726)، ونادوا في الحلة (727) ويكون الصوت (728) هو الذى نادى (729)، ولا تستبعد كون المتأداة (730) منسوبة للصوت (731).

فان بهذه الالفاظ بعينها جاءت العبارة عن خطابه تعالى لموسى قال :
يسمع الصوت مخاطبته (732) فكما نسب الخطاب للصوت (733) كذلك (734)
نسب هنا النداء للصوت (735). وقد جاء مثل هذا ببيان اعنى نسبة الخطاب
15 والنداء للصوت (736)، قال : صوت قائل : ناد فقال ماذا انادى (737)
فيكون الشرح بحسب هذا التقدير هكذا وعبر صوت من قبل الله بمحضره

(+) : اء مشه رينو : ت ج (714) : اء، عل فنيو : ت ج (715) ؛ ع [التكوين ٢٠/٢٢] ، وتعبر منه على فنيو : ت ج (716) التهود : اء، هور : ت ج - : ج (717) عليه السلام : ج ، زل : ت ج (718) ؛ ع [الخروج ٢٢/٢٣] ، وهيه بعبور كبوى : ت ج (+ +) : اء، الكبود : ت ج (719) : اء، مد عبرى ويعبر الله : ت ج (720) تقدير : ت ج ، تقرير : ن (721) : اء، يقرا : ت ج (722) : اء، شكيته : ت ج (723) : اء، ميمرا : ت ج (724) : اء، قول : ت ج . (725) : اء، ويدبر قول ادنى فنيو ويقرا : ت ج (726) : اء، للقول عبره : ت ج (727) ؛ ع [الخروج ١/٣٦] ، ويعبر وقول بمحبه : ت ج (728) : اء، القول : ت ج . اقرا : اء، قرا : ت ج (730) : اء، القرية : ت ج (731) : ت ج ، للقول : ت ج (732) ؛ ع [العدد ٨٩/٧] ، ويشمع ات هقول مدر اليو : ت ج (733) : اء، اللبود للقول : ت ج (734) كذلك : ت ج ، فكذلك : ج (735) : اء، القرية للقول : ت ج (736) : اء، الامبره و القرية للقول : ت ج (737) ؛ ع [اشعيا ٦/٤] ، اومر قرا وامر به اقرا : ت ج

- فنادى : الله الله !⁽⁷³⁸⁾ ويكون تكرير الله للنداء لانه تعالى المنادى ، مثل :
- موسى موسى ! ابراهيم ابراهيم ! وهذا ايضا تأويل حسن جدا ، ولا تستنكر كون هذا المعنى العويص البعيد الإدراك يتأول فيه تأويلات كثيرة ، اذ هذا لا يضر فى ما نحن بسبيله ، ولك أن تختار أى الاعتقادات شئت .
- 5 اما أن يكون ذلك المقام العظيم كله مرآى النبوة⁽⁷³⁹⁾ ، بلاشك والروم كله إدراكات عقلية⁽⁷⁴⁰⁾ الذى طلب ، والذى امتنع ، والذى أدرك الكل ، عقلى لاحس فيه ، كما تأولنا أولا أو يكون ثم مع ذلك ادراك حس بصر ، لكن شئ مخلوق ببرؤيته يحصل كمال الإدراك العقلى كما تأول انقولوس هذا ان لم يكن ذلك الادراك البصرى ايضا بمرآى النبوة⁽⁷⁴¹⁾ كما جاء (٢٧ - ١) م
- 10 فى ابراهيم : اذا تنور دخان و مشعل نار سائر⁽⁷⁴²⁾ ، او يكون مع ذلك ادراك حاسة إذن أيضا ويكون الصوت⁽⁷⁴³⁾ هو الذى مرّ قدامه⁽⁷⁴⁴⁾ الذى هو مخلوق ايضا بلاشك اختر أى الاراء شئت اذ القصد كله ان لا تعتقد قوله هنا ويعبر [*] مثل : مرّ امام الشعب⁽⁷⁴⁵⁾ ان الله عزوجل ليس هو جسما ولا تجوز عليه الحركة فلا يمكن ان يقال انه عبر بحسب الوضع الاول فى اللغة .

فصل كب [٢٢]

15

جاء ، الجيشة :⁽⁷⁴⁶⁾ فى اللسان العبرانى موضوعة لمحجى الحيوان اعنى اقباله على موضع ما او شخص آخر : جاء اخوك بمكر⁽⁷⁴⁷⁾ ، وهى ايضا موضوعة لدخول الحيوان فى موضع ما : وقدم يوسف الى البيت⁽⁷⁴⁸⁾ اذا دخلتم

(738) الله الله : ج ، ادى ادى : ت (739) : ا ، مره نبواه : ت ج (740) عقلية : ت ، عقله : ج (741) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (742) : ع [التكوين ١٥ / ١٧] ، وهنه تنور عشن ولفيد اش اشهر عبر : ت ج (743) : ا ، القول : ت ج (744) : ا ، عبر مل فنيو : ت ج (*) ويعبر : ت ج [يعبر من جملة الكلمات المشتركة بين العربية والعبرية معنى وكتابة نضع تحتها خطا للاشارة الى انها عبرية الاستعمال] (745) : ع [الخروج ١٧ / ٥] ، عبر لفنى همم : ت ج (746) : ا ، بالآياه : ت ج (747) : ع [التكوين ٢٧ / ٢٥] ، بالاحيك بمرمه : ت ج (748) : ع [التكوين ٤٣ / ٢٦] ربا يوسف هيته : ت ج

- الارض⁽⁷⁴⁹⁾. واستعير هذا الاسم لحلول الأمر الذي ليس بجسم أصلا : حتى
 اذاتم قولك نكرمك⁽⁷⁵⁰⁾. مما هوأت عليك⁽⁷⁵¹⁾، حتى إنه استعير لإعدام ما:
 غشيني الشر⁽⁷⁵²⁾، وغشيني الديجور⁽⁷⁵²⁾. وبحسب هذه الاستعارة التي
 استعير لما ليس بجسم أصلا استعير ايضا للبارى عز وجل إمالحلول أمره
 5 أو لحلول سكينته. وبحسب هذه الاستعارة قيل : هاأنا آت اليك في ظلمة
 الغمام⁽⁷⁵³⁾، لأن الرب اله اسرائيل قد دخل منه⁽⁷⁵⁴⁾. وكل ماشابه ذلك
 معناه حلول سكينته: ويأتى الرب إلهمى وجميع القديسين معك⁽⁷⁵⁵⁾. حلول
 م امره أو ثبات⁽⁷⁵⁶⁾ مواعيده التي وعدبها على يد أنبيائه وهو قوله : جميع
 القديسين معك⁽⁷⁵⁷⁾ كأنه يقول : يأتى خطاب الرب الهمى على يد جميع
 10 القديسين معك⁽⁷⁶⁸⁾ خطابا⁽⁷⁵⁹⁾ لإسرائيل⁽⁷⁶⁰⁾

فصل كج [٢٣]

- الخروج⁽⁷⁶¹⁾ مقابل المحيى⁽⁷⁶²⁾، استعمل هذا الاسم فى خروج جسم
 من موضع كان مستقرا فيه لموضع آخر، حيوانا كان ذلك الجسم أو غير
 حيوان: خرجوا من المدينة⁽⁷⁶³⁾، وان خرجت نار⁽⁷⁶⁴⁾؛ واستعير لظهور
 15 امر ليس بجسم أصلا : خرجت الكلمة من فم الملك⁽⁷⁶⁵⁾، لان خبر الملكة

(749) : ع [الخروج ٢٤/١٢] ، كى تبواو ال ها رص : ت ج (750) : ع [القضاة
 ١٧/١٣] ، كى ييوا دبرك وكيد نوك : ت ج (751) ع [اشيا ١٥/٤٧] ، ماشرييو او
 عليك : ت ج (752) : ع [ايوب ٢٦/٣٠] وييا رع وييا اقل : ت ج (753) : ع
 [الخروج ٩/١٩] ، انكى با اليك ببب هعنن : ت ج (754) ع [حزقيال ٢/٤٤] اى الله الهى
 يسرال با بو : ت ج (755) : ع [زكريا ٥/١٤] ، وبالله الهى كل قدشم عمك : ت ج
 (756) او ثبات : ت ن ، اى ثبات : ج ي (757) : ا ، كل قدشم عمك : ت ج
 (758) : ا ، وبالله الهى على يدى كل قدشم عمك : ت ج (759) خطابا : ت ج ،
 خطاب : ن (760) : ا ، ليسرال : ت ج (761) : ا ، اليميه : ت ج (762) : ا ، اليياه :
 ت ج (763) : ع [التكوين ٤/٤٤] هم يصاوات هير : ت ج (764) : ع [الخروج
 ٦/٢٢] ، كى تصلاش : ت ج (765) : ع [استير ٨/٧] ، هدير يصا مفى هلك : ت ج

سينتهى⁽⁷⁶⁶⁾، يعنى نفوذ الامر، لأنها من صهيون تخرج الشريعة⁽⁷⁶⁷⁾. وكذلك:

واذ اشرقت الشمس على الارض⁽⁷⁶⁸⁾، اعنى ظهور الضياء وبحسب هذه

الاستعارة كل لفظة خروج⁽⁷⁶⁹⁾ جاءت منسوبة له تعالى: هوذا الرب يخرج

من مكانه⁽⁷⁷⁰⁾، يظهر امره المستور الآن عنا اعنى حدوث ما يحدث بعد أن لم

يكن، اذ كل حادث من قبله تعالى ينسب لامره: بكلمة الرب صنعت

السماوات وبروح فيه كل جنودها⁽⁷⁷¹⁾ تشبها بالأفعال الصادرة عن الملوك

التي آلتهم فى تنفيذ ارادتهم الكلام، وهو تعالى غير مفتقر لآلة يفعل بها، بل

فعل بمجرد ارادته فقط، فلا كلام ايضا بوجه كما سيدين⁽⁷⁷²⁾. ولما استعير لظهور

فعل من أفعاله الخروج⁽⁷⁷³⁾ كما بينا وقال: هوذا الرب يخرج من

مكانه⁽⁷⁷⁴⁾ استعير لارتفاع ذلك الفعل بحسب الإرادة أيضا رجوع⁽⁷⁷⁵⁾

فقال: أمضى وأرجع الى موضعى⁽⁷⁷⁶⁾ المعنى ارتفاع السكنة⁽⁷⁷⁷⁾ التى كانت (٢٨-١) م

فيما بيننا منا التى تبعها عدم المعذرة بنا كما قال متواعدا: وأحجب

وجهى عنهم فيصبرون مأكلا⁽⁷⁷⁸⁾، لانه اذا عدمت العناية ساب وبقي

هدفا لكل ماعسى ان يعرض ويتفق، فيكون خيره وشره بحسب الاتفاق

وما اشد هذا التواعد وعنه كنى بقوله: امضى وارجع الى موضعى⁽⁷⁷⁶⁾

(766) : ع [اشعير ١/١٧] ، كى يصا دير هلكه : ت ج (767) : ع [اشعيا

٣/٢] ، كى مصيون تصا نوره : ت ج (768) : ع [التكوين ٢٣/١٩] هشمش يصا

عل عارض : ت ج (769) : ا ، كل لشون يصياه : ت ج (770) : ع [اشعيا ٢١/٢١] ،

هنا الله يوصا بمقومو : ت ج (771) : ع [المزمور ٦/٢٢] ، يد براهه شيم نصور روح

فيوكل صيام كو : ت ج (772) فيما ياقى ، الفصل ٦٥ (773) : ا ، يصياه : ت ج

(774) : ع [اشعيا ٢٦/٢١] ، هنا الله يصا بمقومو : ت ج (775) : ا ، شيه : ت ج

(776) : ع [هوشع ٥/١٥] ، الكه واشويه ال مقوى : ت ج

فصل كد [٢٤]

- السيرة⁽⁷⁷⁹⁾ ايضا من جملة الاسماء الموضوعة لحركات مخصوصة من
 (١٩٧-ب) ج حركات الحيوان : ومضى يعقوب في طريقه⁽⁷⁸⁰⁾ ، وهذا كثير. وقد
 استعير هذا اللم لامتداد الاجسام التي هي ألطف من اجسام الحيوان :
 وكانت المياه كلما مرت نقصت⁽⁷⁸¹⁾ ، وجرت النار على الارض⁽⁷⁸²⁾ ثم 5
 استعير لانتشار امر ما وظهوره ، وان كان ذلك ليس بجسم أصلا . قال :
 صوتها كالحية يسرى⁽⁷⁸³⁾ ؛ وكذلك قوله : صوت الرب الآله وهو متمش
 في الجنة⁽⁷⁸⁴⁾ ، القول هو المقول عنه ، انه كان متمشيا⁽⁷⁸⁵⁾ . وبحسب
 هذه الاستعارة كل لفظ السيرة⁽⁷⁸⁶⁾ جاءت في الله تعالى اعني أنها استعيرت لما
 ليس بجسم ، إما لانتشار الامر أولرفع العناية الذي مثاله في الحيوان التولية 10
 عن الشيء الذي كنى⁽⁷⁸⁷⁾ [عن] ذلك من الحيوان بالتمشي⁽⁷⁸⁸⁾ ، فكما كنى عن
 رفع العناية بستر الوجه⁽⁷⁸⁹⁾ ، في قوله : وانا أحجب وجهي⁽⁷⁹⁰⁾ كذلك كنى
 (٢٨-ب) م عنه بالسيرة⁽⁷⁹¹⁾ التي هي بمعنى | التولية عن الشيء قال : امضى وارجع الى
 موضعي⁽⁷⁷⁶⁾ اما قوله : واشتد غضب الرب عليهما ومضى⁽⁷⁹²⁾ فيه
 المعنيان جميعا اعني معنى رفع العناية المكنى عنه بالتولية ومعنى انتشار الامر 15
 (777) : ا الشكينة : ت ج (778) : ع [التنية ١٧ / ٣١] ، وهترق قى مهم وحيه
 لا كل : ت ج (779) السيرة : ا ، الهليكة : ت ج (780) : ع [التكوين ١ / ٣٢] ،
 ويعقب هلك لدركو : ت ج (781) : ع [التكوين ٥ / ٨] ، وهم هيو هلوك وحسور :
 ت ج (782) : ع [الخروج ٩ / ٢٣] ، وتهلك اش ارضه : ت ج (783) : ع [ارميا
 ٤٦ / ٢٢] قوله كنعش يلك : ت ج (784) : ع [التكوين ٨ / ٣] ، قول الله الهيم متهلك
 بحن : ت ج (785) : ا ، متهلك : ت ج (786) كل لفظ السيرة : ا ، كل لشون هليكة :
 ت ج (787) الذي ذلك : ت ج ، الذي يكون : ن ، الذي كنى ذلك : ي (788) : ا ،
 بالهليكة : ت ج (789) : ا ، بهتوت فني : ت ج (790) : ع [التنية ١٨ / ٣١] وانكى
 هتر استير قى : ت ج (791) : ا ، بالهليكة : ت ج (792) : ع [العدد ٩ / ١٢] ،
 ويحراف ادنى يم ويلا : ت ج

وفشائه وظهوره اعنى الغضب⁽⁷⁹³⁾ هو الذى مضى⁽⁷⁹⁴⁾ وامتد اليها ولذلك
 صارت برصاء كالثلج⁽⁷⁹⁵⁾. وكذلك استعير لفظ السيرة⁽⁷⁹⁶⁾ للسير بالسيرة
 الفاضلة دون تحرك جسم اصلا، قال: وسرت في طرقه⁽⁷⁹⁷⁾، الرب آلهكم
 تتبعون⁽⁷⁹⁸⁾ هلموا لنسلك في نور الرب⁽⁷⁹⁹⁾

فصل كه [٢٥]

- 5 السكن⁽⁸⁰⁰⁾ معلوم ان معنى هذا الفعل السكن: وهو مقيم عند بلوطات
 عمرا⁽⁸⁰¹⁾ إذ كان اسرائيل ساكنا⁽⁸⁰²⁾، وهذا هو المعلوم المشهور. ومعنى
 السكن هو دوام المقيم في مكان ما في ذلك المكان فانه بطول اقامة الحيوان
 في مكان، عامًا كان او خاصًا، يقال فيه إنه سكن في ذلك الموضع وان كان
 هو متحركا فيه بلا شك واستعير ذلك لما ليس بحيوان، بل لكل امرئ ثبت
 10 ولزم شيئا آخر، فيقال فيه ايضا لفظ السكون⁽⁸⁰³⁾ ولولم يكن الشئ
 الذى ازمه ذلك الامر مكانا ولا كان الامر ايضا حيوانا قال: وليقر عليه
 غمام⁽⁸⁰⁴⁾. ولاشك أن الغمامة⁽⁸⁰⁵⁾ ليست حيوانا ولا اليوم جسما اصلا،
 بل هو جزء زمان. وبحسب هذه الاستعارة استعير الله تعالى المعنى لدوام
 سكنته او عنايته في أى موضع دامت فيه أو لكل امرء دامت به العناية فقل: (٢٩ — ١) م

(793) : ا، الحرون اف : ت ج (794) : ا، هلك : ت ج (795) : ع [العند
 ١٢ / ١٠] ، مصورعت كشج : ت ج (796) : ا، لشون هليكه : ت ج (797) : ع
 [الثنية ٢٨ / ٩] رهلكت بدركيو : ت ج (798) : ع [الثنية ١٣ / ٤] ، اسرى الله
 الميكم تلکو : ت ج (799) : ع [اشعيا ٥ / ٢] ، لكو وتلكه يا وراقه : ت ج
 (800) : ا، سكن : ت ج (801) : ع [التكوين ١٤ / ١٣] اشكن بالئى مرا : ت ج
 (802) : ع [التكوين ٢٢ / ٣٥] ، ويهى بشكن يسرال : ت ج (803) : ا، لشون شكيت :
 ت ج (804) : ع [ايوب ٥ / ٢] ، تشكن عليوته : ت ج (805) : ا، العنته : ت ج

وحل مجد الرب⁽⁸⁰⁶⁾ ، واسكن فيما بين بني اسرائيل⁽⁸⁰⁷⁾ ، و رضوان
المتجلى في العليقة⁽⁸⁰⁸⁾ . وكل ماجاء من هذا الفعل منسوباً لله هو بمعنى
 دوام سكنته اعنى نوره المخلوق في موضع او دوام العناية بامرما ، كل
 موضع بحسبه .

فصل كو [٢٦]

5

قد علمت قولتهم الجامعة لأنواع التأويلات كلها المتعلقة بهذا الفن
 وهو قولهم : عبرت عنها التوراة بلسان بنى آدم⁽⁸⁰⁹⁾ ، معنى ذلك ان كل
 ما يمكن الناس اجمع فهمه وتصوره باول فكرة هو الذى اوجب الله تعالى ،
 فلذلك وُصف بأوصاف تدل على الجسمية ليدل عليه أنه تعالى موجود إذ
 لا يدرك الجمهور باول وهلة وجودا الالجسم خاصة وماليس بجسم او
 موجود فى جسم فليس هو موجودا عندهم . وكذلك كل ما هو كمال عندنا
 نُسب له تعالى ليدل عليه أنه كمال بأنحاء الكمالات. كلها ولا يشوبه نقص
 أصلا . فكل ما يدرك الجمهور بأنه نقص أو عدم فلا يوصف به ولذلك
 لا يوصف بأكل ولا يشرب ولا بنوم ولا بمرض ولا بظلم ولا بما يشبه
 ذلك . وكل ما يظن الجمهور أنه كمال ، وُصف به . وان كان ذلك إنما
 هو كمال بالاضافة اليها . أما اليه تعالى فذلك التى نظنها كلها كمالات هى غاية
 النقص لكن لو تخيلوا عدم ذلك الكمال الانسانى منه تعالى ، لكان عندهم
 نقضا⁽⁸¹⁰⁾ فى حقه .

وانت تعلم أن الحركة هى من كمال الحيوان وضرورية له فى كماله ،
 فكما هو مفتقر للأكل والشرب لتعويض ما تحلل ، كذلك هو مفتقر
 للحركة ليقتصد المؤلف له ويهرب من المخالف ، ولا فرق بين ان
 يوصف تعالى بالأكل والشرب أو يوصف بحركة لكن بحسب لسان

(806) : ع [الخروج ٢٤ / ١٦] ، ويشكن كبود الله : ت ج (807) : ع [الخروج
 ٢٩ / ٤٥] ، وشكنى بتوك بنى اسرائيل : ت ج (808) : ع [التثنية ٢٣ / ١٦] ، ورسون
 شكنى منه : ت ج (809) : ١ ، دبره توراه كلثون بنى آدم : ت ج [انظر : بيا موت ،
 ١٧١ من التلمود] (810) نقضا : ت ، نقص : ج

بني آدم⁽⁸¹¹⁾ اعني الخيال الجمهوري كان الاكل والشرب عندهم نقصا في حق الله، والحركة ليست بنقص في حقه، وان كانت الحركة إنما ألجأ اليها الافتقار وقد تبرهن أن كل متحرك فذو عظم، منقسم بلاشك وسيبرهن كونه تعالى ليس بذى عظم، فلا توجد له حركة ولا يوصف ايضا بسكون، اذ لا يوصف بسكون إلا مَنْ شأنه⁽⁸¹²⁾ ان يتحرك.

فكل هذه الاسماء الدالة على أنواع الحركات الحيوانية كلها وصف بها تعالى على الجهة التي قلنا كما يوصف بالحياة، اذ الحركة عرض لازم للحيوان، ولا ريب ان مع ارتفاع الجسمية يرتفع جميع ذلك اعني: نزل، وصعد، وسار و انتصب و وقف، و دار، و جلس، و سكن، و خرج، و جاء، و عبر⁽⁸¹³⁾، وكل ما شابه ذلك. وهذا الأمر، التطويل فيه [١٩٨-١] ج ١٠ فضل "إلا من أجل ما ألفتة أذهان الجمهور، فلذلك ينبغي تبيينه للذين أخذوا (*) أنفسهم بالكمال الإنساني وإزالة هذه الأوهام السابقة من سن الطفولية إليهم منهم ييسر بسط كما فعلنا.

م (١ - ٢٠)

فصل كز [٢٧]

انقولوس المتهود⁽⁸¹⁴⁾ كامل جدا في اللغة العبرانية والسريانية، وقد جعل وكده رفع التجسيم. فكل صفة يصفها الكتاب تودى الى جسمانية يتأولها بحسب معناها، وكل ما يجده من هذه الأسماء التي تدل على نوع من أنواع الحركة يجعل معنى الحركة تجليا وظهور نور مخلوق، أعني⁽⁸¹⁵⁾ سكينة⁽⁸¹⁶⁾ واعتناء فهو ترجمة⁽⁸¹⁷⁾ ينزل الرب⁽⁸¹⁸⁾ بتجلى الرب، و ينزل الرب⁽⁸¹⁹⁾ و يتجلى الرب⁽⁸²⁰⁾ ولم يقل و هبط الرب⁽⁸²¹⁾

(811) : ا ، لشون بني آدم : ت ج (812) من شأنه : ت ج ، ما من شأنه : ن ، ما شأنه : ي (813) : ا ، يرد وهله وهلك ونصب وعدوسبب ويشب وشكن ويساوبا . وعبر : ت ج (*) اخفوا ، ت ، اكثروا : ج (814) المتهود : ا ، هجر : ت ج (815) اعني : ت ج ، اعني : ن (816) : ا ، شكينة : ت ج (817) : ا ، ترجم : ت ج (818) : ج [الخروج ١٩/١١] ، يرد الله : ت ج (819) : ج [الخروج ١٩/٢٠] ، يتجل الله ويرد الله : ت ج (820) ويتجل الله : ج ، واتجل اذن : ت (821) : ا ، ونحت (اذن) : ت ج

أَنْزَلَ الْآنَ وَأَرَى⁽⁸²²⁾ [ب] اتجلى الْآنَ وانظر⁽⁸²³⁾. وهذا مطرد في شرحه لكنه

ترجم : انا اهبط مصر⁽⁸²⁴⁾ [ب] اذهب معك الى مصر⁽⁸²⁵⁾ وهذه قصة

عجيبة جدا، تدل على كمال هذا السيد وحسن تأويله وفهمه الأمور على ما هي عليه؛ وفتح لنا ايضا بهذه الترجمة معنى كبيرا من معاني النبوة ، وذلك أن

أول هذه القصة قال : فكلّم الله اسرائيل ليلا في الحلم وقال يعقوب 5

يعقوب ! الخ . قال انا الله الخ . انا اهبط معك الى مصر⁽⁸²⁶⁾ .

فلما ضمن اول القول إنه كان ليلا في الحلم⁽⁸²⁷⁾ فلم يستشع انقولوس ان

يحكى القول الذي قيل : ليلا في الحلم⁽⁸²⁷⁾ بنصه وهو الصحيح ، لأن هذا وصف

ما قيل ، لا وصف قصة جرت مثل : ونزل الرب على جبل سيناء⁽⁸²⁸⁾ الذي

هو وصف ما حدث في الامور الوجودية ، ولذلك كنى عنه بالتجلى ونفى عنه 10

ما يدل على وجود حركة والأمور الخيالية اعني حكاية ما قيل له إبقاؤه

بحسبه وهذا عجيب . ومن هنا تنبه أن | فرقا كبيرا بين ما يقال فيه في الحلم (٣٠- ب) ٢

أو في الحلم ليلا⁽⁸²⁹⁾ ، وبين ما يقال فيه شبح ورؤيا⁽⁸³⁰⁾ ، وبين ما يقال

فيه مطلقا ويكون كلام الرب الى قاتلا أو وقال الى الرب⁽⁸³¹⁾ ويمكن

ايضا عندى أن يكون انقولوس تأول الله⁽⁸³²⁾ المقول هنا ملاكا⁽⁸³³⁾ ولذلك 15

لم يكره ان يقول فيه اذهب معك الى مصر⁽⁸²⁵⁾ ولا تستشع كونه

(822) : ع [التكوين ١٨ / ٢١] اردت نا واره : ت ج (823) : ا ، اتجلى كمن واحزى :

ت ج (824) : ع [التكوين ٤٦ / ٤] ، انكى ارد علك مصر به : ت ج (825) : ا ، انا اشوب

علك لمصر : ت ج (826) : ع [التكوين ٤٦ / ٤ - ٢] ويا مر الهيم ليشرال بمرات هليله

ويامر يعقوب يعقوب ويا مرانكى هال وكو . انكى ارد علك مصر به : ت ج (827) ايلان في الحلم :

ا ، بمرات هليله : ت ، — : ج (828) : ع [الخروج ١٩ / ٢١] ، ويرد ادنى على

هر سني : ت ج (829) : ا ، بنوم او بمرات هليله : ت ج (830) : ا ، بمحزه و بمره : ت ج

(831) ويهي دبر ادنى الى لامر او ويامر ادنى الى : ت ج (832) : ا ، الهيم : ت ج

(833) ملاكا : ت ، ملاك : ج [الملاك في العبرية هو نفس الملك في العربية ولم تنصرف فيه]

يعتقد الله⁽⁸³⁴⁾ هنا ملاكا⁽⁸³⁵⁾ وهو يقول له : انا الله اله ابيك⁽⁸³⁶⁾ . لأن هذا القول يكون بهذا النص على يدى ملاك ايضا . ألاراه يقول : فقال لى ملاك الله فى الحلم يا يعقوب قلت لبيك⁽⁸³⁷⁾ وفى آخر وصف خطابه له : انا اله بيت ايل حيث مسحت النصب هناك ونذرت لى نذرا هناك⁽⁸³⁸⁾ .

5 ولاشك أن يعقوب نذر الله لا للملاك ؛ لكن هذا مطرد فى أقاويل الانبياء ، اعنى حكاية الأمور التى يقولها لهم الملاك عن الله بلفظ خطاب الله لهم ، وهى كلها بمحذف المضاف كأنه يقول : انا رسول اله ابيك انا رسول الله المتجلى لك فى بيت ايل⁽⁸³⁹⁾ ونحو هذه . وسيأتى فى النبوة ومراتها وفى الملائكة كلهم كثير بحسب غرض هذه المقالة⁽⁸⁴⁰⁾ .

فصل كح [٢٨]

10

رِجُلٌ : اسم مشترك هو اسم الرِجْل : رجلا رجل⁽⁸⁴¹⁾ ويقع ايضا فى معنى التبع : اخرج أنت وجميع الشعب الذين فى عقبك⁽⁸⁴²⁾ ، معناه التابعون لك ، ويقع ايضا بمعنى السببية : وباركك الرب لرجلي⁽⁸⁴³⁾ بسببى اى من أجلى أن الأمر الذى هو | من أجل شئ ما ، فذلك الشئ سبب للأمر وهذا كثير (٣١ - ١) م 15 الاستعمال : فى رِجْل الماشية التى امامى وفى رِجْل الاولاد⁽⁸⁴⁴⁾ فقوله :

(834) : ١ ، الهيم : ت ج (835) هنا ملاكا : ت ، هناك ملاك : ج (836) : ع [التكوين ٣/٤٦] ، انكى هال الهى ابيك : ت ج (837) : ع [التكوين ١١/٣١] ، ويامر اله ملاك هال هليم بحلوم يعقوب واومر هنى : ت ج (838) : ع [التكوين ١٣/٣١] ، انكى هال بيت ال يشر مشعت ثم مصبه اشر نذرت لى ثم نذر : ت ج (839) : ١ ، انكى شلوح الهى ابيك انكى شلوح هال منجله عليك بيت ال : ت ج (840) هذه المقالة : ت ، المقالة هذه : ج (841) : ع [الخروج ٢٤/٢١] ، رجل تحت رجل : ت ج (842) : ع [الخروج ٨/١١] ، صاته وكل همم اشر برجليك : ت ج (843) : ع [التكوين ٣٠/٣٠] ، ويرك ادى اترك لرجل : ت ج (844) : ع [التكوين ١٤/٣٣] ، لرجل هلاكه ولرجل هيليم : ت ج

وتقف رجلاه في ذلك اليوم على جبل الزيتون⁽⁸⁴⁵⁾ ، يريد به ثبات اسبابه
اعني العجائب التي تظهر حينئذ في ذلك الموضع⁽⁸⁴⁶⁾ التي هو تعالى سببها
اعني فاعلها، والى هذا التأويل (+) ذهب يوناتان بن عازيائيل⁽⁸⁴⁷⁾ عليه السلام
قال: ويتجلى بقدرته في ذلك اليوم على جبل الزيتون⁽⁸⁴⁸⁾ ، وكذا يترجم
كل جارحة بطش وتنقل بقدرتها⁽⁸⁴⁹⁾ . لأنها كلها المراد بها الأفعال الصادرة 5
عن ارادته.

أما قوله : ونحت رجله شبه صنعة من بلاط سمجوني⁽⁸⁵⁰⁾ ، فتأويل
انقلوس فيه ما قد علمت أنه جعل ضمير رجله⁽⁸⁵¹⁾ عائداً⁽⁸⁵⁴⁾ الى
الكرسي⁽⁸⁵³⁾ فقال: ونحت كرسي مجده⁽⁸⁵⁴⁾ وافهم ثم تعجب من بُعد
انقلوس عن التجسيم ، وكل ما يؤدى اليه ولو بأبعد طريق. لأنه لم يقل:
ونحت كرسيه⁽⁸⁵⁵⁾ ، لأنه إن نسب الكرسي⁽⁸⁵⁶⁾ له على المعنى المفهوم 10
اولاً، لزم كونه مستويا على جسم ولزم التجسيم فنسب الكرسي الى مجده⁽⁸⁵⁷⁾ ،
اعني للسكينة⁽⁸⁵⁸⁾ التي هي نور مخلوق وكذلك قال في الترجمة: إن يده ضد
عرش الرب⁽⁸⁵⁹⁾ قال: من الرب الذي سكنته على عرش مجده ،⁽⁸⁶⁰⁾
وهكذا تجد على لسان جميع الامة عرش المجد⁽⁸⁶¹⁾ . وقد خرجنا عن غرض
الفصل لشيء سيتبين⁽⁸⁶²⁾ في فصول أخرى وارجع الى غرض الفصل . 15
أما تأويل انقلولوس ، فقد علمته لكنه غاية الأمر أنه نفى التجسيم
ولم يبين لنا أي شيء ادركوا⁽⁸⁶³⁾ ولا هذا المثل أي شيء يراد به . وكذلك

(845) : ع [ذكرى ٤ / ١] ، وعدو رجليو ييوم ههوا هل هر هزيتيم : ت ج
(846) المواضع : ج ، الموضع : ت (+) التأويل : ت ، التأويل : ج (847) يوناتان : ا ،
يونتن : ت ج (848) : ا ، ويتجل ييجورتيه بيوما ههوا هل طور زيتيا : ت ج (849) :
ا ، جيورتيه : ت ج (850) : ع [الخروج ٢٤ / ١٠] تحت رجليو كعصا لينت مفير : ت ج
(851) : ا ، رجليو : ت ج (852) عائدا : ت ، عائدا : ج (853) : ا ، الكسا : ت ج
(854) : ا ، وتحوت كورسي يقره : ت ج (855) وتحت كرسيه : ا ، وتحوت كورسيه :
ت ج (856) : ا ، الكسا : ت ج (857) : ا ، الكسا ليقره : ت ج (858) : ا ،
لشكينة : ت ج (859) : ع [الخروج ١٧ / ١٦] ، ترحوم كي يد عل كسيه : ت ج
(860) : ا ، من قدم الها دشكتنيه هل كورسي يقر : ت ج (861) : ا ، كسا هكبود :
ت ج (862) : ت ، بيتين : ج (863) ادركوا : ت ج ، ادركه : ن

في كل موضع لا يتعرض لهذا المعنى | بل لنفي التجسيم فقط ، لأن (٢١-ب) م
نفي | التجسيم أمر برهاني ضروري في الاعتقاد ، فيقطع به ويقول بحسبه . (١٩٨-ب) م
أما تبين⁽⁸⁶⁵⁾ معنى المثل فهو أمر مظنون قد يكون ذلك هو القصد أو شيء
آخر وهي أيضا أمور خفية جدا . وليس من قواعد الاعتقاد فهمها ولا
5 إدراكها سهلا⁽⁸⁶⁶⁾ للجمهور ، فلذلك لا يُبْلِم⁽⁸⁶⁷⁾ بهذا المعنى .

أما نحن بحسب غرض هذه⁽⁸⁶⁸⁾ المقالة ، فلا بد لي أن أتناول شيئا
واقول إن قوله : تحت رجليه⁽⁸⁶⁹⁾ ، يريد به من سببه ومن أجله كما بينا ،
والذي أدركوه هو حقيقة المادة الاولى التي هي من قبله تعالى وهو سبب
وجودها . وتأمل قوله : كصنع حجر الياقوت⁽⁸⁷⁰⁾ ، ولو كان القصد
10 اللون ، لقال : كحجر الياقوت⁽⁸⁷¹⁾ زاد الصنع⁽⁸⁷²⁾ لأن المادة ، كما
علمت ، قابلة أبدا⁽⁸⁷³⁾ منفعة باعتبار ذاتها ، ولا فعل لها الا بالعرض ،
كما أن الصورة فاعلة ابدا بذاتها ، منفعة بالعرض كما تبين في الكتب الطبيعية .
ولذلك قال عنها كصنع⁽⁸⁷⁴⁾ ، راما حجرة الياقوت⁽⁸⁷⁵⁾ فهي عبارة عن
الشفاف ، لاعتن اللون الابيض ، لأن بياض البلور ليس بلون ابيض بل
15 شفاف فقط ، والشفاف ليس هو لونا كما برهن في الكتب الطبيعية ،
لأنه لو كان لونا ، لما أورى الألوان كلها من خلفه وقبيلها . فلما كان
الجسم المُشفّ عادم الألوان⁽⁸⁷⁶⁾ كلها ، لذلك يَقْبَلُ الألوان كلها
بالتعاقب . وهذا شبه المادة الاولى التي هي باعتبار حقيقتها عادمة الصور
كلها ؛ ولذلك هي قابلة للصور كلها بالتعاقب ، فكان إدراكهم اذاً المادة (١-٣٢) م
20 الاولى ونسبتها لله لكونها⁽⁸⁷⁷⁾ اول مخلوقاته الموجبة الكون والفساد وهو
مبدعها . وسياق في هذا المعنى ايضا كلام⁽⁸⁷⁸⁾ .

(865) تبين معنى : ت ، معنى يبين : ج (866) سهلا : ت ، سهل : ج (867) لا يلم :
ت ، لم يلم : ج (868) غرض هذه : ج ، غرض : ت (869) : ا ، رجليو : ت ج (870)
كصنع حجر الياقوت : ا ، كصنع لبنت هفير : ت ج (871) : ا ، كلبنت هفير : ت ج (872) :
ا ، معه : ت ج (873) ابدا : ت ج ، زبرا بذاتها : ن (874) : ا ، كصنع : ت ج
(875) : ا ، لبنت هفير : ت ج (876) عادم الألوان : ت ، عادم للألوان : ج (877)
لكونها : ت ، وكونها : ج ن (878) الجزء الثاني ، الفصل ٢٦

واعلم أنك محتاج الى مثل هذا التأويل ، ولو على تأويل انقلوس الذي قال : وتحت كرسى مجده ⁽⁸⁷⁹⁾ ، اعنى أن المادة الاولى هى ايضا بالحقيقة تحت السماء المسمى الكرسى ⁽⁸⁸⁰⁾ كما تقدم وما نهى على هذا التأويل الغريب وإيجاد هذا المعنى الا قوله وجدها ليربى ⁽⁸⁸¹⁾ اليعزر بن هورقانوس ، ستسمعها فى بعض فصول هذه المقالة ⁽⁸⁸²⁾ . والقصد كله من كل عاقل نبي 5 التجسيم عن الله تعالى وجعل ⁽⁸⁸³⁾ تلك الادراكات كلها عقلية لاحسية فافهم هذا واعتبره .

فصل كط [٢٩]

غضب ⁽⁸⁸⁴⁾ اسم مشترك هو اسم الوجع والألم : بالالم تلدين البنين ⁽⁸⁸⁵⁾ وهو اسم الغضب : ولم يكن ابوه يغمه فى أيامه ⁽⁸⁸⁶⁾ لم يعضبه : من غمه 10 على داود ⁽⁸⁸⁷⁾ غضب من اجله وهو اسم الخلاف والعصيان : تمردوا وحزنوا روحه القدوس ⁽⁸⁸⁸⁾ ، واستخطوه فى القفر ⁽⁸⁸⁹⁾ ، هل فى سبيل سوء ⁽⁸⁹⁰⁾ ، فى النهار كله يعرقلون امورى ⁽⁸⁹¹⁾ . وبحسب المعنى ⁽⁸⁹²⁾ الثانى أو الثالث قيل : وتأسف فى قلبه ⁽⁸⁹³⁾ .

اما بحسب المعنى الثانى فتأويله أن الله غضب عليهم لسوء فعلهم .
فاما قوله : فى قلبه ⁽⁸⁹⁴⁾ وكذلك قوله فى قصة نوح : وقال الرب 15 فى نفسه ⁽⁸⁹⁵⁾ : فاسمع معناه ، وذلك أن المعنى الذى يقال عنه فى | م (٣٢-ب)

(879) : ا ، وتحت كورسى يقريه : ت ج (880) : ا ، الكسا : ت ج (881) : ا ، لربى : ت ج (882) الجزء الثانى الفصل ٢٦ (883) جعل : ج اجمال : ت ، اجمل : ن (885) : ع [التكوين ٣ / ١٦] ، يعصب تلدى بنيم : ت ج (886) : ع [الملوك الاول ٦ / ١] ، ولا عصبو ابيو ميبو : ت ج (887) : ع [الملوك الاول ٢٠ / ٣٤] ، كنصب ال دويد : ت ج (888) : ع [اشعيا ١٠ / ٦٣] ، مرو وعصبوات روح قدشو : ت ج (889) : ع [المزمور ٧٨ / ٤٠] ، يعصيو هوا بيشيون : ت ج (890) : ع [المزمور ١٣٨ / ٢٤] ، ام دوك عصب بى : ت ج (891) : ع [المزمور ٦٠ / ٥٥] ، كل هيوم دبرى يعصبو : ت ج (892) المعنى : ت ، هذا المعنى : ج (893) : [التكوين ٦ / ٦] ، ويتعصب ال لبو : ت ج (894) : ا ، ال لبو : ت ج ، (895) : ع [التكوين ٢١ / ٨] ، نخ وبامراقه ال لبو : ت ج (*) وكذلك : ت ج ، كذلك : ن

الانسان إنه قال في قلبه ، أوقال الى قلبه ⁽⁸⁹⁶⁾ هو المعنى الذى لا يلفظ به الانسان ، ولا يقوله لغيره. وكذلك كل معنى اراده الله ولم يقله لنبى في ذلك الوقت الذى نفذ فيه ذلك الفعل ، بحسب الإرادة يقال عنه : وقال الرب في نفسه ⁽⁸⁹⁵⁾ : تشبيها بذلك المعنى الانسانى على اطراد تكلمت التوراة بلسان

- 5 بنى آدم ⁽⁸⁹⁷⁾ ، وهذا بين ظاهر فلكون عصيان جيل الطوفان ⁽⁸⁹⁸⁾ لم يتبين في التوراة ارسال رسول لهم في ذلك الوقت ، ولا نهيهم ⁽⁸⁹⁹⁾ ولا تواضعهم بالهلاك . قيل عنهم إن الله غضب عليهم في قلبه ⁽⁹⁰⁰⁾ وكذلك إرادته بأن لا يكون الطوفان ⁽⁹⁰¹⁾ لم يقل حينئذ لنبى : مرّ وأخبرهم بكذا . فلذلك قيل : في قلبه ⁽⁹⁰²⁾ . وأما قوله : تأسف في قلبه ⁽⁹⁰³⁾ بحسب المعنى الثالث 10 فيكون شرحه ، وخالف الانسان ارادة الله فيه لان القلب ⁽⁹⁰⁴⁾ ايضا تسمى الإرادة كما سنبين في اشتراك اسم القلب ⁽⁹⁰⁴⁾ .

فصل ل [٣٠]

- أكل : هذه الكلمة وضعها الاول في اللغة لتناول الحيوان ما يتناوله من الغذاء ، وهذا مالا يحتاج له مثال ، ثم ان اللغة لحظت في الأكل معنيين : 15 المعنى الواحد هو تلاف الشيء المأكول وذهابه ، اعنى فساد (+) صورته اولا والمعنى الآخر نمو ⁽⁹⁰⁵⁾ الحيوان بما يتناوله من الغذاء ودوام بقائه به واستمرار ⁽⁹⁰⁶⁾ وجوده وصلاحية قوى البدن كلها به . فبحسب المعنى | الواحد (١ - ٣٣) م استعير لفظ الأكل ⁽⁹⁰⁷⁾ لكان تلاف وكل إبادة ، وبالجملة لكل خلع صورة :

(896) : ا ، امر بليو او امر ال لبو : ت : ج (897) : ا ، دبره تورده كلشون
بنى ادم : ت : ج (898) جيل الطوفان : ا ، دور مبول : ب : ج (899) نهيم : ت ، نهام : ج
(900) : ا ، بليو : ت : ج (901) ا ، مبول : ت : ج (902) : ا ، ال لبو : ت : ج (903) ا ،
ويتعصب ال لبو : ت : ج (904) : ا ، لب : ت : ج [انظر فيما يافى من الفصل ٣٩] (+) فساد :
ج ، فسود : ت (905) نمو : ج ، مى : ت (906) استمرار : ت : ج ، استداد : ن (907) : ا ،
لشون اكيه : ت : ج

وتأكلهم ارض أعدائكم⁽⁹⁰⁸⁾ ، ارض تأكل أهلها⁽⁹⁰⁹⁾ ، فالسيفُ يأكلكم⁽⁹¹⁰⁾ . أكل السيف⁽⁹¹¹⁾ فاشتعلت فيهم نار الرب وأحرقت في طرق المحلة⁽⁹¹²⁾ ، هونار آكلة⁽⁹¹³⁾ يعنى يُبديد عصاته إبادة النار لما تتسلط عليه وهذا كثير . وبحسب معنى الأخير استعير لفظ الأكل⁽⁹¹⁴⁾ للعلم والتعلم^(*) .

5 وبالجملة للدراكات العقلية التي يدوم بها بقاء الصورة الانسانية ج (١٩٩-١) على اكمل الحالات كدوام الجسم بالغذاء | على احسن حالاته : هلموا ابتاعوا واكلوا⁽⁹¹⁵⁾ ، اسمعوا لى سماعا واكلوا الطيب⁽⁹¹⁶⁾ ، الاكثر من أكل العسل غير صالح⁽⁹¹⁷⁾ ، يا بُنْتَى ! كُلِّ العسل فانه لذيذ؛ كُلِّ الشَّهْد فانه حلو في حلقك . كذلك معرفة الحكمة لنفسك⁽⁹¹⁸⁾ .

10 وهذا الاستعمال ايضا كثير في كلام الحكماء⁽⁹¹⁹⁾ اعنى الكناية عن العلم بالأكل : تعال كُلِّ لحما دسما في بيت ليربِّي⁽⁹²⁰⁾ ؛ وقالوا : كل ماكل ومشرب وارد في هذا الكتاب ليس هو الاحكامه⁽⁹²¹⁾ . وفي بعض <ال>نسخ التوراة ، وكذلك كثر تسميتهم العلم ماءً : ايها العطاش جميعا هلموا الى المياه⁽⁹²²⁾ ، ومما⁽⁹²³⁾ كثر هذا الاستعمال في اللغة وفشا حتى صار كأنه الوضع الاول ، استعمل ايضا لفظ الجوع والعطش في عدم العلم والإدراك : أُرسل فيها الجوع على الارض لا الجوع الى الخبز ولا

(908) : ع [الاحبار ٢٦/٣٨] ، اكله اتمكم ارض اوبيكم : ت ج (909) : ع [العدد ١٣/٢٣] ، ارض اكلت يوشيه : ت ج . (910) : ع [اشعيا ٢٠/١] ، حرب تاكلو : ت ج (911) : ع [الملوك الثاني ٢/٢٦] ، اكل حرب : ت ، - : ج (912) : ع [العدد ١١/١] ، وتبرم اش الله وتاكل بقصه همحه : ت ج (913) : ع [التثنية ٢٤/٤] ، اش اوكله هوا : ت ج (914) : ا ، لشون اكيه : ت ج (*) التعلم : ت ، اتعلم : ج (915) : ع [اشعيا ١/٥٥] ، لكوشبرو واكلو : ت ج (916) : ع [اشعيا ٢/٥٥] ، شموع شموع الي واكلو طوب : ت ج (917) : ع [الامثال ٢٥/٢٦] ، اكلو د بش هربوت لاطوب : ت ج (918) : ع [الامثال ٢٤/١٣-١٤] ، اكل بي دبش كي طوب و نوقت متوق عل حكيك كن دعه حكه لنفسك : ت ج (919) : الحكماء : ا ، الحكميم : ت ج (920) : ا ، [يباثر ١٢٢١] ، تا اكلو بسرا شتا بي ربا : ت ج (921) : ا ، كل اكيه وشقيه هاموره بفسرزه اينه الاحكه : ت ج [قهلث ربه] (922) : ع [اشعيا ١/٥٥] ، هوى كل صما لكوليم : ت ج (923) : وما : ت ج ، وما : ح

العطش الى الماء بل الى استماع كلمات الرب⁽⁹²⁴⁾ ظمئت نفسي الى الله الى
 الاله الحي⁽⁹²⁵⁾ . وهذا كثير وترجم يونا تان بن عازيا ثيل عليه السلام :
 وتستقون المياه من ينابيع الخلاص مبتهجين⁽⁹²⁶⁾ . قال : ألا تقبلون العلم بفرح
 من نخبة الصديقين⁽⁹²⁷⁾ . فتأمل | تأويله ماء⁽⁹²⁸⁾ إنه علم ينال في تلك (٣٣ - ب) م
 5 الايام وجعل عيوننا⁽⁹²⁹⁾ : مثل عيون الجماعة⁽⁹³⁰⁾ اعني الأعيان وهم العلماء
 فقال : ان نخبة الصديقين⁽⁹³¹⁾ اذ الصدق [في العبرية] هو النجاة⁽⁹³²⁾ الحقيقية ؛
 فأرى كيف تأول كل كلمة في هذا النص⁽⁹³³⁾ لمعنى العلم والتعلم فافهم هذا .

فصل لا [٣١]

اعلم ان للعقل الانساني مدارك⁽⁹³⁴⁾ في قوته وطبيعته أن يدركها ،
 10 وفي الوجود موجودات وامور ليس في طبيعته أن يدركها بوجه ولا بسبب ،
 بل أبواب إدراكها مسدودة من دونه ؛ وفي الوجود امور يلزم منها حالة ،
 ويجهل حالات ، وليس بكونه مدركا يلزم أن يدرك كل شيء ، كما أن للحواس
 إدراكات وليس لها ان تدركها على أى بعد اتفق . وكذلك سائر القوى
 البدنية لأنه وان كان الانسان مثلاً قوياً على شيل قطارين فليس هو قوياً
 15 على شيل عشرة ، وتفاضل اشخاص النوع في هذه الإدراكات الحسية وسائر
 القوى البدنية يتن واضح لجميع الناس ، لكنه له حد وليس الامر ماراً الى
 اى بعد اتفق ، واى قدر اتفق .

كذلك الحكم بعينه في الإدراكات العقلية الإنسانية بتفاضل اشخاص
 النوع فيها تفاضلاً عظيماً . وهذا ايضا يتن واضح جداً لاهل العلم ،
 حتى ان معنى ما يستنبطه شخص من نظره بنفسه وشخص اخر لا يقدر أن (٣٤ - ا) م

(924) : ع [عاموس ١١/٨] ، وهشلتى رعب بارص لارعب لحم ولاصالحيم كى ام لشع
 ات دبراقه : ت ج (925) : ع [المزمور ٣/٤١] ، صماه نقشى لالهم لالحي : ت ج (926) : ع
 [اشعيا ٣/١٢] ، وشابهم ميم بششون بمعنى هيشوهه : ت ج (927) : ا ، وتقبلون الفن حدث
 بحدوامبحرى صديقيا : ت ج (928) ماء : ا ، ميم : ت ج (929) عيوننا : ا ، معنى : ت ج (930) :
 ع [العدد ٢٤/١٥] معنى هذهه : ت ج . (931) : ا ، مبحرى صديقيا : ت ج (932) : ا ،
 اليشوهه : ت ج (933) : ا ، الفسوق : ت ج (934) مدارك : ت ، مداركا : ج

يفهم ذلك المعنى أبداً ، ولوفهم له بكل عبارة وبكل مثل وفي أطول مدة لا ينفذ ذهنه فيه بوجه ، بل ينبو ذهنه عن فهمه . وهذا التفاضل ايضا ليس هو للانهاية ، بل للعقل الانساني حد ، بلا شك ، يقف عنده . فثم أشياء يتبين للانسان امتناع إدراكها ولا يجد نفسه متشوقة الى علمها الشعور 5 بامتناع ذلك ، وأن لا باب يدخل منه للوصول الى هذا كجهلنا بعدد كواكب السماء . وهل هي زوج أوفرد ، وكجهلنا بعدد انواع الحيوان والمعادن والنبات وما اشبه ذلك .

و ثم اشياء يجد الانسان شوقه الى إدراكها عظيما وتسلط العقل عل طلب حقيقتها والبحث عنها موجود في كل فرقة نظارة من الناس ، وفي كل زمان . وفي تلك الاشياء تكثر الآراء ويقع الاختلاف بين الناظرين ، 10 وتحدث الشبه من اجل تعقل العقل بإدراك تلك الأشياء ، اعنى الشوق اليها ، وكون كل احد يظن أنه قد وجد طريقا يعلم به حقيقة الأمر ، وليس في قوة العقل الانساني أن يأتي على ذلك ببرهان ، لأن كل شيء علمت حقيقته ببرهان لا اختلاف فيه ولا مجاذبة ولا مما نعة الامن جاهل يعاند العناد الذي يسمى العناد البرهاني ، كما تجد أقواما يعاندون⁽⁹³⁵⁾ في كرية الارض وكون الفلك 15 مستديرا ونحو ذلك . فهؤلاء لا مدخل لهم في هذا الغرض . وهذه الامور (٣٤ - ب) م التي وقعت فيها هذه الحيرة كثيرة جدا في الأمور الآلهية وقليلة في الأمور الطبيعية و معدومة في الامور التعليمية .

قال الاسكندر الافروديسي : إن اسباب الاختلاف في الامور ثلاثة :

احدها : حب الرياسة والغلبة الصادان⁽⁹³⁶⁾ للانسان عن إدراك 20 الحق على ماهو عليه .

والثاني : لطافة الامر المدرك في نفسه وغوضه و صعوبة إدراكه .

(935) يماننون : ج ، هاندوا : د ،

(936) الصادان : د ، الصاديقن :

والثالث : جهل المدرك وقصوره عن إدراك ما يمكن إدراكه ،
هكذا ذكر الاسكندر .

- وفى ازمئتنا (937) سبب رابع : لم يذكره لانه لم يكن عندهم وهو
الإلف والتربية ، لأن للانسان بطبيعته محبة ما ألفه ، والميل نحوه حتى أنك
5 ترى أهل البادية على ما هم عليه من الشعث وعدم اللذات وضيقه
الاقوات (938) يكرهون المدن ولايستلذون بلذاتها ، ويؤثرون الحالات
السيئة المعتادة على الحالات الصالحة الغير معتادة ، فلا تستريح انفسهم
لسكن (939) القصور ولالباس الحرير ولا للتنعم بالحمام والادهان والأطياب .
كذلك يحدث للانسان فى الآراء التى فيها ورئى عليها من المحبة والحماية (940)
10 لها والاستيحاش | مما سواها .

ج (١٩٩-ب) ج

- و بحسب هذا السبب ايضا ، يعنى الانسان عن إدراك الحقائق و الميل
نحو معتاداته ، كما اعترى الجمهور فى التجسيم وفى أمور كثيرة التبية ، كما
نبين كل ذلك من أجل الإلف و التربية على نصوص استقر تعظيمها
والتصديق بها ، تدل ظواهرها على التجسيم وعلى خيالات لا صحة لها ،
15 بل قيلت على جهة المثل واللغز ، وكان ذلك لاسباب | سأذكرها ، ولا
تظن أن هذا الذى قلناه من قصور العقل الانسانى ، وكونه له حد يقف (941)
عنده ، هو قول قيل بحسب الشريعة ، بل هو أمر قد قالته الفلاسفة
و أدركته حتى إدراكه من غير مراعاة مذهب ولا رأى ، وهو أمر صحيح ،
لا يشك فيه إلا من جهل ما قد تبرهن من الامور ، وهذا الفصل إنما
20 قد مناه توطئة لما يأتى بعده .

(937) ازمئتنا : ت ، ازمائنا : ج (938) الاقوات : ت ، الارقات : ج (939)

لكن . ت ، لسكون : ج (940) الحماية : ت ج ، الحما : ذ (941) يقف . ت ، وقف : ج

فصل لب [٣٢]

- اعلم يا أيها الناظر في مقالتي أنه يعترى في الإدراكات العقلية، من حيث لها تعلّقٌ بالمادة، شيءٌ شبيه بما يعترى للإدراكات الحسية. وذلك أنك اذا نظرت بعينك أدركت ما في قوة بصرك أن تدرك، فإن استكرهت عينك وحدقت بالنظر وتكلفت أن تنظر على بُعد عظيم أطول مما في قوتك 5 أن تنظر بعده أو تأملت خطأ دقيقاً جداً أو نقشا دقيقاً، ليس في قوتك إدراكه، فاستكرهت نظرك على تحقيقه، فليس يضعف بصرك عن ذلك الذي لا تقدر عليه فقط، بل ويضعف أيضاً عن ما في قوتك أن تدركه، ويكلّ نظرك ولا تبصر ما كنت قادراً على إدراكه قبل التحديق والتكلف.
- وكذلك يجد كل ناظر في علم ما حاله في حال التفكير، فإنه إن أنعم (٩٤٢) 10 في التفكير وتكلف كل خاطرة يتبدل ولا يفهم حينئذ، ولوما شأنه أن يفهم؛ (٢٥ - ب) م | لأن حال القوى البدنية كلها في هذا المعنى حالة واحدة. وشبه هذا يجري لك في الإدراكات العقلية. وذلك أنك إن وقفت عند الشبهة، ولا تخدع نفسك بأن تعتقد البرهان في ما لم يتبرهن، ولا تبادر وتدفع وتقطع بالكذب لكل ما لم يتبرهن نقيضه، ولا تروم إدراك ما لا تقدر على إدراكه فتكون قد 15 حصلت على الكمال الانساني، وتكون في درجة الربّ (٩٤٣) عاقبياً عليه السلام الذي: دخل بسلام وخرج بسلام (٩٤٤)، عند نظره في هذه الأمور الالهية.
- وان رُمت إدراكاً فوق إدراكك أو بادرت لتكذيب الأمور التي لم يتبرهن نقيضها أو هي ممكنة ولو بأبعد امكان لحقت بأليشاع آخر (٩٤٥).
- وما هو أن لا تكون كاملاً فقط، بل تصير أنقص كل ناقص، ويحدث 20 لك حينئذ تغليب (٩٤٧) الخيالات، والميل نحو النقص والردائل والشُرور

(٩٤٢) أنعم: ت ج، آمن: ن (٩٤٣) الرب عاقبياً: ا، رغبته: ت ج (٩٤٤): ا، نكنس بشلوم ويصا بشلوم: ت ج [حبيبته ٢/١٤] (٩٤٥) باليشاع آخر: ا، باليشع آخر: ت ج (٩٤٦) تغليب: ت، تجل: ج (٩٤٧) عند ضعف: ت، ضعف: ج

لاشتغال العقل و انطفاء نوره كما يحدث في البصر من الخيالات الكاذبة أنواع عند ضعف⁽⁹⁴⁷⁾ الروح الباهر في المرضى⁽⁹⁴⁸⁾ ، وفي الذين يلحون بالنظر للأمور النيرة أو للأمور الدقيقة. وفي هذا المعنى قيل: إذا وجدت عسلا فكل ما يكفيك لئلا تكتظ فتقياً⁽⁹⁴⁹⁾ . وهكذا جلبوه الحكماء عليهم السلام مثلاً على أليشاع آخر⁽⁹⁴⁵⁾ .

5

وما اعجب هذا المثل ! لأنه شبه العلم بالأكل كما قلنا⁽⁹⁵⁰⁾ ، وذكر ألد الأظمة وهو العسل. والعسل بطبيعته إذا اكثرنه هوع المعدة وقياً ، فكأنه يقول إن طبيعة هذا الادراك مع جلالة وعظمته وما فيه من الكمال | ان (١-٣٦) لم يوقف فيه عند حده ويُسار فيه بتحفظ ، انعكس لنقص مثل أكل العسل الذي ان أكل بقدر فقد اغتذى واستلذ وان زاد ذهب الجميع. لم يقل 10 لئلا تكتظ و تشمئز منه ، بل⁽⁹⁵¹⁾ قال فتقياً⁽⁹⁵²⁾ . و الى هذا المعنى أيضا أشار بقوله : الاكثار من أكل العسل غير صالح الخ⁽⁹⁵³⁾ . و اليه اشار بقوله : لاتكن حكيماً فوق ما ينبغي لئلا تكون في وحشة⁽⁹⁵⁴⁾ . و الى هذا اشار بقوله : احترز لقدمك اذا اقبلت الى بيت الله الخ⁽⁹⁵⁵⁾ ، 15 و الى هذا اشار داود⁽⁹⁵⁶⁾ بقوله : ولم اسلك في العظام ولا في العجائب مما هو اعلى مني⁽⁹⁵⁷⁾ . و الى هذا المعنى قصدوا بقولهم : لاتبحث عن عجائب الاشياء لك ولا تتطلب الاشياء الخفية عنك وإنما اطلب ما انت مدركه ،

(948) المرضى : ج ، المرضى : ت (949) : ع [الامثال ١٦/٢٥] ، دبش ، مصات اكلوك ديك فن تشعنو وهقاتو : ت ج (950) الفصل السابق ٣٠ . (951) : ا ، فن تشعنو وقصت بو : ت ج (952) : ا ، وهقاتو : ت ج (953) : ا ، اكلوك دبش هربوت لا طوب : ت ج (954) : ع [الجامعة ١٧/٧] ، ولا تتحكم يوتر له تشوم : ت ج (955) : ع [الجامعة ١٧/٤] ، شمورجلك كاشر تلك ال بيت هالميم وكو : ت ج (956) داود : ا ، دود : ت ، دويد : ج (957) : ع [الزمور ١٢١/١] لاهلكنى مجدولت و بنقلوت منى : ت ج

ولاشغل لك بالعجائب⁽⁹⁵⁸⁾ يريد أنك لا تحيل عقلك إلا في ما يمكن الانسان ادراكه. اما الامر الذي⁽⁹⁵⁹⁾ ليس في طبيعة الانسان إدراكه فالاشتغال⁽⁹⁶⁰⁾ به موزجدا كما بينا. والى هذا قصدوا⁽⁹⁶¹⁾ بقولهم. كل من نظر في اربعة اشياء الخ⁽⁹⁶²⁾ وتمموا ذلك القول بقولهم كل من لا يصون مجد خالقه⁽⁹⁶³⁾ اشارة الى ما بيناه من كون الانسان لا يتهجم للنظر⁽⁹⁶⁴⁾ بالخيالات الفاسدة 5 واذا احدث له الشبه ا ولم يتبرهن له الامر المطلوب لا⁽⁹⁶⁵⁾ يرفضه ويطرحه ويبادر لتكذيبه بل يثبت ويصون مجد خالقه⁽⁹⁶⁶⁾ يكف ويقف .

وهذا امر قد بان وليس المراد بهذه النصوص التي قالوها الانبياء، والحكماء قدس سرهم ، سد⁽⁹⁶⁷⁾ باب النظر بالجملة وتعطيل⁽⁹⁶⁸⁾ العقل عن

- 10 م ادراك ما يمكن ادراكه كما يظن الجاهلون والمتوانون الذين | يعجبهم ان يجعلوا نقصهم وبلههم كمالا وحكمة وكمال غيرهم وعلمه نقصا (٢٠٠-١) ج | وخروجا⁽⁹⁶⁹⁾ عن الشرع : الجاعلين الظلمة نورا والنور ظلمة⁽⁹⁷⁰⁾ بل الغرض كله الاخبار بان لعقول البشر حد [١] تقف عنده ولا تنتقد الفاظا قيلت في العقل في هذا الفصل وغيره ؛ ان الغرض الارشاد الى المعنى المقصود لا تحقيق ماهية العقل ولتحرير ذلك فصول اخرى⁽⁹⁷¹⁾.
- 15

فصل لج [٣٣]

اعلم ان الابتداء بهذا العلم مضر جدا، اعنى العلم الالهى ، وكذلك تبين معانى الأمثال النبوية ، والتنبيه على الاستعارات المستعملة في

(958) لا تبحث من... بالعجائب : ا ، بمفلا ملك ال تدرش و بمكة ملك ال تحقر به شهر شيته دروش تبون و ابن لك عشق بنسرتوت : ت ج [حبيجه ١٣ / ١] (959) الامر الذي : ت ، الامور التي : ج (960) ادراكه ... به : ت ؟ ، ادراكها ... بها : ج (961) قصدوا : ت ، فصلوا الحكميم : ج (962) : ا ، كل مستكل باربه دبريم كو : ت ج [حبيجه ١١ / ٢] (963) : ا ، كل سلا حس حل كبود قونو : ت ج (964) للنظر : ت ، — ج (965) لا ت ، لم ج (966) : ا ، ويحوس حل كبود قونو : ت ج (967) : ا ، الحكميم زك ت ج (968) تعطيل : ت ، يتعطل ج (969) خروجا : ت ، خرجوا ج (970) ع اشيا / ٢٠] ، شيم حشك لاور واور لحشك : ت ج (971) الفصل الاتي ، ٧٢، ٦٨

الخطابات (972) التي كتب النبوة مملوءة منها بل ينبغي ان يربى الاصغار (973) ويقرّ المقصرون على قدر ادراكهم ، فن رؤى كامل الذهن مهيشاً لهذه (674) الدرجة العالية ، درجة النظر للبرهاني والاستدلالات العقلية الحقيقية ، انهض اولاً اولاً الى ان يصل كماله . اما من منبه ينبهه او من نفسه .

- 5 اما متى ابتداء بهذا العلم الالهي ، فليس يحدث تشوش فقط في الاعتقادات ، بل تعطيل محض . وما مثال ذلك عندى الامثل من يغذى الصبي الرضيع بنخب الحنطة واللحم وشرب الخمر ، فانه يقتله بلاشك ليس لان هذه اغذية سوء وغير طبيعية للانسان ، بل لضعف المتناول لها عن هضمها حتى يحصل الاستفراع بها . كذلك هذه الآراء الصحيحة (٢٧-١) ما اخفيت والغزت وتحيّل كل عالم في تعليمها بغير تصريح ، بكل وجه من التحيّل من اجل كونها باطنة سوء ، او من اجل كونها هادئة لقواعد الشريعة ، كما يظن الجاهل الذين زعموا انهم وصلوا درجة النظر (975) بل اخفيت لقصور العقول في الابتداء عن قبولها ولوّح بها ليعلمها الكامل ولذلك تسمى (976) اسرار وغوامض التوراة (977) ، كما نيتن وهذا هو السبب في كون التوراة تكلمت على لسان بني ادم (978) على ما بينا (979) .

وذلك لكونها معرضة لابتدئ بها ويتعلمها الصبيان والنساء وكافة الناس ؛ وليس في قدرتهم فهم الامور على حقيقتها ، فلذلك اقتصر بم على التقليد في كل رأى صحيح يؤثر تصديقه ، وفي كل تصوّر على ما يسدّ الذهن نحو وجوده ، لاعلى حقيقة ماهيته . فاذا كمل الشخص وقدمت له غوامض التوراة (980) اما من غيره او من نفسه ، اذا نهى بعضها على بعض وصل درجة يصدق بتلك الآراء الصحيحة بطرق التصديق الحقيقية ، اما بالبرهان في ما يمكن فيه برهان او بالحجج القوية في ما يمكن فيه ذلك

(972) الخطابات : ج ، الخطابة : ت (973) الاصغار : ت ، الاصغار : ج ن (974) لقبول هذه : ج ، هذه : ت (975) للدرجة : ج درجة : ت ، (976) تسمى : ت ، سمي : ج (977) ١ ، سودوت وستريتوره : ت ج (978) ١ ، دبره كلشون : ت ج (979) الفصل السابق ، ٢٦ (980) ١ ، ونسرو لو ستري توره : ت ج [فارن : حججه ١٤٣١]

وكذلك يتصور تلك الامور التي كانت له خيالات ومثالات بحقائقها ويفهم ماهيتها ، وقد تكرر لك مرات في اقاويلنا قولهم ولا تعطى قصة الامر لكل احد ما لم يكن حكيما ويفهم بنفسه ، وحينئذ تعطى له رؤس الفواصل⁽²⁰¹⁾ ، ولذلك لا ينبغي ان يفتح احد في هذا الباب الا بقدر

- (٢٧- ب) م احتاله. وبهذين الشرطين: احدهما اكونه حكيما⁽⁹⁸²⁾، اعنى انه حصلت له العلوم التي تتخذ منها مقدمات النظر. والثاني ان يكون فيها فطنا ذكي الطباع⁽⁹⁸³⁾ يشعر بالمعنى بايسر تلويح. وهو معنى قولهم يفهم بنفسه⁽⁹⁸⁴⁾. وسابن لك السبب في منع تعليم الجمهور بطرق النظر الحقيقية واخذهم بتصور ماهيات الامور على ما هي عليه ، كون ذلك امرا لازما ضروريا ألا⁽⁹⁸⁵⁾ يكون الا هكذا في فصل بعد هذا فاقول :

فصل لد [٣٤]

الاسباب المانعة لافتح التعليم بالالهيّات والتنبية على ما ينبغي التنبية عليه وتعريض ذلك للجمهور، خمسة اسباب.

- السبب الاول: صعوبة الامر في نفسه ولظنه وغموضه قال : وما هو بعيد وعميق جدا من يجده⁽⁹⁸⁶⁾. وقيل : اما الحكمة فاين توجد⁽⁹⁸⁷⁾ ولا ينبغي ان يبتدا في التعليم بالأصعب والأغمض فيها. ومن الامثال المشهورة في ملتنا تشبيه العلم بالماء ويبتنوا ، عليهم السلام ، في هذا المثل معاني ، من جملتها أن الذي يدرى يعوم يخرج الجواهر من قعر البحر ، ومن جهل العوم غرق فلذلك لا يعترض للعوم الا من ارتاض في تعلمه .

- والسبب الثاني قصور اذهان الناس كلهم في ابتدائهم ، وذلك ان الانسان لم يُعط كماله الاخير اولا بل الكمال فيه بالقوة وهو في ابتدائه | عادم

(981) اعلام ص ٣ (982) : ١ ، حكم : ت ج (983) فيها فطنا ذكي الطباع : ت ، فاما فطنا ذكيا ذكي الطباع : ج (984) : ١ ، بين مدحوت : ت ج (985) الا : ت ، لا : ج (986) : ع [الجماعة ٧ / ٢٥] رحوقه شبهه وعوق وعوقى بمصانوت : ت ج (987) : ع [ايوب ١٢ / ٢٨] ، وهككه ماين تمصاكو : ت ج

ذلك الفعل: وجحش القراء يصير انسانا⁽⁹⁸⁸⁾ وما كل شخص له امر ما بالقوة يلزم ضرورة ان يخرج ذلك الى الفعل بل قد يبقى على نقصه اما لموانع⁽⁹⁸⁹⁾ اولقلة ارتياض بما يخرج تلك القوة الى الفعل وبيان قيل: ليس الكثير، هم الحكماء⁽⁹⁹⁰⁾. وقالوا، عليهم السلام: ورأيت الناس على

5 الرتب وهم قلائل⁽⁹⁹¹⁾، لان الموانع عن الكمال كثيرة جدا والشواغل عنه غزيرة، ومتى يحصل التهيؤ التام والفرغة للارتياض، حتى يخرج ما في ذلك الشخص بالقوة الى الفعل.

والسبب الثالث طول التوطئات لان للانسان بطبعه تشوة [أ] لطلب الغايات، وكثيرا ما يملّ أو يرفض التوطئات. [ب] واعلم أنه لو حصلت ((٢٠٠-ب) م 10 غاية ماحدون التوطئات للتقدمة لها لما كانت تلك توطئات بل كانت تكون شواغل وفضولا محضا؛ وكل انسان رلو ابدل الناس اذا نهته كما يُنَبِّه نائم⁽⁹⁹²⁾، وتقول له أما تشاق الآن لمعرفة هذه السموات؟ كم عددها؟ وكيف شكلها؟ وما فيها؟ وما هي الملائكة؟ وكيف خلق العالم بأسره؟ وما غايته بحسب ترتيبه بعضه من بعض؟ وما هي النفس؟ وكيف حلولها في البدن؟ وهل نفس الانسان تُفارق وان كان تفارق فكيف؟ وبماذا؟ وإلى ماذا؟

وما اشبه هذه المباحث فهو يقول لك نعم بلا شك، ويشتاق لمعرفة هذه الاشياء على حقائقها، شوقا طبيعيا، لكنه يريد سكون هذا الشوق وحصول معرفة جميع ذلك بكلمة واحدة، او كلمتين تقولها له، إلا انك 20 لو كلفته ان يعطل شغله جمعة من الزمان، الى ان يفهم جميع ذلك لثما فعل، ((٣٨-ب) م بل يقنع بخيالات كاذبة تسكن نفسه اليها؛ ويكره ان يقال له ان ثم شيء [أ] يحتاج الى مقدمات كثيرة وطول مدة في المبحث وانت تعلم أن هذه الامور

(988) ع [ايوب ١١/١٢]. وغيرنا ادم يولد: ت ج (989) لموانع: ت، مانع:

ج ن (990) ع [ايوب ٩/٢٥]، لا ريب يحكمو: ت ج (+) عليهم السلام: ج، زل: ت

(991) [المعنى اللفظي: رأيت ابنه المجرى] وهم قلائل: أ، رايتي بنى عليه وهم موعظ:

ت ج (992) نائم: ت، نائما: ج

مرتبطة بعضها ببعض وذلك ان ليس في الوجود غير الله تعالى ومصنوعاته كلها ، وهي كل ما اشتمل عليه الوجود من دونه ، وليس ثم طريق لادراكه الا من مصنوعات ، وهي الدالة على وجوده ، وعلى ما ينبغي أن يعتقد فيه اعني ما يوجب له او يسلب عنه ، فيلزم اذا ضرورة اعتبار الموجودات كلها على ما هي عليه ، حتى نتخذ من كل فن وفن مقدمات 5 حقيقية يقينية تنفعنا في مباحثنا الالهية .

فكم مقدمة تؤخذ من طبيعة الاعداد ومن خواص الاشكال الهندسية نستدل منها على امور ننفيها عنه تعالى ، ويدلنا نفيها على جملة معانٍ إما امور الهيئة الفلكية والعلم الطبيعي . فما ارى الامر في ذلك يشكك عليك انها امور ضرورية في ادراك نسبة العالم لتدبير الله كيف هي على الحقيقة ؟ 10 لا بحسب الخيالات .

و ثم امور كثيرة نظرية وان لم تتخذ منها مقدمات لهذا العلم لكنها تروض الذهن وتحصل له ملكة الاستدلال ومعرفة الحق بالامور الذاتية له ، وتزيل التشويش الموجود في اكثر اذهان الناظرين من التباس الامور العرضية بالذاتية ، وما يحدث بسبب ذلك من فساد الآراء مضافا (993) الى تصور تلك | الامور على ما هي عليه ، وان لم تكن اصلا في العلم (١-٣٩) م
الاهي ؛ ولا تخلو ايضا من منافع اخرى في امور موصلة لذلك العلم ، فلا بد 15 ضرورة لمن اراد الكمال الانساني من الارتياض اولا في صناعة المنطق ، ثم في الرياضيات على ترتيب ثم في الطبيعيات ، وبعد ذلك في الالهيات وقد نجد كثيرين تقف اذ هانهم عند بعض هذه العلوم وحتى إن لم تنب (994) 20 اذ هانهم قد يقطع بها الموت وهم في بعض التوطئات . فلو كنا لانعطى رأيا على جهة التقليد بوجه ولا نرشد نحو شيء بمثال ، الانلزم بالتصور الكامل بالحدود الذاتية وبالتصديق في ما يراد التصديق به بالبرهان ، وذلك لا يمكن الا بعد هذه للتوطئات الطويلة ، لكان ذلك يكون (995) داعيا لموت الناس كافة ، وهم لا يعلمون ، هل ثم اله للعالم اوليس ثم اله ؟ ناهيك ان يوجب له

(993) مضافا : ت ، مضاف : ج (994) لم تنب : ت ، لم نبو : ج (995) لكان ذلك يكون : ت ، فكان يكون ذلك : ج ، فكان : ن

حكم او تنفى عنه تقيصة وليس كان يتخلص قط من هذا الهلاك الا :
واحد من مدينة واثنان من عشيرة⁽⁹⁹⁶⁾

اما الآحاد وهم : الباقون الذين يدعومهم الرب⁽⁹⁹⁷⁾ فلا يصح لهم
الكمال الذى هو الغاية الا بعد التوططات وقد بين سليمان ان الحاجة
5 للتوططات ضرورية وانه لا يمكن الوصول الى الحكمة الحقيقية الا بعد
الارتياض قال : اذا كل الحديد ولم يشحذ حده تزايد التعب والحكمة
انفع للنجاح⁽⁹⁹⁸⁾ وقال : اسمع المشورة واقبل التأديب لكي تصبح حكيما
في اواخرك⁽⁹⁹⁹⁾ . وهنا ضرورة اخرى لتحصيل التوططات ، | وذلك ان (٣٩ - ب) م
الانسان تحدث له شكوك كثيرة في حال الطلب بسرعة ويفهم ايضا
10 الاعتراضات بسرعة اعنى نقض قول ما ، لان ذلك شبه الهدى في البنيان .

اما لإثبات الاقويل وحل الشكوك فلا يصح الا بمقدمات كثيرة ، تؤخذ
من تلك التوططات ، فيكون الناظر دون توطئة كمن سعى برجليه ليصل
لموضع ما فوقع في طريقه في بثر عميق لا حيلة عنده للخروج منه الى ان يموت .
فلو عديم السعى وسكن في موضعه لكان اخرى به . وقداطنب سليمان
15 في الامثال⁽¹⁰⁰⁰⁾ في وصف حالات الكسالى وعجزهم . كل ذلك مثل للعجز
عن طلب العلوم وقال : فيشوق⁽¹⁰⁰¹⁾ الشائق لحصول الغايات ، ولا يسعى
في تحصيل التوططات الموصلة لتلك الغايات بل يشاق فقط ، قال : رغبة
الكسلان تقتله لان يديه تأبيان العمل ، النهار كله يرغب ويتمنى والصديق
يعطى ولا يضمن⁽¹⁰⁰²⁾ .

(996) [ارميا ١٤/٣] حدمعرو وشنيم محشفحه : ت ج (997) : ع [يونس ٢/٣٢] ،
هشديم اشر الله قورا : ت ج (998) ع [الجامعة ١٥/١٥] ، ام قه هبرزل وهوا لافيم قلقل
وحليم يحبر ويترن هكشر حكه : ت ج (999) : ع [الامثال ١٩/٢٠] ، شمع حصه وقبل
موسر لمن تحكم با حريتيك : ت ج (1000) سليمان في الامثال : ا ، شله في مثل : ت ج (1001)
فيشوق الشايق : ج ، في شوق الشائق : ت (1002) ع [الامثال ٢١/٢٥ ، ٢٦] ، تاوت
عصل تميكنوك ما نويديو لعوت كل هيوم هتاوه تاوه و صديقيتن ولا يحشك : ت ج

يقول : إن السبب في كون شوقه قاتلا له ، لانه لا يسمى

(٢٠١-١) ج ويعمل لما يسكن ذلك الشوق بل يكثر التمني⁽¹⁰⁰³⁾ | لا غير ، ويعلق

آماله بمالا آله⁽¹⁰⁰⁴⁾ عنده لتحصيله . فلو اضرب عن هذا التشوق لكان

اسلم له واعتبر آخر المثال⁽¹⁰⁰⁵⁾ ، كما انه بين عن اوله في قوله :

و صديق يعطى ولا يضمن⁽¹⁰⁰⁶⁾ ، وليس الصديق مقابل الكسلان⁽¹⁰⁰⁷⁾ 5

الا بحسب ما بيناه لانه يقول ان العادل⁽¹⁰⁰⁸⁾ في الناس الذى يعطى كل

شئ حقه : [يعنى⁽¹⁰⁰⁹⁾ زمانه كله للطلب ولا يمنع من زمانه شيئا لما سوى

ذلك كانه يقول : والصديق يعطى ايامه للحكمة ولا يضمن منهم⁽¹⁰¹⁰⁾

(٤٠١-٢) م نظير قوله : لا تسلم | ثروتك للنساء⁽¹⁰¹¹⁾ .

10 واكثر العلماء اعنى المشاهر بالعلم مبليتون بهذا المرض ، اعنى

طلب الغايات ، والكلام فيها دون النظر في توطئاتها . ومنهم من ينتهى⁽¹⁰¹²⁾

به الجهل او طلب الرياسة ان يذم تلك التوططات التى هو مقصر عن

ادراكها او متوان عن طلبها ، ويروم اظهارا انها مضرّة او غير مفيدة

والحق عند التأمل بين واضح .

15 والسبب الرابع : الاستعدادات الطبيعية ، وذلك أنه قد تبين بل

تبرهن أن الفضائل الخلقية ، هى توططات للفضائل النطقية . ولا يمكن

حصول نطقيات⁽¹⁰¹³⁾ حقيقية اعنى معقولات كاملة الالرجل مرتاض

الاخلاق جدا ، ذى هدوء وسكون ، وثم خلق كثيرون قد حصل

لهم من اول الفطرة هيئة مزاجية لا يمكن معها كمال بوجه ، كمن .

(1003) التمنى : ت ، التمني : ج (1004) آله : ت ، اله : ج (1005) المثال : ت ج ،

المثل : ن (1006) : ا ، وصديق يئن كور : ت ج (1007) الكسلان : ا ، فصل : ت ج

(1008) العادل : ت ، العدل : ج (1009) يعنى : ت ، يعطى : ج (1010) : ا ، وصديق يئن

يميلنكمه ولا يحشك مهم : ت ج (1011) : ع [الاثقال ٣١ / ٣] ، ال تنن لنشم حيليك

[ودركيك : ج] : ت ج (1012) ينتهى : ت ، ينته : ج (1013) نطقيات : ت ،

توطيات : ج

هو بالطبع حارّ القلب جداً قوياً⁽¹⁰¹⁴⁾ ، فانه لا ينفك من الحرج ولو راض نفسه اعظم رياضة ، وكن مزاج الاثنين منه حارّ رطب قوية البنية وأوعية المتى كثيرة التوليد للمنى ، فان هذا يبعد ان يكون عفيفا، ولوراض نفسه غاية الرياضة⁽¹⁰¹⁵⁾ .

- 5 وكذلك نجد من الناس قوما ذوى⁽¹⁰¹⁶⁾ طيش ونهوّ وحركاتهم قلقة⁽¹⁰¹⁷⁾ جدا غير منتظمة، تدل على فساد تركيب وسوء مزاج لا يمكن ان يعبر عنه. فهو لاء لا يرى فيهم (*) كمال ابداء، والسعى معهم في هذا الفن جهل محض من الذى يسعى، لان هذا العلم كما علمت ما هو علم طب، ولا علم هندسة ولا كل واحد مهيباً له من الوجوه التي قلنا فلا بد من تقديم التوطئات الخلقية حتى يصير الانسان في غاية | الاستقامة والكمال : لان (٤٠ - ب) م
- الملتوى رجس عند الرب والى المستقيمين نجواه⁽¹⁰¹⁸⁾ .

ولذلك يكره تعليمه للشباب بل لا يمكنهم قبوله لغليان طبائعهم واشتغال اذهانهم بشعلة النشوء⁽¹⁰¹⁹⁾ حتى تتمد تلك الشعلة المحيرة ويحصل لهم الهدوء والسكون، وتخشع قلوبهم وتخضع من جهة المزاج. وحينئذ يستنهضون⁽¹⁰²⁰⁾ انفسهم لهذه الدرجة وهى ادراكه تعالى اعنى العلم الالهى المكنى عنه بقصة الامر⁽¹⁰²¹⁾ قال: الرب قريب من منكسرى القلوب⁽¹⁰²²⁾

وقال : اسكن فى العلاء وفى القلوس ومع المنسحق والمتواضع الروح النخ⁽¹⁰²³⁾ .

(1014) قويا : ت ج ، قوى : ن (1015) الرياضة : ت ، الارتهاض : ج (1016) ذوى : ت ، ذو : ج (1017) قلقة : ت ، قليلة : ج (*) يرى فيهم : ت ج ، يرام بهم : ن (1018) : ع [الامثال ٣/٢١] كى توصيت الله نلوز وات يشرىم سودو : ت ج (1019) النشو : ت ج ، النش : ن (1020) يستنهضون : ت ، يستنهضوا : ج (1021) : ا ، بمعه مركبه : ت ج (1022) : ع [المزبور ١٩/٣٣] الله لتشرى لب : ت ج (1023) : ع [اشيا ١٥/٥٧] مروم وقدوش اشكون وات دكا وشغل روح وكو : ت ج

ولذلك قالوا في التلمود على قولهم : تعطى لهم رؤس الفواصل ⁽¹⁰²⁴⁾ ،

قالوا : لا تعطي رؤس الفواصل الا لرئيس المحكمة ، والذي قلبه ملي^٥ بالاهتمام ⁽¹⁰²⁵⁾ . والقصد بذلك الخشوع والخضوع والورع الزائد مضافا الى

العلم ، وهناك قيل : لا تعطي غوامض التوراة الا لناصح وما هرفى الصناعات

وفاهم بالهمس ⁽¹⁰²⁶⁾ . وهذا < ا > [هـ] امور لا بد فيها من تهيت^٥ طبيعي . الا تعلم 5

ان من الناس من هو ضعيف الرأي جدا ، وان كان افهم الناس . ومنهم من له رأى صائب وحسن تدبير في الامور السياسية وهو الذي يسمى ناصحا ⁽¹⁰²⁷⁾ ،

لكنه لا يفهم معقولا ، ولو قرب من المعقولات الأول بل يكون أبله جدا لاحيلة فيه : لما ذا يكون بيد الجاهل ثمن لاقتناء الحكمة ولا لب

له ⁽¹⁰²⁸⁾ .

10

ومن الناس ، الفهم ⁽¹⁰²⁹⁾ الذكي بالطبع القدير على اخفى المعاني بعبارة

وجيزة محكمة وهو الذي يسمى فاهما بالهمس ⁽¹⁰³⁰⁾ ، لكنه لم يشتغل

ولا حصلت له علوم ، والذي له العلوم الحاصلة بالفعل هو الذي يسمى (١ - ١) م

ما هرا في الصناعات ⁽¹⁰³⁰⁾ قالوا : عندما يتكلم يصبح الكل صمّا . ⁽¹⁰³²⁾

فتأمل كيف اشتراطوا بنص كتاب كمال الشخص في السياسات المدنية وفي 15

العلوم النظرية مع ذكاء طبع وفهم وحسن عبارة في ايصال المعاني بتلويح ،

وحينئذ : تعطى له غوامض التوراة ⁽¹⁰³³⁾ .

(1024) موسرين لوراشي هفرقيم : ت ج (1025) اين موسرين راشيه فرقيم الا لاب بيت دين

وهو شلبودواج بقربو : ت ج [حبيجه ٣١ ، ١] (1026) : ا ، اين موسرين سترى تور

الايوص وحكم حرشيم ونبون لخش : ت ج (1027) : ا ، يوصص : ت ج (1028) :

ع [الا مثال ١٦ / ١٧] له زه محير بيد كسيل لقنوت حكمه ولب اين : ت ج (1029) الفهم :

ت ، الفهم : ج . (1030) فاهما بالهمس : ا ، لنبون لخش : ت ج (1031) : ا ، حكم

حشرم : ت ج (1032) : ا ، كيون شمدير نعمو هكل كحشرم . ت ج [حبيجه ١٤ ، ١]

(1033) : ا ، موسرين له سترى تور : ت ج

وهناك قيل : قال الربّي يوحنا للربّي العزّر تعال ! لأعلمك

قصة الامر ، على ذلك قال له [الربّي العزّر] لم آسب بعد⁽¹⁰³⁴⁾ يعني

- انى لم اشخ⁽¹⁰³⁵⁾ ، والى الان أجد غليان الطبيعة وطيش العيال . فأرى -
كيف اشترطوا السنّ ايضا مضافا⁽³⁶¹⁰⁾ الى تلك الفضائل ، فكيف يمكن
5 مع هذا ، الخوض فى ذلك مع جمهور الناس كلهم اطفالا وتسله⁽¹⁰³⁷⁾ .

والسبب الخامس : الاشتغال بضرورة الاجسام التى هى الكمال

الاول ، وبخاصة ان انضاف اليها الاشتغال بالزوجة والاولاد ، ولاسيما
ان انضاف لذلك طلب فضول العيش الحاصلة ملكة متمكنة يجب
السير والعادات السوء . فانه ، ولو الانسان الكامل كما ذكرنا ، اذا كثر

- 10 اشتغاله بهذه الامور الضرورية ، فناهيك | الغير ضرورية ، واشتد شوقه^(1038-1039-بي) .
لها ، ضعفت منه التشوقات النظرية ، وانغمرت (+) وصلو طلبه لها يقتور
وتراخ وقلة اهتمام ، فلا يدرك ما فى قوته ان يدرك او يدرك الحراك
مشوشا مختلطا من الادراك والتقصير .

فبحسب هذه الاسباب كلها كانت هذه الامور لائحة بآحاد خواص

- 15 جدا لا بالجمهور . ولذلك نخفى عن المبتدئ ويمنع من التعرض لها كلها || يمتنع^(1040-بي) .
الطفل الصغير عن تناول الاغذية الغليظة ورفع الأثقال .

فصل له [٣٥]

لا تظن أن كل ما وطأ ناه¹⁰³⁹ فى هذه الفصول المتعلقة من عظم الامر

وخفائه وبُعد ادراكه ، وكونه مضمونا به على الجمهور أن ترى التجسيم
20 ونفى الانفعالات⁽¹⁰⁴⁰⁾ داخل فى ذلك ؛ ليس الامر كذلك بل كما يتقضى

(1034) : ا ، امرليه ر . يوحنا للربّي العزّر تعال مع مركبه امرليه ر .

لافتان : ت ج (1035) لم اشخ : ت ، لم اشخ : ج (1036) مضافا : ت ، مضاف : ج

(1037) : ا ، طف ونشيم : ت ج (+) وانغمرت : ت ، وانجمدت : ج (1038)

وطائاه : ت ، وطائاه : ج (1040) الانفعالات : ت ج ، الانفعال : ت

أن يربى الصغار ويعلن في الجمهور على أن الله عز وجل واحد، ولا ينبغي أن يعبد سواه. كذلك ينبغي أن يقللوا بأن الله ليس بجسم ولا شبه بينه وبين مخلوقاته أصلاً، في شيء من الأشياء، ولا وجوده شبه وجودها، ولا حياته شبه حياة الحي منها، ولا علمه شبه علم من له علم منها، وإن ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط، بل بنوع الوجود، اعني 5 أن يقرر عند الكل أن ليس علمنا وعلمه أو قدرتنا وقدرته تختلف بالأكثر والأقل والأشد والأضعف وما أشبه. إذ القوى والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة ويجمعها حد ما واحد. وكذلك كل نسبة إنما تكون بين شيئين تحت نوع واحد. قد تبين ذلك أيضاً في العلوم الطبيعية، بل كل ما ينسب إليه تعالى مابين لصفاتها من كل جهة حتى لا يجمعها حد أصلاً. 10

وكذلك وجوده ووجود ما سواه، | إنما يقال عليها وجود باشتراك الإسم، كما سألين، وهذا القدر يكفي الصغار والجمهور في إقرار أذهانهم على أن ثم موجوداً كاملاً⁽¹⁰⁴¹⁾ لا جسم ولا قوة في جسم، هو الاله ولا يلحقه نحو من أفعاء النقص، ولذلك ليس يلحقه انفعال أصلاً.

أما الكلام في الصفات وكيف تنفي عنه وما معنى الصفات المنسوبة له 15 تعالى⁽¹⁰⁴²⁾. وكذلك الكلام في خلقه ما خلق وفي صفة تدبيره للعالم، وكيف عنايته بما سواه، ومعنى مشيئته وإدراكه⁽¹⁰⁴³⁾ وعلمه بكل ما يعلمه.

وكذلك معنى النبوة وكيف مراتبها وما معنى اسمائه المدلول بها على واحد، وإن كانت أسماء كثيرة. فإن هذه كلها أمور غامضة وهي: غوامض التوراة⁽¹⁰⁴⁴⁾ بالحقيقة وهي الأسرار⁽¹⁰⁴⁵⁾ التي تذكر دائماً 20 في كتب الأنبياء وفي كلام الحكماء⁽¹⁰⁴⁶⁾ عليهم السلام. وهذه هي الأشياء

(1041) موجوداً كاملاً : ج ، موجود كامل : ت (1042) تعالى : ج ؛ — : ت
(1043) إدراكه : ت ج ، إرادته : ن (1045) : ا ، سرى تورة : ت ج (1045) الأسرار : ا ، السودوت : ت ج (1046) : ا ، الحكيم : ت ج

التي لا ينبغي الكلام فيها إلا برؤس الفواصل⁽¹⁰⁴⁷⁾ ، كما ذكرنا ومع الشخص

الموصوف ايضا. اما نقي التجسيم ورفع الشبهة والانفعالات عنه ، فامر ينبغي التصريح به وتبينه لكل احد بحسبه ، وتقليده للاصغر والتسوان والبله والناقصي الفطرة كما يقولون : إنه واحد وإنه قديم وإن لا يعيد سواه ، لأن لا توحيد الا برفع الجسمية اذ الجسم ليس بواحد ، بل مركب من مادة وصورة ، اثنين بالحد ، وهو ايضا منقسم ، قابل للتجزئة⁽¹⁰⁴⁸⁾ .

فاذا قبلوا ذلك وألفوه ورُبُّوا عليه وكبروا وتخيروا في نصوص الكتب النبوية يبين لهم معناها ، وأنهضوا | لتأويلها ، ونُبِّهوا على اشتراك الاسماء واستعاراتها التي ضمنها هذه المقالة ، حتى يسلم لهم صحة الاعتقاد في وحدانية الله وفي تصديق الكتب النبوية . ومن نبا ذهنه عن فهم تأويل النصوص وفهم الاتفاق في الاسم مع "اللات في المعنى" قيل له هذا النص يفهم تأويله اهل العلم ، لكنك أنت تعلم أن الله عز وجل ليس يحسم ، ولا يفعل ، لأن الانفعال تغير ، وهو تعالى لا يلحقه تغير ، ولا يشبه شيئا من كل ما سواه ، ولا يجمعه مع شيء منها حد من الحدود اصلا . وإن هذا الكلام النبوي حق ، وله تأويل ويوقف معه عند هذا القدر . ولا ينبغي ان يُقَرَّر احد على اعتقاد تجسيم او على اعتقاد لاحق من لواحق الاجسام ، الا ما يقرّ على اعتقاد عدم⁽¹⁰⁴⁹⁾ آلاله او الشرك به او عبادته من دونه⁽¹⁰⁵⁰⁾ .

فصل لو [٣٦]

سأبين لك عند كلامي في الصفات على اى جهة قيل : إن الله يرضيه 20 الامر الكذا او يسخطه او يغضبه الذى بذلك المعنى . يقال في أشخاص من الناس ، إن الله رضى عنهم او غضب عليهم او سخط عليهم⁽¹⁰⁵¹⁾ . وليس هذا المعنى هو غرض هذا الفصل ، بل غرضه ما اقول فيه .

(1047) : ا ، براشئ هفرقيم : ت ج (1048) للتجزئة : ج ، التجزئة : ت (1049)

علم : ت ، ضد : ج (1050) من دونه : ت ج ، من سواه : ن (1051) عليهم : ج ، — : ت

(١-٤٣) م

اعلم انك اذا تأملت جميع التوراة وجميع كتب الأنبياء لا تجد: الفاظ السخط والغضب والغيرة تستعمل الا في الشرك⁽¹⁰⁵²⁾ خاصة؛ ولا تجد

يُسَمَّى عدو الله او خصما او كارها الا وهو مشرك⁽¹⁰⁵³⁾ خاصة قال :
وتعبثوا آلهة غريبة والخ . فيشتد غضب الرب عليكم⁽¹⁰⁵⁴⁾ لا يشتد عليك

5 غضب الرب⁽¹⁰⁵⁵⁾ تُسَخِّطُونَهُ بِأَعْمَالِ أَيْدِيكُمْ⁽¹⁰⁵⁶⁾ هم أغاروني بمن
ليس الها واغضبوني بأباطيلهم الخ.⁽¹⁰⁵⁷⁾ لأن الآلهة غيور⁽¹⁰⁵⁸⁾ ، لما ذا

اسخطوني بمنحوتاتهم⁽¹⁰⁵⁹⁾ اغضبه بنوه وبناته⁽¹⁰⁶⁰⁾ لان النار تشب

بغضبي⁽¹⁰⁶¹⁾ ، ينتقم | من خصمائه ويكافئ أعداءه⁽¹⁰⁶²⁾ ، ويكافئ

مبغضيه⁽¹⁰⁶³⁾ الى ان يطرد أعداءه من وجهه⁽¹⁰⁶⁴⁾ الذي يكرهه الرب

10 الهك⁽¹⁰⁶⁵⁾ ، كل النجاسات التي يكرهها الرب⁽¹⁰⁶⁶⁾ . وهذا اكثر من ان
يُحصى ، لكنه اذا استقفيته⁽¹⁰⁶⁷⁾ في جميع الكتب وجدته .

وانما جاءت الكتب النبوية بهذا التأكيد العظيم لكون هذا رأيا
باطلا⁽¹⁰⁶⁸⁾ تعلق به تعالى اعنى عبادة الشرك⁽¹⁰⁶⁹⁾ ، وليس عدول الذي

اعتقد أن زيدا قائم في الوقت الذي كان فيه قاعدا ، عن الحق ، كعدول

15 من اعتقد أن النار تحت الهواء ، او الماء تحت الارض او أن الارض بسيطة
ونحو ذلك . وما عدول هذا الثاني عن الحق كعدول من اعتقد ان

(1052) : ا ، لشون حرون اف ولالشون كس ولالشون قناه الا في عبوده زره : ت ج

(1053) : ا ، اوب الله اوصراوشونا الا عبوده زره : ت ج (1054) : ع [التثنية

١٦/١١] وهدمت الهيم احريم وحره اف بكم : ت ج (1055) : ع [التثنية ١٥/٦] ، فن

يعبره اف الله : ت ج (1056) : ع [التثنية ٢٩/٣١] لهكميسو بمسه يديكم : ت ج (1057) : ع

[التثنية ٢١/٣٢] ، هم قناني بلا ال كسوني بهيليم : ت ج (1058) : ع [التثنية ١٥/٦] كي

ال قناه وكو : ت ج (1059) : ع [ارميا ١٩/٨] ، مدعو كميني بفيليم : ت ج (1060) :

ع [التثنية ١٩/٣٢] مكس بنيور بنيو : ت ج (1061) ع [التثنية ٢٢/٣٢] اكي اش قدسه

يا في : ت ج (1062) : ا ، نوفم هوصريو وشلم هوالا ويبيو : ت ج . [ابن ميمون قد غير

بعض الشيء في النص في التوراة ، نجوم ٢/١] (1063) . ع [التثنية ١٠/٧] وشلم لشانيو : ت ج

(1064) : ع [المدد ٢١/٣٢] ، مد هوريشوات اويبيو : ت ج (1065) : ا ، اشرشنا الله الهك :

ت ج (1066) : ع [التثنية ٣١/١٢] ، كي كل توعبت الله اشرشنا : ت ج . (1067) استقفيته :

ت ، استقريته : ج (1068) رأيا باطلا : ت ، رأى باطل : ج (1069) : ا ، عبوده زره :

ت ، هززال : ج

الشمس من النار او أن الفلك نصف كرة ونحو ذلك ، ولا عدول هذا الثالث عن الحق، كعدول من اعتقد ان الملائكة ياكلون ويشربون ونحو ذلك، ولا عدول هذا الرابع عن الحق كعدول من اعتقد وجوب⁽¹⁰⁷⁰⁾ عبادة شيء غير الله.

- 5 فإنه كلما كان الجهل والكفر متعلقا بامر عظيم ، اعنى بمن | له (٤٣-ب) ٢ مرتبة متمكنة في الوجود ، كان اعظم من تعلقه بمن لا مرتبة دون ذلك واعنى بالكفر اعتقاد الشيء على خلاف⁽¹⁰⁷¹⁾ ما هو عليه واعنى بالجهل جهل ما يمكن معرفته، فليس جهل من جهل مساحة مخروط الاسطوانة او جهل كرية الشمس، كجهل من جهل هل الاله موجود 10 او ليس للعالم اله ؛ ولا كفر من ظن ان مخروط الاسطوانة نصفها او ان الشمس دائرة ككفر من ظن أن الاله اكثر من واحد. وانت تعلم أن كل من عبد عبادة الشرك⁽¹⁰⁷²⁾ فلم يعبدها⁽¹⁰⁷³⁾ على ان لا اله سواها، ولا تخيل انسان يوما قط من الماضين ، ولا يتخيل من الآتين أن الصورة التي يعملها من المسبوكات او من الحجارة والخشب ؛ تلك الصورة خلقت 15 السموات والارض وهي تدبرها بل انما عبُدت على جهة انها مثال لشيء هو واسطة بيننا وبين الله كما بين وقال : من يخشاك يا ملك الامم الخ.⁽¹⁰⁷⁴⁾ وقال : وفي كل مكان تُقتر وتُقرب لاسمى تقلمة الخ.⁽¹⁰⁷⁵⁾ يشير على السبب الاول عندهم وقد بينا ذلك في تاليفنا الكبير⁽¹⁰⁷⁶⁾.

وهذا مما لا ينازع فيه احد من اهل شريعتنا ، لكنهم مع كون أولئك 20 الكافرين معتقدين وجود الاله. اذ وتعلق كفرهم بحق هوله تعالى فقط،

(1070) وجوب: ت ج ، وجود: ن (1071) عل خلاف: ت ، بخلاف: ج (1072):
ا، عبوده رره : ت ، عززال : ج (1073) فلم يعبدها : ت ، فليس يعبدها : ج (1074) :
ع [ارميا ١٠/٧] ، م لايراك ملك هجويم : ت ج (1075) : ع [ملاخي ١١/١] ، وبكل
مقوم مقطر مجش لشيء وكو: ت ج (1076) مشته توراه : ، عبوده زره ، ا

اعنى العبادة والتعظيم كما قال: وتعبدون الرب. الخ⁽¹⁰⁷⁷⁾، كي يثبت وجوده في اعتقاد الجمهور، وظنوا هذا الحق لمن سواه، فكان ذلك داعيا لعدم وجوده تعالى من اعتقاد الجمهور. اذ لا يدرك الجمهور الافعال العبادات (١-٤٤) م لا معانيها ولا حقيقة المعبود بها، فكان ذلك | موجبا لاستحقاقهم الهلاك، كما جاء النص: فلا تستبق منها نسمة⁽¹⁰⁷⁸⁾. ويبيّن العلة وهي ازالة هذا 5 الرأي الباطل، لان لا يفسد به الغير كما قال: كيلا يعلموكم ان تصنعوا الخ⁽¹⁰⁷⁹⁾. وسمّاهم: اعداء وكارهين وخصماء⁽¹⁰⁸⁰⁾ وقال إن فاعل ذلك يُغَيِّرُ وَيُغْضِبُ وَيُسْخِطُ [الرب]⁽¹⁰⁸¹⁾:

فكيف يكون حال من تعلق كفره بذاته تعالى، واعتقاده⁽¹⁰⁸²⁾ على خلاف ماهو عليه، اعنى لا يعتقد وجوده او يعتقد اثنين او يعتقد جسا 10 أو يعتقد ذانفعالات، أو ينسب له اى نقص كان؟ فإن هذا، بلا شك اشد من عابد الوثن⁽¹⁰⁸³⁾: على انها واسطة او عامل خير او شر⁽¹⁰⁸⁴⁾ بزعمه.

فاعلم يا هذا! انك متى⁽¹⁰⁸⁵⁾ اعتقدت تجسيدا او حالة من حالات الجسم فانك تستفز غيرة الرب، وغضبه وتوقد نار سخطه وان كارهه 15 وعدوه وخصمه⁽¹⁰⁸⁶⁾، اشد من عابد الوثن⁽¹⁰⁸⁷⁾ بكثير. وان خطر ببالك أن معتقد التجسيم معذور. لكونه ربّي عليه اولجهله وقصور ادراكه. فكذاك ينبغي لك ان تعتقد في عابد الوثن⁽¹⁰⁸⁸⁾، لانه ما يبعد

(1077) : ع [الخروج ٢٣/٢٥]، وعبدتم ان الله كو: ت ج (1078) : ع [التثنية ١٦/٢٢] لا تحيه كل شئ: ت ج (1079) : ع [التثنية ١٨/٢٠] لمن اشرلا يلدواكم اسوت كو: ت ج (1080) (1081) : ا، اوييم وشونايم وصريم: ت ج ا، مقانه، ومكيس وملاه حومه: ت ج (1082) اعتقاده: ت ج، اعتقده: ن (1083) عابد الوثن: ا، عويد عززال: ج، عويد عبوده زره: ت (1084) عامل خبر او شر: ا، عطيه اومره: ت ج (1085) متى: ت ج، متى ما: ن (1086) : ا. مقنا ومكيس [مكيم ج] وقودح اشرحه وشون واوب وصر: ت ج (1087) : ا، عويد عبوده زره: ت ج (1088) : ا، عويد عبوده زره: ت ج، عويد عززال: ج

الاجهل اولترية [على] منهج آباءهم الذى بين يديهم⁽¹⁰⁸⁹⁾ وان قلت
 ان ظاهر النص يقيم في هذه الشبهة . كذلك فلتعلم ان عابد الوثن⁽¹⁰⁹⁰⁾ انما
 دعاه لعبادتها خيالات وتصورات ناقصة فلا عذر لمن لا يقلد المحققين
 الناظرين ، ان كان مقصرا عن النظر . فاني لا اكفر من لا يبرهن على نقي
 الجسانية ؛ بل اكفر من لا يعتقد نفيها ولا سيما بوجود شرح انقلوس⁵
 وشرح يوناتان بن | عازياثيل عليها السلام ، اللذين يبعدان عن التجسيم (٤٤ - ب) م
 كل الابعاد وهذا كان غرض هذا⁽¹⁰⁹¹⁾ الفصل .

فصل لز [٣٧]

وجه⁽¹⁰⁹²⁾ : اسم مشترك واكثر اشتراكه هو على جهة الاستعارة ،
 10 هواسم الوجه من كل حيوان : وكل وجه تحول الى الصفرة⁽¹⁰⁹³⁾ ، ما بال
ونحوهما مكتئبة⁽¹⁰⁹⁴⁾ ؟ وهذا كثير ، وهواسم الغضب : ولم يتغير وجهها
ايضا⁽¹⁰⁹⁵⁾ . وبحسب هذا المعنى استعمل كثيرا في معنى غضب الله
 وسخطه : وجه الرب فرقهم⁽¹⁰⁹⁶⁾ ، وجه الرب على صانعي الشر⁽¹⁰⁹⁷⁾ ،
وجهي يسير أمامك وأريحك⁽¹⁰⁹⁸⁾ ، وجعلت وجهي ضد ذلك الانسان
 15 وضد عشيرته⁽¹⁰⁹⁹⁾ ، وهذا كثير . وهو ايضا اسم حضرة الشخص ومقامه :

(1089) : ا ، منهج ابوتهم يديهم : ت ج (1090) يوناتان بن عازياثيل : ا ، يوتن
 بن عزيايل : ت ج (1091) هذا الفصل : ج ، الفصل : ت (1092) وجه : ا ، فتم : ت ج
 (1093) : ع [ارميا ٦/٣٠] ونهفكو كل فتم ليرقون : ت ج . (1094) : ع [التكوين
 ٧/٤٠] ، مدوع فيكم رعيم [+ هيوم : ج] : ت ج (1095) : ع [الملوك الاول ١٨/١] ،
 وفيه لا هيوله عود [عود : ج] : ت ج (1096) : ع [ارميا ١٦/٤] ، فني ادنى حلقم :
 ت ، - : ج (1097) : ع [المزمور ١٧/٣٣] ، فني الله بموسى رع : ت ج . (1098) :
 ع [الخروج ١٤/٣٣] فني [رعني : ج] يلكو وهيحي لك : ت ج (1099) : ع [الاحبار
 ٥/٢٠] ، وسنى [ننى : ج] انى ات فني [بايش هموا وبمشفحتو - : ج] ، ت ج

قِبالَة جميع اخوته نزل (1100) ، وبحضرة جميع الشعب أتمجد (1101) ،

معناه محضرهم الآ يَجْدَف عليك في وجهك (1102) ، بحضرتك وبوجودك

٢٠٢ - ب) جـ وبحسب هذا المعنى قيل | : وكلم الرب موسى وجهها الى وجه (1103) ،

يعنى حضرة بحضرة دون واسطة كما قيل هلم نترأى مواجهة (1104) . وكما

قال : وجهها الى وجه كلمكم الرب (1105) ؛ وبين في موضع آخر وقال : 5

فكنتم سامعين صوت الكلام وانتم لا تدركون صورة بل صوتا فقط (1106) ،

وكنى عن ذلك : وجهها الى وجه . (1107) كذلك قوله : كلم الرب موسى

وجهها الى وجه (1103) ، كناية عن قوله في صورة الخطاب : وبسمع

الصوت مخاطبا له (1108) .

10 فقد تبين لك ان سماع القول دون واسطة ملاك يكنى عنه وجهها

الى وجه (1107) ، ومن هذا المعنى : واما وجهي فلا يرى (1109) : حقيقة

(٤٥ - ١) م وجودى | على ماهى عليه لا تدرك ووجه (1110) ، ايضا هو ظرف مكان

المقول عنه في العربية أمامك او بين يديك وكثيرا ما استعمل بحسب هذا

المعنى في الله تعالى (1111) : أمام الرب (1112) ، وبحسب هذا المعنى ايضا

15 هو : واما وجهي فلا يرى (1109) ، في تأويل انقلوس قال : والذين أمامي

(1100) : ع [التكوين ٢٥ / ١٨] ، حل قتي كل احيونقل : ت جـ (1101) : ع

[الاسفار ١٠ / ٣] ، وحل قتي كل هم اكيد : ت جـ . (1102) : ع [ايوب ١ / ١١] ،

ام لا عل فيك يدركك : ت جـ . (1103) : ع [الخروج ٢٢ / ١١] ، ودبراهه ال مشه

فنيه ال فنيه : ت جـ (1104) : ع [الملوك الرابع ١٤ / ٨] نراه فنيه : ت جـ . (1105) : ع

[التثنية ٥ / ٤] ، فنيه بفنيه دبراهه عمكم : ت جـ . (1106) : ع [التثنية ٤ / ١٧] ،

دبريم اتم شوسم و ثمونه اينكم رأيم زولتي قول : ت جـ (1107) : ا ، فنيه بفنيه : ت جـ .

(1108) : ع [العدد ٧ / ٨٩] ، ويشمع ات هقول مدر اليو : ت جـ (1109) : ع [الخروج

٢٣ / ٢٣] ، وقتي لا يراو : ت جـ (1110) : ا ، فنيه : ت جـ (1111) تعالى : ت ، — جـ

(1112) [التكوين ٢٢ / ١٨] ، لفني الله : ت جـ

- لا يُرَأَوْنَ⁽¹¹¹³⁾ : يشير أن ثم مخلوقات ايضا عظيمة ؛ لا يمكن الاتسان ادراكها على ما هي عليه ، وهي العقول المفارقة ؛ ونسبت لله انها أمامه وبين يديه دائما لشدة العناية بها دائما. واما الشيء المدرك عنده اعنى عند انقلوس على الحقيقة فهي الأمور التي هي دون هذه في مرتبة الوجود ، اعنى ذات المادة والصورة. وعنها قال : وسوف ترى الذين خلقي⁽¹¹¹⁴⁾ ، يعنى 5 الموجودات التي كأتى مُعرض عنها ومستدبرها على جهة التمثيل لبعدها عن وجوده تعالى وستسمع تأويلي⁽¹¹¹⁵⁾ في ما طلب سيدنا موسى (+) ، عليه السلام. ووجه⁽¹¹¹⁶⁾ ايضا ظرف زمان⁽¹¹¹⁷⁾ بمعنى قبل او قديم : قديما في اسرائيل⁽¹¹¹⁸⁾ ، في البدء اسست الارض⁽¹¹¹⁹⁾ ، ووجه⁽¹¹²⁰⁾ 10 ايضا اسم الرعاية والعناية : ولا تُحَابُوا فقيرا⁽¹¹²¹⁾ ، والوجه⁽¹¹²²⁾ ، الذى لا يجابى الوجوه⁽¹¹²³⁾ ، وهذا كثير. وبحسب هذا المعنى ايضا قيل : يرفع الرب وجهه نحوك بمنحك السلام⁽¹¹²⁴⁾ ، يعنى اصحاب العناية بنا .

فصل لح [٣٨]

- أُخِرَ⁽¹¹²⁵⁾ : اسم مشترك هو اسم الظهر. مؤخر المسكن⁽¹¹²⁶⁾ : فخرج (١٥ - ب) م 15 الرمح من وراءه⁽¹¹²⁷⁾ ، وقد يكون ظرف زمان بمعنى بعد : ولاقام بعده (1113) : ا ، ودققتي لا يتحزون : ت ج (1114) : ا ، ونحزى يت دبترى : ت ج (1115) : ت ، تاويلا : ج (+) ، ا ، مشه رينو : ت ج (1116) : ا ، فتم : ت ج (1117) ظرف زمان : ت ج ، اسم ظرف الزمان : ن (1118) : ع [راحوت ٧/٤] ، لفتم يرال : ت ج (1119) : ع [المزمور ٢٦/١٠١] ، لفتم هارص يدت [يدت : ج] : ت ج (1120) : ا ، فتم : ت ج (1121) : ع [الاحبار ١٥/١٩] ، لا تشا فنى دل [ذلك : ج] : ت ج (1122) : ع [اشعيا ٢/٢] ، ونشوا فتم : ت ج (1123) : ع [التثنية ١٧/١٠] ، اشر لا يسا فتم : ت ج (1124) : ع [العدد ٢٦/٦] ، يسا الله فنيو اليك ويسم لك شلوم ، ت ج (1125) : ا ، احور : ت ج (1126) : ع [الخروج ١٢/٢٦] ، اخرى هشكن : ت ج (1127) : ع . الملوك الثاني [٢٣/٢] ، ونسا هحنيت ماحريو : ت ج

مثله⁽¹¹²⁸⁾ ، بعد هذه الامور⁽¹¹²⁹⁾ ، وهذا كثير. ويكون بمعنى التبع واقتفاء
 الاثر في السير بسيرة شخص ما: الرب الهكم تتبعون⁽¹¹³⁰⁾ ، يسيرون وراء
 الرب⁽¹¹³¹⁾ : يعني تبع طاعته واقتفاء اثر افعاله والسير بسيرته: يقتنى
 السوء⁽¹¹³²⁾ . رجسب هذا المعنى قيل: فتتظرقفاي⁽¹¹³³⁾ ، تدرك ما تبغى
 وتشبه بي ولزم عن ارادتي اى مخلوقاتي كلها كما سأبين في بعض فصول
 هذه المقالة⁽¹¹³⁴⁾ .

فصل لط [٣٩]

قلب⁽¹¹³⁵⁾ : اسم مشترك هو اسم القلب اعنى العضو الذى فيه مبدأ
 حياة كل ذى قلب: فانشبا في قلب ابشالوم⁽¹¹³⁶⁾ . ولما كان هذا العضو
 في وسط البدن استعير لوسط كل شئ: الى كبد السماء⁽¹¹³⁷⁾ ، وسط
 العلوية⁽¹¹³⁸⁾ ، وهو اسم الفكرة ايضا: لم يكن قلبي هناك⁽¹¹³⁹⁾ ؟ يعنى
 كنت حاضرا بفكرتى عندما جرى كذا وكذا. ومن هذا المعنى: ولا
 تهيمون باتباع قلوبكم⁽¹¹⁴⁰⁾ ، يعنى تبع افكاركم: قلبه مائل اليوم⁽¹¹⁴¹⁾ ،
 فكرته زائلة، وهو اسم الرأى: كل سائر اسرائيل كانوا قلبا واحدا ليقيموا

(1128) : ع [الملوك الرابع ٢٣/٢٥] ، و احريو لاقم كهو: ت ج (1129) : ع
 [التكوين ١/١٥] ، احر هديرى [دبريس: ج] : ت ج (1130) : ع [الثانية ١٣/٤] ،
 احرى الله الميكم تلكو: ت ج (1131) : ع [هوشع ١٠/١١] احرى الله يلكو: ت ج .
 يعنى: ت ، — : ج (1132) : ع [هوشع ١١/٥] ، هلك احرسو: ت ج (1133) : ع
 [الخروج ٢٣/٢٣] ، رأيت انت احورى: ت ج (1134) فيا سياى الفصل ٤٤ ، ه (1135) :
 ا ، لب: ت ج (1136) : ع [الملوك الثانى ١٨/١٤] ، ويتقم بلب ايشلوم: ت ج (1137) :
 ع [الثانية ١١/٤] ، عدلب هشيم: ت ج (1138) : ع [الخروج ٢/٣] ، لبث اش:
 ت ج (1139) : ع [الملوك الرابع ٢٦/٥] ، لالى هلك: ت ج (1140) : ع [العدد
 ٣٩/١٥] ، ولا تتوروا احري ليكم: ت ج (1141) : [الثانية ١٨/٢٩] اشربوفونه
 هيوم: ت ج

داود ملكاً⁽¹¹⁴²⁾ ، اى على رأى واحد. وكذلك قوله : والسفهاء يموتون
فى عدم اللب⁽¹¹⁴³⁾ ، يريد بنقص⁽¹¹⁴⁴⁾ الرأى ، وكذلك قوله : لان ضميرى
لا ينقم شيئاً من آيائى⁽¹¹⁴⁵⁾ ، معناه لم ينحرف رأىي ولا زال عن هذا الامر ،
 لان اول الكلام : أتمسك بصلواتى ولا أتركها وقلبي لا ينحرف
 5 ما دمت حياً⁽¹¹⁴⁶⁾ . | (١-٤٦) ٢

ومن معنى منحرف⁽¹¹⁴⁷⁾ عندى قوله : امة مخطوية لرجل⁽¹¹⁴⁸⁾ ،
 مجانس للعربى يعنى⁽¹¹⁴⁹⁾ منحرفة اى زائلة عن ملكية الرق الملكية الزوجية ،
 وهو اسم الارادة : اعطيكم رعاة على وفق قلبي⁽¹¹⁵⁰⁾ هل قلبك مستقيم نظير
 قلبي⁽¹¹⁵¹⁾ ؟ اى⁽¹¹⁵²⁾ ارادتك فى الاستقامة كاردقى ، وقد يستعاره بحسب
 10 هذا المعنى : يعمل على ما فى قلبي ونفسي⁽¹¹⁵³⁾ ، معناه يعمل⁽¹¹⁵⁴⁾ بحسب
 ارادتى ؛ وستكون عيناي وقلبي هناك كل الايام⁽¹¹⁵⁵⁾ ، عتائى وارادتى :
 وهو اسم العقل : يتعقل الجاهل⁽¹¹⁵⁶⁾ ، يعقل . وكذلك : قلب الحكيم
عن يمينه⁽¹¹⁵⁷⁾ ، عقله فى الامور الكاملة ، وهذا كثير . وبحسب هذا المعنى
 استعير الله فى كل موضع اعنى على انه دال على العقل الا الشاذ ، فانه قد يدل

(1142) : ع [الايام الاول ٢٩/١٢] كل شاريت يسرائيل لب احد لهليك ات دويد : ت ج
 (1143) : ع [الامثال ٢١/١٢] ، واويل بحسب يموتو : ت ج (1144) بنقص : ت ج ،
 بنقيض : ن (1145) : ع [ايوب ٦/٢٧] ، لا تحرف لبيى ميسى : ت ج . معناه لم ينحرف :
 ت ج ، لم ينحرف قلبي : ن (1146) : ، ، بصدقتى هزقتى ولا ارفه لا يحرف لبيى ميسى : ت ج
 (1147) : ا ، يحرف : ت ج (1148) : ع [الاحبار ٢٠/١٩] ، شفحه نخرقت لايش : ت ج
 (1149) : يعنى : ت ، عنى : ج (1150) : ع [ارميا ١٥/٣] ، وتنتى لكم روعيم كللى :
 ت ج (1151) : ع [الملوك الرابع ١٥/١٠] ، هيش ات لبيك بشر كاشر لبيى : ت ج (1152)
 اى : ت ، معناها : ج ٣ ومعناها : ن (1153) : ع [الملوك الاول ٣٥/٢] ، كاشر بليى
 ونفشى يمه : ت ج (1154) يعمل : ت ، يفعل : ج (1155) : ع [الملوك الثالث ٢/٩] ،
 وهو عبنى ولبيى شم [+ كل هيم : ت] : ت ج (1156) : ع [ايوب ١٢/١١] ، وايش
 نبوب يليب : ت ج (1157) . ع [الجامعة ٢/١٠] ، لب حكم ليمينو : ت ج

به (1158) على الإرادة كل موضع بحسبه. وكذلك: وَرَدَّ دَ في قلبك (1159) ،
لا يتأمل في قلبه (1160) ، وكل ما شابهه كله اعتبار عقل كما قال : ولم يعطكم
 الرب قلوباً لتفهموا (1161) ، مثل: فقد أُرِيت لتعلم (1162) ، وأما قوله :
فاحجب الرب آلهك بكل قلبك (1163) ؛ فإن شرحه عندى بجميع قوى
 قلبك اعنى قوى البدن كلها ، لأن مبدأ الجميع من القلب ، والغرض أنك 5
 تجعل غاية أفعالك كلها إدراكه كما بينا فى شرح المِشْنَةَ (1164) وفى مِشْنَةَ
التوراة (1165) .

فصل م [٤٠]

(٤٦ - ب) م روح (1166) : اسم مشترك هو اسم الهواء اعنى الركن من | اربعة
 الاركان : وروح الله يُرِف (1167) ، وهو (1168) ايضا اسم الريح الهابة : 10
تحلت الروح الشرقية الجراد (1169) : ريح غربية (1170) ، وهذا كثير .
 وهو ايضا اسم الروح الحيوانى : روح يذهب ولا يعود (1171) فيه روح
حياة (1172) . وهو ايضا اسم الشئ الذى يبقى من الانسان بعد الموت الذى
 لا يلحقه الفساد . ويعود الروح الى الله الذى وهبه (1173) وهو ايضا اسم
 الفيض العقلى الالهى الذى يفيض على التبيين فيتنبأون به ، كما (1174) نبين 15
 لك عند كلامنا فى النبوة ، بما يليق أن يذكر فى هذه المقالة : وآخذ من

(1158) به : ت ، — : ع (1159) : ع [التثنية ٣٩/٤] ، وحشوت ال ليك :
 ت ج (1160) : ع [اشعيا ١٩/٤٤] ، ولا يشيب ال لبو : ت ج (1161) : ع
 [التثنية ٤/٢٩] ، ولا تنأف لكم لب لامت : ت ج (1162) : ع [التثنية ٣٥/٤] ، انه
 هريت لامت : ت ج (1163) : ع [التثنية ٥/٦] ، واهيت ات الله الهيك بكل ليك : ت ج
 (1164) ثمانية فصول : ف ، ه (1165) اسس التوراة : فصل ٢٠، ٥٢ ، (1166) كلمة
 مشتركة بين العبرية والعربية (1167) : ع [التكوين ٢/١] ، وروح مرحفت [+ عل قى هميم :
 ج] : ت ج (1168) وهو : ت ، و : ج (1169) : ع [الخروج ١٣/١٠] ، وروح
 هقديم نشا [+ ات هاربه : ت] : ت ج (1170) : ع [الخروج ١٩/٠١] ، روح م :
 ت ج (1171) : ع [المزمور ٣٩/٧٨] ، روح هو لك ولا يشوب : ت ج (1172) :
 ع [التكوين ١٥/٧] ، اشريو روح حيم : ت ج (1173) : ع [الجامعة ٧/ ١٢] ، وهروح
 تشوب، ال هالهم اشرفته : ت ج (1174) بما : ت ، كا : ج

الروح الذى عليك واحله عليهم⁽¹¹⁷⁵⁾ ، فلما استقر عليهم الروح⁽¹¹⁷⁶⁾ ،
 روح الرب تكلم فى⁽¹¹⁷⁴⁾ ، وهذا كثير . وهو ايضا اسم الغرض والإرادة :
 الجاهل هل يفشى كل ما فى صدره⁽¹¹⁷⁸⁾ ، غرضه و ارادته ومثله :
 ويهراق روح مصر فى داخلها و أبيد مشورتها⁽¹¹⁷⁹⁾ ، يقول تنشئت
 5 اغراضه ، وتديره يحنى . ومثله ، من ارشد روح الرب او كان له مشيرا
 وعلمته⁽¹¹⁸⁰⁾ ، يقول من هو الذى يعلم انتظام ارادته او يدرك تدبيره
 للوجود كيف هو فيعلمنا به كما ستيين فى فصول تاتى فى التدبير⁽¹¹⁸¹⁾ . فكل
 روح منسوبة لله فهى⁽¹¹⁸²⁾ بحسب المعنى الخامس ، وبعضها بحسب المعنى
 الاخير الذى هو الإرادة كما بينا ، يشرح فى كل موضع بحسب ما يدل
 10 على ذلك الكلام .

فصل ما [٤١]

نفس⁽¹¹⁸³⁾ : اسم مشترك ، هو اسم النفس الحيوانية العامة لكل (٤٧ - ١)
 حساس : مما فيه نفس حية⁽¹¹⁸⁴⁾ ، وهو ايضا اسم الدم : فلا تاكل
 النفس مع اللحم⁽¹¹⁸⁵⁾ ، وهو ايضا اسم النفس الناطقة اعنى صورة
 15 الانسان : حتى الرب الذى صنع لنا هذه النفس⁽¹¹⁸⁶⁾ . وهو اسم الشئ

(1175) : ع [العدد ١١ / ١٧] ، واسمى من هروح اشر عليك [+ وسمى عليهم : ت] :
 ت ج (1176) : ع [العدد ١١ / ٢٥] ، ويحي كنوح عليهم هروح : ت ج (1177) : ع [الملوك
 الثانى ٢٣ / ٢] ، روح اقد دبري : ت ج (1178) : ع [الاشكال ٢٩ / ١١] ، كل دوحو يوصيا
 كسيل : ت ج (1179) : ع [اشيا ١٩ / ٣] ، ونبغه روح ومصرم بقرىو وصتو ابلغ
 [+ زقول : ج] : ت ج (1180) : ع [اشيا ٤٠ / ١٣] ، مى تكن ات روح اقد وايش
 صتوه يوديعنو : ت ج (1181) الجزء الثالث ، الفصل ٢ ، (1182) فهى : ت ، هى : ج
 (1183) نفس : ا ، نفس : ت ج (1184) : ع [التكوين ١ / ٣٠] اشر بو نفس حيه : ت ج
 (1185) : ع [التثنية ١٢ / ٢٣] ، لا تاكل هنفش هم هبسر : ت ج (1186) : ع
 [ارميا ١٦ / ٢٨] ، حى الله اشرعه لزوات هنفش هزات : ت ج

- الباقى من الانسان بعد الموت . نفس سيدى محزومة فى حزمة الاحياء⁽¹¹⁸⁷⁾
- وهو ادم الإرادة جعل عظامه الى حكمه⁽¹¹⁸⁸⁾ ، يعنى بإرادته . ومثله :
- ولا يسلّمه الى نفوس اعدائه⁽¹¹⁸⁹⁾ ، يعنى لا تسلّمه لإرادتهم . ومثله
- عندى : ان طابت نفوسكم أن أدفن مَيِّتِي⁽¹¹⁹⁰⁾ ، يعنى ان كان هذا
- 5 من غرضكم وإرادتكم . ومثله : لو ان موسى وصموئيل وقفا امامى لما
- توجهت نفسى الى هذا الشعب⁽¹¹⁹¹⁾ ، معناه لا ارادة لى فيهم أى لا أريد
- بقاءهم وكل ذكر النفس⁽¹¹⁹²⁾ جاء منسوباً⁽¹¹⁹³⁾ اليه تعالى هو بمعنى
- الإرادة ، كما تقدم لنا فى قوله : يعمل على وفق ما فى قلبى وفى نفسى⁽¹¹⁹⁴⁾ ،
- معناه بإرادتى وبغرضى . فبحسب هذا المعنى يكون شرح : فرف قلبه لمشقة
- اسرائيل⁽¹¹⁹⁵⁾ وكهنته لإرادته عن إشقاء اسرائيل ، وهذا القول⁽¹¹⁹⁶⁾
- 10 لم يترجمه يوناتان بن عزرائيل بوجه ، لانه اخذه بحسب المعنى الاول ،
- وجاءه⁽¹¹⁹⁷⁾ من ذلك انفعال ، فامتنع من شرحه . اما اذا أخذ من هذا المعنى
- الاخير ، فيكون الشرح بيتاً جداً ، لانه تقدم القول أن عنايته تعالى تحلّت
- عنهم حتى هلكوا ، واستغاثوا ، ولم يغثهم . فلما بالغوا⁽¹¹⁹⁸⁾ فى التوبة وعظم
- 15 ذلهم واستولى العدو عليهم ، رحمتهم ، وكفّت لإرادته عن استمرار شقايتهم ،
- وذلهم ؛ فأعلمه انه غريب وتكون الباء فى قوله : بمشقة⁽¹¹⁹⁹⁾ اسرائيل

(1187) : ع [الملوك الاول ٢٥ / ٢٩] ، وهيه نقش اذى ضروره بصرور رحيم : ت ج
 (1188) : ع [المزمور ١٠٥ / ٢٢] لا سور شريو بنفشو : ت ج المعنى الحرق : ربط
 امرأه الى نفسه (1189) : ع [المزمور ٤٠ / ٣] ، ال تنهوبنفس [صريو : ج] اوييو :
 ت ج (1190) : ع [التكوين ٢٣ / ٨] ، ام يش ات نفشكم لقبور ات متى : ت ج (1191) :
 ع [ارميا ١٥ / ١] ، ام يعمد مشه وشموال لفى اين نقش ال هم هزه : ت ج (1192) :
 ا ، نقش : ت ، دبرنفس : ج (1193) منسوب : ت ، منسوب : ج (1194) : ع [الملوك
 الاول ٢ / ٣٥] : كا شر بليي وبنفش يمه : ت ج (1195) : ع [القضاة ١٠ / ١٦] ،
 وتقمصر نفشو بعمل يسرال : ت ج (1196) : ا ، القسوق : ت ج (1197) وجاءه : ت ،
 فجاءه : ج ن (1198) بالغوا : ت ، بلغوا : ج (1199) بمشقة : ا ، بعمل : ت ج

مكان من ا، وكأنه قال: من مشقة⁽¹²⁰⁰⁾ اسرائيل، وقد عدوا من ذلك (٤٧-ب) ٢
 اهل اللغة⁽¹²⁰¹⁾ كثيرا: وما فضل من اللحم والخبز⁽¹²⁰²⁾ يبق في سنين⁽¹²⁰³⁾
 من الدخيل والصريح في الارض⁽¹²⁰⁴⁾، وهو كثير.

فصل مب [٤٢]

- ٥ حي⁽¹²⁰⁵⁾: اسم النائي الحساس: وكل حي يَدِب⁽¹²⁰⁶⁾: وهو
 اسم البرء من المرض الشديد جدا: وأفاق من مرضه⁽¹²⁰⁷⁾، في المحلة الى ان
برثوا⁽¹²⁰⁸⁾ وكذلك: لحم حي⁽¹²⁰⁹⁾ وكذلك: الموت. اسم الموت واسم المرض
 الشديد: فأت قلبه في جوفه وصار كحجر⁽¹²¹⁰⁾، يعني شدة مرضه. ولذلك
بين في ابن المرأة وكان مرضه شديدا جدا حتى لم يبق فيه روح⁽¹²¹¹⁾،
 10 لانه لو قال: ويموت⁽¹²¹²⁾، لكان يحتمل ان يكون مرضا شديدا، قارب
 الموت؛ مثل: نابال⁽¹²¹³⁾ عند سماعه الخبر، وقد قال بعض الأندلسيين انه
 تعطل نفسه حتى لم يدرك له نفس اصلا، كما يعثر بعض المسكوتين⁽¹²¹⁴⁾،
 وفي اختناق الرحم حتى لا يعلم هل هو ميت⁽¹²¹⁵⁾، اوحى، ويدوم هذا
 الشك، اليوم، واليومين⁽¹²¹⁶⁾، وقد كثر ايضا استعمال هذا الاسم في معنى
 15 اقتناء العلم: فتكون حياة لنفسك⁽¹²¹⁷⁾: من وجدني وجد الحياة⁽¹²¹⁸⁾،

(1200): ا، من عمل: ت ج (1201) من ذلك اهل اللغة: ت، اهل اللغة من ذلك:
 ج، في ذلك اهل اللغة: ن (1202): ع [الاحبار ٣٢/٨]، وهنوت بيسرو وبلحم:
 ت ج (1203): ع [الاحبار ٥٢/٥٢]، نثار بشيم: ت ج (1204): ع [الخروج
 ١٩/١٢]، بجزو بازوح هارص: ت ج (1205) كلمة مشتركة بين القتين (1206): ع
 [التكوين ٢/٩]، كل رمش اشر هوا حي: ت ج (1207): ع [اشيا ٩/٣٨]، ويحي علبو:
 ت ج (1208): ع [يشوع ٨/٥]، بمحنه عد حيوتم: ت ج (1209): [الاحبار
 ١٠/١٣]، بسر حي: ت ج (1210): ع [الملوك الاول ٣٧/٢٥]، ويمت لبو بقربو
 وهو ايه لابن: ت ج. شدة: ت، لشدة: ج (1211): ع [الملوك الثالث ١٧/١٧]،
 بن هصرفيت ويحي حلبو حرق ماد عد اشر لا نوتر بونشمه: ت ج (1212) يموت: ا، يموت:
 ت ج (1213): ا، نيل: ت ج. (1214) المسكوتين: ت ج، المسبوتين: ن (1215) ميت:
 ت، مايت: ج (1216) واليومين: ت، ا واليومين: ج (1217): ع [الامثال ٢٢/٣]
 ويحيو حيم لنفسيك: ت ج (1218): ع [الامثال ٣٥/٨]، كي موصاي مصاحيم: ت ج

فإنها حياة للذين يصادقونها⁽¹²¹⁹⁾ ، وهذا كثير. وبحسب هذا سمى الآراء

الصحيحة حياة⁽¹²²⁰⁾ والآراء الفاسدة موتا⁽¹²²¹⁾ قال تعالى: انظروا في

اليوم بين يديك الحياة والخير الخ⁽¹²²²⁾ فقد صرح بان الخير هو الحياة

والشر هو الموت⁽¹²²³⁾ أو بينهما وهكذا أتأول في قوله تعالى: لكي تحيوا⁽¹²²⁴⁾ ، (١-٤٨) م

نحوما جاء التفسير المروى في قوله: لكي تصيب خيرا الخ⁽¹²²⁶⁾ ولشهرة هذه 5

الاستعارة في اللغة قالوا: الصديقون وان كانوا أمواتا يقال لهم احياء؛

والاشرا روا ان كانوا احياء يقال لهم اموات⁽¹²²⁷⁾ ، فاعلم هذا.

فصل مج [٤٣]

جناح⁽¹²²⁸⁾ : اسم مشترك ، واكثر اشتراكه من جهة الاستعارة .

وضعه الاول لجناح الحيوان الطائر: كل طائر ذي جناح مما يطير في السماء⁽¹²²⁹⁾ ، 10

ثم استعير لأطراف الثياب وزواياها: في اربعة أطراف ردائك⁽¹²³⁰⁾ ثم

استعير لأقاصي المعمور من الأرض وأطرافها البعيدة من مواضعنا⁽¹²³¹⁾ ،

(٢٠٢-ب) ج لياخذ بأطراف الارض⁽¹²³²⁾ من اطراف الارض | سمعنا⁽¹²³³⁾ وقال ابن

جناح: انه ايضا يجي بمعنى السترة مجانسا للعربي .

(1219) : ع [الاشال ٢٢/٤] ، كي حيم هم لمصليهم : ت ج (1220) : ا ، حيم :

ت ج (1221) : ا ، موت : ت ج (1222) : ع [الثنية ٣٠/١٥] ، راه نتي لفنيك

هيوم ات حيم وات هطوب وكو : ت ج (1223) : ا ، الطوب .. حيم والرع .. موت :

ت ج (1224) : ع [الثنية ٣٠/٥] ، لمن تحيون : ت ج (1225) : ع [الثنية ٢٢/٧]

لمن يبطل لك وكو : ت ج (1226) : ا ، صديقهم اقلو بميتن قروايم حيم ورشم ايلو

بجيمهم قروايم ميم : ت ج [بركوت ، ١٨ - ب] (1227) : ا ، كنف : ت ج (1228) :

ع [الثنية ١٧/٤] ، كل صفور [كل كنف : ج] كنف اشر تعوف بشيم : ت ج (1229) :

ع [الثنية ٢٢/١٢] حل اربع كنفوت كموتك : ت ج (1230) من مواضعنا : ت ، عن

مواضعنا : ج (1232) [ايوب ٣٨/١٣] ، [لا حيط : ج] لا حوز بكنفوت هارص : ت ج

(1233) : ع [اشعيا ١٦/٢٤] ، مكنف هارص زميروت شمعنو : ت ج

الذى يقول (1234) كفت الشيء بمعنى سترته ، وقال فى شرح : ولا يتوارى معلمك (1235) ولا ينسترعك منيرك ولا يندجب . وهذا تفسير حسن ومنه عندي : ولا يكشف سترأبيه (1236) لا يكشف سترأبيه وكذلك فابسط ذيل ثوبك على أمتك (1237) ، شرحه عندي ابسط سترك على جارتك . وبجسب هذا المعنى عندي استعير كنف الخالق تعالى (1238) . وكذلك للملائكة اذ الملائكة ليسوا بذوى اجسام فى رأينا ، كما سألين (1239) . فقلوه : الذى جئت لتحتنى تحت جناحيه (1240) ، شرحه التى (1241) جئت | لتستكنى (1242) تحت ستره وكذلك : كل كنف (1243) (٤٨-ب) م جاء فى الملائكة معناه السر : الآ تأمل قوله : بائنين يستر وجهه 1٦ وبائنين يستر رجله (1244) ، ان سبب وجوده اعني الملاك مستور خفى جدا وهو (1245) ، وجهه (1246) . وكذلك الاشياء التى هى سببها ، اعني الملاك التى هى رجليه (1247) كما يبتنا فى اشتراك رجل (1248) : هى أيضا خفية لان (1249) أفعال العقول خفية لا يتبين اثرها الا بعد ارتياض (1250) . وذلك بسببين من جهتها ومن جهتنا اعني ضعف ادراكنا وصعوبة 15 ادراك المفارق من حيث حقيقته واما قوله : وبائنين يطير (1251) فسألين فى فصل مفرد (1252) ، لاي معنى نسبت حركة الطيران للملائكة .

(1234) يقول : ت ج ، يقولون : ن (1235) : ع [اشعيا ٣٠ / ٢٠] ، ولا يكنف صودمورك : ت ج (1236) : ع [الثنى ٢٢ / ٣٠] ، لا يجله كنف ابيو : ت ج (1237) : ع [راعوت ٩ / ٣] ، فرشت كنفك عل اشيك : ت ج (1238) الخالق : ت ، للاله : ج (1239) : ع [الفصل الاتى ٩] (1240) ع [راعوت ٢ / ١٢] ، اثريبات لحوت تحت كنفيو : ت ج (1241) التى : ت ، الذى : ج (1242) لتستكنى : ت ج ، لتستكن : ن ، لتسكن : ي ، لتستر : (1243) كذا فى الاصل : (1244) ع [اشعيا ٢ / ٦] بشتم يكسه فنيو وبشتم يكسه رجليو : ت ج (1245) وهو : ت ، وهى : ج (1246) : ا ، فنيو : ت ج (1247) ا ، رجليو : ت ج (1248) فى الفصل السابق ، ٢٨ (1249) لان : ت ، ان : ج (1250) ارتياض . ت ، ارتياض كثير : ج (1251) . ع [اشعيا ٢ / ٦] ، وبشتم يعوف : ت ج (1252) قارن الفصل الاتى ٩٠

فصل مد [٤٤]

- عين : اسم مشترك ، هو اسم عين الماء : على عين ماء في البرية ⁽¹²⁵³⁾ ،
 وهو اسم العين الباصرة : وعينا بغين ⁽¹²⁵⁴⁾ ، وهو اسم العناية قال عن
 ارميا : خذته واجعل عينيك عليه ⁽¹²⁵⁵⁾ ، معناه اجعل عنايةك به
 وبحسب هذه الاستعارة قيل في حق الله في كل موضع : وستكون عيناى ⁵
وقلبى هناك كل الأيام ⁽¹²⁵⁶⁾ ، عنايةى وغرضى ، كما قد منا ⁽¹²⁵⁷⁾ :
وعينا الرب الهك عليها دائما ⁽¹²⁵⁸⁾ ، عناية بها : أعين الرب الجائلة ⁽¹²⁵⁹⁾ ،
 عناية مشتملة بكل ما في الأرض أيضا كما يذكر في فصول تأتي
 في العناية ⁽¹²⁶⁰⁾ .
- أما إذا اقترن بالعنين لفظ رؤية اوحزية ⁽¹²⁶¹⁾ ، مثل : افتح عينيك ¹⁰
^{(١ - ٤٩) م} وانظر ⁽¹²⁶²⁾ ، عيناه تبصران ⁽¹²⁶³⁾ ، فعنى ذلك كله الإدراك | العلى
 لإدراك حسى ، اذ كل إحساس ، انفعال وتأثير ، كما علمت . وهو تعالى
 فاعل لا متفعل كما سآبين .

فصل مه [٤٥]

- سماع ⁽¹²⁶⁴⁾ : لفظ مشترك يكون بمعنى السمع ، ويكون بمعنى
 القبول . اما بمعنى السمع : ولا يسمع من فيك ⁽¹²⁶⁵⁾ ، ونما الخبر الى بيت
فرعون ⁽¹²⁶⁶⁾ ، وهذا كثير ومثله في الكثرة ايضا السمع ⁽¹²⁶⁷⁾ بمعنى

(1253) : ع [التكوين ١٦/٧] ، عين هيم بمجرى : ت ج (1254) : ع [الخروج ٢٤/٢١] ،
 عين تحت عين : ت ج . (1255) : ع [ارميا ١٢/٣٩] ، يرميه قحنو وعينيك سم علبو : ت ج
 (1256) : ع [الملوك الثالث ٣/٩] ، وهو عيني ولبي شلم [+ كل هيم : ت] : ت ج
 (1257) : في الفصل السابق ، ٣٩ (1258) : ع [التثنية ١٢/١١] ، تميد عيني الله الهيك به : ت ج
 (1259) : ع [زكريا ١٠/٤] ، عين الله هم مشوطوط : ت ج (1260) : الجزر الثالث ،
 الفصل ٢٧ ، (1261) : ا ، رؤية اوحزية : ت ج (1262) : ع [الملوك الرابع ١٦/١٩] ،
 فقع عينيك وراه : ت ج (1263) : ع [الزمور ٤/١٠] ، عينيوي مجزو : ت ج . (1264) :
 ا ، شمع : ت ج (1265) : ع [الخروج ١٣/٢٣] ، لا يسمع هل فيك ت ج (1266) : ع
 [التكوين ١٦/٤٥] ، وهو قول نسمع بيت فرعه : ت ج (1267) : . ا ، شمع : ت ج

- القبول فلم يسمعوا لموسى⁽¹²⁶⁸⁾ ، فان سمعوا واطاعوا⁽¹²⁶⁹⁾ ، أفنسكت لكم⁽¹²⁷⁰⁾ ، ولا يسمع كلامك⁽¹²⁷¹⁾ ، ويكون بمعنى العلم والمعرفة : أمة لا تفهم لغتها⁽¹²⁷²⁾ ، شرحه لا تعلم كلامه فكل لفظ سمعة⁽¹²⁷³⁾ ، جاءت في حق الله تعالى⁽¹²⁷⁴⁾ ، إن كان ظاهر النص أنه من المعنى الاول، فهو عبارة عن الإدراك، وهو من المعنى الثالث: فسمع الرب⁽¹²⁷⁵⁾، سمع تدمركم⁽¹²⁷⁶⁾ ، كل هذا إدراك علمي⁽¹²⁷⁷⁾ وإن كان ظاهر النص يدل أنه⁽¹²⁷⁸⁾ من المعنى الثاني ، فهي عبارة عن كونه تعالى اجاب دعاء الداعي ، اولم يُجِبْ دعاءه. فاني اسمع صراخها⁽¹²⁷⁹⁾ ، واستجبت له لاني رأوف⁽¹²⁸⁰⁾ ، آمِلْ اذنيك يارب واستمع⁽¹²⁸¹⁾ ، فلم يسمع الرب لصوتكم ولا اصغى اليكم⁽¹²⁸²⁾ ، وان اكثرتم من الصلاة، لا استمع⁽¹²⁸³⁾ : فاني لا اسمع لك⁽¹²⁸⁴⁾ ، وهذا كثير. وسياتيك في هذه الاستعارات والتشبيهات، ما يشفي غليلك ويوضح شكك ، ويتبين لك معناها كلها حتى لا يبقى إشكال في شيء منها.

٤٩ (ب) م

فصل مو [٤٦]

- ١٥ قد ذكرنا في بعض فصول هذه المقالة⁽¹²⁸⁵⁾ ، أن فرقا عظيما بين الإرشاد لوجود الشيء وبين تحقيق ماهيته وجوهره. وذلك أن الإرشاد

(1268) : ع [الخروج ٩/٦] ، ولاشعوا مشه : ت ج (1269) : ع [ايوب ١١/٣٦] ، ام يشعوا ويعبدوا : ت ج (1270) : ع [نحميا ٢٨/١٣] ، ولكم هنشع : ت ج (1271) : ع [يشوع ١٨/١] ، ولا يسمع ات دبريك : ت ج (1272) : [التثنية ٤٩/٢٨] ، جوى اشر لا تشع لشونو : ت ج (1273) : ا ، شيعه : ت ج (1274) تعالى : ج ، — : ت (1275) : ع [البدد ١١/١١] ، ويشع الله : ت ج (1276) : ع [الخروج ١٦/٧] ، بشعوات تاونوتيكم [تاون : ج] : ت ج (1277) علمي : ج ، لم : ت (1278) يدل انه : ج ، انه : ت ، (1279) : ع [الخروج ٢٢/٢٢] ، شعوا اشع صمقتو : ت ج (1280) : ع [الخروج ٢٢/٢٢] ، وشعنى كي حنون اتى : ت ج (1281) : [الملوك الرابع ١٦/١٩] ، هله ازنك وشع : ت ج (1282) : ع [التثنية ١٠/٤٥] ، ولا شع الله بقولكم ولا هازين اليكم : ت ج (1283) : ع [اشعيا ١٥/١] ، جم كي تربوتفله ايننى شومع : ت ، ج (1284) : ع [ارميا ١٦/٧] ، كي ايننى شومع [— : ج] ا وتك : ت ج

لوجود الشيء يكون ولو بأعراضه ولو بأفعاله ولو بنسب بعيدة جدا عنه
بينه وبين غيره . مثال ذلك : إنك لو أردت أن تُعرف سلطان إقليم ما ،
لأحد أهل بلاده الذي لا يعرفه ، فقد يكون تعريضك له وتنبهك على
وجوده بطرق كثيرة .

5 منها ان تقول : هو الشخص الطويل الابيض اللون الاشيب ، فقد
عرفته بأعراضه

وقد تقول : هو الذي ترى حوله جماعة كبيرة من الناس ركبانا (1286)
ومشاة ، وسيوفا (1287) مسلولة حوله ، ورايات مرفوعة على رأسه ،
وأبواقاً (1288) تضرب أمامه

10 او هو الذي يسكن القصر الذي في البلد الفلاني من هذا الإقليم . أو
هو الذي أمر بينان هذا السور أو يعمل هذا الجسر ونحو ذلك من أفعاله
ونسبه لغيره

وقد تدل على وجوده بحالات هي اخفى من هذه ، مثل أن يسأل سائل
هل لهذه البلاد (1289) سلطان ؟ فتقول له : نعم (1290) ، بلا شك ، وما الدليل
على ذلك ؟ تقول له : كون هذا الصيرفي كما تراه رجلا ضعيفا (1291) صغير
الجسم أمامه هذه الجملة الكبيرة (1292) من الدنانير ، وهذا الشخص الآخر
العظيم الجثة القوى (1293) الفقير واقف أمامه | يسأله ان (1294) يتصدق
عليه (1295) بخروبة ولم يعمل ، بل انتهره ودفعه عن نفسه بالقول ولولا
(١-٥٠) ج خوف السلطان ، لبادر بقتله او بدفعه | واخذ ما بيده من المال . وهذا (1296)

دليل على كون هذه المدينة ذات ملك فتكون قد دلت على وجوده 20

(1285) الفصل السابق ، ٣٣ (1286) ركبانا : ج ، ركاب : ت (1287) سيوفا :
ج ، سيوف : ت (1288) أبواقا : ج ، أبواق : ت (1289) يسأل ... البلاد : ت : يسألك ...
البلد : ج (1290) نعم : ت ، نعم لها : ج (1291) رجلا ضعيفا : ت ، رجل ضعيف : ج
(1292) الكبيرة : ت ، — : ج (1293) القوى : ت ، — : ج (1294) ان : ت ، ج ، في
ان : ن (1295) عليه : ج ، اليه : ت (1296) وهذا : ت ، فهذا : ج

بانتظام احوال المدينة الذى سببه خوف السلطان، وتوقع عذابه ، وليس فى شئ من كل ما مثلنا به ما يدل على ذات السلطان ، وحقيقة جوهره من حيث هو سلطان.

كذلك اعترى فى تعريف الله عز وجل للجمهور فى جميع كتب الانبياء وفى التوراة ايضا لما دعت الضرورة لإرشادهم اجمعين لوجوده تعالى وأن له الكمالات كلها اعنى انه ليس موجودا فقط ، كما الارض موجودة والسماء موجودة ، بل موجودا حيا عالما قادرا فاعلا (1297) ، وسائر ما ينبغى ان يعتقد فى وجوده . وسيبين لك فار شدت الأذهان لانه موجود بتخيل الجسائية ، ولانه حى بتخيل (1298) الحركة ؛ اذ لا يرى الجمهور شيئا متمكن الوجود صحيحا، لاريب فيه، الا الجسم . وكل ما ليس بجسم ، لكنه فى جسم ، فهو موجود ، لكنه انقص وجود من الجسم ، لافتقاره فى وجوده الى جسم . اما ما ليس بجسم ولا فى جسم ، فليس هو شيئا موجودا بوجه فى بادئ تصور الانسان ، وبخاصة عند التخيل.

وكذلك لا يتصور الجمهور من معنى الحياة غير الحركة ، وما ليس بمتحرك حركة ارادية مكانية، فليس هو حيا ، وان كانت الحركة ليست من جوهر الحى ، بل عرضا لازما (1300) له . وكذلك الإدراك | المتعارف (٥٠ - ب) م عندنا هو بالحواس اعنى السمع والبصر، وكذلك لا نعلم ولا نتصور انتقال المعنى من نفس شخص منا ، لنفس شخص آخر ، الا بكلام ، وهو الصوت الذى تقطعه الشفة ؛ واللسان، وسائر آلات الكلام : فلما أرشدت اذهاننا ايضا نحو (1301) كونه تعالى مدركا وأن تصل معانى منه للانبياء ليوصلوها الينا، وصف لنا بانه يسمع ويبصر: معناه أنه يدرك هذه الأشياء المرئية المسموعة (1302) ويعلمها ووصف لنا بانه يتكلم : معناه انه تصل معانى منه تعالى للانبياء وهذا هو معنى النبوة

(1297) موجودا حيا عالما قادرا فاعلا : ت ، موجود حى عالم قادر فاعل : ج (1298) بتخيل ت ج ، بتخيل ن (1299) وجودا : ج ، وجود ت (1300) عرضا لازما : ت ، عرض لازم ج (1301) نحو : ت ، نحن : ج (1302) المسموعة : ت ، والمسموعة : ج

وسيين ذلك إغْيَاء بيان، ولما لانقل من ايجادنا غيرنا، الابان نفعله
 مباشرة، وُصف بانه (1303) فاعل. وكذلك ايضا كما لَمَّا لم يدرك الجمهور
 شيئا حيا الا ذاتفس وُصف لنا ايضا بانه ذونفس، وإن كان اسم النفس
 مشتركا كما تبين (1304)، المعنى انه حي، ولما لا تُدرك (1305) هذه الأفعال
 5 كلها فينا الا بآلات جسمانية استعيرت له تلك الآلات كلها التي بها تكون
 الحركة المكانية، اعنى الرجلين وكفوفها (1306)، والآلات التي بها يكون
 الكلام، ومادة الكلام، وهى الفم واللسان، والصوت، والآلات التي
 بها يفعل الفاعل منا ما يفعله، وهى اليدان (1307)، والانامل، والكف،
 والذراع. فيكون تلخيص هذا كله أنه تعالى عن كل نقص استعيرت له
 (١-٥١) ٢ الآلات الجسمانية ليدل بها | على أفعاله واستعيرت له تلك الأفعال ليدل
 10 بها على كمال ما ليس هو نفس ذلك الفعل.

مثال ذلك انه استعير له العين والاذن واليد والفم واللسان ليدل بها
 على الرؤية والسمع والفعل والكلام، واستعيرت له الرؤية والسمع للدلالة
 على الإدراك على العموم، ولذلك تجدد اللغة العبرانية تستعمل إدراك حاسة
 بدل إدراك حاسة اخرى، قال: انظروا كلمة الرب (1308)، مثل: 15
اسمعوا (1309)، اذ المقصود ادرکوا معنى كلامه كذلك: ذيه رائحة
ابنى (1310). مثل لوقال: شم رائحة ابنى (1311)، اذ المقصود إدراك رائحته.
 وبحسب هذا قيل: وكان جميع الشعب يشاهدون الرعود (1312)، مع كون
 ذلك المقام ايضا مرآى النبوة (1313)، كما هو معلوم مشهور فى الملة.

(1303) انه: ت، بانه: ج (1304) لا تدرك: ت، لم تدرك: ج (1305) الفصل السابق
 ٤١ (1306) كفوفها: ج، كفوفها: ت (1307) اليدان: ج، اليدين: ت (1308) ع: [ارميا ٣١/٢]، رادبراقه: ت ج (1309) ا، شمو: ت ج (1310) ع: [التكوين ٢٧/٢٧]، راه ويح بنى: ت ج (1311) ا، مريح ريح بنى: ت ج (1312) ع: [الخروج ج ١٨/٢٠] كل هم رايم انا حقولوت: ت ج (1313) ا، مراہ نبواه: ت ج

واستعير له الفعل والكلام ليدل به على فيض ما ، فائض عنه (1314) كما يبين (1315) ، فكل آلة جسمانية تجدها في جميع كتب النبوة (1316) ، فهي اما آلة حركة مكانية للدلالة على الحياة ، او آلة إحساس للدلالة على الإدراك ، او آلة بطش للدلالة على الفعل ، او آلة كلام للدلالة على فيض العقول على الأنبياء ، كما يبين ، فيكون إرشاد تلك الاستعارات كلها للتقرير (1317) عندنا ان ثم موجودا حيا فاعلا (1318) لكل (1319) ما سواه مدرك (1320) لفعله أيضا. وسنبين (1321) ، اذا أخذنا في نقي الصفات ، كيف يرجع هذا كله لمعنى واحد ، وهو ذاته تعالى فقط .

إذ ليس غرض هذا الفصل الا تبين معنى هذه الآلات الجسمانية 10 المنسوبة له تعالى ، عن كل نقص ، وانها | كلها للدلالة على أفعال (٥١ - ب) م تلك الآلات ، التي تلك الأفعال كمال عندنا ، لندل على كونه كاملا بأنحاء الكمالات كما نهونا بقولهم : تكلمت التوراة بلسان بنى آدم (1322) .

اما آلات الحركة المكانية المنسوبة له تعالى ، فنحو قوله : موطأ قديمي (1323) ، موضع أخامص قديمي (1324) .

15 واما آلات البطش المنسوبة له : يد الرب (1325) ، باصبع الله (1326) عمل أصابعك (1327) ، وجعلت على يديك (1328) ، ولمن اعلنت ذراع الرب (1329) ، يميناك يارب (1330) .

(1314) فائض عنه : ت ، — : ج (1315) (1316) النبوة : ت ، الانبياء : ج ن (1317) موجود حي فاعل : ت ، موجودا حيا فاعلا : ج (1318) للتقرير : ت ج ، للتقدير : ن (1319) لكل : ت ، كل : ج (1320) مدرك : ت ، ملركا : ج (1321) الفصل الآتي ، ٥٣ (1322) : ١ ، دبره توره كلشون بنى آدم : ت ج (1323) : ع [اشعيا ١/٦٦] ، هلموم رجل : ت ج (1324) : ع [حزقيال ٤٣ / ٧] ، وات مقوم كفوت رجل : ت ج (1325) : ع [الخروج ٣ / ٩] ، يد الله : ت ج (1326) : ع [الخروج ١٨ / ٣١] ، باصبع الهيم : ت ج (1327) : ع [المزمور ٤ / ٨] ، معمه اصبعوتيك : ت ج (1328) : ع [المزمور ١٣٨ / ٥] ونشت عل كفليك : ت ج (1329) : ع [اشعيا ١ / ٥٣] ، وزروع الله على [نجلته : — ج] ت ج (1330) : ع [الخروج ٦ / ١٥] ، يميناك الله : ت ج

واما آلات الكلام المنسوبة له⁽¹³³¹⁾: فم الرب تكلم⁽¹³³²⁾، ويفتح شفثيه

(٢٠٤-ب) ج لاجابتك⁽¹³³³⁾، صوت الرب بالقوة⁽¹³³⁴⁾، ولسانه كنار آكلة⁽¹³³⁵⁾.

واما آلات الإحساس المنسوبة له: عيناه تبصران وجفناه يختبران

بنى البشر⁽¹³³⁶⁾، عين الرب الجائلة⁽¹³³⁷⁾، آميل أذنك يارب

واسمع⁽¹³³⁸⁾، اضرتم نارا في غضبي⁽¹³³⁹⁾.

5

ولم يُستعَرَّ⁽¹³⁴⁰⁾ له من الأعضاء الباطنة إلا القلب، لكونه اسما

مشتركا⁽¹³⁴¹⁾، وهو اسم العقل أيضا، وهو مبدأ حياة الحى، لان قوله:

حنت أحشائي اليه⁽¹³⁴²⁾، زفير أحشائك⁽¹³⁴³⁾، يريد به أيضا القلب؛

لان الأحشاء اسم يقال بعموم وخصوص، فهو اسم الأمعاء بخصيص

واسم كل عضو باطن بعموم، فيكون أيضا اسم القلب، ودليل ذلك،

قوله: وشريعتك في صميم أحشائي⁽¹³⁴⁴⁾ مساويا لقوله: في قلبي⁽¹³⁴⁵⁾: ولذلك

قال في هذا القول: حنت أحشائي، زفير أحشائك ولفظ حنان⁽¹³⁴⁶⁾،

إنما جاء في القلب من سائر الأعضاء قلبي يوجعني⁽¹³⁴⁷⁾.

وكذلك لم يُستعَرَّ له، الكتف لكونه آلة نقلان في المشهور ولان

أيضا بأش⁽¹³⁴⁸⁾ به الشئ المنقول. وناهيك انه لا تستعار له آلات الاعتداء

15

(1331) آلات الكلام المنسوبة له: ت، الآلات المنسوبة له في الكلام: ج (1332) ع

[أشعيا ٢٠/١]، الله دبر: ت ج (1333): ع [إيوب ٥/١١]، ويفتح شفثيوك: ت ج

(1334): ع [المزمور ٤/١٨]، قول الله بلع: ت ج (1335): ع [أشعيا ٢٧/٣٠]؛

ولشونوكاش أوكلت [أوبلت: ج]: ت ج (1336): ع [المزمور ٥/١٠] عينو يمزو

عفقرو يحنو بنى آدم: ت ج (1337): ع [زكريا ١٠/٤]، عني الله مشوطهوات: ت ج

(1338) [الملوك الرابع ١٩/١٦]، هله الله ازك وشع: ت ج (1339): ع [أرميا

٤/١٧]، قلستم يا بنى: ت ج (1340) ولم يستمر: ت، ولم يستعار: ج (1341) اسما مشتركا:

ت، اسم مشترك: ج (1342): ع أرميا ٢٠/٣١، هومى لو: ت ج (1343): ع [أشعيا

١٥/٦٣]، هون مبيك: ت ج (1344): ع [المزمور ٩/٣٩]، وتورتك بتوك مى:

ت ج (1345): أ، بتوك لى: ت ج (1346): أ، الفسوق هو مى هون مبيك ولشون

ميه: ت ج (1347): ع [أرميا ١٩/٤]، هومى لى: ت ج. لم يستمر: ت، لم يستعار: ج

(1348) بأش: ت، يباش: جان

لأن هذه بادية النقص | باول خاطر ، وحكم الآلات كلها في الحقيقة (٥٢ - ب) م
وأحد ، الظاهر منها والباطن ، كلها آلات لأفعال النفس المختلفة.

منها آلات لضرورة بقاء الشخص مدة ما ، كالأعضاء الباطنة كلها.
ومنها آلات لضرورة بقاء النوع ، كالآلات التناسل.

5 ومنها آلات لصالح حال الشخص وتكميل أفعاله كاليدين والرجلين
والعينين ، كلها لكمال الحركة والعمل والإدراك.

اما ضرورة⁽¹³⁴⁹⁾ الحركة للحيوان فلقصد المواليف والهرب من المخالف.

واما ضرورة⁽¹³⁴⁹⁾ الحواس ، فلعلم المخالف من المواليف وحاجة

الانسان للأعمال الصناعية لتهيئة اغذيته ولباسه ، وكنه أن ذلك لازم⁽¹³⁵⁰⁾

10 لطبعه ، اعنى أنه محتاج لتهيئة ما يوافقه وقد توجد بعض الصنائع ايضا
لبعض الحيوان لحاجته لتلك الصناعة.

وما أرى أحدا يشك أن الله تعالى غير مفتر لشيء بمدّ وجوده ولا

يصلح أحواله فلا آلة له أعنى أنه ليس بجسم وإنما أفعاله بذاته لا بآلة

والقوى بلا شك من جملة الآلات فليس بذى قوة ، اعنى ان يكون فيه

15 معنى ما غير ذاته ، به يفعل أو يعلم او يريد ، لان الصفات اتما هي قوى

غُيِّرَتْ فيها الاسمية لا غير ، وما هذا غرض الفصل.

وقد قالوا ، عليهم السلام⁽¹³⁵¹⁾ : قوله جامعة دافعة⁽¹³⁵²⁾ ، لكل ماتومه

هذه الأوصاف الجسمانية كلها ، التي يذكرها الانبياء ، وهى قوله تدلّك أن

الحكماء⁽¹³⁵³⁾ عليهم السلام ، لم يخطرلهم التجسيم ببال يوما قط ، ولا كان

20 عندهم امر يوم ، او يلبس⁽¹³⁵⁴⁾ .

(1349) ضرورة : ت ، ضرورة : ج (1350) ان ذلك لازم : ت ، اذ كان ذلك لازما :

ج ن (1351) : ج ، ز. ل : ت (1352) دافعة : ت ، رافعة : ج (1353) : ا ، الحكيم : ت ج

د (1354) يلبس : ت ج ، يلبس في هذا المعنى : ن

ولذلك تجدهم في جميع « التلمود » و « المشرشوت » مستمرين على تلك الظواهر النبوية ، لعلمهم أن هذا شيء آمن فيه الالتباس ، ولا يخاف منه غلط بوجه ، بل الكل على جهة التمثيل وإرشاد الذهن لموجود. فلما استقر التمثيل لأنه (1355) تهالى مثل بملك يأمر وينهى ويعاقب ويجازى أهل بلاده، وله خدام ومتصرفون ينفذون أوامره ، وفاعلون له ما يريد فعله ؛ استمروا هم أيضا ، أعنى الحكماء (1356) على ذلك المثل ، في كل موضع ، ويتكلمون بحسب ما يلزم عن هذا التمثيل من الكلام ، والجواب والتردد (1357) في الامر ومانحا هذا النحو من أفعال الملوك ، وهم في ذلك كله واطنون آمنون ان لا يلبس هذا ولا يشكل.

وتلك القولة (1358) الجامعة التي أشرنا اليها ، هي قولهم في : « راشيت ربه ». قدرة الأنبياء كبيرة لأنهم يجعلون الصورة على شاكلة صانعا حيث قيل (1359) وعلى شبه العرش شبه كمرأى بشر (1360) .

فقد صرحوا وبيّنوا أن هذه الصور كلها التي يدركها الأنبياء كلهم في مرأى النبوة (1361) ، هي صور مخلوقة الله خالقها وهو الصحيح ؛ لان كل صورة متخيلة فهي مخلوقة ، وما أعجب قولهم : قدرة عظيمة (1362) كأنهم ، عليهم السلام ، استعظموا هذا المعنى لان هكذا يقولون أبدا في استعظام قول قيل او فعل فعل ، في ظاهره شناعة كما قالوا :

الرّبيّ فلان وحده قد عمل عملا بتعل في ليلة . وقال على ذلك الرّبيّ فلان ما اكبر قوته ليصنعه وحده . وكُبر قوته هو عظمة قدرته (1363) فكانهم يقولون ما اعظم ما التجثوا النبيون | لفعله في كونهم يدلّون على ذاته بالامور المخلوقة ، التي خلقها فافهم هذا جدا .

(1355) لانه : ت ج ، بانه : ن (1356) الحكماء : ا الحكيم : ت ج (1357) التردد : التكرر : ن (1358) القولة : ت ج ، القوة : ن (1359) : ا ، جدول كحن [بوحن : ت ج ، ج] شل نبيام شهم ملعين ات هصوره ليوصره شبار : ت ج (1360) : ع [حزقيال ٢٦/١] ، وعل دموت هكسا دموت كراه ادم : ت ج (1361) : ا ، امراه هنبواه : ت ج (1362) : ا ، جدول كحن [بوحن : ج] : ت ج (1363) : ا ، ر. فلوفى عبد هويدا بموق يبيحدي و بليله امر ز. فلوفى كه رب حوربه دعبيد بجيداه ورب جوربه هو جدول كحو : ت ج [يموت : ١/١٠٤]

فقد صرحوا وأبأنوا عن أنفسهم ، عليهم السلام ⁽¹³⁶⁴⁾ ، براءتهم عن اعتقاد الجسمية وأن كل شكل وتخطيط يُرى في مرآى النبوة ⁽¹³⁶⁵⁾ فهي أمور مخلوقة ولذلك جعلوا الصورة على شاكلة صانعها ⁽¹³⁶⁶⁾ كما نصوا ، عليهم السلام ، فن شاء ان يُسمى الظن ⁽¹³⁶⁷⁾ بهم بعد هذه الاقاويل على جهة الشرارة وتنقيصا لمن ⁽¹³⁶⁸⁾ لم يشاهد ، ولا علم له حالا فلا ضير ⁽¹³⁶⁹⁾ عليهم ، عليهم السلام في ذلك .

فصل مز [٤٧]

قد ذكرنا مرات ⁽¹³⁷⁰⁾ ، أن كل ما يتخيله الجمهور نقصا اولا يمكن تصويره في حق الله فلم تستعيره كتب النبوة له تعالى ، وان كان حكمه حكم الأشياء التي استعيرت له ، اذ تلك التي وصف بها توهم كالات ما ، او يمكن تخيلها ، فينبغي بحسب هذا التقرير ⁽¹³⁷¹⁾ ان يبين لاي شيء استعير له | (١-٢٠٠) .
تعالى السمع والبصر والشم ولم يُستعَر ⁽¹³⁷²⁾ له اللذوق واللمس وحكم ترفعه تعالى عن الحواس الخمس واحد ، والحواس كلها نقص باعتبار الإدراك ولولم لا يدرك إلا بها لكونها منفعة متأثرة منقطعة متألة ، كسائر الآلات ومعنى قولنا : إنه تعالى بصير أن يدرك المبصرات وجميع اى يدرك ⁽¹³⁷³⁾ المسموعات ، كذلك كان يوصف بالذوق | واللمس ويتأول فيه انه يدرك (٢-٣٠٠ ب) المسموعات واللموسات ، اذ حكم إدراكها كلها واحد .

وان سلب عنه إدراك إحداها ⁽¹³⁷³⁾ ، لزم سلب إدراكها كلها ، اعنى الخمس حواس وان أوجب له إدراك إحداها ⁽¹³⁷⁴⁾ اعنى ادراك ما تدركه حاسة منها ، لزم ان يدرك جميع مدركات الخمس ، ووجدنا كتبنا قالت :

(1364) عليهم السلام : ج ، — : ت ، (1365) . : ا ، بمراء هنيواه : ت ج (1366) : ا ، لكن دعوت هصوره ليومره : ت ج [المعنى الخرق : شبهوا الصورة لصانعها] (1367) الظن : ج ، الفلنة : ت ، (1368) الشرارة وتنقيصا لمن : ت ، الشهادة وتنقيص من : ج ، وتنقيص ما : ن (1369) ضير : ت ج ، ضر : ن (1370) الفصل السابق ، ٢٦ ، والفصل ، ٤٦ (1371) التقرير : ت ج ، التقدير : ن (1372) لم يستعَر : ت ، لم يستعَر : ج (1373) احداها : ت ج ، احداها : ن (1374) احداها : ت ، احداها : ج

والله يرى ، والله يسمع والله يشم ⁽¹³⁷⁵⁾ ، ولم تقل والله يطعم ⁽¹³⁷⁶⁾ ،

ولا قالت : والله يلمس ⁽¹³⁷⁷⁾ ، وعلّة ⁽¹³⁷⁸⁾ ما قد استقر في خيال كل واحد

من ان الله لا يلقى الاجسام لقاء الجسم للجسم ، لأنهم هو ذاهم لا يرونه وهاتان
الحاستان اعنى الذوق واللمس لا تدرك محسوساتها حتى تماسها ، اما حاسة
البصر والسمع والشم ، فتدرك محسوساتها.

5

وتلك الاجرام الحاملة لتلك الكيفيات ، منها على بعد فكان ذلك

سائغا ⁽¹³⁷⁹⁾ في خيال الجمهور ، وأيضا فان الغرض والقصد باستعارة هذه

الحواس له للدلالة على إدراكه أفعالنا والسمع والبصر كافي ⁽¹³⁸⁰⁾ في

ذلك ، اعنى أن يدرك به كل ما يفعل الغير او يقول ، كما قالوا على جهة

الزجر والردع في معرض الوعظ : اعلم ما هو فوقك العين رائية والاذن

سامعة ⁽¹³⁸¹⁾ ، وأنت تعلم عند التحقيق أن حكم الكل حكم واحد ، وان

بالجهة التي انتفى عنه إدراك اللمس والذوق بتلك الجهة بعينها تنفى

الرؤية والسمع والشم.

اذ الكل إدراكات جسمية وانفعالات وأحوال متغيرة ، لكن

بعضها يبدو نقصه وبعضها يظن بها | كمال كما ظهر نقص التخيل ولم يظهر ^(١٠٤ - ٢)

نقص التفكير والتفهم ، فلم يُستعَر ⁽¹³⁸²⁾ له الرأى ⁽¹³⁸³⁾ الذى هو التخيل

واستعير له : الفكرة والفهم ⁽¹³⁸⁴⁾ ، التى هى الفكرة والفهم وقيل : التى

فكر الله ⁽¹³⁸⁵⁾ ، وبسط السموات بفطنته ⁽¹³⁸⁶⁾ ، فقد جرى الأمر أيضا

في الإدراكات الباطنة مثل ما جرى في الإدراكات الحسية الظاهرة ، من

(1375) : ا ، ويرا الله ويشع الله ويرج الله : ت ج . (1376) : ا ، ويظم الله :

ت ج (1377) : ا ، ويمشش الله : ت ج (1378) : وعلّة : ت ، حلة : ج (1379)

فكان... سائغا : ت ج ، فكان نسبتها له تعالى سائغة : ن (1380) كاف : ت ، كان : ج (1381) :

ا ، دعاه لمطعمك عين رواء وازن شومعت : ت ج [ابوت ٢ ، ١] . (1382) فلم يستمر :

ت ، فلم يستعار : ج . (1383) : ا ، رعيون : ت ج (1384) الفكرة والفهم : ترجها

المؤلف نفسه : محشبه وتبونه : ت ج (1385) : ع [ارميا ٤٩ / ٢٠] ، اشر حشب الله :

ت ج (1386) : ع [ارميا ١٠ / ١٢] وتبينونظ شيم : ت ج

كون بعضها يستعار وبعضها لا يستعار. وكل ذلك على لسان بنى ادم⁽¹³⁸⁷⁾ ،
ما ظنوا به كمالا وصف به وما هو بادئ النقص لم يوصف به وعند
التحقيق فلا صفة ذاتية حقيقية له زائدة على ذاته كما يتبرهن.

فصل مع [٤٨]

5 كل ماجاء من معنى السمع منسوباً⁽¹³⁸⁸⁾ لله تعالى ، نجد انقلوس
المتهود⁽¹³⁸⁹⁾ ، قد تجنبه وشرح معناه بوصول ذلك الأمر الى تعالى ، أو أنه
أدركه ، وإن كان في معرض الدعاء ، فيشرح معناه بأنه قبل أولم يقبل ،
فيقول ابدا في شرح⁽¹³⁹⁰⁾ سمع الله قد سمع قدام الله⁽¹³⁹¹⁾ ، وفي معرض
الدعاء ترجم : فاني اسمع صراخهما⁽¹³⁹²⁾ ، [يقول] : أجيب ألبته * وهذا
10 مطرد في شرحه لم يعدل عن ذلك في موضع من المواضع .

أما ماجاء من الرؤية منسوباً الى تعالى فان انقلوس تلون في ذلك
تلونا عجيبا لم يتلخص لي قصده وغرضه ، وذلك ان في مواضع يشرح⁽¹³⁹³⁾
والله رأى والله حزى⁽¹³⁹⁴⁾ وفي مواضع يشرحه | وتجلي أمام الله⁽¹³⁹⁵⁾ ، اما (هـ - ب) م
كونه يشرح الله حزى⁽¹³⁹⁶⁾ فذلك دليل واضح على كون : حزى في اللغة
15 السريانية مشتركا⁽¹³⁹⁷⁾ ، وأنه يدل على معنى إدراك العقل كما يدل على
ادراك الحاسة فياليت شعري إذ والأمر كذلك عنده لا شيء هرب من
البعض ، وشرحه وتجلي أمام الله⁽¹³⁹⁸⁾ ،

(1387) : ا ، كلشون بنى ادم : ت ج . (1388) منسوب : ت ، منسوب : ج (1389) :
ا ، هجر : ت ج (1390) في شرح : ت ، في ترجمته : ج (1391) : ا ، شمع الله شمع
قدم الله : ت ج (1392) : ع [الخروج ٢٢/٢٢] ، شعوع اشمع صمعتو : ت ج (1393) يشرح :
ت ، بشرح : ج (1394) : ا ، ويرا الله وحزا الله : ت ج (1395) : ا ، وجلى قدم الله :
ت ج (1396) : ا ، حزا الله : ت ج (1397) مشتركا : ت ، مشترك : ج (1398) : ا ،
وجلى قدم الله : ت ج (*) ا ، قبالا قبل [بالآرامية : ب]

ولما تأملتُ ، ما وجدته من نسخ الترجمة (1399) مع ما سمعته في حال
 التعليم (1400) ، وجدته أنه متى وجد الرؤية (1401) ، مقترنة (1402) بمظلمة
 أو اذية (1403) وعدوان فيشرحه تجلي قدام الله (1404) لاشك أن: حزا في تلك
 اللغة يقتضي الإدراك ، و اقرار الشيء المدرك على ما أدرك عليه ، فذلك
 اذا وجد الرؤية تتعلق بمظلمة لا يقول: وحزا، بل وتجلى قدام الله، (1405). 5
 فوجدت كل رؤية (1406) منسوبة (1407) لله في جميع التوراة شرحها
 وحزا الالهة التي اصف لك: رأى الرب مذلتى (1408) ، لأن مذلتى ظهرت
 امام الرب (1409) ، فإنتى قدرأيت جميع ما يصفه لابان لك (1410) ، لان أمانى
 ظهر (1411) ، مع كون المتكلم ملاكا (1412) لم ينسب له الإدراك الدال على
 اقرار الأمر، لكونها مظلمة: ونظر الله الى بنى اسرائيل (1413) ، استعباد بنى 10
 اسرائيل انكشف امام الله (1414) ، نظرت الى مذلة شعبي (1415) استعباد شعبي
 قد ظهر امانى (1416) ، وقد رأيت الضغط (1417) ، والضغط تجلى امانى (1418) ،
 ونظر مذلتهم (1419) ، وان استعبادهم ظهر أمام الرب (1420) قد رأيت
 هؤلاء الشعب (1421) هذا الشعب تجلى امانى (1422) ، لأن معناه رأيت

(1399) : ا ، الترجوم : ت ج (1400) التعليم : ت ، التلم : ج (1401) : ا ، :
 الرايه : ت ج (1402) مقترنة : ت ، متفارنة : ج (1403) اذية : ت ، باذية : ج (1404) :
 ا جل قدم الله : ت ج (1405) : ا ، وجل قدم الله : ت ج (1406) : ا ، رايه : ت ج (1407)
 منسوبة : ت ، نسبت : ج (1408) ع [التكوين ٢٩ / ٣٢] ، كي راه الله ات عني : ت ج
 (1409) : ا . ارى جل قدم الله عولبنى [على نى : ج] : ت ج [1410] : ع [التكوين
 ١٢ / ٢١] ، كى ريتى ات [يستر : ج] كل اشراين عومه لك : ت ج (1411) : ا ارى جل
 قدمي : ت ج (1412) ملاكا : ت ، ملاك : ج (1413) : ع [الخروج ٢ / ٢٥] ، ويرى الهيم
 ات بنى يسرائيل : ت ج (1414) : ا ، وجل قدم الله شعبو دا دبنى يسرائيل : ت ج (1415) : ع [
 الخروج ٣ / ٧] ، راه ريتى ات عني : ت ج (1416) : ا ، مجلا جل قدمي شعبودا دعى :
 ت ج [1417] : ع [الخروج ٣ / ٩] وجم رايى ات هلمص : ت ج (1418) :
 ا ، جل قدمي دسقا : ت ج . (1419) : ع [الخروج ٤ / ٣١] ، وكى راه ات عني : ت ج
 (1420) : ا ، وارى جل قدموهي شعبودهن : ت ج (1421) : ع [الخروج ٢٢ / ٩] ،
 رايى ات همم هزه : ت ج (1422) : ا ، جل قدمي عما هدين : ت ج

عصیانہم | ، مثل : ونظر الله الى بنی اسرائیل⁽¹⁴²³⁾ ، الذي معناه رأى (۲۰ - ب ، ج)
 شقاء هم ! و رأى الرب و اغتاظ⁽¹⁴²⁴⁾ ، و تجلی أمام الرب ،
 اذ رأى أن المقدرة قد ذهبت⁽¹⁴²⁴⁾ لأنه تجلی أمامه⁽¹⁴²⁵⁾ ، و هذه ايضا | (۵۵ - ۱)
 حالة ظلم لهم و غلبة عدو و هذا كله كان يطرد و يلحظ فيه : و لست تطيق
 النظر الى الإصر⁽¹⁴²⁶⁾ . 5

فلذلك كل استعباد⁽¹⁴²⁷⁾ و كل عصيان يترجمه انكشف أمامه او تجلی
 أمامی⁽¹⁴²⁸⁾ ، لكن اختلّ علیّ هذا التأویل الحسن الطائل الذي لاشك فيه
 بثلاثة مواضع ، كان من حقها علی هذا القياس أن يشرحها و تجلی أمام الله⁽¹⁴²⁹⁾ ،
 و نجدها في النسخ و الله حزی⁽¹⁴³⁰⁾ و هي هذا : و رأى الرب ان شر الناس
 قد كثّر⁽¹⁴³¹⁾ ، و رأى الله الارض ، فاذا هي قد فسدت⁽¹⁴³²⁾ ، و رأى
 الرب أن لیثة مکروهة⁽¹⁴³³⁾ . 10

و الاقرب عندي ان يكون هذا غلطا⁽¹⁴³⁴⁾ وقع في النسخ ، اذ ليس
 عندنا خط انقلوس في ذلك ، حتى نقول لعل له في ذلك تاویل ، اما كونه
 شرح : الله يرى له الحمل⁽¹⁴³⁵⁾ . أمام الرب تجلی⁽¹⁴³⁶⁾ ، أمراً لأن
 لا يوم ذلك أن الله تعالى يستأنف مطلبه⁽¹⁴³⁷⁾ ، و ايجاده او يكون ايضا
 شئ في تلك اللغة تعلّق إدراکه بشخص حيوان غير ناطق ، و ينبغي ان
 يبحث جدا في تصحيح النسخ في ذلك ، فان وجدت هذه المواضع كما
 ذكرنا فلا اعلم له⁽¹⁴³⁸⁾ غرضاً في ذلك . 15

(1423) : ع [الثاني ۲۲ / ۴۹] ، ویرا الله و ينص : ت ج (1424) : ع [الخروج
 ۲۶ / ۲۲] ، کی یراه کی ازات ید : ت ج (1425) : ا ، اری جل قدمی : ت ج (1426) :
 ع [حیقوق ۱ / ۱۳] ، و هبط ال عمل ولا توکل : ت ج (1427) : ا ، شعبد : ت ج (1428) :
 ا ، جل قدمی او جل قدمی : ت ج (1429) : ا ، و جل قدمی الله : ت ج (1430) : ا ، و حزا
 الله : ت ج (1431) : ع [التکوین ۶ / ۵] ، ویرا الله کی ربہ رعت هادم : ت ج (1432) :
 ع [التکوین ۶ / ۱۲] ، ویرا الله ات هارص و منه نشت : ت ج (1433) : ع [التکوین ۲۹
 ۳۱۰] ، ویرا الله کی شنواه لاه . ت ج (1434) : غلطا : ت ج (1435) : ع
 [التکوین ۲۲ / ۸] ، الهمیراه لوهته : ت ج (1436) : ا ، قدم الله جل : ت ج (1437) :
 مطلبه : ت ج (1438) : له : ت ج ، لها : ت ج

فصل مط [٤٩]

- الملائكة أيضا ليس هم ذوى اجسام ، بل هم عقول مفارقة للمادة ، وانما هم مفعولون والله خلقهم كما سيدين وفى « برشيت ربه » (1439) قالوا : بريق سيف متقلب (1440) ، وعلى ما يسمى (1441) ، : خدامه (٥٥ - ب) ٢ طيب نار متقلب (1442) ، على أنهم أحيانا ينقلبون رجالا وأحيانا ينقلبون 5 نساء وأحيانا ينقلبون أرواحا وأحيانا ينقلبون ملائكة (1443) ، فقد صرحوا بهذا القول بانهم ليسوا ذوى مادة ، ولالهم شكل ثابت جسمانى خارج الذهن ، بل ذلك كله فى مرآى النبوة (1444) . وبحسب فعل (1445) ، القوة المتخيلة كما يذكر فى معنى حقيقة النبوة واما قولهم : احيانا نساء (1446) ، فإن الأنبياء أيضا قد يرون الملائكة فى مرآى النبوة صورة النساء (1447) ، 10 يشير الى قول زكريا ، عليه السلام (1448) ، فاذا بامرأتين قد خرجتا والريح فى أجنحتهما (1449) .

وقد علمت أن إدراك البرئ عن المادة ، العرى عن الجسمانية اصلا عسر جدا على الإنسان ، الا بعد ارتياض عظيم ، وبخاصة لمن لا يفرق بين المعقول والمتخيل وأكثر اعتماداته على إدراك الخيال فقط ، ويكون 15 كل متخيل عنده موجودا ، او ممكن الوجود . وما لا يقع فى شبكة الخيال ، عنده معدوم وممتنع الوجود . فإن هؤلاء الأشخاص وهم معظم من ينظر لا يتحقق لهم معنى أبدا ، ولا يتضح لهم مشكل ، فلعسر هذا أيضا أتت

(1439) برأشيت ربه ٢١ فى الاخير (1440) : ع [التكوين ٢٤/٣] ، لوط هعرب هتهفكت : ت ج (1441) : ا ، حل شم : ت ج (1442) : ع [المزمور ٤٤/١٠] ، مشرتيواش لوط هتهفكت : ت ج (1443) : ا ، شهم شتهفكم فميم انشيم ، فميم نشيم فميم روحوث فميم ملاكيم : ت ج (1444) : ا ، عمراه هنبواه : ت ج (1445) فعل : ت ، صفاء فعل : ج (1446) : ا ، فميم نشيم : ت ج (1447) : ا ، عمراه هنبواه صوراه نشيم : ت ج (1448) عليه السلام : ت ، — (1449) : ع [زكريا ٩/٥] ، وهته شتيم نشيم يوصاووت وروح بكفيمهم وكو : ت ج

كتب الأنبياء بأقوال يفهم من ظاهرها جسانية الملائكة وحركاتهم ، وكونهم صورة انسان ، وكونهم مأمورين من الله منفذين أوامره ، وفاعلين بما يريد بأمره . كل ذلك لارشاد الذهن لوجودهم .

- وانهم أحياء كاملون كما بينا في حق الله ، لكنه لو وقف فيهم عند هذا
- 5 التخيّل لشابهت حقيقتهم وذاتهم ذات الله (1450) في خيال الجمهور . إذ هكذا أيضا قيل في الله | أقاويل يبدو ظواهرها (1451) أنه جسم حى متحرك (٥٦-١) م على صورة انسان ، فأرشد الذهن الى كون مرتبة وجودهم ، دون مرتبة الاله بان خلط في شكلهم شئ من شكل الحيوان الغير ناطق (1452) ، حتى يكون المفهوم من وجود البارئ أكل من وجودهم كما ان الانسان
- 10 أكل من الحيوان الغير ناطق ، ولم يضاف (1453) اليهم شكل حيوان بوجه ، إلا الأجنحة . اذ لا يتصور طيران دون أجنحة ، كما لا يتصور مشى دون رجلين إذ هذه القوى لا يتصور وجودها الا في هذه الموضوعات ضرورة ، واختيرت حركة الطيران للإرشاد على كونهم احياء . إذ هي أكل حركات الحيوان الغير ناطق المكانية ، واشرفها . والانسان يعتقد كما لا عظميا حتى إن
- 15 الانسان يشتهي ان يطير (1454) ليسهل عليه الهرب من كل ما يؤذيه ويقصد كل ما يوافقه بسرعة وإن بعد ، فنسبت لهم هذه الحركة .

وأيضا ان الطائر يظهر ثم يختفي ويقرب ثم يبعد في أسرع زمان . وهذه كلها حالات . ينبغى أن تعتقد في الملائكة ، كما سيبين ، ولا ينسب هذا الكمال المظنون اعنى حركة الطيران لله بوجه ، لكونها حركة حيوان غير ناطق ولا

20 تغلط في قوله : ركب على كروب وطار (1455) ، لان الكروب هو الذى طار (1456) والقصد بذلك المثل ، سرعة حلول ذلك الامر كما قال : هوذا

(1450) : ت ، ذات الاله : ج (1451) ظواهرها : ت ج ، ظاهرها : ن (1452)

الحيوان الغير ناطق : ت ج ، حيوان غير ناطق : ن (1453) لم يضاف : ت ، لم يضاف : ج ،

لا يضاف : ن (1454) ان يطير : ت ، ان يكون يطير : ج (1455) : ع [المزمو ١٧ / ١١] ،

ويركب عل كروب ويعف : ت ج (1456) : ا ، حف : ت ج

الرب يركب على سحابة سريعة ويدخل مصر⁽¹⁴⁵⁷⁾، يعني سرعة نزول هذا البلاء بهم.

ولا يغفلك ايضا ما تجد في حزقيال خاصة في : وجه ثور ووجه

(٥ - ب) م أسد ووجه نسرو قدم رجل العجل⁽¹⁴⁵⁸⁾، فإن ذلك له | تأويل آخر⁽¹⁴⁵⁹⁾

(٢٠٦ - ١) ج ستسمعه⁽¹⁴⁶⁰⁾ ، وهو أيضا إنما وصف | الحيوانات⁽¹⁴⁶¹⁾ وستبين هذه 5

الاغراض باشارات كافية، في التنبيه. اما حركة الطيران فموجودة في النصوص في كل موضع ولا يتصور الا يجتاح ففرضت لهم الأجنحة، للإرشاد لحالة وجودهم لتحقيق ما هميتهم.

واعلم ان كل متحرك حركة سريعة جدا ، يوصف بالطيران للدلالة

على سرعة الحركة ، قال : كالنسر الخافق⁽¹⁴⁶²⁾، لان النسر أسرع طيرانا 10

وانقضاضا⁽¹⁴⁶³⁾ من جميع الطائر فلذلك يمثل به. واعلم أيضا ان الجناحين هي أسباب الطيران، فلذلك تكون الأجنحة التي تُرى على عدد اسباب حركة المتحرك وما هذا غرض الفصل.

فصل ن [٥٠]

اعلم أيها الناظر في مقالتي هذه ، أن الاعتقاد ليس هو المعنى المعقول ، 15

بل المعنى المتصور في النفس، اذا صدق به أنه كذلك على ما تصور. فان كنت ممن تقنع من الآراء الصحيحة او المظنون صحتها عندك بان تحكيها بالقول من غير أن تتصورها وتعتقدها. ناهيك ان تطلب فيها يقينا ، فان

هذا سهل جدا، كما تجد كثيرين من البله يحفظون عقائد لا يتصورون لها

معنى بوجه، وإن كنت ممن طمحت همته لترقى⁽¹⁴⁶⁴⁾ لهذه الدرجة العالية 20

(1457) : ع [اشيا ١٩ / ١]، هه الله روكب عل جب قل وبا مصرم : ت ج

(1458) : ع [حزقيال ١٠ / ٧] ، فتي شور و فتي اريه و فتي نشر و كف رجل جبل : ت ج

(1459) اخر : ت ، — : ج (1460) قارن : الجزء الثالث ، الفصل ، ١ (1461) : ١ ،

ت ج الحيوت : (1462) : ع [التثنية ٢٨ / ٤٩] ، كا شريدها هنشر : ت ج (1463) طيرانا

وانقضاضا : ج ، طيران و انة ضاخر : ت (1464) لترتقى : ت ، للترقى : ج

درجة النظر وأن تتيقن بان | الله واحد ، وحدانية حقيقية حتى لا يوجد (٥٧-١) له تركيب اصلا ، ولا تقدير انقسام بوجه من الوجوه.

فاعلم أنه لا صفة ذاتية له تعالى بوجه، ولا على حال من الاحوال، وان كما امتنع كونه جسما، كذلك امتنع كونه ذا صفة ذاتية اما من اعتقد أنه واحد ذو صفات عدة فقد قال : انه واحد بلفظه واعتقده كثيرين بفكرته. 5

وهذا شبه قول النصارى هو واحد، لكنه ثلاثة والثلاثة واحد. كذلك قول القائل هو واحد، لكنه ذو صفات متعددة وهو وصفاته واحد مع ارتفاع الجسمية، واعتقاد البساطة المحضة ، كان قصدنا وبحسنا إنما هو كيف نقول ؟ لا كيف نعتقد ؟ ولا اعتقاد الابدع تصور ، لان الاعتقاد هو التصديق بما تصوّر انه خارج الذهن على ما تصوّر في الذهن ، فان حصل مع هذا الاعتقاد، أنه لا يمكن خلاف هذا الاعتقاد بوجه ولا يوجد في الذهن موضع دفع لذلك الاعتقاد ولا تقدير امكان خلافه، كان ذلك يقينا. 10

ومنى تجردت من الاهواء (1465) والعادات وكنت ذافهم ، وتأملت ما أقوله في هذه الفصول التي تأتي في نقي الصفات تبقت ذلك ضرورة، وتكون حينئذ من يتصور وحدانية الاسم (1466) لا من يقوله بقمه ولا يتصور له معنى ، فيكون من قبيل الذين قيل فيهم : انت قريب من افواههم وبعيد عن كلامهم (1467) ، بل ينبغي ان يكون الانسان من قبيل 15

من يتصور الحق ويدركه وان لم ينطق به كما | أمر الفضلاء قليل لهم : (٥٧-ب) تكلموا في قلوبكم على مضاجعكم وكونوا ساكتين سلاه (1468) .

(1465) الاهواء: ج، الاهوية: ت (1466) : ١ ، بحود هـ : ت ج (1467) : ع [اريا

[٢/١٢] ، قروب انه بفهم ورحوق مكلو تهم : ت ج (1468) : ع [المزور ٥/٤] امرؤ ابليكم هل مشكبكم ودموسله : ت ج

فصل نا [٥١]

في الوجود أمور كثيرة بيّنة واضحة، منها معقولات أول ومحسوسات،
ومنها ماهي قريبة من هذه، فلو ترك الانسان وما هو لما احتاج عليها دليلا
مثل وجود الحركة ووجود الاستطاعة للانسان وظهور الكون والفساد،
وطبائع الأمور البادية للحس كحرارة النار وبرد الماء، وأمثال هذه أشياء
5 كثيرة؛ لكن لما وقعت آراء عجيبة، اما من غلط (1469) او ممن قصد ذلك
لأمر ما يخالف بتلك الآراء طبيعة الوجود (1470)، وانكر محسوسا او اراد
ان يوهم وجود ما ليس بموجود فالتجأ. اهل العلم لإثبات تلك الأشياء
الظاهرة، وإبطال وجود تلك الأشياء المظنونة كما نجد آرسطو يثبت الحركة
لما أنكرت، ويبرهن على ابطال الجزء، لما أثبت وجوده.

ومن هذا القبيل، هو نفي الصفات الذاتية عن الله تعالى، وذلك أن
الأمر معقول أول وهو أن الصفة غير ذات الموصوف، وأنها (1471) حالة
ما للذات فهي عرض، وإن كانت الصفة هي ذات الموصوف فتكون الصفة
تكرارا في القول فقط، كأنك قلت إن الانسان هو الانسان، أو تكون
15 شرح اسم كأنك قلت الانسان هو الحيوان الناطق فان الحيوان الناطق | هو
(٥٨ - ١) م ذات الانسان وحقيقته، وليس ثم معنى ثالث غير الحيوان، والناطق هو
الانسان وهو الموصوف بالحياة والنطق؛ بل معنى هذه الصفة شرح اسم
لا غير، كأنك قلت إن الشيء الذي اسمه انسان هو الشيء المركب من
الحياة والنطق.

فقد، بان أن الصفة لا تخلو من احد امرين.
20 اما أنها هي ذات الموصوف فتكون شرح اسم ونحن لا نمنع ذلك
في حق الله من هذم الجهة - بل من جهة أخرى كما سيبين (1472)، أو تكون
(٢٠٦ - ب) ج الصفة غير الموصوف، بل هي معنى زائد على الموصوف | وهذا يؤدي ان

(1469) غلط: ت، غلط: ج (1470) للوجود: ت ج، الموجود: ن (1471)
وانها: ت ج، وانما: ن (1472): في الفصل الاتي

تكون تلك الصفة عرضاً (1473) لتلك الذات ، وليس بسلب اسمية العرض عن صفات الباري ينسب معناه ، لان كل معنى زائد على الذات فهو لاحق لها ، غير مكمل لحقيقتها ، وهذا هو معنى العرض مضافاً الى ما يلزم من كون أشياء كثيرة قديمة ، إن كانت الصفات كثيرة ، ولا وحدانية أصلاً ؛ إلا 5 باعتقاد ذات واحدة بسيطة ، لا تركيب فيها ، ولا تكثير معاني ، بل معنى واحد من اى الجهات لحظته وبأى الاعتبار اعتبرته ، تجمله واحداً لا ينقسم لمعنيين بوجه ، ولا بسبب ، ولا توجد فيه كثرة ، لا خارج الذهن ، ولا فى الذهن ، كما سيتبرهن فى هذه المقالة .

وقد انتهى القول بقوم من اهل النظر ان قالوا : إن صفاته تعالى ليست 10 هى ذاته ولا شيئاً خارجاً عن ذاته وهذا مثل قول آخرين : الأحوال ، يريدون بذلك المعانى الكلية ليست موجودة ولا معدومة وبقول آخرين الجوهر الفرد ليس هو فى مكان ، لكنه يشغل الحيز (1474) والانسان ليس (٥٨ - ٥٩) له فعل بوجه لكن (1475) له الاكتساب ، وهذه كلها اقاويل تقال فقط ، فهى موجودة فى الألفاظ لا فى الأذهان . فناهيك أن يكون لها وجود خارج الذهن 15 لكنها كما علمت ، وعلم كل من لا يغالط نفسه تُحمى بكثرة الكلام ، وبتمثيلات (1476) مموّهة ، وتصحح بالصباح والتشبيعات ، وبضروب كثيرة مركبة من جدل وسفسطة . فاذا رجع قائلها ومثبتها بهذه الطرق مع نفسه لا اعتقاده ، لا يجد شيئاً سوى الخيرة والقصور ، لانه يروم أن يوجد ما ليس بموجود ، ويخلق واسطة بين ضدين لا واسطة بينهما .

20 وهل بين الموجود ولا موجود واسطة ؟ او بين كون الشئ أحدهما هو الآخر او هو غيره واسطة ؟ وانما الجأ لذلك ما قلنا من مراعاة الخيالات وكون المتصور دائماً من جميع الاجسام الموجودة ، انها (1477) ذوات ما ، وكل

(1473) عرضاً : ت ، عرض : ج (1474) الحيز : ت ، حيزاً : ج (1475) لكن : ن ، لكنه : ت ج (1476) بتمثيلات : ن ، بتمثيلات : ت ج (1477) انها : ت ج ، انما : ن

ذات منها ذات صفات ضرورة. ولم نجد (1478) قط ذات جسم مجردة في وجودها دون صفة، فطردها هذا الخيال وظنّ أنه تعالى كذلك مركّب من معاني شتى ذاته، والمعاني الزائدة على الذات، فأقوام طردوا التشبيه واعتقدوه جسماً ذا صفات، وقوم رفعوا عن هذا الدرك ونفوا الجسم وأبقوا الصفات. كل ذلك أوجبه تبع ظواهر كتب التنزيل كما سألين 5 في فصول تاتي في هذه المعاني (1479).

فصل نب [٥٢]

(٥٩ - ١) م

كل موصوف توجب له الصفة، ويقال هو الكذا فلا تخلو تلك الصفة من أن تكون من هذه الاقسام الخمسة (1480).

القسم الاول : ان يوصف الشيء بجده، كما يوصف الانسان بانه 10 الحيوان الناطق. وهذه الصفة هي (1481) التي تدل على ماهية الشيء وحقيقته قديمتاً (1482) أنها شرح اسم لا غير، وهذا النحو من الصفة مني عن الله عند كل احد، لانه تعالى ليس له اسباب متقدمة هي سبب وجوده فيُحدّ بها ولذلك شهر عند كل احد من النظائر المحصلين لما يقولونه بأن الله لا يُحدّ.

والقسم الثاني : ان يوصف الشيء بجزء حده، كما يوصف الانسان 15 بالحيوانية، أو بالنطق. وهذا معناه التزام، لانا اذا قلنا، كل انسان ناطق فانما معناه أن كل من توجد له الانسانية يوجد فيه النطق. وهذا النحو من الصفات مني عن الله تعالى عند كل احد، لانه إن كان له جزء ماهية فتكون ماهيته مركبة واستحالة هذا القسم في حقه كاستحالة الذي قبله.

والقسم الثالث : أن يوصف الشيء بأمر خارج عن حقيقته وذاته حتى 20 يكون ذلك الأمر ليس مما تكمل به الذات وتتقوم، فيكون ذلك الأمر إذا (1483) كيفية ما فيه، والكيفية، وهي الجنس العالي (1484)، عرض |

(٥٩ - ب) م

(1478) ولم نجد: ت، ولا نجد: ن (1479) الفصل الاتي، ٥٣ (1480) الاقسام الخمسة: ج ن، الخمسة اقسام: ت (1481) م: ت ج، وم: ن (1482) الفصل السابق (1483) اذا: ت، —: ج (1484) المال: ت، المال: ج

من الأعراض فإن كان توجد له تعالى صفة من هذا القسم فيكون صلا على الأعراض. وكفى بهذا بُعداً عن حقيقته وذاته ، اعنى ان يكون ذاتاً كيفية. والعجب من كون الذين يقولون بالصفات يتفون عنه صلا التشبيه والتكييف. وما معنى قولهم: لا يَكَيّف إلا أنه ليس بكنى كيفية ، وكل صفة تُوجد لذات ما ، إيجاباً ذاتياً ، فهي إما مقدّمة للذات ، وهي 5 هي او كيفية لتلك الذات. واجناس الكيفية اربعة كما علمت وان لكل لك مثلاً على طريق الصفة من كل جنس منها ليبين لك امتناع وجود هذا النحو من الصفات لله تعالى.

- المثال الأول : مثل وصفك الإنسان بملكة من ملكاته النظرية ، 10 او الخلقية ، او الهيئات (1485) التي توجد له بما هو متفلسف ، كقولك : فلان النجار ، او العفيف ، او المريض . ولا فرق بين قولك : النجار او قولك العالم (1486) او الحكيم ، الكل (1487) هيئات في النفس ، لا فرق بين قولك : العفيف أو قولك الرحيم (1487) ، لان كل صناعة وكل علم وكل خلق متكن هي هيئة (1488) في النفس. وهذا كله يبين لمن زاول صناعة المتعلق | أيسر (١١-٣٠-١١) 15 مزاوله.

والمثال الثاني : مثل وصفك الشيء بقوة طبيعية فيه ، أولاً قوة طيبة مثل قولك : اللين والصلب ، وبين قولك القوى والضعيف ، للكل استعدادات طبيعية.

- والمثال الثالث : مثل وصفك الانسان بالكيفية الانفعالية والاحساسات 20 مثل قولك : فلان الغضوب او الحرج او الخائف او الرحيم | ، اقال يمكن (١١-٣٠-١١) المخلق. ومن هذا الجنس وصفك الشيء باللون والطعم والرائحة والحر والبرد واليبس والرطوبة.

(1485) الهيئات : ج ، هيئات : ذ : الهيئة : ذ (1486) العالم : ذ ، - : ج (1487)

الكل ... الرحيم : ذ ، - : ج (1488) هيئة : ذ ، هيئات : ج

والمثال الرابع : مثل وصفك الشيء بما يلحقه من جهة الكمية بما هي كمية ، مثل قولك : الطويل والقصير والمعوج والمستقيم ، وما أشبه ذلك . وإذا تأملت هذه الصفات كلها ، وما نحأ نحوها ، وجدتها ممتعة في حق الاله . اذ ليس هو ذا كمية فتلحقه كيفية تلحق الكم ، بما هو كم ، ولا هو متأثراً منفصلاً⁽¹⁴⁸⁹⁾ ، فتلحقه كيفية الانفعالات ولا له الاستعدادات ،⁵ فتلحقه القوى⁽¹⁴⁹⁰⁾ ، ونحوها ولا هو تعالى ذا نفس فتكون له هيئة فتلحقه ملكات كالحلم والحياء ونحو ذلك ، ولا ما يلحق المتنفس بما هو متنفس كالصحة والمرض .

فقد بان لك أن كل صفة ترجع لجنس الكيفية العالي⁽¹⁴⁹¹⁾ ، فانها لا توجد له تعالى فهذه الثلاثة أقسام من الصفات ، وهي ما يدل على ماهية ،¹⁰ او على جزء ماهية ، او على كيفية ما موجودة في الماهية ، قد تبين امتناعها في حق تعالى ، لانها كلها⁽¹⁴⁹²⁾ ، تدل على التركيب الذي سنبين⁽¹⁴⁹³⁾ بالبرهان امتناعه في حق الاله ، ولذلك قيل : انه واحد بالاطلاق⁽¹⁴⁹⁴⁾ .

والقسم الرابع : من الصفات هو ان يوصف الشيء بنسبة لغيره مثل ان ينسب لزمان ، او لمكان او لشخص آخر ، مثل وصفك زيدا⁽¹⁴⁹⁵⁾ بأنه¹⁵ ابو فلان ، او شريك فلان او ساكن الموضع القلاني ، او الذي كان في الزمان (٦٠ - ب) الم قلاني ، وهذا النحو من الصفات لا يوجب تكثيراً ولا تغييراً في ذات الموصوف ، لان هذا زيد المشار اليه ، هو شريك عمر ، و والد بكر ، ومولى خالد ، وصاحب زيد ، وساكن الدار التي هي كذا ، وهو الذي ولد في سنة كذا . وهذه معاني النسبة ليست هي ذاته ولا شيئاً في ذاته مثل الكيفيات .²⁰

ويبدو باول خاطر أنه يجوز أن يوصف الله تعالى بهذا النحو من الصفات ، ولكن عند التحقيق ، وتدقيق النظر يتبين امتناع ذلك ، إما أن الله

(1489) متأثراً منفصلاً : ت ، متأثراً منفصلاً : ج (1490) القوى : ت ج ، القوة : ن
(1491) العالي : ت ، العالي : ج (1492) كلها : ج ، — : ت (1493) اجزءه الثاني ،
أفصل ، ا (1494) ولذلك قيل انه واحد بالاطلاق : ج ، ولذلك قيل انه تعالى واحد بالاطلاق : ن ،
— : ت (1495) زيدا : ت ، زيد : ج

تعالى لا نسبة بينه وبين الزمان والمكان ، فذلك يبين ، لأن الزمان عرض لاحق للحركة ، اذا لحظ فيها معنى التقدم والتأخر ، فصارت متعددة ، كما بان في المواضع المفردة لهذا الفن ، والحركة من لواحق الاجسام ، والله تعالى ليس بجسم ، فلا نسبة بينه وبين الزمان. وكذلك لا نسبة بينه وبين المكان. 5

واما موضع البحث والنظر هل بينه تعالى وبين شيء من مخلوقاته من الجواهر نسبة مآ حقيقة فيوصف بها ؟ اما أن لا إضافة بينه وبين شيء من مخلوقاته ، فذلك يبين بأول نظر: اذ من خواص المضافتين الانعكاس بالتكافؤ ، وهو تعالى واجب الوجود ، وما سواه ممكن الوجود ، كما نبيّن (1496) ، فلا إضافة ؛ أما أن تكون بينهما نسبة فهو أمر يُظنّ به انه يصح ، وليس كذلك ، لأنه لا يمكن ان تتصور نسبة بين العقل واللون ، وكلاهما يعمها وجود واحد في مذهبنا ، فكيف تتصور نسبة بين من ليس بينه وبين ما سواه معنى يعمها بوجه ؟ إذ الوجود ، إنما يقال عندنا عليه تعالى وعلى ما | سواه باشتراك محض ، فلا نسبة بوجه ، بالحقيقة بينه وبين شيء من مخلوقاته لأن النسبة إنما توجد أبدا بين شيئين تحت نوع واحد قريب ضرورة. أما اذا كانا تحت جنس واحد ، فلا نسبة بينهما ، فلذلك لا يقال هذه الحمرة اشد من هذه الخضرة ، او اضعف منها او مساوية لها وان كانا (1497) جميعا تحت جنس واحد وهو اللون.

10 نبيّن (1496) ، فلا إضافة ؛ أما أن تكون بينهما نسبة فهو أمر يُظنّ به انه يصح ، وليس كذلك ، لأنه لا يمكن ان تتصور نسبة بين العقل واللون ، وكلاهما يعمها وجود واحد في مذهبنا ، فكيف تتصور نسبة بين من ليس بينه وبين ما سواه معنى يعمها بوجه ؟ إذ الوجود ، إنما يقال عندنا عليه تعالى وعلى ما | سواه باشتراك محض ، فلا نسبة بوجه ، بالحقيقة بينه وبين شيء من مخلوقاته لأن النسبة إنما توجد أبدا بين شيئين تحت نوع واحد قريب ضرورة. أما اذا كانا تحت جنس واحد ، فلا نسبة بينهما ، فلذلك لا يقال هذه الحمرة اشد من هذه الخضرة ، او اضعف منها او مساوية لها وان كانا (1497) جميعا تحت جنس واحد وهو اللون.

15 شيء من مخلوقاته لأن النسبة إنما توجد أبدا بين شيئين تحت نوع واحد قريب ضرورة. أما اذا كانا تحت جنس واحد ، فلا نسبة بينهما ، فلذلك لا يقال هذه الحمرة اشد من هذه الخضرة ، او اضعف منها او مساوية لها وان كانا (1497) جميعا تحت جنس واحد وهو اللون.

اما اذا كان الشيطان تحت جنسين فلا نسبة بينهما بوجه ، ولو في بادئ الرأي المشترك ، ولو ارتقيا لجنس واحد ، مثال ذلك أنه لا نسبة بين المائة ذراع (1498) وبين الحرارة التي في الفلفل ، لان هذا من جنس الكيفية ، وهذا من جنس الكمية ، ولا نسبة ايضا بين العلم والحلاوة ، أو بين الحلم والمرارة ، وإن كان كل هذه تحت جنس الكيفية العالي (1499) فكيف تكون

(1496) الجزء الثاني ، المقدمة والفصل ١ (1497) كانا : ت ج ، كانت : ن (1498) ذراع : ت ، اللراع : ج (1499) العالي : ت ، المال : ج

نسبة بينه تعالى وبين شيء من مخلوقاته مع التباين العظيم في حقيقة الوجود،
الذى لا يكون تباين ابعده منه ؟ ولو كان بينها نسبة، للزم ان يلحقه عرض
النسبة، وإن كان ليس ذلك عرضا في ذاته تعالى، لكنه بالجملة عرض
مّا فلا تخلص في ايجاب صفة له، ولو من جهة النسبة على التحقيق، لكنها
اولى الصفات (1500) التى ينبغى ان يتسامح (1501) في وصف الاله بها، إذ
5 لا توجب تكثير القديم، ولا توجب تغييرا في ذاته تعالى بتغيير المنسوبات.

والقسم الخامس: من صفات الايجاب هو أن يوصف الشيء بفعله،
(٢٠٧-ب) م و ليس اريد بفعله ملكة | الصناعة التي فيه، مثل-قولك النجار
(٦١-ب) م | او الحداد؛ اذ تلك من نوع الكيفية كما ذكرنا، بل اريد بفعله، الفعل الذى
فعله مثل قولك: زيد هو الذى نجر هذا الباب، وبني السور الفلانى، ونسج
10 هذا الثوب وهذا النحو من الصفات بعيد من ذات المنسوب. ولذلك يجوز
أن يوصف بها الله تعالى، بعد أن تعلم أن هذه الأفعال المختلفة ليس يلزم أن
تفعل لمعان مختلفة في ذات الفاعل، كما سيبتن (1502)، بل جميع أفعاله تعالى
المختلفة، كلها لذاته، لا بمعنى زائد على ذاته (1503) كما بينّا.

فيكون تلخيص ما في هذا الفصل، أنه تعالى واحد من جميع الجهات
15 لا تكثير فيه ولا معنى زائد على الذات؛ وإن الصفات المختلفة المعاني المتعددة
الموجودة في الكتب المدلول بها عليه تعالى هي من جهة كثرة أفعاله لا من
أجل كثرة في ذاته، وبعضها للدلالة على كماله بحسب ما نظنه كمالا كما
بينّا (1504). وأما هل يمكن ان تكون الذات الواحدة البسيطة التى لا تكثير
فيها تفعل أفعالا مختلفة فسيبتن ذلك بمثالات.

(1500) لكنها اولى الصفات : ت، لكنه اول بالصفات : ج (1501) يتسامح : ت،
يتسح : ج (1502) في الفصل الاتي (1503) زائد : ت ج، زائد على ذاته : ن، زائد من
ذاته : ي (1504) في الفصل السابق : ٢٦، ٢٦، ٤٧

فصل نج [٥٣]

- الذى دعا لاعتقاد وجود صفات البارى عند من يعتقدها ، قريب
 من الذى دعا لاعتقاد التجسيم عند من يعتقد ، وذلك أن معتقد التجسيم
 لم يدعه | لذلك نظر عقلى : بل تبع ظواهر نصوص الكتب ، وكذلك الأمر
 5 فى الصفات ، لما وُجدت كتب الأنبياء ، وكتب^(١٥٥٥) التزويل قد وصفته
 تعالى بأوصاف تحمل الأمر على ظاهره واعتقدوه ذا صفات ، فكانهم تزوه
 عن الجسانية ، ولم ينزهوه عن حالات الجسانية ، وهى الأعراض ،
 اعنى الهيئات النفسانية التى هى كلها كيفيات ، وكل صفة يزعم معتقد
 الصفات أنها ذاتية لله تعالى ، فانت تجد معناها معنى الكيفية ، وان لم
 10 يصرحوا بذلك تشبيها بما عهدوه من حالات كل جسم ، ذى نفس حيوانية :
 وعن الكل قيل : تكلمت التوراة بلسان بنى آدم^(١٥٥٦) .

- وانما القصد بجميعها وصفه بالكمال ، لا بنفس ذلك المعنى الذى هو
 كمال ، لذى النفس من المخلوقات . واكثرها صفات أفعاله المختلفة وليس
 باختلاف الأفعال . تختلف المعانى الموجودة فى الفاعل وانا اضرب لك مثلا
 15 فى ذلك من الأمور الموجودة لدينا ، اعنى أنه يكون الفاعل واحدا وتلزم عنه
 أفعال مختلفة ، ولو لم يكن ذا إرادة فناهيك إن كان فاعلا بإرادة مثال
 ذلك النار انها تذيب بعض الأشياء وتجمد بعضها ، وتنضج وتحرق وتبيض
 وتسود فلو وصف الانسان النار بأنها المبيضة المسودة المحرقة المنضجة
 المحمّدة المذبية ، لصدق . فن لا يعلم طبيعة النار يظن ان فيها ستة معانٍ
 20 مختلفة ، معنى به تسود ، ومعنى آخر به تبيض ، ومعنى ثالث به تنضج ،
 ومعنى رابع به | تحرق ، ومعنى خامس به تذيب ، ومعنى سادس به تجمد (٦٢-ب) ٢٢
 وهذه كلها أفعال متضادة ليس معنى فعل منها معنى الآخر .

(١٥٥٥) كتب : ت ج ، كتاب : ن (١٥٥٦) : ا ، دبره توره كلشون بنى ادم : ت ج

اما الذى يعلم طبيعة النار ، فيعلم أن بكيفية واحدة فاعلة تفعل هذه الأفعال كلها ، وهى الحرارة ، فاذا كان هذا موجودا فى ما يفعل بالطبع ، فناهيك فى حق الفاعل بارادة ، فناهيك فى حقه تعالى الذى علا على كل وصف لما ادركنا منه نسب⁽¹⁵⁰⁷⁾ مختلفة المعانى ، لان معنى العلم غير معنى القدرة فينا ومعنى القدرة غير معنى الارادة ، فكيف⁽¹⁵⁰⁸⁾ نلزم من ذلك ان تكون 5 فيه معانٍ مختلفة ذاتية له ، حتى يكون فيه معنى به يعلم ومعنى به يريد ومعنى به يقدر؟ اذ هذا هو معنى الصفات التى يقولونها.

فقد يصرح بعضهم بهذا ويعدد المعانى الزائدة على الذات ، وبعضهم لا يصرح بذلك ، لكن مصرح فى الاعتقاد ، وان لم يعبر عنه بكلام مفهوم كقول بعضهم: قادر لذاته ، عالم لذاته ، حى لذاته ، مريد لذاته. 10

وانا امثل لك بالقوة الناطقة الموجودة فى الانسان فإنه قوة واحدة لا تكثير فيها ، وبها يحوز العلوم والصنائع وبها بعينها يخطط وينجرو يذسج ويبنى ويعلم الهندسة ويسوس المدينة. فهذه أفاعيل مختلفة لازمة عن قوة واحدة بسيطة ، لا تكثير فيها ، وتلك الأفعال مختلفة جدا يكاد ألا يتناهى عددها ، اعنى عدد الصنائع التى تبرزها القوة الناطقة ، فلا يستبعد فى حق الله 15 عز وجل أن تكون هذه الأفعال | المختلفة صادرة عن ذات واحدة بسيطة ، لا تكثير فيها ولا معنى زائد اصلا ، وتكون كل صفة موجودة فى كتب الاله⁽¹⁵⁰⁹⁾ تعالى هى صفة فعله لا صفة ذاته⁽¹⁵¹⁰⁾ او دالة على كمال مطلق ، لا أن ثم ذات [١] مركبة من معانٍ مختلفة ، لانه ليس بكونهم لا يطلقون لفظ التركيب يطل معناه من الذات ذات الصفات ، لكن هنا موضع الشبهة 20 التى دعتم لذلك ، وهى هذه التى أيئنها لك ، وذلك:

أن هؤلاء الذين اعتقدوا الصفات ما يعتقدونها من اجل كثرة الأفعال بل يقولون نعم أن الذات الواحدة تفعل أفعالا مختلفة لكن الصفات الذاتية

(1507) نسباً : ج ، نسب : ت (1508) فكيف : ت ج ، كيف : ن (1509) كتب الاله : ت ج ، كتاب الله : ن (1510) صفة فعله لا صفة ذاته : ت ج ، صفة فعلية لا صفة ذاتية : ن

له تعالى . | ما هي من أفعاله ، لأنه لا يسوغ أن يتوهم أن الله خلق ذاته وهم (٣٠-٣١-١١)
 في تلك الصفات التي يسمونها ذاتية مختلفون ، اعني في عددها : إذ الكل تابعون نص كتاب ما ، ولندكر لك ما الكل مجمع عليه ، ويرعون أنه معقول ، وأنه لم يتبع فيه نص كلام نبي ، وهي أربع صفات حتى ، قادر ، عالم ، مريد . 5

فهذه قالوا معانٍ متغيرة ، وكمالات يستحيل أن يكون الاله عادما شيئا (1011) منها ، ولا يسوغ أن تكون هذه من جملة أفعاله فهذا تلخيص رأيهم . والذي تعلمه أن معنى العلم فيه تعالى ، هو بمعنى الحياة لكون كل مدرك ذاته فهوحي ، وعالم بمعنى واحد . هذا إذا أردنا بالعلم ادراك ذاته ، والذات المدركة هي بعينها الذات المدركة بلا شك ، لان ليس فوق رأينا 10
 مركبا من | شيئين : شئ يدرك وشئ اخر لا يدرك ، كالانسان المركب (٦٣-٦٤-١١)
 من نفس مدركة وجسد (1512) غير مدرك فني أريد بقولنا : عالم مدرك ذاته فتكون الحياة والعلم معنى واحدا ، وهم لا يلحظون هذا المعنى ، بل يلحظون إدراكه لمخلوقاته .

وكذلك بلا شك القدرة والارادة ليست كل واحدة منها موجودة 15
 للبارى باعتبار ذاته ، لانه لا يقدر على ذاته ولا يوصف بارادته ذاته ، وهذا لا يتصوره احد . بل هذه الصفات إنما ظنوها باعتبار نسب مختلفة بين الله تعالى وبين مخلوقاته . وذلك انه قادر أن يخلق ما يخلق ، ومريد لاييجاد الموجود على ما اوجده به ، وعالم بما اوجد ؛ فقد بان لك ان هذه الصفات 20
 ايضا ليست باعتبار ذاته ، بل باعتبار المخلوقات .

فلذلك نقول نحن مُعْبِرُ الموحدين بالتحقيق ، كما انا لا نقول إن في ذاته معنى زائد [١] به خلق السموات ، ومعنى آخر به خلق الاستمات ومعنى ثالث [١] به خلق العقول . كذلك لا نقول إن فيه معنى زائد [١] به يقرر ،

ومعنى آخر به يريد ، ومعنى ثالث [١] به يعلم مخلوقاته ، بل ذاته واحدة بسيطة لا معنى زائد عليها بوجه ، تلك الذات خلقت كل ما خلقت وعلمت (1513) لا بمعنى زائد اصلا .

وان هذه الصفات المختلفة لا فرق بين ان تكون بحسب الأفعال او بحسب نسب مختلفة بينه وبين المفعولات ، وعلى ما بيناه ايضا من حقيقة (٦٤-١) م النسبة ، وانها مظنونة. هذا هو الذى ينبغى | ان يعتقد فى الصفات المذكورة فى كتب الأنبياء يعتقد فى بعضها أنها صفات يُدَلّ بها على كمال ، على جهة الشبه بكالاتنا المفهومة عندنا كما ستبين .

فصل ند [٥٤]

اعلم ان سيد العالمين سيدنا موسى (1514) عليه السلام طلب مطلبين 10 وجاءه الجواب على المطلبين :

المطلب الواحد هو كونه طلب منه (1515) تعالى ان يعرفه ذاته وحقيقته .
والمطلب الثانى وهو الذى طلب اولاً هو ان يعرفه بصفاته .

فجاوبه تعالى على السؤالين بان وعده بتعريفه صفاته كلها وأنها أفعاله وأعلمه أن ذاته لا تترك على ما هو عليه ، لكنه نبّهه على موضع نظر 15 يدرك منه غاية ما يمكن الإنسان ان يدركه ، والذى ادركه هو ، عليه السلام ، لم يدركه احد قبله ولا بعده .

اما طلبه معرفة صفاته ، فهو قوله : فعرّفني طريقك حتى اعرفك .

الخ (1516) . وتأمل ما ضمنه هذا القول من غرائب قوله : عرّفني طريقك

حتى اعرفك (1516) دليل على كونه تعالى يُعَلِّم بأوصافه ، لانه إذا علم 20 الطرق ، * علمه . وقوله : لكي اثال حظوة فى عينيك (1517) ، دليل على

(1513) علمته : ن (1514) : ا ، مشه رينو : ت ج (1515) طلب من الله : ن (1516) ع [الخروج ٣٣/١٣] ، هوديعنى ذات دركك وادعك [+ لملك امصاحن بعينك : ج] : ت ج * ا ، التركيم : ت ج (1517) : ع [الخروج ٣٣/١٣] ، لمن امصاحن بعينك

أن من علم الله هو الذى ينال حظوة في عينيه⁽¹⁵¹⁸⁾ ، لا من صام وصلى فقط ، بل كل من عرفه فهو المرضي المقرب ، ومن جهله فهو المسخوط المبعود ، وعلى قدر العلم والجهل يكون الرضا والسخط والقرب والبعد (٦٤ - ب) م وقد خرجنا عن غرض الفصل وارجع الى الغرض.

- 5 فلما طلب معرفة الصفات وطلب العفو عن الآمة ، واجيب على العفو عنهم ؛ ثم طلب ادراك ذاته تعالى وهو قوله : ارنى بجلتك⁽¹⁵¹⁹⁾ أجيب على المطلوب الاول وهو : عرفنى طريقك⁽¹⁵²⁰⁾ ، وقيل له : انا اجيز جميع جودتى امامك⁽¹⁵²¹⁾ ، وقيل له في جواب السؤال الثانى اما وجهى فلا تستطيع ان تراه⁽¹⁵²²⁾ ، اما قوله : جميع جودتى فهو اشارة الى عرض الموجودات كلها عليه المقول عنها : ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا⁽¹⁵²³⁾ ، اعنى بعرضها عليه ان يدرك طبيعتها ، وارتباطها بعضها ببعض ، فيعرف تدبيره لها ، كيف هو الجملة والتفصيل ؟ والى هذا المعنى اشار بقوله : هو امين في جميع بيتي⁽¹⁵²⁴⁾ ، اى أنه فهم وجود عالمي كله فيها حقيقيا ثابتا ، لأن الآراء الغير صحيحة لا تثبت فاذا ادراك⁽¹⁵²⁵⁾ تلك الأفعال | هى صفاته (٢٠٨ - ب)
- 15 تعالى التى يُعرف من جهتها

و الدليل على أن الشيء الذى وُعد بادراكه هى أفعاله تعالى كون الشيء الذى عُرِفَ به صفات فعلية محضة : رحيم ورأوف طويل الأناة⁽¹⁵²⁶⁾

(1518) : ١ ، مصاحن يعينيو : ت ج (1519) : [الخروج ١٨ / ٢٢] ، هراق نا ا ت كبوديك : ت ج (1520) : ع [الخروج ١٣ / ٢٣] ، و ديفي ن ا ت دريك : ت ج (1521) : ع [الخروج ١٩ / ٢٣] ، اى امير كل طوبى حل فيك : ت ج (1522) : ع [الخروج ٢٠ / ٢٣] ، لا توكل لراوات ات فنى : ت ج (1523) : ع [التكوين ٣١ / ١] ، ويرى الميم ات كل اشرعه وهته طوبى ماد : ت ج (1524) : ع [المدد ٧ / ١٢] ، بكل بيتى فامن هوا : ت ج (1525) فاذا ادراك : ت ج ، تلك الافعال و : ن ، ادراك : دى . هى : ت ج ن التى هى : دى ، (1526) : ع [الخروج ٦ / ٢٤] ، رحوم وحنون ارك اقيم : ت ج

فقد بان ان الطرق⁽¹⁵²⁷⁾ التي طلب معرفتها، فأعلم بها، هي الأفعال الصادرة منه تعالى والحكماء⁽¹⁵²⁸⁾ يسمونها خصائص⁽¹⁵²⁹⁾ ويقولون : ثلاث عشرة خاصة⁽¹⁵³⁰⁾ وهذا الاسم واقع في استعمالهم على الاخلاق : اربع خصائص للذين يؤتون الصدقة ، اربع خصائص للذين يذهبون الى المدرسة⁽¹⁵³¹⁾

5

و هذا | كثير . م (١ - ٦٥)

والمعنى هنا ليس أنه ذو اخلاق ، بل فاعل أفعال⁽¹⁵³²⁾ شبيهة بالأفعال الصادرة مناعن أخلاق، اعنى عن هيئات نفسانية، لأنه تعالى ذو هيئات نفسانية وإنما اقتصر على ذكر هذه الثلاث عشرة خاصة⁽¹⁵³³⁾، وان كان قد ادرك جميع جودته⁽¹⁵³⁴⁾، اعنى جميع أفعاله، لأن هذه هي الأفعال الصادرة

منه تعالى في حق ايجاد الادميين، وتديبرهم وهذا كان اخر غرض سؤاله 10 لأن تمام القول : لكي اناال حظوة في عينيك انظران هذه الأمة هي

شعبك⁽¹⁵³⁵⁾، الذى انا محتاج لتديبرهم بأفعال أنقيّل بها أفعالك في تديبرهم فقد بان لك ان الطرق والخصائص⁽¹⁵³⁶⁾، واحد وهي الأفعال الصادرة منه تعالى في العالم ، فكلما أدرك فعل من أفعاله ، وُصف هو تعالى بالصفة التي يصدر عنها ذلك الفعل ، وسمّى بالاسم المشتق من ذلك الفعل.

15

مثال ذلك انه لما أدرك لطف تديبره في تكوين أجنة الحيوان ، وايجاد قوى فيه وفي من يربّيه بعد ولادته ، تمنعه من الهلاك والتلاف، وتصونه من الأذية⁽¹⁵³⁷⁾ وتنفعه في تصرفاته الضرورية ومثال هذا الفعل منا لا يصدر الا بعد انفعال ورقة وهو معنى الرحمة. قبل عنه تعالى: رحيم

(1527) : ا، الدركيم : ت ج (1528) : ا، الحكيم : ت ج (1529) : ا، [المعنى الحرفي : مقاييس]، مدوت : ت ج (1530) : ا، ثلاث عشرة مدوت : ت ج (1531) : ا، اربع مدوت بنوتى صفه اربع مدوت بولكى لست همدش : ت ج (1532) افعال : ت، افعالا : ج (1533) : ا، الثلاث عشرة مدوت . ت ج (1534) : ا، كل طوبو : ت ج (1535) : ع [الخروج ٣٣ / ١٣] ، وادعك لمن امصاحن بدينك وراءى منك شجوى هزه : ت ج (1536) : ا، الدركيم والمدوت : ت ج (1537) من الاذية : ت ج ، من كل اذية : ن

كما قيل : كرامة اب بينه (1538) . وقال : أشفق عليهم كما يُشفق الإنسان على ابنه (1539) ، ليس انه تعالى يتفعل ويرق ، لكن مثل ذلك الفعل الذى يصدر من الأب على الولد الذى هو تابع لرقه ورشفقة وانفعال محض يصدر عنه تعالى فى حق أوليائه ، لا عن | انفعال ، ولا عن تغير .

(٦٥ - ب) م

5 وكما انا نحن إذا أعطينا شيئاً لمن لا حق له علينا تسمى ذلك فى لغتنا نعمة (1540) كما قال . اغتفروها (1541) ، الذين رزقهم الله (1542) ، فإن الله قد انعم على (1543) ، ومثل هذا كثير .

وهو تعالى يوجب ويدبر لمن لا حق له عليه فى إيجاد ، وتدبيره . فلذلك سُمي رأوفاً (1544) ، وكذلك نجد أفعاله الصادرة فى الآدميين 10 من آفات عظيمة تنزل ببعض أشخاص تدمرهم اوامر عام مهلك لقبائل ، بل لاقليم تنفى الولد و ولد الولد ولا تُخلّى لأحرثاً ولا نسلاً ، كالخسوف والزلازل والصواعق المهلكة ، وكحركة قوم على آخرين لإبادتهم بالسيف ومحو أثرهم . وكثير من هذه الأفعال التى لا تصدر من احدنا فى حق آخر ، الا عن غضب شديد ، او حقد عظيم ، او طلب ثار . فسُمي بحسب هذه 15 الأفعال : غيورا ومنتقماً وحاقدًا وذا غضب (1545) ، يعنى ان الأفعال التى مثلها ، تصدر عنا عن هيئة نفسانية ، وهى الغيرة او الأخذ بالثار ، او الحقد ، او الغضب تصدر عنه تعالى بحسب استحقاق الذين عوقبوا لا عن انفعال بوجه ، تعالى عن كل نقص .

وهكذا الأفعال كلها هى أفعال تشبه الأفعال الصادرة عن الآدميين 20 عن انفعالات وهيئات نفسانية وهى صادرة عنه تعالى ، لا عن معنى زائد على ذاته اصلاً .

(1538) [المزمور ١٠٣ / ١٣] ، كرم اب على بنيم : ت ج (1539) [ملاعى ١٧ / ٣] ، وأحلق طليكم كاشر يحمل ايش على بنو : ت ج (1540) نعمة : ١ ، حينه : ت ج (1541) : ع [القضاة ٢٢ / ٢١] ، حنوى اوتم : ت ج (1542) : ع [التكوين ٥ / ٣٣] ، اشرحن الهيم : ت ج (1543) : ع [التكوين ١١ / ٣٣] ، كي حتى الهيم : ت ج (1544) : ١ ، حنون : ت ج (1545) : ع [نحوم ٢ / ١] ، قنا ونوم ونوطر وبعل حة : ت ج

وينبغي لمدير المدينة اذا كان نبيا ان يتشبه بهذه الصفات ، وتصدر عنه هذه الأفعال بتقدير وبحسب استحقاق لا بمجرد تبع الأنفعال ولا يطلق عنان الغضب ، ولا يمكن | الانفعالات منه إذ كل انفعال شر ، بل يتحاماها حسب طاقة الانسان : فيكون تارة لبعض الناس رجيا

- 5 و رأوفا (1546) لا لمجرد الرقة والشفقة ، ألا بحسب ما يلزم ويكون تارة لبعض الناس حاقدا ومتقما وذا غضب (1547) ، بحسب استحقاقهم لا بمجرد الغضب حتى إنه يأمر بحرق الشخص وهو غير حريج ، ولا غضوب ، ولا باغض فيه ، بل بحسب ما يراه من استحقاقه ، ويلحظ ما في إيقاع هذا الفعل من المنفعة العظيمة بخلق كثير (1548) .

- 10 ألا تتأمل في نصوص التوراة لما أمر في سبعة شعوب (1549) ، بالإبادة ، وقال : فلا تستبق منها نسمة (1550) ، اتبع ذلك على الأثر بقوله : كيلا يعلموكم ان تصنعوا مثل رجاساتهم التي صنعوها لآلهم فتخطأوا الى الرب الهكم (1551) . يقول لا تظن أن هذه قساوة ، او طلب ثأر ، بل هو فعل

- يقتضيه الرأي الانساني ان يُزال كل من يحيد عن طرق الحق وتُنحى العوائق كلها التي تعوق عن الكمال الذي هو ادراكه تعالى ، ومع هذا كله 15 ينبغي ان تكون أفعال الرحمة والعفو والشفقة والرأفة صادرة من مدير المدينة اكثر من أفعال القصاص بكثير ، لان هذه الثلاث عشرة خاصة (1552)

ج (٢٠٩ -) كلها خصائص الرحمة (1553) غير واحدة وهي : يفقد ذنوب الآباء في البنين (1554) ، لأن قوله : ولا يبرئ تبرة (1555) معناه واستئصالا لا يستأصل من قوله : خاوية لا طئة بالأرض (1556) .

- (1546) : ١ ، رحوم وحنون : ت ج (1547) : ١ ، نواظر ونوم وبل حمه : ت ج (1548) كثير : ت ج ، كبير : ن (1549) : ١ ، بشبه عميم : ت ج (1550) : ع [الشنية ١٦/٢٠] ، لا تحية كل نشفه : ت ج (1551) : ع [الشنية ١٨/٢٠] ، لمن اشر لا يلدر انكم لموت ككل توعيت اشر عمولا لهم وحطام لله الهكم : ت ج (1552) : ١ ، الشلش جره لموت : ت ج (1553) : ١ ، لموت رحيم : ت ج (1554) : ع [الخروج ٧/٢٤] ، فودة هون ابوت حل بنيم : ت ج (1555) : ١ ، انظر اربيا ١١/٣٠ ونقيه لا ينقه : ت ج . لا يتأصل : ت ، يتأصل : ج (1556) : ع [اشعيا ٢٦/٣] ، ونفته لا رص تشب : ت ج

- واعلم أن قوله: يفتقد ذنوب الآباء في البنين ⁽¹⁵⁵⁴⁾ إنما ذلك في ذنب عبادة الوثن ⁽¹⁵⁵⁷⁾ خاصة لافي ذنب آخر، دليل ذلك قوله في | الأوامر (٦٦ - ب) م العشرة ⁽¹⁵⁵⁸⁾ في الثالث والرابع من مبغضي ⁽¹⁵⁵⁹⁾، ولا يتسمي: مبغوضا ⁽¹⁵⁶⁰⁾ إلا عابد الوثن ⁽¹⁵⁶¹⁾، كل النجاسات التي يكرهها الرب ⁽¹⁵⁶²⁾، وإنما اقتصر على الرابع ⁽¹⁵⁶³⁾، لأنه غاية ما يمكن الإنسان أن يرى من نسله الجليل الرابع ⁽¹⁵⁶⁴⁾، فإذا قُتل أهل المدينة ⁽¹⁵⁶⁵⁾ العابدون ⁽¹⁵⁶⁶⁾ فيقتل ذلك الشخص ⁽¹⁵⁶⁷⁾ المشرك ⁽¹⁵⁶⁸⁾ ونسل نسله الذي هو الولد الرابع فكانه يصف ⁽¹⁵⁶⁹⁾ أن من جملة أموره تعالى، من جملة أفعاله بلا شك أن يقتل نسل عابدي الوثن ⁽¹⁵⁶⁶⁾، وإن كانوا أصاغر في غمار والديهم وأجدادهم
- 10 وهذا الأمر وجدناه مطردا في التوراة في كل موضع كما أمر في: واحرق بالنار تلك المدينة وجميع سلبها ⁽¹⁵⁷⁰⁾. كل هذا لتعقبة ذلك الأثر الموجب للفساد العظيم كما بينا.

- وقد خرجنا عن غرض الفصل لكن بينا لاي شئ اقتصر هنا من ذكر أفعاله على هذه وانها محتاج اليها في تدبير المدن، اذ غاية فضيلة الإنسان
- 15 التشبه به تعالى ح ب القدرة، يعني ⁽¹⁵⁷¹⁾ أن نشبه أفعالنا بأفعاله كما بينوا ⁽¹⁵⁷²⁾ في شرح: كونوا قديسين ⁽¹⁵⁷³⁾، قالوا: هو كريم، كذلك كن انت كريما، هو رحيم، كنت انت رجيا. ⁽¹⁵⁷⁴⁾ والغرض كله أن الصفات المنسوبة له هي صفات أفعاله لا انه تعالى ⁽¹⁵⁷⁵⁾ ذو كيفية.

(1557): ١، عبوده زره: ت ج (1558): ١، عسرت هه بروت: ت ج (1559): ع [الخروج ٥/٢٠]، هل شكيم وعل ربيع لشوناي: ت ج (1560): ١، شونا: ت ج (1561): ١، حوبد عبوده زره: ت ج (1562): ع [الثنية ١٢/٣١]، كي كل توهيت افه اشرشنا: ت ج (1563): ١، ربيع: ت ج (1564): ١، دوربيبي: ت ج (1565) المدينة: ت، مدينة: ج (1566): ١، حوبدي عبوده زره: ت ج (1567) الشخص: ج، الشيخ: ت (1568) المشرك: ١، العوبد: ت ج (1569) يصف: ت، يصف: ج (1570): ع [الثنية ١٢/١٦]، مير هندحت محرم اوتو وات كل اشريه: ت ج (1571) يعني: ت، اعني: ج (1572) بينوا: ت، بينا: ج (1573): ع [الاحبار ١٩/٢]، قدشيمبيو: ت ج (1574): ١، مه هواحنون اف اته هيه حنون هوا رحوم اف اته هيه رحوم: ت ج (1575) تعالى: ج، —: ت

فصل نه [٥٥]

(٦٧ - ١) م قد تقدم لنا في عدة مواضع من هذه المقالة ، أن كل ما يوجب جسمانية ، يلزم ضرورة نفيه عنه . وكذلك كل انفعال يُبنى عنه لان الانفعالات كلها توجب التغيير ، وان الفاعل لتلك الانفعالات غير المنفعل ، بلا شك . فلو كان تعالى يفعل بوجه من وجوه الانفعال ، لكان غيره الفاعل ٥ فيه ، والمغير له . وكذلك يلزم ضرورة ان يُبنى عنه كل عدم ، وان لا يكون كمال ما معلوما منه تارة ، وموجودا اخرى ، لانه إن فرض ذلك كان كمالا بالقوة ، وكل قوة يقارنها عدم ضرورة ، وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فلا بد له من مُخرج غيره ، موجود بالفعل يخرججه . فلذلك يلزم ان تكون كمالاته كلها موجودة بالفعل ، ولا يكون له شيء 10 بالقوة بوجه .

ومما يلزم ضرورة ان يبنى عنه ايضا الشبه باى شيء من الموجودات وهذا أمر قد شعر به كل احد . وقد صرح في كتب الأنبياء بنى التشبيه وقال : فبمن تشبهوني فأساويه (1576) ، وقال : فبمن تشبهون الله واى شبه تعادلونه به (1577) ، وقال : انه لا نظير لك يارب (1578) ، وهذا كثير . فيكون 15 ملاك الامر أن كل شيء يؤدى لاحد هذه الأصناف الاربعة يلزم ضرورة نفيه عنه بالبرهان الواضح . وهى كل ما يؤدى لجسمانية ، او ما يؤدى لانفعال وتغيير ، او ما يؤدى لعدم ، مثل ان لا يكون له شيء بالفعل (1579) ، ثم يصير بالفعل ، او ما يؤدى اشبه شيء من مخلوقاته .

وهذه من جملة فوائد العلم الطبيعى في معرفة الآله ، أن كل من لا يعلم 20 (٦٧ - ب) م تلك العلوم لا يشعر بنقص الانفعالات ولا يفهم معنى ما بالقوة وما بالفعل ولا يعلم لزوم العدم ، لكل ما بالقوة وان الذى بالقوة انقص من المتحرك لخروج تلك القوة للفعل ، والمتحرك ناقص ايضا باضافته لما من اجله

(1576) : ع [اشعيا ٤٠ / ٢٥] ، والى تدميون واشوه : ت ج (1577) : ع [اشعيا ٤٠ / ١٨] ، والى تدميون ال ومه دموت تتركولو : ت ج (1578) : ع [ارميا ١٠ / ٦] ، ماين كوك الله : ت ج (1579) لا يكون له شيء بالفعل : ت ج ، يكون له شيء بالقوة : ن

تحرك حتى يحصل بالفعل وان علم هذه الأشياء ولا يعلمها ⁽¹⁵⁸⁰⁾ ببراينها فلا يعلم الجزئيات اللازمة عن هذه المقدمات الكلية لزوما ضروريا. فلذلك لا يكون عنده برهان بوجود الآله ولا بلزوم نفي هذه الأصناف عنه، وبعد تقديم هذه التوطئة ⁽¹⁵⁸¹⁾ آخذ في فصل آخر أبين فيه استحالة ما يظنه معتقدو ⁽¹⁵⁸²⁾ الصفات الذاتية له. وذلك انما يفهمه من تقدمت له المعرفة بصناعة المنطق وبطبيعة الوجود.

فصل نو [٥٦]

اعلم أن الشبهة هي نسبة ما بين شيئين ، وإى شيئين لا تُقدَّر بينهما نسبة، كذلك لا تتصور بينهما شبهة. وكذلك كل مالا شبهة بينهما، فلا نسبة بينهما. مثال ذلك : أنه لا يقال هذه الحرارة شبيهة بهذا اللون ولا هذا الصوت شبيه بهذه الحلاوة. وهذا أمر يتبين بنفسه. فلما كانت النسبة بيننا وبينه تعالى مرتفعة، اعنى بينه وبين ما سواه ، لزم ارتفاع الشبهة ايضا.

واعلم أن كل شيئين هما تحت نوع واحد، اعنى أن تكون ما هيتهما جميعا واحدة | غير أنهما مختلفان بالكبر والصغر أو الشدة أو الضعف أو نحو ^{(٦٨ - ١) م} ذلك. فأنهما جميعا متشابهان ضرورة، وان اختلفا هذا النحو من الاختلاف مثال ذلك: أن الخردلة وفلك الكواكب الثابتة متشابهان في الأبعاد الثلاثة، وان | كان هذا في غاية الكبر وهذه ⁽¹⁵⁸³⁾ في غاية الصغر معنى وجود ^{(٢٠٩ - ب) ج} الأبعاد فيها واحد. وكذلك الشمع المذاب في الشمس واسطقس النار متشابهان في الحرارة وان كانت تلك الحرارة في غاية الشدة وهذه الحرارة في غاية من الضعف لكن معنى ظهور هذه الكيفية فيها جميعا واحد.

وهكذا كان ينبغي ان يفهم من يعتقد أن ثم صفات ⁽¹⁵⁸⁴⁾ ذاتية يوصف بها البارى ، وهى أنه موجود وحى وقادر وعالم ومريد ، أنها

(1580) ولا يعلمها : ت ، فلا يعلمها : ج ، فلا يعلم : ت ، ولا يعلم : ج (1581) التوطئة : ت ، المقدمة : ج (1582) معتقدو : ت ، معتقدى : ج (1583) هذه : ت ، هذا : ج (1585) وذلك : ت ، وكذلك : ن (1584) صفات : ت ، صفاتا : ج

ليست هذه المعاني تنسب اليه والينا بمعنى واحد، ويكون الاختلاف بين تلك الصفات وبين صفاتنا بالاعظم أو الأكل أو الأدوم أو الأثبت، حتى يكون وجوده أثبت من وجودنا، وحياته أدوم من حياتنا، وقدرته اعظم من قدرتنا، وعلمه اكمل من علمنا، وارادته اعم من ارادتنا، ويعم المعنيين حد واحد، كما يزعم هؤلاء ليس الأمر كذلك بوجه، لأن باب أفعل 5 انما يُنطق به بين الاشياء التي يقال عليها ذلك المعنى بتواطؤ. واذا كان ذلك لزم الشبه، وعلى رأيهم الذين يرون ان هناك صفات ذاتية كما لزم ان تكون ذاته تعالى تشبه الذوات، كذلك كان ينبغي ان تكون صفاته الذاتية التي يزعمونها لا تشبه الصفات ولا يجمعها حد واحد، وليس كذلك يفعلون بل يظنون ان يجمعها حد واحد وأن لا تشابه بينهما. 10

فقد بان لمن يفهم معنى التشابه أنه تعالى انما يقال عليه وعلى كل ما سواه موجود باشتراك محض، وكذلك انما يطلق العلم والقدرة والإرادة والحياة عليه تعالى، وعلى كل ذي علم وقدرة وارادة وحياة بالاشتراك المحض الذي لا تشابه معنى بينهما اصلا. ولا تظن انها تقال بتشكيك، لان الاسماء التي تقال بتشكيك هي التي تقال على شيئين، بينهما تشابه في معنى 15 ما. وذلك (1585) المعنى عرض فيها، وليس هو مقوما لذات كل واحد منها. وهذه الاشياء المنسوبة له تعالى ليست هي اعراضا عند احد من اهل النظر وهذه الصفات التي لنا كلها أعراض بحسب رأى المتكلمين. فيا ليت شعري من اين وقع (1586) الشبه حتى يجمعها حد واحد، فتكون مقولة بتواطؤ، كما يزعمون. فهذا برهان قطعي على كون هذه الأوصاف المنسوبة 20 له، ليس بين معناها ومعنى هذه المعلومة عندنا شركة بوجه، ولا على حال، وإنما الشركة في الاسم لا غير.

واذا كان ذلك كذلك، فلا ينبغي ان تعتقد معاني زائدة على الذات شبه هذه الصفات التي هي زائدة على ذاتنا، لما اشتركا (1587) في الاسم. فهذا المعنى عظيم الجلالة عند العارفين فاحفظه، وحصله حق تحصيله ليكون 25 عتيدا لما يراد تفهيمك اياه.

(1586) وقع : ت ، يقع : ج . جمها : ت ، يجمعها : ج (1587) اشتركا : ت ج ، اشتركا : ن

في الصفات أغمض مما تقدم. معلوم ان الوجود عارض للموجود ،
 فلذلك هو معنى زائد على ماهية الموجود ، هذا هو الامر اليقين الواجب
 في كل ما لوجوده سبب . فان وجوده معنى زائد على ماهيته وأما ما (1588)
 5 لا سبب بوجوده وهو الله عز وجل وحده ، لأن هذا هو معنى قولنا عنه
 تعالى إنه واجب الوجود، فان وجوده ذاته وحقيقته ، وذاته وجوده ،
 وليست هي ذات عرض لها أن وجدت ، فيكون وجودها معنى زائدا
 عليها، اذ هو واجب الوجود، دائما، لا طارئا عليه، ولا عارضا عرض له.
 فاذن هو موجود لا بوجود. وكذلك حتى لا بقاء، وقادر لا بقدرة، وعالم
 10 ليس بعلم، بل الكل راجع لمعنى واحد لا تكثير فيه كما سيبين.

ومما يجب ان يُعلم ايضا ان الوحدة والكثرة عوارض عرضت
 للموجود من حيث هو كثير او واحد قد بُيّن ذلك في ما بعد الطبيعة. وكما
 ان العدد ليس هو نفس المعدادات ، كذلك ليس الوحدة نفس الشيء
 المتوحد ، اذ هذه كلها أعراض جنس الكم المنفصل تلحق الموجودات
 15 المستعدة لقبول مثل هذه الاعراض ، اما الواجب الوجود البسيط بالحقيقة
 الذي لا يلحقه تركيب اصلا ، فكما يستحيل عليه عرض الكثرة.

كذلك، يستحيل عليه عرض الوحدة | ، اعني أن ليس الوحدة معنى
 (٦٩ ب) زائدا على ذاته ، بل هو واحد لا بوحدة، ولا تعتبر هذه المعاني الدقيقة التي
 يكاد تفوت الأذهان بالألفاظ المعتادة التي هي اكبر سبب في التغليب ، لان
 20 تضيق بنا العبارة جدا جدا في كل لغة حتى لا نتصور ذلك المعنى الابتسامح (1589)
 في العبارة ، فلما رمنا الدلالة على كون الاله لا كثيرا (1590) ، لم يقدر القائل
 يقول: الأ واحد ، وان كان الواحد والكثير من فصول الكم.

(1588) واما ما : ت ج ، امان : ن (1589) بتسامح : : ت ، بتسم : ج ن
 (1590) كثيرا : ت ، كثير : ج

فلذلك نلخص⁽¹⁵⁹¹⁾ المعنى ونرشد الذهن لحقيقة الأمر بقولنا : واحد لا بوحدة ، كما نقول قديم للدلالة على أنه غير حادث ، وفي قولنا قديم من التسامح⁽¹⁵⁹²⁾ ما⁽¹⁵⁹³⁾ هو يبين ظاهر. اذ القديم إنما يقال لما يلحقه الزمان الذى هو عرض للحركة التابعة للجسم ، وهو ايضا من باب المضاف ، لأن قولك : القديم فى عرض الزمان ، كقولك : الطويل والقصير فى عرض الخط . وكل ما لا يلحقه عرض الزمان ، فلا يقال فيه بالحقيقة : لا قديم (٢١٠-١) ج ولا حادث ، كما لا يقال فى الحلاوة : لا معوجة ولا مستقيمة . ولا يقال فى الصوت : لا مالح ولا تفه .

وهذه الاشياء لاختفاء بها على من ارتاض فى فهم المعانى على حقائقها ، واعتبرها بإدراك العقل لها وتجريدها ، لا بالتجمل⁽¹⁵⁹⁴⁾ الذى تدل عليه 10 الألفاظ فكل ما تجده فى الكتب من وصفه تعالى : الأول والآخر⁽¹⁵⁹⁵⁾ ، فهو مثل وصفه تعالى بالعين والأذن . والقصد بذلك انه تعالى لا يلحقه تغير ولا يتجدد له معنى بوجه ، لا أنه تعالى واقع . تحت الزمان ، فتحصل مقايضة ما بينه وبين غيره مما فى زمان فيكون «أولا وآخر»⁽¹⁵⁹⁶⁾ ، وانما هذه الألفاظ كلها على لسان بنى آدم⁽¹⁵⁹⁷⁾ ، كذلك قولنا : احد ، معناه أنه 15 لا ند له لأن معنى الوجدانية لأحق لذاته .

فصل نح [٥٨]

اغضض مما تقدم . اعلم أن وصف الله عز وجل بالسوالب ، هو الوصف الصحيح الذى لا يلحقه شئ من التسامح⁽¹⁵⁹⁸⁾ ، ولا فيه نقص فى حق الله 20 جملة ولا على حال . أما وصفه بالإيجاب⁽¹⁵⁹⁹⁾ ، ففيه من الشرك والنقص

(1591) نلخص : ت ج ، نخلص : ن (1592) التسامح : ت ن ، التسامح : ج (1593) ما : ت ج ، كما : ن (1594) بالتجمل : ت ج ، بالتجمل : ن ، بالتجسم : ن (1595) ع [اشعيا ٤٤/٦] ، راشون واحرون : ت ج . والقصد : ت ج ، القصد : ن (1596) : ا ، راشون احرون : ت ج (1597) : ا ، كلشون بنى آدم : ت ج (1598) التسامح : ت ، التسامح : ج (1599) بالإيجاب : ج ، بالايجابات : ت

ما قد بيناه . وينبغي أن أبيت لك أولا كيف هي السوالب صفات على جهة ما وبأى شئ تفارق صفات الإيجاب و بعد ذلك أبيت لك كيف ليس لنا طريق في وصفه إلا بالسوالب لا غير .

فأقول : إن الصفة ليست هي التي تخصّص الموصوف فقط حتى لا يشترك

5 في تلك الصفة مع غيره ، بل الصفة قد تكون أيضا صفة للموصوف ، وإن

كان يشترك فيها مع غيره ، ولا يحصل بها تخصيص . مثال ذلك ، إن رأيت

انسانا على بُعد ، فسألت وقلت : ما هذا المرنى ؟ ف قيل لك حيوان ، فهذه

صفة بلاشك لهذا⁽¹⁶⁰⁰⁾ المرنى . وإن كان لم يخص به من كل ما سواه ، لكنه

حصل بها تخصيص ما ، وهوان هذا المرنى ليس هو جسما من | نوع النبات ، (٧٠ - ب) ٢

10 ولا من نوع المعادن⁽¹⁶⁰¹⁾

كذلك أيضا إذا كان في هذه الدار انسان وعملت أن فيها جسم [أ]

ما ، غير أنك لا تعلم ما هو ، فسألت وقلت ما في هذه الدار ؟ فقال لك

الحبيب : ليس فيها معدن ولا جسم نبات ، فقد حصل تخصيص ما . وعلمت

أن فيها حيوان [أ] وإن لم تعلم أى حيوان هو فهذه الجهة تشارك صفات

15 السلب لصفات الإيجاب ، لأنها لا بد أن تخصص تخصيصا ما ، ولولم يكن

فيها من التخصيص الا إزالة ما سلب من جملة ما كنّا نظنّه غير مسلوب .

واما الجهة التي تفارق بها صفات السلب لصفات الإيجاب ، فان

صفات الإيجاب وان لم تخصص ، فانها تدل على جزء من جملة الشئ

المطلوب معرفته . اما جزء جوهره أو عرض من أعراضه . و صفات السلب

20 لا تعرفنا شيئا بوجه من الذات المطلوب علمها ماهي ، الا إن كان ذلك

بالعرض ، كما مثلنا . وبعد هذه المقدمة .

اقول : إن الله عز وجل قد تبرهن أنه واجب الوجود لا تركيب فيه ،

كما سبرهن . وليس ندرك إلا انيّه فقط ، لا ماهيته ، فيستحيل ان تكون له

صفة ايجاب ، لانه لا إنيّة له خارجا عن ماهيته ، فتدل الصفة على احدهما .

فنا هيك أن تكون ماهيته مركّبة، فتدل الصفة على جزئيتها. نا هيك أن تكون له أعراض، فتدل الصفة أيضا عليها، فلا صفة يحجب بوجه.

اما صفات النى فهى التى ينبغى ان تستعمل لإرشاد الذهن لما ينبغى أن يعتقد فيه تعالى، لأنها لا يلحق | من مجتها تكثير بوجه، وهى ترشد م (١-٧١)

الذهن لغاية ما يمكن الانسان أن يدركه منه تعالى. مثال ذلك : أنه تبرهن 5 لنا وجوب وجود شئ غير هذه الذوات المدركة بالحواس والمحاط بعلمها بالعقل، فقلنا عن هذا إنه موجود، المعنى، أنه يستحيل عدمه. ثم أدركنا أن هذا الموجود ليس هو مثل وجود الاسطقسات مثلا، التى هى أجسام ميّة؛ فقلنا إنه حى، المعنى انه تعالى ليس بمأيت.

ثم أدركنا ان هذا الموجود ايضا، ليس هو⁽¹⁶⁰²⁾ مثل وجود السماء، 10 التى هى جسم حى، فقلنا إنه ليس بجسم. ثم أدركنا أن هذا الموجود ليس هو مثل وجود العقل، الذى ليس هو بجسم ولا مأيت لكنه معلوم، فقلنا إنه تعالى قديم، المعنى ليس له سبب أو جده. ثم ادراكنا ان هذا الموجود ليس وجوده، الذى هو ذاته، انما هو كافٍ له فقط، أن يكون موجودا، بل تفيض⁽¹⁶⁰³⁾ عنه وجودات كثيرة، وليس ذلك كفيض الحرارة عن 15 النار، ولا كلزوم الضوء عن الشمس، بل فيض يُمِدّها دائما بقاء وانتظاما. بتدبير محكم، كما سنبين.

فقلنا فيه من أجل هذه المعانى إنه قادر وعالم ومريد، والقصد بهذه الصفات أنه ليس بعاجز ولا جاهل، ولا ذاهل ولا مهمل، ومعنى قولنا:

ليس بعاجز، أن وجوده فيه كفاية لايجاد أشياء اخر غيره، ومعنى قولنا: 20 لا جاهل، أنه مدرك اى حى، لان كل مدرك حى. ومعنى قولنا: م (٧١-ب) لا ذاهل ولا مهمل، أن جميع تلك الموجودات جارية على نظام | وتدبير،

(1602) ليس هو : ت ج ، هو ليس : ن (1603) تفيض : ت ج ، فائض : ن

لا مهمة وكائنة كيف اتفق الإككون (1604) كل ما يدبره المرید بقصد
وارادة ثم أدركنا أن هذا الموجود لا آخر مثله فقولنا (1605) هو (1606) واحد،
المعنى (1607) نفي الكثرة.

5 فقد بان لك أن كل صفة نصفه بها فهي : إما صفة فعل أو يكون
معناها سلب عدمها إن كان القصد بها إدراك ذاته لافعله، ولا تستعمل أيضا
هذه السوالب ولا تطلق عليه تعالى، إلا بالجهة التي علمت أنه قد يُسَلَّب
عن الشيء ما ليس شأنه أن يوجد له، كما نقول في الحائط : لا بصير. وانت
تعلم يا أيها الناظر في هذه المقالة أن هذه الساء، وهي جسم متحرك، قد
شبرناها وذرعناها واحطنا علما بمقادير اجزاء منها (1608) : وبأكثر
10 حركاتها (1609)، قد عجزت عقولنا كل العجز عن إدراك ماهيتها، مع كوننا
نعلم أنها ذات مادة وصورة ضرورة، غير أنها ليست مثل هذه المادة التي
فيها. فلذلك لا نقدر نصفها إلا بالأسماء الغير محصلة، لا بالايجاب المحصل.

فإننا نقول إن الساء لا خفيفة ولا ثقيلة، ولا منفعة فلذلك هي لا قابلة
اثر (1610) ولا ذات طعم، ولا ذات رائحة، ونحو هذه السوالب؛ كل ذلك
15 لجهلنا بتلك المادة. فكيف تكون حال عقولنا، اذا رامت إدراك البرئ عن
المادة البسيط [ة] غاية البساطة الواجب الوجود الذي لا علة له، ولا يلحقه معنى
زائد على ذاته الكاملة، التي معنى كمالها سلب النقائص عنها، كما بينا.

20 | فإننا لا ندرك غير إنشئته فقط، وإن ثم موجودا (1611)، لا يشبه شيء (1612) (٧٢-١) م
من الموجودات التي اوجدها، ولا يشاركها في معنى بوجه، ولا تكثير فيه،
ولا عجز عن إيجاد ما سواه. وأن نسبته للعالم نسبة الرباني للسفينة وليست
هذه أيضا نسبة حقيقية ولا شبه صحيح بل هي لارشاد الذهن انه تعالى مدبر

(1604) ككون : ت، يكون : ج ن (1605) فقلنا : ج ن، فقولنا : ت (1606) هو :
ت ج، انه : ن (1607) المعنى : ت ج، والمعنى : ن (1608) منها : ت، منه : ج (1609)
حركاتها : ت ج، حركاته : ن (1610) اثر : ت، اثرا : ج (1611) موجودا : ج ن
موجود : ت، . (1612) لا يشبه شيء : ت ج، لا يشبه شيئا : ن

للموجودات، المعنى أنه يُمدّها ويحرز نظامها كما ينبغي وسيبين هذا المعنى بأبلغ من هذا فسيبحان من اذا لاحظت⁽¹⁶¹³⁾ العقول ذاته عاد إدراكها تقصيرا واذا لحظت لزوم أفعاله عن ارادته عاد علمها جهلا واذا رامت الألسن تعظيمه باوصاف عادت كل بلاغة عيّا⁽¹⁶¹⁴⁾ وتقصيرا.

5

فصل نط [٥٩]

للسائل ان يسأل ويقول اذا كان لاحيلة في ادراك حقيقة ذاته ويؤدّي البرهان ان الشيء المدرك هو أنه موجود فقط، وصفات الايجاب، قد امتنعت كما تبرهن، فبأي شيء يقع التفاضل بين المدرّكين؟ فاذن الذي أدركه سيدنا موسى وسليمان⁽¹⁶¹⁵⁾ هو الذي يدرك الشخص الواحد من بعض الطلبة. وهذا لا يمكن فيه زيادة ومن المشهور عند أهل الشريعة 10 بل عند الفلاسفة أن التفاضل في ذلك كثير. فاعلم أن الأمر كذلك وإن (٧٢-ب) م التفاضل بين المدرّكين عظيم جدا، لأن كلما زيد في صفات الموصوف تخصّص أكثر وقرب الواصف من إدراك حقيقته. كذلك كلما زدت في السلب عنه تعالى قربت من الإدراك وكنت أقرب إليه من الذي لم يسلب ما تبرهن لك أنت سلبه. فلهذا قد يتعب الانسان سنين عديدة⁽¹⁶¹⁶⁾ في فهم 15 علم ما وتحقيق مقدماته، حتى يأخذه يقينا⁽¹⁶¹⁷⁾، يكون نتيجة ذلك العلم كله أن نسلب عن الله معنى ما، تعلم⁽¹⁶¹⁸⁾ بالبرهان أنه محال أن يُنسب له هذا المعنى.

وآخر من المقصرين في النظر لا يتبرهن له ذلك ويكون الأمر عنده مشكوكا فيه هل يوجد ذلك المعنى لله، أولا يوجد له؟ وآخر من العميان 20 البصائر يوجب له ذلك المعنى الذي تبرهن سلبه، مثل ما سأبرهن أنه ليس بجسم. وآخر يشكّ، وما يعلم هل هو جسم او ليس بجسم؟ وآخر يقطع أنه جسم. ويلقى الله بهذه⁽¹⁶¹⁹⁾ العقيدة فكّم بين الثلاثة اشخاص من التباين.

(1613) لاحظت : ت ، لاحظت : ج ن . (1614) حيا : ت ، حيا : ج (1615) ا ، مشه رينرو وشلنه : ت ج (1616) هديدة : ت ج ، علة : ن (1617) يقينا : ت ، يقين : ج (1618) تعلم : ت ج ، ونعلم : ن (1619) جهده : ت ج ، في هذه : ن

الاول بلا شك اقرب من الله والثاني بعيد⁽¹⁶²⁰⁾ عنه ، والثالث ابعد .
كذلك ، اذا فرضنا رابعا تبرهن عنده امتناع الانفعالات في حقه تعالى .
والاول الذي نفي الجسائية لم يتبرهن له ذلك . فإن هذا الرابع ، بلا شك ،
اقرب الى الله من الاول . وهكذا دائما حتى اذا وُجد شخص تبرهن له امتناع
اشياء كثيرة عليه تعالى هي عندنا ممكن ان توجد له ، او تصدر عنه . 5

ناهيك أن نعتقد ذلك لازما ، فان ذلك الشخص أكل منا بلا شك ،
فقد تبين لك ان كلما تبرهن لك سلب شئ ما ، عنه ، كنت أكل ؛ | وكما (١-٧٢) ٢
اوجبت له شيئا زائدا كنت مشبها ، وبعدت عن معرفة حقيقته . وهذه الجهة
ينبغي ان يُقرب من إدراكه بالبحث والطلب ، حتى يعلم استحالة كل
ما يستحيل عليه ، لا بأن توجب له شيئا على جهة أنه معنى زائد على ذاته ، 10
او على أن ذلك المعنى كمال في حقه ، لما تجده كمالا في حقنا ؛ لأن الكمالات
كلها هي ملكات ما . ولا كل ملكة توجد لكل ذى ملكة . واعلم أنك متى
اوجبت له شيئا آخر فيكون بُعدك عنه بجهتين : واحدة لكون كل ما توجه
هو كمال لنا . وثانية انه ليس بذى شئ آخر ، بل ذاته ، هي كالاته ، كما
يبتنا . ولما شعر كل أحد بأن لا وصول لادراك ما في قوتنا ان ندرك إلا 15
بالسلب ، والسلب لا يعرف شيئا بوجه من حقيقة الأمر الذي سلب عنه
الشئ الذي سلب .

صرح الناس كلهم الماضون والآتون بأن الله تعالى لا تدركه العقول ولا
يدرك ما هو | الا هو وأن ادراكه هو العجز عن نهاية إدراكه وكل الفلاسفة (٢١١-ب) ج
يقولون أُبهرنا بجماله⁽¹⁶²¹⁾ وخفي عنا لشدة ظهوره كما تخفى الشمس عند
الأبصار الضعيفة عن ادراكها وقد أظنبت في هذا بما لا فائدة في تكراره هنا . 20

وأبلغ ما قيل في هذا الغرض قوله في المزامير⁽¹⁶²²⁾ : لك ينبغي
التسبيح⁽¹⁶²³⁾ شرحه السكوت عنك هو التسبيح وهذه بلاغة عظيمة

(1620) بعيد : ت ، — : ج (1621) بجماله : ت ، جماله : ج (1622) : ا ، التليم :

ت ج (1623) : ع [المزمور ٢/٦٥] ، لكدميه تهله : ت ج

جدا في هذا المعنى لانا أى شئ قلناه نتقصد به تعظيما وتمجيذا نجد فيه
(٧٣ - ب) م حلا ما في حقه تعالى ونلاحظ | فيه نقصا ما فالكوت أولى والاقتصار
على مدارك النقول كما امر الكاملون وقالوا (1624) : تكلموا في قلوبكم

على مضاجعكم وكر نواسا كتين سلاه (1625). وقد علمت قولتهم المشهورة
التي لبت كانت كل الأقاويل مثلها وأنا أذكرها لك بنصتها وان كانت 5
قولة محفوظة لا تنهك على معانيها قالوا :

إن أحدا دخل على الربى حنينا وقال : الآله العظيم الجبار الريب
القادر القوى الكبير العزيز! وعلى ذلك قال [حنينا] له : هل انتهت من كل
الثناء على سيدك ؟ واما النعوت الثلاثة الاولى فنحن لانستطيع ان ننطق
بها ، اذا كان سيدنا موسى لم يلفظها في الشريعة (1626) اذا كان رجال المعبد 10
الكبير لم ياتوا ويثبتوها في العبادة ، ثم تأتي وتقول كل هذا ، اذن ولما
ذا يشبه الامر للملك الجسماني الذي له ألف الألوف من الذهب ، كان يثنى
عليه بانه يملك الفضة ، فهلا يكون هذا تنقيصا منه ؟ (1627).

هنا انتهى قول هذا الفاضل ، فتأمل أولاً تأفقته وكرامته لتكثير
صفات الإيجاب (1628) وتأمل كونه صرح بان الصفات لو تركنا لمجرد 15
عقولنا (1629) لما قلناها ابدا ولا نطقنا بشئ منها ، وانما لما ألبأت ضرورة
الخطاب للناس بما يحصل لهم تصورا (1630) ما كما قالوا : تكلمت التوراة

(1624) الكاملون وقالوا : ت ، الكاملين وقال : ج (1625) : ع [المزمور ٤ / ٥] ،
امرو بليكم حل مشكيبكم وموسله : ت ج (1626) انظر الثانية ١٠ / ١٧ (1627) : ا ،
هوا دعت قيه در. حنينا امر حال مجدول هيجور وهورا هادير وحقق هيراي وهمزو زامر له
[رجنيه : ج] يمتينهو لكهو [شلمته : ج] شئ [لشحيح : ج] دمرك هشتا ان تلت قيتا الملا
دامر ينهوشه رينو [باوريتا - : ج] واتو انش كنست مجدوله وتقنينهو بظله ان لا يكيلن
لميرينهو وات امرت وازلت كول هلى مثل له هدير دوه للملك بسر ودم شيو لو الف الافيم
ديرى زهب ومقلسين اوتو بشل كسف وهلا جناى هوا لو : ت ج . [بركوت ٣٣ ب]
(1628) الإيجاب : ن ، إيجاب : ت ج (1629) : ت ج ، عقلناها : ن (1630) تصورا : ت ، تصور : ج

على لسان بنى ادم⁽¹⁶³¹⁾ ان يوصف لهم الله بكلماتهم. فغايتنا ان نقف عند تلك الأقاويل ولا نسميه بها الا عند القراءة لها في التوراة فقط، لكن لما جاءوا ايضا اناس المعبد الكبير⁽¹⁶³²⁾ وهم انبياء، ورتبوا ذكرها في الصلاة، غايتنا ان نقولها فقط، فروح هذا القول كونه صرح ان ضرورتين اتفقتا⁽¹⁶³³⁾ في صلاتنا بها واحدة كونها جاءت في التوراة او ثانية كونها رتب الأنبياء الصلاة بها، فلولوا الضرورة الأولى لما ذكرناها ولولوا الضرورة الثانية لما ازلناها عن موضعها ولا صليتنا⁽¹⁶³⁴⁾ بها وانت مستمر في الصفات.

فقد تبين لك ايضا من هذا الكلام ان ليس كل ما تجده من الصفات المنسوبة لله في كتب الأنبياء يجوز لنا ان نصلي بها ونقولها، لأنه لم يقل: ان لم يلفظها سيدنا موسى، ما كنا نستطيع ان نطق بها⁽¹⁶³⁵⁾ إلا شرطا آخر. ان كان اناس المعبد الكبير لا يأتون ويشبتونها في العبادة⁽¹⁶³⁶⁾ وحينئذ جازلنا ان نصلي بها وليس كما عمل الجهال بالحقيقة الذين اطنبوا وطولوا واسهبوا⁽¹⁶³⁷⁾ في صلوات التفوها وخطب حبروها، يتقربون بها لله بزعمهم يصفون الله فيها بأوصاف، لو وصف بها شخص من الناس، لكان ذلك نقصا في حقه، لأنهم لم يفهموا هذه المعاني الجليلة الغريبة من عقول الجمهور، واتخذوا الله عز وجل مدرسة ألستم ووصفوه وخاطبوه بكل ما يظنونهم سائغا ويطنبون في ذلك حتى يحركونه للانفعال بزعمهم، ولا سيما ان وجدوا نص كلام نبي في ذلك، كان الأمر مباحا لهم أن يأتوا بتصووص⁽¹⁶³⁸⁾ ينبغي تاويلها بكل وجه فينقلونها على ظواهرها ويشققون منها ويفرعون ويننون عليه أقاويل.

(1631) : أ، دبره توره كلشون: ت ج (1632) : أ، انشى كنت مجدوله : ت ج (1633) اتفقتا : ج، اتفقت : ت (1634) صلينا : ج، صلونا : ت (1635) : أ، اللادلرنيو مشه رينيو لا هويئا يكلين لميرنيو : ت ج [بركوت ٣٣ ب] (1636) : أ، واتواشى كنت مجدوله وتقنيو بتفله : ت ج (1637) اسهبوا : ج، اجتهدوا : ت، استوصوا : ن (1638) بتصووص : ت ج، لنصوص : ن

وكثر استباحة (1639) هذا عند الشعراء والخطباء او عند من يرغم أنه يقول شعرا حتى ألغت أقاويل، بعضها كفر محض وبعضها فيه من السخف (٧٤ - ب) ٢ وفساد الخيال ما يضحك الانسان بحسب طباعه عند سماعه، ويبيكه عند التأمل كيف تقال تلك الأقاويل في حق الله عز وجل. ولولا شفقتي (1640) على تنقيص القائلين، لاوردت (1641) عليك منها شيئا حتى تنبته على موضع (1642) التعدي فيها، لكنها هي أقاويل بادية النقص جدا لمن يفهم. وينبغي ان تعتبر وتقول اذا كان كلام السوء والافقراء (1643) عصيانا عظيما، فكم بالأحرى يكون اطلاق اللسان في حق الله تعالى ووصفه بأوصاف، تعالى عنها.

- 10 ولا اقول: إن ذلك عصيان بل: طعن وهجوم غير قصد (1644) من الجمهور السامعين ومن ذلك الجاهل القائل، اما من ادرك نقص تلك الاقاويل ويقولها فهو عندي من جملة من قيل فيهم: وعمل بنو اسرائيل في الخفاء امورا غير مستقيمة في حق الرب الههم (1645) وقيل: ويتكلم بالضلال على الرب (1646) فان كنت ممن: يمجد خالقه (1647) فلا ينبغي لك ان تسمعها بوجه، فكيف ان تقولها فكيف ان تعمل مثلها وقد علمت 15 قدر لثم من: يتكلم بسوء تجاه العلو (1648) ولا ينبغي لك بوجه أن تتعرض لصفات الله بالايحباب لتعظيمه بزعمك، ولا تخرج عن مارتبه أناس المعبد الكبير (1649) في الصلوات والبركات (1650). ففي ذلك الكفاية بحسب الضرورة واي كفاية كما قال الربّي حيننا اما سائر ما جاء في كتب الأنبياء

(1639) استباحة: ت ج، استباحات: ن (1640) شفقتي: ج ن، شفقت: ت (1641) لاوردت: ت، لاوردت: ج (1642) موضع: ت ج، مواضع: ن (1643) ا: ا، لشون هرع وهوصات ثم رع: ت ج (1644) ا، حروف وجدوف بشجبه: ت ج (1645) ع [الملوك الرابع ١٧ / ٩]، ويخفاوي يسرال دريم اشتر لا كن هل الله الهيم: ت ج (1646) ع [اشيا ٣٢ / ٦]، ولدر هل الله نوعه: ت ج (1647) ا، بخوس عل كبود قنو: ت ج (1648) ا، بطيح دريم كلفى مله: ت ج (1649) ا، انشى كنست مجدوله ت ج (1650) ا، البركوت: ت ج

فيقرأ عند المرور به، لكنه يعتقد فيه ما قد بينّا أنها صفات أفعال اولللدلالة على سلب عديمها وهذا المعنى ايضا لا يذاع للجمهور بل هذا النحو من | (٧٥-١) النظر لائق بالخواص الذين تعظيم الله عندهم ما هو بان يقولوا ما لا ينبغي، بل بان يعقلوا كما ينبغي.

- 5 وارجع الى تمام التنبيه على قول الربّي حيننا وإحكامه لم يقل :
مثلا بما ذا يشبه الامر للملك الجسائي⁽¹⁶⁵¹⁾ الذي له الف الألوف دينار
من الذهب كان يشئ عليه بانه يملك مائة دينار⁽¹⁶⁵²⁾ لأنه كان يدلّ هذا
المثل على أن كمالاته تعالى أكمل من هذه الكمالات التي تنسب له، لكونه⁽¹⁶⁵³⁾
من نوعها، وليس الامر كذلك. كما برهنا، بل حكمة هذا المثل هو قوله:
10 دنائير من الذهب ويُمدح بانه يملك فضة⁽¹⁶⁵⁴⁾ ليدلّ أن هذه التي هي
عندنا كمالات ليس عنده تعالى من نوعها شيء، إلا كلها نقص في حقه كما
بيّن وقال في هذا المثل : فهلا يكون هذا تنقيصا منه⁽¹⁶⁵⁵⁾ فقد
أعلمتكم⁽¹⁶⁵⁶⁾ أن كل ما تزعمه من هذه الصفات كمالات⁽¹⁶⁵⁷⁾ هو نقص في حقه
تعالى ، اذا كان من نوع ما عندنا وقد ارشدنا سليمان عليه السلام في هذا
15 المعنى بما فيه كفاية وقال : فان الله في السماء وأنت على الارض فلتكن
كلماتك قليلة⁽¹⁶⁵⁸⁾.

فصل س [٦٠]

انا أريد أن أمثل لك أمثالا في هذا الفصل، تزداد بها تصوّرا لوجود
تكثير صفاته بالسوالب وتزداد بها نفورا من اعتقاد صفات ايجاب له تعالى
20 أنزل أن انسانا تحقّق أن السفينة موجودة ولم يعلم | هذه الاسمية على أي (٧٥-ب) م

(1651) [المعنى الخرق : ملك (هو) لم ودم] (1652) : ا ، مثل له هدير دونه
للك بسرودم شهيه لو الف القيم دينرى ذهب و مقلين اوتوبما دينرين : ت ج (1653)
لكونه : ج ، لكنها : ت (1654) : ا ، دينرى رهب و مقلين اوتوبشل كسف : ت ج
(1655) : ا ، وهلا جنائى هواله : ت ج (1656) اطلتك : ت ، اعطك : ج (1657) كا لا : ت ،
انه كال : ج ن ، انها كمالات : ي (1658) : ع [الجاسة ه / ا] ، كها لميم بشيم واته حل
هارس حل كن يهيو دبريك معطيم : ت ج

شئ تقع هل على جوهر ما أو على عرض، ثم تبين لشخص آخر أنها ليست بعرض. ثم تبين لآخر أنها ليست بمعدن، ثم تبين لآخر أنها ليست بحيوان، ثم تبين لآخر أنها ليست بنبات متصل بالأرض ثم تبين لآخر أنها ليست بجسم واحد متصل اتصالا طبيعيا، ثم تبين لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالألواح والأبواب، ثم تبين لآخر أنها ليست ككرة،⁵ وتبين لآخر أنها ليست هي مخروطة، وتبين لآخر أنها ليست مدورة ولا ذات أضلاع مستوية، وتبين لآخر أنها ليست مصمتة، فتبين هو أن هذا الأخير يكاد أنه وصل لتصوّر السفينة على ما هي عليه بهذه الصفات السلبية، وكأنه ساوى من تصوّرها بأنها جسم من خشب مجوف مستطيل مؤلف من أخشاب عدة الذي قد تصوّرها بصفات الإيجاب.

10

أما المتقدمون الذين مثلنا بهم، فكل واحد منهم أبعد من تصوّر السفينة من الذي بعده حتى أن الأول في مثلنا لا يعلم غير مجرد الاسم فقط. فهكذا تقربك صفات السلب من معرفة الله تعالى وإدراكه، فأحرص كل الجرص أن تزداد سلب شئ بالبرهان، لا أن تسلب بالقول فقط. فإنه كلما تبين لك بالبرهان سلب شئ مظنون وجوده له تعالى، عنه، كنت قد¹⁵ قربت منه درجة بلا شك. وبهذه الجهة صار قوم مقربين منه جدا. وآخرون في غاية البعد، لا أن ثم قرب مكان فيقرب منه ويبعد كما يظن عريان | البصائر فافهم هذا جدا واعرفه، وكُنْ به غيبطا. فقد بان لك الطريق التي إذا سلكتها قربت منه تعالى فاسلكها إن شئت.

وأما وصفه تعالى بالإيجابيات ففيه خطر عظيم لأنه قد تبرهن أن كل ما عساه أن نظنه كمالا، ولو كان ذلك الكمال موجودا له بحسب رأى من يقول بالصفات، فإنه ليس من نوع الكمال الذي نظنه بل باشتراك يقال فقط على ما بيننا⁽¹⁶⁵⁹⁾. فبا لضرورة تخرج لمعنى السلب، لأنك إذا قلت عالم بعلم واحد بذلك العلم الغير متغير ولا متكثر يعلم الأمور الكثيرة المتغيرة

الغامضة التجدد من غير أن يتجدد له علم ، وعلمه بالشئ قبل كونه وبعد حصوله موجودا وبعد عدمه من الوجود علم واحد ، لا تغير فيه ، فقد صرحت بأنه عالم بعلم ليس مثل علمنا .

- وكذلك يلزم أنه موجود وليس بمعنى الوجود فينا ، فقد أتيت بالسوالب ضرورة فلم تحصل على تحقيق صفة ذاتية لكن حصلت على التكثير ⁽¹⁶⁶⁰⁾ وكونك تعتقد أنه ذات ما ، ولها صفات مجهولة إذ هذه التي تزعم إيجابها له ، أنت تنفي عنها الشبه بهذه الصفات المعلومة عندنا ، فهي إذن ليست من نوعها ، فكأنه قد خرج بك الأمر بإيجاب الصفات ان قلت إن الله تعالى موضوع ما تحمّل عليه محمولات ما ، لا ذلك الموضوع مثل هذه المحمولات ⁽¹⁶⁶¹⁾ فيكون غاية ادراكنا بهذه العقيدة الشرك لا غير ، (٢١٢-١) -
لأن كل موضوع فهو ذو محمولات بلا شك ، وهو اثنان | بالحد ، وان (٧٦-ب) م كان واحدا بالوجود ، لأن معنى الموضوع غير معنى المحمول عليه .

وسيتبين لك في فصول هذه المقالة البرهان على امتناع التركيب فيه تعالى ، بل البساطة المحضة في الغاية القصوى ولأ أقول إن موجب صفات الله تعالى ، مقصر عن ادراكه ، او مشرك ، أو ادركه على خلاف ما هو عليه ، بل أقول نفي وجود الآله من ⁽¹⁶⁶²⁾ اعتقاده وهو لا يشعر . وبيان ذلك أن المقصر عن إدراك حقيقة أمر ما ، هو الذي يدرك بعضها ويجهل بعضها مثل من يدرك من معنى الانسان لوازم الحيوانية ولا يدرك لوازم النطق .

والله تعالى لا تكثير في حقيقة وجوده ، فيفهم منه شئ ويجهل شئ آخر . وكذلك المشرك لأمر ما ، هو الذي تصور حقيقة ذات ما ، على ما هي عليه ، وإوجب مثل تلك الحقيقة لذات أخرى ، وهذه الصفات على رأى من يظنها ليست هي ذات الاله ⁽¹⁶⁶³⁾ ، بل معاني زائدة على الذات . وكذلك ايضا الذي يدرك الشئ على خلاف ما هو عليه لا بد ضرورة أن يدرك منه شيئا ما ، على ما هو عليه .

(1660) التكثير : ت ، التغير : ج (1661) المحمولات : ت ج ، الموضوعات ولا تلك المحمولات مثل هذه المحمولات : ن (1662) من : ت ، عن : ج (1663) الاله : ت ج ، الاله وحقيقته : ن

وأما من يتصور أن الذوق كمية، فلا أقول إنه تصور الشيء على خلاف ما هو عليه، بل أقول إنه ⁽¹⁶⁶⁴⁾ جهل وجود الذوق ولم يعلم هذه الاسمية على ما ذاقه. وهذا نظر دقيق جدا، فافهمه. وبحسب هذا البيان تعلم أن المقصر عن إدراك الآله والبعيد عن معرفته هو الذي لم يقبّل له سلب معنى من المعاني التي قد تبرهن لغيره سلبها عنه. فكل من قلت | سؤاليه، ⁵ كان أقصر إدراكا كما بينّا في أول هذا الفصل.

وأما ⁽¹⁶⁶⁵⁾ الذي يوجب له صفة فلا يعلم شيئا غير مجرد الاسم. أما الشيء الذي تخيل أنه يقع ⁽¹⁶⁶⁶⁾ عليه هذا الاسم فهو معنى غير موجود، بل مخترع كاذب، فكأنه أوقع هذا الاسم على معنى معدوم، إذ ليس في الوجود شيء هو كذا، ومثال ذلك أن يكون إنسان سمع باسم الفيل وعلم أنه حيوان وطلب أن يعرف بشكله وحقيقته، فقال له الضال، أو المضلّ هو حيوان ذورجل واحدة، وثلاثة أجنحة مقيم في أعماق البحر، جسمه شفاف، وله وجه عريض مثل وجه الإنسان وصورته وشكله ⁽¹⁶⁶⁷⁾ ويتكلم مثل الإنسان وتارة يطير في الهواء وتارة يسبح كالسماك فاني لا أقول إن هذا تصور الفيل على خلاف ما هو عليه، ولا أنه مقصر في إدراك الفيل، بل أقول ¹⁵ إن هذا الشيء الذي تخيله بهذه الصفة مخترع كاذب وليس، في الوجود شيء هكذا، بل هذا شيء معدوم أوقع عليه اسم شيء موجود مثل عنقاء مغرب وفرس إنسان.

ونحو ذلك من الصور الخيالية التي أوقع عليها اسم شيء من الموجودات، أما اسم واحد أو اسم مشتق ⁽¹⁶⁶⁸⁾. فكذلك الأمر هنا سواء. وذلك أن الله جل ثناؤه هو موجود تبرهن وجوده أنه واجب الوجود ⁽¹⁶⁶⁹⁾ والذي يلزم عن وجوب الوجود البساطة المحضة كما سأبرهن وأما أن تلك الذات البسيطة

(1664) انه : ت ج ، — : ن (1665) وأما : ت ، أما : ج (1666) يقع : ن وقع : ت ج (1667) وشكله : ت ، وشكله وتخطيطه : ج ، الإنسان وشكله وتخطيطه : ن (1668) مشتق : ج ، مركب : ت (1669) واجب الوجود : ج ، واجب و : ت . هن : ت ج ، — : ن

الواجبة الوجود كما قيل ، هي ذات صفات ومعانٍ أخرى تلحقها ، فهو شئٌ غير موجود بوجه ، كما تبرهن فإذا قلنا إن | هذه الذات المسماة (٧٧ - ب) م |
الاهأ مثلا هي ذات فيها معانٍ متعددة تنصّف بها ، فقد اوقعنا تلك الاسمية على عدم محض . فتأمل كيف (١٦٧٠) خطر في إيجاب الصفات له ، فالذي
5 ينبغي أن يعتقد في مجاء من الصفات في كتب (١٦٧١) التنزيل أو كتب الانبياء أنها كلها للإرشاد لكمالته تعالى لاغير أو صفة أفعال صادرة عنه كما بينا .

فصل سا [٦١]

جميع أسمائه تعالى الموجودة في الكتب كلها مشتقة من الأفعال ، وهذا
ملاخفاء به ، إلا اسم واحد (١٦٧٢) وهو : الياء والهاء والواو والهاء (١٦٧٣)
10 [= يهوه] ، فإنه اسم مرتجل له تعالى ولذلك سُمّي : الاسم الأعظم (١٦٧٤) ،
معناه أنه يدلّ على ذاته تعالى دلالة بيّنة لا اشتراك فيها . اما سائر أسمائه
المعظمة ، فتدلّ باشتراك لكونها مشتقة من أفعال يوجد مثلها لنا ،
كما بينا (١٦٧٥) حتى ان الاسم المكنى به عن : الألف والdal والنون
والياء (١٦٧٦) [= آدني] ، هو ايضا مشتق من السيادة : قد خاطبنا الرجل
15 سيد الأرض (١٦٧٧) . والفرق بين قولك آدني [سيدى] بكسر النون وبين ان
تقوله بمدّ النون بفتحة طويلة (١٦٧٨) [آدُنْأى = ربى] مثل الفرق بين
قولك سارى (١٦٧٩) الذى معناه : رئيسى ، وبين قولك : ساراي (١٦٨٠) :

(١٦٧٠) فتأمل كيف : ت ، فتأمل كم : ج (١٦٧١) كتب : ج كتاب : ت ، (١٦٧٢)
اسم واحد : ت ج ، اسما واحدا : ن (١٦٧٣) الياء والهاء والواو والهاء : ا ، يود ، ها ، واو ،
ها : ت ج [هذه الحروف المقطعة تشكل اسم : يهوه . ربما حرمة عدم التلفظ بها ساق موسى بن
ميمون الى ذكر حروفها مقطعة] . (١٦٧٤) : ا ، ش مفرش : ت ج (المعنى الحرق : اسم مفسر .
يقصدون انه لا ينطق ولكن يعطى معناه بالتفسير) (١٦٧٥) انظر الفصل السابق ، ٤ (١٦٧٦)
الألف والdal والنون والياء : ا ، الف ، دل ، نون ، يود : ج ، يود ، ها ، واو ، ها : ت [نسخه
ج ، هي الصحيحة وهي المطابقة لما ياتي ، وهو اسم هآدني في المتن] [١٦٧٧] : ع [التكوين
٣٠ / ٤٢] درهايش ادني ها رص : ت ج (١٦٧٨) : ا . بالقصص : ت ج (١٦٧٩) : ا ،
سرى : ت ج (١٦٨٠) : ا ، سرى : ت ج

امراة ابرام لأن في ذلك تفخيمًا [وعمومًا] للغير وقد قيل للملك (1681) :
ياسيدى فلا تجز (1682).

(١-٧٨) م وانما بينت لك هذا في آدُنِّي خاصة المكثي به لكونه اخص الاسماء

المشهورة له تعالى اما سائرهما مثل ديان ، وصادق ، ورؤف ، ورحيم ،

(٢١٢-ب) م وآله (1683) فيئنة العموم والاشتقاق ، أما الاسم (1684) الذى | يتهجأ ، (1685) 5

من الباء والهاء والواو والهاء [= يهوه] (1685) ، فلا يعلم له اشتقاق مشهور ،

ولا يشارك فيه الغير . ولا شك ان هذا الاسم العظيم الذى لا ينطق به كما

علمت الا فى المقدس من التمس القديسين للرب خاصة فى بركة التمسيسين

وقس كبير فى يوم الصوم (1687) يدل على معنى مالا شركة بين الله تعالى وبين

10

ماسواه فى ذلك المعنى .

ولعله يدل بحسب اللغة التى ليس عندنا اليوم منها إلا أنز شئ ،

وبحسب ما ينطق به أيضا على معنى وجوب (1688) الوجود وبالجملة عظمة

هذا الاسم والمحاماة عن النطق به ، لكونه دالا (1689) على ذاته تعالى من

حيث لا يشاركه (1690) أحد من المخلوقين فى تلك الدلالة كما قالوا عنه

15

عليهم السلام (1691) اسمى الخاص بى (1692) .

أما سائر الأسماء ، فهى كلها تدل على صفات لاعلى ذات فقط ، بل

على ذات لها (1693) صفات ، لأنها مشتقة ، ولهذا توهم التكثير أعنى أنها

توهم وجود صفات ، وأن ثم ذات [ا] ومعنى زائد [ا] على الذات ،

إذ هكذا هى دلالة كل اسم مشتق ، فانه يدل على معنى وعلى موضوع

(1681) للملك : ا ، للملاك : ت ، للملاك : ج (1682) : ع [التكوين ٣/١٨] ،

ادنى ال فاعبر : ت ج ، [ادنى : ت ، الله : ج . نسخة ج ، تكتب « ادنى » بترجمته العربية

دائما : الله] (1683) : ا ، ديان ، وصديق ، وحنون ورحوم والهم : ت ج (1684) : ا ، الشم :

ت ، الشئ : ج (1685) : ا ، يود ، ها ، واو ، ها : ت ج (1686) يتهجأ : ت ج ، يتهجى : ن

(1687) : ا ، القدس وكهنى الله همقدشيم ... بركت كهني وكهن جدول فى يوم همصوم ؛ ت ج

(1688) وجوب : ت ، يوجب : ج (1689) دالا : ت ، دال : ج (1690) عليهم السلام : ج ،

زك : ت (1691) يشاركه : ن ، يشارك : ت ج (1692) : ا ، شئ هميو حدل : ت ج (1693)

هل ذات لها صفات : ن ، على ذات صفات : ت ج

لم يصرح به، اقترن به ذلك المعنى، ولما تبرهن أن الله تعالى ليس هو موضوعا ما اقترنت به معانٍ، عُلِمَ أن الأسماء المشتقة هي : إما بحسب نسبة الفعل إليه، أو بحسب الإرشاد لكالمه ، ولهذا تأقف الربّي حنيناً من قوله : (٧٨-ب)م العظيم الجبار والقهار⁽¹⁶⁹⁴⁾ لولا الضرورتان اللتان⁽¹⁶⁹⁵⁾ ذكر لكون هذه توهم صفات ذاتية أعنى أنها كمالات موجودة فيه . 5

ولما كثرت هذه الأسماء المشتقة من الأفعال له تعالى أو همت لبعض الناس صفات متعددة له كتعدد الأفعال التي اشتقت منها ولذلك وغد بانه سيحصل للناس إدراك يزبل لهم هذا الالتباس ، وقال : وفي ذلك اليوم يكون رب واحد واسمه واحد⁽¹⁶⁹⁶⁾ يعنى أنه كما هو واحد، كذلك يدعى حينئذ باسم واحد فقط ، وهو الدال على الذات فقط ، لا أنه يكون مشتقاً وفي فصول⁽¹⁶⁹⁷⁾ الربّي أليعزر قالوا: قبل أن يخلق العالم كان سبحانه وتقلّس واسمه وحده⁽¹⁶⁹⁸⁾ . 10

فتأمل كيف صرح بأن هذه الأسماء المشتقة كلها إنما حدثت بعد حدوث العالم. وهذا صحيح أنها كلها أسماء وضعت بحسب الأفعال الموجودة في العالم، أما إن اعتبرت ذاته مجردة عن كل فعل فلا يكون له اسم مشتق بوجه، بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته، وليس عندنا اسم⁽¹⁶⁹⁹⁾ غير مشتق الا هذا وهو : الياء والهاء والواو والهاء [= يوه]⁽¹⁷⁰⁰⁾ الذي هو الاسم الأعظم⁽¹⁷⁰¹⁾ بإطلاق ، لا تنظنّ غير هذا ، ولا يخطر بخاطرك هذيان⁽¹⁷⁰²⁾ كتاب⁽¹⁷⁰³⁾ الطلاسيم وما تسمعه منهم أو تجده في كتبهم السخيفة 15

20 من أسماء يلفقونها⁽¹⁷⁰⁴⁾ لا تدلّ على معنى بوجه، ويسمونها أسماء⁽¹⁷⁰⁵⁾ .

(1694) : ا، مجلول هيجور وهنورا : ت ج (1695) الثان : ج التين : ت ، (1696) : ع [ذكرى ٩/١٤] ، يوم ههوا يه الله احد وشو احد : ت ج (1697) : ا ، فرقم : ت ج [فصول الربّي اليعزر ، ٣] (1698) : ا ، حدشلا نبرا همول هيه وشوبلد : ت ج (1699) : ا ، شم : ت ج (1700) : ا ، يود ، ها ، وار ، ها : ت ج (1701) : ا ، شم هفورش : ت ج (1702) هذيان : ت ، هذا ان : ج (1703) : ا ، القيموت : ت ج (1704) يلفقونها : ت ج ، الفوما : ن (1705) : ا ، شموت : ت ج

ويزعمون أنها تحتاج القداسة والطهارة⁽¹⁷⁰⁶⁾ وأنها تفعل عجائب ، كل هذه الأشياء أخبار⁽¹⁷⁰⁷⁾ لا يليق بأنسان كامل أن يسميها فكيف أن يعتقدوها. م (١-٧٩)

ولا يتسمى الاسم الاعظم⁽¹⁷⁰⁸⁾ بوجه غير هذا : الاسم ذو اربعة حروف⁽¹⁷⁰⁹⁾ المكتوب⁽¹⁷¹⁰⁾ الذي لا يُقرأ بحسب هجائه وبيان قالوا في:

قل لم كذا تباركون بني اسرائيل⁽¹⁷¹¹⁾ ، كذا في هذا اللفظ ، كذا في الاسم 5

الاعظم⁽¹⁷¹²⁾ وهناك قيل : وفي المعبد [ينطق] كما كتب ، وفي البلاد

باسم بدله⁽¹⁷¹³⁾ وفي التلمود قيل : كذا قصد من الاسم الاعظم اذا تسأل

بالاسم الاعظم او باسم بدله⁽¹⁷¹⁴⁾ ، لعل هذا يُعلم من القول :- ويضعون

اسمى ، اسمى خاص بي⁽¹⁷¹⁵⁾ . فقد بان لك أن الاسم الاعظم⁽¹⁷¹⁶⁾ هذا اسم

ذو أربعة حروف⁽¹⁷¹⁷⁾ وإنه وحده هو الدال على الذات دون شركة بمعنى 10

آخر ، ولهذا قالوا عنه الخاص بي⁽¹⁷¹⁸⁾ وأنا أيتن لك الشيء الذي دعا

الناس لما يعتقدونه من امر الاسماء⁽¹⁷¹⁹⁾ وابتين لك اصل هذه المسألة

واكشف لك غطاءها حتى لا يبقى فيها اشكال الا ان شئت ان تغالط

نفسك في فصل بعد هذا.

15

فصل سب [٦٢]

امرنا ببركة الكهان⁽¹⁷²⁰⁾ وفيها اسم الرب كما كتبوا⁽¹⁷²¹⁾ الذي هو

الاسم الاعظم⁽¹⁷¹⁶⁾ ولم يكن معلوما عند كل أحد ، كيف ينطق به وبأى

الحركات يحرك كل حرف من حروفه او يشد بعض حروفه إن كان⁽¹⁷²²⁾

(1706) : ا ، قدسه وطهره : ت ج (1707) اخبار : ت ج ، خرافات : ن (1708) :

ا ، شم همفورش : ت ج (1709) : ا ، الشم بن اربع اوتيتوت : ت ج (1710) المكتوب : ت ،

— : ج (1711) : ع [العدد ٢٣ / ٦] سفرى كه تبركوات بني اسرائيل : ت ج (1712) : ا ، كه

بشون هزه كه بشم همفورش : ت ج (1713) : ا ، بمقدش ككتبو وبعدينه بكتويو : ت ج

(1714) : ا ، كه بشم همفورش اته اومر بشم همفورش او اينو الا بكتويو : ت ج [سوطا ٢٨]

(1715) : ا ، تلمود لومر وشوات شمي [العدد ٢٧ / ٦] ، شمي هيوجلل : ا ، : ت ج .

(1716) : ا ، شم همفورش : ت ج (1717) : ا ، شم بن اربع اوتيتوت : ت ج (1718)

الخاص بي : ا ، هيوجلل : ت ج (1719) : ا ، الشموت : ت ج (1720) : ا ، ببركت

كهنيه : ت ج (1721) : ا ، اسم الله ككتبو : ت ج (1722) كان : ت ج ، كان فيه : ن

- رفا مشدداً⁽¹⁷²³⁾ ، فكان أهل العلم يتناقلون ذلك اعنى صفة النطق به ولا يعلمونه لأحد، الالتلميذ مستأهل مرة واحدة في الاسبوع⁽¹⁷²⁴⁾ وانا اعتقد ان هذا الذى قالوا : أما اسم ذواربعة حروف فان الحكماء^(٧٩-ب) يعطونه لبنهم ولتلاميذهم مرة واحدة في الاسبوع⁽¹⁷²⁵⁾ . ليس ذلك كيف ينطق به فقط الا وتعليم⁽¹⁷²⁶⁾ المعنى الذى من أجله ارتجل هذا الاسم فيكون في ذلك سر السرى أيضا ثم إن كان عندهم اسم فيه اثنا عشر حرفا وهو في القداسة⁽¹⁷²⁷⁾ دون هذا الاسم ذى أربعة حروف⁽¹⁷²⁸⁾ . والاقرب عندي أنه لم يكن اسما واحدا⁽¹⁷²⁹⁾ إلا اسمين ، أو ثلاثة ، مجموع أحرفها ، اثنا عشر ، وكان هو الذى يُكنى به ، كلما جاء في : القراءة اسم ذواربعة حروف⁽¹⁷³⁰⁾ كما نكنى نحن اليوم بالألف والdal⁽¹⁷³¹⁾ وهذا الاسم ايضا الذى هو : اسم خوائى عشر حرفا⁽¹⁷³²⁾ ، لاشك أنه كان يدل على معنى اخص من دلالة الالف والdal⁽¹⁷³¹⁾ ، وما كان ممنوعا ولا مضمونا⁽¹⁷³³⁾ به على أحد من أهل العلم | ، إلا كل من ، طلب تعلّمه أعلم به وليس كذلك (٢-٢١٣) = اسم ذواربعة حروف⁽¹⁷²⁸⁾ لأنه لم يعلمه قط أحد ممن علمه الا لابه وتلميذه مرة واحدة في الاسبوع⁽¹⁷³⁴⁾ .

فلما صار اقوام مسييون⁽¹⁷³⁵⁾ يتعلمون هذا : الاسم ذا اثني عشر حرفا⁽¹⁷³²⁾ ويفسدون بذلك اعتقادات كما يحدث لكل من ليس بكامل ،

(1723) : ت ، حرف مشدود : ج (1724) : ا ، لتلميذ هجون نعم احت بشوع : ت ج [قوشين ١٧١] (1725) : ا ، ثم بن اربع اوتيت حكيم موسرين اوتو لبنهم ولتلميذهم نعم احت بشوع : ت ج [نفس المصدر ٣] (1726) تعليم : ت ، قطم : ج (1727) : ا ، القدوشه : ت ج (1728) : ا ، الشم بن اربع اوتيت : ت ج (1729) اسماواحد : ت ، اسم واحد : ج (1730) : ا ، القرياه ثم بن اربع اوتيت : ت ج (1731) : ا ، بالف دلت : ت ج (1732) : ا ، ثم بن شيم عسره اوتيت : ت ج (1733) ممنوعا ولا مضمونا : ت ، قط ممنوع ولا مضمون : ج ، قط ممنوعا ولا مضمونا : ن (1734) : ا ، لبنو وتليدو نعم احت بشوع : ت ج (1735) مسيون : ت ، مسيين : ج

وانما كثرت تلك الكلمات لتفهم المعنى ، لان المعنى الواحد قد يفهم
بألفاظ كثيرة ، فافهم هذا ، واعلم أنه كان هذا الشيء الذى يعلم تعليم المعاني
المدلول عليها بتلك الأسماء ، لا مجرد النطق بالأحرف العرى عن كل تصور
ولم يطلق قط على هذا : اسم ذواتى عشر حرفا ⁽¹⁷⁴⁸⁾ ولا على : اسم ذى

5 اثنين واربعين حرفا ⁽¹⁷⁴⁹⁾ : اسم الاسم الأعظم ⁽¹⁷⁵⁰⁾ بل الاسم الأعظم هو
الاسم الخاص به ⁽¹⁷⁵¹⁾ كما بينا اما هذان الاخران فكانا يفيدان علما ما آلهيا

ضرورة ، ودليل كونه يفيد علما | ، قولهم فى ذلك : (٨٠ - ب) م

اسم ذواتين واربعين حرفا ، قدسى ، ومقدس ويعطى فقط للمحصف

الذى وصل الى نصف عمره وليس عرضة للغضب ولا للسكر ولا يثير طعنا

10 فى اخلاقه ، ويتكلم مع الناس بهدوء وكل من يعلنه فهو حريص عليه

ويحفظه فى طهارة ، ومحبوب لمن فوقه ومحمود لمن دونه ومهيب عند الناس

وتعلمه قائم فى يده ، وارث العالمين : هذا العالم وعالم الآخرة ⁽¹⁷⁵²⁾ .

هذا نص التلمود فما ابعد ما يفهم من هذا القول عن قصد قائله !

وذلك أن الأكثر يظن أنها أحرف ينطق بها لا غير ، ولا يعتبر لها معنى فينال

15 بها هذه الأمور العظيمة ؛ ويحتاج لها لهذا الاستعداد الخلقى والتهيؤ الكثير

الذى ذكر ويبن ، هو أن هذا كله إنما هو تعريف مجان التهيؤ من جملة

المعاني التى هى غوامض التوراة ⁽¹⁷⁵³⁾ كما اوضحنا .

⁽¹⁷⁴⁸⁾ : ا ، شم بن شميم عسره اوتيتوت : ت ج ⁽¹⁷⁴⁹⁾ : ا ، شم بن اربيع وشميت

اوتيتوت : ت ج ⁽¹⁷⁵⁰⁾ : ا ، شم هفورش : ت ج ⁽¹⁷⁵²⁾ : ا ، شم هفورش هو شم هيو

حدلو : ت ج ⁽¹⁷⁵²⁾ : ا ، شم بن اربيع وشميت اوتيتوت قدوش ومقدوش واين موسرين

اوتو الالى شها صنوع وعود بحصى يميواينو كوعس [كوعم : ج] واينو مشكر واينو

معيد عل مدوتيو ودبور وبنحت عم دبريوت وكل هيدعو وزهير بو ومشمرو بطهره اهورب

لمعلمه ونحمد لمطه وايتومولت عل دبريوت وتلمودو متقيم ييدو ونوحل شئ عوليم معوزه

وهعولم هيا : ت ج ، [قد وشم ١٧١] . ⁽¹⁷⁵³⁾ : ا ، ستري توره : ت ج

وقد تبين⁽¹⁷⁵⁴⁾ في الكتب المدونة⁽¹⁷⁵⁵⁾ في العلم الإلهي أن هذا العلم لا يمكن نسيانه أعني إدراك العقل الفعال وهو معنى قوله وتعلمه قائم في يده⁽¹⁹⁵⁶⁾ فلما وجد الاقدام الشرار⁽¹⁷⁵⁷⁾ الجهاال هذه النصوص، اتسع لهم الكذب والقول بان يجمعوا اى أحرف شاءوا ، ويقولون هذا اسم⁽¹⁷⁵⁸⁾ يفعل ويصنع ، إذا كُتب ، أو اذا قيل على صفة كذا ثم كُتبت 5 تلك الأكاذيب⁽¹⁷⁵⁹⁾ التي ابتدئها⁽¹⁷⁶⁰⁾ الشرير الجاهل الاول، وانتقلت تلك الكتب لأيدى الأخيار الورعين البله الذين ليس عندهم ميزان يعرفون به الحق من الباطل ، فكتبوها⁽¹⁷⁶¹⁾ ووجدت في تركهم⁽¹⁷⁶²⁾ فظن بها الصحة وبالجمله : | الغير يصدق كل كلام⁽¹⁷⁶³⁾ . م (٨١-١)

وقد خرجنا عن غرضنا الشريف ونظرنا الدقيق الى النظر في إبطال 10 هذيان يبدو بطلانه⁽¹⁷⁶⁴⁾ لكل مبتدئ بالنظر ، لكن دعت لذلك ضرورة ذكرنا الاسماء⁽¹⁷⁶⁵⁾ ومعناها وما شهر عند الجمهور من امرها وارجع الى غرضي قد نبهنا على أن كل اسمية له تعالى مشتقة ، الا الاسم الاعظم⁽¹⁷⁶⁶⁾ . وينبغي أن نتكلم في هذا الاسم وهو : انا هو الكائن⁽¹⁷⁶⁷⁾ في فصل مفرد لما في ذلك من المعنى الدقيق الذى نحن بسبيله اعنى نقي الصفات . 15

فصل سج [٦٣]

نقدم توطئة ونقول أن هذا الذى قاله عليه السلام : فان قالوا الى ما اسمه ماذا أقول لهم؟⁽¹⁷⁶⁸⁾ كيف صار ذلك الأمر⁽¹⁷⁶⁹⁾ لازما له هذا

(1754) تبين : ت ج ، بينا : ن (1755) المدونة : ت ، الموضوعة : ج ن (1756) : ا ، وتلوه مقيم يبدو : ت ج (1757) ، الشرار : ت ج ، الاشرار : ن (1758) : ا ، ثم : ت ج (1759) الأكاذيب : ج ، الأكاذب : ت (1760) ابتدئها : ت ج ، اخترعها : ن (1761) فكتبوها : ت ج ، فكتبوها : ن (1762) تركهم : ت ج ، تركهم : ن (1763) : ع [الامثال ١٥/١٤] فتى يامين لكل دبر : ت ج (1764) بطلانه : ت ج ، لبطلانهم : ن (1765) : ا ، السموت : ت ج (1766) : ا ، ثم همفوش : ت ج (1767) : ع [الخروج ١٤/٢] اعياه اشرايه : ت ج (1768) : ع [الخروج ١٣/٢] وارولى به شمو (-مه امر اليهم ج) : ت ج (1769) امر : ت ، امرا : ج

السؤال حتى يطلب بما ذا يجاوب عليه ، اما قوله : لأنهم لا يصدقونني ولا يسمعون لقولي بل يقولون ألم يتجل لك الرب ⁽¹⁷⁷⁰⁾ فهو يبين جدا. إن هكذا يجب ان يقال لكل من ادعى النبوة حتى يأتي بدليل ، وايضا إن كان الأمر كما يبدو أنه مجرد اسم ينطق به ، فلا يخلو الأمر أن يكونوا إسرائيل قد علموا (٢١٣- ب) ج ذلك الاسم ، اولم يسمعه يوما قط . فإن كان معلوما عندهم ، فلا حجة له في الاخبار به لأن علمه به كعلمهم ، وان كان غير مسموع عندهم ، فما الدليل أن هذا اسم الله ، إن كان معرفة اسمه دليلا ثم إنه بعد إعلامه له (٨١- ب) م تعالى هذا الاسم قال له :

امض واجمع شيوخ اسرائيل فيسمعون لقولك ⁽¹⁷⁷¹⁾ ، وبعد هذا جاوب 10 هو عليه السلام وقال : لأنهم لا يصدقونني ولا يسمعون لقولي ⁽¹⁷⁷²⁾ وقد تقدم قوله تعالى له : و يسمعون لقولك ⁽¹⁷⁷³⁾ : فقال له تعالى بعد ذلك : ما تلك التي بيدك ؟ قال : عصا ⁽¹⁷⁷⁴⁾ ، والذي تعلمه فيدين لك كل هذا المشكل هو ما أقول لك : قد علمت شهرة مذاهب الصابئة في تلك الأزمان ، وكون الناس كلهم الآحاد ، عابدي الوثن ⁽¹⁷⁷⁵⁾ اعنى اعتقاد الروحانيات 15 الاستنزالات وعمل الطلبات وكان دعوى كل مدّعى في الأزمان كلها ، إما ان يدعى أنه حصل له نظر واستدلال دله بأن ثم آله ⁽¹⁷⁷⁶⁾ للعالم بجملته ، مثل ابراهيم أو يدعى انه نزلت عليه روحانية كوكب أو ملك ونحو ذلك . فاما شخص يدعى النبوة بان الله كلمه وأرسله فلم يسمع هذا قط قبل سيدنا موسى ⁽¹⁷⁷⁷⁾ ولا يغلطك ماجاء في « الابوت » من ذكر كلام الله لهم 20 وتجليه عليهم ، لانك لا تجد ذلك النحوم النبوة ليدعوا الناس أو ليرشدوا

(1770) : ع [الخروج ١/٤] ، ومن لا يامينول ولا يشمو بقول كي يامر ولا نراه اليك الله : ت ج (1771) : ع [الخروج ١٨/٢ ، 11] لك واسفت ات زقى يرال وشمو لقولك : ت ج (1772) : ع [الخروج ١/٦] ومن لا يامينول ولا يشمو بقول : ت ج (1773) : ا ، وشمو لقولك : ت ج [والمضى الحق : يسمون لصوتك] (1774) : ع [الخروج ٢/٤] مه زه بيدك ويامرطه : ت ج (1775) : ا ، عوبدى جوده زره ت ج (1776) : الها : ج ، اله : ت (1777) سيدنا موسى : ا ، مشه رينو : ت ج

غيرهم ، حتى قال إبراهيم أو إسحق أو يعقوب أو من تقدمهم للناس قال لي
الله : افعلوا ، أو لا تفعلوا ، أو ارسلني لكم ، هذا لم يكن قط ، بل كان الخطاب
لهم فيما يخصهم لا غير ، اعني في كمالهم وإرشادهم لما يفعلون وتبشيرهم بما يشول
اليه أمر نسلهم لا غير ، وهم كانوا يدعون الناس بالنظر والتعليم كما بان عندنا
م (١-٨٢) | في قوله : والنفوس التي امتلكها في حران (1778) . 5

فلما تجلّى عز وجل على سيدنا موسى (1777) وأمره بأن يدعو الناس ويوصل
هذه الرسالة لهم (1779) فقال فاول ما يسألونني (1780) ان احقق لهم ان ثم آتيا
للعالم موجودا (1781) ، وبعد ذلك ادّعى أنه أرسلني ، اذ كان الناس كلهم
حينئذ الا احادا (1782) لا يشعرون بوجود الإله ، وغاية نظرهم لا يتعدى
الفلك وقواه وأفعاله ، لانهم لم يفارقوا المحسوس ولا كلوا كمالا عقليا . 10
فاعلمه الله حينئذ بعلم يوصله إليهم (1783) ، يحقق عندهم وجود الإله وهو :
أنا هو الكائن (1784) وهذا اسم مشتق من هَيْه [كان] وهو الوجود لان هَيْه
يدل على معنى «كان» ولا فرق بين قولك : كان أو وُجد ، في اللسان العبراني .

والسرّ كله في تكريره اللفظ بعينه الدالّ على الوجود في معرض الصفة ،
لأن التي (1785) تقتضي ذكر الصفة المتصلة بها لانها ، اسم ناقص يحتاج الى صلة 15
. بمعنى الذي والتي في العربي ، فجعل الاسم الاول وهو الموصوف اكون (1786)
والاسم الثاني الذي وصفه به اكون (1786) وهو هو بعينه ، فكأنه صرّح بان
الموصوف هو الصفة بعينها فكان ذلك تبينا في (1787) معنى أنه موجود لا بوجود.
فجاء تلخيص ذلك المعنى وشرحه هكذا : الموجود الذي هو الموجود

(1778) : ع [التكوين ١٢/٥] ، وات هفش اشر عو بعون : ت ج (1779) لهم :
ت ، له : ج (1780) يسألونني : ت ، يسألوني : ج (1781) الها العالم موجودا : ج ، اله العالم
موجود : ت (1782) احاد : ت ، احادا : ج (1783) اليهم : ج ، عليهم : ت (1784) : ع
[الخروج ١٤/٣] ، ابيه اشر ايه : ت ج [المعنى الحرق : اكون الذي اكون] (1785) : ا ،
اشر : ت ج (1786) : ا ، ايه : ت ج (1787) تبيناني : ج ، تبين : ت

او الواجب الوجود وهذا هو الذى يؤدّى عليه البرهان ضرورة أن هنا شيء [١] واجب الوجود لم يعدم ولا يعدم⁽¹⁷⁸⁸⁾ كما سأبين برهان ذلك.

فلما أعلمه تعالى بالدلائل التى يثبت بها وجوده عند علمائهم ، لان بعد هذا جاء : احض واجمع شيوخ اسرائيل⁽¹⁷⁸⁹⁾ وعده بأنهم سيفهمون (٨٢ - ب م)

5 ما ألقيته⁽¹⁷⁹⁰⁾ اليك ويقبلونه وهو قوله : ويسمعون لصوتك⁽¹⁷⁹¹⁾ فراجع عليه السلام وقال فهم يقبلون ان ثم آلهام موجودا⁽¹⁷⁹²⁾ بهذه البراهين العقلية ما يكون دليلا⁽¹⁷⁹³⁾ أن هذا الآله الموجود أرسلنى ، فأعطيت له المعجزة فقد تبين أن معنى قوله : ما اسمه⁽¹⁷⁹⁴⁾ انما معناه من هو هذا الذى تزعم أنه أرسلك وإنما قال : ما اسمه⁽¹⁷⁹⁴⁾ ، تعظيما وإجلالا فى الخطاب كأنه يقول : إن ذاتك وحقيقتك لا يجهلها احد. فان سئلت عن اسمك أى شئ هو المعنى الذى يُدلّ عليه بالاسم ، وانما استشنع ان يخاطب ويقول بان ثم من يجهل هذا الموجود ، وجعل جهلهم لاسمه لا للمسمى.

وكذلك اسم «يه» هو من معنى أزلية الوجود وشدى [:قدير فيه اشتقاق من داي ، الذى هو كفاية : كفاية لجميع ما يقتضيه العمل⁽¹⁷⁹⁵⁾ والشين بمعنى

15 الذى⁽¹⁷⁹⁶⁾ مثل : الذى قبل⁽¹⁷⁹⁷⁾ فيكون معناه : الذى يكنى⁽¹⁷⁹⁸⁾ الغرض فى ذلك انه لا يحتاج فى وجود⁽¹⁷⁹⁹⁾ ما اوجد⁽¹⁸⁰⁰⁾ ولا فى استمداده⁽¹⁸⁰¹⁾ لسواه بل وجوده تعالى كافٍ فى ذلك. وكذلك اسم حسين : مشتق من القوة : وصلابتهم كالبلوط⁽¹⁸⁰²⁾ وكذلك الصخر⁽¹⁸⁰³⁾ هو اسم مشترك كما بينا⁽¹⁸⁰⁴⁾.

(1788) ولا يعلم : ت ، ولا عدم : ج (1789) : ع [الخروج ١٣/٢] ، لك و اسفست ات زقنى يسرا : ت ج (1790) القيته : ت ، القيت : ج (1791) : ع [الخروج ١٨/٢] ، وشمو لقوك : ت ج (1792) الهاموجودا : ج ، اله موجود : ت (1793) دليلا : ج ، دليل : ت (1794) : ا ، مه شمو : ت ج (1795) : ع [الخروج ٧/٢٦] ، وهلاكه هيت ديم : ت ج (1796) : ا ، اشر : ت ج (1797) : ا ، شكبر : ت ج [انظر الجامعة ٢/٤] وهناك قد ترجم من قبل [(1798) : ا ، اشر دى : ت ج (1799) وجود : ت ج ، وجد : ن (1800) اوجد : ت ، وجد : ج (1801) استمداده : ت ، استراة : ج ن (1802) : ع [عاموس ٩/٢] ، و حصون هوا كالونيم : ت ج (1803) : ا ، صور : ت ج (1804) الفصل السابق ، ١٥

فقد بان لك أن الاسماء كلها مشتقة او تقال باشتراك مثل الصخر⁽¹⁸⁰³⁾
 وأمثاله⁽¹⁸⁰⁵⁾ وليس ثم اسم⁽¹⁸⁰⁶⁾ له تعالى غير مشتق غير: اسم ذى اربعة
 حروف وهو الاسم الاعظم⁽¹⁸⁰⁷⁾ لكونه لا يدل على صفة بل على مجرد
 وجود لا غير ، وفي ضمن الوجود المطلق ان يكون دائماً اعنى واجب
 الوجود فافهم ما انتهى اليه القول.

5

فصل سد [٦٤]

(١-٨٣) م

اعلم ان اسم الله⁽¹⁸⁰⁸⁾ قد يراد به مرات مجرد الاسمية مثل قوله :
 لا تحلف باسم الرب آلهك باطلا⁽¹⁸⁰⁹⁾ ، جدف على اسم الرب⁽¹⁸¹⁰⁾ وهذا
 اكثر من ان يحصى . وقد يراد به ذاته تعالى وحقيقته مثل : وإن قالوا
 لى ما اسمه⁽¹⁸¹¹⁾ ؟ وقد يراد به أمره تعالى حتى يكون قولنا: اسم الله⁽¹⁸⁰⁸⁾
 كأننا قلنا: كلمة الله أو مقال الله⁽¹⁸¹²⁾ كما قال : لأن اسمى فيه⁽¹⁸¹³⁾ معناه:
 كلامى فيه أو مقالى فيه⁽¹⁸¹⁴⁾ ، المعنى انه آلة لإرادتى ومشيئتى . وسأبين
 الكلام فى اشتراك ملك⁽¹⁸¹⁵⁾

وكذلك مجد الله⁽¹⁸¹⁶⁾ قد يراد به النور المخلوق الذى يحمله الله فى مكان
 للتعظيم على جهة المعجز : وحل مجد الله على جبل سيناء وغطاه الخ .
 15 ومجد الله قد ملأ المسكين⁽¹⁸¹⁸⁾ ، وقد يراد به ذاته تعالى وحقيقته ،

(1805) أمثاله : ت ، امت : ج (1806) : ا ، ثم : ت ج (1807) ثم بن اربع
 اوتيت هثم همفورش : ت ج (1808) اسم الله : ا ، ثم الله : ت ج [الله ، مكتوب
 فى المتن كذا] = ي الذى يشير الى «يهوه» كما يتبين من التوضيح المشار اليها فى التوراة (1809):
 ع [الخروج ٢٠/٧] ، لا تشاءات ثم الله الهيك لشوا : ت ج (1810) : ع [الاحبار
 ٢٤/٧] ، ونوقب ثم الله : ت ج (1811) : ع [الخروج ١٣/٣] ، وامرولى مه شو:
 ت ج (1812) : ا ، در الله اوامر الله : ت ج (1813) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ، كى
 شىمى بقربو : ت ج (1814) : ا ، درى بقربو اوامرى بقربو : ت ج (1815) انظر الجزء
 الثانى الفصل ٢٤، ٢٦ (1816) : ا ، كبود الله : ت ج (1817) : ع [الخروج ١٦/٢٤] ،
 و يشكن كبود الله حل مرستى : ت ج (1818) : ع [الخروج ٢٥/٤٠] ، وكبود الله
 ملا ات هسكن : ت ج

كما قال : أرني مجدك⁽¹⁸¹⁹⁾ وجاء الجواب : لأنه لا يراني انسان ويعيش⁽¹⁸²⁰⁾
 دلّ ان المجد⁽¹⁸²¹⁾ المقول هنا ، ذاته وقوله : مجدك⁽¹⁸²²⁾ تعظيم مثل ما بينا
 (1823) في قوله : وان قالوا الى ما اسمه⁽¹⁸¹¹⁾ ، وقديراد بالمجد⁽¹⁸²⁴⁾ تعظيم
 الناس كلهم لله بل كل ما سواه تعالى يعظمه لأن تعظيمه الحقيقي هو إدراك
 5 عظمته ، فكل من أدرك عظمته وكما له فقد عظمه على قدر إدراكه .
 والانسان خاصة يعظم بالأقاويل ليدلّ على ما أدرك بعقله ويعلن به لغيره ،
 وما لا إدراك له مثل الجمادات ، فكأنها تعظم أيضا بكونها تدل بطبيعتها
 على قدرة موجدتها وحكمته ، فيكون ذلك داعيا لتعظيم المعتبر لها نطق
 بلسانه أولم ينطق ، إن كان من لا يجوز عليه الكلام .

(٨٣-ب) م

10 وقد اتسعت اللغة العبرانية في ذلك حتى يطلقون على هذا المعنى .
 لفظ القول⁽¹⁸²⁵⁾ ويقال عملاً إدراك له إنه سبّح وقال ، جميع عظامي
 من مثلك أيها الرب⁽¹⁸²⁶⁾ عبر عن كونها توجب هذا الاعتقاد كأنها⁽¹⁸²⁷⁾
 قالت ، اذ ومن أجلها علم هذا أيضا . وبحسب تسمية هذا المعنى مجدًا⁽¹⁸²⁹⁾
 قيل : الارض كلها مملوءة من مجده⁽¹⁸³⁰⁾ مساويا لقوله : وامتلات الأرض
 15 من تسبّحته⁽¹⁸³¹⁾ اذ التسبيح يتسمى مجدًا⁽¹⁸³²⁾ قد قيل : أدوا المجد
 للرب آلهكم⁽¹⁸³³⁾ وقيل : وفي هيكله كل ينطق بمجده⁽¹⁸³⁴⁾ وجاء منه
 كثير . فافهم هذا الاشتراك أيضا في « المجد »⁽¹⁸³²⁾ وتأولته في كل موضع
 بحسبه ، فتخلص من شبه عظيمة .

(1819) : ع [الخروج ٣٣] ، هراي نانا ت كبودك : ت ج (1820) : ع [الغرو
 ج ٢٣ / ٢٠] ، كي لا يراني هادم وحى : ت ج (1821) : ا ، الكبود : ت ج (1822) : ا ،
 كبودك : ت ج (1823) انظر الفصل السابق (1824) بالمجد : ا ، بكبود : ت ج (1825) : ا ،
 لشون اميره : ت ج (1826) : ع [المزمور ١٥٠ / ٣٤] ، كل عصوق نامرته الله هي كوك : ت ج
 (1827) : كانه : ت ج ، بانها : ن (1829) : ا ، كبود : ت ج (1830) : ع [اشعيا ٦ / ٣] ، ملا
 كل هارص كبود : ت ج (1831) : ع [حبقوق ٢٣] وتهلثو ملاه هارص : ت ج (1832) : ا ،
 كبود : ت ج (1833) : ع [ارميا ١٦ / ١٢] ، تنوا الله الهيكلم كبود : ت ج (1834) : ع
 [المزمور ٩ / ٢٨] ، وبهيكلكو اوامر كبود : ت ج

فصل سه [٦٥]

- ما أراك بعد وصولك لهذه الدرجة وتحقيقك أنه تعالى موجود لا بوجود ، وواحد لا بوحدة ، تحتاج ان يبين لك نفي صفة الكلام عنه ، ولا سيما بإجماع أمتنا أن التوراة مخلوقة ، القصد بذلك أن كلامه المنسوب اليه مخلوق وان نُسب اليه لكون ذلك القول الذي سمعه موسى ، الله خلقه 5 (١-٨٤) ٢ وابتدعه ، كما خلق كل ما خلقه ، وابتدعه ، وسياتي في النبوة كلام كثير . وانما القصد هنا أن وصفه بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبهة بأفعالنا ، فأرشدت الأذهان إلى أن ثم علماً آلهياً (1835) يدركه النبيون بأن الله كلمهم وقال لهم ، حتى نعلم أن هذه المعاني التي يوصلون إلينا (1836) من قبل الله هي لامن مجرد فكرتهم ورويتهم كما سيبين ، وقد تقدم لنا (1837) ذكر هذا 10 المعنى . وانما مقصود هذا الفصل أن الكلام والقول (1838) لفظ مشترك وقع على النطق باللسان مثل قوله : موسى يتكلم (1839) وقال فرعون (1840) ويقع على المعنى المتصور في العقل من غير أن ينطق به قال : فقلت في قلبي (1841) ، فتكلمت في قلبي (1842) ، وينطق قلبك (1843) ، لك نطق قلبي (1844) ، وقال عيسو في قلبه (1845) ، وهذا كثير . 15 ويقع على الإرادة : وهم أن يقتل داود (1846) فكأنه قال : وأراد قتله ، اى هم به : أريد أن تقتلني (1847) ، شرحه ومعناه ، أريد أن تقتلني : فقالت الجماعة كلها ليرجوا بالحجارة (1848) وهذا ايضا كثير .

(1835) علما آلهيا : ج ، حلم الهى : ت (1836) إلينا : ج ، لنا : ت (1837) الفصل السابق ٤٦ (1838) الكلام والقول : ا ، الديور والاميره : ت ج (1839) ع : [الخروج ١٩ / ١٩] ، مشه يدبر : ت ج (1840) ع : [الخروج ٥ / ٥] وياמר فرعه : ت ج (1841) ع : [الجامعة ١٥ / ٢] ، وامرق اتي بلبى : ت ج (1842) ع : [الجامعة ١٥ / ٢] ، ودبرق بلبى : ج (1843) ع : [الامثال ٢٣ / ٢٣] ، ليك يدبر : ت ج (1844) ع : [الزمور ٨ / ٢٦] ، لك امر لبي : ت ج (1845) ع : [التكوين ٤١ / ٢٧] ، ويامر عشو بلبو : ت ج (1846) ع : [الملوك الثاني ١٦ / ٢١] ، ويامر لهكوت ات دود : ت ج (1847) ع : [الخروج ١٤ / ٢] ، هلهرجنى اته اوامر : ت ج (1848) ع : [العدد ١٠ / ١٤] ، ويامر و كل هدعه لرجوم اوتم بابنيم : ت ج

فكل قولة وكلام⁽¹⁸⁴⁹⁾ جاءت مسوبة لله فهي من المعنيين الاخيرين
اعنى أنها إما⁽¹⁸⁵⁰⁾ كناية عن المشيئة والإرادة، وإما كناية عن المعنى المفهوم
من قبل الله، سواء علم بصوت مخلوق أو علم بطريق من طرق النبوة التي
سنبينها ، لا أنه تعالى تكلم بحرف وصوت ، ولا أنه تعالى ذو نفس ،
5 فترسم المعاني في نفسه ، ونكون في ذاته معنى زائدا على ذاته، بل تعلق
تلك المعاني به ونسبتها إليه نسبة الأفعال كلها.

فاما الكناية عن الإرادة والمشيئة : بقول وكلام⁽¹⁸⁵¹⁾ | فكما بينا من (٢ - ٨٤ - ب)
معاني اشتراك هذا اللفظ . وأيضا على جهة التشبيه بنا كما نبهنا⁽¹⁸⁵²⁾ في
ما تقدم⁽¹⁸⁵³⁾ انه لا يفهم الانسان بأول وهلة ، كيف يفعل الشيء الذي
10 يراد فعله بمجرد الإرادة فقط ، بل لابد في بادئ الرأي أن يفعل المريد
الشيء الذي يريد وجوده أو يأمر غيره بفعله ، فلذلك استعير الله الامر | (٢١٤ - ب)
في كون ما اراد كونه ، وقيل انه أمر أن يكون كذا ، فكان ذلك على جهة
التشبيه بأفعالنا مضافا الى كون هذه اللفظة ايضا ، تلل على معنى أراد ،
كما بينا . فكل ما جاء في : بدء الخليفة وقال وقال⁽¹⁸⁵⁴⁾ ، معناه : شاء
15 أو أراد . وقد ذكر هذا غيرنا وشهر جدا . وبرهان ذلك اعنى أن هذه ،
الأقاويل⁽¹⁸⁵⁶⁾ ، إنما هي لإرادات لا أقاويل لان الاقاويل إنما تكون لموجود
يقبل ذلك الأمر⁽¹⁸⁵⁷⁾ كذلك قوله : بكلمة الرب صنعت السموات⁽¹⁸⁵⁸⁾
مثل وبروح فيه كل جنوده⁽¹⁸⁵⁹⁾ كما أن فاهُ وروحَ فيه⁽¹⁸⁶⁰⁾ استعارة ،
كذلك كلامه ومقاله⁽¹⁸⁶¹⁾ استعارة . والغرض انها وجدت بقصده

(1849) : ا ، اميره وديور : ت ج (1850) انها اما : ت ، انها : ج (1851) : ا ،
باميره وديور : ت ج (1853) النظر الفصل السابق ٤٦ (1852) نبهنا : ت ج ، بينا : ن
(1854) : ا ، معه برائيت ويامر ويامر : ت ج (1856) : ا ، الماروت : ت ج (1857)
الامر : ت ج ، اقاويل الامر : ن (1858) : ع [المزمور ٢٧ / ٨] ، بذر الله شيم نعو :
(1859) : ع [المزمور ٣٢ / ٦] ، وبرج فيو كل صبا : ت ج (1860) : ا ، فيو وروح
فيو : ت ج (1861) : ا ، دبرو وامرو : ت ج

وميشنته. وهذا مما لم يجهله أحد من مشاهير علمائنا ، ولا احتاج أن أيسن
 أن القول والكلام⁽¹⁸⁶²⁾ في اللغة العبرانية بمعنى واحد أيضا: لأنه قد سمع
 جميع أقوال الرب التي كلمنا⁽¹⁸⁶³⁾.

فصل (1864) سو [٦٦] -

والألواح هي صنعة الله⁽¹⁸⁶⁵⁾ يريد أن وجودها طبيعي لا صناعي⁽¹⁸⁶⁶⁾ ،
 لأن كل الأمور الطبيعية تتسمي أعمال الرب ، فعابونا أعمال الرب⁽¹⁸⁶⁷⁾
 ولما ذكر الأمور الطبيعية كلها ، من نبات وحيوان ورياح وأمطار ونحوها
 قال: ما أعظم أعمالك يارب⁽¹⁸⁶⁸⁾ وابلغ من هذه النسبة قوله: أرز لبنان
 التي غرسها⁽¹⁸⁶⁹⁾ ، لما كان وجودها طبيعيا لا صناعيا ، قال: إن الله غرسها ،
 وكذلك قوله: كذبة الله⁽¹⁸⁷⁰⁾ ، قد بين كيف نسبته لله وقال: مكتوبين
 باصبع الله⁽¹⁸⁷¹⁾ وقوله: باصبع الله⁽¹⁸⁷²⁾ كما قال عن السماء: عمل
 أصابعك⁽¹⁸⁷³⁾ التي بين أنها انعمت: بللقول ، بكلمة الرب
 صنعت السموات⁽¹⁸⁷⁴⁾.

فقد بان لك أن النصوص تستعير لوجود الشيء لفظ القول والكلام⁽¹⁸⁷⁵⁾
 وإن ذلك الشيء بعينه الذي قيل عنه إنه صنع بكلمة⁽¹⁸⁷⁶⁾ قيل عنه عمل
 اصبع⁽¹⁸⁷⁷⁾ كذلك قوله: مكتوبان باصبع الله⁽¹⁸⁷¹⁾ مساو لقوله:

(1862): ١ ، الأمير والدبور: ت ج (1863): ع [يشوع ٢٤/٢٧] ، ك هيا شمه
 ات كل امرى الله اشردر: ت ج (1864) فصل: ت ، —: ج (1865): ع [الخروج
 ١٦/٣٢] ، وهلوحث معه الهيم: ت ج (1866) صناعي: ت ، صناعي فصل: ج
 (1867): ١ [انظر المزمور ١٦/٢٤] ، معنه الله هم را ومعنه الله: ت ج (1868): ع
 [المزمور ١٠٢/٢٤] ، مه ربو معليك الله: ت ج (1869) [المزمور ١٠٤/١٦] أرز لبنان
 اشرفطع: ت ج (1870): ع [الخروج ١٦/٣٢] ، مكتب الهيم: ت ج (1871): ع
 [الخروج ١٨/٣١] ، كتوبيم باصبع الهيم: ت ج (1872): ١ ، باصبع الهيم: ت ج (1873):
 ع [المزمور ٨/٤] ، معنه اصبعوتيك: ت ج (*) بالقول: ١ ، باميره: ت ج [غير
 موجود في: ع] (1874): ع [المزمور ٦/٣٢] ، بدير الله شيم نسو: ت ج (1875): ١ ،
 لشون اميره و دبور: ت ج (1876): ١ ، نصه بدبور: ت ج (1877): ١ ، معنه اصبع: ت ج

- بكلمة الله (1878) وقوله لوقال : بكلمة الله (1878) مساور لقوله : مكتوبان
 بإرادة الله (1879)، أعنى بمشيئته وإرادته. اما انقلوس، فذهب في هذا المعنى
 الى تأويل غريب وقال: مكتوبان باصبع الله (1880) لأنه جعل الاصبع (1881)
 شيئا ما (1882) مضافا لله، وتأول اصبع الله (1883) مثل: جبل الحرب وعصا
 الرب (1884) يريد بذلك أنها آلة مخلوقة حفرت الألواح بمشيئة الله، ولا أدرى
 مادعاه لذلك، وكان أقرب من هذا مكتوبان بقول الله (1885) كما قال (1886)
 بكلمة الرب صنعت السماوات (1875). أترى وجود الخط في الألواح أغرب
 من وجود الكواكب في الأفلاك كما هذا بمشيئة اولى لا بآلة صنعتها، كذلك
 يكون ذلك الخط المكتوب بمشيئة اولى لا بآلة (1887)، وقد علمت | نص (٨٠-ب) م
 10 «المشنة» في: عشرة اشياء خلقت في الشفق (1888) ومن جعلها الكتابة
 والمكتوب (1889)، دليل على كون الأمر المجمع عليه عند الجمهور (1890) أن
 كتابة الألواح (1891) كسائر بدء الخليقة (1892) كله كما بينا في شرح «المشنة».

فصل سز [٦٧]

- لما استعيرت القولة (1893) للمشيئة في كل ما ابتدع: في ستة أيام التكوين (1894)
 15 وقيل: وقال وقال (1895) استعير له الاستراحة (1896) في يوم السبت، كما لم يكن
 ثم إبداع (1897) وقيل: واستراح في اليوم السابع (1898) لان الكف عن الكلام

(1878) : ا، بدر الميم : ت ج (1879) : ا، كتوبم بحفص الميم : ت ج (1880)
 : ا، كتيبن يا صبا دأقه : ت ج (1881) الاصبع : ا، اصبع : ت ج (1882) مضافا : ت ،
 — ج (1883) : ا، اصبع الله : ت ج (1884) : ا، هراقه وسطه الله : ت ج (1885)
 : ا، كتيبن بميمراد الله : ت ج (1886) قال : ت ، قيل : ج (1887) صنعتها... لا بآلة : ت ،
 — : ج (1888) : ا [المعنى الحرفي بين الشمس يعني به ليل] ، عمره دبرم نيرابين
 هششوت : ت ج [ابوت ٦/٥] (1889) : ا، هكتب و هكتب : ت ج (1890) الجمهور
 : ت ج ، جمهور الملة : ن (1891) : ا، مكتب هلوحو : ت ج (1392) : ا، معه برا شيت :
 ت ج (1893) : ا، اميره : ت ج (1894) : ا، شت يمي برا شيت : ت ج (1895)
 : ا، ريامر و يامر : ت ج (1896) : ا، الشبيته : ت ج (1897) ابداع : ت ، ابداعا : ج
 (1898) : [التكوين ٢/٢] ، ويشبت بيوم هشيمي : ت ج

ايضا يتسمى استراحة (1896) كما قيل : فأهسك هؤلاء الرجال الثلاثة عن

محاورة أيوب (1899). وكذلك الكف عن الكلام جاء فيه : لفظ السكوت (1900)

وهو قوله : وكنتموا نابال بكل هذا الكلام باسم داود ثم سكتموا (1901)

معناه عندي وكفتموا عن الكلام حتى يسميوا الجواب ، لأن لم يتقدم لهم

ذكر تعب بوجه ، حتى لو كانوا تعبوا ، لكان قوله : ثم سكتموا (1902) اجنبيا 5

في الحكاية جدا وإنما وصف أنهم سردوا (1903) جملة هذا القول الذي فيه

من التلطّف ما فيه وسكتموا أي لم يزيدوا على هذا القول معنى آخر ، ولا

فعلا بوجب أن يكون جوابه ما قال لهم ، لأن قصد تلك الحكاية وصف

لومه أنه كان غاية في اللوم . وبحسب هذا المعنى ايضا قيل : واستراح

في اليوم السابع (1904) 10

اما الحكماء وغيرهم من المفسرين فجعلوه | من معنى الراحة وجعلوه (٨٦-١) م

فعلا متعديا ، قالوا الحكماء (1905) عليهم السلام : وليسترح عالمه في اليوم

السابع (1906) يعني انقطع (1907) الابداع ، فيه ويمكن ان يكون من المعتلة

الفاء او المعتلة اللام ويكون معناه أقرّ أو أمر (1908) الوجود على ما هو

عليه في اليوم السابع يقول إن في كل يوم من الستة كانت تحدث حوادث 15

خارجا (1909) عن هذه الطبيعة المستقرّة الموجودة الآن في الوجود بحملته

وفي اليوم السابع استمر الامر واستقرّ على ما هو عليه الآن ولا ينقض قولنا

كون تصريحه ليس كتصريف المعتلة الفاء او اللام ؛ اذ وقد تشدّ تصاريّف

وتجى على غير قياس ولا سيما في هذه الأفعال المعتلة ومارفّع (1911)

(1899) : ع [أيوب ١/٣٢] ، ويشبّثوا شلت هاشم هاله بمنزلة ات أيوب : ث ج

(1900) : ا ، لشون نيحه : ث ج (1901) : ع [الملوك الاول ٩/٢٥] ، ويدبروا ل

نبل كل هدبرم هاله بشم دويد وينوحو : ث ج (1902) : ا ، ينوحو : ث ج (1903) سردوا

: ث ج ، طردوا : ن ، سمعوا : ي (1904) : ع [الخروج ١١/٢٠] ، وينح بيوم هشيبي

: ث ج (1905) : ا ، الحكيم : ث ج (1906) : ا ، وينح لعولو بيوم هشيبي : ث ج [راشيت

ربه ، ١٠] (1907) انقطع : ث ج ، انقطاع : ن (1908) اقروا امر : ث ، واقروا امر :

ج ، واقروا امر : ن (1909) خارجا : ث ج ، خارج : ن (1910) ينقض : ث ج ، ينقض :

ن (1911) رفع : ث ج ، دفع : ن

مثل هذا المعنى الموهيم يبطل بقانون تصريح لغة مع علمنا أننا اليوم غير محيطين بعلم لغتنا وان قوانين كل لغة | اكثريه ، وقد وجدنا في هذا (١-٢١٥) جـ الاصل أيضا المعتل العين معنى الإجمال والإقرار وهو قوله : وتغير هناك (1912) وكذلك ولم بدع طير السماء تغير عليهم (1913) ، ومن هذا المعنى 5 أيضا عندي : سأستريح في يوم الضيق (1914) ، وأما قوله : واستراح (1915) ، فانه انفعال من النفس (1916) وقد بينّا (1917) اشترك النفس (1916) وأنه بمعنى الغرض والإرادة فيكون معناه استكمال (1918) ارادته ونفاذ جملة مشيئته .

فصل سح [٦٨]

قد علمت شهرة هذه القولة التي قالتها الفلاسفة في الله تعالى وهو قولهم (٨٦-٥-٢) 10 إنه العقل والعقل والمعقول وإن هذه الثلاثة معانٍ فيه تعالى هي معنى (1919) واحد لا تكثير فيه . وقد ذكرنا نحن ذلك أيضا في تأليفنا الكبير (1920) ، إذ هذه قاعدة شريعتنا كما بينّا هناك ، اعني كونه واحداً فقط ، ولا يضاف إليه شيء آخر ، اعني أن يكون ثم شيء قديم غيره ، ولذلك يقال : الله الحي (1921) ولا يقال حياة الله (1922) لأن ليس حياته شيئاً غير ذاته كما قد أوضحنا في نقي 15 الصفات ، ولا شك أن كل من لم ينظر في الكتب الموضوعة في العقل ولا أدرك ذات العقل ولا علم ماهيته ولا يفهم منه الامثل ما يفهم من معنى البياض والسواد فانه يصعب عليه فهم هذا المعنى جدا ، ويكون قولنا إنه العقل والعقل والمعقول عنده ، مثل لو قلنا البياض والمتبعض والمبعض شيء واحد ، فكم من جاهل بياضنا قضت بهذا المثل ونحوه ، وكمن يزعم العلم يصعب

(1912) : ع [زكريا ٥ / ١١] ، ومنهجه شم : ت ج (1913) : ع [الملوك الثاني ١٠ / ٢١] ، ولاتته عوف هشيم لنوح غليم : ت ج (1914) : ع [حقوق ١٦ / ٣] ، اتوح ليوم صره : ت ج (1915) : ع [الخروج ١٧ / ٢١] ، وينفش : ت ج [المعنى الحرق يتنفس يعني به يستريح كما في اللغة العربية] (1916) النفس ١ - ٢ : ١ ، نفش : ت ج (1917) الفصل السابق ، ٤١ (1918) استكمال : ت ج ، استكلت : ن (1919) — معنى : ت ج ، بمعنى : ن (1920) اسر التوراة ، ف ، ا (1921) ا، حى الله : ت ج (1922) : ا ، حى الله : ت ج [الفرق بين حى وحى في التلغظ والاول يلفظ بحاي وهو صفة بمعنى الحى والثاني يلفظ بحى ويضاف الى ما بعده ويكون اسما بمعنى الحياة]

عليه ذلك ويرى أن علم صحة لزوم ذلك امر يفوت الأذهان. وهذا المعنى هو معنى برهاني واضح. بحسب ما يتيحه القلا سفة المتألمون. وها أنا أفهمك ما برهنوه.

اعلم أن الإنسان قبل أن يعقل شيئا فهو عاقل بالقوة فاذا عقل شيئا ما. كأنك قلت اذا عقل صورة هذه الخشبة المشار إليها وانتزع صورتها 5 من مادتها، وتصور الصورة مجردة؛ اذ هذا هو فعل العقل، فحينئذ صار عاقلا بالفعل والعقل الذي حصل بالفعل هو صورة الخشبة المجردة التي في ذهنه، لان ليس العقل شيئا غير المعقول.

فقد تبين لك أن الشيء المعقول هو صورة الخشبة المجردة وهي العقل الحاصل بالفعل وليس هو شئين عقلا. وصورة الخشبة المعقولة، 10 لان ليس العقل بالفعل شيئا غير ما عقل، والشيء الذي به عقلت صورة الخشبة وجردت الذي هو العاقل هو العقل الحاصل بالفعل بلا شك، لان كل عقل فعله: هو ذاته وليس العقل بالفعل شيئا. وفعله شيئا آخر، لان حقيقة العقل وماهية هي الإدراك. فلا تظن أن العقل بالفعل شيء 15 ما موجود على حياله منفصل (1923) عن الإدراك والإدراك معنى آخر فيه، بل نفس العقل وحقيقته إدراك. فتي فرضت عقلا موجودا بالفعل هو الإدراك لما عقل وهذا بين جدا لمن حاول امثال هذا النظر.

فقد بان أن العقل فعله الذي هو إدراكه هي حقيقته وذاته، فاذا الشيء الذي به جردت صورة هذه الخشبة وأدركت الذي هو العقل هو العاقل، 20 لأن ذلك العقل بعينه هو الذي جرد الصورة وأدركها، وهذا هو فعله الذي من أجله قيل فيه إنه عاقل وفعله هو ذاته. وليس لهذا الذي فرض عقلا بالفعل، إلا صورة هذه الخشبة. فقد بان أنه متى ما كان العقل موجودا بالفعل. فان العقل هو الشيء المعقول، وتبين أن كل عقل فعله الذي هو كونه عاقلا. هو ذاته، فاذا العقل والعاقل والمعقول (1924) شيء واحد بعينه ابدا في كل ما يعقل بالفعل.

25

أما إذا فُرض بالقوة فهو شيان ضرورة ، العقل بالقوة والمقول (٧٨-ب) م
 بالقوة ، كأنك قلت هذا العقل الميولاني الذي في زيد هو عقل بالقوة.
 وكذلك هذه الخشبة معقولة بالقوة . وهذان شيان بلا شك ، فإذا خرج
 للفعل وحصلت صورة الخشبة معقولة بالفعل ، حينئذ تكون الصورة
 5 المعقولة هي العقل ، وبذلك⁽¹⁹²⁵⁾ العقل بعينه الذي هو عقل بالفعل ، جُردت
 وعُقلت ، لأن كل ماله فعل موجود فهو موجود بالفعل ، فكل عقل بالقوة
 ومقول بالقوة ، هما اثنان وكل ماهو بالقوة ، فلا بد من موضوع حامل
 تلك القوة ، كالإنسان مثلا ، فتصير هنا ثلاثة أشياء : الانسان الحامل تلك
 القوة ، وهو العاقل بالقوة ، وتلك القوة ، وهي العقل بالقوة ، والشي
 10 المعدّ ليُعقل ، وهو المقول بالقوة ، كأنك قلت في هذا المثل ، الانسان
 والعقل الميولاني وصورة الخشبة ، وهذه ثلاثة معانٍ متباينة ، فإذا حصل
 العقل بالفعل صار ثلاثة معانٍ واحدة فلا نجد ابداً : العقل شيئا والمقول
 شيئا آخر ، إلا إذا أخذنا | بالقوة .

(٢١٠-ب) جـ

ولما تبهرن أن الله عز وجل ، هو عقل بالفعل ولا قوة فيه أصلا ،
 15 كما بان ، وكما يتبهرن فلا يكون تارة يدرك وتارة لا يدرك ، بل هو عقل
 بالفعل دائما لزم أن يكون هو وذلك الشيء المدرك شيئا واحدا وهو
 ذاته ، وفعل الإدراك نفسه الذي به يقال عاقل⁽¹⁹²⁶⁾ هو نفس العقل
 الذي هو ذاته ، فهو عقل وعاقل ومقول ابداً . فقد بان | أن كون
 العقل والعاقل والمقول واحدا بالعدد ، ما هو في حق البارئ فقط ،
 10 بل في حق كل عقل . وفيما أيضا العاقل والعقل والمقول شيء واحد ، متى
 كان لنا عقل بالفعل ، لكن نحن نخرج من القوة الى الفعل حيناً بعد حين .
 والعقل المفارق أيضا ، اعنى العقل الفعال ، قد يحصل له عائق عن
 فعله وان لم يكن العائق من ذاته بل خارجا عنه ، فهي حركة ماء ، لذلك
 العقل بالعرض ، وما تبين هذا المعنى نقصد الآن ، بل القصد أن الأمر الذي

(1925) وبذلك : ت ج ، وكذلك : ن (1926) عاقل : ج ن ، عاقل : ت ،

هوله تعالى وحده، وخاصّ به هو كونه عقلا بالفعل دائماً، ولا عائق له عن الإدراك لا من ذاته ولا من غيره، فلذلك يلزم أن يكون عاقلاً وعقلاً ومعقولا دائماً ابداً، وذاته: هي العاقلة وهي المعقولة وهي العقل، كما يلزم في كل عقل بالفعل. وقد كررنا هذا المعنى في هذا الفصل مرات لكون الأذهان غريبة من هذا التصوّر جدّاً، وما أراك يشكل عليك التصوّر العقلي بالتخيّل وأخذ مثل (1927) المحسوس في القوة المتخيلة، إذ هذه المقالة ما ألفت إلا لمن تفلسف وعرف ما قد بان من امر النفس وجميع قواها.

فصل سط [٦٩]

- (٨٨ - ب) م الفلاسفة كما علمت يسمّون الله تعالى العلة الأولى والسبب الأول. وهؤلاء المشهورون بالتكلمين يهربون من هذه الاسمية جدّاً ويسمّونه الفاعل، ويظنّون ان فرقا عظيماً بين قولنا سبب وعلة، وبين قولنا فاعل، لأنهم (1928) قالوا إن قلنا إنه علة، لزم وجود المعلول وهذا يؤدّي لقدم العالم، وإن العالم له (1929) على جهة اللزوم، وإن قلنا فاعل، فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله، بل لا يتصوّر (1930) معنى كون الفاعل فاعلاً إلا بأن يتقدم فعله. وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل، والذي تعلمه أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل في هذا المعنى، وذلك أنك إذا أخذت العلة أيضاً بالقوة، فهي تتقدم معلولها بالزمان، أما إذا كانت علة بالفعل، فإن معلولها موجود بوجودها علة بالفعل ضرورة، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلاً بالفعل، فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البناء قبل ان يبني البيت ليس هو بناءً بالفعل، لكنه بناءً بالقوة، كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يُبنى، بيت بالقوة، فعند ما يبني حينئذ هو بناءً بالفعل، ويلزم وجود شيء مبني حينئذ ضرورة، فما ربحنا شيئاً في تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة وسبب.

(1927) اخذ مثل: ت، اكد مثال: ج (1928) لانهم: ت، لانا: ج (1929) ران العالم له: ت ج، رانه العالم علة: ن، ران العالم علة: ي (1930) لا يتصورون: ت، لا يتصوروا: ج، لا يتصور: ن

والقصد هنا إنما هو التسوية بين هذين الاسمين وأنه كما تسميه فاعلا وإن كان مقعوله مغدوما، إذ ولا مانع ولا عائق له عن أن يفعل، متى شاء، كذلك يجوز أن نسميه علة وسببا بهذا المعنى بعينه | . وإن كان العلول معلوما، والذي دعا الفلاسفة لتسميته تعالى علة وسببا ولم يسموه فاعلا، ليس هو من أجل رأيهم المشهور في قدم العالم بل من أجل معانٍ أخرى 5 ها انا اقتضها لك .

قد تبين في العلم الطبيعي وجود الاسباب، لكل ما له سبب، وأنها أربعة: المادة، والصورة، والفاعل، والغاية. وإن منها قرينة ومنها بعيدة، وكل واحد من هذه الأربعة يتسمى سببا وعلة. ومن آرائهم التي لا أخالفها أنا، أن الله عز وجل هو الفاعل، وهو الصورة، وهو الغاية. فلذلك قالوا إنه تعالى سبب وعلة ليعموا هذه الثلاثة اسباب، وهو أن يكون فاعل العالم وصورته وغايته. وغرضي في هذا الفصل أن أبين لك على أي جهة قيل فيه تعالى إنه الفاعل، وهو صورة العالم وهو غايته أيضا ولا تشغل ذهنك هنا بمعنى إحداثه للعالم أو لزومه عنه على رأيهم 15 لانه سيقع (1931) في ذلك كلام كثير لائق بهذا الغرض.

وانما الغرض هنا كونه تعالى فاعلا لجزئيات الأفعال الواقعة في العلم كما هو فاعل العالم بأسره. فاقول قد تبين في العلم الطبيعي أن هذه الأربعة أنواع من الاسباب ينبغي أن يطلب لكل سبب منها سبب أيضا، فيوجد للشيء المتكون هذه الأربعة اسباب القرينة منه وتوجد لتلك أيضا اسباب، وللاسباب اسباب إلى أن يتهيأ للاسباب الأولى. مثل أن هذا الشيء المقول 20 وفاعله هو الكذا | . ولذلك الفاعل فاعل، ولا يزال ذلك إلى أن يصل (٨٩-ب) ٢ إلى محرك أول، هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسطات كلها. وذلك أن إذا (٢١٦-١) = كان حرف ألف يحركه حرف باء وباء يحركه جيم وجيم يحركه دال، ودال يحركه هاء. وهذا ما لا يبرأ إلى لا نهاية. فلنقف (1932) عند الماء

مثلاً، فلا شك أن الماء هو المحرك للألف والباء والجيم والذال. وبالحقيقة قيل في تحريك الألف أن الماء فعله. وهذه الجهة ينسب كل فعل في الوجود لله ولو فعله من فعله من الفاعلين القريين. كما سنبين، فهو السبب لا بعد من جهة كونه فاعلاً.

- 5 وكذلك الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة ، نجدها اذا تتبعناها (1933) أنها لا بد أن تتقدمها صورة أخرى تُهيئ هذه المادة لقبول هذه الصورة وتلك الصورة الثانية تتقدمها أيضاً أخرى حتى ننتهي للصورة الأخيرة التي هي ضرورية في وجود هذه الصور المتوسطة التي تلك المتوسطة هي سبب هذه الصورة القرية ، وتلك الصورة الأخيرة في جميع الوجود هو الله تعالى.
- 10 ولا تظن أن قولنا فيه انه الصورة الأخيرة لجميع العالم هي اشارة للصورة (1934) الأخيرة التي يقول ارسطو عنها في ما بعد الطبيعة أنها غير كائنة ولا فاسدة ، لأن تلك الصورة المذكورة هناك طبيعية لا عقل مفارق (1935) ، لأن ليس قولنا عنه تعالى انه صورة العالم الأخيرة على مثال كون الصورة ذات المادة صورة لتلك المادة حتى يكون | هو تعالى صورة لجسم ليس على هذه الجهة قيل ، بل كما أن كل موجود ذى صورة إنما هو ما هو بصورته ،
- 15 واذا فسدت صورته فسد كونه ،

وبطل كذلك مثل هذه النسبة بعينها نسبة الإله لجملة مبادئ الوجود البعيدة لأن بوجود الباري هو الكل موجود وهو ممد بقائه بالمعنى الذي يكتنى عنه بالفيض كما نبين في بعض فصول هذه المقالة (1936) فلو قد رعدم الباري لعدم الوجود كله ، وبطلت ماهية الاسباب البعيدة منه ، والمسببات الأخيرة وما بينها ، فهو أذن له بمنزلة الصورة للشيء الذي له صورة الذي بها هو ما هو ، وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته .

كذلك نسبة الإله للعالم وهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وإنه صورة الصور ، أى أنه الذى وجود كل صورة في العالم ، وقوامها

(1933) تتبعناها : ت ج ، تبعناه : ن (1934) هي اشارة للصورة : ت ج ، هي الصورة : ن (1935) عقل مفارق : ت ، عقلا مفارقا : ج (1936) انظر الجزء الثاني الفصل ١٢

مستند أخيراً إليه (1937) وبه قوامها كما ان (1938) الاشياء ذات الصور
مُتَقَوِّمَةٌ بصورها ومن أجل هذا المعنى سُمِّيَ في لغتنا حياة العالمين (1939)
معناه أنه حياة العالم كما سيبتين (1940).

- وهكذا أيضاً الامر في كل غاية ، فإن الشيء الذي له غاية ، فلك ان
5 تطلب لتلك الغاية غاية كأنك قلت مثلاً أر الكرسى مادته الخشب ، وفاعله
النجار وصورته الترييع على شكل الكذا (1941) وغايته الجلوس عليه . فلك أن
تسأل وما غاية الجلوس على الكرسى ؟ فيقال ليرتفع الجالس عليه ويعلم عن
الأرض فتسأل أيضاً وتقول وما غاية الارتفاع عن الأرض ؟ فتُجَاب ليُعْظَم
الجالس في عين من يراه ؛ فتسأل ، وما غاية عظمته عند من يراه ؟ فتُجَاب
10 ايُخَافَ وَيُرْهَبُ ؟ فتسأل وتقول وما غاية كونه يُخَافَ ؟ فتُجَاب
ليُمْتَلِ امرؤه ، فتطلب ما غاية الامثال (1942) لامره (1943) ؟ فتجَاب ليَمْنَع
اذية الناس بعضهم عن بعض ، فتطلب أيضاً غاية ذلك فتُجَاب ليُومِ
وجودهم منتظماً . وهكذا يلزم دائماً في كل غاية حادثة الى ان ينتهي الامر
لجُرد إرادته تعالى بحسب رأى ما كما سيبتين (1944) ، حتى يكون الجواب
15 أخيراً (1945) ، كذا أراد تعالى ، او لمقتضى حكمته على رأى آخرين كما سأتين ،
حتى يكون الجواب أخيراً كذا اقتضت حكمته .

ولهذا ينتهي نظم كل غاية إلى إرادته وحكمته بحسب هذين الرأيين
التي تبتين بحسب رأينا أنها ذاته وأنه ليس إرادته ومشيتته أو حكمته اشياء
خارجة عن ذاته ، اعنى أنها غير ذاته ، ناذن هو تعالى غاية كل شيء الاخيرة ،
20 وغاية الكل أيضاً ، التشبُّه بكماله حسب المقلدة ، وهو معنى إرادته التي
هى ذاته كما يبتين (1946) ، فبهذا قيل فيه إنه غاية الغايات فقد يبتت لك
على اى جهة قيل فيه تعالى إنه فاعل وصورة وغاية ، ولذلك سموه
نبيا ولم يسموه فاعلاً فقط .

(1937) أخيراً اليه : ت ، اليه أخيراً : ج (1938) ان : ت ، — : ج (1939) حياة
العالمين : ا ، حى هموليم : ت ج (1940) الفصل الاق ، ٧٢ (1941) الكذا : ت ج ، كذا : ن
(1942) الامثال : ت ج ، امثال : ن (1943) لامره : ت ، او امره : ج ن (1944) سيبين :
ت ، سيبين : ج (1945) أخيراً : ت ج ، الاخير : ن (1946) انظر الجزء الثالث الفصل ، ١٣

واعلم أن بعض أهل النظر من هؤلاء المتكلمين انتهى به الجهل والتجاسر إلى أن قال إنه لو قُدِّرَ عدم الباري لما لزم عدم هذا الشيء الذي أوجده الباري، يعني العالم، إذ لا يلزم أن يفسد | المفعول إذا عدم الفاعل بعد أن فعله والذي ذكره صحيح لو كان فاعلا فقط، ولا يكون ذلك الشيء المعقول محتاجا إليه في استمداد (1947) بقاءه، كما أنه إذا مات النجار ليس تفسد الخزنة، إذ وليس يُمدَّها بقاء، أما بكونه تعالى صورة العالم أيضا كما بينا وهو يُمدَّ البقاء والدوام فحال أن يذهب الممدَّ ويبقى المستمد الذي لا بقاء له إلا بما يستمدّه فهذا قدر ما لوجب القول بأنه فاعل فقط، لا غاية ولا صورة من الوهم.

فصل ع [٧٠] 10

ركب هذا اللفظ مشترك | مثاله الاول ركوب الانسان على البهائم على المعتاد : وهو ركب على اثنائه (1948) ثم استعير للاستيلاء على الشيء لان الراكب مستولٍ حاكم على مركوبه وذلك قوله : اركبه على هضاب الارض (1949) اوطئك مشارف الارض (1950) معناه انكم تستولون على اعالي الارض : اركب على افرائيم (1951) اوليه واسلطه. وبحسب هذا 15 المعنى قيل في الله تعالى ركب السماء لنصرتك (1952) شرحه المستولي على السماء وكذلك للراكب في البراري (1953) معناه المستولي على البراري (1954) وهو الفلك الاعلى المحيط بالكل. نص الحكماء عليهم اتسلام المتكرر في كل موضع انها سبع سموات (1955) وان البراري (1954) هو الاعلى المحيط بالكل. (٩١-ب) م

(1947) استمداد : ت ج ، استمرار : ن ، المستمر : ي ، يمره : ز (1948) : ع [المد ٢٢/٢٢] وهو ركب مل آتونو : ت ج (1949) : ع [الثنية ١٣/٣٢] ، يركبهو مل بمى ارض : ت ج (1950) : ع [اشعيا ١٤/٥٨] ، وهركتيك عل بمى [كوني : ج] ارض : ت ج (1951) : ع [هوشع ١١/١٠] ، اركب افرم : ت ج (1952) : ا ، ركب شيم بعزك : ت ج [انظر الثنية ٢٦/٣٣] (1953) : ع [المزمور ٥/٦٧] ، الروكب بعربوت : ت ج (1954) البراري : ا ، عربوت : ت ج (1955) : ا ، شبعه رقمي : ت ج [حجيجه ١٢ ب]

ولا تستنكر كونهم يعدّون السّموات سبعا ⁽¹⁹⁵⁶⁾ وهي أكثر لانه قد تُعدّ الكرة واحدة وان كانت فيها عدّة افلاك كما هو بين عند الناظرين في هذا الشأن. وكما سايين ⁽¹⁹⁵⁷⁾ انما المقصود هنا تصريحهم دائما بان البرارى ⁽¹⁹⁵⁴⁾ هو اعلى الكل وعن البرارى ⁽¹⁹⁵⁴⁾ قال : راكب السماء لنصرتك ⁽¹⁹⁵²⁾ ونص 5 « حجيجّه » قالوا: يستوى عليه المتعالى والمرتفع كما قيل : مَجِد راکب

البرارى ومن اين نعرف انها [البرارى] تسمى السّموات [لانه] قد كتب في مكان : راكب البرارى وفي اخر : راكب السّموات ⁽¹⁹⁵⁸⁾

فقد بان أن الإشارة كلها لفلک واحد ، وهو المحيط بالكل الذى ستمسح من خبره ما تسمع ، وتامل قولهم يستوى عليه ⁽¹⁹⁵⁹⁾ ولم يقولوا يسكن فيه ⁽¹⁹⁶⁰⁾ . لأنهم لو قالوا يسكن فيه ⁽¹⁹⁶⁰⁾ ، لكان ذلك لوجب له مكانا، او يكون قوة فيه كما تخيلت طوائف الصابئة أن الله روح الفلك فقولهم يستوى عليه ⁽¹⁹⁵⁹⁾ صرّحوا بأنه تعالى مفارق للفلك وليس هو قوة فيه .

واعلم أنه ⁽¹⁹⁶¹⁾ استعير له تعالى راكب السماء ⁽¹⁹⁵²⁾ للتشبيه الغريب العجيب. وذلك ان الراكب افضل من المركوب ولا يقال افضل الابتسامح ⁽¹⁹⁶²⁾ 15 في القول ⁽¹⁹⁶³⁾ لأن ليس الراكب من نوع المركوب، والراكب ايضا هو الذى يحرك الدابة ويمشيها كيف شاء، وهى آلة له يصرفها كيف أراد وهو برئ عنها غير متصل بها ، بل خارج عنها كذلك الإله جلّ اسمه هو محرك للفلك الأعلى الذى بحركته يتحرك كل متحرك فيه، وهو تعالى مفارق له ليس هو قوة فيه وفي « براشيت ربه » ⁽¹⁹⁶⁴⁾ قالوا عند شرحهم | لقوله تعالى : ملجأك (١٢-١) م

(1956) . ١ ، الرقيم شعبه : ت ج (1957) الجزء الثاني الفصل ، ٤ : (1958) : ١ ، عربوت رم نسا شوكن عليو شنامر سلو لروكب بهربوت ومانان دايقرى شيم كتيب هكا لروكب بهربوت وكتيب هم روكب شيم : ت ج حجيجّه ١٢ ب (1959) : ١ . شوكن عليو : ت ج [المني الحرق يسكن عليه] (1960) : ١ ، شوكن بو : ت ج (1961) انه : ج ، ان : ت (1962) بتسامح : ت ، بتسمح : ج ن (1963) في القول : ت ، — : ج ن (1964) : براشيت ربه ، الفصل ، ٦٨

الآلهى الأزلى (1965) قالوا هو: ملجأ لعالمه وليس عالمه ملجأ له (1966)
 واتبعوا ذلك بأن قالوا: ان الخيل معين للراكب وليس الراكب معيناً للخيـل
 وفى هذا كتب (1967) فانك تركب خيلك (1968) هذا نصهم (1969) فتأملـه :
 وتبين كيف يبتنوا نسبته تعالى للفلـك، وانه آلهـة التى بها يدبر (1970) الوجود،
 لأن كلها (1971) تجد للحكماء (1972) عليه السلام أن السماء الفلانية فيها كذا، والسماء
 5 الفلانية فيها كذا، ليس معناه أن فى السماء أجساماً (1973) أخرى غير السماء،
 بل معناه ان القوى (1974) المكونة للامر الفلانى والحارسة لنظامه تأتى
 من تلك السماء.

ودليل ما قلته لك قولهم: البرارى التى فيها العدل والصدقة والقضاء
 10 وخزينة الحياة وخزينة السلام وخزينة البركة ونفوس الصديقين والنفوس
 والأرواح التى ستخلق والطل الذى به سيحيى الله تبارك وتقدس الأموات (1975).
 ويتن هو أن كل ما عدّوه هنا ليس منها شئ هو جسم فيكون فى مكان لأن
 الطل (1976) ليس هو طلاً على ظاهره. وتأمل كيف قالوا فى هذا التى فيها (1977)
 اعنى انها فى البرارى (1978) ولم يقولوا انها عليه فكأنهم اخبروا بان هذه الأشياء
 15 الموجودة فى العالم، إنما هى موجودة عن قوى تأتى من برارى (1980) الله تعالى
 هو الذى جعله مبدأ لها وركزها فيه التى من جعلها خزينة الحياة (1981) وذلك
 هو الصحيح والحق المحض أن كل حياة موجودة فى حىّ إنما هى من تلك
 الحياة، كما سأذكر فى ما بعد (1982) واعتبر كيف عدّوا: نفوس الصديقين

(1965) : ع [التثنية ٢٢/٢٧] ، مدونه الهى قدم : ت ج (1966) : ا ، معون هولمو
 وابن هولمو معونو : ت ج (1967) : ا ، هوس طقيلم لروكب و ابن هروكب طقيلم لسوس
 هذا هود كتيب : ت ج (1968) : ع [احقوق ٦/٢] ك تركب عل سوسيك : ت ج (1969) هذا
 نصهم : ت ج ، هذه هى شرح : ن (1970) يدبر : ج ن ، دبر : ت (1971) كلما : ت ، كل ما :
 ج (1972) للحكماء : ا ، للحكيم : ت ج (1973) اجساما : ج ، اجسام : ت (1974) القوى :
 ت ج ، القوة : ن (1975) : ا ، عربوت شيو صدق و صدقه و شفط و جنزى حم و جنزى شلوم
 و جنزى بركة و نشمتن شل حب بقيم و شموت و روحوت شمتيدن لبرابوت و طل شمتيد هقدس
 بروك هوا لمحيوت بو هتميم : ت ج (1976) : ا ، طل : ت ج (1977) طلا : ت ج ، طل : ن
 (1978) : ا ، شبر : ت ج (1979) : ا ، عربوت : ت ج (1980) برارى : ا ، عربوت : ت ج
 (1981) : ا ، جنزى حم : ت ج (1982) الفصل الاق ، ٧٢ ، انظر الجزء الثانى الفصل ١٠

والنفوس والارواح التي ستخلق ٥. فما أجلّ | هذا المعنى لمن فهمه لأن (٩٢ ب) م
 النفوس⁽¹⁹⁸³⁾ الباقية بعد الموت ما هي النفس⁽¹⁹⁸⁴⁾ الكائنة في الإنسان عندما
 يتكوّن لأن هذه الكائنة عند تكوّنه⁽²⁰⁸⁵⁾ هي قوة الاستعداد فقط والشئ
 المفارق بعد الموت هو الشئ الحاصل بالفعل ولا النفس⁽¹⁹⁸⁶⁾ أيضا الكائنة
 هي الروح الكائنة ولذلك عدّوا في الكائنات النفوس والأرواح⁽¹⁹⁸⁷⁾. اما
 المفارقة فشئ واحد فقط، وقد بينّا 'شترك الروح'⁽¹⁹⁸⁸⁾ وبينّا أيضا
 في آخر⁽¹⁹⁸⁹⁾ كتاب العلم⁽¹⁹⁹⁰⁾ ما وقع في هذه الأسماء من الاشتراك،
 فتأمل كيف هذه المعاني الغريبة الصحيحة التي اليها وصل نظر أعلى من
 تفلسف مبددة في التاويلات⁽¹⁹⁹¹⁾ اذا نظرها الرجل العالم الغير منصف باول
 10 نظره، ضحك منها لما يراه في ظواهرها من مفارقة حقائق الوجود،
 وعلّة ذلك كله الألغاز لغرابة هذه المعاني عن أفهام الجمهور، كما
 أخبرنا مرات.

وأرجع الى تمام ما ناشبت تفهيمه، فأقول لمنهم عليهم السلام | (٢١٧-١) ج
 أخذوا أن يستدلّوا بنصوص الآيات⁽¹⁹⁹²⁾ على كون هذه الأشياء المعدودة
 15 في البراري⁽¹⁹⁹³⁾ بأن قالوا: العدل والقضاء كما كتب⁽¹⁹⁹⁴⁾: قاعدة عرشك
 العدل والقضاء⁽¹⁹⁹⁵⁾ وكذلك استدلّوا على تلك التي عدّوها أنها نسبته⁽¹⁹⁹⁶⁾
 لله تعالى أنها عنده فافهم هذا. وفي فصول⁽¹⁹⁹⁷⁾ الربّيّ أليعزر قالوا: تعالى
 وقدس قد خلق سبعة افلاك، ومن كلها لم يختبر عرش المجد للملكوتة الا

* جملة ما في رقم: 1975 (1983) : ا، النشوت: ت ج (1984) : ا، النشمه: ت ج
 (1985) تكونه: ن، تكويته: ت ج (1986) : ا، النشمه: ت ج (1987) : ا، نشوت
 وروحوت: ت ج (1988) : ا، روح: ت ج [الفصل السابق ٤٠] (1989) اخر: ت ج،
 اول: ن (1990) : ا، سفر مدع: ت ج [اسس التوراة ٤، مشته التوراة] (1991) : ا،
 للشرشوت: ت ج (1992) : ا، فواسيق؟ ت ج (1993) : ا، عربوت: ت ج (1994) :
 ، صدق وشغط دكيب: ت ج (1995) : ع [المزمور ١٥/٨٨]، صدق وشغط مكون
 كسك: ت ج (1996) نسبة: ت ج، مسوبة: ن (1997) : ا، فرق: ١٨: ت ج

البرارى حيث قيل (1998) مهتدوا لاراكب فى البرارى (1999) ، هذا نصه (2000)
فا فهمه أيضا

- م (١-٩٣) واعلم أن جماعة البهائم المركوبة تسمى مركبة (2001) وهذا كثير التكرار:
فشد يوسف على مركبته (2002)، مركبته الثانية (2203)، مراكب فرعون (2004)،
والدليل على كون هذه الاسمية تقع على عدة بهائم قوله: وكانت المركبة
تؤخذ من مصر بست مائة من الفضة والفرس بمائة وخسين (2005). فهذا دليل
على كون مركبته (2006) يقع على اربعة من الخيل. ولذا أقول إنه لما قيل
بحسب ما قيل إن كرسى المجيد (2007) حملته أربع حيوانات (2008) سموه
الحكماء (2009) عليهم السلام. مركبة تشبها بالمركبة التي هي اربعة اشخاص.
- 10 وهذا قدر ما انجرّ إليه القول في هذا الفصل، ولا بد من تنبيهات أخرى
كثيرة أيضا في هذا الغرض، لكن المقصود بهذا الفصل الذى نحوه كان
ترديد القول إن قوله راکب السموات (2010) معناه مدير الفلك المحيط ومحركه
بقدرته وإرادته. وكذلك قوله في تمام الآية (2011). وفي عظمته على
السما (2012) الذى بعظمته (2013) أدار السماء (2114) اخرج ذلك الأول الذى
هو برارى (2015) كما بينّا بلفظ الركوب (2016) وبقيتها (2017) بلفظ العظمة (2018)
- 15 لأن بحركة الفلك الأعلى هذه الحركة اليومية تتحرك الأفلاك كلها بحركة

(1998) ١، شعبه وقيم براه. ق. ب. ه. ومكمل لا بحرسا كود للكونوتو الاعريوت شانمر:
ت ج (1999): ع [المزموم ٥/٦٧]، سلوروكب بعريوت: ت ج (2000) نصه: ت ج،
نصم: ن (2001): ١، مركبة: ت ج (2002): ع [التكوين ٢٩/٤٦] وياسر يوسف مركبتو:
ت ج (2103): ع [التكوين ٤١/٤٣]، بمركبت هشفه: ت ج (2004): ع [الخروج
٤/١٥]، مركبت فرعه: ت ج (2005): ع [الملوك الثالث ٢٩/١٠]، وتله وتصامه
كبه نصم بشتاوت كسفوسوس بمشميم وماء: ت ج (2006): ١، مركبة: ت ج (2007):
١، كسا هكبود: ت ج (2008) أربع حيوانات: ١، أربع حيوت: ت ج (2009): ١،
الحكيم: ت ج ج، زل: ت (2010). ١ [انظر التثنية ٢٦/٢٣]، روكب شم (2011)
الآية: ١، الفسوق: ت ج (2012) ع [التثنية ٢٦/٢٣]، ونباوتو شغيم: ت ج (2013)
١، نباوتو: ت ج (2014): ١، الشقيم: ت ج (2015): ١، عربوت: ت ج (2016):
١، ركييه: ت ج (2018). ١، جاوه: ت ج (2017) وبقيتها: ت ج، وبقية: ن

الجزء في الكل. وهذه هي القدرة العظيمة التي حركت الجميع ولذلك سمّاها العظمة⁽²⁰¹⁸⁾ فليكن هذا المعنى حاضرا دائما في ذهنك لما استأنفه لأنه أعظم دليل على وجود الآله به اعني دوران الفلك كما سأبرهن فافهمه.

فصل عا [٧١]

(٩٣-ب) م

5 اعلم أن العلوم الكثيرة التي كانت في ملتنا في تحقيق هذه الأمور ، تَلَفَتْ بطول الأزمان وباستيلاء الملل الجاهلية علينا، وبكون تلك الأمور لم تكن مباحة للناس كلهم كما بينّا⁽²⁰¹⁹⁾ ، ولا كان الشيء المباح للناس كلهم الانصوص الكتب فقط ، وقد علمت أن ولو الفقه المروى ما كان مدوّنا في القديم للأمر المستفاض في الملة : الأمور التي اخبرتك بها شفاهها لا يجوز لك أن تكتبها⁽²⁰²⁰⁾. وكان ذلك هو غاية الحكمة في الشريعة ، لأنه هرب مما وقع 10 فيه أخيرا اعني كثرة الآراء وتشعب المذاهب وإشكالات تقع في عبارة المدون وسهواً يصحبه ، وحدث الانقسام بين الناس ويصيرون فِرَقا والتحجير⁽²⁰²¹⁾ في الأعمال بل وكل⁽²⁰²²⁾ الأمر في ذلك كله للمحكمة الكبيرة⁽²⁰²³⁾ كما بينّا في تأليفنا الفقهية⁽²⁰²⁴⁾ وكما يدل عليه نص التوراة⁽²⁰²⁵⁾.

15 فاذا كان الفقه وقعت المشاحة على تخليده في ديوان مبذول للناس كلهم لما يؤول في ذلك من الفساد فناهيك أن يدوّن شيء⁽²⁰²⁶⁾ من هذه غوامض التوراة⁽²⁰²⁷⁾ ويُبذّل للناس بل كانت منقولة من آحاد خواص لآحاد خواص كما بينت لك من قولهم : لا تعطى غوامض التوراة الا لناصح⁽²⁰²⁸⁾ وماهر في الصناعات الخ. وهذا هو السبب الموجب

20 للاقتطاع ، هذه الأصول العظيمة من الملة ، ولا نجد منها إلا تنبيهات يسيرة (٩٤-١) م

(2019) الفصل السابق ، ٣٤ (2020) : ١ ، دبريم شامرق لك عل فـه اى اته رشاي مرم بكتب : ت ج (2021) والتحجير : ت ج ، والتحجير : ن (2022) وكل : ت ، اكيل : ج ن . (2023) . ١ ، لبيت دين مجدول : ت ج (2024) مشه التوراة ، المقدمة (2025) انظر التثنية ١٧ : ٨ — ١٢ (2027) ١٠ ، سترى توره : ت ج (2026) يدون شيء : ت ج ، كان يدون شيئا : ن (2028) : ١ ، انظر لما سبق رقم ١٠٣٦ ص ٨٤

وإشارات جاءت في التلمود. والمدرشوت ، ، وهي حبات لب قليلة. عليها قشور كثيرة حتى اشتغل الناس بتلك القشور ، وظنوا أن ليس من دونها لب بوجه.

- اما هذا النزر البسبر الذى تجده من الكلام في معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الجاؤنيين⁽²⁰²⁹⁾ وعند القرائين⁽²⁰³⁰⁾ فهي أمور أخذوها 5 عن المتكلمين من الإسلام وهي نزرة جدا بالإضافة الى ما ألفته [فرق] الإسلام في ذلك. واتفق أيضا أن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقة ما ، وهم المعتزلة فأخذوا عنهم أصحابنا ما أخذوا ، وسلخوا في طريقهم وبعد ذلك بمدة حدثت في الإسلام فرقة أخرى. وهم الاشعرية، وحدثت لهم آراء أخرى ، لا تجد عند أصحابنا من تلك الآراء شيئا ، لا لأنهم 10 اختاروا الرأي الأول على الرأي الثاني ، بل لما اتفق أن أخذوا الرأي الأول ، وقبلوه وظنوه أمرا برهانيا.

- اما الاندلسيون من أهل ماتنا كلهم ، يتمسكون بأقاويل الفلاسفة ويميلون لآرائهم مالاتناقض قاعدة شريعة ولا تجدهم بوجه يسلكون في شيء من مسالك المتكلمين. فلذلك يذهبون في أشياء كثيرة نحو مذهبنا في هذه 15 (٢١٧ ب) ج المقالة في تلك الأمور النزرة الموجودة لتأخيرهم.

- واعلم أن كل ما قالته [فرق] الإسلام في تلك المعاني ، المعتزلة منهم (٩٤ ب) م والاشعرية⁽²⁰³¹⁾ هي كلها آراء مبنية على مقدمات ، تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين ، والسريانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقاويلهم. وكان سبب ذلك أنه لما عمت الملة النصرانية لتلك 20 الملل ، ودعوى⁽²⁰³²⁾ النصرى ، ما قد علم. وكانت آراء الفلاسفة شائعة في تلك الملل. ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ماوك يحمون الدين ، رأوا علماء تلك الأعصار من اليونان والسريان ، أن هذه دعاوى تناقضها الآراء

(2029) الجاؤنيين : ا ، الجاؤني : ت ج (2030) القرائين : ت ، القرائن : ج (2031) المعتزلة منهم والاشعرية : ت ، المعتزلى منهم والاشعرى : ج (2032) دعوى : ت ج ، ادعوا : ن

الفلسفة مناقضة عظيمة بيّنة ، فنشأ فيهم هذا علم الكلام وابتدأوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم (2033) ويردّوا على تلك الآراء التي تهدّ قواعد شريعتهم.

فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة ، نقلت إليهم أيضا تلك الردود التي ألّفت على كتب الفلاسفة ، فوجدوا كلام يخفى النحوى 5 وابن عدى وغيرهما في هذه المعاني ، فتمسكوا به وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم واختاروا ايضا من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رآه المختار أنه نافع له ، وان كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا بطلانه كالجزم والخلاء . ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطرّ إليها كل صاحب شريعة ، 10 ثم اتسع الكلام وانحطّوا الى طرق اخرى عجيبة ، ما ألمّ (2034) بها قط المتكلمون من يونان وغيرهم لان أولئك كانوا على قرب من الفلاسفة (2035)

ثم ايضا جاءت في الاسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم ، احتاجوا ضرورة (١٠-١) م أن ينصروها او وقع بينهم أيضا اختلاف في ذلك ، فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها في نصرّة رأيها ، ولا شك أن ثم أشياء تعمّن ثلاثتنا 15 اعني اليهود والنصارى والاسلام ، وهى القول بحدث العالم الذى بصحته تصحّ المعجزات وغيرها ، أما سائر الاشياء التى تكفّت هاتان الملتان الخوض فيها كخوض اولئك في معنى الثالوث وخوض بعض فرق هؤلاء في الكلام حتى احتاجوا الى اثبات مقدمات ، يثبتون بتلك المقدمات التى اختاروها ، الأشياء التى خاضوا فيها والأشياء الخصيصة بكل ملة منها مما اتّضع فيها ، 20 فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه.

وبالجملة أن كل المتكلمين الأول من اليونانيين المتنصرين ومن الاسلام ، فانهم لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود اولا في مقدماتهم بل يتاملون (2036) كيف ينبغى ان يكون الوجود حتى يكون منه دليل (2037)

(2033) اعتقادهم : ت ج ، اعتقادهم . ن (2034) الم : ت ج ، علم : ن (2035) الفلاسفة :

ت ج ، الفلسفة ن (2036) يتاملون : ت ج ، ياملون ن (2037) دليل : ت ، دليلا : ج

على صحة هذا الرأي أولا يناقضه . فاذا صحّ ذلك التخيّل فرضوا أن الوجود هو على صورة كذا وأخذوا أن يحتجوا على إثبات تلك الدواعي التي تؤخذ منها المقدمات التي يصحح بها المذهب أولا يتقضى هكذا فعل العقلاء الذين دبّروا هذا التدبير أولا . ووضعوه في محنت وادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأى متقدم (2038) 5

أما المتأخرون الذين ينظرون في تلك الكتب فلا يعلمون شيئا من هذا (٩٥-ب) م حتى أنهم يجدون في تلك الكتب القديمة استدلالات عظيمة وسعيا شديدا في إثبات أمر ما ، أو إبطال أمر ما فيظنون أن ذلك الأمر لا حاجة بوجه لإثباته . ولا لإبطاله في ما يحتاج إليه من قواعد الشريعة . وإن المتقدمين إنما فعلوا ذلك على جهة تشويش آراء الفلاسفة لا غير ، وتشكيكهم في ما ظنّوه برهانا . 10 وهؤلاء القائلون هذا القول لم يشعروا ولم يدروا أنه ليس الأمر كما ظنّوا ، بل إنما تعب المتقدمون في إثبات ما يرام لإثباته وفي إبطال ما يرام لإبطاله من أجل ما يؤول منه من الفساد في الرأي الذي يراد تصحيحه ، ولو بعد مائة مقدمة فحسموا أولئك الاقدمون من المتكلمين الداء من أصله .

وجملة أقول لك أن الأمر كما يقوله تامسطيوس ، قال ليس الوجود تابعا (2039) للآراء بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود . فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر لي كما نظرت في كتب الفلاسفة أيضا ، حسب طاقتي وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقا واحدا بالنوع ، وإن اختلفت أصنافه . وذلك أن قاعدة الكل ان لا اعتبار بما عليه الوجود لأنها عادة يجوز في العقل خلافها ، وهم أيضا في مواضع كثيرة يتبعون الخيال ، ويسمّونه عقلا . فاذا قدموا تلك المقدمات التي سنسّمك إياها بتوا الحكم ببراينهم (2040)

أن العالم أحدث . فاذا ثبت أن العالم أحدث ، ثبت بلا شك أن له صانعا (2041) ج (٢١٨-١) | أحدثه ؛ ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد ، ثم يثبتون بكونه واحدا أنه ليس بجسم هذا طريق كل متكلم (2142) من الاسلام في شيء من هذا الغرض . (١-٩٦) م

(2038) رأى متقدم : ت ج ، رأيا متقدما : ن (2039) تابعا : ت ، تابع : ج (2040) براهيم : ت ج ، براهيم : ن (2041) صانعا : ج ن ، صانع : ت (2042) متكلم : ت ، من تكلم : ج

وكذلك المحاكون لهم من ملتنا الذين سلكوا طرقهم. أما وجوه استدلالاتهم ومقدماتهم في إثبات حدث العالم اوفى لإبطال ازليته، فتختلف لكن الأمر العام لهم كلهم، إثبات حدث العالم اولا، وبحدوده يصح أن الإله موجود. فلما تأملت هذه الطريقة نفرت نفسي منها نفورا عظيما جدا، وحق لها ان تنفر، لأن كل ما يزعم انه برهان⁽²⁰⁴³⁾ على حدث العلم تلحقه الشكوك وليس ذلك برهانا قطعيا إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل، وبين المغالطة: اما عند من يعلم هذه الصنائع فالامر بين واضح، أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك واستعملت فيها مقدمات، لم تبرهن.

وغاية قدرة المحقق عندي من المتشربين أن يبطل أدلة الفلاسفة على القدم. وما أجل هذا اذا قدر عليه، وقد علم كل ناظر ذكي محقق لا يغالط نفسه أن هذه المسألة اعنى قدم العالم أو حدوده لا يوصل بها برهان قطعي وانها موقف عقلي⁽²⁰⁴⁴⁾، وسنتكلم في ذلك كثيرا، ويكفيك من هذه المسألة ان فلاسفة الأعصار مختلفون فيها منذ ثلاثة آلاف سنة إلى زماننا هذا في ما نجد من تأليفهم واجبارهم. فاذا كان الأمر في هذه المسألة

15 هكذا، فكيف نتخذها مقدمة نبنى وجود الإله عليها، فيكون إذن وجود (ب-٩٢) م

الإله مشكوكا فيه. إن كان العالم محدثا، فم إله، وإن كان هو قديما فلا إله. إما هكذا، أو ندعى البرهان على حدث العالم ونضارب على ذلك بالسيف حتى ندعى أننا علمنا الله بالبرهان، وهذا كله بُعد عن الحق بل الوجه الصحيح عندي وهو الطريق البرهاني الذي لا ريب فيه، أن يثبت

20 وجود الإله و وحدانيته ونفى الجسائية بطرق الفلاسفة التي تلك الطرق مبنية على قدم العالم، ليس لأنني أعتقد قدم العالم، أو أسلم لهم ذلك، بل لأن بتلك الطريق يصح البرهان ويجعل اليقين التام هذه الثلاثة أشياء اعنى بوجود الإله وبأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات الى بت الحكم في العلم هل هو قديم أو محدث

(2043) انه برهان ت. زماننا - (2044) عقل - ، عقل ت

فاذا صحت لنا هذه الثلاثة مطالب الجليلة العظيمة بالبرهان الحقيقي
رجعنا بعد ذلك لحدث العالم وقلنا فيه كل ما يمكن الاحتجاج به فان كنت
من يقنع بما قالوه المتكلمون وتعتقد أن قد صحّ البرهان على حدوث العالم
فيا حبذا ! وإن لم يبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثا من الانبياء تقليدا⁽²⁰⁴⁵⁾

- 5 فلا ضير⁽²⁰⁴⁶⁾. ولا تقول كيف تصحّ النبوة إن كان العالم قديما حتى
تسمع كلامنا في النبوة في هذه المقالة وليس نحن الآن من هذا المعنى.
م (١ ٩٧) ومما يجب أن تعلمه أن المقدمات التي قررها⁽²⁰⁴⁷⁾ الأصوليون | اعنى
المتكلمون⁽²⁰⁴⁸⁾ لإثبات حدث العالم فيها: من تغير العالم ومن تحول في نظام
الخلق ابتداء⁽²⁰⁴⁹⁾ ما استسمعه لانتي لا بد لي أن أذكر لك مقدماتهم، وجهة
استدلّهم.

- 10 اما طريق هذه فهي على ما أصف لك حملتها الآن ، وذلك أني أقول
العالم لا يخلو من أن يكون قديما أو محدثا. فإن كان محدثا فله محدث
بلا شك ، وهذا معقول اول ، ان الحادث لا يحدث نفسه ، بل محدثه
غيره ، فحدث العالم هو الاله وإن كان العالم قديما ، فيلزم ضرورة بدليل
كذا ، ودليل كذا أن ثم موجودا⁽²⁰⁵⁰⁾ غير أجسام العالم كلها ، ليس هوجسا
15 ولا قوة في جسم ، وهو واحد دائم سرمدي ، لا علة له ولا يمكن تغييره
فهو الإله فقد تبين لك أن دلائل⁽²⁰⁵¹⁾ وجود الإله ووحدانيته وكونه
غير جسم ، انما ينبغي أن تؤخذ على وضع القديم ، فيحصل البرهان كاملا ،
كان العالم قديما أو محدثا. ولذلك تجدى أبدا في ما ألفت في كتب الفقه ،
إذا اتفق لي ذكر قواعد الشريعة⁽²⁰⁵²⁾ فأخذ في إثبات وجود الإله ، فاني
20 أثبت بأقويل تنحو نحو القدم ، ليس ذلك لأنني معتقد القدم ، لكنني أريد
أن أثبت وجوده تعالى في اعتقادنا بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه ، ولا نجعل

(2045) من الانبياء. تقليدا ت ح ، تقليد من الانبياء : ن (2046) خير : ت ج ، ضر : ن
(2047) فرها - قد ها - (2048) المتكلمون ت ، المتكلمين : ج (2049) ا ،
من هفوك هوم ومن شوى سدرى براشيت ت ح (2050) موجودا ح ، موجود ت (2051)
دلائل ت ح ، دليل - (2052) فوعد الشريعة - فواعد - قاعدة من قواعد الشريعة ي

هذا الرأي الصحيح العظيم الخطر مستندا لقاعدة كل أحد يهزها ويريم هدها. وآخر يزعم أنها لم تنبئ يوما قط ولا سيما بكون تلك الدلائل الفلسفية على هذه الثلاثة مطالب مأخوذة | من طبيعة الوجود المشاهدة التي (١٧-ب) م لا تنكر إلا من أجل مراعاة آراء ما.

- 5 فأما دلائل المتكلمين فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة حتى أنهم يلتجئون لإثبات أن لا طبيعة لشيء بوجه وسأفردك في هذه المقالة فصلا عند كلامي في حدث العالم، أبين لك فيه دليلا ما على حدث العالم، وأصل الى | الغاية التي رامها كل متكلم من غير أن أبطل (٢١٨-ب) = طبيعة الوجود ولا أخالف أرسطو في شيء مما برهنه لأن الدليل الذي يستدل به بعض المتكلمين على حدث العالم وهو أقوى دلائلهم الذي لا يستقر (2053) 10 لهم حتى أبطلوا طبيعة الوجود كله، وخالفوا كل ما بينته الفلاسفة؛ فاني أصل لمثل ذلك الدليل ولا أخالف طبيعة الموجود ولا ألتجئ لمكابرة المحسوسات.
- ورابت أن أذكرك مقدمات المتكلمين العامة التي يشبثون بها حدث العالم ووجود الإله ووحديته ونفي الجسائية وأريك طريقهم في ذلك ، 15 وأبين لك ما يلزم عن كل مقدمة منها ، وبعد ذلك، اذكرك مقدمات الفلاسفة القريبة في ذلك وأريك طريقهم ولا تطلبني في هذه المقالة بتصحيح تلك المقدمات الفلسفية التي اقتضها لك لأن ذلك هو العلم الطبيعي والإلهي أكثرهما، كما لا تطمع أن أسمعك في ذلك المقالة احتجاجات المتكلمين على تصحيح مقدماتهم اذ في ذلك فئت | (2054) أعمارهم وتفنى أعمار من يأتي. (١٨-١) م 25 وكثرت كتبهم لأن كل مقدمة منها الا اليسير يناقضها المشاهد من طبيعة الوجود وتطراً عليها الشكوك، فيلتجئون (2055) لتأيف ومناظرات في إثبات تلك المقدمة وحل الشكوك الطارئة عليها ودفع المشاهد المناقض لها وان (2056) لم يمكن في ذلك حيلة.

(2053) لا يستقر : ت ، لم يستقر : ن (2054) فئت : ج ، فئت : ت (2055) فيلتجئون :

ت . فيلتجئوا : ن (2056) وانم : ن ، ان لم : ت

وهذه المقدمات الفلسفية التي اقتضتها لك للبرهان على هذه الثلاثة مطالب . اعني وجود الإله ووجدانيته وبنى التجسيم . أكثرها مقدمات يحصل لك بها اليقين من أول سماعها ، وفهم معناها وبعضها هو يدلّك على مواضع براهينها من الكتب الطبيعية . أو ما بعد الطبيعة ، فتقصّد موضعه وتصحّح ما عساه ان يحتاج لتصحيح ، وقد أعلمتك أن ليس ثم غير الله تعالى . وهذا الموجود ولا استدلال عليه تعالى إلا من هذا الموجود من جملته . ومن تفاصيله ، فيلزم ضرورة ان يعتبر هذا الموجود على ماهو عليه . وتتخذ المقدمات مما يشاهد من طبيعته فلذلك يلزم أن تعرف صورته وطبيعته المشاهدة وحينئذ يمكن ان يستدلّ منه على ما سواه . فلذلك رأيت انه ينبغي أولاً أن آتني بفصل أشرح لك جملة الوجود على جهة الإخبار بما قد تهرن وصحّ صحة لا شك فيها وبعد ذلك آتنيك بفصول أخرى أذكر فيها مقدمات المتكلمين وأبين طرقهم التي يبتنون بها تلك المطالب الأربعة ، وبعد ذلك آتنيك بفصول أخرى أبين لك فيها | مقدمات الفلسفة وطرق استدلالهم على تلك المطالب ، وبعد ذلك ألخصّ لك الطريق التي أذهب إليها كما أخبرتك في هذه الأربعة مطالب .

فصل عب [٧٢]

اعلم أن هذا الموجود يحملته ، هو شخص واحد لا غير . أعني كرة الفلك الأقصى بكل ما فيها ، هي شخص واحد بلا شك بمنزلة ريد وعمر في الشخصية . واختلاف جواهرها ، أعني جواهر هذه الكرة بكل ما فيها كاختلاف جواهر أعضاء شخص الإنسان مثلاً فكما أن ريدا مثلاً ، هو شخص واحد ، وهو مؤلف من أعضاء مختلفة كاللحم⁽²⁰⁵⁷⁾ والعظم ومن اخلاط مختلفة ، ومن أرواح .

كذلك هذه الكرة يحملتها مؤلفة من الأفلاك ومن الإسطقسات الأربعة ، وما تركيب منها . ولا خلاء فيها أصلاً ، إلا مصمتة مملوءة مركزها كرة

(2057) كالحس . ت ، كالحس . ن

الأرض والماء محيط بالارض والهواء محيط بالماء ، والنار محيطة بالهواء ، والجسم الخامس محيط بالنار ، وهو أكثر كثرة واحدة داخل ثانية لا خلل بينها ولا خلل بوجه ، الا مُحكمة الاستدارة لازمة بعضها ببعض ، كلها متحركة حركة دوزية مستوية لاسرعة في شئ منها ، ولا إبطاء ، اعني ان كل كرة منها لا تسرع ثارة وتبطئ أخرى ، بل كل واحدة لازمة لطبيعتها | (١٩٩-١) م

في سرعتها ، ووجه حركتها . لكن هذه الأكر بعضها أسرع حركة من بعض وأسرعها كلها حركة الفلك المحيط بالكل ، وهو الذي يتحرك الحركة اليومية ويحركها كلها معه حركة الجزء في الكل ، إذ هي كلها أجزاء فيه .

ومراكز هذه الأفلاك مختلفة . منها ما مركزه مركز العالم ، ومنها ما مركزه خارج عن مركز العالم ، ومنها ما يتحرك دائما حركته الخصيصة به من الشرق إلى الغرب ، ومنها ما يتحرك دائما من الغرب إلى الشرق . وكل كوكب في هذه الأكر فهو جزء من الفلك الذي هو فيه ثابت في موضعه ، لا حركة له تخصه ، وانما يرى متحركة بحركة الجسم الذي هو جزء منه ، ومادة هذا الجسم الخامس يملكته المتحرك دورا ليس ككافة اجسام (2058) الأربعة اسطوانات التي داخله . وعدد (2059) هذه الأكر المحيطة بالعالم ، لا يمكن بوجه ، ولا على حال أن تكون أقل من ثمان عشرة كرة . وأما هل عددها أكثر فممكن (2060) ، وفيه نظر . وأما هل ثم أفلاك تدوير ، وهي التي هي | (٢١٩-١) ج

غير محيطة بالعالم ففيه نظر . وفي داخل هذه الكرة الدانية التي تليها مادة واحدة ، مائة لمادة الجسم الخامس قبلت اربع صور اولي (2061) ، وصارت 20 بتلك الأربع أربعة أجسام ، الارض والماء ، والهواء ، والنار .

وكل واحد من هذه الأربعة له موضع (2062) طبيعي خصيص به ، لا يوجد في غيره وهو متروك مع طبيعته ، وهي أجسام ميتة لا حياة فيها ، ولا إدراك ولا تتحرك من تلقاء أنفسها ، بل هي ساكنة في مواضعها الطبيعية . (٩٩-ب) م

(2058) كادة اجسام : ت ، كادة : ج (2059) وعدد : ت ، وعده : ج (2060)

فمكن : ت ، فيمكن : ب (2061) اول : ت ، — : ج (2062) له : موضع : ت ، لموضع : ب

فان أخذ واحد عن موضعه الطبيعي بالقسر فعند زوال القسر يتحرك للرجوع لموضعه الطبيعي ، لان فيه هذا المبدأ الذي به يتحرك للرجوع لموضعه على استقامة وليس فيه مبدأ يسكن به ، ولا يتحرك به . على غير استقامة والحركات المستقيمة الموجودة لهذه الأربعة اسطوانات إذا تحركت للرجوع لمواضعها حركتان : حركة نحو المحيط ، وهى للنار والهواء ، وحركة نحو المركز ، وهى للماء والأرض وإذا وصل كل منها ، لموضعه الطبيعي ، سكن.

- أما تلك الأجرام المستديرة فهى حية ذات نفس بها تتحرك ، ولا مبدأ سكن فيها أصلاً ، ولا تغير يلحقها إلا فى الوضع بكونها متحركة دوراً .
- واما هل لها عقل تتصور به فليس ذلك بينا⁽²⁰⁶³⁾ إلا بعد نظر دقيق وإذا تحرك الجسم الخامس دوراً ، بحملته دائماً حدث فى الاسطوانات من أجل 10 ذلك حركة قسرية تخرج بها عن مواضعها أعنى فى النار والهواء ، فيندفعان الى الماء وينفذ⁽²⁰⁶⁴⁾ الجميع فى جرم الأرض الى أعماقها فيحدث للاسطوانات اختلاط ثم تأخذ فى أن تتحرك للرجوع لمواضعها ، فتخرج أجزاء من الأرض أيضاً من أجل ذلك عن مواضعها ، صحبة الماء والهواء والنار . وهى فى هذا كله تؤثر بعضها فى بعض وتناثر بعضها من بعض فيقع التغير 15 (١٠٠ - ١) م فى المختلط حتى يكون⁽²⁰⁶⁵⁾ منه اولا الأبخرة | على اختلاف أنواعها ثم المعادن على اختلاف أنواعها.⁽²⁰⁶⁶⁾ وأنواع النبات كلها وأنواع كثيرة من الحيوان بحسب ما يقتضى مزاج المختلط ، وكل متكوّن فاسد ، فإنما يتكوّن من الاسطوانات واليه يفسد وكذلك الاسطوانات تتكوّن بعضها من بعض وتفسد بعضها الى بعض ، إذ مادة الكل واحدة ولا يمكن وجود مادة 20 دون صورة ولا توجد صورة طبيعية من هذه الكائنة الفاسدة دون مادة ، فيكون الأمر فى كونها وفسادها وكون كل ما يتكوّن منها ويفسد اليها راجعاً بالدور شبه دورة الفلك حتى تكون حركة هذه المادة المصورة فى تعاقب الصور عليها كحركة الفلك فى الأين بتكرّر الاوضاع بعينها لكل جزء منه .

(2063) بينا : ت ، بين : ج (2064) ينفذ : ت ، يتدفق : ح (2065) يكون : ت ، يتكون : ج (2066) المعادن على اختلاف أنواعها : ت ، — : ج

وكما أن في جسم الانسان أعضاء رئيسة وأعضاء مرأوسة مفتقرة في بقائها لتدبير العضو الرئيس الذي يديرها، كذلك في العالم يحمله لجزء رئيسة وهو الجسم الخامس المحيط، و اجزاء مرأوسة مفتقرة للمدير، وهي الاسطوانات، وما يتركب منها. وكما أن عضو الرئيس الذي هو القلب متحرك دائما، وهو مبدأ كل حركة توجد في الجسم، وسائر أعضاء الجسم مرأوسة منه وهو يبعث لها قواها التي تحتاجها لأفعالها بحركته كذلك الفلك هو المدير لسائر أجزاء العالم بحركته وهو يبعث لكل متكوّن قواه الموجودة فيه.

فكل حركة توجد في العالم مبدأوها الأول حركة الفلك وكل نفس توجد لدى نفس في العالم | مبدأوها نفس الفلك. واعلم ان القوى الواصلة (١٠٠-ب) م
10 من الفلك لهذا العالم على ما قد بان اربع قوى: قوة توجب الاختلاط والتركيب ولا شك أن هذه كافية في توليد (2067) المعادن؛ وقوة تعطى النفس النباتية لكل نبات، وقوة تعطى النفس الحيوانية لكل حي، وقوة تعطى القوة الناطقة لكل ناطق وكل ذلك بتوسط الضوء والظلام التابع (2068) لنورها (2069) ودورها حول الأرض.

15 وكما أنه لو سكن القلب طرفة عين، مات الشخص (2070)، وبطلت كل حركاته وكل قواه. كذلك لو سكنت الأفلاك كان ذلك موت العلم بجملته، وبطلان كل ما فيه. وكما ان الحى إنما هو حى كله بحركة قلبه، وإن كانت فيه أعضاء ساكنة لا تحسّ مثل العظام والغضاريف (2071) وغيرها. كذلك هذا الوجود كله هو شخص واحد حى بحركة الفلك التى هو فيه بمنزلة القلب من ذى القلب. وإن كانت فيه أجسام كثيرة ساكنة ميتة، فهكذا ينبغي لك أن تتصور جملة هذه الكرة شخصا واحدا حيا متحركا ذا نفس. فان هذا النحو من التصور ضرورى جدا، او مفيد جدا في البرهان على كون الإله واحدا كما سيبين. وبهذا التصور يبين أيضا

(2067) توليد : ت. تركيب : ن (2068) التابع : ت. ، التابت : ن (2069) لنورها : ت. ، موه : ن (2070) الشمس : ت. ، الحيوان : ن (2071) الغضاريف : ت. ، النطاف : ن

أن الواحد إنما خلق واحدا وكما أن لا يمكن أن توجد أعضاء الإنسان على
 (٢١٩ ب) ج التفريد | وهى أعضاء انسان حقيقة، أعنى أن تكون الكبد مفردة أو القلب
 مفردا أو [ال] لحم مفردا. كذلك لا يمكن أن توجد اجزاء العالم بعضها دون
 (١٠١-١) م بعض في هذا الوجود المستقر الذى كلامنا فيه، حتى توجد نار دون ارض،
 أو ارض دون سماء، أو سما دون ارض.

5

وكما أن في هذا شخص الانسان قوة ما تربط أعضاؤه بعضها ببعض،
 وتدبرها وتعطى كل عضو ما ينبغى ان يحرس عليه صلاحيته، وتدفع
 عنه ما يؤذيه، هى التى صرحوا الأطباء بها، وقالوا: القوة المدبرة لبدن
 الحيوان وكثير ما يسمونها طبيعة. كذلك في العالم بجملته قوة تربط بعضه
 ببعض، وتحرس أنواعه من أن تبيد، وتحرس أشخاص أنواعه أيضا مدة
 ما يمكن حراستها، وتحرس أيضا بعض اشخاص العالم هذه القوة، فيها
 نظر هل هى بواسطة الفلك ام لا.

10

وكما أن في بدن شخص الإنسان أشياء مقصودة منها ما قصد بها بقاء
 شخصه كآلات الغذاء. ومنها ما قصد بها بقاء نوعه، كآلات التناسل، ومنها
 ما قصد بها حاجته التى هو مضطرب اليها في أغذيته ونحوها، كاليدين والعينين.

15

وفيه (2072) أيضا أشياء غير مقصودة لذاتها بل هى لازمة وتابعة لمزاج
 تلك الأعضاء الذى ذلك المزاج المخصوص ضرورى في حصول تلك الصورة
 على ما هى عليه، حتى تفصل تلك الأفعال المقصودة فتبع كونه المقصود
 بحسب ضرورة المادة اشياء آخر مثل شعر الجسم ولونه. ولذلك لا يجرى
 امر هذه على نظام، وكثير ما يعدم بعضها ويوجد التفاضل أيضا فيها بين
 الأشخاص متفاوتا جدا مالا يكون ذلك في الأعضاء، لأنك لا تجد شخصا
 (١٠١ ب) م تكون له كبد | عشرة أمثال كبد شخص آخر؛ وتجد رجلا عادم اللحية، أو
 شعر مواضع من الجسم أو تكون له لحية عشرة أمثال لحية شخص آخر، أو
 عشرين مثلا وهذا أكثرى في هذا الصنف، اعنى تفاضل الشعر والألوان.

20

كذلك في الوجود بأسره أنواع مقصودة من التكون ثابتة جارية على نظام لا تفاوت فيها إلا يسيراً⁽²⁰⁷³⁾ بقدر عرض ذلك النوع في كیفه، وكمه، وأنواع غير مقصودة بل لزمت لطبيعة الكون والفساد العام، مثل أنواع الدود المتولدة من الأزبال، وأنواع الحيوانات المتولدة في الفواكه اذا عفت، وما يتولد عن غفن الرطوبات والدود المتولد في الامعاء ونحوه. 5

وبالجملة يدولى ان كل ما لا توجد فيه قوة توليد لمثله فهو من هذا القليل، ولذلك لا تجدها تحرز نظاما وإن كان لا بد منها، كما لا بد من ألوان مختلفة، ولا بد من أنواع الشعر في اشخاص الانسان. وكما ان الانسان اجسام اشخاصها ثابتة كالاعضاء الأصلية وأجسام باقية بالنوع لا بالشخص، كالأخلاق الأربعة. كذلك في الوجود يحملته أجسام ثابتة باقية بالشخص 10 وهو الجسم الخامس بجميع أجزائه وأجسام باقية بالنوع، كالاسطقسات وما تركب منها. وكما أن قوى الإنسان الموجبة لتكوّنه وبقائه مدة بقاءه هي بعينها الموجبة لفساده وتلافه.

كذلك أسباب الكون هي بعينها أسباب الفساد في جميع عالم الكون والفساد، مثاله | أن هذه الأربع قوى الموجودة في بدن كل معتد، وهي (١٠٢-١) م 15 الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، لو أمكن ان تكون هذه القوى كالقوى العقلية حتى لا تفعل، إلا ما ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي، وبالقدر الذي ينبغي، لكان الإنسان سيسلم من آفات عظيمة جدا، وأمراض عدة؛ لكنه لما لم يمكن ذلك، بل كانت تفعل أفعالا طبيعية، من غير فكرة ولا روية، ولا تدرك ما تفعله بوجه، لزم أن تحدث من أجلها أمراض عظيمة وآفات وإن كانت هي الآلة في تكوّن الحيوان وفي بقاءه المدة التي يبقى. 20

وبيان ذلك أن القوة الجاذبة مثلا لو كانت لا تجذب إلا الشيء الموافق من جميع جهاته وقدر المحتاج إليه فقط لسلم الإنسان من أمراض وآفات كثيرة لكنه لما لم يكن الأمر كذلك، بل تجذب اى مادة اتفقت من جنس جذبها. وإن كانت تلك المادة منحرفة قليلا في كمها وكيفها، لزم 25

من ذلك أن تجذب المادة التي هي أحرّ مما يحتاج أو أبرد مما يحتاج أو أغلظ أو أرقّ أو أكثر : فتغصّ بذلك العروق وتحدث السدّة والعفن وتفسد كيفية الأخطاط وتتغير كمّيتها . فتحدث أمراض كالجرب والحكّة والثآليل ، أو آفات عظيمة ، كالورم السرطاني والجلذام والأكلة حتى تفسد صورة العضو أو الأعضاء .

- وكذلك الأمر أيضا في سائر القوى الأربع ، كذلك الأمر بعينه في جملة ^{ج (١-٢٢٠)} الوجود الأمر الموجب | لكون ما يتكوّن واستمرار وجوده | مدة ما ، وهي ^{م (١٠٢-ب)} اختلاط الاسطقات بالقوى الفلكية المحركة لما المبثوثة فيها ، هو السبب بعينه في حدوث اسباب مؤذية في الوجود كالسيول والامطار الوابلة ^(٢٠٧٤) والثلج ^(٢٠٧٥) والبرد ، والرياح العاصفة والرعود والبروق وغفوة الهواء ، أو حدوث أسباب مهلكة جدا تُفني بلدة أو بلادا أو إقليما كالخسوف ^{١٥} والزلازل والصواعق والمياه التي تفيض من البحار والأنهار .

- واعلم أن هذا الذي قلناه كله من تشبيه العالم بجملته بشخص انسان ليس من أجل هذه الأشياء . قيل في الانسان إنه عالم صغير لان هذا التشبيه كله مطرد في كل شخص من أشخاص الحيوان الكامل الأعضاء ولم تسمع قط احدا ، من الأوائل يقول إن الحمار أو الفرس عالم صغير ، وإنما قيل ^{١٥} في الانسان ذلك من أجل الأمر الذي اختصّ به الإنسان ، وهو ^(٢٠٧٦) القوة الناطقة ، اعنى العقل الذي هو العقل الحيواني الذي هذا المعنى لا يوجد في شيء من أنواع الحيوان غيره .

- وبيان ذلك ، أن كل شخص من أشخاص الحيوان لا يفتقر في استمرار وجوده الى فكر وروية وتدير ، بل يمشي ويسعى بحسب طبيعته ، ويأكل ^{٢٠} ما يجد مما يوافقه ويأوى لأى موضع اتفق ، وينزو على اى أنثى وجد عند هيجانه إن كان له أو ان هيجان ، فيدوم بذلك شخصه المدة التي يدوم ،

(٢٠٧٤) الوابلة : ت ، البولة : ج ن (٢٠٧٥) الطلج : ت ، الثلوج : ج .

(٢٠٧٦) وهو : ت ، وهي : ن

و يستمر وجود نوعه . ولا يحتاج بوجه لشخص آخر من نوعه يعاونه
ويعاضده على بقائه، حتى يعمل له أشياء | لا يعملها هو بنفسه . (١٠٣-١) م

أما الإنسان خاصة، فإنه لو قُدِّرَ شخص منه وحده موجودا قد علم
التدبير وصار كالبهايم لتلف لوقته ذاك، ولا يمكن لبته ولو⁽²⁰⁷⁷⁾ يوما واحدا
5 إلا بالعرض، اعني ان يجد بالاتفاق شيئا ينلذ به، وذلك أن أغذيته التي
بها قوامه تحتاج الى صناعة وتدبير طويل لا يتم إلا بفكرة وروية، وبآلات
كثيرة وبأشخاص كثيرين أيضا، ينفرد كل واحد منهم بشغل مّا، فلذلك
يحتاج من يسوسهم ويجمعهم حتى ينتظم اجتماعهم، ويستمر ليعاون بعضهم
بعضا. وكذلك تقوية الحرّ في زمان الحرّ والبرد في زمان البرد وصيانته
10 من الامطار والثلوج وهبوب الرياح يحتاج الى تهيئة استعدادات كثيرة كلها
لا تتم إلا بفكرة وروية. ومن أجل ذلك وُجدت فيه هذه القوة الناطقة
التي بها يفكر ويروى ويعمل ويهيئ بأنواع من الصناعات أغذيته وكنهه
ولباسه وبها يدبّر جميع أعضاء جسمه حتى يفعل منها الرئيس ما يفعل
وتدبّر المرائوس بما يتدبر. فلذلك لو قدرت شخصا من الناس مسلوبا هذه
15 القوة متروكا مع الحيوانية فقط لتلف وباد لحينه.

وهذه القوة شريفة جدا أشرف قوى الحيوان، وهي أيضا خفية جدا
لا تُفهم حقيقتها ببادى الرأى المشترك كفهم سائر القوى الطبيعية، كذلك
في الوجود أمرا هو المدبّر لجملته المحرك لعضوه الرئيس الأول الذى أعطاه
قوة التحريك حتى دبّر بها ما سواه | ولو قُدِّرَ بطلان ذلك الأمر، بطل وجود (١٠٣-ب) م
20 هذه الكرة بأسرها الرئيس منها والمرؤوس. وبذلك الأمر يستمر وجود
الكرة وكل جزء منها وذلك الأمر هو الإله تعالى اسمه. وبحسب هذا المعنى
فقط، قيل فى الإنسان خاصة إنه عالم صغير، إذ وفيه مبدأ ما هو المدبّر
لجمعه. ومن أجل هذا المعنى سمى الله تعالى فى لغتنا حياة العالم وقيل:

وحلف بالحي إلى الأبد⁽²⁰⁷⁸⁾ واعلم⁽²⁰⁷⁹⁾ أن هذا التشبيه الذي شبهنا العالم
بجملته بشخص⁽²⁰⁸⁰⁾ انسان لا يخالف في شيء مما ذكرناه إلا في ثلاثة أشياء :

أحدها : أن العضو الرئيس من كل حيوان . له قلب يستنفع بالأعضاء
المروسة ، ويعود عليه نفعها وليس في الوجود الكلّي شيء كذلك ؛ بل
كل من يفيض تدبيراً أو يعطى قوة لا يعود عليه نفع بوجه من المرووس ،
بل إعطاؤه ما⁽²⁰⁸¹⁾ يعطيه كإعطاء المنعم المفضل الذي يفعل ذلك كرم
طباع وفضيلة محبة لا لترجّ⁽²⁰⁸²⁾ بل⁽²⁰⁸³⁾ هذا تشبّه بالإله تعالى اسمه .

والثاني : أن القلب من كل حيوان . له قلب في وسطه وسائر الأعضاء
المروسة محيطة به لتعمّه منفعتها في صيانتها وحراسته بها حتى لا تسرع له
أذية من خارج ؛ والأمر في العالم بجملته بالعكس ، أشرفه محيط بأخسه لما
أمن عليه من قبول الأثر مما سواه وحتى لو كان متأثراً لما وجد خارجاً عنه
جسم⁽²⁰⁸⁴⁾ آخر يؤثر فيه ، فهو يفيض على ما في داخله ولا يصله أثر بوجه
(١٠٤-١) م ولا قوة من غيره من الأجسام .

وهنا أيضاً شبه ما ، وذلك أن العضو الرئيس في الحيوان كل ما بعد
عنه من الأعضاء كان أقلّ شرفاً⁽²⁰⁸⁵⁾ مما هو قريب منه . وكذلك الأمر
في العالم بأسره كلما قربت الأجسام من المركز تكدرت وغلظ جوهرها
(٢٢٠-ب) م وعسرت حركتها ، وذهب نورها | وشفافها لبعدها عن الجسم الشريف
النير الشفاف المتحرك اللطيف البسيط ، اعنى الفلك . وكلما قرب منه جسم
اكتسب شيئاً من هذه الخصال بحسب قربيه وصار له شرف ما ، على مادونه .

والثالث : أن هذه القوة الناطقة هي قوة في جسم وغير مفارقة له ،
والله تعالى ليس هو قوة في جسم العالم ، بل مفارق لجميع أجزاء العالم وتديره
تعالى وعنايته مصحوبة للعالم بجملته اصطحاباً⁽²⁰⁸⁶⁾ ينحني عنا كنهه⁽²⁰⁸⁷⁾

(2078) ح [دانيال ١٢ ، ٧] ، و يشع بحى هموم ت ح (2079) ، واعلم . ت ، لان المواء
نعه ما كثيرة واعلم ح (2080) شخص ت ، شخص ح (2081) ما ت ، كما ن
(2082) لترجّ ح ح ح ح (2083) بل ت ، بل كل ن (2084) جسم ح ،
حما ت (2085) شرف ح شرف ت (2086) اصطحاباً ت ، اصطحاباً ح (2087)
كبه ت ، كوها ن

وحقيقته وقوى البشر مقصورة عن ذلك، إذ البرهان يقوم على مفارقتة تعالى للعالم وتبرّيه⁽²⁰⁸⁸⁾ منه والبرهان يقوم على وجود آثار تدبيره، (و٥) عنايته في كل جزء من أجزائه ولودق وحقر، فسبحان من ابهرنا كماله.

- واعلم أنه كان ينبغي أن نشبه نسبة الله تعالى للعالم نسبة العقل المستفاد 5
للإنسان الذي ليس هو قوة في جسم، وهو مفارق للجسد مفارقة حقيقية، وفائض عليه وكان يكون تشبيه القوة الناطقة بعقول الأفلاك التي هي في أجسام، لكن امر عقول الأفلاك ووجود العقول المفارقة وتصور العقل المستفاد الذي هو مفارق أيضا، هي أمور فيها نظر| وبحث، ودلائلها خفية، (١٠٤-ب) ٢
وان كانت صحيحة، وتحدث فيها شكوك كثيرة، وللطاعن فيها مطاعن وللمشغب فيها تشغيب. ونحن إنما آثرنا أولا أن نتصور الوجود بالصورة. 10
اليئة التي لا يناكر في شيء مما ذكرناه ذكرنا مرسلا إلا أحد شخصين. اما جاهل بالأمر اليئن كما يناكر من ليس بمهندس أمورا تعليمية تبرهنت او من يؤثر التمسك برأى ما سابق فيغالط نفسه، أما من يريد [ان] ينظر نظرا حقيقيا فليتعلم حتى يتبين له صحة كل ما أخبرنا به، ويعلم أن هذه 15
هي صورة هذا الموجود المستمر وجوده بلا شك ولاريب، فان أراد [ان] يقبل هذا ممن تبرهن له كل ما تبرهن، فليقبل، ويبني على ذلك مقايسه ودلائله وإن لم يؤثر التقليد ولا في هذه المبادئ أيضا فليتعلم، فسوف يتبين له أن الأمر هكذا هو: هذا ما اخترناه، وهو الحق فاسمعه واحتفظ به⁽²⁰⁸⁹⁾ وبعد هذا التمهيد آخذ في ذكر ما وعدنا بذكره وتبينه.

فصل عج [٧٣]

20

المقدمات العامة التي وضعها المتكلمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم وهي ضرورية في إثبات ما يريدون إثباته في هذه الأربعة مطالب، اثنتي عشرة مقدمة. وها انا أذكرها لك ثم أبين لك معنى كل مقدمة منها، وما يلزم عنها. |

(١٠٥-ب) ٢

(2088) تبريه: ج، تبرؤد: ت (*) و: ج، -: ت (2089) : ج [ايوب

[٢٧/٥]، هه ذات سفر نود كن هيا شمنه واته دع لك: ت ج

المقدمة الاولى : إثبات الجوهر الفرد .

المقدمة الثانية : وجود الخلاء .

المقدمة الثالثة : ان الزمان مؤلف من آتات .

المقدمة الرابعة : ان الجوهر لا ينفك من عدة أعراض .

5 المقدمة الخامسة : ان الجوهر الفرد تقوم به الأعراض التي سأصفها ولا ينفك منها .

المقدمة السادسة : أن العرض لا يبقى زمانين .

المقدمة السابعة : ان حكم الملكات حكم اعدامها وأنها كلها أعراض⁽²⁰⁹⁰⁾ موجودة منتقرة لفاعل .

10 المقدمة الثامنة : أن ليس ثم في جميع الموجود غير جوهر وعرض يعنون المخلوقات كلها وأن الصورة الطبيعية أيضا عرض .

المقدمة التاسعة : أن الأعراض لا تحمل بعضها بعضا .

المقدمة العاشرة : أن الممكن لا يعتبر بمطابقة هذا الوجود لذلك التصور .

15 المقدمة الحادية عشرة : أن لا فرق في استحالة ما لانهية له، بين أن يكون بالفعل أو بالقوة أو بالعرض ، أعني أنه لا فرق بين أن تكون تلك الغير متناهية موجودة معا ، أو مقدرة من الوجود ومما قد عدم ، وهذا هو الذي بالعرض كل ذلك ، قالوا : محال .

المقدمة الثانية عشرة : هي قولهم : إن الخواص تخطئ ويفوتها كثير من مدركاتنا ، فلذلك لا يدعى حكمها ولا تؤخذ مطلقة مبادئ برهان . وبعد 20 تعديدها آخذ في تبين معانيها وتبيين ما يلزم عنها واحدة واحدة .

المقدمة الأولى

(١٠٥-ب) م

معناها انهم زعموا ان العالم يحملته اعني كل جسم فيه هو مؤلف من أجزاء صغيرة جدا لا تقبل التجزئة لدقتها ولا للجزء الواحد منها كم بوجه .

- فإذا اجتمع بعضها على بعض كان المجتمع ذا كم، وهو جسم⁽²⁰⁹¹⁾ حينئذ ولو اجتمع منها جزئان ، كان كل جزء حينئذ جسماً ، وصار جسمين في أقاويل بعضهم وهي كإلهام تلك الأجزاء متشابهة متماثلة لا اختلاف فيها بوجه من الوجوه ، ولا يمكن ، قالوا: إن يوجد جسم بوجه الإلهام من هذه الأجزاء المتماثلة تركيب مجاورة حتى إن الوجود عندهم هو الاجتماع ، والفساد 5 افتراق ولا يستونه فساداً ، بل يقولون الأكوان⁽²⁰⁹²⁾ هي | اجتماع (١-٢٢١) = وافترق وحركة وسكون، ويقولون إن هذه الأجزاء ليست محصورة في الوجود كما كان يعتقد أفقورس⁽²⁰⁹³⁾ وغيره ممن قال بالجزء، بل قالوا ، إن الله تعالى يخلق هذه الجواهر دائماً متى شاء ، وهي أيضاً يمكن علمها 10 وسأسمعك آراءهم في عدم الجوهر.

المقدمة الثانية

- القول بالخلاء . الأصوليون أيضاً يعتقدون أن الخلاء موجود وهو بُعد ما أو أبعاد لا شيء فيها أصلاً ، الإخالية من كل جسم عادمة لكل جوهر . وهذه المقدمة هي ضرورية⁽²⁰⁹⁴⁾ لهم لاعتقادهم المقدمة الأولى 15 وذلك أنه إذا كان العالم ملاً من تلك الأجزاء ، فكيف | يتحرك المتحرك، (١-١٠٦) م ولا يتصور تداخل الأجسام بعضها في بعض ولا يمكن اجتماع تلك الأجزاء وافتراقها إلا بحركتها فبالضرورة يلتصقون لإثبات الخلاء حتى يمكن تلك الأجزاء أن تجتمع وتفترق ويمكن حركة المتحرك في ذلك الخلاء الذي لا جسم فيه ولا جوهر من تلك الجواهر .

المقدمة الثالثة

20

هي قولهم : إن الزمان مؤلف من آتات يعنون أنها أزمنة كثيرة لا تقبل القسمة لقصر مدتها وهذه المقدمة أيضاً ضرورية لهم من أجل المقدمة الأولى ، وذلك أنهم رأوا ، بلا شك براهين أرسطو التي برهن بها أن المسافة

(2091) ذا كم وهو جسم : ت ، ذوم و ذوجسم : ن (2092) الأكوان : ت ، الإخوان : ن
(2093) أفقورس : ت ، أفقوروس : ج (2094) ضرورية : ت ، ضرورية : ج

والزمان والحركة المكانية ثلاثتها (2095) متكافية في الوجود، اعني أن نسبة بعضها إلى بعض نسبة واحدة وأن بانقسام أحدها ينقسم الآخر وعلى (2096).
نسبته. فاعلموا ضرورة أنه إن كان الزمان متصلاً، وبقبل القسمة إلى لانهائية،
فيلزم ضرورة ان ينقسم الجزء الذي فرضوه غير منقسم. وكذلك إن فرضت
المسافة متصلة، لزم ضرورة انقسام الآن من الزمان الذي فرض غير منقسم
كما بينَ ارسطو في السماع. فلذلك فرضوا أن المسافة غير متصلة، بل مؤلّفة
من اجزاء إليها تنتهي القسمة.

وكذلك الزمان ينتهي إلى آتات لا تقبل القسمة ، مثال ذلك ان الساعة
(١٠٦ - ب) الواحدة مثلاً | ستون دقيقة ، والدقيقة ستون ثانية والثانية ستون ثالثة ،
فسينتهي الأمر عندهم إلى أجزاء اما عواشر مثلاً، أو أدق منها تتجزأ بوجهه ،
ولا تقبل القسمة مثل المسافة فقد صار الزمان اذن ذا وضع وترتيب ولا
يحققون ماهية الزمان اصلاً. وحق لهم ذلك لان اذا كان مهرة الفلاسفة قد
حيرهم امر الزمان وبعضها لم يعقل معناه حتى أن جالينوس قال هو أمر
الهي لا تدرك حقيقته. فناهيك هؤلاء الذين لا يلتفتون لطبيعة شيء من
الأشياء واسمع ما لزمهم بحسب هذه الثلاث مقدمات فاعتقدوه.

قالوا : الحركة هي انتقال جوهر فرد من تلك الأجزاء من جوهر فرد
الى جوهر فرد يليه ، فيلزم أن لا تكون حركة أسرع من حركة بحسب هذا
الوضع (2097) قالوا : هذا الذي ترى متحركين يقطعان مسافتين مختلفتين
في زمان واحد ليس علة ذلك كون حركة هذا قاطع المسافة الأطول أسرع
حركة بل علة ذلك أن هذه الحركة التي نسميها بطيئة تخللتها سكنات أكثر
وتلك التي نسميها سريعة تخللتها سكنات أقل فلما اُعترضوا بالسهم الذي
رُمى من القوس الشديدة.

قالوا : وهذا أيضا تخللت حركاتها سكنات ، وهذا الذي تظنه متحركاً
حركة متصلة هو من خطاء الحواس، لان الحواس (2098) يفوتها كثير من
مدرّكاتها كما وضعوا في المقدمة الثانية عشرة. فقبل لهم رأيهم إذا تحركت

(2095) ثلاثتها : ت ، ثلاثها : ن (2096) وعل : ت ، عل : ن (2097) الوضع : ت ،
المعنى الوضع : ن (2098) لان الحواس : ت ، — : ج

الرحى | دورة (2099) كاملة ، ليس الجزء الذى فى محيطها قد قطع مسافة (١٠٧-١) م

الدائرة الكبيرة فى الزمان بعينه الذى قطع فيه الجزء الذى هو قريب من مركزها -

الدائرة الصغيرة ، فحركة المحيط أسرع من حركة الدائرة الداخلة ، ولا يتسع

لكم القول بأن ذلك الجزء تخللت حركته سكنات أكثر لكون الجسم كله

5 واحداً ومتصلاً ؛ أعنى جرم الرحى ، فكان جوابهم أنها تنفكك أجزاؤها

عند الدوران ، وتكون السكنات التى تتخلل كل جزء يلور قريب من المركز

أكثر من السكنات التى تخللت الجزء الذى هو أبعد من المركز.

ف قيل لهم فكيف نرى الرحى جسماً واحداً لا يتكسر بالمطارق ، فإذا

دار تفككت وعند سكونه يلتحم ويصير كما كان ، وكيف لا تدرك أجزاؤه

10 مفككة ، فاستعملوا فى جواب ذلك المقدمة الثانية عشرة بعينها وهى أن

لا يعتبر إدراك الحواس بل شاهد العقل ، ولا تظن أن هذا الذى ذكرت

لك هو أشنع ما يلزم عن هذه الثلاث مقدمات ، بل الذى يلزم عن اعتقاد

وجود الخلاء أعجب وأشنع . وما هذا الذى ذكرت لك من أمر الحركة

أعظم شناعة من كون قطر المربع مساوياً لضلعه بحسب هذا الرأى ، حتى

15 قال بعضهم إن المربع شئ غير موجود.

وبالجملة أن | بحسب المقدمة الاولى ، تبطل جميع براهين الهندسة (٢٢١-ب) م

كلها وينقسم الامر فيها قسمين : اما بعضها فيكون باطلا محضاً مثل خواص

التباين والاشتراك فى الخطوط والسطوح وكون خطوط | منطقة وغير (١٠٧-ب) م

منطقة (2100) وكل ما تضمنته عشرة اقليلس وما شابه ذلك ، وبعضها تكون

20 براهينه غير مطلقة كقولنا نريد أن نقسم خطاً بنصفين لأنه إن كانت

جواهره عددها فرد فلا يمكن انقسامه بحسب وضعهم . واعلم أن لبنى شاكر

«كتاب الحيل» المشهور ، فيه نيف على المائة حيلة كلها مبرهنة وخرج للفعل

ولو كان الخلاء موجوداً لما صح منها ولا واحدة ، ولبطل كثير من اعمال

تجربة المياه وفى الاحتجاج على تثبيت هذه المقدمات و اشباهها ، فثبت

25 الأعمار وارجع الى تبين معانى بقية مقدماتهم المذكورة .

المقدمة الرابعة

هى قولهم : إن الأعراض موجودة وهى معانٍ زائدة على معنى الجوهر ولا ينفك جسم من الأجسام من أحدها . وهذه المقدمة لو اقتصر فيها على هذا القدر ، لكانت هذه مقدمة صحيحة بيّنة واضحة لا ريب فيها ولا شبهة ، لكنهم قالوا : إن كل جوهر إن لم يكن فيه عرض الحياة ، فلا بد له أن يكون له عرض الموت لان كل ضدّين فلا يخلو القابل من أحدهما قالوا : وكذلك يكون له لون وطعم ، وحركة أو سكون ، واجتماع أو افتراق . وإن كان فيه عرض الحياة فلا بد فيه من أجناس أخرى من الأعراض كالعلم أو الجهل أو الإرادة أو ضدها | أو القدرة أو العجز أو الإدراك أو أحد اضداده وبالجملّة كل ما يوجد للشيء فلا بد له منه أو من أحد اضداده . 10

المقدمة الخامسة

هى قولهم : إن الجوهر الفرد تقوم به تلك الأعراض ، ولا ينفك منها . وتبين هذه المقدمة ومعناها أنهم يقولون : ان هذه الجواهر الأفراد التى يخلقها الله كل جوهر فرد منها ذو أعراض لا ينفك منها ، مثل اللون والرائحة والحركة أو السكون إلا الكم . فان كل جوهر منها ، ليس هو ذا كم لأن الكم عندهم ما يسمونه عرضا ولا يعقلون معنى العرضية فيه ، وبحسب هذه المقدمة يرون أن كل أعراض توجد فى جسم من الأجسام فلا يقال إن عرضا منها مخصوص بجملة ذلك الجسم بل ذلك العرض ، هو عندهم موجود فى كل جوهر فرد من الجواهر التى تألّف منها ذلك الجسم . مثال ذلك هذه القطعة من الثلج ليس البياض موجودا فى الجملة كلها فقط ، بل كل جوهر وجوهر من جواهر هذا الثلج هو الأبيض⁽²¹⁰¹⁾ ولذلك وُجد البياض فى مجموعها . وكذلك قالوا فى الجسم المتحرك كل جوهر فرد من جواهره هو المتحرك ولذلك تحرك جميعه وهكذا الحياة موجودة عندهم فى كل جزء

(2101) الأبيض : ت ، البياض : ن

وجزء من جواهر الجسم الحى . وكذلك الحس كل جوهر فرد فى تلك الجملة الحساسة هو الحساس عندهم | لأن الحياة والحس والعقل والعلم (١٠٨-ب) م عندهم أعراض ، مثل السواد والبياض كما نبين من مذاهبهم .

- 5 اما النفس فهم فيها مختلفون . أغلب أقوالهم انها عرض موجود فى جوهر واحد فرد من جملة الجواهر التى تركب منها الإنسان مثلاً ، وتسمت الجملة متنفسة من أجل كون ذلك الجوهر الفرد فيها . إو منهم من يقول : إن النفس جسم ⁽²¹⁰²⁾ مركب من جواهر لطيفة ، وتلك الجواهر هى بلا شك ذات عرض مابه تخصصت وصارت نفساً ، وتلك الجواهر قالوا : مخالطة لجواهر البدن فما ينفكون عن كون معنى النفس عرضاً ما .
- 10 أما العقل فرأيهم يجمعون أنه عرض فى جوهر فرد من الجملة العاقلة وفى العلم عندهم حيرة هل هو عرض موجود فى كل جوهر وجوهر من جواهر الجملة العالمة ار فى جوهر واحد فقط ، ويلزم على كلا القولين شتاعات .
- 15 ولما اعترض عليهم بكوننا نجد المعادن والأحجار أكثرها ذا ⁽²¹⁰³⁾ لون شديد ، فاذا سحقت ذهب ذلك اللون ، لانتا اذا سحقنا الزمرد الشديد الخضرة صار غباراً أبيض ، دليل أن هذا العرض تقوم به الجملة ، لا كل جزء منها ، وأبين من ذلك أن الأجزاء إذا قطعت من الحى ، فليست حية دليل أن هذا المعنى تقوم به الجملة لا كل جزء منها ، قالوا فى جواب ذلك : العرض لا يقاء له وإنما يخلق دائماً كما سابين من رأيهم فى المقدمة التى بعد هذه .

(١٠٩-١) م

المقدمة السادسة

20

هى قولهم : إن العرض لا يبقى زمانين معنى هذه المقدمة أنهم زعموا أن الله عز وجل يخلق الجوهر ويخلق فيه اى عرض شاء معاً فى دفعة واحدة ، ولا يوصف تعالى بالقدرة على خلق جوهر دون عرض لأن ذلك ممتنع ، وحقيقة العرض ومعناه هو ان لا يبقى ، ولا يثبت زمانين يعنون آتئين ؛

(2102) جسم : ت ، — : ن (2103) ذا : ج ، ذ : ت ،

فَعِنْدَمَا يُخْلَقُ ذَلِكَ الْعَرَضُ ، يَذْهَبُ وَلَا يَبْقَى . فَيَخْلُقُ اللَّهُ عَرَضاً آخَرَ مِنْ
(٢٢٢-١) ج نوعه ، فَيَذْهَبُ أَيْضاً ذَلِكَ | الْآخِرُ فَيَخْلُقُ ثَالِثاً مِنْ نَوْعِهِ هَكَذَا دَائِماً ، طَالَ

مَا يَرِيدُ اللَّهُ بَقَاءَ نَوْعِ ذَلِكَ الْعَرَضِ ، فَإِنْ أَرَادَ تَعَالَى أَنْ يَخْلُقَ نَوْعَ عَرَضٍ آخَرَ
فِي ذَلِكَ الْجَوْهَرِ خَلَقَ وَإِنْ كَفَّ عَنِ الْخَلْقِ وَلَمْ يَخْلُقْ عَرَضاً عَدَمَ ذَلِكَ الْجَوْهَرِ
هَذَا رَأَى بَعْضُهُمْ ، وَهُمْ الْأَكْثَرُ وَهَذَا هُوَ خَلَقَ الْأَعْرَاضَ الَّتِي يَقُولُونَهَا (2104) . 5

أَمَّا بَعْضُهُمْ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ فَيَقُولُ : إِنْ بَعْضُ الْأَعْرَاضِ بَقِيَ مَدَّةً مَا وَبَعْضُهَا
لَا تَبْقَى زَمَانِينَ وَلَيْسَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ قَانُونٌ يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ حَتَّى يَقُولُوا نَوْعَ الْعَرَضِ
الْمُتَلَانِي يَبْقَى ، وَالنَّوْعُ الْفُلَانِي لَا يَبْقَى . وَالَّذِي دَعَاهُمْ إِلَى هَذَا الرَّأْيِ هُوَ أَنْ
لَا يَقَالُ بَأَنَّ ثَمَّ طَبِيعَةً بِوَجْهِهِ وَأَنَّ هَذَا الْجِسْمَ تَقْتَضِي طَبِيعَتَهُ أَنْ يَلْحَقَهُ مِنَ

الْأَعْرَاضِ الْكَذْبُ وَالْكَذْبُ ، بَلْ يَرِيدُونَ أَنْ يَقُولُوا إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ هَذِهِ 10
الْأَعْرَاضَ الْآنَ دُونَ وَاسْطَةِ طَبِيعَةٍ ، دُونَ شَيْءٍ آخَرَ . فَإِذَا قِيلَ ذَلِكَ ، لَزِمَ
(١٠٩-ب) م عِنْدَهُمْ ضَرُورَةٌ أَنْ لَا يَبْقَى | ذَلِكَ الْعَرَضُ ، لِأَنَّكَ إِنْ قُلْتَ يَبْقَى مَدَّةً ثَمَّ يَعْدَمُ

لَزِمَ الطَّلَبُ أَيُّ شَيْءٍ أَعْدَمَهُ ؟ فَإِنْ قُلْتَ إِنَّ اللَّهَ يَعْدَمُهُ إِذَا شَاءَ ، فَهَذَا
لَا يَصِحُّ بِحَسَبِ رَأْيِهِمْ لِأَنَّ الْفَاعِلَ لَا يَفْعَلُ الْعَدَمَ لِأَنَّ الْعَدَمَ لَا يَفْتَقِرُ لِفَاعِلٍ ،

بَلْ إِذَا كَفَّ الْفَاعِلُ عَنِ الْفِعْلِ كَانَ عَدَمُ ذَلِكَ الْفِعْلِ . وَهَذَا صَحِيحٌ عَلَى 15
جِهَةٍ مَا ، فَلِذَلِكَ أَقْضَى بِهِمُ الْقَوْلُ لِكُونِهِمْ أَرَادُوا أَنْ لَا تَكُونَ ثَمَّ طَبِيعَةٌ
تُوجِبُ وَجُودَ شَيْءٍ أَوْ عَدَمَ شَيْءٍ ، إِنْ قَالُوا بِخَلْقِ الْأَعْرَاضِ مُتَابَعَةً ، وَإِذَا
أَرَادَ اللَّهُ عِنْدَ بَعْضِهِمْ أَنْ يَعْدَمَ الْجَوْهَرُ ، فَلَا يَخْلُقُ فِيهِ عَرَضاً ، فَيَعْدَمُ .

أَمَّا بَعْضُهُمْ فَقَالَ : إِنْ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ إِفْسَادَ الْعَالَمِ يَخْلُقُ عَرَضَ الْفَنَاءِ لَا فِي

مَحَلٍّ فَيَقَاوِمُ ذَلِكَ الْفَنَاءَ لَوْجُودَ الْعَالَمِ ، وَبِحَسَبِ هَذِهِ الْمَقْدَمَةِ قَالُوا إِنَّ 20
هَذَا الثَّوْبَ الَّذِي صَبِغْنَاهُ أَحْمَرَ بَزْعَمْنَا ، لَيْسَ نَحْنُ الصَّابِغِينَ أَصْلًا ، بَلْ اللَّهُ
أَحْدَثَ ذَلِكَ اللَّوْنَ فِي الثَّوْبِ عِنْدَ مُقَارَنَتِهِ لِلصَّبِغِ الْأَحْمَرِ الَّذِي نَزَعْنَا عَنْهُ أَنْ
ذَلِكَ الصَّبِغُ تَعَدَّى إِلَى الثَّوْبِ وَلَيْسَ الْأَمْرُ (2105) قَالُوا كَذَلِكَ ، بَلْ قَدْ
أَجْرَى اللَّهُ الْعَادَةَ أَنْ لَا يَحْدُثَ هَذَا اللَّوْنُ الْأَسْوَدُ مِثْلًا إِلَّا عِنْدَ مُقَارَنَةِ الثَّوْبِ

(2104) يَقُولُونَهَا : ت ، يَقُولُونَهُ : ن (2105) وَلَيْسَ أَمْرٌ . ت ، كَذَلِكَ وَلَيْسَ هَذَا قَالُوا

للنيلج، ولا يبقى ذلك السواد الذي خلقه الله عند مقارنة المتسود للسواد⁽²¹⁰⁶⁾، بل يذهب لحينه ويخلق سواد آخر، وقد أجرى الله أيضا العادة أنه لا يخلق بعدذهاب ذلك السواد حمرة أو صفرة، بل سواد مثله فالزموا بحسب هذا الوضع أن هذه الأشياء التي نعلمها الآن | ليست هي علومنا التي علمناها (١١٠-١) م
 5 أمس، بل عدت تلك العلوم، وخلقت علوم أخرى مثلها، قالوا كذلك، هو لأن العلم عرض وكذا النفس أيضا يلزم من يعتقدها عرضا أن تخلق لكل ذي نفس مائة ألف نفس مثلا في كل دقيقة لأن الزمان عندهم، كما علمت، مؤلف من آفات لا تتجزأ وبحسب هذه المقدمة:

قالوا: إن الإنسان إذا حرك القلم فإ الإنسان حركه لأن هذا التحرك الذي حدث في القلم، هو عرض خلقه الله في القلم وكذلك حركة اليد 10 الحركة للقلم بزعمنا عرض خلقه الله في اليد المتحركة، وإنما أجرى الله العادة بأن تقارن حركة اليد لحركة القلم لا أن ليد أثره بوجه، ولا سببية في حركة القلم، لأن العرض قالوا: لا يتعدى محله. و بإجماع⁽²¹⁰⁷⁾ منهم أن هذا الثوب الأبيض الذي أنزل في خاية النيلج، فانصبغ⁽²²⁰⁸⁾، ليس النيلج سوده لأن السواد عرض في جسم النياج لا يتعدى لغيره، وليس ثم جسم 15 فعل اصلا. وإنما الفاعل الأخير، الله وهو الذي أحدث السواد في جسم الثوب عند مقارنته للنيلج. إذ هكذا أجرى العادة وبالجملة لا يقال هذا سبب كذا بوجه، هذا رأى جمهورهم. وبعضهم قال بالسببية، فاستشنعوه. وأما أفعال الناس فهم فيها مختلفون.

20 مذهب أكثرهم وجمهور الاشعرية⁽²¹⁰⁹⁾ أن⁽²¹¹⁰⁾ عند تحريك هذا القلم، خلق الله أربعة أعراض ليس منها عرض سببا للآخر؛ بل هي متقارنة في الوجود | لا غير. العرض الاول لإرادتي أن أحرك القلم؛ والعرض (١١٠-ب) م الثاني قدرتي على تحريكه؛ والعرض الثالث نفس الحركة الانسانية،

(2106) للسواد: ت، سوادا: ج (2107) بإجماع: ت، بإجماع: ن (2108) فانصبغ:

ت، فانصبغ: ن (2109) جمهور الاشعرية: ت، مذهب الاشعرية: ن (2110) ان: ت،

اعني: ج، اني: ن

اعنى حركة اليد؛ والعرض الرابع تحرك القلم. لانهم زعموا أن الإنسان إذا أراد شيئاً ففعله بزعمه، فقد خلقت له الإرادة. وخلقت له القدرة على فعل ما أراد. وخلقت له الفعل، لأنه لا يفعل بالقدرة المخلوقة فيه ولا اثر لها في الفعل.

اما المعتزلة، فقالوا: إنه يفعل بالقدرة المخلوقة فيه. وبعض الاشعرية

- 5 قال للقدرة المخلوقة في الفعل اثر مآ، ولها به تعلق ولكن اكثرهم⁽²¹¹¹⁾ استشنعوا ذلك. وهذه الإرادة المخلوقة على زعم كلهم. والقدرة المخلوقة. وكذلك الفعل المخلوق عند بعضهم. كل ذلك أعراض لا بقاء لها، وإنما الله يخلق في هذا القلم تحركاً بعد تحرك، هكذا دائماً طال ما القلم متحركاً^[أ]، فإذا سكن، فلم يسكن | حتى خلق فيه أيضاً سكونا⁽²¹¹²⁾ ولا يبرح يخلق فيه سكونا⁽²¹¹²⁾ بعد سكون طالما القلم ساكناً⁽²¹¹³⁾. ففى كل آن من تلك الآتات.
- 10 اعنى الأزمنة الأفراد يخلق الله عرضاً في جميع أشخاص الموجودات، من ملك وفلك وغيرهما، هكذا دائماً في كل حين وقالوا: إن هذا هو الايمان الحقيقى بان الله فاعل، ومن لم يعتقد أن هكذا يفعل الله فقد جحد كون الله فاعلاً على رأيهم. وفي مثل هذه الاعتقادات يقال عندى وعند كل ذى عقل: ام انتم تخدعوننى | كما يُخدع انسان⁽²¹¹⁴⁾ اذ هذا هو عين
- 15 الخدعة⁽²¹¹⁵⁾ حقيقة.

المقدمة السابعة

- هى اعتقادهم أعدام الملكات أنها معانٍ موجودة في الجسم⁽²¹¹⁶⁾ زائدة على جوهره فهى أعراض موجودة أيضاً فهى تُخلق دائماً كلما ذهب شئٌ خلق شئٌ. ويبان ذلك أنهم لا يرون أن السكون هو عدم الحركة ولا أن الموت
- 20 عدم الحياة ولا أن العمى عدم الإبصار، ولا كل ما شابه هذا من أعدام الملكات، بل حكم⁽²¹¹⁷⁾ الحركة والسكون عندهم حكم الحرارة والبرودة، فكما أن الحرارة والبرودة عرضان موجودان في الموضوعين: الحار والبارد.

(2111) واستشنعوا: ت، لكن اكثرهم استشنعوا: ن (2112) سكونا: ت، سكون: ح (2113) ساكن: ت، ساكنا: ج، (2114): ع [ايوب ١٢/٩]، ام كهتل بانوش تهتلو يو: ت ج (2115): ا، المتول: ج (2116) فى الجسم: ت، فى كل جسم: ن (2117) حكم: ت، — ج

كذلك الحركة عرض مخلوق في المتحرك والسكون عرض يخلقه الله في الساكن ولا يقيم⁽²¹¹⁸⁾ زمانين أيضا كما تقدم في المقدمة التي قبل هذه .

فهذا الجسم الساكن عندهم ؛ قد خلق الله السكون في كل جزء من أجزائه ؛ وكما عدم سكون خلق سكوننا⁽²¹¹⁹⁾ آخر طال ما ذلك الشيء الساكن ساكنا⁽²¹²⁰⁾ ، وهو القياس بعينه عندهم في العلم والجهل ، أن الجهل عندهم موجود ، وهو عرض فلا يزال جهل يذهب و جهل يُخلق دائما ، طال ما يدوم الجاهل جاهلا بامرأ . وهو القياس بعينه في الحياة والموت ، لأن كلاهما عندهم عرض وهم يصرحون بأن حياة تذهب وحياة تُخلق طال ما الحى حيا⁽²¹²¹⁾ فإذا اراد الله موته خلق فيه عرض الموت بعقب ذهاب

10 عرض الحياة الذي لا يبق زمانين . اما هذا كله فهم يصرحون به ويلزم (١١١ ب) ضرورة على هذا الوضع ان عرض الموت الذي يخلقه الله هو ايضا يعدل لحينه فيخلق الله موتا آخر ولولا ذلك لما دام الموت بل كما تُخلق حياة بعد حياة كذلك يُخلق موت بعد موت . فبالت شعري الى متى يخلق الله عرض الموت في الميت هل طال ما شكله باقيا⁽²¹²²⁾ او طال ما جوهر من جواهره باقيا⁽²¹²²⁾ لأن عرض الموت الذي يخلقه الله إنما يخلقه بحسب إرادتهم في كل جوهر فرد من تلك الجواهر ، ونحن نجد أضراس أموات لها آلاف من السنين . فذلك داليل أن الله ما عدم ذلك الجوهر فهو يخلق فيه عرض الموت طول هذه الآلاف كلما ذهب موت خلق موتا هذا مذهب جمهورهم .

20 وبعض المعتزلة يقول بأن بعض أعدام الملكات ليسب أمورا موجودة بل يقول إن العجز عدم القدرة و الجهل عدم العلم ولا يطرد ذلك في كل عدم ، ولا يقول إن الظلام عدم الضوء ولا أن السكون عدم الحركة بل يجعل من هذه الأعدام بعضها موجودا⁽²¹²³⁾ وبعضها عدم ملكة بحسب

(2118) يقيم : ت ، يقوم : ن (2119) سكوننا : ت ، سكون : هـ (2120) ساكنا : هـ .
 (2121) حيا : هـ ، حي : ت (2122) باقيا : ح ، باق : ت (2123) موجودا : هـ .
 - - موجودة - -

ما يوافقته في اعتقاده مثل ما فعلوا في بقاء الأعراض بعضها يبقى مدة وبعضها لا يبقى زمانين لأن قصد الجميع فرض وجود تطابق طبيعته لآرائنا ومذاهبنا.

المقدمة الثامنة

- (١١٢-١) هـ هي قولهم : أن ليس ثم غير جوهر وعرض وأن الصور الطبيعية | أيضا 5
أعراض وتبين هذه المقدمة أن الأجسام كلها عندهم مؤلفة من جواهر متماثلة كما بينا في مقدمتهم الأولى وإنما تخالف بعضها بعضا بالأعراض لا غير ، فتكون الحيوانية عندهم والإنسانية والحس والنطق - كل ذلك أعراض بمنزلة البياض والسواد والمرارة والحلاوة - حتى تكون مباينة 10
شخص هذا النوع لشخص نوع آخر مثل مباينة شخص لشخص من نوع واحد حتى أن جسم السماء عندهم ، بل جسم الملائكة بل جسم العرش على ما يتوهم وجسم اى حشرة شئت من حشرات الأرض أو أى نبات شئت ، الكل جوهر واحد وإنما اختلفت بالأعراض لا غير ذلك ؛ وجواهر الكل هي الجواهر الأفراد.

المقدمة التاسعة

- 15 هـ هي قولهم : إن الأعراض لا تحمل بعضها بعضا ولا يقال عندهم إن هذا العرض محمول على عرض آخر والآخر على الجوهر بل الأعراض كلها إنما هي محمولة حملا اولياً على الجوهر بالسواد - وهرهم من ذلك لأنه كان يلزم أن لا يوجد ذلك العرض الأخير في الجوهر إلا بعد تقدم العرض الأول ، وهم يأبون ذلك في بعض الأعراض ويريدون ان يوجدوا 20
امكان وجود بعض الأعراض في أى جوهر اتفق من غير أن يخصصه (٢٢٣-١) هـ عرض آخر بحسب ما يرون أن | الأعراض كلها هي التي تخصص ومن (١١٢-ب) م | وجه آخر أيضا أن الموضوع الذي يحمل عليه المحمول يحتاج أن يكون ثابتا دائما مدة ما . وإذا كان العرض لا يبقى زمانين عندهم . اعني آئين فكيف يمكن على هذا التقدير (2124) ان يكون حاملا غيره . 25

المقدمة العاشرة

- هى : هذا التجويز الذى يذكرونه ، وهذا هو عمدة علم الكلام . واسمع معناه هم يرون أن كل ما هو متخيل فهو جائز عند العقل ، مثل ان تصير كرة الأرض فلما دوارا ويصير الفلك كرة الأرض⁽²¹²⁵⁾ وجائز وقوعه باعتبار العقل . ومثل ان تتحرك كرة النار نحو المركز وتتحرك كرة الأرض نحو المحيط .
- وما هذا المكان أولى بهذا الجسم من المكان الآخر بحسب التجويز العقلى . قالوا . وكذلك كل شئ من هذه الموجودات المشاهدة كون شئ منها أكبر مما هو أو أصغر أو بخلاف ما هو موجود عليه من شكل ومكان ، مثل أن يكون شخص إنسان قدر الجبل العظيم ذا رؤوس كثيرة يطفو⁽²¹²⁶⁾ على الهواء أو يوجد فيل قدر بقعة ، وبقعة قدر فيل . كل هذا قالوا جائز عند العقل ، وعلى هذا النحو التجويز يطرد العالم كله . وإى شئ فرضوه من هذا القبيل قالوا يجوز ان يكون كذا ، وممكن أن يكون كذا . وما كون الأمر الفلانى كذا بأولى من كونه كذا من غير التفات لمطابقة الوجود لما يفرضونه ، لأن هذا الموجود قالوا الذى له صور معلومة ، ومقادير محصورة : (١١٣-١) م
- ١٥ وحالات لازمة لا تتغير ولا تتبدل . إنما كونها كذلك جبرى عادة ، كما أن عادة السلطان ان لا يخترق أسواق المدينة إلا وهو راكب ولا رؤى قط ، الا كذلك . ولا يمتنع عند العقل أن يمشى راجلاً فى المدينة ، بل ذلك ممكن بلا شك ، وجائز وقوعه .

- كذلك قالوا : كون الأرض تتحرك للمركز والنار للعلو أو كون النار تحرق والماء يبرد ، جرى عادة ولا يمتنع فى العقل ان تتغير هذه العادة ببرد النار وتتحرك الى اسفل وهى نار . وكذلك يسخن الماء ويتحرك إلى العلو وهو ماء و على هذا بُنى الأمر كله . وهم مع هذا مجمعون أن اجتماع الضدين فى محل واحد وفى آن واحد محال ، لا يصح ولا يجوز العقل ذلك . وكذلك يقولون أيضا إن كون جوهر لا عرض فيه أصلا ، أو عرض لا فى محل فى أقاويل بعضهم ممتنع لا يجوز العقل .
- ٢٥

(2125) الأرض - الأرض (2126) يطفو - يطفو

- وكذلك يقولون: إن انقلاب الجوهر عرضاً أو انقلاب العرض جوهرًا لا يصح، ولا دخول جسم في جسم يصح، بل يقرّون أن هذه ممتنع عقلاً. أما أن كل ما عدّوه من الممتنعات لا يتصور بوجه، وإن الذي سمّوه ممكناً يتصور فهو قول صحيح، غير أن الفلاسفة تقول: إن هذا الذي سمّوه ممتنعاً لكونه لا يتخيّل والذي سمّوه ممكناً لكونه يتخيّل، وهذا الممكن عندكم هو ممكن في الخيال - لا عند العقل. فانتم في هذه المقدمة تغتبرون الواجب (١٣) م والجائز والمستحيل تارة | بالخيال لا بالعقل، وتارة ببادئ الرأي المشترك، كما ذكر أبو نصر عند ذكره المعنى الذي يسمّيه المتكلمون عقلاً؛ فقد تبيّن أن المتخيّل عندهم ممكن يطابقه⁽²¹²⁷⁾ الوجود أو لم يطابقه، وكل ما يتخيّل فهو الممتنع. وهذه المقدمة لا تصح إلا بالتسع مقدمات التي تقدّم ذكرها. 10 ومن أجلها بلا شك التجيئ لتقديم تلك وبيان ذلك على ما اصف لك وأكشف لك من بواطن هذه الأمور على جهة مناظرة وقعت بين المتكلم والفيلسوف.

- قال المتكلم لفيلسوف: لاي شيء وجدنا هذا جسم الحديد في غاية الصلابة والشدة وهو اسود، وهذا جسم الزبد في غاية اللين والرخاوة وهو أبيض. 15

- جاوبه الفيلسوف بأن قال: إن كل جسم طبيعي له نوعان من الأعراض. أعراض تلحقه من جهة مادته كمثل ما يصح الإنسان ويمرض، وأعراض تلحقه من جهة صورته كتعجب الإنسان وضحكه، ومواد الأجسام المركبة تركيباً آخرًا مختلفة جداً بحسب الصور المخصصة للمواد، حتى صار جوهر 10 الحديد بخلاف جوهر الزبد وتبعهما من الأعراض المختلفة ما تراه، فالشدة⁽²¹²⁸⁾ في هذا واللين في هذا أعراض تابعة لاختلاف صورهما والسواد والبياض أعراض تابعة لاختلاف موادهما⁽²¹²⁹⁾ الأخيرة.

(2127) يطابقه ت، طابقه. > (2128) فالشدة : ت، من الشدة : ن (2129) موادها: ت، مادتها : ن

فنفقض المتكلم هذا الجواب كله بتلك المقدمات التي له على ما أصف لك وذلك أنه يقول: لا صورة موجودة، كما تزعم اصلاً، تقوم الجوهر حتى تجعلها جواهر مختلفة | بل الكل أعراض كما بينا من قولهم في المقدمة (١١٠-١١٠) ٥ الثامنة ثم أنه يقول: لا اختلاف بين جوهر الحديد وجوهر الزبد والكل مؤلف من جواهر أفراد متماثلة كما بينا من آرائهم في المقدمة الأولى التي يلزم عنها ضرورة المقدمة الثانية والثالثة كما بينا. وكذلك المقدمة الثانية عشرة محتاج إليها في إثبات الجوهر الفرد. ولا يصح أيضاً عند المتكلم أن تكون أعراض ما تخصص هذا الجوهر حتى يكون بها مهيتاً مستعداً لقبول أعراض | ثوانٍ لأن لا يحمل عنده عرض عرضاً كما بينا في المقدمة (٢٢٢-ب) 10 التاسعة، ولا للعرض بقاء كما بينا في المقدمة السادسة.

فاذا صح للمتكلم كل ما أراد بحسب مقدماته، وكان الحاصل من ذلك أن جواهر الزبد والحديد جواهر واحدة متماثلة، ونسبة كل جوهر منها إلى كل عرض نسبة واحدة. وما هذا الجوهر أولى بهذا العرض من هذا وكما أن هذا الجوهر الفرد ما هو بأن يتحرك أولى منه بأن يسكن، كذلك ما جوهر 15 منها أولى بأن يقبل عرض الحياة أو عرض العقل أو عرض الحس من جوهر آخر، وكثرة الجواهر وقلتها لا تزيد في ذلك شيئاً. إذ العرض إنما وجده في كل جوهر وجوهر منها كما بينا من قولهم في المقدمة الخامسة. فيلزم بحسب هذه المقدمات كلها أن ما الإنسان أولى بأن يعقل من الخنفس (2130) ويلزم ما قالوا من التجوز في هذه المقدمة. ومن أجل هذه المقدمة | كان (١١٤-ب) 20 السعي كله، لأنها أكد شيء في إثبات كل ما يراد لإثباته كما سيبين.

تفنيه :

اعلم يا أيها الناظر في هذه المقالة، انك إن كنت ممن علم النفس وقواها وتحقق كل شيء على حقيقة وجوده، فقد علمت أن الخيال موجود لاكثر الحيوانات، أما الحيوان الكامل كله اعني الذي له قلب، فان وجود الخيال له بيتن وإن الإنسان لم يتميز بالخيال ولا فعل الخيال، فعل 25

العقل بل ضده، وذلك أن العقل يفعل المركبات ويميز أجزائها ويجردها ويتصورها بحقيقتها وبأسبابها، ويدرك من الشيء الواحد معاني كثيرة جدا متبانية عند العقل ككتابين الشخصين من الناس عند الخيال في الوجود، وبالعقل يميز المعنى الكلّي من المعنى الشخصي: ولا يصح برهان من البراهين إلا بالكلّي. وبالعقل يعلم المحمول الذاتى من العرضى، وليس للخيال 5 فعل شيء من هذه الأفعال. فان الخيال لا يدرك إلا الشخصى المركب بمجملته على ما أدركته الحواس، أو يركّب الأشياء المفترقة في الوجود، ويركب بعضها على بعض. والكل جسم أو قوة من قوى الجسم كما يتخيّل المتخيّل شخص إنسان ورأسه رأس فرس وله أجنحته ونحو ذلك. وهذا هو الذى يسمّى المخترع الكاذب، لأنه لا يطابقه موجود أصلا، ولا يقدر الخيال بوجه 10 على التبرئ في إدراكه عن المادة، ولو جرد صورة ما غاية التجريد، فلذلك (١١٥-١) م لا اعتبار بالخيال وسمع ما أفادتنا العلوم الرياضية وما اعظم ما اتخذناه منها من المقدمات.

اعلم أن ثم أشياء إن اعتبرها الإنسان بخياله فلا يتصورها بوجه، بل يجد امتناع تخيلها كامتناع اجتماع الضدين، ثم صح بالبرهان وجود ذلك 15 الأمر الممتنع تخيله وبرزه الوجود. وذلك أنه اذا تخيلت كرة كبيرة أى قدر شئت، ولو تخيلتها قدر كرة الفلك المحيط ثم تخيلت فيها قطرا يجوز على مركزها ثم تخيلت شخصين من الناس واقفين على طرفي القطر حتى يكون وضع رجلهما على استقامة القطر، ويصير القطر والرجلان بخط واحد (2131) مستقيم. فلا يخلوان يكون القطر موازيا للأفق أو غير مواز 20 له. فإن كان موازيا، سقطا جميعا وإن كان غير مواز سقط احدهما، وهو الأسفل وثبت الآخر؛ هكذا يدرك الخيال، وقد تبرهن أن الارض كروية، وإن من المعمورة على طرفي القطر وكل شخص من سكان الطرفين رأسه ممائلى السماء ورجلاه ممائلى رجلي الآخر المقاطر له ولا يمكن وقوع احدهما بوجه، ولا يتصور، إذ ليس منها واحد فوق وآخر اسفل، بل كل واحد 25 منها فوق واسفل الاضافة الى الآخر.

- وكذلك تبرهن في ثانية المخروطات خروج خطّين يكون بينهما في ابتداء
خروجهما بُعد ما وكلما بُعداً ، تناقض (2132) ذلك البعد (2133) ، وقرب
احدهما من الآخر ولا يمكن التقاؤهما أبداً . وإن أخرجنا لغير نهاية ، وإن
كان كلما بعدا تقارباً . وهذا لا يمكن أن يتخيل ، ولا يقع في شبكة الخيال (١١٠-ب) م
- 5 بوجه وذاك الخطّان ، احدهما مستقيم والآخر منحني كما بان هناك . فقد
تبرهن وجود ما لا يتخيل ، ولا يدركه الخيال بل هو ممتنع عنده . وكذلك
تبرهن امتناع ما يوجب (2134) الخيال وهو كون الله تعالى جسماً أو قوة
في جسم اذ لا موجود عند الخيال الا جسم او شيء في جسم .
- 10 فقد بان أن ثم شيء [أ] آخر ، به يعتبر الواجب والجائز والممتنع وما
هو الخيال ، فما أحسن هذا النظر وما اعظم جدواه ! لمن أراد أن يفيق
من هذا الإغواء اعني الاقتداء بالخيال . ولا تظن أن المتكلمين لا يشعرون
بشيء من هذا ، بل يشعرون به بعض شعور ويعلمونه ويسمّون ما يتخيل ،
وهو ممتنع كمثل كون الله جسماً وهماً وخيالاً وكثير ما يصرحون بأن
الأوهام كاذبة ، ولذلك التجنّوا للتسع مقدمات التي ذكرنا حتى صحّوا بها
15 هذه المقدمة العاشرة ، وهي تجويز ما أرادوا تجويزه من المتخيلات من
أجل تماثل الجواهر وتساوي الأعراض في العرضيّة كما بينّا .
- فتأمّل يا أيها الناظر وأرى أنه نشأ طريق نظر عويص . وذلك أن
هذه تصوّرات | ما يدعى شخص أنها تصوّرات عقلية ، وآخر يقول : (٢٢٤-١) م
إنها تصوّرات خيالية فتريد أن نجد أمراً يبيّن لنا المعقولات من المتخيلات ،
20 فإن قال الفيلسوف : إن الوجود شاهدي كما يقول وبه نعتبر الواجب والجائز
والممتنع قال له المتشرع : وفي ذلك هو النزاع لأن هذا الموجود تدعى
أنا (2135) أنه فعل بإرادة لا أنه لزم وإذا فعل بهذه الصفة فيجوز أن يفعل
بخلافها إلا أن يقطع التصوّر العقلي أنه لا يجوز خلاف هذا كما تزعم ، وهذا
باب التجويز فيه عندي كلام ستسمعه في مواضع من هذه المقالة وما هو
25 امر يبادر بدفع جميعه بالهويّنا (2136) .

(2132) تناقض : ت ، تناقض : ن (2133) البعد : ت ، الإبعاد : ن (2134) يوجب :

ت . يوجب به : ن (2135) أنا : ت ، — : ن (2136) بالهويّنا : ت ، بالهينا : ن

المقدمة الحادية عشرة

هى قولهم: إن وجود مالا نهاية له محال على اى حال كان. وبيان ذلك أنه قد تبرهن امتناع وجود عظم مالا نهاية له، أو وجود أعظام لانهية لعددها. وإن كان كل واحد منها متناهى العظم. وبشرط أن تكون هذه الغير متناهية موجودة معافى الزمان. وكذلك وجود علل لا تتناهى، محال،⁵ أعنى أن يكون شئ علة لأمر، ولذلك الشئ علة أخرى، وللعلة علة، وهكذا الى لا نهاية حتى تكون متعدّدات لا نهاية لها موجودة بالفعل سواء كانت اجساماً⁽²¹³⁷⁾ أو مفارقة؛ لكن بعضها علة لبعض. وهذا هو الترتيب الطبيعى الذاتى الذى تبرهن امتناع مالا نهاية له فيه⁽²¹³⁸⁾. أما وجود مالا نهاية له بالقوة أو بالعرض فنه ما تبرهن وجوده كما تبرهن انقسام العظم¹⁰ الى لا نهاية بالقوة وانقسام الزمان الى لا نهاية. ومنه ما فيه موضع نظر، وهو وجود مالا نهاية له بالتعاقب وهو الذى يسمّى مالا نهاية له بالعرض،^{(١١٦-ب) م} وهو أن يوجد شئ بعد عدم شئ آخر؛ وذلك بعد عدم آخر ثالث، وهكذا الى لا نهاية. ففي هذا هو النظر العويص جدا. فن يدعى أنه قد برهن على قدم العالم يقول: إن الزمان غير متناهٍ، ولا يلزمه من ذلك¹⁵ محال، لكون الزمان كلما حصل منه جزء، عدم قبله جزء آخر. وكذلك تعاقب الأعراض عنده، على المادة الى لا نهاية، ولا يلزمه محال، لكونها غير موجودة كلها معا، بل بالتعاقب وهذا ما لم يتبرهن امتناعه.

اما المتكلمون فلا فرق عندهم بين ان تقول: إن عظم ما موجود لانهية له، أو تقول: إن الجسم والزمان يقبل القسمة الى لا نهاية،²⁰ ولا فرق عندهم بين وجود أشياء غير متناهية العدد مرتبة معا. كأنك قلت أشخاص الإنسان الموجودون⁽²¹³⁹⁾ الآن أو قولك: إن أشياء حصلت فى الوجود لا يتناهى عددها. وإن كان عدمت اولا اولا، كأنك قلت:

(2137) اجساما : ج ، اجسام : ت (2138) له فيه : ت ، فيه : ن (2139) الموجودون :

ت ، الموجودين : ج

زيد، بن عمر، وعمر، بن خالد، وخالد، بن بكر؛ هكذا الى لانهاية. هذا أيضا عندهم محال ، مثل الاول. وهذه الأبعة أقسام مما لا نهاية لها (2140) هي عندهم سواء. وهذا القسم الأخير (2141) منها بعضهم يروم تصحيحه أعنى تبين امتناعه بطريق ساينته لك في هذه المقالة ، وبعضهم يقول: إن هذا مغقول بنفسه، ومعلوم بالبدية، ولا يحتاج عليه برهان. فإن كان من المحال اليين أن تكون أشياء لا نهاية لها على جهة التعاقب وإن كان الموجود منها الآن متناهياً ، فقد استحال قدم العالم | بالبدية ولا يحتاج الى مقدمة (1-117) م أخرى بوجه، وما هذا موضع البحث عن هذا الغرض.

المقدمة الثانية عشرة

10 قولهم: إن الحواس لا تعطى اليقين دائماً وذلك أن المتكلمين اتهموا إدراك الحواس من جهتين إحداهما أنها قد يفوتها، قالوا، كثير من محسوساتها، إما لدقة جرم ما يدرك كما يذكرون (2142) في الجوهر الفرد ، وما يلزم منه كما بينا وإما لبعدها عن المدرك لها كما لا يرى الإنسان ، ولا يسمع ولا يشم على بعد عدة فراسخ ؛ وكما لا تترك حركة السماء. والجهة 15 الثانية أنها قالوا تخطئ في مدركاتها كما يرى الإنسان الشيء الكبير صغيراً إذا بعد عنه ويرى الصغير كبيراً، إذا كان في الماء ورى الموج مستقيماً ، إذا كان بعضه في الماء وبعضه خارج الماء. وكذلك الميرقن يرى الأشياء صفراً والذي تشرب لسانه مرة صفراء يذوق الأشياء الحلوة مرة. ويعددون (2143) أشياء كثيرة من هذا القليل. قالوا: ولذلك لا يوثق بها 20 في أن تتخذ مبادئ برهان ، ولا تظن أن المتكلمين ضلّوبوا على هذه المقدمة عبثاً كما يظن أكثر هؤلاء المتأخرين أن روم متقدميهم إثبات الجزء لا حاجة له بل كل ما قدّمناه من قولهم ضرورى. وإذا اختلت منها مقدمة واحدة بطل القصد كله. وأما هذه المقدمة | الأخيرة فضرورية جداً لأننا (117-ب) م إذا أدركنا بحواسنا أموراً تناقض ما وضعوه. قالوا حينئذ لا التفات للحواس،

(2140) لها : ن : له : ت : لهم : ي : (2141) الأخير . ت : الآخر : ج (2142)

يذكرون . ت : يذكروا : ج (2143) يعددون . ت : يعددون : ج () في الاصل : تتخا

اذ تبرهن الأمر الذى زعموا أن شاهد العقل دل عليه كادعائهم فى الحركة المتصلة | أنها تخللتها سكنات وتفككت الرحي عند الدوران وكادعائهم أن يياض هذا الثوب عدم الآن وهذا يياض آخر. وهذه أشياء خلاف المرنى. وأشياء كثيرة تلزم عن وجود الخلاء كلها يكذبها الحس ، فيكون جواب ذلك كله أن هذا شئ يفوت الحس فيما يمكن أن يجاب فيه بذلك ، وفى 5 أشياء يجاب فيها أن هذا غلط من جملة غلطات الحس وقد علمت أن هذه كلها آراء قديمة كانت تنتحلها السوفسطائيون كما ذكر جالينوس فى كتابه فى القوى الطبيعية عن اولئك الذين كانوا يكذبون الحواس وحكى كل ما⁽²¹⁴⁴⁾ قد علمته. وبعد تقديمي هذه المقدمات آخذ فى تبیین طرقهم فى تلك 10 الاربعة مطالب :

فصل عد [٧٤]

هذا الفصل أضمت لك فيه الإخبار بدلائل المتكلمين على كون العالم محدثا ولا تطالبني⁽²¹⁴⁵⁾ بوصف ذلك بعباراتهم⁽²¹⁴⁶⁾ ولا بتطويلهم لكني أخبرك بمقصد كل واحد منهم⁽²¹⁴⁷⁾ وبطريق استدلاله على اثبات حدث العالم | أو 15 ابطال قدمه وأنبهك على المقدمات التى استعملها صاحب تلك الطريق بإيجاز، وأنت إذا قرأت كتبهم المطولة وتأليفهم المشهورة لا تجد بوجه معنى زائدا على ما تفهمه من كلامي هذا فى استدلالهم على هذا الغرض ؛ لكنك تجد كلاما أبسط ، وعبارات رائقة حسنة وقد ربما سُجعت وفُقرت وانتخب لها فصيح الكلام وقد ربما أجمعت العبارة وقُصد فيها إدهاش السامع والتحويل على التأمل وتجد فى تأليفهم أيضا من تكرار المعانى وإيقاع 20 الشكوك وحلها بزعمهم ومقاومة من خالفهم كثيرا جدا.

الطريق الاول⁽²¹⁴⁸⁾

زعم بعضهم أن بالحادث الواحد يُستدل على أن العالم محدث كأنك قلت: إن شخص زيد الذى كان نطفة ثم تنقل حالا بعد حال حتى صار

(2144) كل ما : ت ، كلما : ن (2145) تطالبني : ت ، تطلبي : ج (2146) بعباراتهم : ت ، بعبارتهم : ن (2147) كل واحد منهم : ت ، كل واحد : ن ، كلامهم : ي ، مجوز كلامهم : ز (2148) الاول : ت ، الاول : ج

إلى كماله ؛ ومحال أن يكون هو الذي غير نفسه ونقلها من حال إلى حال ، بل له مغير خارج (2149) عنه فقد تبين حاجته الى صانع اتقن بنيته ونقله من حال الى حال ، وكذلك القياس في هذه النخلة وغيرها . وكذلك قال (2150) القياس في العالم بجملته ، فأنت ترى أن هذا يعتقد أن أى حكم وُجد لجسم ما لزم أن يحكم به على كل جسم . 5

طريق ثانٍ (2151)

قالوا أيضا : إن بحدوث شخص من الأشخاص المتناسلة | يتبرهن (١١٨-ب)م أن العالم كله محدث . وبيان ذلك أن زيدا هذا لم يكن ، ثم كان ، فان كان لا يمكن بوجه إلا من عمرو (2152) أبيه ، فابوه أيضا حادث . فإن كان لا يمكن أن يتكوّن أبوه الا عن خالد جدّه فخالد أيضا حادث فسيمرّ هذا الى لا نهاية . وقد وضعوا أن وجود مالا نهاية له على هذه الجهة محال ، كما بينّا في الحادية عشرة من مقدماتهم . وكذلك لو انتهت مثلاً لشخص اول لا أب له ، وهو آدم ، فيلزم السؤال بما ذا تكوّن آدم هذا ؟ فتقول مثلاً من التراب ، فيلزم أن يسأل ، وذلك التراب بما ذا تكوّن ، فيجواب مثلاً ويقال من الماء ، ويسأل ، وذلك الماء بما ذا تكوّن ، فلا بد ضرورة ان يكون هذا ، قالوا ، يمرّ الى لا نهاية ، وهو محال ، أو تنتهى لوجود شئ من بعد العدم المحض وهذا هو الحق ، وعنده ينقطع السؤال فهذا قالوا برهان على ان العالم وُجد بعد العدم المحض المطلق . 10 15

طريق ثالث (2153)

قالوا : جواهر العالم لا تنفك بوجه عن أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، 20 وقد تجتمع منها جواهر تارة وتفترق أخرى ، ويبين واضح أن باعتبار ذاتها لا يلزمها اجتماع فقط ولا افتراق فقط ، لأن لو كانت ذاتها وطبيعتها تقتضى

(2149) خارج : ج ، خارجا : ت (2150) قال : ت ، قالوا : ن (2151) ثان : ت ،

ثانية : ج (2152) عمرو : ج ، عمر : ت (2153) ثالث : ت ، ثالثة : ج

أن تكون مفترقة، فقط لما اجتمعت أبداً وكذلك لو كانت ذاتها وحقيقتها
(١١٩-١) م تقتضى أن | تكون مجتمعة فقط، لما افترقت أبداً، فإذا لا الإفتراق أولى
بها من الاجتماع، ولا الاجتماع أولى بها من الافتراق، فكونها بعضها مجتمع
وبعضها مفترق وبعضها تبدل عليه الحالات، تارة يجتمع، وتارة يفترق
دليل على كونها أعنى هذه الجواهر مفترقة لمن يجمع المجتمع منها ولمن يفرق
المفترق منها، فهذا، قالوا: دليل على كون العالم محدثاً، فقد بان لك أن
صاحب هذه الطريق استعمل المقدمة الاولى من مقدماتهم، وكل ما يلزم عنها.

طريق رابع (2154)

قالوا: العالم كله مركّب من جوهر وعرض. ولا ينفكّ جوهر من
الجواهر عن عرض أو أعراض. والأعراض كلها حادثة، فيلزم أن يكون
10 الجواهر الحاصل لها حادثاً، لأن كل مقارن للحوادث ولا ينفكّ عنها فهو
حادث. فالعالم يجمّله حادث. فان قال قائل: لعل الجواهر غير حادثة
والأعراض هي الحادثة المتعاقبة عليه شيء بعد شيء إلى لا نهاية. قالوا: فيلزم
أن تكون حوادث لا نهاية لها، وهذا قد وضعوه محالاً. وهذه الطريقة
هي أحقّ الطرق واحسنها عندهم، حتى إن كثيرين ظنوها برهانا فقد تسلّم
15 في هذه الطريق ثلاث مقدمات تحتاج الى ما لا يخفاء به على أهل النظر.
إحداهن: أن ما لا نهاية له على جهة التعاقب محال.

(١١٩-ب) م والثانية: | أن كل | عرض حادث، وخصمنا الذى يدعى قدم العالم
(١-٢٢٥) ج

يتاكرنا في عرض من الأعراض وهو الحركة الدورية، لأن أرسطو يزعم أن
الحركة الدورية غير كائنة، ولا فاسدة، ولذلك يكون عنده ذلك المتحرك
20 الذى له وجدت هذه الحركة غير كائن، ولا فاسد، فلا فائدة لنا في إثبات
حدوث سائر الأعراض التى خصمنا لا يتاكرنا في حدوثها ويدعى أنها متعاقبة
على غير حادث بالدور، وكذلك يدعى في ذلك العرض وحده وهو الحركة

الدورية أعنى حركة الفلك أنه غير حادث ولا هو من نوع عرض من الأعراض الحادثة ، فذلك العرض وحده هو الذى ينبغي أن يبحث عنه ويبيّن حلوه.

والمقدمة الثالثة التى تسلمها صاحب هذه (2155) الطريق هى أن ليس

ثم موجود محسوس غير الجوهر والعرض ، أعنى ذلك الجوهر الفرد ، وما يعتقد من أعراضه ، أما إن كان الجسم مركبا من مادة وصورة على ما قد برهن خصمنا فينبغى ان يبرهن كون المادة الاولى والصورة الاولى كائنتين فاسدتين وحينئذ يصح برهان حدث العالم.

طريق خامس (2156)

وهى طريق التخصص ، هذه الطريقة يؤثرونها جدا جدا ومعناها

راجع لما بينت لك فى مقدمتهم العاشرة وذلك أنه يقصد بفكره إلى العالم بأسره أو لأى جزء شاء من أجزائه ويقول : هذا جائز أن يكون على ما هو (١٢٠-١) م

عليه من الشكل والمقدار . وبهذه الأعراض الموجودة فيه وفى هذا الزمان

والمكان الذى وجد فيه ، جائز أن يكون أكبر أو أصغر أو بخلاف هذا

الشكل أو بأعراض كذا أو يوجد قبل زمان وجوده أو بعده أو فى غير هذا

المكان ، فتخصيصه بشكل ما أو بمقدار أو بمكان أو بعرض من الأعراض

و زمان مخصّص مع جواز خلاف ذلك كله ؛ دليل على مخصّص مختار

أراد أحد هذين الجائزين . فافتقار العالم بأسره أو أى جزء من أجزائه

لمخصص ، دليل على كونه محدثا أن لا فرق بين قولك مخصص ، أو فاعل

أو خالق ، أو موجب أو محدث أو . سد الكل ، يراد به معنى واحد.

ويفرعون هذا الطريق لجزئيات كثيرة جدا ، عامة وخاصة حتى يقولون :

ما كون الارض تحت الماء بأولى من كونها فوق الماء . فنخصص لها هذا

المكان ؟ وما كون الشمس دائرة بأولى من كونها مربعة أو مثلثة ، إذ نسبة

الأشكال كلها للأجسام ذوات الأشكال نسبة واحدة ، فنخصص الشمس

- بهذا الشكل؟ وهكذا يعتبرون جزئيات العالم بأسره حتى إنهم إذا رأوا زهراً مختلف الألوان تعجبوا وتأكد عندهم هذا الدليل ، وقالوا : هذه ارض واحدة وماء واحد ولأى شئ كان هذا الزهر أصفر وهذا أحمر؟ هل ذلك إلا بمخصيص. وذلك المخصص هو الإله. فالعالم كله مفتقر لمن يخصه كله وكل جزء من أجزائه بأحد الجزئيات. وهذا كله يلزم بتسليم المقدمة العاشرة 5 (١٢٠-ب) م مضافاً إلى كون بعض من يزعم قدم العالم لا يتاكرنا في التخصيص كما سنبين. وبالجمله هذا عندي أحسن طريق ولى فيه رأى ستمعه.

طريق سادس (2157)

- زعم بعض المتأخرين أنه عثر على طريق حسنة جداً أحسن من كل طريق تقدم. وهى ترجيح الوجود على العدم. قال العالم ممكن الوجود عند كل أحد، لأنه لو كان واجب الوجود لكان هو الإله ونحن إنما نتكلم مع من ثبت وجود الإله ويقول بقدوم العالم ، والممكن هو الذى يمكن ان يوجد ويمكن أن لا يوجد ، وليس الوجود أولى به من العدم ، فكون هذا الممكن الوجود وجد مع استواء حكم وجوده وعدمه ، دليل على مرجح رجح وجوده على عدمه. وهذا طريق مقنع جداً وهو فرع من فروع 15 التخصيص المتقدم غير أنه بدّل لفظة مخصص بمرجح ، وبدّل حالات الموجود بوجود الموجود نفسه وغالطنا أو غلط في معنى قول القائل : العالم ممكن الوجود ، لأن خصمنا المعتقد قدم العالم ، يوقع اسم الممكن في قوله : العالم ممكن الوجود ، على غير المعنى الذى يوقعه عليه المتكلم ، كما نبين. ثم إن قوله : إن العالم مفتقر لمرجح يرجح وجوده على عدمه موضع وهم 20 عظيم جداً ، لأن الترجيح ، والتخصيص إنما يكون لموجود ما قابل لأحد الضدين أو لأحد المختلفين على السواء فيقال منذ وجدناه بحالة كذا ولم نجده بالحال الأخرى دليل على صانع قاصد كأنك قلت : إن هذا النحاس ما هو بقبول صورة الابريق أولى منه بقبول صورة المنارة. ففى وجدناه منارة

أو إربيقا، علمنا بالضرورة ان محضنا وقاصدا قصد | أحد هذين الجائزين. (٢٢٥-ب) ج
فقد بان أن النحاس موجود ، والجائزان المنسوبان اليه معدومان (2158) منه
قبل ترجيح المرجح.

5 أما الشيء الموجود المختلف فيه هل وجوده هكذا لم يزل ولا يزال ،
أو وجد بعد عدم؟ فلا يتصور فيه بوجه هذا المعنى ، ولا يقال من رجح
وجوده على عدمه إلا بعد الإقرار بأنه وجد بعد العدم. وهذا هو الأمر
المختلف فيه ، فإن أخذنا وجوده وعدمه ذهنياً فقد رجعنا للمقدمة العاشرة
بعينها ، وهى اعتبار الخيالات والأوهام لاعتبار الموجودات والمعقولات ،
إذ الخصم الذى يعتقد قدم العالم يرى أن تخيلنا عدمه كتخيّلنا كل ممتنع
10 يقع فى الخيال وليس الغرض هدّ أقاويلهم ، وإنما يثبت لك أن هذا (2159)
الطريق الذى ظنّ بها أنها طريق غير ما تقدّم ، ليس بصحيح ؛ بل
حكمها حكم ما قبلها من تقدير (2160) ذلك الجواز المعلوم.

طريق سابع (2161)

قال أيضا بعض المحدثين : إنه يثبت حدث العالم بما تقوله الفلاسفة
15 من بقاء الأنفس ، قال اذا كان | العالم قديماً فيكون للناس الذين ماتوا (١٢١-ب) م
فى ما لم يزل ، لا ينتاهى عددهم ، فقد وجدت اذن أنفس لا نهاية لعددها ،
وهى موجودة معا. وهذا مما تبرهن بطلانه ، بلاشك ، أغنى وجود
متعددات لا نهاية لعددها معا. وهذه طريق عجيبة لأنه يبين الأمر الخفى بما
هو أخفى منه ، وفى هذا يقال بالحقيقة المثل المشهور عند السريان : كفالتك
20 تعوز كفالة اخرى (2162) كأنّ هذا قد تبرهن له بقاء الأنفس وعلم على أى
صورة تبقى وما هو الشيء الباقي حتى يستدل به. أما إن كان قصده إلزام
الشكّ للخصم المعتقد قدم العالم مع اعتقاده بقاء الأنفس ، فإن ذلك قد لزم إن
كان الخصم أيضا يسلم لهذا المشكك ما تخيّل من كلامه فى بقاء الأنفس.

(2158) الجائزان المنسوبان اليه معدومان : ب ، الجائزين المنسوبين اليه معدومة : ج ن ،
[معدومين : ي] (2159) هذا : ب ، هذه : ن (2160) تقدير : ب ، تقرير : ن (2161) سابع :
ت ، سابعة : ج (2162) : ا ، عربك عربا صريك : ب ج [سوكة ٢١ - ا]

أما بعض متأخري الفلاسفة فحلّوا هذا الشك بأن قالوا : الأنفس الباقية ليست أجساماً فيكون لها مكان، ووضع، فيمتنع في وجودها ما لا يتناهى، والذي تعلمه أن هذه الأمور المفارقة، أعني التي ليست أجساماً، ولا قوة في جسم، بل هي عقول، لا يتصور فيها تكثر بثة، ولا على حال إلا بأن يكون بعضها سبب وجود بعض، فيقع التباين بكون هذا علة وهذا 5 معلولاً⁽²¹⁶²⁾، وليس الشيء الباقي من زيد، علة ولا معلولاً⁽²¹⁶³⁾ للباقي من عمر. فلذلك يكون الكل واحداً بالعدد، كما أوضح أبو بكر بن الصائغ هو ومن تجرّد للكلام في هذه القوامض

وبالجملة ليس من مثل هذه الأمور الخفية التي تقصر الأذهان عن

تصورها | تتخذ مقدمات يبيّن بها أمور أخرى. (١٢٢-١) م 10

واعلم أن كل من سيروم لإثبات حدث العالم أو إبطال قلمه بهذه الطرق الكلامية فلا بد له ضرورة من استعمال إحدى هاتين المقدمتين أو كليهما⁽²¹⁶⁴⁾ وهي المقدمة العاشرة، أعني التجويز الذهني حتى يثبت المخصص أو المقدمة الحادية عشرة، وهي استحالة ما لا نهاية له على جهة التعاقب، وهذه المقدمة يصححونها بوجه: إما بأن يقصد المستدل إلى أحد الأنواع التي أشخاصها 15 كائنة فاسدة، ويقصد بذهنه إلى زمان ماض، ويلزم على اعتقاد القدم أن كل شخص من ذلك النوع من الزمان الفلاني إلى ما قبله في الأزل غير متناهية وكذلك كل شخص من هذا النوع بعينه من بعد ذلك الزمان المفروض بألف سنة مثلاً إلى ما قبله في الأزل غير متناهية. وهذه الجملة الأخيرة أكثر من الجمعة الأولى بعدد المولودين في تلك الألف سنة، فيلزمون بزعمهم 20 بهذا الاعتبار أن يكون ما لا نهاية أكثر مما لا نهاية.

وهكذا يفعلون بدورات الفلك أيضاً ويلزمون منها بزعمهم أن دورات لانهاية لها أكثر من دورات لانهاية لها، وقد يقايسون أيضاً بين دورات فلك ودورات فلك آخر، لإبطاء منه وكل منها غير متناهٍ وكذلك يفعلون في كل

(2163) معلولاً : ت، معلول : ج (2164) كليهما : ت، كلاهما : ن

عرض من الأعراض الحادثة فإنهم يعددون اشخاصها المعلومه ويتخيلون
 كأنها موجودة ، وكأنها ذات بداءة ثم يزيدون على ذلك المتوهم او ينقصون
 منه وكل هذه امور وهمية لاجل وجودية وقد أدمج (2165) ابو نصر الفارابى (١٢٢-ب) م
 هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم في جميع جزئياتها كما تجده بيناً واضحاً عند
 5 التامل المعرّى من التعصب في كتابه المشهور : «الموجودات المتغيرة» فهذه
 هي أمهات طرق المتكلمين في إثبات حدث العالم : فلما ثبت لهم بهذه الأدلة
 أن العالم حادث لزم بالضرورة ان له صانعا (2166) أحدهم بقصد وإرادة
 واختيار ثم بينوا بعد ذلك أنه واحد بطرق نبينها لك | في هذا الفصل (٢٢٦-١) ب

فصل عه [٧٥]

أنا أبين لك أيضاً في هذا الفصل دلائل التوحيد على رأى المتكلمين
 15 قالوا : ان هذا الذى دلّ الوجود على كونه صانعه وموجده هو واحد ،
 وأمهات طرقهم في إثبات الوجدانية طريقان طريق التمانع وطريق التغير.

الطريق الاولى

وهي طريق التمانع هي التي يؤثرها جمهورهم ومعناه أنه يقول : إن لو كان للعالم
 إلهان (2167) لوجب ان يكون الجوهر الذى لا يخلو عن احد الفسدين. اما ان
 يعرى (2168) عنهما جميعا وهذا محال ، او يجتمع الضدان معاً | زمان واحد (١٢٣-١) م
 20 وموضوع واحد ، وهذا ايضا محال. ومثال ذلك ان الجوهر او الجواهر التي
 يريد هذا، الآن ان يسخنها، يريد هذا ان يبردها. فاما ان لا تسخن ولا تبرد
 لتمانع الفعلين وهذا محال ، لان كل جسم قابل لأحد الفسدين او يكون هذا
 الجسم حاراً بارداً معاً. وكذلك اذا اراد احدهما ان يحرك هذا الجسم يجوز
 أن يريد الآخر تسكينه : فيلزم أن لا يتحرك ولا يسكن أو يكون متحركا
 25 ساكناً معاً. وهذا التناقض من الاستدلال مبنى على مسألة الجوهر الفرد الذى
 هو اول مقدماتهم.

(2165) ادمج ب . دمج ب (2166) سائما . ح . دمج ب (2167) ادمج ب .

الدمج . (2168) دمج ب . دمج ب .

- وعلى مقدمة خلق الأعراض ، وعلى مقدمة كون عدم الملكات معاني موجودة مفترقة لفاعل لأنه لو قال القائل : إن المادة السفلية التي عليها يتعاقب الكون والفساد على رأى الفلاسفة ، غير المادة العلوية . أعنى موضوعات الأفلاك كما تبرهن ذلك وادّعى مدّع أن ثم إلهين⁽²¹⁶⁷⁾. الواحد مدبر المادة السفلية ، ولا تعلق لفعله بالأفلاك ، والثاني مدبر الأفلاك ولا تعلق لفعله بالحيولى كما زعمت الثنوية ، لكان هذا الرأى لا يوجب تماثعا أصلا. فان قال قائل : إن هذا نقص فى حق كل واحد منها لكونه غير متصرف فى ما يتصرف فيه الآخر. قيل له ليس ذلك نقصا فى حق واحد منها ، إذ ذلك الشئ الذى لا تعلق لفعله به ممتنع فى حقه ولا نقص فى الصانع فى كونه غير قادر على
- ١٢٣- ب) م الممتنع كما أن لا نقص عندنا معشر الموحدين | فى الواحد فى كونه لا يجمع بين الضدين فى محل واحد ، ولا تعلق قدرته بذلك ولا بماشابهه من الممتنعات ولما شعروا بضعف هذه الطريق وان كان دعاهم لها داع⁽²¹⁶⁹⁾ ذهبوا الى طريق اخرى.

الطريق الثانى (2170)

- قالوا: لو كان ثم إلهان⁽²¹⁷¹⁾ ، لوجب أن يكون لهما معنى واحد يشتركان فيه ، ومعنى يوجد لاحدهما ولا يوجد للآخر به وقع التغاير. وهذا هو طريق فلسفى برهاني اذا تتبع ، وبُيّنَت مقدماته. وسأبينها إذا ذكرت آراء الفلاسفة فى هذا المعنى. وهذا الطريق أيضا لا يطرد على مذهب كل من يعتقد الصفات لأن القديم عنده تعالى فيه معانٍ متغايرة⁽²¹⁷²⁾ متعددة. ومعنى العلم غير معنى القدرة عنده وكذلك معنى القدرة عنده⁽²¹⁷³⁾ غير⁽²¹⁷⁴⁾ معنى الإرادة فلا يمتنع مع ذلك أن يكون كل واحد من الإلهين ذا معانٍ ، منها ما يشارك بها الآخر ومنها ما يباينه بها .

(2169) داع : ت ، داعى : ج (2170) الثانى : ت ، الثانية : ج (2171) الهان : ت ، الهين : ت (2173) وكذلك معنى القدرة عنده : ت ، و : ز ، - : ن ج (2172) متغايرة : ت ، متناهية : ن (2174) وغير : ي

طريق ثالث (2175)

هنا أيضا طريق تحتاج الى مقدمة من مقدمات أهل هذه الطريق ،
وذلك أن بعض، وهم قداماؤهم يعتقدون أن الله يريد بإرادة ، تلك الإرادة
ليست معنى زائدا (2176) في ذات الباري، بل هي إرادة لا في محل، وبحسب (١٢٤-١) م
5 هذه المقدمة (2177) التي يبتناها، بل تصوورها بعيد (2178) على ما تراه قالوا :
الإرادة الواحدة التي لا في محل ، لا تكون لإثنين لأن لا تكون ، قالوا : علة
واحدة توجب حكيمين لذاتين ، وهذا كما أعلمتك تبين الخفى بما هو أخصى
منه. الإرادة التي يذكرونها ما تتصور، وهي عند بعضهم ممتنعة -وعند من
يراهم رأيا يحدث بحسبها شكوك لا تنحصر، وهم يتخذونها دليلا على الوحدانية.

طريق رابع (2179)

10

قالوا : وجود الفعل يدل على فاعل ضرورة ، ولا يدلنا على عدة
فاعلين. ولا فرق بين دعوى المدعى أن الإله إثنان أو ثلاثة أو عشرون أو اى
عدد اتفق، وهذا بين واضح. فان قلت إن هذا دليل لا يدل على امتناع
الكثرة في الإله لكنه يدل على جهل العدد ، ويمكن كونه واحدا ويمكن
15 كونه كثيرين. فتم هذا برهانه بان قال : وجود (2180) الإله لا إمكان فيه ،
بل هو واجب ، فبطل إمكان الكثرة ، هكذا جعل هذا المستدل دليلا وهذا
بين الغلط جدا لأن وجوده تعالى هو الذى لا إمكان فيه. اما علمنا به ،
فيكون فيه الإمكان، لان الممكن في العلم غير الممكن في الوجود. ولعل كما
تظن النصارى أنه ثلاثة ، وليس كذلك، كذلك نظن نحن أنه واحد وليس
20 الأمر كذلك. وهذا يبين لمن ارتاض في معرفة لزوم النتائج عن مقدماتها.

(2175) ثالث : ت. ، ثالثة : ج. (2176) زائدا : ت. ، زائد : ج. (2177) المقدمة .
ت. ، المقدمات : ن. (2178) تصوورها بعيد : ن. ، تصوورها : ت. (2179) رابع : ت. ، رابعة : ج.
(2180) وجود : ج. ، ووجود : ت.

- زعم بعض المتأخرين أنه وجد طريقاً برهانياً على التوحيد وهو الافتقار.
- (٢٢٦-ب) م و بيانه هكذا قال: إن كانت | هذه الموجودات يستقلّ بفعلها الواحد ،
فالثاني فضل لا يحتاج إليه ، وإن كان لا يتمّ هذا الوجود ولا ينتظم إلا
بأثنين معا . فكل واحد منهما يصحبه عجز لافتقاره للآخر ، فليس هو مستغنيا
5 بذاته وهذا إنما هو فرع من التمانع ، ويعترض هذا التحوم الاستدلال بأن
يقال ليس كل من لا يفعل ما ليس في جوهره أن يفعله يسمى عاجزاً لأننا
لانتقول : إن شخص الانسان (2182) ضعيف لكونه لا يحرك ألف قطار ولا
نسب لله تعالى عجزاً لكونه لا يقدر أن يحسم ذاته أو يخلق مثله أو يخلق مربعا
ضلعه مساوٍ (2183) لقطره ، كذلك لانتقول : إنه عاجز لكونه لا يخلق وحده .
10 اذ وجوب وجودهما أن يكونا إثنين ولا يكون هذا افتقارا ، بل ضرورة
و خلافة الممتنع كما لا نقول : إن الله عز وجل عاجز لكونه لا يقدر أن
يوجد جسماً إلا بخلق جواهر أفراد و جمعها بأعراض يخلق فيها على رأيهم ولا
نسمى هذا افتقاراً ولا عجزاً لان خلاف هذا ممتنع ، كذلك يقول المشرك (2184)
ممتنع أن يفعل الواحد وحده ، وليس ذلك عجزاً في حق واحد منها . اذ
15 وجودهما الواجب أن يكونا إثنين وقد اعيت الحيل لبعضهم حتى قال : أن
التوحيد مقبول شرعاً وشنعوا المتكلمون ذلك | جدا و ازدروا بقائله .
(١٢٥-ا) م
أما أنا فأرى أن قائل هذا ، منهم رجل مسدّد الذهن جدا بعيد من
قبول المغالطة ، فإنه لما لم يسمع من أقاويلهم شيئا هو برهان بالحقيقة ، ووجد
نفسه لم تسكن لما زعموا أنه برهان قال إن هذا شيء يؤخذ مقبولا من
20 الشرع لأن هؤلاء الأقوام لم يتركوا للوجود طبيعة مستقرة بوجه يستدلّ منها
استدلالاً صحيحاً ولا تركوا للعقل فطرة مستقيمة نتج بها نتائج صحيحة ، كل ذلك
فُعل بالقصد حتى نفرض وجودا نبرهن (2185) به مالا يتبرهن ، فوجب ذلك
أن قصرنا عن برهان ما يتبرهن . فلا شكية (2186) الا لله ولذوى الإنصاف
من أهل العقل .

(2181) خامس : ت ، خامسة : ج (2182) انسان : ت ، الانسان : ن (2183) مساو

ت ، مساويا : ن ، مستويا : ي (2184) المشرك : ت ، المشكك : ج (2185) نبرهن : ت ،

نبرهن : ن (2186) شكية : ت ، شكوه : ن ، شكياه : ي

في نفى التجسيم على مذهب المتكلمين : طرق المتكلمين واحتجاجاتهم
 (2187) على نفى التجسيم ضعيفة جدا أضعف من أدلتهم على التوحيد لأن
 نفى الجسمية عندهم كأنه فرع لازم لاصل التوحيد، قالوا : الجسم ليس
 5 بواحد، امامن نفى الجسمية من حيث إن الجسم مركب من مادة وصورة
 ضرورة : وهذا تركيب وبين امتناع التركيب في حق ذات الإله، فإن هذا
 عندي ليس هو متكلاً | ولا هذا الدليل مبنياً على اصول المتكلمين بل هو (١٢٥-ب) ٢
 برهان صحيح مبنى على اعتقاد المادة والصورة وتصور معناها ، وهذا
 مذهب فلسفي سأذكره وأبينه عند ذكر براهين الفلاسفة على ذلك. وقصدنا
 10 في هذا الفصل إنما هولد كر أدلة المتكلمين على نفى التجسيم بحسب
 مقدماتهم وطرق استدلالاتهم.

الطريق الاول (2188)

قالوا : ان كان الإله جسماً ، فلا يخلو لمعنى (2189) الإلهية وحقيقتها ان
 يكون يقوم به جلة جواهر، ذلك الجسم اعنى كل جوهر فرد منها أن يكون يقوم
 15 به جوهر واحد من جواهر ذلك الجسم ، فإن كان يقوم به جوهر فرد، فما فائدة
 بقية تلك الأجزاء ولا معنى لوجود هذا الجسم وان كان يقوم بكل جزء
 وجزء من أجزاء هذا الجسم فهذه إلهات كثيرة لإله واحد. وقد بينوا أنه
 واحد وهذا الدليل إذا تأملته وجدته مبنياً على المقدمة الاولى والخامسة
 من مقدماتهم. فلو قيل لهم إن جسم الإله ما هو مؤلف (2190) من أجزاء لا تتجزأ
 20 أعنى أنه ما هو مؤلف (2190) من مثل الجواهر التي يخلقها كما قلتم بل هو جسم
 واحد متصل لا يقبل الانقسام إلا وهما ولا اعتباراً بالأوهام، لأنك هكذا
 تتخيل أن جسم السماء يقبل الانحراق والانشقاق والفيلسوف يقول : إن (١٢٦-١) ٣
 ذلك فعل الخيال وقياس من الشاهد وهى الأجسام الموجودة لدينا
 على الغائب

(2187) احتجاجاتهم : ت ، احتجاجهم : ج (2188) الاول : ت ، الاول : ج (2189)

لمنى : ت ، مى : ن (2190) مؤلف : ح ، مؤلفا : ت

الطريق الثاني (2191)

وهو عظيم عندهم : امتناع الشبه لأنه لا يشبه (2192) شيئا من مخلوقاته
فإن كان جسما فقد شابه الأجسام وهم يطولون جدا في هذا الباب ،
ويقولون : إن قلنا جسما ليس كالأجسام ، فقد ناقضت نفسك لأن كل جسم
شبيه بكل جسم من جهة الجسمانية ، وإنما تخالف الأجسام بعضها بعضاً 5
بمعانٍ أخرى يعنون الأعراض ويلزم أيضا عندهم أن يكون قد خلق مثله ،
وهذا الدليل يختل بوجهين

أحدهما : أن يقول القائل لأسلم عدم الشبه وأى برهان يقوم لك على
أنه لا يجوز أن يشبه الإله شيئا (2193) من مخلوقاته في شئ من الأشياء ؟ اللهم
إلا أن تتعلق في هذا بنص كتاب نبوي : اعني نفى الشبهة في شئ فيكون نفى 10
الجسمانية مقبولا لامعقولا وإن (2194) قلت | فإن كان يشبه شيئا من مخلوقاته
(١-٢٢٧) م فقد خلق مثله . قال المنازع ما هو مثله من جميع الجهات وأنا لا أنكر أن
يكون في الإله معانٍ متعددة وله جهات لأن معتقد التجسيم لا ينفر من هذا .

و وجه آخر ، وهو أشكل ، وذلك أنه قد ثبت : وصح عند من
تفلسف وتبحر في مذاهب الفلاسفة أن الأفلاك إنما يقال عليها الجسم 15
(١٢٦-ب) م وعلى هذه الأجسام | الهولانية باشتراك محض لأن لاهذه المادة تلك
المادة ولا هذه الصور تلك الصورة ، بل المادة والصورة مقولة أيضا على
ما هنا وعلى الأفلاك باشتراك : وإن كان الفلك بلاشك ذا أبعاد ، فليس
نفس الأبعاد هو الجسم ، بل الجسم الشئ المركب من مادة و صورة .
فاذا قيل هذا في حق الفلك ، فناهيك أن يقوله المجسم في الإله فانه يقول هو 20
جسم ذو أبعاد ، لكن ذاته وحقيقته وجوهره ليس يشبه شيئا من أجسام
المخلوقات وإنما يقال عليه وعليها جسم باشتراك ، كما يقال عليه وعليها
موجود باشتراك عند المحققين .

(2191) الثاني : ت ، الثانية : ج (2192) يشبه : ت ، يشابه : ن (2193) شيئا :
ت ، شئ : ج . (2194) وإن : ت ، فإن : ج

ولا يسلم المدعى التجسيم كون الاجسام كلها مؤلفة من أجزاء متماثلة ، بل يقول : إن الله خالق هذه الأجسام كلها ، وفي مختلفة الجوهر والحقيقة ، وكما أن ليس جسم الارواث (2195) عنده هو جسم كرة الشمس كذلك يقول ان ليس جسم النور المخلوق أعنى السكينة (2196) هو جسم الافلاك والكواكب 5 ولا جسم السكينة (2196) أو عمود الغمام (2197) المخلوق هو جسم الإله تعالى عنده : بل يقول ذلك الجسم هو الذات الكاملة الشريفة التي لم تتركب قط ، ولا تغيرت ولا يمكن تغيرها . بل هكذا وجب وجود هذا الجسم ونجوا دائما ، وهو يفعل كل ما سواه بحسب إرادته ومشيته ، فبالت شعري كيف ينقض هذا الرأي السقيم بطرقهم العجيبة التي قد اعلمتكم اياها .

الطريق الثالث

10

(١٢٧-١)

هذا ، قالوا : لو كان الإله جسما لكان متناهيا ، وهذا صحيح وإذا كان متناهيا فله قدر معلوم وشكل معلوم ثابت ، وهذا أيضا لزوم صحيح قالوا : وكل مقدار ، وكل شكل يجوز إن كان يكون الإله أعظم من ذلك المقدار أو أصغر وعلى خلاف ذلك الشكل من حيث هو جسم فتخصصه 15 بمقدار ما وشكل ما يحتاج الى تخصص وهذا الدليل أيضا سمعتم يعظمونه وهو أضعف من كل ما تقدم ، لأنه مبنى على المقدمة العاشرة التي قد قدينا قدر ما فيها من الشكوك في حق سائر الموجودات إذا قُدِّرَ على خلاف طبيعته ، فناهيك في حق الإله . ولا فرق بين هذا وبين قولهم في ترجيح وجود العالم على عدمه أنه يدل على فاعل رجح وجوده على عدمه لإمكان وجوده وعدمه فأن يقال لهم : فلا شيء لا يطرده هذا في حق الإله تعالى ؟ 20 ويقال إذ هو موجود - يلزم أن يكون له مرجح لوجوده على عدمه ، فإنه سيجاب ببلاشك بأن يقول لأن هذا يؤدي إلى التسلسل : فلا بد من الانتهاء لواجب الوجود لا إمكان فيه ، فلا يفتقر لموجد . وهذا الجواب بعينه يلزم في الشكل والمقدار لأن كل الأشكال والمقادير الممكنة الوجود

(2195) جسم الارواث : ت ، جسم الادوات : ج ن ، جسم النور الادوات : ز ، جسم النوريات : ي (2196) : ا ، السكينة : ت ج (2197) : ا ، عمود غمام : ت ج

(١٢٧ - ب) م بمعنى أنه لم يكن موجودا ثم وجد هو | الذى يقال فيه كان يمكن أن يكون أكبر أو أصغر مما هو موجود عليه وبخلاف هذا الشكل ، فيفتقر لخصص ضرورة أما شكل الإله ومقداره تعالى عن كل نقص وتشبيه. فإنه يقول المجسم لم يكن معدوما ، ثم وجد فيفتقر لخصص ، بل ذاته بقدرها وشكلها واجبة الوجود. هكذا لا تفتقر لالخصص ولا لمرجح⁽²¹⁹⁸⁾ وجود على عدم 5 إذ لا إمكان عدم فيها ، كذلك لا تحتاج لخصص شكل ومقدار ، إذ هكذا وجب وجوده.

فتأمل يا أيها الناظر إن آثرت طلب الحق واطرحت الهوى والتقليد والجنوح لما اعتدت تعظيمه : ولا تغالط نفسك حال هؤلاء الناظرين وما جرى لهم. ومنهم فانهم⁽²¹⁹⁹⁾ كما لمستفر من الرضاء الى النار. وذلك أنهم 10 أبطلوا طبيعة الوجود وغيروا فطرة السموات والأرض بزعم منهم أن بتلك المقدمات يتبرهن كون العالم محدثا فلا حدث العالم : برهنوا وأتلفوا⁽²²⁰⁰⁾ علينا براهين وجود الإله ووجدانيته. ونفى الجسمية إذ البراهين التى يبين بها جميع ذلك إنما تؤخذ من جملة طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة 15 بالحواس والعقل .

فاذ قد فرغنا من غاية كلامهم ، فلنأخذ أيضا فى ذكر المقدمات الفلسفية وذكر براهينهم على وجود الإله ووجدانيته وامتناع كونه جسما مع ما نسلم لهم من قدم العالم. وإن كُنّا لانعتقده ، وبعد ذلك أريك طريقنا نحن فى ما هدانا إليه صحة النظر من تميم البرهان على هذه | الثلاثة مطالب . (١٢٨ - ١) م 20 وبعد ذلك أرجع الى الخوض مع الفلاسفة فى ما يقولونه من قدم العالم بتوفيق القدير.⁽²²⁰¹⁾

كمل هذا⁽²²⁰²⁾ الجزء الاول من دلالة الحائرين يتلوه

الجزء الثانى الذى اوله المقدمات المحتاج اليها⁽²²⁰³⁾

(2198) ولا مرجع : ت ، — : ت ج (2199) فانهم : ت ، — : ج (2200) اتلفوا : ج ، تلفوا : ت (2201) : ا ، بخره شدى : ت ج (2202) هذا : ت ، — : ج (2203) الذى اوله المقدمات المحتاج اليها : ت ، — : ج

دلالة العاشرين

الجزء الثاني

obeikandi.com

بسم الله رب العالم (ه)

[مقدمة الجزء الثاني]

ج (٢٢٧-٢٢٨)

المقدمات المحتاج إليها في اثبات وجود الآلاه تعالى وفي البرهان على كونه لاجسما ولا قوة في جسم ، وانه - جل اسمه - واحد ، خمس وعشرون مقدمة كلها مبرهنة لا شك في شيء منها قد أتى أرسطو ومن^(١) بعده من المشائين على برهان كل واحدة منها . ومقدمة واحدة نسلتها لم تسليها لأن بذلك تبرهن^(٢) مطالبنا كما سآبئين وتلك المقدمة هي قلم العالم^(٣)

(١) من : ت ك ، - : ج (*) : ا ، بسم ادنى العولم : ت ، فصل : ج

(٢) تبرهن : ت ك ، تبرهن : ج

(٣) قد شرح هذه المقدمات ابو عبد الله محمد بن ابي بكر بن محمد التبريزي ، وطبع في مصر سنة ١٣٦٩ هجرية بتحقيق الاستاذ المرحوم محمد زاهد الكوثري ، ونحن نضفه هنا حتى يتسكن القارئ من المقارنة ونشير به (ك) الى الفروق التي توجد في نشر الكوثري .

(الشرح) : اعلم ان هذا الكلام إشارة إلى بيان أمرين أحدهما المسائل المقصودة - بالقصد الأول : وهي المقاصد ، وثانيها الأبحاث المسئلة للوصول الى تلك المقاصد : وهي المقدمات ، أما المقاصد فقد جعلها ثلاث مسائل ، إحداها إثبات وجود الآلاه تعالى ، وثانيها إثبات أنه ليس بجسم ، ولا قوة في جسم ، وثالثها كونه واحداً ، فلتلخص الدعوى في هذه المسائل فتقول :

أما المسألة الأولى فالمقصود منها إثبات موجود هو واجب الوجود لذاته ؛ لا يمكن أن يكون وجوده من غيره ، بل كل موجود فهو فأنفسه وجوده بوسط أو بغير وسط ، وليس وجوده لغيره ، بل كل موجود فهو له حتى يكون هو الغاية المطلقة للموجودات كلها ، وهو للكل لغيره ، المبلغ لكل موجود الى غايته ، ويتبع هذا أن يكون كل موجود مشتقا إليه بالطبع ، إذ هو المظهر لوجوده المعطى له الكمال والبقاء ، وهذا شرح اسم الله تعالى .

و أما المسألة الثانية فالمقصود منها بيان انه تعالى ليس بجسم ، ولا قوة في جسم فتشرح لفظة الجسم والقوة ، أما الجسم فهو عبارة في اصطلاحهم عن الجوهر المتحيز ، أي الذي يمكن أن يشار إليه أنه هنا بالחס ، ثم بذاته لا يتبعية غيره ويمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ، وهي الأقطار الثلاثة أعنى الطول والعرض والعمق ، وأما القوة فهي لفظة مشتركة بين القوة الفعلية ، والقوة الانفعالية . أما القوة الفعلية فهي عبارة عما يكون مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث إنه آخر ، ومعناه أن الشيء الحال في الجسم إذا صدمته أثر في جسم آخر يقال لذلك الشيء إنه قوة مثل الحرارة الحاصلة في الجسم ، فانها إذا صادفت جسما آخر مهيا لقبول السخونة سخنته فيقال إنها قوة باعتبار حصول ذلك الأثر عنها ، وهي أعنى القوة - قد تكون عرصا في الموضوع ، وقد تكون صورة في المهيول ، ولتفرق بينهما

١ [١] (٤) المقدمة الأولى : إن وجود عظم مالا نهاية له محال . (٥)

أن العرض يكون متقوماً بمحله الذي هو الموضوع ، و المحل مقوماله ، و الصدة بالعكس من ذلك ، أى تكون الصورة مقومة غلّه الذى هو الخيول و الخيل متقوماً بها ، فالصورة من الجواهر ، لا من الأعراض ، و اسم القوة يجمعها جميعاً ، فتال القوة التى تكون عرضاً : الحرارة والبرودة ، و مثال القوة التى تكون صورة : الصورة النارية ، و الهوائية ، و المائية ، و الأرضية ، و كالصور الفلكية و هى التى يقال لها الصور النوعية ، إذ بها تتنوع الكائنات ، بعد الاشتراك فى كونها أجساماً ، و أما القوة الانفعالية فهى عبارة عن الصفة التى بها يصير الشئ قابلاً لشيء آخر ، كما يقال للرطوبة أو اليبوسة إنها قوة انفعالية لأنها تجعل الجسم بحيث يتغير عن الدافع إما بالسهولة كالرطوبة أو بالصر كاليبوسة فالمراد بقوله : إنه ليس بجسم : و لا قوة فى جسم هو أنه تعالى ليس موجوداً بالصفة التى وصفناها فى معنى الجسم و القوة فهو مئز عن أن يكون فى الجهة والحيز ، أو حالاً فيها يكون فى الجهة والحيز .

و أما المسألة الثالثة فالمقصود منها بيان أنه تعالى واحد . و اعلم أن لفظة الواحد لها معان كثيرة ، إلا أنا نريد منها فى هذا الموضع ثلاثة فالأول (أ) : أنه تعالى واحد بمعنى أن ذاته غير قابلة للقسمة إذ ليس له أجزاء تجتمع فتتقوم بها ذاته : لأجزاء كمية ، و لا أجزاء معنوية ، سواء كانت كاللادة والصورة ، أو كالجنس والفصل ، و بالجملة على وجه يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل كل واحد منها على شئ هو فى الوجود غير الآخر ، والثانى (ب) : أنه تعالى واحد فى نوعه أى ليست حقيقته حاصلة لغيره ، والثالث (ج) : أنه تعالى واحد فى وجوب الوجود أى ليس فى الوجود موجود آخر غير ، يكون واجباً لذاته ، بل ليس و لا يمكن أن يكون موجود آخر فى رتبة وجوده ، و هى رتبة الواجبية ، فالواجب لذاته هو لا غير ، فكل ما سواه فهو ممكن لذاته فهذا شرح مجرد الدعوى فى هذه المسائل ، و سأتق تحقيقها ، والبرهان عليها إن شاء الله .

أما المقدمات الخمس والعشرون فهى الوسائل إلى تحقيق هذه المطالب و منأتى على شرحها مبرهنة فانه صادر عليها صاحب الكتاب مهلة ، إذ لم يكن غرضه ذلك ، بل كان غرضه ما ذكره فى هذا الكتاب كاسيأتى ، و أما المقدمة السادسة والعشرون - وهى أزلية العالم - فقد سلسها لهم على سبيل الوضع (التنازل) لآل سبيل اعتقاد حقيقتها ليظهر البرهان على وجود الإله و صفاته تعالى ، و إن وضعنا العالم قديماً فإن كثيراً من الناس يظنون القول بقدم العالم يتناقى صحة هذه المطالب الثلاثة ، و ليس الأمر كما ظنوا و توهموا على أنانيين أن نقول بقدم العالم قول باطل ، و أنه لا برهان لأرسطو عليه ، و من غن من أتباعه و شارحى كتبه أن الوجوه التى ذكرها هى براهين فهو مخلى إمامهم بشرائط البرهان أو تركا لرعاية تلك شرائط حسن ظنه بأرسطو (واهما) أن كل ما يقوله أو يمتقده فهو برهانى ، و ليس كذلك ، فن أرسطو هوالذى علمنا فى المنطق شرائط البرهان ، و نحن نرى تلك الشرائط ، مفقودة فى الوجوه التى ذكرها فى إثبات قدم العالم ، كاسيأتى بعد إن شاء الله تعالى .

(٤) لا توجد الحروف الالهية لتعداد المقدمات فى نسخة : ج ، ولكنها موجودة فى نسخة : د .

(٥) (تشرح) : اعلم أن هذه المقدمة قد اتفق على صحتها المحققون ، و أكثر علماء الملة

الإلهية ، والمخالفون فيها طوائف منفصل مذهبهم وشبههم فيها مع حلها ، وقبل ذلك فلا بد من تالخيص الدعوى في هذه المسألة ثم إقامة البرهان عليها فنقول : إن قولنا لشيء إنه لا نهاية له يقال على وجهين :

أحدهما على سبيل السلب ، والثاني على سبيل المدول ، أما الوجه الأول فهو أن لا يكون للشيء المعنى الذي يلحقه النهاية - وذلك المعنى هو الكمية - وسلب عنه النهاية التي هي خاصتها ، لوجوب سلب الخاصة عما يسلب عنه ذو الخاصة ، كما يقال : النقطة لا نهاية لها ، وذات الباري والعقل والنفس لا نهاية لها ، لأن هذه الأشياء لا كمية لها ، والنهاية إنما هي انقطاع كمية الشيء ، فاذن مالا كم له فلا انقطاع له فلا نهاية له .

أما المدول فهو أن يكون للشيء كمية لكن تنف عن النهاية ، وهو أيضاً على وجهين : أحدهما أن يكون من شأنه أن يعرض له نهاية ، لكننا - بوجوده بالفعل مثل الدائرة ، فإنها ذات كمية وليس لها نهاية ، لست أعني به أن سطح الدائرة ، غير محدود بحد هو المحيط ، بل إنما أعني به المحيط نفسه فإنه ليس فيه نقطة بالفعل ينتهي عندها الخط المستدير الذي هو محيط الدائرة بل هو متصل لا فصل فيه ولا حد - لكنه من شأنه أن يفرض فيه نقطة تكون تلك النقطة حداً ونهاية له .

وثانيهما أن يكون شيء له كمية ، ويكون من شأن نوعه وطبيعته أن يكون له نهاية ، لكن ليس من شأنه بعينه أن يكون له نهاية مثل الخط الغير المنتهي - لو كان - فإنه لا يجوز أن يكون خط واحد بالعدد موصوفاً لنتاهي ولعدم انتاهي ، لكن طبيعة الخط قابلة لأن تكون متناهية في الجملة ، إنما الشك في الخط الغير المنتهي ، فهذا المعنى هو الذي يريد أن يبحث عنه في هذه المقدمة ، والمعنى من كون الخط أو البعد غير متناه هو أي شيء أخذ ، وأي أمثال أخذت لتلك الشيء منه ، يوجد شيء خارج عنه من غير تكرير .

إذا عرفت هذا فاعلم أن البراهين المتبعة التي وصلت إلينا من قبلنا ، واعتملوا عليها في إثبات هذه المقدمة ثلاثة ، أحدها يقال له برهان التطبيق ، والثاني يقال له برهان الموازنة ، والثالث يقال له البرهان السامى .

أما برهان التطبيق فهو هذا : لو كان بعد تمتد إلى غير النهاية في خلا ، أو ملاء - إن كان - لكان لنا أن نفرض فيه خطاً يخرج من مبدأ هو نقطة (١) في ذلك البعد الغير المنتهي ، وينهب إلى غير النهاية ، ولنسمه خط (١ . ب) ، ولنفرض نقطة أخرى في هذا الخط بعد نقطة (١) بمقدار ذراع ، و هي نقطة (ج) فنحصل هنا خطان أحدهما خط (١ . ب) وهو من جانب (١) متناه ، ومن جانب (ب) غير متناه ، والثاني خط (ج . ب) وهو أيضاً من جانب (ج) متناه ، ومن جانب (ب) غير متناه . فإذا فرضنا في الوهم تطبيق أن أحدهما حل الآخر من الجانبين المتناهيين - ومعنى هذا التطبيق أن يقابل في الوهم الجزء الأول من خط (١ . ب) من جانب (١) بالجزء الأول من خط (ج . ب) من جانب (ج) والجزء الثاني ، بالجزء الثاني ، والثالث بالتالي هكذا إلى غير النهاية - فهل يذهبان متقابلين إلى مالا نهاية له من غير انقطاع

أو ينقطع أحدهما ، والأول محال ، وإلا لكان الناقص مثل الزائد ، إذ كان خط (ا . ب) زائداً على خط (ج . ب) بخط (ا . ج) فيتمين الثاني ، ومما يؤيد أن المنقطع يكون هو الخط الناقص فيكون متناهياً ، والزائد إنما زاد عليه بمقدار متناه ، وهو قدر ذراع فيكون هو أيضاً متناهياً فيكون الخط المفروض متناهياً من جانب (ب) وقد فرضناه غير متناه ، وهذا محال ، فقد لزم من وضع بعد تمتد إلى غير النهاية محال ، فيكون متمماً محالاً ، فكل عظم فهو متناه محدود ، وذلك هو المطلوب .

(وعليه شك) وهو أن يقال إن هذا البرهان لا يتم إلا بالتطبيق الذي ذكرتموه ، وهو لا يتم إلا بأن يفرض أحد الخطين طولاً لينطبق على الخط الآخر لكن حركة الخط الغير المتناهي محال أهني الحركة الطولية ، سواء كانت من الجانب الأيسر المتناهي ، أو إليه . أما عنه فلائنه عند الحركة لابد من فراغ يحصل من الجانب الغير المتناهي إذ لو لم يحصل لكان بعد مشغولاً بالخط فيكون الخط باقياً على حاله غير متحرك ، وقد فرضناه متحركاً ، وهذا خلف ، وإذا حصل فراغ من الجانب الغير المتناهي فذلك الخط منقطع متناه ، وقد فرضناه غير متناه هذا خلف . وأما حركته إليه فلزوم الفراغ ظاهر إذ الشيء إنما يتحرك إلى جانب يكون فارغاً منه فيشغله بأن يتحرك إليه ، وإذا كان فارغاً عنه خالياً ، كان الخط منقطعاً دونه فكان متناهياً ، وقد فرضناه غير متناه ، هذا خلف ، فحركة الخط الغير المتناهي طولاً محال فاذن التطبيق إنما يصح في الخطوط التي تكون متناهية فتكون صحة مقنة البرهان موقوفة على صحة المطلوب فلا بد من اخذ المطلوب في البرهان وهو مصادرة على المطلوب الأول فيلزم الدور ، وهو محال كما ثبت في المنطق إفساده ، إذ لو حصل لنا صحة المطلوب قبل تمت البرهان لما احتجنا في تصحيحه إلى البرهان ، فيلزم الدور أيضاً وهو محال .

(وحله) أنه لا حاجة بنا في هذا التطبيق إلى حركة الخط في الخارج بل التطبيق يحصل على الوجه الذي ذكرناه في متن البرهان ، وهو أن نفرض في الوهم مقابلة كل جزء من أحدهما لجزء من الآخر من الجانب المتناهي ، وليس في الفرض الوهمي محال ، ثم يقع عليه تأسيس البرهان كما قلنا إنه إن حصلت هذه المقابلات دائماً إلى غير نهاية كان الناقص مثل الزائد ، هذا محال ، أو ينقطع الناقص من الجانب الآخر فيكون متناهياً ، وزيادة الزائد بقدر متناه فيكون الكل متناهياً ، ويتم البرهان كما ذكرناه وأمه .

وأما برهان الموازنة :

فصورته أننا نفرض في البعد الغير المتناهي خطاً غير متناه ، وهو خط (ا . ب) ونفرض كرة خرج من مركزها موازياً للخط الغير المتناهي وهو خط (ج . د) مثل هذا ، فإذا تحركت الكرة حتى زال خط (ج . د) من موازنة (ا . ب) إلى مسامته فلا بد أن يحدث في خط (ا . ب) نقطة هي أول النقط التي تقع عليها المسامات ، ذلك في الخط الغير المتناهي محال ، لأنه لا نقطة فيه إلا وفوقها نقطة أخرى ، والمسامة مع النقط الفوقانية قبل المسامة مع النقط التحتانية لأننا إذا وصلنا خط (ج . د) إلى خط (ا . ب) فالزاوية التي تحدث مع النقط الفوقانية تكون أحد ما يحدث مع النقط التحتانية ، وهو ظاهر . فن المحال أن تكون ثمة

نقطة هي أول نقط المسامات لكنها واجبة عند زوال الخط من الموازاة إلى المسامة ، وهذا جمع بين التقيضين ، لكن كل ما وضعناه في المقدمات من فرض الكرة وحركتها وخروج خط متناه من مركزها موازيا للخط الآخر صحت معلومة بالضرورة إلا وضع الخط الغير المتناهي ، فهو الملزوم للأمر المحال فيكون محالا فكل عظم ومقدار يجب أن يكون متناحيا وهو المطلوب . (وعليه شك قوى) لم يذكره المتأخرون وهو :

أن يقال لم قلتم ان الكرة إذا تحركت حتى زال الخط من الموازاة إلى المسامة ، فلا بد أن يحدث في الخط الغير المتناهي نقطة هو أول نقط المسامات ؟ وذلك أن المسامة بينهما إنما تحدث بالحركة ، والحركة منقسمة أبداً بالقوة فيكون محل المسامة في الخط الغير المتناهي مع طرف الخط المتناهي المتحرك بحركة الكرة متقما أبداً بالقوة فلا يمكن فرض نقطة من نقط المسامة إلا ويمكن فرض نقطة أخرى قبلها ، إذ كل جزء من أجزاء الخط - متناحيا كان ذلك الخط أو غير متناه - يمكن أن يفرض فيه نقط بغير نهاية متشافة ولا متتالية بل يجب أن يكون بين كل اثنتين من تلك النقط خط ، وذلك بناء على أن الجزء وخصوصاً أن هذا البرهان مبني على أصله على أن الجزء ، وهو ظاهر لمتأمل فيه ، فالخاصل أن المسامة إنما تحصل بالحركة ، وهي قابلة للقسمة ، بغير نهاية بالقوة ، فكذا ما سامتها من الخط ، فلا يمكن فرض نقطة هي أول نقط المسامة فيه .

جوابه :

هو أن الدائرة التي ترسم بحركة الخط في الكرة المقروضة على تسعين ، أحدها قوس المسامة ، وهي القوس التي تلي خط (ا . ب) الغير المتناهي والآخر : قوس الانحراف ، وهي القوس الأخرى ، ولاشك أن جميع النقط المقروضة في قوس الانحراف هي نقط الانحراف ، فالنقطة التي هي طرف قوس المسامة - إذ هي نقطة في المسامة - يجب أن تكون من جملة نقط المسامة لأن كل نقطة في هذه القوس هي نقطة المسامة ، فإذا انطبق خط (ج . د) على هذه النقطة أعني طرف قوس المسامة ، وقع له المسامة مع نقطة في خط (ا . ب) الغير المتناهي ، وتكون تلك النقطة أول نقط المسامات إذ ليس قبلها من قوس المسامة شيء لكونها طرفها ، وحينئذ يتم البرهان كما حكيناه ، وكان غرض المتقدمين في إيراد هذا البرهان بفرض الدائرة لا بمجرد فرض الخطين هو التنبية على حل الشك المذكور ، والمتأخرون أسقطوا اعتبار الدائرة فيه ، وظنوا أنها زائدة فيه فبنوه على مجرد فرض الخطين ، وفي فرض الدائرة فائدة حل الشبهة المذكورة . هذا غاية ما عنتى في تقرير هذا البرهان ، والله أعلم .

ولقائل أن يقول إن النقطة التي هي طرف قوس المسامة هي بعينها طرف قوس الانحراف لاتصال القوسين ، فهي الحد المشترك بين القوسين ، وإذا كان كذلك كانت النقطة التي إذا انطبق طرف الخط عليها كان موازيا للخط الآخر لا مسامت ولا منحرفا هي هذه النقطة لا غير ، لأن سائر النقط إما نقط الانحراف وإما نقط المسامة فليست نقطة الموازاة إلا هذه النقطة لكونها مشتركة بين قوسي الانحراف والمسامة فيكون الخط عند وقوع طرفه على هذه النقطة موازيا للخط الآخر ، لا مسامتا فهذه إشكال لم يأت (ل) حله ، فن قدر على حله تم له البرهان نسأل الله تعالى أن يهدينا .

ولنشرع الآن في بيان البرهان السلمي فنقول :

لو كانت الأبعاد غير متناهية أمكننا أن نفرض امتدادين خرجا من مبدأ واحد كسأتي مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا : إن البعد إن كان ذراعا كان الثاني ذراعا أيضا ، ويزيد الثالث على الثاني بهذا القدر أيضا ، وكذا الرابع على الثالث ، فيكون هذا القدر محفوظا في ذلك التزايد ، ويذهبان إلى غير النهاية مع التزايد المذكور فيكون كل بعد فوقاني بينهما مشتملا على جميع الأبعاد التي تحته ، فيمكن أن يوجد بعد واحد يكون مشتملا على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية لأنه إن لم يكن أمكننا أن يوجد الأبعاد الغير المتناهية في بعد واحد لكان الذي يمكن أن يوجد في بعد واحد إنما هو أبعاد محدودة من الأبعاد الغير المتناهية وعند ذلك يجب أن ينقطع الامتدادان ، إذ لو وجد بعد ذلك لأمكن أن يكون أبعاد توجد في بعد واحد أكثر مما لا يمكن أن يكون أكثر من ذلك ، وهو تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف لكن بقاء الامتدادين متباعدين على ذلك النمط من التزايد إلى غير النهاية يمكن بالضرورة فوجب أن يوجد حينئذ بعد واحد بينها ، مشتمل على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية فيكون ذلك البعد أيضا غير متناه مع كونه محصورا بين الحاصرين ، هذا محال . فثبت أن كل عظم فإنه يجب أن يكون متناهيا وهو المطلوب .

(وعليه شك) وهو أن يقال إن البعد الذي ذكرتموه أنه مشتمل على جميع الأبعاد الغير المتناهية على الوضع الذي أسسموه يعني أن يكون آخر الأبعاد ، وإلا لم يكن مشتملا على جميع الأبعاد الغير المتناهية ، وإذا كان آخر الأبعاد كان الامتدادان خطين عند فكاكنا متبيين عنه فإذن لا تصح تلك المقتضية ، وهي ثبوت كون بعد واحد مشتملا على جميع الأبعاد الغير المتناهية إلا بوضع الامتدادين متناهيين وهذا هو المطلوب من ذلك البرهان فيلزم أن تكون صحة البرهان متوقفة على صحة المطلوب وهو محال .

أجابوا عنه بأن هذا لا يضرنا لأننا نورد البرهان على هذا الوجه فنقول إن القول بكون الامتدادين غير متناهيين يوجب القول بكونها غير متناهيين فيكون القول بكونها غير متناهيين باطلا ، وإنما قلنا ذلك لأنه إما أن يكون هناك بعد واحد مشتمل على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية أو لا يكون ، فإن كان فهو آخر الأبعاد فيكون الامتدادان منقطعين عنه فيكونان متناهيين ، وإن لم يكن هناك بعد على الصفة المذكورة فحينئذ تكون الأبعاد التي يمكن أن توجد في بعد واحد أبعادا متناهية محدودة ، وعند ذلك الحد ينقطع الامتدادان ، إذ لو وجدا بعد ذلك لأمكن أن يوجد عدد آخر في بعد واحد أكثر مما لا يمكن أن يكون أكثر من ذلك وهو الأبعاد المحدودة عند ذلك الحد ، هذا خلف . فوجب انقطاع الامتدادين عند ذلك الحد فيكونان متناهيين فقد لزم القول بكونها متناهيين على تقدير كونهما غير متناهيين ، وهو محال . واعلم أن القسم الثاني من هذه العبارة مشترك بينها وبين العبارة الأولى ، وعليه منع قوى ، وهو أن يقال ما المراد ؟ من قولكم : إن لم يكن أمكننا أن توجد الأبعاد الغير المتناهية في بعد واحد بينها ، كان الذي يمكن أن يوجد في بعد واحد وإنما هو أبعاد محدودة من الأبعاد الغير المتناهية ، إن كان الأبعاد به أبعادا محدودة معينة وهو الظاهر من قولهم لإلزامهم بأنه حينئذ يجب أن ينقطع الامتدادان ، إذ لو وجد [الا امتدادان] بعد ذلك لأمكن أن توجد أبعاد في بعد

واحد أكثر مما لا يمكن [أن تكون] أكثر من ذلك ، وهي تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف و هو متنوع لأنه لا يلزم من كذب تلك المقدمة صدق هذه لجواز أن يكون الصادق عند كذبها هو قولنا : الموجود في بعد واحد أبعاد محدودة دائماً لا على التعمين بل كل واحد من الأبعاد الموجودة بينها مشتمل على أبعاد متناهية هي تحته لا إلى نهاية بحيث لا تنتهي إلى واحد لا يكون فوقه ما يشتمل على أعداد متناهية حتى يقال : فيلزم انقطاع الامتدادين بل فوق كل واحد مشتمل على أعداد متناهية واحد هذا شأنه لا إلى نهاية .

فهذا منع قوى ما رأيت منهم أحداً تيسر له دفعه ، ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال : إن لم يصدق قولنا مجموع الأبعاد الموجودة بينها موجود في بعد واحد لكان الصادق إما قولنا لا شيء من [تلك] الأبعاد بموجود في واحد ، أو قولنا بعض الأبعاد موجود في واحد معين دون الباقي ، أو قولنا : كل جملة من هذه الأبعاد موجودة في بعد واحد بحيث تكون الأمور المشتملة على تلك الجمل ، عدداً لا واحداً فيكون كل واحد من الأبعاد المشتملة على تلك الجمل مشتملاً على أبعاد متناهية لا إلى نهاية ، وانحصاره في هذه الأقسام ظاهر ، لا تتكلف له بيانا .

أما القسم الأول فهو بين الفساد ، لما فرضوه في أصل البرهان ، والثاني : فاسد لما ذكره . بقى الثالث ، فنقول : مجموع هذه الأبعاد الغير المتناهية إذا كان كل جملة متناهية منه مشتملاً عليها لبعد واحد غير البعد الواحد الذي يكون جملة أخرى متناهية مشتملاً عليها لتلك الجمل المشتمل عليها حاصلة في تلك الأبعاد المشتملة لكن الأبعاد المشتملة عدد له ترتيب يكون الفوقاني مشتملاً على الباقي للفرض المذكور . فالأبعاد المشتملة يقوم مقامها واحد منها ، وهو الفوقاني فتكون تلك الجمل المشتمل عليها حاصلة في تلك الأبعاد المشتملة وتلك الأبعاد المشتملة حاصلة في واحد منها فيكون الكل حاصلاً في ذلك الواحد فيكون ذلك الواحد مشتملاً على كل الأبعاد الغير المتناهية وحينئذ يتم البرهان ، فهذا هو الجواب من المنع المذكور واه أعلم .

تخريج هذا البرهان على صورة أخرى : أعلم أن عند حل هذا البرهان في أول أمرى سبق إلى ذهني صورة على وجه آخر قبل أن أفهم ما ذكره ، فلما تحقق عندي ما أورده وجدته دون ما سبق إلى ذهني إذ لا يتوجه على الأول فلنذكره فانه لطيف جداً موصل إلى المطلوب من غير تطويل .

و وجهه أنا نفرض الامتدادين الخارجين عن المبدأ الواحد بحيث يتباعدان على قدرهما دائماً ، مثلاً إذا نظرت إليهما [وهما] على قدر ذراع وجدت بينهما بدأً بقدر ذراع ، وعند كونها ذراعين [وجدت بينهما] بدأً بقدر ذراعين وهكذا إلى غير النهاية ، ومن المعلوم بالضرورة انه لا امتناع في تباعدهما على هذا الوجه ، فإذا كان البعد بينهما دائماً على قدر الامتدادين ، والامتدادان موجودان بغير نهاية مع التباعد المذكور فينبغي بعد بغير نهاية مع كونه محصوراً بين الحاصرين وهذا محال ، فهذا هو البرهان الذي يعتمد عليه في صحة هذه المقدمة ، والحمد لله على ما هدانا من فضله وجوده الذي لا يتناهى حداً بغير نهاية .

وأما المبتون للمقادير الغير المتناهية فهم طوائف ولهم إلى إثباتها بحسب أصولهم الفاسدة دواع ، بعضها مناسبة للآراء الطبيعية وبعضها مناسبة لآراء الفلاسفة الأولى مستندة إلى أصول منطقية ، وبعضها مأخوذة بحسب غريزة القوة المستحكة في أول فطرة الإنسان ، وهي القوة الوهمية .

أما الطائفة الأولى فهم اعتقدوا خلاه غير متناهي المقدار وأجزاء فيه غير متناهي العدد ، متحركة في ذلك الخلاه متصادمة ؛ كل حركة وصدمة مسبقة بحركة وصدمة لا إلى أول ، وقد يتفق لها أن تتصادم على وجه تجتمع وتتجانس فتحدث هوالم ينير نهاية ، واختلفوا .

فهم من قال إن تلك الأجزاء لا تنقسم أصلا لا القسمة الا ضافية ولا القسمة الا تفكاكية ، إذ الا تفكاكية عنده إنما تكون بتخلل الخلاه ولم يتخلل في نفس الأجزاء خلاه .

ومن هؤلاء من طلل ذلك بأن الكون والفساد الغير المتناهي يحتاج إلى مادة غير متناهية ولهم تفاصيل أخر لا يليق ذكره بهذا الموضع .

و أما الطائفة الثانية فهم قالوا بأن قولنا : العالم ، مغاير لقولنا : هذا العالم . لأن الثاني أمر جزئي مشخص ، والأول كل قابل للحمل على كثيرين بحيث تكون نسبته إلى جميع الجزئيات المتدرجة تحته بالسوية ولا يقتضى أن يكون الموجود منه عدداً مخصوصاً محصوراً قليلاً أو كثيراً بل الكل يمكن بحسب حقيقة هذا المفهوم ، فان امتنعت كثرة العوالم الغير المتناهية فلما أن تمتنع لما هيأتها ولقوازمها - وها محالان لما ذكرنا أن نسبتها إلى جميع الجزئيات على السوية من غير اختصاص بحد دون عدد ، أو لمارض مفرق فيجوز زواله فيحينئذ يجوز أن تحصل عوالم غير متناهية ، لأن الممكن في الأزليات واجب ، فوجب حصول عوالم غير متناهية .

و أما الطائفة الأخيرة فهم حكروا على حسب ما شاهدوا بالحواس أن الشيء إنما ينتهى بطرفة عند طرف شيء آخر ملاصق للشيء لا لالعدم الصرف ، كيف ونحن نعلم بالضرورة أن مايل جهة الجنوب متميز عمايل جانب الشمال ومايل جانب الغرب عمايل جانب الشرق من فلك الأفلاك الذى جعلتموه العالم أو غيره من الأجسام ، وتميز جانب عن جانب بالحس والإشارة في العدم الصرف محال ، ومن وقف على طرف العالم ومد يده خارج العالم أتنفذ يده أو لا تنفذ فان نفذت فلاك أن متسع ذراع أكثر من متسع شبر فثمة مقدار إما خلاه أو ملاء وإن لم تنفذ وامتنع ثم شيء قائم يمنعه عن النفوذ ، والمقاوم للجسم عن النفوذ أيضا جسم وهكذا ينبغي أن يكون كل مقدار منتهيا إلى مقدار لا إلى طرف . ولقد سمعت من بعض فضلاء زماننا من شاخ في العلوم الفلسفية ، وخصوصاً الرياضى منها ، أن اللاتناهي في المقادير والأبعاد كأمر غريزى للفطرة الإنسانية ، وأن المستدلين على خلافة يخالفون نصيحة القرينة فهذا تفصيل المذاهب في إثبات الأبعاد الغير المتناهية على وجه الاختصار .

فنقول : لما صح لنا بالبرهان أن المقادير متناهية ، فقد ظهر فساد هذه المذاهب لكنا نذكر بالتفصيل ما يدل على فسخ هذه الآراء ، فنقول الطائفة الأولى : أما الخلاه فسنثبت في هذا الكتاب عن قريب أن وجوده محال ، فضلا عن أن يكون غير متناه ، وكذا الجزء الذى لا ينقسم قسمة إضافية ؛ ولا انفكاكية ، وأما الأجزاء التى تقبل القسمة الإضافية دون الا تفكاكية فحال لأن تلك الأجزاء عند الفائلين بها متشابهة الحقيقة غير مختلفة الحقيقة ، فإذا قسما تلك الأجزاء في الوهم بنصفين جاز بين نصى كل واحد منها من الا تفكك الراجع للاتصال الذى هو حاصل بينها مثل ما جاز بين نصى كل اثنين منها من الا اتصال الراجع للاتفكك الذى هو حاصل بينها مثل ما جاز بين نصى كل واحد منها لأنها طبيعة واحدة لا اختلاف فيها ، وأما الكون والفساد الغير المتناهي

ب [٢] المقدمة الثانية هي^(٦) : ان وجود اعظام^(٧) لا نهاية لمددها^(٨)
محال ، وهو ان تكون موجودة معا.^(٩)

فهو ممنوع ، ولئن وقمت المساحة حل ذلك ، ولكن لماذا نحاج إلى مادة غير متناهية ؟ فان الكون
والفساد الغير المتناهي إنما يكون على ترادف الزمان فيجوز أن يترادف الكون والفساد الغير
المتناهي على مادة واحدة معينة متناهية المقدار متناهية عدد الأجزاء .

وأما الطائفة الثانية فأخذهم ركيزك إذ لا يلزم من أن يكون لماهية بحسب الفهم صلاحية
الحمل على كثرة متناهية أن يكون ذلك واقعا أو يمكن الوقوع كاشخاص الإنسان وغيرهم ،
وبما يكون الشيء ممكنا بحسب ذاته ولا يكون ممكنا بحسب غيره بل يكون ممكنا .

وأما قوله : الممكن في الأزليات واجب ، فدل تقدير المساحة على أصول هذه القاعدة
فإنما يكون واجبا لا لذاته أن لو كان ممكنا بالإمكان الخاص لكن لا يتوقف بعد الفاعل إلا
على مجرد الإمكان حتى يكون فيضانه عنه واجبا فلم قلتم إن هذه الصورة واقعة على أحد هذين
القيسين ؟

وأما الطائفة الأخيرة فيقال لهم : قد ظهر بالأدلة العقلية كثير مما يخالف حاكم الحس كأجرام
الكواكب إذ الحس يحكم عليها بصغر المقدار ، والعقل يدل على خلافه ، وأما تميز جانب عن
جانب فهو واقع في هذا الجسم الموجود المحيط بحسنا وإشعارتنا ، وعليهم بيان تناوله خارج
العالم ، اللهم إلا بالفرض ، فم عرقم أن هذا الفرض صادق ؟ قلتم كاذب محال ، وأما عدم
نفوذ اليد فليس لقيام مانع هو الجسم بل لانتفاء الشرط الذي هو الحيز والمكان ، وأما صحة
الغريزة فإن أراد بها غريزة الوهم التي هو تابع في حكمه للحس فلم ، لكن صحته غير واجبة ،
لأنه ثبت في العلوم الرياضية بالبرهان كثير ما يكذبه الحس والوهم ، كما قلنا في أجرام
الكواكب ، وكذا كثير من الأشكال الهندسية ، وإن أراد به غريزة العقل فممنوع ، لا بدله من
بيان أن هذا الحكم صادر عن مجرد غريزة العقل دون تخليل الوهم التابع للحس ، بل هو بالعكس ،
لأنه قد قام على خلافه البراهين العقلية التي ذكرناها ، وخصوصا الأخير منها ، كاقامت الأشكال
الهندسية على خلاف الوهم والحس ، فهذا آخر ما نتكلم فيه ، لتصحيح هذه المقدمة ، والله
المهدي بفضل الله للصواب .

(٦) هي : ك - : ت ج (٧) اعظام : ت ج ، اجسام : ك (٨) لمددها : ت ، لمدتها : ج ك ن

(٩) (الشرح) : اعلم أن المقصود من المقدمة الأولى إنما كان بيان تنافي الأجسام في
المقدار ، والمقصود من هذه المقدمة بيان تنافيها في العدد ، (لأنه) لو كانت الأجسام غير
متناهية في العدد لكانت غير متناهية في المقدار . برهانه أن فساد التالى يدل على فساد المقدم .
بيان الشرطية أن كل جسم فله مقدار ما فإذا زدنا عليه جسما آخر ، كان مجموع مقاديرها
أعظم مما كان قبل الزيادة ، وهكذا لو زدنا عليه جسما آخر ، لا إلى نهاية ، فيكون ازدياد
عدد ذوات المقادير بمنزلة على بعض موجبا لازدياد المقدار ، فإذا كان العدد غير متناهى وازدياد

جـ [٣] المقدمة الثالثة هي ^(٦) : ان وجود علل ومعلولات لانهاية لعددها ^(٨) محال. ولو لم تكن ذوات عظم ، مثال ^(١٠) ذلك ، ان يكون هذا العقل مثلاً ، سببه عقل ثانٍ وسبب الثاني ثالث وسبب الثالث رابع وهكذا ^(١١) الى لانهاية | . وهذا ايضا يبين المحال. ^(١٢) (٢-ب) م

المقدار بحسبه فالمقدار أيضا غير متناه ضرورة لأن درجات الكبر في المقدار من لوازم مراتب الكثرة في العدد .

وأما بيان فساد التال فقد سلف منا بيانه في المقدمة الأولى فوجب أن تكون الاجسام متناهية العدد ، كما أنها متناهية المقدار ، وهو المطلوب ، والله أعلم .

(10) مثال : ت ج ، مثل : ك (11) هكذا : ت ج ، وهكذا : ك (12) المحال : ت ج ، الاستحالة : ك (الشرح) : اعلم أن المعلوم اما واجب لذاته ، او متنع لذاته ، او يمكن لذاته ، والواجب لذاته هو الموجود الذي لا تكون ذاته قابلة لعدم أصلا مع قطع النظر عن غيره بل يكون ضروري الوجود لذاته ، والمتنع لذاته هو الذي لا يكون قابلا للوجود أصلا بل يكون ضروري عدم لذاته ، والممكن لذاته هو الذي يقبل الوجود وعدم ، فلا يكون ضروري عدم ولا ضروري الوجود ، ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لذاته لا يحتاج الى علة توجده لأن الوجود ضروري له ، والمتنع أيضا لا ينسب الى السبب إذ السبب لتحصيل الوجود ، والمتنع يأبى قبول الوجود ، فن البين الواضح أن المحتاج الى علة توجده إنما هو الممكن لذاته لأنه لما كان نسبة الوجود وعدم إليه على السوية ، فلا يترجح الوجود على عدم ، ولا العدم على الوجود له ، إلا لوجودي آخر يرجح وجوده على عدمه ، وعند عدمه يبقى الممكن معدوما ، فالشيء الذي يحصل من وجوده وجودي آخر متقوما به ، وعند عدمه ينعدم ذلك الآخر يسمى علة وسبباً ، ويسمى ذلك الآخر معلولا ومسبباً ، إذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذه المقدمة هو بيان تنامي سلسلة العلل والمعلولات ، وانتهائها الى علة لا تكون معلولة أصلا بل تكون واجبة الوجود لذاتها ، وصحة المقدمة الأولى والثانية لا تكون كافية في تصحيح هذه المقدمة لأن المعلوم من تينك المقدمتين إنما هو تنامي أمور لها وضع وحيز وهي الأجسام ، والعلل والمعلولات قد لا تكون أجساما بل تكون موجودات مجردة عن المادة والجسمية غير متعلقة بها تسمى عقولا كإساق إثبات هذا النمط من الموجودات في هذا الكتاب ، ولا يلزم من تنامي أمور ذوات وضع هي أجسام تنامي أمور لا تكون كذلك ، وإن كان بعض البراهين التي قامت على تنامي القسم الأول يمكن إقامته أيضا في تنامي القسم الثاني ، وهو برهان التطبيق دون الباقيين ولكن على القسم الثاني براهين مستقلة فلهذا جعل لهذا البحث مقدمة مستقلة بذاتها .

وقال : ينبغي أن تكون العلل والمعلولات متناهية العدد واصله الى طرف يكون هو علة مطلقة ولا يكون معلولا أصلا ، بل يكون واجب الوجود لذاته ، ان لم تكن تلك العلل والمعلولات أجساما ولا متعلقات بها ، بل تكون عقولا مفارقة . والدليل على صحة هذه المقسة أن الموجود الذي يكون ممكنا لذاته معلولا ، فعلة إن كانت هذه الصفة أيضا ، وكذا علة علة الى غير النهاية فينبئذ يكون قد حصل مجموع علل ومعلولات غير متناهية ، كل واحد منها يمكن معلول ، فذلك المجموع من حيث هو مجموع يكون ايضا ممكنا معلولا فعلة ذلك المجموع إما أن

د [٤] المقدمة الرابعة هي : ان (13) التغير يوجد في اربع مقولات :
 في مقولة الجوهر. وهذا التغير الكائن في الجوهر هو الكون والفساد. ويوجد
 في مقولة الكم. وهو النمو والاضمحلال. ويوجد في مقولة الكيف، وهو
 الاستحالة. ويوجد في مقولة الآين، وهو حركة النقلة وعلى (14) هذا التغير
 5 في الآين يقال (15) الحركة بخصوص. (16)

تكون نفسه أو شيئاً داخلاً فيه أو شيئاً خارجاً منه ، والقسم الأول باطل لأن العلة متقدمة
 على المعلول ، والشيء لا يتقدم على نفسه ، ولا على علة ، وإلا لكان متقدماً على نفسه وعلى
 علة ، وهو محال ، فلا يكون علة للمجموع لأن علة المجموع تكون أولاً علة لأجزائه ثم بواسطة
 أجزائه تكون علة للمجموع .

و أما القسم الثالث ، وهو أن يكون علة المجموع شيئاً خارجاً عن المجموع ، فذلك الخارج
 لا يكون ممكناً معلولاً لأننا قد بينا أن كل ما هو ممكن معلول في تلك السلسلة فالخارج عنها لا
 يكون ممكناً معلولاً ، والا لكان داخلاً فيها ، والموجود الذي لا يكون ممكناً ، معلولاً يكون
 واجباً لذاته فتكون سلسلة العلل متتالية عنده ويكون طرفاً لها ، ولا تكون تلك العلل غير
 متناهية بل تكون متتالية إلى علة أول هي علة لما بعدها من العلل ، وذلك هو المطلوب ، فظهر
 بهذه المقدمات الثلاث أن كل جملة تكون بين أفرادها ترتيب بالوضع كالأجسام ، أو ترتيب
 بالطبع كالعلل والمعلولات فانه يجب أن تكون متناهية الأفراد محدودة الأجزاء .

و اما ما لا يكون مجموعاً ولا يكون لأفراده ترتيب بالوضع أو ترتيب بالطبع إما أنه
 ليس له مجموع كالحركات إذ أجزاء الحركات لا تجتمع بعضها مع بعض حتى يحصل منها مجموع
 أو أنه كان له مجموع لكن لا يكون بين أفرادها ترتيب بالوضع أو بالطبع كالنفوس البشرية المفاودة
 أو ليست بأجسام كما سيظهر حتى يكون لها ترتيب بالوضع وليس بعضها علة لبعض حتى يكون
 بينها ترتيب بالطبع فلا تقوم البراهين التي ذكرناها في هذه المقدمات على وجوب تنامي أفرادها
 وانقطاع أشخاصها بل الأمر موقوف على دليل منفصل نفي وإثباتاً. (13) هي ان : ت ج ، ان : ك
 (14) على : ت ج ، - : ك (15) يقال : ت ج ، يقال : ك. (16) بخصوص : ت ، بعموم :
 ج ، على الخصوص : ك (الشرح) : اعلم أن التغير عبارة عن ان يتبدل حال ذات ما بحالة
 أخرى ، أو بأن يحدث فيه شيء لم يكن فيه موجوداً أو بان يزول عنه شيء كان فيه موجوداً ، وكل
 واحد منها على قسمين لأن ذلك التغير إما ان يكون دفعة فيكون حدوث ذلك الشيء فيه أوزواله
 عنه في آن واحد ، واما ان لا يكون دفعة بل يسيراً يسيراً فيكون حدوثه فيه أوزواله عنه
 مستمراً باستمرار الزمان .

قالت الحكماء في هذا المقام : كل تغير يكون دفعة فانالاً نسبة حركة بل الحركة هي التغير
 الزماني لا التغير الآني ، وهو أن يخرج الشيء من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً . إذا عرفت
 هذا فاعلم انه ذكر في هذه المقدمة ان التغير يوجد في اربع مقولات من المقولات الثماني حررها
 الحكماء في العلم الكل من الفلسفة الأولى ، وتلك الاربعة هي الجوهر والكم والكيف والآين ،

فالتغير الذي يقع في الجوهر مثل ان يصير الماء هواء ، والهواء ناراً ، والنار أرضاً أو بالمعكس ، يسمى هذا التغير كوناً للنوع الذي يحدث ، - معاداً لتنوع الذي زال ، هذا في البسائط ، وأما في المركبات فمثل أن يصير الحنطة دماً ، والدم لحماً وعظماً وعصباً ، وكما يصير النحاس عند احتراقه كلساً والخشب رماداً وهذا التغير يكون دفعة إذ الحركة لا تقع في مقولة الجوهر لأن الحركة تحتاج إلى الاشتداد والتنقص ، والجوهر لا يقبلها . فالكون والفساد يكونان دفعة ، وقد يظن الكون أن الكون قد يقع بالتدرج يسيراً يسيراً مثل تكون الجنين من النطفة ، وليس بحق ، فإن ذلك حركة في الكيف ، وهو حدوث المزاج مع توابعه ولاشك أنها كيفيات ، ثم إذا تم المزاج بتوابعه فانه يحدث نفس الحيوان دفعة من غير تدرج .

وأما التغير في الكم فهو أن يصير مقدار الجسم أزيد مما كان أو أنقص مما كان وكل واحد منهما أيضاً على قسمين لأن تلك الزيادة والتنقصان قد تكون بانضمام جسم آخر إليه بقوة طبيعية و يسمى نمواً كالنبات اذا زاد مقداره ، اذا انضم غذاؤه بقوته الطبيعية النامية . وقد تكون بانتقاص جزء منه ، و يسمى اضمحلالاً وذبولاً ، و هو في مقابلة النمو ، كالنبات فانه ينقص مقداره بالذبول والاضمحلال ، وهذان القسمان ذكرهما صاحب الكتاب فحسب ، وقد يزيد مقدار الجسم وينقص لا بانضمام جزء إليه أو انتقاصه منه ، ولكن بأن يزول عن المهيول مقداره ، ويحدث فيه إما مقدار أكبر مما كان و يسمى تخلخلاً ، أو مقداراً أصغر مما كان و يسمى تكاثفاً . مثال التخلخل : هو أن يعمى كوز الققاع مثلاً إذا كان خالياً فينبسط الهواء الذي فيه لضرورة عدم التحلل ، فإذا كب على الكوز ماء تكاثف ذلك الهواء إلى مقداره الأول فلذلك يدخل فيه الماء مع أنه ليس من طبيعة الماء الصعود ولكن لما زال القاسر عن الهواء تقبض طبعاً إلى مقدار نفسه فتيه الماء بمقدار ما تخلخل الهواء بالمص .

وأما التغير الذي يكون في مقولة الكيف فانه يسمى استحالة مثل الاصفرار والاحمرار والتسخن والتبرد .

وأما التغير الذي يقع في الأين فهو حركة النقلة من مكان إلى آخر قال : وهذا التغير يقال له الحركة على الخصوص . أي أن التغيرات الواقعة في سائر المقولات لا تسمى حركة بل لفظة الحركة مختصة بالتغير الذي يكون في مقولة الأين دون غيرها من المقولات .

و اعلم أنه على كلام المصنف إشكالا قويا وهو أن يقال ما المراد من التغير في أن التغير يوجد في أربع مقولات ، إما أن يكون المراد به التغير دفعة أو التغير لا دفعة أو التغير مطلقاً سواء كان دفعة أو لا دفعة ، فإن كان مراده به التغير دفعة في الكم والكيف والأين لا يكون دفعة بل على التدرج فان النمو والاضمحلال والاستحالة وحركة النقلة تستمر باستمرار الزمان ، ولا يكون دفعة ، ولكن التغير في مقولة الجوهر — وهو الكون والفساد — يكون موافقاً له فحسب ، لأن الكون والفساد يكونان دفعة ، وإن كان مراده التغير على التدرج فالتغير في الجوهر لا يكون على التدرج بل يكون دفعة ، ولكن باقي التغيرات يكون موافقاً لذلك ، وإن كان مراده بهذا التغير هو التغير مطلقاً حتى يشمل جميع الأقسام التي ذكرها سواء كان دفعة أو لا دفعة فالتغير مطلقاً لا يختص بالمقولات الأربع التي ذكرها لأن كل مقولة من المقولات العشر فانها

تحدث في عنها فيكون لكل مقولة تنير ما ، إما دفعة أولا دفعة فلماذا خصص المقولات الأربع بالذكر دون سائرهما ؟ .

جوابه من وجهين : أحدهما أن المراد بهذا التنير التنير مطلقا حتى يشمل جميع الأقسام التي ذكرها ، وإنما خصص بالذكر هذه الأربع لأن التغيرات الواقعة في هذه الأربع هذا اسمها بخصوصية مثل أن التنير الواقع في مقولة الجوهر يسمى كوناً وفساداً ، التنير في الكم يسمى نمواً أو ذوباً ، والتنير في الكيف يسمى استحالة ، والتنير في الأين يسمى نقلة ، وأما التغيرات الواقعة في سائر المقولات فليس لها أسماء مخصوصة فخصص هذه الأربع بالذكر دون الباقي ليكون ذلك تفسيراً لهذه الأسماء حتى إذا ذكرت هذه الأسماء يكون معانيها مطلوبة المتعلمين واثقة لهم .

والوجه الثاني أن احتياجه في هذه العلوم في أكثر الأحوال إنما يكون إلى ذكر هذه التغيرات الأربع دون سائر التغيرات الاندرا ، فإن أكثر مباحثهم إنما تكون في الكون والاستحالة ، تارة في التفرقة بينها ، وتارة في دفع المتكررين للكون والاستحالة ، وتارة في بيان أنواعها وأصنافها فلا جل كثرة وقوع الحاجة في البحث عن هذه التغيرات خصصها بالذكر دون غيرها من المقولات ، ولا يقال أن التنير في مقولة الوضع - وهو مثل الحركة الدورية يحتاج إلى البحث عنه في هذه العلوم ، وتقع الحاجة إليه كثيراً مع أنه لم يذكره ، لأننا نقول : الحركة الدورية عنده نوع من الحركة في الأين كما يصرح به في المقدمة الثالثة عشرة فيكون ذكر جنسها مشتملاً عليها فلا حاجة هنا إلى إفراطها بالذكر .

مطالبة أخرى : هي أن الحكماء اصطلاحوا على أن التنير الذي لا يكون دفعة بل يكون على التدريج يسمى حركة ، ثم قالوا : الحركة إنما توجد في أربع مقولات ، ثلاثة منها ذكرها المصنف ، وهي مقولة الكم والكيف والأين ، وواحد منها لم يذكره ، وهي مقولة الوضع ، فاطلقوا اسم الحركة على التنير في هذه الأربع حتى يقولون عن الحركة في الكم نمواً أو تخلخل أو ذوباً أو تكاثفاً ، والحركة في الكيف استحالة ، والحركة في الأين نقلة ، والحركة في الوضع هي مثل الحركة الدورية فلماذا خصصوا لفظة الحركة بالتنير الذي يكون في مقولة الأين مع أن اصطلاح الحكماء متعمد على إطلاقها في جميع هذه الأربع ؟ .

جوابها أنه حافظ على الوضع القوي فإن أهل اللغة لا يطلقون اسم الحركة إلا على النقل من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع ، وهو تنير في مقولة الأين أما النقل من مكان إلى مكان فعلوم أنه حركة في الأين وأما الحركة من وضع إلى وضع فإن هذه الحركة وإن لم تكن حركة في الأين بحسب كاية الجسم المتحرك حركة دورية ولكنها حركة في الأين بحسب أجزاء ذلك الجسم المتحرك بالاستداوة فإن كل جزء يفرض فيه فانه يكون منتقلاً من مكان إلى مكان فلماذا كانت الحركة الدورية عنده داخلية في الحركة في مقولة الأين .

و أما التنير في مقولة الكم كالنمو أو الذبول فانه قريب من أن يسمى حركة في اللغة لكنه لا يدخل في الحس فكان النامي ساكن غير متحرك ، فلم يعتبره وإنما اعتبر ما هو ظاهر في الحس ، مشهور عند أهل اللسان إتباعاً لهم في مراعاة لغتهم ، فلماذا خصص لفظة الحركة بالتنير في مقولة الأين واثقة لهم .

٥ [٥] المقدمة الخامسة هي: ان كل حركة تغير وخروج من القوة الى الفعل (17).

و [٦] المقدمة السادسة هي (18): ان الحركات منها بالذات ومنها بالعرض ومنها بالقسر ومنها بالجزء وهو نوعان (19) بالعرض. اما التي بالذات فكانت انتقال جسم من موضع الى موضع (20) واما التي بالعرض فكما يقال في السواد الذي في هذا (21) الجسم انه انتقل موضع الى موضع. واما التي بالقسر فكحركة الحجر الى فوق بقاسر يقصرها (22) على ذلك. واما التي بالجزء فكحركة المسار في السفينة لان اذا تحركت السفينة نقول انه قد تحرك المسار ايضا. وهكذا كل مؤلف يتحرك بجملته يقال ان جزءه قد تحرك (23).

(17) (الشرح) : اعلم ان الموجود إذا كان بالقوة في بعض الكمالات فخروجه من القوة الى الفعل إما أن يكون دفعة وهو الكون ، أو على التدرج يسيراً وهو الحركة ، فكل حركة فانها خروج من القوة الى الفعل ، ولا يتمكس ، فان الكون أيضا خروج من القوة الى الفعل ، وليس بحركة ، لكن إذا قيدنا الخروج إلى القوة إلى الفعل بالتدرج ، أو بقولنا يسيراً ، وما أشبهها فحينئذٍ صاح أن يكون حداً ، أو رسماً ، حركة ، وقد ذكرنا في تعريف الحركة وجوهاً ، أحدها ما ذكرناه ، والثاني ما ذكره المعلم الأول ، فإنه قال : الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة ، وذلك لأن الحركة أمر يمكن الحصول للجسم ، فيكون حصولها له كمالاً ، لكن الحركة ليست كمائر الكمالات لا يقتضي حصولها للجسم أن يتبعه كمال آخر ، بحيث لا يعقل ذاته إلا كونه مؤدياً إلى الكمال الذي بعده ، والحركة كمال هذا شأنه فإن الحركة من حيث هي حركة طلب حالة أخرى بعداً فإذا كان كذلك فالحركة كمال أول لما بالقوة بالنسبة إلى الكمال الذي بعده ، ووجودها له - وهي كمال أول بالقوة ، ولكن لا مطلقاً - حتى يكون كمال أول بالقوة من حيث هو بالفعل مثل أن الإنسان إذا تحرك من مكان إلى مكان فإن الحركة كمال أول له ، لا من حيث إنه إنسان فإنه في الإنسانية بالفعل لا يتحرك لتحصيلها بل حيث هو بالقوة ، وهو كونه في المكان الذي يتحرك إليه ، فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة . والثالث ما ذكره إمام الحكمة أفلاطون الأحمى : الحركة كون الجسم بحيث لا يفرض أن من الآفات إلا ويكون حاله في الآن الذي يكون قبله ، (غير حاله في الآن الذي يكون) بعده ، فهذا ما يتعلق بهذه المقدمة .

(18) السادسة هي: ك ، السادسة: ت ج

(19) وهو نوعان: ت ج ، وهي نوعان: ك

(20) جسم: ج ك ن ، الجسم: ت . الى موضع: ج ك ، لموضع: ت

(21) هذا: ت ج ، ك

(22) يقصرها: ت ج ، يقصره: ك

(23) (الشرح) : اعلم أن ما يوصف بالحركة فاما تكون تلك الحركة تامة به ، أولا تكون

ز [٧] المقدمة السابعة هي: أن كل متغير منقسم. وكذلك⁽²⁴⁾ كل متحرك 10
منقسم وهو جسم ضرورة. وكل مالا ينقسم لا يتحرك. ولذلك⁽²⁴⁾ لا يكون
جسماً اصلاً. (25)

قائمة به ، بل تكون قائمة بما يقارنه ، والثاني يقال له المتحرك بالمرض ، وهو على أربعة أقسام
لأن المتحرك بالمرض إما أن يكون جزءاً لما هو متحركاً بالحقيقة أولاً يكون ، وعلى التقديرين ،
فما أن يكون من شأنه أن يقبل الحركة بالاستقلال وإما أن لا يكون من شأنه ذلك ، فحصل
أقسام أربعة ، أحدها أن يكون جزءاً له ، وليس من شأنه قبولها بالاستقلال : مثاله الهيولى
والصورة ، فإن كل واحد منهما جزء لمجم ، وليس من شأنها قبول الحركة بالاستقلال فإذا تحرك
الجسم يقال لها أنها متحركة بالمرض ، وثانيها أن لا يكون جزءاً له ولا من شأنه قبول الحركة
بالاستقلال : مثل البيضاء في الجسم فإنه إذا تحرك الجسم يقال لبيضاء إنه متحرك بالمرض ،
وثالثها أن يكون جزءاً له من شأنه أن يقبلها بالاستقلال : مثل جسم مؤلف من أجسام كالأخشاب
المدرجة في السفينة ، والمسابير المسرة فيها ، فإن تحريك المحرك إنما يلحق كلتها فتتحرك أجزاؤها
تبعاً لها فيقال لأجزائها إنها متحركة بالمرض ، ورابعها أن لا يكون جزءاً لها ومن شأنه قبولها
بالاستقلال كالجالس في السفينة ، فإنها إذا تحركت يقال للجالس فيها إنه متحرك بالمرض فهذه
أقسام المتحرك بالمرض .

وأما القسم الأول ، فهو أن تكون الحركة قائمة به حقيقة ، وهو على قسمين : لأن سبب
تلك الحركة ، إما أن يكون شيئاً خارجياً عن الجسم : وإما أن يكون شيئاً متعلقاً بالجسم ،
والقسم الأول ، يقال له : المتحرك بالقسر ، وهو إما أن يكون جاذباً للقصور ، وإما دافعاً له
وعلى التقديرين ، فإما أن يفارق عن القاصر بعد التحريك أولاً يقارقه ، وعلى التقديرين الأربع ،
فإما أن تكون تلك الحركة القسرية مضادة للحركة الطبيعية للقصور ، أو تكون خارجة من
حركته الطبيعية غير مضادة ، فالحركة القسرية المضادة مثل رمي الحجر إلى فوق ، والخارج من
الحركة الطبيعية غير المضادة ، مثل رميه على موازاة وجه الأرض ، ويحصل من ازدواج هذه
الأقسام بعضها مع بعض ثمانية أقسام للحركة القسرية وعليك اعتبار تفصيلها بأصلها .

وأما إن كان سبب تلك الحركة شيئاً في نفس الجسم ، فإنه يقال له : أنه متحرك بالذات
وهي إما أن تكون صادرة عنه بقصد واختيار ، وهي الحركة الإرادية ، أو من غير قصد
واختيار ، وهي الحركة التسخيرية ، وعلى التقديرين ، فإما أن تكون متحدة الجهة على نمط
واحد ، وإما أن تكون مختلفة الجهات متكررة الذات ، فهذه أربعة أقسام : أحدها أن يكون ذلك
المحرك محركاً بالاختيار وعلى نمط واحد متسق إلى جهة واحدة ، وهو النفس الفلكية . وثانيها
أن يكون ذلك المحرك محركاً بالاختيار حركة مختلفة الجهات ، وهي النفس الحيوانية . وثالثها أن
يكون ذلك المحرك محركاً بالتسخير إلى جهة واحدة ، وهو الطبيعية ، فهذه أقسام المتحرك بالذات
وأنت إذا أحطت بهذا التفصيل فقد أحطت بمقاصد صاحب الكتاب .

(24) وكذلك : ك ، ولذلك : ت ج

(25) (الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة مشتملة على دعاوى ، أربع ، إحداها أن كل متغير
منقسم ، وثانيها أن كل متحرك منقسم ، وثالثها أن المتغير أو المتحرك جسم ، ورابعها أن كل
نفس لا يتحرك ولا يكون جسماً .

أما الدعوى الأولى وهى قوله : كل متغير منقسم ففيه شك ، وذلك أن التغير هو الذى يحدث فيه ما لم يكن فيه ، أو يزول عنه ما كان فيه لأنه إن لم يكن شئ من هذين الأمرين كان ذلك الشئ على حالة واحدة مستمرة ، فلا يكون متغيراً ، هذا خلف ، وإذا كان كذلك فالمتغير لا يجب أن يكون منقسماً ، لأن النفس الناطقة - كما سيظهر بعد - جوهر غير منقسم ، ويكون لها تغيرات مثل أن تكون جاهلة ، فتصير عالمة ، وتحدث فيها تصورات كلية مستفادة من التصرف فى المتخيلات والمحسوسات ، وكذلك الكيفيات النفسانية مثل الشوق والعشق والفرح والحزن والغضب وغيرها ، فاذن جوهر النفس قابل لهذه التغيرات مع أنه غير منقسم فكيف يصدق أن يقال : كل متغير منقسم .

وأما الدعوى الثانية - وهى أن كل متحرك منقسم - ففيه أيضاً شك ، وذلك أن الجسم إذا تحرك فانه يتحرك بحركته السطح وطره - وهو الخط - ؛ وطره - وهو النقطة - ضرورة ، فمتى حركة الجسم تتحرك النقطة أيضاً مع أنها غير منقسمة ، وكذلك نقط كثيرة ، مثل نقطى فلك البروج ، فإنها تتحرك كأن بحركة مدل النهار ، ومراكز الأفلاك الخارجة المركز تتحرك بحركة المثلاث ، وبالحركة الأولى أيضاً ، فلا يصدق أن يقال كل متحرك منقسم .

وأما الدعوى الثالثة - وهى قوله وهو جسم ضرورة - فلفظة هو إيمان تكون عائدة إلى المتغير أو إلى المتحرك أو إلى المنقسم ، وفى كل واحد منها شك ، أما إن كان مراده به المتغير أو المتحرك فهو منقوض بالصورتين المذكورتين لأن النفس الناطقة تنبئ وليست بجسم ، والنقطة تتحرك وليست جسماً ، وإن كان مراده به أن كل منقسم جسم فهو منقوض بالسطح أو الخط ، فإن كل واحد منهما منقسم وليسا بجسمين .

وأما الدعوى الرابعة - وهى عكس المقدمة السابقة - فلا تلزم صحة هذه إلا بعد صحة تلك لكن صحته غير ثابتة ، لما ذكرنا من النقوض فصحة هذه غير لازمة اللهم إلا بدليل منفصل والله أعلم .

(والجواب) من الشك الأول أنا نفي بالمتغير هنا المتغير بالكيفيات الجسائية مثل التسخن والتبرد ، وهى الاستحالة لنقص النقض بالتغيرات النفسائية فإن قلت إذا قيدت التغير بالكيفيات الجسائية كان المتغير هو الجسم ، ومنقسم ضرورة ، فأى حاجة إلى جعلها من المقدمات البرهانية ؟ قلت : ليس المراد بالجسم المنقسم بالقوة حتى تصير المقدمة ضرورية بل المراد به المنقسم بالفعل ، فيصير تقدير هذه المقدمة هكذا : المتغير بالاستحالة الجسائية منقسم بالفعل ، وليست هذه المقدمة ضرورية ، بل هى محتاجة إلى الدليل ، لأن الجسم البسيط واحد فى الحقيقة ، كما هو عند الحس ، وليس منقسماً بالفعل ، بل بالقوة فحسب ، فإذا تغير من مثل قطعة ما تسخن من مسخن فهو بعد التغير هو ذلك البسيط بيمينه ، وأما الموجب لخروج انقسامه من القوة إلى الفعل حتى يقال لما تغير بالكيف فقد انقسم بالفعل فيحتاج إلى برهان يقوم على صحة هذه الدعوى .

وبرهان ما أقول أن تأثير المحتل فى الجهة التى تلقى المستحيل أقدم من تأثيره فى الجهة التى لا تلقاه وإن كان مشتملاً عليه فتأثيره مما يلى ظاهره أقدم من تأثيره فيما يلى غوره ، ففى أول

ج [٨] المقدمة الثامنة : ان كل ما يتحرك بالعرض فهو يسكن ضرورة .
اذ ليس حركته بذاته ولذلك⁽²⁴⁾ لا يمكن ان يتحرك تلك الحركة العرضية
دائما .⁽²⁶⁾

التأثير يتكيف بعض أجزاء المتغير بتلك الكيفية الحاصلة من المتغير ، ثم يسرى في الباقي ،
و اختلاف أجزاء الجسم في الكيفية توجب انقسامه بالفعل ضرورة أن الجسم السخن مثلا من
الجسم يكون متميزاً بالفعل من الجزء البارد أو الفاتر فحصل الانقسام بالفعل فقد ظهرت صحة
الدعوى الأولى .

وأما الدعوى الثانية فاعلم أن المراد بالمتحرك إنما هو المتحرك بالذات لا المتحرك بالعرض
فسقط عنه النقص بالنقطة ، لأن النقطة إنما تتحرك بالعرض لا بالذات ، والدليل على أن كل
متحرك بالذات منقسم ، هو أن المراد بهذه الحركة إن كان هو الحركة في الكيف - وهي
الاستحالة - فقد صحت بما ذكرناه في الدعوى الأولى وإن كان المراد به الحركة في الكم كالنمو
وهو ازدياد في المقدار - كان المتحرك - وهو النامي - منقسما بالضرورة ، وكذا الذابل والمتخلخل
والمتكاثف ، وإن كان المراد به الحركة في الوضع - وهي مثل الحركة الوضعية فيكون المتحرك
بهذه الحركة في الوضع - وهي مثل الحركة الوضعية فيكون المتحرك بهذه الحركة جسا فيكون
قابلا للانقسام ضرورة ، أهني به قسمة إضافية قسمة انفكاكية ، وإن كان المراد به الحركة في
الآئين فكل متحرك بالذات في الآئين يكون له جزء يلي مقصد حركته ، وجزء آخر يلي جهة
مقابلة لمقصد حركته ، وحاصله أن المتحرك بالا متقلال بتناير أجزائه بتناير الجهات فيكون
منقسما بالضرورة ، وهي الدعوى الثانية .

وإذا ظهر أن كل متغير ومتحرك ، منقسم في الجهات الثلاث ، وكل منقسم في الجهات
الثلاث جسم ضرورة فقد صحت الدعوى الثالثة .

وأما الدعوى الرابعة فهي أن كل مالا ينقسم لا يتحرك ، ولا يكون جسا ضرورة فلائنه
ثبت بالمقدمة الثانية أن كل متحرك منقسم ، ومعلوم أن كل جسم منقسم إما بالقوة أو بالفعل ،
فيلزم بطريق عكس النقيض أن كل ما لا ينقسم لا يتحرك أصلا ولا يكون جسا ، وانه الهادى
بفضله .

26 (الشرح) : انك قد عرفت فيما سلف معنى الحركة العرضية ، والحركة وأصنافها
فلا يخفى عليك مراده من هذه المقدمة ، أما إثبات صحتها بالدليل فلم يبرهن عندي صحتها ،
وذلك لأنه من الجائز أن يكون جسم يتحرك حركة عرضية من جسم آخر يكون متحركاً بالذات ،
دائماً الحركة ، ويكون الجسمان متلازمين في الوجود ، فتدوم الحركة العرضية لجسم المتحرك
بالعرض مثل كرة النار فانها متحركة بحركة الفلك ، ولما كانت الحركة لفلك دائمة كانت الحركة
العرضية لكرة النار دائمة ، بل الحركة اليومية للذكر المكوكبة عرضية ، ولعامة (كذا في المطبوع)
ذاتية وهي دائمة لها ، ولا يلزم من كون الحركة عرضية أن يكون المتحرك هابيسكن لا بحالة ،
وفي الجلة فليراجع إلى غيري في تصحيح هذه المقدمة ، وانه أهمل .

ط [٩] المقدمة (27) | التاسعة : ان كل جسم يحرك جسماً فانما يحركه بان يتحرك هو ايضا في حال تحريكه. (28)

ى [١٠] المقدمة العاشرة : ان كل ما يقال انه في جسم ينقسم الى قسمين . اما ان يكون قوامه بالجسم . كالاعراض او يكون قوام الجسم به كالصورة الطبيعية وكلاهما قوة في جسم. (29)

(27) المقدمة : ت ج ، والمقدمة : ك

(28) (الشرح) : اعلم ان كل جسم يحرك جسماً آخر فاما ان يحركه لأنه جسم أو لأنه جسم ما ، وذلك لأن تحريكه له إما لنفس جسميته أو الخاصية فيه ، فان كان الثاني فعلة ذلك التحريك بالحقيقة إنما هي تلك الخاصية لا الجسم من حيث إنه جسمٌ فلذلك لا يلزم أن يحرك غيره بأن يتحرك هو أيضاً في نفسه مثل حجر المغناطيس إذا حرك الحديد فإنه إنما يحركه بخاصية فيه لا بجسميته ، فيحركه من غير أن يتحرك هو في نفسه ، وأما إن كان تحريكه لكونه جسماً فاما أن يحركه بأن يتحرك أو يحركه لكونه جسماً فحسب . والقسم الثاني باطل ، والا كانت الأجسام المتماثلة محركة بعضها لبعض دائماً ، وهو خلاف المشاهد ، فلم يبق إلا أن يحرك غيره بأن يتحرك فكل جسم حرك جسماً بجسميته فهو يتحرك في نفسه بحرك ما أى يحرك كان ثم يحرك غيره بمدافعت فهذا هو المطلوب من هذه المقدمة .

(29) (الشرح) : اعلم أن كل موجودين يكون أحدهما مختصاً بالآخر اختصاصاً تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديراً ، ثم يكون أحدهما ناعناً للآخر مندواته ، يسمى الناعت منها حالاً والمندوت محلاً ، ثم انه إما أن يكون الحال متقوماً بالحل ، والحل مقوماله ، وإما أن يكون الحل متقوماً بالحال متقوماله ، فان كان على الوجه الأول سمي الحال عرضاً والحل موضوعاً ، مثل البياض في الجسم فالبياض عرض والجسم موضوع ، وإن كان على الوجه الثاني سمي الحال صورة والحل هيولى ومادة ، مثل طبيعة النار في جسمها فالطبيعة النارية صورة وجسمها مادة لها ، فالحال كجنس تحته نوعان : العرض والصورة ، والحل كجنس تحته نوعان : الموضوع والمادة ، وعند هذا ظهر أن كل قوة حالة في الجسم فاما أن تكون عرضاً فيه إن كانت مقومة للجسم ، كالصور الطبيعية مثل الصورة النارية والهوائية والمائية والأرضية ، وكذا الصور المقومة لمواد الأفلاك ، وكل واحد من العرض والصورة يسمى قوة إن كانا مصدرين لأثر ما باعتبار حصول ذلك الأثر عنه ، فلفظة القوة تشملها جميعاً . واعلم أنهم ذكروا في إثبات الصور الطبيعية ومنايرتها للكيفيات المحسوسة من هذه الأجسام وجوها : أحدها أن الأجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في قبول الأشكال منها ما يقبلها بسهولة كالأجسام الرطبة ، ومنها ما يقبلها بعسر كالأجسام اليابسة ومنها ما لا يقبلها أصلاً كالأجسام الفلكية ، فاختصاص بعض هذه الأجسام بماله من الصفات دون البعض لا يمكن أن يكون للجسمية لأن الأجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في هذه الصفات ، ولا لمحلها ، لأن محل الجسمية هو الهيولى وهي قابلة لهذه الصفات فلا يمكن أن

يا [١١] المقدمة الحادية عشرة: إن بعض الأشياء التي قوامها بالجسم قد تنقسم بانقسام الجسم فتكون منقسمة بالعرض كالألوان وسائر القوى الشائعة في جميع الجسم. وكذلك بعض المقومات للجسم لا تنقسم بوجه كالنفس والعقل. (30)

تكون فاعلة لها ، لأن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً - كما سيظهر بعد - فيق أن يكون لما هو حال فيها ، والحال في الأجسام إما عرض وأما صورة فإن كان عرضاً حاد الطلب في سبب اختلاف الأجسام في قبول تلك الأعراض ، وإن كان صورة فهو المطلوب ، فقد ثبت أن اختلاف الأجسام في قبول الأشكال إنما هو صورة جوهرية حالة في الأجسام منوعة لها بعد اشتراكها في الجسمية .

لا يقال الطلب بعد قائم في اختصاص كل جسم بنوع من الصور مع الاشتراك في الجسمية لأننا نقول أما الأجسام الفلكية فلأن موادها لا تقبل إلا تلك الصور ، وأما المواد العنصرية فلأن اختصاص مادة كل نوع منها بصورته لأجل استعداد سابق عليها به نالت المادة تلك الصورة من الفاعل .

فإن قلت : فلنكيف ذلك الاستعداد السابق في اختصاص الجسم بالعرض المعين ، قلت : [وجوه] الفرق بينهما أن الماء مثلاً إذا سخن بالقصر ثم غل وطباعه عاد إلى ما كان عليه من البرودة فأولم تكن قوة مميّدة له إلى البرودة لا تمنع عوده إليها إلا لسبب جديد ، والماء إذا صار هواءً بقاسر ثم زال عنه القاسر فإنه لا يعود ماءً ، فملمن أن الصورة المائية له لم تكن بسبب قوة أخرى فيه .

وثانيها أن الكيفيات المحسوسة من هذه الأجسام مثل الحرارة والبرودة قابلة للاشتداد والتقص ، والصورة غير قابلة لها فإن الماء تشتد برودته وتقص ، والصورة المائية محفوظة فعملنا أن الصورة النوعية لهذه الأجسام غير هذه الكيفيات المحسوسة منها .

وثالثها - أن كل جسم إذا غل وطباعه فلا بد أن يختص بجزء مخصوص ويتحرك إليه بالطبع ، إذ لا قاسر حيثئذ مثل ميل الحجر إلى أسفل ، وميل النار إلى فوق ، وليس ذلك للجسمية المشتركة فيها ومحلها لئلا ، فهو لئلي حال فيه لأجله صار ذلك الجسم نوعاً متميزاً عن سائر الأنواع ، وهو الذي يسمى صورة نوعية ، ويسمى طبيعية إذا هي مبدأ أول بالذات لكل تغير وثبات لهذه الأجسام فقد ظهرت المغايرة بين الصورة والعرض وأن القوة يعمها جميعاً ، وذلك ما أردنا بيانه في هذه المقدمة والله أعلم .

(30) كما لنفس والعقل : ت ، كالعقل والنفس : ج (الشرح) : اعلم أن الأشياء التي لها تعلق بالجسم على قسمين ، أحدهما يتقوم بالجسم ، وثانيها ما يقوم الجسم ، وكل واحد منهما أيضاً على قسمين ، أحدهما ما يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، والآخر ما لا يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، فحصل أقسام أربعة : أحدها ما يتقوم بالجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وهو كل عرض يكون شائعاً فيه بحيث لا يفرض لجسم جزء إلا وفيه من ذلك العرض كاللون في الجسم ، فلذلك يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وثانيها - ما يتقوم بالجسم ولا

يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وهو كل عرض لا يكون شائعا في الجسم بل يكون من قبيل أطرافه أو عارضاته بسبب أطرافه كالسطح والخط والنقطة فان هذه أعراض في الجسم ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها ، أما في السطح في السلك دون الباقيين ، وأما في الخط في العرض والسلك دون الطول .

ومثال ما يكون عارضا للجسم بسبب أطرافه : الشكل العارض له بسبب السطح كالترتيب فانه لا يلزم أن ينقسم بانقسام الجسم . انقساماً يكون كل واحد من أجزائه تريبا بخلاف القسم الأول ، فانه إذا عرض للجسم المتلون انقسام يلزم منه انقسام اللون بحيث يكون كل واحد من أجزائه ملونا ، ولا يجب أن يقال : الشكل وإن لم ينقسم بانقسام الجسم إلى أجزاء مماثلة لكاهما ولكنه ينقسم بانقسامه في الجملة وإن كان إلى أجزاء مخالفة لكاهما . وثالثها ما يقوم الجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه ، هذا مثل الهيول والصورة الجسمية فانها مقوتان للجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامهما ، وذلك لأنه إذا عرض للجسم انقسام وانفصال فالقابل للانفصال ليس هو الاتصال الجسدي ، لأن الاتصال ضد الانفصال ولا يكون في الشيء قوة قبول ضد البتة ، وإذ ليس القابل للانفصال في الحقيقة الصورة الجسمية في الجسم فالقابل له فيه إنما هو الهيول فقد لزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على الهيول ، وأما الصورة الجسمية فلا يمكن أن تقبل القسمة الانفكاكية لما ذكرناه ، ولكنها تقبل القسمة الوهمية ، والقسمة بحسب اختلاف الأعراض ، فانه يمكن أن يفرض في الاتصال الجسدي في الوهم شيء غير شيء ، وكذلك يمكن أن يصير بعضه محلا لبعض الأعراض دون بعض منه ، سواء كانت تلك الأعراض إضافية فقد لزم أيضا من ورود الانقسام على الجسم وروده على الصورة الجسمية أعني القسمة الوهمية و قسمة اختلاف الأعراض ، وأما القسمة الانفكاكية فلا . ورابعها ما يقوم الجسم ولا يلزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على ذلك المقوم ، هذا مثل العقل فانه حلة لوجود الجسم كما سيأتي بيانه في موضعه ، وحلة وجود الشيء تكون مقوما له لا محالة ، ولا يلزم من انقسام الجسم انقسام ما هو مقوم لوجوده وهو العقل .

واعلم أن الفرق بين تقويم الهيول والصورة للجسم وبين تقويم العقل له من وجهين : أحدهما أن الهيول والصورة مقوتان للجسم بالمواصلة ، والعقل مقوم له في وجوده أي حلة لوجوده ، وأسباب وجوده لا محالة ، لأن أسباب الماهية إنما هي الذاتيات ، وأسباب الوجود إنما هي الملل الفاعلة مع الشرائط المعتبرة في تأثيرها .

واعلم أن صاحب الكتاب قرن النفس والعقل في هذا الموضع وليست النفس حلة لماهية الجسم من حيث هو جسم ولا لوجوده ، ولكنها كال أول للاجسام مكلة لها في فيض الحياة ونوابعها من الحس والحركة وغيرها عليها ، فهي مقومة للأجسام في كالاتها دون ماهيتها ووجودها ، ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها أعني النفوس المجردة التي ليست بجسم ولا جسماني كالنفوس الناطقة . وأما النفوس الجسائية كالنفوس الحيوانية والنباتية فيلزم من انقسام الجسم انقسامها فعل هذا الوجه - وهو أن يراد بالنفس النفس المجردة في تكييل الجسم في الحياة دون ماهيته ووجوده - صح تمثيله بالنفس في هذا القسم واه أعلم .

يب [١٢] المقدمة الثانية عشرة : ان كل قوة توجد شائعة في جسم ،
فهى متناهية لكون ذلك الجسم متناهيا .⁽³¹⁾

(31) ذلك : ك ، - : ت ج (الشرح) : اعلم أن القوة من حيث هى هى متغيرة للمقدار الجسمى فهى فى حد ذاتها ليست بذات مقدار وإنما تتغير بمقدار الجسم ، لكونها شائعة فى أجزائه ، فلما تبين أن كل جسم فهو متناهى المقدار ، والقوة مقدرة بمقدار الجسم بالمرض فقدرها إنما هو مقدار الجسم ، فتكون متناهية المقدار أيضا كالحرارة فإنها تكون مقداره بمقدار الجسم إذ يوجد فى كل جزء من الحرارة فتكون متناهية المقدار ضرورة .

واعلم أن الفائدة فى إثبات التناهى للقوى الجسائية بحسب ناهى محالها إنما هى إثبات التناهى فى التحريكات الصادرة عنها ليثبت أن القوى الجسائية لا تقوى على أعمال غير متناهية ، وفى هذا فوائد كثيرة ، وخصوصا فى إثبات المنجرات كما سأتى . كمن نريد أن نبحث عنه ونبرهن على أن القوى الجسائية متناهية فى أفعالها فنقول إن القوة للملم تكن فى حد ذاتها ذات كمية فلا يحل عليها . التناهى أو اللاتناهى - الذى يراد به الملول دون السلب اللذان هما ليسا من خواص الحكم إلا باعتبار تعلقهما بما يكون ذاكية ، وذلك إما الجسم الذى هو محلها أو التحريكات التى تصدر عنها . أما الأول فقد ذكرناه ، وأما الثانى وهو أن يحل عليها التناهى أو اللاتناهى باعتبار القوى فذلك من ثلاثة أوجه : الشدة والعدة والمدة . مثال الشدة هو أن يكون أحد الراميين أسرع رمية بعد اتحادهما فى المسافة والشروع فى الرمي ، ومثال العدة أن يكون أحد الراميين أكثر عدداً فى الرميات على التوالى ، ومثال المدة هو أن يكون أحد الراميين أطول زمنا فى الرمي إلى الجوى بعد الاتحاد فى الشروع ، فلتبين أن القوة لو اشتد تحريكها للجسم اشتداداً بغير نهاية فلما أن تقع تلك الحركة فى زمان أولا فى زمان ، والقسمان باطلان فبطل اللاتناهى بحسب الشدة . أما فساد القسم الأول فلأن الحركة كلما كانت أشد وأسرع فى مسافة معينة كان زمانه أقصر فلو كان فى زمان لا يمكن فرض حركة أخرى قاطمة لتلك المسافة المعنية فى زمان أقصر من ذلك الزمان ، فكانت تلك الحركة أشد من الحركة المشتدة بغير نهاية فحينئذ يلزم انقلاص الحركة الغير المتناهية من الجانب الذى هى غير متناهية بحسب فلا تكون غير متناهية هذا خلف . وأما فساد القسم الثانى فلأن كل حركة فهى على مسافة فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى تمامها فتكون واقعة فى زمان ثبت تنهى القوى الجسائية بحسب الشدة ، وأما بيان تنهاى بحسب العدة والمدة فلأن تلك القوة إما أن تكون طبيعية ، أو قسرية فإن كانت طبيعية كان قبل الجسم الأكبر لتحريك مثل قبول الجسم الأصغر ، لأنه لا معاوقة فيها لتحريك الطيمى ؛ بخلاف التحريك القسرى فإن الجسم الأكبر يكون أصغى عن قبوله من الجسم الأصغر ، فإذا حركت القوة جسمها حركات غير متناهية عدة ومدة ، وحرك جزء تلك القوة بعض ذلك الجسم من مبدأ واحد فاما أن يكون تحريك الجزء متناهيا أو غير متناه ، والثانى محال وإلا لكان أثر بعض القوة مثل أثر كلها وهو محال ، إذ فى كل القوة ذلك الجزء وزيادة فكيف يمكن ذلك ، وأنت تعلم أن الجسم كلما كان أكبر مقدارا كان أقوى تأثيراً ، فاعتبره

يج [١٣] المقدمة الثالثة عشرة : انه لا يمكن ان يكون شئ من انواع

التغير متصلا إلا حركة النقلة فقط ، والدورية منها. (32)

بنار صغيرة وأخرى كبيرة فاذن يكون تأثير ذلك الجزء متناهيًا ، لكن نسبة الأثر إلى الأثر كنسبة المؤثر إلى المؤثر نسبة متناه لما ذكر صاحب الكتاب : إن كل قوة في جتم فانها متناهية لتناهي محله ، فنسبة الأثر إلى الأثر نسبة متناه إلى متناه فتكون تلك الحركات متناهية عدة ومدة وهو المطلوب ، وأما إن كانت تلك القوة قسرية فلنفرض أنها تحرك جسما حركات غير متناهية مدة وعدة من مبدأ ، ونفرض أن تلك القوة بعينها تحرك بعض ذلك الجسم من ذلك المبدأ بعينه فاما أن يكون تحريكها لبعضه مساويا لتحريك كله وهو محال لأن في كله زيادة معاوقة من التحريك القسري على ما في بعضه ولا يكون الشئ مع غيره كهر لا مع غيره ، وإما أن يكون زائداً عليه فلا بد من التفاوت ، وذلك التفاوت إنما يظهر من الجانب الغير المتناهي لا اتحادهما في المبدأ فينقطع تحريكه لكليه لكن نسبة كل الجسم إلى بعضه نسبة متناه إلى متناه ضرورة أن التفاوت في التحرك إنما هو بحسب تفاوت المعارقة بين الكل والجزء ، فيكون تحرك الجزء أيضا متناهيًا فثبت تناهي القوى الجسائية من الوجوه الثلاثة ، وانه أعلم .

(32) (الشرح) : اعلم أن الغرض من تصحيح هذه المقدمة إنما هو إثبات أن الزمان إنما يستحفظ بالحركة الوضعية ، وهي الحركة الدورية لأناسين في المقدمة التي بعد هذه أن الزمان من لواحق الحركة وأنه متصل دائم غير منقطع ، وماعدا الحركة الوضعية من أنواع الحركات والتغيرات منقطعة غير متصلة فيلزم أن يكون الحافظ للزمان إنما هو الحركة الدورية دون سائر أن أنواع الحركات ، وبيان ذلك هو أن التغير إما أن يكون دفعة أو لا دفعة ، والتغير الذي يكون دفعة لا يمكن أن يكون متصلا لأنه إن أحدث تغيراً واحداً فلا شك في عدم اتصاله ودوامه ، وإن أحدث تغيرات كثيرة كل واحد منها بعد أخرى فلا يمكن أيضا أن يكون متصلا لأن كل واحد منها يحدث في آن فلو اتصلت متوالية لزم تتالي الآثات وهو محال كما سياتي . وأما التغير الذي لا يكون دفعة بل يكون على التدريج فهو الحركة وقد بينا لها إنما تقع في أربع مقولات الكم والكيف والآخرين والوضع ، فلتبين أنه لا يمكن أن يكون شئ من أنواع الحركات دائما إلا الحركة التي تقع في مقولة الوضع ، وهي الحركة الدورية منها ، أما الحركة في مقولة الكيف — وهو الاستحالة — فلأنها (عبارة) من أن يتغير الجسم من ضد إلى ضد مثل تغيره من الحرارة إلى البرودة ، ومن البياض إلى السواد ، ومن الحموضة إلى الحلاوة يسيراً يسيراً ، وكذا غيرها من الكيفيات ، فيكون كون الجسم في تلك المراتب من التغير محصوراً بين الحاصرين ، وهما الكيفيتان اللتان إحداها متحرك عنها ، والأخرى متحرك إليها فتكون الاستحالة متناهية ضرورة فقد ثبت أن الحركة في مقولة الكيف يجب أن تكون متناهية . وأما الحركة في مقولة الكم كالتمزق والاضمحلال فلأن هذه الحركة لا تنتقل عن الحركة في مقولة الآخرين فتتناهي بتناهيها ، وبيان أن الحركة في الآخرين متناهية ومنقطعة غير متصلة هو أن الحركة في الآخرين هي الحركة المستقيمة ، وقد بينا قبل أن الجهات متناهية ، فتكون كل حركة مستقيمة أيضا متناهية ، اللهم إلا أن يقال أن المتحرك إذا وصل إلى نهاية حركته رجع متحركاً ، وكذا في الجانب الآخر متصلة .

١٤] المقدمة الرابعة عشرة: ان حركة (33) النقلة اقدم الحركات
 واولاها (31) بالطبع ، لان الكون والفساد تتقدمها استحالة و الاستحالة ،
 يتقدمها (35) قرب المحيل من المستحيل ولا نمو ولا نقص الا و يتقدمه كون
 وفساد. (36)

نفقول يجب أن يكون بين كل حركتين مستقيمتين سكون- البتة فلا يمكن اتصال الحركات
 المستقيمة . بياته : أن التحرك إذا وصل إلى نهاية حركة فإن الميل الذي به تحرك إليها يكون
 معه عند الوصول إليها ، لأن الميل هو (كذا في المطبوع) هو العلة لذلك الوصول ، و العلة تكون
 موجودة مع وجود الملول فاذا تحرك راجعا فأنما يتحرك بميل آخر لأن الميل إلى ذلك الحد لا يكون
 عين الميل عن ذلك الحد ، لكن الوصول إنما يحدث في الأثر بخلاف الحركة ، فأنها إنما
 تحدث في الزمان ، فيكون الميل الموصل موجوداً في ذلك الأثر ، والميل الآخر إنما يحدث
 في آن آخر ، لما ذكرنا أن الميلى لا يجتمعان ، والميل أيضا آتى الوجود ، لأن الميل مغاير
 للحركة ؛ اعتبره بالزرق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً ، فانك تجد فيه ميلا محوسا مع عدم
 الحركة فاذن الميلى إنما يحدثان في آئين ، وبين كل آئين زمان ، لأن تتالى الآئات محال ،
 فبين آتى الميلى زمان هو زمان السكون ، فقد ثبت أن كل حركة مستقيمة فانها تنتهى
 بسكون ، فلا يمكن أن تكون الحركات المستقيمة متصلة فالحركة التي يمكن أن تكون متصلة
 إنما هي الحركة الدورية فهي التي تصلح أن تكون حافظة للزمان .

(33) - حركة : ت ج ، الحركة : ك (34) واولاها : ت ج ، واولها : ك

(35) - والاستحالة : ت ك ، - : ت ج ، يتقسمها : ت ج ، - : ك

36 (الشرح) : اعلم انه لا يمكن أن يحدث شيء من أنواع الحركات التي ذكرناها إلا .
 وتسبقه حركة النقلة وخصوصاً الوضعية منها ، ومنها الحركة الدورية ، بياته هو أن
 الحركة في الكم إن كانت نمواً فانها تحتاج إلى حركة النقلة ، وهي حركة الاجزاء التي هي
 شبيهة بالمنزى بالقوة فتنتقل اليه وتندرج فيه طولاً وعرضاً وعمقاً على تناسب محفوظ حتى
 ينمو المنزى ويتحرك في كيته إلى كمال نشوئه وتماه فاذن لا نمو إلا و يتقدمه حركة
 النقلة ، وأما الذبول فلاه لا بد وأن يتحلل شيء من أجزاء الدابل ، حتى يتقلص هو ناقصا
 في كيته إلى الذبول دالا فمحلل ، والشئ المتحلل لا بد من أن ينفصل ويتحرك إلى
 مكان آخر ، فاذا ما تم تحرك تلك الاجزاء المتحللة حركة النقلة لا يحصل ، الذبول ، وأما
 التحلل والتكاثف فانها لا ينفكان عن الإستحالة ، إذا الشئ المتحلل يرق قوامه ، والتكاثف
 يفلظ قوامه ، ورقة القوام وغلظه كقيتان ، فاذن لا بد للتحلل والتكاثف من الإستحالة ،
 وهي الحركة في الكيف ، فلتبين أن الإستحالة لا توجد إلا بعد حركة النقلة .
 و بياته أن المستحيل إما أن يستحيل بالطبع أو بالقسر ، و الأول على قسمين أحدهما ،
 استحالة البسائط بالطبع كاستحالة الماء المسخن إلى البرودة ، وثانيها استحالة المركبات بالطبع
 كاستحالة الحصرم من الحموضة إلى الحلاوة .

ط [١٥] المقدمة (٣٧) الخامسة عشرة : ان الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها. ولا يوجد احدهما دون الآخر ، فلا توجد (٣٨) حركة الا في زمان ولا يعقل زمان الامع حركة (٣٩) . فكل مالا توجد (٤٠) له جركة فليس هو واقعا تحت الزمان. (٤١)

أما استحالة البساط بالطبع ، فلائها يجب . أن تكون خارجة عن الكيفية الطبيعية حتى يمكن أن تردا طباعتها إلى تلك الكيفية ، وغروجهما عن الكيفيات الطبيعية لا يكون بالطبع فلا بد من عروض يحيل قاصر عليها أولا لتحليلها الى الكيفية الخارجة عن الطبع ثم مفارقتها عنها لتعود طباعتها رادة أجسامها إلى الكيفيات الطبيعية كالماء يقرب منه النار فتسخنه ثم تبعد عنه فيعود إلى البرودة طبا ف تكون هذه الاستحالة قد تقدمها قرب المحيل ، وبعده من المستحيل ، وهو حركة النقلة .

وأما استحالة المركبات ، فلائها إنما تكون بعد حصول التركيب من اجتماع أجسام مختلفة الطبايح مختلفة الأحياز الطبيعية ، وذلك لا يتحصل إلا بحركة النقلة ، وأما الاستحالة بالقصر ، فلأن القاصر من لوازم المقصور فهي في الحقيقة استحالة بالطبع ، وقد سبق الكلام فيه ، وإن كان مفارقا فلا بد من قربه منه حتى يمكنه أن يحيله فتقدمه حركة النقلة لا محالة .

وأما قوله : الكون والفساد تتقدمهما استحالة ، والاستحالة يتقدمها قرب المحيل من المستحيل ؛ فقد علمت أن الكون والفساد ليسا من قبيل الحركات ولكنها من قبيل المتغيرات التي تقع دفعة ، فأراد أن يبين أنها أيضا لا يتحققان إلا بعد حركة النقلة ، وذلك لأنه تسبقها استحالة عن المحيل ، وهي إنما تحصل بإزالة الكيفية الملازمة لذلك النوع بإيراد ما يفسدها من الكيفيات فيشتد اعتماد المادة الا تخلع عن الصورة الأولى : وهو الفساد ، والتلبس بالصورة الثانية : وهو الكون وقد بينا أن الاستحالة تحتاج إلى حركة النقلة فيكون الكون والفساد مسبوقين أيضا بحركة النقلة ، وقد بينا فيما سلف أن حركة النقلة المستقيمة منقطعة ، فلا تكون هي السبب الأصل في حدوث هذه التغيرات التي هي متصلة في العالم فيجب أن يكون السبب الأصل هو الحركة المستديرة لإمكان اتصالها ودوامها ، فإن الجسم المستدير يطوف بحركته الدورية على جميع الأقسام التي هي حشوه فتقع مناسبات بين الأجسام النيرة المركوزة فيه وبين الأجسام العنصرية ، فيحصل بينها الفعل والا فعمال ، ويحصل من ذلك اعتماد المادة لأن تقيض عليها الصور من واهب الصور ، ويتبعها سائر التغيرات ، وهذه الحركة أعنى المستديرة أشرف من سائر الحركات لأنها إنما تعرض لموضوعها بعد تمام جوهره ، ويكون دائما على نسق واحد ، فلا يلزمها التفاوت مثل ما يلزم الحركة المستقيمة ، فانها إن كانت بالطبع فانها تشتت أخيرا ، وإن كانت بالقصر فانها تحف في الوسط وتضعف في الأخير ، فتكون الحركة المستقيمة متفاوتة ، وأما المستديرة فلا تفاوت أصلا إذا صدرت من قوة واحدة ، فالحركة المستديرة أقدم الحركات بالطبع وأشرفها .

37 المقدمة : ت ج ، والمقدمة : ك

38 فلا توجد : ك ، لا توجد : ت ج (39) حركة : ت ج ، الحركة : ، ك (40) توجد :

ت ج ، يوجد : ك

(41) واقعا : ت ج ، بواقع : ك (الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة مشتملة على ثلاثة أبحاث :

أحدها في بيان ماهية الزمان ، وثانيها في بيان كون الزمان مع الحركة متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر أصلا ، وثالثها في بيان مالا يتحرك فانه لا يقع تحت الزمان .

البحث الأول في بيان ماهية الزمان ، فنقول اختلف الناس في ماهية الزمان على أربعة مذاهب أحدها أنه موجود قائم بنفسه غير جسم ولا جسامي وهو واجب الوجود لذاته ، وثانيها أنه جسم يحيط بجميع أجسام العالم ، وهو فلك معدل النهار . وثالثها أنه حركة معدل النهار ، ورابعها أنه مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان كإساق شرحه ، وهو اختيار أرسطو ومن تبعه ، وهذا هو الذي ذكره صاحب الكتاب ، لأن مقدار الحركة عرض تابع لها فلتقرر هذا الرأي ، وبعد الفراغ منه نذكر شبه المذاهب الفاسدة مع أجوبتها فنقول :

إذا فرضنا جسماً يتحرك على مسافة معينة بمقدار من السرعة وفرضنا جسماً آخر يتحرك في تلك المسافة بذلك المقدار فلا شك أنها لو اتفقا في الأخذ اتفقا في الترك بالاتجاه إلى نهاية تلك المسافة لو ابتدا الأول دون الثاني ثم ابتدا الثاني أو تركهما ، فإنه يكون بين أخذ الأول وتركه إمكان قطع مسافة أقل من مسافة الأول ، والإمكان الثاني جزء من الإمكان الأول ، فالإمكان الأول أمر مقداري قابل للزيادة والنقصان وليس مقدراً قاراً بالذات بل هو زائد في الانقضاء إذ لو لم يكن منقضيًا لما فات من الثاني شيء هو حاصل للأول ، لأنها متفقان في السرعة والابتداء من نقطة واحدة من المسافة سواء ابتدئتما أو ابتدا أحدهما قبل الآخر فيلزم أن تكون مسافة الثاني مثل مسافة الأول وليس كذلك ، فاذن هو مقدار يكون وجوده على سبيل التجدد والتقضي ، فلا يكون هذا المقدار موجوداً قائماً بنفسه لا يكون في موضوع ، لأننا بينا أن أجزاءه متجددة متقضية فلا بد من موضوع كإساق بيان أن كل حادث لا بد له من موضوع فيكون له موضوع فلا يتخلو ، إما أن يكون هذا المقدار مقدراً لتلك الموضوع أو لهيئة فيه ، والأول من وجهين أحدهما أن مقدار الموضوع قار بالذات ، وهذا غير قار بالذات ، والثاني هو أن مقدار الموضوع إذا زاد فإنه يزيد الموضوع زيادته ولا يزيد الموضوع زيادة هذا المقدار ، فإن أبطل المتحركين أطولهما في هذا المقدار في مسافة معينة مع أنه قد يكون مقداره أصغر فليس هذا مقدار الموضوع فهو إذن مقدار لهيئة في الموضوع ، وتلك الهيئة إما أن تكون قارة بالذات أولاً تكون قارة الذات ، والأول باطل بالوجهين المذكورين ، فهو إذن مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة ، فالزمان هو مقدار الحركة لا من جهة أجزاء المسافة فإن أجزاء مقدار المسافة قارة الذات ، فتقدمها ثابت مع متأخرها بل من جهة التقدم الذي لا يثبت مع المتأخر ، ولا يجتمعان أبداً من أجزاء المقدار الذي بينا أنه على سبيل التجدد والانقضاء ، فظهر من هذا البحث ماهية الزمان وأنه عرض تابع للحركة .

البحث الثاني في كون الحركة والزمان متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر بيانه هو أنه ظهر في البحث الأول أن الزمان مقدار الحركة فلا يمكن تحقيقه بدونها أمأنه لا يمكن تحقيق الحركة بدونها فلأن كل حركة فهي على مسافة وكل مسافة فهي قابلة للانقسام دائماً بناء على تقسيم الجزء فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى آخرها فتكون واقعة في زمان فقد ثبت تلازمها .

البحث الثالث في بيان أن مالا يتحرك ولا يتغير فإنه لا يقع تحت الزمان بيانه هو أن المراد من قولنا الشيء الفلاني واقع في الزمان هو أن وجوده مطابق للزمان ، والزمان متجدد متصم ، فالمطابق له متجدد متصم ، وليس ذلك إلا الحركة فالواقع في الزمان وتحت إنما هو الحركة بالذات

يو [١٦] المقدمة السادسة عشرة : هي ^(٤٢) ان كل ما ليس بجسم | فلا يعقل فيه تعدد الابان يكون قوة في جسم ، فتعدد اشخاص تلك القوى بتعدد موادها او موضوعاتها ، فكذاك ^(٤٣) الامور المفارقة التي ليست بجسم ولا قوة في جسم لا يعقل فيها تعدد اصلا ، الا بان تكون عللا ومعلولات. ^(٤٤)

والمتحرك بالعرض ، وهو الجسم وأعرافه فلا يكون متحركا ولا متغيرا أصلا بالذات ولا بالعرض فلا يكون واقعا تحت الزمان ، ولا يكون وجوده زمانيا ، فلنظ كرشبه المخالفين. قال صاحب المذهب الأول ، إن الزمان موجود متى فرض عدمه لزم منه محال ، وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود فالزمان واجب الوجود لذاته . بيان الصغرى أن الزمان موجود بالضرورة ، لأن كل أحد يعلم بالضرورة أنه لم يكن موجودا قبل ألف سنة ، وأنه موجود الآن من كذا سنة من عمره ، والتصديق إذا كان ضروريا كانت أجزاءه ضرورية ، فالعلم بوجود الزمان ضروري ، ويلزم من مجرد فرض عدمه محال ، لأنه إذا فرض عدمه كان عدمه بعد وجوده وجوده قبل عدمه بعديّة وقبليّة لا يجتمعان ، والقبليّة اللتان لا يجتمعان نفس الزمان فيكون الزمان موجودا عند عدمه ، وهذا محال .

و أما بيان الكبرى فظاهر ، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته سوى ما يلزم من فرض عدمه — نظرا إلى ذاته — محال ، فالزمان موجود واجب الوجود لذاته وكل ما يكون واجب الوجود لذاته لا يكون جسما ولا جسيما ، فالزمان موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا جسيما . وأما من قال : بأن الزمان هو فلك معدل النهار ، فإنه تمسك بأن قال : الزمان محيط بجميع الحوادث ، وذلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث [من الشكل الثاني] فالزمان هو فلك معدل النهار .

وأما من قال : بأن الزمان ، هو حركة فلك معدل النهار ، فإنه زاد في هذا الدليل شيئا ، فقال : الزمان محيط بجميع الحوادث ومتجدد متصمم وحركة فلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث متجدد ومتصمم ، فالزمان حركة .

الجواب من الأول ، هو أننا بينا أن الزمان غير قار الذات بل هو أبدا في تجدد وتصمم ، وأوجب الود لذاته لا يكون كذلك . وعن الثاني أن قياسكم من الشكل الثاني ، والقريئة المركبة من الموجبتين فيه لا تنتج ، وعكس الكبرى جزئي لا يصلح أن يكون كبرى الشكل الأول .

فإن قلت تجمل الكبرى سالبة لينتج هكذا : ولا شيء غير فلك معدل النهار بمحيط بجميع الحوادث ، ينتج فليض الزمان غير فلك معدل النهار . قلت حينئذ تكون الكبرى بمنوعة ومنقوضة بحركته ومقدار حركته . وعن الثالث وجوه : أحدها ، ما ذكرناه جوابا عن الثاني ، وثانيها ، أن الزمان لا يوصف بالسرعة والبطء بل بالطول والقصر ، والحركة توصف بأنها فهو مغاير لها ، وثالثها ، أنه يمكن أن توجد حركتان معا ولا يمكن أن يوجد زمانان معا ، ورابعها ، أنا نفرض حركة من أول النهار إلى آخره بمقدار من السرعة ، ونفرض حركة أخرى بذلك المقدار من السرعة من أول النهار إلى نصفه ، فالحركة الأولى مساوية للثانية في الماهية ولوازمها والسرعة المعينة ، ومخالفها في المقدار ، ومعلوم أن مخالفتها إما هو بالزمان فحسب من حيث أن زمانها أطول فليس الزمان إلا مقدار الحركة التي لا تجتمع أجزاء متقدمها مع متأخرها :

(٤٢) هي : ك ، — : ت ج

(٤٣) — او موضوعاتها : ت ج ، وموضوعاتها : ك . فكذاك : ك ، فلذلك : ت ج

(٤٤) (الشرح) : المقصود من هذه المقدمة بيان أن كل ماهية نوعية تتمتع بالأشخاص

بـ [١٧] المقدمة السابعة عشرة : هي ⁽⁴⁵⁾ ان كل متحرك فله محرك ضرورة ، اما خارج * عنه كالحجر متحركه ** اليد او يكون محركه *** فيه كجسم الحيوان ، فانه مؤلف من محرك ومتحرك ، ولذلك اذا مات وعدم منه المحرك وهي (X) النفس يبقى المتحرك وهو الجسد (+) في الحين . كما كان الا انه لا يتحرك تلك الحركة ، فلما كان المحرك الموجود في المتحرك خفيا لا يظهر للنس ، ظن بالحيوان انه يتحرك ⁽⁴⁶⁾ دون محرك . وكل متحرك يكون محركه فيه فهو الذي يسمى المتحرك من تلقائه معناه ان القوة المحركة لما يتحرك منه بالذات موجودة في جملته . ⁽⁴⁷⁾

التي تحتها فان سبب ذلك التعدد إما هو تعدد المواد وتغاير القوابل . بيانه ان شخص تلك الماهية إما أن تكون تلك الماهية أو غيرها ، فان كان هو هي فأينما وجدت الماهية وجد ذلك الشخص بعينه فلا تكون أشخاصا متعددة بل يكون نوعها في شخصها ، والفروض خلافه ، وإن كان غيرها وهو من عوارضها فلا بد له من علة ، فلهذا إما أن تكون تلك الماهية أو ما يكون حالا فيها . أو ما يكون محلا لها أو مالا يكون حالا فيها ولا محلا لها لكن له علاقة مامع الماهية ، أو مالا يكون له ذلك التعلق بالماهية أصلا . والقسم الأول محال ، وإلا لكان نوعها في شخصها فلا يكون محتاتمد أشخاص وهو خلاف مانحن فيه . والقسم الثاني أيضا محال لأن شخص الحال بد تشخص الحال بمدية بالذات فلا يكون هو علة لما هو قبله بالذات . وأما القسم الثالث والرابع ، فيها صحيحان ، مثال القسم الثالث القوى الجسدية من الأعراض والصور ، ومثال القسم الرابع النفوس الناطقة فان هذه الأمور تعدد وتشخص بحسب تعدد متعلقاتها من المواد والأيدان للاستمداد الذي يحدث فيها . والقسم الخامس أيضا محال ، لأن مالا يكون له تعلق بالماهية أصلا ولا بأشخاصا فقيسته إليها على السوية ، فن المحال أن يقتضي عددا منها دون عدد لإلالسبب ، فيعود التقسيم المذكور فيه ، فلا بد من الإتياء إلى أحد قسمي الثالث والرابع ، فقد حصل من هذا أن كل ماهية تعددت أشخاصا فتلك الماهية ، إما مادية ، كالقوى الجسدية من الصور والأعراض ، أو متعلقة بالمادة بفرض من التعلق كالنفوس الناطقة ، فالتجردات الصرفة والمفارقات المحضة لا يمكن أن تعدد أشخاصا البتة بل — تكون أنواعها في أشخاصا ، إما بأن تكون تشخصها نفس ماهيتها كما في حق واجب الوجود لذاته ، أو بأن تكون ماهية كافية في فيضاتها وتشخصها عن واجب الوجود ، كالجواهر العقلية المنزهة من التعلق بالمادة ، إذ لا تعدد في التفاعل الأول — ولا اختلاف في ماهيتها وليس لها قوابل ولا ما يشبه القوابل ولا تعدد في أشخاصها التي تكون تحت نوع واحد بل تكون أنواعها في أشخاصها ، نعم يحصل التعدد في سلسلة العلية التي منها تكون . على بعضها لبعض فتحصل كثرة ولكنها لا تكون تحت فرع واحد بل يكون كل واحد منها نوعا مقابرا لغيره .

(45) هي ان : ك ، - : ت ج

(*) خارج : ج ك ، خارجا : ت (**) تحركه : ت ج ، بحركة : ك

(***) يكون محركه : ت ج ، بحركة : ك

(X) وهي : ت ج ، وهو : ك . (+) الجسد : ت ج ك ، الجسم : ن

46 - يتحرك : ت ج ، متحرك : ك . وكل : ت ج ، فكل : ك

(47) (الشرح) : اعلم أن هذا الكلام مشتمل على بحثين : أحدهما ، في بيان أن كل متحرك

فله محرك غيره ، وثانيهما - في تقسيم المحرك وتغير المتحرك من تلقائه .

البحث الأول ، في بيان أن كل متحرك فله محرك غيره . دليله هو أن الجسم إذا تحرك فإما أن يتحرك لأنه جسم ما ، و الأول باطل من وجوه : أحدها ، هو أنه لو كان كذلك لكان كل جسم متحركاً دائماً لأن السلة إذا كانت دائماً لكانت المعاول دائماً بدواها ، وليس كذلك . وثانيها ، أن الجسم إن كان متحركاً لأنه جسم فلا يخلو إما أن يكون قاصداً إلى جهة معينة أو لا يكون ، و الأول - باطل من وجهين : أحدهما أنه يجب أن يكون إذا وصل إليها ، فحينئذ لا تكون الجسمية وحدها علة للحركة ، وإلا لما سكن وقد فرضناه كذلك ، هذا خالف . وثانيها أنه يلزم أن يكون كل جسم قاصداً إلى تلك الجهة بعينها ، ونحن نرى الأجسام متحركة إلى جهات متقابلة كحركة النار إلى فوق وحركة الأرض إلى أسفل ، وإن أن لا يكون الجسم المتحرك قاصداً إلى جهة معينة بل جاز أن يتحرك إلى أى جهة اتفقت ، فليس يتحرك إلى بعض الجهات بأول من الحركة إلى سائر الجهات ، فإما أن يتحرك دفعة إلى جهات مختلفة فهو محال ، أولاً يتحرك إلى شيء منها ، فلا يصلح أن يكون الجسم وحده موجباً لحركة نفسه ، وثالثاً - لو كان الجسم يتحرك لأنه جسم لاستحال سكونه لأن ما بالذات دائم بدوام الذات . ورابعها - هو أن الجسم قابل للحركة فلا يكون فاعلاً لما لأن القابل لا يكون هو الفاعل .

و أما القسم الثاني من أصل الكلام : وهو أن يكون الجسم إنما يتحرك لأنه جسم ما ، فحينئذ يكون المحرك تلك الخصوصية لا الجسم من حيث هو جسم فقد ظهر من هذا أن كل جسم متحرك قائماً بمحركه شيء غير كونه جسماً ، ولا ينقض هذا الأصل بالحيوان ، فإن الفاعل لحركته هو النفس دون الجسم ، وهى صورة وراء الجسم ، إذ مجردة كما في الإنسان أو مقارنة للمادة كما في الحيوانات ، لكن لما كانت النفس خفية الذات غير محسوسة ظن أنه يتحرك بجسمه من غير محرك وهو محال .

البحث الثاني في تقسيم المحرك ، وتفسير المتحرك من تلقائه ، فنقول : اعلم أن يكون خارجاً عن الجسم الذى يحرك ، وهو التحريك القسرى مثل تحريك الإنسان حجراً ، أو يكون ، داخلًا فيه متعلقاً به ، وهو إما أن يكون بالإرادة أو بالتخيير من غير إرادة ، وعلى التقديرين فإما أن تكون تلك التحريكات متحدة على نسق واحد ، أو مختلفة فيحصل أربعة أقسام ، ونحن قد استوفينا فيه الكلام في المقدمات السابقة فلا نعيده .

و أما تفسير المتحرك من تلقائه ، فالحكاه مختلفون في استعمال هذا اللفظ فبهم من جعل المتحرك من تلقائه ، هو الذى له أن يتحرك بالطبع حركة غير تلك الحركة التى هو بها متحرك ؛ و تلك الحركة مع ذلك لا تكون عن سبب من خارج فعل ، ومنهم من يدخل الثبات في حلة المتحرك من تلقائه ويخرج الفلك من أن يكون متحركاً من تلقائه ، وهم مع ذلك يمنعون أن يخرج الفلك من ذلك فليس هذا التفسير موافقاً لأراهم ، ومنهم من زاد على هذا التفسير قيداً آخر ، وهو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك ، فنأخذ هو القيد مطلقاً يكن الفلك أيضاً داخلًا في المتحرك من تلقائه ، وإن أخذ هكذا . وهو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك إذا شاء كان داخلًا فيه مثل الفلك ، و لا يلزم من صدق قولنا : إذا شاء أن لا يتحرك فإنه لا يتحرك ، إمكان أن يقع تلك المشيئة فيشاه أن لا يتحرك وذلك لا يلزم من صدق الشرطية صدق الحتمية

بح [١٨] المقدمة الثامنة عشرة : ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل
فمخرجه غيره وهو خارج^(٤٨) عنه ضرورة ، لانه لو كان المخرج فيه ولم
يكن ثم مانع لما وجد^(٤٩) بالقوة وقتا ما ، بل كان يكون بالفعل دائما . فان
كان مخرجه فيه وكان له مانع فارتفع ، فلا شك ان مزيل المانع هو الذى
اخرج تلك القوة الى الفعل . فافهم هذا .^(٥٠)

كما بينوه في المنطق ، ومنهم من فر المتحرك من تلقائه بالمتحرك الذى لا يكون سبب حركته
خارجا عنه قاسراً . بل يكون إما داخلا فيه أو متعلقا به ، وهم المحققون من الحكماء ، فعل هذا
يدخل فيه الفلك والنبات والحيوان والنبات المتحركة بالطبيعة ، وتخرج عنه الحركات القمرية
والمرضية ، وهو الذى اختاره صاحب الكتاب ، ومنهم من شرط في هذا التفسير ان تكون
تلك الحركة بالإرادة فتخرج عنه الحركات التسخيرية وهى حركة النفس النباتية ، والحركات
الطبيعية ، وتبقى الحركات الفلكية والحيوانية فحسب ، وأنت غير في هذه الإطلاقات إذ لا مشاحة
في الألفاظ ، وإن كان الأشبه هو ما ذكره في هذا الكتاب .

(٤٨) خارج : ت ج . شئ خارج : ك . ثم : ت ج . ثمة : ك

(٤٩) وجد : ت ج ك ، وجب : ن

(٥٠) (الشرح) : هذه مقدمة شريفة عظيمة النفع ، تحتها أسرار لطيفة ، ومعان دقيقة
فلنبسط الكلام فيها فنقول : ان كل ما يخرج من القوة إلى الفعل يكون على ثلاث مراتب :
الأولى : منها أن يكون ذلك الشئ معدوما فيصير موجوداً مثل أن الحرارة معلومة في
الماء ولكنها قابلة للوجود فاذا أوجدها الفاعل صارت موجودة فيه ، فيقال إنها خرجت من
القوة إلى الفعل .

والثانية : هو أن يكون الشئ موجوداً بالفعل في ذاته ويمكن أن يكون له صفة ما إما
صورة أو عرض ولكنها لا تكون موجودة فيه ، فيقال لذلك الشئ الموجود بالفعل بحسب
إمكان حصول تلك الصفة له : إنه بالقوة كذا فاذا وجدت له تلك الصفة يقال : إنه صار
بالفعل ، مثل الماء فإنه موجود بالفعل في ذاته ، ويمكن أن يتصف بالحرارة فقبل وجوده
يقال : إن الماء حار بالقوة فاذا وجدت له يقال : إنه صار حاراً بالفعل .

والثالثة أن يكون الشئ موجوداً بالفعل كامل الذات تام الصفات ويمكن أن يحدث منه
شئ آخر لا موجوداً فيه بل مفارقاً عنه ، فقبل حدوثه عنه يقال لذلك الموجود إنه فاعل لشيئ
الآخر بالقوة فاذا حدث عنه يقال له صار فاعلاً بالفعل ، وهذا القسم عظيم الشأن جداً ،
والكلام فيه طويل ، والاختلاف فيه كثير ، ويبنى عليه كثير من أمهات المسائل : مثل حدوث
العالم وقدمه .

فلنتكلم أولاً في القسمين الأولين ثم ندلج إلى الثالث تلويحاً يليق بهذا الموضع ونذكر
تمامه في المقدمات الآتية إن شاء الله تعالى فنقول : كل ما يخرج من القوة إلى الفعل على الوجهين
الأولين فله مخرج يخرج من القوة إلى الفعل ، لأن ذلك الشئ يمكن لذاته ولحله ، فنسب الوجود
والعدم إليه على السوية ، فيحتاج إلى مرجح يرجح وجوده على عدمه ، ومرجح وجود الشئ
على عدمه يخرج له من القوة لا بحالة ، وهذا المرجح المخرج قد يكون خارجاً عن ذات ذلك
الشئ الذى هو بالقوة كالنار بالنسبة إلى الماء ، وقد يكون داخلاً فيه مساوياً ، مثل القوى

بط [١٩] المقدمة التاسعة عشرة: ان كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لانه إن حضرت اسبابه وجد، وان لم تحضر او عدمت او تغيرت نسبتها | الموجبة لوجوده لم يوجد. (٥١)

م (١-٤)

الطبيعية الكامنة فيها، و القسم الثاني إن لم يتخلف عنه تأثيره بأن يظل موجوداً بالفعل دائماً، فلا يكون عمله بالقوة في وقت من الأوقات، و كلامنا فيها يكون وقتاً ما بالقوة ثم يخرج إلى الفعل، و إن تخلف عنه تأثيره بأن لا يخرج ما هو فيه من القوة إلى الفعل فلا شك أنه يكون ذلك التخلف إما لقيام مانع أو لفقدان شرط فيحتاج إلى أمر خارج عنه يزيل ذلك المانع، أو يحصل ذلك الشرط، فزيل المانع أو يحصل الشرط الخارج يكون مخرجاً لذلك المخرج الذي هو في الشيء في تأثيره من القوة إلى الفعل، كالقوى الطبيعية المنضجة للقواكه الكائنة فيها إذا لم يحصل منها ذلك الإنضاج، إما لقيام مانع كبرد مفرج، أو لفقدان شرط كسخونة الجو فكل ما أزال ذلك المانع أو حصل هذا الشرط كالتشيس إذا أمدتها بتسخين الجو فهو مخرج للقوى الطبيعية في تأثيره من القوة إلى الفعل فعلى هذا يكون المخرج الأصل ذلك الخارج فإذا خرج المخرج لشيء حل الإطلاق من القوة إلى الفعل يكون خارجاً عنه دائماً، وهذا هو ما أشار إليه بقوله: وهو خارج عنه ضرورة.

وأما الوجه الثالث وهو أن يكون ذلك الشيء موجود الذات كامل الصفات فيحدث منه أثر بالفعل بعد أن كان بالقوة فذلك الأثر إما أن يكون في المادة كالصور والأمراض الحالة فيها أو متعلقاً بها بضرب من التعلق، كالنفوس الناطقة أو لا يكون في المادة ولا متعلقاً بها، كالمقول المفارقة، والقسمان الأولان يمكنان إذا أعد تلك المادة معدة تستند لتل القيص، من ذلك الفاعل فيحدث فيها ذلك الأثر، مثاله من الطبيعة أن الشمس موجودة بالفعل فيأخذ نور لا قصور فيها ولا تمنع في جهتها في إعطاء النور فإذا لم يستفد بها شيء فللقصور في استعداده بأن لا يكون مثلونها أو لا يكون في مقابلتها، أو يكون بينه وبينها حجاب، فإذا أمدته معد بأن يحصل له هذه الشرائط ويزيل عنه الموانع، فانه يفيض النور من الشمس عليه من غير توقف ولا تخلف لكن هذا لا يوجب تنعراً في الفعل لأن ذلك التخلف لم يكن لزوات أمر في الفاعل حتى ينسب إليه تنعير بل لنقصان في التقابل، وحدث الصور والأعراض في المادة السفلية ليس إلا على هذا الوجه، فان الحركات الأولية تهيم هذه المادة لقبول تلك الأشياء فيحدث منهم فيها على حسب كل قابل ما يليق به من غير تغير في الفاعل أصلاً إذ لم يتخلف ما يتخلف إلا لقصور في التقابل لا لقوات صفة في الفاعل.

وأما القسم الثالث وهو أن لا يكون ذلك الحادث في المادة ولا متعلقاً بهامع أنه لا يصح التنعير على الفاعل الموجود الذات الكامل الصفات، فهل يمكن هذا أو لا يمكن؟. فبعض ما سبق منا في المقدمات السالفة، وما سياتي في المقدمات الآتية يعينك على الاطلاع على حكم هذا القسم وتمة القسمين الأولين.

(٥١) (الشرح). اعلم أن كل ماله سبب فانه باعتبار ذاته يمكن الوجود والعلم لأنه إن لم يكن يمكن الوجود أو العلم نظر إلى ذاته فاما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ينتج الوجود لذاته لأنه لا واسطة بين الوجود والعلم فإذا لم يكن قابلاً لما كان أحدهما متعيناً إما الوجود أو العلم، فان كان الأول فهو واجب الوجود لذاته، وإن كان الثاني فهو ينتج الوجود لذاته، وكل واحد منهما لا يمكن أن يكون له سبب، أما واجب الوجود لذاته فانه لا يرتفع بارتفاع الغير لكونه واجباً لذاته، وماله سبب يرتفع بارتفاع الغير وهو ذلك السبب والجمع بينهما متناقض، وأما المنتج لذاته فلأن ماله سبب لا بد أن يصير موجوداً بوجود ذلك السبب،

ك [٢٠] المقدمة العشرون: (52) ان كل واجب الوجود باعتبار ذاته
فلا سبب لوجوده بوجه ولا على حال. 53

كا [٢١] المقدمة الحادية والعشرون: ان كل مركب من معنيين فان
ذلك التركيب هو سبب وجوده على ما هو عليه ضرورة فليس هو واجب
الوجود بذاته (54) لان وجوده بوجود جزئيه وبتركيبها. (55)

و الممتنع لذاته لا يصير موجودا لكن (في الطبع لسكن) كلامنا فيما يكون له سبب فاذا كل ماله سبب
فهو باعتبار ذاته ممكن الوجود والعدم (غير آب) من قبولها أصلا ، وإنما يوجد إذا وجد سبب
وجوده مع الشرائط المنتهية في ذلك التأثير فيجب وجوده به لأنه إن لم يجب وجوده بقى في حد
الإمكان ولا يكون وجوده واجبا على علمه ، ولا يكون وجوده أول بالوقوع من عدمه فلا يصير
موجوداً مع حضور سببه الكامل فلا يكون سبب وجوده سببا لوجوده ، هذا خلف ، فإذا وجد
سببه كاملا في الشرائط المنتهية التأثير وجب به وجود المسبب وإنما يعدم إذا عدم سببه أو إن
وجد لكن عدت الشرائط والجهات التي تعتبر في ذلك التأثير ، وهذا هو المراد من قوله أو تغيرت
نسبتها المرجية لوجوده ، فحينئذ يمتنع وجود المسبب قطعا فقد حصل من هذا البحث أن كل
ماله سبب فهو باعتبار وجود سببه واجب الوجود ، وباعتبار ذاته مع قطع النظر عن وجود سببه
وعدمه ممكن الوجود والعدم ، وانه الهادي بفضل.

(52) العشرون : ت ، العشرونية : ج ، العشرينية : ن

(53) - ذاته فلا : ت ج ، ذاته لذاته فلا : ك . هل : ت ج ، - : ك (الشرح) اعلم أنه
لا يمكن أن يكون الشيء الواجب الوجود لذاته له سبب به يوجد لأننا بينا في المقدمة التي قبل
هذه أن كل ماله سبب فانه باعتبار ذاته ممكن الوجود والعدم ويلزم من هذا بطريق عكس
النقيض أن مالا يكون ممكن الوجود والعدم لذاته فلا يكون له سبب أصلا لكن واجب الوجود
لذاته ليس ممكن الوجود والعدم لذاته ، فلا يكون له سبب بوجه من الوجوه .

ولقائل أن يقول إنكم بينتم في المقدمة التي قبل هذه المقدمة أن كل ماله سبب فانه ممكن
الوجود باعتبار ذاته ، فتكون هذه المقدمة لازمة عنها ، بطريق عكس النقيض فلا حاجة إلى
جمعها مقدمة مستقلة ألا ترى أن كل مقدمة وضمتوها في هذا الكتاب ، فانه يلزم منها لوازم
كثيرة إما بطريق عكس النقيض أو بغيره من الطرق المشهورة في المنطق مثل صدق العكس
المستوى وكذب النقيض وغيرهما ولا يحتاج إلى أن تذكر تلك اللوازم مستقلة لأنها تكون معلومة
من أصل المقدمة الموضوعة ، فكذا هنا لا يحتاج إلى ذكر هذه المقدمة مستقلة بعد وضع المقدمة
السابقة تركا للتطويل .

والاعتذار عنه أن هذه المقدمة لما كانت كثيرة الاستعمال لكثرة وقوع الحاجة إليها في المسائل
التي نتكلم فيها لا جرم أفرادها بالذكر لتكون معلومة حاضرة في الذهن بالفعل ولا يحتاج إلى
استنباطها من مقدمة أخرى فانه ربما لا ينتقل ذهن الناظر إلى عكس نقيض تلك المقدمة فيتوقف
في صحة تلك المطالب وأما إذا كانت مذكورة بالاستقلال فإنه لا يحصل حينئذ توقف واشتباه .

(54) - بذاته : ت ج ، لذاته : ك

(55) (الشرح) : اعلم أن كل ماعية تكون مركبة من جزأين أو أكثر من ذلك فانه يجب أن
تكون ممكنة الوجود والعدم لذاتها ، فلا يكون واجب الوجود لذاته مركبا أصلا ، بل يجب
أن يكون واحداً بسيطاً منزهاً عن انحاء التركيب . بياضه أن كل مركب فان وجوده يكون محتاجا

كب [٢٢] المقدمة الثانية والعشرون : ان كل جسم فهو مركب من معينين ضرورة وتلحقه اعراض ضرورة. اما⁽⁵⁶⁾ المعنيان المقومان له فمادته وصورته ، واما الاعراض اللاحقة له فالكَم والشكل والوضع.⁽⁷⁾

إلى وجود جزأيه ، وجزؤه غيره ، فكل مركب فان وجوده محتاج إلى غيره ، وكل محتاج إلى الغير فانه يرتفع بارتفاع ذلك الغير وكل ما يرتفع بارتفاع الغير فهو ممكن لذاته ، ينتج فكل مركب فهو ممكن لذاته ، ولا شيء من واجب الوجود لذاته بممكن لذاته ، ينتج فلا شيء من المركب بواجب الوجود لذاته ، فيعكس لاشيء من الواجب بذاته بمركب فكل ما هو واجب الوجود لذاته فذاته وحدة محضة منزعة عن التأليف والتركيب وذلك ما أردنا بيانه .

(56) - اما : ت ج ، واما : ك

(57) (الشرح) : اعلم أن المقصود من هذه المقدمة إنما يتضح ببيان مقامين : أحدهما في تجوهر الأجسام والثاني في عوارض الأجسام ، أما المقام الأول فنقول : اختلف العلماء في تجوهر الجسم على خمسة مذاهب ، وتفصيلها أن الجسم قد يكون مركباً من أجسام مختلفة الطبائع كالأعضاء الآلية (المركبة) من المفردة وهي من الأخلط الأربعة ، وهي من الأركان الأربعة ، وقد يكون بسيطاً ، وهو ما لا يكون كذلك لكنه قابل للانقسام ، إما بالفك والتفصيل أو باختلاف عرضين كما في البقلة أو بالوهم والفرض فالانقسامات الممكنة إما أن تكون حاصلة بالفعل أو بالقوة وعلى التقديرين فاما أن تكون متناهية أو غير متناهية فمفصل أربعة أقسام أحدها أن يقال ان هذه الانقسامات حاصلة بالفعل وهي متناهية ، وهذا على قسمين لأن الأجزاء التي بينها تلك الانقسامات المتناهية بالفعل إما أن تكون قابلة للانقسام بالقوة أولاً لا تكون ، والأول مذهب ديمقراطيس فإنه كان يقول بأن الانقسامات التي نورد على الجسم البسيط حاصلة بالفعل وتنشئ إلى أجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل بل بالقوة وهما ، وهي كرية الشكل متناهية الماهية والحقيقة ، فإذا اجتمعت حصلت الأجسام البسيطة أولاً ، ثم منها المركبات ثانياً ، والثاني مذهب أكثر المتكلمين فان عندهم الجسم مركب من أجزاء هي حاصلة بالفعل وهي متناهية العدد ، وتلك الأجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل ولا بالقوة . وثانيها أن تلك الانقسامات حاصلة بالفعل وهي غير متناهية ، وهو مذهب جماعة من المتكلمين ، وهم تفريسيون من المعتزلة . وثالثها أن تلك الانقسامات حاصلة بالقوة وهي متناهية ، وهو مذهب شاذ لا أعرف أحداً ذهب إليه . ورابعها أن تلك الانقسامات بالقوة وهي غير متناهية وهو مذهب المحققين من الحكماء . وإيضاح هذا المذهب ، هو أن الجسم البسيط كماء واحد مثلاً هو واحد في الحقيقة كما هو عند الحس إلا أنه قابل للانقسام بالقوة إلى غير النهاية لا بمعنى أنه يحصل أجزاء غير متناهية بالفعل ؛ فإن ذلك محال كما سيأتي بل بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا ويمكن أن يرد عليه فصل آخر ، وكل ما يحصل بالفعل فانه يكون متناهياً محصوراً ، وافهم هذا المعنى منهم كما تفهمه من قولنا البارئ قادر على إيجاد أشياء غير متناهية إذ ليس معناه أنه يوجد عدداً غير متناه بل معناه أنه لا يصل إلى إيجاد شيء إلا ويمكنه أن يوجد بعده أشياء اخر مع أن كل ما يحصل فإنه يكون متناهياً أبداً ، فكذا الجسم البسيط عندهم قابل للانقسام إلى غير النهاية بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا ويمكن بعده ورود فصل آخر عليه ، مع أن كل ما يحصل يكون أبداً متناهياً وعدداً ومقداراً ، وهذا هو الأصل الذي يبنى عليه إثبات كون الجسم مركباً من الهيول والصورة ، فلتذكر ما يدل على تصحيح هذا الرأي فنقول : لا يجوز أن ينتهي الجسم في القسمة إلى أجزاء لا تقبل القسمة أصلاً لا بالفعل ولا بالقوة ويدل عليه وجوه :

أحدهما : لو انتهت القسمة إلى أجزاء هذه صفتها فلا يخلو إما أن لا يمكن أن تتلاق أو يمكن فإن لم يمكن لم يكن الجسم حاصلًا من تأليفها وإن أمكن فلنفرض ثلاثة أجزاء متلاقية فاما أن يكون الجزء الأوسط حاجبًا للطرفين من التلاق أولاً يكون فإن كان حاجبًا كان ما يلاق منه أحد الطرفين غير ما يلاق الطرف الآخر ، فيكون منقسماً ، وإن لم يحجب كان كل واحد من الطرفين ملاقياً للوسط بالكلية ، إذ لو لم يكن بالكلية لكان منقسماً ، وإذا كان كذلك فلا يزيد الثلاثة على حجم الواحد منها ، فلا يكون التركيب من مثل هذه الأجزاء مفيداً لهجومية حاصلة من تركيبها وقد وضمناه كذلك ، وهذا خلف .

الثاني : أن الصفحة المركبة منها إذا استنارت بأشراق الشمس عليها كان الوجه المستنير مغايراً لما لا يكون كذلك فانقضت .

الثالث : الجسم قد يكون ظله مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصف الجسم فاذا فرضنا هذا الجسم مركباً من عدد وتر ، كان ظله شقعا فكان له نصف هو ظل نصف الجسم ، فيكون هذا الجسم منقسماً بقسمين متساويين فيكون قد انقسم الجزء .

الرابع : برهن أوقليدس بشكل المروش على أن وتر القائمة جذر مربعي الضلعين المحيطين بها . فاذا كان الضلعان المحيطان بالقائمة كل واحد منهما عشرة أجزاء كان وتر القائمة جذراً لما بين ، وليس للما بين جذر صحيح فلا بد من انقسام الجزء .

الخامس : برهن أوقليدس على أن السطوح المتوازية الأضلاع التي تكون على قاعدة واحدة وفي جهة واحدة وبين خطوط متوازية تكون متساوية ، فاذا فرضنا سطحين بهذه الصفة وأحدهما أربعة في أربعة ، فيكون مركباً من ستة عشر جزءاً ، والآخر طوله من المشرق إلى المغرب فيلزم أن يكون السطح الثاني مركباً من ستة عشر جزءاً وهو محال .

فان قلت ، وهذا لازم على صاحب الأصول أيضاً ، لأن أحد السطحين إذا كان شبراً في شبر ، والآخر من المشرق إلى المغرب فكيف يكونان متساويين ؟ قلت : إذا كان أحد السطحين قائماً على القاعدة والآخر مائلاً ، فكلما ازداد طول الثاني نقص عرضه ، فلا استحالة فيه .

السادس : لو كان الجزء حقاً لكنت الحركة باطلة لكن الحركة حقة ، فالجزء باطل . بيان الشرطية : إن المتحرك من جزء إلى جزء حركته : إما على الأول ، وهو محال ؛ لأنه عند الأول لم يتحرك بعد ، أو على الثاني ، وهو أيضاً محال ، لأنه عند وصوله إلى الثاني يكون قد انتهت حركته ، لأن الحركة هي سبب وصوله إلى ثمانية الثاني ، فلا تكون هي هي فقد صحت الشرطية ، لكن التالي فاسد بالضرورة ، فالقدم مثله .

السابع : لو كان الجزء ، حقاً لكنت الدائرة باطلة ، لكن الدائرة حقة فالجزء باطل . بيان الشرطية : هو أنه لو أمكنت الدائرة حينئذ : إما أن تكون الأجزاء الحاصلة فيها متلاقية الظواهر أولاً تكون ، والثاني باطل ، وإلا يحصل في كل جزء شغل وفراغ ، فيلزم الانقسام ، هذا خلف . وإن كانت متلاقية الظواهر : أمكن أن تجمل دائرة أخرى محيطة أو متصلة بها ، فاما أن يرتكب على جزء من الدائرة الداخلة جزء من الدائرة الخارجة ، أوجز أن فصاعداً ، والثاني محال وإلا لزم الانقسام في الجزء المرتكب عليه ، والأول : يقتضى أن يكون عدد أجزاء الخارجة مثل عدد أجزاء الداخلة ، وهكذا تفرض إحاطة دوائر أخرى بها ثلاثة ورابعة إلى أن ينتهي إلى حد يحصل طوق مثل طوق الفلك الأعظم مع أنه يكون عدد أجزائه مثل عدد أجزاء الدائرة الصغيرة التي فرضناها أولاً ، وهذا محال .

وأما بيان أن الدائرة حقة ، فن وجهين ، أحدهما : أن ترى في الحس ما هو في الإستدراة

كالدائرة ، فإن كان في الحقيقة كاهو عند الحس ، فقد ثبتت الدائرة ، وإن لم يكن في الحقيقة دائرة ، بل يكون بعض أجزائه أرفع ، وبعضها أخفض ، فيكون قد حصل فيه فرج ، فذلك الفرغ ان كان لا يسع فيها إلا ما يكون أقل من جزءه لزم الإنقسام ، وإن كان يسع مثل جزءه ملاً فاعا حتى حصل التساوى و ثبتت الدائرة ، وإن كان يسع أكثر من واحد ، فإن كان الذي يسع فيها عدداً متناهياً ملاً فاعا حتى حصل التساوى ، وإن كان غير متناه كانت الفرغ قابلة للإنقسام بغير نهاية ، وهو باطل لوجهين . أحدهما : أن أصحاب الجزء وافقونا على فساد ، والثاني أن مقادير تلك الفرغ متناهية ؛ لكونها محصورة بين تلك الأجزاء ، ففسر المقدار وكبره : إنما هو بسبب كثرة الأجزاء وقتلها فاذن هما متناسبان ، لكن مقادير الفرغ متناهية ، فالعدد الذي يسعها متناه .

الوجه الثاني : هو أن إذا أخذنا جسماً وثبتنا أحد طرفيه في موضع مخصوص من سطح وأدركنا الطرف الآخر إلى أن ينتهي إلى حيث ابتدأنا بتحريكه ، فلا شك أن موضع الطرف المثبت يصير مركزاً للمحيط الذي يحصل من تركيب الطرف الآخر ، ولما كانت مقادير ذلك الجسم واحداً كانت نسبة المركز إلى جميع أجزاء المحيط متساوية ، فالسطح المحصور في ذلك المحيط ، هو الدائرة ، فقد ظهر من هذا فساد مذهب من قال بأن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، أو يلزم منه أيضاً فساد مذهب من قال : إن الجسم ينقسم بالفعل إلى غير النهاية ؛ لأنه يلزمهم القول بكون الجسم من أجزاء لا تتجزأ ، فإن كانوا غير قائلين به ، وذلك لأنهم يقولون : كل ما يمكن من الإنقسام في الجسم فهو حاصل بالفعل ، فينكسر انكسار التقيض أن ما ليس ينقسم بالفعل ، فليس يمكن أن ينقسم ، فالجسم لما كان كرة بالفعل ، وكل كرة فانها عبارة عن أحاد ، فقي الجسم حاد وكل واحد من تلك الاحاد لا يقبل الإنقسام بالفعل ولا بالقوة . أما بالفعل فإننا فرضناه واحداً ، فلو كان كثيراً بالفعل لما كان واحداً ، وأما بالقوة : قلنا لزمهم أن ما ليس ينقسم بالفعل فليس يمكن أن ينقسم ، فإذا أخذنا عدداً متناهياً من تلك الأجزاء ، فلا شك أنه يمكن تركيبها على وجه يحصل لذلك المجموع الأقطار الثلاثة ، وإلا لم يكن تأليف مثل هذه الأجزاء مفيداً للمقدار ، فلا يكون مقدار الجسم حاصلًا من تركيبها ، هذا خلف . فإذا ركبناها على الوجه المذكور حصل جسم متناهى المقدار والعدد ، وأيضاً يكون لهذا الجسم نسبة إلى سائر الأجسام التي تظنون أنها مركبة من أعداد غير متناهية ، لأنه ثبت أن جميع الأجسام متناهى المقدار ، بعضها بالحس ، وما ليس بمحسوس : فبالبراهين التي سلفت في المقدمة الأولى ، فإذا كان ازدياد المقدار ونقصانه بحسب ازدياد العدد ونقصانه فيها متناسبان ، فنسبة المقدار إلى المقدار هي نسبة متناه إلى متناه ، فنسبة العدد إلى العدد نسبة متناه ، فإذا انقسام الجسم بالفعل إلى غير النهاية باطل ، ومذهب ديمقراطيس أيضاً باطل ، لأن تلك الأجزاء متساوية الماهية والحقيقة ، أو يمكن أن يوجد اثنان منها متساويين الماهية والحقيقة ، فيصح من نص كل اثنين منها من الاتصال الراجع للانفصال مثل ما بين نص الواحد منها ، وبالعكس ، وحينئذ يلزم أن تكون تلك الأجزاء قابلة للانفكاك والانفصال ، وإذا ثبتت هذه المقدمات فلتبين كون الجسم مركباً من الهوى والصورة ، فنقول : لما ثبت أن الانقسامات الممكنة في الجسم غير متناهية ، و ثبت أن الانقسامات بالفعل متناهية لزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون لنا جسم يكون واحداً في الحقيقة ، كما هو عند الحس نقطة ماء ، فإذا ورد عليه الإنفصال ، فالقابل للانفصال : لا يمكن أن يكون هو الاتصال ، لأن الاتصال ضد الإنفصال ، ولا يكون في الشيء أبداً قوة قبول ضده ، لأن القابل للشيء أبداً قوة قبول ضده ، لأن القابل للشيء يكون موجوداً عند وجود المقبول ، والشيء لا يبقى عند طريان ضده ، فاذن القابل للانفصال في الجسم الذي هو متصل بذاته شيء وراء الاتصال وهو القابل للاتصال والإنفصال جميعاً ، فذلك القابل هو

كج [٢٣] المقدمة الثالثة والعشرون : ان كل ما هو بالقوة وله (58)
في ذاته امكان ما، فقد يمكن في وقت ما ان لا يوجد بالفعل. (59)

الهيول ، والاتصال الجسدي هو الصورة ، ومجموعها هو الجسم ، فهو إذن مركب من الهيول والصورة ، وهذا هو ما أردنا بيانه في المقام الأول .
وأما المقام الثاني - وهو النظر في العوارض الثلاثة التي ذكرناها ، وهي : الكم ، والشكل ، والوضع .

فاعل : أن الجسم إذا دخل وطبأه فانه لا بد وأن يحصل له مقدار معين ، إذ الجسم بدون المقدار محال ، وإذ لا قاصر حيثئذ ذلك المقدار له طبعي ، وكذلك الشكل ، لأن الشكل عبارة عما يحيط به حد أو حدود ، والجسم لما لزمت المنتهى لزم حداً أو حدوداً لا محالة ، فيكون شكلاً .
و أما الوضع : فهو عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة أجزائه ، بعضها إلى بعض ، ونسبتها إلى الأجسام الخارجة عنه ، ومعلوم أن كل جسم فله نسبة مخصوصة بين أجزائه ، ونسبة إلى سائر الأجسام من القرب والبعد ، فالهيئة الحاصلة بسبب هاتين النسبتين هي الوضع ، فاذن كل جسم فانه لا يتخلو من هذه الأعراض الثلاثة التي هي : الكم ، والشكل ، والوضع .

(58) وله : ك ، و : ت ج

(59) (الشرح) : اطل أن هذه المقدمة موضوعها (أن كل ما هو بالقوة) وقد قيده بقوله (وله) في ذاته إمكان ما) ومحمولها (فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل) . والمراد من قوله كل ما هو بالقوة هو كل ما يمكن أن يوجد بالفعل ولم يوجد ، وذلك لأن القوة في مقابلة الفعل في هذا الموضع ، فليست هي مجرد الإمكان ، بل هي عبارة عن أن يكون الشيء يمكن الوجود والعلم ، ولا يكون موجوداً ، فإذا وجد يقال له : خرج من القوة إلى الفعل ، فكان الشيء موجوداً بالقوة لا يصلق مع كونه موجوداً بالفعل ، وكونه ممكنًا يصدق مع كونه موجوداً بالفعل ، فانه إذا حدث لا يصير واجبا لذاته ، بل هو ممكن لذاته دائماً قبل كونه موجوداً بالفعل ومعه بعده إذا ثبت هذا فاعلم أن على هذه المقدمة سؤالين ، أحدهما أن قوله : كل ما بالقوة ، معناه كل ما هو ممكن الوجود ، وليس بموجود كما ذكرناه ، فالإمكان معلوم ومذكور فيه تفصيلاً فلما ذا قيده مرة أخرى بقوله : وله في ذاته إمكان ما ، وثانيهما أن محمول القضية ينبغي أن يكون مغايراً لموضوعها ، إذ لا فائدة في مجرد تكرير الشيء ؛ وأن يكون خارجاً عنه ، وإلا لم يكن ثبوته للموضوع محمولاً ، بأن يكون قضية تطلب صحتها بالبرهان . وكلامنا في القضايا البرهانية ، إذا ثبت هذا ، فنقول : المراد من المحمول في هذه المقدمة - وقوله : فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل .

إما أن يكون إثبات الإمكان قبل خروجه إلى الفعل أو بعده أو مطلقاً ، فإن كان الأول كان محمول القضية غير موضوعها أو داخل فيه لأن المعنى من كون الشيء بالقوة هو كونه بحيث يمكن أن يوجد بالفعل وأن لا يوجد مادام لم يوجد ، فحمله على أحد الوجهين المذكورين ، وإن كان الثاني فهو متقوض بالنفس الناطقة لأنها تكون بالقوة قبل حدوث البدن وعند حصوله يوجد بالفعل ، ومعلوم أن ذاتها ممكنة في جميع الأحوال ، إذ الممكن لذاته لا يصير واجباً لذاته ، ثم إنها لا يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل لأنه ثبت في الحكمة أنها باقية لا تنعدم ، وإن انتقض المزاج وفسد البدن ، فلا تكون هذه القضية صحيحة على هذا الإطلاق ، وإن كان الثالث فهو أيضاً خال عن القائمة لأن كل مقيد يصدق عليه مطلقه فكل ما هو بالقوة

كد [٢٤] المقدمة الرابعة والعشرون ان كل ما هو بالقوة شيء ما ، فهو ذو مادة ضرورة لان الامكان هو في المادة ابدا. ⁽⁶⁰⁾

فانه يصدق عليه أنه يمكن أن لا يوجد بالفعل وذلك معلوم بالضرورة لأنه في وقت كونه بالقوة يصدق عليه أنه يمكن أن لا يوجد بالفعل فلا حاجة إلى جعلها من المقدمات البرهانية .

والجواب عن الأول أن المراد بالإمكان هنا إنما هو إمكان الثبات والفساد بعد خروج الشيء من القوة إلى الفعل وهو متاخر لإمكان الوجود والعدم نظراً إلى ذات الممكن ، ألا ترى أن النفس الناطقة بعد وجودها ليس لها إمكان الثبات والفساد إذ ليس لها إمكان الفساد فلا يكون لها إمكان الثبات والعدم مع أنها ممكنة الوجود والعدم نظراً إلى ذاتها إذ لا تصوير واجبة لذاتها وإنما تجب لوجوب علتها لا لذاتها .

وهن الثاني أن المراد من قوله : فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد هو أنه يعلم في وقت ما بعد خروجه إلى الفعل ، والنفس بالنفس الناطقة لا يتوجه لما ذكرنا أن المراد بالإمكان إنما هو إمكان الثبات والفساد ، وليس لنفس الناطقة هذا الإمكان فيصير تقرير الدعوى في هذه المقدمة هكذا : إن كان ما هو بالقوة وله إمكان الثبات والفساد بعد خروجه من القوة إلى الفعل فانه لابد وأن يعلم في وقت ما ، وقد استعمل هذه المقدمة في الفصل الذي (ذكرت) فيه أنه نظير رابع فلسفي من جملة دلائل التوحيد على الوجه الذي لخصناه فلنبرهن على صحتها فنقول : إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن فعله قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية لا تجتمع مع البعدية ، وليست قبلية والبعدية نفس العدم لأن العلم قبل كالمعلم بعد ، وليس القبل هو البعد وهي أمور زائدة على عدم الشيء وجوده وهي قابلة للتفاوت بالزيادة والنقصان وهي متمكة متصلة وذلك هو الزمان ، فاذن كل ما يوجد بعد أن لم يكن فانه محتاج إلى الزمان ، وقد سبق في المقدمات الماضية أن الزمان من لواحق الحركة ، فكل حادث فهو محتاج إلى الحركة فإذا كان فيه إمكان الثبات والفساد أيضاً فعل تقدير فساده يكون عدمه بعد وجوده على مثل ما قلنا في حلوله فيكون فساده أيضاً محتاجاً إلى الزمان والحركة فيلزم أن يكون محتاجاً في وجوده وثباته ثم نقول :

احتياج مثل هذا الحادث إما أن يكون إلى الحركة مطلقاً كيفما اتفق أو إلى حركات معينة ، والأول باطل ، وإلا لدام وجوده بدوام الحركة ، وكلامنا في الحادث الذي يكون وقتاً بالقوة وإن كان احتياجاً إلى حركات معينة فيلزم أن يكون بحيث إذا انعمت تلك الحركات وانقضت فانه ينعدم هذا الحادث لأن وجوده من الفاعل إنما كان بشرط تلك الحركات الممينة فيعدم عند انعدامها ضرورة ، وذلك هو الأجل المقدر لكل حادث في القدر الذي هو تفصيل القضاء الإلهي السابق فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة إذا وجد وكان في ذاته إمكان الثبات والفساد فانه لابد وأن ينعدم في وقت من الأوقات .

(60) (الشرح) : اعلم أن كل ما هو موجود بالقوة فله مادة تكون محلاً لإمكانه قابلة لاستمداده . والدليل عليه : أن كونه ممكناً أمر موجود وإلا لم يكن ممكناً ، وذلك الإمكان له موضوع ، لأنه من الأمور الإضافية لا تعمل بنفسها بدون الموضوع فيكون له موضوع . فذلك الموضوع إما أن يكون غير ذلك الممكن الذي هو بالقوة ، أو ما يكون حالاً فيه ، أو ما يكون محلاً له ، أو ما لا يكون حالاً فيه ولا محلاً له ، والقسم الأولان باطلان وإلا لزم قيام الموجود بالمعدم ، والقسم الثالث حق وهو المادة ، وذلك لأننا لانمى بالمادة سوى ما يكون محلاً لإمكان الشيء الذي هو بالقوة كالنطفة بالنسبة إلى الإنسانية التي تكون بالقوة فإنها موضوعة لإمكانها قابلة لشروط استمدادها ، وأما القسم الرابع وهو مثل أن يقال إمكان الشيء عبارة عن قدرة القادر على إيجادها ، وهو أيضاً محال لأن قدرة القادر بعد هذا الإمكان ، فانه يقال إن لم يكن الشيء ممكناً في نفسه

كه [٢٥] المقدمة الخامسة والعشرون : ان مبادئ الجوهر المركب الشخصى^(٦١) ، المادة والصورة . ولا بد من فاعل اعنى محرك^(٦٢) حركة الموضوع^(٦٣) حتى هبأه^(٦٤) لقبول الصورة وهو المحرك القريب المهيئ لمادة شخص ما ، فلزم من هنا النظر في الحركة والمحرك والمتحرك . وقد بين في كل ذلك ما يلزم تبينه . ونص كلام ارسطو على ان^(٦٥) : « المادة لا تحرك ذاتها »^(٦٦) ، فهذه^(٦٧) هي المقدمة العظيمة الداعية للبحث عن وجود المحرك الاول .^(٦٨)

لا يكون الفاعل قادراً عليه فلا يكون إمكان الشيء غير قدرة القادر عليه ضرورة ، فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة فهو ذو مادة لاحالة ، ويجب أن يكون محققاً هناك أيها الطالب لمحق أن مراد أرسطو من الإمكان في هذا الموضوع إما هو الاستعداد التام لحدوث الشيء مثل الزواج الإنساني وتوابعه التي تحدث في مادته ، أضي النطفة ، وأما الإمكان المطلق الذي هو بحسب الماهية ، وهو أن تكون الماهية قابلة للوجود والعدم في الجملة سواء حصل استعداد التام أولم يحصل فليس بمراد له في هذا المقام ؛ لأن هذا الإمكان ليس أمراً وجودياً ، وإلا لكان نسبة الماهية إلى وجودها بالإمكان أيضاً ، إذ الإمكان لا يكون واجباً لذاته ، فيحتث يلزم أن يكون للإمكان إمكان آخر ، وكذا الكلام في الإمكان الثاني والثالث ذاهبا إلى غير النهاية ، وهو محال ، فاذن يجب أن يكون مراده بالإمكان هنا هو الإمكان الثاني ، وهو الاستعداد التام الذي هو عبارة عن حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، كاستعداد النطفة بمزاجها وتوابعها للصورة الإنسانية ، وقد فات هذا الشرح من المفسرين لكلام أرسطو ، وتبهم في ذلك المتأخرون حتى حلوا كلامه على الإمكان الأول وهو فاسد وعليه شكوك لا يمكن التصقح منها ، فاعرف قدر ما نبهناك عليها واحفظه ، وتأمل فيه تسلم من الشكوك التي تورد على الملم الأول في هذا الأصل العظيم الذي يبني عليه كثير من أمهات المسائل .

(٦١) الشخصى : ت ج ، الشخصى : ك (٦٢) محرك : ت ، محركا : ج . ك . محرك : ت ك ، محرك : ج (٦٣) الموضوع : ت ج ، الموضوع : ك [في القهرس : الموضوع] (٦٤) هبأه : ت ك ، يهيه : ج (٦٥) على ان : ك ، — : ت ج (٦٦) متافريق ارسطو كتاب ١٢/٦ ١٠٧١ - ب ٢٩ - ٢٠ (٦٧) فهذه : ت ج ، وهذه : ك (٦٨) الاول واقه اعلم : ك ، الاول : ت ج (الشرح) : كل مادو قابل لشيء ومادة له فانه لا يمكن أن يكون هو الفاعل لنفسه .

بيانه أن نسبة الشيء إلى الفاعل بالوجوب ، لما بيننا في المقدمات الماضية أن المملول يجب وجوده عند وجود العلة ، ونسبته إلى القابل إنما هي بالإمكان لا بالوجوب ، وغخصوصاً في الصور والأعراض العنصرية ، وذلك لأنه ليس القابل إلا كونه متبياً لنيل وجود ذلك الشيء ، ولهذا فإننا إذا علمنا أن الشيء قابل لشيء آخر ، فانه لا يكون بمجرد هذا العلم أن يحكم عليه أن وجوده المقبول حاصل له لا محالة . بل يكون لنا أن نحكم بإمكان وجوده فحسب . أما إذا علمنا أن فاعله التام موجود فلنا أن نحكم أن مملوله موجود ، فقد ثبت أنه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً ؛ فكل مادة لصورة ، أو موضوع لعرض فإن المحرك لها إلى قبول تلك الصورة أو العرض بالفعل شيء . وراه تلك المادة وذلك الموضوع . فهذا شرح الخمس والعشرين مقدمة التي صادر عليها صاحب الكتاب لتتيم الغرض الذي وضعها لاجله والله الهادي بفضلته من بشاء . [وكان إتمام طبعه بتوفيق الله سنة ١٣٦٩ ، مصر]

(٤ - ب) م

| وهذه الخمس والعشرون مقدمة التي صدر ذلك بها : منها ما هو
يَسَّرَ بايسر تامل ومقدّمات برهانية ومعقولات⁽⁶⁹⁾ اول، او قريب منها ؛
بما لخصناه من ترتيبها ؛ ومنها ما نحتاج الى براهين ومقدّمات عدة لكنها
قد تبرهنت برهاناً لا شك فيه ، بعضها في «كتاب الساع» وشروحه ، وبعضها
في «كتاب ما بعد الطبيعة» وشرحه . وقد اعلمتلك ان ليس غرض هذه
المقالة نقل كتب الفلاسفة فيها وتبيين⁽⁷⁰⁾ ابعاد المقدمات بل ذكر المقدمات
القريبة المحتاج اليها بحسب غرضنا . واضيف الى ما تقدم من المقدمات مقدمة
واحدة توجب القدم . ويزعم ارسطو انها صحيحة واولى ما يعتقد فنسلمها
له على جهة التقرير ، حتى يبين ما قصدنا لبيانها . وتلك المقدمة وهى :
[٢٦] السادسة والعشرون هى قوله : ان الزمان والحركة سرمديان

دائمان موجودان بالفعل . فلذلك يلزم عنده ضرورة بحسب هذه المقدمة ان
يكون ثم جسم متحرك⁽⁷¹⁾ حركة سرمدية⁽⁷²⁾ موجودة بالفعل . وهو الجسم
الخامس . فلذلك يقول ان الساء لا كائنة ولا فاسدة ، لان الحركة عنده
لا كائنة ولا فاسدة . لانه يقول : ان كل حركة تتقدمها حركة ضرورة ، اما
من نوعها او من غير نوعها . وان الذى يُظَنُّ بالحيوان انه لم تتقدم حركة
المكانية جركة اخرى اصلا ، ليس بصحيح ، لان السبب فى حركته بعد
السكون ينتهى الى امور داعية لتلك الحركة المكانية ، وهى اما تغير | مزاج
يوجب شهوة لطلب موالف ، او هرب من مخالف ، او خيال او رأى يحدث
له فيحركه⁽⁷³⁾ احد هذه الثلاثة ، وكل واحد منها توجهه حركات اخرى .
وكذلك يقول ان كل ما يحدث فان امكان حدوثه متقدم على حدوثه بالزمان ،
يلزم من ذلك اشياء لتصحيح مقدمته . وبحسب هذه المقدمة يكون المتحرك
المتناهي . يتحرك على طول متناه⁽⁷⁴⁾ مرارا غير متناه⁽⁷⁵⁾ بالرجوع على ذلك
الطول بالدور ، وهذا لا يمكن الا فى الحركة الدورية

(٥ - ا) م

(69) - ومعقولات : ت ج ، معقولات : ن (70) - وتبين : ت ، وتبين : ج ، الا تبين
بعض المقدمات : ن (71) - جسم متحرك : ت ، جسم متحرك : ج (72) سرمدية : ت ج ،
دائمة : ن 73 - فيحركه : ت ، فى حركه : ج [الفرق هنا وفى امثاله قد نشأ على ما اعتقد
من نقل الحروف العبرية الى العربية حيث ان الحروف العبرية متقطعة فى الكتابة : ف ح ر ك ه : ا]
(74) - متناه : ت ، متناهى : ج (75) متناه : ت ، متناهى : ج

- كما يتبرهن في المقدمة الثالثة عشرة من هذه المقدمات ؛ وبحسبها يلزم (٢٢٨-ب) ج وجود ما لا نهاية له على جهة التعاقب ، لان يوجد ذلك معاً وهذه المقدمة هي التي يروم ارسطو اثباتها دائماً ويبدولى انا ، انه لا يقطع بان دلائله عليها برهان ، بل هي الاخرى والاولى عنده . ويدعى تباعه وشارحو⁽⁷⁶⁾
- 5 كتيبه انها واجبة لا ممكنة ، وانها قد تبرهنت ويروم كل متكلم من المتكلمين ان يثبت انها ممتنعة . ويقولون لا يتصور كيف تحدث حوادث لا نهاية لها بالتعاقب ، فقوة كلامهم انها عندهم معقول اول والذي يبدولى انا ان هذه المقدمة ممكنة ، لا واجبة كما يقول الشارحون لكلام ارسطو ، ولا ممتنعة كما يدعى المتكلمون . وليس القصد الان تبين دلائل ارسطو ولا تشكيكنا عليه
- 10 ولا تبين رأي في حدث العالم ، بل القصد في هذا الموضع حصر المقدمات التي نحتاجها في مطالبنا | الثلاثة . وبعد تقديم هذه المقدمات وتسليمها ، آخذ (٥-ب) م في تبين ما يلزم عنها .

فصل ١ [١]

- يلزم بحسب المقدمة الخامسة والعشرين ان ثم محركا⁽⁷⁷⁾ هو الذي
- 15 حرك مادة هذا الكاين الفاسد حتى قبلته الصورة ، واذا طلب ذلك المحرك القريب ما حركه ، لزم ضرورة ان يوجد محرك آخر : اما من نوعه او من غير نوعه ، لان الحركة توجد في الاربع مقولات . وقد يقال عليها الحركة بعموم كما ذكرنا في المقدمة الرابعة . وهذا لا يمر الى لا نهاية كما ذكرنا في المقدمة الثالثة ، فوجدنا كل حركة تنتهي الى حركة الجسم⁽⁷⁸⁾ الخامس ،
- 20 وعندها تقف . ومن تلك الحركة يتفرع اليها يتسلسل كل محرك ومهي في العالم السفلي كله والفلك متحرك حركة نقلة وهي اقدم الحركات كما ذكر في المقدمة الرابعة عشرة . وكذلك كل حركة نقلة انما تنتهي لحركة الفلك ، كأنك قلت ان هذا الحجر الذي تحرك⁽⁷⁹⁾ حركه العكاز ، والعكاز حركه اليد ، واليد حركتها⁽⁸⁰⁾ الاوتار ، والأوتار حركتها⁽⁸¹⁾ العضل ، والعضل

(76) شارحوا : ت ، شارحى : ج (77) محركا : ج ، محرك : ت (78) الجسم : ت ،

الجسم : ج ن (79) تحرك : ت ، يتحرك : ج (80) اليد واليد : ت ، اليه واليه : ج (81) حركتها : ت ج ، حركها : ن

حركة العصب ، والعصب حركه الحر⁽⁸²⁾ الغريزي ، والحر الغريزي حركته الصورة التي فيه ، وهى المحرك الاول ، بلا شك . وذلك المحرك اوجب له ان يحرك رأى مثلا ، وهوان يوصل ذلك الحجر بضرب العكاز | له الى طاقة كي يسدّها⁽⁸³⁾ حتى لا تدخل له منها هذه الريح الهابطة ، ومحرك تلك الريح ومولد⁽⁸⁴⁾ هبوبها ، هى حركة الفلك . وهكذا تجد كل سبب كون 5 وفساد ينتهى لحركة الفلك .

فلما اتينا لهذا الفلك المتحرك ، لزم ان يكون له محرك بحسب ما قدم في المقدمة السابعة عشرة . ولا يخلوان يكون محركه فيه او خارجا عنه . وهذه قسمة ضرورية ، فان كان خارجا عنه ، فلا يخلو من ان يكون جسما او يكون غير جسم ، ولا يقال فيه حينئذ انه خارج⁽⁸⁶⁾ عنه ، بل يقال مفارقا⁽⁸⁷⁾ 10 له ، لان ما ليس بجسم فلا يقال فيه انه خارج⁽⁸⁶⁾ عن الجسم الا باتساع في القول ، وان كان محركه فيه اعنى محرك الفلك ، فلا يخلوان يكون محركه قوة شائعة في جميع جسمه ، ومنقسمة بانقسامه كالحرارة في النار ، او تكون قوة فيه غير منقسمة كالنفس والعقل كما تقدم في المقدمة العاشرة⁽⁸⁸⁾ . فلا بد ضرورة ان يكون محرك الفلك احد هذه الاربعة . اما جسم اخر خارج⁽⁸⁹⁾ 15 عنه او مفارق او قوة شائعة فيه ، او قوة غير منقسمة .

اما الوجه الاول⁽⁹⁰⁾ : وهوان يكون محرك الفلك جسما اخر خارجا عنه فذلك محال ، كما اصف ، لانه اذ وهو جسم فهو يتحرك عندما يحرك كما ذكر في المقدمة التاسعة . فاذا وهذا الجسم السادس ايضا يتحرك عندما يحرك ، فيلزم ان يحركه جسم سابع ، فذلك ايضا يتحرك فيلزم وجود 20 اجسام لا نهاية لعددّها ، وحينئذ يتحرك الفلك وهذا محال | كما قدم في المقدمة الثانية .

(82) الحر : ت ، الحار : ج (83) يسدّها : ت ج ، تسدّها : ن (84) مولد : ت ، تولد : ج ، ويتولد : ن (85) هى : ت ، هو : ج (86) خارج : ج ، خارجا : ت (87) مفارقا : ت ، مفارق : ج (88) - العاشرة : ت ج ، العادية عشر : ن (89) خارج : ج ، خارجا : ت (90) ، اما الوجه الاول : ج - اما الاول : ت

5 واما الوجه الثالث (*) : وهو ان يكون محرك الفلك قوة شايعة فيه ، فذلك ايضا محال كما اصف ، لان الفلك جسم فهو متناه (91) ضرورة كما قدم في المقدمة الاولى فتكون قوته متناهية كما ذكر في الثانية عشرة ، فهي (92) تنقسم بانقسامه كما ذكر في الحادية عشرة ، فلا تحرك آلى لانهاية كما وضعنا في المقدمة السادسة والعشرين.

واما الوجه الرابع : وهو ان يكون محرك الفلك قوة فيه غير منقسمة كنفس الانسان في الانسان مثلا ، فان هذا ايضا محال ان يكون هذا المحرك وحده سببا في الحركة الدائمة وان كانت | غير منقسمة. ج (١ - ٢٢٩)

10 وبيان ذلك انه ان كان هذا محركه الاول ، فهذا المحرك هو متحرك بالعرض كما ذكر في المقدمة السادسة. وانا ازيد هنا بيانا وذلك ان الانسان مثلا اذا حركه نفسه التي هي صورته ، حتى طلع من البيت الى الغيبة فجسمه هو الذي تحرك بالذات ، و النفس هي المحرك الاول بالذات ، لكنها قد تحركت بالعرض لان بانتقال الجسم من البيت للغرفة انتقلت النفس التي كانت في البيت (93) ، وصارت في الغرفة ، فان سكن تحريك النفس 15 سكن الذي تحرك عنها ، وهو الجسم وبسكون الجسم ترتفع الحركة العرضية الحاصلة للنفس ، وكل متحرك بالعرض ، يسكن ضرورة كما ذكر في الثامنة. واذا سكن سكن المتحرك عنه ، فيلزم ان يكون لذلك المحرك

الاول سبب اخر | ضرورة خارجا (94) عن الجملة المركبة من محرك ومتحرك ، اذا حضر ذلك السبب الذي هو ابتداء الحركة ، حرك المحرك الاول الذي 20 في تلك الجملة للمتحرك منها ، وان لم يحضر ، سكن.

ولهذا السبب لا تتحرك اجسام الحيوان دائما ، وان كان في كل واحد منها محرك اول لا ينقسم ، لان محركها ليس هو محركا (95) دائما بالذات ، بل اللواعي له للتحرريك امور خارجة عنه. اما طلب موالف او هرب مخالف

(*) ولم يذكر المؤلف الوجه الثاني هنا الا انه سياتى بعد قليل خارج الترتيب : ا (91) متناه : متناهي : ج (92) فهي : ت ج ، ان : ن (93) التي كانت في البيت : ت ج ، ت ، معه ايضا : ن (94) خارجا : ت ، خارج : ج (95) محركا : ت ، محرك : ج

او تخيل⁽⁹⁶⁾ او تصور في من له تصور ، وحينئذ تحرك واذا حرك تحرك بالعرض. فلا بدان يسكن كما ذكرنا، فلو كان محرك الفلك فيه على هذا الوجه لما امكن ان يتحرك سرمدًا. فان كانت هذه الحركة دائمة سرمدية كما ذكر خصمنا. وذلك ممكن كما ذكر في المقدمة الثالثة عشرة ، فيلزم ضرورة بحسب هذا الرأي ان يكون السبب الاول لحركة الفلك على الوجه الثاني اعنى 5 مفارقا للفلك كما اقتضته القسمة، فقد تبرهن ان محرك الفلك الاول ان كانت حركته سرمدية دائمة، يلزم ان يكون لا جسما ولا قوة في جسم اصلا، حتى لا تكون لمحركه حركة لا بالذات ولا بالعرض. فلذلك لا يقبل قسمة ولا تغيرا⁽⁹⁷⁾ كما ذكر في المقدمة السابعة والخامسة، وهذا هو الالاه⁽⁹⁸⁾ جل اسمه، اعنى السبب الاول المحرك للفلك، ويستحيل كونه اثنين، او اكثر 10 (٧-ب) م لاستحالة تعدد الامور المفارقة التي ليست بجسم الابان يكون | احدها علة والآخر معلولا كما ذكر في السادسة عشرة.

وقد تبين انه ليس بواقع تحت الزمان ايضا لامتناع الحركة في حقه كما ذكر في الخامسة عشرة. فقد ودّى هذا النظر بالبرهان ان الفلك محال ان يحرك⁽⁹⁹⁾ ذاته حركة سرمدية. وان السبب الاول في تحريكه ليس هو 15 جسما⁽¹⁰⁰⁾ ولا قوة في جسم، وانه واحد لا يتغير لان ليس وجوده مقترنا بزمان وهذه هي الثلاثة مطالب التي برهن عليها فضلاء الفلاسفة.

نظر ثانياً لهم: قدّم ارسطو مقدمة وهي: انه اذا وجد شيء مركب⁽¹⁰¹⁾ من شيئين ووجد احد الشيئين على انفراده خارجا عن ذلك الشيء المركب، لزم وجود الآخر ضرورة خارجا ايضا عن ذلك الشيء المركب لانه، لو كان 20 وجودهما يقتضى ان لا يوجد الامعا، كما لمادة والصورة الطبيعية لما وجد احدهما دون الآخر بوجه. فوجود احدهما على انفراده دليل على عدم التلازم، فسيوجد الآخر ضرورة. مثاله انه اذا وجد السكتنجين ووجد ايضا العسل وحده لزم ضرورة⁽¹⁰²⁾ وجود الخل وحده، وبعد تبينه هذه المقدمة

(96) تخيل : ت ج ، تخيل : ن (97) تغيرا : ت ج ، تغيرا : ن (98) الالاد ، ت ،

الاله : ج [هذه الفرق موجود دائما بين النسختين] (99) يحرك : ت ج ، يحدث : ن (100)

جسما : ت ، جسم : ج (101) شيء مركب : ت ، شيئا مركبا : ج (102) ضرورة : ت ج ، ايضا : ن

قال : انّا نجد اشياء كثيرة مركبة من محرك ومتحرك يعنى انها متحرك
غيرها وتتحرك من غيرها حين ما تحرك. وذلك يبين بالتوسطات (103)
فى التحريك كلها ، ونجد متحركا لا يحرك اصلا ، وهو اخر متحرك فيلزم
ضرورة ان يوجد محرك لا يتحرك اصلا . وذلك هو المحرك الاول : ومن
5 حيث لا يمكن فيه | حركة ، فهو لا منقسم ولا جسم ولا واقع تحت زمان كما (٨-١) م
بان فى البرهان المتقدم .

نظر ثالث فلسفى فى هذا المعنى ما خوذ من كلام ارسطو ؛ وان كان جاء
به فى غرض اخر ، وهذا ترتيب القول . لاشك ان ثم امورا (104) موجودة ،
وهى هذه الموجودات المدركة (105) حسا ولا يخلو الامر من ثلاثة اقسام
10 وهى قسمة ضرورية : وهى اما ان تكون الموجودات كلها غير كائنة ولا
فاسدة ، او تكون كلها كائنة فاسدة ، او يكون بعضها كائنا فاسدا ،
وبعضها غير كائن ولا فاسد .

اما القسم الاول فبين المحال لانّا نشاهد موجودات كثيرة كائنة
فاسدة .

15 واما القسم الثانى فهو ايضا محال . وبيانه لانه ان كان كل موجود واقعا تحت
الكون والفساد فالموجودات | كلها ، كل واحد منها يمكن الفساد والممكن (٢٢٩-ب) =
فى النوع لابد ضرورة من وقوعه كما علمت ، فيلزم انها تفسد اعنى
الموجودات كلها ، واذا فسدت كلها ، محال ان يوجد شئ ، لان لم يبق من
يوجد شيئا (106) . ولذلك يلزم ان لا يكون شئ موجود بقاء . ونحن نشاهد
20 اشياء موجودة ، وها نحن موجودون فيلزم ضرورة بهذا النظر ان كان
ثم موجودات كائنة فاسدة كما نشاهد ان يكون ثم موجود ما لا كائن ولا
فاسد . وهذا الموجود الغير كائن ولا فاسد لا امكان فساد فيه اصلا ، بل هو
واجب الوجود لا يمكن الوجود . قال ايضا انه لا يخلو كونه واجب الوجود ،

(103) - بالتوسطات : ت ، بالتوسطات : ج (104) امورا : ج ، امور : ت

(105) المدركة : ت ، المدركات : ج (106) شيئا : ت ، شئ : ج

(٨ - ب) م ان يكون ذلك باعتبار ذاته او باعتبار سببه حتى يكون | وجوده وعدمه
ممكنا باعتبار ذاته . واجبا باعتبار سببه فيكون سببه هو الواجب الوجود كما
ذكر في التاسعة عشرة .

فقد تبرهن انه لا بد ضرورة ان يكون ثم موجود (١٠٧) واجب الوجود
باعتبار ذاته ، ولولاه لما كان ثم موجود اصلا . لا كائن فاسد ولا ما ليس
بكائن ولا فاسد ، ان كان ثم شئ يوجد هكذا . كما يقول ارسطو اعني
ان لا يكون كائنا ولا فاسدا لكونه معلولا بعلّة واجبة الوجود . وهذا برهان
لا شك فيه ولا مدافعة (١٠٨) ولا منازعة الا لمن يجهل طريق البرهان .

ثم نقول : إن كل واجب الوجود باعتبار ذاته ، يلزم ضرورة ان
لا يكون لوجوده سبب كما ذكر في المقدمة العشرين (١٠٩) ، ولا يكون فيه
تكثير معانٍ اصلا ، كما ذكر في المقدمة الحادية والعشرين . ولذلك يلزم ان
لا يكون جسما ولا قوة في جسم كما ذكر في الثانية والعشرين . فقد تبرهن
بحسب هذا النظر ان ثم موجودا (١١٠) لازم الوجود باعتبار ذاته ضرورة ،
وهوالذي لا سبب لوجوده ولا تركيب فيه . فلذلك لا يكون جسما ولا قوة
في جسم . وهذا هو الاله جل اسمه .

وكذلك يتبرهن بسهولة ان وجوب الوجود باعتبار الذات ، يستحيل
ان يوجد لاثنتين لان يكون نوع وجوب الوجود معنى زائدا (١١١) على $\frac{2}{1}$
كل واحد منها . فلا يكون واحد منها واجب الوجود بذاته فقط ، بل واجبا
بذلك المعنى الذي هو نوع وجوب الوجود الذي وجد لهذا ، او لغيره . وقد
يبين بوجوه عدة ، ان الواجب الوجود لا يصح فيه الثنوية بوجه ، | لانيد 20
ولا ضد . علة ذلك كله البساطة المحضة ، والكمال المحض الذي لا يفضل
عنه شئ خارجا (١١٢) عن ذاته من نوعه . وعدم العلة والسبب من كل جهة
فلا مشاركة اصلا .

(١٠٧) موجودا : ج ، موجود : ت ، (١٠٨) مدفع : ت ، مدافعة : ج (١٠٩) العشرين :
ت ، العشرين : ج (١١٠) موجودا : ج ، موجود : ت (١١١) - زائدا : ت ، زائد : ج
(١١٢) خارجا : ت ، خارج : ج

نظر رابع فلسفي ايضا . معلوم أنا رى دائما امورا تكون بالقوة فتخرج الى الفعل . وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فله مخرج خارج (112) عنه كما ذكر في المقدمة الثامنة عشرة . ويبيّن هو ايضا ان ذلك المخرج كان مخرجا بالقوة ثم صار مخرجا بالفعل . وعلة كونه كان بالقوة اما لمانع من نفسه ، 5 اولنسبة ما كانت مرتفعة بينه وبين ما اخرجه . فلما حصلت تلك النسبة اخرج بالفعل ، وكل واحد من هذين يقتضى مخرجا او مزيلا عائقا (113) ضرورة . وهكذا يلزم ان يقال في المخرج الثاني او مزيل العائق ، وهذا لا يمر الى لانهاية ، فلا بد من الانتهاء لمخرج من القوة الى الفعل يكون موجودا ابدا على حالة واحدة قوة لا فيه اصلا . اعني انه لا يكون فيه في ذاته شيء بالقوة ، لانه 10 ان كان في ذاته امكان فقد يعدم ، كما ذكر في الثالثة والعشرين .

ومحال ان يكون هذا ذا مادة ، بل مفارقا كما ذكر في الرابعة والعشرين . والمفارق الذي لا امكان فيه اصلا ، بل هو موجود بذاته ، هو الاله وقد تبين انه لا جسم فهو واحد ، كما ذكر في المقدمة السادسة عشرة . وهذه كلها طرق برهانية على وجود الاله واحد لا جسم ولا قوة في جسم مع اعتقاد قدم العالم . (٩-ب) م 15 وهذا ايضا طريق (114) برهانية على نفي التجسيم واثبات الوحدانية ؛ وذلك انه لو كان الالهان (115) للزم ضرورة ان يكون لهما معنى واحد يشتركان فيه ، وهو المعنى الذي به استحق كل واحد منهما ان يكون الالهان ، ولهما معنى اخر ضرورة (116) ، به وقع التباين وصارا اثنين . اما بان يكون في كل واحد منهما معنى غير المعنى الذي في الاخر ، فيكون كل واحد منهما 20 مركبا من معنيين فلا واحد منهما سيبا اولا (117) ، ولا لازم الوجود باعتبار ذاته ، بل كل واحد منهما ذو اسباب كما بيّن في التاسعة عشرة . وان كان معنى التباين موجودا في احدهما ، فذلك الذي فيه المعنيان غير واجب (٢٣٠-١) ج الوجود بذاته .

(113) - مزيل عائق : ت ، مزيل عائقا : ج (114) طريق : ت ، طرق : ج (115) الالهان : ت ، الهين : ج (116) اخر ضرورة : ت ، ضرورة اخر : ج (117) اولا : ت ، اول : ج

طريق اخر⁽¹¹⁸⁾ في التوحيد قد صح بالبرهان ان الموجود كله كشخص واحد مرتبط ببعضه ببعض. وان قوى⁽¹¹⁹⁾ الفلك سارية في هذه المادة السفلية ومهيئة لها فيستحيل مع هذا الذي قد صح ان يكون الاله الواحد منفردا بجزء من اجزاء هذا الموجود؛ والاله الثاني ينمرد بجزء اخر. اذ هذا مرتبط بهذا، فلم يبق في التقسيم الا ان يكون هذا يفعل وقتا، وهذا يفعل وقتا، 5 او يكونا جميعا يفعلان معا دائما، حتى لا يتم فعل من الافعال الا منها جميعا. اما كون هذا يفعل وقتا وهذا يفعل وقتا فهو محال من وجوه شتى، لانه ان كان الزمان الذي يفعل فيه احدهما ممكنا ان يفعل فيه الاخر. فما السبب (١٠-١) الموجب لان يفعل هذا او يبطل هذا؟ وان كان الزمان الذي يفعل فيه 10 احدهما يمنع على الاخر ان يفعل فيه.

فتم سبب اخر هو الذي اوجب امكان الفعل لهذا وامتناعه على هذا. اذ والزمان كله لا اختلاف فيه والموضوع للعمل موضوع واحد منها، يخرج من القوة الى الفعل في زمان فعله ما يفعل، فيحتاج كل واحد منها الى مخرج من القوة الى الفعل. وايضا يكون في ذات كل واحد منها امكان. 15 فاما ان يكونا جميعا يفعلان دائما كل ما في الوجود حتى لا يفعل احدهما دون الاخر، فهذا ايضا محال، كما اصف. وذلك ان كل جملة لا يتم فعل ما الا بجميعها فلا واحد منها فاعلا باعتبار ذاته، ولا واحد منها ايضا سببا اوليا⁽¹²⁰⁾ لذلك الفعل بل السبب الاول هو اجتماع الجملة.

وقد تبرهن ان الواجب الوجود يلزم ضرورة ان لا يكون له سبب. وايضا ان اجتماع الجملة فعل ما، فهو مفترق لسبب اخر، وهو جامع الجملة. 20 فان كان الجامع لتلك الجملة التي لا يتم الفعل الا بها واحدا، فهو الاله بلا شك. وان كان الجامع ايضا لهذه الجملة بجملة اخرى، لزم الجملة الثانية مثل ما لزم الجملة⁽¹²¹⁾ الاولى، فلا بد من الانتهاء لواحد هو السبب في وجود هذا الموجود الواحد على اى وجه كان. اما على جهة احدائه

(118) - اخر : ت ، اخرى : ج (119) قوى : ت ج ، قوة : ن (120) سببا اوليا : ت ، سبب اول : ج (121) - الجملة : ت ، في الجملة : ج

بعد عدم او على جهة الزوم. | فقد بان لك ايضا بهذا الطريق⁽¹²²⁾ ان كون (١٠-ب) م الموجود كله واحدا، دلنا على ان موجد واحد.

طريق آخر⁽¹¹⁸⁾ في نفي الجسمانية: كل جسم مركب كما ذكر في الثانية والعشرين. وكل مركب فلا بد له من فاعل، هو السبب لوجود صورته في مادته. وبين هو جدا ان كل جسم قابل للانقسام، وله ابعاد فهو محل 5 للاعراض بلا شك. فليس الجسم واحدا لامن جهة انقسامه، ولا من جهة تركيبه، اعني كونه اثنين بالقول. لان كل جسم انما هو جسم ما من اجل معنى زائد فيه على كونه جسما، فهو ذو معنيين ضرورة. وقد تبرهن ان واجب الوجود لا تركيب فيه بوجه من الوجوه. وبعد تقديم هذه البراهين 10 آخذ في تلخيص طريقنا نحن كما وعدنا.

فصل ب [٢]

هذا الجسم الخامس وهو الفلك لا يخلو من ان يكون اما كائنا فاسدا. والحركة ايضا كائنة فاسدة، او يكون غير كائن ولا فاسد، كما يقول الخصم. فان كان الفلك كائنا فاسدا فموجده بعد العدم هو الاله جل اسمه. وهذا 15 معقول اول، لان كل ما وجد بعد العدم، فله موجد ضرورة. ومحال ان يوجد ذاته. وان كان هذا الفلك لم يزل ولا يزال هكذا متحركا حركة دائمة سرمدية، لزم بحسب المقدمات التي تقدمت، ان يكون | محركه هذه الحركة (١١-١) م السرمدية لا جسما ولا قوة في جسم، وهو الاله جل اسمه. فقد بان لك ان وجود الاله تعالى وهو الواجب الوجود الذي لا سبب له ولا امكان لوجوده 20 باعتبار ذاته، دلت البراهين القطعية اليقينية على وجوده سواء كان العالم حادثا بعد عدم، او كان غير حادث بعد عدم. وكذلك دلت البراهين على كونه واحدا وليس بجسم كما قدمنا لان البرهان على كونه واحدا وليس بجسم قد يصح سواء كان العالم حادثا بعد عدم او لم يكن، كذلك، كما بينا في الطريق الثالث من الطرق الفلسفية. وكما بينا في⁽¹²³⁾ الجسمانية والاثبات 25 الوجدانية بالطرق الفلسفية.

(122) - بهذا الطريق: ت، بهذين الطريقين ج

(123) - نفى: ت، نى تبين نفى: ج ن

وقد حسن عندى ان اتم اراء الفلاسفة وابين دلائلهم في وجود العقول المفارقة وابين مطابقة ذلك لقواعد شريعتنا اعنى وجود الملائكة واتم الغرض. وبعد ذلك ارجع لما وعدت به من الاستدلال على حدث العالم. (٢٣٠-ب) اذ اكبر دلائلنا على ذلك لا تصح | ولا تتبين الا بعد معرفة وجود العقول المفارقة. وكيف استدلل على وجودها، ولا بد قبل ذلك كله من تقديم مقدمة هي سراج منير لخفايا هذه المقدمة يحملتها ما تقدم من فصولها وما يتاخر وهي هذه المقدمة.

مقدمة : اعلم ان مقالتي هذه ، ما كان قصدى بها ان اؤلف شيئا في العلم الطبيعي او الخاص معانى العلم الالاهى على بعض مذاهب ، او ابرهن (١١-ب) ما تبرهن منها ، ولا كان قصدى فيها | ان الخصم واقتضب هيئة الافلاك ، ولا ان اخبر بعددها. اذ الكتب المؤلفة في جميع ذلك كافية. وان لم تكن كفاية في غرض من الاغراض ، فليس الذى اقوله انا في ذلك الغرض احسن من كل ما قيل. وانما كان الغرض بهذه المقالة ما قد اعلمتكم به في صدرها وهو تبين مشكلات الشريعة واطهار حقائق بواطنها التى هى اعلى من افهام الجمهور.

فلذلك ينبغي لك اذا رأيتنى اتكلم في اثبات العقول المفارقة وفي عددها او في عدد الافلاك وفي اسباب حركاتها. او في تحقيق معنى المادة والصورة ، او في معنى الفيض الالاهى ، ونحو هذه المعانى فلا تظن او يخطر ببالك انى انما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفى فقط ، اذ تلك المعانى قد قيلت في كتب كثيرة وبرهن على صحة اكثرها ، بل انما اقصد لذكر ما يبين 20 مشكل (124) من مشكلات الشريعة بفهم وتنحل عقد كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذى اخصه. وقد علمت من صدر مقالتي هذه ان قطبها انما يدور على تبين ما يمكن فهمه من قصة الخلق وقصة الامر (125) وتبين مشكلات تتعلق بالنبوة ، وبمعرفة الالاد. فكل فصل تجدنى اتكلم (126) فيه في تبين

(124) مشكل : ت ، مشكلا : ج (125) : ا ، مشه. برأيت ومث مركب : ت ج
(126) ، اتكلم : ج ، نتكلم : ت

امر قد برهن في العلم الطبيعي. او امر تبرهن في العلم الالاهي؛ او تبين انه
اولى (127) ما يعتقد، او امر يتعلق بما تبين في التعاليم.

- فاعلم انه مفتاح ضرورة لفهم شيء من كسب النبوة | اعني من امثالها (١٢ - ١) م
واسرارها ومن اجل ذلك ذكرته ويسته واوضحته لما يفيدنا من معرفة
5 قصة الخلق او قصة الامر (125) او تبين اصل في معنى النبوة. او في اعتقاد
رأى صحيح من الاعتقادات الشرعية. وبعد تقديم هذه المقدمة ارجع الى
اتمام ما ناشيناه.

فصل ج [٣]

- اعلم ان هذه الاراء التي يراها ارسطو في اسباب حركة الافلاك التي
10 منها استخرج وجود عقول مفارقة وان كانت دعاوى لا يقوم عليها برهان
لكنها هي اقل الاراء التي تقال شكوكا ، واجراها على نظام كما يقول
الاسكندر. «في مبادئ الكل» ، وهي ايضا اقاويل تطابق اقاويل كثيرة من
اقاويل الشريعة، وبخاصة بحسب ما يبين في «التاويلات» (128) المشهورة التي
لا شك انها للحكماء (129) كما سابين. فلذلك آتى بآرائه وبدلائله حتى التقط
15 منها ما هو موافق للشريعة مطابق لاقاويل الحكماء (129) عليهم السلام (130)

فصل د [٤]

- اما ان الفلك ذو نفس، فذلك يبين عند التأمل. وانما يومه السامع ان
هذا امر عسير الادراك او يستبعده ايضا كونه يتخيل قولنا ذو نفس انها (١٢ - ب) م
كنفس الانسان او الحمار والثور. وليس هذا معنى القول، بل معنى القول
20 ان حركته المكانية دليل على كونه فيه مبدأ به يتحرك بلا شك. وذلك المبدأ
هو نفس بلا شك ولا ريب. وبيان ذلك لانه من المحال ان تكون حركته
الدورية كحركة الحجر المستقيمة الى اسفل او كحركة النار الى فوق حتى

(127) اول : ت ج ، اول : ن (128) : ا ، المدرشوت : ت ج (129) الحكماء : ا ،
الحكيم : ت ج (130) عليهم السلام : ج ، ز : ل : ت

يكون مبدأ تلك الحركة طبيعة لانفسا⁽¹³¹⁾. لان الذى يتحرك هذه الحركة الطبيعية انما يحركه⁽¹³²⁾ ذلك المبدأ الذى فيه اذا كان فى غير موضعه ليطلب موضعه فاذا وصل موضعه سكن.

- وهذا الفلك متحرك فى مكانه بعينه دورا ، وليس بكونه ايضا ذا نفس يلزم ان يتحرك هكذا ، لان كل ذى نفس انما يتحرك من اجل طبيعة او من اجل تصور اعنى بقولى هنا طبيعة قصود المؤلف والهرب من المخالف . ولا فرق ان يكون محركه لذلك من خارج . كهرب الحيوان من حر الشمس ، وقصده موضع الماء اذا عطش ، او يكون محركه خيال . فان بتخيل المخالف والمؤالف ايضا يتحرك الحيوان ، وهذا الفلك ليس يتحرك لهرب من مخالف او طلب مؤالف لان ما اليه يتحرك ، فنه يتحرك 10 وكل ما منه يتحرك فاليه يتحرك . وايضا فانه لو كانت حركته من اجل هذا ، للزم ان كان يصل نحو ما تحرك اليه ، ويسكن لانه ان كان يتحرك لطلب شئ اول لهرب من شئ ولا يمكن حصول ذلك ابدا ، فصارت الحركة (١-١٠) م عبثا . فهذه الحركة الدورية | اذن انما هى بتصور ما يقضى له ذلك التصور أن (١-٢٣١) ج يتحرك هكذا ، ولا يكون تصور الا | بعقل . فالفلك اذن ذو عقل . وليس 15 كل من له عقل يتصور به معنى مآ ، وتكون له نفس بها يمكنه ان يتحرك ، يتحرك عندما يتصور ، لان التصور وحده لا يوجب حركة ، قد بين هذا فى⁽¹³³⁾ الفلسفة الاولى .

- وهو بين لانك تجد من ذاتك انك تتصور معانى⁽¹³⁴⁾ كثيرة . وانت قادر على الحركة اليها ، لكنك لا تتحرك لها بوجه حتى يحدث لك اشتياق ضرورة لذلك المعنى الذى تصوره . وحينئذ تتحرك لتحصيل ما تصوره . فقد بان ايضا ان ليست النفس التى بها تكون الحركة ولا العقل الذى به يتصور الشئ كافيين فى حدوث مثل هذه الحركة حتى يقترن بذلك اشتياق

(131) طبيعة لانفسا ، طبيعة لانفس ج (132) يحركه ت ح ، حركة ت (133) هذا فى ت ، هذا ايضا ن ، ا [والباقي مسح] : ج (134) معانى ت ، معانيا : ج

لذلك المعنى المتصور، فيلزم ايضا من هذا ان يكون الفلك له اشتياق لما
تصوره، وهو الشئ المعشوق وهو الاله تعالى اسمه. وبهذه الجهة قال:
يحرك الاله الفلك اعني بكون الفلك يشترك التشبه بما افرك وهو ذلك
المعنى المتصور الذى هو فى غاية البساطة ولا تغير فيه اصلا، ولا تجديد
حالة، والخير منه فائض دائما، ولا يمكن ذلك للفلك من حيث هو جسم 5
الا ان يكون فعله حركة دور لاغير. فان هذا غاية ما يمكن فى الجسم ان
يدوم فعله عليه وهى ابسط حركة تكون للجسم ولا يكون فى ذاته تغير ولا
فى فيض ما يلزم عن حركته من الخيرات.

- فلما تبين لارسطو هذا كله، رجع وتأمل، فوجد الافلاك كثيرة (١٣-ب) م
10 بالبرهان وحركة هذا مخالفة لحركة هذا بالسرعة والبطء، وبجهة الحركة وان
كان يعمها كلها الحركة الدورية. فلزم بحسب النظر الطبيعي ان يعتقد ان
المعنى الذى تصوره هذا الفلك حتى تحرك الحركة السريعة فى يوم واحد غير
المعنى الذى تصوره هذا الفلك الذى تحرك حركة واحدة فى ثلاثين (١٣٥)
سنة. فقطع قطعا ان ثم عقولا (١٣٦) مفارقة على عدد الافلاك. كل فلك منها
15 يشترك ذلك العقل الذى هو مبدؤه وهو يحركه هذه الحركة الخصيصة به.
وذلك العقل هو محرك ذلك الفلك. ولم يقطع ارسطو ولا غيره بان عدد
العقول عشرة او مائة، بل ذكر انها على عدد الافلاك حتى انه كانه يظن
فى زمانه ان الافلاك خمسون فقال ارسطو: ان كان الامر كذلك، فالعقول
المفارقة خمسون، لان كانت التعاليم فى زمانه قليلة، وما كانت كالت. وكانوا
20 يظنون ان كل حركة تحتاج فلكا، ولم يعلموا ان من ميل الفلك الواحد
تحدث (١٣٧) حركات مرثية كثيرة، كانتك قلت حركة الطول و حركة الميل
والحركة المرثية ايضا عند دائرة الافق فى سعة المشارق (١٣٨) والمغرب،
وليس هذا غرضنا و نرجع لما (١٣٩) كنا فيه.

اما قول المتأخرين من الفلاسفة ان العقول المفارقة عشرة لانهم عدوا
25 الاكر المكوبة والمحيط وان كان فى بعض تلك الاكر عدة افلاك والاكر

(١٣٥) ثلاثين. ت، الثلاثين - (١٣٦) عقول ت، عقولا - (١٣٧) تحدث: ت،
تحرك - (١٣٨) المشارق ت - . الافاق د (١٣٩) لما ت. الم -

(١٤ - ١) م في عددهم تسع المحيط بالكل. وفلك الكواكب الثابتة وافلاك السبعة كواكب والعقل العاشر هو العقل الفعال الذي دل^(١٤٠) عليه خروج عقولنا من القوة الى الفعل، وحصول صور الموجودات الكائنة الفاسدة بعد ان لم تكن في موادها الا بالقوة.

- ٥ وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فله ضرورة مخرج خارج^(١٤١) عنه وينبغي ان يكون المخرج من نوع المخرج لان النجار ما يعمل الخزانة من حيث هو صانع، بل من حيث في ذهنه صورة الخزانة وصورة الخزانة التي في ذهن النجار هي التي اخرجت صورة الخزانة للفعل وحصلتها في الخشب، كذلك بلا شك معطى الصورة صورة مفارقة، وموجد العقل عقل وهو العقل الفعال حتى تكون نسبة العقل الفعال للاسطقسات، وما ١٥ تركب منها نسبة كل عقل مفارق الخصيص بكل فلك^(١٤٢) لذلك الفلك. ونسبة العقل بالفعل الموجود فينا الذي هو من فيض العقل الفعال، وبه ندرك العقل الفعال نسبة عقل كل فلك الموجود فيه الذي هو فيه من فيض المفارق، وبه يدرك المفارق ويتصوره ويشتاق للتشبه به، فيتحرك ويطرد له ايضا الامر الذي قد تبرهن وهو ان الله عز وجل لا يفعل الاشياء مباشرة. ١٥ فكما انه يحرق^(١٤٣) بواسطة النار، والنار تتحرك بواسطة حركة الفلك، والفلك ايضا يتحرك بواسطة عقل مفارق، وتكون العقول هي الملائكة المقربون الذين^(١٤٤) بواسطتهم تتحرك الافلاك.

- (١٤ - ب) م ولما كانت المفارقة لا يمكن فيها تعدد بوجه من جهة | اختلاف (٢٣١ - ب) ج ذواتها. اذ هي لاجسم، لزم بحسب ذلك ان يكون الآلاء^(١٤٥) تعالى | عنده ٢٥ هو الذي اوجد العقل الاول الذي ذلك العقل محرك الفلك الاول على الجهة التي بينا. والعقل الذي يحرك الفلك الثاني انما علته ومبلؤه العقل الاول. وهكذا حتى يكون العقل الذي يحرك الفلك الذي يلينا، هو علة

(١٤٠) دل : ت، يدل : ج (١٤١)، خارج : ج، خارجا : ت (١٤٢) بكل فلك : ت ج، بالفلك : ن (١٤٣) يحرق : ت، يحرك : ج (١٤٤) المقربون الذين : ت، المقربين التي : ج (١٤٥) الآلاء : ت، آله : ج

العقل الفعال، ومبدؤه، وعنده ينتهى وجود المفارقة، كما أن الاجسام ايضا
تبتدى من الفلك الاعلى وتنتهى عند الاسطقات وما تركب منها. ولا يصح
ان يكون العقل المحرك للفلك الاعلى هو الواجب الوجود اذ شارك العقول
الآخر في معنى واحد وهو تحريك الاجسام، وبأين كل واحد الآخر بمعنى،
فصار كل واحد من العشرة ذا معنيين⁽¹⁴⁶⁾. فلا بد من سبب اول للكل،
هذا هو قول ارسطو ورأيه، ودلائله على هذه الاشياء مبسطة حسب
احتمالها في كتب تباعه.

فيكون حاصل كلامه كله ان الأفلاك كلها اجسام حية ذات نفس
وعقل تتصور، وتدرك الاله، وتدرك مبادئها. وان في الوجود عقولا⁽¹⁴⁷⁾
مفارقة لا في جسم اضلا، كلها فائضة عن الله تعالى وهي الوسائط
بين الله⁽¹⁴⁸⁾ وبين هذه الاجسام كلها. وها انا ابين لك ما في شريعتنا من
مطابقة هذه الاراء وما فيها من مخالفتها في فصول تاتي:

م (١٠ - ١٠)

فصل ٥ [٥]

اما الافلاك حية ناطقة، اعني مدركة، فهذا حق يقين ايضا من جهة
الشريعة، وانها ليست اجساما ميتة كالنار والعرض، كما⁽¹⁴⁹⁾ ظن الجاهل بل
هي كما قالت الفلاسفة حيوانات مطيعة لربها تسبحه وتمجده اى تسيح
واى تمجيد قال: السموات تنطق بمجده الله الخ⁽¹⁵⁰⁾. وما أبعد عن تصور
الحق من ظن ان هذه لسان الحال، وذلك ان لغة الكلام والإخبار⁽¹⁵¹⁾
لم⁽¹⁵²⁾ توقعهما العبرانية معا الاعلى ذى عقل. واللبيل الواضح على كونه
يصف حالها في ذاتها اعني حال الافلاك لاحال اعتبار الناس بها قوله:
«ليس قول ولا كلام لا يسمع به صوته»⁽¹⁵³⁾.

(146) - ذامنين : ت ، بمعنيين : ج (147) عقول : ت ، عقولا : ج (148) الله : ت ،
الاله : ج (149) كما : ت ، كلها : ج (150) ع [المزمور ١٩ / ٢] ، هشيم مسفرم
كبودال و معش يدين مجيد هرقيع : ت ج (151) : ا ، لشون هجده وسفور : ت ج (152)
لم : ت ، لا : ج (153) ع [المزمور ١٩ / ٤] ، اين اوامر اين دبريم بل تشع قوله : ت ج

فقد بين وصرح انه يصف ذاتها انها تسبح الله وتخبر بعجائبه بلا كلام شفة ولسان وهو الصحيح. لان الذى يسبح بالكلام انما يخبر بما تصور. ونفس ذلك التصور هو التسييح الحقيقى. اما اللفظ به فهو لتعليم الغير اوليين عن نفسه انه ادرك قد قال : تَكَلِّمُوا فِي قُلُوبِكُمْ عَلَى مَضَاجِعِكُمْ

- 5 وَكُونُوا سَاكِتِينَ سِلَاحًا⁽¹⁵⁴⁾، كما بينا⁽¹⁵⁵⁾. وهذا دليل شرعى لا ينكره الاجاهل او معاند اما رأى الحكماء⁽¹⁵⁶⁾ عليهم السلام⁽¹⁵⁷⁾ ذلك مما اراه يحتاج الى بيان ، ولا الى دليل. تأمل ترتيبهم فى بركة القمر⁽¹⁵³⁾ وما يتكرر فى الصلوات ونصوص المِدْرَشُوت فى قوله. وَجَنَدَ السَّمَاءِ يَسْجُدُ لَكَ⁽¹⁵⁹⁾ وفى قوله: اِذْ كَانَتِ الْكَوَاكِبُ تَرْنَمُ جَمِيعًا وَكُلُّ نَبِيٍّ اَللَّهُ يَهْتَفُونَ⁽¹⁶⁰⁾ وهذا فى كلامهم كثير. وفى براشيت ربه⁽¹⁶¹⁾ قالوا فى قوله تعالى : 10 وَكَانَتِ الْاَرْضُ خَرِبَةً وَخَالِيَةً⁽¹⁶²⁾ قالوا : خَرَابٌ وَخَوَاءٌ⁽¹⁶³⁾ يعنى تَوَابِلٌ وَتَتَضَوَّرُ عَلَى سُوءٍ قَسَمَهَا اَعْنَى الْاَرْضُ قَالَتْ اَنَا وَهِيَ خُلِقْنَا مَعًا⁽¹⁶⁴⁾ يعنى الارض والسموات : العلويون احياء والسفليون اموات⁽¹⁶⁵⁾.

فقد صرحوا ايضا بكون السموات اجساما حية لا اجساما ميتة كالاسطقسات. فقد تبين لك ان الذى قاله ارسطو ايضا فى كون الفلك مدركا متصورا مطابق لا قاويل انبيائنا وحمله شريعتنا وهم الحكماء⁽¹⁶⁶⁾ عليهم السلام⁽¹⁶⁷⁾. واعلم ان كل الفلاسفة مجمعون على كون تدبير هذا العالم السفلى يتم بالقوى الفايضة عليه من الفلك كما ذكرنا.⁽¹⁶⁸⁾ وان

(154) : ع [المزموذ ٥ / ٤] ، امرؤ بلبب حل مش كبكم و دوموله : ت ج (155) الجزء الاول الفصل ٥ ، ٦٤ : (156) : ا ، الحكيم : ت ج (157) عليهم السلام : ج ، - : ت (158) : ا ، برکت هيرج : ت ج (159) : ع [تحيا ٦ / ٩] ، وصبا هشيم لك مشتجوم : ت ج (160) : ع [ايوب ٢ / ٣٨] برون وحد كوكبي يقر ويرى كل بنى الهيم : ت ج (161) الفصل الثانى (162) : ع [التكوين ٢ / ١] ، و هارص هيت تهر و بهو : ت ج (163) : ا ، توهاو بوها : ت ج (164) : ا ، امره انى ومن زهر او كاست : ت ج (165) : ا ، عليلونيم حيم وحتونيم متيم : ت ج (166) : ا ، الحكيم : ت ج (167) عليهم السلام : ج ، ز ل : ت (168) الجزء الاول الفصل ٨٢

الافلاك مدركة لما تدبره عالمة به. وهذه ايضا نصت به التوراة وقالت: مما جعله الرب الهك حظاً لجميع الشعوب⁽¹⁶⁹⁾ يعنى انه جعلها واسعة لتدبير الخلق لا ان تعبد وقال ببيان: ولتحكم على النهار والليل وتفصل بين النخ⁽¹⁷⁰⁾. ومعنى الحكم⁽¹⁷¹⁾ الاستيلاء بالتدبير وهو معنى زائد على معنى الضوء والظلام الذى هو علة الكون والفساد القرية لان معنى الضوء والظلام هو المعقول عنه: ولتفصل بين النور وبين الظلام⁽¹⁷²⁾. ومحال ان يكون المدير لامرما لا يعلم ذلك الأمر الذى يدبره، اذا علم حقيقة التدبير على ما ذا تقع هنا. وسنبسط فى هذا المعنى قولاً اخر.

م (١٦ - ١)

فصل و [٦]

10 اما ان الملائكة موجودون فهذا مما لا يحتاج ان يؤتى عليه بدليل شرعى، لان التوراة قد نصت ذلك فى عدة مواضع. وقد علمت ان الآلهة⁽¹⁷³⁾ اسم الحكام⁽¹⁷⁴⁾: فالى الآلهة ترفع الدعوى⁽¹⁷⁵⁾ ولذلك استعير هذا الاسم للملائكة ولللاه⁽¹⁷⁶⁾ لكونه حاكماً على الملائكة. ولذلك قال: الى الرب | الهكم⁽¹⁷⁷⁾. وهذا خطاب لنوع الانسان كله ثم قال: هو اله⁽¹⁷⁸⁾ (١ - ٢٣٢) ج

15 الآلهة⁽¹⁷⁸⁾ يعنى اله الملائكة، ورب الارباب⁽¹⁷⁹⁾ سيد الافلاك والكواكب التى هى ارباب⁽¹⁸⁰⁾ لكل جسم سواها. فهذا هو المعنى لان يكون آلهة واربابا⁽¹⁸¹⁾ من نوع الانسان. اذ هم اخص من ذلك. ولا سيما ان قوله: الحكم⁽¹⁸²⁾ يعم⁽¹⁸³⁾ كل نوع الانسان. رئيسه ومرؤسه. ولا يمكن ان يكون

(169): ع [الثنية ٤ / ١٩]، اشرح خلق الله اوتى لكل هعيم: ت ج (170): ع [التكوين ١ / ١٨]، ولشئ يوم و بليله و لهدى لكو: ت ج (171): ا، المشيه: ت ج (172): ع [التكوين ١ / ١٨]، و لهدى ل بين هاو و بين همشك: ت ج 173: ا، الهيم: ت ج (174) الحكام: ت، الحاكم: ج (175): ع [الخروج ٩ / ٢٢]، عد هالميم يبا دبر شنيهم: ت ج (176) لللاه: ت، والاله: ج (177): ع [الخروج ١٠ / ١٧]: ت، كى الله الهيم: ت ج (178) هو الهى هالميم: ت ج (179): ا، ادنىها دينم: ت ج (180): ا، ادونيم: ت ج (181): ا، الهيم وادونيم: ت ج (182): ا، الهيمك: ت ج (183) يعم: ت، يعنى: ج

المراد به ايضا انه تعالى سيد كل ما يعتقد فيه الوهية من حجر وعود. اذ لا فكر ولا تعظيم في كون الاله سيد الحجر والخشبة وقطعة مسبوك. وانما المراد انه تعالى الحاكم على الحكام اعني الملائكة وسيد الافلاك. وقد تقدم لنا في هذه المقالة فصل⁽¹⁸⁴⁾ في تبين ان الملائكة ليست اجساما⁽¹⁸⁵⁾. فهذا ايضا هو الذي قاله ارسطو، غير ان هنا اختلاف اسمية هو يقول : عقول 5 مفارقة ونحن نقول : ملائكة⁽¹⁸⁷⁾ واما قوله هو ان هذه العقول المفارقة هي ايضا واسطة بين الله تعالى وبين الموجودات ، وان بوساطتها تتحرك الافلاك الذي ذلك سبب كون الكائنات .

فان هذا ايضا هو نصوص الكتب كلها ، لانك لا تجد قط فعلا يفعله الله الاعلى يد ملك⁽¹⁸⁶⁾. وقد علمت ان معنى الملك⁽¹⁸⁹⁾ رسول، فكل منفذ 10 امر هو ملك⁽¹⁸⁹⁾، حتى ان حركات الحيوان ولو الغير ناطق⁽¹⁹⁰⁾، ينص الكتاب فيها انها على يد ملك⁽¹⁸⁸⁾، اذا كانت تلك الحركة وفق غرض الاله الذي جعل فيه قوة تحركه تلك الحركة قال : ان الهى ارسل ملكه فسد افواه الاسود فلم تؤذنى⁽¹⁹¹⁾ وحركات اتان⁽¹⁹²⁾ باهم كله على يد ملك⁽¹⁸⁸⁾ حتى 15 ان الاسطقسات تتسمى ايضا ملائكة⁽¹⁹³⁾: الصانع ملائكته ارواحا وخذ امه لهيب نار⁽¹⁹⁴⁾.

وسيين لك ان الملك يقال على الرسول من الناس : ووجه يعقوب رسلاً⁽¹⁹⁵⁾. ويقال على النبي : وصعد ملك الرب من الجلجال الى

(184) - الجزء الاول ، الفصل ٤٩ (185) اجساما : ت ، اجسام : ج (187) : ا ، ملاكيم : ت ج (188) : ا ، هل يدى ملاك : ت ج (189) : ا ، ملاك : ت ج (190) - ناطق : ت ، ناطقة : ج (191) : ع [دانيال ٢٢/٦] ، الهى شلع ملاكيه وبجرفوم اريمكا ولا حبلونى : ت ج (192) : ا ، اتون : ت ج (193) : ا ، ملاكيم : ت ج (194) : ع [المزمور ١٠٣ / ٤] ، عوشه ملاكيو روحوت مشريتو اش لوهط : ت ج (195) : ع [التكوين ٣٢ / ٣] ، ويشلع يعقوب ملاكيم : ت ج

موضع الباكين⁽¹⁹⁶⁾، وبعث ملكا واخرجنا من مصر⁽¹⁹⁷⁾. ويقال على العقول المفارقة التي تظهر للانبيا بيسر آى النبوة. ويقال على القوى الحيوانية كما نبين. وكلامنا هنا انما هو فى الملائكة: الذين هم بعقول مفارقة. فان شريدتنا لا تنكر كونه تعالى يدبر هذا الوجود بوساطة الملائكة⁽¹⁹⁹⁾. نص الحكماء⁽²⁰⁰⁾ فى قول التوراة: نصنع الانسان على صورتنا⁽²⁰¹⁾ وقوله:

هلم وقواه نهبط⁽²⁰²⁾ الذى ذلك لسان كثيرين⁽²⁰³⁾ قالوا: كأنه تعالى وتقدس لا يصنع شيئا دون ان يتامل الحشم، فوق⁽²⁰⁴⁾ واعجب من قولهم:

- ينظر⁽²⁰⁵⁾ فانه بهذا النص بعينه يقول افلاطون فان الله ينظر فى عالم العقول | (١٧ - ١) م
فيفيض عنه الوجود. وفى مواضع قالوا هكذا مطلقا⁽²⁰⁶⁾ تبارك وتعالى
لا يصنع شيئا دون ان يستشير الحشم فوق⁽²⁰⁷⁾ وقامليا هو العسكر فى لغة
يونان. وفى «براشيت ربه» ايضا قيل وفى «مدرش الجامعة»: ما قد فعل
آنفا⁽²⁰⁸⁾. وقيل انه لم يفعل ولكن فعلوا (يعنى) كأنه هو ومحكمته قدر
كل عضولك ووضعته فى موضعه حيث قيل⁽²⁰⁹⁾: انه فطرك وابدعك⁽²¹⁰⁾.
وفى «براشيت ربه» ايضا قالوا اينما قيل والرب [القصد منه] هو
ومحكمته⁽²¹¹⁾.

(196) : ع [القصة ١ / ٢] : و يعلى ملك الله من هبوكيم : ت ج (197) : ع [العدد ١٦ / ٢٠] ، ويشلح ملك ويوصيانو بمصر : ت ج (198) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (199) : ا ، الملاكيم : ت ج (200) : ا ، الحكيم : ت ج (201) : ع [التكوين ١٦ / ١] ، نعشه ادم بصلمينو : ت ج (202) : ع [التكوين ١١ / ٧] ، هيه رده : ت ج (203) : ا ، لشون ريم : ت ج (204) : ا ، كيكول شايه عقبه لموشه دبرعه شمتكل بمليا شلمعه : ت ج (205) : ا ، متكل : ت ج (206) مطلقا : ت ، مطلق : ج (207) هذا النقل غير معروف المصدر. انظر ماياتى من الملاحظة كما اشارت ر اليه : بنس [ابن عقبه عوسه دبر عدشنتك بمليه شل معله : ت ج [التلمود البابلى ، سهدرين ٣٨ ، والتلمود البري و شلى ، سهدرين ٢] (208) : ع [الجامعة ١٢ / ٢] ، مدرش قهلت ات اشركم عشوه : ت ج (209) : ا ، عشوه لا ناسركن الامشوهو بيكول هوا و بيت دينو تمنوعل كل ابروار شكك هوا و هوشيهو او توعل كنوشاه هوا : ت ج (210) : ع [الثنية ٦ / ٣٢] ، عشك و يكويتك : ت ج (211) : ا ، براشيت ربه ، الفصل ٥١ . كل مقوم شانراثة والله هوا و بيت دينو : ت ج

- وليس القصد بهذه النصوص كلها ما يظنه ⁽²¹²⁾ الجاهل بان ثم كلاما ⁽²¹³⁾ [له] تعالى او فكرة او روية او مشورة واستعانة برأى الغير. وكيف يستعين الخالق بما خلق؟ بل هذا كله تصريح بان ولو جزئيات الوجود حتى خلق الاعضاء من الحيوان على ما هي عليه، كل ذلك بواسطة ملائكة. لان القوى كلها ملائكة وما اشد ⁽²¹⁴⁾ عى الجاهل وما اضره! لو قلت لرجل من ⁵ الذين يزعمون انهم حكماء (*) اسرائيل ان الاله يبعث ملكا يدخل في بطن المرأة ويصور ثم الجنين، لا عجب (**) ذلك وقبله. ويرى هذا عظمة و ⁽²¹⁵⁾ قدرة في حق الله وحكمة منه تعالى مع اعتقاده ايضا ان الملاك جسم من نار محرقة مقداره قدر ثلث العالم باسمه ويرى كله ممكنا في حق الله.
- اما اذا قلت له ان الله جعل في المنى قوة وصورة تشكل هذه الاعضاء ¹⁰ وتخططها وهي الملاك او ان الصور كلها من فعل العقل الفعال وهو الملاك وهو صاحب العالم ⁽²¹⁶⁾ الذي يذكره ⁽²¹⁷⁾ الحكماء ⁽²¹³⁾ | دائما، نفر من ذلك.
- لانه لا يفهم معنى هذه العظمة والضرورة الحقيقية، وهي ايجاد القوى الفاعلة في الشيء التي لا تدرك بحاسة قد صرحوا الحكماء ⁽²¹⁸⁾ عليهم السلام ⁽²¹⁹⁾
- لمن هو حكيم ⁽²²⁰⁾ ان كل قوة من القوى البدنية ملك. ناهيك القوى ¹⁵ المبثوثة في العالم | وان كل قوة لها فعل ما واحد مخصوص، ولا يكون لها فعلا ⁽²²¹⁾ في « راشيت ربه » : انه قد علم ان ملكا واحدا لا يؤدي رسالتين ولا الملكان يؤديان رسالة واحدة ⁽²²²⁾. وهذه هي حال جميع القوى وما يؤكد عندك كون القوى الشخصية الطبيعية والنفسانية تسمى ملائكة ⁽²²³⁾.

ت ج (212) يظنه : ت، يظنها : ج (213)، كلاما : ج، كلام : ت (214) ما اشد : ت و اما اشد : ج ما اشر : ن (*) حكماء : ج، حكى : ت (**) لا عجب : ت، اعجبه : ج (215) و : ت، - : ج (216) : ا، شرو شلعلوم : ت ج (217) يذكره : ت ج، ذكروه : ن (218) : ا، الحكيم : ت ج (219) عليهم : ج، ز ل : ت (220) : ا، حكم : ت ج (221) فعلا : ت، فليلين : ج (222) : ا، الفصل ٥٠، تنى اين ملك عوشه شى شليحوت ولا شى ملاكم عوشين شليحوت احت : ت ج (223) : ا، ملاكم : ت ج

قولهم في عدة مواضع، وأصله في «براشيت ربه»: انه تعالى وتقدس يخلق كل يوم طائفة من الملائكة ينشدون امامه شعرا ثم يذهبون (224) ولما اعترض هذا القول بقول يدل على كون الملائكة ثابتين، وكذلك تبين مرات ان الملائكة احياء وموجودون (225). فكان الجواب ان منهم ثابت ومنهم 5 تالف. وهكذا الامر بالحقيقة ان هذه القوى الشخصية كائنة فاسدة على الاستمرار وانواع تلك القوى باقية لا تختل.

وهناك قيل في قصة يهودا و تamar: قال الربّي يوحنا: اراد يهودا ان يمر ولكن الله تعالى امر الملك ان يكون موظفا على الشهوة (226) يعنى قوة الإنعاط فقد سمي هذه القوة ايضا ملاكا وكذا تجدهم دائما. 10 يقولون: ان الملك مامور على كذا وكذا (227)، لان كل قوة وكلها الله تعالى بامر من الامور فهي الملك المامور على الشئ نفسه (228) ونص «مدرش الجامعة»: عندما ينالم الرجل تنكلم نفسه مع الملك | والملك (١٨-١) مع الكروب (229).

15 فقد صرحوا لمن يفهم ويعقل بان (230) القوة المتخيلة ايضا تسمى ملكا (231) وان العقل- يسمى كرويا (232). فما احسن هذا لمن يعلم وما اسمجه عند الجهال. اما كون كل صورة يرى فيها الملك فهي بمترآى النبوة (233). فقد قلنا في ذلك: انت (234) تجد انبياء يرون الملائكة كانه شخص انسان وهنا ثلاثة رجال (235) ومنهم من يراه كانه انسان

(224): ١، الفصل ٧٨، بكل يوم عقبه يورى كت شللاكم واومريم لفتوشيه وهو لكن لمن: ت ج (225): ١، حيم وقيم: ت ج (226): ١، يوده وتمر امر يوحنا بقش لعبور ورمز لو عقبه ملاك شهوا بمونه حل هتاوه: ت ج (227): ١، ملاك شهو بمونه حل كك وكك: ت ج (228): ١، ملاك همونه حل اوتود بر: ت ج (229): ١، بشمه شادم يش نقشوا امرت للملاك واومر ملاك لكروب: ت ج [١٠، ٣٠] (230) بان: ت، وان: ج (231): ١، ملاك: ت ج (232): ١، كروب: ت ج (233): ١، بمره هنبواه: ت ج (234): انت: ت ج، انك: ن (235): ع [التكوين ١٨/٢]، وهه شله انشيم: ت ج

مهول مبته قال . ومنظاره كنظر ملك الله مرهب جدا (236) . ومنهم من
 يراه نارا : فتجلى له ملك الرب في لبيب من نار (237) وهناك قيل (238)
 بما ان ابراهيم كان عظيما في القوة ظهروا له في صورة الانسان ، وبما ان
 لوطا كان ضعيف القوة ظهوروا له على صورة الملائكة (238) . وهذا سر
 نبوى عظيم وسيع الكلام في النبوة بما يليق

5

وهناك قيل يسمعون رجالا قبل اتمام رسالتهم وبعد ادايتها يمنحون
 رتب الملائكة (239) . فتأمل كيف يتن من كل جهة ان معنى ملاك هو فعل
 ما . وان كل مرأى الملك (240) انما هو بيمرأى النبوة (241) . وبحسب حالة
 المدرك ، فليس في ما ذكره ارسطو ايضا في هذا المعنى شئ يخالف الشريعة ،
 بل الذى يخالفنا (242) في هذا كله كونه يعتقد هذه الاشياء كلها قديمة وانها
 امور لازمة عنه تعالى . هكذا ونحن نعتقد ان كل هذا مخلوق ، وان الله
 خلق العقول المفارقة ، وجعل في الفلك قوة الشوق لها . وهو الذى خلق العقول
 والافلاك وجعل فيها هذه القوى المدبرة في هذا نخالفه^١ وستسمع رأيه
 ورأى الشريعة الخاقعة في حدوث العالم.

15

فصل ز [٧]

(١٨ - ب) م

قد بينا اشتراك اسم ملاك وانه يعم العقول والافلاك والاسطقات ،
 لان كلها منفذة امراً (243) لكن لا تظن ان الافلاك او العقل بمنزلة سائر
 القوى الجسدية التى هى طبيعية (244) ، ولا تدرك فعلها بل الافلاك والعقول

(236) : ع [القضاة ١٣/٦] ومرا هو كراه ملاك هالمع نوراً ماد : ت ج (237) : ع
 [الخروج ٢/٣] ، ملاك الله اليو بليت اش [+ متوك هسه : ج] : جت (238) : ا براشيت
 ربه ، الفصل ٥٠ ، ابراهيم شبيه كمو [يغه ندمولو كسموت انشم لوط شبيه كمو : - -] : ع
 ندمولو كسموت ملاكيم : ت ج (239) : ا ، عدشلا هشو شليحوتن انشم وشمشو شليحوتن
 لبشوملا كوت : ت ج (240) : ا ، مرأ ملاك : ت ج (241) : ا ، بمراً هنبواه : ت ج
 (242) يخالفنا : ت ج ، يخالفوا : ن ، يخالفه : ي (243) امر : ت ، امرا : ج (244) ،
 طيعة : ج ن ، طيعة : ت

مدركة أفعالها، ومختارة ومدبرة، لكن ليس مثل اختيارنا ولا تدبيرنا الذي هو كله بأمور متجددة. قد نصت التوراة بمعانٍ نهتنا على ذلك قال الملاك لوط : فاني لا استطيع ان اصنع شيئا الخ. ⁽²⁴⁵⁾ وقال له لتخلصه: ها انذا

قد شفعتك في هذا الامر ايضا ⁽²⁴⁶⁾. وقال: فتحفظ له وامثل قوله ولا

تعصه. فانه لا يصفح عن جرمكم لأن اسمي فيه ⁽²⁴⁷⁾. فهذه كلها تدل على 5

ادراكهم لأفعالهم وكونهم لم ارادة واختيار في ما فُوض لهم من التدبير كما لنا ارادة في ما فُوض لنا واُقدّرنا ⁽²⁴⁸⁾ عليه في اصل كوننا، غير ان نحن قد نفعل الانقص، ويتقدم تدبيرنا وفعلنا الاعدام. اما العقول والافلاك فليست كذلك، بل تفعل الخير ابدا. وليس عندها الا الخير كما نبين 10 في فصول، وكل ما لها موجود بالكمال والفعل دائما منذ وجدت.

٢ (١٩-١)

فصل ح [٨]

من الآراء القديمة الذائعة عند الفلاسفة وعامة الناس ان لحركة الافلاك اصواتا ⁽²⁴⁹⁾ هائلة جدا عظيمة ⁽²⁵⁰⁾، وكان دليلهم على ذلك بان ⁽²⁵¹⁾ قالوا :

إن الأجرام الصغيرة التي لدينا اذا تحركت حركة مسرعة سمعت لها قعقة

عظيمة وطيننا مزججا ⁽²⁵²⁾. فناهيك اجرام الشمس والقمر والكواكب 15

على ما هي عليه من العظم والسرعة. وشيعة فيثاغورس كلها تعتقد ان لها

اصواتا ⁽²⁵³⁾ ملذة مناسبة مع عظمها كتناسب ألحان الموسيقى، ولم اعطاء

علل في كوننا. لانسمع تلك الاصوات الهائلة العظيمة. وهذا الرأي مشهور

في ملتنا ايضا، الاترى الحكماء ⁽²⁵⁴⁾ يصفون عظم صوت الشمس في حين

20 جريها كل يوم في الفلك ⁽²⁵⁵⁾ وكذا يلزم في الكل.

(245) : ع [التكوين ١٩ / ٢٢] ، كي لا اركل امشوت دبر : ت ج (246) - : ع

[التكوين ١٩ / ١٢] ، هه نشاق فيك جم لدبر هيه : ت ج (247) - : [الخروج ٢٢ / ٢١] ،

هشمرفنيو وشعم بقلو ال تمر بوكي لانشا لفشمكم : ت ج (248) - اقدرنا : ت ، اقرنا : ج

(249) اصواتا : ج ، اصوات : ت (250) هائلة جدا عظيمة : ت ج ، هائلة عظيمة جدا : ن

(251) بان - : ج (252) طيننا مزججا : ج ، طنين مزجج : ت (253) اصواتا : ج ،

اصوات : ت (254) - : ١ ، الحكميم : ت ج (255) يوما ، ١/٣٢ ، براشيت ربه ٦

(٢٣٣ - ١) ج اما ارسطو | فيأبى هذا ويدين ان لاصوت لها ، انت تجد ذلك في كتابه
 « في السماء ، فن هناك نفهم هذا. ولا تستشع كون رأى ارسطو مخالفا
 لرأى الحكماء ⁽²⁵⁴⁾ عليهم السلام ⁽²⁵⁶⁾ في ذلك ، لان هذا الرأى اعنى
 كون الافلاك ⁽²⁵⁷⁾ لها اصوات انما هو تابع لاعتقاد فلك ثابت ونجوم
 راجعة ⁽²⁵⁸⁾ وقد علمت ترجيحهم رأى حكماء ⁽⁵⁵⁹⁾ امم العالم ⁽²⁶⁰⁾ ، على 5
 رأيهم في هذه الامور الهيئية ، وهو قولهم ببيان: وغلب حكماء امم العالم ⁽²⁶¹⁾
 وهذا ⁽²⁶²⁾ صحيح لأن الامور النظرية انما تكلم فيها كل من تكلم بحسب
 ما ودّى اليه النظر، فلذلك يعتقد ما صح برهانه.

فصل ط [٩]

(١٩ - ب) م

10 قد بينا لك ان عدد الافلاك لم ⁽²⁶³⁾ يتحرر في زمان ارسطو، وان
 الذين عدوا الافلاك في زماننا تسعة. انما عدوا الكرة الواحدة المشتلة
 على عدة افلاك كما يبين لمن نظر في علم الهيئة. فلذلك لا تستشع ايضا قول
 بعض الحكماء ⁽²⁵⁴⁾ عليهم السلام ⁽²⁵⁶⁾ هما الفلكان ⁽²⁶⁴⁾ ولذا قيل فان
 للرب الهك السموات وسموات السموات ⁽²⁶⁵⁾، لأن قائل هذا القول عدّ
 15 كرة الكواكب كماها كرة واحدة ⁽²⁶⁶⁾ اعنى الافلاك التى فيها كواكب وعدّ
 كرة الفلك المحيط الذى لا كوكب فيه كرة ثانية فقال: هما فلكان ⁽²⁵⁷⁾ وانا
 اقدم لك مقدمة يحتاج اليها في غرض قصده في هذا الفصل وهى هذه.
 اعلم ان فلك الزهرة وعطارد مختلف فيهما بين الأوائل من اهل
 التعاليم هل هما فوق الشمس او تحت الشمس لان ليس ثم برهان دلنا على

(256) : ١ ، ز. ل. د. ت. ، - ج (257) الافلاك : ج ، - د (258) : ١ ، جليل
 قبوع و مزلولت حوزرين : د ت ج (259) : حكاه : ج ، حكى : د (260) : ١ ، اموت
 معلوم : د ت ج (261) : ١ ، ونصوحكى اموت معلوم : د ت ، - ج (262) - عل رأيهم في
 هذه . . . وهذا : د ت ، وهذا : ج (263) لم : ج ، لا : د (264) : ١ ، [حججه
 ١٢ ب] ، شئ رقيعهم : د ت ج (265) : ع [الثنية ١٤/١٠] ، شهنن لله الهيك هشيم
 وشئ هشيم : د ت ج (266) كرة واحدة : د ت ج ن ، اكر : د ، كرة : ز (267) : ١ ،
 شئ رقيعهم : د ت ج

- رنة هاتين الكرتين ، وكان مذهب الأقدمين كلهم يقولون (268) : ان كرتي الزهرة وعطارد فوق الشمس. فاعلم هذا (969) وحصله جدا. ثم جاء بطليموس ورجح كونها تحت ، وقال : إن الاشبه بالأمور الطبيعية (270) ان تكون الشمس في الوسط وثلاثة كواكب فوقها وثلاثة تحتها. ثم جاءوا (271) اقوام متأخرون في الاندلس مهروا في التعاليم جدا ويتنوا بحسب مقدمات بطليموس ان الزهرة وعطارد فوق الشمس وقد الف (٢٠-١) م في ذلك ابن افلح الاشبيلي الذي اجتمعت بولده ، كتابا مشهورا ثم تأمل هذا المعنى الفيلسوف الفاضل ابو بكر بن الصائغ الذي قرأت على احد تلاميذه. وظهر وجوه استدلال قد نسخناها عنه ، يبعد بها ان تكون الزهرة وعطارد فوق الشمس لكن ذلك الذي ذكره ابو بكر هو دليل استبعاد ذلك ، لا دليل منعه.

- وبالجملة (272) كان الامر كذلك او لم يكن ، فان الاوائل كلهم كانوا يرتبون الزهرة وعطارد فوق الشمس . فلذلك كانوا يعدون (273) الأكر خمسا (274) : كرة القمر التي تليها بلا شك ، وكرة الشمس التي هي فوقها 15 ضرورة ، وكرة الخمسة كواكب المتحركة وكرة الكواكب الثابتة ، والفلك المحيط بالكل الذي لا كوكب فيه ، فتكون عدد الأكر المصورة اعنى كرات الصور التي فيها كواكب ، لان هكذا كانوا (275) الاقدمون يسمون الكواكب صورا ، كما هو مشهور في كتبهم ، يكون عددها اربع أكر : كرة الكواكب الثابتة ، وكرة الكواكب المتحركة الخمسة ، وكرة الشمس ، 20 وكرة القمر. وفوقها كلها فلک واحد اجرد لا كوكب فيه. وهذا العدد هو عندي أصل عظيم جدا لمعنى خطر يبالي لم اره لاحد من الفلاسفة

(268) يقولون :- ج ، ت (269) فاعلم هذا : ت ، - : ج (270) ان بالامور الطبيعية : ج ، انه ... بالامر الطبيعي : ت (271) جاء وا : ت ، جاء : ج [نسخات جاءت على قول : « اكلوف البراغيث » في اللغة العربية ولكنها هي قاعدة معتادة في العربية كما سنشير اليها في التقديم] (272) وبالجملة : ت ، ج ، بالجملة : ن (273) يمدون : ت ، يمدون : ج (274) خمسا : ت ، خمس : ج (275) كانوا : ت ، كان : ج

بيان ، لكنني وجدت في اقاويل الفلاسفة وكلام الحكماء ⁽²⁷⁶⁾ ما ينتهي عليه وهانا اذكره في هذا الفصل واين المعنى .

فصل ي [١٠]

(٢٠ - ب) م

معلوم مشهور في جميع كتب الفلاسفة اذا تكلموا في التدبير قالوا :

5 ان تدبير هذا العالم السفلى اعنى عالم الكون والفساد إنما هو بالقوى الفائضة من الأفلاك ، وقد ذكرنا ذلك مرات . وكذلك تجد الحكماء ⁽²⁷⁶⁾

عليهم السلام ⁽²⁷⁷⁾ يقولون ليس لك اى عشب تحت مالا نجم له ، للفلك يقرع

عليه ويخبره ان يكبر . ولذلك قيل ⁽²⁷⁸⁾ هل علمت أحكام السموات ام

جعلت لها سلطانا على الارض ⁽²⁷⁹⁾ . وه مزل ، [النجم] يسمون ايضا

10 الكوكب ⁽²⁸⁰⁾ . تجد ذلك بينا في اول « براشيت ربه » هناك قالوا : يوجد

نجم تنتهى حركته في ثلاثين يوما ، ويوجد نجم تنتهى حركته في ثلاثين

سنة ⁽²⁸¹⁾ فقد صرحوا بهذا القول ان ولو اشخاص الكون لها قوى كواكب

خصيصة بها ، وان كانت جميع قوى الفلك سارية ⁽²⁸²⁾ في جميع الموجودات ،

لكن تكون ايضا قوة كوكب ما خصيصة بنوع ما ، كمثل الحال في قوى

15 الجسم الواحد . اذ الوجود كله شخص واحد كما ذكرنا . وكذلك ذكرت

(٢٢٢ - ب) ج | الفلاسفة ان للقمر قوة زائدة وخصوصية باسطقس الماء ، دليل ذلك زيادة

البحور والأنهار . زيادة القمر . ونقصانها بنقصانه ، وكون المد في البحور

مع اقبال القمر . والجزر ⁽²⁸³⁾ مع ادباره اعنى صعوده وانحطاطه في ارباع

الفلك على ما هو بين واضح عند من ترصد ذلك .

(276) : ا ، الحكيم : ت ج (277) : ا ، علم : ج ، ز : ل : ت (278) : ا ،

اين لك كل مشب وعشب ملطه شاين لومزل رقيق مكه اوتو و اوامر لوجيول شن : ت ج

(279) : ع [ايوب ٣٢/٣٨] ، هيدمت حقوت شيم ام تشيم شطر وبارص : ت ج (280)

الكواكب : ج (281) : ا ، يش مزل شهوا جومر هلوكو لشايم يوم ويش مزل شهو

جومر هلو كولشيم شته : ت ج [براشيت ربه] (282) سارة : ت (283) الفور -

- اما | كون شعاع الشمس يحرك اسطقس النار ، فذلك بين جدا كما (٢١-١) م
- تراه من مريان الحرارة في الوجود مع الشمس وغلبة البرد بعدها
عن موضع او بغيتها عنه. وهذا ابين من ان بطول في ذكره. فخطر
ببالي لما علمت هذا ان هذه الاربعة المصورة مع كونها يحملتها
5 تفيض قوى منها في جميع المكونات⁽²⁸⁴⁾. وهى عليها فان لكل كرة اسطقس
من الاربعة اسطقسات ، تلك الكرة مبدأ قوى ذلك الاسطقس خاصة ،
وهى المحركة له حركة الكون بحركتها ، فتكون كرة القمر محركة الماء ،
وكرة الشمس محركة النار ، وكرة بقية⁽²⁸⁵⁾ الكواكب المتحركة محركة
الهواء ، ولكثرة⁽²⁸⁶⁾ حركتها واختلافها ورجوعها واستقامتها واقامتها
10 كثر⁽²⁸⁷⁾ تشكل الهواء واختلافه وانقباضه واتساعه بسرعة ، وكرة
الكواكب الثابتة محركة الارض.

- وقد ربما لذلك عسرت حركتها لقبول الانفعال والامتزاج لبطء
الكواكب الثابتة في التحرك. وقد نبهوا على اختصاص الكواكب الثابتة
بالارض⁽²⁸⁸⁾ بقولهم : ان عدد انواع النبات كعدد اشخاص كواكب
15 من جملة الكواكب . وهكذا يمكن ان يكون النظام ان تكون الأكر
أربعا⁽²⁸⁹⁾ والاسطقسات المتحركة عنها اربعا⁽²⁹⁰⁾ والقوى الصادرة منها
في الوجود على العموم اربع قوى كما بينا. وكذلك اسباب كل حركة
فلكية اربعة اسباب. وهى شكل الفلك اعنى كزيبته ونفسه وعقله الذى
به يتصور كما بينا. والعقل | المتأرق الذى هو معشوقه ، فافهم هذا جدا. (٢١-ب) م
- 20 ويانه ان لولا كون شكله هذا الشكل لما امكن بوجه ان يتحرك حركة
دورية على الاتصال ، لان لا يمكن اتصال حركة بالعود⁽²⁹¹⁾ الا فى حركة
الدورية فقط. اما الحركة المستقيمة ، ولو كان المتحرك⁽²⁹²⁾ يرجع فى تلك
المسافة بعينها مرات فلا تتصل الحركة ، لان بين كل حركتين متضادتين

(284) : المكونات : ت ، المكونات : ج (285) باقية : ت (286) ولكثرة : ت ،
لكثرة : ج (287) ماكثر : ج ، (288) فى الارض : ج . (289) اربعا : ج ، اربع :
ت (290) اربعا : ج ، اربعة : ت (291) بالصورة : ج (292) متحرك : ج

سكون كما رهن في موضعه. فقد بان ان من ضرورة اتصال الحركة بالعودات في مسافة واحدة بعينها، ان يكون المتحرك يتحرك دورا ولا يتحرك الاذو نفس فيلزم وجود النفس، ولا بد من داع⁽²⁹³⁾ للحركة وهو تصور وتشوق ما تُصوّر كما ذكرنا. وذلك لا يكون الا بالعقل، اذ وليس هو هرب من مخالف ولا طلب مؤالف، ولا بد من موجود ما هو⁵ الذي تصوّر ورقع الشوق له كما بينا.

فهذه اربعة اسباب لحركة الفلك، واربعة اوجه من القوى العامة الصادرة منه الينا، وهي قوة تكوين المعادن، وقوة النفس النباتية، وقوة النفس الحيوانية، وقوة النفس الناطقة كما بينا. وايضا فانك اذا اعتبرت افعال هذه القوى تجدها بوعين: تكوين كل ما يتكون وحراسة ذلك¹⁰ المتكون اعني حراسة نوعه دائما، وحراسة اشخاصه مدة ما. وهذا⁽²⁹⁴⁾ هو معنى الطبيعة التي يقال انها حكيمة مدبرة معتية بايجاد الحيوان بصناعة كالمهنية معتية بحراسته ودوامه، بايجاد قوى مصورة هي سبب وجوده، وقوى |غاذية هي سبب بقاءه، وحراسته مدة ما يمكن القصد هو ذلك الامر الالهي الواصل عنه. هذان الفعلان بواسطة الفلك. وهذا عدد¹⁵ الاربعة هو عجيب وموضع تأمل في تاويل الربّي⁽²⁹⁵⁾ تَنَحُّوْا قَالُوْا كَمْ دَرَجَةُ مَوْجُوْدَةٍ فِي السَّمِ؟ اَرْبَعٌ⁽²⁹⁶⁾ يعني قوله: كَأَن سَلَمًا مَّتَّصِبَةً عَلٰى الْاَرْضِ⁽²⁹⁷⁾ وفي جميع «المِدرَشُوْت» يذكر ان اربع مراحل للملائكة⁽²⁹⁸⁾ ويتكرر ذلك.

ورأيت في بعض النسخ⁽²⁹⁹⁾ كم درجة «وجوده في السلم؟ سبعة»⁽³⁰⁰⁾ 20 لكن النسخ كلها وكل «المدرشوت» مجمعون ان ملائكة الله⁽³⁰¹⁾ الذين رأى

(293) داع: ت، دامي: ج (294) هذه: ت، هذا: (295) ١٠، مدرش: رى: ت ج (296) ١٠، كه معلوت هيوبلم اربع: ت ج (297) ع [التكوين ١٢/٢٨]،
وهو سلم مصب ارضه: ت ج (298) ١٠، عنوت شللا كيم هم: ت ج (299) سج -
١ (300) يفرق من 296، «سبعة» [شعب: ت ج] (301) ١٠، ملاك اله: ت ج

صاعدين ونازلين⁽³⁰³⁾ انما كانوا اربعة لا غير. اثنان صاعدان واثنان نازلان⁽³⁰³⁾. وان الاربعة اجتمعوا في درجة واحدة من درج السلم ، وصاروا الاربع في صف واحد والاثنان الصاعدان⁽³⁰⁴⁾ والاثنان النازلان⁽³⁰⁵⁾

حتى انهم تعلموا من ذلك ان عرض السلم⁽³⁰⁶⁾ | كان قدر عالم وثُلُث (١-٢٣٤) 5 بِمَرَأَى النُبُوَّة⁽³⁰⁷⁾ لان عرض الملاك الواحد بمَرَأَى النُبُوَّة⁽³⁰⁷⁾ قدر ثُلُث العالم لقوله : وجسمه كالزبرجد⁽³⁰⁸⁾ فيكون عرض الاربعة علما وثُلُثا.

وفي امثال⁽³⁰⁹⁾ ذكرها عند وصفه : باربع عجلات خارجات من بين جبلين والجبلان جبلا نحاس⁽³¹⁰⁾. قال في شرح ذلك : هذه رياح

السما الاربع التي تخرج من الوقوف امام سيد الارض كلها⁽³¹¹⁾، فهي علة كل ما يحدث. واما ذكر النحاس⁽³¹²⁾ وكفلك قوله : النحاس الصقيل⁽³¹³⁾

فلحظ فيه اشتراكا ما يستسمع في ذلك تنبيها. واما قولهم ان الملك ثلث العالم وهو قولهم في : براشيت ربه ، بهذا النص ان الملك ثُلُث العالم⁽³¹⁴⁾

فهو بين | جدا. وقد بينا ذلك في تاليفنا الكبير في التفقه⁽³¹⁵⁾ لان المخلوقات (٢٢-ب) ٢ كلها ثلثة اقسام : العقول المفارقة وهم للملائكة⁽³¹⁶⁾ ، والثاني اجسام

15 الافلاك ، والثالث المادة الاولى اعنى الاجسام الدائمة التغير التي تحت الفلك⁽³¹⁷⁾ هكذا يفهم من يريد ان يفهم الالغاز النبوية وينتبه من نوم الغفلة ويتنجو من بحر الجهل ويرقى الى العليين. ⁽³¹⁸⁾ اما من يعجبه ان

(302) : ا ، هوليم ويورديم ، ت ج (303) : ا ، شني هوليم وشني يورديم : ت ج (304) : ا ، العوليم : ت ج (305) : ا ، اليورديم : ت ج (306) : ا ، السلم : ج ، السولم : ت (307) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (308) : ع [دانيال ١٠ / ٦] ، وجويوتو كتر شيش : ت ج (309) : امثال : ت ، مثال : ج (310) : ع [زكريا ١ / ٦] اربع مركبوت يوصاوت سين شني ههريم و ههريم هربي نخشت : ت ج (311) : ع [زكريا ١ / ٦] ، اربع روحو ت هشم يوصاوت مهتيصب حل ادون كل هارص : ت ج (312) : ا ، النخشت : ج ، نخشت : ت (313) : ع [حزقيال ١ / ٧] ، نخشت قلل : ت ج (314) : ا ، شهلاك شليشو ثل هولم : ت ج (315) : اس التوراة : ب ٣ (316) : ا ، الملاكيم : ت ج (317) : (318) : الافلاك : ح (318) : العليين : ت ج ، حليين : ن

يسبح في بحار جهله ويهبط متنازلاً⁽³¹⁹⁾ فلا يحتاج ان يتعب جسمه ولا قلبه، يتخلى عن الحركة فهو ينزل الى اسفل بالطبع فافهم كل ما ذكر واعتبره .

فصل يا^(١١)

- اعلم أن هذه امور الهيئة⁽³²⁰⁾ المذكورة اذا قرأها وفهمها رجل تعليمي فقط ، فيظن انها برهان قاطع على ان صورة الافلاك وعددها هكذا، وليس الامر كذلك، ولا هذا مطلوب علم الهيئة⁽³²⁰⁾ بل منها امور برهانية انها كذلك، كما تبرهن ان طريق الشمس طريق مائل عن معدل النهار وهذا ، ما لا شك فيه . واما⁽³²¹⁾ هل لها فلك خارج المركز او فلك تدوير قلم يتبرهن . وهذا مما لا يبالي به صاحب الهيئة⁽³²²⁾ لان قصد هذا العلم فرض هيئة يمكن معها ان تكون حركة الكوكب⁽³²³⁾ واحدة دورية لا سرعة فيها ولا ابطاء ولا تغير ويكون | اللازم من تلك الحركة موافقا لما يُرى ويتوَحَّى⁽³²⁴⁾ مع ذلك ان يقلل الحركات وعدد الافلاك ما امكن ، لانه مثلا اذا قدرنا ان نفرض هيئة يصح معها المرئي من حركات هذا الكوكب بثلاثة افلاك ، وهيئة اخرى يصح معها ذلك بعينه 15 باربعة افلاك . فان الاولى ان نعتمد على الهيئة القليلة عدد الحركات ، ولذلك اخترنا في الشمس خروج المركز على فلك التدوير⁽³²⁵⁾ كما ذكر بطلميوس.

- وبحسب هذا الفرض لما ادركنا ان⁽³²⁶⁾ حركات الكواكب كلها الثابتة حركة واحدة لا تختلف ولا تتغير اوضاعها بعضها من بعض ، علمنا⁽³²⁷⁾ 20 على انها كلها في فلك واحد . ولا يمتنع ان يكون كل كوكب منها

(319) : ع [التثنية ٢٨ / ٤٣] ، ويرد مطه مطه : ت ج (320) الهيئات : ج (321) واما : ت ، اما : ج ن (322) الهيئات : ج (323) الكواكب : ج (324) يتوَحَّى : ت (325) تدوير : ت (326) ان ج ، — : ت (327) علمنا : ج ز ، مولنا : ت ، علمنا : ن

في فلك وتكون حركاتها كلها واحدة وتلك الافلاك كلها على اقطاب واحدة ؛ فتكون حينئذ العقول على عدد الكواكب كما قيل : هل من عدد لجنوده ؟ ⁽³²⁸⁾ يعني لكثرتها ، لان العقول والاجرام السماوية ، القوى كلها الجميع جنوده ⁽³²⁹⁾ ولا بد ان يحصر انواعها عدد. فحتى لو كان الامر هكذا ، لما اختلف علينا ترتيبنا في كوننا عددا فلك الكواكب الثابتة كرة واحدة ، كما انا عددا خمسة افلاك : الكواكب المتحركة مع كثرة افلاكها كرة واحدة. اذ القصد قد فهمته انه انما نعد جملة القوة ⁽³³⁰⁾ التي إدركناها في الوجود ادراكا مجملا من غير مراعاة لتحرير حقيقة العقول والافلاك ، لكن المقصود كله ان الموجودات من دون الباري تعالى تنقسم ثلاثة اقسام : (٢٣-ب) م

10 احدها العقول المفارقة.

والثاني الاجرام الفلكية التي هي موضوعات لصور ثابتة لا تتقل الصورة فيها من موضوع لموضوع ولا يتغير ذلك الموضوع ⁽³³¹⁾ في ذاته.

والثالث هذه الاجسام الكائنة الفاسدة التي تعمرها مادة واحدة وان التدبير يفيض من الاله تعالى على القول على ترتيبها ؛ ومن العقول يفيض منها مما استفادته خيرات وانوارا ⁽³³²⁾ على اجسام الافلاك ، ويفيض من الافلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد بعظيم ما استفادته من مبادئها.

15

واعلم ان كل مفيض خيرا ما في هذا الترتيب ، فليس وجود ذلك المفيد وقصده وغايته افادة هذا المستفيد فقط ، فانه يلزم من ذلك المحال المحض. وذلك ان الغاية اشرف من الاشياء التي هي من اجل الغاية ، فكان يلزم ان يكون وجود الأعلى والأكمل والاشرف من اجل الأدنى. (٢٣٤-ب) ج

20 ولا يتخيل هذا عاقل ، بل الامر كما اصف. وذلك ان الشيء الكامل

(328) : ع [ايوب ٢٥ / ٣] ، هيش سفر بلوديو : ت ج (329) : ا ،

بلوديو ت ج (330) القوى ج ن (331) موضوع لموضوع .. الموضوع : ت ج ، موضوع لموضوع . الموضوع ن (332) انوارا ج ، انوارات

بنحومًا من الكمال قد يكون ذلك الكمال فيه في حيز يكمل ذاته ولا يتعدى منه كمال لغيره ، وقد يكون كماله في حيز يفضل عنه كمال لغيره . كأنك قلت على جهة المثل ان يكون شخص له من المال ما يقوم بضرورياته فقط . ولا يفضل عنه ما يستفيد به غيره ، وآخر له من المال ما يفضل عنه ، منه ما يغني خلقا كثيرا حتى انه يجب⁽³³³⁾ لشخص اخر قدرا⁽³³⁴⁾ يصير به | ذلك 5
الشخص ايضا غنيا . ويفضل عنه ما يغني به شخصا ثالثا . هكذا الامر في الوجود ان الفيض الواصل منه تعالى لايجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول ايضا لايجاد بعضها بعضها الى العقل الفعال ، وعنده انقطع ايجاد المفارقات .

(١-٢) ٢

- 10 وكل مفارق فاض عنه ايضا ايجاد ما حتى انتهت الأفلاك عند فلك القمر ، وبعده هذا الجسم الكائن الفاسد اعنى المادة الاولى وما تركب منها . وكل فلك تصل منه قوى الى اسطوانات حتى انقضى فيها عند نهاية الكون والفساد . وهذه الامور كلها قد بينا انها لا تناقض شيئا مما ذكرته انبيائنا وحمل شريعتنا لان ملتنا ملة عالمة كاملة⁽³³⁵⁾ كما بين تعالى على يد⁽³³⁶⁾ السيد الذى كلمنا . وقال : لا جرم ان هذا الشعب العظيم 15
هو شعب حكيم فهم⁽³³⁷⁾ لكنه ، لما اتلفت محاسنتنا شيرار⁽³³⁸⁾ المال الجاهلية وابدوا حيكمتنا وتواليفنا واهلكوا علماءنا حتى عدنا جاهلية كما تواعدنا بذنوبنا وقال : فحكمة حكماؤه تضحل وعقل عقلائه يفتنى⁽³³⁹⁾ ، وخالطناهم ، فتعدت اليها آراؤهم كما تعدت اليها اخلاقهم وافعالمهم ، كما قال في تشابه الاعمال : بل اختلطوا بالامم وتعلموا اعمالهم⁽³⁴⁰⁾ 20
كذلك قال في تعدى آراء الجاهلية اليها : ويعاهدون بني الغرباء⁽³⁴¹⁾ ترجمه

(333) يذهب : ج (334) قدر : ج (335) كاملة : ت ج ، — : ن (336) يد : ت ، يدى : ج (337) : ع [التثنية ١ / ٦] ، رقم حكم و نبون مجهوى مجهول هزه : ت ج (338) شدائد : ج . حكمتنا : ت ج ، حكمتنا : ن ، حكمانا : ي (339) : ع [اشيا ١٤ / ٢٩] ، و ابدت حكمت حكيو و بينت نبونيو ستر : ت ج (340) : ع [المزمور ١٠٥ / ٣٥] ، و يتعربوا بجهوم و يلبسوا مشيهم : ت ج (341) : ع [اشيا ٦ / ٢] ، و يبادى نكرهم يسفيقو : ت ج

يوناتان بن عزيرائيل عليه السلام يتشبهون باخلاق الامم⁽³⁴²⁾. فلما نشأنا على اعتياد آراء الجاهلية جاءت هذه الامور الفلسفية كأنها غريبة عن شريعتنا كغرائبها عن آراء الجاهلية | وليس الامر كذلك. واذ قد تكرر في كلامنا ذكر الفيض عن الاله وعن العقول فينبغي ان نبين لك حقيقته اعني المعنى الذي يُكْتَنَى عنه بالفيض وبعد ذلك آخذ في الكلام 5 في حدث العالم.

فصل يب [١٢]

يبين⁽³⁴³⁾ ان كل حادث فله سبب فاعل ضرورة ، هو الذي احدثه بعد ان لم يكن موجودا. وذلك الفاعل القريب لا يخلو ان يكون جسما ، او ليس بجسم. وكل جسم فليس يفعل من حيث هو جسم بل انما يفعل 10 فعلا ما من حيث هو جسم ما ، اعني بصورته. وسأتكلم في هذا في ما بعد. وذلك الفاعل القريب المحدث للشيء الحادث ، قد يكون هو ايضا حادثا⁽³⁴⁴⁾. وهذا لا يمر الى لا نهاية ، بل لا بد لنا ضرورة ان كان ثم شيء حادث ان ننهي لمحدث قديم غير حادث هو الذي احدثه. فبقى السؤال لاي شيء احدث الان ولم يحدث هذا من قبل ؟ اذ وهو موجود فلا بد ضرورة ان يكون 15 امتناع ذلك الفعل الحادث قبل حدوثه. اما من عدم نسبة ما بين الفاعل والمفعول ان كان الفاعل جسما او من قبل عدم تهيه المادة⁽³⁴⁵⁾ ان كان الفاعل غير جسم. وهذا التمهيد كله على ما يوجبه النظر الطبيعي من غير التفات الآن لقدم العالم او حدوثه ، اذ ليس هذا غرض هذا الفصل.

وقد تبين في العلم الطبيعي ان كل | جسم يفعل فعلا ما في جسم (٢٥-١) م 20 آخر فلا يفعل فيه الا بان يلقاه او يلقي ما يلقاه ، ان كان ذلك الفاعل انما يفعله⁽³⁴⁶⁾ بوسائط. مثال ذلك ان هذا الجسم الذي احترأ الآن ، انما

(342) : ا ، و بنموس عميا از لين : ت ج (343) بين : ت ، بين هو : ج (344) حادثا : ت ، حادث : ج (345) المادة : ج ، مادة : ت (346) يفعله : ج ، فله : ت

- احترّ بكون جرم النار لقيه⁽³⁴⁷⁾ او تكون النار اسخنت الهواء والمواء⁽³⁴⁸⁾ المحيط بذلك الجسم اسخته، فيكون الفاعل القريب لاسخان ذلك الجسم جرم الهواء الساخن⁽³⁴⁹⁾ حتى ان حجر المغناطيس انما ليجذب الحديد على بعد بقوة تنبث منه في الهواء الملاقى للحديد. ولذلك لا يجذب على اى بعد اتفق، كما لا تُسخّن هذه النار على اى بعد اتفق⁽⁴⁵⁰⁾، بل على بعد 5 يتغير الهواء الذى بينها وبين الشئ المتسخن⁽³⁵¹⁾ من قوتها. واما اذا انقطعت سخونة الهواء من هذه النار دون هذا الشمع فهو لا يلذوب منها. كذلك الحال في ما يجذب، وهذا الذى لم يكن سخنا⁽³⁵²⁾ ثم سخن، فلا بدله ضرورة من سبب مسخن حدث، اما نار حدثت او كانت منه على بعد ما فتغير ذلك البعد. وهذه النسبة هى التى كانت معدومة ثم حدثت. وهكذا 10 نجد اسباب كل ما يحدث في الوجود من حوادث يكون سببها امتزاج ب الاسطوانات التى هى اجسام فاعلة بعضها في بعض ومنقلة بعضها عن بعض اعنى ان سبب حدوثها قرب جسم من جسم او بُعد جسم عن جسم.
- اما ما نجده من حوادث ليس هى تابعة لمزاج، وهى الصور كلها، فلا بد لها ايضا من فاعل اعنى معطى الصورة وهو غير جسم لان فاعل 15 (٢٥- ب) م الصورة صورة لا فى مادة، كما بين في موضعه. وقد نهينا على دليل ذلك فيما تقدم⁽³⁵³⁾، ومما يبين لك هذا ايضا ان كل مزاج قابل للزيادة والنقصان وهو يحدث اولاً اولاً، والصور ليست كذلك. لانها لا تحدث اولاً اولاً، فلذلك لا حركة فيها، وانما تحدث او تفسد في لازمان، فليست من فعل المزاج، بل المزاج مهيئ فقط للمادة لقبول الصورة. 20 وفاعل الصورة شئ لا يقبل الانقسام، اذ فعله من نوعه. ولذلك يبين ان فاعل الصورة اعنى معطيها صورة ضرورة، وهى مفارقة. وهذا الفاعل الذى هو غير جسم، محال ان يكون اثاره لما يؤثره بنسبة ما. اذ ليس هو

(347) لقيه : ج ، لاقاه : ت (348) الهواء : ت ، الموى : ج [في كل ما ذكرنا]

(349) السخن : ت (350) كالا تسخن ... اتفق : ت ، - : ج (351) المتسخن :

ت ج ، المسخن : ن (352) سخنا : ت ، سخن : ج (353) الصحيفة 286

جسماً فيقرب او يبعد او يقرب جسم منه او يبعد اذ لا نسبة بعديين
الجسم ولا جسم. فبالضرورة ان علة عدم ذلك الفعل هو عدم تهيؤ تلك
المادة لقبول فعل المفارق. فقد بان ان فعل الاجسام بحسب صورها بعضها
في بعض يوجب تهيؤ المواد لقبول فعل الذى ليس بجسم التى تلك الافعال
5 هى الصور.

فلما كانت آثار العقل المفارق بينة واضحة في الوجود ، وهى كل
متجرد غير حادث عن مجرد نفس الامتزاج ، عُلِمَ بالضرورة ان ذلك
لفاعل ليس يفعل بالمباشرة ⁽³⁵⁵⁾ ، ولا على بعد مخصوص. اذ ليس هو جسم
فيكون ابدأ من فعل المفارق بالفيض على جهة التشبيه بعين الماء التى
تفيض من كل جهة ، وليست ⁽³⁵⁶⁾ لها جهة مخصوصة تستمد منها او تمتد
10 لغيرها ، بل من جميعها تنبع ولجميع الجهات | تروى القرية منها والبعيدة (٢٦-١) م
دائماً. كذلك هذا العقل ليست تصله قوة من جهة ما ومن بُعد ما ولا تصل
قوته لغيره ايضا من جهة مخصوصة ، وعلى بعد مخصوص ولا في وقت دون
وقت ، بل فعله دائماً. كل ما ⁽³⁵⁷⁾ تهيأ شئ قبل ذلك الفعل الموجود على
15 الدوام الذى عبر عنه بالفيض ، كذلك البارى جل اسمه لما تبرهن انه غير
جسم وثبت ان الكل فعله وانه سببه الفاعل كما بينا.

وكما نبين قيل عن العالم من فيض الله وانه افاض عليه كل ما يحدث
فيه. وكذلك يقال انه افاض علمه على الانبياء ، المعنى كله ان هذه
الافعال من فعل من ليس بجسم وهو الذى يُسمى فعله فيضاً وهذه الاسمية
20 اعنى الفيض ، قد اطلقتها العبرانية ايضا على الله تعالى من اجل التشبيه بعين
الماء الفائضة كما ذكرنا. اذ لم يوجد لتشبيه ⁽³⁵⁸⁾ فعل المفارق احسن من
هذه العبارة اعنى الفيض اذ لا تقدر على حقيقة اسم تطابق حقيقة المعنى ،
لان تصور فعل المفارق عسر جدا ، كمثل عسر تصور وجود المفارق.

(354) جسم : ج (355) مباشرة . ت (356) ليست : ج ن ، ليس : ت (357)

كل ما ح ، كلاً ت (358) لتشبه ت ح ، لتشبه ن

وكما ان الخيال لا يتصور موجودا الاجسام او قوة في جسم. كذلك (859)
لا يتصور الخيال وقوع فعل الا بمباشرة فاعل او على بعد ما. ومن جهة
مخصوصة حتى انه لما صح عند بعض الجمهور كون الاله لا جسماً (360)
او انه لا يدنو مما يفعله، تخيلوا انه يامر الملائكة والملائكة تفعل تلك
الافعال بالمباشرة، وبدنو جسم من جسم، كما | نفعل نحن في ما نفعل فيه. 5
وتخيلوا الملائكة ايضا اجساما.

(٢٦- ب)

ومنهم من يعتقد انه تعالى يامر الشئ بكلام ككلامنا اعني بحرف
وصوت فيفعل ذلك الشئ. كل هذا تبع الخيال الذي هو ايضا يفعل
الشر (361) حقيقة. اذ كل نقيصة منطقية او خلقية، فهي فعل الخيال او تابعة
لفعله. وما هذا غرض الفصل، بل القصد فهم معنى الفيض المقول في حق
الله وفي حق العقول اعني الملائكة لكونها غير اجسام. ويقال في القوى
الفلكية ايضا انها تفيض في الوجود، ويقال فيض الفلك، وان كانت افعاله
تاتي من جسم. ولذلك تفعل الكواكب ببعد مخصوص، اعني قربها من
المركز وبعدها منه. ونسبة بعضها لبعض ومن هنا دُخل لاحكام النجوم.
اما ما ذكرناه من ان كتب الانبياء استعارت معنى الفيض، ايضا لفعل 15
الاله فهو قوله: تركوني انا ينبوع المياه الحية (362) يعني (363) فيض الحياة
اي (364) الوجود الذي هو الحياة بلا شك. وكذلك قوله: لان عندك ينبوع
الحياة (365) يريد به فيض الوجود. وكذلك تمام القول وهو قوله: وبورك
نعين النور (366) هو المعنى بعينه ان بفيض العقل الذي فاض عنك نعقل
فنهتدي ونستدل ونذكر العقل، فافهمه. 20

فصل بـ [١٣]

(٢٧- ا) م

آراء الناس في قدم العالم او حدوثه عند كل من اعتقد ان ثم لها
موجودا (367) هي ثلاثة آراء:

- (359) كذلك : ت ج ، وكذلك : ن (360) لا جسما : ت ، لا جسم : ج (361) :
ا ، يصره : ر : ت ج (362) : ع [ارميا ١٣/ ٢] اوق عزبو مقورم حيم : ت ج
(363) : يعني : ت ، ات الله : ج (364) : اي : ت ، او : ج (365) : ع [المزمور ١٠/ ٣٦] ،
ك عنك مقورم حيم : ت ج (366) : ا ، باورك تراه اور : ت ج (367) : الها موجودا :
ح ، اله موجود : ت

الرأى الاول : وهو رأى كل من اعتقد شريعة سيدنا موسى عليه السلام (368) وهو (369) ان العالم يحمله اعنى ان كل موجود غير الله تعالى ، قاله او جده بعد العدم المحض المطلق وان الله تعالى وحده كان موجودا ولا شئ سواه ، لا ملك ولا فلك ولا كل (370) ما داخل الفلك .

5 ثم اوجد كل هذه الموجودات على ماهى عليه بارادته ، ومشيته ، لا من شئ ، وان الزمان نفسه ايضا من جملة المخلوقات . اذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض فى المتحرك ، وذلك المتحرك نفسه الذى الزمان تابع لحركته محدث . وكان بعد ان لم يكن . وان هذا الذى يقال كان الله قبل ان يخلق العالم الذى تدل لفظة « كان » على زمان . وكذلك كل ما ينجر فى الزمن من امتداد وجوده قبل خلق العالم امتدادا لانه لى له . كل ذلك تقدير

10 زمان او تخيل زمان ، لاحقيقة زمان . اذ الزمان غرض بلا شك ، وهو عندنا من جملة الاعراض المخلوقة كالسواد والياض . وان لم يكن من نوع الكيفية لكنه بالجملة عرض لازم للحركة كما يبين لمن فهم كلام ارسطو فى تبين الزمان وحقيقة وجوده .

15 ونبين هنا معنى | وان كان ليس من غرض ما نحن بسبيله ، لكنه (٢٧ - ب) م نافع فيه وهو ان الذى اوجب خفاء امر الزمان على اكثر اهل العلم حتى حيرهم امره ، هل له حقيقة فى الوجود اولا حقيقة له ، كجاليونس وغيره ، هو كونه عرضا فى عرض لان الاعراض الموجودة فى الاجسام وجودا اولا ، كالالوان والطعوم فانها تفهم باول وهلة ، وتتصور معانيها . واما الاعراض التى موضوعاتها اعراض اخر كالبريق فى اللون

20 والانحناء والاستدارة فى الخط فيخفى امرها جدا ، وبخاصة اذا انضاف لذلك ان يكون العرض الموضوع غير مستقر الحال ، بل فى حالة بعد حالة (371) فيخفى الامراكثر ، فاجتمع فى الزمان الامران جميعا ، لانه عرض

(368) عليه السلام : ت ، - ، ج (369) وهو : ج ، هو : ت (370) كل ، : ت : (371) بل فى : : حالة : ت ج ، يتغير فى حالة بعد حالة : ن ، بل هى حالة بعد : ي

لازم للحركة ، والحركة عرض في المتحرك وليس الحركة بمنزلة السواد والبياض التي هي حالة مستقرة ، بل ⁽³⁷²⁾ حقيقة الحركة وجوهرها ان لا تستقر على حال ، ولو طريقة عين .

- فهذا مما أوجب خفاء امر الزمان . والقصد انه عندنا شئ مخلوق
 5 مكون كسائر الاعراض والجواهر الحاملة لتلك الاعراض . فلذلك لا يكون
 ايجاد الله العالم في مبدأ زمانى ، اذ الزمان من جملة المخلوقات «فكن» من
 هذا المعنى على تأمل شديد ، لثلا تلزمك الردود التي لا يحصى عنها لمن
 يجهل هذا . لانه متى اثبت زمانا قبل العالم لزمك اعتقاد القدم . اذ الزمان
 عرض ، ولا بد له من حامل فيلزم وجود شئ قبل وجود هذا العالم الموجود
 10 الآن . ومن هذا هو المهرب . فهذا هو واحد الآراء وهو قاعدة شريعة موسى
 سيدنا عليه السلام ⁽³⁷³⁾ بلا شك ، وهى ثانية قاعدة التوحيد لا يخطر ببالك
 غير هذا . وابونا ابراهيم عليه السلام ⁽³⁷³⁾ ابتداء باشهار هذا الرأى الذى وداه
 اليه النظر ولذلك كان ينادى : باسم الرب الاله السرمدى ⁽³⁷⁴⁾ ، وقد
 صرح بهذا الرأى بقوله : مالك السموات والارض ⁽³⁷⁵⁾ .

- والرأى الثانى : هو رأى كل من سمعنا خبره ، ورأينا كلامه من
 15 الفلاسفة . وذلك انهم يقولون : ان من المحال ان يوجد الله شيئا من لاشئ ،
 ولا يمكن ايضا عندهم ان يفسد شئ الى ، لاشئ ، اعنى انه لا يمكن ان
 يتكون موجود ما ، دون ⁽³⁷⁶⁾ مادة وصورة من عدم تلك المادة عدم
 محض ⁽³⁷⁷⁾ ، ولا يفسد الى عدم تلك المادة عدم محض ⁽³⁷⁷⁾ ووصف الله
 عندهم بانه قادر على هذا ، كوصفه بانه قادر على الجمع بين الضدين فى آن
 20 واحد ، او يخلق مثله تعالى او يتجسم او يخلق مربعا قطره مساو لضاعه . وما
 شابه هذه من الممتنعات . والمفهوم من كلامهم انهم يقولون كما انه لا عجز

(372) : بل : ت ، و : ج (373) عليه السلام : ت ، - : ج (374) : ع
 [التكوين ٢١/٢٣] ، الله ال عوم : ت : ج (375) : ع [التكوين ١٤/٢٢] ، قونه شيم :
 ت : ج (376) دون : ج ، ذو : ت (377) عدسا محضا : ت

في حقه لكونه لا يوجد الممتعات ، اذ للمتبع طبيعة ثابتة ليس هي من فعل فاعل . فلذلك لا يمكن تغييرها . كذلك لا يجوز في حقه اذا لم يقدر ان يوجد شيئا ، من لا شيء⁽³⁷⁸⁾ . اذ هذا من قبيل الممتعات كلها . فلذلك يعتقدون ان ثم مادة متا موجودة قديمة كقديم الاله ، لا يوجد دونها ولا توجد دونه . ولا يعتقدون انها في مرتبته تعالى في الوجود ، بل هو سبب وجودها ، وهي له مثلا كالطين للفخاراني⁽³⁷⁹⁾ | او الحديد⁽³⁸⁰⁾ للحداد وهو الذي يخلق فيها (٧٢-ب) م ماشاء . فتارة يصور منها سماء ، وارضاً ، وتارة يصور منها غير ذلك .

واهل هذا الرأي يعتقدون ان السماء ايضا كائنة فاسدة لكنها ليست كائنة من ، لا شيء ، ولا فاسدة الى ، لا شيء ، بل كما | ان اشخاص الحيوان (٢٣٦-ا) ج

10 كائنة فاسدة من مادة موجودة ، والى مادة موجودة . كذلك السماء تكون وتفسد . وتكونها وفسادها كمائر الموجودات من دونها . واهل هذه الفرقة ينقسمون الى فرق ، لا فائدة لذكر فرقهم وآرائهم في هذه المقالة ، لكن اصل هذه الفرقة العام ، ما ذكرت لك . وافلاطون ايضا هذا⁽³⁸¹⁾ اعتقاده ، انت تجد ارسطو يحكي عنه « في السماع » انه يعتقد اعنى افلاطون ان السماء كائنة فاسدة . وهكذا تجد مذهبه مصرّحا في كتابه « لطياؤس » لكنه لا يعتقد اعتقادنا كما يظن من لا يعتبر الآراء ، ولا يدقق النظر ، ويتخيل ان رأينا ورأيه سواء ، وليس الامر كذلك . لان نحن نعتقد كون السماء ، لا من شيء ، الا بعد العدم المطلق . وهو يعتقد انها موجودة مكونة من شيء . فهذا هو الرأي الثاني .

20 والرأي الثالث : هو رأى ارسطو وتبّاعه وشارحي كتبه . وذلك انه يقول بما قاله اهل الفرقة المتقدم ذكرها . وهوانه لا يوجد ذومادة ، من لا مادة ، اصلا ، ويزيد على ذلك ويقول : ان السماء ليست واقعة تحت الكون والفساد بوجه . وتلخيص رأيه في ذلك هو هذا : يزعم ان

(378) من لا شيء : ت ، لا من شيء : ج (379) للفخاراني : ج (380) او الحديد :

ت . و كالحديد : ج (381) هذا : ت ، هو : ج

(٢٩ - ١) ٢ هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا. وان الشئ الثابت الذى لا يقع تحت الكون والفساد وهو السماء لا يبرح كذلك. وان الزمان والحركة ابديان دائمان، لا كائنان ولا فاسدان. وان الشئ الكائن الفاسد وهو ما تحت فلك القمر لا يبرح كذلك، اعنى ان تلك المادة الاولى لا كائنة ولا فاسدة في ذاتها لكن الصور تتعاقب عليها وتخلع صورة وتلبس اخرى. 5

وان هذا النظام كله العلوى والسفلى لا يمتلئ ولا يبطل ولا يتجدد فيه متجدد مما ليس في طبيعته ولا يطرأ فيه طارئ⁽³⁸²⁾ خارج عن القيام⁽³⁸³⁾ بوجه قال: وان كان لم يقل بهذا النص لكن المتحصل من رأيه انه من باب الممتنع عنده ان تتغير الله مشيئة او تتجدد له ارادة. وان جميع هذا الوجود على ما هو عليه، الله او جده بارادة، لكن ليس فعل بعد عدم. وكما انه من 10 باب الممتنع ان يعدم الاله او تتغير ذاته، كذلك يظن انه من باب الممتنع ان تتغير له ارادة او تتجدد له مشيئة، فيلزم ان يكون هذا الموجود كله على ما هو عليه الآن. كذلك كان في ما لم يزل، وكذلك يكون في غابر الدهر.

فهذا تلخيص هذه الاراء وحقيقتها وهى آراء من قد تبرهن عنده وجود الاله⁽³⁸⁴⁾ لهذا العالم. اما من لم يعلم⁽³⁸⁵⁾ وجود الاله جل وعز، بل 15 ظن ان الاشياء تكون⁽³⁸⁶⁾ وتفسد بالاجتماع والافتراق بحسب الاتفاق، وان ليس ثم مدبر⁽³⁸⁷⁾ ولا ناظم⁽³⁸⁸⁾ وجود وهو افيقوروس وشيعته وامثاله كما يحكى الاسكندر، فلا فائدة لنا في ذكر تلك الفرق. اذ قد تبرهن وجود الاله، وذكرنا آراء اقوام بنوا أمرهم على قاعدة قد تبرهن نقيضها، لا فائدة فيه. وكذلك ايضا كوننا نروم تصحيح قول اهل الرأى الثانى اعنى كون 20 السماء كائنة فاسدة، لا فائدة لنا فيه. اذهم يعتقدون القدم ولا فرق عندنا بين من يعتقد ان السماء كائنة، من شئ، ضرورة وفاسدة الى شئ، او اعتقاد ارسطو الذى يعتقد انها غير كائنة ولا فاسدة. اذ قصد كل تابع شريعة

(382) ولا يطرأ فيه طارئ : ت ج ، - ن (384) الاله : ت ، اله : ج (385)

لم يعلم : ت ، لا يعلم : ج (368) تتكون : ج (387) مدبرا : ج (388) ناظم : ت ، نظام : ج

موسى وايينا ابراهيم ، او من نحاً نحوها ، انما هو اعتقاد ان ليس ثم شئ قديم⁽³⁸⁹⁾ بوجه مع الله ، وان ايجاد الموجود⁽³⁹⁰⁾ من عدم في حق الاله ليس من قبيل الممتنع ، بل واجب ايضا بزعم⁽³⁹¹⁾ بعض اهل النظر ، وبعد ان قررنا⁽³⁹²⁾ الآراء ؛ آخذ في تبين وتلخيص⁽³⁹³⁾ دلائل ارسطو على رأيه 5 وما دعاه الى ذلك.

فصل يد [١٤]

لا احتاج ان اكرر في كل فصل ان هذه المقالة إنما القتها لك لعلمي بما حصل عندك. واني⁽³⁹⁴⁾ لا احتاج ان آتي بعض كلام الفلاسفة في كل موضع ، بل باغراضهم ، ولا اطول كلاما⁽³⁹⁵⁾ بل انبهك على الطريق التي يقصدونها ، كما فعلت لك في آراء المتكلمين . التفت لمن تكلم غير ارسطو 10 اذ آراؤه هي التي ينبغي ان تتامل وان ثبت الرد عليه او التشكيك في ما زرد ، او | نشكك⁽³⁹⁶⁾ عليه في شئ منها ، فذلك في حق غيره من كل من خالف (٣٠-١) م قواعد الشريعة اخرى واؤكد.

فاقول إن ارسطو يقول : ان الحركة لا كائنة ولا فاسدة يعنى الحركة 15 على الاطلاق ، لانه يقول : ان كانت الحركة حدثت ، فكل حادث تتقدمها حركة وهي خروجه للفعل . وحدوثه بعد ان لم يكن ، فتكون الحركة اذن موجودة ، وهي الحركة التي بها وجدت هذه الحركة الاخيرة . فالحركة الاولى قديمة ضرورة | او يمر الأمر لانه نهاية . وبحسب هذا الاصل ايضا (٢٣٦-ب) ج

يقول : ان الزمان غير كائن ولا فاسد . اذ الزمان تابع للحركة ولازم 20 لها . ولا حركة الا في زمان ولا يعقل الزمان الا بالحركة كما برهن . فهذه طريق له يلزم بها قدم العالم.

(389) شئ قديم : ت ، شيئا قديما : ج (390) الموجودات : ج (+) : ا ، ابراهيم ابيو : ت ج (391) يزعم : ت ، يزعم : ج ن (392) قدرنا : ج (393) وتلخيص : ت ج - - : ن (394) ان : ت ، انا : ج (395) كلاما : ج ، - : ت (396) في ما اردوا نشكك : ت ، فيها نريد نشكك : ج ، فيها نريد ان : ن

طريق ثانية له يقول : المادة الاولى المشتركة للاسطقسات الاربعة
لا كائنة ولا فاسدة ، لانها ⁽³⁹⁷⁾ ان كانت المادة الاولى كائنة فلها مادة ، منها
تكونت . ويلزم ان تكون هذه المتكونة ذات صورة اذ هي ⁽³⁹⁸⁾ حقيقة
الكون ونحن فرضناها مادة لا ذات صورة فتلك ضرورة ⁽³⁹⁹⁾ غير كائنة ،
من شئ ، فهي ازلية لا تبديد . وهذا ايضا يوجب قدم العالم . 5

طريق ثالثة له يقول : ان مادة الفلك يحملته ليس فيها شئ من
التضاد لان الحركة الدورية لا تضدها كما بيّن . وانما التضاد في الحركة
المستقيمة كما برهن . قال : وكل ما يفسد انما سبب فساد ما فيه من التضاد
م (٣٠ - ب) واذ والفلك لا تضاد ⁽⁴⁰⁰⁾ فيه ، فليس هو فاسدا ⁽⁴⁰¹⁾ وما ليس بفاسد فليس
بممكن ويطلق قضايها ويبينها . وهي : ان كل كائن فاسد ، وكل فاسد كائن . 10
وكل ما لم يتكون لا يفسد وكل ما لا يفسد لم يتكون . فهذا ⁽⁴⁰²⁾ ايضا
طريق يوجب بها ما يريده من قدم العالم .

طريق رابعة : قال : كل حادث ، فامكان حدوثه متقدم على حدوثه
بالزمان . وكذلك كل متغير ، فامكان تغيره متقدم عليه بالزمان . وبهذه
المقدمة الزم دوام الحركة الدورية وانها لا انقضاء لها ، ولا بداءة . وبهذه 15
المقدمة بيّن ⁽⁴⁰³⁾ المتأخرون من تباعه قدم العالم . وقالوا : العالم قبل ان
يكون لا يخلو ان يكون حدوثه ممكنا او واجبا او ممتنعا . فان كان حدوثه
واجبا فانه لا يبرح موجودا وان كان حدوثه ممتنعا ، فلا يصح ان يوجد
ابدا ، وان كان ممكنا فن حامل ذلك الامكان فلا بد من شئ موجود هو
حامل الامكان ، وبه يقال لذلك الشئ ، انه ممكن وهذه طريق قوية جدا 20
في اثبات قدم العالم .

وزعم بعض حذاق المتأخرين من المتكلمين انه فك هذا العويص ،
فقال : الامكان هو عند الفاعل لا في الشئ المفضل ، وهذا لا شئ ،

(397) لانها : ج ، لانه : ت (398) هي : ت ، هو : ج (399) ضرورة : ت ج ،
صورة : ن (400) لا تضاد : ت ج ، لم تضاد : ن (401) فاسدا : ت ، فاسد : ج
(402) فهذا : ت ، فهذه : ج (403) بين : ت ، بين : ح

لأنها امكانان، لان كل شيء حادث ، امكان حدوثه متقدم عليه. وكذلك
الفاعل الذي اخذته ، كان فيه إمكان ان يحدث ما احدثه قبل ان يحدثه،
فهما امكانان بلا شك. امكان في المادة ان تكون كذا ، وامكان في الفاعل
ان يفعل كذا. فهذه امهات الطريق التي يسلكها ارسطو في اثبات قدم (٣١-١) م
5 العالم من جهة العالم نفسه.

و ثم طرق ايضا ذكرها الذين اتوا بعده، استخرجوها من فلسفته
يبثون بها قدم العالم من جهة الاله جل اسمه.

منها انهم قالوا : ان كان الله ⁽⁴⁰⁴⁾ جل اسمه احدث العالم بعد العدم؛
فكان الله قبل ان يخلق العالم فاعلا ⁽⁴⁰⁵⁾ بالقوة ، فلما خلقه صار فاعلا
10 بالفعل . فقد خرج الله من القوة الى الفعل ، ففيه تعالى إمكان ما ولا
يد له من مخرج اخرجه من القوة الى الفعل، وهذا ايضا شديد الاشكال،
وهذا هو الذي ينبغي ان يفكر كل عاقل في حله و اظهار مره.

وطريق اخرى قالوا انما يفعل الفاعل في وقت ولا يفعل في وقت،
بحسب الموانع او الدواعي الطارئة له وفيه ، فتوجب له الموانع تعطيل
15 فعل ما ، يريده وتوجب له الدواعي ارادة ما لم يكن يريده من قبل.
واذا كان البارئ جل اسمه لا دواعي له توجب تغير ⁽⁴⁰⁶⁾ مشيئة ولا عوائق
عنده ولا موانع تطرأ او تزول، فلا وجه لكونه يفعل في وقت ولا يفعل
في وقت بل فعله دائما كدوامه ، موجود بالفعل.

وطريق اخرى : يقولون : افعاله تعالى كاملة جدا ، ليس فيها
20 شيء من النقص ولا فيها شيء عبث ولا زائد ، وهذا هو المعنى الذي
يكبره ارسطو دائما ويقول : الطبيعة حكيمة ولا تفعل شيئا عبثا، وانها
تفعل كل شيء على اكمل ما يمكن فيه ، فقالوا : من ذلك هذا الموجود ،
هو اكمل ما يكون ، وليس بعده من غاية. | فلذلك يجب ان يكون دائما، (٣١-ب) م

(404) الله : ت ، الاله : ج (405) فاعلا : ت ، فاعل : ج (406) تغير :

اذ حكته كذاته دائمة⁽⁴⁰⁷⁾ ، بل ذاته حكته التي اقتضت وجود هذا الموجود⁽⁴⁰⁸⁾ .

فكل ما عناه ان تجده من حجج من يعتقد القدم من هذه الطريق يتفرع والى احداها⁽⁴⁰⁹⁾ يرجع ، وايضا على جهة التشنيع انهم يقولون: كيف كان الاله عز وجل عطالا⁽⁴¹⁰⁾ ؟ لم يعمل شيئا بوجه ولا احدث 5 حادثا في الازل الذي لم يزل⁽⁴¹¹⁾ وطال امتداد وجوده القديم الذي لانهية له لا يفعل شيئا ، فلما كان نهار امس افتتح⁽⁴¹²⁾ الوجود. اذ لو قلت مثلا ان الله خلق عوالم كثيرة⁽⁴¹³⁾ ، قيل هذا على⁽⁴¹⁴⁾ عدد مل' بكرة الفلك الاقصى خردلا ، وان كل عالم منها ، اقام موجودا سنين على عدد ملؤه 10 (٢٣٧-١) ج خردلا ، لكن ذلك كله بالاضافة الى وجوده تعالى الذي لانهية له | بمنزلة لو قلت : ان الله أمس خلق العالم ، لانامتي اثبتنا افتتاح وجود بعد عدم ، فلا فرق بين ان تجعل ذلك كان مندمي الف⁽⁴¹⁵⁾ من السنين او منذ زمان قريب جدا. فهذا ايضا مما يشنع به من يعتقد القدم.

وايضا على جهة الاستدلال بالمشهور عند الملل كلها في غابر الدهر الذي 15 يوجب ذلك ان الامر طبعى لا وضعى ، ولذلك وقع الاجماع عليه يقول⁽⁴¹⁶⁾ ارستو : كل الناس يصرحون بدوام السماء وثباتها⁽⁴¹⁷⁾ ولما شعروا بانها غير كائنة ولا فاسدة جعلوها مسكنا لله تعالى وللروحانيين يعني⁽⁴¹⁸⁾ الملائكة ونسبوها⁽⁴¹⁹⁾ له للدلالة على دوامها وأتى في هذا الباب ايضا بامور من هذا القبيل. على جهة رفق الرأي الذي صححه النظر عنده بالمشهورات. (٢٢-١) م

20

فصل طو [١٥]

غرضي في هذا الفصل ان ابين ان ارستو لا برهان عنده على قدم العالم بحسب رأيه ، ولا هو في ذلك غالط⁽⁴²⁰⁾ اعني انه نفسه ، عالم ان لا برهان

(407) دائمة : ت ، دائما : ج (408) : الموجود : ج ، الوجود : ت (409) احداها : ت ، احداها : ج (410) عطالا : ت ، عطلا : ج (411) الذي لم يزل : — : ج (412) افتتاح : ب ، افتتاح : ج (413) كثيرة : ت ، — : ج (414) عل : ت ، — : ج (415) كان منذ مئى الف : ت ، منذ ما بين الاف : ج (416) يقول : ت ، وقول : ج (417) ثباتها : ت ، اثباتها : ج (418) ينسبها : ت ، ج ، اعني : ن (419) ينسبها : ت ، ج ، غالطا : ت (420) غالط : ج ، غالطا : ت

له على ذلك. وان (421) تلك الاحتجاجات والدلائل التي يقولها هي التي تبدو وتميل النفس اليها اكثر، وهي اقل شكوكا على ما يزعم الاسكندر ولا يُظَنّ بارسطو انه يعتقد تلك الاقاويل برهانا، اذ و (422) ارسطو هو الذي علم الناس طرق البرهان وقوانينه وشرائطه، والذي دعاني لهذا القول، لان المتأخرين من تباع ارسطو يزعمون ان ارسطو قد برهن على قدم العالم. واكثر الناس ممن يزعم انه تفلسف، يقلد ارسطو في هذه المسألة، ويظن ان جميع ما ذكره برهان قطعي لا ريب فيه، ويستشنع مخالفته او كونه خفيت عنه خافية او وهم (423) في امر من الامور. فلذلك رأيت ان اجاريم (424) على رأيهم وأبين لهم ان ارسطو نفسه لا يدعى البرهان في هذه المسألة. 10

من ذلك انه يقول في «الساع» (425): ان جميع من تقدمنا من الطبيعيين يعتقد ان الحركة غير كائنة ولا فاسدة ما خلا افلاطون، فانه يعتقد ان الحركة كائنة فاسدة. وكذلك السماء ايضا عنده كائنة فاسدة هذا نصه. (٣٢ - ب) م
ومعلوم ان لو كانت هذه المسألة تبرهنت بالبراهين القاطعة (426) لما احتاج ارسطو ان يرفدها بكون من تقدم من (427) الطبيعيين. كذلك يعتقد ولا 15
كان يحتاج ان يقول كل ما قاله في ذلك الموضوع من التشنيع على من خالفه، وتقييح رأيه، لان كل ما تبرهن لا تزيد صحته (428) ولا يقوى اليقين به باجماع كل العالمين عليه ولا تنقص صحته ولا يضعف اليقين به بمخالفة اهل الارض كلهم عليه.

وانت ايضا تجد ارسطو يقول « في السماء والعالم » (429) عندما شرع 20
ان يبين ان السماء غير كائنة ولا فاسدة، قال فريد الآن ان نفحص بعد ذلك عن السماء ايضا فنقول: أترآها (430) مكوّنة من شيء او غير مكوّنة من شيء، وهل تقع تحت الفساد ام لا تفسد البتة؟ ورام بعد فرض هذه

(421) ان: ت، من: ج (422) اذ و: ج، اذ: ت (423) وهم: ت، هم: ج
(424) اجاريم: ت، اغاريم: ج (425) ارسطو، الطبيعة ١/٨، ٢٥١ ب ١٥ (426)
القاطعة: ت، القطية: ج ن (427) من: ت، —: ج (428) لا تزيد صحته: ت، لا تزيد في
صحته: ن (429) السماء والعالم (Decaelo) ١/١٠، ٢٧٩ ب ٤ (430) فنقول اترآها:
ت، فيقول تراها: ج

المسألة ان يذكر حجج من يقول بكون السماء ⁽⁴³¹⁾ فاتبع ذلك بكلام هذا
نصه قال : فاننا اذا فعلنا ذلك كان قولنا حينئذ عند محسنى النظر اقبل
وآرضى ⁽⁴³²⁾ . ولا سيما اذا سمعوا حجج المخالفين اولاً ، فاننا ان قلنا نحن
رأيتنا وحججنا ولا نذكر حجج المخالفين كان اضعف لقبولها عند السامعين .

- وما يحق على من اراد ان يقضى بالحق ان لا يكون معادياً لمن يخالفه ،
بل يكون رفيقاً منصفاً يميز له ما يميز لنفسه من صواب الحجج . هذا نص
كلام الرجل . فيا معشر اهل النظر هل بقى على هذا الرجل لوم بعد هذه
المقدمة : وهل يظن احد بعد هذا القول ان حصل له برهان على هذه
المسألة ، وهل يتخيل احد؟ فكيف ارسطو ان الشئ الذى تبرهن ، يكون
قبوله اضعف ان لم تسمع حجج المخالفين عليه؟ وأيضا كونه جعل هذا رأياً
له وان دلائله عليه حجج . هل ارسطو يجهل الفرق بين الحجج والبراهين
وبين الآراء التى تقوى الظنة بها او تضعف ، وبين الامور البرهانية .

- وايضاً هذا القول الخطي الذى قدمه من انصاف الخصم حتى يقوى
رأيه . هذا كله يحتاج اليه فى البرهان ، لابل غرضه كله هو ان يبين ان رأيه
اصح من آراء مخالفيه ممن ادعى ان النظر الفلسفى يؤدى الى كون السماء واقعة
تحت الكون والفساد ، لكنها لم تقدم قط ، وتكونت ولا تفسد وسائر
ما يذكر من تلك الآراء ، وهذا صحيح بلا شك ، لان رأيه اقرب الى
الصحة من آرائهم بحسب الاستدلال من طبيعة الوجود .

- ونحن ليس كذلك نزع ، كما سألين ، لكن قد غلبت الاهوية ⁽⁴³³⁾
على جميع الفرق حتى على الفلاسفة ويريدون ان يثبتوا ان ارسطو برهن
هذه المسألة . فلعل على رأيهم ارسطو برهن على هذه المسألة ، وهولم
يشعر ⁽⁴³⁴⁾ ، انه برهن حتى تُنْهَى لذلك بعده . اما انا فلا شك عندي ⁽⁴³⁵⁾
ان تلك الآراء التى يذكرها ⁽⁴³⁶⁾ ارسطو فى هذه المعانى اعنى قدم العالم وعلة

(431) بكون السماء : ت ج ، يكون السماء كائنه قاسدة : ن (432) اقبل وارضى :
ت ، اقبلوا ارضا : ج (433) الاهوية : ت ، الاهوى : ج (434) لم يشعر : ت ، لا يشعر : ج
(435) فى — : ج (436) يذكرها : ت ، ذكرها : ج

اختلاف حركات الافلاك وترتيب العقول، كل ذلك لا برهان عليه ولا
توهم ارسطو يوما قط ان تلك الاقاويل برهان، بل كما ذكر من ان (437)
طرق الاستدلال على هذه الاشياء ابوابها مسدودة من دوننا ولا عندنا (٣٣-ب) م
مبدأ لها نستدل به. وقد علمت نص كلامه وهو هذا (438) والتي ليست
5 لنا فيها حجة او هي (439) عظيمة عندنا. فان (440) قولنا فيها ليم ذلك
عسر (441). مثل قولنا هل العالم ازلي (442) ام لا: هذا نصه.

لكنك قد علمت تاويل ابى نصر لهذا المثل وما بين فيه وكونه
استشنع ان يكون ارسطو يشك في قدم العالم واستخف بجالينوس كل
الاستخفاف في قوله: وان (444) هذه المسألة مشكلة لا يعلم لها برهان (445)
10 ويرى ابونصر ان الامر بين واضح يدل عليه البرهان ان السماء ازلية وما
داخلها كائن فاسد. وبالجملة ليس بشئ من هذه الطرق التي ذكرناها
في هذا الفصل يصحح رأيا (446) او يبطل او يشكك فيه. وانما اتينا بما اتينا
لعلنا ان اكثر من يزعم انه قد (447) نتخذ في وإن لم يفهم شيئا من العلوم
يقطع بقدم العالم تقليدا لمن شهر علمهم القائلين بقدمه، ويطرح كلام
15 جميع التبيين لما ليس (448) كلامهم في معرض التعليم بل في معرض الاخبار
عن الله، وهي الطريق التي لا يهتدى بها الا احاد، أسعدهم العقل. واما
ما نرومه نحن من امر حلول (449) العالم على رأى شريعتنا فسوف اذكره
في فصول تأتي.

فصل يو [١٦]

(٣٤-١) م

20 هذا فصل (450) أبين لك فيه ما اعتقده في هذه المسألة، وبعد ذلك
آتي بدلائل على ما نرومه فاقول: ان كل ما يقوله من يزعم انه برهن على

(437) من ان: ت، ان من: ج (439) او هي: ت، ان هي: ج (438) طويقا
١١ / ١ (440) فان: ت، ان: ج (441) لم... صر، ت، ليس... صرا: ج
(442) ازل: ج، اول: ت (443) يشك: ت، يشكك: ج (444) وان هذا:
ت، في هذه: ج (445) برهان: ت، برهانا: ج (446) رأيا: ج، رأى: ت (447)
قد... ت (448) ليس: ت، لام: ج (449) حلول: ت، حدث: ج (450) فصل:
ت، الفصل: ج

حدوث العالم من المتكلمين لا ارضى تلك الأدلة ، ولا أغا لط نفسى فى ان
اسمى طرق المغالطات براهين⁽⁴⁵¹⁾ وكون الانسان يدعى انه يبرهن مسألة
ما بمغالطات ، فانه عندى لم يقو تصديق⁽⁴⁵²⁾ ذلك المطلوب بل اضعفه
وطرق الطعن عليه⁽⁴⁵³⁾ لانه اذا تبين فساد تلك الادلة ضعفت النفس
فى تصديق المستدل عليه ، وكون الامر الذى لا برهان عليه يبقى مع مجرد
5 كونه مطلوبا ان يقبل⁽⁴⁵⁴⁾ فيه احد طرفي النقيض اولى . وقد ذكرت لك
طرق المتكلمين فى اثبات حدث العالم ، ونهتكم على مواضع الطعن فيها .
كنث كل ما ذكره ارسطو وتباعه من الاستدلال على قدم العالم ، ليس
هو عندى برهانه قطعيا بل حججا⁽⁴⁵⁵⁾ تلحقها الشكوك العظيمة كما
ستسمعه .

10

فالذى ارومه انا ان ابين ان كون العالم محدثا على رأى شريعتنا
الذى قد بينته ، ليس بممتنع وان تلك الاستدلالات كلها الفلسفية⁽⁴⁵⁶⁾
التي يبدو منها ان ليس الامر كما ذكرنا ، يوجد لتلك الحجج كلها وجه
م يعطلها ويقتل الاستدلال بها علينا . فاذا صح لى ذلك وكانت هذه
(٣٤ - ب)
المسألة اعنى قدم العالم او حدوثه ممكنة⁽⁴⁵⁷⁾ كانت عندى مقبولة من جهة
15 النبوة التي تبين امورا ليس فى قوة النظر الوصول اليها ، كما نبين ان النبوة
لا تبطل ولو على رأى من يعتقد القدم . وبعد ان ابين امكان دعوانا آخذ
فى ترجيحه على ما سواه بدليل نظرى⁽⁴⁵⁸⁾ ايضا اعنى فى⁽⁴⁵⁹⁾ ترجيح القول
فى⁽⁴⁶⁰⁾ الحدوث على القول بالقدم وابين ان كما تلزمن شناعة ما فى اعتقاد
الحدوث ، كذلك تلزم شناعة اشد منها فى اعتقاد القدم ، وها انا الآن آخذ
20 فى ايجاد الطريق التي تعطل دلائل كل⁽⁴⁶¹⁾ من يستدل على قدم العالم .

(451) المغالطات براهين : ت ، المغالطة برهانا : ج (452) تصديق — : ج (453)
عليه : ت ، اليه : ج (454) ان يقبل : ج ، او يقبل : ت ، يطلق : ن ، يطلب : ي (455)
برهانا قطعيا بل حججا : ت ، برهان قطعى بل حجج : ج (456) الفلسفية : ت ، فلسفية . ح
(457) ممكنة : ت ، ممكنة : ج (458) نظرى : ت ، نظر : ج (459) فى — : ت
(460) فى : ج ، ب : ت (461) كل ش : ج

فصل يز [١٧]

- كل حادث كائن بعد ان لم يكن. ولو كانت مادته موجودة وانما خلعت صورة ولبست اخرى. فان طبيعته بعد حدوثه وفراغه واستقراره غير طبيعته في حال تكونه وأخذه في الخروج من القوة الى الفعل وغير طبيعته ايضا قبل ان يتحرك ⁽⁴⁶²⁾ للخروج الى الفعل. مثال ذلك ان طبيعته منى الانثى وهودم في اوعيته غير طبيعته في حال الحمل عندما لقيه ⁽⁴⁶³⁾ منى الذكر، واخذ يتحرك، وطبيعته ايضا في هذا الوقت غير طبيعة الحيوان المستكمل بعد ولادته ولا استدلال بجميع الوجوه ⁽⁴⁶⁴⁾ من طبيعة الشئ بعد كونه وفراغه وحصوله، مستقرا على اكل حالاته على حال ذلك (١-٣٥) م
- بشئ في حال حركته للكون ولا يستدل من حالته في حال حركته على حاله قبل ان ياخذ في الحركة ومتى ما غلطت في هذا وطردت الاستدلال (١-٢٣٨) ج
- من طبيعة الشئ الحاصل بالفعل على طبيعته وهو بالقوة حدثت لك شكوك عظيمة، وتمحلت عندك امور لازم كونها ولزمت عندك امور مستحياة.
- فافرض في ما مثلنا به أن انسانا كاملا الفطرة جدنا ولد ومات والدته بعد ان ارضعته اشهرًا وانفرد الرجل ⁽⁴⁶⁵⁾ بتام تربية هذا المواد في جزيرة منقطعة الى ان كبر وعقل وعلم وهو لم يرقط امرأة ولا انثى من اناث سائر الحيوان. فسأل وقال الرجل ممن معه كيف وجدنا وعلى اى حال تكوننا ⁽⁴⁶⁶⁾؟ فاجابه المسؤول ان كل شخص منا انما تكون في بطن شخص من نوعنا مثلنا هو انثى بصورة كذا. وان الشخص منا كان صغير الجسم في داخل البطن يتحرك ويقتذى وينمو ⁽⁴⁶⁷⁾ قليلا قليلا وهو حي حتى ينتهى حدا ⁽⁴⁶⁸⁾ كذا من العظم فينفتح ⁽⁴⁶⁹⁾ له باب في اسفل الجسم يبرز منه ويخرج ولا يزال ⁽⁴⁷⁰⁾ ينمو ⁽⁴⁶⁷⁾ بعد ذلك الى ان يصير كما تراثنا. فذلك المولود اليتيم يسأل ضرورة.

(462) يتحرك : ت ، تحرك : ج (463) لقيه : ج ، لقاء : ت (464) الوجوه : ت ، الوجود : ج (465) الرجل : ت ، الرجال : ن (466) تكوننا : ت ، تكوننا : ج (467) ينمو : ج ، ينمى : ت (468) خدا : ت ، حد : ج (469) فينفتح : ت ، ينفث : ج (470) ولا يزال : ت ج ، ولم يزل : ن

ويقول : فهذا الواحد منا عند ما كان صغيرا في البطن وهو حي

متحرك ينمو . هل كان يأكل ويشرب ويتنفس من فيه وانفه ويتغوط (471) ؟

فيقال له ، لا . فهو بلا شك ، يبادر لتكذيب هذا ويقم البرهان على جميع هذه

الامور الحقيقية بانها ممتنعة باستدلاله بالموجود | الكامل المستقر ، ويقول كل

شخص منا اذا مُسك عنه النَّفَس بعض ساعة ، مات وتعلت حركاته . 5

فكيف يتصور ان يكون شخص منا في داخل وعاء صفيق محيط به في داخل

جوف مدة اشهر ، وهو حي متحرك ؟ ولو ابتلع احدنا عصفورا لمات ذلك

العصفور لحينه عند حصوله في المعدة . فكيف في البطن الاسفل وكل شخص

منا ان لم يأكل (472) الطعام بفيه ويشرب الماء في ايام قليلة يهلك بلا شك ،

فكيف يبقى الشخص حيا اشهر دون اكل وشرب (473) . وكل شخص منا 10

ان اغتذى ولم يَغْطُ (474) في ايام قليلة يموت باشد ألم . فكيف يقيم هذا

أشهر دون تقوط ولو انتقب بطن احدنا ، مات بعد ايام ، فكيف يزعم

ان هذا الجنين كانت سرته مفتوحة وكيف لا يفتح عينيه ولا يبسط كفيه

ولا يمد رجله ، وجميع أعضائه سالمة لا آفة بها كما زعمتم . وهكذا يطرد

له القياس كله ان الانسان لا يمكن بوجه ان يتكون على هذه الصورة . 15

فمثل هذا المثل واعتبره يا ايها الناظر فتجد هذه حالنا مع ارسطو

سواء ، لانا نحن معشر تباع موسى سيدنا و ابراهيم ابينا عليها السلام نعتقد

ان العالم كَوْن على صورة كذا وكذا ، وكان كذا من كذا وخلق كذا بعد

كذا ، فيأخذ ارسطو بنا قضنا ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستقرة

الكاملة الحاصلة بالفعل التي نقر له نحن انها بعد استقرارها وكما لها ، لا تشبه 20

شيئا مما كانت عليه في حال الكون ، وانها | اوجدت بعد العدم المحض .

(٣٦ - ١) م

واى حجة تقوم علينا من جميع ما يقوله ، وانما تلزم تلك الحجج لمن يدعى

ان طبيعة هذا الوجود المستقرة تدل على كونه محدثا وقد اعلمت انى انا

لا ادعى ذلك وها انا ارجع واذكر لك اصول طرقه ، وأريك كيف

لا يلزمنا منها شئ بوجه . 25

(471) انفه ويتغوط : ت ، انفيه ويتغيط : ج (472) لم يأكل : ت ج ، لا يأكل : ن

(473) اكل وشرب : ت ، يأكل ويشرب : ج (474) يغط : ت ، يغوط : ج

ودعوانا ان العالم يحمله اوجده الله بعد عدم ، وكونه الى ان كل كما تراه . قال : ان المادة الاولى لا كائنة ولا فاسدة . واخذ ان يستدل على ذلك من الأشياء الكائنة الفاسدة وبين امتناع كونها ، وهذا صحيح لانا نحن ما ادعينا المادة الاولى تكونت كتكون الانسان من المني او تفسد كفساد الانسان للتراب ، بل ادعينا ان الله اوجدها ، من لاشي⁽⁴⁷⁵⁾ ، وهى على ما هى عليه بعد ايجادها ، اعنى كونها يتكون منها كل شئ ويفسد لها⁽⁴⁷⁶⁾ كل ما تكون منها ولا توجد عارية⁽⁴⁷⁷⁾ من صورة ، وعندها ينتهى الكون والفساد ، وهى لا كائنة ككون ما يتكون منها ولا فاسدة كفساد ما يفسد اليها ، بل مُبدعة . واذا⁽⁴⁷⁸⁾ شاء مُبدعُها ، عدَمها عدما محضاً مطلقاً . وكذلك تقول فى الحركة سواء لانه استدلال من طبيعة الحركة انها غير كائنة ولا فاسدة ، والامر صحيح لانا ندعى انه بعد وجود الحركة على هذه الطبيعة التى هى مستقرة عليها لا يتخيل كونها وفسادها كونا كلياً وفساداً كلياً ككون الحركات الجزئية الكائنة وكفساد الحركات الجزئية وهو القياس فى كل ما يلزم | طبيعة الحركة .

(٢٦ - ب) م

وكذلك القول فى الحركة⁽⁴⁷⁹⁾ الدورية لا ابتداء لها هو صحيح بعد ايجاد الجسم | الكرى المتحرك دورا لا يتصور فى حركته ابتداء . وكذلك (٢٣٨ - ب) ج نقول فى الامكان الذى يلزم ان يتقدم كل متكون لان هذا انما يلزم فى هذا الموجود المستقر الذى كل ما يتكون⁽⁴⁸⁰⁾ فيه انما يتكون⁽⁴⁸⁰⁾ من موجود ما . اما الشئ المتبدع من عدم ، فليس ثم شئ مشار اليه لافى الحس ولا فى العقل فيتقدمه امكان . وكذلك نقول ايضا فى كون السماء لا تضاد فيها ، فان هذا صحيح غير انا نحن ما ادعينا ان السماء تكونت كتكون القوس والنخلة . ولا ادعينا ان تركيبها يوجب لها الفساد كالنبات والحيوان من اجل التضاد الذى فيها .

(475) من لاش : ت ، لا من ش : ج (476) يفسد لها : ت ، يفسد ويفسد اليها : ج (477) عارية : ت ، حرة : ج (478) اذا : ت ، ان : ج (479) فى الحركة : ت ج ، فى ان الحركة : ن (480) يتكون : ت ، تكون : ج

وملاك الامر هو ما ذكرناه ان الموجود في حال كماله وتماه لا تدل حالته تلك على حالته قبل كماله ، ولا شنيع علينا ايضا في قول قائل انه كَوْنَت السماء قبل الارض - او الارض قبل السماء ، او كانت السماء دون كواكب ، او نوع حيوان دون نوع آخر - اذ ذلك كله في حال تكون (481) هذه الجملة . كما ان الحيوان عند تكونه (482) ، كان القلب منه قبل الانثيين كما يشاهد عيانا ، والعروق قبل العظام ، وان كان بعد كماله لا يوجد فيه عضودون عضو من جميع الاعضاء التي لا يمكن بقاء الشخص دونها . هذا كله ايضا (483) يحتاج اليه ان أخذ النص على ظاهره ، وان كان ليس الامر كذلك ، كما سيبين اذا معنا في القول (484) .

- (٢٧-١) م فينبغي ان تتحفظ بهذا المعنى فانه سور عظيم | بنيته حول الشريعة 10 يحيط بها بمنع حجارة كل رام اليها فان حاجتنا (485) ارسطو اعنى الآخذ برأيه وقال فاذا و (486) لا يدلنا هذا الموجود فبماذا (487) علمتم انتم ان هذا مكوّن ؟ وانه كانت ثم طبيعة اخرى كونه . قلنا هذا لا يلزمنا بحسب رومنا ، لانا لا نروم الآن ان نثبت ان العالم محدث بل الذي نرومه هو امكان كونه محدثا ولا يستحيل هذا الدعوى بالاستدلال بطبيعة الوجود 15 التي لاننا كر فيها ، فاذا ثبت امكان الدعوى كما بينا ، رجعنا بعد ذلك ، ورجعنا رأى الحدوث ولم يبق في هذا الباب الا ان ياتينا بامتناع كون العالم محدثا ، ليس من طبيعة الوجود ، بل مما يقضيه (488) العقل في حق الاله ، وهى الجهات الثلاث التي قد قدمت لك ذكرها وانهم يستدلون بها على قدم العالم من جهة الاله . وها انا اظهر لك وجه التشكيك عليها حتى لا يصح 20 منها دليل بوجه في فصل (489) ياتى .

(481) تكون : ت ج ، تكوين : ن (482) تكونه : ج ، تكوينه : ت (483) فى : ت
بعد يحتاج (484) الفصل الآتى ٣٠ (485) حاجتنا : ت ، حاجتنا : ج (486) فاذا و : ج ،
فاذا : ت (487) فيها ذا : ت ، بما : ج (488) يقضيه : ت ج ، يقضيه : ن (489)
فصل : ت ج ، فصول : ن

فصل يح [١٨]

الطريق الاولى التى يذكرون التى يلزمنا بها بزعمهم ان الله ⁽⁴⁹⁰⁾ خرج من القوة الى الفعل اذا كان يفعل وقتا ، ولا يفعل وقتا ، ونقص هذا الشك بين جدا. وذلك ان هذا الامر انما يلزم فى كل مركب | من مادة (٣٧-ب) ٢ ذات امكان وصورة فهو بلا محالة ، متى فعل ذلك الجسم بصورته بعد ان لم يفعل ، فقد كان فيه شئ بالقوة وخرج للفعل ، فلا بدله من مخرج ، لان هذه المقدمة انما تبرهن فى ذوات المواد. اما ما ليس بجسم ولا له مادة ، فليس فى ذاته امكان بوجه. وكل ما نه هو بالفعل دائما وليس يلزم فيه هذا ولا يمتنع فيه ان يفعل وقتا ولا يفعل وقتا ، ولا يكون ذلك تغيرا 10 فى حق المفارق ، ولا خروجا ⁽⁴⁹¹⁾ من القوة الى الفعل.

دليل ذلك ، العقل الفعال ، على رأى ارسطو وتباعه ، الذى هو مفارق ، وقد يفعل وقتا ولا يفعل وقتا ، كما بين ابو نصر فى مقالته « فى العقل » هناك قال كلاما هذا نصه :

« وظاهر ⁽⁴⁹²⁾ ان العقل الفعال ليس دائما يفعل ، بل يفعل حيناً ولا 15 يفعل حيناً » ⁽⁴⁹³⁾. هذا نصه. وهو حق بين ومع كونه كذلك ، فليس يقال ان العقل الفعال متغير ولا كان فاعلا بالقوة وصار بالفعل ، لما فعل فى وقت ما ما لم يفعله من قبل ، لانه لا نسبة بين الاجسام ، وما ليس بجسم ولا شبه بوجه لا فى حين الفعل ولا فى حين الكف عن الفعل. وانما يقال لفعل الصور ذوات المواد ، ولفعل المفارق فعلا باشتراك الاسم. 20 فلذلك لا يلزم من كون المفارق لا يفعل فى وقت ما ، الفعل الذى يفعله فى ما بعد ان يكون خرج من القوة الى الفعل كما نجد ⁽⁴⁹⁴⁾ ذلك فى الصور ذوات المواد ، ولعل ظاناً يظن ان فى هذا القول مغالطة ما ، وذلك ان العقل | الفعال انما وجب ان يفعل وقتا ولا يفعل وقتا ، ليس من اجل (١-٣٨) ٢

(490) الله : ج ، الاله : ت (491) خروج : ج (492) وظاهر : ج ، قال وظاهر : ت (493) القسم ٧ ، الصحيفة ٣٢ نشر Bouyge (494) نجد : - : ج

امرما في ذاته . بل من اجل تهيو المواد . اما الفعل منه فدائم لكل متهي .
فان كان ثم عائق عن الفعل فمن اجل التهيو⁽⁴⁹⁵⁾ المادى لامن اجل العقل
في نفسه

فليعلم هذا الظان ان قصدنا ليس هو الاخبار بالسبب الذي من اجله
فعل الله تعالى في وقت ولم يفعل في وقت ولا الزمنا بهذا المثال . وقلنا 5
(٢٣٩ -) ج ان كما العقل | الفعال يفعل في وقت ولا يفعل في وقت وهو مفارق كذلك
الله تعالى ، ما قلنا هذا ولا الزمناه ، ولو فعلنا ذلك لكانت مغالطة ، بل الذي
الزمناه وهو الزام صحيح ان العقل الفعال الذي ليس هو جسما ولا قوة
في جسم ، وان فعل وقتا ، ولا يفعل ذلك الفعل وقتا اخر ، كان سبب ذلك
اى شئ كان فليس يقال فيه انه خرج من القوة الى⁽⁴⁹⁶⁾ الفعل ولا انه كان 10
في ذاته امكان ولا انه مفترق لمخرج يخرج من القوة الى الفعل ، فقد
سقط عنا ذلك الشك العظيم الذي شكك⁽⁴⁹⁷⁾ علينا القائل بقدم العالم اذ
ونحن نعتقد انه تعالى لا جسم ولا قوة في جسم ، فلذلك لا يلزمه تغير ، اذ
وفعل بعد ان لم يفعل .

الطريق الثانية : هي الشئ يوجب⁽⁴⁹⁸⁾ بها قدم العالم لارتفاع الدواعي 15
والطوارئ والموانع في حقه تعالى وحل هذا الشك عسير⁽⁴⁹⁹⁾ وهو
دقيق فاسمعه .

اعلم ان كل فاعل ذى ارادة يفعل افعاله من اجل شئ ما ، فانه
بالضرورة انما يوجب له ان يفعل وقتا | ولا يفعل وقتا من اجل موانع (٣٨ - ب) ٢
او طوارئ . مثال ذلك ان الانسان مثلا يريد ان تكون له دار فلا يبيئها 25
لاجل الموانع ، وذلك اذا لم تكن مادة حاضرة او تكون حاضرة ولا
تتأق لقبول الصورة لعدم الآلات ، وقد تكون المادة والآلات حاضرة
ولا يبيئ لكونه لا يريد ان يبيئ لا استغنائه عن الكئن ، فاذا طرأت

(495) التهيو ت ، تهيو - ج (496) الى ت ، - (497) شكك : ت ،
شك - (498) يوجب ت ، وجب - (499) صبر ت ، صر ج

طوارئ مثل حرّ أو رد يوجد له طلب الكنّ، فحينئذ يريد ان يبقى؛ فقد تبين ان الطوارئ تغير الارادة، والموانع تقاوم الارادة، فلا يفعل بحسبها. هذا كله متى كانت الافعال من اجل شيء ما، خارج عن ذات الارادة. امامتي لم يكن للفعل غاية اخرى بوجه الاكونه تابعا لارادة، فان تلك الارادة لا تحتاج دواعي. وذلك المرید وان لم تكن له مواع لا يلزم ان يفعل دائما، اذ ليست (500) ثم غاية ما خارجه من اجلها يفعل. فيلزم اذا لم تكن مواع لحصول تلك الغاية ان يفعل، ان الفعل ههنا تابع لجرد الارادة.

فان قال قائل: هذا كله صحيح لكن كونه يريد وقتا ولا يريد وقتا ليس هذا تغيرا؟ قلنا له: لا، اذ حقيقة الارادة وما هيها، هذا معناه ان يريد ولا يريد. فان كانت تلك الارادة للذي مادة حتى يطلب بها غاية ما خارجه، فتكون ارادة متغيرة بحسب الموانع والطوارئ. اما ارادة المفارق التي ليست هي من اجل شيء آخر بوجه فليست متغيرة ولا كونه (501)

يريد الآن شيئا و (502) يريد غيره غدا تغيرا في ذاته | ولا يستدعي هذا شيئا (٢٩-١١) م آخر، كما انه كونه يفعل ولا يفعل، ليس يتغير كما يبتدأ. سيين ان ارادتنا وارادة المفارق انما يقال عليها (503) ارادة باشتراك ولاشبه بين الارادتين، فقد انفك ايضا هذا الاعتراض، وتبين انه لا يلزمنا من هذه (504) الطريق (505) محال وهذا هو رومنا كما علمت.

والطريق (506) الثالثة: وهي التي يلزمون بها قلم العلم لكون كل ما تقتضيه الحركة ان يبرز قد برز وحكمته قديمة كذاته، فاللزام عنها قديم. وهذا الزام ضعيف. وذلك انا كما جهلنا حكمته التي اوجبت ان تكون الافلاك تسعة لا اكثر ولا اقل، وعدد الكواكب على ما هو (507) عليه، لا اكثر ولا اقل ولا اكر ولا اصغر. كذلك نجعل حكمته في كونه اوجبت لكل بعد ان لم يكن مند مدة قريبة والكل تابع لحكمته الدائمة الغير متغيرة

(500) ليست ش. ليس ح. (501) ولا كونه ت ج.، ولا ن (502)

و ت. ولا ح. (503) عبيها ت، طلب ح. (504) هذه ت، هذا ج. (505)

الطريق ت ح. الطرق ن (506) والطريق ت. الطريق ج. (507) هو: ت، هي: ج.

لكوننا⁽⁵⁰⁸⁾ مجهل كل الجهل قانون تلك الحكمة ومقتضاها - اذ المشيئة ايضا في رأينا تابعة للحكمة. والكل شئ واحد اعني ذاته وحكمته اذ نحن لانعتقد الصمت. ونستمع في هذا المعنى كثيرا - اذا تكلمنا في العناية⁽⁵⁰⁹⁾ وبهذا الاعتبار تسقط تلك الشناعة.

- 5 واما ما ذكره ارسطو من اجماع الامم في سالف الدهر⁽⁵¹⁰⁾ من ساكن الملائكة في السماء ومن كون الاله في السماء. وكذلك جاء في ظواهر النصوص، فليس ذلك للدلالة على قدم السماء كما يريد هو، بل ذلك قيل للدلالة على ان السماء تدلنا على وجود العقول المفارقة. وهم الروحانيون والملائكة. وهي تدلنا على وجود الاله وهو محركها ومدبرها كما سنبين ونوضح ان ليس ثم دليل⁽⁵¹¹⁾ يدلنا على وجود الصانع على رأينا كدلالة السماء وهي تدل ايضا على رأى الفلاسفة كما ذكرنا على وجود محركها. وانه لا جسم ولا قوة في جسم. وبعدما بينت لك من امكان دعوانا وانه ليس بالممتنع كما يزعم من يقول بالقدم ارجع واين ترجيح رأينا بالنظر واطهر ما يلزم رأيه من الشناعة في فصول تاتي.

15 فصل يبط [١٩]

- (٢٣٩ - ب) ج قد بان لك من مذهب ارسطو ومن مذهب كل من يقول بقدم العالم انه يرى ان هذا الوجود صدر عن البارى على جهة الزوم، وانه تعالى علته⁽⁵¹²⁾، وهذا معلول، و⁽⁵¹³⁾ هكذا لزوم. وكما لا يقال فيه تعالى لم وجد او كيف وجد؟. هكذا اعني واحدا وغير جسم. كذلك لا يقال في العالم بجملته لم وجد وكيف وجد؟ هكذا، اذ هذا كله لازم ان يوجد كذا العلة ومعلولها. ولا يمكن فيها عدم بوجه. ولا تغير عماها عليه. فلذلك يلزم عن هذا الرأى لزوم دوام كل شئ على طبيعته، وأن لا يتغير بوجه

(508) لكوننا : ج، لكوننا : ت (509) الجزء الثالث الفصل ١٢، ١٧ وانظر الجزء الاول الفصل ٦٩ (510) سالف الدهر : ت، ج، خالف : ن (511) دليل : ت، دليلا : - (512) علة : ت، علة الملل : ن، ولا يقرأ في (513) - و : ج

شئ من الاشياء عن طبيعته. وبحسب هذا رأى يكون تغير شئ من الموجودات عن طبيعته محتما | فلا تكون اذن هذه الاشياء كلها بقصد (٤٠-١) م قاصد اختار واراد ان تكون هكذا ، لانه ان كانت بقصد قاصد ، قد كانت غير موجودة ؛ هكذا قبل ان تُقصد. واما بحسب رأينا نحن فالامر بين انها بقصد لاعلى جهة اللزوم ، ويجوز ان يغيرها ذلك القاصد ويقصد قصدا آخر ، لكن ليس اى قصد باطلاق ، لان ثم طبيعة امتناع ثابتة لا يمكن بطلانها كما نبين.

وغرضى في هذا الفصل ان ابين لك بدلائل تقارب البرهان ان وجودنا هذا يدلنا على انه بقصد قاصد، ضرورة من غير ان اتكلف ما ارتكبه (514) المتكلمون من ابطال طبيعة الوجود والقول بالجزء ، وخلق الاعراض مستمرا ، وجميع ما بينت لك من اصولهم التى انما راموا تمهيدها (515) لايجاد التخصيص (516). ولا تظن انهم ايضا قالوا هذا الذى اقوله. اما انهم راموا ما ارومه (517) فلا شك. وكذلك ذكروا الامور التى اذكروا ولحظوا فيها التخصيص ، غير انهم لا فرق عندهم بين اختصاص هذا النبات بالحمرة دون البياض او بالحلاوة دون المرارة، او اختصاص السماء بما هى عليه من الشكل دون التربع والتثايت. واثبتوا التخصيص بمقدماتهم تلك التى قد علمتها ، وانا اثبت التخصيص فى ما ينبغى ان يثبت فيه بمقدمات فلسفية مأخوذة من طبيعة الوجود. وهذه الطريق ابينها بعد تقديم هذه :

المقدمة وهى ان كل مادة (518) مشتركة بين اشياء متغايرة بوجه من وجوه التغاير (519). فلا بد ضرورة من سبب آخر ، خارجا عن (520) | (٤٠-ب) م تلك المادة المشتركة هو (521) الذى اوجب كون بعضها بصفة ما. و

(514) ارتكبه : ج ، ارتكبه : ت (515) تمهيدا : ت ، تمهيدا : ج (516)

التخصيص. ت ج . التلخيص. ن (517) ما ارومه : ت ، الذى اقوله : ج (518) ان كل

مادة : ت ج ، ان المادة : ن (520) خارجا : ت ، خارج : ج (519) التغاير : ت ج ،

التغير : ن (521) هو : ت ج . وهو : ن

بعضها بصفة اخرى ، او اسباب على عدد المتغيرات (522) . وهذه مقدمة مجمع عليها ممن يعتقد القدم ، ومن يعتقد الحذوث . وبعد هذه المقدمة آخذ في تبين (523) ما قصدت تبينه على جهة السؤال (524) والجواب على رأى ارسطو.

5 سألنا ارسطو وقلنا له : قد برهنت لنا على كون مادة كل ما تحت فلك القمر مادة واحدة مشتركة للكل . فما علة اختلاف هذه الانواع الموجودة هنا ، وما علة اختلاف اشخاص كل نوع منها ؟

فجاوبنا عن ذلك بان قال علة الاختلاف تغير امتزاج المركبات من تلك المادة . وذلك ان تلك المادة المشتركة قبلت اولاً اربع صور ، وكل صورة منها تبعها كيفيتان ، وبذلك الكيفيات الاربع صارت 10 اسطقسات لما تركب منها . وذلك انها تختلط اولاً بحركة الفلك ، ثم تمتزج فيحدث الاختلاف في المختلطات المترتبة منها بمقادير مختلفة من الحار والبارد والرطب واليابس ، فتصير فيها بهذه الامزجة المختلفة تهيؤات مختلفة لقبول صور مختلفة . وبذلك الصور ايضا تصير متهيئة لقبول صور اخرى وهكذا دائماً . 15

والصورة النوعية الواحدة يوجد لمادتها عرض كبير في كنهها وكيفيةها . وبحسب ذلك العرض تختلف اشخاص النوع كما تبين في العلم الطبيعي . وهذا كله صحيح بين لمن ينصف نفسه ولا يتخذها .

(٤١ - ب) م ثم سألنا | ارسطو ايضا وقلنا له : اذا كان امتزاج (525) الاسطقسات هو السبب في تهيؤ للمواد لقبول الصور المختلفة ، اى شئ هباً تلك المادة 20 الاولى حتى يقبل (526) بعضها صورة النار وبعضها صورة الارض وما بينها لقبول صورة الماء والهواء ومادة الكل واحدة مشتركة ؟ وبما ذا كانت مادة الارض احق بصورة الارض ومادة النار احق بصورة النار ؟

(522) المتغيرات : ت ج ، المتغيرات : ن (523) تبين : ج ، تبين : ن (524) السؤال : ج ، المسألة : ت (525) امتزاج : ت ، امتزاج : ج (526) يقبل : ج ، قبل : ت

- فجواب ارسطو عن ذلك بان (527) قال : اوجب ذلك اختلاف المواضع . اذ هي اوجبت لهذه المادة الواحدة تهيؤات مختلفة، وذلك ان الذى يلى منها المحيط اثر فيه لطافة وسرعة حركة ، وقربا (528) من طبيعته، فقبل بذلك التهيؤ صورة النار . وكلها (529) بعدت المادة عن المحيط نحو المركز صارت أكثف واصلب واقل ضوءاً ، فصارت ارضاً وهي العلة في (530) الماء والهواء فكان ذلك ضرورياً، اذ من المحال أن تكون هذه المادة في، لامكان ، او يكون المحيط هو المركز والمركز هو المحيط . (٢٤٠-١) = فهذا اوجب لها التخصيص بصور مختلفة اعنى التهيؤ لقبول صور مختلفة.
- ثم سألناه وقلنا له هل المحيط اعنى السماء مادتها ومادة الاسطقات واحدة؟ قال : لا ، بل تلك مادة اخرى وصور اخرى ، والجسم مقول على هذه الاجسام التى لدينا، وعلى تلك باشتراك كما بين المتأخرون . وقد برهن على جميع ذلك . ومن هنا اسمع ما ا قوله انا ايها الناظر في مقالتي هذه.

- قد علمت برهان ارسطوان باختلاف الافعال يستدل على اختلاف (٤١-ب) م
- 15 الصور، فلما كانت حركات الاسطقات الاربعة مستقيمة وحركة الفلك دورية ، علم ان تلك المادة غير هذه المادة ، وهذا صحيح ، بحسب النظر الطبيعى . ولما وجدت ايضا هذه التى حركاتها مستقيمة مختلفة الجهة، منها ما يتحرك الى فوق ، ومنها ما يتحرك الى اسفل ، ووجد ايضا الذى يتحرك منها لجهة واحدة ، بعضها اسرع ، وبعضها ابطأ ، علم انها مختلفة الصور . وبهذا علم ان الاسطقات اربعة . وعلى هذا النحو 20 من الاستدلال بعينه يلزم ايضا ان تكون مادة الافلاك كلها واحدة، اذ كلها تتحرك دورا وصورة كل فلك مخالفة لصورة الفلك الآخر ، اذ هذا يتحرك من الشرق للغرب واخر من الغرب للشرق . وايضا فان

(527) باد ت . - (528) قرب . - قرب : ت (529) كلاً : ت ، كل ما : ج
(530) في الماء ت . - من الماء ر

حركاتها مختلفة في السرعة والإبطاء ، فيلزم ان يسأل ايضا ويقال له
اذ وهذه مادة مشتركة لجميع الافلاك قد اختص كل موضوع⁽⁵³¹⁾ منها
بصورة ما غير صورة الاخر. مَنْ هو مخصص هذه الموضوعات
ومُهيئها لقبول صور مختلفة؟ وهل ثم بعد الفلك شئ اخر يذب له هذا
التخصيص الا الله عز وجل.

5

وها انا انبهك على بُعد غور ارسطو ، وغرابة ادواكه وكيف
زحمه هذا الاعتراض ، بلا شك ، ورام الخروج عنه باشياء لم يساعده
الوجود عليه ، و ان كان لم يذكر هذا الاعتراض ، لكنه يتدولنا⁽⁵³²⁾
من اقواله⁽⁵³³⁾ انه يروم ان ينظم لنا وجود الافلاك كما نظم لنا وجود

10 (٤٢-١) م ما دون الفلك حتى يكون | الكل على جهة اللزوم الطبيعي ، لاعلى جهة

قصد قاصد. كيف شاء ، وتخصيص مخصص على اى وجه احب ، فلم
يتم له ذلك ولا يتم ابدا. وذلك انه يروم ان يعطي العلة في كون الفلك
تحرك من الشرق ولم يتحرك من الغرب ، ويروم ان يعطي العلة في كون
بعضها سريع الحركة وبعضها بطيئا.⁽⁵³⁴⁾ وان ذلك لازم لنظام وضعها

15 من افلاك الاعلى ويروم ان يعطي العلة في كون كل كوكب من السبعة
له عدة افلاك ، وهذا العدد العظيم في فلك واحد ، هذا كله يروم
اعطاء اسبابه حتى ينظم لنا الامر نظما طبيعيا على جهة اللزوم ، لكنه لم
يتم له شئ من هذا ، لان كل ما بينه لنا مما⁽⁵³⁵⁾ دون فلك القمر جرى
على نظام مطابق للموجود بين العلل.

20 وامكن ان يقال فيه إنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك وعن
قواه. أما جميع ما ذكره في امور الفلك ، فلا علة بينة اعطى في ذلك .
ولاجرى⁽⁵³⁶⁾ الامر فيه على نظام يمكن ان يدعى فيه اللزوم. اذ نرى
الافلاك : منها ما هو الاسرع حركة فوق الابطأ حركة ، ومنها ما هو

(531) موضوع : ت ج ، موضع : ن (532) لنا : ج ، - : ت (533) اقواله :
ت ، انا وبه : ج (534) بطيئا : ج ، بطى : ت (535) ما : ت ، من : ج (536)
جرى : ت ج ، اجرى : ن

الابطأ حركة فوق الاسرع حركة، ومنها ما حركاتها متساوية، وان كانت بعضها فوق بعض، وامور أخرى عظيمة جدا في حق اعتبار كون الامر على جهة اللزوم، سافرد لها فصلا من فصول هذه المقالة (537)

- وبالجملة فان ارسطو، بلا شك، لما علم ضعف اقاويله في تعليل هذه الاشياء واعطاء اسبابها، قدم على اخذه في هذه المباحث كلاما | هذا نصه (٤٢-ب) م
- قال (538) : « نريد الان ان (539) نفحص عن مسألتين اثنتين فحسنا شافيا، فانه من الواجب ان نفحص عنها، ونقول فيها بمبلغ عقولنا وعلما ورأينا، الا انه لا ينبغي لاحد ان ينزل ذلك منا على قحة وجراءة، لكنه ينبغي ان يعجب من حرصنا على الفلسفة ورغبتنا فيها، فاذا ما طلبنا المسائل الجزيلة (540) الشريفة وقوينا على اطلاقها اطلاقا يسيرا مبرما (541) فيحق على السامع ان يشتد سروره ويتعجب، هذا نص كلامه.

فقد تبين لك انه بلا شك عارف لضعف (542) تلك الاقاويل، ولا سيما بكون علم التعاليم في زمانه كان لم يكمل ولا علم في زمانه من حركات الفلك مثل ما علمناه اليوم. ويبدو لي ان الذي قاله في ما بعد الطبيعة من وضع عقل مفارق لكل فلك، انما هو من اجل هذا المعنى ايضا حتى يكون هناك شيء يخص كل فلك بحركة ما، وسنبين انه لم يربح هذا شيئا.

- اما قوله في هذا النص الذي اثبت لك: « بمبلغ عقولنا وعلما ورأينا » فاني ابين لك معناه ولم اره لاحد من الشارحين. اما قوله « رأينا » فانه ينبي به جهة اللزوم الذي هو | القول بقدم العالم. واما قوله « علما » (٢٤٠-ب) م
- فيعني الامر البيّن المجمع عليه ان كل شيء من هذه الاشياء لا بد له من سبب وعلّة، او ليس هو امرا واقعا كيف اتفق. وقوله « عقولنا » يعنى

(537) الفصل الآتي ٢٤ (538) كتاب السماء II، ١٢ (539) ان : ت ، - : ج
(540) الجزيلة : ت ج ، الجدلية : ن (541) مبرما : ت ، مكرما : ج (542) لضعف : -
- : ضعف : ت

(٤٣-١) م قصورنا عن اعطاء اسباب مثل هذه الامور على عاينها وسهايتها ، لكنه رعم انه يعطى فيها شيئا يسيرا . وكذلك فعل ، لان الذى ذكره من سرعة الحركة الكلية وبطء فلك الكواكب الثابتة لكونه فى خلاف الجهة هى علة مستغربة عجيبه .

وكذلك قال يلزم ان كلما بعد فلك عن الثامن كان اسرع حركة ، لكن هذا لم يطرد ، كما بينت لك ، واشد من هذا ان افلاكا ايضا تتحرك من المشرق الى المغرب من دون الثامن ، فكان يجب ان تكون اسرع مما تحتها مما يتحرك كذلك من المشرق الى المغرب ، وأن كان تكون هذه المتحركة من المشرق قريبة فى السرعة من حركة التاسع ، لكنه كما اعلمتك لم يكن علم الهيئة فى زمانه كما هو اليوم .

واعلم ان بحسب رأينا نحن معشر من يقول بحدث العالم ، يسهل هذا كله ويطرده على اصولنا . لانا نقول : ثم مخصص مخصص كل فلك بما شاء من جهة الحركة وسرعتها ، ولكننا نجعل وجه الحركة فى إيجاد هذا . هكذا فلو قصد (543) ارسطوان يعطينا علة اختلاف حركة الافلاك حتى يكون ذلك على نظام وضع بعضها من بعض كما ظن ، لكان ذلك غريبا ، وكان يكون علة التخصيص فى حركاتها كعلة اختلاف الاسطقات فى وضعها بين المحيط والمركز ، لكنه لم ينتظم الامر هكذا كما بينت لك .

وأبين من هذا فى وجود التخصيص فى الفلك الذى (544) لا يقدر احد ان يوجد له سببا مخصصا (545) غير قصد القاصد هو وجود

(٤٣-ب) م الكواكب . وذلك ان كون الفلك متحركا دائما | والكوكب ثابتا دائما (546) ، دليل على ان مادة الكواكب ليست هى مادة الافلاك وقد ذكر ابو نصر فى حواشيه على «الساع» كلاما هذا بضمه قال .

(543) قصد . - قدر ت (544) ادى ت . - (545) سب مخصص ت ، سب مخصص - (546) الكوكب ثابت دائما ت . «الكواكب ثابتة دائما» ح

- « بين الفلك والكواكب فرق ، لان الفلك يشفّ والكواكب لا تشفّ. والسبب في ذلك ان بين المادتين والصورتين فرقا ، ولكن يسيرا » . هذا نص كلامه. اما انا فلا اقول يسيرا بل يختلف (547) جدا جدا . لاني لا استدل بالشفوف (548) بل بالحركات . فيبين لي ان هذه
- 5 ثلث (549) مواد وثلاث (549) صور ، اجسام ساكنة ابدا في ذاتها ، وهي اجرام الكواكب ، واجسام متحركة ابدا وهي اجرام الافلاك ، واجسام تتحرك وتسكن وهي الاسطقسات . فياليت شعري اى شئ جمع بين هاتين المادتين المختلفتين ! اما غاية الاختلاف (550) كما يدولى او (551) الذى بينها اختلاف يسير كما يذكر ابو نصر ومن هو المهمل لهذا الاتحاد ؟ .
- 10 وبالجملة (552) جسمان مختلفان مركوز احدهما في الآخر غير مخالف له ، بل متحيز في موضع منه مخصوص ملتحم به بغير قصد قاصد عجب ، واعجب من هذا هذه الكواكب الكثيرة التى في الثامن ، كلها اكر بعضها صغار ، وبعضها كبار ، كوكب هنا (553) واخر على بعد ذراع في رأى العين . وعشرة مزدحمة مجتمعة ورقعة كبيره جدا ، لاشئ فيها . ما السبب
- 15 المخصص لهذه الرقعة بعشرة كواكب والمخصص للآخرى بعدم (554) الكواكب ؟ وايضا جسم الفلك كله جسم واحد بسيط لا اختلاف فيه . فباى سبب صار هذا الجزء من الفلك احق بهذا الكوكب الموجود (٤٤-١) م فيه من الجزء الاخر ؟

وهذا كله وكل ما هو من نمطه ، انما يبعد جدا ، بل يقارب

20 الامتناع ، اذا اعتقد ان هذا كله وجب على جهة اللزوم عن الإله (555) براه ارسطو . اما اذا اعتقد ان هذا كله بقصد قاصد فعل هكذا (556) ،

(547) مختلفا : ت ، يختلف : ج (548) بالشفوف : ت ، بالشفيف : ج (549) ج : ثلاث (550) اما غاية الاختلاف : ت ، - : ج (551) او : ت ، ان : ج (552) وبالجملة : ت ، بالجملة : ج (553) هنا : ت ، منها : ج (554) بعدم : ت ، لعلم : ج ن (555) الإله : ت ، الله : ج (556) هكذا : ت ، - : ج

فلا يصحب هذا الرأي شئ من التعجب ولا بعد اصلا . ولا يبقى موضع بحث ، الا قولك ما السبب في قصد هذا ؟ والذي يُعلم على التجميل ان هذا كله لمعنى لا نعلمه ، وأن ليس هذا فعل عبث ولا كيف اتفق . لانك قد علمت ان عروق شخص الكلب والحمار واعصابهما ما وقعت كيف اتفق . وبأى مقدار اتفق ، ولا صار هذا العرق غليظا ، والآخر (557) 5 دقيقا وعصبة تشعب شعبا كثيرة ، واخرى لا تشعب كذلك ، وواحدة نازلة مستقيمة واخرى انعطفت باتفاق . وانه لم يكن شئ من هذا الا لمنافع قد علم ضرورتها (558) .

فكيف يتخيل عاقل ان تكون اوضاع هذه الكواكب و مقاديرها وعددها وحركات افلاكها المختلفة للامعنى ، او كيف اتفق . لاشك 10 ان كل شئ منها ضرورى بحسب قصد القاصد . وترتيب هذه الامور على جهة اللزوم لا (559) بقصد امر بعيد من التصور جدا جدا ، ولا دليل يندى على القصد اعظم من اختلاف حركات الافلاك ، وكون (٢٤١-١) ج الكواكب مركزا في الافلاك . ولذلك تجد الانبياء كلهم قد اتفخوا الكواكب والافلاك دليلا على وجود الاله ضرورة وجاء حديث 15 (٤٤-ب) م ابراهيم من اعتباره | بالكواكب ما قد شهر ، (560) وقال اشعيا : «نُبها على الاستدلال بها : ازمعوا عيونكم الى العلاء وانظروا من خلق هذه (561) . وكذلك قال ارميا : خلق السماء (562) وقال ابراهيم : الرب اله السماء (563) . وقال سيد النبيين : راکب السموات (564) . كما بينا (565) . وهذا هو الدليل الصحيح الذى لا شك فيه .

(557) الاخر : ج ، اخر : ت (558) ضرورتها ت ، ضرورتها : ج (559) لا : ت ، بل : ج (560) بيا بتر ١٥ ب ، يوما ٢٨ ب (561) : ع [اشعيا ٤٠/٢٦] ، شاور موم عنيكم وراو مابرا الاوكو : ت ج (562) يوجد في ارميا كما افاده ب ، عوشه هشيم : ت ج (563) : ع [التكوين ٢٤/٧] ، الله الهى هشيم : ت ج (564) : ع [التثنية ٢٦/٢٣] ، روكب شميم : ت ، لا يقرأ في ج (565) الجزء الاول ، الفصل ٧٠

وبيان ذلك ان كل مادون الفلك من الاختلافات ، وان كانت مادتها واحدة كما بينا. تقدر ان تجعل مخصصها قوى فلكية، واوضاع المادة من الفلك ، كما علمنا ارسطو. اما الاختلافات الموجودة في الافلاك والكواكب، فن مخصصها الا الله تعالى. فان قال قائل :
 5 العقول المفارقة، فما ربح في هذا القول شيئا. وبيان ذلك ان العقول ليست اجساما ، فيكون لها وضع من الفلك، فلاى شئ تحرك هذا الفلك حركته الشوقية ، نحو عقله المفارق لجهة الشرق ، واخر للغرب . اترى ذلك العقل الواحد في جهة الغرب والاخر في جهة الشرق ، وكون هذا ابطأ وهذا اسرع ، ولم يطرود ذلك على نسبة بعد بعضها من بعض
 10 كما علمت .

ولا بد ضرورة ان يقال إن طبيعة هذا الفلك وجوهره اقتضت ان يتحرك لهذه الجهة وبهذه السرعة ، وان يكون لازم اشتياقه هذا المعنى هكذا. وكذلك يقول ارسطو ، وبهذا يصرح ، فقد رجعنا لما كنا فيه اولا .

15 فنقول : اذا كانت مادتها كلها واحدة بأى شئ تخصص هذا بطبيعة دون طبيعة الآخر وصار فيه شوق ما يوجب له هذا النحو من الحركة ، مخالف لشوق الآخر الذى | اوجب له نحو حركة اخرى ، م (١٥-١) لا بد من مخصص ضرورة ، فقد اخرجنا هذا الاعتبار الى البحث عن مطلبين :

20 احدهما : هل بوجود هذا الاختلاف يلزم ان يكون ذلك بقصد قاصد ضرورة لاعلى جهة الزوم ، اولا يلزم ؟

والمطلب الثانى : هل اذا كان جميع⁽⁵⁶⁶⁾ هذا بقصد قاصد خصص هذا التخصيص يلزم ان يكون ذلك حادثا بعد عدم ، اولا يلزم ذلك؟

بل يكون مخصصه لم يزل هكذا. اذ قد⁽⁵⁶⁷⁾ قال هذا ايضا⁽⁵⁶⁸⁾ بعض من يعتقد القدم. وها انا آخذ في هذين المطلبين وابين ما ينبغي ان يبين فيها في فصول تاتي.

فصل ك [٢٠]

- 5 ارسطو يبرهن أن الامور الطبيعية كلها ليست واقعة بالاتفاق . وبرهانه على ذلك كما ذكر ، وذلك أن الأمور الاتفاقية ليست دائمة ولا اكثرية وكل هذه الامور اما دائمة او اكثرية . اما السماء وكل ما فيها ، فدائمة على حالات لا تتغير كما بينا ، لا في ذواتها ولا في تبديل⁽⁵⁶⁹⁾ مواضعها . واما الامور الطبيعية التي دون فلك القمر: فنها⁽⁵⁷⁰⁾ دائمة ، ومنها اكثرية . فالدائمة كتسخين النار ونزول الحجر الى اسفل . 10 والاكثرية⁽⁵⁷¹⁾ كاشكال اشخاص كل نوع وافعاله . وكل⁽⁵⁷²⁾ هذا بين ، فاذا كانت جزئياته ليست بالاتفاق فكيف يكون كله بالاتفاق؟ (٤٥١-ب) م فهذا برهان على ان هذه الموجودات ليست اتفاقية . وهذا نص كلام ارسطو في الرد على من زعم من المتقدمين ان هذا العالم وقع بالاتفاق وانه كان من تلقاء نفسه بلا سبب . 15

قال⁽⁵⁷³⁾ : « وقد جعل قوم آخر سبب هذه⁽⁵⁷⁴⁾ السماء والعوالم كلها تلقاء انفسها فانهم قالوا ان من تلقاء نفسه كان الدوران ، والحركة التي ميزت وقومت الكل على هذا النظام . وان هذا نفسه لموضع عجب شديد ، اعني ان يقولوا في الحيوان والنبات انها لا تكون ولا تحدث بالبخت ، لكن لها سبب⁽⁵⁷⁵⁾ اما طبيعة واما عقل واما غير ذلك مما 20

(567) قد: ت ، - : ج (568) ايضا: ت ، - : ج (569) تبديل: ت ، تبديل - (570) فنها: ت ، منها: ج (571) الاكثرية: ت ، الاكثرى: ج (572) وكل ت ، - : ج (573) الفريز II ٤ [علم الطبيعة II ٤ ، ص ١٣٦ ، رحمة احمد لطفي السيد ان العربية ، دار الكتب المصرية ١٩٢٥ وهناك فرق كبير في الالفبائية والاسلوب] (574) هذه ت ، هذا: ج (575) سببا: ت ، سبب: ج

اشبهه. لانه ليس يتولد اى شئ اتفاق، من كل بزر او من (576) كل منى، لكن من هذا البزر تكون ريتونة ومن هذا المنى يكون انسان ويقولون في السماء وفي الاجسام التي هي من بين سائر (577) الاجسام المرتبة لالهية اما انما كانت من تلقاء انفسها وانها ليس لها سبب اصلا مثل ما للحيون والنبات. 5 هذا نص كلامه واخذ يبين تزييف هذا الوهم الذي توهموه بقول ارسطو.

فقد بان لك ان ارسطو يعتقد ويبرهن ان هذا الموجودات كلها ليست موجودة بالاتفاق، فالذى يناقض كونها بالاتفاق ان تكون بالذات، اعني ان لها سببا موجبا لكونها هكذا ضرورة. ومن اجل ذلك السبب وجدت على ما هي عليه، هذا هو الذى تبرهن وهو الذى يعتقد ارسطو. 10 اما انه يلزم لكونها ليست من تلقاء انفسها ان تكون بقصد قاصد،

وارادة مريد. فن (578) يبين لى ان ارسطو يعتقد ذلك لان | الجمع م (٤٦-١) بين الوجود على جهة اللزوم وبين الحدوث على جهة القصد والارادة حتى يكون المغنيان واحدا، قريب عندي من الجمع بين الضدين 15 لان معنى اللزوم الذى يعتقد ارسطو (579) وهو ان كل شئ من (٢٤١-ب) = هذه الموجودات التي ليست بصناعية لا بد له من سبب موجب لذلك الشئ الذى كونه على ما هو عليه. ولذلك السبب سبب ثان، وللسبب الثانى ثالث هكذا الى ان (580) ينتهى لسبب اول، عنه لزوم الكل لامتناع التسلسل الى لانه لا نهاية، لكنه لا يعتقد مع ذلك ان لزوم وجود العالم 20 عن البارى اعني عن السبب الاول كلزوم الظل عن الجسم او لزوم الحرارة عن النار او لزوم الضوء عن الشمس كما يقول عنه من لا يفهم قوله. بل يعتقد ذلك اللزوم كنهو لزوم المعقول عن العقل.

اذ العقل هو فاعل المعقول من جهة كونه معقولا، اذ ذلك السبب الاول، ولو عنده، هو عقل في اعلا مراتب الوجود واكملها، وحتى

(576) ومن ج . و ت (577) توهمه . ت ، توهمه . ج (578) فن : ج ،
و ت (579) وهو ج . هو ت (580) الى ان ت ، حتى : ج

- ان قال انه يريد لما لزم عنه ، وسار به ومستلذ . ولا يمكن ان يريد
 خلافه . فليس يقال لهذا قصد ⁽⁵⁸¹⁾ ولا فيه معنى القصد ، لان الانسان
 يريد لكونه ذا ⁽⁵⁸²⁾ عينين وكفين وسار بذلك ومستلذ به . ولا يمكن
 ان يريد خلافه ، ولكنه ما كان هذا الشخص ذا عينين وكفين بقصد
 منه ، وتخصيص لهذا ⁽⁵⁸³⁾ الشكل ، وهذه الافعال ولا معنى القصد ⁵
 ابدا ⁽⁵⁸⁴⁾ ومعنى التخصيص الالامر غير موجود . ويمكن وجوده كما
 قصد وخصص : ويمكن ألا يوجد كذلك ، فلا ادرى هل هؤلاء
 المتأخرون انفهم لهم من كلام ارسطو وقوله ان هذه الاشياء لابد لها
 من سبب ⁽⁵⁵⁸⁾ ان ⁽⁵⁸⁵⁾ معنى ذلك القصد والتخصيص او يكونون ⁽⁵⁸⁷⁾
 خالفوه في ذلك واختاروا رأى القصد والتخصيص ، وزعموا انه لا ينافي ¹⁰
 القدم . وبعد ما بيناه آخذ في رأى هؤلاء المتأخرين .

فصل كا [٢١]

- اعلم أن من المتأخرين من الفلاسفة القائلين بقدم العالم من قال : إن الله
 تعالى فاعل العالم ومختار وجوده ⁽⁵⁸⁸⁾ وقاصده وخصصه على ما هو عليه ،
 لكن يستحيل ان يكون ذلك في وقت دون وقت ، بل هكذا كان ويكون ¹⁵
 دائما . قالوا : انما اوجب لنا ان لا نتصور ان فاعلا فعل شيئا الا بان
 يتقدم الفاعل على فعله بالزمان ، كوننا نحن كذا يلزمنا في ما ⁽⁵⁸⁹⁾ نفعله
 لكون كل فاعل تكون هذه صفته ، ففيه عدم ما ، وكان فاعلا بالقوة .
 ولما فعل ، خرج الى الفعل . اما الإله تعالى الذى لا عدم فيه ، ولا شيء
 بالقوة اصلا ، فما يتقدم فعله بل لم يزل فاعلا . وكما ذاته مبانية لذاتنا اى ²⁰
 مبانية ، كذلك نسبة فعله اليه مبانية لنسبة فعلنا اليها ايضا . وهذا القياس

(581) قصد : ت ، قصد : ج (582) ذا : ت ، ذى : ج (583) لهذا : ت ج ،
 الشخص : ن (584) ابدا : ج ، - : ت (585) سبب : ت ج ، سببان : ن ، سبين : ي
 (586) ان : ت ، او : ج (587) يكونون : ت ، يكونوا : ج (588) وجوده : ت ،
 لوجوده : ج (589) في ما : ت ، فيها : ج

بعينه قالوا في التخصيص والارادة . لان لا فرق بين قولك فاعل او مرید
أو قاصد أو مختار أو مخصص في هذا المعنى قالوا | ويستحيل أيضا ان يتغير
فعله وارادته كما بينا (590).

فقد بان لك ايها الناظر في مقالتي هذه ان هؤلاء غيروا لفظ لزوم

- 5 وابقوا معناه ، لعلمهم قصدوا (591) تحسين عبارة اوازالة شناعة ، لأن
معنى كون هذا (592) الوجود لازما لعلته دائما بدوامها ، و هو الإله على
ما يقول ارسطو هو (593) معنى قولهم ان العالم من فعل الإله او بقصده
وارادته و اختياره وتخصيصه ، لكنه لم يزل هكذا ولا يزال ، كما (594)
ان طلوع الشمس هو فاعل النهار بلا شك . وان كان لا يتقدم احدهما
10 الآخر بزمان . وليس هذا هو (595) معنى القصد الذي نقصده نحن ،
بل نريد بذلك انه اعنى العالم ليس هو لازما عنه تعالى ، لزوم المعلول
لعلته التي لا يمكن مفارقة لها ، ولا تغيره الا ان تتغير علته او تتغير حالة
من حالاتها (596) ، فاذا فهمت المعنى هكذا ، علم انه من المحال القول
بكون العالم لازما عن وجود الإله لزوم المعلول لعلته . وإنه من فعل
15 الإله او بتخصيصه .

فقد تلخص (596) الامر وانتهى بنا القول الى البحث عن هذا الاختلاف

الموجود في السماء الذي تبرهن ان لا بد لذلك من سبب . هل ذلك السبب
هو العلة لذلك (597) الاختلاف ؟ وهكذا لزم عن وجوده او ذلك (598)
السبب هو الفاعل لهذا الاختلاف المخصص له على الجهة التي نعتقد نحن
20 تباع سيدنا موسى (599) . فلنقل في ذلك بعد ان نقدم مقدمة وهي ان نبين

لك معنى اللزوم الذي يراه ارسطو حتى تتصوره وحينئذ | آخذ في ان (٤٧-ب)

(590) الجزء الثاني الفصل ١٣ (591) قصدوا : ت ، قصدوه : ج (592) هذا :

ت ، - : ج (593) هو : ت ، - : ج (594) كذا : ت ، كذا : ج (595) حالاتها :

ت ، حالاته : ج (596) تلخص : ت ، بان تلخيص : ج (597) العلة لذلك : ت ، علة لهذا :

ج ، علة لذلك : ن (598) او : ت ، ان ، ج (599) : ١ ، مشريين : ت ج

أبيّن لك ترجيحي لرأى حدوث العالم بدلائل نظرية فلسفية برينة من التمويه.

- قوله : ان العقل الاول لزم عن الله ، وان العقل الثانى لزم عن الاول : والثالث عن الثانى ، وهكذا كونه ⁽⁶⁰⁰⁾ يرى ان الافلاك لزمّت عن العقول. وذلك الترتيب المشهور الذى قد علمته من مواضعه وقد ⁵ وضعنا منه هنا نبذا ⁽⁶⁰¹⁾ يبين ⁽⁶⁰²⁾ هو انه ليس يريد بذلك ان هذا كان ثم حدث عنه ، ذلك اللازم عنه بعد ذلك ، لانه لا يقول بحدوث شئ من هذه. وانما يريد باللزوم السببية ، كأنه يقول : العقل الاول سبب وجود | العقل الثانى والثانى سبب وجود ⁽⁶⁰³⁾ الثالث الى آخرها. وكذلك الكلام فى الافلاك والمادة الاولى ولم يتقدم شئ من هذه كلها للآخر، ¹⁰ ولا يوجد دونه عنده.

- ومثال ذلك كما لو قال قائل : ان عن الكيفيات الاول لزمّت الخشونة والملاسة والصلابة واللين والكثافة والتخلخل الذى لا يشك احد ان تلك اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسسة هى المحدثه لهذه الخشونة والملاسة ⁽⁶⁰⁴⁾ ، والصلابة واللين والكثافة والتخلخل ، وما ¹⁵ اشبه ذلك. وعن تلك الاربع كيفيات الأول لزمّت هذه ، وان كان لا يمكن ، ان يوجد جسم ذو هذه الكيفيات الأول ⁽⁶⁰⁵⁾ ومعترى عن هذه ⁽⁶⁰⁶⁾ الكيفيات الثوانى على هذا المثال ⁽⁶⁰⁷⁾ بعينه يقول ارسطو فى الوجود بجملته ان ⁽⁶⁰⁸⁾ كذا لزم عن كذا الى ان ينتهى للعلة الاولى كما يقول هو ان العقل الاول ، او كيف شئت ان تسميه ، كلنا نحو مبدأ واحد، نقصد ²⁰ غير | انه يرى لزوم كل ما سواه عنه ، كما وصفت لك ، ونحن نقول : م (١-٤٨)

(600) كونه : ت ، - : ج (601) نبذا : ت ، نبذة : ج [انظر : الجزء الثانى الفصل ٤] (602) بين : ت ، يبين : ج (603) وجود : ت ، - : ج (604) الملاسة : ت ، الملاسة : ج (605) الاول : ت ، الاول : ج (606) هذه : ت ، - : ج (608) ان : ت ، اذ : ج (607) المثال : ت ، المتل : ج

إن كل هذه الاشياء هو فعلها⁽⁶⁰⁹⁾ بقصد و ارادة لهذا الموجود الذى لم يكن موجودا ، وصار الآن موجودا بارادته تعالى. وها انا آخذ في ذكر دلائلي⁽⁶¹⁶⁾ وترجيحي لكون⁽⁶¹¹⁾ العالم محدثا على رأينا في فصول تاتي .

فصل كب [٢٢]

5 قضية يجمع عليها من ارسطو، ومن كل من تفلسف ان الشئ البسيط لا يمكن ان يلزم عنه الا بسيط واحد ، وان كان الشئ مركبا فتلزم عنه اشياء على عدد ما فيه من البسائط التي تتركب منها ، مثال ذلك ان النار التي فيها تركيب كيفيتين الحار واليابس يلزم⁽⁶¹²⁾ عنها ان تسخن بحرما وتجنّف بيبسها. وكذلك الشئ المركب من مادة وصورة ، تلزم عنه اشياء من جهة مادته واشياء من جهة صورته ، ان كان كثير التراكيب⁽⁶¹³⁾. وبحسب هذه القضية قال ارسطو :

إنه ما لزم عن الله لزوما اولاً غير عقل واحد بسيط لا غير.

قضية ثانية: انه ما يلزم اى شئ اتفق عن اى شئ اتفق ، بل انما يكون ابدا بين العلة ومعلولها مناسبة ما ضرورة ، حتى⁽⁶¹⁴⁾ الاعراض 15 ما يلزم اى عرض اتفق عن اى عرض اتفق ؛ مثل ان يلزم عن الكيفية⁽⁶¹⁵⁾ كمية او عن الكمية كيفة. وكذلك لا تلزم عن المادة صورة مّا ، ولا عن الصورة مادة | ما.

م (٤٨ -) ب

قضية ثالثة ان كل فاعل يفعل بقصد و ارادة ، لا بالطبع فانه قد يفعل افعالا مختلفة كثيرة.

20 قضية رابعة: ان الجملة المركبة من جواهر مختلفة⁽⁶¹⁶⁾ متجاورة احق بالتركيب من الجملة المركبة من جواهر مختلفة تركيب امتزاج. مثال ذلك

(609) فعلها : ت ، فاعلها : ج (610) دلائل : ت ، دلائل : ج (611) لكون : ت ، كون : ج (612) يلزم : ت ، لزم : ج (613) التراكيب : ت ، التركيب : ج (614) حتى : ت ج ، حتى ان : ن (615) الكيفية : ت ، الكيفيات : ج (616) مختلفة : ت ، متألّفة : ج .

ان العظم مثلا او اللحم او العرق او ⁽⁶¹⁷⁾العصب ايسط من جنة اليد او الرجل المركبة من عصب ولحم وعرق وعظم . وهذا آتئين من ان يزداد فيه كلام .

- وبعد هذه المقدمات فاقول : إن هذا الذى يذكره ارسطو من ان العقل الاول سبب للثانى والثانى سبب للثالث ⁽⁶¹⁹⁾ : وهكذا لو درجها 5
آلاف ، العقل الاخير منها بسيط ، هو بلا شك . فن اين وجد التركيب الموجود فى هذه الموجودات على جهة اللزوم كما يزعم ارسطو : نحن نسلم له كل ما يذكره من ان العقول كل ما بعدت حدث فيها تركيب معانٍ ⁽⁶²⁰⁾ ، اذ ومعقولاتها كثيرة . فمع اقرارنا له بهذا الحدس والتخمين ، كيف صارت العقول سببا للزوم الافلاك عنها ، وای نسبة بين 10
المادة والمفارق الذى لا مادة له اصلا؟

- وهبك انا ⁽⁶²¹⁾ سلطنا ان كل فلك سببه عقل على الصورة المذكورة . اذ وذلك العقل فيه تركيب بكونه عقل ذاته وغيره ، وكأنه مركب من شيتين ، احد ذينك الشيتين يلزم عنه العقل الآخر ⁽⁶²²⁾ الذى دونه ، والمعنى الاخر يلزم عنه الفلك ⁽⁶²³⁾ فيسال ويقال له : ذلك المعنى الواحد 15
البسيط الذى لزم عنه الفلك ، كيف لزم عنه الفلك | والفلك مركب من مادتين وصورتين؟ مادة الفلك وصورته ، ومادة الكوكب المركوز فى الفلك وصورته . واذا كان الامر على جهة اللزوم ، فلا بد لنا ضرورة لهذا المركب من سبب مركب يلزم عن جزئه الواحد جرم الفلك وعن جزئه الآخر جرم الكوكب . هذا وان ⁽⁶²⁴⁾ كانت مادة الكواكب كلها واحدة ، 20
وقد يكون جوهر النير منها جوهرًا مّا ، وجوهر اللطخية جوهرًا آخر ؛ وقد علم ان كل جسم مركب من مادته وصورته .

(617) او : ت ، و : ج (618) كلام : جن ، كلاما : ت (619) الثالث : ج ، الثالث : ت (620) معان : ا ، معانى : ت ج [كذا تكتبها النسختان الا نادرا] (621) انا : ت ، — ج (622) الآخر : ت ، الاخير : ج (623) الفلك : ت ، فلك : ج (624) وان : ج ، ان : ت

- فقد تبين لك انه لا تطرد هذه المعاني على جهة الزوم الذى يذكره.
- وكذلك ايضا اختلاف حركة الافلاك لا يحرز نظام ترتيب بعضها تحت بعض حتى يدعى فى ذلك جهة الزوم، وقد ذكرنا ذلك ⁽⁶²⁵⁾، وهذا ايضا امرهاده لكل ما قُدر فى الامور الطبيعية ان اعتبر ⁽⁶²⁶⁾ حال الفلك. وذلك
- 5 انه اذا كانت | مادة الافلاك كلها واحدة لاي شئ لا يلزم ان تنتقل صورة هذا الفلك لمادة الاخر، كما جرى من دون فلك القمر من جهة استئصال المادة، ولاى شئ ثبتت هذه الصورة فى هذه المادة دائما؟ ومادة الكل مشتركة. اللهم الا ان يدعى مدع ان كل فلك مادته غير مادة الاخر، فلا تكون اذن صورة الحركة تدل على المادة. وهذا نقض
- 10 الاصول كلها. وايضا الكواكب ان كانت مادتها كلها واحدة فيما ذا تباينت اشخاصها هل بصور او باعراض وعلى اى الوجهين كان يلزم ان تنتقل تلك الصور او تلك الاعراض؟ وتتعاقب على كل واحد منها، حتى لا يبطل | الاستئصال.
- (٤٩-ب) م

- وبهذا يتبين لك ان قولنا مادة الافلاك او مادة الكواكب ليس فيه
- 15 شئ من معنى هذه المادة، وانما هذا اشتراك فى الاسم، وان كان ⁽⁶²⁷⁾ كل موجود من تلك الاجسام الفلكية له وجود يخصه لا يشارك فيه غيره. وبما ذا وقع الاشتراك فى حركة الافلاك دورا او ثبوت الكواكب. اما اذا اعتقدنا ان هذا كله بقصد قاصد فعله وخصه كما اقتضت حكته التى ندرك، فلا يلزمنا شئ من هذه المسائل كلها، بل انما تلزم من يدعى ان
- 20 هذا كله على جهة الزوم، لا بارادة مريد، وهو رأى لم يجر امره على نظام الوجود، ولا اعطيت فيه علة ولا حجة مقنعة. وتبعته مع ذلك شناعات عظيمة جدا. وهى كون الإله الذى يقر كل عاقل بكما له بجميع انحاء ⁽⁶²⁸⁾ الكمالات، صار وجوده عند كل الموجودات لا يُبدى شيئا،

(625) الجزء الثانى الفصل ١٩ (626) اعتبر : ت ، اعتبار : ج (627) كان : ج ، - :

- (628) انحاء عند : ت ج ، انواع الكمالات مع : ن

ولورام ان يطول جناح ذبابة او ينقص رجل دودة ، لما قدر ، لكن
ارسطو يقول : انه⁽⁶²⁹⁾ لا يروم هذا ويستحيل عليه ان يريد خلاف هذا
وليس هذا مما يزيد كمالا⁽⁶³⁰⁾ بل لعله نقص باعتبار ما .

وجلة اقول لك وان كنت اعلم أن كثيرا من المتعصبين ينسبني
في هذه الاقويل ، اما لقله فهم كلامهم او للحباد⁽⁶³¹⁾ عنه بالقصد ، لكنني
ليس من اجل هذا امتنع من ان اقول ما ادركته وفهمته على حال قصوري .
وتلك الجملة هي⁽⁶³²⁾ ان كل ما قاله ارسطو في جميع الموجود الذي من
لذن فلك القمر الى مركز الارض هو صحيح ، بلا ريب ولا يعدل عنه
الا من لم يفهمه او⁽⁶³³⁾ من تقدمت له آراء يريد الذب عنها ، او تقوده
تلك الآراء لانكار امر مشاهد .

اما جميع ما يتكلم فيه ارسطو من فلك القمر لما فوقه ، فكله شبه
حدس وتخمين ، الا بعض اشياء . فناهيك فيما يقوله في ترتيب العقول ،
وبعض هذه الآراء الالهية التي يعتقدها وفيها الشناعات العظيمة ،
والفسادات الظاهرة اليقينة في جميع الامم ، واذاغات الشرور⁽⁶³⁴⁾ ، ولا
برهان له عليها . ولا تنتقد كوني عقدت⁽⁶³⁵⁾ الشكوك التي تلزم رأيه ،
وتقول وهل بالشكوك يبطل رأى او يثبت نقيضه ؟ نعم ان الامر ليس
كذلك ، لكن نحن نعامل هذا الفيلسوف بما امرنا ان نعامله به تباعه ،
وذلك ان الاسكندر قد بين ان كل مالا يقوم عليه برهان ، فينبغي ان
يفرض طرفا⁽⁶³⁶⁾ النقيض في ذلك الامر ويُرَى ما يلزم كل واحد من
النقيضين من الشكوك ، ويعتقد اقلها شكوكا . وكذلك قال الاسكندر : انه
يجرى الامر في كل ما يقوله ارسطو من الآراء الالهية التي لا يقوم عليها
برهان . فان كل من تاخر بعد ارسطو يقول : ان الذي قاله فيها ارسطو

(629) انه : ت ، - : ج (630) مما يزيد كمالا : ت ، كما يزيد كمال : ج (631) الحباد
: ج ، للحد : ت (632) هي : ت ، - : ج (633) او : ت ، ان : ج (634) الشرور :
ت ج ، الشنوذ : ن (635) عقدت : ت ، عدت : ج ن (636) طرفا : ت ، طرفي : -

اقل شكوكا من كل ما عساه ان يقال . وهكذا فعلنا نحن . لما صح عندنا ان هذه المسألة وهى : هل السماء كائنة او ازلية؟ لا برهان على احد النقيضين فيها ، وبيننا الشكوك اللازمة لكل واحد من الرأيين ، اظهرنا لك ان رأى القدم اكثر شكوكا واضر فى ما ينبغى ان يعتقد فى حق الاله [(ب-٥٠)] مضافا الى كون الحدث رأى ابينا ابراهيم ونبينا موسى عليها (٦٣٧) السلام واذا (٦٣٨) وذكرنا اعتبار الاراء بالشكوك فقد ارى ان ابين لك فى ذلك شيئا . 5

فصل كج [٢٣]

اعلم ان المقايسة بين الشكوك اللازمة لرأى ما وبين الشكوك اللازمة لنقيضه ، وترجيح اقلها (٦٣٩) شكوكا ليس الاعتبار فى ذلك بكثرة (٦٤٠) عدد الشكوك ، بل عظم شاعتها ومخالفة الوجود لها (٦٤١) فقد يكون الشك الواحد اعظم من الف شك اخر . ولا تصح ايضا هذه المقايسة الا لمن طرفا (٦٤٢) النقيض عنده على السواء . اما من يؤثر احد الرأيين ، اما لاجل تربية ، او لمنفعة ما من المنافع ، فانه يعنى عن الصواب ، اذ الامر البرهاني لا يقدر صاحب الهوى ان تعانده نفسه . اما مثل هذه الامور فيمكن عنادها (٦٤٣) كثيرا وقد يمكنك ان شئت ان تتجرد الهوى ، وتطرح المعتاد وتعمد على مجرد النظر ، وترجح ما ينبغى ترجيحه لكن تحتاج فى ذلك الى شرائط عدة . 10

اولها : ان تعرف قدر جودة (٦٤٤) ذهنك وسلامة فطرتك ، وذلك (٢٤٣-١) ج يتبين لك عند ارتياضك فى سائر العلوم الرياضية ، وادراك القوانين المنطقية . 20

والثانى : معرفة العلوم الطبيعية وتحقيقها حتى تعلم الشكوك على حقائقها .
والثالث : اخلاقتك فانه متى وجد الانسان نفسه لافرق عندنا ان (١-٥) م

(٦٣٧) عليهم : ج (٦٣٨) واذا : ت ، اذ : ج (٦٣٩) اقلها : ج ، اقلها : ت (٦٤٠) بكثرة : ج ، كثرة : ت (٦٤١) لها : ت ، لهذا : ج (٦٤٢) طرفا : ت ، طرق : ج (٦٤٣) عنادها : ت ، اعتادها : ج (٦٤٤) جودة : ت ، جوهر : ج

يكون ذلك بالطبع او بالاكتساب مائلا نحو الشهوات واللذات او مؤثرا
الحرج (645) والغضب وتنفيذ القوة الغضبية واطلاق عنانها. فانه ابدأ
يُخطئ ويعثر اين (646) مشى لانه يطلب آراء تساعد على ما طبعه مائل
نحوه. وانما نهنتك على ذلك لثلاث تغتر. فقد يوهك احد يوما ما بشك
يشككه على حدث العالم ، فتسارع للانخداع لان هذا الرأي في ضمنه هد
5 قاعدة الشريعة ، واقتيات في حق الاله فكُن ابدأ متبها (647) ذهنك فيه
ومقلدا للنبيين الذين (648) هما عمدة صلاح وجود النوع الانساني في اعتقاداته
واجتماعاته ، ولا تعدل عن رأى حدث العالم الا برهان. وذلك غير موجود
في الطبع ولا ينتقد ايضا الناظر في هذه المقالة كوني قلت هذا القول الخطي
لتردد به القول بحدث العالم.

10

فقد قال رئيس الفلاسفة ارسطو في امهات كتبه اقاويل خطية يرفد
بها رأيه في قدم العالم. وفي مثل هذا يقال بالحقيقة : هل تكون توراتنا
الكاملة كقولهم الباطل ؟ (649). اذا كان هو يرفد رأيه بهذيان الصابنة (650)

كيف لا نرفده نحن بقول موسى و ابراهيم ، وبكل ما يلزم عن ذلك .
وقد كنت وعدتك بفصل اذكرك فيه الشكوك العظيمة اللازمة لمن يظن
15 ان الفلك قد احاط الانسان علما بانتظام حركاته وكونها امورا (651)
طبيعية جارية على حكم اللزوم بيّنة الترتيب والنظام وها انا ابين لك ذلك.

فصل كد [٢٤]

(٥١-ب)م

قد عامت من امور التّيه (652) ما قرأته على وفهمته (653) مما تضمنه
كتاب المجسطي ولم تفسح (654) المدة ليؤخذ معك في نظر اخر. والذي قد
20

(645) الحرج : ت ، لخرج : ج (646) اين : ت ، اين : ج (647) متبها : ت ،
متبها : ج (648) الذان : ت ، الذي : ج ، الذين : ن ، الذين هم : ي (649) : ا ، لانها
تورده شليه شلنو كسيه بطله شلكم : ت ج (650) الصابنة : [وفي : ت ج « الصابنة »
دائما] (651) امورا : ت ، امور : ج (652) الهية : ت ، الهيات : ج (653) فهمت : ج
(654) تفتح : ج

- علمته ان الامر كله يجري في انتظام الحركات ، ومطابقة سير الكواكب ،
 لما يَرى على اصليين . اما فلك تدوير او فلك خارج المركز ، او كليهما
 جميعا . وها انا انبهك على كون كل واحد من الاصليين خارجا عن
 القياس ⁽⁶⁵⁵⁾ بالجملة ⁽⁶⁵⁶⁾ مخالفا لكل ما تبين في العلم الطبيعي . اول ذلك
 5 اثبات فلك تنوير يدور على فلك ما ، ولا يكون دوره حول مركز ذلك
 الفلك الحامل له كما فرض ذلك في القمر ، وفي الخمسة كواكب . وهذا
 يلزم منه الدرجة ضرورة ⁽⁶⁵⁷⁾ وهو ان يكون فلك التدوير يتلحرج
 ويبدل جملة مكانه ، وهذا هو المحال الذي هرب منه ان يكون هناك
 شيء يبدل مكانه . ولذلك ذكر ابو بكر بن الصائغ في كلامه الموجود له
 10 في الهيئة ⁽⁶⁵⁸⁾ : ان وجود فلك تدوير محال . وقال هذا اللزوم ، وقال
 مضافا ⁽⁶⁵⁹⁾ الى ما يلزم عنه محال يعني عن ⁽⁶⁶⁰⁾ وجود فلك تدوير انه يلزم عنه
 محالات اخر . وها انا اينها لك : منها ان يكون الدور ليس حول مركز
 العالم . وقاعدة هذا العالم كله ان الحركات ثلاث : حركة من الوسط ،
 وحركة الى الوسط وحركة حول الوسط . فان كان | ثم فلك تدوير فحركة ^(١-٥٢)
 15 لا من الوسط ولا اليه ولا حوله .

- وايضا ان تمهيدات ارسطو في العلم الطبيعي انه لا بد ضرورة من شيء
 ثابت ، حوله تكون الحركة . ولهذا لزم ان تكون الارض ثابتة ، وان
 كان فلك التدوير موجودا ، فهذه حركة استدارة حول لا شيء ثابت .
 وقد سمعت ان ابا بكر ذكر انه اوجد هيئة ⁽⁶⁶¹⁾ لا يكون فيها فلك تدوير
 20 بل ⁽⁶⁶²⁾ بافلاك خارجة المراكز لا غير . وهذا لم اسمعه من تلاميذه وحتى
 لو صح له ذلك لم يربح في هذا كبير ⁽⁶⁶³⁾ ربح لان خروج المركز ايضا فيه
 الخروج ⁽⁶⁶⁴⁾ عما اصله ارسطو مالا مزيد عليه .

(655) القياس : ت ، المقياس : ج (656) بالجملة : ت ج ، وبالجملة : ن (657)
 - حرجة ضرورة : ت ، حركة ضرورة : ج (658) الهيئة : ت ، الهيئات : ج (659)
 مضاف : ج (660) من : ت ، ان : ج (661) هيئة : ت ، هيئات : ج (662) بل - : ج
 (663) كبير : ت ، لكبير : ج . الخروج : ت ، من الخروج : ج ن

وهذا تنبيه لى وذلك ان بخروج المركز ايضا قد وجدنا الحركة
 السوربة الفلكية لاحول الوسط ، بل حول نقطة متوهمة خارجة عن
 مركز العالم. وهي ايضا حركة لا حول شئ ثابت. فان زعم من لا علم له
 بالهيئة ان خروج المراكز منذ تلك النقطة ⁽⁶⁶⁵⁾ داخل فلك القمر كما يبدو
 باول خاطر. فهي حركة حول الوسط ونحن نتسامح ⁽⁶⁶⁶⁾ له في كونها
 تكون حول نقطة في النار او في الهواء. وان لم تكن الحركة حينئذ حول
 شئ ثابت ونبين له انه قد تبرهن مقادير خروج المراكز في المجسطي بحسب
 ما وضع هناك، وبرهن المتأخرون بالبرهان الصحيح الذي لاشك فيه، كم
 مقدار خروج تلك المراكز بنصف قطر الارض كما بينوا الأبعاد كلها
 و الاعظام.

10

فتبين ان النقطة الخارجة عن مركز العالم التي تدور حولها الشمس
 (٥٢-ب) م تلك النقطة | خارجة عن مقعر فلك القمر ضرورة ، ودون محدب فلك
 عطارد. وكذلك النقطة التي ⁽⁶⁶⁷⁾ يدور حولها المريخ ، اعني مركز فلكه
 الخارج خارجة عن مقعر فلك عطارد ، ودون محدب فلك | الزهرة.
 وكذلك مركز المشتري الخارج ايضا في هذا البعد بعينه اعني بين فلك
 عطارد والزهرة. واما زحل فان مركز فلكه الخارج يحى بين فلك المريخ
 والمشتري. فارى كم في هذه الامور من البعد عن النظر الطبيعي. وهذا
 كله يتبين لك اذا تأملت الأبعاد والأعظام التي علمت لكل فلك، ولكل
 كوكب. وتقدير ذلك كله بنصف قطر الارض حتى يكون الكل من نسبة
 واحدة بعينها ، لان ينسب خروج كل فلك الى فلكه.

20

واشنع من هذا واعظم شبهة ان كل فلكين احدهما داخل الاخر،
 ولازق به من كل جهة، ومركزهما ⁽⁶⁶⁸⁾ مختلف ⁽⁶⁶⁹⁾ فانه يمكن ان يتحرك

(665) النقطة : ت (666) تتسامح : ت ، تنسج : ج ن (667) التي : ت ، الذي : ج

(668) مركزهما : ت ج ، مركزيهما : ن (669) مختلف : ت ، مختلفان : ج

الاصغر داخل الاكبر والاكبر لا يتحرك ولا يمكن ان يتحرك الاكبر على
 اى قطر اتفق ، ولا يتحرك الاصغر الا متى ما تحرك الاكبر ، تحرك الاصغر
 بحركته ضرورة الا ان تكون الحركة على القطر المار بالمركزين . وبحسب
 هذه المقدمة البرهانية ، وبحسب ما تبرهن ان الخلاء غير موجود ،
 5 وبحسب ما وضع من خروج المراكز يلزم انه اذا تحرك الأعلى ، حرك الذى
 دونه بحركته وحول مركزه ، وليس نجد الامر كذلك ، بل نجد كل واحد
 منها الحاوى والمحوى لا يتحرك بحركة صاحبه ، ولا على مركزه ، ولا
 على اقطابه | بل لكل واحد حركة تخصه . ولذلك دعت الضرورة لاعتقاد (١-٥٣) م
 اجسام اخرى (670) من اجسام الافلاك بين كل فلكين . وكفى هذا ايضا
 10 من الاشكالات ، ان كان الامر كذلك ، وابن تفرض مراكز تلك الاجسام
 التى بين كل فلكين وتكون لتلك الاجسام ايضا حركة خاصة . وقديين
 ذلك « ثابت » [بن قرة] فى مقالة له وبرهن على ما قلناه انه لا بد من جسم
 فلك بين كل فلكين . هذا كله عالم ابيته لك عند قرائتك على لثلاث شوش
 عليك ما كان غرضى تفهيمك اياه .

15 اما امر الميل والانحراف المذكور فى عرض الزهرة وعطارد ، فقد
 بينت لك شفاها وأريتكم امتناع (671) تصور (672) وجود ذلك فى الاجسام .
 وبطلميوس قد صرح بالعجز فى هذا كما رأيت ، وقال بهذا النص :
 « ولا يظن احد ان هذه الاصول وما اشبهها (673) عسر وقوعها بان يجعل
 نظره فى ما مثلنا بنظره (674) الى ما يكون من الاشياء التى تتخذ بالحيلة
 20 ولطف الصناعة ، وعسر وقوعها . وذلك انه ليس ينبغى ان يقاس على
 الامور الالهية الامور الانسية (675) » . هذا نص كلامه كما علمت .

وقد ارشدتك الى المواضع التى تحقق (676) منها كل ما ذكرت لك ،
 الا ما ذكرت لك (677) من تأمل هذه النقاط (678) التى هى مراكز الافلاك

(670) اخرى : ت ، اخر : ج (671) امتناع : ت ، امتناعات : ج (672) تصور :
 ت ، صور : ج (673) اشبهها : ت ، شابهها : ج (674) بنظره : ج ، كنظره : ت
 (675) المجسط ١٣ ، ٢ (676) تحقق : ت ، يتحقق : ج (677) الاما ذكرت لك : ت
 ج ، - : ن (678) النقاط : ت ، النقطة : ج

الخارجة ابن تقع ، لاني ما مرت بي قط من جعل ذلك في (679) باله . وهذا يتبين لك من معرفة مقدار قطر كل فلك ، وكما بين المركزين بنصف قطر الارض على ما برهن القبيصي في «رسالة الابعاد» . فانك اذا تأملت تلك (٥٣-ب) ٢ الابعاد تبين لك صحة ما نبهتاك عليه . فتأمل عظيم هذا الإشكال ، ان كان ما ذكره ارسطو في العلم الطبيعي هو الحق (680) فلا فلك تدوير ولا خارج المركز والكل تدور حول مركز الأرض .

فكيف يوجد (181) للكواكب هذه الحركات المختلفة ؟ وهل ثم وجه يمكن معه ان تكون الحركة دورية مستوية كاملة ، ويرى فيها ما يرى الابعاد اصلين (682) او بمجموعهما ، ولا سيما يكون كل ما ذكر بطليموس من (683) فلك تدوير (684) القمر وانحرافه نحو نقطة خارجة عن مركز العالم وعن مركزه الخارج يوجد ما يحسب بحسب وضع تلك الاصول لا يغادر دققة واحدة ، ويشهد على صحة ذلك صحة الكسوفات المحسوبة بتلك الاصول دائما ، وتحرير اوقاتها ، وازمنة إظلامها ، ومقاديرها (685) وكيف يتصور ايضا رجوع الكوكب مع سائر حركاته دون فلك تدوير وكيف يمكن ايضا ان تتخيل هناك دحرجة او حركة حول لا مركز ثابت؟ (15) فهذه هي الحيرة بالحقيقة.

وقد بينت لك شفاها ان هذا كله لا يلزم صاحب الهيئة لان ليس مقصوده ان يخبرنا بصورة وجود الافلاك كيف هي ، بل قصده ان يفرض هيئة يمكن بها ان تكون الحركات دورية ومستوية وتطابق ما يدرك عيانا ، كان الامر كذلك او لم يكن .

وقد علمت أن ابا بكر بن الصائغ يشك في كلامه في الطبيعيات هل علم ارسطو خروج مركز الشمس وسكت عنه (686) . واشتغل بما يلزم

(679) في : ج ، من : ت (680) الحق : ت ، الاحق : ج (681) يوجد : ت ، - : ج (682) اصلين : ت ج ، الاصلين : ن (683) من : ت ، في : ج (684) تدوير : ت ، تدوير فلك : ج (685) مقاديرها : ن ، مقاديره : ت (686) منه : ت ، عنها : ج

- عن الميل لكون فعل خروج المركز ليس بمتميز عن | فعل الميل او لم يدرك. (١-٥٤) م
والصحيح انه ما ادركه ولا سمعه قط ، لان التعاليم لم تكمل في زمانه ،
ولو سمعه لانكره اشد انكار. ولو صح ، لتحير في كل ما وضعه في هذا
التروع حيرة شديدة ، والذي قلته قبل ⁽⁶⁸⁷⁾ هو الذي اعينه الآن. وهو ان
5 كل ما ذكره ارسطو من لدن فلك القمر جرى على قياس ، وجاءت امور
معلومة | العلة لازم بعضها لبعض ، ومواضع الحكمة فيها والعناية الطبيعية (١-٢٤٤) ج
بيّنة واضحة : اما كل ما في السماء فما احاط الانسان بشئ منه الا بهذا
القدر التعليمي اليسير.

- وانت ترى ما فيه وانى لا قول على جهة النوادر الشعرية : سماء
10 السموات للرب و الارض جعلها لبني البشر ⁽⁶⁸⁸⁾ اعنى ان الاله ⁽⁶⁸⁹⁾
وحده يعلم حقيقة السماء وطبيعتها وجوهرها وصورتها ⁽⁶⁹⁰⁾ وحركاتها
واسبابها على التمام. اماما دون السماء ، فقد مكّن الانسان من معرفته ،
لانه عالّمه وداره التي حط ⁽⁶⁹¹⁾ فيها ، وهو جزء منها. وذلك هو الحق ،
لان اسباب الاستدلال على السماء ممتنعة عندنا قد بعد عنا ، وعلا بالموضع
15 والمرتبة والاستدلال العام منه انه دلنا ⁽⁶⁹²⁾ على محركة ، لأمر لا تصل
عقول الانسان ⁽⁶⁹³⁾ الى معرفته واتباع الخواطر في ما لا تصل الى ادراكه ،
ولها آلة تصل بها ، انما هو نقص فطرة او ضرب من الوسواس ، فلنقف
عند المقدرة ونسلم الامر في ما لا يدرك بقياس لمن اتاه الفيض الالهى العظيم
حتى صلح ان يقال عنه : فمّا الى فم اخاطبه ⁽⁶⁹⁴⁾ فهذا | غاية ما عندى (٥٤-ب) م
20 في هذه المسألة. وقد يمكن ان يكون عند غيرى برهان يبين له به ⁽⁶⁹⁵⁾
حقيقة ما اشكل على. وغاية ايثارى للتحقيق انى صرحت واخبرت
بمحيرتى في هذه المعانى ، وانما لم اسمع برهانا على شئ منها ولا علمته.

(687) في الجزء الثاني الفصل ٢٢ / الصحيفة ؟ (688) : ع [المزمور ١٦/١١٣] ،
هشيم شميم قد و هارص تن لبني ادم : ت ج (689) الاله : ت ، الله : ج (690) صورها :
ج (691) حط : ت ، حل : ج (692) انه دلنا : ت ج ، - : ن (693) عقول : ت ،
عقولنا : ج (694) : ع [العدد ٨/١٢] . فقال فادبريو : ت ج (695) به : ت ، - : ج

فصل كه [٢٥]

اعلم ان ليس هربنا من القول بقدم العالم من اجل النص الذي جاء في التوراة بكون العالم محدثا، لان ليست النصوص التي تدل على حدث العالم باكثر من النصوص التي تدل على كون الاله جسما. ولا ابواب التأويل ايضا مسدودة في وجوهنا ، ولا ممتعة علينا في امر حدوث العالم بل كان يمكننا تاويل ذلك كما فعلنا في نبي التجسيم. ولعل هذا كان اسهل بكثير⁽⁶⁹⁶⁾، وكنا قادرين اعظم قدرة ان نتاول تلك النصوص ونثبت قدم العالم كما تأولنا النصوص، ونفينا كونه تعالى جسما. وانما جعلنا لا نفعل ذلك⁽⁶⁹⁷⁾ ولا نعتقد سببان :

10 احدهما: ان كون الاله ليس بجسم تبرهن، فيلزم بالضرورة⁽⁶⁹⁸⁾ ان يتاول كل ما يخالف ظاهره البرهان، ويُعلم، ان له تاويلا ضرورة وقدم العالم لم يبرهن ، فلا ينبغي ان تدفع النصوص وتتاول من اجل ترجيح رأى يمكن ان يرجح نقيضه بضروب من الترجيحات. فهذا سبب واحد

15 والسبب الثاني : ان اعتقادنا ان الاله ليس | بجسم لا يهد لنا⁽⁶⁹⁹⁾ شيئا من قواعد الشريعة ، ولا يكذب دعوى كل نبي وليس فيه الا ما يزعم الجهال ان في ذلك خلاف النص. وليس هو خلافا كما بينا ، بل هو قصد النص. فاما اعتقاد القدم على الوجه الذي يراه ارسطو : انه على جهة اللزوم، ولا تتغير طبيعة اصلا، ولا يخرج شئ عن معتاده. فانه هادئ للشريعة باصلها ومكذب لكل معجز ضرورة ، وتعطيل لكل⁽⁷⁰⁰⁾ ما رجحت به الشريعة او خوفت منه⁽⁷⁰¹⁾: اللهم الا ان تتاول المعجزات

(696) بكثير : ت ، كثيرا : ج (697) ذلك : ت ، - : ج (698) ليس بجسم ... الضرورة : ت ، ج ، فليس بالضرورة الا : ن (699) لنا : ت ، - : ج (700) لكل : ج ، كل : ت (701) منه : ت ، عنه : ج

ايضا كما فعل اهل الباطن (702) من الاسلام فيخرج ذلك (703) لضرب من الهذيان . اما ان اعتقد القدم على الرأي الثانى الذى بيناه ، وهو رأى افلاطون : وهو ان السماء ايضا (704) كائنة فاسدة . فان ذلك الرأى لا يهدى قواعد الشريعة ولا يتبعه تكذيب المعجز بل جوازه . ويمكن ان تتاول النصوص عليه ، ويوجد (705) له شبه (706) كثيرة فى نصوص التوراة وغيرها يتعلق بها ، بل يستدل لكنه لا ضرورة داعية لنا . لذلك الا لو تبرهن ذلك الرأى اما من حيث انه لم يتبرهن ، فلا هذا الرأى ننجح اليه ، ولا ذلك الرأى الآخر (707) نلتفتة اصلا ، بل نحمل النصوص على ظواهرها ونقول ان الشريعة اخبرتنا بامر لاتصل قوتنا الى ادراكه والمعجز شاهد على صحة دعوانا . 10

واعلم ان مع اعتقاد حدوث العالم تصير المعجزات كلها ممكنة ، وتصير الشريعة ممكنة ويسقط كل سؤال يسأل فى هذا المعنى ، حتى اذا قيل لاى شئ اوحى الله لهذا ولم يوح لغيره ، ولاى شئ شرع | (٥٥-ب) م الله بهذه الشريعة لأمة مخصوصة (708) ولم يشرع للغير ؟ ولاى شئ شرع فى هذا الزمان ولم يشرع قبله ، ولا بعده ؟ ولاى شئ امر بهذه الاوامر ونهى عن هذه المنهيات ، ولاى شئ خصص النبي بهذه المعجزات المذكورة ، ولم تكن غيرها ؟ وما قصد الله بهذا التشريع ؟ ولاى شئ لم يجعل هذه الامور المأمور بها والمنهى عنها فى طبيعتنا ، ان كان هذا غرضه ؟ 15

فجواب هذه المسائل كلها أن يقال : هكذا شاء ، او هكذا اقتضت حكمته ، كما اوجد العالم حين اراد على هذه الصورة ولا نعلم ارادته فى ذلك ، 20

(702) الباطن : ت ، الباطل : ن (703) ذلك : ج ، فى ذلك : ت (704) ايضا : ت ، - : ج ن (705) يوجد : ت ، نجد : ج ، يجد : ن (706) شبه : ت ، شها : ج (707) الاخر : ت ج ، ايضا : ن (708) مخصوصة : ج ، مخصوصة : ج

(۲۴۴ - ب) • او وجه الحکمة فی تخصیص صورة (709) و زمانه. كذلك لا نعلم ارادته
او موجب حکمتہ فی تخصیص کل ما تقدم السؤال عنه.

فان قال قائل : إن العالم هكذا (710) لزم ، وجب (711) ضرورة
ان تسال تلك المسائل كلها ، ولا خروج عنها الا بأجوبة قبيحة تجمع
التكذيب والتعطيل لجميع ظواهر الشريعة التي لاشك فيها عند عاقل ،
5 أنها على تلك الظواهر. فمن اجل هذا هو الحرب من هذا الرأي. ولذلك
فتت اعمار الفضلاء وتنفى في البحث عن هذه المسألة لانه لو تبرهن
الحدوث ولو على رأى افلاطون . لسقط كل ما تهاقت به لنا الفلاسفة.
وكذلك لو صح لم برهان على القدم على رأى ارسطو لسقطت الشريعة
بجملتها و انتقل الامر لآراء اخرى. فقد بينت لك ان الامر كله متعلق
10 بهذا المطلب (712) فا - لمه.

فصل كو [۲۶]

رأيت لربّي العزّز الكبير (713) كلاماً في الفصول (714) المشهورة المعلومة
بفصول الربّي (هـ) العزّز لم ارقط اغرب منه في كلام احد ممن تبع شريعة
سيدنا موسى. وذلك انه قال كلاماً اسمع نصه قال: من اين خلقت السماء؟
15 من نور دوائه اخذه وبسطه كالثوب وكما قيل استمروا متبسطين (615) انت
الملتحف بالنور كرداء الباسط السماء كستجف (716) من اين خلقت الارض؟
من الثلج الذي تحت كرسى مجده وكما قيل اخذ قسماً منه ورماه (717) يقول

(709) صورہ : ت ج ، صورتہ : ن (710) کذا : ت ، هكذا : ج (711) وجب : ت
ج ، يجب : ن (712) المطلب : ت ج ، المطلوب : ن (713) : ا ، هجول : ت ج
(714) : ا ، الفرقیم : ت ج (*) : ا ، بفرق ری : ت ج (715) : ا ، شیم مایزه مقوم
نبر او مامور لبوشو لقع و نطه کشله و هیو نتحین و هولکین شن : ت ج (716) : ع [المزمور
۲/۱۰۳] ، صوطه اور کشله نوطه شیم کیریہ : ت ج [فصول ربی العزّز ، ۲] (717) :
ا ، هارص مایزه مقوم نبرات مثلج شتعت کسا کبودو و لقع و زرق شن : ت ج

بالتسليم على الله تعالى (718) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (719) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (720) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (721) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (722) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (723) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (724) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (725) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (726) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (727) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (728) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (729) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (730) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (731) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (732) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (733) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (734) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (735) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (736) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (737) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (738) هذا نص على الاستسلام

على الله تعالى (739) هذا نص على الاستسلام

جدا جدا . ولا تبين لى فيه تاويل مقنع . وانما ذكرته لك لثلا تغلط فيه .
ولكنه على كل حال قد افادنا به فائدة عظيمة ، انه صرّح ان مادة
السما غير مادة الارض . وانها مادتان متباينتان جدا . الواحدة منسوبة
له تعالى لرفعتها وجلالها . وهى من نور ردائه ⁽⁷³⁴⁾ . المادة الاخرى بعيدة

- 5 عن نوره تعالى وبهائه ، وهى المادة السفلية . وجعلها من الثلج الذى
تحت كرسى المجد ⁽⁷³⁵⁾ وهذا هو الذى جعلنى ان اتأول ⁽⁷³⁶⁾ قول
التوراة : وتحت رجله شبه صنعة من بلاط سمنجوني ⁽⁷³⁷⁾ انهم ادركوا
فى ذلك مرأى النبوة ⁽⁷³⁸⁾ حقيقة المادة الاولى السفلية لان انقلوس جعل
رجليه ⁽⁷³⁹⁾ عائدا على الكرسى ⁽⁷⁴⁰⁾ كما بنيت لك . وهذا صرّح ⁽⁷⁴¹⁾ ان
10 ذلك الابيض الذى تحت الكرسى ⁽⁷⁴²⁾ هو مادة الارض ⁽⁷⁴³⁾ .

وقد كرّر الربى العزّر هذا المعنى بعينه . وصرّح به اعنى كونها مادتين
علوية وسفلية ؛ وان ليس مادة الكل واحدة . وهذا سر عظيم لا تتهاون
بتصريح كبراء ⁽⁷⁴⁴⁾ حكّاء اسرائيل ⁽⁷⁴⁵⁾ به ⁽⁷⁴⁶⁾ لانه سر من اسرار
الوجود : وغامض من غوامض التوراة فى براشيت ربه ⁽⁷⁴⁷⁾ قالوا :

- 15 ان الربى العزّر يقول كل ما هو فى السماء خلق من السماء وكل ما هو
م (١-٥٧) فى الارض | خلق من الارض ⁽⁷⁴⁸⁾ . فتأمل كيف صرّح لك هذا الحكيم ⁽⁷⁴⁹⁾

ان مادة كل ما فى الارض مادة واحدة مشتركة اعنى كل ما دون فلك

(734) : ا ، ماور لبوشوت ج (735) : ا ، مشلج لثنت هكبود : ت ج (736)
ان اتأول : ت ، تأولت : ج (737) الخروج [١٥/٢٤] ، التوراة وتحت رجله كمش
لبنت هسفير : ت ج (738) : ا ، مراء هنبواه : ت ج (739) : ا ، رجليو : ت ج
(740) : ا ، انكسا : ت ج (741) صرح : ت ج ، صحيح : ن (742) : ا ، انكسا :
ت ج (743) الجزء الاول الفصل ٢٨ (744) كبراء : ت ، خبر : ج (745) : ا ،
حكى يسرائيل : ت ج (746) : ت ج ، - : ت ج (747) : ا ، وسترن سترى نوره
فى براشيت ربه : ت ج (748) : ا ، العزّر اومر كل مع شيش بشيم بريتمون هشيم وكل
شيش بارص بريتمون هارص : ت ج (749) : ا ، الحكم : ت ج

القمر. ومادة كل السموات وما فيها مادة اخرى ليست هذه. وبين في فصوله (750) هذه النكتة الزائدة اعنى جلالة تلك المادة وقربها منه ونقصان هذه ، وحيز موضعها ايضا. فاعلم هذا.

فصل كر [٢٧]

- 5 قد بينت لك ان اعتقاد حدث العالم هو قاعدة الشريعة كلها ضرورة . اما فسادہ بعد ان حدث وتكون فليس ذلك عندنا قاعدة شريعة بوجه ، ولا يختل علينا شئ من اعتقاداتنا باعتقاد دوامه ، ولعلك (751) تقول : اليس قد تبرهن ان كل كائن فاسد. فان كان تكون فهو يفسد. فاعلم (٢٤٠-١) = ان هذا لا يلزمنا لانا ما ادعينا انه تكون على حكم تكون الاشياء الطبيعية اللازمة لنظام طبيعي. فان ذلك المتكون على المجري الطبيعي يلزم (752) فسادہ ضرورة على مجرى الطبيعة لانه كما ان طبيعته اقتضت ان لا يكون (753) موجودا هكذا ، ثم كان كذا ، كذلك ضرورة تقتضى ان لا يكون موجودا هكذا ابدا. اذ قد صح ان هذا الكون غير دائم اللزوم ، له بحسب طبيعته .

- 15 اما بحسب دعوانا الشرعى الذى هو وجود الاشياء وتلافها بحسب ارادته تعالى ، لا على جهة اللزوم | فلا يلزمنا بحسب هذا الرأى انه تعالى لما اوجد شيئا ، لم يكن موجودا ان يفسد ذلك الموجود. ولا بد ، بل الامر متعلق بارادته ، ان شاء افسده وان شاء ابقاه ، او بمقتضى حكمته فقد يجوز ان يقيه لأبد الآبدين ويُدِيمه كدوامه (754) تعالى قد علمت ان 20 كرسى المجد (755) الذى نص الحكماء (756) بكونه مخلوقا . فانه لم يقولوا (757) قط : انه يعدم ولا سمع قط فى كلام نبي ولا حكيم (758) ان

(750) : ا ، فرتيو : ت ج (751) وملك : ج ن ، ولعل : ت (752) يلزم : ت ، لا يلزم : ج (753) ان لا يكون : ت ، ان لم يكن : ج (754) كدوامه : ت ، بدوامه : ج (755) : ا ، كما هكيد : ت ج (756) : ا ، الحكيم : ت ج (757) لم يقولوا : ت ، لم يقل : ج (758) : ا ، نبيا ولا حكم : ت ج

كرسى المجد⁽⁷⁵⁹⁾ يمسد او يعدم بل الص تأييده . وكذلك نفس الفصلاء .
فانها على رأينا مخلوقة . ولا نعدم ايدا و على بعض آراء من يتبع
ظواهر « المدرشوت » فان جشهم ايضا تكون منعمة دائما أبدا الأبدین .
كاعتقاد⁽⁷⁶⁰⁾ من شهر اعتقادهم في اهل الجنة .

- 5 وبالجملة النظر يوجب ان لا يلزم فساد العالم ضرورة ، ولم يبق الا
جهة اخبار الانبياء والحكماء⁽⁷⁶¹⁾ . هل وقع الاخبار بان هذا العالم يفسد
ولا بد ، ام لا ؟ فان أكثر عوامنا يعتقدون ان ذلك وقع الاخبار به . وان
هذا العالم سيفسد كله . وسابن لك ان الامر ليس كذلك ، بل أن نصوصا
كثيرة جاءت في تأييده . وكل ما جاء من ظاهر⁽⁷⁶²⁾ يبدو منه انه سيفسد ،
فالامر فيه بين جدا انه مثل كما سآين . فان ابى ذلك⁽⁷⁶³⁾ احد الظاهرية ،
10 وقال لا بد له ان يعتقد فساده فلا يشاخ ، لكنه يحتاج ان يعرف ان
ليس فساده ضروريا ، لكونه محدثا بل يعتقد ذلك على زعمه تصديقا
(٥٨ - ١) للمخبر | بذلك المثل الذى جملة هو على ظاهره ولا فساد في ذلك في الشريعة
بوجه من الوجوه .

فصل كح [٢٨]

- 15 كثير من اهل شريعتنا ظنوا ان سليمان⁽⁷⁶⁵⁾ عليه السلام يعتقد القدم
وهذا عجيب⁽⁷⁶⁶⁾ . كيف يتخيل ان انسانا يكون⁽⁷⁶⁷⁾ من اهل شريعة موسى
سيدنا ، يعتقد القدم . فان توهم شخص ان ذلك نشوز منه وعيادا بالله
عن اراء الشريعة . فكيف قبل ذلك منه كافة الانبياء والحكماء⁽⁷⁶⁸⁾
20 ولا نازعوه في ذلك ولا ذموه بعد موته ، كما وجب⁽⁷⁶⁹⁾ في نساء

(759) : ا ، كما هكبود : ت ج (760) كاعتقاد : ت ، باعتقاد : ج (761) :
ا ، الحكيم : ت ج (762) بان : ت ، به بان : ج (762) ظاهر : ت ج ، ظاهر نص : ت
(763) ذلك : ت ، - ج (764) يشاخ : ت ، يشاح : ج ن (765) : ا ، شله : ت ح
(766) عجيب : ج ، عج : ت (767) انسانا يكون : ت ، يكون انسانا : ح (768)
ا ، الحكيم : ت ح (769) : ح ، ب ، ن ، ب ، ح

اجنبيات⁽⁷⁷⁰⁾ ، وغيرهن. وانما دعا على توهم هذا عليه قول الحكماء⁽⁷⁶⁹⁾ عليهم السلام رجوا ان يجمعوا سفر الجامعة لان اقواله تميل الى اقوال اهل البدع⁽⁷⁷¹⁾. وكذلك هو الامر بلا شك ، اعنى ان في ظاهر ذلك الكتاب امورا⁽⁷⁷²⁾ تنحو نحو آراء غريبة⁽⁷⁷³⁾ عن آراء الشريعة، تحتاج الى تاويل ، وليس القدم من جملتها ، ولاله نص يدل عليه ولا يوجد له بوجه نص جلى في ازالة العالم. وانما له نصوص تدل على تاييده ؛ وذلك صحيح ، فلما رأوا نصوصا تدل على ابديته ظنوا انه يعتقد انه غير محدث ، وليس الامر كذلك.

- اما نصه في التأييد فقولہ : والارض قائمة مدى الدهر⁽⁷⁷⁴⁾ حتى التجأ من لم يشعر بهذه النكتة ان يقول: المدة المقدرة لها. وكذلك يقولون في قوله تعالى : وابدا ما دامت الارض⁽⁷⁷⁵⁾ انه طول عمرها | المقدرة لها. (٥٨-ب) فياليت شعري ما يقال في قول داود : المؤسس الارض على قواعدها فلا تتزعزع على مدى الدهر والى الابد⁽⁷⁷⁶⁾. فان كان قوله ايضا الدهر والابد⁽⁷⁷⁷⁾ يعطى التأييد. فالإله اذن له مدة ما، لان النص في تاييده تعالى: 10 الرب يملك الى الدهر والابد⁽⁷⁷⁸⁾. والذي تعلمه ان الدهر،⁽⁷⁷⁹⁾ لا يعطى التأييد الا متى اقترن⁽⁷⁸⁰⁾ به ابدا⁽⁷⁸¹⁾. اما بعده مثل قوله، الدهر. والابد⁽⁷⁸²⁾ او قبله مثل قوله : ابد الآبدین⁽⁷⁸³⁾ فاذن قول سليمان قائمة الى الابد⁽⁷⁸⁴⁾ دون قول داود بل تتزعزع على مدى الدهر والابد⁽⁷⁸⁵⁾.

(770) : ا ، نشيم نكريوت : ت ج (771) : ا ، بتشولينوز مضر قهلت مفتي شديريو نوطين لدبري مينيم : ت ج (772) امورا : ج ، امور : ت (773) غريبة : ت ج ، قرية : ن (774) : ع [الجامعة ٤/١] ، و هارص لعولم هومدت : ت ج (775) : ع [التكوين ٢٢/٨] ، عد كل يمي هارص : ت ج (776) : ع [المزمو ٥/١٠٣] ، يدارص عل مكنونه بل تموط عولم وعد : ت ج (777) : ا ، عولم وعد : ت ج (778) : ع [الخروج ١٨/١٥] ، الله يملوك لعولم وعد : ت ج . (779) : ا ، عولم : ت ج (780) اقترن : ت ، ما : ج . (781) : ا ، عد : ت ج . (782) : ا ، عولم وعد : ت ج (783) : ا ، عد عولم : ت ج (784) : ا ، لعولم عيبدت : ت ج (785) : ا ، تموط عولم وعد : ت ج

وقد بين داود⁽⁷⁸⁶⁾ عليه السلام و اوضح ابدية السماء ودوام رسومها،
وكل ما فيها على حال لا تتغير، وقال: سبحوا الرب ان السموات، سبحود
في الاعلى. فانه هو امر فخلقت، واقامها الى الدهر والابد، جعل لها رسما

فلا تتعداه⁽⁷⁸⁷⁾ يعنى ان هذه الرسوم التى رسمها لا تتغير ابدا ، لان هذا
الرسم⁽⁷⁸⁸⁾ اشارة الى رسوم السماء والارض⁽⁷⁸⁹⁾ المتقدم ذكرها لكنه بين

5 م (٢٤٥-ب) انها مخلوقة | وقال : انه امر فخلقت⁽⁷⁹⁰⁾.

وقال ارميا عليه السلام : الجاعلُ الشمسِ نورا في النهار واحكام
القمر والكواكب نورا في الليل الخ. ان زالت هذه الاحكام من امامي
يقول الرب فذرية اسرائيل ايضا تكف عن ان تكون امة⁽⁷⁹¹⁾. فقد صرح

ايضا بانها وان كانت مخلوقة اعنى هذه الرسوم فانها لا تزول⁽⁷⁹²⁾. 10
واذا تَتَبَعَ هذا ، وجد في غير كلام سليمان.

وقد ذكر ايضا سليمان ان هذه اعمال الإله اعنى العالم وما فيه ثابتة
على طبيعتها للابد. وان كانت مصنوعة قال: ان كل ما يعمل الله يدوم

مدى الدهر لا يزداد عليه ولا ينقص منه⁽⁷⁹³⁾. فقد اخبر في هذا النص⁽⁷⁹⁴⁾

15 بان العالم من صنع الاله ، وانه ابدى ، واعطى العلة ايضا في ابديته وهو
قوله عليه السلام⁽⁷⁹⁵⁾ ولا يزداد عليه ولا ينقص منه⁽⁷⁹³⁾ فان هذا علة لكونه
يدوم على الابد⁽⁷⁹⁶⁾ كأنه يقول ان الشئ الذى يغير انما يغير من اجل
نقص فيه فيتم ، او زيادة فيه لا حلجة اليها ، فتحذف تلك الزيادة.

(786) داود : ت ، - : ج (787) : ع [الترمذ ١٤٨/١٥٠٦ ، هلاوات الله
من هشيم كوكبوا صوه ونبراو ويميدم لعد لعولم حق ثن ولا يعبر : ت ج (788) : ا ،
الحق : ت ج (789) : ا ، حقوت هشيم وارص : ت ج (790) : ا ، كهواصره
ونبراو : ت ج (791) : ع [ارميا ٣٦/٣١ - ٣٥] ، بورا شمش لاور يوم حقوت یرح
وكوكيم لا ورليه وكوام يموشو محقيم هاله ملقنى نام الله جيم زرع يشرال يشبتو مهيوت جوى :
ت ج (792) : ا ، لا تموش : ت ج (793) : ع [الجامعة ١٤/٣] ، كى كلاشريشه هاليم هوا ييه
لعولم علف ايئ لهوسيف ومنواين لجروع : ت ج (794) : ا ، الفسوق : ت ج (795) عليه
السلام : ج ، - ت (796) : ا ، ييه لعولم : ت ج 19 - لا يمكن : ت ، لا يمكن : ج

اما أفعال الإله اذ وهى فى غاية الكمال ولا يمكن الزيادة فيها ، ولا النقصان منها . فهى تثبت على ما هى عليه ضرورة ان لا يمكن داع لتغيرها ، وكأنه ايضا اعطى غاية مآ ، فى ما وجد او اعتذر غما يتغير فى تمام النص⁽⁷⁹⁸⁾ فى قوله عمله الله ليخشوا امامه⁽⁷⁹⁹⁾ يعنى حدوث المعجزات وقوله بعد ذلك . ما كان قبلا فهو الآن وما سيكون كان قبلا يعيد الله ما معى⁽⁸⁰⁰⁾ يقول انه يريد تعالى استمرار الوجود و يتابع بعضه لبعض .

واما هذا الذى ذكره من كمال افعال الإله وانها لاوجه لامكان الزيادة⁽⁸⁰¹⁾ عليها ، ولا للنقصان منها . فقد صرح به سيد العالمين وقال :
10 الصخر الكامل الصنيع⁽⁸⁰²⁾ يعنى ان افعاله كلها اعنى مخلوقاته على غاية الكمال ، لا يشوبها نقص اصلا ، ولا فيها فضلة ولا شئ غير محتاج اليه . وكذلك كل ما ينقضى فى تلك المخلوقات ، وعنها كله عدل محض وتابع لمقتضى حكمه⁽⁸⁰³⁾ كما سيبين فى بعض فصول هذه المقالة .

فصل كط [٢٩]

15 اعلم ان من لم يفهم لغة انسان اذا سمعه يتكلم ، فهو بلا شك يعرف انه يتكلم غير انه لا يدري⁽⁸⁰⁴⁾ مقصده . واشد من هذا انه قد يسمع من كلامه كلمات هى بحسب لغة المتكلم تدل على معنى ، ويتفق بالعرض ان تكون الكلمة فى لغة السامع ، تدل على ضد ذلك المعنى الذى اراده المتكلم فيظن السامع ان دلالتها عند المتكلم كدلالتها عنده ، مثل لو سمع عربى

(797) ما : ج ، - : ت (798) : ١ ، الفسوق : ت ج (799) : ع [الجامعة ١٤ / ٣] ،
هاخيه عشه سراز ملفنيو : ت ج (800) : ع [الجامعة ١٥ / ٣] ، مهشبا هوا شبيه كورهالم
ييقش ات نردف : ت ج (801) لامكان الزيادة : ج ، امكان للزيادة : ت ، (802) :
ع [الشنية ٤ / ٣٢] ، هصور تميم فعلو : ت ج (803) حكة : ت ، حكه : ج (804) لايدري :
ت ، لم يدري : ج

رجلا عبرانيا يقول : أبي ⁽⁸⁰⁵⁾ فيظن العربي انه يحكى عن شخص انه كره
امرا مأ او اياه . والعبراني انما اراد انه ارضاه ذلك الامر واراده . وهكذا
يجرى للجمهور في كلام الانبياء سواء بعض كلامهم لا يفهم اصلا ،
بل كما قال : فصارت لكم رؤيا الجميع كاقوال كتاب مختوم ⁽⁸⁰⁶⁾ .

وبعضه ⁽⁸⁰⁷⁾ يفهم منه ضده او نقيضه كما قال : قد عكستم كلام الإله
الحى ⁽⁸⁰⁸⁾ : واعلم ان ⁽⁸⁰⁹⁾ لكل نبي كلاما ما خصيصا ⁽⁸¹⁰⁾ به ، كأنه لغة
ذلك الشخص . هكذا ينطقه الوحي ⁽⁸¹¹⁾ الخصيص به لمن فهمه .

وبعد هذه المقدمة فلتعرف ان اشعيا عليه السلام اطرد في كلامه
كثيرا ⁽⁸¹²⁾ جدا وفي كلام غيره قليلا ⁽⁸¹³⁾ انه اذا اخبر عن انتفاض ⁽⁸¹³⁾
دولة او هلاك ملة عظيمة وغير ذلك ⁽⁸¹⁴⁾ بالفظ ان الكواكب سقطت
والسما كُورّت والشمس اسودت والارض خربت وتزلزلت . وكثير من
امثال هذه | الاستعارات . وهذا مثل ما يقال عند العرب لمن اصابته مصيبة
عظيمة انقلبت ⁽⁸¹⁵⁾ ساوّه على ارضه .

(٦٠-١) م

وكذلك اذا وصف اقبال دولة وتجدد سعادة ، كنى عن ذلك بزيادة

نور الشمس والقمر وتجدد سماء وتجدد ارض ، ونحو هذا ، كما انهم اذا
وصفوا هلاك شخص او ملة او مدينة نسبوا حالات غضب وخط شديد
لله عليهم . واذا وصفوا اقبال قوم نسبوا لله حالات فرح وسرور . فيقولون
في حالات الغضب عليهم : خرج وزل وصرخ رارعد ورفع صوته ⁽⁸¹⁶⁾ .

وكثيرا مثل هذا ويقولون ايضا : امر وقال وفعل وصنع ⁽⁸¹⁷⁾ ونحو ذلك
كما سأصف ⁽⁸¹⁸⁾ .

20

(805) ا ، ا به : ت ج [الها في العبرية مثل اليا الملتة في العربية ولذلك وان كان القفطان في
التلفظ سوا الا ان المعنى مختلف وفي العبرية : الرغبة وفي العربية الرفض والامتناع] (806) :
ع [اشيا ١١ / ٢٩] ونهى لكم حزوت هكل كد برى هسفر : ت ج (807) بعضه : ت ، بعضهم : ج
(808) : ع [اريا ٣٦ / ٢٣] : وهفكم دبرى الميم حيم : ت ج (809) ان : ت ، - : ج (812)
في ج كثير وتليل (814) وغير ذلك : ت ، يحيى بذلك : ج (813) انتفاض : ت ج ، انتفاض : ن
(810) خصيصا : ت ج ، خصص : ن (811) ذلك الشخص الوحي : ت ج ، ذلك الوحي :
ن (815) في : ت ج ، انقلبت (816) : ا ، يصاورد وشاج وهرميم وتتن قولو : ت ج
(817) : ا ، صوه وامر وفعل وحشه : ت ج (818) صاصف : ت ، اصف : ج

وكذلك اذا اخبر النبي بهلاك اهل موضع ما قد يدل مكان اهل ذلك الموضع النوع كله ، كما قال اشعيا عليه السلام ⁽⁸¹⁹⁾ «ويُقضى الرب

البشر» ⁽⁸²⁰⁾ وهو يعنى هلاك اسرائيل وقال «صفنيه» فى ذلك واستاصل

البشر عن وجه الارض وامد يدي على يهوذا ⁽⁸²¹⁾ . فاعلم هذا ايضا

وبعد ان ترجمت لك هذه اللغة على التجميل أريك صحة ذلك وبرهانه .

قال اشعيا عليه السلام ⁽⁸²²⁾ لما انبأه الله بانتقاض ⁽⁸²³⁾ دولة بابل وهلاك

سنحاريب ونبوختنصر ⁽⁸²⁴⁾ القائم بعده وانقطاع مملكته فاخذ ان يصف (١-٢٤٦) ج

نكباتهم فى آخر دولتهم وهزائمهم ، وما يلحقهم من الشدائد اللاحقة

لكل مهزوم هارب من غلبة السيف فقال : ان كواكب السماء ونجومها

لا تبعث نورها والشمس تظلم فى خروجها والقمر لا يضيئ بنوره ⁽⁸²⁵⁾

وقال فى ذلك الوصف ايضا : فانى ساذعزع السماء وازلزل الارض

عن مقرها فى سخط | رب الجنود وفى يوم اضطراب غضبه ⁽⁸²⁶⁾ . (٦٠-ب) م

وما اظن ان ⁽⁸²⁷⁾ احدا وصل به الجهل والعماء ⁽⁸²⁸⁾ وتبع ظواهر

الاستعارات والاقاويل الخطيئة ، ان يظن ان كواكب السماء ونور

الشمس والقمر تغيرت حين انقرضت مملكة بابل ، ولا ان الارض خرجت

عن مركزها كما ذكر ، بل هذا كله وصف حال المهزوم . فانه بلا شك

يرى كل نور سوادا ⁽⁸²⁹⁾ ويجد كل حلو مرا ، ويتخيل الارض قد

ضاققت به والسماء منطبقة ⁽⁸³⁰⁾ عليه .

(819) عليه السلام : ت ، - : ج (820) : ع [اشعيا ١٢/٦] ، ورحق افهات

حادم : ت ج (821) : ع [٣٠٤/١] ، وهكرقي ات هادم ممل فنى هادمه ونطقي يلى هل يهوده :

ت ج (822) عليه سلام : ت ، - : ج (823) بانتقاض : ت ج ، بانتقاض : ن (824) :

١ ، بيل ، سنحريب ونبوكد نصر : ت ج (825) : ع [اشعيا ١٣/١٠] ، كوككى هشيم

وكسيلم يملو اورم حشك هشش بصاوتو ويرع لايجه اورو : ت ج (826) : ع [اشعيا

١٣/١٣] ، شيم ارجيز وترعش هارص بمقومه يعبوت الله صباوت ويوم حرون اخو : ت ج (827) ان : ت ، - : ج (828) العماء : ت ، العمى : ج (829) سوادا : ت ، اسود : ج (831) يصف : ت ، ان يصف : ج (830) منطبقة : ت ج ، منقلبة : ن

وكذلك لما حذ يصف (731) ما انتهت اليه حالة اسرائيل من الذل والغلبة طول ايام سنحاريب الشرير (832) عند استيلائه: على كل مدن يهوذا المحصنة (833) وسبيهم وانهزامهم وترادف النكبات عليهم من امامه وهلاك ارض اسرائيل كلها حينئذ بيده فقال (834). الرعب والحفرة والفتح عليك يا ساكن الارض فالطارب من صوت الرعب يسقط في الحفرة والصاعد من الحفرة يؤخذ بالفتح لان كوى العلاء قد تفتحت واسس الارض ترزلت. رُضت الارض، حُطمت الارض حطما، زعزعت الارض زعزعة الخ (835).

وفي آخر هذا القول لما اخذ ان يصف ما سيفعله الله بسنحاريب وتلاف ملكه الشامخ على اورشليم وجزاء يجزيه الله عليها قال ممثلا : 10 فيخجل القمر وتخزي الشمس اذ يملك رب الجنود في جبل صهيون الخ (836). اما يوناتان بن عزيائيل عليه السلام فتأول هذا الكلام احسن تاويل وقال: إنه اذا جرى لسنحاريب ما سيجرى على اورشليم فيعلمون حينئذ عبدة النجوم ان هذا فعل الهى فيدهشون ويهتون قال عليه السلام (١-٦١) ومن يعبد القمر فيسخره ومن يركع للشمس فيذل ، اذ ملك الله 15 سينجلي الخ (837).

ولما اخذ ايضا ان يصف كيف يكون استقرار اسرائيل بعد هلاك سنحاريب وخصب اراضيهم وعمارتهما (838)، واقبال دولتهم على ايدي

(832) : ا ، سنحاريب هرشم : ت ج (833) : ع [اشيا ١/٣٦] ، عل كل عري يهوده بصوروت : ت ج (834) فقال : ت ، قال : ن (835) : ع [اشيا ٢٠/٢٤-١٧] ، فحدو فتت و فت (فحت و فتح : ت) عك يوشب هارص وميه هس يفول هفحد تقول (يفل : ت) ال هفحت و همواه متوك هفحت يلكد بفتح ك اروبوت مخروم نفتحو وير عشومو سدى ارض روع (روعد : ت) هتورره (هتروعه : ت) هارص فور هفتورره ارض موط هتو طظه ارض روع (نوع : ت) تنع ارض كشكوروكو : ت ج (836) : ع [اشيا ٢٤/٢٣] ، وحفره هلبته وبوشه ههههه ملك الله [صباوت : ت] وكو : ت ج (837) : ا ، ويهتوت دفلحن لسيبرا ويتكمنون دمجدين لشمشا اري تنجلي ملكوتادالله وكو : ت ج (838) عمارتها : ج

حزقیال (ه) ، قال ممثلاً : ان نور الشمس والقمر یزید ، لان کما ذکر عن المهزوم ان نور الشمس والقمر ذهب وصار ظلاماً⁽⁸³⁹⁾ بالاضافة الى المهزوم. كذلك نورهما⁽⁸⁴⁰⁾ یزید عند الغالب. وانت تجد هذا دائماً ان الانسان اذا جاء ته فادحة عظيمة تظلم عیناه ،⁽⁸⁴¹⁾ ولا یصفو نور بصره لما یکدر الروح الباصر من الفضل الدخانی ، ولضعفه وقلته ایضاً بشدة الحزن وانقباض النفس. وبالعکس عند الفرح وانبساط النفس الى خارج وصفاء الروح ، یرى الانسان کأن الضوء زائد علی ما کان قال :

ان هذا الشعب یسکن فی صهیون فی اورشليم فلا تبکی من بعد

الخ. و اخر القول : ویصیر نور القمر کنور الشمس و نور الشمس

بصیر سبعة اضعاف کنور سبعة ایام یوم یجبر الرب کسر شعبه ویثنی جرح

ضربته⁽⁸⁴²⁾ یعنی اقالة عثرتهم من ید⁽⁸⁴³⁾ سنحاریب الشریر⁽⁸⁴⁴⁾ و اما قوله :

کنور سبعة ایام ، فان المفسرین قالوا یرید به التکثیر. فان العبرانیین یکثرون

بالسبعة. والذي یدولی انه یشیر الى سبعة ایام لافتتاح البیت⁽⁸⁴⁵⁾ التي

كانت فی ایام سلیمان الذي لم یکن قط للملة اقبال وسعادة و مرور

الجميع ، مثل ما کان فی تلك الايام. فقال ان اقبالهم وسعادتهم (*) حیث

تكون مثل تلك الايام السبعة. |

(۶۱-ب) م

ولما وصف هلاك ادم الحجرة⁽⁸⁴⁶⁾ الذين كانوا مضایقین لاسرائیل

قال فتطرح قتلاهم وینبث التثن من جیفهم وتسل الجبال من دعائم

وینحل جند السماء والسموات تطوی کدرج ویسقط جندها كافة سقوط

(*) : ا ، یدى یجرتیو : ت ج (839) غلاما : ت ، ظله : ح (840) نوزها

: ت ، نوزها : ج (841) عیناه : ت ، عینیه : ج (842) : ع [اشیا ۱۹، ۲۰/۱۹] ،
کی عم بمصیون یشب بکله لاتبکله ویه اور هلته کاور همه و اور همه ییه شبتیم
کاور شبتیم مییم بیوم حبوش ان الله شبر عمو و محس مکتو یرقا : ت ج (843) : ا ،
مید : ت ج (844) : ا ، هرشع : ت ج (845) : ا ، شبه مییم شلحونکت هیئت : ت ج
(846) : ا ، هرشه : ت ج (*) اقبالهم وسعادتهم : ت ج ، اقبالکم وسادتکم : ن

الورق من الكرم والسقاط من التبن ان سيقى قدارتوى فى السماء وهوذا
ينزل على اودوم على شعب النخ⁽⁸⁴⁷⁾.

فاعتبروا يا اولى الابصار! هل فى هذه النصوص شئ يشكّل او
يوهم بانه يصف حالة تلحق السماء؟ وهل هذا الامثل لانقراض دولتهم
وزوال ستر الله عنهم وسقوط نخوتهم وخمول حظوظ عظمائهم فى اسرع
وقت، وباهون سعى. كأنه يقول: إن الاشخاص الذين كانوا كالكواكب
ثباتا ورفع منزلة وبعدا⁽⁸⁴⁸⁾ من الغير سقطوا باسرع وقت كسقوط
الورق من الكرم النخ. وهذا ابين من ان يذكر⁽⁸⁴⁹⁾ فى مثل هذه المقالة.
فكيف ان يطوّل فيه، لكنه دعت الضرورة⁽⁸⁵⁰⁾ اليه لكون العوام بل من
٢٤٦-ب) يزعم بهم انهم | خواص⁽⁸⁵¹⁾ يستدلون بهذا النص⁽⁸⁵²⁾ من غير اعتبار لما جاء
١٠ قبله وبعده. ولا نظرفى اى قصة⁽⁸⁵³⁾ قيل الاكأنه اخبار جاءنا فى التوراة
عن مال السماء كمثّل ما جاءنا الاخبار بكونها.

وايضا لما اخذ اشعيا يبشر بنى اسرائيل بهلاك سنحاريب، وجميع
الامم، والملوك الذين معه كما شهر ونصرتهم بنصر الله لاغير. قال لهم ممثلا: اروا
كيف تقطعت تلك السماء وخلت⁽⁸⁵⁴⁾ تلك الارض ومات من عليها.
١٥ واتهم منصورون، كانه يقول: إن اولئك الذين اّعمّوا الارض،
وكان يظنّ بهم الثبوت كالسما اّغنياء هلكوا بسرعة، وذهبوا كذهاب
الدخان | وآثارهم الظاهرة الثابتة كثبات الارض، تلفت تلك الآثار
كتلاف الثوب الخلق. اول هذه القصة قال: قد عزّى الرب صهيون
٢٢-١) م
وعزّى كل اخربتها النخ. اصغوا الى يا شعبي النخ. برى قريب وخلصى
٢٠

(847) : ع [اشيا ٣٤/٥ - ٢] ، وحلّهم يشكروهم يعلو باوشم ونمو
هريم مدم نمقو كل صباه شميم ونخلو كسفر هشيم وكل صباه يبول كنبول عله بجفن وكنبول
ماتنه كي روته بشميم حري هذه مل اودوم ترد : ت ج (848) بدأ : ت ، بد : ج (849)
بذكر : ت ، يشرح : ج (850) دعت الضرورة : ت ، الضرورة دعت : ج (851) خواص :
ت ، خصوص : ج (852) : ا ، الفسوق : ت ج (853) قصة : ت ، قصد : ج (854)
خلت : ج ، بليت : ت

قد رر الح ارفعوا الى السموات عيونكم وانظروا الى الارض من تحت
ان السموات كالدخان تضمحل . والارض كالثوب تبلى وسكانها
يموتون كذلك . اما خلاصي فيكون الى الابد وبيرى لا يسقط (855).

وقال في رجوع ملك اسرائيل وثباته ودوامه ان الله يستجد سماء
5 وارضاً . اذ قد اطردها في كلامه ان يجعل دولة الملك كأنها عالم
يخصه اعني سماء وارضاً . فلما ابتدأ بالنعزية (856) وقال : انا معزيكم (857)

وما اتصل بذلك قال : وقد جعلت كلامي في فلك وبطل يدي سترتك
لتنصب السموات وتؤسس الارض وتول لصهيون انت شعبي (858)

وقال في بقاء الملك لإسرائيل وذهابه من العظام المشاهير : ان الجبال
10 تزول الخ . (859) وقال في دوام ملك المسيح وان اسرائيل لا ينتقض

ملكهم من بعد ذلك قال لا تغرب شمسك من بعد الخ (860). ثم ان اشعيا

اجرى كلامه على هذه الاستعارات المطردة عند من يفهم معاني الكلام
فوصف (861) احوال الجلاء (862) وجزئياتها ثم وصف رجوع النولة

وامتحنى تلك الاحزان كلها ، فقال ممثلاً اني اخلق سماء اخرى وارضاً
15 اخرى وتسمى تلك ويمتحنى اثرها . ثم بين ذلك على اتصال القول ،
وقال هذا الذي (863) قلت اخلق (864) اريد به اني اجعل لكم حالة (865)
سرور دائماً وفرحاً عوضاً من تلك الاحزان ، والانكاد ولا تذكر تلك

م (٦٢ - ب)

الاحزان | المقدمة.

(855) : ع [اشعيا ٥١/٣ - ٦] ، ك نعم الله صيون نعم كل حربيو تيهكو حقشيو الى
عمي كو قروب صدق يصا يشي كوشاو لشيم مينيكم وهيطوال هارص منحت ك شيم لعش نملحو
وهارص كجبد تنه ويشيه كوكن يموتون وشوعتي لعولم تيه وصدق لانت : ت ج
(856) : ا ، بالنعموت : ت ج (857) : ع [اشعيا ٥١/١٤] ، انكي انكي هوا منحك : ت ج
(858) : ع [اشعيا ٥١/١٦] ، واسيم دبري بفيك وبصل يدي كسيتيك لنطع وليسود ارض
ولامر لصيون عمي اته : ت ج (859) : ع [اشعيا ٥٤/١٠ - ١٠] ك مهربم يموشو : ت ج
(860) : ع [اشعيا ٦٠/٢٠] ، لا ييرا حود شمشك وكو : ت ج (861) فوصف : ت ،
ي وصف : (862) : ا ، الجلوت : ت ج (863) هذه التي : ج (864) اخلق : ت ،
اخلق سماء : (865) حالة : ت ، حالات : ج

- واسمع انتظام المعاني واتصال النصوص⁽⁸⁶⁶⁾ الدالة عليها ، كيف جاء اول افتتاح هذه القصة قال : اذكر رافة الرب وتسيح الرب الخ⁽⁸⁶⁷⁾ . ثم وصف افضاله تعالى علينا اولا : ورفعهم وحملهم كل الايام القديمة الخ⁽⁸⁶⁸⁾ . وما اتصل بذلك ، ثم وصف عصياننا : لكنهم تمرتدوا وحزنوا روحه القدوس الخ⁽⁸⁶⁹⁾ . وما اتصل بذلك ثم وصف استيلاء العدو علينا⁽⁸⁷⁰⁾ اعداؤنا داسوا مقدسك صرنا منذ الدهر⁽⁸⁷¹⁾ . وما اتصل بذلك ثم شفع فينا وقال : لا تغضب يارب كل الغضب⁽⁸⁷²⁾ . وما اتصل بذلك . ثم ذكر وجه استحقاقنا لعظيم ما ابتلينا به ، اذ دعينا الى الحق فلم نجيب قال : اني اعتلنت لمن لم يسألوا عني الخ⁽⁸⁷³⁾ . ثم وعد بالعفو والرحمة وقال : هكذا قال الرب كما توجد السلاف في عقود الخ⁽⁸⁷⁴⁾ . 10 وما اتصل بذلك ثم تواعد الذين ظلمونا وقال : ان عبيدي يا كلون وانتم تجدعون الخ⁽⁸⁷⁵⁾ .

- ثم اتبع ذلك بذكره ان هذه الملة تصلح اعتقاداتها وتصير بركة في الارض وتنسى كل ما تقدم من هذه الاحوال المختلفة فقال كلاما هذا نصه : ويدعو عبيده باسم اخر ، فالذي يتبارك بهذا الاسم على الارض ، 15 يتبارك بآله الحق ، والذي يُقسم به على الارض ، يُقسم بآله الحق ، لان المضايق الاولى قد نسيت وسُترت عن عيني لآنتي ها انا ذا اخلق سموات جديدة ، وارضاً جديدة ، فلا تذكر السالفة ، ولا تخطر على البال ، بل تهللوا وابتهجوا الى الابد بما اخلق ، فاني ها انا ذا اخلق اورشليم

(866) : ١ ، الفوقيم : ت ج (867) : ع [اشيا ٧/٦٢] ، حدى الله اذكير تبارك الله كو : ت ج (868) : ع [اشيا ٩/٦٣] ، وينظم وينشام كل بى علم : ت ج (869) : ع [اشيا ١٠/٦٣] ، وهه مرو وعصوبات روح قدشو : ت ج (870) العدو علينا : ت ، الاعداء : ج (871) : ع [اشيا ١٨/٦٣ - ١٩] ، حريزو بوسو مقدشيك وهينو معلوم : ت ج (872) : ع [٩/٦٤] ، ال تقصف الله حد ماد : ت ج (873) : ع [اشيا ١٠/٦٥] ، ندرشنى للشالوكو : ت ج (874) : [اشيا ٨/٦٥] ، كه امرالله كاشر بمصا هتروش كو : ت ج (875) : ع [اشيا ١٣/٨٥] ، هه عبيدي ياكلو واتم تر عبوكو : ت ج

ابتهاجا وشعبا سرورا وابتھج باروشليم. واسر بشعبی الخ. ⁽⁸⁷⁶⁾ فقد بان
 لك الامر كله واتضح. وذلك انه لما قال: لاني ها اناذا اخلق سموات
 جديدة وارضاً جديدة ⁽⁸⁷⁷⁾. فسر ذلك على الاتصال وقال: فاني ها اناذا
 اخلق اورشليم ابتهاجا وشعبا سرورا ⁽⁸⁷⁷⁾.

- 5 وبعد هذه المقدمة قال: إن تلك حالات الايمان والسرور به
 التي ⁽⁸⁷⁸⁾ وعدتك، اني ساخلقها كما هي ثابتة دائمة ⁽⁸⁷⁹⁾ لان الايمان
 بالله والسرور بذلك الايمان حالتان لا يمكن ان تزول ولا تتغير ابدا من
 كل من حصلت له، فقال كما ان تلك حالة الايمان والسرور به التي
 وعدت انها ستعم الارض دائمة ثابتة. كذلك يدوم نسلكم والحكم وهو
 10 قوله بعد هذا: | لانه كما ان السموات الجديدة والارض الجديدة
 التي اصفها تدوم امامي يقول الرب: كذلك تدوم ذريتكم واسمكم ⁽⁸⁸⁰⁾ لانه
 قد يبق النسل ⁽⁸⁸¹⁾ ولا يبق الاسم ⁽⁸⁸²⁾ كما تجد أمما كثيرة لا شك انهم
 من نسل فرس او يونان لكن لا يعرفون باسم مخصوص بل اعتمدت ملة
 اخرى. وهذا ايضا عندى تنبيه على تايد الشريعة التي من اجلها لنا
 15 اسام ⁽⁸⁸³⁾ مخصوص.

ولما كانت هذه الاستعارات جاءت في اشعيا كثيرا، لاجل ذلك
 تتبعتها كلها، وقد جاء ايضا منها في كلام غيره، قال إرميا في وصف
 خراب اورشليم: بآثام اباثنا ⁽⁸⁸⁴⁾. نظرت الى الارض فاذا هي خالية

(878) : ع [اشعيا ١٩/٦٥ - ١٥] ، ولعبدین یقرأ شم احراشر متبرك بارص
 يتبرك بالهي امن وهشبع بارص يشبع بالهي امون كي نشكرو مصروت هراشوت وكى نستري
 معینی كى هننى بورا شمیم حدشیم وارص حدشه ولا تزكرنه هراشوت ولا قملنه عل لب كى ام
 شیشو وجیلو عدی عد اشرائی بورا كى هننى بورا ات بروشل جيله وعمه مشوش وجلى بیرو
 شل: ت ج (877) مقطعة من 876 فی الحاشية السابقة (878) الذى: ج (879) دائمة:
 ح، دائما: ت (880) : ع [اشعيا ٢٢/٦٦] كى كاشر هشیم حدشیم وذرص حدشه اش
 عوسه حدشیم لغنى دم الله كى بعد زرعكم وشكمم: ت ج (881) : ا، الزرع: ت ج
 (882) : ا. انتم: ت ج (883) : ا، هم: ت ج (884) : ا، بمعنوت ابوتینو: ت ج

- خاویہ النخ. ⁽⁸⁸⁵⁾ وقال حزقیال فی وصف تلاف مملکة مصر و هلاک
 فرعون علی ایدی نبوختنصر قال : وعندما اطفئتک اغطی السموات
والبس الکواکب حدادا واغطی الشمس بغمام، والقمر لا ینیر بنوره
 والبس جمیع نیرات النور فی السماء حدادا علیک واجعل الظلمة علی
 م (۶۳-ب) ارضک یقول السید الرب ⁽⁸⁸⁶⁾ وقال یوئیل ابن فتوئیل | فی الجراد العظیم
 الذی جاء فی ایامه قال : من وجهه تزلزلت الارض و ارتعدت السموات
واظلمت الشمس والقمر ومنعت الکواکب ضیاءها ⁽⁸⁸⁷⁾ وقال عاموس
 فی وصف خراب شمرون قال : انی اغیب الشمس عند الظهيرة واجلب
الظلمة علی الارض فی النهار الضاحی واحوال اعیادکم نوحا النخ. ⁽⁸⁸⁸⁾
 20 وقال میخا فی هلاک شمرون مستمرا ⁽⁸⁸⁹⁾ علی الاقاول الخطیئة المشهورة
 المعلومة : انه هوذا الرب ینخرج من مکانه وینزل ویطأ مشارف الارض
فتذوب الجبال النخ. ⁽⁸⁹⁰⁾ وقال حزقیای فی نقض مملکة ⁽⁸⁹¹⁾ الفرس
 ومادای : عن قلیل ازلزل السماء والارض والبحر والیس وازلزل جمیع
الام ⁽²⁹²⁾. وفی غزوة یؤاب لارم لما اخذ یصف کیف کان ضعف الملة
 15 وخولها من قبل وکونهم کانوا مغلوبین مهزومین وشفع فی نصرتهم الآن
فقال : زلزلت الارض وصدعتها فاجبر کسرها فانها متزعزعة ⁽⁸⁹³⁾

(885) : ع [ارمیا ۲۳/۴] ، رابی ات هارص وحنه هو و هو : ت ج (886) :
 ع [حزقیال ۷-۸/۳۲] ، فرعه علی یدی نبوکد نصر قال : وکستی بکبوتک شیم و هقدوق
ات کوکبیم شمش بعن اکسنو و یرح لا یایر اور وکل ماوری اور بشیم اقدیرم علیک و ننتی
تلك علی ارضک نام الله المیم : ت ج (887) : ع [یوئیل ۱۰/۲] ، لفتیو رجزه ارض رشو
شیم شمش و یرح قدر و کوکبیم اسفونجهم : ت ج (888) : ع [عاموس ۱۰/۸-۹] ، و هانی
هشم بصهریم و هشمکتی لارص بیوم اور و هفکتی حبیکم کو : ت ج (889) مستمرا
ت ، مستمرا : ج (890) : ع [میخا ۳۴/۲] ، کی هه الله یصا بمقومو و ردود رک عل
عوق ارض و نسو کو : ت ج (891) : ا ، ملکوت : ت ج (892) : ع [حجلی ۷-۸/۲] ،
فرس و مدی وانی مرعشات هشیم وات هارص وات هیم وات همریه و هرعتی ات کل شویم
ت ج (893) : ع [المزمور ۵۹/۴] ، هرعت ارض فصته رفا شبریه کی مطه : ت ج

وقال ايضا في معنى انالانخاف نحن اذا هلكت الملل وبادوا لكوننا متكئين على نصرته تعالى لاعلى حربنا وقوتنا كما قال : شعب منصور بالرب ⁽⁸⁹⁴⁾ قال : لذلك لانخشي اذا انقلبت الارض وتزعزعت الجبال في قلب البحار ⁽⁸⁹⁵⁾. وجاء في وصف غرق المصريين رأيتك المياه ففزعت وارتعدت

5 الغار ، صوت رعدك في الزوبعة الخ. والارض ارتعدت وتزلزلت ⁽⁸⁹⁶⁾

اغضب الرب على الانهار الخ ؛ ⁽⁸⁹⁷⁾. سطع دخان من انفه الخ. ⁽⁸⁹⁸⁾

وكذلك في نشيد ⁽⁸⁹⁹⁾ دَبُورَة رَجَفَت الارض ⁽⁹⁰⁰⁾ وجاء من هذا كثير ،

وما لم نذكر منه قِسَهُ على ما ذكرت . فاما قول يوثيل : واجعل

عجائب في السماء وعلى الارض دما ونارا واعمدة دخان فتقلب الشمس

1.) ظلما و القمر دما ، قبل ان ياتي يوم الرب العظيم الهائل ؛ ويكون ان كل

من | يدعو باسم الرب يخلص لانها في جبل صهيون وفي اورشليم تكون (٦٤-١) م

النجاة الخ. ⁽⁹⁰¹⁾ فالأقوى عندى انه يصف هلاك سنحاريب على

اورشليم فان لم تُرد ذلك فيكون وصف هلاك «جوج» على اورشليم

في ايام المسيح الملك ⁽⁹⁰²⁾ مع كونه ايضا لم يذكر في هذه القصة غير كثرة

15 القتل وحرق النيران، وكسوف النيران. ولعلك تقول كيف يسمى يوم

الرب العظيم الهائل ⁽⁹⁰⁴⁾ يوم هلاك سنحاريب في تاويلنا.

(894) : ع [التثنية ٢٩/٢٢] ، عم نوح باث : ت ج (895) : ع [المزمور ٣/٤٥] ،

عل كن لانيرا بهير ارض وبموط هريم بلب يميم : ت ج (896) : ع [المزمور ١٧، ١٩/٢٦] ، راولك ميم يحيلوف يرخزو تهوت قول زعك يجلجل هاير وبرقيم تبل رجزه لو ترعش هارص :

ت ج (897) : ع [حيقوق ٨/٣] ، هبهريم حره الله : ت ج (898) : ع [المزمور ٩/١٧] ،

عه عش باقوكو : ت ج (899) : ا ، سيره : ت ج (900) : ع [القضاة ٤/٥] ، ارض

رعشه [+ جم شيم نطفو : ج] كو : ت ج (901) : ع [يوايل ٣٢/٣ - ٣٠] ، ونثي موفيم

بشيم وبارص دم واثر و تمروت عشن شمش يهفك لحشك و هيرج لدم لفني بوايوم الله مجدول

وهنورا و هيه كل اشريقرا بشم الله يعلط كي هيرصيون ويبروشلم تيه فليطه كو : ت ج (902) :

ا ، ببى هلك هشيح : ت ج (903) كونه : ت ، كنه : ج (904) : ا ، الله مجدول

وهنورا : ت ج

فلتعلم ان كل يوم تكون فيه نصرة عظيمة او فادحة عظيمة فانه
يسمى يوم الرب العظيم المائل⁽⁹⁰⁴⁾. قد قال يوثيل هذا عن يوم مجي
ذلك الجراد عليهم: لان يوم الرب عظيم وهائل جدا ومن يطيقه⁽⁹⁰⁵⁾.

- والمعنى الذى نخوم نحوه قد تبين . وهو ان فساد هذا العالم وتغيره عما
هو عليه او تغير شئ من طبيعته واستمراره⁽⁹⁰⁶⁾ على ذلك التغير . هو
شئ لم ياتنا فيه نص نبى ولا كلام الحكماء⁽⁹⁰⁷⁾ ايضا لان قولهم: ان العالم
يبقى لسته الاف سنة ويفسد فى الف سنة⁽⁹⁰⁸⁾ ليس هو عدم الوجود جملة
لقوله ويفسد فى الف سنة⁽⁹⁰⁹⁾ دل على بقاء الزمان. وهذا ايضا قول
احد⁽⁹¹⁰⁾ وهو على صورة ماء، والذى نجد لجميع الحكماء⁽⁹⁰⁷⁾ دائما وهى
قاعدة يستدل بها كل احد من حكماء «المشته» وحكماء «التلمود»⁽⁹¹¹⁾
هو قوله: فليس تحت الشمس شئ جديد⁽⁹¹²⁾، وان ليس ثم استجداد
بوجه ولا بسبب حتى ان الذى اخذ سماء جديدة وارضا جديدة⁽⁹¹³⁾
على ما يظن ، قال⁽⁹¹⁴⁾: حتى ان السماء و الارض اللتان ستخلقان
فى المستقبل قد خلقتا فهما الآن واقفتان ولذلك قيل وهما واقفتان يدي
ولم يُقَلَّ ستقفان ولكن | هما واقفتان⁽⁹¹⁵⁾.

15

م (٦٤-ب) واستدل بقوله: فليس تحت الشمس شئ جديد⁽⁹¹²⁾. ولا | تظن

هذا مناقضا لما بينته ، بل يمكن انه يريد ان تلك الحالات الموعود بها
الطبيعة الموجبة لها حينئذ من ستة ايام فى البدء⁽⁹¹⁶⁾، هى مخلوقة ، وهذا

(905) : ع [يوثيل ١١/٢] ، كى جدول يدم الله و نوراً مادوس يكيلنو : ت ج (906)
استمراره : ت ، استمرارها : ج (907) : ا ، حكيم : ت ج (908) : ا ، [روش هاشنه
١-٣١ ، سخوررين ٩٨-١٠٠] ، شته الفيشنين هوى علما و حد حروب : ت ج (909) : ا ،
و حدحوب : ت ج (910) : ا ، يجيد : ت ج (911) : ا ، حكما مشته و حكما تلمود : ج ،
حكى مشته و حكى تلمود : ت (912) : ع [الجامعة ٩/١] ابن كل حدش تحت هشمش : ت ج
(913) : ا ، شيم حد شيم وارص حدشه : ت ج (914) قال : ت ، - : ج (915) : ا ،
اف شيم وارص شمعيدين لميروت كبرمن بروين و عومدين شن عومدين لفنى يعمدو ولا تمارالا
عومدين : ب ج (916) : ا ، مشثيت يمي برا شيت : ت ج

صحيح. وانما قلت انه لا يتغير شيء من طبيعته ويستمر على ذلك التغير تحريزا من المعجزات لانه ، وان كانت (917) انقلبت العصى ثعبانا ، وانقلب الماء دما ، واليد الطاهرة الكريمة بيضاء من غير سبب طبيعي موجب ذلك. فان هذه الأمور وما شابهها لم تستمر ولا صارت طبيعة اخرى ، بل كما قالوا عليهم السلام (918) العالم يجري كعادته (919).

هذا هو رأيي ، وهو الذي ينبغي ان يعتقد وان كان الحكماء (920) عليهم السلام (918) ، قد قالوا في المعجزات كلاما غريبا جدا تجده منصوصا في «راشيت ربه» وفي «مدرش الجامعة» (921). وذلك المعنى هو انهم يرون ان المعجزات هي مما في الطبع ايضا على جهة ما. وذلك انهم قالوا انه عندما خلق الله هذا الوجود وطبعه على هذه الطوائع جعل في تلك الطوائع ان يحدث فيها كل ما حدث من المعجزات في وقت حدوثها ، وآية النبي أن اعلمه الله بالوقت الذي يدعى فيه ما يدعى (922) ، فيفعل ذلك الشيء ، كما جعل في طبعه في اصل ما طبع.

وهذا وان (923) كان كما تراه فانه يدل على عظمة القائل وكونه 15 استصعب كل الاستصعاب ان تتغير (924) طبيعة بعد فعل البدء (925) او تطرأ مشيئة اخرى بعدما استقرت هكذا ؛ فكانه يرى مثلا انه جعل في طبيعة الماء ان يتصل ويجري من العلو للسفل دائما الا في ذلك الوقت الذي غرق فيه المصريون. وذلك الماء خاصة ، فانه ينقسم وقد نهتك على روح هذا القول. وان ذلك كله هرب من استجداد شيء هناك قيل : 20 انه تبارك وتقدس اسمه قد وضع شروطا للبحر لينفلق امام بني اسرائيل ، هذا هو المعنى (926) فارتد البحر عند انبثاق الصبح الى ما كان عليه (927)

(917) كانت : ت ، كان : ج (918) عليهم السلام : ج ، ز. ل. ت (919) : ا ، [انظر عبوده زرة : هـ ٤] ، عولم كنهجو هوك : ت ج (920) : ا ، الحكيم : ت ج (921) : ا ، قهلت : ت ج (922) فيه ما يدعى : ت ، - : ج (923) وان : ج ، ان : ت (924) ان تتغير : ت ، من تنيره : ج (925) : ا ، نعت بر اشيت : ت ج (926) : ا ، [بر اشيت ربه ، هـ] امرؤي يوحنا تنام هتته هقبه عم هيم شيها نقرع لفنى هذا هيا دكيب ت ج (927) : ع [الخروج ٢٧/١٤] ، ويشب هيم لفنوت بقرلا ويتنوت : ت ج

قال الربّي ارميا بن أليعزر : انه تبارك و تقدس اسمه قد وضع شروطا
ليست للبحر فقط ولكن لكل ما خلق في ستة ايام للبدء. هذا هو المعنى⁽⁹²⁸⁾
يدى نشرتا السموات وانا امرت جميع جندها⁽⁹²⁹⁾ امرت البحر لينفلق
والتار لثلاثؤدى حنانيا وميشال وعزريا والاسد لثلاثؤدى دانيال
والخوت ليبصق يونس⁽⁹³⁰⁾ وهو القياس في سائرهما ، فقدبان لك الأمر 5
وتلخص المذهب .

وذلك انا نوافق ارسطو في النصف من رأيه ونعتقد ان هذا الوجود
ابدى سرمدى على هذه الطبيعة التي شاءها تعالى لا يتغير منه شئ بوجه
الا في جزئيه⁽⁹³¹⁾ على جهة المعجز ، وان كان⁽⁹³²⁾ له تعالى القدرة على
تغيره كله او إعدامه او إعدام الى طبيعة شاء من طبائعه ، لكنه له افتتاح ، 10
ولم يكن ثم شئ موجود⁽⁹³³⁾ اصلا الا الله ؛ وحكته اقتضت ان يوجد
الخلق حين اوجده⁽⁹³⁴⁾ وان لا⁽⁹³⁵⁾ يعدم هذا الذي اوجد ، ولا تتغير له
طبيعة الا في ماشاء من جزئيات⁽⁹³⁶⁾ مما قد علمناه ومما لم نعلمه مما سياتى
هذا رأينا ، وقاعدة شريعتنا . وارسطو يرى انه مثل ما هو ابدى ولا
يفسد كذلك ، هو ازل ، ولا تكون ، وقد قلنا ، وبيننا ان هذا لا 15
٦٥١ - ب) م يتظم الاعلى حكم اللزوم . وان اللزوم فيه | من الافتيات في حق الإله
ما قد بيناه .

واذ وانتهى القول الى هذا فلنأتى ايضا بفصل⁽⁹³⁷⁾ نذكر⁽⁹³⁸⁾ فيه
ايضا بعض تنبيهات على نصوص جاءت في قصة الخلق⁽⁹³⁹⁾ اذ الغرض

(928) : ا ، ارد . يرميه بن العزرا لام هم بلبدهته عقبه الاعم كل ما شبرا بشوشت
بى براشيت هذا هيا [دكتيب : ج] : ت ج (929) : ع [اشعيا ١٢/٤٥] ، انى يدى نظوشيم
وكل صبا صويى : ت ج (930) : ا ، صويى ات هم شيقع ات هاورشلا تريق لحنيه
ميشال وعزريه ات هاريوت شلا يزيقولدنال ات هدى شيقيا ات يونه : ت ج [براشيت ربه ه]
(931) جزئيه : ت ، جزءه : ج (932) كان : ت ، - : ج (933) موجود : ت ،
موجودا : ج (934) اوجده : ت ، اوجدهم : ج (935) لا : ت ، لم : ج (936) جزئيات
ت ، جزئياته : ج (937) ايضا : ج ، - : ت (938) نذكر : ت ، اخر : ج (939) : ا ،
معشه براشت : ت ج

الاول في هذه المقالة انما كان تبين ما يمكن تبينه من قصة الخلق وقصة الامر⁽⁹⁴⁰⁾ بعد ان تقدم مقلمتين عامتين.

احدهما هذه المقدمة : وهي ان كل ما ذكر في قصة الخلق⁽⁹⁴¹⁾

في التوراة ليس هو كله على ظاهره على ما يتخيل منه الجمهور ، لانه
5 لو كان الامر كذلك ، لما ظن⁽⁹⁴²⁾ به اهل العلم ولا اطنبوا الحكماء⁽⁹⁴³⁾

في اخفائه ومنع الحديث فيه في الجمهور لان تلك الظواهر مؤدية ، اما
لفساد تخيل عظيم ، وتطرق آراء سوء في حق الاله ، او لتعطيل محض
وكفر بقواعد الشريعة ، فالصواب الاضراب عن اعتبارها بمجرد الخيال
والتعري⁽⁹⁴⁴⁾ عن العلوم ، وليس كما يفعل⁽⁹⁴⁵⁾ الوعاظ⁽⁹⁴⁶⁾ والمفسرون

10 المساكين الذين ظنوا ان معرفة شرح الالفاظ ، هو العلم وتكثير الكلام
وتطويله زيادة عندهم في الكمال. واما اعتبارها بحقيقة العقل بعد الكمال
في العلوم البرهانية ومعرفة الاسرار النبوية ، فلازم ، لكن كل (+) من عرف
من ذلك شيئا فلا ينبغي له اشهاره⁽⁹⁴⁷⁾ كما بينت مرات في شرحنا

للمشنة⁽⁹⁴⁸⁾ وبيان قالوا من بداية الكتاب الى هنا تقديس | الاله اخني (٢٤٨-١) ج

15 الشيء⁽⁹⁴⁹⁾ وقالوا هذا في آخر ما ذكر في اليوم السادس⁽⁹⁵⁰⁾ . فقد تبين ما

قلناه ، لكن لما كان الامر الالهى موجبا ضرورة لكل من ادرك كما لا | ما (٦٦-١) م
ان يفيضه على غيره كما نبين في فصول تاتي في النبوة ، صار كل عالم
ظفر بفهم شيء من هذه الاسرار ، اما من نظره او من مرشد ارشده⁽⁹⁵¹⁾

لذلك ، لا بد له ان يقول شيئا. والتصريح ممنوع فيلوح فقد وقع من تلك

20 التلويحات والتنبيهات ، والاشارات كثير في اقاويل الحكماء⁽⁹⁵²⁾ عليهم السلام⁽⁹⁵³⁾

(940) : ا ، معشه براشيت ومعشه مركبه : ت ج (941) : ا ، معشه براشيت : ت ج

(942) ظن : ت ، فن : ج ن (943) : ا ، الحكيم : ت ج (944) التعري : ت ، التمدى :

ن (945) يفعل : ت ، فعل : ج (946) : ا ، الدرشين : ت ج (+) لكن كل : ت ، لكل : ن

(947) اشهاره : ت ، اظهاره : ج (948) انظر لمجيئه فصلق ، ب ، م ، ١٤ (949) : ا ،

متحلت مسفروعد كان كجود الهيم مسترد ر : ت ج ، (950) : ا ، يوم مشى : ت ج (951)

ارشده . ت ، - ، ج (952) : ا ، الحكيم : ت ج (953) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت

لاحاد منهم، ايضا لكنها مختلطة في اقاويل آخرين وفي اقاويل اخرى.
فلذلك تجدنى دائما في هذه الغوامض⁽⁹⁵⁴⁾ اذكر القولة الواحدة التى هى
عمدة الامر واترك ما سوى ذلك لمن يصلح ان يترك له.

- المقدمة الثانية : ان الانبياء كما قلنا يخاطبون بالاسماء المشتركة ،
وباسماء ليس القصد بها ما تبدل عليه بمثلها الاول ، بل يذكر ذلك الاسم
من اجل اشتقاق ما مثل مقل شقد [قضيب شجرة اللوز] ليستدل منه على
انا ساهر على حكمتى النخ .⁽⁹⁵⁵⁾ كما سنبين في فصول النبوة⁽⁹⁵⁶⁾ . وبحسب
هذا المعنى قيل في (عالم) الامر نحاس لامع⁽⁹⁵⁷⁾ كما بينوا . وكذلك رجل
عجل ومنظر النحاس⁽⁹⁵⁸⁾ . وكذلك قول زكريا والجليلان جبلا نحاس⁽⁹⁵⁹⁾
وغير ذلك مما قيل : وبعد هاتين المقدمتين آتى بالفصل الذى وعدنا به . 10

فصل ل [٣٠]

- اعلم انه فرق بين الاول والمبدء . وذلك ان المبدأ هو موجود
(٦٦ - ب) م في ما هو له مبدء او معه ، وان لم | يتقدمه بالزمان كما يقال ان القلب مبدء
الحيوان والاسطقس مبدءا ما هو له اسطقس . وقد يطلق ايضا على هذا
المعنى انه اول . واما الاول فقد يقال على المتقدم بالزمان فقط ، من غير ان
يكون ذلك المتقدم بالزمان سببا للمتأخر من بعده ، كما يقال اول من سكن
هذه الدار فلان وبعده فلان . ولا يقال ان فلانا مبدء فلان . واللفظ
الذى يدل على الاول في لغتنا⁽⁹⁶⁰⁾ هو بداية . بداءة كلام الرب بلسان
هو شع⁽⁹⁶¹⁾ والذى يدل على المبدأ راشيت [رئيس] لانه مشتق من راش
[رأس] الذى هو مبدء الحيوان بحسب وضعه و العالم لم يخلق في مبدء 15

(954) : ١ ، السريم : د ج (955) : ع [ارميا ١٢/١] ، شوقدان : د ج (956)
الجزء الثاني الفصل ٤٢ (957) : ١ ، [انظر حزقيال ٤/١] ، المركبة حش مل : د ج (958) :
ع [حزقيال ٧/١] ، رجل عجل ونحشت قلل : د ج (959) : ع [زكريا ١/٦] ، و ههريم
هرى نحشت : د ج (960) لغتنا : د ، لساننا به ن (961) : ع [هو شع ٢/١] ، تحله
تحلت دبراقه بهوش : د ج

زمانى كما بينا. اذ الزمان من جملة المخلوقات. فلذلك قال : براشيت
[فى البدء]. والباء بمعنى فى ، فترجمة هذا النص⁽⁹⁶²⁾ الحقيقية هكذا :
فى بداية خلق الله العلو والسفل . هذا هو التفسير الذى يطابق الحدوث.

اما ما تجده منصوباً لبعض الحكماء⁽⁹⁶³⁾ من اثبات زمان موجود

5 قبل خلق العالم فشكل⁽⁹⁶⁴⁾ جدا ، لان هذا هو رأى ارسطو الذى بينت
لك الذى يرى ان الزمان لا يتصور له اول وهذا شنيع⁽⁹⁶⁵⁾ والذى دعا
القائلين الى هذا القول ليما وجدوا : يوم واحد ويوم ثان⁽⁹⁶⁶⁾. وحل

قائل هذا القول الامر على ظاهره ، وزعم انه⁽⁹⁶⁷⁾ اذ لم يكن ثم فلك
دائر⁽⁹⁶⁸⁾ ولا شمس فبأنى شئ قُدر يوم اول⁽⁹⁶⁹⁾ فقالوا بهذا النص :

10 اليوم الاول، قال الربى يهودا بن الربى سيمون : من هنا (نعلم) انه

كان نظام زمانى قديم. ولذلك قال الربى ابا هو من هنا انه كان الرب

تبارك وتقدس يخلق العالمين ويخبرهم⁽⁹⁷⁰⁾. وهذا اشنع من الاول . وانت
(٦٧-١) م

تأمل ما صعب عليها وهو وجود زمان قبل وجود هذه الشمس. وسيين
لك حل هذا الذى اشكل على هذين عن قريب . اللهم ان كان يريد هذان
15 أن يقولوا انه لابد من تنظيم الازمنة⁽⁹⁷¹⁾ قديماً⁽⁹⁷²⁾ فهذا هو اعتقاد القدم

وكل متشرع يحاشى عن هذا. و ما هذه القولة عنده إلا نظير⁽⁹⁷³⁾ قولة
الربى أليعرز من اين خلقت السماء⁽⁹⁷⁴⁾ ؟

وبالجملة لا تنظر فى هذه المواضع لقول من قال قد اعلمتك بان
قاعدة الشريعة كلها. ان الله اوجد العالم ، لام شئ ، فى غير مبدأ زمانى ،

(962) : ا ، الفسوق : ت ج (963) : ا ، الحكيم : ت ج (964) فشكل : ت ،
مشكل : ج (965) شنيع : ت ، شنع : ج (966) : ع [التكوين ٨/٥] ، يوم راشون
ويوم شنى : ت ج (968) دائر : ت ، تدوير : ج (967) انه : تكرر فى ج (969) : ا ،
يوم راشون : ت ج (970) : ا ، [براشيت ربه ٣] ، يوم راشون امرر . يهوده بن ر . سيمون
مكان شبهه سدر زمين تودم لكان امرر . ابوا مكان شبهه عقبه يورى مولوت ومحبين : ت ج
(971) : ا ، سدر زمين : ت ج (972) قديماً : ت ج قديم : ج (973) نظير : ت ، نظيره : ج
(974) : ا ، شميم مهيكن نيراو ٣ ت ج .

- بل الزمان مخاوق، اذ هو تابع لحركة الفلك، والفلك مخاوق. ومما يجب ان تعلمه ان كلمة «آت» المقولة في قوله - (آت) السموات و(ات) الارض⁽⁹⁷⁵⁾ قد صرحوا الحكماء⁽⁹⁶³⁾ في عدة مواضع انها⁽⁹⁷⁶⁾ بمعنى «مع» يعنون بذلك انه خلق مع السموات⁽⁹⁷⁷⁾ كل ما في السماء ومع الارض كل ما في الارض. وقد علمت تبيينهم ان السماء والارض خلقا معا لقوله:
- 5 ادعوهم فيقفن جميعا⁽⁹⁷⁸⁾ فيكون الكل خلق معا وتباينت⁽⁹⁷⁹⁾ الاشياء كلها اولا اولا حتى انهم مثاوا ذلك بأكار بذرجيا⁽⁹⁸⁰⁾ مختلفة في الارض في دقيقة واحدة فنجم بعضها بعد يوم وبعضها بعد يومين وبعضها بعد ثلاثة، والزراعة كلها كانت في ساعة واحدة. وبحسب هذا الرأي الصحيح بلا شك، ينحل الشك الذي اوجب لربتي يهودا بن الربتي سيمون ان
- 10 (ب-٢٤٨) ج يقول ما قال وصعب عليه باى شئ قُدر يوم اول ويوم ثان | وثالث⁽⁹⁸¹⁾
- (ب-٦٧) م وبييان | للحكماء قدس سرهم⁽⁹⁸²⁾ في «براشيت ربه» قالوا في النور⁽⁹⁸³⁾
- المذكور في التوراة انه: خلق في اليوم الاول⁽⁹⁸⁴⁾ قال بهذا النص: هذه من الأنوار التي خلقت في اليوم الاول ولم يعلق الى اليوم الرابع⁽⁹⁸⁵⁾ فقد وقع التصريح بهذا الغرض.
- 15

ومما يجب ان تعلمه ان الارض⁽⁹⁸⁶⁾ اسم مشترك يقال بعموم وخصوص. اما بعموم، فعلى كل مادون فلك القمر اعنى الأسطوانات الأربعة ويقال بخصوص على الواحد الاخير⁽⁹⁸⁷⁾ منها وهو الأرض دليل ذلك قوله: وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلام

(975) د: [التكوين ١/١]، ات هشمم وات هارص: ت ج (976) انها: ت، انه: ج (977) السماوات: ت، السماء: ج (978) د: [اشعيا ٤٨/١٧]، قورا اتي يعمدو يحدر: ت ج (979) تباينت: ت، تبيئت: ج ن (980) حبا: ت، حب: ج (981): ا، يوم راشون ويوم شئ ويوم ثلثي: ت ج (982): ا، الحكيم ز. ل [لايقرا في ج]: ت (983): ا، الاور: ت ج (984): ا، نبرا بيوم راشون: ت ج (985): ا، [حجيجه ١٢-١١]، [كلمتان مسوختان في ج]، هن هن شغراو بيوم راشون ولاتلان عديوم ربيعي: ت ج (986): ا، ارض: ت ج (987) الاخير: ت ج، الاخر: ن

وروح الله الخ⁽⁹⁸⁸⁾. فقد سمي كلها ارضا⁽⁹⁸⁶⁾ ثم قال: وسمى الله اليبس ارضا⁽⁹⁸⁹⁾. وهذا ايضا سر عظيم من الاسرار انه كل ما تجده يقول قال الله كذا لكذا⁽⁹⁹⁰⁾ انما هو ليفصله من المعنى الاخر الذي اشرك بينها فيه هذا الاسم. ولهذا شرحت لك هذا النص⁽⁹⁹¹⁾. في بداءة خلق الله العلو والسفل فيكون ارض المقول اولاً هو السفلى اعني الاسطقات الاربعة، 5 والمقول عنها ويسمى الله اليبس ارضا⁽⁹⁸⁹⁾، هي الارض وحدها. فقد بان هذا.

ومما يجب ان تعلمه ان الاسطقات الاربعة ذكرت اولاً بعد السماء الذي قلنا ان اسم الارض الاول يدل عليها، لانه ذكر الارض والماء 10 والروح والظلام. والظلام⁽⁹⁹²⁾. هو النار الاسطقسية، لا تظن غير ذلك قال: وسمعت كلامه من وسط النار⁽⁹⁹⁴⁾ وقال: سمعت الصوت من وسط الظلام⁽⁹⁹⁵⁾ وقال: كل ظلام مدخر في كنوزه وتاكله نار لم

ينفخ فيها⁽⁹⁹⁶⁾. وانما سميت النار الاسطقسية بهذا الاسم لكونها غير مضيئة (٦٨-١) م بل شفاقة: ولو كانت النار الاسطقسية مضيئة لرأينا الجو كله بالليل ملتها نارا. وقد جاء ذكرها على اوضاعها الطبيعية، الارض وفوقها 15 الماء، والهواء لازق بالماء، والنار فوق الهواء لان بتخصيصه⁽⁹⁹⁷⁾ الهواء على وجه المياه⁽⁹⁹³⁾ يكون الظلام⁽⁹⁹⁹⁾ الذي على وجه الغمر⁽¹⁰⁰⁰⁾ فوق الروح⁽¹⁰⁰¹⁾ بلا شك، والذي اوجب ان يقول روح الله⁽¹⁰⁰²⁾

(988) : ع [التكوين ٢/١] ، وهارص هيه تهو وهو وحشك حل فتي تهوم وروح الهيم مرشفت : ت ج (989) : ع [التكوين ١٠/١] ، ويقرا الهيم ليثه ارس : ت ج (990) : ا ، ويقرا الهيم لكك ككه : ت ج (991) : ا ، الفسوق : ت ج (992) : ا ، ارس وميم وروح [يعني الهواء] ، وحشك وحشك : ت ج (993) : هو : ت ، هي : ج (994) : ع [التثنية ٣٦/٤] ، و دبريو شمعت متوك هاش : ت ج (995) : ع [التثنية ٢٣/٥] ، كشمكم ات هقول متوك هاشك : ت ج (996) : ع [ايوب ٢٦/٢٠] ، كل حشك طمون لصفونيرو تاكلواش لاتفح : ت ج (997) : تخصيصه : ت ، تخصيصه : ج ن (998) : ع [التكوين ٢/١] ، حل فتي هيم : ت ج (999) : ا ، الحشك : ت ج (1000) : ا ، حل فتي تهوم : ت ج (1001) : يعتبر ابن ميمون الروح والهواء واحدا : ب (1002) : ا ، الهيم : ت ج

- لكونه فرضها متحركة اعنى التى تتحرك⁽¹⁰⁰³⁾ وحركة الريح ابدًا منسوبة
 لله . وهبت ريح من لدن الرب⁽¹⁰⁰⁴⁾ . بعثت ريحك⁽¹⁰⁰⁵⁾ ، فرد الرب
 ريحا غربية⁽¹⁰⁰⁶⁾ وهذا كثير . ولما كان الظلام⁽⁹⁹⁹⁾ المقول اولاً هو اسم
 الاسطقس غير الظلام⁽⁹⁹⁹⁾ المقول اخيراً ، الذى هو الظلام اخذ ان⁽¹⁰⁰⁷⁾
 يبين ويفصل فقال : والظلام سماه ليلاً⁽¹⁰⁰⁸⁾ على ما بينا فقد بان هذا . 5
 ومما يجب ان تعلمه ان قوله : وفصل بين المياه التى الخ⁽¹⁰⁰⁹⁾
 ليس هو فصل بالموضعين⁽¹⁰¹⁰⁾ صار هذا فوق وهذا اسفل ، وطبيعتها
 واحدة . وانما شرحه انه فصل بينها بالفصل الطبيعى اعنى بالصورة وجعل
 بعض ذلك الذى سماه ماءً اولاً شيئاً اخر بصورة طبيعية البسه ، وجعل
 بعضه بصورة اخرى ، وهذا هو الماء . ولذلك ايضا قال : وجتمع المياه
سماه بحاراً⁽¹⁰¹¹⁾ . فقد صرح لك ان ذلك الماء⁽¹⁰¹²⁾ الاول المقول فيه على
 وجه المياه⁽⁹⁹⁸⁾ ما هو هذا الذى فى البحار⁽¹⁰¹³⁾ بل بعضه فصل بصورة
 ماء فوق اخواء وبعضه هو هذا الماء : ويكون قوله : وفصل بين المياه
التي تحت الجلد الخ⁽¹⁰¹⁴⁾ مثل قوله : وفصل الله بين النور والظلام⁽¹⁰¹⁵⁾
 الذى هو كالفصل⁽¹⁰¹⁶⁾ فى صورة ما والجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ نفسه من الماء | تكون ، 15
 كما قالوا تجمدت القطرات الوسطانية⁽¹⁰¹⁸⁾ وقوله ايضا وسمي الله الجلد

(1003) : ا ، مرخف : ت ج (1004) : ع [العدد ٣١/١١] ، سمات الله : ت ج
 (1005) : ع [الخروج ١٥/١٠] ، نشفت بروحك : ت ج (1006) : ع [الخروج ١٠/١٩] ،
 وهبلك الله روح يم : ت ج (1007) : ان : ت ج ، - : ن (1008) : ع [التكوين
 ١/٥] ، ولا حشك قرا ليله : ت ج (1009) : ع [التكوين ٧/١] ، ويبدل بين مهم : ت ج
 (1010) : بالموضعين : ج ، بالموضع ان : ت (1011) : ع [التكوين ١٠/١] ، ولقوه مهم
 قرا يم : ت ج (1012) : ا ، اليم : ت ج (1013) : ا ، اليم : ت ج (1014) : ع
 [التكوين ٧/١] ، ويبدل بين هاور وبين هاشك : ت ج (1015) : ع [التكوين
 ١/٤] ، ويبدل الهم بين هاور وبين هاشك : ج (1016) : كالفصل : ت ، بالفصل : ج
 (1017) : ا ، الرقيق : ت ج (1018) : ا ، [راشيت ربه ٤] ، هوجله طفه امصيت : ت ج

سَاء⁽¹⁰¹⁹⁾ على ما⁽¹⁰²⁰⁾ بينت لك ليبن اشترك الاسم وان ليس الساء⁽¹⁰²¹⁾
 المقول اولاً في قوله : السماوات والارض⁽⁹⁷⁵⁾ ، هي هذه التي سميت
 ساء⁽¹⁰²²⁾ . واكد هذا المعنى بقوله : على وجه جلد الساء⁽¹⁰²³⁾ ، ليبن
 ان الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ غير الساء⁽¹⁰²¹⁾ ومن اجل هذا الاشتراك في الاسمية قد
 يسمى ايضا الساء⁽¹⁰²¹⁾ الحقيقية جلداً⁽¹⁰¹⁷⁾ كما اسمى الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ الحقيقي
 5 ساء⁽¹⁰²¹⁾ وهو قوله : وجعلها الله في جلد الساء⁽¹⁰²⁴⁾ .

وتبين ايضا بهذا القول ما قد تبرهن من كون الكواكب كلها
 الشمس و القمر مركزات في الفلك اذ لاخلاء في العالم وليست على
 سطح فلك ، كما يتخيل الجمهور من قوله : في جلد الساء⁽⁹⁾
 10 ولم يقل على جلد الساء⁽¹⁰²⁵⁾ . فقد بان ان مادة ما كانت مشتركة وسماها
 ماء⁽¹⁰²⁶⁾ ، ثم انفصلت بثلاث⁽¹⁰²⁷⁾ صور وصار منها شيء البحار⁽⁹⁸³⁾
 وصار منها شيء الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ وصار منها شيء فوق ذلك الجلد⁽⁹⁸⁷⁾ .
 وهذا كله خارج⁽¹⁰²⁸⁾ عن الارض فقد اخذ في الامر ما خذاً اخر لاسرلر
 عجبية . اما ان⁽¹⁰²⁹⁾ كون ذلك الذي فوق الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ سمي ماء في الاسمية
 15 فقط ، لانه هذا الماء النوعي . فقد قالوه الحكماء⁽⁹⁸²⁾ عليهم السلام ايضا قالوا
 في قولهم : دخل الاربعة في الفردوس الخ . قال لهم الربّي عقياً : اذا
 وصلتكم الى الاحجار الرخامية النقية | فلا تقولوا ماء ماء ! لانه قد
 كتب⁽¹⁰³⁰⁾ . الناطق بالبهتان لا يقف امام عيني⁽¹⁰³¹⁾ .

(1019) : ع [التكوين ٨/١] ، و بقرا الميم لرقيع شيم : ت ج (1020) مل
 ما : ت ، على مثل ما : ج (1021) : ا ، شيم : ت ج (1022) : ا ، شيم : ت ج (1023) :
 ع [التكوين ٢٠/١] ، على قى رقيع هشيم : ت ج (1024) : ع [التكوين ١٧/١] ، وبين
 اوتم الميم برقيع هشيم : ت ج (*) : ا ، برقيع هشيم (1025) : ا ، مل رقيع هشيم :
 ت ج (1026) : ا ، ميم : ت ج (1027) بثلاث : ت ، بثلاث : ج (1028) خلرج : ج ،
 خارجا : ت (1029) ان : ت ، - : ج (1030) : ا ، [حبيبته ٢/١] ، اربه فكتسو
 لفردس امرلهم ر . عقيبه كشاتم مجيمم ابني شيش ظهور [٢٤٩ - ١] ال تا مرويم ميم شكك كوي
 (1031) : ع [المزمور ٧/١٠١] ، دوبر شقريم لا يكون لنجد ميني : ت ج

فاعتبر* ان كنت من اهل الاعتبار كم بين هذه القولة وكيف كشف
(١-٦٩) الامر كله اذا تأملته | وفهمت كل ما تبرهن في الآثار وتطلعت على كل
ما قالت الناس في كل شيء منها .

- ومما ينبغي ان تعلمه وتنبه عليه العلة التي من اجلها لم يُقَل في اليوم
الثاني انه طيب⁽¹⁰³²⁾ . وقد علمت اقاويل الحكماء⁽⁹⁶²⁾ عليهم السلام التي
5 قالوها في ذلك على جهة التاويل⁽¹⁰³³⁾ ، احسنها قولهم : لان عمل الماء لم
ينته⁽¹⁰³⁴⁾ ، وعلّة ذلك ايضا عندى بيّنة جدا . وذلك انه كلما⁽¹⁰³⁵⁾ ذكر امرا
من امور الوجود الحادثة الموجودة على الاستمرار الدائمة المستقرة قال
في ذلك انه طيب⁽¹⁰³²⁾ وهذا الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ والشئ الذي عليه الذي سمي
ماء⁽¹⁰³⁶⁾ ، الامر فيه من الخفاء كما⁽¹⁰³⁷⁾ تراه . وذلك انه ان اخذ على
10 ظاهره يجليل النظر كان امرا غير موجود اصلا ، لان ليس ثم جسم آخر
غير الاسطقسات بيننا وبين السماء الدنيا ، ولا ثم ماء فوق الهواء .
وناهيك ان تخيل متخيل أن هذا الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ وما عليه هو فوق السماء
فيكون الامر اشدّ امتناعا ، وابعد عن ان يدرك . وان اخذ على باطنه ، وما
اريد به كان اشدّ خفاء ، لانه وجب ان يكون من الاسرار المكتومة⁽¹⁰³⁸⁾
15 حتى لا يعلمه الجمهور ، فامر هو هكذا كيف يسوغ ان يقال فيه انه
طيب⁽¹⁰³²⁾ وانما معنى انه طيب⁽¹⁰³²⁾ ، انه ظاهر المنفعة ريبتها في وجود
هذا الوجود واستمراره . واما الامر الخفي المعنى الذي ظاهره غير
موجود ، كذلك فاي منفعة فيه ظاهرة للنامس ، حتى يقال فيه انه
طيب⁽¹⁰³²⁾ ، ولا بدلى ان از يدك بيانا ، وذلك أن هذا وان كان جزءاً
20

(1032) : : ا ، ك طوب : ت ج (1033) : ا ، الدرش : ت ج (1034) : ا ،
لئى شلا شله ملاكت هم : ت ج [براشيت ربه فصل د] (1035) كلما : ت ، كل ما . ج
(1036) : ا ، ميم : ت ج (1037) كما : ت ، بما : ج (1038) المكتومة : ت ج .
المختومة : ن

كثيرا جدا من الموجودات ، | لكنه ليس بغاية مقصودة لاستمرار الوجود م (٦٩-ب) فيقال فيه انه طيب⁽¹⁰³²⁾ بل لضرورة لزمت لتكشف الارض فافهم هذا .

ومما يجب ان تعلمه ان الحكماء⁽⁹⁸²⁾ قد بينوا ان العشب والاشجار

التي انتبتا الله من الارض ، انما انتبتا بعد ان امطر عليها⁽¹⁰³⁹⁾ ، وان

5 قوله : يصعد من الارض بخار الخ⁽¹⁰⁴⁰⁾ انما وصف الحالة الاولى التي

كانت قبل تنبت الارض نباتا⁽¹⁰⁴¹⁾ . ولذلك ترجم انقلوص : والبحار

هو يصعد من الارض⁽¹⁰⁴²⁾ . وبين هو ذلك من النص لقوله : وكل شجر

البرية لم يكن بعد في الارض⁽¹⁰⁴³⁾ فقد بان ذلك .

وقد علمت ايها الناظر ان اول اسباب الكون والفساد بعد القوى

10 الفلكية الضوء والظلام لما يتبعها من الحر والبرد ، وبحركة الفلك تختلط

الاسطقسات وبالضوء والظلام ، يختلف امتزاجها ، واول امتزاج يحدث

منها البخاران اللذان⁽¹⁰⁴⁴⁾ هما اول⁽¹⁰⁴⁵⁾ اسباب الآثار العلوية كلها التي

المطر منها ، وهما ايضا اسباب المعادن . وبعد ذلك تركيب النبات ، وبعد

النبات ، الحيوان ، وآخر تركيب (+) هو الانسان ؛ وان الظلام هو طبيعة⁽¹⁰⁴⁶⁾

10 وجود العالم السفلى كله . والضوء طاري عليه ، حنبلك ان يعدم الضوء ، تبقى

الحالة المستقرة ، وهكذا جاء النص في قصة الخلق⁽¹⁰⁴⁷⁾ ، على هذا

الترتيب سواء ، لم يغادر شيئا من هذا .

(1039) [براثيت ربه فصل ١٣] (1040) : ع [التكوين ٦/٢] ، واديله من

مارص كو : ت ج (1041) : ع [التكوين ١١/١] ، تلشا مارص دشا : ت ج (1042) :

ا ، وعنا هو سلق من ارضا : ت ج (1043) : ع [التكوين ٥/٢] ، وكل شبح منه طرم

[يديه : ج ، ييه : ت] بارص : ت ج (1044) اللذان : ت ج ، اللذين : ن (1045) اول :

ت ، - : ج ن (+) تركيب : ت ج ، تركيبه : ن (1046) طبيعة : ت ج ، - : ن (1047) :

ا ، مشه براثيت : ت ج

ومما يجب ان تعلمه قولهم : كل فعل البدء قد أبدي على (كمال)

قوامه ، ابدى على (كمال) عقله ، ابدى على (كمال) رغبته (1048)

يقول : ان كل ما خلق انما خلق (1049) على كمال كيته ، وعلى كمال

صورته و باحسن اعراضه وهو قوله (1050) لرغبته (1051) من : فخر

جميع الاراضي (1052) . فاعلم هذا ايضا فهو اصل كبير قد صحح وبان . 5

ومما يجب ان تعتبره جدا كونه ذكر خلق ادم في ستة ايام

التكوين (1053) ، و قال : ذكرا و انثى خلقهم (1054) . و ختم الخلق كله ،

و قال : فاكملت السموات و الارض و جميع جيشها (1055) . ثم افتتح

افتتاحا آخر لخلق حواء (1056) من ادم و ذكر شجرة الحياة و شجرة

المعرفة (1067) و حديث الثعبان (1058) . و تلك القصة ، و جعل هذا كله انه 10

بعد ان جعل ادم في جنة (1059) عدن و كل الحكماء (982) قدس سرهم (1060)

مجمعون ان هذه القصة كلها كانت يوم الجمعة و انه لم يتغير امر بوجه

بعد ستة ايام للتكوين (1053) . فلذلك لا يستشع شي من تلك الامور كما قلنا ؛

انه الى الآن لم تحصل طبيعة مستقرة . و مع هذا قد ذكروا اشياء ساء سمعها لك

ملتقطة من اما كتبها و انبهك ايضا على اشياء كثر ما نبهونا (1061) هم 15

عليهم السلام .

و اعلم ان هذه الاشياء التي اذكرها لك من كلام الحكماء (962) انما

هي اقاويل في غاية الكمال بينة التاويل للذي ذكروها له محكمة جدا .

(1048) : ١ ، [راش هشه ١/١١ ، حولين ١/٦٠] ، كل مشه براشيت لقومتين نبراو

لدعتن نبراو لصيوتن نبراو : ت ج (1049) انما خلق : ت ، - : ج (1050) قوله : ت ،

قولهم : ج (1051) : ١ ، لصيوتن : ت ج (1052) : ع [حزقيال ٦/٢٠] ، صي هيا

لكل هارصوت : ت ج (1053) : ١ ، شت يمي براشيت : ت ج (1054) : ع [التكوين

٢٧/١٠] ، ذكرو نقيه [برام في ج [براوتن : ت ج (1055) : ع [التكوين ١/٢] ،

و يكلو [يخلو : ج] هشيم و هارص [كو : ج] و كل صيام : ت ج (1056) : ١ ، حوه :

ت ج (1057) : ١ ، عص هيم [حيم : ج] و عص هدعت : ت ج (1058) : ١ ، النش :

ت ، (1059) : ١ ، جن : ت ج (1060) : ١ ، ز . ل . - : ج (1061) نبهونا : ت ،

نبهوا : ج ن

فلذلك لا ابالغ في شرحها ولا ابسطها لئلا اكون | اكشف سرا⁽¹⁰⁶²⁾ لكن (٢٤٩-ب) =

ذكرى لها بترتيب ما ، بتنبية يسير يكتفى في فهمها لئلا فن ذلك قولهم : ان ادم وحواء خلقا معا متحدين⁽¹⁰⁶³⁾ ظهرا⁽¹⁰⁶⁴⁾ ليظهر. وانه يُقسم فاخذ نصفه وهو حواء وقويل به⁽¹⁰⁶³⁾ وقوله : احدى اضلاجه⁽¹⁰⁶⁵⁾ يعني

5 احد شقيه واستدلوا من : ضلع المسكن⁽¹⁰⁶⁶⁾ الذي ترجمته لجانب

المسكن⁽¹⁰⁶⁷⁾ . وكذا قالوا من جوانبه⁽¹⁰⁶⁸⁾ ، فافهم كيف كان التيين انهما | ٢ (٧٠-ب)

اثنان بجهة ما ، وهما واحد. كما قال : عظم من عظامي ولحم من لحمي⁽¹⁰⁶⁹⁾ ،

وزاد ذلك تأكيدا بقوله ان الاسمى عليها جميعا واحدة لانها من امرء

اخذت⁽¹⁰⁷⁰⁾ . واكد اتحادهما وقال : ويلزم امرأته فيصيران جسدا

10 واحدا⁽¹⁰⁷¹⁾ . فا اشد جهل من لا يفهم ان هذا كله لمعنى ضرورة ، قد

بان هذا .

ومما يجب ان تعلمه ما بينوه في المدرش . . وذلك اتم ذكروا

العبان⁽¹⁰⁷²⁾ مركوب وانه كان قدر رجل ، وان راكبه هو الذي اغوى

حواء وان الراكب كان سَمًا لا⁽¹⁰⁷³⁾ . وهذه الاسمى هم يطلقونها على

15 الشيطان⁽¹⁰⁷⁴⁾ ، تجلسم يقولون في عدة مواضع ان الشيطان⁽¹⁰⁷⁴⁾ اراد ان

يعثر ابانا ابراهيم⁽¹⁰⁷⁵⁾ حتى لا يجب الى تقرب اسحق⁽¹⁰⁷⁶⁾ . وكذلك

اراد ان يعثر اسحق⁽¹⁰⁷⁶⁾ حتى لا يطيع اياه. وذكروا ايضا في هذه القصة ،

(1062) : ا ، مجله سود : ت ج (1063) متحدين : ت ، متحدان : ج (1064)

ظهرا : ت ، ظهر : ج (1065) براشيت ربه ٨ ، فانظر : عربين ١/١٨ . [+) : ع

[التكوين ١٢/٢] ، احث مصلتيو : ت ج (1066) : ا ، صلح هشكن : ت ج (1067)

ع : [الخروج ٢٦/٢٠] ، سطر شكنا : ت ج (1068) : ا ، سطر وهي : ت ، سطر اوى : ج

(1069) : ع [التكوين ٢٣/٢] ، عصم معصى و بشر مبشرى : ت ج (1070) : ع

[التكوين ٢٣/٢] ، اشه [حشه : ج] ، ك ما يش لقمه زات : ت ج (1071) : ع [التكوين

٢٤/٢] ، وديق باشو وهيو لبسراحد : ت ج (1072) : ا ، النحش : ت ج (1073) : ا ،

سمال : ت ج (1074) : ا ، الطن : ت ج (1075) : ا ، ابرهم ايننو : ت ج (1076)

ا ، يصحق : ت ج

اعنى فى العقيدة قـوا جاء سـمال الى ابيـنا ابراهيم وقال له : يالكـ من شيخ
 كبير لفقدت شعورك الخ. ⁽¹⁰⁷⁷⁾ فقد بان لك ان سـما لا ⁽¹⁰⁷³⁾ هو
 الشيطان ⁽¹⁰⁷⁴⁾ . وهذه الاسمية ايضا لمعنى، كما ان اسمية ⁽¹⁰⁷⁸⁾ الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾
 لمعنى، وقالوا فى مجيئه يـخدع حواء كان سـمال يركب عليه والرب تبارك
 وتعالى يضحك على الجمل وراكبه ⁽¹⁰⁷⁹⁾ .

5

ومما يجب ان تعلمه وتتنبه عليه كون الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾ لم يباشر ادم بوجه
 ولا كلمه. وانما كانت محاورته ومباشرته لحواء وبتوسط حواء، تأذى
 ادم واهلكه ⁽¹⁰⁸⁰⁾ الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾ والعداوة الكاملة انما هى حاصلة بين
 الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾ وحواء وبين ذريته، وذريتها ⁽¹⁰⁸¹⁾ . ولا شك ان ذريتها
 هى ذرية ⁽¹⁰⁸²⁾ ادم. واغرب من هذا ارتباط الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾ بحواء اعنى

10

ذريته وذريتها ⁽¹⁰⁸¹⁾ فى الرأس والعقب ⁽¹⁰⁸³⁾ وكونها غالبية له فى الرأس ⁽¹⁰⁸⁴⁾
 وهو غالب لما فى العقب ⁽¹⁰⁸⁴⁾ فهذا ايضا بين.

ومن الأقاويل ايضا العجيبة التى ظاهرها فى غاية الشناعة، واذا فهمت
 فصول هذه المقالة حتى فهمها تعجب من حكمة هذا المثل ومطابقتها للوجود
 وهو قولهم عندما جاء الثعبان الى حواء التى فيها فتنة. ان فتنة بنى اسرائيل
 الذين وقفوا على جبل سيناء قد انتهت، واما فتنة الشعوب الذين لم يقفوا
 على جبل سيناء لم ينته ⁽¹⁰⁸⁵⁾، فتدبر هذا ايضا.

25

(1077) : ا، باسـمال اصل ابيـنا برهم امرلو [سـبامه : ج] مه صبا [هو يدت : ج]
 هويدت لبك كو : ت ج (1078) اسمية : ت ج ، تسميت : ن (1079) : ا، هيه شمال
 روكب عليه وهقه صوحق حل مل وروكبو : ت ج (1080) واهلكه : ت ، اهلكه : ج
 (1081) : ا، زرعو وزعه : ت ج (1082) : ا، زرعو موزرع : ت ج (1083) ع
 [فانظر التكوين ١٥ / ٣] ، راش وعقب : ت ج (1084) : ا، براش ... وبعب : ت ج
 (1085) : ا، مشا نحش عل حوه عطيل به زهمه يشرال شملو عل هرسنى فسقه زوهمتن جويم
 شلاعلو هرسنى لافسقه زوهمتن : ت ج [شبت ١٤٦ ، ١ ، ييموت ١٠٣ ب]

ومما يجب ان تعلمه قولهم: ان شجرة الحياة تسير خمسمائة سنة وكل
مياه البدء تنبع من تحتها ⁽¹⁰⁸⁶⁾ ، وبينوا في ذلك ان الغرض بهذا المقدار هو
 غلظ جرمه لا امتداد اغصانه قالوا: ليس الموضوع للبحث عن جرمه وانما
 جذعه يسير خمسمائة سنة وشرح جذعه ⁽¹⁰⁸⁷⁾ غلظ خشبته القائمة. وهذا
 5 التميم منهم لاتمام شرح المعنى ⁽¹⁰⁸⁸⁾ . وبيانه فقد بان هذا.

ومما يجب ان تعلمه ايضا قولهم: ان شجرة المعرفة فالرب تعالى
وتقلس لم يكشف تلك الشجرة لادم ولن يكشفها ⁽¹⁰⁸⁹⁾ وهذا ⁽¹⁰⁹⁰⁾
 صحيح، اذ طبيعة الوجود كذلك اقتضت.

ومما يجب ان تعلمه قولهم: واخذ الرب الاله الانسان ⁽¹⁰⁹¹⁾ . رفعه
 10 وجعله في جنة عدن النعيم له ⁽¹⁰⁹²⁾ . لم يجعلوا هذا النص ⁽¹⁰⁹³⁾ لشيله من
 مكان وحطه في مكان، الا ترفيع مرتبة وجوده في هذه الموجودات الكائنة
 الفاسدة واقاراره على حالة ما.

ومما يجب ان تعلمه ايضا وتنبه عليه وجه الحكمة في تسمية ولدى
 ادم قاي وهابل، وكون قاي هو القاتل لهابل في الختل ⁽¹⁰⁹⁴⁾ وانها جميعا
 15 تلفا. وان كان اهمل المتغلب، | وانه لم يصح الوجود الا لشيت قد م (٧١-ب).
 اقام الله لي نسلا آخر ⁽¹⁰⁹⁵⁾ فقد صح هذا.

(1086) : ا ، عص هحيم مهلك همش ماوت شنه وكل ميمي براشيت متقلجين شحتير
 : ت ج [براشيت ربه فصل ١٥ ، يرو شلى بركوت الجزء ١١] (1087) : ا ، لاسوف
 ديرنوفو الاكورتو مهلك همش ماوت شنه : ت ج. جذعه : ا ، قوررتو : ت ج (1088)
 المعنى : ت المعاني : ج (1089) : ا ، عص هدعت لاجله عقبه اوتوايلن [الا : ج] لآدم [ولو :
 ج] ولاعتيد لجلوتو : ت ج [براشيت ربه ، نهاية الفصل ١٥] (1090) وهذا : ت ، هذا : ج
 (1091) : ع [التكوين ١٥/٢] ، ويقع الله الهيم ات هادم : ت ج (1092) : ا ، غله اوتو
 وينيهو بجن عدن هنيح لو : ت ج [براشيت ربه ١٦] (1093) النص : ت ، نصا : ج
 (1094) : ع [التكوين ٨/٤] ، قين وهبل ... هبل يشده : ت ج (1095) : ع
 [التكوين ٢٥/٤] ، لشت كي شت لي الهيم زرع احمر : ت ج

ومما يجب ان تعلمه وتنتبه عليه قوله : فدعا ادم باسماء الخ ⁽¹⁰⁹⁶⁾.

اعلمنا ان اللغات اصطلاحية لا طبيعية كما قد ظن ذلك.

ومما يجب ان تعتبره هذه الاربعة الفاظ التي جاءت في نسبة السماء لله وهي خلقة وصنعة وملكة والله ⁽¹⁰⁹⁷⁾ قال : خلق الله السموات

والارض ⁽¹⁰⁹⁸⁾ ، وقال : في يوم صنع الرب الإله الارض والسموات ⁽¹⁰⁹⁹⁾ ،

وقال : مالك السموات والارض ⁽¹¹⁰⁰⁾ ، وقال : إله العالم ⁽¹¹⁰¹⁾ ، وقال :

إله السماء وإله الارض ⁽¹¹⁰²⁾ . اما قوله : التي كونتها ⁽¹¹⁰³⁾ شبربت

السموات ⁽¹¹⁰⁴⁾ الباسط السماء ⁽¹¹⁰⁵⁾ . فكل هذه يعنها صنع ⁽¹¹⁰⁶⁾ . اما

لفظة ⁽¹¹⁰⁷⁾ الخلقة ⁽¹¹⁰⁸⁾ فما جاءت لانه يظهر لي ان الخلقة ⁽¹¹⁰⁸⁾ انما تقع

١٠ م على تشكيل وتخطيط أو عرض من الأغراض ⁽¹¹⁰⁹⁾ | الأخرى ⁽¹¹¹⁰⁾ ايضا ،

اذ الشكل والتخطيط ايضا عرض. ولذلك قال : مبدع النور ⁽¹¹¹¹⁾ لانه

عرض : صانع الجبال ⁽¹¹¹²⁾ مشكلتها. وكذلك وجعل الرب الإله

الخ ⁽¹¹¹³⁾ .

(1096) : ع [التكوين ٢/٢٠] ، ويقرا هادم شوت كو : ت ج (1097) : ا ، برا وعنه وقونه وال : ت ج (1098) : ع [التكوين ١/١] ، برا الهيم ات هشيم وات هارص : ت ج (1099) : ع [التكوين ٤/١] ، بيوم هشوت الله الهيم ارض وشيم : ت ج (1100) : ع [التكوين ١٤/١٩ ، ٢٢] ، قونه شيم وارص : ت ج (1101) : ع [التكوين ٢١/٢٣] ، ال عولم : ت ج [ان موسى بن ميهون يقصد المعنى المذكور في المتن ، لاما هو موجود في التوراة : ب] (1102) : ع [التكوين : ٢٤/٣] ، الهى شيم والهى هارص : ب ج (1103) : ع [الزمور ٨/٤] ، كوننته : ت ج (1104) : ع [اشعيا ٤٨/١٣] ، وطفحته شيم : ت ج (1105) : ع [الزمور ١٠٣/٢] ، ونوطه شيم : ت ج (1106) : ا ، عنه : ت ج (1107) لفظه : ت ، لفظ : ج (1108) : ا ، بصيره : ت ج (1109) عرض من الاغراض : ت ، غرض من الاغراض : ج (1110) الاخرى : ت ، الاخر : ج (1111) : ع [اشعيا ٤٥/٧] ، يوصرار : ت ، لايقرا في ج (1112) : ع [عاموس ٤/٢٣] يوصرهيم : ت ج (1113) : ع [التكوين ٢/١٩٧] ، يوصرافه الهيم كو : ت ج

اما هذا الوجود الخصيص بجملة العالم الذى هو السماء والارض فاطلق عليه خلق⁽¹¹¹⁴⁾ لانه عندنا ايجاد من عدم وقال: ايضا: صنع⁽¹¹¹⁵⁾ 15

لصورها النوعية التى اعطيت اعنى طبائعها وقال فيها مالك⁽¹¹¹⁶⁾ لاستيلائه تعالى عليها استيلاء السيد على عبيده. ولذلك تسمى رب الارض

كلها⁽¹¹¹⁷⁾ والرب⁽¹¹¹⁸⁾ ، ولما لا يكون⁽¹¹¹⁹⁾ ربا⁽¹¹²⁰⁾ الابان يكون له تملك⁽¹¹²¹⁾ . وهذا ينحونحو اعتقاد قدم مادة مآ ، استعمل فيها لفظة الخلق

والصنعة⁽¹¹²²⁾ . فاما إله السماء⁽¹¹²³⁾ ، وكذلك إله العالم⁽¹¹²⁴⁾ ، فهو باعتبار

كما له تعالى ، وكما لها فهو إله⁽¹¹²⁵⁾ . أى حاكم وهى محكومة ليس بمعنى الاستيلاء . اذ ذلك هو معنى مالك⁽¹¹¹⁶⁾ ، وانما هو بمعنى اعتبار حظه تعالى

10 فى الوجود وحظها . فانه الاله ، لاهى اعنى : السماء . فاعلم هذا وهذه المقادير هنا ومع⁽¹¹²⁶⁾ ما تقدم ومع يأتى فى هذا المعنى كافية بحسب غرض المقالة وبحسب الناظر فيها.

فصل لا (٣١)

لعله⁽¹¹²⁷⁾ قد تبين لك العلة فى تأكيد شريعة السبت وكونها رجما⁽¹¹²⁸⁾ . 15 وسيد النبيين قتل عليها وهى ثالثة وجود الإله ، ونقى

الثبوت اذ النهى عن عبادة سواه ، انما هو لتقرير التوحيد . وقد علمت من كلامى أن الاراء ان لم تكن لها أعمال تثبتها وتشهرها وتخلدها فى الجمهور لم تبق . فلذلك شرعنا بتفضيل هذا اليوم حتى تثبت قاعدة حدث العالم وتشهر فى الوجود ؛ اذا عطل الناس كلهم فى يوم واحد ،

(1114) : ا ، برا : ت ج (1115) : ا ، عه : ت ج (1116) : ا ، قونه : ت ج (1117) : ع [يشوع ١١/٣ ، ١٢] ، ادون كل حارس : ت ج (1118) : ع [الخروج ١٧/٢٣ ، ٢٣/٢٤] ، وهادون ، ت ، (1119) لا يكون : ت ، لم يكن : ج (1120) : ا ، ادون : ت ج (1121) : ا ، قنين : ت ج (1122) : ا ، براوخته : ت ج (1123) : ا ، الهى مشيم : ت ج (1124) : ا ، ال هوم : ت ج (1125) : ا ، الهيم : ت ج (1126) ومع : ج ، مع : ت (1127) لعله : ت ، لملك : ج (1128) : ا ، بضا : ت ج

فإذا سئل ما علة ذلك كان الجواب : لان الرب في ستة ايام خلق ⁽¹¹²⁹⁾ .
وقد جاء في هذه الشريعة علتان مختلفتان لانها لمعلولين مختلفين . وذلك
انه قال في علة تعظيم السبت في الاوامر العشرة ⁽¹¹³⁰⁾ الاولى قال : لان الرب
في ستة ايام خلق النخ ⁽¹¹³¹⁾ . وقال في « مثبته التوراة » : واذكر انك كنت

عبدا في مصر ⁽¹¹³²⁾ ولذلك امرك الرب إلهك بان تحفظ يوم السبت ⁽¹¹³³⁾ . 5

وهذا صحيح ، لان المعلول في القول الاول وهو ⁽¹¹³⁴⁾ تشریف اليوم
وتعظيمه كما قال : ولذلك بارك الرب يوم السبت وقدمه ⁽¹¹³⁵⁾ هذا هو

المعلول التابع لعله : ان ستة ايام النخ ⁽¹¹³⁶⁾ . اما تشريعنا به وأمرنا نحن
بحفظه فهو معلول تابع لعله كوننا عبيدا في مصر ⁽¹¹³⁷⁾ الذي لم نكن نخدم

باختيارنا . ومتى شئنا ولا نستطيع العطلة فشرعنا بالعطلة والراحة 10
لنجمع الامرين : اعتقاد رأى صحيح ، وهو حدث العالم الدال على وجود
الاله باول خاطر واسهل نظر ، وتذكر افضال الله علينا في اخراجنا ⁽¹¹³⁸⁾
من تحت اثقال المصريين ⁽¹¹³⁹⁾ فكانه افضال ⁽¹¹⁴⁰⁾ عام في صحيح ⁽¹¹⁴¹⁾

الرأى النظرى وصلاح الحال الجسماني .

15 فصل لب (٣٢) .

آراء الناس في النبوة كآرائهم في قدم العالم وحدثه ، اريد بذلك
ان كما ان الذين صحح عندهم وجود الإله لهم ثلثة آراء في قدم العالم

(1129) : ع [الخروج ١١/٢٠] ، ك شئت يميم لله الله : ت ج (1130) : ا ،
عشره بروت : ت ج (1131) : ا ، ك شئت يميم لله الله [+ ات هشيم : ج] كو : ت ج
(1132) : ع [الثانية ١٦/١٢ ، ١٨/٢٤] و زكرت كى عبد هيت بمصرم : ت ج (1133) :
ع [الثانية ١٥/٥] ، عل كن صوك الله الهيك لمسوات يوم هشيت : ت ج (1134) وهو :
ج ، هو : ت (1135) : ع [الخروج ١١/٢٠] ، عل كن برك الله ات يوم هشيت ويقدش
هو : ت ج (1136) : ا ، ك شئت يميم [- وكو : ج] : ت ج (1137) : ا ، مديم
بمصرم : ت ج (1138) اخراجنا : ج ، اراحنا : ت (1139) : ع [الخروج ٧/٦] ،
متحت سبلوت مصرم : ت ج (1140) انفصال : ت ، تفضل : ج (1141) صحيح : ت ،
نصحيح : ج ن

وحدوثه كما بينا. كذلك الآراء أيضا في النبوة ثلثة ولأ اعرج على رأى
افيقوروس، لانه لا يعتقد وجود إله. فناهيك ان يعتقد نبوة. وانما اقصد
لذكر آراء معتقد الإله.

الرأى الاول: وهو رأى جمهور الجاهلية ممن يصدق بالنبوة وبعض
عوام (1142) شريعتنا ايضا يعتقدونه (1143) وهو ان الله (1144) تعالى يختار
5 من يشاء من الناس فينبئ به ويبعثه. لا فرق ان يكون ذلك الشخص عندهم
علما او جاهلا، كبير السن او صغير السن، لكنهم يشترطون فيه ايضا خيرية
ما، وصلاحية اخلاق. لان الناس الى هذه الغاية ما قالوا انه قد ينبئ الله
رجلا شريرا، الابان يردّه (1145) خيرا اولا بحسب هذا الرأى.

والرأى الثانى: رأى الفلاسفة وهو (1146) ان النبوة كمال ما في طبيعة
10 الانسان. وذلك الكمال لا يحصل للشخص من الناس الا بعد ارتياض مخرج
ما في قوة النوع للفعل ان لم يعق عن (1147) ذلك عائق مزاجى، او سبب
ما من خارج كحكم كل كمال (1148) يمكن وجوده في نوع ما. فانه لا يصح
وجود ذلك الكمال على غايته ونهايته في كل شخص من اشخاص ذلك
15 النوع، بل في شخص ما. ولا بد ضرورة وان كان ذلك الكمال مما يحتاج
في حصوله لمُخرج، فلا بد من مُخرج. وبحسب هذا الرأى لا يمكن
ان يتنبأ الجاهل ولا يكون الانسان يسمى غير نبى ويصبح نبيا كمن
يجد وجدة، بل يكون الامر هكذا. وذلك ان الشخص الفاضل الكامل
في نطقياته وخلقياته، اذا كانت قوته المتخيلة على اكل ما تكون وتنبأ (٢٥٠ - ب) ج
20 النبيذ الذى استسعه، فانه يتنبأ ضرورة، اذ هذا كمال هو لنا بالطبع
ولا يصح بحسب هذا الرأى ان يكون شخص يصلح للنبوة، ويتنبأ لها
ولا تنبأ الا ما يصح ان يغتذى شخص صحيح المزاج بغذاء محمود، فلا
يترك من ذلك الغذاء دم جيد، وما اشبه هذا.

(1144) الله : ت ، الإله : ج (1142) عوام : ت ج ، عوام اهل : ن (1143) :

معتقدونه : - ، يعتقد : ت (1145) يردّه : ت ، يريده : ج (1146) وهو : ت ، هو : ج

(1147) : حن : ت ، من : ح (1148) كمال : ت ، كامل : ج

والرأى الثالث : وهو رأى شريعتنا و قاعدة مذهبنا، هو مثل هذا
 رأى | الفلسفى بعينه الا فى شئ واحد وذلك انا نعتقد ان الذى يصلح
 للنبوۃ المتبىٰ لها قد لا يتنبأ. وذلك بمشيئة إلهية. وهذا عندى هو شبه
 المعجزات كلها وجارٍ فى نسقها. فإن الامر الطبيعى ان كل ما يصلح
 بحسب جبلته وارتاض بحسب تربيته (1149) ، وتعليمه، سيتنبأ. والممنوع 5
 من ذلك انما هو بمن (1150) منع تحريك يده كياربُععام (1151) او منع
 الابصار كعسكر ملك ارم عند قصده (1152) اليساع (1153). اما كون قاعدتنا
 التهيوۃ والكمال فى الخلقيات والنطقيات، ولا بدّ فهو قولهم (1154) : انما
 النبوة تستند على الحكيم والقوى والغنى (1155). وقد بينا ذلك فى «شرح
 المشنه» (1156) وفى تاليفنا الكبير (1157) واخبرنا بكون ابناء الانبياء (1158) 10
 مشغولين دائماً بالتهيوۃ.

واما كون المتبىٰ قد يمنع ولا يتنبأ ، فتعلم ذلك من قصة باروك
ابن نيريا (1159) لانه تبع ارميا، وراضه وعلّمه وهياّه. وكان يُطمع
 نفسه بانه (1160) يتنبأ ، فَمُنْع كما قال : اعيت فى زفيرى ولم اجد
راحة (1161). فقيل له على يد ارميا : هكذا تقول له هكذا قال الرب 15
وانت تلتمس لك عظام لا تلتمس (1162). ولقد كان يتسع ان يقال بان
 هذا تصريح بان النبوة فى حق باروك عظام (1163). ولذلك كان يقال

(1149) تربيته : ت ، تدبيره : ج (1150) | بن : ت ، كن : ج (1151) كياربعام :
 ع [الملوك الثالث ١٣/٤] ، كبريم : ت ج (1152) قصده : ت ج ، قصة : ن (1153) :
 ع [الملوك الرابع ١٨/٦] (1154) فهو قولهم : ت ج ، فقولهم : ن (1155) : ا ، ابن
 هنيوان شوره الا عل حكم جبور وعشير : ت ج [ثبت ، ٩٢ - ١ فدرم ، ٢٨ - ١] ،
 (1156) المقسة لسدر زريم (1157) تاليفنا : ج ، التاليف : ت مشنه توره ، يوصى
 هتوره ٧ (1158) : ا ، [المقصود من الابناء هنا التلاميذ : ب] ، بنى هنييايم : ت ج
 (1159) : ع [ارميا ١/٤٥] ، بروك بن نريه : ت ج (1160) : بانه : ت ، بان : ج
 (1161) : ع [ارميا ٣/٤٥] ، يحنى بانحنى ومنوحه لامصاق : ت ج (1162) : ع [ارميا
 ٤/٣٥ ، ٥] ، كه امرافه كواته تبش لك جدولوت ال تبش : ت ج (1163) : ا ،
 جدولوت : ت ج

- ان قوله (1164) حتى انبياؤها لا يصادفون رؤيا من لدن الرب (1165) من اجل كوسم في المهجر (1166) كما نين ، لكن نجد نصوصا كثيرة منها نصوص كتب ، ومنها كلام الحكماء (1167) كلها مستمرة على هذه القاعدة. وهي ان الله ينبت من يشاء (1168) متى شاء لكن للكامل الفاضل في الغاية. اما
- 5 الجاهل من العوام | فلا يمكن ذلك عندنا اعني ان ينبت احداهم الا (١-٧٤) م
كإمكان ان ينبت حمارا او ضفدعا (1169). هذه (1170) قاعدتنا انه لا بد من الارتياض والكمال. وحينئذ يكون الإمكان الذي تتعلق به قدرة الإله ولا يغفلك قوله : قبل ان اصورك في البطن عرفتُك وقبل ان تخرج من الرحم قد سنك (1171). لان هذه حال كل نبي لا بد له من تهيؤ طبيعي
- 10 في اصل جبلته كما يتبين.

- واما قوله : لاني صبي (1172) فقد علمت تسمية العبرانية (1173) : يوسف الصديق غلاما (1174) وهوابن ثلاثين سنة وتسمية يشوع غلاما (1175) وهو قدناهز الستين وهو قوله في حين عمل العجبل (1176) وكان خادمه يشوع بن نون الغلام لا يبرح من داخل الخباء (1177) و سيدنا موسى (1178)
- 15 حينئذ ابن احدى (1179) وثمانين ، وجملة عمره مائة وعشرون (1180) وعاش يشوع بعده اربع عشرة (1181) سنة ، وعمر يشوع مائة وعشر. فقد بان ان يشوع حينئذ ابن سبع وخمسين سنة اقل ذلك وسماه غلاما (1182) ولا

(1164) ان قوله : ت ، - : ج (1165) : ع [ايكا ٩/٢] ، جم نيباه لامصار حزون [شو : ج] من ي . ي : ت ج (1166) : ا ، الجلول : ت ج (1167) : ا ، حكيم : ت ج (1168) : يشاء : ج ، شاء : ت (1169) حمارا او ضفدعا : ت ، حمار او ضفدع : ج ن (1170) هذه : ت ، هذا : ج (1171) : ع [اريا ١/٥] ، بطرم اصرك بيطن يدعيك و بطرم تصامرحم هقدشيك : ت ج (1172) : ع [اريا ٦/١] ، نمرانكي : ت ج (1173) : العبراني : ج (1174) : ا ، يوسف هصديق نمر [نصر في ج] : ت ج (1175) : ا ، يهوشع نمر : ت ، يهوشع نصر : ج (1176) : ا ، مسه هعجل : ت ج (1177) : ع [الخروج ١١/٢٣] ، ومثرتو يهوشع بن نون نمر لايميش [يموش : ت] : ت ج (1178) : وشه رينيو : ت ج (1179) : اسدي : ت ج ، اسد : ن (1180) عشرون : ت ج ، عشرة : ن (1181) اربع عشرة : ت ج ، اربعة عشر : ن (1182) : نمر : ت ، نصر : ج

- يغلطك ايضا ماجاء في المواعيد في قوله : اُفيض روحى على كل بشر
 فيتنبأ بنوكم وبناتكم⁽¹¹⁸³⁾ لانه قد فسر ذلك واخر ماتكون تلك النبوة فقال :
 و يرى شبانكم رؤى و يحكم شيوخكم احلاما⁽¹¹⁸⁴⁾ لان كل مخبر بغيب من
 جهة التكهن و الشعور كان ذلك ، او⁽¹¹⁸⁵⁾ من جهة رؤية صادقة :
 5 فانه يسمى ايضا نبيا ولذلك يسمون⁽¹¹⁸⁶⁾ انبياء البعل وانبياء العشتروت
 انبياء⁽¹¹⁸⁷⁾ الا ترى قوله تعالى : اذا قام بينكم متنبئ او راى حلم⁽¹¹⁸⁸⁾
 فاما الوقوف في جبل سيناء⁽¹¹⁸⁹⁾ و ان كانوا كلهم مشاهدين النار العظيمة
 (٧٤ - ب) م سامعين الاصوات المهولة⁽¹¹⁹⁰⁾ المفزعة على جهة المعجز. فلم يحصل
 في درجة النبوة الامن يصلح ، وعلى مراتب ايضا الا ترى قوله :
 10 اصعدالى الرب انت و هارون وناداب و ايهو وسبعون من شيوخ اسرائيل
⁽¹¹⁹¹⁾ هو عليه السلام في اعلى⁽¹¹⁹²⁾ مرتبة كما قال : ثم يتقدم موسى
 وحده الى الرب وهم لايتقدمون⁽¹¹⁹³⁾ و هارون⁽¹¹⁹⁴⁾ دونه و ناداب
⁽¹¹⁹⁵⁾ و ايهو دون هارون⁽¹¹⁹⁴⁾ وسبعون من الشيوخ⁽¹¹⁹⁶⁾ دون ناداب
⁽¹¹⁹⁵⁾ و ايهو وسائر الناس دون هؤلاء على حسب كالاتهم ونص الحكماء
 عليهم السلام موسى امة وحده و هارون امة وحده⁽¹¹⁹⁷⁾ و اذ⁽¹¹⁹⁸⁾ وانلرج لنا 15

(1183) : ع [يوثيل ٢٨/٢] ، اشفوك ات روحى على كل بشر و نبوا بنكم و بنوتكم
 : ت ج (1184) : ع [يوثيل ١/٣] ، زفنيكم حلوموت يخلومو و بحور يكم حزيونوت
 يراو : ت ج (1185) او : ت ، - : ج (1186) يسمون : ج ، يسي : ت (1187) : ا ،
 نيباي هبل و نيباي هاشره نيباي : ت ج (1188) : ع [التثنية ١٣/٢] ، كي يقوم بقربك نبي
 او حولم حلوم : ت ج (1189) : ا ، معمد هرسيني : ت ج (1190) المهولة : ت ، المهيلة : ج
 (1191) : ع [الخروج ١٧/٢٤] ، على الى الله اته و اهرن نذب و ايهو و شعبهم مزقنى يشرال :
 ت ج (1192) اعل : ت ، اصل : ج (1193) : ع [الخروج ٢٤/٢] ، و نجش مشه
 لبدوال الله وهم لا يمشو : ت ج (1194) : ا ، اهرن : ت ج (1195) : ا ، نذب :
 ت ج (1196) : شعبهم ايش : ت ج (1197) : ا ، [المني الحرق] موسى قسم بنفسه و هارون
 قسم بنفسه ، الحكيم [عليهم السلام : ت] مشه محمه بغنى عصمه و اهرن [و كل يشرال
 ج] محمه بغنى عصمه : ت ج (1198) واذ : ت ، اذ : ج

ذكر الوقوف على جبل سيناء ، فلننبه على ما يبين من النصوص عند التأمل الحسن ومن كلام الحكماء⁽¹²⁰⁰⁾ في ذلك الوقوف⁽¹²⁰¹⁾ كيف كان، في فصل مفرد

فصل لج [٣٣]

- 5 يبين ان⁽¹²⁰²⁾ الوقوف على جبل سيناء⁽¹²⁰³⁾ لم يكن جميع الواصل لموسى هو كله الواصل لجميع اسرائيل ، بل الخطاب لموسى وحده. و لذلك جاء خطاب الاوامر العشرة⁽¹²⁰⁴⁾ كله مخاطبة الواحد | المفرد وهو عليه السلام ينزل الى اسفل الجبل ويخبر الناس بما سمع نص التوراة : و انا قائم بين الرب و بينكم في ذلك الوقت لكي ابلغكم كلام الرب⁽¹²⁰⁵⁾ وقال ايضا :
10 موسى يتكلم ، والله يجيبه بالصوت⁽¹²⁰⁶⁾ . وبيان في «المكيلا» (+) ان كل كلام وكلام⁽¹²⁰⁷⁾ يعيده لم كما سمع . ونص التوراة ايضا : لكي يسمع الشعب مخاطبتي لك الخ.⁽¹²⁰⁸⁾ ، دليل ان الخطاب له وهم يسمعون الصوت العظيم لاتفصيل الكلام . وعن سماع ذلك الصوت العظيم قال : فلما سمعتم الصوت⁽¹²⁰⁹⁾ (٧٥-١) م ، وكنتم سامعين صوت الكلام و انتم لاتدركون صورة بل صوتا فقط⁽¹²¹⁰⁾ ولم يقل تسمعون الكلام⁽¹²¹¹⁾ وكل ماجاء من سماع الكلام انما المراد به سماع الصوت⁽¹²¹²⁾ ، وموسى هو الذي يسمع الكلام ويحكيه لهم هذا هو الظاهر من نص التوراة .

(1199) : ا ، معدهر : ت ج (1200) : ا ، الحكيم : ت ج (1201) : ا ، المعمد : ت ج (1202) : ان ، ج ، ان في : ت (1203) : ا ، معدهر سيني : ت ج (1204) : ا ، عشر هدبروت : ت ج (1205) : ع [التثنية ٥/٥] ، انكي عومد [عمدت] بين الله و بينكم طيبه لكم ات دبر الله : ت ج (1206) : ع [الخروج ١٩/١٩] ، مشه يدبر و هاطم يعنتر بقول : ت ج (1207) : ا ، دبور دبور : ت ج (+) [المكيلا ١/٢٠ تفسير الخروج] (1208) : ع [الخروج ١٩/١٩] ، يعبور يشمع هم بدري علك و كو : ت ج (1209) : ع [التثنية ٢٣/٥] ، كشر معكم [كشمكم] ، ات مقول : ت ج (1210) : ع [التثنية ١٢/٤] ، قول دبري اتم شوميم و تموت ايتكم روايم رولتي قول : ت ج (1211) : ا ، دبري اتم شميم [شوميم ج] : ت ج (1212) : ا ، القول : ت ج

- ومن أكثر كلام الحكماء ⁽¹²⁰⁰⁾ عليهم السلام لكنه لهم أيضا قولة منصوصة في عدة مواضع من «المدرشوت» وهي في التلمود أيضا وهي قولهم: انهم سمعوا «انا الذي» «ولا يكن لك» من فم الجبار ⁽¹²¹³⁾ يعنون انها وصلت لهم كمثل ما وصلت لسيدنا موسى ⁽¹²¹⁴⁾ ولم يكن سيدنا موسى ⁽¹²¹⁴⁾ موصلها لهم. وذلك ان هذين الاصلين اعنى وجود الاله وكونه واحدا، انما يدرك 5 ذلك بالنظر الانساني وكل ما يعلم ببر هان فحكم النبي فيه وحكم كل من علمه سواء لاتفاضل. ولا علم هذان الاصلان من جهة النبوة فقط، نص التوراة: فقد اريت لتعلم الخ ⁽¹²¹⁵⁾ اما سائر الكلمات ⁽¹²¹⁶⁾ فهي من قبيل المشهورات والمقبولات لا من قبيل المعقولات. ومع ما ذكرنا أيضا من ذلك، فان الذي تستقل به النصوص وكلام الحكماء ⁽¹²⁰⁰⁾ هذا هو ⁽¹²¹⁷⁾ انهم لم 10 يسمعوا جميع اسرائيل في ذلك الوقفة ⁽¹²¹⁸⁾ غير صوت ⁽¹²¹⁹⁾ واحد فقط مرة واحدة وهو الصوت ⁽¹²¹⁹⁾ الذي ادرك موسى وكل اسرائيل منه: انا الذي [...] ولا يكن لك [...] ⁽¹²²⁰⁾. واسمعهم موسى ذلك بكلامه ⁽¹²²¹⁾ بتفصيل احرف مسموعة. وقد ذكروا الحكماء ⁽¹²⁰⁰⁾ ذلك واسندوه لقوله: تكلم الله مرة و ثانية والذي سمعته ⁽¹²²²⁾ وبينوا في اول «مدرش حزيت» ⁽¹²²³⁾ 15

(1213): ا، انكى ولا يبيه لك من مجبوره شمعوم: ت ج واشير: «انا الذي» الى الامر الاول من الاواخر العشرة حيث يقول: انا الرب الهك الذي اخرجك من مصر، واشير: «لا يكن لك» الى الامر الثاني من الاواخر العشرة حيث يقول: لا يكن لك الهة اخرى تجاهي [انظر: الخروج ٢٠/٢١] (1214): ا، مشه ريبينو: ت ج (1215): ع [التثنية ٣٥/٤]، اته هرايت لدعت وكو: ت ج (1216): ا، الدبروت: ت ج (1217) هذا هو: ت، هو هذا: ج (1218): ا، المصد: ت ج (1219): ا، قول: ت ج (1220): ا، انكى [انبيو: ج] ولا يبيه لك: ت ج [انظر الرقم 1213 فيما سبق آنفا] (1221) بكلامه. ت، بكات: ت ج (1222): ع [المزمور ١٢/٦١] است دبر الهيم بفرو شقيم زو [شمعنو: ج] [شمعنى: ت ج (1223) مدرش حزيت. تفسير نشيد الا ناشيد ٢/١

انهم لم يسمعوا | صوتا (1219) اخر من قبله تعالى ونص التوراة : بصوت عظيم (١٧٥-ب) م
ولم يزد (1224) وبعد سماع ذلك الصوت (1219) الاول كان ما ذكر من
استهوالهم الامر وخوفهم (1225) الشديد .

وما حكى من قولهم : فقلتم هو ذا قد ارانا الله الخ . . و الآن ليم

5 نهلك الخ ؟ تقدم انت واسمع (1226) . فتقدم هو جل من مولود ثانية وتلقى

بقية الكلمات (1227) واحدة واحدة ونزل لاسفل (1228) الجبل وسمعهم اياها

في ذلك المشهد العظيم و هم يصرون الانوار و يسمعون الاصوات اعنى
تلك الاصوات التى هى : اصوات وبروق (1229) كالرعد وصوت عال للبوق

(1230) وكل ما تجد من ذكر سماع الاصوات (1231) كثيرة كما قال : وكان

10 جميع الشعب يشاهدون الرعد الخ (1232) انما هو (1233) صوت بوق (1234)

ورعد ، ونحوها .

اما صوت (1219) الرب اعنى الصوت المخلوق الذى منه فهم الكلام

(1235) فلم يسمعه (1236) غير مرة واحدة فقط ، كما نصت التوراة وكما بينوا

الحكماء (1220) في الموضع الذى نهتك عليه ، و هو الصوت (1237) الذى

15 تخرج بسامعه روحهم (1238) واُدرك به الكلمتان الاوليتان . (1240)

(1224) : ع [التثنية ٢٣/٥] ، قول جلول ولايف : ت ج (1225) خوفهم : ت ،
خوفه ، ج (1226) : ع [التثنية ٢٧،٢٤/٥] ، وتامروهن وهرانوا لله المتيكو وحته
نمت قرب اته وشمع : ت ج (1227) : ا ، الدبروت : ت ج (1228) لاسفل : ت ،
الاسفل : ج (1229) : ع [الخروج ١٨/٢٠] ، قواوت وبرقيم : ت ج (1230) : ا ،
قول شوفر حزق : ت ج (1231) : ا ، قولوت : ت ج (1232) : ع [الخروج ١٨/٢٠] ،
وكل هم روايم ات هقولوت كو : ت ج (1233) هو : ت ، هى : ج (1234) : ا ،
قول هشوفر : ت ج (1235) : ا ، الدبور : ت ج (1236) فلم يسمعه : ت ، فلم يسمعه : ج
(1237) : ا ، القول : ت ج (1238) الذى : ت ، - : ج (1239) : ا ، يصاه نشستن
بشمو : ت ج [انظر شير هشيريم ربه ، فصل ٦/٥] (1240) : ا ، شتى هدبروت
هراشونوت : ت ج

واعلم ان هذا الصوت ايضا ليس مرتبهم فيه سوى مع مرتبة سيدنا موسى
وانا (1241) انبهك على هذا السر واعلمك انه امر متواتر (1242) في الملة معلوم
عند علمائها. وذلك ان كل موضع تجد فيه ويتكلم الرب الى موسى قائلا
(1243) يترجمه انقلوس : قال الله (1244) وكذلك قوله : (1245) فكلم الرب

بجميع هذا الكلام (1246). [ترجمه] قال الرب بكل الكلمات (1247) واما قول 5
اسرائيل لموسى : ولا يكلمنا الله (1248) فترجمه ولا يقل لنا من طرف الرب

(1249). فقد ابان لك عليه السلام عن الجملة التي فصلناها | وهذه المعاني

الغريبة الجليلة قد علمت ان انقلوس راو لهما من افواه الرب اليعزرو الرب
يشوع (1250) الذان (1251) حكما اسرائيل (1252) باطلاق كما بينوا. فاعلم ذلك

وتذكره (1253) لانه لا يمكن ان يتعرض للوقفة على جبل سيناء 10
باكثر من هذا القدر الذي ذكره لانه من جملة غوامض التوراة (1254) وحقيقة
ذلك الاداك وكيف كان الحال فيه خفي عنا جدا لانه لم يتقدم مثله
ولا يتأخر فاعلمه

فصل لد [٣٤]

هذا النص الذي جاء في التوراة وهو قوله : ها انا ميسر امامك ملكا 15

الخ (1255) معنى هذا النص هو الذي تبين في « مشنه التوراة » قال لموسى

(1241) انا : ت ، انا ، ج (1242) متواتر : ت ، متوارد : ج (1243) : ا ،
ويدبر الله ال مشه [+ لمرق ت] : ت ج (1244) : ا ، وملي الله : ج ، وملي اذني : ت
(1245) قوله : ت - : ج (1246) : ع [الخروج ١٠/٢٠] ، ويدبر الهيات كل هدميم
: ت ج (1247) : ا ، وملي الله يت كل فتجما : ت ج (1248) : ع [الخروج
١٩/٢٠] ، وال يدبر عنو الهيم : ت ج (1249) : ا ، ولا يتصل عنان قول [قدم : ت]
الله : ت ج (1250) : ا ، مفيد ر . اليعزرو يشوع : ت ج (1251) اللذان : ت ،
الذين : ج (1252) : ا ، [حكما : ج ، حكى : ر] اسرائيل : ت ج (1253) تذكره : ت ،
تدبره : ج (+) : ا ، لمعد هر سيني : ت ج (1254) : ا ، سترى تور : ت ج (1255) .
ع [الخروج ٢٣/٢٠] ، هه انكي شلع ملاك لفنيك : ت ج

- في : وقفة على جبل سيناء ⁽¹²⁵⁵⁾ اقيم لهم نبيا الخ ⁽¹²⁵⁶⁾ . ودليل ذلك قوله
 في هذا الملك : فتحفظ له وامتثل قوله الخ ⁽¹²⁵⁷⁾ . ولاشك ان هذه الوصية
 انما هي لجمهور الناس وليس لجمهور الناس يتجلى لهم الملك ولا يامرهم ولا
 ينههم حتي يؤمروا ان لا يخالفوه وانما معنى هذه القولة انه تعالى اعلهم
 ان نبيا يكون فيهم ياتيه ملك يكلمه ، ويامر به وينهاه . فها هنا الله عن
 مخالفة ذلك الملك الذي يوصل اليها ⁽¹²⁵⁸⁾ | النبي كلامه كما بين في « مشنة (٢٠١-ب) »
 التوراة « وقال : له تسمعون ⁽¹²⁵⁹⁾ وقال : وای انسان لم يطع كلامي
 الذي يتكلم به باسمي الخ ⁽¹²⁶⁰⁾ . وهويان قوله : لان اسمي فيه ⁽¹²⁶¹⁾ | (٧٦-ب) م
 وانما هذا كله اعلام ⁽¹²⁶²⁾ لهم ان هذا المشهد العظيم الذي رأيتموه اعني
 10 الوقفة على جبل سيناء ⁽¹²⁶³⁾ ليس هو امراً دائماً ⁽¹²⁶⁴⁾ معكم ولا يكون في المستقبل
 مثله ولا تكون دائماً لانار ⁽¹²⁶⁵⁾ ولا سحاب ⁽¹²⁶⁶⁾ كما هو الان على هذا المسكن
 ابدا ⁽¹²⁶⁷⁾ . وانما يفتح لكم البلاد ويمهد لكم الارض : ويعلمكم بما
 تفعلونه ، ملك ارسله لانبيائكم فيعلمكم ما ينبغي اتيانه ، وما يلزم
 اجتنابه . وفي هذا ايضا ⁽¹²⁶⁸⁾ اعطى القاعدة التي لم ازل ايسنها دائماً ⁽¹²⁶⁹⁾
 15 و هي ان كل نبي غير سيدنا موسى فانه ياتيه الوحي على أيدي ملك فأعلمه .

(1256) : ع [التثنية ١٩/١٩] ، نبيا اقيم لهم كو : ت ج (1257) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ، هشر مفيو وشع بقاوكو : ت ج (1258) الينا : ت ، لنا : ج (1259) : ع [التثنية ١٥/١٨] ، الير تسمعون : ت ج (1260) : ع [التثنية ١٩/١٨] ، وهيه هاش اش
 لايشع ال دبري اشريد برشمي كو : ت ج (1261) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ، [هنا
 ج] ك شئ بقريو : ت ج (1262) اعلام : ج ن ، اعلاما : ت (1263) : ا ، معد هرسني :
 ت ج (1264) امرا دائماً : ت ، امر داهم : ج (1265) : ا ، اش : ت ج (1266) : ا ،
 صر : ت ج (1267) : ا ، عل هشكن تميد : ت ج (1268) ايضا : ت ج ، - : ن (1269)
 دائماً . ج . - : ت

فصل له [٣٥]

- قد بينت للناس كافة الاربعة فصول (1270) التي انفصلت بها نبوة سيدنا موسى من نبوة سائر النبيين، واستدللت على ذلك ووضحته في « شرح المشنه » (1271). وفي « مشنه التوراة » (1272) فلاحاجة لاعادة ذلك ولا هو من غرض المقالة. و الذي اعلمك به الآن أن (1273) كل كلام ا قوله في النبوة في فصول هذه المقالة، انما هو في صورة نبوة جميع النبيين الذين قبل موسى، والذين ياتون بعده. اما نبوة سيدنا موسى فلا تعرض (1274) لها في هذه الفصول بكلمة لا يتصريح ولا بتاويل. وذلك ان اسم نبي انما هو عندى مقول على موسى وعلى من سواه بتشكيك (1275). وكذلك ايضا الحال عندى في معجزاته، و معجزات من سواه. فان 10 معجزاته | ليست من قبيل (1276) معجزات سائر النبيين. (١-٧٧) م

- اما الدليل الشرعى على كون نبوته مباينة لكل من تقدمه، فهو قوله : تجليت لابراهيم الخ. واما اسمى «يهوه» فلم اعلنه لهم (1277). فقد اعلنا ان ادراكه ليس كادراك الآباء (1278) بل اعظم. ناهيك ادراك غيرهم ممن تقدم. اما مباينتها لنبوة كل من يتاخر فهو قوله على جهة 15 الإخبار : ولم يقم من بعد نبي في اسرائيل كموسى الذى عرفه الرب وجها الى وجه (1279) فقد بين ان ادراكه مباين لادراك كل من يتاخر بعده في اسرائيل الذين هم مملكة الأخبار والشعب المقدس (1280). والرب

(1270) فسؤل : ت ، الفصول : ج (1271) مقدمة للمقالة السابعة في الإيمان (1272) يسوعى هانورده قالة ٧ / ٥ ، ٦ (1273) الآن . ج ، - : ت (1274) تعرض . ت ، افترض : ج (1275) بتشكيك : ت ، باسئراك : ج (1276) قبيل : ت ، قبيل سائر - : (1277) ع [الخروج ٣ / ١] و اراد ال ابرهم كورشى الله لانهم دعوا لهم : ت - (1278) ١ ، الابوت : ت - مباينتها : ت ، مباينته : ج (1279) ع [التثنية ١٠ / ٢٤] ، و لاقم نيا حود بيشال كنه اشتر يدعوا الله فبى ال فيه : ت - (1280) ع [الخروج ١٩ / ١] ، هم مملكة كهني و جوى قلوبش : ت ج

فَمَا يَبْنِيكُمْ (1281) . نَاحِيكَ فِي سَائِرِ الْمَلَلِ .

أما مَبَايِنَةُ معجزاته على العموم لمعجزات (1282) كل نبي على العموم . فإن جميع المعجزات التي فعلتها الانبياء أوفعلت لها ، أخبر بها آحاد من الناس مثل آيات إيلياهو واليشاع (1283) إلا ترى ملك إسرائيل يستفهم عنها ويسأل جِيحزى (1284) أن يخبره بها كما قال : قَصِّ عَلَيَّ جَمِيعَ الْعِظَامِ الَّتِي صَنَعَهَا الْيَشَاعُ وَبَيْنَمَا هُوَ يَقْصُصُ عَلَيَّ الْخَ فَقَالَ جِيحزى يَا سَيِّدِي الْمَلِكُ هَذِهِ هِيَ الْمَرْأَةُ وَهَذَا هُوَ ابْنُهَا الَّذِي أَحْيَاهُ الْيَشَاعُ (1285)

و هكذا آيات كل نبي إلا سَيِّدَنَا مُوسَى . ولذلك بين الكتاب فيه على جهة الأخبار أيضاً ، أنه لا يقوم نبي أبداً يعمل آيات بالاشهار أمام 10 المؤلف له والمخالف عليه كما صنع موسى وهو قوله : ولم يقم من بعد نبي الخ . في كل الآيات والمعجزات الخ . على عيون جميع بني إسرائيل (1286) .

لأنه ربط هنا وقيد المعنيين جميعاً ، أنه لا يقوم من يدرك كادراكه ، ولا من يعمل كأعماله . ثم بين أن تلك الآيات كانت أمام فرعون وأمام ٢ كل عبيده وكل بلاده (1287) المخالفين عليه ، وكانت أيضاً بمحضر كل بني

15 إسرائيل التابعين له على عيون جميع بني إسرائيل . (1288) وهذا شيء ما وجد لنبي قبله . (1289) وقد تقدم إخباره الصادق أنه لا يكون لغير (1290) ذلك . ولا يغلطك ما جاء في ثبات ضوء الشمس ليشوع تلك الساعات : فقال على مشهد بني إسرائيل (1291) . لأنه لم يقل كل بني إسرائيل كما

(1281) : ع [العدد ٣/١٦] ، وبِتَوَكَّمُ أَفْ : ت ج (1282) لمعجزات : ت ، لمعجزة : ج (1283) : أ ، اليهو واليشع : ت ج (1284) جيحزى : أ ، جيحزى : ت ج (1285) : ع [الملوك الرابع ٤/٨ - ٤] ، سفره نال آيات هجدولوت أشرعته اليشع وبني هوامدبر كوو يامر جيحزى أدنى هلك زات هاشه وزه [زنه : ج] به أشره جيحزى اليشع : ت ج (1286) : ع [التثنية ٣٤/١٢ - ١٠] ، ولأقم نبي عود كوكلكل هاوتوت وهوفتيم كوكل ليعني كل يشرال : ت ج (1287) : أ ، لفرعه ولكل عبيدو ولكل أرسو : ت ج (1288) التابعين : - - - بي إسرائيل : ت ، - : ج (1289) قبله : ت ج ، بعده : ن (1290) لغير : ت ، لتيرد : ج (1291) : ع [يشوع ١٠/١٢] ، ويامر ليعني يشرال : ت ج .

جاء في موسى. وكذلك ايلياهو الى جبل الكرمل (1292) في نفر (1293)
 من الناس. وانما قلت تلك الساعات لانه يدلولى في قوله في مدة يوم
 كامل (1291) انه كاطول (1295) يوم يكون لان التام (1296) كامل،
 كانه (1297) قال ان ذلك اليوم كان عندهم في جبعون كاطول يوم يكون
 من ايام الصيف هناك. و بعدان تعزل (1298) لى في ذهنك نبوة موسى 5
 ومعجزاته اذ غرابة ذلك الادراك كغرابة تلك الأفعال. وتعتقد هذه
 رتبة نقصر عن ادراكها على حقيقتها تسمع قولى في هذه الفصول كلها
 في النبوة و في مراتب الانبياء فيها (1299) كل ذلك بعد هذه الرتبة. وهذا
 كان غرض هذا الفصل.

10

فصل لو [٣٦]

اعلم ان حقيقة النبوة وما هيئها هو فيض يفيض (1300) من الله (1301)
 عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة اولا ثم على القوة المتخيلة
 (٧٨ - ١) بعد ذلك، وهذه هي اعلى مرتبة الانسان وغاية الكمال الذى يمكن ان
 يوجد لنوعه. وتلك الحالة هي غاية كمال القوة المتخيلة. وهذا امر لا يمكن
 فى كل انسان بوجه، ولا هو امر يصل (1302) اليه بالكمال فى العلوم (1303) 15
 ج (٢٥٢ - ١) النظرية، وتحسين الاخلاق حتى تكون كلها على | احسن ما يكون
 واجمله دون ان ينضاف لذلك (1304) كمال القوة المتخيلة فى اصل الجبلية
 على غاية ما يمكن، وقد علمت ان كمال هذه القوى البدنية التى من

(1292) : د [الملوك الثالث ١٨/١٩] ، الهو بهر هكرمل : ت ج (1293) نفر :
 ج . نزر : ت (1294) : ع [يشوع ١٠/١٢] ، كيوم تميم : ت ج (1295) كاطول :
 ت ، باطول : ج (1296) : ا ، تميم : ت ج (1297) كانه : ت ، فكانه : ج (1298)
 تعزل : ت ، تعزل : ج (1299) فيها : ت - - : ج (1300) يفيض : ت - - : ج (1301)
 الله : ت ، الاله : ج (1302) امريوصل : ج ، امرا يصل : ت (1303) فى العلوم : ت ،
 بالعلوم : ن (1304) لذلك : ت ج ، الى ذلك : ن

جملتها القوة المتخيلة انما هو تابع لافضل مزاج يكون لذلك العضو الحامل لتلك القوة، ولا حسن مقدار يكون له ولا صفى مادة تكون له .

وهذا أمر لا يمكن ان يُجبر: فائتُهُ او يكمل نقصه بالتدبير بوجه .

لان العضو الذى قد ساء مزاجه فى أصل الجبله ، غاية التدبير المعدل له

5 ان يقيه على صحة ما لا ان يردّه لأفضل هيئاته . اما ان كانت آفته من

مقداره ، او وضعه او جوهره اعنى جوهر المادة التى تكون منها . فهذا

ملا حيلة فيه . وانت عالم بهذا كله ، فلا فائدة فى التطويل فى بيانه .

وقد علمت ايضا أفعال هذه القوة المتخيلة من حفظ المحسوسات

وتركيها ، والمحاكاة التى فى طبيعتها . وان اعظم فعلها واشرفها (1305)

10 انما يكون عند سكون الخواس ، وتعطلها عن أفعالها . حينئذ يفيض

عليها فيض ما بحسب التهيؤ هو السبب فى المنامات العصادقة ، وهو بعينه

سبب النبوة وانما يختلف بالاكتر والاقل لا بالنوع .

قد علمت ترادف قولهم: ان الحلم واحد من الستين من النبوة (1306) | (٧٨ - ب) م

ولا يقع التقدير بين شيئين مختلفين بالنوع ما يسوغ (1307) ان يقال كمال

15 الانسان كذا وكذا (1309) ضعف من كمال الفرس . وقد كرّروا هذا المعنى

فى « براشيت ربه » وقالوا : ان الحلم فيج النبوة (1309) . وهذا تشبيه

عجيب . وذلك ان الفرجة (1310) هى الثمر (1311) . بعينه وشخصه (1312) ،

غير انه سقط قبل كماله وقبل ان يحين له . كذلك فعل القوة المتخيلة فى حال

النوم هو فعلها فى حال النبوة ، إلا أن فيها تقصيرا (1313) ولم تعمل غايتها ،

(1305) اشرفها : ج ، اشرفه : ت (1306) : ا ، برکوت ٥٧ ب حلوم احد مشتم

بنبواه : ت ج (1307) ماينوغ : ت ، يسوغ : ج (1308) كذا : ت ، كذا : ج

(1309) : ا ، نوبلت نبواه حلوم : ت ج . [براشيت ربه ١٧ ، ٤٤] (1310) : ا ،

النوبلت : ت ج (1311) : ا ، القرى : ت ج (1312) بيت وشخصه : ت ، بشخصه

رعيه : ج (1313) تقصير : ت ، نقصيرا : ج

ولأن شئاً نعلمك من كلامهم عليهم السلام وتترك نصوص التوراة :
ان يكن فيكم نبي للرب فيالرويا اتعرف له في حلم اخاطبه (1314).

فقد اخبرنا تعالى بحقيقة النبوة ، وماهيتها ، واعلمنا انه كمال يأتي
في الحلم او الرؤيا والرؤيا (1315) مشتق من «راه» [رأى] وهو ان يحصل

- 5 للقوة المتخيلة من كمال الفعل حتى ترى الشئ كأنه من خارج ويكون
الامر الذي ابتداءه (1316) منها كأنه جاءها على طريق الاحكام (1317)
الخارج. وهذان القسمان فيها مراتب النبوة كلها كما سيبين اعني بمراى
النبوة او في الحلم (1318).

- وقد علم أن الامر الذي يكون الانسان في حال يقظته وتصرف
10 حواسه مشغولاً به جداً مكباً عليه متشوقاً (1319) له هو الذي تفعل القوة
المتخيلة فيه في حال النوم عند قبض العقل عليها بحسب تهيؤها والتمثيل
في هذا . وتكثر القول فيه فضل ، اذ هذا امر بين قد عرفه كل احد
وهو شبه ادراك الحواس الذي لا يختلف فيه احد من سالى الفيطر (1320).

- ويعد هذه المقدمات فلتعلم انه اذا كان | شخص من الناس جوهر
15 دماغه في اصل جبلته على غاية اعتداله في صفاء مادته ومزاجه الخاص
بكل جزء من اجزائه ، وفي مقداره ، ووضعها ولم تعقه عوائق مزاجية
من اجل عضواخر. ثم ان ذلك الشخص تعلم وتحكم ، حتى خرج من القوة
الى الفعل وصار له عقل انساني على كماله وتماهه ، وخلق انسانية
ظاهرة (1321) معتدلة ، وكانت تشوقاته كلها للعلم باسرار هذا الوجود

(1314) : ع [العدد ٦/١٢] ، ام بهي نبيام الله بمراه اليوم اتودع بعلوم او ادبر
بو : ت ج (1315) : ا ، بعلوم او بمراه ومراه : ت ج (1316) ابتداء : ت ج ، ابتداء :
ت ج ، ابتداء : ت ج ، الذي تراه [يحذف منها] : ز (1317) الاحكام : ت ، الاحساس : ج
(1318) : ا ، بمراه هنيوا او بعلوم : ت ج (1319) مكبا : ت ، مكب : ج ، متشوقا :
ت ، متشوق : ج (1320) سالى الفطر : ت ، السالى الفطرة : ج
(1321) : ظاهرة : ت ، ظاهرة : ج

ومعرفة اسبابه ، وفكرته ابدا مقبلة على الامور الشريفة واعتائه ، انما هو معرفة الاله واعتبار أفعاله وما ينبغي ان يعتقد في ذلك ويكون قد تعطل فكره وبطل تشوقه للامور البهيمية ، اعنى ايثار لذة الاكل والشرب والنكاح.

- 5 و بالجملة (1322) الحاسة اللامسة التى يبين ارسطو في الاخلاق وقال بان هذه الحاسة عار علينا. وما احسن ما قال ، وما اصح كونها عارا ! لانها لنا من حيث نحن حيوان لا غير ، كسائر البهائم ، وليس فيها شئ من معنى الانسانية . اما سائر الالتذات الحسية مثل الشم والسمع والرؤية ، فانها وان كانت جسمية فقد توجد فيها وقتا ما لذة للانسان من حيث هو انسان كما بين ذلك ارسطو . وقد اطرده بنا القول (1323) في ما ليس من الغرض ، لكنه محتاج اليه ، اذ اكثر في فكر التمييز من اهل العلم مشغولة . بلذات هذه الحاسة ومتشوقون (1324) هم البها .

- ويعجبون من (1325) ذلك كيف ليس يتنبشون (1326) ، ان كانت النبوة مما في الطبع . وكذلك يلزم | ايضا ان يكون هذا الشخص قد تعطلت فكرته (٧٩-ب) ٢ 15 وبطل تشوقه للرياسات الغير حقيقية اعنى طلب الغلبة ، او تعظيم العوام له واستجلاب كرامتهم وطاعتهم لمجرد ذلك ، بل ينظر الناس كلهم بحسب احوالهم | التى هم بحسبها بلا شك . اما كالسائمة او كالمفترسة التى (1327) (٢٥٢-ب) ٣ لا يفكر الكامل المتوحد (1328) اذا فكر فيها غير في وجه الخلاص من اذية المؤذى : منها ان اتفقت له معها مشاركة او الاستنفاع بما يستفيع به ، 20 منها ان (1329) اضطر لذلك (1330) في ضرورة من ضرورياته . فالشخص الذى هذه صفته لا شك انه عند ما تفعل قوته المتخيلة التى هى على

(1322) بالجملة : ت ج ، الجملة : ن (1323) القول : ت ج ، الكلام : ن (1324)

متشوقون : ت ، متشوقين : ج (1325) من : ت ، مع : ج (1326) ليس يتنبشون : ت ، لم

يتنبشوا : ج ، يتنبوا : ن ، يتنبون : ي (1327) التى : ت ، الذى : ج (1328) المتوحد :

ت ، المتوحد : ج (1329) ان : ت ، من : ج (1330) لذلك : ت ، الى ذلك : ج

اكل ما يكون و يفيض عليها من العقل ، بحسب كماله النظرى ، فانه لا يدرك الامورا الالهية غريبة جدا . ولا يرى غير الله وملائكته ولا يشعر ولا يحصل له علم الابامور هي آراء صحيحة وتديرات عامة لصالح الناس بعضهم مع بعض .

- 5 ومعلوم ان هذه الثلاثة اغراض التى ضمتها وهي كمال القوة الناطقة بالتعلم ، وكمال القوة المتخيلة بالجبلية ، وكمال الخلق بتعطيل الفكرة فى جميع اللذات البدنية ، وازالة الشوق لانواع التعظيمات الجاهلية الشريرة ⁽¹³³¹⁾ يتفاضل فيها الكاملون تفضلا كثيرا جدا . وبحسب التفاضل فى كل غرض من هذه الثلاثة اغراض يكون تفاضل درجات الانبياء كلهم .

10

(٨٠-١) م وقد علمت ان كل قوة بدنية ، فانها تكل وتضمف وتختل | وقتا وتصح وقتا آخر . وهذه القوة المتخيلة قوة بدنية بلا شك . فلذلك تجد الانبياء تعطلت نبوتهم عند الحزن او الغضب ونحوهما . قد علمت قولهم : ان النبوة لا تنزل عند الحزن وعند الكسل ⁽¹³³²⁾ . وان ابانا

- 15 يعقوب ⁽¹³³³⁾ لم ياته وحى طول ايام حزنه لاشتغال قوته المتخيلة بفقد يوسف ⁽¹³³⁴⁾ . وان سيدنا ⁽¹³³⁵⁾ موسى عليه السلام لم ياته وحى ⁽¹³³⁶⁾ على ما كان ياتيه من قبل من بعد نوبة الجواسيس ⁽¹³³⁷⁾ الى ان فنى جيل الصحراء ⁽¹³³⁸⁾ بمحملتهم ، لما عظم عليه امرهم بشدة نجبتهم ⁽¹³³⁹⁾ . وان كان عليه السلام لم تكن للقوة المتخيلة فى نبوته مدخل بل فيض العقل

(1331) الشريرة : ت ، الشديدة : ج (1332) : ا ، ابن هنياء شوره لامتوك عصبت ولامتوك حصلت : ت ج [ثبت ٣٠٠ ب] (1333) : ا ، يعقوب ابينو : ت ج (1334) : ا ، فصول الربى العنزر ٢٨ (1335) : ا ، ريبينو : ج ، - : ت (1336) وحى : ت ، - : ج (1337) : ا ، المرجلين : ت ج (1338) : ا ، دور مديبر : ت ج [تعتيت ٣٠ ب] (1339) نجبتهم : ت ج ، نجبتهم : ن

عليه دون توسطها كما ذكرنا مرات ، انه لم يتبأ بالمثل كسائر النبيين ، وسين ذلك . وليس هذا غرض الفصل .

وكذلك ايضا تجدد بعض الانبياء تنبأوا مدة ما ، ثم ارتفعت عنهم النبوة ، ولم يكن ذلك مستمرا لعارض طرأ وهذا هو السبب للذائق القريب في ارتفاع النبوة في زمان الجلاء (1340) بلا شك اى الكسل (1341)

او (1342) الحزن (1343) تكون للانسان بحالة من الحالات (1344) اشد (1345) من كونه عبدا مملوكا مسترقا للجاهلية الفسقة الذين جمعوا عدم التقى الحقيقى ، وكمال شهوات البهائم : ولا طاقة في يدك (1346) . وبهذا تواعدنا وهو الذى اراد بقوله : يطوفون في طلب كلمة الرب فلا يجدون (1347)

10 وقال : ملكها ورؤساؤها بين الامم ، ليس شريعة ، حتى انبياؤها

لا يصادف رؤيا من لدن الرب (1348) . وهذا صحيح بين العلة ، لان

الآلة (1349) قد تعطلت وهو السبب ايضا في رجوع النبوة | لنا على (٨٠-ب) م معتادها في ايام المسيح لعاه يظهر قريبا (1350) كما وعد .

فصل لث [٣٧]

15 ينبغي ان تنبه على طبيعة الوجود في هذا الفيض الاسمى الواصل الينا الذى به نعقل وتتفاضل عقولنا . وذلك انه قد يصل منه شئ لشخص ما ، فيكون مقدار ذلك الشئ الواصل له قدرا (1351) يكمله لا غير .

(1340) : ا ، الجملوت : ت ج (1341) : ا ، عسلوت : ت ج (1342) : لو : ت ، اى : ج (1343) : ا ، عسلوت : ت ج (1344) : الحالات : ت ، حالات : ج (1345) : اشد : ت ج ، وائد : ن (1346) : ع [التثنية ٣٢/٢٨] ، وابن لال يتيك (1347) : ت ج (1347) : ع [عاموس ١٢/٨] ، يشوطلو ليقش ات دراقه (1348) : ع [ايكا ٩/٢] ، ملكه وسريه بجوم اين توره جم (1349) : ت ج (1349) : الاله : ت ، الله : ج (1350) : ا ، ت هشيح [هشريت في ج] مهره بجله : ت ج (1351) : قدرا : ت ، قدر : ج

وقد يكون الشيء الواصل الى الشخص قدراً يفيض عن تكميله لتكميل غيره ، كما جرى الامر في الوجودات كلها التي منها ، ما حصل له من الكمال ما يذبر به غيره ، ومنها ما لم يحصل له من الكمال الا قدر يكون مدبراً بغيره (1352) كما بينا .

- وبعد هذا فلتعلم ان هذا الفيض العقلي ، اذا كان فائضاً على القوة 5 الناطقة فقط ، ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة . إما لقلة الشيء الفائض او لنقص كان في المتخيلة في اصل الجلبة فلا يمكنها قبول فيض العقل (1353) . فان هذا هو صنف العلماء اهل النظر . واذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعاً ، اعني الناطقة والمتخيلة كما بينا ، وبين غيرنا من الفلاسفة ، وكانت المتخيلة (1354) على غاية كما لها الجلبى فان هذا هو 10 صنف الانبياء . فان كان الفيض على المتخيلة فقط ، ويكون تقصير الناطقة اما من اصل الجلبة او لقلة الارتياض (1355) . فان هذا الصنف هم (٨١-١) المديرون للمدن ، واضعوا (1356) النواميس ، والكهان ، والزاجرون (1357) ، وارياب الاحلام الصادقة . وكذلك الذين يعملون العجائب بالحلل الغريبة والصنائع الخفية مع كونهم غير علمائهم ، كلهم من هذا الصنف 15 الثالث .

ومما يجب ان تحققه هو ان بعض اهل هذا الصنف الثالث تحدث لهم خيالات عجيبة ، واحلام ودهشات في حال اليقظة شبه مرأى النبوة (1358) ، حتى يظنوا بانفسهم انهم انبياء ، ويعجبون جداً بما يدركونه

- من تلك الخيالات ، و يظنون انهم قد حصلت لهم علوم لا بتعليم ، 20

(1352) بغيره : ت ج ، به نفسه لا غيره : ن (1353) فيض العقل : ت ، الفيض العقل : ج (1354) كما بينا وبين غيرنا من الفلاسفة وكانت المتخيلة : ت ج ، - : ن (1355) ارتياض : ت ، الارتياض : ج (1356) الزاجرون : ت ، الزاجرون : ج (1347) واضعوا : ن ، واضعوا : ن [بالالف بعد الواو في كل من النسخ (1358) : ا ، مراه هنبواه : ت ج

وباتون بتشويشات عظيمة في الامور العظيمة (1359) النظرية | ، وتختلط (١-٢٥٣) عليهم الامور الحقيقية بالامور الخيالية اختلاطا عجيبا. كل ذلك لقوة المتخيلة ، وضعف الناطقة ، وكونها لا حاصل (1360) فيها اصلا (1361) اعنى انها لم تخرج للفعل.

5 ومعلوم ان في كل صنف من هذه الثلاثة اصناف تفاضلا كثيرا (1362) جدا. وكل صنف من الصنفين الاولين ينقسم قسمين كما بينا. وذلك ان الفيض الواصل لكل صنف منها يكون اما بقدر يكمله لا غير ، او (1363) بقدر يفضل عن كماله ما يكمل به غيره. فالصنف الاول وهم العلماء قد يكون الفائض على قوة الشخص الناطقة منهم قد را (1364) يجعله ذا طلب وفهم ، ويعرف ويتميز ، ولا يتحرك لتعليم غيره ولا للتأليف ، ولا يجد 10 لذلك شوقا ، ولا له عليه قدرة. وقد يكون الفائض عليه قدرا (1364) يحركه ضرورة ليؤلف ويعلم.

كذلك (1365) الحال في (1366) الصنف الثاني ، قد ياتيه من الوحي ما يكمل ذلك النبي لا غير. وقد ياتيه | منه ما يوجب له ان يدعو الناس ، (٨١-ب) م ويعلمهم وبيض عليهم من كماله. فقد (1367) تبين لك ان لولا هذا الكمال الازيد (1368) لما ألفت العلوم في الكتب ، ولا دعوا الانبياء الناس الى علم الحق ، لان لا يؤلف عالم شيئا لنفسه ليعلم نفسه ، ما قد علم ، بل طبيعة (1369) هذا العقل هكذا ، هي انها تفيض ابدا ، وتمتد من قابل ذلك الفيض لقابل آخر بعده ، حتى تنتهي الى شخص لا يمكن ان يتعدها. 20 ذلك الفيض ، بل يكمله فقط ، كما مثلنا في بعض فصول هذه المقالة (1370)

(1359) العظيمة : ت ، - : ج (1360) حاصل : ت ، يحصل : ج (1361) اصلا : ت ، يواصل : ن (1362) تفاضلا كثيرا : ت ، تفاضل كثير : ج (1363) او : ت ، واما : ج (1364) قدرا : ت ، قدر : ج (1365) كذلك : ت ، بذلك : ج (1366) في : ت ، و : ج (1367) فقد : ت ، وقد : ج (1368) الازيد : ت ، الزائد : ج (1369) بل طبيعة : ت ، بطبيعة : ج (1370) الجزء الثاني فصل ١١

- وطبيعة هذا الامر توجب لمن وصل له (1371) هذا القدر الزائد من الفيض ان يدعو الناس ، ولا بد قُبِلَ منه ، او لم يُقْبَل. ولو أودى في جسمه حتى انا وجدنا انبياء دعوا الناس الى ان قُتِلوا. وذلك الفيض الالهى يحركهم ، ولا يتركهم يقرّوا ، ولا يسكنوا بوجه ، ولو لقوا الشدائد. و (1372) لذلك تجد ارميا عليه السلام صرّح (1373) انه لِيَا لِحَقِّهِ 5 من اهانة اولئك العصاة والكافرين (1374) الذين كانوا في زمانه، رام ان يكتّم (1375) نبوته ولا يدعُوهم الى الحق الذى رفضوه ، فلم يستطع على ذلك، قال: فصارلى كلام الرب عاراً وسخرة كل النهار فقلت لا اذكره ولا اتكلم باسمه من بعد ، لكنه كان فى قلبى كنار محرقة قد حُبِسَ فى عظامى فجهدتنى امساكُه ولم اقو على ذلك (1376) وهذا هو معنى قول 10 النبى الاخر (1377) ، تكلم الرب فَمَنْ يَنْبَأ ؟ (1378). فاعلم هذا .

فصل لح [٣٨]

م (١-٨٢)

- اعلم ان فى كل انسان قوة اقدام ضرورة. ولو لا ذلك لما تحرك بفكره لدفع ما يؤذيه. وهذه القوة فى القوى النفسانية عندى شبه القوة الدافعة فى القوى الطبيعية. وهذه قوة الاقدام تختلف (1379) بالشدّة 15 والضعف ، كسائر القوى حتى انك تجد من الناس من يقدم على الاسد (1380). ومنهم من ينفر من الفأر وتجد الواحد الذى يقدم على الجيش ويحاربه ، وتجد من اذا صاحبت امرأة عليه ، رعد وخاف. ولا بد ايضا ان يكون

(1371) له : ت ، الياء له : ج (1372) و : ت ، - : ج (1373) صرح : ت ج ، - : ن (1374) الكافرين : ت ، الكافرين : ج (1375) يكتّم : ت ج ، يختم : ن (1376) : ع [ارميا ٨ ، ٩/٢٠] ، كى هيه دبر الله لى لحرفه ولقلبه كل هيوم وامر لى لا اذكر نو ولا ادبر هود بشمو ويى بلى كاش نو عرت عصور بمصوق ثلاثى كلكل ولا او كل : ت ج (1377) الاخر : ت ، الاخير : ج (1378) : ع [عاموس ٨/٢] ، الله الهيم دبر لى لا يبا : ت ج (1379) تختلف : ت ، مختلف : ج (1380) الاسد : ت ج ، اسد : ن

ثم تهب مزاجي (1381) في اصل الجبلية ويزيد ذلك ويخرج ما في القوة بالاستخراج، وبحسب رأى ما. وكذلك ينقص ايضا بقله المباشرة، وبحسب رأى ما. ومن سن الطفولية يتبين لك في الصبيان وفور هذه القوة فيهم او ضعفها.

- 5 وكذلك هذه قوة الشعور هي موجودة في جميع الناس ، وتختلف بالاكل والاكثر ، وبخاصة في الامور التي للانسان بها عناية شديدة وفكرته جائلة فيها حتى انك تجد في نفسك ان فلانا قد قال كذا ، او فعل كذا في القصة الفلانية ، فيكون الامر كذلك . وتجد من الناس من حدسه وشعوره قوى (1382) جدا ، صائب (1382) حتى (1383) يكاد ان لا يتخيل ان امرا يكون الا ويكون كما تخيل او يكون بعضه . واسباب ذلك كثيرة من قرائن عدة متقدمة ، ومتأخرة ، وحاضرة | غير ان (٨٢-ب) م من قوة هذا الشعور يبراز الذهن على تلك المقدمات كلها ، ويتج منها في اقصر زمان حتى يظن ان ذلك في ، لا زمان . وهذه القوة ينذر (1384) بعض الناس بكائنات عظيمة .

- 15 ولا بد ان تكون هاتان القوتان في الانبياء قويتين جدا ، اعنى قوة الاقدام وقوة الشعور . وعند فيض العقل عليهم تقوى هاتان القوتان جدا جدا ، حتى يكون انتهاء ذلك ، لما علمت ، وهو ان قدم الشخص المفرد بعصاه على الملك العظيم ليخلص ملة من تحت رقه ولم يرتع ، ولا استهول ذلك لما قيل له : انا اكون معك (1385) . وهذه حالة تختلف ايضا فيهم ، لكن لا بد منها كما قيل لارميا : لا تخف من وجوههم الخ . لا تفزع من وجوههم .

الخ . فاني ها اناذا قد جعلتك اليوم مدينة حصينة الخ . (1386) ولحزقيال

(1381) مزاجي : ت . مزاج : ج (1382) قوى صائب : ت ، قويا صائبا : ج (1383) حتى : ت ، - : ج (1384) ينذر : ت ج ، خير : ن (1385) : ع [ارميا ١٧/١ - ١٧ ، ٧] ، ال تيرا مفنيهم ال تحت مفنيهم كونه نتيك هيوم هزه لير مبصر . كوت ج

قيل : فلا ترهبهم : ولا تخف من كلامهم⁽¹³⁸⁷⁾ . وهكذا تجدهم كلهم عليهم السلام ذوى اقدام شديد وبوفور قوة الشعور ايضا فيهم يخبرون بالكائنات فى أسرع وقت ، ويختلف ذلك ايضا فيهم كما علمت .

- واعلم ان الانبياء الحقيقيين تحصل لهم ادراكات نظرية بلا شك .
- (٢٥٣-ب) ج لا يقدر الانسان بمجرد النظر على ادراك الاسباب التى يلزم عنها ذلك⁵ المعلوم . ونظير هذا اخبارهم باشياء لا يقدر الانسان بمجرد الحدس والشعور أن يخبر بها ، لان ذلك الفيض بعينه الذى فاض على القوة الخيالية حتى⁽¹³⁸⁸⁾ كملها الى ان حصل من فعلها ان تخبر بما سيكون ، وتذكره ، كأنها امور قد احست بها الحواس ووصلت الى هذه المتخيلة
- (٨٣-١) ٢ من جهة الحواس | ، هو ايضا يكمل فعل القوة الناطقة حتى يحصل من¹⁰ فعلها أن تعلم امورا حقيقية الوجود ويحصل لها هذا الادراك كأنها⁽¹³⁸⁹⁾ ادركته عن مقدمات نظرية . هذا هو الحق الذى يعتقده من يؤثر الانصاف لنفسه ، لان الاشياء كلها تشهد بعضها لبعض ، وتدل بعضها على بعض .
- وهذا ينبغي ان يكون فى القوة الناطقة اخرى ، اذ حقيقة فيض العقل الفعال⁽¹³⁹⁰⁾ ، انما هو عليها وهو يخرجها للفعل ، ومن القوة الناطقة يصل الفيض للمتخيلة . فكيف يحصل من كمال المتخيلة هذا القدر؟ وهو ادراك ما ، لم يصلها من الحواس ولا يصل مثل هذا للناطق ، وهو ادراك ما لم تذكره بمقدمات وتنبيح⁽¹³⁹¹⁾ وفكر . وهذا هو حقيقة معنى النبوة ، وتلك الآراء هى التى يختص بها الاعلام النبوى .

- وانما اشترطت فى قولى الانبياء الحقيقيين لا تخلص من اهل الصنف²⁰ الثالث الذين⁽¹³⁹²⁾ لا نطقيات لهم اصلا ، ولا علم ، الا مجرد خيالات

(1387) : ع [حزقيال ٦/٢] ، ال تبرا مهم ود بهيم : ت ج (1388) حتى : ت ، الى : ج (1389) كأنها : ت ، بانها : ج (1390) الفعال : ت ، - : ج (1391) كذا فى الاصول ، inference : ب (1392) الذين : ت ج ، الذى : ن ، التى : د

- وظنون. ولعلها ايضا اعنى تلك التى يدركونها⁽¹³⁹³⁾ اولئك ، انما هى آراء كانت لهم وبقيت آثارها مرتسمة فى خيالاتهم مع جميع ما فى قوتهم المتخيلة. فلما عطلوا خيالات كثيرة ، وابطلوها ، بقيت آثار تلك الآراء وحدها. فظهرت لهم ، فظنوها⁽¹³⁹⁴⁾ شيئا طارئا وامرا ، جاء من خارج.
- 5 ومثلهم عندى مثال انسان معه فى بيته آلاف من اشخاص الحيوان. فخرج كل من فى ذلك البيت الا شخص واحد ، كان فى⁽¹³⁹⁵⁾ جملة من فى البيت. فلما بقى ذلك الانسان مع ذلك الشخص وحده ، ظن انه الآن دخل عليه للبيت⁽¹³⁹⁶⁾. وليس الامر كذلك ، بل هو من جملة من لم يخرج .
- وهذا موضع من المواضع المغلطة المهلكة. وكم هلك به من الذين يريدون التمييز. ومن اجل هذا تجد اقواما صححوا آراءهم بمنامات رؤواها ، فظنوا 10 ان ذلك المرئى فى النوم هو شئ غير الرأى الذى اعتقدوه ، او سمعوه فى حال اليقظة. فلذلك ينبغي ان لا يلتفت لمن لم تكمل قوته الناطقة ، ولا حصل على غاية الكمال النظرى. فان ذلك الحاصل على الكمال النظرى ، هو الذى يمكن ان يدرك معلومات اخرى عند⁽¹³⁹⁷⁾ فيض العقل الالهى عليه ، وهو الذى هو نبي بالحقيقة ، قد جاء التصريح بذلك : فتاقى بقلب ذى حكمة⁽¹³⁹⁸⁾ يقول ان النبي بالحقيقة هو قلب ذو حكمة⁽¹³⁹⁹⁾. فهذا ايضا مما ينبغي ان يعلم.

فصل لط [٣٩]

- واذ قد تكلمنا⁽¹⁴⁰⁰⁾ فى ماهية النبوة وعرفنا حقيقتها وبيننا ان 20 نبوة سيدنا⁽¹³³⁵⁾ موسى مباينة لنبوة من سواه. فلنقل ان عن ذلك الادراك وحده لزمتم الدعوة الى الشريعة⁽¹⁴⁰¹⁾. وذلك ان هذه دعوة

(1393) يدركونها : ت ، يدركها : ج (1394) فظنوها : ت ، وظنوها : ج (1395) فى : ت ، من : ج (1396) للبيت : ت ، البيت : ج (1397) عند : ت ج ، من : ن (1398) : ع [المزمور ٨٩ / ١٢] ، ونبيا لب حكمة : ت ج (1399) : ا ، لب حكمة : ت ج (1400) واذا وتكلمنا : ت ج [لعلها : واذا قد تكلمنا : فى ج بين السطرين] (1401) الشريعة : ت ، شريعة : ج

سيدنا (1335) موسى لنا لم تتقدم مثلها لاحد. فن (1402) علمناه من ادم اليه ولا تاخرت بعده دعوة مثلها لاحد من انبيائنا. وكذلك قاعدة شريعتنا انه لا يكون غيرها ابدا. فلذلك بحسب رأينا ، لم تكن ثم شريعة ولا م تكون غير شريعة واحدة ، وهي شريعة سيدنا (1335) موسى . وبيان (٨٤-١)

5 ذلك بحسب ما نصت عليه الكتب النبوية ، وجاء في الآثار هو ان كل من تقدم سيدنا (1335) موسى من الانبياء مثل الالباء وسام وعبر ونوح و مئوشاخ و آخنوخ (1403) لم يقل احد منهم قط لصنف من الناس : ان الله ارسلني لكم وامرني ان اقول لكم كذا وكذا ، وقد نهاكم عن فعل كذا ، وامركم بفعل كذا (1404). هذا شئ لانص التوراة شهد (1405) به ولاخبر صحيح اتى به ، بل انما كانوا هؤلاء ياتيهم وحى (1406) من الله على 10 ما بينا (1407) .

فن عظم عليه ذلك الفيض مثل ابراهيم جميع الناس ودعاهم على جهة التعليم والارشاد الى حق قد أدركه كما كان ابراهيم يعلم الناس ويبين لهم بأدلة نظرية ان للعالم إلها واحدا ، وانه خلق كل ما سواه وانه لا ينبغي ان تُعبد هذه الصور ولا شئ من هذه المخلوقات ، ويعاهد (1408) الناس 15 على ذلك ويجذبهم بخطب حسنة واحسان لهم ، لا انه قال يوما قط : ان الله بعثني لكم ، وامرني ، ونهاني ، حتى انه لما امر بالختان هو وبنوه وذووه (1409) ختمهم ولم يدعُ الناس لذلك بصورة دعوة النبوة الا ترى نص التوراة فيه : وقد علمت انه الخ. (1410) فقد بين ان على جهة الوصية فقط ، كان يفعل ذلك (1411).

20 (1402) من : ت ج ، من تقدم : ن . . . (1403) : ا ، الابوت وشم وعبر ونوح و موشاخ و حنوك : ت ج (1404) وامركم بفعل كذا : ت ، - : ج (1405) شهد : ت ، يشهد : ج ن (1406) وحى : ت ج ، الوحي : ن (1407) الجزء الاول الفصل ٦٣ (1408) يعاهد : ج ، يعهد : ت (1409) وبنوه وذووه : ت ، وبنوه وذويه : ج (1410) : ع [التكوين ١٨/١٩] ، كى يدعوا [+ لمز اشر يصوه : ج] كو : ت ج (1411) ذلك : ج ، - : ت

وكذلك اسحاق ، ويعقوب ، ولوى ، وقوهات ، وعمرام على هذه الصورة كانوا يدعون الناس . وكذلك تجدد الحكماء ⁽¹⁴¹²⁾ يقولون فى من تقدمه من النبيين محكمة عبر ، محكمة متوشاخ ، مدرسة متوشاخ ⁽¹⁴¹³⁾ كلهم عليهم السلام ، انما كانوا انبياء يعلمون الناس بصورة انهم | مدرسون ، (٢٥٤ - ١) ج 5 ومعلمون ، | ومرشدون ، لا ان يقولوا : قال الرب الى : تكلم مع بنى (٨٤ - ب) م فلان ⁽¹⁴¹⁵⁾ هكذا كان الامر قبل سيدنا ⁽¹³³⁵⁾ موسى .

واما موسى فقد علمت ما قيل له وما قال . وقول الكافة له : هذا اليوم رأينا أن الله كلم انسانا الخ ⁽¹⁴¹⁶⁾ . اما كل نبي منا تاخر بعد سيدنا ⁽¹³³⁵⁾ موسى ، فقد علمت نص قصتهم ⁽¹⁴¹⁷⁾ كلها وكونهم بمنزلة الوعاظ للناس داعين لشرية موسى ، يتواعدون الراغب ⁽¹⁴¹⁶⁾ عنها ، ويعلمون ⁽¹⁴¹⁹⁾ 10 من استقام فى تبعها . وكذلك نعتقد ان هكذا الامر دائما كما قال : لاهي فى السماء الخ ⁽¹⁴²⁰⁾ ، لنا ولبنينا الى الابد ⁽¹⁴²¹⁾ .

وهكذا يلزم ان يكون الشيء الكامل على غاية ما يمكن فى نوعه ، لا يمكن ان يوجد غيره فى نوعه ، الا ناقصا عن ذلك الكمال . اما بافراط 15 او بتفريط ، كالمزاج المعتدل الذى هو غاية اعتدال ذلك النوع . فان كل مزاج خارج عن ذلك الاعتدال يكون فيه تفريط وافراط ، كذلك الامر فى هذه الشريعة كما بين من اعتدالها وقال : رسوم واحكام عادلة ⁽¹⁴²²⁾ .

(1412) . ١ . الحكيم : ت ج (1413) : ١ ، بيت دينو حل [عكو : ج] عبر ، بيت دينو شل متوشاخ ، [- ق ج] مدرشو شل متوشاخ : ت ج [براشيت ربه ٤٣] (1415) : ١ ، ويا مرادى الى دير ال بى قلوب : ت ، مسوحة فى ج (1416) : ع [الثانية ٢٢/٥٢] ، هيوم هزه رايتو كى بدبر اله وكو : ت ، مسوحة فى ج (1417) قصتهم : ت ، قصصهم : ج (1418) الراغب : ت ، الزايع : ج (1419) يوعدون : ت ، يعدون : ج (1420) : ع [الثانية ١٢/٣٠] ، لا بشيم هيا وكو : ت ، مسوحة فى ج (1421) : ع [الثانية ٢٨/٢٩] ، لنو ولبنينو عدمولم : ت ج (1422) : ع [الثانية ٨/٤] ، حقيم وشفطيم صديقيم : ت ج

وقد علمت ان معنى عادلة ⁽¹⁴²³⁾ معتدلة. وذلك انها عبادات لا كلفة فيها ولا افراط كالرهبانية ⁽¹⁴²⁴⁾ والسياحة ونحوهما. ولا تفريط يوجب الشره والانهماك حتى ينقص كمال الانسان في اخلاقه ونظره ، كمثل سائر نواميس الملل السالفة ⁽¹⁴²⁵⁾ وإذا تكلمنا في هذه المقالة في تعليل الشرائع ، تبين لك من اعتدالها ، وحكمتها ما ينبغي ان يتبين . 5

ولذلك قيل فيها : شريعة الرب كاملة ⁽¹⁴²⁶⁾ . واما من يزعم ان كلفتها شديدة ، وصعبة وان فيها مشقة ، فكل ذلك غلط في التأمل (٨٥-١) وسابن | سهولتها بالحقيقة عند الكاملين . ولذلك قال : ما الذى يتطلبه منك الرب الهك ⁽¹⁴²⁷⁾ وقال : هل كنت قسراً لاسرائيل الخ ⁽¹⁴²⁸⁾ . لكن

- هذا كله بالاضافة للفضلاء . اما اهل الظلم والغضب والتسلط فاضر شئ 10 عندهم واصعبه ان يكون ثم قاضٍ يمنع التسلط . وكذلك الشرهون الاخساء ، اصعب شئ عندهم منع التسبب في الزنا ، وايقاع القصاص بفاعله ، وهكذا كل ناقص يرى ان منع الشر الذى يؤثره بحسب رذيلته الخلقية كلفة عظيمة ، وليس تقايُس سهولة الشريعة وصعوبتها ، بحسب هوى كل شرير خسيس ذى رذائل خلقية . وانما تعبر بحسب الكامل من الناس 15 الذى مقصود هذه الشريعة ان يكون الناس كلهم ذلك الانسان ⁽¹⁴²⁹⁾ . فهذه الشريعة فقط ، هى التى نسميها شريعة الهية اما ما سواها من التدبيرات المدنية ، كنواميس اليونان وهذيانات الصابئة وغيرهم ، فكل ذلك من فعل اقوام مدبرين لا انبياء كما بنيت مرات .

(1423) : ا ، حديق : ت ج (1424) كالرهبانية : ت ج ، البراهمة : ن ، البرهانية : ي (1425) السالفة : ت ج ، الجاهلية : ن (1426) : ع [المزمور ١٨ / ٨] ، توره الله تميمه : ث ج (1427) : ع [التثنيه ١٠ / ١٢] ، مع الله الهيك شوال بملك كو : ت ج (1428) : ع [ارميا ٢ / ٧] ، همد بر هير ليشال كو : ت ج (1429) الانسان : ت ج ، الزمان كاملين : ن

فصل م [٤٠]

قد بين غاية البيان ان الانسان ملقى بالطبع وان طبيعته ان يكون
مجتمعا ، وليس هو كسائر الحيوان الذى ليس من ضرورياته الاجتماع ،
ولكثرة التركيب فى هذا النوع ، لانه آخر مركب كما علمت ، كثر
5 التباين بين اشخاصه حتى يكاد ان لا تجد شخصين (1430) متفقين فى نوع (٨٥-ب) ر
من انواع الاخلاق بوجه ، الا ما (1431) تجد صورتها (1432) الظاهرة
متفقة . وعلّة ذلك اختلاف المزاج فتختلف المواد ، فتختلف ايضا الاعراض
التابعة للصورة لان لكل صورة طبيعية أعراضا مّا خصيصة تابعة لها ،
غير الاعراض التابعة للمادة . وليس مثل هذا الاختلاف الشخصى العظيم
10 موجودا فى كل شئ (1433) من انواع الحيوان ، بل الاختلاف بين اشخاص
كل نوع متقارب الا الانسان . فانك تجد الشخصين منا كانهما من نوعين
فى كل خلق وخلق حتى تجد قساوة شخص تصل لحيز (1434) ان (1435)
يذبح صغير بنّيه من شدة الغضب ، وآخر يشفق على قتل بقّة ، او احد
الحشرات ويرّق نفسه لذلك .

15 وهكذا فى اكثر الاعراض ، فلما كانت طبيعته تقتضى ان يكون
فى اشخاصه هذا الاختلاف وطبيعته ضرورى لها الاجتماع ، لم يمكن بوجه
ان يتم اجتماعه ، الا بمدير ضرورة يقدر افعلهم ، ويكمل المفرط (1436)
ويقتصر المفرط . ويسنّ أفعالا وأخلاقا يفعلونها كلهم على سنن واحد
دائما الى ان يخفى الاختلاف الطبيعى فى كثرة الاتفاق الوضعى فيستظم
20 الجمع . ولذلك اقول : ان الشريعة ، وان لم تكن طبيعية فلها مدخل
فى الامر الطبيعى ، فكان من حكمة الاله فى بقاء هذا النوع لما شاء
وجوده ، ان جعل فى طبيعته ان يكون لاشخاصه قوة تدبير .

(1430) شخصين : ت ، بين شخصين : ج (1431) الاما : ت ج ، كالا : ن (1432)
صورتها : ت ، صورتها : ج (1433) كل : ج ، ت (1434) لحيز : ت ، لين : ج ،
الحد : ن (1435) ان : ت ، - : ج (1436) المفرط : ت ج ، المقصر : ن

- فهم من يكون هو نفسه ⁽¹⁴³⁷⁾ الذى انبى بذلك التدبير ، وهو النبى ،
او واضح الناموس . ومنهم من تكون له قوة للالزام ⁽¹⁴³⁸⁾ بعمل ⁽¹⁴³⁹⁾
(١ - ٨٦) ٢ وضعاه ذاك ⁽¹⁴⁴⁰⁾ وتبعه | واخرجه ⁽¹⁴⁴¹⁾ للفعل و هما السلطان الآخذ
بذلك الناموس ، ومدعى النبوة الآخذ بشريعة النبى . إما كلها او بعضها
يكون اخذه البعض ، وترك ⁽¹⁴⁴²⁾ البعض . اما لان ذلك كان أسهل عليه 5
(٢٥٤ - ب) ج اوليهم | ان هذه الامور اتته بالوحي وليس هو تابعا فيها لغيره على جهة
الحسد لان من الناس من يعجبه كمال ما ، ويستذله ، ويهواه ، ويريد ان
يتخيل فيه الناس ان عنده ذلك الكمال ، وان كان هو يعلم ان لا كمال
عنده كما ترى كثيرين يدعون شعر غيرهم ، ويتحلونه .
- وكذلك فعل فى بعض تأليف اهل العلم وفى جزئيات علوم 10
كثيرة ، يسقط لشخص حاسد متوان شئ ابتدعه غيره ، فيدعى انه
ابتدعه . كذلك اعترى فى هذا الكمال النبوى ايضا ، لانا نجد اقواما ادعوا
النبوة ، وقالوا ما لم يات به وحي من قبل الله يوماً قط ، مثل صيدقيا
بن كنعنة ⁽¹⁴⁴³⁾ . ونجد اقواماً ادعوا النبوة وقالوا اشياء قالها الله بلا شك ،
اعنى انها اتت بوحي لكن لغيرهم مثل حنانيا بن عزور ⁽¹⁴⁴⁴⁾ . فانتحلوها 15
وتحلوا بها ، ومعرفة هذا كله ، وتمييزه بين جدا وانا ابين لك ذلك حتى
لا يشكل عليك الامر ، وتكون عندك تفرقة تميز بها بين تدابير النواميس
الموضوعة ، وبين تدابير الشريعة الالهية ، وبين تدابير من ياخذ ⁽¹⁴⁴⁵⁾
شيئا من اقاويل الانبياء ، ويدعيه ويتحلله .
- اما النواميس التى صرح واضعوها بها انها نواميس وضعوها من 20
فكرتهم فلا تحتاج ⁽¹⁴⁴⁶⁾ على ذلك استدلالا مع اقرار الخصم لا يحتاج

(1437) نفسه : ت ج ، لنفسه : ن (1438) للالزام : ت ج ، لازام : ن (1439)
بعمل ما : ت ج ، بعمل ما جاوره النبيا : ن (1340) ذاك : ت ، ذاك : ج (1441)
اخرجه : ج ، اخرجه : ت (1442) وترك : ت ج ، وتركه : ن (1443) : ع [الملك
الثالث - ٢٢/٢٤ ، ١١] ، صليق بن كنعنة : ت ، لا يقرأ فى ج (1444) : ع [اريا ٢٨/١] ،
حنانيا بن عزور : ت ج (1445) ياخذ : ج ، اخذ : ت (1446) يحتاج : ت ج ، يحتاج : ن

لبينة . وانما اريد ان اعرفك بالتدابير | التي يدعى فيها انها نبوية ، ومنها (٨٦-ب) م
 نبوية حقيقية اعنى الهية ، ومنها ناموسية ؛ ومنها متحلة . فاذا ما وجدت
 شريعة ما غايتها كلها وقصد رئيسها كله الذى قدر افعالها انما هو انتظام
 المدينة واحوالها ورفع الظلم والتغالب منها . ولا يكون فيها تعريج بوجه
 5 على امور نظرية ، ولا التفات لتكميل القوة الناطقة ، ولا يبالى فيها عن
 الآراء كانت صحيحة او سقيمة ، بل القصد كله انتظام احوال الناس
 كلهم ⁽¹⁴⁴⁷⁾ بعضهم مع بعض باى وجه كان ، وان ينالوا سعادة مآ
 مظنونة ⁽¹⁴⁴⁸⁾ بحسب رأى ذلك الرئيس فتعلم ان تلك الشريعة ناموسية ،
 وواضعها كما ذكرنا من اهل الصنف الثالث اعنى الكاملين فى القوة
 10 المتخيلة فقط .

واذا ⁽¹⁴⁴⁹⁾ وجدت شريعة جميع تدبيراتها تنظر فيما تقدم من صلاح
 الاحوال البدنية ، وفى صلاح الاعتقاد ايضا ، وتجعل وكدها اعطاء
 آراء صحيحة فى الله تعالى اولا وفى الملائكة وتروم تحكيم الانسان وتفهيمة
 وتنبيهه حتى يعلم الوجود كله على صورة الحق . فاعلم ان ذلك التدبير من
 15 قبله تعالى وان تلك الشريعة الهية .

وبقى ان تعلم هل مدعى ذلك هو الكامل الذى أوحى اليه ⁽¹⁴⁵⁰⁾ بها
 او هو شخص ادعى تلك الأقاويل وانتحلها ؟ ووجه امتحان ذلك هو
 اعتبار كمال ذلك الشخص وتعقب افعاله ، وتامل سيرته واكبر علاماته
⁽¹⁴⁵¹⁾ اطراح اللذات البدنية التهاون بها . فان هذا ⁽¹⁴⁵²⁾ اول درجات
 20 اهل العلم . فنا هيك الانبياء وبخاصة الحاسة | التى هى عارعلينا كما ذكر (٨٧-ا) م
 ارسطو . ولا سيما قذارة النكاح منها . ولذلك قضح الله بها كل مدع ليتبين
 الحق للمحققين ، ولا يضلوا ولا يغلطوا . الا ترى صديقيا بن معسبيا

(1447) كلهم بعضهم . ح . بعضهم . ت (1448) مظنونة . ت ج . . . ن

(1449) واذا : ت ، فاذا : ج (450) اليه : ج ، عليه : ت (1451) علاماته : ت .

علامه تكون : ج (1452) هذا : ت ، هذه : ج

وَأَحْسَبَ بَن قُولَا يَا كَيْف ادْعَا النُّبُوَّةَ وَتَبْعُوهُمَا النَّاسُ وَأَتِيَا بِأَقَاوِيلِ
وَحَى جَاءَتْ لَغَيْرِهِمَا. وَانْهَمَكَا فِي خُصَاسَةِ لَذَّةِ الْجَمَاعِ حَتَّى زَنِيَا بِنِسَاءِ
أَصْحَابِهِمَا وَتُبَّاعَهُمَا حَتَّى أَشْهَرَهُمَا اللَّهُ كَمَا فَضَحَ غَيْرُهُمَا فَاحْرَقَهَا مَلِكُ بَابِلَ كَمَا
قَالَ أَرَمِيَا وَقَالَ : أَوْ تَتَّخِذُ مِنْهَا لَعْنَةً بَيْنَ جَمِيعِ جَلَاءِ يَهُوذَا الَّذِي فِي بَابِلَ

- 5 فيقال جعلك الرب كصديق وكأحباب الذين قلاهما ملك بابل بالنار.
لأنهما صنعا فاحشة في اسرائيل وزنيا مع نساء اصحابهما وتكلمتا باسمي كلاما
كاذبا لم آمرهما به. انا اعلم واشهد يقول الرب ⁽¹⁴⁵³⁾ فافهم هذا المقصد.

فصل ما [٤١]

- لا احتاج ان ابين الحُلم ⁽¹⁴⁵⁴⁾ ما هو؟ اما المرأى ⁽¹⁴⁵⁵⁾ وهو قوله :
فبالرؤيا اتعرف له ⁽¹⁴⁵⁶⁾ وهي التي تسمى مرأى النبوة ⁽¹⁴⁵⁷⁾ وتسمى ¹⁰
ايضا يد الرب ⁽¹⁴⁵⁸⁾ ، وهي ايضا تسمى رؤىة ⁽¹⁴⁵⁹⁾ . فهي حالة مزعجة
مهولة تصحب النبي في حال اليقظة كما تبين في دانيال في قوله : رأيت
هذه الرؤيا العظيمة فلم تبق في قوة ، وتحولت نضرتي في الى ذبول ،
ولم املك قوة وقال : كنت في سبات ، وانا على وجهي ووجهي
ملتصق بالتراب ⁽¹⁴⁶⁰⁾ . فاما | خطاب الملك له واقامته له ، فكل ذلك بمراى ¹⁵

(٨٧ - ب) م

(1453) : ع [ارميا ٢٩/٢٣ ، ٢٢] ، ولحق مهم قلله لكل جلوت يهوده اشربيل
لامر يشيك الله كصد قيو وكاحاب اشرف ملك بيل باش يمن اشرف عشونيله ييشرال وينا فوات
نش ريميم [رعيم فت] و يدرو دبر بشى شقر اشرف لا صوينيم وانكى هودوع و عدام الله : ت ج
(1454) : ا ، الحلوم : ت ج (1455) : ا ، المراد : ت ج (1456) : ع [المند
٢١/١٢] ، بمراه اليوراتودع : ت ج (1457) : ا ، مراه حنبواه : ت ج (1458) :
ع [الملوك الرابع ١٥/٣] ، يد [الله : ج] ادنى : ت ج (1459) : ا ، محزه : ت ج [قارن :
التكوين ٢١/١٥ المند ٤/٢٤] ولكن «محزه» ترجمت فيها بالرؤيا وان كان «حزى» موجودا باللغة
البرية الا انه غير مستعمل فيما نحن فيه (1460) : ع [دانيال ٩/١٠ - ٨] ، و اراه ات همراه
مجدوله هزلت ولاشارني و هودى نهفك على لمشحيث ولا عصرتي كع . . . واني هيتي نردم
على قتي وفتي ارضه : ت ج

النبوة⁽¹⁴⁶¹⁾. ففي مثل هذه الحالة تتعطل الحواس ايضا عن فعالها ويأتى ذلك الفيض للقوة الناطقة ويفيض منها على المتخيلة ، فتكمل وتنفعل فعلها. وقد يتبدئ الوحي بمراى النبوة⁽¹⁴⁶¹⁾، ثم يعظم ذلك الانزعاج والانفعال الشديد التابع لكمال فعل المتخيلة. وحينئذ يأتى الوحي كما جاء 5 في ابراهيم الذى جاء فى ابتداء ذلك الوحي : كان كلام الرب الى ابرام فى الرؤيا⁽¹⁴⁶²⁾ وآخره : وقع سُبُات على ابرام الخ⁽¹⁴⁶³⁾ وبعد ذلك : فقال لابرام الخ.⁽¹⁴⁶⁴⁾

واعلم ان كل ما ذكر | من الانبياء انه اتاه الوحي . فان منهم من (٢٠٠-١) ج ينسب ذلك للملك ، ومنهم من ينسب ذلك لله. وان كان ذلك على يدى ملك بلا شك. قد نصوا الحكماء⁽⁴⁴⁶⁵⁾ عليهم السلام على ذلك وقالوا : فقال له الرب⁽¹⁴⁶⁶⁾ على ايدي ملك⁽¹⁴⁶⁷⁾. واعلم أن كل من جاء فيه نص ان⁽¹⁴⁶⁸⁾ كلمته ملك ، او اتاه كلام من الله فان ذلك لا يكون بوجه الا فى حلم او بمراى النبوة⁽¹⁴⁶⁹⁾. وقد جاء الإخبار عن الكلام الواصل الانبياء على ما جاءت به العبارة⁽¹⁴⁷⁰⁾ فى الكتاب ، النبوة على اربع صور : 15 الصورة الاولى : يصرح النبي ان ذلك الخطاب كان من الملك فى حلم او فى مراى⁽¹⁴⁷¹⁾.

(1461) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (1462) : ع [التكوين ١٥/١] ، هيه دبراقه ال ابرام بمزد : ت ج (1463) : ع [التكوين ١٥/١٢] ، وتردده نقله عل ابرم كو : ت ج (1464) : ع [التكوين ١٥/١٣] ويامر ابرم كو : ت ج (1465) : ا ، الحكيم : ت ج (1466) : ع [التكوين ٢٣/٢٥] ، ويمراه له : ت ، لا يقرأ فى ج (1467) : ا ، عل يدى ملاك : ت ج برا شيت ربه ٦٣ (1468) ان : ت ، او : ج (1469) : ا ، معلوم او بمراه هنبواه : ت ج (1470) العبارة : ت ، العبارات : ج (1471) : ا ، معلوم او بمراه : ت ج

و الصورة الثانية ان يذكر خطاب الملك له فقط ، ولا يصريح ان ذلك كان في حلم او في مرأى ⁽¹⁴⁷¹⁾ اتكالا على ما قد علم ان لا وحى الا على احد الوجهين : فبا لرؤية اتعرف له في حلم اخاطبه ⁽¹⁴⁷²⁾.

و الصورة الثالثة هي ان لا يذكر ملك اصلا بل ينسب القول لله ^{(١-٨٨) م} انه قاله له ، لكنه يصريح بانه اتاه ذلك الكلام في مرأى او في حلم ⁽¹⁴⁷³⁾. 5

و الصورة الرابعة ان يقول النبي قولاً مطلقاً : ان الله كلمه ، او قال له : افعل او اصنع او قال كذا ، من غير تصريح ، لا يذكر ملك ، ولا يذكر حلم ⁽¹⁴⁷⁴⁾ اتكالا على ما قد علم ، وتواصل ان لا نبوة ولا وحى ياتي الا في حلم او في مرأى ⁽¹⁴⁷³⁾ وعلى ايدي ملك ⁽¹⁴⁶⁷⁾.

فاما ما جاء على ⁽¹⁴⁷⁵⁾ الصورة الاولى ، فنحو قوله : فقال لي ملك الله 10 في الحلم ⁽¹⁴⁷⁶⁾ ، فكلم الله اسرائيل ليلا في الحلم ⁽¹⁴⁷⁷⁾ ، فاتي الله بيلعام وقال له ⁽¹⁴⁷⁸⁾.

واما ما جاء على الصورة الثانية فنحو قوله : قال الله ليعقوب : قم فاصعد الى بيت ايل ⁽¹⁴⁷⁹⁾ ، وقال له الله اسمك يعقوب ⁽¹⁴⁸⁰⁾ ، فتداه ملك الرب من السماء ونادى ملك الرب ابراهيم ثانية النخ ⁽¹⁴⁸¹⁾ ، فقال الله 15 لنوح ⁽¹⁴⁸²⁾ ، وخطب الله نوحا قائلاً ⁽¹⁴⁸³⁾.

(1472) : ع [العدد ٦/١٢] ، بمراه [لين في ج] اليو اتودع معلوم ادريو : ت ج (1473) : ا ، بمراه او معلوم : ت ج (1474) : ا ، معلوم : ت ج (1475) : ع : ت ، على يلى : ت ج (1476) : ع [التكوين ١١/٣١] ، ويامرائى ملاك هالميم معلوم : ت ج (1477) : ع [التكوين ٢/٤٦] ، ويسرائيم ليشراى بمراه هلميله : ت ج (1478) : ع [العدد ٨/٢٢] ، ويبا الهيم ال بلعم ويسرائيم بلعم : ت ج (1479) : ع [التكوين ١/٢٥] ، ويسرائيم ال يعقوب عله بيت ال : ت ج (480) : ع [التكوين ١٠/٣٥] ، ويسرائيلو الهيم شمك يعقوب : ت ج (1481) : ع [التكوين ١٩/٢٢ ، ١١] ، ويقرا اليو ملاك الله هشيم ويقرا ملاك الله ابرهم شتى [شبت وكوفت] : ت ج (1482) : ع [التكوين ١٣/٦] ، ويسرائيلو لنح : ت ج (1483) : ع [التكوين ١٥/٨] ، ودير الهيم ال لنح : ت ج

واما ما جاء على الصورة الثالثة فنحو قوله: كان كلام الرب الى ابرام في الرؤيا الخ (1484).

واما ما جاء على الصورة الرابعة ، فنحو قوله : قال الرب لابرام (1485) ، فقال الرب ليعقوب : ارجع الى ارض آبائك (1486) ، فقال الرب ليشوع (1487) ، فقال الرب لـ جِدْعُون (1488) . وكذلك قول اكثرهم ، وقال الرب ليشوع (1489) ، وكانت الى كلمة الرب (1490) ، كان كلام الرب (1491) ، بكلام الرب اليه (1492) ، كانت كلمة الرب (1493) بداءة كلام الرب بلسان هوشع (1494) ، وكانت على يد الرب (1495) . وهذا النحو كثير جدا .

10 فكل ما يجيء (1496) على احدى (1497) الاربع صور فهو نبوة وقائله نبي . اما ما يقال فيه : واتى الرب الى فلان في الحلم ليلا (1498) ، فليست تلك نبوة اصلا ، ولا ذلك الشخص نبيا | ، لان معناه انه اتى تنبيه من قبل الله لذلك الشخص ثم بين لنا ان ذلك التنبيه كان ب المنام لانه (1499) ، كما يسبب الله تحريك هذا الشخص لنجاة شخص اخر ، اولهلاكه (1500) .

(1484) : ع [التكوين ١٥/١] ، فيه دبر الله ال ابرم بمحزه : ت ج (1485) : ع [التكوين ١٥/١٢] ، ويامر الله ال ابرم [لك : ج] : ت ج (1486) : ع [التكوين ٣١/٣] ، ويامر الهيم ال يعقوب شوب ال ارض ابوتيك : ت ج (1487) : ع [يشوع ٧/٣] ، ويامر الله ال يهوشع : ت ج (1488) : ع [القضاة ٢/٧] ، ويامر الله ال جدصون : ت ج (1489) : ع [يشوع ١٠/٨] ، ويامر الله ال : ت ج (1490) : ع [حزقيال ١/٢٤] ، ويهي دبر الله ال : ت ج (1491) : ع [الملوك الثاني ١١/٢٤] ، ودبر الله فيه : ت ج (1492) : ع [الملوك الثالث ٩/١٩] ، وهه دبر الله اليو : ت ج (1493) : ع [حزقيال ٣/١] ، فيه دبر الله : ت ج (1494) : ع [هوشع ٢/١] ، [يهوشع : ج] ، تحلت دبر الله [يهوشع : ت] : ت ج (1495) : ع [حزقيال ١/٣٧] ، فيه عل يد الله : ت ج (1496) : ع [يهي : ت] ، جاء : ج (1497) : احدى : ج ، احد : ت (1498) : ا ، الهيم ال فلون معلوم [هليله : ت] : ت ج (1499) : لانه : ت ، لكنه : ج (1500) : هلاكه : ج ، لا هلاكه : ت

كذلك سبب حدوث امور اراد حدوثها برؤية منام لاننا لا نشك ان
 لا بان الآرامى شرير جدا ومع ذلك انه مشرك (1501) ايضا. وايبملك
 وان كان رجلا صالحا في قومه فقد قال ابراهيم ابونا (1502) عن بلده
 ومملكته : ليس في هذا الموضع خوف الله (1503). وجاء في كل واحد منها
 اعنى لابان وايبملك : فأتى الله ايبملك في حلم الليل (1504). وكذلك 5
 في لابان في الحلم ليلا (1505).

فاعلم هذا وتامل الفرق بين قوله واتى الله (1506) ، وبين قوله :
 قال الله (1507) وبين قوله : في حلم الليل (1508) ، وبين قوله : في مرأى
 الليل (1509) ، فجاء في يعقوب : فكلم الله اسرائيل ليلا في الحلم (1510) وفي
 لابان وايبملك واتى الله الخ. في حلم الليل (1511) شرحه انقلوس : اتت 10
 كلمة من الرب (1512) ولم يقل فيها وتجلي الرب (1513) واعلم انه قد يقال.
 وقال الله لفلان (1514) وليس يكون ذلك الفلان نبيا (1515) ولا اتاه (1516)
 وحى قط ، لكن قبل له ذلك على يد نبي كما جاء النص : ومضت لتسأل
 الرب (1518) وقالوا. ببيان في مدرسة عبر (1519). وهو جاوبها ، فقليل عنه

(1501) : ، لبن هارمى رشح جمود عوبد يهوده زره [عليه : ج] : ت ج (1502) :
 ا ، اينو : ت ج (1503) : ع [التكوين ١١/٢٠] ، رق اين يرات الهيم لمقوم هزه : ت ج
 (1504) : ع [التكوين ٣/٢٠] ، لبن ايبملك ويا الهيم ال ايبملك بعلوم هليله : ت ج (1505)
 [التكوين ٢٤/٣١] ، بعلوم هليله : ت ج. وكذلك... ليلا : ت ج ، - : ن (1506) : ا ،
 ييا الهيم : ت ج (1507) : ا ، يامر الهيم : ت ج (1508) : ا ، بعلوم هليله : ت ج (1509) :
 ا ، بمرات هليله : ت ج (1510) : ع [التكوين ٢/٤٦] ، ويامر الهيم ليشر ال بمرات
 هليله : ت ج (1511) : ع [التكوين ٢٤/٣١، ٣/٢٩] ، وييا الهيم كو بعلوم هليله : ت ج
 (1512) : ا ، وانا [ق في ج] ميرمن [قول في ج] قدم ادن : ت ج (1513) : ا ،
 واتجل الله : ت (1514) : ا ، ويامر الله لفلون : ت ج (1515) نبيا : ج ن - : ت
 (1517) وحى قط : ت ، قط وحى : ج (1516) ولا اتاه : ت ج ، اتاه : ت (1518) :
 ع [التكوين ٢٣/٢٥] ، وتلك لدرش ات الله : ت ج (1519) : ا ، لييت لدرش ثل
 عر : ت ج [براشيت ربه ٦٢]

فقال لها الرب (1520) وان كان قد قيل (1521) ايضا وقال لها الرب على
 ايدى ملك (1522) فيتاوه في ذلك ان يكون عبر هو الملك لان النبي قدسمى
 ملكا ، كما سنين (1523) او يكون اشارة للملك الذى اتى (1524) عبر به له
 النبوة (1525) او يكون ذلك للتصريح بان حيث ما تجد كلاما | منسوباً لله (٨٩-١) م
 5 مطلقا ، فانه على ايدى ملك (1467) في سائر الانبياء كما بينا .

فصل مب [٤٢]

قد بينا ان حيث ما ذكر رؤية ملك او خطابه ، فان ذلك انما هو
 بمراى النبوة (1461) او فى حلم (1526) سواء صرح بذلك او لم يصرح ،
 كما تقدم . فاعلم هذا وتفهمه جدا جدا . ولا فرق بين ان ينص اولا بانه
 رأى الملك ، او يكون ظاهر القول اولا ، انه ظنه شخص انسان ثم
 فى آخر الامر ، تبين له انه ملك ، منذ تجد مال الامر ، ان ذلك الذى رأى
 وخاطب كان ملاكا (1627) . فاعلم ، وتحقق ان من اولية الحال كانت
 مراى النبوة او فى الحلم للنبوة (1528) . وذلك ان فى مراى النبوة او فى الحلم
 للنبوة (1529) قد يرى النبي الله يكلمه كما سنين . وقد يرى ملاكا (1527) يكلمه
 1 وقد يسمع من يكلمه | ولا يرى شخصا متكلما . (٢٥٥-ب) ج

وقد يرى شخص انسان يكلمه ، ثم بعد ذلك يتبين له ان ذلك
 المتكلم ملاك ، وفى مثل هذا النحو من النبوة يذكر انه رأى انسانا يفعل
 او يقول ، وبعد ذلك علم انه ملاك . ولهذا الاصل العظيم ذهب احد (1529)

(1520) : ع [التكوين ٢٥/٢٣] ، ويا مر الله له : ت ج (1521) قيل : ت ، - : ج
 (1522) : ا ، ديا مر الله له على ايدى ملاك : ت ج (1523) سنين : ت ، ساين : ج (1524)
 اتى : ت ، اتى واخبر : ن (1525) هذه النبوة : ت ، لهذا النبا : ج (1526) : ا ،
 معلوم : ت ج (1527) ملاكا : ت ، الملاك : ج (1528) : ا ، مراة متبواه او معلوم شل
 نبواه : ت ج (1529) احد : ت ، بعض : ج

الحكماء قدس سرهم⁽¹⁵³⁰⁾ ، بل كبير من كبرائمه وهو الربنبي حيتا

الكبير⁽¹⁵³¹⁾ في نص التوراة : وتجلي له الرب في بلدوط ممرا الخ⁽¹⁵³²⁾.

فانه لما ان قدّم جملة وهي ان الله تعالى⁽¹⁵³³⁾ تجلى عليه اخذ⁽¹⁵³⁴⁾ يبين كيف كانت صورة ذلك التجلي فقال انه اولا رأى ثلاثة اناس⁽¹⁵³⁵⁾

5 وجرى⁽¹⁵³⁶⁾ وقالوا . وقيل لهم ، وقال : هذا الذي تاؤل هذا التاويل ان

قول ابراهيم : وقال يا سيدي ان نلت حظوة في عينيك فلا تجز عن

عبدك⁽¹⁵³⁷⁾ ، ان ذلك ايضا وصف ما قال في مرأى النبوة⁽¹⁴⁶¹⁾ لاحدهم

وقال : قالوا للاكبر بينهم⁽¹⁵³⁸⁾ . فافهم هذه القصة ايضا فهي سر من

الاسرار . وكذلك اقول ايضا في قصة يعقوب في قوله فصارع

رجل⁽¹⁵³⁹⁾ ان ذلك في صورة الوحي . اذ وتبين اخيرا⁽¹⁵⁴⁰⁾ انه ملك ؛

وهي مثل قصة ابراهيم سوى الذي قدّم لإخبارا جليا : وتجلي له

الرب الخ⁽¹⁵⁴¹⁾ .

ثم اخذ ان يبين كيف كان ذلك . وهكذا يعقوب قال : فوافته

ملائكة الله⁽¹⁵⁴²⁾ ، ثم اخذ ان يبين كيف جرى حتى : وافوه⁽¹⁵⁴³⁾ فقال

انه⁽¹⁵⁴⁴⁾ ارسل رسلا وفعل وصنع : وبقي يعقوب وحده الخ⁽¹⁵⁴⁵⁾ .

ج (1530) : ا ، الحكيم [+ ز . ل : ت : ج (1531) : ا ، ر . حيتا مجدول :
ت ج (1532) : ع [التكوين ١٨/١] ، ويرا اليواقة [بالوني : ج] بالني مراوكو : ت ج
(1533) : تامل : ج ، - : ت (1534) : اخذ : ج ، اخذ ان : ت (1535) : ا ، شله انشم :
ت ج (1536) : ونجى : ت ، جرى وجرى : ج ، وجرى وجرى وقال لهم : ن (1537) :
ع [التكوين ٢٨/٢] ، ابرهم ويامراذني [افه في ج] [ام نا مصاتي حن بعينيك : ت ، - :
ج] ال نا تعبر معل عبدك [عبدك : ج] : ت ج (1538) : ا ، لجدول ششم امرو [براشيت
ربه ٤٨] (1539) : ع [التكوين ٢٥/٣٢] ، ويابقي ايش عمو : ت ج (1540) : اخيرا :
ت ، اخرا : ج (1541) : ا ، ويرى اليواقة كو : ت ج (1542) : ع [التكوين ١٨/٣٢] ،
ويفجمو بوملاكي الهيم : ت ج (1543) : ا ، فجمو بو . ت ج (1545) : ع [التكوين
٢٥/٣٢] ، ويوتر يعقوب ليلو [+ وكوني ت : ت ج (1544) : انه : ت ، لانه : ح ن

وهذا هو ملائكة الله (1546) المقول عنهم أولا : فوافته ملائكة الله (1542).

وهذا الصراع والخطاب كله بمرأى النبوة (1547) وكذلك قصة بلعام كلها

في الطريق (1548) وكلام الاتان كل ذلك بمرأى النبوة (1547). اذ وتبين

اخيرا (1540) خطاب ملاك الله (1550) له. وكذلك (1551) اقول في قول

5 بشوع : رفع طرفه ونظر، فاذن رجل واقف قبَّالته (1552) ان ذلك

بمرأى النبوة (1547) اذ وتبين آخر الامر انه رئيس جند الرب (1553).

اما قوله : وصعد ملك الرب من الجلجال الى موضع الباكين الخ ،

قال ملك الرب لجميع بني اسرائيل هذا الكلام (1554).

فان الحكماء (1555) قد نصوا ان ملك الله (1550) المقول هنا هو فنحاس

10 وقالوا : هذا هو فنحاس الذي عندما تنزل السكينة عليه يشبه بملك

الرب (1556). فقد بينا ان اسم ملك مشترك وان النبي ايضا يسمى

ملكا (1557) كما جاء النص : وبعث ملكا واخرجتنا من مصر (1558) وقال (٩٠-١) م

وتكلم حجاي رسول الرب برسالة الرب (1559) وقال : فسخرؤا من

رسل الله (1560) وقول دانيال ايضا : اذن بالرجل جبرائيل الذي رأته

(1546) : ا ، ملاكي الهيم : ت ج (1547) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (1548) :

ع [العدد ١٢/٥] ، بدرك : ت ج (1549) الاتون : ت ج (1550) : اقه : ج ، ادني :

ت (1551) كنفك : ت ، بنك : ج (1552) : ع [يشوع ١٢/٥] ، يوشع ويشا

هينيو ويرى وانه ايش عومد لنجدو : ت ج (1553) يشوع ١٤/٥] ، سرصبا الله : ت ج

(1554) : ع [القضاة ١٤/٢] ويعل ملاك الله من مجلجل وكو ويهي كدبر ملاك ات

هدبريم هاله ال كل بني يشرال : ت ج (1555) : ا ، الحكيم : ت ج (1556) : ا ، زه فنصص

ششمه شيشكيت شوره هايودومه للملاك الله : ت ج [قارن : لويين ربه ١] (1557) : ا ،

ملاك : ت ج (1558) : ع [العدد ١٦/٢٠] ويشلح ملاك ويوصيانو بمصرم : ت ج

(1559) : ع [حجاي ١٣/١] ، ويامر حجبي ملاك الله [+ بلاكوت الله : ت] : ت ج

(1560) : ع [اخبار الايام الثاني ١٦/٣٦] ، ويهيو ملعييم ملاكي هالميم : ت ج

في الرؤيا عند البداءة قد طار سريعا ولمسني في وقت تقدمية المساء (1561)
 كل ذلك بمراى النبوة (1547) لا يخطر بخاطر ك بوجه ان تم رؤية ملك
 او سماع كلام ملك الا بمراى النبوة او في الحلم للنبوة (1528) كما تاصل
 بالرؤيا اتعرف له في حلم اخاطبه (1562).

- 5 وما ذكرت تستدل على ما بقى مما لم اذكره. ومما قلتمناه من ضرورة
 التمييز للنبوة ومما ذكرناه في (1563) اشتراك اسم ملك ، تعلم ان هاجر
 المصرية (1564) ليست نبية ، ولا منوح وامراته (1565) انبياء. لأن هذا
 الكلام الذى سمعوه او حصل في روعهم هو شبه الاصوات (1566) التى
 يذكرونها (1567) الحكماء (1555) دائما وهى حالة ما تصحب الشخص الغير
 متنبئ . وانما يغلط في ذلك اشتراك الاسم فهو الاصل الذى يرفع (1568)
 10 اكثر المشكلات التى في التوراة . واعتبر قوله : فوجدها ملك الرب على
 عين ماء الخ (1569). كما قيل في يوسف فصادفه رجل وهونائه في الصحراء
 (1570) ، ونص « المدرشوت » كلها انه ملك.

فصل مج [٤٣]

- 15 قد بينا في تأليفنا ان الانبياء قد يتنبأون بالامثال (1571). وذلك انه
 (٩٠-ب) م يرى شيئا على جهة المثل فقد يشرح له معنى ذلك المثل في ذلك مراى
 النبوة (1547) بعينه، كمثل ما يرى الانسان مناما ويتخيل في منامه ذاك انه

(1561) : ع [دانيال ٢١/٩] ، وهايش جبريال اشرا يتي [* مجزون : ت] بتحله
 موقع ينفع نوجع الى كمت منحت عرب : ت ج (1562) : ع [العدد ١/١٢] ، بمراء
 اليواتودع بجلوم ادبريو : ت ج (1563) في : ت ، من : ج (1564) : ع [التكوين
 ١٦/٢١، ٧/١٦] ، مصرية : ت ، مصرية : ج (1565) : [القضاة ١٢/٣، ١١/٣] ،
 واشتو : ت ج (1566) : ا ، بت قول : ت ج (1567) التى يذكرونها : ت ، الذى يذكرونه :
 ج ن (1568) يرفع : ت ، يرفع : ج ن (1569) : ع [التكوين ٧/١٦] ، ويمصاه ملاك الله
 حل عين هم ك : ت ج (1570) : ع [التكوين ١٥/٢٧] ، ويمصاه هوايش وهنه تدعه [كو :
 ج] بلسه : ق ج (1571) يسوى هتوره فصل ٨ ملكه ٣ .

قد انتبه ، وقصص المنام على غيره وشرح له معناه ، والكل منام. وهذا هو الذي يسمونه حلما حيث يشرح في الحلم⁽¹⁵⁷²⁾. ومن المنامات أيضا ما يعلم معناها بعد الانتباه. كذلك الامثال النبوية قد تُشرح معانيها بمراى النبوة⁽¹⁵⁴⁷⁾. كما تبين زكريا في قوله بعد ان صدر تلك الامثال: ورجع الملك المتكلم معي وايقظني كرجل يوقظ من نومه وقال لي ماذا انت راى، ثم شرح له المثل.

وكما تبين في دانيال في قوله: راى دانيال حلما ورؤى رؤس على مضجعه⁽¹⁵⁷⁴⁾. ثم ذكر⁽¹⁵⁷⁵⁾ المثلثات كلها ، وذكر اغتمامه لعدم معرفة شرحها حتى سأل الملك فعلمه⁽¹⁵⁷⁶⁾ شرحها في ذلك المراءى⁽¹⁵⁷⁷⁾ نفسه 10 وهو قوله: فاقتربت الى احد الواقفين وسألته عن حقيقة ذلك كله فاخبرني و اعلمني بتعبير الكلام⁽¹⁵⁷⁸⁾ وسمى جميع تلك⁽¹⁵⁷⁹⁾ القصة رؤيا⁽¹⁵⁸⁰⁾ بعد ان ذكر انه راى حلما⁽¹⁵⁸¹⁾. اذ وشرحه ملك كما ذكر في الحلم للنبوة⁽¹⁵⁸²⁾ وهو قوله بعد ذلك: ظهرت لي، انا دانيال، رؤيا بعد الرؤيا التي ظهرت لي في البداية⁽¹⁵⁸³⁾. وهذا بين، لان «حزون» 15 [رؤيا] مشتق من «حزه» [راى] «ومراه» [مراى] مشتق من «راه» [راى]. «حزه» «وراه» بمعنى واحد [وهو الرؤية]. فلا فرق بين

(1572) : ا ، حلوم شفتير بتوك حلوم : ت ج . [بركوت ٥ هـ ب] (1573) : ع [زكريا ٤ / ١-٢] ويشب هلاك هذوربي ويعبرني كايش اشر يعور مشنتو ويلمر الى مه اته رواه وكو : ت ج (1574) : ع [دانيال ٧ / ١] ، دنياي حلوم حزه [حلم حزا : ت] وحزوى راشه على مشكبه : ت ج (1575) ذكر : ت ، ينكر : ج (1576) فعله : ت ، وعلمه : ج (1577) : ا ، المراه : ت ج (1578) : ع [دانيال ٧ / ١٦] ، قريت على حد من قاميا ويعصيا ابعا من هل كل دنه وامرلى ونشر فلينا يهود عنى : ت ج (1579) تلك : ج ، - : ت (1580) : ا ، حزون : ت ج (1581) : ا ، حلوم حزه : ت ج . اذ : ت ، - : ج (1582) : ا ، حلوم شل نبواه : ت ج (1583) : ع [دانيال ٨ / ١] ، حزون نراه لى انا [انا- : ج] دانيال اخرى هنراه الى تحله ت ج

(٢٥٦-١) ج قول : « بمراه او بمحزّه او | يحزون » . ليس ثم طريق ثالث غير الطريقتين اللذين نصت بهما التوراة : بالرؤيا اتعرف له في حلم اخاطبه (1584) لكن في ذلك مراتب كما سيبين (1585) .

(١٩١-١) م ومن الامثال النبوية امثال كثيرة | لم يشرح معناها في مرأى النبوة

(1547) ، لكن بعد الإنتباه يعلم النبي ما كان القصد مثل العيصي (1586) التي ٥ اتخذ زكريا بمراى النبوة (1588) . واعلم انه كما يرون الانبياء اشياء ، المراد بها مثل مثل سُرُج زكريا (1589) . والأفراس والجبال (1590) وطومار (1591) حزقيال وحائط مبنى على المطار (1592) الذي رآه عاموس . والحيوانات (1593) التي رأى (1594) دانيال والقدر المخلّي (1594) الذي رأى (1594) ارميا 10 وما اشبه ذلك من الامثال التي المراد بها محاكاة معان .

كذلك يرون ايضا اشياء ، المراد بها ما ينبّه عليه اسم ذلك الشيء المرفى من جهة الإشتقاق ، او الاشتراك في الاسمية . وكأن فعل القوة المتخيلة هو اظهار شيء ، له اسم مشترك يستدل من احد معانيه على معنى اخر . فان هذا ايضا نوع من التمثيل مثل قول ارميا عصا من شجرة اللوز (1596) كان الغرض الاستدلال من اشتراك اللوز (1597) . فقال : 15 فاني انا ساهر على كلمتي (1598) . لا من معنى العصا ، ولا من معنى اللوز

(1584) : ع [العدد ١٢/٥٦] ، بمراه اليوا تودع معلوم ادبريو : ت ج (1585) الجزء الثاني الفصل ٥ (1586) : ا ، المقلوت : ت ج (1588) : ا ، [زكريا ١١/٧] ، بمراه هنيواه : ت ج (1589) : ع [زكريا ٢/٤] ، نروت زكريا : ت ج (1590) : ع [زكريا ١-٧/٦] ، والسوسيم والحريم : ت ج (1591) : ا ، يملت : ت ج [انظر حزقيال ٩/٢٠] (1592) : ع [عاموس ٧/٧] ، وحومت انك : ت ج (1593) : ع [دانيال ٨/٧] الحيوت : ت ج (1594) : رأى : ت ، راه : ج ن (1595) : ع [ارميا ١٢/١] ، وسير نفوح : ت ج (1596) : ا ، مقل شقد : ت ج (1597) : ا ، شقد : ت ج (1598) : ع [ارميا ١١-١٢/١] ، اكي شوقد اتي عل دبري : ت ج . وان شقد [شجرة اللوز] وشوقد [ساهر] من اصل واحد

وكذلك رؤية عاموس مسلة ثمرة الصيف⁽¹⁵⁹⁹⁾ ليستدل منه على تمام
المدة فقال : قد اتى الانقضاء⁽¹⁶⁰⁰⁾.

- واعجب من هذا ان يكون التنييه باسم ما ، أحرف ذلك الاسم هي
أحرف اسم اخر ، يتغير⁽¹⁶⁰¹⁾ ترتيبها ، وان كان ليس ثم اشتقاق بين ذينك
الاسمين ، ولا اشتراك معنى بينهما بوجه. كما نجد في امثال زكريا في اتخاذ
العصوين⁽¹⁶⁰²⁾ لرعى الغنم بمرأى النبوة⁽¹⁶⁰³⁾ وكونه سقى الواحد نعمة⁽¹⁶⁰⁴⁾
والآخر تلفاً⁽¹⁶⁰⁴⁾. وكان الغرض بهذا المثل ان الملة في اولية حالها كانت
في نعمة⁽¹⁶⁰⁵⁾ الله⁽¹⁶⁰⁶⁾ ، وهو الذى قادها | وسلدها ، وكانت معتجة
بطاعة الله مستلذة⁽¹⁶⁰⁷⁾ لذلك. والله راض عنها يحب لها كما قال : قد اخترت
الرب اليوم الخ. والرب قد اختارك اليوم الخ⁽¹⁶⁰⁸⁾. ومدبرها ومرشدها
حينئذ موسى ، ومن بعده من النبيين. ثم انتقل حالها الى ان كرهت
طاعة الله فكرهها الله ، فجعل مقدميها متلفين⁽¹⁶⁰⁹⁾ كيأرباعهم
وماناشا⁽¹⁶¹⁰⁾. فهذا⁽¹⁶¹¹⁾ بحسب الاشتقاق لان المتلفين⁽¹⁶⁰⁹⁾ من تـلف
الكروم⁽¹⁶¹²⁾.

- 15 ثم استدل من ذلك ايضا اعنى من اسمية المتلفين⁽¹⁶⁰⁹⁾ على كراهتهم
الشريعة وكره الله لهم. وهذا المعنى لا يشتق من «حويليم» [المتلفين] الا بتبديل

(1599) : ع [عاموس ٢/٨] ، كلوب قيص : ت ج (1600) : ا ، باقص : ت ج
(1601) يتغير : ت ، بتغير : ج (1602) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (6031) العصور :
ت ، العصاين : ج ن ، العصيان : دى ، المعى : ز (1604) : ع [زكريا ٧/١١] ، توهم
حويليم : ت ج . [وترجنا حويليم بالتلف ليوافق شرح ابن ميمون الاق وان كانت قد
ترجعت الى العربية بحال ، كما اشار بنس الى مثله في ترجمته الانكليزية] (1605) : ا ،
نوعم : ت ج (1606) الله : ج ، ادنى : ت (1607) مستلذة : ت ج ، مسرووة : ت
(1608) : ع [التثنية ١٧/٢٦] ، ات الله هامت هيوم والله هاميرك هيوم وكو : ت ج
(1609) : حويليم . ت ج (1610) ماناش . ا ، منته . ت ، كنهش . ج (1611) فهذه
ت . فهذه : ج (1612) ع [نسبه الا . سيد ١٥١٢] . محيليم كرمه ت -

ترتيب الحاء والباء واللام. فقال في معنى الكراهة والمقت من هذا
 المثل: ان نفسي ضجرت منهم ونفوسهم ايضا ضجرت مني⁽¹⁶¹³⁾. فقاب
 احرف « حبل » [تلف] وجعله « بخل » [كره]. وجاء بحسب هذه الطريقة
 امور غريبة جدا. هي ايضا اسرار⁽¹⁶¹⁴⁾ في قوله في: [قصة] الامر: نحاس
 وصقيل: ورجل ومجل وبرق⁽¹⁶¹⁵⁾. وفي مواضع غيه هذه اذا تتبعتها⁵.
 بذهنك في كل موضع⁽¹⁶¹⁶⁾ بانث لك من فحوى هذا القول بعد هذا التنبيه.

فصل مد [٤٤]

النبوة انما تكون في الرؤيا او في الحلم⁽¹⁶¹⁷⁾ كما بينا مرات فلا نعيد
 هذا دائما. ولنقل الآن انه اذا تنبأ النبي، فقد يرى مثلا كما بينا مرات،
 (١-٩٢) ٢ وقد يرى الله تعالى في مرأى النبوة⁽¹⁶¹⁸⁾ يكلمه كما قال اشعيا واسمع¹⁰
 صوت السيد قائلا: من ارسل ومن ينطلق لنا⁽¹⁶¹⁹⁾ وقد يسمع ملكا⁽¹⁶²⁰⁾
 يكلمه وهو يراه وهذا كثير جدا، كما قال: وقال لي ملك الله الخ⁽¹⁶²¹⁾
 واجاب الملك المتكلم معي وقال لي الم تعلم ما هذه؟⁽¹⁶²²⁾. فسمعت
 قديسا يتكلم⁽¹⁶²³⁾ وهذا اكثر من ان يحصى.

وقد يرى النبي شخص انسان يكلمه كما قال في حزقيال: فاذا¹⁵
 برجل مرآه كمرأى النحاس الخ. فقال لي الرجل يا ابن البشر⁽¹⁶²⁴⁾ بعد ان

(1613) : ع [زياكر ٤ / ٥] ، ونقصه نفثي بهم وجم نفثم بمله بي . ت ج
 (1614) : ا ، سودوت : ت ج (1615) : ا ، في المركبة نخش وقلل ورجل ومجل وحتمل
 [انظر حزقيال ١] . (1616) في كل موضع : ت ج ، - : ن (1617) : ا ، [+ الا : ج)
 بمراه او مجلوم : ت ج (1618) : ا ، مراه هنبواه : ت ج (1619) : ع [اشعيا ٦ / ٨] ،
 واسمع ات قول الله او مرات ي اشلح وى يلك لنو : ت ج (1620) ملاكا : ت ، ملاك : ج
 (1621) : ع . [التكوين ١١ / ٣١] ، ويامرالى ملاك هانيم كو : ت ج (1622) : ع [زكريا
 ٥ / ٤] ، ويامرالى هلا يدعت مه هماله وين هلاك هلو برى كو : ت ج (1623) : ع
 [دانيال ١٣ / ٨] ، واسمه احد قد وش مد بر : ت ج (1624) : ع [خرقيا ٤٠ / ٤] ،
 و هنه ايش مرآهو كراه [+ : ه : ج] نخشت وكو ويدبر الى هاش بن ادم كو : ت ج

صدر القول : كانت على يد الرب ⁽¹⁶²⁵⁾ . وقد لا يرى النبي صورة اصلا ، الا يسمع كلاما فقط في مرأى النبوة ⁽¹⁶¹⁸⁾ ينال به كما قال دانيال : وسمعتُ صوت انسان من وسط اولاء ⁽¹⁶²⁶⁾ وكما قال : الميفاز فكان سَكوتٌ ، ثم صوتُ سمعته ⁽¹⁶²⁷⁾ . وكما قال حزقيال ايضا : وسمعتُ المتكلم معي ⁽¹⁶²⁸⁾ . لان ⁽¹⁶²⁹⁾ ليس ذلك المعنى الذى ادرك بمرأى النبوة ⁽¹⁶¹⁸⁾

هو الذى كلمه ، بل فصل تلك القصة العجيبة الغريبة التى صرح بانه ادركها وابتدأ بغرض الوحي وصورته فقال : وسمعت المتكلم معي ⁽¹⁶²⁸⁾ .

وبعد ما قد مناه من هذا التقسيم الذى شهدت به النصوص اقول : ان ذلك الكلام الذى يسمعه النبي بمرأى النبوة ⁽¹⁶¹⁸⁾ قد يَحْيَلُ له ايضا 10 انه فى غاية العظم كما يحلم الانسان انه سمع رعدا عظيما او رأى ⁽¹⁶³⁰⁾ زلزلة او صاعقة . فكثير ⁽¹⁶³¹⁾ ايضا ما يحلم هذا . وقد يسمع ذلك الكلام الذى يسمعه بمرأى النبوة ⁽¹⁶¹⁸⁾ كالكلام المعتاد المتعارف حتى لا ينكر منه شيئا يتبين لك ذلك من قصة صموئيل النبي ⁽¹⁶³²⁾ الذى لما ناداه الله تعالى فى

حال الوحي ، ظن ان على الكاهن ⁽¹⁶³³⁾ استدعاه المرة بعد المرة ثلاث مرات . (٩٢ - ب) م

15 ثم يبين الكتاب علة ذلك وقال : ان الذى اوجب له هذا ، وكونه ظنه على لما كان لم يعلم حينئذ ، بأن كلام الله للانبياء يكون بهذه الصورة ، ولا كان انكشف له هذا السر بعد ، فقال فى تعليل ذلك : (٢٥٦ - ب) ج ولم يكن صموئيل يعرف الرب بعد ولم يكن بعد قد أعلن له كلام الرب ⁽¹⁶³⁴⁾

(1625) : ع [حزقيال ١/٤٠] ، حيث على يد الله : ت ج (1626) : ع [دانيال ١٦/٨] ، و اشع قول ادم بين اولى : ت ج (1627) : ع [ايوب ١٦/٤] ، اليفز دعه وقول اشع : ت ج (1628) : ع [دانيال ٤/٢] ، و اشع ات مد برالى : ت ج (1629) لان : ت ، لان ذلك : ج (1630) رأى : ت ، يرى : ج (1631) فكثيرا : ت ، فكثير : ج (1632) صموئيل النبي : ا ، شموا ل هنيئا : ت ج (1633) : ا ، حكيم : ت ج (1634) : ع [الملوك الاول ٧ - ٣] ، و شموا ل طرم يدع ات الله وطرمه يجله انيودر الله : ت ج

يعنى انه ما كان علم (1635) ولا انكشف له ان هكذا هو كلام الرب (1636)
 واما قوله : ولم يكن يعرف الرب (1637) يعنى انه لم تتقدم له نبوة لان
 الذى يتنبأ قد قيل فيه بالرؤيا اتعرف له (1638) فيكون شرح النص (1639)
 بحسب معناه هكذا وصموئيل لم يتنبأ قبل ذلك ولا علم ايضا ان هكذا
 تكون صورة النبوة ، فاعلم هذا.

5

فصل مه [٤٥]

وبعد ما تقدم من تبين حقيقة النبوة بحسب ما يقتضيه النظر مع
 ما تبين فى شريعتنا. فانه ينبغي ان اذكرك مراتب النبوة بحسب هذين
 الاصلين وهذه التى اسمها مراتب النبوة ، ليس كل من هو فى مرتبة منها
 هو نبى بل المرتبة الاولى والثانية هى درجات النبوة ولا يعد (1640) من
 وصل لدرجة منها نبيا من جملة الانبياء الذين تقدم الكلام فيهم ، وان
 سمى وقتا ما نبيا فبعموم ما لكونه قريبا من الانبياء جدا . ولا يغفلك
 (١-٩٣) م فى هذه المراتب كونك تجد فى كتب النبوة نبيا اتاه الوحي بصورة احدى
 هذه المراتب ، ويبين فى ذلك النبي بعينه انه اتاه الوحي بصورة مرتبة
 اخرى. وذلك ان هذه المراتب التى اذكرها قد يكون وحى ذلك النبي
 اتاه بعضه بحسب صورة منها ، ويأتيه وحى اخر ، فى وقت اخر بحسب
 مرتبة دون مرتبة الوحي الاول (1641) . لانه كما ان النبي لا يتنبأ طول عمره
 باتصال ، بل قد يتنبأ وقتا وتفارقه النبوة اوقاتا. كذلك يتنبأ وقتا
 ما بصورة مرتبة عالية ثم يتنبأ وقتا آخر (1642) مرتبة دونها.

(1635) علم : ت ، ولم : ج (1636) : ا ، دبراه : ت ج (1637) : ا ، طرم يدع
 ات الله : ت ج (1638) : ع [المدد ١٢/٦] ، بمره اليوا تدع : ت ج (1639) : ا ،
 الفسوق : ت ج (1640) يعد : ج ، يفعد : ت (1641) الاول : ت ، - : ج (1642)
 اخر : ج ، - : ت

و قد ربما لا يتال تلك المرتبة العالية الامرة و احدة في عمره ، ثم يُسلِّبها . وربما يبق على مرتبة دوسا الى حين انقطاع نبوته ، لانه لا بد من ارتفاع النبوة من سائر النبیین قبل موته . اما بمدة يسيرة او كبيرة ، كما تبين في ارميا بقوله : لكي يتم ما تكلم به الرب من فم ارميا (1643).

5 وكما تبين في داود في قوله : هذه كلمات داود الاخيرة (1644) وهو القياس في الكل . وبعد تقديمي (1645) هذه المقدمة وتوطئتها آخذ في ذكر المراتب المشار اليها فاقول :

المرتبة الاولى

- اول مراتب النبوة ان تصحب الشخص بمعونة الهية تحركه وتنشطه
 10 لعمل صالح عظيم ذي قدر . مثل تخلص جماعة فضلاء من جماعة اشرار (1646) ، أو تخلص فاضل كبير ، او افاضة خير على قوم كثيرين . ويجد من نفسه لذلك | محركا وداعيا للعمل . وهذه تسمى روح الله . والشخص الذي (٩٣-ب) م تصحبه هذه الحالة يقال عنه (1647) انه : حلت عليه روح الرب (1648) اوبلسه روح الرب (1649) او استقر عليه روح الرب (1650) او كان الرب معه (1651) ، ونحو هذه الاسماء . وهذه هي درجة قضاة اسرائيل (1652)
 15 كلهم الذين قيل فيهم على العموم : فلما اقام الرب قضاة عليهم وكان الرب مع القاضي فكان يخلصهم (1653) . وهذه ايضا هي درجة مسيحي اسرائيل (1654) الفضلاء كلهم .

(1643) : ع [عزرا ١/١] ، لمكوث دبر الله في يرميهو : ت ج (1644) : ع [الملوك الثاني ١/٢٣] ، والله دبرى دود هاحرونيم : ت ج (1645) تقديمي : ت ، تقسمه : ج (1646) اشرار : ت ، شرار : ج (1647) عنه انه : ت ، عنها : ج (1648) : ع [القضاة ٦٤/١٩] ، صلحه عليه روح الله : ت ج (1649) : ع [القضاة ٢٤/٦] ، لبشه اوتو روح الله : ت ج (1650) : ا ، معه عليه روح الله : ت ج [قارن العدد ٢٧/١١-٢٦] اشعيا ٢/١١ [(1651) : ع [القضاة ١٨/٢] ، اوهيه الله عمر : ت ج (1653) : ا ، شوفلى يرال : ت ج (1652) : ع [القضاة ١٨/٢] ، وكى مقيم الله لهم شوفطيم و هيه الله عم هشوفط و هو شيعم : ت ج (1654) : ا ، مشيحي يشرال : ت ج

و تبين ذلك بتخصيص في بعض القضاة والملوك (1655) وكان روح
 الرب على افتتاح (1656) . وقيل في شمشون : وحلت عليه روح الرب
 (1657) وقيل وحل روح الله على شاول عند سماعه هذا الكلام . (1658)
 وكذلك قيل في عماسا لما حركته روح القدس (1659) لنصرة داود :
 5 فحل الروح على عماسا رئيس الثلاثين فقال إنا لك يا داود ومعل
 يا ابن يسمي سلام (1660) .

واعلم ان مثل هذه القوة لم تفارق سيدنا موسى من وقت بلوغه
 حشد الرجال . ولذلك تحرك لقتل المصري ولردع الخاطئ من المتشاجرين
 (1661) . ومن شدة هذه القوة فيه حتى انه (1662) بعد خوفه ، وهر به
 10 عند وصوله مدين ، وهو غريب خائف لما رأى شيئا من الظلم لم يتمالك عن
 ازالته ، ولا وسعه الصبر (1663) عليه كما قال : فقام موسى ونجد هن (1664) .

وهكذا صحبت داود مثل هذه القوة منذ مسح بمسح الزيت (1665)
 كما جاء النص : فحل روح الرب على داود من ذلك اليوم فصاعدا
 (1666) . ولذلك قدم على الاسد والدب والفيلسطيني (1667) ومثل هذه
 الروح الله (1668) لم تنطق احدا (1669) من هؤلاء بشئ بل غاية هذه القوة
 15 (٩٤ - ١) م ان تحرك ذلك المؤيد (1670) لفعل ما ، وليس لاي فعل | اتفق ، الانصرة

(1655) : ا ، الشوفطيم ، والملكم : ت ج (1656) : ع [القضاة ٢٩/١١] .
 وتسمى على افتتاح روح الله : ت ج (1657) : ع [القضاة ١٩/١٤] ، وتصلح عليه روح
 الله : ت ج (1658) : ع [الملوك الاول ٦/١١] ، وتصلح روح الهيم على شاول يشمعوات
 ددبريم هاله : ت ج (1659) : ا ، هقد وش : ت ج (1660) : ع [اخبار الايام الاول
 ١٩/١٢] ، وروح ايشه ات عشاش راش شلشيم لك دود وعلمك بن يش شلوم : ت [كو :
 ت ج (1661) قارن [الخروج ١٢/٢ - ١١] (1662) انه : ت ج - : ن (1663) الصبر :
 ت ، الصبر : ج (1664) : ع [الخروج ١٧/٢] ، ويقم مشه ويوشمين : ت ج (1665) :
 ا ، نشيخ بشمن هشحه : ت ج (1666) : ع [الملوك الاول ١٣/١٦] ، وتصلح روح الله
 ال دود مهيوم ههوا ومعه : ت ج (1667) : ا ، الارى والدب والفيلسطيني : ت ج (1668)
 الله : ج ، ادق : ت (1669) احدا : ت ، احد : ج (1670) المؤيد : ت ، المود : ج

مظلوم ، اما واحد عظيم او جماعة . او لما ⁽¹⁶⁷¹⁾ يؤدي لذلك . وكما ان
ليس كل من رأى منا ما صادقا ، نبيا . كذلك ليس كل من صحبته معونة
لامر ما ، اى امر اتفق ، مثل كسب المال ⁽¹⁶⁷²⁾ او نيل غرض يخصه
يقال عنه انه صحبته روح الله او الله ⁽¹⁶⁷³⁾ معه ⁽¹⁶⁷⁴⁾ وانه فعل ما فعل
5 روح القدس ⁽¹⁶⁷⁵⁾ وانما نقول ذلك فى من فعل فعلا خيرا له قدر
عظيم ⁽¹⁶⁷⁶⁾ ، او ما يؤدي لذلك مثل نجاح يوسف فى بيت المصري ⁽¹⁶⁷⁷⁾
الذى ⁽¹⁶⁷⁸⁾ كانت سببا اول الامر عظيمة حدثت بعد ذلك كما بان .

المرتبة الثانية

هى ان يمجّد الشخص كأن ⁽¹⁶⁷⁹⁾ امرا ما حلّ فيه وقوة اخرى
10 طرأت عليه فتنطقه ، فيتكلم بحكم او بتسيح ، او باقاويل وعظيمة نافعة ،
او بامور تدبيرية او الهية . وهذا كله فى حال اليقظة وتصرف الحواس على
معتادها . وهذا هو الذى يقال عنه | انه مدبر روح القدس ⁽¹⁶⁸⁰⁾ وبهذا (٩٤ - ب) م
النحو من روح القدس ألف داود المزامير ⁽¹⁶⁸¹⁾ . وألف ساجان الامثال
والجامعة ونشيد الاناشيد ⁽¹⁶⁸²⁾ . وكذلك دانيال وايوب واختبار
15 الايام ⁽¹⁶⁸³⁾ وسائر الكتب ⁽¹⁶⁸⁴⁾ بهذا النحو من روح القدس ⁽¹⁶⁸⁰⁾ ألقت .
ولذلك يسمونها كتباً ⁽¹⁶⁸⁵⁾ بعنوان انها مكتوبة ⁽¹⁶⁸⁶⁾ بروح القدس ⁽¹⁶⁸⁰⁾

(1671) لما : ت ، ما : ج (1672) المال : ث ، مال : ج (1673) اية او الله :
ج ، ادنى او ادنى : ت (1674) : ا ، عو : ت ج (1675) : ا ، هقدوش : ت ج (1676)
خيرا له قدر عظيم : ت ، خيرا له عظيم : ج ، خيرا له عظم : ن (1677) : ا ، مصلحت يوسف
بيت مصرى : ت ج [انظر التكوين ٢/٣٩] (1678) الذى : ج ، التى : ت (1679) كان :
ت ، بان : ج (1680) : ا ، هقدوش : ت ج (1681) : ا ، تليم : ت ج (1692) :
' ، مثل وقهلت وشير هشريم : ت ج (1683) : ا ، ودبرى جسيم : ت ج (1684) :
' ، الكتوبيم : ت ج (1685) : ا ، كتوبيم : ت ج (1686) : ا ، كتوبيم : ت ج

و ببيان قالوا: طومار استير قيل روح القدس⁽¹⁶⁸⁷⁾. وعن مثل هذه

الروح القدس⁽¹⁶⁸⁰⁾ قال داود: روح الرب تكلم في وعلى لسانى كلمته

(٩٤-ب) م⁽¹⁶⁸⁸⁾ يعنى انها انطقته بهذه الاقاول | ومن هذه الطبقة كانوا سبعين

شيخا⁽¹⁶⁸⁹⁾ المقول فيهم: فلما استقر عليهم الروح تنبأوا الا انهم لم يستمروا

5⁽¹⁶⁹⁰⁾ ، وكذلك الندا وميداد ، وكذلك كل : كاهن كبير مسئول

من اوريم و توميم⁽¹⁶⁹¹⁾ هو من هذه الطبقة اعنى ، انه كما ذكروا ،

السكينة حلت عليه و تكلم بروح القدس⁽¹⁶⁹²⁾ . وكذلك يحزيا نيل

بن زكريا من هذه الطبقة ، و هو المقول عنه في اخبار الايام : فحل

روح الرب عليه في وسط الجاعة فقال اصغوا يا يهوذا كلكم ويا

10 سكان اورشليم وانت ايها الملك يوشافاط ! هكذا قال الرب لكم الخ⁽¹⁶⁹³⁾ .

وكذلك زكريا بن يوياذاع الكاهن⁽¹⁶⁹⁴⁾ من هذه الطبقة ، لانه قيل

فيه : فشم روح الله زكريا بن يوياذاع الكاهن ، فوقف امام الشعب

وقال لهم كذا قال الله⁽¹⁶⁹⁵⁾ . وكذلك عزريا بن عوديد الذى قيل فيه

15 وحل روح الرب عليه فخرج تلقاء آسا الخ⁽¹⁶⁹⁶⁾ .

(1687) : ١ ، مجلت استير بروح مقدس يامره : ت ج [مجله ١٧] (1688) : ع

[الملوك الثاني ٢٣/٢] ، روح [- : ج] الله دبري وملتوعل لثوني : ت ج (1689) : ١ ،

شليم زقيم : ت ج (1690) : ع [العدد ٢٥/١١] ، و هي كنوح عليهم هروح ويتبار ولايسفو :

ت ج (1691) : ١ ، كهن جدول هنتال با وريم و تيم : ت ج (1692) : ١ ، شكينة شوره

عليو ومدير بروح مقدس : ت ج [ايوما ٧٣ ب] (1693) : ع [اخبار الايام الثاني ٢٠/١٥]

- ١٤] ، دبري هيم هيت عل روح الله بتوك هقهل ويامد مقشيو كل يهوده ويشو يروشليم

وهلك يهوشפט كي امراته لكم كو : ت ج (1694) : ١ ، زكر يهو بن يهودع هكهن : ت ج

(1695) : ع [اخبار الايام الثاني ٢٤/٢٠] ، و روح الهيم لبث ات زكريه بن يهودع هكهن

و يمسد مل لم ويا مرلهم اكه امرهالهيم : ت ج (1696) : ع [اخبار الايام الثاني ١٥/٢-١] ،

هيت عليه روح الهيم ويصا لفي ساو كو : ت ج

وهكذا كل من جاء فيه مثل هذا . واعلم ان بلعام ايضا من هذا القبيل كان في حال صلاحه ، وهذا المعنى يريد بقوله : فالتى الرب فى قم بلعام كلاما (1697) كأنه يقول : ان بروح الله يتكلم (1699) . وعن هذا المعنى يقول هو عن نفسه : سمع اقوال الله الخ (1700) .

5 ومما يجب ان تُنبّه (1701) عليه ان داود وسليمان ودانيال هم من هذه الطبقة ، وليسوا هم من طبقة اشعيا وارميا وناتان النبي واخيا الشيلوني (1702) وانظارهم ، لان هؤلاء اعنى داود ، وسليمان ، ودانيال انما تكلموا ، وذكروا ما ذكروا بروح القدس (1680) .

فاما قول داود : قال اله اسرائيل كلمنى صخرة اسرائيل (1703) .

10 فمعنى ذلك انه وعده على يد نبي . اما ناتان او غيره مثل : فقال له الله (1704) . ومثل : فقال الله | لسليمان بما ان عندك هذا وانت لم تحفظ (١-٩٥) م

عهدي (1705) الذى ذلك بلا شك تواعد له على يد نبي اخيا الشيلوني (1706)

او غيره . وكذلك قوله فى سليمان : وفى جبعون تجلى الرب لسليمان فى الحلم

ليلا وقال الله الخ . (1707) ليست هذه نبوة محضة لا (1708) مثل : كان كلام الرب

15 الى ابرام فى الرؤيا قائلا (1709) ولامثل فكلّم الله اسرائيل ليلا فى الحلم (1710) ،

ولا مثل نبوة اشعيا وارميا . لان كل واحد من هؤلاء و ان اتاه

(1697) : ع [العدد ٢٣ / ٥] ، ويشم الله دبرفى بلعام : ت ج (1698) اقه : ج ، ادنى : ت (1699) : ا ، يدبر : ت ج (1700) : ع [العدد ٢٤ / ٤] ، شوم امرى ال كوا : ت ج (1701) تنبه : ت ، تنبه : ج (1702) : ا ، نتن هني واحبه هشيونى : ت ج (1703) : ع [الملوك الثانى ٢٣ / ٢] ، امرامى يشرال لى دبرصور يشرال : ت ج (1704) : ع [التكوين ٢٥ / ٢٣] ، ويامراهه له : ت ج (1705) : ع [الملوك الثالث ١١ / ١١] ، ويامراهه لشلله يمن اشرهيه زات عمك ولا شمرت ات برىنى : ت ج (1706) : ا ، احبه هشيونى : ت ج (1707) : ع [الملوك الثالث ٥ / ٣] ، فى جبعون نراه اقه ال شله مجلوم هليله ويامر الهيم وكو : ت ج (1708) لامل : ت ، مثل : ج (1709) : ع [التكوين ١٥ / ١] ، هيه دبر الله ال ابرم بمعزه : ت ج (1710) : ع [التكوين ٢٤ / ٦] ، ويامر الهيم ليشرال ممرات هليله : ت ج

الوحي في الحلم ⁽¹⁷¹²⁾. فذلك الوحي يُنبئها نبوة وانه اتاه الوحي .
وفي ⁽¹⁷¹³⁾ هذه قصة سليمان قال في آخرها : واستيقظ سليمان وهالك
الحلم ⁽¹⁷¹⁴⁾ .

- و كذلك في القصة الثانية قال فيها : تجلى الرب لسليمان ثانية كما
تجلى له في جبعون ⁽¹⁷¹⁵⁾ الذي تبين انه حلم ⁽¹⁷¹⁶⁾ . وهذه درجة دون
الدرجة المقول عنها في الحلم اخاطبه ⁽¹⁷¹⁷⁾ لان الذين يتنبأون في الحلم
⁽¹⁷¹²⁾ ليس يسمون ذلك حلما ⁽¹⁷¹⁶⁾ بوجه بعد وصول النبوة لهم في الحلم
⁽¹⁷¹²⁾ الايقعون قطعاً بان ذلك وحى كما قال ⁽¹⁷¹⁸⁾ ابونا يعقوب ⁽¹⁷¹⁹⁾ لانه
لما انتبه من ذلك الحلم للنبوة ⁽¹⁷²⁰⁾ لم يقل ان هذا حلم ⁽¹⁷¹⁶⁾ بل قطع وقال :
ان الرب في هذا الموضع ⁽¹⁷²¹⁾ و قال : ان الله التقدير تجلى لي
في لوز في ارض كنعان ⁽¹⁷²²⁾ فقطع ان ذلك وحى . اما في سليمان
فقال . واستيقظ سليمان وهالك الحلم ⁽¹⁷¹⁴⁾ . وكذلك دانيال تجده يطلق
القول انها منامات . وان كان يرى فيها ماكا ⁽¹⁷²³⁾ ويسمع كلاما ⁽¹⁷²⁴⁾
ويسمىها منامات ، ولو بعد علمه منها ما علم ، قال : كشف السر لدانيال
في رؤيا الليل الخ ⁽¹⁷²⁵⁾ . وقال ايضا فكتب الحلم الخ . رأيت في رؤياي

(1711) : ا ، بحلوم : ت ج (1712) وفي : ت ، في : ج (1714) : [الملوك الاول
١٥/٢] : يقص شلمه وانه حلوم : ت ج (1715) : ع [الملوك الثالث ٢/٩] ، ويرى الله
ال شلمه شئيت كاشتر نراه اليو يجبعون : ت ج (1716) : ا ، حلوم : ت ج (1717) : ع
[العدد ٢١/١٢] ، بحلوم ادبربو : ت ج (1718) قال : ت ، قطع : ج ن (1719) : ا ،
يعقب ابيزو : ت ج (1720) : ا ، حلوم شل نبواه : ت ج (1721) : ع [التكوين
١٦/٢٨] ، اكن يش الله بمقوم هزه كو : ت ج (1722) : ع [التكوين ٢/٤٨] ، ال
شدي راه الى بلوز نارص كنغن : ت ج (1723) ملاكا : ت ، ملاك : ج (1724) كلاما :
ت ، كلامه : ج (1725) : ع [دانيال ١٩/٢] ، ادين لد نيال مجزوا دى ليليا رزا جل : ت ج

ليلا الخ . واقلفنى رؤيا | رأسى (1726) وقال : وكنت مبهوتا من الرؤيا (٩٥-ب) م
ولم يكن من يفهم (1727) . ولا شك ان هذه رتبة دون رتبة الذين قيل
فيهم : في الحلم أخاطبه (1728) .

- ولذلك اجماع (1729) الامة (1730) على ترتيب سفر دانيال من جملة
5 الكتب (1731) لا من الانبياء (1732) . فلذلك نبهتكم ان هذا النحو من النبوة
الذى اتى دانيال ، وسليمان وان كان رؤى فيه ملك في الحلم (1712)
فانها (1733) لم يجدا في انفسهما ان تلك نبوة محضة بل حلم (1716) يبنى
بحقيقة امور ، فهو من قبيل من يتكلم بروح القدس (1727) ، وهذه هي
المرتبة الثانية . وهكذا في ترتيب الكتب المقدسة (1735) لم يجعلوا فرقا بين :
10 الامثال والجامعة ودانيال والمزامير وبين طومار روت او طومار استير ،
كلهم كتب بروح القدس (1736) وهؤلاء ايضا كلهم يتسمون انبياء بعموم .

المرتبة الثالثة

- وهي اول مراتب من يقول : ان كلام الرب صار الى (1737) ومانحا
من العبارات نحو هذا المعنى هو ان يرى النبي مثالا في الحلم (1738) وبتلك
15 الشرائط كلها التى تقدمت في حقيقة النبوة ، وفى | نفس ذلك الحلم (٢٥٧-ب) ج

(1726) : ع [دانيال ١٥/٧-٢٠/١] . يادون حلما كتب حزى هويت بحزوى عم ليليا
كو وحزوى راش بيلنى : ت ج (1727) : ع [دانيال ٢٧/٨] ، وشتوم حل همراء واين
ميين : ت ج (1728) : ع [العدد ١٢/٦] ، حلوم ادبر بو : ت ج (1729) اجماع : ت ج ،
اجمع : ت (1730) الامة : ت ، الامر : ج ، العليا : ن (1731) : ا ، كتويم : ت ج
(1732) : ا ، نبيام : ت ج (1733) فانها : ت ، فانهما : ج (1734) : ا ، هقدش :
ت ج (1735) : ا ، كتي هقدش : ت ج (1736) : ا ، شل وقهلت ودنيال وتليم
و بين [مجلت روت او : - ج] ، مجلت استير هكل بروح مقدش نكتبو : ت ج (1737) :
ا . ويى دبر الله الى : ت ج (1738) : ا ، معلوم : ت ج

لِلنَّبوة (1739) يبين له معنى ذلك المثل اى شىء اريد به مثل (1740) اكثر
امثال زكريا كلها (1741).

المرتبة الرابعة

ان يسمع كلاما فى الحلم للنبوة (1742) مشروحا ميّنا ولا يرى قائله
كما اعترى صموئيل فى اول وحى اتاه على ما بيناه (1743) من امره (1744) 5

المرتبة الخامسة

هى ان يكلمه شخص فى الحلم (1745) كما قال فى بعض نبوّات حزقيال:
فقال لى الرجل يا ابن البشر (1746).

المرتبة السادسة

ان يكلمه ملاك فى الحلم (1738) وهذه حالة اكثر النبيين كقوله : 10
فقال لى ملاك الرب فى الحلم (1747).

المرتبة السابعة

ان يرى فى الحلم للنبوة (1742) كأنه تعالى يكلمه كقول اشعيا :
رأيت الرب النخ. وقال من ارسل؟ (1748) وكقول ميخا بن يملة :
رأيت الرب جالسا النخ (1749). 15

(1739) : ا ، الحلوم شل نبواه : ت ج (1740) مثل : ت ، ومن : ج (1741)
تارن الفصل السابق ٤٣ (1742) : ا ، مجلوم شل نبواه : ت ج (1743) بيناه : ت ،
بيننا : ج (1744) الفصل السابق ٤٤ (1745) : ا ، ايش مجلوم : ت ج (1746) : ع
[حزقيال ٤٠/٤] ، ويد بر الى هايش بن ادم كو : ت ج (1747) : ع [التكوين ٢١/٢١]
، ويامر الى ملاك الهيم مجلوم : ت ج (1748) : ع [اشعيا ٦/١٨] ، رايتى ات الله كو
ويامر الى اشلع وكو : ت ج (1749) : ع [الملوك الثالث ١٩/٢٢] ، ميكيه بن يمل رايتى
ات الله وكو : ت ج

المرتبة الثامنة

ان ياتيه وحى بمراى النبوة (1750) ويرى (1751) امثالا ، كابراهيم
بمراى بين القطع (1752) لان تلك الامثال كانت فى الرؤيا (1753) نهارا
 كما تبين (1754).

المرتبة التاسعة

٥

ان يسمع كلا ما فى الرؤيا (1755) كما جاء فى ابراهيم: فاذا بكلام
الرب اليه قائلا لا يرثك هذا (1756)

المرتبة العاشرة

ان يرى شخصا (1757) يكلمه فى مراى النبوة (1758) كابراهيم ايضا
 10 فى بطمرا وكيشوع يريحو (1759).

(٩٦-ب) م

المرتبة الحادية عشرة

ان يرى ملكا : يكلمه فى الرؤيا (1755) كابراهيم فى وقت الايثاق
 (1761) وهذه عندى اعلى مراتب النبيين الذين شهدت الكتب بما لهم بعد
 تقرير ما تقرّر (1762) من كمال نطقيات الشخص على ما يوجبه النظر، وبعد
 15 الاستثناء بسيدنا موسى (1763). اما هل يمكن ان يرى النبي ايضا فى مراى

(1750) : ا ، بمراه هنبواه : ت (1751) وصى بمراه هنبواه ويرى : ت ، - : ج
 (1752) : ا ، بمراه بين هتريم : ت ج [فان التكوين ١٥/١٠-٩] (1753) : ا ،
 بمراه : ت ج (1754) الفصل السابق ٤١ (1755) : ا ، بمراه : ت ج (1756) : ع
 [التكوين ١٥/٤] ، وانه دبر الله اليو لامرلا يرثك زه : ت ج (1757) : ا ، ايش :
 ت ج (1758) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (1759) : ا ، ايلونى مرا وكيشوع يريحو :
 ت ج (1760) : ا ، ملك : ت ج (1761) : ا ، بشعت همقيه : ت ج (1762)
 تقرير ما تقرّر : ت ، تقدير ما تقدر : ج ، تقديم ما تقدم : ن (1763) : ا ، بمشه
 ربيشو : ت ج

النبوة (1758) كأن (1761) الله يخاطبه فهو بعيد عندي، ولا تصل قوة فعل

المتخيلة لذلك، ولا وجدنا هذه الحالة في سائر النبيين. ولهذا بين في التوراة

وقال: فبالرؤيا اتعرف له في حلم اخاطبه (1765) جفل الكلام في حلم

(1766) فقط وجعل للمراى (1767) اتصال العقل وفيضه وهو قوله: له اتعرف

(1768) لانه افتعال من «يدع» [عرف] ولم يصرح بان في المراى (1769) سماع

كلام من الله.

فلما وجدت النصوص تشهد بكلام سمعه النبي، وبُيِّن ان ذلك

في المراى (1755): قلت على جهة الخدس انه يمكن ان يكون هذا الكلام

الذي يُسمع في حلم (1770) ولا يصح مثله في المراى (1755) هو ان يكون الله

هو الذي يُخيل له انه يخاطبه. هذا كله على جهة تبع الظاهر، ويمكن

ان يقول القائل ان كل مراى (1771) تجد فيه سماع خطاب يكون اول ذلك

(١٧٧-١) الامر | مراى (1771)، ثم انتهى للاستغراق وصار حلياً (1772) كما بينا في قوله:

وقع سبات على ابرام (1773) وقالوا (1774): ان هذا سبات النبوة (1775).

ويكون كل كلام (1776) يُسمع على اى وجه سُمع، انما كان

في حلم (1770)، كما جاء النص في حلم اخاطبه (1776). واما في مراى النبوة 15

(1777) فلا يدرك فيه الا امثالا او اتصالات عقلية تُحصِّل امورا علمية

شبهه (1778) التي تُحصِّل عن النظر كما بينا، وهو قوله: فبالرؤيا

(1764): ا، كان: ت، بان: ج (1765): ع [العدد ١٢/٦]، بمراد اليواتودع

معلوم ادبريو: ت ج (1766): ا، الدبور معلوم: ت ج (1767): ا، للمراء: ت ج

(1768): ا، اليواتودع: ت ج (1769): ا، المراءة: ت ج (1770): ا، معلوم: ت ج (1771): ا، مراد: ت ج (1772): ا، معلوم: ت ج (1773): ع

[التكوين ١٢/١٥]، وتردده نفعه على ابرم: ت ج (1774) قالوا: ت، قولهم: ج

(1775): ا، وتردده مثل نبواه: ت ج (1776): ع [العدد ١٢/٦]، معلوم ادبريو:

ت ج (1777): ا، براءه هنبواه: ت ج (1778) شبه: ت، شبيه: ج

اتعرف له (1779). فيحسب هذا التأويل الاخير تكون مراتب النبوة ثمانى (1780) مراتب ، واعلاها واكلها ان يتنبأ في الرؤيا (1755) على التجميل ، ولو كلمه شخص (1781) كما ذكره (1782) ، ولعلك تعترضنى وتقول قد عددت في مراتب النبوة ان يكون النبي يسمع الخطاب من الله 5 مخاطبه كاشعيا وميخا ، وكيف يكون هذا. وقاعدتنا ان كل نبي انما يسمع الخطاب بوساطة ملك الاسيدنا موسى (1783) الذي قيل فيه : فما الى فم اخاطبه (1784). فلتعلم ان الامر كذلك ، وان الواسطة هنا هي القوة المتخيلة ، لانه انما يسمع ان الله يكلمه (1785) في حلم النبوة (1786) وسيدنا موسى (1783) من فوق الغشاء من بين الكروبين (1787) دون 10 تصرف القوة المتخيلة. وقد بينا في « مشنة التوراة » (1788) فصول تلك النبوة ، وشرحنا معنى : فما الى فم (1789) ، كما يكلم المرأ صاحبه (1790) وغير ذلك (1791). فتفهمه من هناك فلا حاجة لتكرار ما قد قيل .

م (٩٧-ب)

فصل مو [٤٦]

من الشخص الواحد يُستدل على جملة اشخاص النوع ويعلم 15 ان (1792) هذه صورة كل شخص منه. والذي اريده بهذا القول ان من الصورة الواحدة من صور اخبارات الانبياء تستدل على جميع الاخبارات التي في ذلك النوع. وبعد هذه التوطئة ، فلتعلم انه كما يرى الانسان في النوم

(1779) : ع [العدد ١٢/٦] ، امراه ايو التودع : ت ج (1780) ثمانى : ت : ثمان : جن [(1781) : ا ، ايش : ت ج (1782) ذكره : ج ، ذكره : ت (1783) : ا ، مشه ريننو : ت ج (1784) : ع [العدد ٨/١٢] ، فه ال فه اد بر يو : ت ج (1785) يكلمه : ج ، كتمه : ت (1786) : ا ، بخاوم شل نبواه : ت ج (1787) : ع [الخروج ٢٢،٢٥] . فمن حكفرت مين شى حكروبم : ت ج (1788) : ا ، مشه توره : ت ج (1789) : ع [العدد ٨/١٢] ، فه [- ال فه : ج] : ت ج (1790) : ع [الخروج ١١/٣٣] ، كاشريد ر اثير ارعهو : ت ج (1791) قارن يسودى هاتورد ٦/٧ (1792) ان : ت ، - : ج

- انه قد سافر للبلد (1793) الفلاني وتزوج هناك ، واقام مدة ، وولد له ولد ، وسماه فلانا ، وكان من حاله ومن امره كيت وكيت (1794) . كذلك هذه الامثال النبوية التي تُرى او تفعل في مرأى النبوة (1777) في ما اقتضى ذلك المثل عمل (1795) من الاعمال واشياء يفعلها النبي ومُدَد ازمان (1796)
- 5 تذكرين فعل وفعل ، على جهة المثل وتنقلات من موضع لموضع ، كل ذلك انما هو : بمرأى النبوة (1777) لانها افعال وجودية للحواس الظاهرة .
- (١-٢٥٨) ج ويجي ذكرها في كتب النبوة (1797) بعضها مطلقا (1798) ، لانه منذ علم | ان ذلك كله : بمرأى النبوة (1777) استغنى ان يكرر عند ذكر كل جزئية (1799)
- من المثل انها كانت في مرأى النبوة (1777) كما يقول النبي : فقال لي
- 10 الرب (1800) ولا يحتاج ان يبين ان ذلك كان في حلم (1801) فظن الجمهور ان تلك الافعال ، والتنقلات ، والسؤالات ، والاجوبة ان ذلك كله كان في حال ادراك الحواس لا في مرأى النبوة (1802) .

- (١-٩٨) م وانا اذكرك من هذا ما لم يتوهم | احد فيه وأُلتحق بذلك بعض ما هو من نوعه ، ومن ذلك البعض تستدل على ما لم اذكره . فما هو بين
- 15 ولا (1803) يتوهم احد فيه قول حزقيال : وانا جالس في بيتي وشيوخ يهوذا جالسون امامي الخ . ورفعني الروح بين الارض والسماء واتى بي الى اورشليم في رؤي الله (1804) . كذلك قوله : فقممت وخرجت الى

(1793) للبلد : ت ، البلد : ج (1794) كيت وكيت : ت ، - : ن ج (1795) عمل : ت ، عملا : ج (1796) ازمان : ت ، زمان : ج (1797) النبوة : ت ج ، الانبياء : ن (1798) مطلقا : ت ، مطلقة : ج ن . بعضها : ت ج ، بعده : ن (1799) جزئية : ت ، جزئياته وجزئياته : ج (1800) : ع [ارميا ١٩/٧٠] ، ويأمر الله : ت ج (1801) : ا ، معلوم : ت ج (1802) : ا ، مراه هنبواه : ت ج (1803) لا : ت ، لم : ج (1804) : ع [حزقيال ١٣/٨] ، اتي يوشب بيتي و زقني يهوده يشيم لغني كرو و تشا اوتي روح بين هارص وبين هشيم و تبوا اوتي يروشلم بمراوت الهيم : ت ج

البقعة (1805) إنما كان في رؤى الله (1806) كما قيل في إبراهيم : ثم أخرجه
 إلى خارج (1807) وذلك كان (1808) في الرؤيا (1809) كذلك قوله : ووضعني
 في وسط البقعة (1810) . إنما كان في رؤى الله (1806) . وذكر جزيال في تلك
 الرؤيا (1811) التي أدخل فيها لاورشليم قال كلاما هذا نصه : فرأيت
 5 فإذا بخرق في الحائط فقال لي يا ابن البشر انقب الحائط فنقبت الحائط
 فإذا بمدخل (1812) .

فكما كان رأى في رؤى الله (1806) أنه أمر أن يحفر حائطا (1813) حتى
 يدخل ويرى ما يفعل هناك ، فحفر كما ذكر في رؤى الله (1806) ودخل
 من النقب ورأى ما رأى . وكل ذلك بمراى النبوة (1814) . كذلك قوله له
 15 فخذ لك لبنة الخ . وانت فاضجع على جانبك الأيسر الخ . وانت فخذ لك
 حنطة وشعيرا الخ (1815) . وكذلك قوله له : وأمرها على رأسك
 وعلى خيترك (1816) . كل ذلك بمراى النبوة (1815) ، رأى أنه فعل هذه
 الافعال التي أمر بفعلها ، وتعالى الله عن أن يجعل انبياءه ضحكة (1817)
 للسفهاء وسخرية (1818) ويأمرهم بأن يفعلوا افعال المخرق مضافا الى

(1805) : ع [حزقيال ٢٣/٣] ، واقوم واسال هبقعه : ت ج (1806) : ا ، بمراوت الهيم :
 ت ج (1807) : ع [التكوين ١٥/٥] ، ويوسا اوتو هموصه : ت ج (1808) (وكان ذلك :
 ج (1809) : ع [التكوين ١٥/١] ، بمحزه : ت ج (1810) : ع [حزقيال ١/٣٧] ،
 ويئبني بتوك هبقعه : ت ج (1811) : ا ، المراه : ت ج (1812) : ع [حزقيال ٨/٨ -
 ٧] ، واره انه سور احد بغير و يامرال بن ادم حتورنا بغير وهنه فتح احدوكو : ت ج
 (1813) حائط : ت ، حائط : ج (1814) : ا ، بمراه [+ هنبواه : ت] : ت ج (1815)
 ع [حزقيال ١/٤ ، ١٤/١] ، واته قع لك لبنة كو واته شكب على صدك هتال كو واته قع لك
 حطين وشعورين وكو : ت ج (1816) : ع [حزقيال ١/٥] ، وهمبرت عل راشك وطل
 زقنيك : ت ج (1817) ضحكة : ت ج ، هدفنا : ن (1818) سخرية : ت ج ، سكرة : ن

الامر بالعصيان لانه كان (1819) كاهنا وجعل التجاوز على كل طرف من
الحية او الرأس خطيئتين (1820). وانما كان هذا (1821) كله بمراى النبوة (1815).

كذلك اقول (1822) فى قوله : كما مشى عبدى اشعيا عاريا حافيا

(٩٨ - ب) م (1823) | انما كان ذلك فى رؤى الله (1806). وانما يوهى الضعفاء القياس

فى هذا كله كون النبى يصف انه امر ان يفعل كذا ، ففعل. وهكذا 5
وصف انه امر ان يحفر الحائط الذى فى جبل البيت (1824) وهو كان (1825)

فى بابل. فذكر انه حفره كما قال : وانتب فى الحائط (1826). وقد بين

ان ذلك كان : فى رؤى الله (1806). وكما جاء فى ابراهيم : كان كلام

الرب الى ابراهيم فى الرؤيا قائلا (1827). وقيل فى ذلك، الرؤيا نبوة (1828)

ثم اخرج الى خارج وقال انظر الى السماء واحص الكواكب (1829). 10

فهذا بين انه فى مراى النبوة (1830) كان يرى انه اخرج من موضع

كان فيه حتى ابصر السماء ، ثم قيل له واحص الكواكب (1831). وجاء

وصف ذلك كما تراه. وكذلك اقول فى الامر الذى أمر به ارميا بان يدفن

الحزام (1832) فى فرات ودفنه ، وافتقده بعد مدة كبيرة ، فوجده

قد عفن وفسد (1833). كل هذه الامثال بمراى النبوة (1834). ولا اخرج 15

(1819) كان : ت ، پ : ج (1830) : ا ، كهن وحبيب شئ لا وين عل كل قات زقن
اوقات راش : ت ج (1821) هذا : ت ، - : ج (1822) اقول : ج ن ، - : ت (1823) :
ع [حزقيال ٨/٨] ، كاشرك عبدى يشميهو صروم ويحف : ت ج (1824) : ا ، هرهيت :
ت ج (1825) كان : ت ، - : ج (1826) : ع [حزقيال ٨/٨] ، واحتور بقير : ت ج
(1827) : ع [التكوين ١٥/١] ، هيه دبر الله ال ابرام بمعينه لامر : ت ج (1828) :
ا ، المراه نبواه : ج (1829) : ع [التكوين ١٥/٥] ، ويوصا اوتو محوصه [كو : ج]
وياسر هبطنا هشيه وسفر هكوكيم : ت ج (1830) : ا ، مراه هيبواه : ت ج (1831) :
ا ، وسفر هكوكيم : ت ج (1832) : ا ، الازور : ت ج (1833) قارن [ارميا ١٣/١٣]
- [٧] (1834) : ا ، بمراه هنواه : ت ج

ارميا من غرض اسرائيل لبابل ولا رأى فرات. وكذلك قوله لهوشع :
 انطلق فاتخذ لك امرأة زنى واولاد زنى (1835) وتلك القصة كلها من
 ولادة الاولاد وتسميتهم فلانا وفلانا، الكل بمراى النبوة (1834) لانه بعد
 التصريح بكونها امثالا ما بقى الامر يلبس بان شيئا من ذلك ، كان له
 5 وجود ، الا عندما قيل فينا (1836) فصارت لكم رؤيا الجميع كأقوال
 كتاب الخ (1837).

وكذلك يدولى ان قصة جدعون فى الجزة وغيرها (1838) انما كان
 ذلك فى (1839) المرائى (1840) ولا اسميه مراى النبوة (1841) مطلقا، لان جدعون
 ما وصل درجة الانبياء ، فكيف درجة المعجزات. وغاية ان يلحق
 10 بقضاة اسرائيل (1842) | وقد عدّوه من إطفاء أهل العالم (1843) كما بينا. (١-٩٩) م
 وانما هذا كله فى حلم مثل حلم (1844) لابان و أيملك كما ذكرنا (1845).
 كذلك قول زكريا : فرعيت غنم القتل رعيت بائسى الغنم واخذت لى
 عصوين (1846). والقصة الى اخرها من طلب الاجرة (1847) بفتور ، واخذ
 الاجرة ، وعدد الدرهم ورميها فى بيت الرب (1848). كل هذا رؤى
 15 فى مراى النبوة (1841) انه امر بفعله ، ففعله فى مراى النبوة (1841). او فى الحلم

(1835) : ع [هوشع ٢/١] ، لك قح لك ائت ونونيم وبلدى زتونيم : ت ج (1836)
 فينا : ت ج ، فيه : ن ، فيهم : ي (1837) : ع [اشيا ١١/٢٩] ، وتهى لكم حزوت
 هكل كد برى مسو موكو : ت ج (1838) قارن [القضا ٢١/٦٥ ، ٢٧] (1839) : ن : ت ،
 فى ذلك : ج (1840) : ا ، المراه : ت ج (1841) : ا ، مراه هنواه : ت ج (1842) :
 ا ، بشو فطى يشرال : ت ج (1843) : ا ، مقل حولم : ت ج (1840) : ا ، معلوم حلوم :
 ت ج (1845) انظر ص 426 (1846) : ع [زكريا ٧/١١] ، زكويه وابعه ات صان
 ههرجه لكن غى هسان واقعلى شنى مقلوت : ت ج (1847) الاجرة : ت ج . الاجرة :
 ن (1848) : ع [زكريا ١٣/١١] ، بيت هيوصر : ت ج

للنبوة ⁽¹⁸⁴⁹⁾ هذا شيء لا يستريب به ، ولا يجمله الا من تختلط عنده
الممكنات بالمتنعات.

ومما ذكرت تستدل على ما لم اذكره. الكل نوع واحد ، وطريق
واحد. الكل مرأى النبوة ⁽¹⁸⁴¹⁾. فكل ما يقال في ذلك المرأى ⁽¹⁸⁵⁰⁾. انه
فعل فيه ، او سمع ، او خرج ، او دخل ، او قال ، او قيل له ، او قام ،
او قعد ، او طلع ، او نزل ، او سافر ، او سأل ، او سُئِلَ . الكل
في مرأى النبوة ⁽¹⁸⁴¹⁾. ولو طالت تلك الاعمال الموصوفة ، وقُيِّدت
بازمنة وباشخاص مشار اليهم ، وامكنة منذ بين لك ان ذلك العمل مثل.
فاعلم علما يقينا أنه كان بمرأى النبوة ⁽¹⁸⁵¹⁾.

10

فصل مز [٤٧]

ج | لاشك انه قد تبين واتضح ان معظم نبوة الانبياء بالامثال ، اذ
الآلة في ذلك هذا فعلها اعنى المتخيلة. وكذلك ينبغي ان يعلم ايضا من
م | امر الاستعارات | والإغيات ⁽¹⁸⁵²⁾ طرف ، لانه قد ياتى ذلك كثيرا ⁽¹⁸⁵³⁾
في نصوص الكتب النبوية. فاذا حمل ذلك على تحرير ⁽¹⁸⁵⁴⁾ ولا يعلم ⁽¹⁸⁵⁵⁾
أنه إغياء ومبالغة ، او حُل على ما يدلّ عليه اللفظ بحسب الوضع الاول ،
ولم يعلم انه مستعار ، حدثت الشناعات. وقد بينوا وقالوا : التوراة
تتكلم بلغة المبالغة ⁽¹⁸⁵⁶⁾ يعنى الاغياء.

واستدلوا بقوله : وان مدتهم عظيمة وحصونها تكاد تبلغ

السما ⁽¹⁸⁵⁷⁾ ، وهذا صحيح. ومن قبيل الاغياء قوله : فان طير السماء ينقل

(1849) : ا ، علوم شل نبواه : ت ج (1850) : ا ، المراه : ت ج (1851) :
ا ، مراه [+ هنبواه : ت] : ت ج (1852) الاغيات : ت ج ، الاغيا : ن ، المبالغات : ي
(1853) كثيرا : ج ، كثير : ن ، - : ت (1854) حل تحرير : ت ج ، عل تقدير : ن
(1885) لا يعلم : ت ، لم يعلم : ج (1856) : ا ، دبره بوره لشون هباى : ت ج (1857) :
ع [الثانية ٢٨/١] ، عريم جدولوت وبصورت بشيم : ت ج

الصوت (1858) ، وبحسب هذا قيل : مثل قامات الارز قاماتهم الخ (1859).

وهذا النحو موجود كثيرا (1540) في كلام الانبياء كلهم اعني امورا قيلت على جهة الإغفاء ، والمبالغة ، لاعلى جهة التحديد والتحرير . وليس من هذا القليل ما نصت التوراة في عوج : هذا وحده وسريره سرير من حديد

الخ (1861) . لان الغرش (1862) هو السرير : كذا حملتنا ذات ازهار (1863) . 5

وليس سرير الانسان على قدره سواء ، لانه ليس هو ثوبا (1864) يلبسه ، بل السرير يكون ابدا اكبر من الشخص الذى ينام عليه . و المعتاد المتعارف انه يكون اطول من الشخص بقدر ثلث طوله . و اذا كان طول هذا السرير تسع (1865) اذرع فيكون طول النائم عليه على المعتاد في نسبة الاسرة ست اذرع ، او اكثر قليلا وقوله : بذراع الرجل (1866) ، 10

يريد به بذراع الشخص منا ، اعني من سائر الناس ، لا ان ذلك بذراع عوج ؛ لان كل شخص فهو متناسب الاعضاء على الاكثر ، فيقول ان طول عوج كان (1867) مثلى (1868) طول الشخص من سائر الناس او اكثر قليلا . و هذا بلا شك من شذوذ اشخاص النوع لكنه ليس بالممتنع بوجه | من الوجود . 15

(١٠٠-١) م

واما ما نصت به التوراة من تحرير (1869) اعمار اولئك الاشخاص فاني اقول انه لم يعش ذلك العمر الا ذلك الشخص المذكور وحده . واما سائر الناس ، فعاشوا الاعداد الطبيعية المعتادة ويكون هذا الشذوذ في ذلك الشخص اما باسباب كثيرة في اغتذائه ، وتدريبه ، او على طريق

(1858) : [الجامعة ٢٠/١٠] ، كى عوف هشيم يوليك ات هقول : ت ج (1859) : ع [عامول ٩/٢] ، اشركويه اريزم جيو وكو : ت ج (1860) كثيرا : ت ، كثير : ج (1861) : ع [التثنيه ١١/٣] ، هته عرشو عرش برزل وكو : ت ج (1862) العرش : ا ، عرش : ت ج (1863) : ع [نشيد الاناشيد ٢٥/١] ، ان عرشيتو رعته : ت ج (1864) توبا : ت ، ثوب : ج (1865) تسع : ت ، تسعة : ج (1866) : ع [التثنيه ١١/٣] ، باست ايش : ت ج (1867) عوج كان طوله : ج ، طوال عوج كان : ت (1868) مثلى : ت ج ، مثل : ن ، مثلا : ي (1869) تحرير : ت ، تحديد : ج ن

المعجز - وجاريا (1870) في أحكامه ، ولا يتسع ان يقال في هذا سوى هذا.

وهكذا ينبغي ان يتأمل جدا الامور المقولة على جهة الاستعارة :

فمنها ما هو بين واضح - لا يشكل (1871) على احد مثل قوله : والجبال

والثلال تندفع بالترنيم امامكم رجميع اشجار الصحراء تصفق بالابدى (1872).

فان (1873) هذا بين الاستعارة. وكذلك قوله : يشمتان بك الخ (1874) 5

ترجم يوناتان بن عزائيل : كذلك السلاطين يشمتون بك اغنياء الثروة

(1875) جعله من باب المثل مثل وزبدة البقرولبن الغنم الخ (1876).

وهذه الاستعارات كثيرة جدا جدا في كتب النبوة. منها ما يشعر

الجمهور بكونها مستعارة. ومنها ما يظنونها غير مستعارة ، لانه لا يشك

احد في قوله : يفتح الرب لك السماء كنز خيره الخ (1877). ان هذه (1878) 10

استعارة وان ليس لله كنز (1879) يكون (1880) فيه المطر. وكذلك قوله :

وفتح ابواب السماء وامطر عليهم المن (1881). لم يظن ايضا احد ان

في السماء بابا ومنافذ (1882) بل هذا على جهة التشبيه ، وهو نوع من

الاستعارة. وهكذا ينبغي ان يفهم قوله انفتحت السموات (1883) ، والا

فأخني من كتابك الذي كتبت ، اياه اخو من كتابي (1886) ليُمحوا من 15

م (١٠٠-ب) كتاب الأحياء (1885). كل هذا على جهة التشبيه ، لا ان ثم كتابا (1886)

(1870) جاريا : ت ، جارى : ج (1871) لا يشكل : ت ، لم يشكل : ج (1872) :

ع [اشيا ١٢/٥٥] ، ههريم وههريموت يفصحو لفنيك رنه وكل عصى ههريه يماوكف : ت ج

(1873) فان : ت ، - : ج (1874) : ع [اشيا ٨/١٤] ، جم بروشم شحوك وكو :

ت ج (1875) : ا ، ان شاماونين حدياوك عتيرى نكسين : ت ج (1876) : ع [الثنية

١٤/٣٢] ، صمات بقر وحلب صان وكو : ت ج (1877) : ع [الثنية ١٤/٢٨] ، بفتح

الله لك ات اوصر ومطوب : ت ج (1878) هذه : ت ، هذا : ج (1879) : ا ، اوصر :

ت ج (1880) يكون : ت ، يحزن : ج (1881) : ع [المزمور ٢٤/٧٧ - ٢٣] ،

ودلتى شميم فتح ويمطر عليهم من : ت ج (1882) : ا ، ودلتوت : ت ج (1883) : ع

[حزقيال ١/١] ، نفتحو هشم : ت ج (1884) : ع [الخروج ٣٢ ، ١٤] ،

وام اين مخي ناسفرك اشر بتبت اخمو مسفري : ت ج (1885) : ع [المزمور ٢٩/٦٩] ،

يخمو سفر حيم : ت ج (1886) : ا ، سفر : ت ج

له (1887) تعالى يكتب فيه ويمحو، كما يظن الجمهور (1888)، بكونهم لم يشعروا بموضع (1889) الاستعارة هنا. والكل من قبيل واحد واحمِل كل ما لم اذكره على ما ذكرته في هذا الفصل.

5 وفَصِّل الاشياء بعقلك وميِّزها يَبِين (1890) لك ما قبل على جهة المثل، وما قيل على جهة الاستعارة، وما قيل على جهة الإغواء، وما قيل على ما يدل عليه الوضع الاول بتحرير. فتبين لك حينئذ النبوات كلها، وتوضح، وتبقى معك اعتقادات معقولة جارية على نظام مرضية عند الله، اذ لا يرضيه تعالى الا الحق، ولا يسخطه الا الباطل ولا تتشوش آراؤك وأفكارك، فتعتقد آراء غير صحيحة بعيدة جدا من الحق. 10 وتظنها شريعة (1891).

والشرائع انما هي حق محض، اذا فهمت كما يجب قال: شهادتك عدل الى الابد الخ (1892) وقال: انا الرب المتكلم بالصدق (1893). وهذا الاعتبار ايضا تتخلص من تخيل وجود لم يوجده الله، ومن آراء قبيحة، قد ربما يؤدي بعضها لكفر واعتقاد نقص في حق الله (1894) 15 كما حوَال التجسيم، والصفات، والانفعالات، كما بينا (1895)، او تظن بتلك الأقاويل النبوية انها باطل والآفة كلها الداعية لذلك، هو اهمال ما نهينا عليه. فهذه ايضا معان من غوامض التوراة (1896) وان كان قولنا فيها فيه اجمال، فتفصيله سهل بعد ما تقدم.

(1887) له : ت، - : ج (1888) يظن : ت ج، ظن : ن (1889) لم يشعروا بموضع : ت، لا يشعرون لموضع : ج، يشعروا الموضع : ن (1890) بين : ج، يبين : ت (1891) شريعة : ت شرعية : ج (1892) : ع [المزمور ١١٤/١١٨]، صدق عد وتيك لعولم : ت ج (1893) : ع [اشعيا ٥٠/١٩]، انى الله دور صدق : ت ج (1894) الله : ت، الاله : ج (1895) الجزء الاول الفصل ٥٥ (1896) : ا، سترى توراه : ت ج

بين هو جدا أن كل شيء حادث ، فلا بد له من سبب قريب أحدثه .

ولذلك السبب سبب . وهكذا الى ان ينتهى | ذلك للسبب الاول لكل

شيء ، اعنى مشية الله واختياره ؛ ولذلك قد تُحذف في اقاويل (1897)

- 5 الانبياء ، تلك الأسباب المتوسطة كلها ، وينسب هذا الفعل الشخصى الحادث لله ، ويقال انه تعالى فعله . وهذا كله معلوم . وقد قلنا فيه نحن وغيرنا من المحققين ، وهو رأى اهل (1898) شريعتنا باجمعهم . وبعد هذه التوطئة ، اسمع ما ايئنه في هذا الفصل واعتبره اعتبارا خصيصا به زائدا على اعتبارك لسائر فصول هذه المقالة . والشئ الذى ايئنه لك هو هذا .

- 10 اعلم أن لأسباب القرية كلها التى عنها حدث ما حدث ، لافرق بين ان تكون تلك الاسباب ذاتية طبيعية او اختيارية ، او عرضية اتفاقية ، واعنى بالاختيارية ان يكون سبب ذلك الحادث اختيار انسان ، حتى ولو كان السبب ارادة حيوان من سائر الحيوانات . فان هذا كله ينسب لله تعالى في كتب الانبياء ، ويطلق على ذلك الفعل في عباراتهم ان الله فعله ، او امر به ، او قاله . وجاء في هذه الاشياء كلها (1899) : لفظ القول

- 15 ولفظ الكلام ولفظ الامر ولفظ النداء | ولفظ الارسال (1900) .

وهذا هو المعنى الذى اردت التنبيه عليه في هذا الفصل . ذلك انه لما

كان الآله على ما قُرّر (1901) هو الذى اثار تلك الارادة لذلك الحيوان الغير

ناطق . وهو الذى اوجب ذلك الاختيار للحيوان الناطق ، وهو الذى اجرى الامور

- 20 الطبيعية على مجراها ، والاتفاق هو من فضل الامر الطبيعى كما بيّن .

(1897) في اقاويل : ت ج ، ، ن (1898) اهل : ت ، - : ج (1899) كلها :

ت ، - : ج (1900) : ا ، لشون اميره ولشون دبور ولشون صوى ولشون قرياه ولشون

شليحه : ت ج (1901) قرر : ت ، قدر : ج

واكثره مشترك بين الطبع والاختيار والارادة ، لزم بحسب هذا كله ان يقال عن ما لزم عن تلك الاسباب ان الله امر ان يفعل كذا ، او قال يكنُ* (1902) كذا . وانا اذكرك من هذه كلها امثلة . وعليها قيس كل ما لم اقله .

5 قال في ما يجري من الأمور الطبيعية دائماً كذوبان الثلج اذا احتر الهواء وتموج ماء البحر عند هبوب الريح قال (1903) : يرسل كلمته فيُنْذِرُهُن (1904) ، قال فقامت ريح عاصف وهبت امواجه (1905) وقال في نزول المطر : و اوصى السحاب ان لا تمطر عليه مطراً (1906) . وقال في ما يكون سببه اختيارات انسانية كقتال قوم سلطوا (1907) على قوم ، او شخص تحرك لاذية شخص اخر ، حتي ولو شتمه ، قال في تسلط (1908) نبوكدنصر المجرم (1909) وعساكره : اني امرت مقدسيّ . ودعوت جبارتي لغضي (1910) ، وقال : سابعته على امة كافرة (1911) .

وفي قصة شيمعي بن جيرا لان الرب قال له العن داود (1912) .
وفي خلاص يوسف الصديق (1913) من السجن قال : ارسل الملك
15 فحلّه سلطان (1914) وفي ظفر الفرس والميديين بالكلدانيين وارسل الى بابل مُدْرِيْن فيُذَرّونها (1915) . وفي قصة ايليا عليه السلام

(1902) يكن : ت ، يكون : ج (1903) قال : ت ، - : ج (1904) : ع [المزمور ١٨/١٤٧] ، يسلح دبرو ويسم : ت ج (1905) : ع [المزمور ٢٥/١٧] ، ويامر ويمد شعره وتروم جلبو : ت ج (1906) : ع [اشعيا ٦/٥] ، وعل هميم اصوه مهمطير وكو : ت ج (1907) (سلطوا : ت ج ، ظلموا : ن (1908) في تسلط : ت ، في تسلط : ج (1909) : ا ، هرشح : ت ج (1910) : ع [اشعيا ٣/١٣] ، اني صوبي لمقدسي (قراني جبوري لاني + علي في جاور : ج [: ت ج (1911) : ع [اشعيا ٦/١٠] ، بجوى تنف اشلعنو : ت ج (1912) : ع [المزمور الثاني ١٠/١٦] ، كي الله امر لو فل ات دريد : ت ج (1913) : ا ، مصديق : ت ج (1914) : ع [المزمور ٢٠/١٠٤] ، شلح ملك [في ملاك] ويتيره : ت ج (1915) : [ارميا ٢/٥١] ، فرسي ومدى الكشديم وشلحتي ليل زريم وزروه : ت ج

(١٠٢-١) م لما | سبب الله له امرأة تقوته (1916) قيل له : فقد امرت هناك امرأة

ارملة ان تقوتك (1917) وقال (1918) يوسف الصديق (1919) لانتهم بعشمو في

الى ههنا بل الله (1920) وقال في ما يكون سببه ارادة حيوان وتحركه.

بدواعيه الحيوانية : فامر الرب الخوت (1921) اذ و الله هو (1922) الذي

اثار له تلك الارادة ، لانه جعله نبيا و اوحى اليه . وكذلك قيل في 5

الجراد الذي اتي في ايام يوثيل بن فتوئيل : مقتدر يُنفذ كلمته (1923) .

وكذلك ايضا قيل في استيلاء الوحوش على ارض (1924) أدوم

عند خرابها في ايام سنحاريب : وهو اوقع لها القرعة ويده قسمتها لمن

بالخيط (1925) وان كان لم يذكر هنا لفظ القول ولا الامر ولا الارسال

(1926) ، لكن معنى ذلك قانس (1927) بين . وعلى ما شابه هذه الصيغة (1928) 10

ايضا من القول ، فقيس (1929) . وقال ايضا في الامور الاتفاقية المحضة الاتفاق .

قال في قصة ربيعة : لتكن امرأة لابن مولك كما قال الرب (1930)

وفي قصة داود ، ويوناتان قال : فانصرف فان الرب قد اطلقك (1931)

وفي قصة يوسف : فبعثني الله قدامكم (1932) .

15 فقد تبين لك كيف يعبر عن تهيؤ الاسباب كيف تهيأت ، سواء

كانت اسبابا (1933) بالذات ، او بالعرض ، او باختيار ، او بارادة ، بهذه

(1916) سبب الله ... تقوته : ت ج ، سبب الله له تقوته : ن (1917) : ع [الملوك

الثالث ٩/١٧] ، صوتي شم اشه الله لكللك : ت ج (1918) قال : ت ، قال في : ج (1919) :

ا ، هصديق (1920) : ع [التكوين ٤٥ / ٨] لانتهم شلعتهم اوق ههنا كي هاليم : ت ج .

(1921) : ع [يونان ١١/٢] ، و يامر الله للج : ت ج (1922) هو : ت ، - : ج (1923) :

ع [يوثيل ١١/٢] اكيصوم عوشه دبر و : ت ج (1924) ارض : ج ، لوص : ت (1925) :

ع [اشعيا ١٧/٣٤] ، و هوا هفيل لمن جورل ويد و حلقته لهم بقوة : ت ج (1926) : ا ،

لشون اميره ولاصوى ولاشليحه : ت ج (1927) قانس : ت ، قائم : ج (1928) الصيغة : ت ،

الصفة : ج (1929) فقس : ت ، فقط : ج ن (1930) : ع [التكوين ٥١/٢٤] ، ريقه وتهي

اشه لبن ادنيك كاشر دراهه : ت ج (1931) : ع [الملوك الاول ٢٠ / ٢٢] ، لك كي

شلحك الله : ب ج (1932) : ع [التكوين ٧/٤٥] ، ويشلحنى الهيم لفنيكم : ت ج (1933)

اسبابا : ت ، اسبابها : ج

الخمس عبارات⁽¹⁹³⁴⁾ وهي الأمر ، القول ، الكلام ، الإرسال ، النداء
 (1935) . فاعلم هذا وتدبره في كل مكان بحسبه فترفع شتاغات كثيرة،
 وتبين لك حقيقة الامر في ذلك الموضع الذي يوهم بعدا عن الحق. وهذا
 (1936) غاية ما انتهى بي القول (1937) فيه في امر النبوة وامثالها، وعباراتها.
 وهذا جملة ما اذكره لك من هذا الغرض في هذه المقالة، فلنقبل على
 معان اخرى بنصرة التقدير⁽¹⁹³⁸⁾.

كل هذا (1939) الجزء الثاني من دلالة الحائرين (1940).

يتلوه الجزء الثالث الذي اوله:

مقدمة قد بينا مرات ان معظم الغرض (1941)

(1934) عبارات : ت ، عبادات : ج (1935) : ا ، صوى [في ج صوري] اميره
 دبيره [في ج تاخرت الى ما بعد قرياه] ، شليحه قرياه : ت ج . وتدبره : ت ج ، وتذكره : ن
 (1936) هذا : ت ، هذه : ج (1937) بي القول : ت ج ، بالقول : ن ، به القول : ي .
 (1938) : ا ، بعزوه شلى : ت ج (1939) هذا : ت ، - : ج (1940) دلالة الحائرين :
 ت ، الدلالة : ج (1941) يتلوه الجزء الثالث معظم الغرض : ت ، يتلوه الثالث : ج

obeikandi.com

كتاب القارئ

الجزء الثالث

obeikandi.com

مقدمة : قد بينا مرات ان معظم الغرض كان في هذه المقالة تبين ما يمكن تبينه من قصة الخلق وقصة الامر (٢) بحسب الذي ألفت له (٣) هذه المقالة. وقد بينا ان هذه الاشياء من جملة غوامض التوراة (٤) وقد علمت انكارهم عليهم السلام (٥) على من يكشف غوامض التوراة (٤) وقد بينوا عليهم السلام (٦) ان (٧) اجر الذي (٨) يخفي غوامض التوراة (٤) التي هي بينة واضحة لاهل النظر عظيم جدا، قالوا في اخر «فسحيم» في معنى قوله: لان تجارتها تكون للساكنين امام الرب لياكلوا ويشبعوا ويلبسوا الرياش (٩) قالوا (١٠) لمن الذي ستر الاشياء التي اوحيت من القديم السرمدي (١١) 10 . فافهم قدر ما أرشدوا اليه ان كنت ممن يفهم. وقد بينوا (١٢) غموض قصة الامر (١٣) وغبابته عن (١٤) أذهان الجمهور.

وتبين ان ولو القدر الذي يتبين (١٥) منه لمن فتّح عليه بفهمه، قد منع منعا شرعيا من تعليمه، وتفهمه الاشفاها (١٦) للواحد الموصوف.

(١) بسم الله رب العالم : ا، بسم أدونائى ال عولم : ت، - : ج (٢) : ا، ومعه بر اشيت معه مركبه : ت ج (٣) له : في ج بعد «الذى» (٤) : ا، سترى تورة : ت ج (٥) عليهم السلام : ج، ز. ل : ت (٦) : ا، طيلم : ج، ز. ل : ت (٧) ان : ت، - ج (٨) الذى : ت، من : ج (٩) : ع [اشيا ١٨/٢٣] ، ليوشيم لفتى الله يحيه بحره لا كل لشيعه ولكمه عتيق : ت ج (١٠) قالوا : ت، قال : ج (١١) : ا، [+ و : ج] لمكه دبريم شجلاق عتيق يوميا و ماى نيهو سترى توره : ت ج [فسحيم ١١٩ - ١] (١٢) بينوا : ت، بينا : ج ن (١٣) : ا، معه مركبه : ت ج (١٤) عن : ت، من : ج ن (١٥) يتبين : ت، بين : ج ن (١٦) شفاها : ت، مشافهة : ج

(٢-ب) م ولا يذكر له ايضا الا رؤس الفواصل^(١٧). وهذا | هو السبب في انقطاع

علم ذلك من الملة جملة : حتى لا يوجد منه قليل ولا كثير. وحق له ان يفعل به هكذا لانه لم يرح منتقلا من صدر الى صدر، ولم يوضع قط في كتاب. واذا كان هذا هكذا ، فكيف لي حيلة في التنبيه لك^(١٨) على ما عساه ان ظهر وتبين لي واتضح بلا شك عندي في ما فهمته من ذلك. 5 اما تركي ان اضع شيئا مما ظهر لي ، حتى يكون تلافه بتلافي الذي لا بد منه. فاني رأيت ذلك جبنا^(١٩) عظيما في حقلك ، وحق كل متحير. وكأنه غضب الحق لمستحقه ، او حسد الوارث على ارثه. وكلا^(٢٠) هذين خلق مذموم.

واما التصريح بذلك فقد تقدم ما فيه كفاية^(٢١) من النهي الشرعي 10 مضافا^(٢٢) لما يقتضيه الرأي مضافا^(٢٢) الى كوني ايضا في ما وقع لي من ذلك، ذا حدس وتخمين. ولا اتاني به وحى الهى يعلمني ان الامر هكذا قصد به، ولا تلقنت^(٢٣) ما اعتقده في ذلك عن معلم، بل دلتني النصوص من الكتب النبوية، وكلام الحكماء^(٢٤) مع ما عندي من مقدمات نظرية ان الامر هكذا، بلا شك عندي^(٢٥). ويمكن ان يكون الامر بخلافه ، 15 ويكون المقصود هو شيئا^(٢٦) آخر. وقد حركتني الفكرة المسددة والمعونة الالهية في ذلك لحال اصفها.

وذلك اني اشرح لك ما قاله حزقيال النبي^(٢٧) عليه السلام شرحا ،

اذا سمعه^(٢٨) كل احد يظن اني لم اقل شيئا زائدا على ما يدل عليه النص

^(٢٩) ، بل كأني مترجم الفاظا^(٣٠) من لغة الى لغة^(٣١) او ملخص معنى 20

(١٧) : ا ، رائى [+ هر : ج] فرقيم : ت ج (١٨) لك : ج ، - : ت (١٩) جبنا : ت ، غبنا : ج (٢٠) كلا : ت ، كل : ج (٢١) كفاية : ج ، - ت (٢٢) مضافا : ت ، مضاف : ج (٢٣) تلقنت : ت ، تلقيت : ج (٢٤) : ا ، الحكيم : ت ج (٢٥) عندي : ج ن - : ت (٢٦) شيئا : ج ، شيء : ت (٢٧) : ا ، يمز قال هنيئا : ت ج (٢٨) سمعه : ت ، سمع : ج (٣٠) الفاظا : ت ، الفاظ : ج (٢٩) النص : ت ج ، النص : ن (٣١) الى لغة : ت ، لغة : ج

ظاهر القول. وإذا تأمله من ألفت له هذه المقالة، وتفهم فصولها (٣-٢) فصلا فصلا بعناية كاملة، بأن له الأمر كله الذي بان لي، واتضح حتى لا تخفى (32) منه خافية. فهذه غاية المقدرة في الجمع بين الافادة لكل احد وبين منع التصريح بتعليم شيء من هذا الغرض، كما يجب. وبعد تقديم هذه المقدمة، اجعل ذهنك من فصول تأتي في هذا الغرض الشريف الجليل العظيم الذي هو الوتد المتعلق به كل شيء والعمود القائم عليه كل شيء (33).

فصل ١ (34) [١]

معلوم ان من الناس اشخاصا (35)، صور وجوههم شبيهة بصورة 10 حيوان من سائر الحيوانات حتى ترى (36) شخصا كأن وجهه شبه وجه الاسد، واخر كأن وجهه وجه ثور، ونحوهما. وبحسب الأشكال الماثلة نحو أشكال وجوه الحيوان، يلقبون الناس كذلك قوله: وجه ثور ووجه اسد ووجه نسر (37) انما هي كلها وجه آدم (38) تميل نحو هذه الصور من هذه الانواع يدلك على ذلك دليلان.

15 احدهما قوله في الحيوانات (39) على العموم: وهذا مرآها، لها شبه البشر (40). وبعد ذلك وصف كل حيوان (41) منها ان لها وجه بشري، ووجه نسر، ووجه اسد، ووجه ثور. (42)

(32) تخفى: ت، غف: ج، يخفى: ن (33): ا، يتد شكل تلوى بو وعود شكل
نعش ملير: ت ج (34) ا: ت، -: ج [لا توجد في ج حروف اوائل الفصول لعدما]
(35) اشخاصا: ت، اشخاص: ج (36) ترى: ت ج، يرى: ن (37) ع [حزقيال
١٠/١]، قتي شور، وقتي اريه وقتي نشر: ت ج (38) ا، قتي: ت ج (39) ا،
الحيوت: ت ج (40) ع [حزقيال ٥/١]، وزه مريهن دموت ادم لهه: ت ج (41):
ا، حية: ت ج (42): ا، قتي ادم وقتي شور وقتي اريه وقتي نشر: ت ج

والدليل الثاني تبينه في المركبة⁽⁴³⁾ ، الثانية التي أتى بها لتبين⁽⁴⁴⁾ معان

٢ (ب-٣) اهتمت في المركبة الأولى قال في المركبة الثانية | لكل واحد اربعة اوجه :

الوجه الاول وجه الكروب ، والوجه الثاني وجه نسر ، والثالث وجه اسد
والرابع وجه نسر⁽⁴⁵⁾ .

5 فقد صرح بان⁽⁴⁶⁾ الذي قال عنه : وجه ثور هو وجه الكروب⁽⁴⁷⁾

وكروب هو صغير السن من الناس ، وهو القياس في الوجهين الباقيين

وانما حذف⁽⁴⁸⁾ ، وجه ثور⁽⁴⁹⁾ للتنبيه ايضا من جهة اشتقاق ما كما

لوحنا بذلك ، ولا يتسع ان يقال لعل هذا ادراك صور اخرى ، لانه قال

في اخر هذه الصفة الثانية هذا هو الحيوان الذي رأته تحت اله اسرائيل عند

10 نهر كبتار⁽⁵⁰⁾ فقد بان ما ابتدأنا⁽⁵¹⁾ ببيانه .

فصل ب [٢]

ج (١-٢٦٠)

ذكر أنه رأى اربع حيوانات⁽⁵²⁾ كل حيوان⁽⁵³⁾ منهن ذات

اربعة وجوه ، وذات اربعة اجنحة ، وذات يدين . وجلة صورة كل

حيوان⁽⁵³⁾ صورة انسان كما قال : لها شبه البشر⁽⁵⁴⁾ وكذلك ذكر ان

15 اليدين ايضا بدا⁽⁵⁵⁾ انسان الذي هو معلوم ، ان يدي الانسان انما صورت

(43) المركبة [وهي كلمة عبرية تركناها على اصلها هنا لانها في معنى المربانة كافي اللغة

العربية] (44) لتبين : ت ، لتبين : ج (45) : ع [حزقيال ١٠/ ١٤] ، واربعه فني

لاحد في واحد في هكروب وفي هشي في ادم وهشيشي في اربه وهريبي في نشر : ت ج

(46) بان : ج ، ان : ت (47) : ا ، في شوهو في هكروب : ت ج (48) حذف : ت

ج ، حرف : ن (49) : ا ، في شور : ت ج (50) : ع [حزقيال ١٠/ ٢١] : هي هي

اشر رايتي [+ تحت المي يسرائيل : ت] - بنهر كبر : ت ج (51) ابتدأنا : ت ، ابدانا : ج

(52) : ا ، حيوت : ت ج (53) : ا ، حيه : ت ج (54) : ع [حزقيال ١/ ٥] ، دموت

ادم له : ت ج (55) : يدا : ت ، يدي : ج

هكذا لتعمل الصنائع المهنية ⁽⁵⁶⁾ بلا شك. ثم ذكر ان ارجلهن مستقيمة
يعنى ليس فيها مفاصل هو معنى قوله : ارجل مستقيمة ⁽⁵⁷⁾ على ظاهر
القول. وهكذا قالوا : وارجلها مستقيمة يعلم انه لا جلوس فوق. ⁽⁵⁸⁾
فافهم هذا ايضا.

- 5 ثم ذكر ان كفوف الرجلين التي ⁽⁵⁹⁾ هي آلة المشي ليست كرجلي
الانسان بل اليدين | هي التي كيدى الانسان. اما الرجلان ⁽⁶⁰⁾ فتدورة ⁽⁶¹⁾ : (١-٤) م
كقدم رجل العجل ⁽⁶²⁾ ثم ذكر ان هذا الاربع حيوانات ⁽⁵²⁾ ليس بينهما
خلل ، ولا فضاء ، الا كل واحدة لازقة باخترها قال : متصلة واحدة
بالآخر ⁽⁶³⁾. و ثم ذكر ان مع كونها متلازقين ⁽⁶⁴⁾. فان وجوهها
10 واجنحتها مفترقة من فوق قال : وجوهها واجنحتها منبسطة من فوق ⁽⁶⁵⁾
وتأمل قوله من فوق ⁽⁶⁶⁾، لان الجثث متلازقة.

- اما وجوهها واجنحتها ، فمفترقة لكن من فوق ، لذلك قال :
وجوهها واجنحتها منبسطة من فوق. ⁽⁶⁷⁾ ثم ذكر انها صافية : كنظر
النحاس الصقيل ⁽⁶⁸⁾. ثم ذكر انها ايضا مضيئة قال : فراها كجمرات
15 نار ⁽⁶⁹⁾. فهذا جملة ما ذكر من صورة الحيوانات ⁽⁷⁰⁾ اعنى شكلها ،

(56) المهنية : ت ، المدنية : ج (57) : ع [حزقيال ٧/١] ، رجل يشره : ت ج (58) : ع
[حزقيال ٧/١] (+ و : ت) رجلهم رجل يشره مله شايين يشيه لعله : ت ج (59) التي : ج ،
الذي : ت (60) الرجلان : ج ، الرجلين : ت (61) تدورة : ت ج ، تسدودة : ن (62)
: ع [حزقيال ٧/١] ، ككف رجل عجل : ت ج (63) : ع [حزقيال ٩/١] ، حوبرت اشه
ال احوت : ت ج (64) كونها متلازقين : ت ، كونها متلازقة : ج (65) : ع [حزقيال
١١/١] ، وفنيهم وكنفهم فرودوت ملمعه : ت ج (66) : ا ، ملمعه : ت ج (67)
لذلك ... من فوق : ت ، - : ج (68) : ع [حزقيال ٧/١] ، كمين نحتت قلل : ت ج
(69) : ع [حزقيال ١٤/١] ، مراهين كجعل اش : ت ج (70) : ا ، الحيوت : ت ج

وجوهرها وصورها واجنحتها ويديها ورجليها. ثم اخذ ان يصف حركات هذه الحيوانات⁽⁷⁰⁾ كيف هي. فذكر فيها ما تسمع.

قال ان حركات الحيوانات⁽⁷⁰⁾ ليس فيها لا اثناء ولا انعطاف ولا اعوجاج. بل حركة واحدة وهو قوله: ولا تعطف حين تسير⁽⁷¹⁾ ثم ذكر ان كل حيوان⁽⁵³⁾ منهن تمشى مقابل اتجاهها وهو قوله: فكل واحد يسير⁵ امام وجهه⁽⁷²⁾. فقد بين ان كل حيوان⁽⁷³⁾ انما تمشى الى ما يلي وجهها. فباليت شعري لاي وجه وهي ذات وجوه كثيرة لكن بالجملة ليس مشى اربعتهن لجهة واحدة، لان لو كان كذلك لما افرد لكل واحدة حركة وقال: فكل واحد يسير امام وجهه⁽⁷²⁾.

ثم انه ذكر ان هذه الحيوانات⁽⁷⁰⁾ صورة حركتها جري وهي راجعة¹⁰ على اعقابها بالجري ايضا وهو قوله: والحيوانات تنطلق وترجع⁽⁷⁴⁾ لان رَصُوا [رَكَضَ] مَصْرَرَضَ [رَكَضَ] و شُوبَ [رجوع (٤-ب) م مَصْرَرَضَ] شَبَّ [رَجَعَ] لم يقل هَلْوَكَ [ذهاب] و بُوَا [اياب]، بل قال ان حركتها هي جري و رجوع على الاعقاب.

وبين ذلك بمثال⁽⁷⁵⁾ وقال: كَرَأَى البرق⁽⁷⁶⁾. و بَرَقَ لغة في برق¹⁵ (77). قال شبه (78) البرق الذي يُرى ان حركته اسرع حركة، وكأنه يمتد مسرعا متفضا من موضع ما، ثم ينقبض ويرجع الى حيث منه تحرك

(71): ع [حزقيال ١٢/١] ، لايسبو بلكنن : ت ج (72) : ع [حزقيال ٩/١] ،
ايش ال عبر فتير يلكو : ت ج (73) : ١ ، حيه : ت ج (74) : ع [حزقيال ١٤/١] ،
وهيوت رسوا وشوب : ت ج (75) بمثال : ج مثل : ت ، (76) : ع [حزقيال ١٤/١] ،
كمره هزق : ت ج (77) و برق لغة في برق : ت ج ، و برق اسم البرق : ن (78) شبه : ت ج ،
فيشبه : ن

بتلك السرعة بعينها، المرة بعد المرة. وشرح يوناتان بن عزيرائيل عليه السلام
رصوا [ركض] وشوب [رجوع] هكذا قال طافوا حول العالم ورجعوا
كن هو سريع، مثل البرق ⁽⁷⁹⁾

- ثم ذكر ان الجهة التي اليها تتحرك الحيوان ⁽⁸⁰⁾ تلك الحركة بالجرى ⁽⁸¹⁾
- 5 والرجوع ليست حركة ⁽⁸²⁾ من اجلها، بل من اجل غيرها اعنى الغرض
 الالهي، فقال ان الجهة التي يكون الغرض الالهي ان تتحرك لها الحيوان
⁽⁸⁰⁾ الى تلك الجهة تتحرك تلك الحركة السريعة التي هي ركض ورجوع
⁽⁸³⁾، وهو قوله: في الحيوانات حيث يوجه الروح السير كانت تسير
 ولا تعطف حين تسير ⁽⁸⁴⁾. والروح ⁽⁸⁵⁾ هنا ليست هي ⁽⁸⁶⁾ الريح، بل
- 10 هي غرض ⁽⁸⁷⁾ كما بينا في اشتراك روح ⁽⁸⁸⁾ فيقول الجهة التي كان الغرض
 الالهي ان تمشي الحيوان ⁽⁸⁰⁾ اليها، ففي تلك الجهة تجرى الحيوان ⁽⁸⁰⁾
 اليها ⁽⁸⁹⁾.

- وهكذا ايضا قد بين يوناتان بن عزيرائيل عليه السلام. قال: ذهبوا
 الى حيث توجهت الارادة ولم يرجعوا حينما ذهبوا ⁽⁹⁰⁾. ولما كان قوله:
- 15 حيث يوجه الروح السير كانت تسير ⁽⁸⁴⁾ يعطى ظاهر هذا القول انه تارة
 يريد الله في المستقبل ان تمشي ⁽⁹¹⁾ الحيوان ⁽⁹²⁾ لجهة ما تفسير الحيوان ⁽⁹³⁾

(79) : ا، حزون ومقفن يت علما وتين برىا [برىت : ج] حذا وتلين كحيزو
 برقا: ت ج (80) : ا، الحيه: ت ج (81) حركة الجرى: ت، الحركة بالجرى: ج (82)
 ليست حركة: ت، ليس تتحرك: ج ن، ليست تتحركها: ي (83) : ا، رصوا وشوب:
 ت ج (84) : ع [حزقيال ١٢/١]، في الحيوت ال اشريه شمه هروح للكت يلكو لايسو
 بلكتن: ت ج (85) : ا، وروح: ت ج (86) هي: ت ج، - : ن (87) هي غرضي:
 ت، الغرض: ج، غرضا: ن (88) انظر الجزء الاول الفصل م [٤٠] (89) اليها:
 ت، - : ج ن (90) : ا، لا تردى هوا [هوى : ج] تمن دعوا لميزل ازلن لامتعزون بميز
 لهن: ت ج (91) تمشي: ت، سير: ج ن، الحد (92) : ا، الحيه: ج، - : ت
 (93) : ا، الحيه: ت، - : ج

في تلك الجهة و تارة يريد الله ان تمشى لجهة اخرى مخالفة لتلك .

(١-٥) م فتمشى : رجع وبين هذا الاشكال : | وعرفنا ان ليس الامر كذلك ،

وان «يهيه» [يكون] بمعنى «يهيه» [كان] . وذلك في العبراني كثير .

فقد خصصت الجهة التي اراد الله ان يمشى اليها الحيوان ⁽⁹³⁾ وفي تلك

الجهة التي قد اراد الله ان تسير الحيوان ⁽⁹³⁾ فيها تسير والارادة ثابتة في تلك

الجهة . (٢٦٠-ب) ج قال في تبين هذا الغرض واستيفاء القول فيه | في آية اخرى ⁽⁹⁴⁾ : الى

حيث يوجه الروح السير كانت تسير الى هناك لتسير الروح ⁽⁹⁵⁾ . فافهم هذا

التبين العجيب . فهذا ايضا مما ⁽⁹⁶⁾ وصف من صورة حركة الاربعة [ة]

حيوانات ⁽⁹⁷⁾ بعد وصف أشكالها .

ثم اخذ في وصف آخر فقال : إنه رأى جسدا واحدا تحت

الحيوانات ⁽⁹⁸⁾ لازقا بها . وذلك الجسد متصل بالارض ، وهو ايضا

اربعة اجساد ، وهو ايضا ذلك الجسد ذو اربعة اوجه ولم ⁽⁹⁹⁾ يصف له

صورة بوجه ، لا صورة انسان ولا غيره من صور الحيوان ، لكنه ذكر

انها اجساد عظيمة ، مهولة مفزعة ، ولم يصف لها شكلا بوجه . وذكر ان

كل اجسادها اعين ⁽¹⁰⁰⁾ ، وهذه هي التي سماها ⁽¹⁰¹⁾ دوايب ⁽¹⁰²⁾ قال : 15

وارى الحيوانات اذا بدولاب واحد على الارض بجانب الحيوانات

باربعة اوجه ⁽¹⁰³⁾ .

(94) : ا ، فوق اخر : ت ج (95) : ع [حزقيال ٢٠/١] ، حل اشريه ثم

هروح لكك يلكوشه هروح لكك : ت ج [روح تاني في اللغة العبرية بمعنى الريح وبمعنى

الروح كما في اللغة العربية ولكن الاستاذ بنس ترجمها بالهواء ونحن اتبعنا ترجمة الكتاب

المقدس في ترجمتها بالروح] (96) ما : ج ، ما : ت (97) : ا ، حيوت : ت ج (98) :

ا ، الحيوت : ت ج (99) ولم : ج ، لم : ت (100) : ا ، عنييم : ت ج (101) سماها :

ت ، اسمها : ج (102) : ا ، اوفيم : ت ج (103) : ع [حزقيال ١٥/١] ، وارا هيوت

وهو اوفن احد بارص اصل هيوت لاربعة فنيو : ت ج

فقد بين ان هذا جسد واحد طرفه بجانب الحيوانات (104) وطرفه في الأرض. وان ذلك الدولاب (105) ذو اربعة اوجه قال : مرأى الدواليب وصنعها كنظر الزبرجد ولاربعتها شبه واحد (106). فانتقل من قوله دولاب (107) لقوله اربعة. فقد صرح بان تلك الاربعة اوجه التي للدولاب (105) هي الاربعة اوجه (108) ثم ذكر ان شكل الاربعة اوجه (108) شكل واحد، وهو قوله ولاربعتها شبه واحد (109) ثم بين في هذه الدواليب (110) انها مركبة بعضها في بعض (111) وهو قوله : ومرآها (٥-ب) م وصنعها كما كان الدولاب في وسط الدولاب (112).

وهذه قوله لم تُقل (113) في الحيوانات (114)، لم يقل في الحيوانات (114) 10 لفظة وسط (115)، بل بعضها ملازق للبعض (116) كما قال : متصلة واحد بالآخر (117).

اما الدوليب (110) فذكر ان بعضها مركب في بعض : كما كان الدولاب في وسط الدولاب (118). واما جملة جسد الدواليب (110) الذي ذكر انه ملآن عيونا (119) فيمكن انه يريد انها مملؤة عيونا (120)، ويمكن

(104) : ا، اصل هيوت : ت ج (105) : ا، الا وفن : ت ج (106) : ع [حزقيال ١٦/١]، مرآها وفنيم معسيم كمين ترشيش ودموت احد لاربعتن [لاربعتن : ج] : ت ج (107) : ا، وفن : ت ج (108) : ا، فنيم : ت ج (109) : ا، دموت احد لاربعتن : ت ج (110) : ا، الا وفنيم : ت ج (111) بعضها في بعض : ت، في بعضها بعضا : ج (112) : ع [حزقيال ١٦/١]، ومرايم [مرايم : ج] ومشييم [مشييم : ج] لاشر ييه هاوفن بتوك هاوفن : ت ج (113) تقل : ت، تقال : ج، لم يقل في الحيوانات : ت، - : ج (114) : ا، الحيوت : ت ج (115) : ا، توك : ت ج (116) لبعض : ج، بعض : ت (117) : [حزقيال ٩/١]، حوبروت اشه ال احوته : ت ج (118) : ا، كاشر - : ج [ييه هاوفن بتوك هاوفن : ت ج (119) : ع [حزقيال ١٨/١]، ملاعنييم : ت ج (120) عيونا : ت، عيون : ج

ان تكون ذات الوان كثيرة : ولونه كلون المُقل ⁽¹²¹⁾ . ويمكن ان تكون امثلة كما نجد شيوخ اللغة يقولون مثل الذى سرق مثل الذى غصب ⁽¹²²⁾ يعنون مثل ما سرق ⁽¹²³⁾ او مثل ما غصب ⁽¹²³⁾ او تكون احوالا ⁽¹²⁴⁾ وصفات مختلفة من قوله : لعل الرب ينظر الى مذلتى ⁽¹²⁵⁾

يعنى حالتى . فهذا ما وُصف ⁽¹²⁶⁾ من صورة الدواليب ⁽¹¹⁰⁾ .

5 واما حركة الدواليب ⁽¹¹⁰⁾ القسرية ⁽¹²⁷⁾ فقال فيها انها ايضا لا اعواج ولا انثناء ⁽¹²⁸⁾ ولا انعطاف فى حركتها ، حركات مستقيمة لا تختلف ، وهو قوله : فعند سيرها تسير على جوانبها الاربعة ولا تعطف حين تسير ⁽¹²⁹⁾ . ثم ذكر ان هذه الاربعة دواليب ⁽¹¹⁰⁾ ليست هى متحركة بذاتها مثل الحيوانات ⁽¹³⁰⁾ بل لا حركة لها فى ذاتها بوجه الا بتحريك غيرها لها ⁽¹³¹⁾ ، وبالع فى تكرير هذا المعنى وكده مرات وجعل محرك الدواليب ⁽¹³²⁾ انما هو الحيوانات ⁽¹³⁰⁾ حتى يكون على جهة المثل حال الدولاب ⁽¹³³⁾ مع الحيوان ⁽¹³⁴⁾ كمن ربط جسدا ميتا فى يدي حيوان او ⁽¹³⁵⁾ رجله . فكلما ⁽¹³⁶⁾ تحرك ذلك الحيوان تحركت تلك الخشبة او ذلك الحجر لمربوط بعضو ذلك الحيوان ، فقال .

20

(121) : ع [العدد ٧/١١] ، وعينو كمين مبدولح : ت ج [كلمة « عين » هنا بمعنى اللون وتأتى بمعنى المثل ايضا] (122) : ا ، كمين شجب كمين شجزل : ت ج (123) قد استبدلا فى نسخة ج (124) احوالا : ت ، احوال : ج (125) : ع [الملوك الثاني ١٢/٢٦] ، اولى يراه [ادق - : ج] يعنى : ت ج (126) وصف : ت ، وصفه : ج (127) القسرية : ج ، - : ت (128) انثناء : ت ، انثنى : ج (129) ع [حزقيال ١٧/١] ، عل اربمت ربميين [ربميين] بلكنم يلكو لايبرو بلكنن ت ج (130) - ا ، الحيوت : ت ج (131) لها : ج ، - : ت (132) : ا ، الاوفيم : ت ج (133) : ا ، الاوفن : ت ج (134) . ا ، الحيه : ت ج (135) او : ج ، و : ت (136) فكلما : ت ، فكل ما : ج

- و عند سير الحيوانات تسير | الدواليب بجانبها وعند ارتفاع (١-٦) م
- الحيوانات عن الارض ترتفع الدواليب⁽¹³⁷⁾ ، وقال⁽¹³⁸⁾ : والدواليب ترتفع معها⁽¹³⁹⁾ . و بين العلة في ذلك وقال : لأن روح الحيوان في الدواليب⁽¹⁴⁰⁾ . وكرر هذا المعنى للتأكيد والتفهم فقال⁽¹⁴¹⁾ : فعند سير تلك تسير ، وعند وقوفها تقف وعند ارتفاعها عن الارض ترتفع الدواليب معها لان روح الحيوان في الدواليب⁽¹⁴²⁾ .

فتكون الرتبة في هذه الحركات هكذا اى جهة كان الغرض الالهى ان تتحرك الحيوانات⁽¹³⁰⁾ اليها ، فالى تلك الجهة تحركت الحيوانات⁽¹³⁰⁾ وبحركة الحيوانات⁽¹³⁰⁾ تتحرك الدواليب⁽¹³²⁾ على جهة التبع لها 10 بالارتباط ، لا بأن الدواليب⁽¹³²⁾ تتحرك⁽¹⁴³⁾ من تلقاء انفسها⁽¹⁴⁴⁾ نحو الحيوانات⁽¹³⁰⁾ ونسق هذه الرتبة وقال : الى حيث يوجه الروح السير كانت تسير الى هناك لتسير الروح والدواليب ترتفع معها لان روح الحيوان في الدواليب⁽¹⁴⁵⁾ . وقد اعلمتك ترجمة يوفاتان بن عزرائيل عليه السلام قال : ذهبوا الى حيث توجهت الارادة الخ.⁽⁹⁰⁾

فلما تم من وصف الحيوانات⁽¹³⁰⁾ صورها وحركتها وذكر الدواليب 15

(137) : ع [حزقيال ١٩/١] ، و بكت هحيوت يلكو هاو فنيه اصلم و بهنشا هحيوت معل هارص ينشاو هاو فنيه : ت ج (138) وقال : ت ، - ج (139) : ع [حزقيال ٢٠/١] ، و هاو فنيه نشاو لعمم : ت ج (140) : ع [حزقيال ٢١/١] ، كى روح هيه بار فنيه : ت ج (141) فقال : ت ، وقال : ج (142) : ع [حزقيال ٢١/١] ، بلكم يلكو و كعمدم يعمدو و بهنشا معل هارص ينشاو هاو فنيه لعمم كى روح هيه بار فنيه : ت ج (143) تتحرك : ت ، تتحركوا : ج ن (144) انفسها : ت ، انفسهم : ج ن (145) : ع [حزقيال ٢٢/١] ، عل اشريه شم هروح لكت يلكو شم هروح لكت و هاو فنيه ينشاو لعمم كى روح [هيه - : ج] ا و فنيه : ت ج

(132) التي تحت الحيوانات (130) وارتباطها بها وتحركها بحركتها، أخذ

في ادراك ثالث ادركه ورجع لوصف اخر، وهو ما فوق الحيوانات (130)،

فقال : ان فوق الاربع [ة] حيوانات جلد (146) ، وفوق الجلد شبه

عرش وعلی العرش شبه كمرأى بشر (147) فهذا جملة ما وصفه في الادراك

الذي ادركه اولاً بنهر كبر (147).

5

فصل ج [٣]

(١-٢٦١) ج

لما ذكر حزقيال عليه السلام (148) من صفة المركبة ما وصف في اول

السفر عاد له ذلك الادراك بعينه مرة ثانية | عندما اسرى به بمراى النبوة

(149) لاورشليم فبين لنا اشياء لم تتبين (150) اولاً. من ذلك ان نقلنا من

لفظ حيوانات (151) للفظ كرويين (152) واعرفنا ان الحيوانات (151) المذكورة 10

اولاً هم ايضا ملائكة اعنى الكرويين (152) فقال : وعند سير الكرويين

تسير الدواليب بجانبهم وعند رفع الكرويين اجنحتهم ليصعدوا عن الارض

لا تعطف الدواليب عن جانبهم (153) . واكد ارتباط الحركتين كما ذكرنا.

ثم قال : هذا هو الحيوان الذي رأته تحت اله اسرائيل عند نهر كبر

او علمت انهم كرويون (154) .

15

(146) : ع [حزقيال ١/ ٢٢] ، ان فوق الاربع حيوت رقيق : ت ج (147) :

ع [حزقيال ١/ ١٦] ، و حل الرقيق دموت كسا وعل الكسا دموت كراه ادم : ت ج

(148) عليه السلام : ت ، - : ج (149) : ا ، بمراه هبواه : ت ج (150) تتبين : ت ،

تبين : ج (151) : ا ، الحيوت : ت ج (152) : ا ، كرويين : ت ج (153) : ع [حزقيال

١٠/ ١٦] ، و بلكت هكرويين يلكوها و فنيه اصلم و نشات هكرويين ات كنفيهم لروم معل

هارص لا يسو فنيه جم هم با صلم : ت ج (154) : ع [حزقيال ١٠/ ٢٠] ، هيا هيه اثر

رايين تحت الهى يسرال بنهر كبر و ادع كى كرويين هم : ت ج

تكرر العود بعينها، والحركات بعينها. وبين⁽¹⁵⁵⁾ ان الحيوانات

هم الكروبون؛ والكروبون⁽¹⁵²⁾ هم الحيوانات⁽¹⁵¹⁾. ثم بين في هذا

الوصف الثاني معنى آخر، وهوان الدواليب هم افلاك⁽¹⁵⁶⁾ قال: وسميت

الدواليب بالعجلة على مِثْمَعَيَّ⁽¹⁵⁷⁾ ثم بين معنى ثالثا في الدواليب⁽¹⁵⁸⁾

5 فقال فيهم: بل الى الموضع الذى يتوجه اليه الرأس تسير ورائه ولا

تعطف حين تسير⁽¹⁵⁹⁾.

فقد صرح ان حركة الدواليب⁽¹⁵⁸⁾ القسرية انما هي تابعة للموضع

الذى يتوجه اليه الرأس⁽¹⁵⁹⁾ الذى بين ان ذلك تابع للمكان الذى تذهب

اليه الروح⁽¹⁶⁰⁾. ثم زاد معنى رابعا في الدواليب⁽¹⁵⁸⁾ فقال: والدواليب

10 ملأى عيوننا على المحيط وذلك لدواليبهم الاربعة⁽¹⁶¹⁾ | ولم يذكر هذا المعنى (٧-١) م

اولا، ثم قال ايضا⁽¹⁶²⁾ في الدواليب⁽¹⁵⁸⁾ في هذا الادراك الاخير:

واجسامهم وظهورهم وايديهم واجنحتهم⁽¹⁶³⁾. ولم يذكر للدواليب اولا

لاجسام ولا ابدى ولا اجنحة⁽¹⁶⁴⁾ بل انها اجساد فقط، وصار اخيرا

الى ان قال انها ذات لحم ويدين واجنحة، ولكنه لم يذكرها صورة بوجه.

15 ثم بين ايضا في هذا الادراك الثانى ان كل دولاب⁽¹⁶⁵⁾ ينسب

لكروب فقال: بجانب كروب دولاب وبجانب كروب آخر دولاب

(155) بين: ت، تبين: ج ن (156) ا، الا وفتح... الجليل: ت ج

(157) ع [حزقيال ١٣/١٠]، لا وفتح لهم قورا مجلجل بازنى: ت ج (158) ا،

الافنيم: ت ج (159) ع [حزقيال ١١/١٠]، كى همقوم اشرفته هراش احرىو يلكو

لا يسبو بلكتن: ت ج (160) ا، ال يشرىيه شمه هروح للكت: ت ج (161):

ع [حزقيال ١٢/١٠]، وهاو فنيهم ملايم عنيهم سيبب لاربعة او فنيهم [لاربعة او فنيهم: ت]:

ت ج (162) ايضا: ج ن-: ت (163) ع [حزقيال ١٢/١٠]، بسم جيبهم ويديهم

وكنفيم: ت ج (164) ا، لا وفتح اول لا بر ولا يديهم ولا كنفيهم: ت ج (165):

ا، او فني: ت ج

آخر (166) ثم بين ايضا هنا ان الاربعه [(167) حيوانات (151) هي حيوان واحد (168) لالتراق بعضها ببعض قال هذا هو الحيوان الذى رأته تحت اله اسرائيل عند نهر كبار (169) . وكذلك ايضا الدواليب (158) انما سماها دولابا واحدا على الارض (170) . وان كانت اربعة دواليب (158) كما ذكر لاتصال بعضها ببعض وكونها كلها : ولاربعتها شبه واحد (171) . فهذا 5 مازادنا من البيان فى صورة الحيوانات والدواليب (172) بهذا الادراك الثانى.

فصل د [٤]

ينبغى ان نذهب على معنى ما ذهب اليه يوناتان بن عزيا نيل عليه السلام . وذلك انه لما رأى التصريح بقوله : وسميت الدواليب بالعجلة على مسمى (173) قطع قطعا ان الدواليب (174) هم السماوات فترجم كل دولاب 10 فلكا ، وكل دواليب افلاكا (175) . ولا شك عندى انه عليه السلام انما قولى عنده هذا التاويل | قول حزقيال عليه السلام . فى الدواليب (174) (٧-ب) م انها كمنظر الزبرجد (176) . وهذا لون منسوب الى السماء (177) كما هو مشهور .

(166) : ع [حزقيال ٩/١٠ ، ا ، اوفن احد اصل هكروب احد [+ وافن احد اصل هكروب احد : ت] : ت ج (167) ا الاربعه : ج ، لاربع : ت (168) : ا ، حيه احت : ت ج (169) : ع [حزقيال ٢٠/١٠] هيا هيه اثر رايى تحت الهى يسرال بنهر كبر : ت ج (170) : ع [حزقيال ١٥/١] ، اوفن احد بارص : ت ج (171) : ع [حزقيال ١٢/١] ، دموت احد لاربعتن : ت ج (172) : ا ، الحيوت والاوفنيم : ت ج (173) : ع [حزقيال ١٣/١] ، لاوفنيم لهم قورا مجلجل بازنى : ت ج (174) : ا ، الاوفنيم : ت ج (175) : ا ، كل اوفن جلجلا و كل اوفنيم جلجليليا : ت ج (176) : ع [حزقيال ١٦/١] ، كعين ترشيش : ت ج (177) الى السماء : ت ، السماء : ج ن

فلما وجد النص : ارى الحيوانات اذا بدولاب واحد على الارض

(178) الذى يدل ذلك (179) بلا ريب ان الدواليب على الارض (180) صعب

عليه ذلك بحسب ذلك التأويل ، فطرد تأويله وتأول قوله هنا ارض (181)

انه سطح السماء الذى ذلك ارض (181) بالاضافة لما فوق ذلك السطح فترجم

5 دولاب واحد على الارض تحت علو السماء (182) . فافهم تأويله كيف

هو . والذى يدولى ان كان الداعى لهذا التأويل كونه عليه السلام اعتقد ان

الفلك (183) اسم اول للسماء . ويدولى ان ليس الامر الا هكذا . وذلك ان

الدرجة اسمها جُلْجُلَةٌ (184) وأُدْحَرْجَك من الصخور (185) ودحرج

الحجر (186)

10 ومن اجل ذلك قيل و كالمُدْحَرْج امام الزوبعة (187) لتدحرجه ،

ولذلك سميت جمجمة الرأس جُلْجُلَةٌ (188) لكونها للتسوير (189) ولكون

(190) كل كرة فهي سريعة الدرجة سمي كل شئ كرى جلجالا [فلكا]

ولذلك سميت السموات « جلجليم » [افلاكا] لاستدارتها اعني لكونها

كرية فيقولون هو فللك يدور (191) .

(178) : ع [حزقيال ١٥ / ١] ، وارا محيوت و هه او فن احد بارص : ت ج

(179) « ذلك » قبل « يدل » في ج (181) : ا ، ارض : ت ج (180) : ا ، الاوفنيم بارص :

ت ج (181) : ا ، ارض : ت ج (182) : ا ، او فن احد بارص ملرع لروح شيا : ت ج

(183) : ا ، جلجل : ت ج (184) جلجلة : ا [وضعت هذه الكلمة لانها مشتركة بين العبرية

والعربية] ، جلجلول : ت ج (185) : ع [ارميا ٢٥ / ٥١] ، وجلجلته من هلميم : ت ج

(186) : ع [التكوين ١٠ / ٢٩] ، ويجل ات هابن : ت ج (187) : ا ، وكجلجال لفني

سوفه : ت ج [انظرا شيا ١٣ / ١٧] (188) : ا ، جلجلت : ت ج ، وجلجلولت : ج (189)

للتسوير : ت ، للدور : ج ن (190) و لكون : ت ، لان : ج (191) : ا ، جلجل هوا شحوزر :

ت ج [شبات : ١٥١ ب]

ويسمون ايضا البكرة ⁽¹⁹²⁾ فلکا ⁽¹⁹³⁾ لهذا المعنى بعينه فقوله سميت
الدواليب بالعجلة على مسمعى ليعلمنا بشكلها. اذ لم يذكر لها شكل ⁽¹⁹⁴⁾
ولا صورة الا ⁽¹⁹⁵⁾ انها افلاك ⁽¹⁹⁶⁾. واما قوله فيها : كالزبرجد ⁽¹⁹⁷⁾ فقد
شرح ذلك ايضا فى الوصف الثانى وقال فى الدواليب ومرآى الدواليب
كنظر حجر الزبرجد ⁽¹⁹⁸⁾. وترجم ⁽¹⁹⁹⁾ يوناتان بن عزياثيل عليه السلام :
5 كنظر حجر قيم ⁽²⁰⁰⁾

وقد علمت ان بهذا اللفظ بعينه ترجم آفلوس : شبه صنعة من
م (١-٨) بلاط ⁽²⁰¹⁾. وقال كعابد حجر قيم ⁽²⁰²⁾ فلا فرق | بين قوله : كنظر
حجر الزبرجد ⁽²⁰³⁾ وبين قوله : شبه صنعة من بلاط ⁽²⁰¹⁾. فافهم هذا ولا
تستشع كوفى ذكرت تاويل يوناتان بن عزياثيل عليه السلام وتاولت خلافه
فانت تجد كثيرا من الحكماء ⁽²⁰⁴⁾ ، بل من المفسرين يخالفون تاويله فى
بعض الفاظ ، وفى معان كثيرة من معانى النبين ⁽²⁰⁵⁾. فكيف لا يكون
(١-٢٦١) ج ذلك فى هذه | الغوامض ؟ وايضا فاني لا ارجح لك تاويلي ، بل افهم
تاويله كله مما نبهك. وافهم تاويلي ، والله اعلم باي التاويلين هو المطابق
لما اريد.

15

(192) البكرة : ت ، البكرة : ج (193) : ا ، جلجل : ت ج (194) شكل : ت ،
شكلا : ج (195) الا : ت ، لا : ج (196) : ا ، جلجل : ت ج (197) : ا ،
كترشيش : ت ج (198) : ع [حزقيال ١١ / ٩] ، الاورفيم ومراه هاوفنيم كمين ابن
ترشيش : ت ج (199) ترجم : ت ، ترجمه : ج (200) : ا ، كمين ابن طبا : ت ج
(201) : ع [الخروج ١٥ / ١٤] ، كسمه لينت هفير : ت ج (202) : ا ، كموبد ابن
طبا : ت ج (203) : ا ، كمين ابن ترشيش : ت ج (204) : ا ، الحكيم : ت ج (205) :
ا ، النبام : ت ج

فصل ٥ [٥]

مما ينبغي ان تنتبه عليه قوله : رؤى الله (206) ولم يقل مرأى (207)

بلفظ الافراد الامرأى (208) لانها ادراكات كثيرة مختلفة الانواع اعنى

ثلاثة ادراكات : ادراك الدوايب (209) ، وادراك الحيوانات (210) ، وادراك

5 الادم الذى فوق الحيوانات (210) . وفى كل ادراك منها قال : ورأيت (211)

وذلك ان فى ادراك الحيوانات (210) قال : فأريت فاذا بريح عاصفة

الخ . (212) . وفى ادراك الدوايب (209) قال : رأيت الحيوانات اذ بدولاب

واحد على الارض (213) . وفى ادراك الآدم (214) الذى فوق الحيوانات

بالرتبة قال : ورأيت كنظر النحاس اللامع الخ . من مرأى حقويه الخ . (215)

10 ولم يكرر لفظ : ورأيت (211) بوجه فى وصف المركبة الا فى هذه الثلاث

كرات (216) . وقد بينوا حكماء (217) «المشنة» هذا المعنى ، وهم نهونى عليه .

وذلك انهم قالوا ان الإدراكين الاولين اعنى | ادراك الحيوانات (210) (٨-ب) م

والدوايب (209) فقط يجوز تعليمه .

(206) : ع [حزقيال ١/١] ، مراوت الميم : ت ج (207) : ا ، مره : ت ج

(208) : ا ، مراوت : ت ج (209) : ا ، الاوتيم : ت ج (210) : ا ، الحيوت :

ت ج (211) : ا ، وارا : ت ، وارى : ج (212) : ع [حزقيال ١/٤] ، وأرا

[وارى : ج] و هـ روح صمره كو : ت ج (213) : ع [حزقيال ١٥/١] ، وارى عيوت

و هـ اوفن احد بارص كو : ت ج (214) ادم : ت ، الامر : ج ن (215) : ع [حزقيال

٢٧/١] ، وارى [ا : ت] ، كمين حشمل وكو لمراه متنيو وكو : ت ج (216) كرات :

ت ، بدات : ج (217) حكما : ج ، حكى : ت

والإدراك الثالث الذى هو النحاس اللامع⁽²¹⁸⁾ وما اتصل بذلك لا يعلم منه غير رؤس الفواصل (*) وسيدنا القديس⁽²¹⁹⁾ يعتقد ان الثلاثة⁽²²⁰⁾ الإدراكات كلها تسمى قصة الامر⁽²²¹⁾ وهى التى لا يعلم منها غير رؤس الفواصل⁽²²²⁾. ونصهم فى ذلك هو هذا الى ابن [تُعلم]؟ قصة

الامر؟ الربى ما ير يقول: حتى « ورأيت »⁽²²³⁾ الاخير. الربى اسحق يقول: 5

« الى النحاس اللامع ». ومن « ورأيت »⁽²²⁴⁾ [الاول] حتى « النحاس اللامع » تعلم تماما. من هناك فصاعدا ، تعطى [للمتعلم] رؤس الفواصل. البعض يقول: من « ورأيت » [الاول] حتى « النحاس اللامع » تعطى له رؤس الفواصل. ومن هناك وما بعد [يعلم] ، اذا كان

حكيما فاهما بنفسه ، والا فلا.⁽²²⁵⁾ 10

فقد بان لك من نصوصهم انها إدراكات مختلفة. والتنبيه عليها ورأيت ورأيت ورأيت⁽²²⁶⁾ وانها مراتب. وان الإدراك الأخير منها وهو المقول عنه: ورأيت كمنظر النحاس اللامع⁽²²⁷⁾ اعنى صورة الرجل المبهض⁽²²⁸⁾ الذى قيل فيه: من رأى حقويه الى فوق ، ومن رأى

حقويه الى تحت⁽²²⁹⁾ هو⁽²³⁰⁾ آخر الإدراكات واعلاها والاختلاف ايضا 15

(218) انظر الرقم 215 (219): ا ، راشي هفرقيم و رينو مقد وش : ت ج (220) الثلاثة : ت ، الثلث : ج (221) : ا ، معه مركبة : ت ج (222) : ا ، راشي هفرقيم : ت ج (223) حزقيال ٢٧/١ (224) حزقيال ٤/١ (225) : ا ، عد هيكن معه مركبة ؛ مايراو مرعد وارا بتره ؛ يصحق او مرعد حشمل من وارا حشمل بمجدين اهورى مكان وايلك موسرين لوراشي هفرقيم ايكاد امرى من وارا وعد حشمل مسرين راشي هفرقيم مكان وايلك ام هيه حكم بين مدعتو اين واى لا لا : ت ج [حجيجه ١٣-١] (226) : ا ، وارا وارا وارا : ت ج [الان الفات الاخير يا نى ج] (227) : ع [حزقيال ٢٧/١] ، وارى كمين حشمل : ت ج (228) المبهض : ت ، المبهض : ج ن (229) : ع [حزقيال ٢٧/١] ، عمراه متنيو ولعله [لله : ج] ، و عمراه متنيو ولله [لله : ج] : ت ج (230) هو : ت ، هى : ج

- بين الحكماء⁽²³¹⁾ . هل يجوز ان يشار في تعليمه بشئ اعني⁽²³⁰⁾ بإعطاء رؤس
الفواصل⁽²³²⁾ ولا يجوز بوجه ان يشار في تعليم هذا الادراك الثالث ،
ولو برؤس الفواصل⁽²³³⁾ بل من هو حكيم وفاهم بنفسه⁽²³⁴⁾ . وكذلك
ايضا الاختلاف بين الحكماء⁽²³⁵⁾ كما ترى في الادراكين الاولين ايضا
5 اعني الحيوانات والدواب⁽²³⁶⁾ . هل يجوز تعليم معاني ذلك بتصريح اولا
يجوز الا بإشارة وألغاز برؤس الفواصل⁽²³³⁾ وينبغي ان تنبه ايضا على
ترتيب هذه الادراكات | الثلاثة . وذلك انه قدّم ادراك الحيوانات⁽²³⁷⁾ (٩-١) م
لانها اقدم بالشرف والسببية كما ذكر : لان روح الحيوان في الدواب .
(238) وبغير ذلك ايضا ، وبعد الدواب⁽²³⁹⁾ الادراك الثالث الذي هو
10 اعلى رتبة من الحيوانات كما بان . وعلّة ذلك ان الادراكين متقدمان
في العلم ضرورة للادراك الثالث ، فيها⁽²⁴⁰⁾ يستدل عليه .

فصل و [٦]

- اعلم ان هذا المعنى الجليل العظيم الذي اخذ حزقيال عليه السلام
ان يعلمنا به من وصف المركبة بالتحريك النبوي الذي حرّكه ، لإعلامنا
15 به هو المعنى بعينه الذي اعلّمنا به اشعيا عليه السلام⁽²⁴¹⁾ بتجميل لا يحتاج
الى هذا التفصيل وهو قوله : رأيت السيد [الله] جالسا على عرش عال
رفيع وأذياله تملأ الهيكل من قوته السرافون قائمون الخ⁽²⁴²⁾ . قد بينوا لنا

(231) ا ، الحكيم : ت ، الحكيم : ج (232) : ا ، بمسيرت رايش هفرقيم : ت ج
(233) : ا ، برايش هفرقيم : ت ج (234) : ا ، حكم ومبين مدعتو : ت ج (235) :
ا ، الحكيم : ب - (236) : ا ، الحيوت والاوفيم : ت ج (237) : ا ، الحيوت : ت ج
(238) : ع [حزقيال ٢١ : ١] ، كي روح هيه باوفيم : ت ج (239) : ا ، الاوفيم :
ت ج (240) : صها : ت ، وهها : ج (241) عليه السلام : ت - - ج (242) : [اشعيا
٢٦ - ١] . و . د . ت . الله [دور : ت] يوشب عل كسار ونشوا شوليوا ملايم ات ههكل
شرفيم عومدم كو : ت -

الحكماء ⁽²⁴³⁾ ذلك كله . ونهونا على هذا الباب ، وقالوا : إن الإدراك
الذى أدركه حزقيال هو بعينه الإدراك الذى أدركه اشعيا . ومثلوا
فى ذلك مثالا برجلين رأيا السلطان حين ركوبه
احد هما من اهل الحاضرة .

والثانى من اهل البادية .

فالذى من اهل الحاضرة لعلمه بان اهل البلد عالمون بهيئة ركوب
السلطان لم يصف هيئة ركوبه ، بل قال رأيت السلطان فقط .

(٩-ب) والآخر لكونه يريد يصف لاهل البادية | الذين لاعلم لهم بشئ
من هيئاته فصلّ لهم كيف هيئة ركوبه ، وصفا اجناده ومتصرفيه ⁽²⁴³⁾
والذين ينفذون اوامره .

وفى هذا القدر من التنبيه فوائد عظيمة جدا وهو قولهم فى «حجيجه» :
كل ما رآه حزقيال رآه اشعيا . اشعيا مثل رجل المدينة الذى رأى الملك
اما حزقيال فنل رجل القرية الذى رأى الملك ⁽²⁴⁴⁾ . وهذا النص يمكن
ان يتاول لقائله ما ذكرته اولا ، وهو ان اشعيا لم يكن اهل عصره
محتاجين ليبين لهم ذلك التفصيل ، بل كفاهم قوله : ورأيت الله الخ .

وابناء المهجر ⁽²⁴⁵⁾ كانوا محتاجين لهذا التفصيل ويمكن ان يكون هذا

(٢٦٢-١) ج القائل اعتقد ان اشعيا اكمل من حزقيال | وان هذا الإدراك الذى
اندھش له حزقيال واستهوله كان عند اشعيا معلوما علما لا يقتضى
الاخبار به باغراب لكونه امرا معلوما عند الكاملين .

(243) متصرفيه ت ، متصرفيه ج (244) . ا ، [حجيجه ١٢ ب] ، كل مه

[ج] شراء يحزقال راه يشعيا يشعيا دومه لب كرك شراء ات هلك يحزقال دومه لب
كفر شراء ات هلك ت ج (245) . ا ، وارا ات ادنى [الله ج] ، وبني هجوله [+
هجوله ج] : ت ج

فصل ز [٧]

- من جملة ما ينبغي البحث عنه تقييد (246) ادراك المركبة بالسنة والشهر واليوم وتقييد (246) الموضع. فهذا مما ينبغي ان يطلب له معنى، ولا يظن انه امر لا معنى فيه. ومما ينبغي تأملاه وهو مفتاح الجميع قوله: انفتحت السموات (247). وهذا شيء كثير في كلام الانبياء اعني ذكر استعارة (218) الانفتاح، وانفتاح الابواب ايضا: افتحوا الابواب (249) وفتح ابواب السماء (250)، وارتفعن ايها المداخل الابدية (251) افتحوا لي (١٠-١) م ابواب البر (252) ومن هذا كثير. ومما يجب ان تنبه عليه كون هذا الوصف كله وان كان بمرأى النبوة (253) بلا شك كما قال: وكانت عليه هناك يد الرب (254). لكنه مع ذلك تغيرت العبارة عن اجزاء هذا الوصف تغيرا عظيما جدا. وذلك انه لما ذكر الحيوانات (255) قال: شبه اربعة حيوانات (256) ولم يقل اربعة حيوانات (257) فقط. وكذلك قال: وشبه على رؤس الحيوان جللد (258). وكذلك قال: شبه عرش كمرأى حجر اللازورد (259) وكذلك قال: شبه كمرأى بشر (260).

(246) تقييد: ت، تقييد: ج (247) حزقيال ١/١، فتشعرو هشيم: ت ج (248) استعارة: ت، استمار: ج (249) ع: [اشعيا ٢٦/٢]، فتحو شعريم: ت ج (250) ع: [المزمور ٢٣/٧٧]، ودلتي شميم فتح: ت ج (251) ع: [المزمور ٩/٢٣]، وشعار فتحي عود: ت (252) ع: [المزمور ١٩/١٧]، فتحو لي شعري صدق: ت ج (253) : ا، بمراء هنبواه: ت ج (254) ع: [حزقيال ٣/١]، وتبى طيوشم يدا لله [ادنى: ت ج (255) : ا، الحيوت: ت ج (256) ع: [حزقيال ٢١/١]، دموت اربع حيوت: ت ج (257) : ا، اربع حيوت: ت ج (258) ع: [حزقيال ٢٢/١]، دموت على راشي شيه رقيق: ت ج [شبه غير موجود في ع، والحيوان جمع في ع] (259) ع: [حزقيال ٢٦/١]، كراء بر سفر دموت كس: ت ج (260) ع: [حزقيال ٢٦/١]، دموت ادم: ت ج

كل حده قال فيها شبه⁽²⁶¹⁾ . اما الدواليب⁽²⁶²⁾ فانه لم يقل فيها
 شبه دولاب ولا شبه دواليب⁽²⁶³⁾ بوجه الا اخبارا مطلقا بصورة
 وجودية على ماهي عليه ولا يخلطك قوله : ولاربعتها شبه واحد⁽²⁶⁴⁾
 لان ذلك⁽²⁶⁵⁾ ليس في هذا النسق، ولا بحسب المعنى المشار اليه . وجاء
 في الادراك الاخبار اكد هذا المعنى وبينته وذكر الجلد⁽²⁶⁶⁾ مطلقا، لما بدأ
 بذكره وفصله وقال : ورأيت فاذا على الجلد الذي على رؤس
 الكرويين مثل حجر اللازورد مثل شبه عرش قد ترآى عليهم⁽²⁶⁷⁾ .
 اطلق القول هنا في الجلد⁽²⁶⁶⁾ ولم يقل شبه جلد⁽²⁶⁸⁾ كما كان عند
 اضافته لرؤس شبه الحيوانات⁽²⁶⁹⁾ . اما العرش⁽²⁷⁰⁾ فقال شبه عرش
 ترآى عليهم⁽⁷⁷¹⁾ دليلا⁽²⁷²⁾ على تقدم ادراك الجلد⁽²⁶⁶⁾ اولا ، وبعد
 ذلك : ترآى له عليه شبه عرش⁽²⁷³⁾ فافهم ذلك.

ومما يجب ان تنبه عليه كونه وصف في الادراك الاول ان الحيوانات
 ذات اجنحة وايدي بشر⁽²⁷¹⁾ معا . وفي هذا الادراك الثاني الذي
 (١٠-ب) م بين فيه ان الحيوانات هي الكروبون⁽²⁷⁵⁾ ادرك اولا اجنحتها فقط .
 وبعد ذلك حدثت لها⁽²⁷⁶⁾ ايدي بشر⁽²⁷⁴⁾ في ادراكه قال : فظهر
 15

(261) ا ، دموت : ت ج (262) : ا ، الاوفيم : ت ج (263) : ا ، دموت اوفن
 ولا دموت اوفيم : ت ج (264) : ع [حزقيال ٢٦/١] ، دموت احد لا ربعتن : ت ج (265)
 ذلك بعد ليس في ت (266) : ا ، الرقيم : ت ج (267) : ع [حزقيال ١٠/١] ، واري
 و هـ ال هرقيم [انزل على رايشي هكروسم كابن سفين كراه دموت كساراه عليهم : ت ج (268) :
 ا ، دموت رقيم : ت ج (269) : ا ، لرايشي دموت هيموت : ت ج (270) : ا ، الكسا
 ت ح (271) القم الا خير من الرقم 267 (272) دليلا : ت ، دليل : ج (273) : ا ،
 راه لوعليو دموت كسا : ت ج (274) : ا ، يدي ادم : ت ح (275) : ا ، الحيوت هي
 الكروبيم : ت ح (276) لها : ت ، . . ج

في الكرويين شكل يد بشر تحت اجنحتهم⁽²⁷⁷⁾ قوله شكل⁽²⁷⁸⁾ مثل قوله
 شبه⁽²⁶¹⁾ ورتبة⁽²⁷⁹⁾ ذلك تحت⁽²⁸⁰⁾ اجنحتهم⁽²⁸¹⁾ فافهم هذا. تأمل كيف
 صرح بقوله : الدوايب معهم⁽²⁸²⁾ . وان كان لم يصفها بصورة. قال
 ايضا : ومثل مرأى قوس الغمام في يوم مطر كان مرأى هذا الضياء من
 5 حوله. هذا مرأى شبه مجد الرب⁽²⁸³⁾ مادة القوس⁽²⁸⁴⁾ الموصوفة
 وحقيقتها وما هيها معلومة. وهذا اغرب ما يمكن ان يكون في التشبيه
 والتمثيل. وهذا بلا شك بقوة نبوية فافهم ذلك.

ومما يجب ان تنبه عليه تبعضه شبه بشر على العرش⁽²⁸⁵⁾ واعلاه
 كنظر النحاس اللامع⁽²⁸⁶⁾ واسفله كمرأى نار⁽²⁸⁷⁾ وهذه لفظة : النحاس
 10 اللامع⁽²⁸⁸⁾ بيدها انها مركبة من معنيين « حشش + مل » يعنى السرعة
 وهو دليل « حشش » ، والقطع وهو دليل⁽²⁸⁹⁾ « مل » القصد اجتماع معنيين
 متباينين باعتبار جهتين عليه - علو وسفل - على طريق التشبيه.

وقد نهونا تنبها ثانيا ، وقالوا انه مشتق من الكلام والسكرات
 قالوا هم تارة ساكتون وتارة متكلمون⁽²⁹⁰⁾ اشتقوا السكرات من :
 15 طالما سكت⁽²⁹¹⁾ تنبها⁽²⁹²⁾ على المعنيين بكلام دون صوت. ولا شك

(277) : ع [حزقيال ٨/١٠] ، وير الكرويين تنبت يد ادم تحت كفهم : ت ج
 (278) : ا ، تنبت : ت ج (279) رتبة : ت ج ، رتبت : ن (280) تحت : ت ج ، تحته
 تحت : ن (281) : ا ، كفهم : ت ج (282) : ع [حزقيال ١٩/١٠] ، اوفهم لمعن
 [لملة : ج] : ت ج (283) : ع [حزقيال ٢٨/١] ، كزاد فحقت اشريجه بمن يوم
 نجشم كن مراه هنجه سيب هواسراه دموت كبود الله [ادنى : ت] : ت ج (284) : ا ،
 القشت : ت ج (285) : ا ، دموت ادم شمل هكسا : ت ج (286) : ا ، كمين حشل :
 ت ج (287) : ا ، كراه اش : ت ج (288) : ا ، حشل : ت ج (289) دليل : ت ،
 مداول : ج ن (290) : ا ، فميم حشوت فميم عللوت : ج (291) : ع [اشعيا ١٤/٢٢] ،
 محشيتي معلوم (معولم : ج) : ت ج (292) تنبها : ت ، تنبيه : ج

ان قواهم تارة ساكتون وتارة متكلمون⁽²⁹⁰⁾ . انما هو عن شئ مخلوق.

فارى كيف صرحوا لنا ان هذه شبه بشر على العرش⁽²⁹³⁾ المبعّض ،

ليس ذلك مثالا عنه تعالى عن كل تركيب ، بل مثالا⁽²⁹¹⁾ عن شئ مخلوق.

وهكذا قال النبي⁽²⁹⁵⁾ : مرأى شبه مجد الرب⁽²⁹⁶⁾ . ومجد الرب⁽²⁹⁷⁾

5 ليس هو الرب⁽²⁹⁸⁾ كما بينا مرات . فكل | ما مثل في هذه الادراكات

كلها انما هو مجد⁽²⁹⁹⁾ الله⁽²⁹⁸⁾ اعنى المركبة لا الراكب⁽³⁰⁰⁾ ، ان لا يمثل

تعالى . فافهم هذا .

فقد اعطيناك ايضا في هذا الفصل من رؤس النواصل⁽³⁰¹⁾ ما اذا

ضممت⁽³⁰²⁾ تلك الرؤس⁽³⁰³⁾ جاءت منها جملة مفيدة في هذا الغرض .

10 واذا تأملت كل ما قلناه في فصول هذه المقالة الى هذا الفصل ، تبين لك

من هذا المعنى اكثره ، او كله الا جزئيات يسيرة ، وتكريرات قول

يخفى امرها . ولعل عند التأمل البليغ ينكشف ذلك ، ولا يخفى منه شئ

ولا تتعلق⁽³⁰⁴⁾ آمالك بانك تسمع منى بعد هذا الفصل ولو كلمة واحدة

في هذا المعنى ، لا بتصریح ولا بتلويح ، لانه قد قيل في ذلك كل ما يمكن

15 قوله ، بل قد تفحمت كثيرا ، فلنأخذ في معان اخرى من جملة المعانى

التي أوأمل ان بينها في هذه المقالة .

(293) : ا ، دموت آدم شعل هكذا : ت ج (294) مثالا : ت ، مثال : ج (295)

النبي : ج ، النبيا : ت (296) : حزقيال ١/٣] ، هوامراء دموت كبود الله : ت ج (297) :

ا ، كبود الله [ادنى : ت] . ت ج (298) الله : ج ، ادنى : ت (299) : ا ، كبود :

ت ج (300) : ا ، الروكب : ت ج (301) : ا ، راشي هفرقيم : ت ج (302) ضمت :

ت ، نعمت : ج ن (303) : ا ، الراشيم : ت ج (304) تتعلق : ت ج ، تعلق : ن

فصل ح [٨]

- كل الأجسام الكائنة الفاسدة انما يلحقها الفساد من جهة مادتها لا غير. اما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة ، فلا يلحقها فساد، (٢٦٢-ب) ج
- بل هي باقية. الا ترى ان الصور النوعية كلها دائمة باقية ، وانما يلحق (٣٠٥) الفساد للصورة بالعرض اعنى لمقارنتها المادة وطبيعة المادة وحقيقتها 5
- انها ابدا لا تنفك من مقارنة العدم (٣٠٦). فلذلك لا تثبت فيها صورة (١١-ب) م
- بل تخلع صورة وتلبس اخرى دائما. وما اغرب قول سليمان بحكمة في تشبيه المادة بامرأة الرجل الزانية (٣٠٧) لان لا توجد مادة دون صورة بوجه.
- فهي امرأة رجل (٣٠٨) دائما ، لا تنفك من رجل (٣٠٩) ولا توجد خالية
- (٣١٠) ابدا ، ومع كونها امرأة رجل (٣٠٨) فلا تبرح طالبة رجلا (٣١١) اخر 10
- تستبدل به بعلها ، وتخدعه وتجذبه بكل وجه الى ان ينال منها ما كان ينال بعلها.

- وهذه حال المادة وذلك ان اى صورة كانت فيها فتلك الصورة تهيئتها لقبول صورة اخرى: ولا تزال في الحركة لخلع هذه الصورة
- الحاصلة وتحصيل اخرى ، (٣١٢) وهي الحال بعينها بعد حصول الصورة 15
- الاخرى. فقد بان ان كل تلاف وفساد أو نقص ، انما هو من اجل المادة. وبيان ذلك في الانسان مثالا ان تشويه صورته، وخروج اعضاءه عن طبيعتها. وكذلك ضعف افعاله (٣١٤) كلها او بطلانها ، او اضطرابها، لا فرق بين (٣١٥) ان يكون ذلك كله في اصل الجلبة او طارئا عليه (٣١٦)
- انما ذلك كله تابع لمادته الفاسدة، لا لصورته. 20

(٣٠٥) يلحق : ج ، لحق : ت (٣٠٦) العدم : ت ، عدم : ج (٣٠٧) : ا ، باشت. ايش زونه : ت ج (٣٠٨) : ا ، اشت ايش : ت ج (٣٠٩) : ا ، ايش : ت ج (٣١٠) : ا ، فنديه : ت ج (٣١١) رجلا : ج ، رجل : ت (٣١٢) ولا تزال ... اخرى : ت ، - : ج (٣١٣) افعاله : ت ، افعالها : ج (٣١٥) بين : ج ، - : ت (٣١٦) عليه : ت ، عليها : ج

وكذلك كل حيوان انما يموت ويمرض من اجل مادته لامن اجل صورته . وجميع مباحي الانسان وخطاياها ⁽³¹⁷⁾ كلها، انما هي تابعة لمادته لا لصورته . وفضائله كلها انما هي تابعة لصورته . مثال ذلك ان ادراك الانسان بارثته وتصوره كل معقول، وتدبيره لشهوته وغضبه وفكرته في ما ⁽³¹⁸⁾ ينبغي ان يؤتى ⁽³¹⁹⁾ وما ينبغي ان يجنب ، كل ذلك تابع لصورته . 5

(١٢-١) م | اكله وشربه ونكاحه وشربه في ذلك وكذلك غضبه، وكل خلق شئ ⁽³²⁰⁾ يوجد له : فان ذلك كله تابع لمادته . فلما تبين ان الامر كذلك ، ولم يمكن بمقتضى الحكمة الالهية ان توجد مادة دون صورة ، ولا ان توجد صورة من هذه الصور دون مادة ولزم ارتباط هذه الصورة الانسانية الشريفة جدا التي قد بينا انها صورة الله وشبهه ⁽³²¹⁾ بهذه المادة 10

التراية الكدرة المظلمة الداعية له لكل نقص وفساد ، جعل لما اعنى الصورة الانسانية قدرة على المادة ، واستيلاء وحكما وسلطانا ⁽³²²⁾ حتى تقهرها وتردع دواعيها ، وتردها على ⁽³²³⁾ اقوم ما يمكن واعدله .

ومن هنا تقسمت مراتب الآدميين :

15 فن الناس ، الاشخاص الذين رومهم دائما اثار الاشرف وطلب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة ، فلا يفكر الا في تصور معقول، وادراك رأى صحيح في كل شئ واتصال بالعقل الالهي الفائض ⁽³²⁴⁾ عليه الذي منه وجدت تلك الصورة . وكما دعت دواعي المادة لقذارتها وعارها المشهور تالم ، لما نشب فيه واستحي ⁽³²⁵⁾ وخجل مما ابتلى به ، ورام التقليل من ذلك العار جهده والتحفظ منه بكل وجه ، كانسان سخط عليه 20

السلطان وامره بان ينقل زبلا من موضع لموضع ⁽³²⁶⁾ اهانة له ، فان ذلك

(317) خطاياها : ت ، خطاياه : ج (318) في ما : ت ، فبا : ج (319) يؤتى : ت ج ، يوهثر : ن (320) سي : ج ، ساء : ت (321) ا ، سلم الهيم ودموتو : ت ج (322) حكما وسلطانا : ت ، حكم وسلطان : ج (323) عل : ت ، ال : ج (324) الفائض : ت ، المفيض : ج (325) استحي : ت ، استحا : ج (326) لموضع : ت ، ان موضع : ج

الانسان يروم جهده ان يتستر⁽³²⁷⁾ في حال تلك الالهانة وعسى ان⁽³²⁸⁾ ينقل شيئا يسيرا لموضع قريب لعله⁽³²⁹⁾ لا تتمرث⁽³³⁰⁾ له يد ولا ثوب ولا يراه احد⁽³³¹⁾ | هكذا يفعل الاحرار. اما العبد فيسر⁽³³²⁾ بذلك ، ويرى (١٢-ب) م انه لم يكلف كبير مشقة ، ويرتمى بحملة جسده في ذلك الزبل ، والوسخ و يلطخ وجهه ويديه⁽³³²⁾ وينقل في الاشهار ، وهو يضحك ، ويفرح و يصفق بيديه⁽³³³⁾ وهكذا احوال الناس.

فان⁽³³⁴⁾ الناس اشخاص كما قلنا ، كل دواعي المادة عندهم عار وقبيح ونقائص لزمّت ضرورة وبخاصة الحاسة اللامسة التي هي عار علينا كما ذكر ارسطو التي بحسبها تشتهى الاكل والشرب والنكاح. فانه ينبغي للعاقل⁽³³⁵⁾ التقليل من ذلك ما امكن والتستر به ، والتألم لفعله⁽³³⁶⁾ وان لا يقع في ذلك كلام⁽³³⁷⁾ ولا يبسط قول⁽³³⁸⁾ ولا يجتمع لهذه الاشياء ، بل يكون الانسان حاكما على هذه الدواعي كلها مقصرا فيها جهده ولا يتناول منها الا مالا بد منه ، ويجعل غايته غاية الانسان من حيث هو انسان وهو تصور المعقولات لا غير التي⁽³³⁹⁾ آكدها واشرفها ادراك الاله ، والملائكة ، وسائر افعاله حسب المقدرة. وهؤلاء الاشخاص هم الذين هم⁽³⁴⁰⁾ مع الله لا يبرحون وهم الذين قيل لهم : انكم الهة وبنو العلى كلهم⁽³⁴¹⁾ وهذا هو المطلوب من الانسان اعني ان هذا هي غايته.

واما الآخرون المحجوبون عن الله وهم زمرة الجاهلية ، فبعكس هذا عطلوا كل فكر وزوية في معقول ، وجعلوا غايتهم تلك الحاسة التي هي عارنا الاكبر اعني جاسة اللمس. فلا فكر لهم ولا رؤية الا

(327) يتستر : ت ج ، ينستر : ن ، يتستر : ن (328) ان : ت ، - : ج (329) لعله : ت ، ولعله : ج (330) تتمرث : ج ن ، تشتر : ي ، تتمرث : ت (331) احد : ج ، اخر : ت (332) يديه : ت ، يده : ج (334) فان : ت ، - : ج (336) لفعله : ت ، بفعله : ج (335) للعاقل : ن ، - : ت ج (337) كلام : ت ، كلاما : ج (338) قول : ت ، قولاً : ج (339) التي : ت ، الذي : ج (340) هم : ج ، - : ت (341) ع [المزبور ٨١ / ٦] ، اقيم اثم و بنى عليون كلكم : ت ج

(١٣ - ١) م في اكل ونكاح لا غير. كما بُيِّن في | الأشقياء في انهاهم في الاكل
(١ - ٢٦٣) ج = والشرب والنكاح. قال: وهؤلاء ايضا غواوا | بالخمير وتاهوا بالمسكر الخ.

وقال: كل الموائد امتلئت من النبيء القدر، فلم يبق موضع ⁽³⁴²⁾ وقال:

والنساء يتسلطن عليه ⁽³⁴³⁾، عكس ما طلب بهم في اول الخلقة: والى

بعلك تنقاد اشواقك وهو يسود عليك ⁽³⁴⁴⁾. ووصف شدة شرهم ايضا 5

وقال: كل يصهل على امرأة قريبه ⁽³⁴⁵⁾ وقال: على قتلى يَنْتِ شعبي ⁽³⁴⁶⁾.

ولهذا المعنى جعل سليمان الامثال ⁽³⁴⁷⁾ كله للنهي عن الزنا والشرب

المسكر. اذ هذان فيها انهاهم المسخوط عليهم المبعدين من ⁽³⁴⁸⁾ الله الذين

قيل فيهم: فانها ليست للرب ⁽³⁴⁹⁾ وقيل: فاطرهم عن وجهي وليخرجوا.

⁽³⁵⁰⁾ واما قوله: من يجد المرأة الفاضلة ⁽³⁵¹⁾. وذلك المثل كله فهو بين، 10

لانه اذا اتفق لشخص ما مادة جيدة متأتية غير غالبية له ولا مفسدة
لنظامه، فانها موهبة الهية.

وبالجملة ان ⁽³⁵²⁾ المادة المتأتية يسهل قودها كما ذكرنا، وان كانت

غير متأتية. فانه لا يمتنع على المرتاض ردعها. ولذلك ادب سليمان ⁽³⁵³⁾

بتلك الآداب كلها هو، وغيره. واوامر الشريعة ونواهيها انما هي لردع 15

دواعي المادة كلها، فينبغي لمن آثر ان يكون انسانا حقيقة، لا بهيمة

في شكل انسان، وتخطيطه ان يجعل وكده في استنفاص كل دواعي

(342) ع: [اشعيا ٢٨/٧]؛ وجم اله بين شيو وبشكر تموجو وقال: كي كل

شلعنوت ملا وقيا صواه بلى مقدم: ت ج (343): ع [اشعيا ٢١/٣]، ونشيم مشلوبو:

ت ج (344): ع [التكوين ١٦/٣]، وال ايشك تشوقتك و هوا يمشل بك: ت ج (345):

ع [ارميا ٨/٥]، ايش ال اشت رعوو يصهلو: ت ج (346): ع [ارميا ١/٩] كي كلم منا

فيم وجو: ت ج (347): ا، مثل: ت ج (348) من: ت، عن: ج (349): ع

[ارميا ١٠/٥]، كي لا [لوا: ت] لله: ت ج (350): [ارميا شلع مغل فني ويصاو:

ت ج ١٥/١]، (351): ع: [ع [الامثال ١٠/٣١]، اشت حيل مي يصا: ت ج

(352) ان: ج، -: ت (353): ا، شله: ت ج [كما اشرفنا سابقا ان المؤلف يكتب

الاسماء اليهودية بالعبرية دائما، وبعضا نشير الى اصلها]

المادة من اكل وشرب ونكاح وغضب ، وسائر الخلق التابعة للشهوة والغضب ويستحي منها ، ويجعل لها مراتب في نفسه ، اما ما لا يد منه كالاكل والشرب ، فيقتصر منه على الانفع . وبحسب حاجة الاغتذاء ، ولا بحسب اللذة ، ويقصر الكلام فيه ايضا والاجتماع عليه ، قد (١٣ - ب) م

5 علمت كراحتهم للطعام الذي ليس واجبا⁽³⁵⁴⁾ وان الفضلاء مثل فتحاس بن يائير ما أكل قط عند احد ، ورام سيدنا القديس⁽³⁵⁵⁾ ان يأكل عنده فلم يفعل⁽³⁵⁶⁾ .

واما الشرب فحكمه حكم الطعام في القصد⁽³⁵⁷⁾ . واما الاجتماع للشرب المسكر فليكن عندك اشدة عارا من اجتماع اقوام عرايا مكشوف⁽³⁵⁸⁾

10 العورات يتغوطون نهارا في مجلس واحد . وبيان ذلك ان التغوط امر ضروري ليس للانسان في دفعه حيلة . والسكر من فعل الرجل الردي باختياره واستقباح كشف العورة مشهور لا معتمول ، وافساد العقل والجسم مجتنب بالعقل . فلذلك ينبغي لمن آثر ان يكون انسانا ان يجتنب هذا ، ولا يوقع فيه كلاما . واما النكاح فلا احتاج ان اقول في ذلك

15 زائدا على⁽³⁵⁹⁾ ما قلته في شرح «الأبوت»⁽³⁶⁰⁾ مما جاء في شريعتنا الحكيمة الطاهرة من كراهة ذلك ، وتحريم ذكره او الحديث فيه بوجه ولا بسبب .

وقد علمت قولهم ان البيع⁽³⁶¹⁾ عليه السلام . انما تسمى⁽³⁶²⁾ قد تيسا⁽³⁶³⁾ لاضرابه عن الفكرة في ذلك حتى أنه لم يحتمل⁽³⁶⁴⁾ . وقد علمت قولهم

(354) : ا ، لسودة شايته ثل مصوه : ت ج [فصح ٤٩ - ا] (355) : ا ، ريبدو
 قدوش : ت ج (356) انظر حولين ٧ - ١ - ب (357) القصد : ت ، القصر : ج ن ،
 القدر : ي (358) مكشوف : ت ، مكشوفوا : ج (359) على : ت ، الا : ج + ان :
 ت ، - : ج (360) الابوت [شرح اشع] ١ / ٥ (361) : البيع : [كما ورد في
 القرآن] البيع : ت ج (362) تسمى : ت ، سمى : ج (363) : ا ، قدوش : ت ج (364) :
 ويقرا به فصل ٢٤ برکوت ١٠ ب

عن يعقوب عليه السلام انه لم يخرج منه منى دفع قبل رؤين⁽³⁶⁵⁾ . حذه

كلها امور منقولة في الملة لتكسبهم الخلق الانساني . قد علمت قولم :
التفكير في الائم اسوأ من الائم⁽³⁶⁶⁾ . ولى في بيان ذلك تفسير مستغرب

جدا . وذلك ان الانسان اذا اتى معصية ، فهو انما عصى من حيث الاعراض

(١٤-١) م التابعة لمادته كما | بينت ، اعنى انه عصى بهيميته . 5

اما الفكرة فهى من خواص الانسان التابعة لصورته . فاذا اجل

فكرته في المعصية ، فقد عصى باشراف جزئه . وليس اثم من تعدى

واستخدم عبدا جاهلا ، كاتم من استخدم حرا فاضلا . فان هذه الصورة

الانسانية ، وجميع خواصها التابعة لها لا ينبغي ان تصرف الا في ما⁽³⁶⁷⁾

اهلت له للاتصال بالاعلى لالانحطاط للدرك الاسفل . 10

وقد علمت عظيم التحريم الذى جاء عندنا في هَجَرِ القول⁽³⁶⁸⁾ .

ذلك ايضا لازم ، اذ هذا النطق باللسان هو من خواص الانسان ونعمة

انعم بها عليه وميَّز بها كما قال : من الذى خلق للانسان فـ⁽³⁶⁹⁾ . وقال

النبي⁽³⁷⁰⁾ : قد آتاني السيد الرب لسان العلماء⁽³⁷¹⁾ .

15 فلا ينبغي ان تُصرف هذه النعمة التي وهبت لنا للكمال لتعلم ونعلم

في انقص الفائض ، وفي العار التام حتى يقال كل ما⁽³⁷²⁾ تقوله الائم⁽³⁷³⁾

الجهلة الفاسقون في اشعارهم واخبارهم اللاتقة بهم لاجن قيل لم : واتم

تكونون لى مملكة أخبار وشعبا مقدسا⁽³⁷⁴⁾ . وكل من صرف فكرته او

(365) : ١ ، لا يصامتو شكت زرع قودم واوين : ت ج [براشيت ربه ، فصل ٩٨ ، ٩٩ .

(366) : ١ ، هرهورى عيره قشين بعيره : ت ج [يوما ٢٩ - ١] (367) ما : ت ، - : ج

(368) : ١ ، نبلوت هفه : ت ج [كتوبوت ٨ ب ، سات ٣٣ - ١] (369) : ع [الخروج

١١/٤] ، مسم فه لادم : ت ج (370) : ج ، النيا : ت (371) : ع [اشيا ٤/٥٠] ،

الله الهيم تن لى لشون لموديم : ت ج (372) كل ما : ت ، كلاما : ج (373) : ا ، الجوم :

ت - (374) : ع [الخروج ١٩/٦] ، واتم تيبول ملكت كهني وجوى قوش : ت ج

كلامه في شئ من اخبار تلك الحاسة التي هي عار علينا ، حتى يفكر في شراب او نكاح باكثر من المحتاج اليه ، او يقول في ذلك اشعارا ، فقد اخذ النعمة التي انعم بها عليه ، وصرفها واستعان بها على عصيان المنعم. ومخالفة اوامره. فيكون كمن قيل فيهم : واكثر لها الفضة والذهب فجعلوهما ليعمل (375) 5

ولى ايضا تعليل في تسمية لغتنا هذه اللغة المقدسة (376) فلا يُظن ان ذلك لغو (377) منا ار غلط ، بل ذلك حقيقة. وذلك ان هذه اللغة المقدسة (١٤-ب) م لم يوضع فيها اسم بوجه لآلة (378) النكاح ، لامن الرجال ولا من النساء ولا لنفس الفعل الموجب للتناسل ولا للمنى ، ولا للبول ولا للغائط. هذه الاشياء كلها لم يوضع لها مثال (379) اول بوجه في اللغة العبرانية | الا يعبر (٢٦٣-ب) ج عنها باسماء مستعارة ، وباشارات كان القصد بذلك ان هذه الاشياء ما ينبغي ذكرها ، فتجعل لها اسما ، بل هي امور مسكوت عنها. واذا دعت الضرورة لذكرها يحتمل لذلك بكتابات من الفاظ اخرى ، كما انه اذا دعت الضرورة لافعالها يتستر لذلك (380) غاية الجهد.

15 اما الآلة من الرجال فقالوا : عضل (381) وهو اسم على جهة الشبه لانهم قالوا : ورقبتك عضل من حديد (382) وقالوا ايضا سفك (383) من فعله. والآلة من المرأة بطنها (384) والبطن (385) اسم المعدة. اما [ال]رحم فهو اسم العضو من الاحشاء الذي يتكون فيه الجنين. واسم الغائط «صواه» [خرجة] مشتق من «يصا» [خرج]. واسم البول مياه الارجل (386)

(375) : ع [هوشع ٨/٢] ، وكف هربتي لهم وزها عوليل : ت ج (376) : ا ، لشون قودش : ت ج (377) لغو : ت ، غلو : ج ن (378) لالة : ت ، للة : ج (379) مثال : ت ، مثل : ج (380) لذلك : ت ، في ذلك : ج (381) : ا ، جيد : ت ج (382) : ع [اشيا : ٤/٤٨] ، وجيد برزل عرفك : ت ج (383) : ا ، شفكه : ت ج [التثنية ١/٢٣] (384) : ع [العدد ٨/٢٥] ، قبه : ت ج (385) : ا ، قبه : ت ج (386) : ا ، ميمي رجليم : ت ج

و اسم التي سكب البذرة ⁽³⁸⁷⁾ . ونفس الفعل الموجب للتناسل لا اسم له اصلا . يكون عن ذلك بضاجع . او يتزوج ، او ياخذ ، او يكشف

العورة ⁽³⁸⁸⁾ . هذا لا غير . ولا يغلطك بطأ ⁽³⁸⁹⁾ وتظنه اسم الفعل . ليس

كذلك لان الموطوء ⁽³⁹⁰⁾ اسم الجارية المعدة للنكاح قنط : قامت

الملكة عن يمينك ⁽³⁹¹⁾ . وقوله : فيطأها ⁽³⁹²⁾ على المكتوب معناه يتخذها 5

جارية لهذا المعنى . وقد خرجنا في معظم الفصل عن غرض المقالة | الى

امور خلقية ودينية ايضا ، لكنها ، وان لم تكن كلها من غرض المقالة فنسق الكلام دعى ⁽³⁹³⁾ لذلك .

فصل ط [٩]

10 المادة حجاب عظيم عن ادراك المفارق على ما هو عليه ، ولو كانت

اشرف مادة واصفاها ، اعنى ولو مادة الافلاك . فتاهيك هذه المادة

المظلمة الكدرة التي هي مادتنا . فلذلك كلما ⁽³⁹⁴⁾ رام عقلنا ادراك الاله

او احد العقول ، وجد الحجاب العظيم حائلا بينه وبين ذلك ، والى

هذا هي ⁽³⁹⁵⁾ الاشارة في جميع كتب الانبياء بان نحن محبوبون عن الله .

15 وهو مستورعا بغمام ، او بظلام ، او بضباب ، او بسحاب ونحو تلك ⁽³⁹⁶⁾

الاشارة ، لكوننا مقصرين عن ادراكه من اجل المادة . وهذا هو القصد

بقوله : الغمام والضباب من حوله ⁽³⁹⁷⁾ تنبيها على كون المانع كلورة جوهرا ،

لا انه تعالى جسم احاط به ضباب او سحاب او غمام ، فنع من رؤيته على

ما يعطى ظاهر الفاظ المثل ، وقد تكرر هذا المثل ايضا قال : جعل الظلمة

(387) : ا ، شكتب زرع : ت ج (388) : ا ، يشكب او يميل [- او يقع : ج] او يحله

عروة : ت ج (389) : ا ، يشجل : ت ج . انظر : التنية ٣٠/٢٨ ، اشعيا ١٦/١٢ ، ارميا

٢/٣ (390) : ا ، شجال : ت ج (391) : ع [الزمور ١٠/٤٤] ، نصبه شجل ليمينك : ت ج

(392) : ع [التنية ٣٠/٢٨] ، يشجله : ت ج (393) دعى : ت ، دعا : ج (394)

كلما : ت ، كل ما : ج (395) هي : ت ، هو : ج (396) تلك : ت ، ذلك : ج (397) :

ع [الزمور ٩٢/٢] ، عز و عرفل سيبوي (سببين : ج) : ت ج

حجاباً له ⁽³⁹⁸⁾ . وكذلك تجليه تعالى : في ظلمة الغمام ⁽³⁹⁹⁾ ، الظلام
والغمام والدجن ⁽⁴⁰⁰⁾ . انما كان ذلك ايضاً ليستدل منه على هذا المعنى
 لان كل شئ يدرك في مرأى النبوة ⁽⁴⁰¹⁾ .

- انما هو مثل لمعنى ما ، وذلك المشهد العظيم ، وان كان اعظم من كل
 5 مرأى النبوة ⁽⁴⁰²⁾ وخارجاً عن كل قياس لكن لم يكن ذلك | للامعنى ، (١٥-ب) م
 اعنى تجليه تعالى في ظلمة الغمام ⁽³⁹⁹⁾ ، بل للتنبيه ان ادراك حقيقته ممتنع
 علينا من اجل المادة المظلمة المحيطة بنا ، لا به تعالى ، اذ هو تعالى لا جسم .
 ومعلوم ايضاً و ⁽⁴⁰³⁾ مشهور في الملة ان يوم الوقفة في جبل سيناء ⁽⁴⁰⁴⁾ ،
 كان يوم غيم ، وضباب ، ومطر يسير ⁽⁴⁰⁵⁾ قال الله : حين خرجت ،
 10 يارب من سيعير حين برزت من صحراء أدوم رجفت الأرض ، قطره
السما ، ونضخت الغمام ماء ⁽⁴⁰⁶⁾ ، فيكون ايضاً هو القصد بقوله : الظلام
والغمام والدجن ⁽⁴⁰⁷⁾ لانه تعالى احاط به الظلام ⁽⁴⁰⁸⁾ اذ هو تعالى لا ظلام
 عنده الا الضوء الباهر الدائم الذى من فيضه اضاء كل مظلم ، كما قيل
 في الامثال النبوية : والارض قد تلاً لأت من مجده ⁽⁴⁰⁹⁾ .

(398) : ع [المزمور ١٢/١٧] ، يشك حشك سترو : ت ج (399) : ع [الخروج
 ٩/١٩] ، يعب همن : ت ج (400) : غ [التثنية ١١/٤] ، وحشك ، عن وعرفل :
 ت ج (401) : ا ، مراه هنبواه : ت ج (402) : ا ، مراه نبواه : ت ج (403) و :
 ت ، - : ج (404) : ا ، يوم معد هرسينى : ت ج (405) يسير : ت ، يسيل : ج
 (406) : ع [القضاة ٤/٥] ، الله (ادنى : ت) يصاتك مسير بصمدك مشده ادوم ارض
 رمسه جم شيم نطفو جم عيم نطفوميم : ت - (407) : ا ، حشك عن وعرفل : ت ج
 (408) : ا ، الحشك : ت ج (409) : ع [حزقيال ٢/٤٣] ، وهارص هايره مكبودو
 : ت ج

فصل ى [١٠]

هؤلاء المتكلمون كما اعلمتك لا يتخيلون العدم غير العدم المطلق . اما
أعدام الملكات كلها فلا يظنونها أعداماً : بل يظنون ان كل عدم ، وملكة
حكمها ⁽⁴¹⁰⁾ حكم الضدين كالعمى والبصر والموت والحياة . فان ذلك
عندهم بمنزلة الحار والبارد . ولذلك يطلقون القول ويقولون ان العدم
لا يفتقر لفاعل . وانما الفعل ⁽⁴¹¹⁾ هو الذى يستدعى فاعلاً ، ولا بد وهذا
صحيح بوجه ما ، ومع كونهم هم يقولون ان العدم لا يحتاج لفاعل يقولون
على اصلهم : ان الله يُعمى ويُصم ويسكن المتحرك | اذ هذه الأعدام
عندهم معانٍ موجودة . فينبغى ان نعلمك برأينا نحن فى ذلك على ما يقتضيه
النظر الفلسفى .

10

وذلك انك قد علمت ان مزيل العائق هو المحرك ⁽⁴¹²⁾ بوجه ما ،
كمن ازال عموداً من تحت خشبة ، فسقطت بشقلها الطبيعى . فانا نقول ان
ذلك المزيل للعمود حرك الخشبة . قد ذكر ذلك « فى السماع » . وبهذا
النحو ايضا نقول فى الذى ⁽⁴¹³⁾ ازال ملكة ما انه صنع ذلك العدم ، وان
كان العدم ليس هو شيئاً موجوداً ⁽⁴¹⁴⁾ . فكما نقول فى من اطلقاً سراجاً
بالليل انه احدث الظلام .

كذلك نقول فى من افسد البصر انه قد فعل العمى ، وان كان الظلام
والعمى أعداماً ، وليست تفتقر لفاعل . وبحسب هذا التاويل يتبين قول
اشعيا : مبدع النور وخالق الظلمة ومُجْرِى السلام وخالق الشر ⁽⁴¹⁵⁾ . اذ

(410) حكمها : ج ، حكمها : ت (411) الفعل : ت ، الفاعل : ج (412) المحرك :

ت ، محرك : ج (413) الذى : ت ، من : ج (414) شيئاً موجوداً : ت ، شئ موجود : ج
(415) : ع [اشعيا ٤٣/٧] ، يشعيه يوصر اوروبورى حشك عوسه شلوم وبورى : ت ج

الظلام والشر (416) أعدام (417) . وتأمل كيف لم يقل : فاعل الظلام (418) ، ولا قال : فاعل الشر (419) لأنها ليست أمورا موجودة ، فيتعلق بها الفعل (420) وإنما أطلق عليها خالق (421) لأن هذه كلمة لها تعلق بالعدم في اللسان العبراني كما قال : في البدء | خلق الله الخ . (422) وذلك من عدم . (١ - ٢٦٤) ج

5 والوجه في نسبة العدم لفعل الفاعل هو على هذا الوجه الذي ذكرنا .

وعلى هذا النحو ايضا تفهم (423) قوله : من خلق للانسان فما او من الذي يخلق الاخرس او الاصم او البصير او الاعمي (424) ، ويمكن في هذا تأويل (425) آخر ، وهو ان يقال من هو الذي خلق الانسان متكلمًا اريخلقه عادم الكلام ؟ معناه ايجاد مادة غير قابلة | لتلك الملكة اى ملكة (426) كانت . (١٦ - ب) م

10 فان الذي يوجد مادة ما ، غير قابلة للملكة من الملكات يقال عنه إنه فعل ذلك العدم ، كما يقال في من كان قادرا على خلاص شخص من الهلاك فنكل عنه ، ولم يخلصه : إنه قد قتله .

فقد تبين لك انه على كل رأى انه (427) لا يتعلق فعل الفاعل بعدم بوجه . وإنما يقال انه فعل العدم بالعرض ، كما بينا . وأما الشيء الذي يفعله الفاعل بالذات فهو شيء موجود ضرورة اى فاعل كان ، وإنما يتعلق فعله بموجود .

وبعد هذه التوطئة ، فلنذكر ما قد تبرهن من كون الشرور انما هي شرور باضافة الى شيء ما ، وان كان (428) كل ما هو شرفي حق موجود

(416) : ا ، الحشك والرع : ت ج (417) اعدام : ت ج ، اعدام ملكات : ن
(418) : ا ، حوسه حشك : ت ج (419) : ا ، حوسه رع : ت ج (420) : ا ،
المسيه : ت ج (421) : ا ، بورا : ت ج (422) : ا ، براشيت برا الميم وجو : ت ج (423)
تفهم : ت ، يفهم : ج ، فهم : ن (424) : ع [الخروج ١١/٤] ، م سم فه لادم
او م يسوم الم اوحش او قحح او عور : ت ج (425) تاويل : ، تاويلا : ج (426) ملكة :
ت ، مادة : ج (427) انه : ج ، - : ت (428) كان : ج ، - : ت

من الموجودات ، فإن ذلك الشر هو عدم ذلك الشيء ، او عدم حالة صالحة من حالاته . ولذلك تطلق القضية ، ويقال الشرور كلها أعدام . مثال ذلك في الانسان ، فإن موته شر وهو عدمه . وكذلك مرضه او فقره او جهله ، شرور في حقه ، وكلها أعدام ملكات .

- 5 واذا تتبعت جزئيات هذه القضية الكلية وجدتها لا تكذب (١٢٩)
 اصلا الا عند من لا يفرق بين العدم والملكة ، وبين الضدين ، او من لا يعرف طبائع الأمور كلها كمن لا يعرف ان الصحة على العموم ، هي اعتدال ما . وان ذلك من باب المضاف . وان عدم تلك النسبة هو المرض على العموم . والموت عدم الصورة في حق كل حي . وكذلك كل ما يفسد من سائر الموجودات ، انما فساد عدم صورته .

10

(١٧-١) م

وبعد هذه الملاحظات | يُعلم يقينا أن الله عز وجل لا يطلق عليه انه يفعل شرا بالذات بوجه ، اعني انه تعالى يقصد قصدا اولياً (١٣٠) ان يفعل الشر . هذا لا يصح ، بل أفعاله تعالى كلها (+) خير محض ، لانه لا يفعل الا وجودا . وكل وجود خير . والشرور كلها أعدام لا يتعلق بها فعل الا بالجهة التي بينها (١٣١) بكونه او جد المادة على هذه الطبيعة التي هي عليها ؛ وهي كونها مقارنة العدم ابدا كما قد علم . فلذلك هي السبب في كل فساد وكل شر . ولذلك كل ما لم يوجد له الله هذه المادة لا يفسد ، ولا يلحقه شر من الشرور ، فتكون حقيقة فعل الله كله خيرا (١٣٢) ، اذ هو وجود .

15

ولذلك نص الكتاب الذي اضاء ظلمات العالم . وقال : ورأى الله

- جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا (١٣٣) . وحتى وجود هذه المادة السفلية

20

بحسب ما هي عليه من مقارنة العدم الموجب للموت والشرور كلها . كل

(١٢٩) تكذب : ت ، تحرم : ج ن (١٣٠) اوليا : ت ج ، اول : ن + : ل [في ت

«كلها» قبل «تعال» [(١٣١) بينا : ت ، قلنا : ج ن (١٣٢) خيرا : ت ، خير : ج ،

(١٣٣) : ع [التكوين ٣١/١] ، ويرى الميم ان كل عه وهه طوب ماد : ت ج

ذلك ايضا حسن (434) لدوام الكون واستمرار الوجود بالتعاقب . ولذلك
شرح : الرّبي ما ير ، وها هنا حسن جدا وهذا الموت حسن (435) للمعنى
الذى نهىنا عليه . فتذكر (436) ما قلته لك فى هذا الفصل ، وافهمه بيّن (437)
لك كل ما قالته الانبياء والحكماء (438) من ان الخير كله من فعل الاله (439)
بالبذات ونص : « براشيت ربّه ، لا يوجد شئ شر نازل من فوق (440) .

فصل يا [١١]

هذه الشرور العظيمة الواقعة بين اشخاص الانسان من بعضهم لبعض
(441) بحسب الاغراض والشهوات والآراء ، والاعتقادات كلها ايضا
تابعة لعدم ، لانها كلها لازمة عن الجهل ، اعنى عن عدم العلم ، كما ان
10 الأعمى لفقده البصر ، لا يزال عاجزا مجروحا جارحا لغيره ايضا ، لكونه
ليس عنده من يهديه الطريق : كذلك فيرق الناس ، كل شخص على قدر
جهله بفعل نفسه ، وبغيره شرورا عظيمة فى حق اشخاص النوع . ولو
كان ثم علم الذى نسبته للصورة الانسانية كنسبة القوة الباصرة عند العين
لا تكفّت (442) اذبياته كلها عن نفسه ، وعن غيره ، لان بمعرفة الحق ترتفع
15 العداء والبغضة ، وتبطل اذية الناس بعضهم لبعض .

قد وعد بذلك وقال : فيمكن الذئب مع الحمل ويربض النمر مع
الجدى الخ . وترعى البقرة والدب معا الخ . و يلعب المرضع الخ (443) .

ثم اعطى سبب ذلك وقال ان السبب فى ارتفاع هذه العداءات والمنافرات

(434) : ا ، طوب : ت ج (435) : ا ، و . طوب ماد هـ طوب وموت :
ت ج [براشيت ربه فصل ٩] (436) فتذكر : ت ، فتد بر : ج (437) بين : ت ، بين :
ج (438) : ا ، الحكيم : ت ج (439) الاله : ت ، الله : ج (440) : ا ، براشيت
ربه ابن دبروع يرد لمصلحة : ت ج [براشيت ربه : ٥١] . (441) لبعض : ت ، بعضا : ج
(442) لا تكفّت : ت ، لا تكفّت : ج (443) : ع [اشيا ٨/١١ - ٦] ، وجر زاب
كيش ونمر عم جدى يربض وجو وفره ودب ترعيه وجو وشعشع يوتق وجو : ت ج

و التسلطات هو معرفة الناس حينئذ بحقيقة الاله فقال : لا يسيثون
ولا يفسدون في كل جبل قلسى لان الارض تمتلأ من معرفة الرب كما
تغمر المياه البحر⁽⁴⁴⁴⁾ فاعلمه :

فصل يب [١٢]

(١٨-١) م

- كثيرا⁽⁴⁴⁵⁾ ما يسبق لخيال الجمهور ان الشرور في العالم اكثر من
الخيرات ، حتى أن في كثير من خطب جميع الملل وفي اشعارهم يضمنون
هذا الغرض ويقولون ان العجب ان يوجد في الزمان خير : اما شروره
فكثيرة ودائمة . وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط ، الا وعند من
(٢٦٤-ب) ج يزعم انه قد علم شيئا . للرازي كتاب مشهور | وسمه بالالهيات⁽⁴⁴⁶⁾
ضمنه من هذياناته وجهالاته عظام⁽⁴⁴⁷⁾ ومن جعلتها غرض ارتكبه وهو
ان الشر في الوجود اكثر من الخير . وانك اذا قايت بين راحة الانسان
ولذاته في مدة حياته⁽⁴⁴⁸⁾ مع ما يصيبه من الآلام و الاوجاع الصعبة ،
والعاهات⁽⁴⁴⁹⁾ ، والزمانات ، والأنكاد والأحزان ، والنكبات ، فتجد
ان وجوده يعني الانسان نقمة وشر عظيم ، طلب به واخذ ان يصحح
هذا الرأي باستقراء هذه البلايا ليقاوم كل ما يزعم اهل الحق من إفضال
15 الاله ، و جوده البين وكونه تعالى الخير المحض . وكل ما يصلر عنه خير
محض بلا شك .

- وسبب هذا الغلط كله كون هذا الجاهل وامثاله من الجمهور
لا يعتبر الوجود الا بشخص انسان لا غير . ويتخيل كل جاهل أن الوجود
كله من اجل شخصه وكأن ليس ثم وجود الا هو فقط . فان جاءه الامر
20

(444) : ع [اشيا ٩/١١] ، لا يروى ولا يشعروا بكل هر قدسى كي ملاه هارص دعه ات
افه كيم ليم مكيم : ت ج (445) كثيرا : ت ، كثير : ج (446) وسمه بالا ليات : ت ،
وسماه بالا ليات : ج (437) عظام : ت ، عظيما : ج (448) حياته : ج ، راحته : ت
(449) العاهات : ت ، العادات : ج

بخلاف ما يريد ، قطع قطعاً ان | الوجود كله شر . فلو اعتبر الانسان (١٨-ب) م
الوجود وتصوّره ، وعلم زارة حظه منه لتبين له الحق واتضح ، لان
هذا الهذيان الطويل الذى يهذبه الناس فى كثرة شرور العالم ، ليس يقولون
ان ذلك فى حق الملائكة ، ولا فى حق الافلاك والكواكب ، ولا
5 فى حق الاسطقات وما تركب منها من معدن او نبات ، ولا فى حق
انواع الحيوان ايضا ، وانما تمر فكرتهم كلها لبعض اشخاص نوع الانسان
ويعجبون من هذا الذى أكل المآكل الرديئة حتى تجمد كيف
زلت به هذه الاذية العظيمة ، وكيف وجد هذا الشر . وكذلك يعجبون
من اكثر النكاح ، حتى اصابه العمى (٤٥٠) فتعظم عندهم بلية هذا بالعمى (٤٥١).
10 وما نحا نحو هذا . والاعتبار الحقيقى هو ان كل اشخاص نوع الانسان
الموجودين ، فناهيك ما سواه من انواع الحيوان هو شئ لا قدر له
بوجه ، بالاضافة للوجود كله المستمر كما يتبين . وقال : انما البشر شبه
نفس الخ (٤٥١) الانسان [هو] اليرمة وابن آدم اللود (٤٥٢) ياوون ييوتا
من طين الخ (٤٥٣) . ان الامم تحسب كنقطة من دلو الخ (٤٥٤)

15 وكل ما جاء فى نصوص كتب الانبياء من هذا الغرض الجليل العظيم
الفائدة فى معرفة الانسان قدره ، ولا يغلط ويظن الوجود من اجل شخصه
فقط ، بل الوجود من اجل مشيئة بارئه عندنا الذى نوع الانسان اقل
ما فيه بالاضافة الى الوجود الاعلى ، اعنى الافلاك والكواكب .

اما بالاضافة الى الملائكة ، فلان نسبة بالحقيقة بينه وبينها ، وانما
20 الانسان اشرف ما تكون ، وذلك فى عالمنا | الادنى ، اعنى انه اشرف ما تركب
من الاسطقات . ومع هذا ايضا فان وجوده خير عظيم له واحسان من الله

(٤٥٠) التها : ت ، العمى : ج (٤٥١) : ع [المزمور ١٤٣/٤] ، ادم ليل دمه وجو :
ت - (٤٥٢) ع [ايوب ١٦/٢٥] ، انوش دمه و من ادم تولد : ت - ج (٤٥٣) : ع
[ايوب ١٩/٤] ، ان شوكنى بنى حورم : ت - ج (٤٥٤) ع [اشعيا ١٥٠/٢٠] ، من جوع
كم مدلى وجو : ت -

عما خصه به وكلمه . ومعظم الشرور الواقعة باشخاصه هي منها ما اعى
من اشخاص الانسان الناقصين ومن نقائصنا بصيغ ونسب ، ومن
شرور نفعلها بانفسنا باختيارنا نتألم وننسب ذلك لله ⁽⁴⁵⁵⁾ تعالى عن ذلك
كما بين في كتابه وقال : لقد افسد امامه الذين ليسوا بينيه الخ ⁽⁴⁵⁶⁾ . وبين

سليمان ذلك وقال : سفه الانسان يفسد طريقه وقلبه يحق على الرب ⁽⁴⁵⁷⁾ 5

وبين ذلك ان كل شريصيب الانسان يرجع ⁽⁴⁵⁸⁾ الى احد ثلثة انواع :

النوع الاول : من الشر وهو ⁽⁴⁵⁹⁾ ما يصيب الانسان من جهة طبيعة
الكون والفساد ، اعنى من حيث هو ذومادة . فان من اجل هذا تُصيب
بعض الاشخاص عاهات ⁽⁴⁶⁰⁾ وزمانات في اصل الجبله ، او طارئة من
تغيرات تقع في العناصر ، كفساد الهواء او الصواعق والخسوف . وقد 10
بيننا ان الحكمة الالهية اوجبت ان لا يكون كون الابدساد ، ولولا هذا
الفساد الشخصى ، لما استمر الكون النوعى .

فقد بان محض الإفضال ، والإإنعام ، وإافاضة الخير . والذى
يريد ان يكون ذا لحم وعظم ، ولا يتأثر ، ولا يلحقه شئ من لواحق
المادة ، انما يريد الجمع بين الضدين وهو لا يشعر . وذلك انه ⁴⁶¹ يريد ان 15
يكون متأثرا لا متأثرا لانه لو كان غير قابل للتأثير ، لما تكوّن ، وكان
يكون الموجود منه شخصا لا اشخاص نوع ⁴⁶² .

(١٩ - ب) م نعم القول ما قاله جالينوس في ثالثة المنافع قال : لا تطمع | نفسك
في ⁽⁴⁶³⁾ الباطل ، انه يمكن ان يتكون ⁽⁴⁶⁴⁾ من دم الطمث والنس حيوان

(455) لله . ت ، لاله و : ج (456) . ع [التثنية ٥/٣٢] ، شمت لو لا ببوموم
و جوت - (457) ع [الامثال ٣١/١٩] ، اولت ادم نسله دركو وعل الله بزعم
لبوت - (458) يرجع ت ، رجع - (459) وهو ح ، ت (460) عاهات
ت ، عادات - (461) انه ح ، ان ت (462) شخص نوع ت ، اشخاصا نعم -
(463) ق ت ، ب - (464) يتكون ت . يكون -

لا يموت او لا يتألم⁽⁴⁶⁵⁾، او دائم الحركة، او بهي⁽⁴⁶⁶⁾ كالشمس . وهذا القول من جالينوس هو تنبيه على جزء من قضية كلية . والقضية هي ان كل ما يمكن ان يتكون من اى مادة كانت ، فهو يتكون على اكل ما يمكن ان يتكون من تلك المادة النوعية . ويلحق اشخاص النوع من 5 النقصان، بحسب نقصان مادة ذلك الشخص . وغاية ما يمكن ان يتكون من الدم والمني ، واكمله هو نوع الانسان على ما علم من طبيعته ، انه حى ناطق مائت . فلا بد من هذا النوع من الشر ان يوجد ، وانت تجد مع هذا ان الشرور التى تلحق الناس من هذا النوع قليلة جدا جدا، ولا تكون الا في الندرة⁽⁴⁶⁷⁾، لا نك تجد مُدُنًا لها آلاف سنين⁽⁴⁶⁸⁾ ما غرقت ولا احترقت . (١-٢٦٠) ج 10 وكذلك يولد⁽⁴⁶⁹⁾ آلاف من الناس في غاية السلامة ، ولا يولد ذوعاهة الا شاذًا . وان كابر المكابر ولا يقول شاذًا ، فهو قليل جدا ولا هو ، لا جزء من مائة ، ولا جزء من الف من المولودين على حالة⁽⁴⁷⁰⁾ السلامة .

والنوع الثانى من الشرور هو⁽⁴⁷¹⁾ ما يصيب الناس من بعضهم لبعض 15 ⁽⁴⁷²⁾ كنسلط بعضهم على بعض . وهذه الشرور اكثر من شرور النوع الاول . واسباب ذلك كثيرة ، ومعلومة ، وهى⁽⁴⁷³⁾ ايضا منا ، لكن ليس للمظلوم فيها حية . ومع ذلك فان اى مدينة موجودة في العالم باسره لا يوجد بين اشخاص تلك المدينة هذا النحو من الشر شائعا كثيرا بوجه ، بل وجوده ايضا قليل ، كشخص يغتال | شخصا فيقتله ، او يلصه ليلا . (١-٢٠) م 20 وانما يكون هذا النحو من الشر يعم خلقا كثيرا في الحروب العظيمة . وهذا ايضا ليس باكثرى في جميع الارض .

(465) يتألم : ج ، يالم : ت (466) بهي : ت ، بهيا : ج (467) الندرة : ت ، الندوة : ج (468) سنين : ج ن ، سنة : ت (469) يولد : ت ، يوجد : ج (470) حالة : ت ، جملة : ج ن (471) هو : ت ، - : ج (472) لبعض : ت ، بعضا : ج (473) هى : ت ، هو : ج

- و النوع الثالث : من الشرور هو ما يصيب الشخص منا من فعله بنفسه ، وهذا هو الأكثرى . وهذه الشرور أكثر من شرور النوع الثانى بكثير . ومن شرور هذا النوع يصيب الناس كلهم ، وهذا هو الذى لا تجد ⁽⁴⁷¹⁾ من لا يجنيه على نفسه الا قليلا . وهذا هو الذى ينبغي ان يلام المصاب عليه ⁽⁴⁷⁵⁾ بالحققة . ويقال له كما قيل : هذا قد كان من ايديكم ⁽⁴⁷⁶⁾ وقيل : 5
- انما يصنع هذا ، انما يعمل هذا مهلك نفسه ⁽⁴⁷⁷⁾ . وعن هذا النوع من الشرور قال سليمان : سفة الانسان يفسد طريقه الخ. ⁽⁴⁷⁸⁾ . وقد بين ايضا فى هذا النوع من الشرور انه فعل الانسان بنفسه وهو قوله : انما وجدت هذا ان الله صنع البشر مستقيمين اما هم فتكلموا مباحث كثيرة ⁽⁴⁷⁹⁾ . وتلك الأفكار هى التى جلبت عليهم هذه الشرور . وعن هذا النوع قيل : فان 10 الرزينة لا تبرز من التراب ولا المشقة تثبت من الارض ⁽⁴⁸⁰⁾ .

- ثم بين فى الاثران الانسان هو الذى يوجد هذا النحو من الشر فقال : حتى يولد الانسان للمشقة الخ ⁽⁴⁸¹⁾ . وهذا النوع هو تابع للذائل كلها ، اعنى للشرة فى الاكل والشرب والنكاح ، وتناول ذلك بافراط كية او بفساد ترتيب ، او فساد كيفية الاغذية ، فيكون ذلك سببا لجميع 15 الأمراض والآفات الجسمية والنفسانية ⁽⁴⁸²⁾ . اما امراض الجسم فيينة .
- (٢٠ - ب) م واما امراض النفس من سوء هذا التدبير ، فمن جهتين : | احدهما التغير اللاحق للنفس ⁽⁴⁸³⁾ ضرورة من اجل تغير الجسم من حيث هى اقوة جسمانية كما قد قيل ان اخلاق النفس تابعة لمزاج البدن . والجهة الثانية

(474) تجد : ت ج ، يوجد : ن (475) المصاب عليه : ت ج ، المصاب على ما يجنيه : ن (476) : ع [ملائى ٩/١] ، يديكم هية ذات لكم : ت ج (477) : ع [الامثال ٣٢/٦] ، مشيت نقشو هوايته : ت ج (478) : [الامثال ٣/١٩] ، اولت ادم تسلف دركو [+ وعل الله يزعم لبو : ج] : ت ج (479) : : ع [الجامعة ٣٠/٧] ، لبدراه زه مصافى اشعره هالهم ات هادم بشر و همه نقشو حبشونوت ريم : ت ج (480) : ع [ايوب ٦/٥] ، كى لا يصامفر اون وماده يصصح عمل : ت ج (481) : ع : [ايوب ٧/٥] ، كى ادم لعل يولد : ت ج (482) الجسمانية والنفسانية : ت ، النفسانية والجسمانية : ج ن (483) النفس : ت ، بالنفس : ج

(484) هي كون النفس تالف الامور الغير ضرورية وتعتادها (485)، فتحصل لها ملكة الاشتياق لما ليس هو ضروري لا في بقاء الشخص ولا في بقاء النوع وهذا الشوق هو امر لا نهاية له.

ما الضروريات كلها فحسورة متناهية اما التطاول فغير متناه ،
 5 ان تعلق شوقك بان تكون أو انيك فضة ، فكونها ذهباً أجمل. وآخرون اتخذوها بلورا . ولعل تتخذ ايضا (486) من الزمرد ، والياقوت كل ما يمكن وجوده. فلا يزال كل جاهل فاسد الفكرة في نكد ، وحزن (487) على كونه لا يصل ان يعقل ما فعله فلان من التطاولات ، وفي الاكثر يعرض بنفسه لخطر عظمة سكر كونه (488) البحر وخدمة الملوك ، وغاية في ذلك ان ينال تلك التطاولات الغير ضرورية. فاذا اصابته (489) المصائب في طريقه (490) تلك التي سلكها تشكى من قضاء الله وقدره ، واخذ <ان> يذم الزمان ويتعجب من قلة انصافه كيف لم يساعده على تحصيل مال جزيل يجد به خيرا كثيرا (491) يسكر بها دائما ، وجواري (492) عدة محليات بانواع الذهب والاحجار (493)، حتى يحركته للججاج باكثر مما في الطاقة
 15 ليتذ كآن الغاية الوجودية انما هي لذة هذا الخسيس فقط ، الى هنا انتهى غلط الجمهور حتى عجزوا الباري في هذا الوجود الذي اوجده بهذه الطبيعة الموجبة | لهذه الشرور العظيمة بحسب خيالهم ، لكون تلك الطبيعة لا تساعد كل ذي رذيلة على نيل رذيلته (494) حتى يوصل نفسه السيئة غاية سؤلها ، الذي لا نهاية له كما بينا.

20 اما الفضلاء العلماء فقد علموا حكمة هذا الوجود وفهموها كما بين داود وقال : ان سبل الرب جميعها رحمة وحق لحافظي عهده وشهادته (495)

(484) هي : ت ، هو : ج (485) النفس تالف .. تعادها : ت ج ، الانسان يالف ... يعتادها : ن (486) « ايضا » قبل تتخذ في ج (487) حزن : ت ، حين : ج (488) كركوبه : ج ، كركوب : ت (489) اصابته : ج ، اصابه : ت (490) طريقه : ت ، طريقه : ج (491) كثيرا : ت ، كثيرة : ج (492) جواري : ت ، جواري : ج (493) الاحجار : ت ، الحجارة : ج (494) : نيل رذيلته : ت ، كل رذيلة : ج (495) : ع [الزمور ١٠/٢٤] ، كل ارحوت الله حمد وامت لنصرى بريتر وعتيتو ت ج

- يقول : إن أولئك الذين حفظوا طبيعة الوجود ومفروضات الشريعة ،
وعلموا غايتها⁽⁴⁹⁶⁾ تبين لهم وجه الفضل ، والحقيقة في الكل . ولذلك
جعلوا غايتهم ما قصد بهم من حيث هم اناس (+) ، وهو الادراك . ومن اجل
ضرورة الجسم يتطلبون ضرورياته : خبزا آكله وثوبا لبسه⁽⁴⁹⁷⁾ من
غير تطاول . وهذا اسهل شيء ، وينال بايسر سعي ، اذا اقتصر على
(٢٦٥-ب) ج الضرورى . وكل ما تراه من صفوته هذا وعسره | علينا ، فذلك من اجل
التطاول في طلب غير الضرورى ، صعب ، ولو وجود الضرورى . لان
كلما⁽⁴⁹⁸⁾ كانت الآمال متعلقة بتطاول اكثر ، كان الامر اشق . وتنغد
القوى والحواصل⁽⁴⁹⁹⁾ في الغير الضرورى⁽⁵⁰⁰⁾ ، فلا يوجد الضرورى .
- و ينبغي ان تعتبر احوالنا⁽⁵⁰¹⁾ في الوجود فانه كلما كان الامر اشد
ضرورة للحيوان كان وجوده اكثر وبذلت⁽⁵⁰²⁾ ازيد . وكلما⁽⁴⁹⁸⁾ كان
اقل ضرورة كان وجوده اقل ، وهو عزيز جدا . فان الامر الضرورى
للانسان مثلاً هو الهواء والماء والغذاء ، لكن ضرورة⁽⁵⁰³⁾ الهواء اشد ،
لانه لا يفقده بعض ساعة ، الا ويهلك . اما الماء فقد يبقى اليوم واليومين
(٢٦٥-ب) ٢ هـ والهواء اَوْجَد ، واكثر بذلة بلا شك | وضرورة الماء اشد من ضرورة
الغذاء ، لانه اذا شرب ولم يغتذ ، قد⁽⁵⁰⁴⁾ يبقى بعض الناس الاربعة ايام
⁽⁵⁰⁵⁾ والخمسة دون غذاء . وانت تجد الماء في كل مدينة اكثر من الغذاء
وارخص . وهكذا يجرى الامر في الأغذية اشدّها ضرورة اَوْجَدّها ،
وارخص في ذلك الموضوع من الغير الضرورى⁽⁵⁰⁶⁾ .
- اما المسك والعنبر والياقوت والزمرد ، فما ارى أن احدا من
السالى العقول يعتقد ان لها حاجة وكيدة عند الانسان الا للتطيب⁽⁵⁰⁷⁾

(496) غايتها : ت ، غاياتها : ج (+) اناس : ل ، انسان : ت (497) : ع [التكوين
١٠/٢٨] ، لحم لاكل ومجد للبش : ت ج (498) كلما : ت ، كل ما : ج (499) الحواصل
ت ج ، الاحوال : ن (500) الضرورى : ج ، ضرورى : ت (501) تعتبر احوالنا
ت ج ، يعتبر اعتبار ثانياً : ن (502) بذلت : ت ، بذلتها : ج (503) ضرورة : ت ،
ضرورة : ج (504) قد : ج ن ، فقد : ت (505) ايام : ت ، الايام : ج (506)
الضرورى : ج ، ضرورى : ت (507) التطيب : ح ، للتطيب : ت ، لطيب : ن

وقد يغنى عنها ، وعن امثالها كثير من الأعشاب والأطيان. فهذا هو تبيين⁽⁵⁰⁷⁾ لإفضال الله تعالى وجوده ولو في حق هذا الحيوان الضعيف. وأما تبيين⁽⁵⁰⁸⁾ عدله تعالى وتسويته بينهم ، فيبين جدا جدا⁽⁵⁰⁹⁾ لأن

ليس في الكون والفساد الطبيعي ان يختص⁽⁵¹⁰⁾ شخص حيوان من سائر

5 انواع الحيوان بقوة خصيصة به ، او بعضوزائد على شخص آخر من نوعه ،

بل القوى كلها الطبيعية⁽⁵¹¹⁾ والنفسانية والحيوانية والأعضاء الموجودة

في هذا الشخص هي الموجودة في الآخر بالذات. وان كان ثم نقص

فبالعرض من اجل امرطارئ⁽⁵¹²⁾ مما ليس في الطبع ، وذلك قليل كما بينا ،

لا تفاضل اصلا بين الاشخاص الجارين على مجرى الطبع ، الا ما هو

10 لأزم من جهة اختلاف تهيز المواد الذي ذلك ضرورى لطبيعة مادة ذلك

النوع ، ما قصد به شخص⁽⁵¹³⁾ دون شخص.

اما كون هذا عنده نوافذ⁽⁵¹⁴⁾ مسك كثيرة وثياب مذهبة. وهذا

عادم هذه⁽⁵¹⁵⁾ الفضول من العيش فلا مظلمة في ذلك وللاجور ، ولا | (١-٢٢) م

الذى حصل له هذا التطاول ظفر بشئ زائد في جوهره. وانما حصل

15 على خيال كاذب اولعب. ولا هذا العادم لفضول العيش نقصه واجب :

فالمكثر لم يفضل له والمقل لم ينقص عنه فكان كل واحد قد التقوا على

قدر اكله⁽⁵¹⁶⁾. هذا هو الاكثرى في كل زمان ، وفي كل مكان⁽⁵¹⁷⁾ ولا

يلتفت للشاذ كما بينا. وبجسب هذين الاعتبارين يبين لك افضاله تعالى

على خلقه بايجاد الضرورى على ترتيبه وتسويته بين اشخاص النوع

20 في خلقهم. وبجسب هذا الاعتبار الصحيح قال سيد العالمين : كل طرقة

(508) تبيين : ت ، بتين : ج (509) جدا : ت ، - : ج (510) يختص : ت ،

يخص : ج (511) الطبيعية : ت ، الطبيعة : ج (512) طار : ت ، طارى : ج (513)

شخص : ت ، شخصا : ج ن (514) نوافذ : ت نوافج : ج (515) هذه : ت ، هذا : ج

(516) : ع [الخروج ١٦/١٨] ، ولا همدف همره وهميط محسير ايش لنى اكلولقطو :

ت ج (517) في : ج ، - : ت

حكمة (518) وقال داود : ان سبل الرب جميعها رحمة وحق الخ. (519) كما
 بينا. وببيان قال داود : الرب صالح للجميع ومراحه على كل صنائعه
 (520) ، لان ايجادنا هو الخير الكبير (521) بالاطلاق كما بينا. وخلق
 القوة المدبرة (522) للحيوان هو (523) الرحمة له كما بينا.

5

فصل بـ [١٣]

كثيرا (524) ما تحير [ت] اذهان الكاملين في طلب غاية هذا الوجود
 ما هي. وها انا ابين سقوط هذا الطلب على كل مذهب، فاقول: كل
 فاعل يفعل بقصد. فلا بذلك الشيء الذي فعل من غاية ما، من اجلها
 فعل. وهذا بين لا يحتاج الى برهان بحسب النظر الفلسفي. وكذلك هو
 بين ايضا ان الشيء الذي فعل بقصد ، هكذا حادث (525) بعد | أن لم
 يكن. ومما هو بين ايضا ومجمع عليه ان الواجب الوجود الذي ما عدم
 قط، ولا بعدم ، لا يقتصر لفاعل. وقد بينا ذلك ولكونه (526) غير مفعول ،
 سقط عنه طلب الغاية. فلذلك لا يقال ما غاية وجود البارئ تعالى ؟ اذ
 وليس هو شيئا مخلوقا (527).

فقد بان بحسب هذه المقدمات ان الغاية انما تتطلب لكل حادث فعل
 بقصد ذي عقل (528) ، اعني لما له مبدء عقلي ، فيلزم ضرورة ان يبحث
 عن السبب الغائي ما هو. اما الشيء الغير حادث فما تتطلب له غاية كما
 ذكرنا. وبعد هذا التمهيد فلتعلم انه لا وجه لطلب غاية لجملة الوجود ،
 لأعلى رأينا القائلين بحديث العالم ، ولا على رأى ارسطو في القدم ، وذلك

(518) : ع [التثنية ٤/٣٢] كي كل ذكر شفت : ت ج (519) : ع [المزمور ١٠/٢٥] ، كل ارحوت الله حمد وامت وجو : ت ج (520) : ع [المزمور ٩/٤٤] ،
 طوب لكل ورحيم مل كل معسو : ت ج (521) الكبير : ت ، - : ج (522) المدبرة :
 ت ، المدركة : ج (523) هو : ت ، هي : ج (524) كثيرا : ت ، كثير : ج (525)
 حادث : ت ، حادث : ج (526) ولكونه : ت ، لكونه : ج (527) شيئا مخلوقا : ت ،
 مخلوق : ج (528) ذي عقل : ت ج ، مبدء عقل : ن

ان بحسب رأيه في قدم العالم لا يطلب غاية اخيرة لجزء من اجزاء العالم. لانه لا يسوغ على رأيه ان يقال ما غاية وجود السماء ولم كانت بهذا القدر وهذا العدد؟ ولا لم كانت المادة هكذا، ولا ما غاية هذا النوع من الحيوان او من النبات. اذ الكل عنده على جهة اللزوم الابدى الذى لم يزل ولا يزال. وان كان العلم الطبيعى يبحث عن الغاية، لكل موجود طبيعى، لكن ليست هى الغاية الأخيرة التى كلامنا في هذا الفصل فيها.

- وذلك انه بَيَّنَّ (529) في العلم الطبيعى ان لابد لكل | موجود طبيعى (١-٢٦٦) جـ
من غاية ما، وان (530) هذا السبب الغائى وهو اشرف الاربعة اسباب
يبحث في اكثر الانواع. وارسطو يصرح دائماً بان الطبيعة لا تفعل شيئاً (١-٢٣) ٢
عشاً يعنى ان كل فعل طبيعى لابد له من غاية ما، وقد صرح ارسطو
بان النبات خلق من اجل الحيوان (531). وكذلك بين في بعض الموجودات
بان هذا من اجل ذا (532) وبخاصة في اعضاء الحيوان (533). واعلم ان
وجود هذه الغاية في الأمور الطبيعية قاد الفلاسفة ضرورة لاعتقاد مبدأ
آخر غير الطبيعة، هو الذى يسميه ارسطو مبدأ عقلياً او الهياً (534) هو الذى
يفعل هذا من اجل هذا. 15

واعلم ان من اعظم الادلة على حدث العالم عند من له نصفه، هو
ما يقوم عليه البرهان في الموجودات الطبيعية، ان لكل شئ منها غاية
ما، وان هذا من اجل هذا، دليل (535) على قصد قاصد، ولا يتصور
قصد الا مع حدوث محدث.

- 20 وارجع الى غرض الفصل وهو الكلام في الغاية. فاقول: قد بين ارسطو
ان في الأمور الطبيعية يكون الفاعل والصورة والغاية واحدة (536) اعنى

(529) بين : ت ، يبين : ج (530) ان : ت ج ، - : ن (531) انظر : ارسطو،
السياسة 1، ٨، ١٢٥٦ ب ١٦، النبات 1، ٢، ٨١٧ ب ٢٥ (532) ذا : ت ، هذا : ج
(533) انظر : ارسطو، De partibus animalium 1، ٥، ٦٤٥ ب ١٤ (534) عقلياً
او الهياً : ت ، عقل او الهى : ج (535) هذا دليلاً : ت ، كذا دليل : ج (536) واحدة :
ج ، واحداً : ت

واحدًا بالنوع. وذلك ان صورة زيد مثلاً هي الفاعلة لصورة شخص عمرو⁽⁵³⁷⁾ ابته. والشئ الذى فعلت هو اعطاء صورة من نوعها لمادة عمرو⁽⁵³⁷⁾ وغاية عمرو⁽⁵³⁷⁾ ان تكون فيه صورة انسانية. وهكذا عنده كل شخص من اشخاص الانواع الطبيعية المحتاجة الى تناسل. فان الثلاثة اسباب فيها من نوع واحد ، وهذا كله هو الغاية الاولى.

5

اما وجود غاية اخيرة لكل نوع ، فيزعم كل من تكلم فى الطبيعة ، انه لا بد منها ، لكن معرفتها امر عسير⁽⁵³⁸⁾ جداً. فناهيك غاية الوجود (٢٣-ب) م بأسره. والذى يبدو من كلام ارسطو أن | الغاية الاخيرة عنده لهذه الانواع ، هو دوام الكون والفساد الذى لا بد منه ، من اجل استمرار الكون فى هذه المادة التى لا يمكن بقاء اشخاصها. وان يتكون منها غاية ما يمكن تكونه اعنى اكمل ما يمكن. اذ القصد الاخير وصول الكمال. وبين هو ان اكمل ما يمكن وجوده من هذه المادة هو الانسان ، وانه آخر هذه المركبات ، واكملها، فحتى أن قيل: ان كل الموجودات من لدن فلك القمر من اجله ، كان ذلك حقاً بهذه الجهة ، اعنى يكون حركة المتغير من اجل الكون لحصول اكمل ما يمكن ، فليس يلزم ارسطو ان يسأل ما غاية وجود الانسان ، بحسب مذهبه فى التقدم. اذ الغاية الاولى ، عنده لكل شخص حادث ، كمال تلك الصورة النوعية. فكل شخص كملت فيه الافعال اللازمة عن تلك الصورة فقد حصلت غايته على الكمال، والتمام ، والغاية الاخيرة للنوع دوام هذه الصورة لاستمرار الكون والفساد ، حتى لا يبرح كون يطلب به اكمل ما يمكن وكان الامر بيتنا ، ان بحسب مذهب التقدم يسقط طلب الغاية الاخيرة للوجود بأسره.

20

فاما بحسب رأينا ومذهبنا فى حدوث العالم بأسره بعد العدم ، فانه قد يظن ان هذا السؤال لازم ، اعنى طلب الغاية لكل هذا الوجود. وكذلك يظن ان غاية الوجود كله وجود نوع الانسان فقط ليعبد الله.

وان كل ما فعل ، انما فعل من اجله حتى أن الأفلاك انما تدور لمنافعه ، ولايجاد | ضرورياته. وبعض ظواهر كتب الانبياء تساعد هذا الظن (٢٤-١) م كثيرا (539) للعمران جبلها (540) ان كنت لم اتخذ عهدا مع النهار والليل ولم اجعل رسوما للسماوات والارض (541) ويمدّهن كخباء للسكنى (542).

5 واذا كانت الافلاك من اجل الانسان ، فناهيك سائر انواع الحيوان والنبات . وهذا الرأي اذا تعمّقت كما يجب على العقلاء ان يتعقبوا الآراء ، تبين ما فيه من اللخل.

وذلك بان يقال لمعتقد هذا ، هذه (543) الغاية التي هي وجود الانسان هل الباري قادر ان يوجد دون هذه التوططات كلها اولا يمكن ان يوجد الابدع هذه؟ فان قال قائل : انه يمكن ، وان الله قادر ان يوجد الانسان دون سواه مثلاً فيقال : فما فائدته في هذه الاشياء كلها التي لم تكن هي الغاية بل هي من اجل شيء يمكن وجود ذلك الشيء دون هذه كلها ، وحتى اذا كان الكل من اجل الانسان وغاية الانسان قيل ان يعبد الله ، فالسؤال باق ، وهو ما الغاية في كونه يعبد الله (544) وهو تعالى لا يزداد كمالا ، بأن يعبد كل ما خلق ، ويدركونه حق الادراك ، ولا يلحقه نقص بان لا يكون سواه موجود (545) اصلا . فان قيل فان ذلك ليس (546) لكماله بل لكاملنا ، لان ذلك هو الافضل لنا وهو كمالنا ، لزم السؤال بعينه . وما غاية وجودنا بهذا الكمال ؟ فلا بد ضرورة ان ينتهي الامر في اعطاء الغاية الى : كذا شاء الله (547) ، او كذا اقتضت حكمته . وهذا هو الصحيح .

وهكذا (548) نجد حكماء (549) اسرائيل رتبوا في صلواتهم في قولهم : ميزت الانسان من البداية وعرفته ، ليقف امامك . من سيقول لك ؟ ماذا (٢٤-ب) م

(539) كثيرا : ت ، كثير : ج (540) ع [اشيا ١٨/٤٥] ، لبيت يصره : ت ج (541) ع [ارميا ٢٥/٢٣] ، ام لا يرى يوم و ليله حقوت شيم وارص لاسمى : ت ج (542) ع [اشيا ٢٢/٤٠] ، ويمتنع كما هل لبيت : ت ج (543) هذه : ت ج ، هذه : ج ، لمعتقد هذه غايته ر (544) الله : ج ، - : ت (545) موجود : ت ، موجودا : ج (546) فان قال فان ذلك ليس : ت ، فان قيل ليس ذلك : ج (547) الله : ت ، - : ج (548) هكذا : ت ، كذا : ج (549) حكماء : ج ، حكى : ت

تفعل ؟ ماذا ينفعك ؟ وان كان صادقا (550). فقد صرحوا بان ليس
ثم غاية الا مجرد مشيئة. واذا كان الامر هكذا ، ومع اعتقاد الحدث
لا بد ان نقول : | انه ممكن ان يوجد خلافا هذا الموجود اسبابه ومسبباته
تلززم الشناعة في وجود كل ما وجد غير الانسان انه وجد للاغاية اصلا.
اذ الغاية الواحدة المقصودة وهي الانسان ، يمكن وجوده دون هذه
كلها. فلذلك الرأي الصحيح عندي بحسب الاعتقادات الشرعية ، ويطابق
ذلك الاراء النظرية وهو (551) ان لا يُعتقد في الموجودات كلها انها من
اجل وجود الانسان بل تكون ايضا سائر الموجودات كلها مقصودة
لذاتها ، لا من اجل شئ آخر. ويسقط ايضا طلب الغاية في جميع انواع
الموجودات ، ولو بحسب رأينا في حدوث العالم.

لانا نقول : جميع (552) اجزاء العالم اوجدتها بارادته ، منها مقصودة
لذاتها ، ومنها من اجل شئ آخر. ذلك الاخر مقصود لذاته. وكما شاء
ان يكون نوع الانسان موجودا ، كذلك شاء ان تكون هذه الافلاك
وكواكبها موجودة. وكذلك شاء ان تكون الملائكة موجودة. وكل
موجود ، انما قصد به ذات ذلك الموجود. وما لا يمكن وجوده الا بعد
تقدمة شئ ، اوجد ذلك الشئ اولا كتقدم الحس للنطق. وقد قيل هذا
الرأي ايضا في الكتب النبوية قال : الرب صنع الجميع لاجله (553) و (554)

قد يكون هذا الضمير راجعا على المفعول. وان كان هو راجعا على الفاعل
فيكون تاويله من اجل ذاته تعالى يعني | ارادته اذ هي ذاته كما بيّن
في هذه المقالة (555).

وقد بينّا ان ذاته تعالى تسمّى ايضا مجده (556) ، في قواه : ارني
مجدك (557) فيكون قوله هنا : الرب صنع الجميع لاجله (553) مثل قوله :

(550) : ا ، انه هبّلت انوش مراس وتكبر هو لعمود لفنيك كي ي يمارك مه تمه وام يصدق
مه يتنك : ت ج [تفلات نعلله] (551) هو : ت ، وهو : ج (552) جميع : ت ، في جميع :
ج (553) : ع [الاثقال ١٦ / ٤] ، كل فعل الله لمحبوب : ج (554) و ج ، - : ت
(555) انظر الجزء الاول الفصل ٥٣ (556) : ا ، كبود [و - : نج] ت ج (557) :
ع [الخروج ١٨ / ٣] ، هربى نانات كبودك : ت ج [انظر الجزء الاول الفصل ٦٤]

كل من يدعى باسمي فاني لمجدى خلقتة وجلبته وصنعتة⁽⁵⁵⁸⁾. يقول : إن كل ما ينسب الى فعله⁽⁵⁶⁰⁾، انما فعلته من اجل ارادتي لا غير. وقوله : خلقتة وصنعتة⁽⁵⁶¹⁾، هو ما بينت لك ان ثم موجودات لا يصح وجودها الا بعد وجود شيء اخر. فقال اني ابدعت ذلك الشيء الاول الذي لا بد من تقدمه 5 كالمادة مثلا لكل ماهو ذو مادة. ثم صنعت في ذلك الشيء المتقدم اوبعده، ما كان قصدي ايجاده، وليس ثم غير مجرد ارادة. واذا تأملت ذلك الكتاب الهادي لكل مهتد⁽⁵⁶²⁾ نحو الصواب⁽⁵⁶³⁾.

ولذلك سمي «تورة» بان لك هذا⁽⁵⁶⁴⁾ المعنى الذي نخوم حومه⁽⁶⁶⁵⁾ من اول قصة الخلق⁽⁵⁶⁶⁾ الى آخره. وذلك انه لم يصرح بوجه 10 في شيء منها أنه من اجل شيء اخر، الاكل جزء وجزء من اجزاء العالم. ذكرانه اوجده، وان كان وجود ذلك وفق القصد. وهذا هو معنى قوله: ورأى الله انه طيب⁽⁵⁶⁷⁾ لان قد علمت ما⁽⁵⁶⁸⁾ بيناه⁽⁵⁶⁹⁾ في قولهم: تكلمت التوراة على لسانه بنى البشر⁽⁵⁷⁰⁾ والطيب⁽⁵⁷¹⁾ عندنا عبارة عما وافق قصدنا. وعن الجملة قال: ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن 15 جدا⁽⁵⁷²⁾ فانه حدث كل ما حدث⁽⁵⁷³⁾ وفق القصد ولا يختل اصلا، وهو قوله: جدا⁽⁵⁷⁴⁾. لانه قد يكون الشيء حسنا⁽⁵⁷⁵⁾، وفق القصد منا حيناً ما، ثم ينجيب⁽⁵⁷⁶⁾ فيه الغرض، فاخبر ان كل هذه المصنوعات جاءت وفق | غرضه وقصده، ولم تبرح مستمرة على حسب⁽⁵⁷⁷⁾ ما قصد بها. (٢٥-ب) م

(558): ع [اشعيا ٤٣ / ٨] ، كل هتقرا بشي ولكبودى براقيو يصرتيو او عيتيو : ت ج (560) فعله : ت ج ، فعل : ن (561) : ا ، يصرتيواف صيتيو : ت ج (562) لكل مهتد : ت ج ، المهدي كل : ن (563) الصواب : ج ، صواب : ت (564) هذا : ت ، ذلك : ج (565) حومه : ت ، حوله : ج (566) : ا ، معه براشيت : ت ج (567) : ا ، ويرا الهيم كي طوب : ت ج (568) ما : ت ، بما : ج (569) انظر : الجزء الاول الفصل ٢٦ (570) : ا ، دبره توره كلشون بني ادم : ت ج [ييموت ١٧١] (571) : ا ، والطوب : ت ج (572) ع [التكوين ٣١ / ١] ، ويرا الهيم ات كل عه وهنه طوب ماد : ت ج (573) ما حدث : ج ، حادث : ت (574) : ا ، ماد : ت ج (575) : ا ، طوب : ت ج (576) ينجيب : ت ، ينجيب : ج (577) حسب : ت ، وفق : ج

ولا يغفلك قوله في الكواكب لتضيء على الارض ولتحكم على النهار والليل⁽⁵⁷⁸⁾. وتظن ان معناه من اجل ان تفعل هذا⁽⁵⁷⁹⁾، بل هو إخبار بطبيعتها التي شاء ان يخلقها كذلك اعني⁽⁵⁸⁰⁾ مضيئة مدبرة كقوله في ادم وتسلطوا على سمك البحر⁽⁵⁸¹⁾ الذي ليس معناه انه خلق من اجل ذا، بل إخبار بطبيعته التي طبعه تعالى عليها. اما قوله في النبات انه قد بذله 5 للآدميين وسائر الحيوان⁽⁵⁸²⁾. فقد صرح بذلك ارسطو وغيره. وهو ظاهر ان النبات انما وجد من اجل الحيوان. اذ⁽⁵⁸³⁾ لأبدله من الاغتذاء، وليست كذلك الكواكب، اعني انها ليست من اجلنا لما يصلنا خيرها لان قوله تعالى⁽⁵⁸⁴⁾ لتضيء وتتحكم⁽⁵⁸⁵⁾ هو كما بينا اخبار بالمنفعة 10 دائما، من شيء على شيء.

وذلك الخير الواصل ابدا هو في حق الذي وصل اليه كأن هذا المفضل عليه هو غاية ذلك الذي افاض عليه خيره وجوده كمثل ما يظن شخص من اهل المدينة ان غاية السلطان ان يحرمس داره بالليل من اللصوص وذلك صحيح بوجه ما، لانه لما⁽⁵⁸⁶⁾ انخرست داره وحصلت له هذه 15 الفائدة من اجل السلطان، صار الامر يشبه كون غاية السلطان حراسة دار هذا. وبحسب هذا المعنى ينبغي ان نشرح كل نص نجد⁽⁵⁸⁷⁾ ظاهره يدل على كون شيء رفيع، جعل من اجل مادونه معناه لزوم ذلك عن طبيعته. ونلتزم اعتقادا⁽⁵⁸⁸⁾ ان هذا الوجود كله مقصود منه تعالى م (١-٢٦)

بحسب ارادته، ولا نطلب⁽⁵⁸⁹⁾ لذلك علة ولا غاية اخرى بوجه، كما 20

(578) : ع [التكوين ١٧/١ - ١٨] ، لماير مل هارمس ولشل بيوم وبليله : ت ج (579) هذا : ت ، هذه : ج (580) اغنى : ت ج ، انها : ن (581) : ع [التكوين ٢٨/١] ، ادم وردو [وردو : ج] بدجت هم وجو : ت ج (582) انظر [التكوين ١٩/١] + اذ : ت ، اذ و : ج (584) تعالى : ج ، - : ت (585) : ا ، لماير ولشل : ت ج (586) لانه لما : ت ، وذلك لما انه : ج (587) نشرح .. نجد : ت ، نشرح .. نجد : ج ، ن : ن (588) نلتزم [نلتزم : ن] اعتقادا : ت ، نلتزم اعتقادا : ج (589) نطلب : ت ، نطلب : ج ن

لا يطلب (589) غاية وجوده تعالى. كذلك لا نطلب (589) غاية ارادته التي بحسبها حدث كل ما حدث ويحدث على ما هو عليه. فلا تغلظ في نفسك وتظن ان الافلاك والملائكة انما وجدت من اجلنا.

فقد بين لنا قدرنا : ها ان الام نحسب كنقطة من دلو (590) فاعتبر

5 جوهرك وجوهر الافلاك ، والكواكب والعقول المفارقة ، يبين (591)

لك الحق وتعلم ان الانسان اكل واشرف ما تكون من هذه المادة لا غير. وانه اذا اضعف وجوده لوجود الافلاك | ناهيك لوجود العقول (592) (٢٦٧-١) ج

المفارقة كان حقيرا جدا جدا. قال : ها انه لا ياتمن عبيده والى ملائكته ينسب نقيصة فكيف الذين يابون بيوتا من طين وفي التراب اساسهم (593)

10 واعلم ان عبيده (594) المقول في هذا النص (595) ليسوا هم من نوع الانسان بوجه ،

دليل ذلك قوله : فكيف الذين يابون بيوتا من طين وفي التراب اساسهم (593)

بل عبيده (594) المذكورون في هذا النص (595) هم الملائكة. وكذلك ايضا

ملائكته (596) الذين اشار اليهم (597) في هذا النص (595) هم الافلاك

بلاشك . قد بين هذا المعنى بعينه وكرره «الفازع» نفسه في القولة الاخرى

15 بنص آخر وقال : ها ان قيد يسيه لا ياتمنهم والسموات غير زكية

في عينه فبالحرى الرجس الفاسد الانسان الذي يشرب الإثم كالماء (598)

فقد تبين ان قديسه هم عبيده (599) وان ليس هم من نوع الانسان ،

وملائكته (596) المشار اليهم في ذلك النص (595) هم السموات (600) ومعنى

(590) : ع [اشيا ١٥/٤٠ من جويم كرميل ت ج (591) يبين : ت ، بين :

ج (592) العقول - ، ت (593) ع [ايوب ١٨/٤ - ١٩] ، لا ياتمن وبلاكير

يسم تله اف شكى بى حر اشر دميرسودم ت ج (594) ا . عديو ت ج (595) :

ا . الفسوق ت ج (596) ا . ملاكيو ت ج (597) اليهم - ، عليهم ت (598) :

ع [ايوب ١٦.١٥ - ١٥] . من نقد وتيولا بامير وسيم لا ركو معييو ان كي نتعب ونال

ايش شوه كيم عوله ت ج (599) له دشيوم عديو ت ج (600) ، شيم ت ج

«تهله» [نقيصة] هو معنى غير ركية و عيبه⁽⁶⁰¹⁾ اعنى كونها ذات مادة وعلى انها | اصنى مادة واعظمها صياء وورا. فما صاقها للعقول المفارقة . فهي كدرة مظلمة غير صافية.

- واما قوله عن الملائكة : ها انه لا ياتمن عبيده⁽⁶⁰²⁾ معناه انه لا وثاقة وجود لهم . اذ هم مفعولون على رأينا ، وحتى على رأى من يقول 5 بالقدم . فهم معلولون فحظهم فى الوجود ليس بالوثيق ولا بالتمكن بالاضافة اليه تعالى الواجب الوجود بالاطلاق وقوله فبالحرى الرجس الفاحد⁽⁶⁰³⁾ هو كقوله : الذين يا وون بيوتامن طين⁽⁶⁰⁴⁾ كانه يقول : فبالحرى الرجس الفاسد الانسان⁽⁶⁰⁵⁾ الذى الا عوجاج مخالطه⁽⁶⁰⁶⁾ وسار فى جميع اجزائه اعنى مقارننه العدم والجور⁽⁶⁰⁷⁾ ، الا عوجاج 10 فى ارض الاستقامة يعمل بالاثم⁽⁶⁰⁸⁾ وقوله : الرجل⁽⁶⁰⁹⁾ مثل قوله ادم لانه قد يسمى النوع الانسانى : من ضرب انسانا فمات⁽⁶¹⁰⁾ . فهكذا ينبغي ان يعتقد . فان الانسان اذا علم نفسه ، ولم⁽⁶¹¹⁾ يغلط فيها⁽⁶¹²⁾ وفهم كل موجود بحسبه ، استراح ولا تنشوش افكاره بطلب غاية ما⁽⁶¹³⁾ كما ليس له تلك الغاية ، او بطلب غاية لما لا غاية له ، الا وجوده المتعلق 15 بالمشبهة الالهية وان شئت قل بالحكمة الالهية .

فصل بد [١٤]

مما ينبغي ايضا ان يتأمله الانسان حتى يعلم قدر نفسه : ولا يغلط هو ما تبين من مقادير الأفلاك والكواكب ، ومقادير الأبعاد التى بيننا

(601) : ا ، لا زكو بعينيو : ت ج (602) : ا ، هو يعيدو لا يامين : ت ج (603) : اف كي تنعب وناخ : ت ج (604) : ا ، اف شوكنى يقي حومر : ت ج (605) : ا ، اف هتنب هتالغ هادم : ت ج (606) : مخالطه ت ، مداخله : ج (607) : ا ، وحوله : ت ج (608) : ع [اشميا ١٠/٢٦] ، بارص نكحوت يعول ت ج (609) : ا ، ايش ت ج (610) : ع [الخروج ١٢/٢١] ، ايش مكه ايش وم . ت ج (611) : ولم ت ج ، لم ن ، لا : ي (612) : فيها ت ، - ج (613) : ما ج ن ، - ت

وبينها. وذلك | انه لما تبينت مقادير الأبعاد كلها بنسبة ذلك لنصف (٢٧-١) ٢
 قطر الأرض، وكان قدر محيط الأرض معلوماً (614) فيكون نصف قطرها
 معلوماً، صارت الأبعاد كلها معلومة. فتبرهن ان البعد بين مركز الأرض
 واعلى فلك زحل سير ثمانية آلاف سنة و سبعمائة سنة بتقريب كل سنة
 5 ثلث مائة وخمسة وستين (615) يوماً. وعلى ان يكون السير في كل يوم
 اربعين ميلاً من اميالنا الشرعية التي كل ميل الفا ذراع بذراع العمل.

فتأمل هذا البعد العظيم المدهش، وهو كما قيل : ليس الله فوق اعلى

السموات انظر ذروة الكواكب ١٠ اعلاها (617) يقول اليس من ارتفاع السماء

تستدل على بعد ادراك الاله الذي (618) اذا كنا من البعد من هذا الجسم على
 10 هذه الغاية العظيمة، وهو مبين لنا بالموضع هذه المبانية، فحقى عنا جوهره
 ومعظم افعاله. فناهيك ادراك فاعله الذي ليس بجسم. وهذا البعد العظيم
 الذي تبرهن انما هو على الاقل لا يمكن بوجه (619) ان يكون بين مركز
 الأرض وبين مقعر (620) فلك الكواكب الثابتة اقل من هذا المقدار.
 ويمكن ان يكون اكثر من هذا اضعافا كثيرة لان غلظ أجرام الأفلاك
 15 لا يتبرهن الاعلى اقل ما يمكن، كما يبين من رسائل الأبعاد.

وكذلك الاجرام التي بين كل فلك وفلك، كما يلزم القياس على

ما ذكر «ثابت بن قرة» (621) لا يمكن ادراك غلظها على التحرير. اذ ليس

فيها كواكب يستدل بها. اما غلظ فلك الكواكب الثابتة، فاقل ما يكون

غلظه مسيرة | اربع سنين، يعلم ذلك من مقدار بعض (622) كواكبه التي (٢٧-ب) ٢

10 جرم كل كوكب منها قدر كرة الأرض نصف وتسعون (624) مرة.

(614) معلوماً : ت، معلوم : ج (615) ستين : ت، ستون : ج (616) الفا : ت،

الفى : ج، الفين : ن (617) : ع [ايوب ٢٢ / ١٢] ، هلا الوه جبه شيم وراه راء

كوكبي كى رمو : ت ج (618) الذى : ت، لان : ج (619) بوجه : ج، - : ت (620)

مقعر : ت ج، مقعر : ن (621) بن قرة : ج، - : ت (622) بعض : ت ج، بعد : ن

(623) التى : ت، الذى : ج (624) تسعون : ت، تسعين : ج

وقد تكون ثخانة جرمه أكثر. وأما الفلك التاسع المدير لكل الحركة اليومية ، فلا يعلم له قدر بوجه. اذ ليس فيه كوكب ، فالتأجيل في معرفة عظمه. فتأمل هذه الموجودات الجسامية ما اعظم مقاديرها ، وما أكثر عددها.

- 5 وإذا كانت الأرض كلها لا جزء لها عند فلك الكواكب ، فإهي نسبة نوع الإنسان لجميع هذه المخلوقات ، فكيف يتخيل أحد منا ⁽⁶²⁵⁾ أنها من أجله وبسببه ، وأنها آلات له. وهذه حال مقايضة الأجسام ، فكيف إذا نظرت وجود العقول وقد يشكك على رأي الفلاسفة في هذا الغرض. ويقول القائل ⁽⁶²⁶⁾: "أما لو ادعينا أن غاية هذه الأفلاك تدبير شخص إنسان ⁽⁶²⁷⁾ أو عدة أشخاص مثلا ، لكان هذا محالا بحسب النظر الفلسفي. أما بكوننا نزع أن غايتها تدبير نوع الإنسان ، فلا شناعة في كون هذه الأجرام العظيمة الشخصية تكون غايتها وجود أشخاص أنواع التي على مذهبهم ، لا نهاية لعددها أبدا.

وما مثال هذا إلا مثال صانع عمل آلات زنتها قطار حديد لعمل

- 15 (٢٦٧-ب) ج ابرة صغيرة زنتها حبة. فلو كان ذلك لآبرة | واحدة لكان هذا من فساد التدبير ⁽⁶²⁸⁾ بحسب نظر ما أيضا. ولا كان يكون هذا فساد تدبير مطلقا. (٢٨-١) م أما من حيث أنه يعمل بهذه الآلات الثقيلة ابرة بعد ابرة. | هكذا قناطير عدة من الأبر ، فعمل تلك الآلات حكمة واتقان تدبير على كل وجه. وهكذا تكون غاية الأفلاك استمرار الكون والفساد. وغاية الكون والفساد وجود نوع الإنسان على ما قد قيل. ونجد نصوصا وأخبارا 20 تعضد هذا الخيال. وقد يحل هذا الشك الفيلسوف بأن يقول له ⁽⁶²⁹⁾ :
لأنه لا يمكن الاختلاف بين الأجرام الفلكية وأشخاص الأنواع الكائنة الفاسدة

(625) منا : ت ، - : ج (626) القائل : ت ، قائل : ج (627) إنسان : ت ،
الإنسان : ج (628) التدبير : ت ج ، الترتيب : ن (629) له لو : ج ، لو : ت

غير في العظم والصغر ، لأن يمكن ان يقال هذا ، اما من حيث التباين بينها بشرف الجوهر ، فشنع (630) جدا ان يكون الاشرف آلة لوجود الأدنى الأحمط.

وبالجملة ان هذا الشك يستعان به في ما نعتقده من حدوث العالم.
5 واكثر ما كان غرضي في هذا الفصل هذا المعنى . وايضا كونى لم ازل اسمع من كل من شدا شيئا من علم الهيئة استغني (631) ما ذكره الحكماء عليهم السلام (632) من الأبعاد ، لأنهم يصرحون بان غلط كل فلك مسير (633) خمس مائة سنة ، وبين كل فلك وفلك مسير خمس مائة سنة ، وهي سبعة أفلاك ، فيكون بعد الفلك السابع اعنى محده من مركز الارض 10 ممتى سبعة آلاف سنة . ويتخيل كل من يسمع هذا انه كلام فيه اغياف كثير ، و ان لا ينتهى البعد لهذا المقدار . ومما تبرهن في الابعاد يبين لك انه البعد بين مركز الارض وحضيض زحل ، وهو الفلك السابع هو مسير سبعة آلاف سنة واربع وعشرين سنة بتقريب .

واما البعد الذى ذكرنا وهو ممتى ثمانية آلاف وسبع مائة ، فهو (٢٨ - ب) م
15 (634) الى مقعر (635) الفلك الثامن . وهذا الذى تجدهم يقولون بين فلك وفلك ، بعد كذا ، معناه غلط الجرم الذى بين الأفلاك لا ان ثم خلا . ولا تطلبنى بمطابقة كل ما ذكره من امور الهيئة لما الامر عليه ، لان التعاليم كانت في تلك الأ زمان ناقصة . ولا تكلموا في ذلك من حيث هم رواة لتلك الاقاويل عن الانبياء ، بل من حيث هم (636) علماء 20 تلك الاعصار في تلك الفنون ، او سمعوا من علماء تلك الأعصار . وليس من اجل هذا ايضا (637) اقول في اقاويل نجدها لم قد طابقت الحق أنها

(630) فشنع : ت ، فشنع : ج (631) استغني : ت ، استبعاد : ج ، استبعاد ما : ن
(632) الحكماء عليهم السلام : ج ، الحكميم زل : ت (633) سيرة : ج ، مسير : ت
(634) ال : ت ، - : ج (635) مقعر : ت ، ج ، مقعد : ن (636) هم : ت ، - : ج
(637) ايضا : ج ، - : ت

غير صحيحة او وقعت بالعرض، بل كل ما امكن ان يتاول كلام الشخص حتى يطابق للوجود الذى تبرهن وجوده ، فهو الاولى والاحق بالفاضل الطباع المنصف.

فصل طو [١٥]

- 5 للممتنع طبيعة ثابتة قائمة الثبات ليست من فعل فاعل لا يمكن تغييرها بوجه. ولذلك لا يوصف الاله بالقدرة عليها. هذا مما لا يختلف (639) فيه احد من اهل النظر بوجه. ولا يجهل هذا الا من لا يفهم المعقولات. وانما موضع الاختلاف بين اهل النظر كلهم هو (640) الاشارة الى نوع ما من التخيلات. يقول بعض اهل النظر: ان هذا من قبيل الممتنع الذى لا يوصف الاله بالقدرة على تغييره ، ويقول آخر: انه | من 10 قبيل الممكن الذى تتعلق قدرة الاله بايجاده كيف شاء. مثال ذلك اجتماع الضدين فى آن واحد ، ومحل واحد وانقلاب الاعيان ، اعنى رجوع الجوهر عرضا والعرض جوهرًا او وجود جوهر جسامى دون عرض فيه . كل هذا من قبيل الممتنع عند كل احد من اهل النظر. كذلك كون الاله يوجد مثله او يُعَدِّم ذاته او يتجسد ، او يتغير. كل هذا من قبيل 15 الممتنع. ولا يوصف الاله بالقدرة على شئ من ذلك.

اما اهل (641) يوجب عرضا مجردا لا فى جوهر؟ فان فرقة من اهل النظر ، وهم المعتزلة ، تخيلوا ذلك ، ورأوه من باب الممكن.

- واخرون قالوا: هو من باب الممتنع ، وان كان القائل بوجود عرض لا فى محل لم يُؤدِّه (642) لذلك مجرد النظر بل مراعاة امور شرعية 20 زاحمها النظر مزاحمة شديدة ، فتخلصوا بهذه القولة. كذلك ايجاد شئ

(639) لا يختلف : ت ، لم يختلف : ج (640) هو : ت ، فى : ج (641) هل :

ت ، ان : ج (642) لم يؤدِّه : ت ، لم يؤدِّ : ج

متجسم من لا مادة اصلا ، هو من قبيل الممكن عندنا ، ومن قبيل الممتنع عند الفلاسفة . وهكذا يقول الفلاسفة ان ايجاد مربع قطره مثل ضلعه او زاوية مجسمة يحيط بها اربع زوايا بسيطة قائمة ، وما نحا هذا النحو كل ذلك من قبيل الممتنع .

- 5 وبعض من يجهل التعاليم ولم ⁽⁶⁴³⁾ يعلم من هذه الامور غير مجرد الفاظ لا تصور معنى يظنها ممكنة ، فيا ليت شعري ! هل هذا الباب مفتوح مباح ، او لكل احد ان يدعى في اى معنى تصوره ويقول : هذا ممكن ، ويقول اخر : بل هو ممتنع بحسب طبيعة الامر . او ثم شئ يسد هذا الباب ويحصره ، حتى | يقطع الانسان قطعا ان هذا ممتنع بطبيعته . وهل عيار (٢٩-٣٠) م
- 10 ذلك واعتباره بالقوة المتخيلة او بالعقل ، وبأى شئ يفرق بين المتخيل والمعقول ؟ لانه قد ينازع الشخص ⁽⁶⁴⁴⁾ غيره او تنازعه ⁽⁶⁴⁵⁾ نفسه في امر ما ، يجده ممكنا عنده فيقول : انه يمكن ⁽⁶⁴⁶⁾ في طبيعته ، ويقول : المنازع هذا التمكين هو فعل الخيال ⁽⁶⁴⁷⁾ لا باعتبار العقل . فهل ثم ايضا شئ ما يفارق ⁽⁶⁴⁸⁾ به بين القوة المتخيلة وبين العقل . وهل ذلك شئ خارج عنها
- 15 جميعا | ، او بالعقل نفسه يفرق بين المعقول والمتخيل ؟ كل هذه مواضع (٢٦٨-١) ج بحث تستقصى جدا . وما هذا ⁽⁶⁴⁹⁾ غرض الفصل .

فقد بان انه على كل رأى ومذهب هنا امور ممتنعة ، ومحال وجودها ، وانه لا يوصف الاله بالقدرة عليها ولا يعجز في حقه ولا ينقص قدرة في كونه لا يغيرها . فهي اذا لازمة ليست من فعل فاعل . فقد بان

20 ان موضع الاختلاف في اشياء تفرض ⁽⁶⁵⁰⁾ من اى القيلين هي : هل من قبيل الممتنع او من قبيل الممكن فحصل هذا .

(643) ولم : ت ، ولا : ج (644) الشخص : ت ، الانسان : ج (645) تنازعه : ت ، نزاع هو : ج (646) يمكن : ت ، ممكن : ج . (647) الخيال : ت ، خيال : ج (648) من : ت ، يفرق : ج (649) هذا : ت ، هو : ج (650) تفرض : ت ، تعرض : ت

فصل طز [١٦]

افتات الفلاسفة على الله تعالى في علمه بما سواه اثبتاتا عظيما (651)

جدا. وعثروا عثرة لا إقالة لهم منها ولا لمن تبعهم في ذلك الرأي وأسأمتك الشبهات (652) التي أوقعتم في ما افتاتوا | به وأسأمتك أيضا رأي شريعتنا (١-٣٠) م

في ذلك ومقاومتنا لهم في آرائهم السيئة الشنيعة في امر علم الله. واكثر ما أوقعهم ذلك ودعاهم اليه اولا هو ما يبدو باول خاطر من عدم انتظام احوال اشخاص الانسان، وكون بعض اشخاص الآدميين الفضلاء في حياة رديئة مؤلمة، وبعض الاشخاص الشريرين في حياة طيبة لذيدة. فدعاهم ذلك الى ان قسموا هذا التقسيم الذي تسمعه الآن فقالوا :

لا يخلو الامر من احد قسمين : اما ان يكون الله (653) غير عالم

بشيء من هذه الاحوال الشخصية، وغير مدرك لها ؛ او يكون يدركها ويعلمها. وهذه تهمة ضرورية. ثم قالوا : فان كان يدركها ويعلمها

فلا يخلو الامر من احد ثلاثة اقسام : اما ان ينظمها ويحجرها على احسن نظام، واكمله واتمه، او يكون مغلوبا عن نظمها لأقدرة له عليها،

او يكون يعلم، ويقدر على النظم والتدبير الجيد، غير انه اهمل ذلك على جهة التهاون والاحتقار، او على جهة الحسد، كما نجد من الناس رجلا قادرا على ايصال الخير (654) لشخص آخر وعارفا بحاجة ذلك لما بنا له من خيره، غير انه لسوء طباعه، وشره وحسده، يحسده على ذلك فلا يوصله اليه. وهذا التقسيم ايضا ضروري صحيح، اضنى ان كل عالم

بامر ما، فانه لا يخلو اما ان تكون له عناية بتدبير ما علم او يهمل ذلك كما يهمل الانسان في منزله تدبير القطط مثلا او ما هو احقر من ذلك

والذي | له العناية بالامر قد يغلب عن تدبيره، و ان اراد ذلك. (٣٠-ب) م

(651) اثبتاتا عظيما : ت، اثبتات عظيمة : ج (652) الشبهات : ج، الشبهات ج

(653) الله : ت، الاله : ج (654) الخير : ج، خير : ت

فلما قسموا هذا التقسيم بتوا الحكم ، وقالوا: ان قسمين من هذه
الثلاثة الاقسام (655) اللازمة لكل من يعلم ، ممتنعان + في حق الله تعالى ، وهما
ان لا يقدر ، أو يقدر ، ولا يعنى . اذ هذا خلق شر او عجز ، وتعالى عنها .
فلم يبق من التقسيم كله الا ان يكون لا يعلم شيئا من هذه الاحوال بوجه ،
او يعلمها ، وينظمها احسن نظام . ونحن نجد لها غير منتظمة ، ولا لازمة
لقياس ، ولا مطردة على ما ينبغى . فذلك دليل على كونه لا يعلمها بوجه
ولا بسبب . هذا الامر هو الذى اوقعهم اولا في هذا الافتيات العظيم .

وتجد جميع ما لخصته لك من تقسيمهم وتنبيهى على ان هذا موضع
غلطهم مبينا مشروحا في مقالة (656) الاسكندر الافروديسى «في التدبير» .
فارى واعجب كيف وقفوا في شر مما هربوا منه ، وكيف جهلوا الامر
الذى لم يزالوا (657) ينهوننا (658) عليه ويشرحونه لنا دائما . اما وقوعهم
في شر مما هربوا منه فكونهم هربوا من ان ينسبوا لله الإهمال ، وقطعوا عليه
بالجهل ، وكون كل ما في هذا العالم السفلى مستورا عنه ولا (659) يدركه .
واما جهلهم بما لم يزالوا ينهوننا (658) عليه فكونهم اعتبروا الوجود باحوال
اشخاص الانسان التى شرورهم منهم ، او من ضرورة طبيعة المادة ، على
ما يقولون دائما ، ويبينون . وقد بينا من ذلك ما ينبغى .

فلما اصلوا هذه القاعدة الهادة لكل قاعدة حسنة المستجة لجمال | كل (٣١-١) م
رأى صحيح ، اخذوا بعد ذلك ان يزيلوا شاعتها (660) وزعموا ان علم هذه
الاشياء ممتنع في حق الاله من جهات : منها ان الجزئيات انما تدرك بالحواس
لا بالعقل والله لا يدرك بحاسة . ومنها ان الجزئيات لا تنتهى والعلم احاطة ،
وما لا يتناهى لا يحاط به علما . ومنها ان العلم بالحوادث وهى جزئية (661)
بلا شك ، يوجب له تغيرا ما ، لانه تجدد علم بعد علم . وبحسب دعوانا
نحن معشر المشرعين انه علمها قبل كونها ، يشنعون علينا شناعتين :

(655) الاقسام : ج ، اقسام : ت (+) : ل ، ممتنع : ت (656) مقالة : ت ،
رسالة : ج (657) يزالوا : ت ، يزل : ج (658) ينهوننا : ت ، ينهونا : ج (659)
ولا : ت ج ، لا : ن (660) شاعتها : ت ، شاعته : ج (661) جزئية : ت ، الجزئيات : ج

أحدهما (662) تعلق العلم بالعدم المحض.

- والثانية (663) ان يكون علم كون الشيء بالقوة ، وعلم كونه بالفعل شيئا واحدا. وقد تراجت بهم الظنون حتى قال بعضهم : انه يعلم الانواع فقط ، لا الاشخاص. وقال بعضهم (664) : ما يعلم شيئا خارجا عن ذاته بوجه (٢٦٨-ب) ج حتى لا يكون ثم تكثير علوم | بزعمهم (665). ومن الفلاسفة من يعتقد 5 كاعتقادنا ، وانه تعالى يعلم كل شيء ولا تخفى عنه خافية بوجه. وهم اقوام كبراء قبل ارسطو بالزمان ، قد ذكروهم ايضا الاسكندر في مقالته تلك ، لكنه يابى رأيهم ، ويقول : ان اعظم ما ينقص به مانشاهده من ضرور تصل الاختيار ، وخيرات ينالها الاشرار.
- وبالجملة فقد تبين لك انهم كلهم لو وجدوا احوال اشخاص الناس 10 مستظمة بحسب ما يبدو للجمهور (666) انه انتظام لما وقعوا في شيء من هذا النظر كله ، ولا تهافتوا ، بل الداعي الاول لهذا النظر اعتبار احوال الناس | خيرهم وشريرهم وكون ذلك بزعمهم غير منتظم ، كما قال (667) جهالنا طريق الرب ليس بمستقيم (668). وبعد تبينى ان الكلام في العلم والعناية مرتبط ببعضه ببعض ، آخذ في تبين آراء النظارين في العناية. (669) 15 وبعد ذلك آخذ في حل ما شككوا به في علم الاله بالجزئيات.

فصل يز [١٧]

- آراء الناس في العناية خمسة آراء وكلها قديمة اعنى انها اراء سمعت على زمان الانبياء منذ ظهرت الشريعة الحاقة المنيرة لهذه الظلمات كلها.
- الرأى الاول : هو قول من زعم (670) ان لاعناية اصلا بشيء (671) 20 من الاشياء في جميع هذا الوجود وان كل ما فيه من السماء الى ما سوى

(662) احداها : ت ، احدهما : ج (663) الثانية : ت ، الثاني : ج (664) بعضهم : ت ، البعض : ج (665) بزعمهم : ج ، بزعمه : ت (666) للجمهور : ت ، للفرد : ج (667) قال : ت ، وقالوا : ج (668) : ع [حزقيال ١٧/٢٣] ، لا يتكّن درك الله : ت ج (669) النظارين : ت ، الناظرين : ج (670) زعم : ت ، يزعم : ج (671) اصلا بشيء : ت ، بشيء اصلا : ج

ذلك واقع بالاتفاق . وكيف تمياً وليس ثم بوجه لا ناظم ولا مدبر ،
ولا معتن بشئ . وهذا هو رأى افيقورس وهو ايضا يقول (672) :
بالاجزاء ، ويرى انها تختلط كيف اتفق ، ويتكون منها ما اتفق . وقد
قال بهذا الرأى الذين كفروا من بنى اسرائيل وهم المقول عنهم : جحدوا

5 الرب وقالوا ليس هو اياه (673) . وقد برهن ارسطو على استحالة هذا
الرأى ، وان الاشياء كلها لا يصح ان تكون بالاتفاق بل لها ناظم ومدبر ،
وقد ذكرنا من ذلك طرف ما تقدم .

والرأى الثانى : هو رأى من يرى ان بعض الاشياء بها عناية ، وهى
بتدبير مدبر | ونظم ناظم ، وبعضها متروك مع الاتفاق . وهذا هو رأى (٣٢-١) م
10 ارسطو ، وانا الخص لك رأيه فى العناية هو يرى : ان الله تعالى معتن
بالافلاك ، وما فيها . ولذلك دامت اشخاصها على ما هى عليه . وقد نص
الاسكندر وقال : ان رأى ارسطو ان عناية الله انتهت عند فلك القمر ،
وذلك فرع على اصله فى قدم العالم لانه يرى ان العناية هى بحسب
طبيعة الوجود .

15 فهذه الافلاك وما فيها التى اشخاصها دائمة ، معنى العناية بها ، هو
دوامها على حالة لا تتغير . وكما لزم عن وجود تلك وجود اشياء اخر ،
ليست اشخاصها مستمرة الوجود ، لكن انواعها كذلك ايضا ، فاض من
تلك العناية ما اوجب بقاء الانواع ودوامها . ولم يمكن بقاء اشخاصها ، ولا
اهملت ايضا اشخاص كل نوع اهمالا محضاً ، بل كل ما صفا من تلك المادة
20 حتى قبل صورة النماء جعلت فيه قوى تحرسه مدة ما تجذب له ما يوافقه ،
وتدفع عنه مالا منفعة له به . وما صفا منها اكثر من ذلك حتى قبل صورة
الحسن جعلت فيه قوى اخرى تحرسه ، وتصوره ؛ وجعل له قدرة اخرى ،
على الحركة ليقتصد ما يوافقه ، ويهرب مما يخالطه . ثم اعطى كل شخص

(672) ايضا يقول : ت ، يقول ايضا : ج (673) : [ارميا ١٢/٥] ، كحشو بالله
ويامرو لا هو : ت ج

بحسب ما يحتاج اليه ذلك النوع. وما⁽⁶⁷⁴⁾ صفا منها اكثر حتى قبل صورة العقل ، اعطى قوة اخرى يدبر بها ، ويفكر ويروى في ما يمكن به بقاء شخصه ، وخراسة نوعه بحسب كمال ذلك الشخص.

- (٢٢-ب) م اما سائر الحركات الواقعة في سائر اشخاص النوع ، فهي واقعة بالاتفاق ، وليس ذلك عند ارسطو بتدبير مدبر ولا بنظم ناظم ، مثال 5 ذلك ان هبت ريح عاصفة او غير عاصفة ، فلا شك انها تسقط بعض اوراق هذه الشجرة ، وتكسر غصنا من شجرة اخرى ، وترى حجرا من جدار ما ، وتثير ترابا على عشب ما ، فتفسده⁽⁶⁷⁵⁾ فتُمَوِّج⁽⁶⁷⁶⁾ الماء⁽⁶⁷⁷⁾ فيعطب مركب كان هناك ، فيغرق كل من فيه او بعضهم فلا فرق عنده بين سقوط تلك الورقة ووقوع الحجر او غرق اولئك الفضلاء العظماء 10 الذين كانوا في السفينة . كذلك لا يفرق بين ثور راث على جماعة من النمل فماتوا ، او بنيان تخلخلت اساساته فخرّ على كل من هناك⁽⁶⁷⁸⁾ من المصلين فماتوا . ولا فرق عنده بين قِطْعَ عِثْرٍ بفأر فافترسه ، او عنكبوت افترس ذبابا⁽⁶⁷⁹⁾ ، او اسد جاع فلقى نبيّا فافترسه .
- و بالجملة فان ملاك رأيه ان كل ما يشاهده مطردا⁽⁶⁸⁰⁾ لا يخل ولا 15 يتغير له منهاج اصلا ، كالاحوال الفلكية ، او يجرى على النظام⁽⁶⁸¹⁾ ولا يخرم الا في الشاذ ، كالامور الطبيعية ، فيقول هذا بتدبير اعنى انه يقول :⁽⁶⁸²⁾ ان العناية الالهية مصحوبة معه . وكل ما يراه لا يطرد على قياس ، (٢٦٩-١) ج ولا يلزم نظاما كاحوال اشخاص كل نوع من النبات ، والحيوان 20 والانسان يقول هذا بالاتفاق ، لا بتدبير مدبر يعنى انه لم تصحبه العناية الالهية ، ويرى ان اصحاب العناية ايضا لهذه الاحوال ممتنع . وهذا تابع

(674) ما : ت ، ما : ج (675) فتفسده : ج ، فتفسد : ت (676) فتُمَوِّج : ت ، وتُمَوِّج : ج (677) الماء : ت ، ماء : ج ن (678) هناك : ت ، هناك : ج (679) ذبابا : ت ، ذبابه : ج (680) مطرد : ج (681) النظام : ت ، نظام : ج ن (682) انه يقول : ج ن ، - : ت

لرأيه في قدم العالم ، وان كل ما عليه هذا | الوجود خلافة ممتنع والذين (٢٣ - ١) م
اعتقدوا هذا الرأي ايضا من مرق من شريعتنا هم القائلون ، ان الرب قد
هجر الارض (683).

والرأي الثالث : هو مقابل هذا الرأي الثاني ، وهو رأى من يرى
5 ان ليس في جميع الوجود شيء (684) بالاتفاق بوجه لا جزئي ، ولا كلي ، بل
الكل بارادة وقصد وتدبير ، وبين هو ان كل ما يدبر فقد علم . وهذه هي
فرقة الاشعرية من الاسلام . ولزم هذا الرأي شناعات عظيمة فتحملوها
والتزموها وذلك انهم يقرّون لارسطو في ما يزعمه من التسوية بين سقوط
الورقة وموت شخص انسان قالوا : كذلك هو ، لكن (685) لم تهب الريح
10 بالاتفاق ، بل الله حركها . وما الريح هي التي اسقطت الاوراق ، بل كل
ورقة سقطت بقضاء وقدر من الله ، وهو الذي اسقطها الآن في هذا
الموضع ، ولا (686) يمكن ان يتاخر زمان سقوطها ولا يتقدم ولا يمكن
سقوطها في غير هذا الموضع . اذ ذلك كله مقدر (687) في ما لم يزل .

فلزمهم بحسب هذا الرأي ان تكون حركات الحيوان كلها ، وسكناته
15 مقدرة . وان الانسان لا استطاعة له بوجه على ان يفعل شيئا او لا يفعله ،
ويلزم هذا الرأي ايضا ان تكون طبيعة الممكن مساقطة في هذه الامور ،
وان تكون هذه الاشياء كلها اما واجبة ، او ممتنعة . فالتزموا ذلك وقالوا
ان هذه التي نسميها ممكنة كقيام زيد ومجيئ عمرو هي (688) ممكنة بالاضافة
اليها . اما باضافتها اليه تعالى ، فلا يمكن فيها اصلا ، بل | واجب او ممتنع . (٢٣ - ب) م
20 ولزم من هذا الرأي ايضا ان يكون معنى الشرائع كلها (689) لا يفيد
اصلا . اذ الانسان الذي له جاءت كل شريعة لا يستطيع ان يفعل شيئا ،
لا ان ياتي ما أمر به ، ولا ان يجتنب ما نهى عنه .

(683) : ع [حزقيال ٩/٩] ، عزب الله ات هارص : ت ج (684) شيء : ت ،
شيئا : ج (685) لكن : ت ، ولكن : ج (636) ولا : ت ، ولم : ج (687) مقدر :
ت ، قدر : ج (688) وهي : ج ، هي : ت ، (689) كلها : ج ، - : ت

- وقالت هذه الفرقة انه تعالى هكذا شاء ليرسل ويامر وينهى ويهدد⁽⁶⁹⁰⁾ ويرجى ويخوف. وان كنا لا استطاعة لنا. ويجوز ان يكلفنا الممتنع ، ويجوز ان تتمثل الامر ، ونعاقب ، ونخالفه ونجازي ، ولزم هذا الرأي ايضا ان تكون افعاله تعالى لا غاية لها ، وتحملوا ثقله هذه الشناعات كلها لسلامة ذلك الرأي حتى اذا رأينا شخصا ، وُلد اعمى 5 او مجذوما الذى لا نقدر نقول : انه تقدم له ذنب استحقه به ذلك قلنا: كذا شاء واذا رأينا الفاضل العابد قُتل بالعذاب ، قلنا : كذا شاء ، ولا جور في ذلك . اذ جائز عندهم في حق الله ان يعذب من لم يذنب ويجازى بالخير للمذنب واقاويلهم في هذه الاشياء مشهورة.
- والرأي الرابع : هو أى من يرى ان للانسان استطاعة . ولذلك 10 يجرى ما جاء في الشريعة من الامر والنهى والجزاء والعقاب ، عند هؤلاء على نظام ويرون ان افعال الله كلها تابعة لحكمة ، وانه لا يجوز عليه الجور ، ولا يعاقب محسنا . والمعتزلة ايضا يرون هذا الرأي . وان كان استطاعة الانسان ليست⁽⁶⁹¹⁾ هي عندهم مطلقة ، وهم ايضا يعتقدون انه تعالى عالم بسقوط تلك الورقة وبديب هذه النملة ، وان عنايته بكل 15 الموجودات . فلزمت هذا الرأي | ايضا شناعات وتناقضات .
- اما الشناعة فكون بعض الانسان وُلد ذا⁽⁶⁹²⁾ عاهة ، وهو لم يذنب قالوا: وذلك تابع لحكمته . وهكذا احسن في حق هذا الشخص ان يكون هكذا من ان يكون سالما . ونحن نجعل هذا الاحسان . وما هذا على جهة العقاب له ، بل على جهة الاحسان اليه . وكذلك جوابهم في هلاك الفاضل ان ذلك 20 ليعظم جزاؤه⁽⁶⁹³⁾ في الاخرى حتى انتهى القول بهؤلاء ان قيل لهم ولاي شئ عدل في الانسان ، ولم يعدل في غيره . وبأى ذنب ذُبح هذا الحيوان ؟ فتحملوا من الشناعة ان قالوا بان هذا اجود له حتى يعوضه الله

(690) يهدد : ت ، يهدد : ج ن (691) ليست : ت ، ليس : ج (692) ذا :

ت ، ذر : ج (693) وذلك : ج ، ذلك : ت (693) ان يعظم جزاؤه : ت ، ار ... يعظم جزائه : ج

في الاخرى⁽⁶⁹⁴⁾ حتى ان قتل البرغوث والقملة يلزم ان يكون لها في ذلك عوض⁽⁶⁹⁵⁾ عند الله. وكذلك هذا الفأر الغير آثم الذي اقترسه قِيطْ اَوْ حِدَاة . هكذا قالوا: اقتضت حكمته في حق هذا الفار، وسيعوضه عما جرى عليه في الاخرى.

- 5 ولا يُلام احد عندي من اهل هذه الآراء الثلاثة في العناية ، لان كل واحد منهم دعت ضرورة عظيمة لما قال ارسطو تبع الظاهر من طبيعة الوجود . والاشعرية هر بوا من ان ينسب لله⁽⁶⁹⁶⁾ تعالى جهل بشئ ، ولا يصح ان يقال عرف هذه الجزئية | وجهل هذه، فلزمت تلك (٢٦٩-ب) م الشناعات، فتحملت . والمعتزلة أيضا هر بوا من ان ينسب له تعالى جور وظلم 10 ولا حسن ايضا عندهم منكرة الفطرة حتى يقال ان ايلام من لم يذنب لأجور فيه ولا حسن عندهم ايضا ان تكون بعثة الانبياء كلهم ونزول الشريعة لا | لمعنى يعقل ، فتحملوا ايضا ما تحمله من تلك (٢٤-ب) م الشناعات ، ويلزمهم التناقض، لانهم يعتقدون انه تعالى يعلم كل شئ ، وان الانسان ذو استطاعة ، وهذا يؤدي لما يبين بايسر تأمل ان ذلك 15 متناقض .

والرأى الخامس : هو رأينا اعنى رأى شريعتنا . وانا اعلمك منه بما نصت به كتب انبيائنا ، وهو الذى اعتقده جمهور أجبائنا وساخبرك ايضا بما اعتقده بعض المتأخرين منا . واعلمك ايضا بما اعتقده انا في ذلك.

فاقول : قاعدة شريعة سيدنا موسى⁽⁶⁹⁷⁾ عليه السلام⁽⁶⁹⁸⁾ ، وكل من

20 تبعها هي : ان الانسان ذو استطاعة مطلقة، اعنى انه بطبيعته وباختياره وارادته يفعل كل ما للانسان ان يفعله دون ان يُخلق له شئ مستجد بوجه. وكذلك جميع انواع الحيوان تتحرك بارادتها ، وهكذا شاء اعنى

(694) الاخرى : ت ج ، الاخرة : ن (695) عوض : ت ، عوضا : ج (696)

الله : ج ، له : ت (697) : ا ، مكه ريننو : ت ج (698) عليه السلام : ت ، - : ج

ان من (699) مشيئة القديعة في الازل ان يكون الحيوان كله يتحرك بارادته (700) ، وان يكون الإنسان ذا استطاعة على كل ما يريد أو يختاره مما يستطيع عليه. وهذه قاعدة لم يسمع قط في ملتنا خلافها بحمد الله.

وكذلك من جملة قواعد شريعة (701) سيدنا موسى (697) انه تعالى

- 5 لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه. وان كل ما ينزل بالإنسان من البلايا أو يصلهم (702) من النعم، الشخص الواحد أو الجماعة. كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العدل الذي لا جور فيه أصلاً (703). ولو ضربت الشخص شوكة في يده وأزالها لحينه، لكان ذلك عقاباً له، ولونال | م (١-٣٥) ايسر لذة، لكان ذلك جزاء له. وكل هذا باستحقاق. وهو قوله تعالى: كل طريقه حكمة الخ. (704) لكننا نجهل وجوه (705) الاستحقاق. 10

فقد تلخصت لك هذه الآراء. وذلك ان كل ما تراه من احوال اشخاص الآدميين المختلفة يراه ارسطو اتفاقاً محضاً، ويراه الأشعري تابعا لمجرد مشيئة، ويراه المعتزلة (706) تابعا لحكمة، ونراه نحن تابعا لاستحقاق الشخص بحسب افعاله. فلذلك يميز (707) الأشعري ان يعذب الله الفاضل الخير في الدنيا ويخلده في تلك النار التي يقال في الاخرى، ويقال (708) كذا شاء. ويرى المعتزلة (706) ان هذا جور وان هذا الذي عذب في الدنيا (709) ولو النملة كما ذكرت لك لها (710) عوض، وكون هذا عذب حتى يعرض تابع (711) لحكمته. ونحن نعتقد ان كل هذه الاحوال الانسانية هي بحسب الاستحقاق، وهو تعالى عن الجور. وما يعاقب منا الامستحق عقاب (712) هذا هو الذي نصت به توراة سيدنا موسى (697) بان الكل تابع لاستحقاق.

(699) من : ت ، - : ج (700) بارادته : ت ، بارادة : ج (701) شريعة : ت ، ملة : ج (702) يصلهم : ت ، تصلهم : ج (703) اصلا : ت ، - : ج (704) : ع [التثنية ٣٢ / ٤] ، كي كل دركيو مشفط وجور : ت ج (705) وجوه : ت ، وجه : ج (706) المعتزلة : ت ، المعتزل : ج (707) يميز : ت ، يجوز : ج (708) يقال : ت ، يقول : ج ن (709) في الدنيا : ج ن - : ت (710) لها : ت ، له : ج (711) تابع : ت ، تابعا : ج (712) مستحق عقاب : ت ، مستحقا عقابا : ج

وعلى هذا رأى جرى كلام جمهور أجبانا ، لانك تجدهم يقولون
بيان : ليس هناك موت من دون اثم وآلام من دون تعدٍ (713) وقالوا :

ان الرجل يقاس بما يقيس به (714) وهذا نص «المشنة» . وصرحوا في كل

موضع أنه لازم ضرورى في حقه تعالى العدل . وهو ان يجازى الطائع

على كل ما فعله من افعال البر والاستقامة ، ولو لم يؤمر بذلك على

يد نبي ، وانه يعاقب على كل فعل شر فعله الشخص ، ولو لم ينه عنه

على يد نبي . اذ ذلك منهي عنه بالفطرة ، اعنى النهى عن الظلم والجور . (٣٥-ب) م

قالوا : انه تبارك وتعالى لا يمنع من المخلوق شيئا يستحقه (716)

وقالوا : ان كل من يقول انه تبارك وتعالى حلیم ، فانه سيعاقب شديدا

[ستمزق احشاؤه] الا انه وان كان يعانى عناء طويلا وهو يعمل ما يجب

عليه (717) . وقالوا : ليس الذى اُمر بعمل مثل الذى عمل دون ان يؤمر

(718) وبينوا انه وان كان لم يكلف أعطي له اجره (719) وعلى (720) هذا .

الاصل اطرء جميع كلامهم . وجاء في كلام الحكماء (721) زيادة ما جاءت

في نص التوراة وهو قول بعضهم : محنة العشق (722) .

وذلك ان بحسب هذا رأى قد تنزل بالشخص آفات لا للذنوب متقدم

بل ليعظم جزاؤه . وهذا هو ايضا مذهب المعتزلة ولا نص في التوراة لهذا

المعنى . ولا يغفلك امر (723) الامتحان (724) . ان الله امتحن ابراهيم (725) .

(713) : ا ، ابن ميثه بلا خطأ ولا يسورين بلا عون : ت ج [ثبت : ٥٥ - ١]

(714) : ا ، بمده شادم مودده موددين لو : ت ج [سوطه ١ مشه ٧] (715) الطائع :

ت ، - : ج (716) : ا ، ابن هقبة مفتوح زكوت كل بريه : ت ج [بياقا ٣٨ ب ، فسبح

١١٨] (717) : ا [براشيت ره ٦٧ ، بياقا ٥٠ - ١] ، كل هاومر قود شابر يك هوا و آرن هوا

يتورن مموهى الا ماريك افيه وجبى ديله : ت ج (718) ، اينودوه مصووه و عوسه

لمى شايئو مصووه و عوسه : ت ج [فد وشين ١٣١ ، ٨٧] (719) : ا ، نوتنين

لوشكرو : ت ج (720) وعل : ت ، عل : ج (721) : ا ، الحكيم : ت ج (722) :

ا ، يسورين شل اهيه : ت ج [بركوت ٥ - ١] (723) امر : ج ، أمور : ت (724) :

ا ، النسيون : ت ج (725) : ع [التكوين ١/٢٢] ، وهاليم نه ات ابرهم : ت ج

وقوله . فَعَنَّاكَ وَاجَاعَكَ وَاطْعَمَكَ الْخ. ⁽⁷²⁶⁾ فستسمع الكلام في ذلك ولم
تعرض شريعتنا بوجه ، غير لاحوال اشخاص الأنسان . اما حديث هذا
العوض للحيوان فلم يسمع قط في ملتنا قديما بوجه ولا ذكره قط احد من
الحكماء ⁽⁷²⁷⁾ لكن بعض المتأخرين من الجاؤونيم [المقتين] عليهم السلام لما
سمعه من المعتزلة استصوبه واعتقده .

5

واما ما اعتقده انا في هذه القاعدة اعني ⁽⁷²⁸⁾ في العناية الالهية فهو ما
(١-٢٧٠) ج اصف لك . ولست (X) انا مستندا في هذا الاعتقاد الذي اصفه | لما ودأني
اليه البرهان ، بل استند فيه لما تبين لي انه قصد كتاب الله وكتب انبيائنا .
وهذا الرأي الذي اعتقده اقل شناعة من الآراء المتقدمة واقرب من القياس
العقلي . وذلك اني اعتقد ان العناية | الالهية انما هي في هذا العالم السفلي ،
اعني من تحت فلك القمر باشخاص نوع الانسان فقط . وهذا النوع
وحده هو الذي جميع احوال اشخاصه وما ينالها من خير وشر تابع
لاستحقاق ، كما قال ، كل طريقه حكمة ⁽⁷²⁹⁾ اما سائر الحيوانات ناهيك

10

النبات وغيره ، فان رأيي فيها رأى ارسطو ، لا اعتقد بوجه ان هذه
الورقة سقطت بعناية بها ولا ان هذا العنكبوت اقترس هذه الذبابة بقضاء
الله وارادته الآن الشخصية ، ولا ان البرقة التي بزقها زيد تحركت حتى
نزلت على هذه البعوضة ⁽⁷³⁰⁾ في موضع مخصوص فقتلتها بقضاء وقدر
ولا ان هذه السمكة لما اختطفقت هذه الدودة من وجه الماء انما كان ذلك
بمشيئة الهية شخصية ، بل هذا كله ⁽⁷³¹⁾ عندي بالاتفاق المحض كما
يراه ارسطو .

10

واما العناية الالهية عندي في ما اراه تابعة للفيض الالهي والنوع
الذي اتصل به ذلك الفيض العقلي حتى صار ذا عقل وانكشف له كل
ما هو مكشوف لذى العقل هو الذي صحبته العناية الالهية وقدرت افعاله

(726) : ع [الثانية ٣/٨] ، ويعتك ويرعيك وجو : ت ج (727) الحكماء : ج ،
الحكيم : ت (728) في ج ، - : ت (X) : ا ، ليس في ت (729) : ع [الثانية ٤/٣٢] ، كي كل دركو
مشط : ت ج (730) البعوضة : ت ، الباعوضة : ج (731) هذا كله : ت ، هذه كلها : ج

كلها على جهة الجزاء والعقاب. اما (732) ان غرق السفينة بمن فيها كما (733) ذكر وانحرار (734) السقف على من في البيت، ان كان ذلك بالاتفاق المحض فليس دخول اولئك لتلك السفينة وجلس الاخرين في البيت بالاتفاق بحسب رأينا، بل بارادة الهية بحسب الاستحقاق في احكامه.

5 التي لاتصل عقولنا لمعرفة قانونها. والذي دعاني لهذا الاعتقاد لاني لم اجد (٣٦-ب) م
قط نص كتاب نبي يذكر ان لله عناية بشخص من اشخاص الحيوان
الا بشخص انسان (735) فقط.

وقد عجبوا الانبياء ايضا من كون العناية باشخاص الانسان، وانه
اقل من ان يعتنى به. فناهيك من سواء من الحيوان قال: ما البشر حتى
10 تعرف له الخ (736)، ما الانسان حتى تذكره الخ (737). وقد جاءت

النصوص الجلية بكون العناية بجميع اشخاص الانسان وبافتقاد اعالمهم
كلها: هو جابيل قلوبهم جميعا وعالم باعالم كلها (738)، وقال:
وعيناك مفتوحتان على جميع طرف بني آدم لتجزى كلا على حسب طرقه
(739) وقيل ايضا: لان عينيه على طرق الانسان وهو يبصر جميع خطواته

15 (740) وقد نصت التوراة بالعناية باشخاص الانسان، وتفقد افعالم قال:
وفي يوم افتقادي افتقدتهم بذنبهم (741)، وقال: الذي خطي الى اياه اخو
من كتابي (742) وقال: واُبيد ذلك الانسان (743) وقال: جعلت وجهي

(732) اما: ج ن، واما: ي، - : ت (733) كما: ت، كن: ج (734) انحرار:
ت، انحرار: ج (735) انسان: ت ج، الانسان: ن (736) : ع [المزمور ١٤٣/٣] ،
مه ادم وتر عهوجو: ت ج (737) : ع [المزمور ٥/٨]، مه انوش كي مذكرو وجو: ت ج
(738) : ع [المزمور ١٥/٣٢]، هيو صريحد ليم هين ال كل معيهم: ت ج (739) : ع
[ارميا ١٩/٣٢]، اشرعينيك فقرحوت حل كل دبري بني هادم لت لايش كدركيو: ت ج
(740) : ع [ايوب ٢١/٢٤]، كي عينيو حل كل دبري ايش و كل صديو يراه: ت ج
(741) : ع [الخروج ٣٤/٣٢]، و بيوم فقد يوفقدني عليهم سلطانم: ت ج (742) : ع
[الخروج ٣٣/٣٢]، ي اشرحطالي اعنو مسفري [سل: ج]: ت ج (743) : ع [الاحبار
٣٠/٢٣]، وهابند ات هنفش هبيا: ت ج

خُذْ ذَلِكَ الْإِنْسَانَ (٧٤٤)، وَهَذَا كَثِيرٌ. وَكُلُّ مَا جَاءَ مِنْ قِصَصِ إِبْرَاهِيمَ وَاسْتَقَ وَيَعْقُوبَ، دَلِيلٌ مَحْضٌ عَلَى الْعَنَاءِ الشَّخْصِيَّةِ.

أَمَّا سَائِرُ أَشْخَاصِ الْحَيَوَانِ فَالْحَالُ فِيهَا كَمَا يَرَاهُ أَرِسْطُو بِلَاشِكْ. وَلِذَلِكَ كَانَ ذَبْحُهَا مَبَاحًا بَلْ مَأمُورًا بِهِ. وَتَصْرِيفُهَا فِي الْمَنَافِعِ كَيْفَ شِئْنَا. وَدَلِيلُ كَوْنِ سَائِرِ الْحَيَوَانِ غَيْرِ مَعْنَى بِهِ الْإِبْنُحُو الْعَنَاءِ الَّتِي ذَكَرَهَا أَرِسْطُو 5 قَوْلُ النَّبِيِّ لَمَّا رَأَى مِنْ تَسَلُّطِ نَبُوكَدَنْصَرٍ، وَكَثْرَةِ قَتْلِهِ النَّاسَ قَالَ: يَا رَبِّ كَأَنَّ قَدْ (٧٤٥) أَهْمَلَ (٧٤٦) النَّاسَ وَسَيَّبُوا كَالْأَسْمَاقِ وَحَشَرَاتِ الْأَرْضِ. دَلَّ بِهَذَا الْقَوْلِ أَنَّ تِلْكَ الْأَنْوَاعَ مَهْمَلَةٌ وَهِيَ قَوْلُهُ: وَتَعْمَلُ الْبَشَرُ كِبْسَمَكِ

الْبَحْرِ كَذَبَابَاتٍ لَا | قَائِدٌ لَهَا أَنَّهُ يَصْعَدُ هُمْ جَمِيعًا الْخ. (٧٤٧) ثُمَّ بَيْنَ النَّبِيِّ أَنَّ (١-٢٧)

لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ، وَلَا عَلَى جِهَةِ الْأَهْمَالِ، وَرَفَعَ الْعَنَاءَ: بَلْ عَلَى جِهَةِ الْعِقَابِ لِأُولَئِكَ لِاسْتِحْقَاقِهِمْ مَا نَزَلَ بِهِمْ قَالَ: يَا رَبِّ؛ إِنَّكَ لِلْقَضَاءِ جَعَلْتَهُ يَا صَخْرُوقِي إِنَّكَ لِلتَّادِيَةِ اسْتَه (٧٤٨).

وَلَا تَظُنْ أَنَّ هَذَا الرَّأْيَ يَنْتَقِضُ عَلَى قَوْلِهِ: يَرْزُقُ الْبَهَائِمَ طَعَامَهَا

الْخ. (٧٤٩). وَبِقَوَامِ: تَزَارُ الْأَشْيَاءُ لِلْإِفْتِرَاسِ وَالتَّهَامِ طَعَامَهَا مِنَ اللَّهِ (٧٥٠)

وَبِقَوْلِهِ: تَبْسُطُ يَدَكَ فَتَشْبِعُ كُلَّ حَيٍّ مَرْضَاتِهِ (٧٥١). وَبِقَوْلِ الْحَكَمَاءِ (٧٥٢) 15

أَيْضًا يَجْلِسُ وَيَطْعَمُ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ قُرُونِ الْجَوَامِيسِ حَتَّى يَبْيَضَ الْقَمَلُ (٧٥٣).

وَكَثِيرٌ مِثْلُ هَذِهِ النُّصُوصِ تَجِدُهَا وَلَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ يَفْضُضُ رَأْيِي هَذَا، لِأَنَّ هَذِهِ كُلُّهَا عَنَاءٌ نَوْعِيٌّ لَا شَخْصِيَّةٌ. وَكَأَنَّهُ يَصِفُ إِفْضَالَهُ (٧٥٤) تَعَالَى

(٧٤٤): ع [الاحبار ٦/٢٠]، وَنَتَقَاتُ فِي بِنَفْسِ هُمَا: ت ج (٧٤٥) قَدْ: ت، - ج (٧٤٦) أَهْمَلَ: ت، أَهْمَلُوا: ج (٧٤٧): ع [حقوق ١٥/١-١٤]، وَتَمَسَّهُ أَدَمٌ كَدَنَجِيٍّ هِمَّ كَرَمَشٍ لَا مَوْشَلٌ يُوَكِّلُهُ بِنَفْسِهِ هَمْلَةً وَجَو: ت ج (٧٤٨): ع [حقوق ١٢/١]، أَفْهَ لَمْشَقْ شَتَوُ وَصُورٌ لِمَوْكِبٍ يَدْتَوِي: ت ج (٧٤٩): ع [المزمور ١٠٣/٢١]، هَكَفِيرِيمُ شَوَاجِمِ لُطْفٍ وَجَو: ت ج (٧٥١): ع [المزمور ١٦/١٤٥]، فَوَتَحَاتُ يَدَكَ وَمَشْبِعٌ [مَش: ج] لِكُلِّ حَيٍّ رِصُون: ت ج (٧٥٢): ١، الْحَكِيمُ: ت ج (٧٥٣): ١، يَشْبُ وَزَنَ مَقْرُوقٌ رَامِيٌّ عَدِيْمِيٌّ كَثِيرٌ: ت ج [شَبْتُ ١٠٧ ت، عُبُودُهُ زَرَهُ ٣ ب] (٧٥٤) إِفْضَالُهُ: ت ج، أَفْضَالُهُ: ن

في تهيئته لكل نوع غذاءه الضروري ، ومادة قوامه وهذا بين واضح . وهكذا يرى ارسطو ان هذا النحو من العناية ضروري موجود . قد ذكر ذلك ايضا الاسكندر ⁽⁷⁵⁵⁾ عن ارسطو اعنى تهيئة وجود اغذية كل نوع لاشخاصه ، ولو لا ذلك لهلك النوع بلا شك . وهذا بين بايسر تأمل .

5 واما قولهم : ايلام الحيوان (المنهى عنه) في التوراة ⁽⁷⁵⁶⁾ من قوله :

لماذا ضربت اتانك ⁽⁷⁵⁷⁾ فذلك على جهة التكميل لنا لثلاثتخلق باخلاق

القساوة ، ولا تؤلم عبثا للافائدة ، بل نقصد الرفق والرحمة | ولو بشخص (٢٧٠ - ب) ج
اي حيوان اتفق الا عند الحاجة : لان نفسك اشتيت اكل اللحم ⁽⁷⁵⁸⁾

لا أن نذبح على جهة القساوة او اللعب . ولا يلزمني ⁽⁷⁵⁹⁾ ايضا بحسب هذا

10 الرأي السؤال ان يقال لي ، ولاى شئ اعنى باشخاص الانسان ، ولا

يعنى مثل تلك العناية سائر اشخاص | الحيوان ؟ لان هذا السائل ينبغي (٣٧ - ب) م
ان يسأل نفسه ، ويقول لاى شئ وهب العقل للانسان ولم يهب ⁽⁷⁶⁰⁾

ذلك اسائر انواع الحيوان . فان جواب ⁽⁷⁶¹⁾ هذا السؤال الاخير ⁽⁷⁶²⁾ كذا

شاء ، او كذا اقتضت حكمته او كذا اقتضت الطبيعة بحسب الثلاثة

15 اراء المتقدمة .

وهذه الجوابات بعينها يجاب ⁽⁷⁶³⁾ عن السؤال الاول . وحصيل

رأى الى آخره . فاني لا اعتقد انه تعالى يخفى عنه شئ او انسب له عجزا بل

اعتقد ان العناية تابعة للعقل ولازمة له . اذ العناية انما تكون من عاقل

والذى هو عقل كامل على كمال لا كمال بعدد . فكل من اتصل به شئ من

20 ذلك الفيض على قدر ما يصله من العقل يصل من العناية . هذا هو الرأي الذى

يطابق عندى المعقول ونصوص الشريعة . واما تلك الآراء المتقدمة ففيها

(755) الاسكندر : ت ، اسكندر : ج (756) : ا ، صريبل حليم داويرتا : ت ج

(757) : ع [العدد ٢٢ / ٢٢] ، علمه حكيت ات انتك : ت ج (758) : ع [الثانية

٢٠ / ١٢] ، كى تاوه نفشك لاكل بسر : ت ج (759) يلزمني : ت ، يلزمني : ج (760)

يهب : ت ، يوهب : ج (761) جواب : ت ، جواب : ج (762) الاخير : ت ج ، الاخر : ن

(763) يجابوب : ت ، يجابوب : ج

افراط وتفريط. إما افراط يخرج إلى الاختلاط المحض ومناكرة المعقول ومكابرة المحسوس، أو تفريط عظيم يوجب اعتقادات رديئة جدا في حق الآله وفسادا لنظام وجود الانسان، ومحو محاسن الانسان كلها الخلقية والنطقية اعنى رأى من رفع العناية عن اشخاص الانسان وسوى⁽⁷⁶⁴⁾ بينها وبين اشخاص سائر انواع الحيوان.

5

فصل يـح [١٨]

وبعد ما قدمته من تخصيص العناية بنوع الانسان | وحده من سائر انواع الحيوان اقول: انه⁽⁷⁶⁵⁾ قد علم ان⁽⁷⁶⁶⁾ ليس في خارج الذهن نوع موجود بل النوع وسائر الكليات معانٍ ذهنية كما علمت، وكل موجود خارج الذهن انما هو شخص او اشخاص. فاذا⁽⁷⁶⁷⁾ علم هذا فقد علم 10 ان الفيض الالهى الموجود متصلا⁽⁷⁶⁸⁾ بنوع الانسان اعنى العقل الانسانى انما هو ما وجد من العقول الشخصية وهو ما فاض على زيد، وعمرو⁽⁷⁶⁹⁾، وخالد، وبكر.

و اذا كان ذلك كذلك، فيلزم على ما ذكرته في الفصل المتقدم ان اى شخص من اشخاص الناس نال من⁽⁷⁷⁰⁾ ذلك الفيض حظا اوفر 15 بحسب تهيؤ مادته، ورياضته كانت العناية به اكثر ضرورة، ان⁽⁷⁷¹⁾ كانت العناية تابعة للعقل كما ذكرت؛ فلا تكون العناية الالهية باشخاص نوع الانسان كلها على السواء بل تتفاضل العناية بهم، كتفاضل كما لهم الانسانى. وبحسب هذا النظر يلزم ضرورة ان تكون عنايته تعالى بالانبياء عظيمة جدا. وعلى حسب مراتبهم فى النبوة، وتكون عنايته بالفضلاء 20 والصالحين على حسب فضلهم، وصلاحهم. اذ ذلك القدر من فيض العقل الالهى هو الذى انطق الانبياء وسدد افعال الصالحين وكمل علوم الفضلاء بما علموا.

(764) سوى : سارى : ج (765) انه : ت - : ج (766) ان : ت ، انه : ج (767) فاذا : ت ، فهذا : ج (768) متصلا : ت ، متحصل : ج (769) عمرو : ج ، عمر : ت (770) من : ج ، فى : ت (771) ان : ت ، وان : ن ، او : ج

واما الجاهلون العصاة ، فبحسب ما علموا من ذلك الفيض ، هان امرهم ، وانتسقوا في نظام سائر اشخاص انواع الحيوان : فائل البهائم وتشبه بها ⁽⁷⁷²⁾ . ولذلك سهل قتلهم ، بل امر به للمنافع . وهذا الغرض

- هو قاعدة من قواعد الشريعة ، وعليه مبناها ، اعني على ان العناية [٣٨ - ب) م]
 5 بشخص شخص من اشخاص الانسان بحسبه ⁽⁷⁷³⁾ . تأمل كيف نص على
 العناية بمجزيات احوال الآباء ⁽⁷⁷⁴⁾ في تصرفاتهم ، وحتى في كسبهم وما ⁽⁷⁷⁵⁾
 وعدوا به من اصحاب العناية لهم قيل لابراهيم : انا ترس لك ⁽⁷⁷⁶⁾ وقيل ⁽⁷⁷⁶⁾
 لاسحق : وانا اكون معك واباركك ⁽⁷⁷⁷⁾ وقيل ليعقوب : وها انا معك
 احفظك حيثما اتجهت ⁽⁷⁷⁸⁾ وقيل لسيد النبيين : انا اكون معك ⁽⁷⁷⁹⁾ . وقيل
 10 ليشوع : كما كنت مع موسى اكون معك ⁽⁷⁸⁰⁾ . وهذا كله تصريح بالعناية
 بهم على قدر كمالهم .

وقيل في العناية بالفضلاء واهمال الجاهلين : هو يحفظ اقدام اتقيائه
 والمنافقون في الظلمة يصمتون لانه لا يغلب انسان بقوته ⁽⁷⁸¹⁾ . يقول : ان
 سلامة بعض اشخاص الناس من الآفات ووقوع بعضهم فيها ليس ذلك
 15 بحسب قواهم البدنية ، واستعداداتهم الطبيعية هو ⁽⁷⁸²⁾ قوله : لانه لا يغلب
 الانسان بقوته ⁽⁷⁸¹⁾ . بل ذلك بحسب الكمال والنقص اعني قربهم من الله

(772) : ع [المزمور ١٣ / ٤٨] ، تمثل كهيوت تدمر : ت ج . (773) بحسب : ت ،
 فحسب : ج (774) : ا ، الابوت : ت ج (775) وما : ت ج ، ما : ن (775) : ع
 [التكوين ١ / ١٥] ، انكى بجن لك : ت ج (776) قيل : ت ، قل : ج (777) : ع [التكوين
 ٣ / ٢٦] ، ليصحق واهيه عك وابركك : ت ج (778) : ع [التكوين ١٥ / ٢٨] ، وهه
 انكى عك وشر تيك بكل اشرتك : ت ج (779) : ع [الخروج ١٢ / ٣] ، كي ايه عك :
 ت ج (780) : ع ، [يشوع ٥ / ١] ، ليهوشع كاشر هيتى هم مشه ايه عك : ت ج (781) :
 ع [الملوك الاول ٩ / ٢] ، رجل حديدو يشمر و رشيم بحشك يسموك لا بكج يحجر ايش :
 ت ج (782) هو : ت ، هي : ج

او بعدهم. فلذلك كان القريبون منه في غاية الوقاية يحفظ اقدام اتقيائه (783).

والبعيدون منه معترضون لما اتفق ان يصيبهم ، وليس ثم يقيم عما يطرأ كالماشي في الظلام الذي عطبه مضمون (784).

وقيل في العناية بالفضلاء ايضا : يحفظ عظامها كلها الخ. (785)

5 عينا الرب الى الصديقين الخ. (796)، ويدعوني فاستجيب له الخ. (787).

والنصوص التي جاءت في هذا المعنى اكثر من ان تحصى اعني في العناية باشخاص الناس على قدر كمالهم ، وفضلهم. وقد ذكر الفلاسفة ايضا هذا المعنى.

(١-٢٧١) ج قال : ابو نصر [الفارابي] في | صادر شرحه لكتاب « نيقوماخيا »

10 لارسطو قال : واما | الذين لهم قدرة ان ينقلوا انفسهم من خلق الى خلق فاؤلئك هم الذين قال افلاطون فيهم : ان عناية الله بهم اكثر.

فتامل كيف اخرجنا هذا النحو من الاعتبار لمعرفة صحة ما جاء وا به

الانبياء كلهم عليهم السلام من العناية الشخصية الخصيصة بشخص شخص ، على قدر كماله. وكيف هذا لازم من جهة النظر ، اذا كانت العناية تابعة (788)

15 للعقل كما ذكرنا. ولا يصح ان نقول ان العناية نوعية لا شخصية ، كما

شهر من بعض مذاهب الفلاسفة. اذ ليس ثم موجود خارج الذهن غير

الاشخاص. وبهؤلاء الاشخاص اتصل العقل الالهي ، فالعناية اذن انما

هي بهؤلاء الاشخاص. فتامل هذا الفصل حق تأمله تسلم لك قواعد

الشريعة كلها به و تطابق لك آراء نظرية فلسفية وترتفع الشناعات ،

20 وتتضح لك صورة العناية كيف هي وبعدها ذكرناه من آراء اهل النظر

في العناية ، وتدير الله للعالم كيف هو ألخص لك ايضا رأى اهل ملتنا

في العلم وكلاماً لي في ذلك.

(783) انظر الرقم 781 (784) مضمون : ت ، مطنون : ج (785) : ع [المزمور

[٢١/٣٢] ، شمر كل عصوي و جو : ت ج (786) : ع [المزمور ١٦/٣٣] ، عيني الله

الصديقين و جو : ت ج (787) : ع [المزمور ١٥/٩٠] ، وقراني واهنو و كو : ت ج (788)

تامة : ت ح ، ثالثة : ن

فصل يط [١٩]

لا شك انه معقول اول ان الله تعالى يجب ان توجد (789) له كل الكمالات (790) وتنفي عنه كل النقائص. ويكاد ان يكون معقولا اولاً ان الجهل، باى شئ كان، نقص، وانه تعالى لم يجهل شيئاً، لكن الذى 5 دعا بعض اهل النظر كما | ذكرت لك ان يتجاسر، ويقول يعلم كذا، (٣٩-ب) م ولا يعلم كذا. هو ما تخيله من عدم انتظام احوال اشخاص الانسان التى اكثر تلك الاحوال ليست احوالا طبيعية فقط، تابعة ايضا لكون الانسان ذا استطاعة، وروبة وقد ذكر الانبياء ان استدلال الجهال على عدم علم الاله بافعالنا انما هو رؤية اهل الشر فى نعمة ورخاء. وان هذا 10 داع للفاضل ان يظن ان اعتماده للخير (791) وما تحمله فى ذلك من المشقة لمقاومة الغير (792) له غير مفيد. ثم ذكر النبي انه اجال فكره فى ذلك الى ان تبين له ان الامور تنظر بمآلها، لا باوائها. وهذا هو وصفه فى نظم هذه المعانى كلها قال :

ويقولون كيف يكون الله عالماً وهل من علم للكلى ان هؤلاء

15 منافقون وهم مدى الدهر فى دعة وقد ازدادوا ثروة اذن باطلا زكيت

قلبي ، وغسلت كفى بالنقاء (793). وآخر القول : ولقد هممت ان ادرك

ذلك لكنه عسر فى عيني الى ان ادخل فى اقداس الله واتامل فى آخرتهم

انما جعلتهم فى مزالق الخ. كيف صاروا الى الخراب فى لحظة الخ (794).

(789) توجد : ت توجد : ج (790) الكمالات : ج ن ، الخيرات : ت (791)

للخير : ت ، الخير : ج (792) الغير : ت ، الخير : ج . الجور : ن (793) : ع [المزمور

١٣/٧٢ - ١١] ، وامرو ابيك يدع ال ويش دعه بعلين هه اله رشيم وشاوى عولم هشجو

حيلك ريق زكى لبي و ارحص بنقيون كنى : ت ج (794) : ع [المزمور ١٩/٧٢ - ١٦] ،

واحشه لاعت زات عمل هوا بعنى عد ابوا ال مقدسى ال ايته لاجريمك بحلقوت رجوايك

هيوشمه كرجع [+ مفوتوم من بلهوت : ج : ت ج

وهذه المعاني بعينها قد ذكرها «ملاخي» قال : لقد اشتدت على
اقوالكم قال الرب وتقولون بيم نكلمنا عليك. انكم قلتم عبادة الله باطلة
وما المنفعة في حفظنا محفوظاته وفي مشينا بالحديد امام رب الجنود ،
والآن فاننا نغبط المتكبرين الخ. حينئذ تكلم خائفو الرب الخ. فتتوبون ،
وتميزون الخ (795).

5

وقد بين ايضا داود شهرة هذا الرأي في زمانه وما اوجبه من تعدى
الناس ، وظلمهم بعضهم لبعض. واخذ ان يحتج على ابطال ذلك الرأي
(١-٤٠) م والإخبار بانه تعالى يعلم جميع ذلك | قال : يقتلون الارملة والغريب
ويذبحون اليتيم. ويقولون ان الرب لا يبصر ، واله يعقوب لا يفتن
افطنوا ايها الجهال في الشعب ويا اغبياء متى تعقلون الذي غرس الاذن
لا يسمع ام الذي جبل العين لا يبصر (796).

10

وها انا ابين لك معنى هذا الاحتجاج بعد ان اذكرك سوء فهم
المتهاقين لكلام الانبياء ، لهذا الكلام ، قال لي منذ سنين اشخاص من
نبلاء ملتنا الأطباء على جهة التعجب منهم ، من قول داود قالوا: هكذا
كان يلزم على قياسه (797) هذا ان خالق الفم يا كل وخالق الرئة يصيح .
15 وهكذا سائر الاعضاء. فتأمل يا ايها الناظر في مقالتي هذه ! كم بعدوا عن
الصواب في فهم هذه الحجة. واسمع معناها بين هو: ان كل فاعل آلة
من الآلات لولا ان الفعل الذي يُفعل، بتلك الآلة متصور عنده ، لما

(795) : ع [ملاخي ١٨/٣ - ١٣] ، حزقو على دبريكم امر الله و جو امرتم شوا
عبود الهيم و مه بصع كي ثمرنو مشمرتو وكي حلكنو قدر نيت مفنى الله صبارت و هته اغنوما شرم
زديم و جواز ندر و يراى الله و جر و شيم و رايتم و جو : ت ج (796) : ع [الزمر ٩/٩٣
٦ -] ، الله و جر يهرجو و يتوهم ير محو و يامرولا يراه به ولا بين الهى يعقب بينو
بو عريم بعم و كسيلم متى تشكيلو هنو طع ازن هلا يشع يوصر عين هلا يبيط : ت ج (797)
قياسه : ت ، قياس : ج

امكنه عمل آلة له . ومثال ذلك انه لو لم يتصور الحداد معنى الخياطة ، وفهمه لما عمل الابرة على هذا الشكل الذى لا تتم الخياطة الا به . وهكذا سائر الآلات .

- فلما زعم من زعم من الفلاسفة ان الله لا يدرك هذه الشخصيات
5 لكونها من مدركات الحواس وهو تعالى لا يدرك بحاسة بل ادراكا عقليا ، احتج⁽⁷⁹⁸⁾ عليهم بوجود الحواس ، وقال : فاذا كان معنى ادراك البصر خفيا عنه لا يعلمه كيف اوجد هذه الآلة المهيئة للادراك البصرى ؟ اتراه⁽⁷⁹⁹⁾ بالاتفاق وقع ان تحدث⁽⁸⁰⁰⁾ رطوبة ما صافية ودونها رطوبة اخرى كذلك او دونها طبقة ما اتفق ان انشقت فيها ثقبه ، وجاءت امام (٤٠-ب) م
10 تلك الثقبه طبقة صافية صلبة .

- و بالجملة رطوبات العين وطبقاتها واعصابها التى هى من الأحكام (٢٧١-ب) ج
على ما قد علم . وكلها مقصود بها غاية هذا الفعل . ايتصور عاقل ان هذا وقع كيف اتفق ؟ لابل هو بقصد من الطبيعة ضرورة ، كما يتن كل طبيب ، وكل فيلسوف . وليست الطبيعة ذات عقل ، وتدير ، وهذا
15 باجماع من الفلاسفة ، بل هذا التدبير المنهى ، صادر على رأى الفلاسفة عن مبدء عقلى ، وهو من فعل ذى عقل فى رأينا . وهو الذى طبع هذه القوى فى كل ما توجد فيه قوة⁽⁸⁰¹⁾ طبيعية .

- فاذا كان ذلك العقل لا يدرك هذا المعنى⁽⁸⁰²⁾ ولا يصرفه فكيف اوجد او حصلت عنه على ذلك الرأى طبيعة نقصد نحو هذا الغرض الذى
20 لا علم له به . وبالحقيقة سماهم : جهالا واغبياء⁽⁸⁰³⁾ ثم اخذ ان يبين ان ذلك نقص فى ادراكنا و ان الله عز وجل الذى وهبنا هذا العقل الذى به ندرك ، ومن اجل قصورنا⁽⁸⁰⁴⁾ عن ادراك حقيقته تعالى

(798) احتج : ت ، فاحتج : ج ن (799) اتراه : ج ، اترى : ت (800) تحدث : ت ، حدثت : ج ، حدث : ن (801) قوة : ت ج ، القوة : ن (802) هذا المعنى : ت ، هذه المعنى : ن ، ذلك المعنى : ج (803) : ا ، برعيرم وكيليم : ت ج (804) قصورنا : ت ، قصوره : ج ن

حدثت لنا (805) هذه الشبه (806) العظيمة قد (807) علم تعالى ذلك النقص منا. وان فكرتنا هذه المقصورة لا يلتفت (808) الى ما اوجبه من التهاوت قال: الذي يعلم البشر الحكمة ان الرب يعلم افكار البشر انها باطلة (809).

- وغرضي كله هذا (810) الفضل ان ابين ان هذا نظر قديم جدا اعني 5
ما وقع للجهال من عدم ادراك الاله من اجل كون احوال اشخاص
الانسان الممكنة بطبيعتها غير منتظمة قال : وعمل بنو اسرائيل في الخفاء
(٤١-١) م امورا غير مستقيمة | في حق الرب (811) وفي « المِدرش » ما ذا قالوا ؟
قالوا : ان هذا العمود لا يرى ولا يسمع ولا يتكلم (812) يريدون بذلك
تحليلهم ان الله غير مدرك هذه الاحوال ، ولا يصل (813) منه امر ولا نهى 10
للانبياء. وعلّة ذلك كله ، ودليله عندهم كون احوال الاشخاص الانسانية
لا تجري بحسب ما يرى كل شخص منا ، ان هكذا ينبغي ان تكون. فاذا
رأوا ان ليست الامور كما يريدون قالوا : لا يرانا الرب (814) وقال
« صفنيا » عن هؤلاء : القائلين في قلوبهم لا ياتي الرب بخير ولا شر (815) .
واما ما ينبغي ان يقال في علمه تعالى بالامور كلها فاخبرك برأبي في ذلك 15
بعد ان اعلمك بالامور المجمع عليها التي لا يمكن ذو (816) عقل ان يخالف
في شيء منها.

(805) لنا : ت ج ، له : ن (806) الشبه : ت ج ، الشبه : ن ، الشبهات : ي
(807) قد : ت ج ، وقد : ن (808) ذلك النقص .. فكرتنا ... يلتفت : ت ج ، هذه القصور فكرتهم
تلتفت : ن (809) : ع [الزمور ١١/٩٣ - ١٠] هلمد ادم دعت الله يودع محشيت ادم كي
هم هبل : ت ج (810) بهذا : ت ، كان بهذا : ج (811) : ع [الملوك الرابع ١٧/٩] ،
ويخافون بني اسرائيل دبريم اشرا لا كن هل الله : ت ج (812) : ا ، مه امرو امرو همود هزه
اينورواه واينو شومع واينو مدبر : ت ج [المدرش غير معروف المكان : ب] (813) يصل :
ت ، وصل : ج ن (814) : ع [حزقيال ١٢/٨] ، اين الله رواه او تنو : ت ج (815) :
ع [صفنيا ١/١٢] ، هامريم بلبيم لا يطيب الله ولا يريغ : ت ج (816) ذو : ج ، ذا : ت

امر مجمع عليه انه تعالى لا يصح ان يتجدد له علم حتى يعلم الآن
 ما لم يعلمه قبل ، ولا تصح ان تكون له علوم كثيرة متعددة ، ولو على
 رأى من يعتقد الصفات ، فلما تبرهن هذا ، قلنا نحن معشر المشرعين ان
 5 بالعلم الواحد يعلم الاشياء الكثيرة المتعددة ، وليس باختلاف المعلومات
 تختلف العلوم في حقه تعالى كما ذلك في حقنا . وكذلك قلنا ان هذه الاشياء
 كلها المتجددة عليمها قبل كونها ، ولم يزل عالما بها . فلذلك لم يتجدد
 علم بوجه لان علمه بان فلانا ⁽⁸¹⁷⁾ هو الآن معدوم وسيوجد في الوقت
 الفلاني ويدوم موجودا مدة كذا ، ثم يعدم فان اذا وجد ذلك الشخص
 10 كما تقدم العلم به ، ما زاد ثم علم ، ولا حدث ما لم يكن معلوما عنده ،
 بل حدث ما لم يزل معلوما انه سيحدث على ما وجد عليه .
 ولزم بحسب هذا الاعتقاد ان يكون العلم يتعلق بالاعدام ، ويحيط بما
 لا نهاية له فاعتقدنا ذلك ، وقلنا ان الاعدام التي سبق في علمه ايجادها وهو
 قادر على ايجادها لا يتمتع تعلق علمه بها . اما مالا يوجد اصلا فذلك ⁽⁸¹⁸⁾ هو
 15 العدم المحض في حق علمه الذي لا يتعلق علمه به كما لا يتعلق علمنا نحن
 بما هو معدوم عندنا . و ⁽⁸¹⁹⁾ اما الاحاطة بما لا نهاية له ⁽⁸²⁰⁾ ففيه اشكال ،
 وذهب بعض اهل النظر الى القول بان العلم يتعلق بالنوع ويترسل على
 سائر اشخاص النوع بمعنى ما ، فهذا رأى كل مشرع بحسب ما تدعو
 اليه ضرورة النظر .

20 اما الفلاسفة فبتوا الامر وقالوا : انه لا يتعلق علمه ⁽⁸²¹⁾ بعدم ،
 ولا يحيط علم بما لا نهاية له ⁽⁸²⁰⁾ فاذا ولا يتجدد علم . فحال ان يعلم شيئا
 من المتجددات ، فلا يعلم اذن الا الشيء الثابت الذي لا يتغير . وبعضهم

(817) فلانا : ج ، فلان : ت (818) فذلك : ت ج ، فذلك : ن (819) و : ج ، - :

ت (820) له : ت ، - ج (821) علمه : ت ، علم : ج

حدث له شك آخر، وقال ⁽⁸²²⁾: ولو الاشياء الثابتة ، ان علمها ، فقد صارت له علوم كثيرة ، لان بكثرة المعلومات تكثر العلوم. لان لكل (١-٤٢) م معلوم علما ⁽⁸²³⁾ يخصه فاذن لا | يعلم الا ذاته .

- والذى أقوله انا: إن كل ما وقعوا فيه كلهم ، سببه ان جعلوا بين علما وعلمه تعالى نسبة ، وينظر كل فريق في امور تمتنع في علما ، فيظن ان 5 ذلك لازم في علمه ، او يشكل عليه الامر . وينبغي ان يعظم تأنيب الفلاسفة في هذه المسئلة اكثر من كل اجد. لانهم الذين برهنوا ان ذاته تعالى لا تكثير فيها ، ولا له صفة خارجة عن ذاته ، بل علمه ذاته ، (١-٢٧٢) ج وذاته علمه. وهم الذين برهنوا ان عقولنا مقصورة عن ادراك حقيقة | ذاته على ما هي عليه كما بينا. فكيف يزعمون ان يدركوا علمه. وعلمه 10 ليس هوشنا خارجا عن ذاته ، بل ذلك التقصير بعينه الذى قصرت عقولنا عن ادراك ذاته ، هو التقصير عن ادراك علمه بالاشياء كيف هي ⁽⁸²⁴⁾. وليس ذلك علما من نوع علما ، فنقيس عليه ، بل امرا مباينا ⁽⁸²⁵⁾ كل المباينة . وكما ان ثم ذاتا ⁽⁸²⁶⁾ واجبة الوجود ، عنها يلزم كل موجود على رأيهم. اذ ⁽⁸²⁷⁾ هي الفاعلة كل ما سواها بعد العدم على رأينا. 5

- كذلك نقول : ان تلك الذات مدركة لكل ما سواها و ⁽⁸²⁸⁾. لا يخفى عنها شئ بوجه من كل ما يوجد ، ولا مشاركة بين علما وعلمه ، كما لا مشاركة بين ذاتا وذاته . وانما غلط هنا اشتراك اسم العلم لان المشاركة في الاسمية فقط ، والمباينة في حقيقته. فمن اجل هذا تلزم الشاعات ، اذو ⁽⁸²⁹⁾ نتخيل ان الامور اللازمة لعلما لازمة لعلمه . وما يبين لى ايضا من 20 نصوص التوراة ان علمه تعالى بوجود ممكن | ما ، أنه سيكون ، لا يخرج ذلك الممكن عن طبيعة الامكان بوجه ، بل طبيعة الامكان باقية معه.

(822) قال: ت ، قالوا : ج (823) علما : ج ، علم: ت (824) هي : ت ، هو: ج (825) امرا مباينا : ت ، الامر باين : ج ن (826) ذاتا : ج ، ذات: ت (827) اذ : ج ، او : ت (828) و : ت ، - : - ج (829) اذو : ج ، اذ: ت

وان ليس العلم بما يحدث من الممكنات موجبا⁽⁸³⁰⁾، كونها ضرورة على احد الإمكانين. هذه ايضا قاعدة لمن قواعد شريعة موسى لاشك فيها⁽⁸³¹⁾ ولا مرية. ولولا ذلك لما قال : فاصنع سورا لسطحك⁽⁸³²⁾. وكذلك قوله (+) : كيلا يقتل في الحرب فياخذها رجل آخر⁽⁸³³⁾. وكذلك التشريع

5 كله والامر والنهي راجع لهذا الاصل ، وهو ان علمه بما يكون لا يخرج ذلك الممكن عن طبيعته. وهذا شديد الاشكال في ادراك عقولنا المقصرة. فتامل في كم فصل باين علمه علمنا على رأى كل منشرع.

اول ذلك في كون العلم الواحد يطابق معلومات كثيرة مختلفة الانواع.

10 والثاني في تعلقه بما لم يوجد.

والثالث في تعلقه بما لا نهاية له.

والرابع في كون علمه لا يتغير بادراك المحدثات. ويبدو لي⁽⁸³⁴⁾ ان معرفة ان⁽⁸³⁵⁾ الشئ سيوجد. ماهى المعرفة به ، انه قد وجد، بل هنا زيادة ما ، وهى ان الذى كان بالقوة صار بالفعل.

15 والخامس بحسب رأى شريعتنا في كونه تعالى لا يختص علمه تعالى احد الامكانين. وان كان قد علم تعالى مآل احدهما⁽⁸³⁶⁾ على التحصيل. فبالت شعري ! في اى شئ شبه علمنا بعلمه⁽⁸³⁷⁾ على رأى من يعتقد العلم صفة زائدة. وهل هنا الا مشاركة في الاسم فقط. اما على رأينا الذى نقول ليس علمه شيئا زائدا على ذاته. فبالحق لزم ان يبين

20 علمه علمنا هذه المبانية | الجوهرية كبنانية جوهر السماء لجوهر الارض. (١-٤٣) م

(830) موجبا: ج ، موجب: ت (831) فيها: ت ، فيه: ج (832): ع [الثنية

٨/٢٢]، وعسيت معقه لجبك: ت ج(+) قوله: ت ، قال: ج (833): ع [الثنية ٧/٢٠]، فن يموت بعلمه وايش احريقته: ت ج (834) ل: ج ، - : ت (835) ان: ت ، - : ج

(836) مآل احدهما: ت ، مالاخدهما: ج (837) بعلمه: ج : علمه: ت

قد صرح الانبياء بذلك قال ان افكارى ليست افكاركم ولا طرقكم
طرقى يقول الرب كما علت السموات عن الارص - كذلك طرقى علت عن
طرقكم وافكارى عن افكاركم (838).

- وجملة المعنى الذى اقوله : والحصه ان كما لا ندرك حقيقة ذاته .
 ولكن مع ذلك علمنا ان وجوده اكل وجود . ولا يشوبه نقص ولا 5
 تغير ، ولا انفعال بوجه . كذلك مع كوننا لا نعلم حقيقة علمه . اذ هو
 ذاته ، نعلم انه لا يدرك تارة ، ويجهل اخرى . اعنى انه لا يتجدد له
 علم بوجه ، ولا يتكثر ولا يتناهى علمه . ولا ينحى عنه شئ من الموجودات
 كلها ولا يبطل علمه بها طبائعها . بل الممكن باقى مع طبيعة الإمكان.
 وكل ما يظهر فى مجموع هذه الاقويل من التناقض هو بحسب اعتبار 10
 علمنا الذى لا يشارك علمه الا فى الاسم فقط . كذلك القصد مقول على
 ما نقصده نحن وعلى ما يقال انه قصده تعالى باشتراك.

- وكذلك العناية مقولة باشتراك على ما نعى نحن به (839) وعلى
 ما يقال انه تعالى يعنى به . فالصحيح اذن ان معنى العلم ومعنى القصد ،
 ومعنى العناية المنسوبة لنا غير معانى تلك المنسوبة اليه . ففى اخذت 15
 العناية او العلمان او القصدان (840) على ان يجمعها معنى واحد ، جاءت .
 الاشكالات وحدثت الشكوك المذكورة . ومتى علم ان كل ما ينسب
 لنا مبين لكل ما ينسب له ، تبين الحق . وقد صرح التباين بين هذه
 (٤٣- ب) المنسوبة اليه و المنسوبة لنا بقوله « ولا طرقكم طرقى » (841) . كما قد

تقدم لنا ذكر ذلك.

(838) ع [اشعيا ٥٥/ ٨ - ٩] ، كى لا محشور محشور نيكم ولا دركيكم دركى نام
 اقه كى جهوشيم مارص كن حبودركى مدركيكم و محشورى محشورنيكم . ت ج (839) نه : ت ،
 - : ج (840) العناية او العلمان او القصدان . ت ، العناية او العلمين او القصدان : ج
 (841) : ا ، ولا دركيكم دركى . ت ج

فصل كا [٢١]

فرق كبير بين علم الصانع بما صنع وعلم غيره بذلك المصنوع. وذلك ان الشيء المصنوع ان صُنِعَ ⁽⁸⁴²⁾ على وفق علم صانعه فصانعه اذن انما صنعه ⁽⁸⁴³⁾ ما صنعه ⁽⁸⁴⁴⁾ تابع ⁽⁸⁴⁵⁾ لعلمه. واما الغير الذى يتامل هذا المصنوع ، ويحيط علمه به فعلمه تابع للمصنوع. مثال ذلك ان الصانع الذى عمل ⁽⁸⁴⁶⁾ هذه الخزانة التى تتحرك | فيها ائقال بجرى الماء ، فتدل (٢٧٢-ب) ج على ما مضى من النهار او الليل من الساعات ، كل ما يسيل فيها من الماء ، وتغير وضع سيلانه ، وكل خيط ، وينجذب ، وكل بندقة تنزل ، كل ذلك مدرك ⁽⁸⁴⁷⁾ معلوم عند صانعهها. وما علم تلك الحركات من اجل تامله هذه الحركات الحادثة الآن ، بل الامر بالعكس. وذلك ان تلك الحركات الحادثة الان انما حدثت على وفق علمه. وليس كذلك الذى يتامل تلك الآلة ، بل المتامل كلما ⁽⁸⁴⁸⁾ رأى حركة ما استجد له علم ، ولا يزال يتامل وعلومه تزيد وتجدد اولا اولا ، حتى يكتسب علم جملة الآلة منها ولو قدرت ان حركات تلك الآلة لا تنهاى لكان المتامل لا يحيط علما بها

15 ابدأ ، ولا يمكن المتامل ايضا ان يعلم حركة | من تلك الحركات قبل (١-٤) م حدوثها. اذ انما يعلم ما يعلم مما يحدث. وهكذا الحال فى جملة الوجود ، ونسبته الى علمنا وعلمه تعالى. وذلك انا نحن انما نعلم كل ما نعلم من قبل تامل الموجودات فلذلك يتعلق علمنا بما سيكون ، ولا بما لا يتناهى. وعلومنا متجددة متكررة بحسب الاشياء التى منها نكتسب علمها وهو تعالى

20 ليس كذلك ، اعنى انه ليس يعلم الاشياء من قبيلها ، فيقع التعدد والتجدد بل تلك الاشياء تابعة لعلمه المتقدم المقدّر لها بحسب ما هى عليه ، اما وجود مفارّق او وجود شخص ذى مادة ثابت ، او وجود ذى مادة متغير الاشخاص تابع لنظام ، لا يختل ولا يتغير.

(842) صنع : ت ج ، نصنع : ن (843) صنعه : ت ، وصنعه : ج ، صنعة : ن

(844) صنع : ت ج ، صنعه : ن (845) تابع : ج ، تابعا : ت (846) عمل : ت ، يعمل :

(847) مدرك : ت ، مدرك : ج (848) كلما : ت ، كل ما : ج

فلذلك لا يكون عنده تعالى تكثر علوم ولا تجدد ، وتغير علم ،
لانه بعلمه حقيقة ذاته الغير متغيرة ، عليم جميع ما لزم افعاله كلها . وكوننا
زروم ان نعقل نحن كيف ذلك ، هو كوننا زروم ان نكون نحن هو
و ادراكنا ادراكه . فالذى ينبغي للمحقق المنصف ان يعتقد انه تعالى
لا ينبغي عنه شئ بوجه ، بل الكل مكشوف لعلمه الذى هو ذاته ، وان
5 ذلك النحو من الادراك محال ان نعلمه نحن بوجه ، ولو علمنا كيف هو
لكان عندنا⁽⁸⁴⁹⁾ ذلك العقل الذى به يدرك هذا النحو من الادراك . وهذا
شئ لا يوجد فى الوجود الا له تعالى ، وهو ذاته . فافهم⁽⁸⁵⁰⁾ هذا . فانى
اقول : انه غريب جدا ورأى صحيح اذا تَبَيَّنَ لا يوجد فيه شئ من
(٤٤-ب) ؛ ⁽⁸⁵¹⁾ الغلط ، ولا من التعمية ، ولا تلحقه الشناعات ، ولا نسب به لله
10 نقص . اذ هذه المعانى الجليلة العظيمة ، لا يمكن حصول برهان عليها
بوجه لا بحسب رأينا معشر المشرعين ولا بحسب رأى الفلاسفة على حسب
اختلافهم فى هذه المسألة . وكل المطالب التى لا يقوم عليها برهان ، ينبغي
ان يتبع فيها هذه⁽⁸⁵²⁾ الطريق التى تبعناها فى هذه المسألة ، اعنى مسألة
علم الاله بما سواه فافهمه .
15

فصل كب [٢٢]

قصة ايوب الغريبة العجيبة هى من قبيل ما نحن فيه ، اعنى انه مثل
لتبيين⁽⁸⁵³⁾ آراء الناس فى العناية . وقد علمت تصريحهم وقول بعضهم : ايوب
لم يكن موجودا ولا خلق الا انه كان مثلاً⁽⁸⁵⁴⁾ . والذى زعم انه : كان وخلق
(855) و انها قصة جرت لم يعلم له لا زمانا ولا مكانا⁽⁸⁵⁶⁾ الا بعض
الحكماء⁽⁸⁵⁷⁾ يقول : انه كان فى ايام الآباء⁽⁸⁵⁸⁾ ، وبعضهم قال : انه كان
20

(849) عندنا : ت ، - : ج (850) فانهم : ت ، فاعلم : ج (851) نسب به لله :
ت ، ينسب به لاله : ج (852) هذه : ت ، هذا : ج (853) اتبين : ت ، لتبين : ج
(854) : ا ، لاهيه ولا نبرا الامثل هيه : ت ج (855) : ا ، هيه ونبرا : ت ج (856)
زمانا ولا مكانا : ت ، زمان ولا مكان : ج (857) : ا ، الحكيم : ت ج (858) : ا ،
بيسى هابوت : ت ج

في أيام موسى⁽⁸⁵⁹⁾ ، وبعضهم قال : انه كان في أيام داود⁽⁸⁶⁰⁾ ، وبعضهم قال إنه : كانه من مهاجري بابل⁽⁸⁶¹⁾ . وهذا مما يؤكد قول من قال : انه لم يكن ولم يخلق⁽⁸⁶²⁾ .

- و بالجملة سواء كان اولم يكن⁽⁸⁶³⁾ في مثل قضيته⁽⁸⁶⁴⁾ الموجودة دائما⁽⁸⁶⁵⁾ تخير كل نَظَّار⁽⁸⁶⁶⁾ من الناس حتى قيل في علم الله وفي عنايته ما قد ذكرت لك ، اعني كون الرجل الصالح الكامل المسدد الاعمال الشديد 5
التقية للآثام تنزل به مصائب عظيمة مترادفة في | ماله ، وولده ، لا لاثم يوجب ذلك . وعلى كلا الرأيين اعني هل كان اولم يكن⁽⁸⁶⁷⁾ ذلك الكلام المصدر به ، اعني قول الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ وقول الله للشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ واسلامه في يده . كل ذلك مثل بلا شك عند كل ذى عقل ، لكنه مثل ليس مثل 10
كل الامثال⁽⁸⁶⁹⁾ بل مثل تعلقت به عجائب واشياء هي غوامض الكون⁽⁸⁷⁰⁾ . وتبينت به مشكلات عظيمة ، واتضحت منه حقائق لا غاية بعدها . وانا اذكرك ما يمكن ذكره ، واذكر لك كلام الحكماء⁽⁸⁷¹⁾ المنبته على جميع ما فهمته من ذلك المثل العظيم . فاول ما تتامله قوله : كان رجل في ارض عوص⁽⁸⁷²⁾ . اتى بالاسم المشترك وهو عوص لانه 15
اسم شخص عوصاً بكثرة⁽⁸⁷³⁾ . وهو امر بالفكرة والتدبير : تشاوروا مشورة⁽⁸⁷⁴⁾ فكأنه يقول لك : تدبر هذا المثل ، وفكر فيه وحصل معناه

(859) : ا ، ييسى مشه : ت ج (860) : ييسى دويد : ت ج (861) : ا ، من عول بيل : ت ج (862) : ا ، هيه ولا نبرا : ت ج (863) : ا ، بين هيه بين لا هيه : ت ج (864) : دائمة : ج (865) : قضيته : ت ج ، قصته : ن (866) : نظار : ت ، ناظر : ج (867) : ا ، هيه اولاً هيه : ت ج (868) : ا ، الشطن . الشطن : ت ج (869) : مثل كل الامثال : ت ، كالا مثال : ج (870) : ا ، ودبريم شيم كبشونوشل عولم : ت ج (871) : الحكاء : ج ، الحكيم : ت (872) : غ [ايوب ١/١] ، ايش هيه بارص : ت ج (873) : [التكوين ٢٢/٢١] ، ات عوص بكورو : ت ج (874) : ع [اشعيا ١٠/٨] ، عوصو عصه : ت ج

وارى الرأى الصحيح ما هو. ثم ذكر: ان ابناء الله جاءوا ليمثلوا امام الرب⁽⁸⁷⁵⁾ وجاء الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ فى غمارهم وليفتنهم لانه لم يقل: جاء بنوالله^(١-٢٧٢) والشيطان ليمثلوا امام الرب⁽⁸⁷⁶⁾، فكأن يكون وجود الكل | على نسبة واحدة بل قال وجاء بنوالله ليمثلوا امام الرب، ودخل الشيطان ايضا بينهم⁽⁸⁷⁷⁾.

5

وهذه الصورة من⁽⁸⁷⁸⁾ القول انما يقال لمن جاء غير مقصود لذاته، ولا مطلوباً من اجل نفسه، بل لما حضر من قصد حضوره جاء هذا فى جملة من جاء. ثم ذكر ان هذا الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ هو جائل فى الارض مخترقها⁽⁸⁷⁹⁾ وليس بينه وبين العلو نسبة بوجه، ولاله هناك مجال، هو قوله: من الطواف فى الارض والتردد فيها⁽⁸⁸⁰⁾ انما طوفه وجولانه 10 (٤٥-ب) م فى الارض |. ثم ذكر ان هذا المستقيم الكامل أسلم فى يد هذا الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾. وان كل ما حل به من الآفات فى ماله ووُلده، وجسمه كان سببه الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ فلما قدر⁽⁸⁸¹⁾ هذا التقدير اخذ < ان > يضع اقاويل اهل النظر فى هذه القضية، فذكر رأياً ما، ونسبه⁽⁸⁸²⁾ لايوب واره اخرى لاصحابه وسامعها لك ببيان اعنى تلك الآراء التى تراجعت بهم 15 الظنون من اجلها فى هذه القصة التى كان سببها كلها الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ وظنوا كلهم ايوب واصحابه ان الله فاعل ذلك بذاته لا بواسطة الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾. واعجب ما فى هذه القضية واغربه كونه لم يصف ايوب بعلم ولا قال: رجل حكيم او فطن او عاقل⁽⁸⁸³⁾ بل انما وصفه بفضيلة خلق واستقامة اعمال، لانه لو كان حكيماً⁽⁸⁸⁴⁾ لما اشكل عليه امره كما سيبين. 20

(875) : ا، بنى هالمى لتيصب [على الله : ج] على ادنى : ت ج (876) : ا، بيا وبنى هالمى وشنطن لتيصب [+ على ادنى : ت] : ت ج (877) : ع [ايوب ١/٦] ، و بيا وبنى هالمى لتيصب على الله و با جم هشنطن بتوكم : ت ج (878) : من : ت ، فى : ج (879) : مخترقها : ت ، مخترقه : ج (880) : ع [ايوب ١/٧] ، مشوط بارص وهلك به : ت ج (881) : قدر : ت ج ، قرر : ن (882) : ونسب : ت ، نسب : ج (883) : ا ، ايش حكيم او ميين او مسكيل : ت ج (884) : ا ، حكم : ت ج

- ثم انه درج⁽⁸⁸⁵⁾ مصائبه على نسبة احوال الناس لان من الناس⁽⁸⁸⁶⁾ من لا يرتاح⁽⁸⁸⁷⁾ لفقد المال ، ويتهاون به ، لكنه يهوله امر موت الاولاد ، ويهلكه غمًا . ومن الناس ايضا من يصبر ، ولا يهلع ، ولو لفقد الاولاد . فاما الصبر على الازواج ، فلا قدرة لحساس على ذلك . وجميع الناس ، اعنى الجمهور انما يعظمون الله بالسنتهم ، ويصفونه بالعدل والاحسان فى حال
- 5 ⁽⁸⁸⁸⁾ سعادتهم ورخائهم ، او فى حال شقاوة تُحتمل . اما اذا جاءت هذه المصائب المذكورة فى ايوب : فمنهم من يكفر⁽⁸⁸⁹⁾ ويعتقد قلة الانتظام فى الوجود كله عند ذهاب ماله . ومنهم من يبقى مع اعتقاد العدل والنظام ، ولو مع انكاد ذهاب المال ، لكن ان ابلى بفقد الاولاد فلا يصبر . ومنهم
- 10 من يصبر ، ولا يتشوش عليه اعتقاده مع ذهاب الاولاد . اما مع اوجاع الجسم فلا يصبر احد منهم ألا تشكى ، وتظلم ، اما باللسان او بالقلب .
- اما قوله فى : بنوا الله ليمثلوا امام الرب⁽⁸⁹⁰⁾ فهو فى المرة الاولى والثانية . واما الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ وان كان جاء فى ليفتهم وغمارهم فى المرة الاولى والثانية فانه فى الاولى لم يقل فيه ليمثلوا⁽⁸⁹¹⁾ وفى الثانية قال :
- 15 وجاء الشيطان ايضا بينهم ليمثل امام الرب⁽⁸⁹²⁾ . فافهم هذا المعنى وتامل ما اغربه ، وارى كيف تحصلت⁽⁸⁹³⁾ لى هذه المعانى شبه الوحى . وفلك ان معنى : ليمثلوا امام الرب⁽⁸⁹⁴⁾ كونهم موجودين مسخرين بامرهم فى ما اراده من قول زكريا فى اربع عجالات خارجة⁽⁸⁹⁵⁾ قال : فاجاب الملاك وقال لى هذه رياح السماء الأربع التى تخرج من الوقوف امام سيد

(885) لان من الناس : ت ، - ، ج (886) درج : ت ج ، ذكر : ن (887) يرتاح : ت ج ، يرتدع : ن (888) حال : ج ، - : ت (889) يكفر : ت ، ينفر : ج (890) انظر الرقم 876 (891) : ا ، لخصب : ت ج (892) : و يبا جم هطن بتوك لخصب عل ادنى : ت ج (893) تحصلت : ت ، تحصل : ج (894) : ا ، لخصب عل الله : ت ج (895) : ع [زكريا ١/٦] ، اربع مركبوت يوصاوت : ت ج

الارض كلها⁽⁸⁹⁶⁾ فبين ان ليس نسبة بنى الله⁽⁸⁹⁷⁾ ونسبة الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ في الوجود نسبة واحدة بل بنوالله⁽⁸⁹⁷⁾ اثبت وادوم ، وهو ايضا له حظّ ما في الوجود دونهم.

ومن عجائب هذا المثل ايضا⁽⁸⁹⁸⁾ انه لما ذكر جولان الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾

5 في الارض خاصة ، وفعله هذه الافعال بين انه ممنوع من التسلط على النفس ، وانه جعل له سلطان هذه الاشياء الارضية كلها ، وحيل بينه وبين النفس وهو قوله : ولكن احتفظ بنفسك⁽⁸⁹⁹⁾ وقد بينت لك⁽⁹⁰⁰⁾ اشتراك اسم نفس⁽⁹⁰¹⁾ في لغتنا وانه يقع على الشئ الباقي من الانسان بعد الموت ، وذلك هو الذى لاسطان للشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ عليه. وبعد ذكر

10 ما | ذكرت فاسمع هذه القولة المفيدة التى قالها الحكماء⁽⁹⁰²⁾ الذين يطلق عليهم اسم الحكماء⁽⁹⁰³⁾ بالحقيقة ، فابانت كل مشكل وكشفت كل مُغطى ، و اوضحت معظم غوامض التوراة⁽⁹⁰⁴⁾ وهى قولهم في « التلمود » : قال الربى شمعون بن لقيش ان الشيطان هو [الذى] يعمل السوء [و] هو ملك الموت⁽⁹⁰⁵⁾.

15 فقد ابان عن كل ما ذكرناه ابانة لا تشكل على ذى فهم. فقد⁽⁹⁰⁶⁾ تبين لك ان ، عن معنى واحد بعينه ، يكفى بهذه الثلاثة اسماء⁽⁹⁰⁷⁾ ، وان كل الافعال المنسوبة لكل واحد من هؤلاء الثلاثة انما هى كلها فعل شئ واحد . و هكذا ايضا نصوا حكماء « مشنه »⁽⁹⁰⁸⁾ القدم قالوا : هو ينزل

(896) : ع [زكريا ٥/٦] ، و يمن هلاك و يامر الى اله اربع روحوث هشيم يوصاوت مهتصب عل ادون كل حارس : ت ج (897) : ا ، بنى هالميم : ت ج (898) هذا المثل ايضا : ت ، ايضا هذا المثل : ج (899) : ع [ايوب ٦/٢] ، اك ات نفشو شمور : ت ج (900) انظر الجزء الاول الفصل ٤١ (901) : ا ، نفس : ت ج (902) : ا ، الحكيم : ت ج (903) : ا ، حكيم : ت ج (904) : ا ، سترى توره : ت ج (905) : ا ، امرر . شمعون بن لقيش هو سطن هوا يصر دوع [- ع : ج] هوا ملك هموت : ت ج [بياپترا ١٦] (906) فقد : ت ، وقد : ج (907) اسماء : ت ، الاسماء : ج (908) : ا ، حكى مشنه : ت ج

و يضل [ثم] يصعد ويتم [فحينئذ] يستاذن وياخذ النفس (909).

فقد بان لك ان الذى رأى داود بمراى النبوة (910) فى وقت الوباء :
وبيده سيفه مسلولا ممدودا على اورشليم (911). انه انما اوراه ذلك للدلالة

على معنى ذلك المعنى بعينه ، هو المقول ايضا عنه بمراى النبوة (910) فى حق

5 عصيان اولاد يشوع الكاهن العظيم والشيطان واقف عن يمينه ليقاومه (٢٧٣-ب) ج

(912). ثم بين بعده عنه تعالى بقوله : يشترك الرب يا شيطان يشترك

الرب الذى اختار اورشليم (913). وهو الذى رأى (914) بلعام ايضا بمراى

النبوة (910) يدرك عند قوله له : فانما انا خرجت للشيطان (915).

واعلم ان الشيطان (916) مشتق من مسطه [جنح] : اجنح عنه

10 و اعبر (917) ، اعنى انه من معنى الزوال والذهاب لانه هو الذى يزبل

عن طريق الحق بلا شك ، ويؤيق فى طريق الضلال . وعن ذلك المعنى

بعينه ايضا قيل : ان تصور قلب الانسان شرير منذ حداثته (918). وقد

علمت شهرة هذا الراى | فى شريعتنا اعنى طيب الجبلية وخيث الجبلية (٤٧-١) م

(919) وقولهم بكنلتا الجبلتين (920) وقد قالوا ان خبث الجبلية (921) يحدث

15 فى الشخص الانسانى عند ولادته : فعند الباب خطيئة رابضة (922) وكما

(909) : ا ، تنا يورد ومنه عوله وسطين نوطل رشوت ونوطل نشمه : ت ج (910)

: ا ، بمراه هنبواه : ت ج (911) : ع [الاخبار الايام الاول ١٦/٢١] ، و حربو شلوفه

بيد ونطويه عل ير و شلم : ت ج (912) : ع [زكريا ١/٢] ، يهوشع مكنن مجدول ومطن

عومد مل يمينو لشطنو : ت ج [لشطنو : وان ترجمت فى : ع «ليقاومه» ، ولكن المعنى

الحرى كاترجه بنهس : ليتهم او يؤثمه] (913) : ع [زكريا ٢/٣] ، يعمراه بك مسطن

ويعمراه بك هيوحر بير و شلم : ت ج (914) رأى : ت - ، ج (915) : ع [العدد

٣٢/٢٢] هه انكى يصاتى لسطن : ت ج (916) : ا ، سطن : ت ج (917) : ع [الامثال

١٥/٤] ، سله معلبو و عبر : ت ج (918) : ع [التكوين ٢١/٨] ، كى بصرا ب هادم رع

منعريو : ت ج (919) : ا ، يصرطوب و يصروع : ت ج (920) : ا ، بشى يصريك :

ت ج [مشه ، بركوت ٥/٩] (921) : ا ، يصرهع : ت ج (922) : ع [التكوين

٧/٤] ، لفتح حطاط ربع : ت ج

نصت التوراة : منذ حدوثه ⁽⁹²³⁾ وان طيب الجبلية ⁽⁹²⁴⁾ انما يوجد له
بعد استكمال عقله ⁽⁹²⁵⁾ ولذلك قالوا سمي خبث الجبلية مليكا كبيرا ⁽⁹²⁶⁾
وسمي طيب الجبلية ، وكذا مسكينا وحكيما ⁽⁹²⁷⁾ في المثل المضروب لجسم
شخص الانسان واختلاف قواه في قوله : مدينة صغيرة فيها رجال
قليلون الخ ⁽⁹²⁸⁾.

5

كل هذه الاشياء نصوص لم عليهم السلام ⁽⁹²⁹⁾ مشهورة . فاذ
و بينوا لنا ان خبيث الجبلية ⁽⁹²¹⁾ هو الشيطان وهو ملك ⁽⁹³⁰⁾ بلا شك اعني
انه ايضا يسمى ملكا لانه في غمار بنى الله ⁽⁹³¹⁾ فيكون ايضا طيب الجبلية
⁽⁹²⁴⁾ ملكا حقيقة فارى ⁽⁹³²⁾ هذا الامر المشهور في اقاويل الحكماء ⁽⁹⁰²⁾
عليهم السلام ⁽⁹²⁹⁾ من ان كل انسان قُرْن به ملكان اثنان ⁽⁹³³⁾ واحد عن 10
يمينه وآخر عن شماله هما ملك الخير وملك الشر ⁽⁹³⁴⁾ ، وبيان قالوا
عليهم السلام ⁽⁹²⁹⁾ في « غمرا السبت » ⁽⁹⁸⁵⁾ في هذين الملكين
الاثنين ⁽⁹³⁶⁾ قالوا : الواحد طيب والاخر خبيث ⁽⁹³⁷⁾ . فارى كم

(923) : ع [التكوين ٢١/٨] ، متريو : ت ج (924) : ا ، يصر طوب : ت ج
[نحن . ترجنا « يصر » جبلية وله معنى الخلق والقطرة ايضا ر « طوب » طيب لانها يشتركان في
الاصل والمعنى و ترجنا « رع » خبيث وان كان له معنى الشر والسوء . راعينا المقابلة بين القطين
كاجاء في القرآن الكريم سورة النور ١٢٦ اي الطيب والخبيث] (925) انظر مدرش
قهلت ١٤/٩ ، سهدرين ٩١ ب (926) : ا ، يصرور ملك جدول : ت ج (927) : ا ،
يصرطوب يلد مسكين وحكم : ت ج [انظر : الجامعة ١٢/٤ ، ١٤٤/١٥/٩] (928) : ع
[الجامعة ١٤/٩] ، غير فظنه وانشيم به معط وجو : ت ج (929) عليهم السلام : ج ، ز . ل
: ت (930) الشيطان و الملك : يكتبان دائما بالعبودية مثل السطن و المللك (931) : ا ،
هالميم : ت ج (932) فارى : ج ، فاذن : ت (933) : ا ، شنى ملاكيم : ت ج [حجيجه ١٦
ا ، قارن : بركوت ٦٠ ب] (934) : ا ، [هذا تعبير اسلامي . وفي الاصل كما ترجنا ها ،
انفا « طيب الجبلية وخبيث الجبلية »] ، يصرطوب ويصرور : ت ج (935) : ا ، جبرا
شبت : ت ج [شبت ١١٩ ب] (936) : ا ، الشنى ملاكيم : ت ج (937) : ا ، احدنوب
واحدرع : ت ج

كشفت لنا هذه القولة من عجائب وكم رفعت من الخيالات الغير صحيحة. وما ارى⁽⁹³⁸⁾ الا انى قد شرحت وبينت قصة ايوب الى غايتها ونهايتها؛ لكن اريد ان ابين لك الرأى المنسوب لايوب والرأى المنسوب لكل واحد من اصحابه ما هو بدلائل التقطها من كلام كل واحد منهم. ولا تلتفت لما سوى ذلك من الاقاويل التى اوجبها نسق القول كما بينت لك فى اول هذه المقالة.

5

(٤٦-ب) ٢

فصل كج [٢٣]

لما فرضت هذه قصة ايوب اول ماجرت، كان الامر المجمع عليه من الخمسة اعنى ايوب واصحابه ان كل ما نزل بابوب معلوم عنده تعالى ، وان الله انزل به هذه البلايا وكلهم مجمعون ايضا انه لا يجوز عليه ظلم ولا ينسب له جور، تجد هذه المعانى ايضا فى كلام ايوب كثيرا. واذا تأملت كلام الخمسة فى حال محاورتهم يكاد ان تجد كل ما قاله احدهم قالوه⁽⁹³⁹⁾ كلهم وتكررت المعانى وتداخلت وتخللتها وصف ايوب شدة آلامه ونكباته مع عظيم استقامته ووصف عدالته ، وكرم خلقه وخيرية اعماله.

15

وكذلك تخلل فى كلام اصحابه له تصوير ، وتعزية ، وتأنيس ، وانه ينبغي السكوت ، ولا يطلق عنان القول، كشخص يخاصم شخصا ، بل يذعن⁽⁹⁴⁰⁾ لاحكام الله ويسكت ، وهو يقول ان شدة الآلام منعت الصبر والتثبت ، وقول ما ينبغي ، واصحابه كلهم ايضا اجمعوا على ان كل فاعل خير مجازى ، وكل فاعل شر معاقب ، ومتى رأيت عاصيا فى اقبال ، فان بآخره ينعكس ذلك ، ويهلك هو وتنزل به وبينه⁽⁹⁴¹⁾ ونسله مصائب.

20

(938) ارى : ت ، اقول : ج (939) قالوه : ت ، قاله : ج (940) يذعن :

ج ن ، يضمن : ت (941) بينه : ت ج ، بيته : ن

وان رأيت طائعا في ادبار ، فلا بد من جبر صدّعه هذا الغرض تجده متكررا في كلام أليفاز ، وبلنداد ، وصوفار⁽⁹⁴²⁾ . وثلاثهم مجتمعون على هذا الرأي .

- وما هذا هو المقصود في هذه القصة كلها ، بل المقصود ما انفرد به كل واحد منهم ومعرفة رأيه في | هذه القصة ، وهو نزول اعظم ما يكون من البلايا واشدها باكل شخص وباتمهم استقامة ، فكان رأى ايوب في ذلك بان هذا الامر دليل على تسوية الصالح والطالح عنده تعالى تهاونا بنوع الانسان ، واطراحا له هو⁽⁹⁴³⁾ قوله في جملة اقواله : الامر واحد لذلك قلت انه يتاصل السليم والمنافق على السواء متى ضرب قتل لساعته وفي ابتلاء الاذكياء يتلاعب⁽⁹⁴⁴⁾ . يقول ان كان يحى السيل بغتة فيميت كل من لقي ويحمله فبمحنة الابرياء يهزأ . ثم اكد هذا الرأي بقوله :

هذا يموت في معظم وفره وقد عمته الدعة والطمانينة والسمن يكسو جنبيه ، ويسقى مخ عظامه ، وذاك يموت في مرارة نفسه ولم يذق طيبا وكلاهما يضطجعان التراب فيكسوهما الدود⁽⁹⁴⁵⁾ وكذلك اخذ <ان> يستدل

- بصلاح حال اهل الشر واقبالهم وبسط القول في ذلك جدا ، وقال | :
فاني كلما تذكرت ، ارتعت واخذ جسمي الارتعاش ، لماذا يحى المنافقون ويسنون ، ولماذا يعظم اقتدارهم ذريتهم قائمة امامهم الخ⁽⁹⁴⁶⁾ .

فلما وصف ذلك الاقبال التام اخذ <ان>⁽⁹⁴⁷⁾ يقول لمخاوريه ان كان الامر كما تزعمون ان اولاد هذا الكافر المقبل يهلكون بعده وينقطع اثرهم

(942) : ا ، اليفز وبلنداد وصوفار : ت ج (943) هو : ت ، وهو : ج ن (944) : ع [ايوب ٩/٢٢-٢٣] ، احت هيا على كثر امرق تم و رشح هوا مكله ام شوط يميت فتام لست نقيم يامج : ت ج (945) : ع [ايوب ٢١/٢٣-٢٦] ، زه يموت بمصم تموكلو شلائن و شليو عليليو ملاو حلب و جو . وزه يموت بنفش مره ولا اكل بطوبه يحد على غفر يشكيو ورمه تكه عليهم : ت ج (946) : ع [ايوب ٢١/٨-٦] ، وام زكرق و نهلقى و احز بشرى فاصور مدوع رشعم يحو عتقو جم جبرو حيل زرم نكون لقنهم و جو : ت ج (947) المؤلف يضع « ان » بعد فعل « اخذ » وهو غير مستعمل في العربية وان كنا حذفتاها بوضع ان بين <> ، الا اننا سنترك هذه الاشارة حينما ننبه القارئ على ذلك

أى شئ يضرّ هذا المقبل ما يحل باهل بيته بعده ، قال : لانه ما بُغِيَتْهُ
فى بيته من بعده وقد حُتِمَتْ عِدَّةُ شهوره لها ⁽⁹⁴⁸⁾ ثم اخذ (+) يبين ان
لا ترجى بعد الموت . فلم يبق الا ان هذا افعال فاحذ < ان > يعجب
 كيف لم يهمل اصلاً صنع كون شخص الانسان وخلقته واهمل تدبيره ،
 5 فقال ألم تكن قد صيبتى كاللبن | وجئتني كالجبين ⁽⁹⁴⁹⁾ . (٤٨-ب) م

فهذا ⁽⁹⁵⁰⁾ احد الآراء المتعقدة فى العناية ، وقد علمت قول الحكماء
⁽⁹⁵¹⁾ ان رأى ايوب هذا فى غاية السقم وقالوا : عَفَرَ فى فم ايوب ⁽⁹⁶²⁾
 وقالوا : طلب ايوب ان يقلب الكاس ⁽⁹⁵³⁾ وقالوا : ايوب كان ينكربيعث
 10 الاموات ⁽⁹⁵⁴⁾ وقالوا ايضا عنه : بدأ يلوم ويسب ⁽⁹⁵⁵⁾ . فاما قوله تعالى
لا يلفاز : لانكم لم تتكلموا اماى بحسب الحق كعبدى ايوب ⁽⁹⁵⁶⁾ فقالوا
الحكماء ⁽⁹⁵⁶⁾ فى الاعتذار عن ذلك : لا يلام الرجل على حزنه ⁽⁹⁵⁷⁾ يعنى
⁽⁹⁵⁸⁾ انه عُدِرَ لشدة الآلام . وهذا النحو من الكلام ليس من قبيل هذا
 المثل . وانما علة ذلك ما نبين لك الآن . وذلك انه رجع عن هذا رأى
 15 الذى هو غاية الغلط ، وبرهن على غلظه فيه . اما ان هذا هو سابق رأى
 وباديه وبخاصة للذى تنزل به البلايا ، وهو يعلم من نفسه انه لم ياثم .
 فهذا ما لا يناكر فيه . ولذلك نسب هذا رأى لايوب لكنه ⁽⁹⁵⁹⁾
 قال كل ما قال طالما لم يكن له علم ولا يعلم الاله الا تقليدا كما يعلمه جمهور

(948) : ع [ايوب ٢١/٢١] ، كى مه حفصو بيتو احرىو مسفر حد شيو حصصو : ت ج
 (+) هذا استعمال المؤلف دون «ان» بعد «اخذ» (949) : ع [ايوب ١٠/١٠] ، هلا كحلب
 تيكنى وكجيبته نقفيا فى وجو : ت ج (950) فهذا : ت ، فهذه : ج (951) : ا ، الحكيم :
 ت ج (952) : ا ، عفرا بفويميد ايوب : ت ج [بيايترا ١١٦] (953) : ا ، بقش
 ايوب لهفوك ات هقمره عل فيه : ت ج (954) : ا ، كفور بتعيت هتميم : ت ج (955) : ا ،
 هتحيل محرف ومجودف : ت ج (956) : ع ، [ايوب ٧/٤٢] ، كى لا دبرتم الى نكونه
 كمبدى ايوب : ت ج (957) : ا ، اين ادم نتفش عل صمرو : ت ج [بيايترا ١١٦-١١٧]
 (958) : يى . ت ، يعنون : ج (959) : لكة : ت ، لكونه : ج

المشرعين . اما عند ما علم الله علما يقينا فاقتر ان السعادة الحقيقية التي هي معرفة الاله هي مضمونة لكل من عرفها ⁽⁹⁶⁰⁾ ولا يكدرها على الانسان ، بلية من هذه البلايا كلها ، وانما كان ايوب يتخيل هذه السعادات المضمونة انها ⁽⁹⁶¹⁾ هي الغاية كالصحة والثروة ، والأولاد طالما كان يعلم الله خيرا لا بطريق النظر . فلذلك تحير تلك الحيرت ، وقال ⁵ تلك الاقاويل | وهذا هو معنى قوله : كنت قد سمعتك سمع الاذن اما ^{(١-٤٩) ٢} الان فعني قد رأيتك فلذلك انكر مقاتلي واندم في التراب والرماد ⁽⁹⁶²⁾ تقدير الكلام بحسب المعنى : فلذلك اكره كل ما كنت ارغب فيه واندم على ان اكون على التراب والرماد ⁽⁹⁶³⁾ كما فرضت حاله : وهو جالس على الرماد ⁽⁹⁶⁴⁾ .

10

ومن اجل هذه المقالة الاخيرة الدالة على الادراك الصحيح قيل فيه باثر ذلك لانكم لم تتكلموا امامي بحسب الحق كعبدى ايوب ⁽⁹⁵⁶⁾ واما رأى اليغاز في هذه النزلة ، فهو ايضا احد الآراء المقولة في العناية . وذلك انه قال : ان جميع ما نزل بايوب كان نزوله باستحقاق لان كانت له آثام استحق بها ذلك وهو قوله لايوب : اليس شرك جسيما وآثامك لاحدنا ¹⁵ ⁽⁹⁶⁵⁾ ثم انه اخذ <ان> يقول لايوب : ان هذا الذي كنت تعتمد من صلاح الافعال والسير ⁽⁹⁶⁶⁾ بالسيرة الفاضلة ما هو امرا ⁽⁹⁶⁷⁾ يوجب ان تكون كاملا عند الله حتى لا تعاقب : ها انه لا يأتمن عبيده والى ملائكته ينسب نقیصة فكيف ياوون بيوتا من طين ⁽⁹⁶⁸⁾ ، ولم يزل اليغاز يدور نحو هذا

(960) عرفها : ج ن ، عرفه : ت (961) انها : ت ، انما : ج (962) : ع [ايوب ٤٢/٦-٥] ، لسمع اذن شريك وعنه عني را تك طل كن امامس ونحمتي عل عفر وافر : ت ج (963) : ا ، عل كن امامس كل اشر هيبي متاوه ونحمتي عل هيوتى بتوك عفر وافر : ت ج (965) : ع [ايوب ٨/٢] ، وهوا يوشب بتوك هافر : ت ج (964) : ع [ايوب ٥/٢٢] ، لايوب هلا دعتك ربه واين قص لعونو تيك : ت ج (966) السير : ت ، السيرة : ج (967) امرا : ت ، امر : ج (968) : ع [ايوب ١٩/١٨-١٨] ، هن بعليو لا يا مين و بلا كيوي يبيي تحله اف شكى بتي حمر اشر بعفر يسودم : ت ج

الغرض ، اعنى ان يعتقد ان كل ما يلحق الانسان باستحقاق ، ونقائضنا التى نستحق بها العقاب يخفى عنا ادراكها ، ووجه استحقاقنا العقاب من اجلها.

واما رأى بلداد الشوحى⁽⁹⁶⁹⁾ فى هذه المسألة، فهو اعتقاد العوض.

- 5 وذلك انه قال لايوب: ان هذه النازلات العظيمة ان كنت بريثا ، ولا اثم لك فسيبها تعظيم الجزاء وستعوض احسن عوض. وهذا كله خير لك كى يعظم الخير الذى تناله اخيرا ، وهو | قوله لايوب: وكنت زكيا مستقيما فانه ينسب اليك ويرد الى السلام مقر برك ، حتى تكون اولئك قليلة الخصب عندما لاخرتك من كثرة النضرة⁽⁹⁷⁰⁾. وقد علمت ايضا شهرة هذا الرأى فى امر العناية وقد بيناه . 10

واما رأى صوفار النعمى⁽⁹⁷¹⁾ فهو رأى من يرى ان الكل تابع لمجرد المشيئة ، ولا يطلب لافعاله علة بوجه ولا يقال لِمَا⁽⁹⁷²⁾ فعل هذا ولا لِمَا فعل هذا ؟ فلذلك لا يطلب وجه العدل ، ولا مقتضى حكمة فى كل ما يفعله الإله . اذ عظمت ، وحقيقته توجب ان يفعل ما يريد 15 ونحن مقصرون عن خفايا حكمته التى⁽⁹⁷³⁾ كان واجبا ان يفعل ما يريد لا لسبب آخر وهو قوله لايوب: ولكن ياليت الله يتكلم ويفتح شفثيه لإجابتك ، ويخبرك بأسرار حكمته وان للحكمة كيفلين [.] تدرك غور الله ام تبلغ الى قياس القدير⁽⁹⁷⁴⁾. فأرى وتامل كيف وضعت القصة التى حيرت الناس ودعتهم للآراء التى تقدم لنا شرحها فى عناية الله

(969) : ١ ، هشوحى : ت ج (970) : ع [ايوب ٧/٦-٨] ، ام زك ويشرايه كى عته يدبر عليك وشلم نوت صدقك وجه را شتيك معسر و احريتك يشجه ماود : ت ج (971) : ١ ، هنمنى : ت ج (972) : لما : ت ، لم : ج (973) : التى : ت ، الذى : ج ن (974) : ع [ايوب ١١/٧-٥] ، م يتن الوه دبر و يفتح شفثيو عمك و يمدك تعلموت حكمه كى كفيم لتوشيه محقر الوه تمصا ام عد تكليت شدى تمصا : ت ج

بالخلق ، وذكر كل ما اقتضاه التقسيم ونسب لاحد مشاهير الازمان
بالفضل ، والعلم ، ان كان هذا مثلاً او قالوه حقيقة ، ان كان هي
قصة جرت.

- (٢٧٤-ب) | فالرأى المنسوب لايوب ينحو نحو رأى⁽⁹⁷⁵⁾ ارسطو ، ورأى
اليفاز ينحو نحو رأى شريعتنا ورأى بلداد ينحو نحو مذهب المعتزلة ،
ورأى صوفار ينحو نحو مذهب الاشعرية . وهذه كانت الآراء القديمة
في العناية ثم طرأ رأى آخر ، وهو الرأى المنسوب لالياهو⁽⁹⁷⁶⁾ ولذلك
فضل عندهم⁽⁹⁷⁷⁾ وذكر انه اصغرهم سناً واكملهم علماً ، فاخذ <ان> يوبخ
ايوب وينسبه للجهل | في استعظامه واستنكاره كيف نزلت به المصائب ،
م (١-٥٠) وهو فاعل خيرات ، وقد اطلال في الامتتان بافعاله . وكذلك فتد⁽⁹⁷⁸⁾
رأى ثلاثة اصحابه في العناية وقال اقاويل عجيبة الالغاز . اذا تأمل كلامه
المتأمل ، يعجب ويظن انه لم يقل شيئاً زائداً بوجه على ما قاله اليفاز ،
وبلداد ، وصوفار ، بل كرر معاني اقاويلهم بالفاظ اخرى ، وزاد
في بسطها ، لانه لم يخرج عن تأنيب⁽⁹⁷⁹⁾ ايوب ، ووصف الله بالعدل ،
ووصف عجائبه في الوجود ، وانه تعالى لا يبالي بطاعة من اطاع⁽⁹⁸⁰⁾ ،
ولا بعصيان من عصى .

- وهذه المعاني كلها قد قالها اصحابه ، لكن عند التأمل ، يتبين لك
المعنى الزائد الذي اتى به ، وهو كان المقصود ولم يتقدم ذلك المعنى
لغيره منهم ، ثم قال معه كل ما قالوه ، كما انهم كلهم ايوب وثلاثة اصحابه
(981) ، يكرر كل واحد منهم المعنى الذي ذكره الاخر ، كما ذكرت لك .
وهذا لاختفاء المعنى الخصيص برأى كل شخص حتى يكون البادى
للجمهور ، ان رأى الكل رأى واحد متفق عليه ، وليس الامر كذلك .

(975) رأى : ت ج ، مذهب : ن (976) : ا ، لا ليوا : ت ، لا ليوا بن بركال : ج (977)
عندهم : ت ج ، عليهم : ن (978) فتد : ت ، كرر : ج ، قيد : ن (979) توبيخ : ت ج ،
توبيخ : ن (980) اطاع : ج ، طاع : ت (981) : ا ، ولشلت رعيو : ت ج

والمعنى الذى زاده «الياهو» ، ولم يذكره احد منهم هو الذى مثله بشفاعة ملك . فقال : ان الامر المشاهد المتعارف ، ان الانسان يمرض الى ان يشرف على الموت ويؤتس منه ، فان كان له ملك يشفع فيه اى ملك كان قبلت شفاعته ، واقبلت عثرته ، ويتخلص ذلك المريض ، ويرجع لاحسن حالاته لكن لا يستمر هذا دائما ، ولا تكون ثم شفاعة متصلة | (٥٠-ب) م للابد ، بل مرتين ، ثلاثا (٩٨٢) قال : ان وجد ملكا شفيعا له الخ (٩٨٣) . ولما ان (٩٨٤) وصف حالات الناقه ، وفرحه بالرجوع الى كمال (٩٨٥) الصحة (٩٨٦) قال : هذا كله يفعله الله بالانسان مرتين وثلاثا (٩٨٩) .

فهذا المعنى انفرد الياهو ببيانه ، وزاد ايضا كونه افتتح قبل هذا المعنى بوصف كيفية النبوة بقوله : ان الله يتكلم مرة ولا يظهر ثانية في حلم رؤيا الليل حين يقع السبات على الناس (٩٨٨) . ثم اخذ <ان> يؤكد هذا الرأى ويبين طريقه (٩٨٩) بوصف احوال طبيعية كثيرة ، مثل وصفه الرعد والبرق ، والمطر وهبوب الرياح ، وخلط بذلك امورا (٩٩٠) كثيرة ، من احوال الحيوان اعنى حلول الوباء بقوله : يفاجئهم الموت في نصف الليل الخ (٩٩١) ، ووقوع الحروب العظيمة بقوله : بل يحطم العظماء من غير بحث ويقيم اخرين مكانهم (٩٩٢) ، وكثيرا (٩٩٣) من هذه الاحوال . وكذلك تجد هذا الوحي الذى اتى لايوب (٩٩٤) الذى بان له به غلظه في كل ماتخيله لم يخرج فيه عن وصف امور طبيعية .

(٩٨٢) ثلاثا : ث ، ثلاث : ج (٩٨٣) : ع [ايوب ٢٣/٢٣] ، ام يش عليه ملاك ملبس وجو : ث ج (٩٨٤) ان : ث ، - : ج (٩٨٦) الصحة : ث ، صحته : ج (٩٨٥) كمال : ث ج ، حال : ن (٩٨٧) : ع [ايوب ٢٩/٢٣] ، هن كل اله يفعل ال فميم شلى عم جبر : ث ج (٩٨٨) : ع [ايوب ١٥/١٤-١٤] ، كي باحت يدبر ال وبشيم لا يشورنه معلوم حزيون ليله بنفل تردمه حل انشيم : ث ج (٩٨٩) طريقه : ث ج ، طرقة : ن (٩٩٠) امورا : ج ، امور : ث (٩٩١) : ع [ايوب ٢٠/٢٤] ، رجع يموتو وحصوت ليله وجو : ث ج (٩٩٢) : ع [ايوب ٢٤/٢٤] ، يرع كبيرم لاحقرو يعمر احريم تحتم : ث ج (٩٩٣) كثيرا : ث ، كثير : ج (٩٩٤) لايوب : ج ، ايوب : ث

١٠١. وصف اسطوانات او وصف آثار علوية او وصف طبائع
انواع حيوان لا شيء اخر ، والذي ذكر هناك من وصف الافلاك
والسموات والجوزاء والثريا^(٩٩٥) لمعنى اثرها في الجولان تنبيه كله له
انما كان ممدون فلك القمر. وكذلك ايضا الياهو تنبه من انواع الحيوان
قال : الذي رفعنا على بها ثم الارض علماً وعلى طيور السماء حكمة^(٩٩٦) . 5

واكثر ما طوّل في ذلك الخطاب في وصف «لوتيان» الذي هو مجموع
خواص جسمانية متفرقة في الحيوان الماشي والساج والطائر. كل هذه
الامور كان مقصودها ان هذه الامور الطبيعية الموجودة في عالم الكون،
والفساد ، تصل عقولنا لادراك كيفية حدوثها ولا لا تصوّ^(٩٩٧) وجود
هذه القوة^(٩٩٨) الطبيعية فيها كيف مبدؤها ولا هي شيئاً^(٩٩٩) يشبه 10
ما نفعله نحن .

فكيف نروم ان يكون تدبيره تعالى لنا ، وعنايته بها تشبه تدبيرنا
لما ندبره او عنايتنا بما نعتني به ، بل^(١٠٠٠) الواجب الوقوف عند هذا القدر
والاعتقاد بانه تعالى لا نخنى عنه خافية كما قال : الياهو هنا : لان عينيه
على طرق الانسان وهو يبصر جميع خطواته لا ظلمة ولا ظلال موت 15
يتوارى فيها فاعلموا الاثم^(١٠٠١) لكن ليس معنى عنايته معنى عنايتنا ، ولا
معنى تدبيره لمخلوقاته معنى تدبيرنا لما ندبره . وليس يجمعها حد واحد
كما يظن كل من تحير . ولا بينها اشتراك الا في الاسم فقط ، كما لا يشبه
فعلنا فعله ، ولا يجمعها حد واحد ، وكتباين الافعال الطبيعية من الافعال
الصناعية ، كذلك تباين التدبير الالهي ، والعناية الالهية والقصد الالهي ، 20
لثلاث الامور الطبيعية لتدبيرنا وعنايتنا ، وقصدنا الانساني لما ندبره ،
ونعني به ونقصده .

(٩٩٥) : ا ، شقيم وشيم وكسيل وكيسه : ت ج (٩٩٦) : ع [ايوب ١١/٣٥] ،
ملفتو ميموت هارص ومعوف هشيم يخكو : ت ج (٩٩٧) لتصور : ت ، تقصور : ج ن
(٩٩٨) القوة : ت ، القوى : ج (٩٩٩) مبدؤها ولا هي شيئاً : ت ، مبدؤها ولا هو شيء : ج ن
(١٠٠٠) بل : ت ، - : ج (١٠٠١) : ع [ايوب ٢٢/٣٤ - ٢١] ، ك عينيو عل درك ايش
كل صعديو يراه اين حشك واين صلدوت لمستر شم فعل اون : ت ج

- وهذا كان غرض سفر ايوب بجملة اعطاه هذه القاعدة في الاعتقاد والتهنيه | على هذا الاستدلال بالامور الطبيعية حتى لا تغلط ، (٢٧٥-١) ج وتطلب بخيالك ان يكون علمه كعلمنا او قصده وعنايته ، وتديره ، كقصدا وعنايتنا وتديرنا . فاذا علم الانسان ذلك ، سهل عليه كل مصاب ولا | (1002) ، تزيده المصائب شكوكا في الاله . وهل يعلم اولا يعلم او يعنى او يهمل ، بل تزيده محبة كما قال في خاتمة (1003) هذا الوحي : فلذلك انكر مقالتي واندم في التراب والرماد (1004) وكما قالوا عليهم السلام : (1005) يفعلون بود ويسرون وهم في المحن (1006) واذا تأملت كل ما قلته تأملا ينبغي ان تتامل به هذه المقالة ، وتصفحت هذا سفر ايوب ، بان لك المعنى فيه ، وتجدي قد حصرت جملة معانيه ، ولم يشذ منه الا ما يجرى في نسق القول واطراد التمثيل كما بينت لك مرات في هذه المقالة.

فصل كد [٢٤]

- امر الاختبار (1007) ايضا مشكل جدا وهو من اعظم مشكلات الشريعة . و التوراة ذكرته في ستة مواضع كما ابين لك في هذا الفصل . 15 اما ما هو مشهور عند الناس من امر الاختبار (1007) وهو ان ينزل الله آفات بالشخص دون ان يتقدم له ذنب كي يعظم اجره . فان هذه قاعدة لم تذكر في التوراة بنص جلي بوجه ، ولا في التوراة ما يوهم ظاهره (1008) هذا المعنى ، غير موضع واحد من الستة مواضع (1009) وسابين معنى ذلك . والقاعدة الشرعية ضد هذا الرأي هو قوله تعالى : الله حق لاجور

(1002) لا : ت ، ما : ج (1003) خاتمة : ت ، خاتمة : ج (1004) : ع [ايوب ٦/٤٢] ، عل كن امامس ونمحي عل عفرو افر : ت ج (1005) عليهم السلام : ج ، ز : ل : ت (1006) : ا ، عوسيم ما هبه وسميحيم بيسورين : ت ج [ثبت ٨٨ ب] ، ان : ت ، - : ج (1007) : ا ، السيون : ت ج (1008) مواضع : ت ، المواضع : ج (1009) ظاهره : د ، ظاهر : د

عنده ⁽¹⁰¹⁰⁾ ولا كل الحكماء ⁽¹⁰¹¹⁾ ايضا يرون هذا الرأي الجمهوري،

لانهم قد قالوا : لاموت من دون ذنب ولا غم من دون طغيان ⁽¹⁰¹²⁾ . وهذا

هو الرأي | الصحيح ⁽¹⁰¹³⁾ الذي ينبغي ان يعتقد ⁽¹⁰¹⁴⁾ كل متشرع ذو

عقل : لا ان ينسب الظلم لله ، تعالى عنه ، حتى يعتقد ⁽¹⁰¹⁵⁾ براءة «زيد» من

الآثام وكماله ، وانه ⁽¹⁰¹⁶⁾ لا يستحق ما نزل به . 5

اما ظاهرا الاختبارات ⁽¹⁰¹⁶⁾ المذكورة في التوراة في تلك المواضع ،

فانها جاءت في معرض الامتحان والاختبار حتى يعلم قدر ايمان ذلك

الشخص او الأمة ⁽¹⁰¹⁷⁾ او قدر طاعته ، وهذا المعنى هو المشكل العظيم ،

وبخاصة قصة العقيدة التي لم يعلمها غير الله وها وبقي له : فاني الآن

عرفت انك متق لله ⁽¹⁰¹⁸⁾ ، وكذلك قوله : الرب الهكم تتبعون وتتقون 10

و وصاياهم تحفظون الخ ⁽¹⁰¹⁹⁾ . وكذلك قوله : ويظهر للناس ما في قلبك

الخ ⁽¹⁰²⁰⁾ وها انا احل لك جميع هذه المشكلات .

اعلم ان كل اختبار ⁽¹⁰²¹⁾ جاء في التوراة انما غرضه ومعناه ليعلم

الناس ما ينبغي لهم ان يفعلوا ، او ما يجب ان يعتقدوا فكأن معنى الاختبار

⁽¹⁰⁰⁷⁾ ان يفعل فعل ⁽¹⁰²²⁾ ما ليس القصد شخص ذلك الفعل بل القصد 15

ان يكون مثلا يقتدى به ويقتفى ⁽¹⁰²³⁾ اثره فقوله : ليعلم هل انتم

(1010) : ع [التثنية ٤/٣٢] ، ال امونه واين عول : ت ج (1011) : ا ، الحكيم :

ت ج (1012) : ا ، اين ميتة بلا حطأ [حطأ : ج] واين يسورين بلا عون : ت ج (1013)

الصحيح : ج ، - : ت (1014) يعتقد : ت ، يعتقد : ج (1015) يعتقد : ت ، نعتقد :

ج ن (1015) لا : ج ، لم : ت (1016) : ا ، النسيونوت : ت ج (1017) الامة :

ت ، الامة : ج (1018) : ع [التكوين ١٢/٢٢] ، كي عنه يدعى كي يرا الهيم اته : ت ج

(1019) : ع [التثنية ٤/١٣] ، كي منه الله اتيكم اتكم لدعت هيشكم اهيمن ات الله

وجو : ت ج (1020) : ع [التثنية ٢/٨] ، لدعت ات اشر بليك وجو : ت ج (1021) :

ا ، نسيون : ت ج (1022) فعل : ت ، فعلا : ج ن (1023) يقفى : ت ، يقتفى : ج

تُحبون⁽¹⁰²⁴⁾ ليس شرحه ليعلم الله ذلك لانه قد علم ، بل ذلك⁽¹⁰²⁵⁾ مثل قوله : لتعلموا انى انا الرب مقدسكم⁽¹⁰²⁶⁾ الذى معناه لتعلم الملل كذلك⁽¹⁰²⁷⁾ قال : انه اذا قام مدعى نبوة ورأيتكم ايهاماته⁽¹⁰²⁸⁾ توهم الصحة ، فاعلموا ان ذلك امر اراد الله به اعلام الملل قدر تيقنكم لشريعته تعالى ، وادراككم لحقيقته ، وانكم لا تتخدعون بخدعة خادع ، ولا يخلل ايمانكم بالله | فيعتمد ذلك كل طالب حق ، و يطلب من الاعتقادات (٥٢-ب) م ما يثبت هذا الثبات الذى لا يُلغى معه لمُتحدٍ⁽¹⁰²⁹⁾ بمعجز ، لانه دعاء للممتنع⁽¹⁰³⁰⁾ وانما يفيد التحدى⁽¹⁰³¹⁾ بمعجز لمدى ممكن⁽¹⁰³²⁾ كما بينا فى « مشنه التوراة »⁽¹⁰³³⁾ .

10 واذا وتبين ان معنى ليعلم⁽¹⁰³⁴⁾ هنا ليعلموا الناس كذلك قوله فى المن : ليعنيك ويمتحنك ويظهر للناس ما فى قلبك اتحفظ وصاياه ام لا؟⁽¹⁰³⁵⁾ معناه لتعلم الملل ذلك ويشهر فى العالم ان من انقطع لعبادته تعالى رزقه من حيث لا يظن . وعن هذا المعنى بعينه قيل فى المن فى اول نزوله : لكى امتحنهم بسلكون فى شريعتى ام لا؟⁽¹⁰³⁶⁾ يعنى ليعتبر بهذا كل معتبر ويرى هل الانقطاع لعبادته مفيد وكاف ام ليس بكاف ؟ اما قوله ايضا فى المن ثالث مرة واطعمك فى البرية المن الذى لم يغرفه اباؤك ليعنيك ويمتحنك حتى يحسن اليك فى اخرتك⁽¹⁰³⁷⁾ . فهو يوم انه قد يتعب الله الشخص كى يعظم اجره ، وليس حقيقة الامر هكذا ، بل معنى هذا الكلام احد معنيين .

(1024) : ع [التثنية ١٢/٣] ، لدعت هيشكم اهيم : ت ج (1025) بل ذلك : ت ، بذلك : ج ن (1026) : ع [الخروج ١٣/٣١] لدعت كى انى الله مقد شك : ت ج (1027) كذلك : ت ، بذلك : ج (1028) ايهاماته : ت ، ايهامته : ج (1029) لمُتحد : ت ، لمُتحرى : ج (1030) للممتنع : ت ، للممتنع : ج (1031) التحدى : ت ، التحرى : ج (1032) ممكن : ت ج ، الممكن : ن (1033) يسودى فتورة : ٨ (1034) : ا ، لدعت : ت ج (1035) : ع [التثنية ٢/٨] ، لمن عنوتك لئوتك لدعت ات اثر بليك هتشر مصوتيو ام لا : ت ج (1036) : ع [الخروج ١٦/٤] ، لمن انسو هيك تنور قى ام لا : ت ج (1037) : ع [التثنية ١٦/٨] ، هاتكك من بمدر اشرا يدعون ابوتيك لمن عنوتك ولمن نوتك ططيك باسرتيك : ت ج

احدهما هو المعنى المتكرر في المن في القول الاول والثاني ، وهو
ليعلم هل الانقطاع لله كاف في الرزق ومريح من التعب ، والنصب اولاً ،
او يكون معنى ليمتحنك ⁽¹⁰³⁸⁾ ليعودك من قوله : لم تعود اخصها ان يظاً

الارض الخ ⁽¹⁰³⁹⁾ . كأنه يقول : انه تعالى تقدم بتعويدهم الشقاء في البرية

- 5 ليعلم نعيمكم اذا دخلتم البلاد ، وهذا صحيح لان الخروج من التعب
الى الراحة ⁽¹⁰⁴⁰⁾ الذي من الدوام على الراحة ، ومعلوم انه | لولا شقاؤهم
ج وتعبهم في البرية لما امكنهم فتح البلاد ولا القتال . | قد نصت التوراة في ذلك
⁽¹⁰⁴¹⁾ : لان الله قال لعل الشعب يندمون اذاروا حرباً فيرجعون الى

مصر فاراد الله الشعب في طريق برية بحر القلزم ⁽¹⁰⁴²⁾ لان الرفاهية تذهب

- 10 الشجاعة وضنك العيش والتعب يوجب الشجاعة وهي الطيبة ⁽¹⁰⁴³⁾ التي
جاءت في هذه القصة في اخرتهم ⁽¹⁰⁴⁴⁾ .

واما قوله : فان الله انما جاء ليمتحنكم ⁽¹⁰⁴⁵⁾ فهو المعنى بعينه للقول

في « مشنه التوراة » في من يتنبأ باسم عبادة الوثن ⁽¹⁰⁴⁶⁾ فان الرب الهكم ممتحنكم
⁽¹⁰⁴⁷⁾ الذي قدينا معناه . كذلك هنا في الوقوف بجبل سيناء ⁽¹⁰⁴⁸⁾ قال لهم :

- 15 لا تخافوا ان هذا المشهد العظيم الذي رأيتم ، انما كان كي يحصل لكم اليقين
بالمشاهدة من حيث اذا امتحنكم الرب الهكم بنبي كاذب ⁽¹⁰⁴⁹⁾ يدعو لتقص

ما قد سمعتموه ليظهر قدر ايمانكم ، فتثبتوا ⁽¹⁰⁵⁰⁾ ولا تزل اقدامكم ولو جستم

(1038) : ا ، نوتك : ت ج (1039) : ع [التثنية ٢٧ / ٥٦] ، لانت كف رجله
وجو : ت ج (1040) الى الراحة : ت ، للراحة : ج (1041) في : ج ، - : ت (1042) :
ع [الخروج ١٣ / ١٨ - ١٧] ، ك امر الهيم فن ينعم هم براوتهم ملحهم وشبو مصرهم
ويجب الهيم ات هم درك همد بريم سوف : ت ج (1043) : ا ، الطوبه : ت ج (1044) :
ا ، با حريم : ت ج (1045) : ع [الخروج ٢٠ / ٢٠] ، ك ليعبور نسوت اتمك يا ها الهيم :
ت ج (1046) : ا ، متبا بشم عبوده زره : ت ج (1047) : ع [التثنية ١٣ / ٤] ، ك
منه الله الهيكم اتمك : ت ج (1048) : ا ، معد هرسيني : ت ج (1049) : ا ، نه الله
الهيكم اتمك بنيا شقر : ت ج (1050) فتثبتوا : ن ، تثبتوا : ت ج

رسولا (1051) كما زعمتم . واقول (1052) لكم ما قيل لى ولا تسمعونه (1053) ،
لكان يمكن ان تتوهوا صحة ما فى يد غيره اذا اتاكم بنقيض ما اخبرتكم ،
به ولو (1054) لم تسمعوه فى هذا المشهد .

- واما قصة ابراهيم فى العقيدة فتضمنت معنيين عظيمين هما من
- 5 قواعد الشريعة. المعنى الواحد هو اعلانا منا حد المحبة (1055) لله تعالى والخشية
(1056) منه لاي حد تنهى ، فأمر به هذه القصة التى لا يعادها لا بذل مال ولا
بذل نفس ، بل هذا اغيائ ما يمكن ان يقع فى الوجود مما لا يتخيل ان
طبائع الانسان تجيب لذلك ، وهو ان يكون رجلا (1057) عقيما فى غاية (٥٣- ب) م
الشوق للولد ، وذا نعمة كبيرة ، ووجاهة ومؤثرا (1058) ان تكون من
10 نسله . وجاهه الولد بعد الياس كيف يكون ولوعه به ومحبه له لكن
عند خوفه تعالى ومحبه امتثال امره تهاون بهذا الولد الحبيب ، واطرح
كل ما أمل فيه ، وبادر لذبحه بعد سير ايام عند ورود الامر عليه لكان
فعل دهشة واضطراب بغير تأمل مستقصى . اما كونه يفعل ذلك بعد ايام
من ورود الامر عليه ، فهو فعل عن فكرة وروية صحيحة واعتبار
15 حق ، امره تعالى ومحبه وخوفه ، وانه لا ينبغي ان تدعى (1059) حالة
اخرى ولا يؤثر انفعال بوجه لان ابانا (1060) ابراهيم ما بادر لذبح اسحق
خوفا من الله اياك ان (1061) يقتله او يفقره بل لمجرد ما يتعين على
الآدميين من محبه تعالى وخوفه لا لترجى ثواب لخوف عقاب كما بينا
فى عدة مواضع فقال الملك له : فانى الآن عرفت انك متق لله (1062)

(1051) رسولا : ت ، رسلا : ج (1052) اقول : ت ، قيل : ج (1053) ولا
تسمعونه : ت ، ولم تسمعوه : ج (1054) ولو : ج ، لو : ت (1055) : ا ، الابه :
ت ج (1056) : ا ، والبراء : ت ج (1057) رجلا : ج ، رجل : ت (1058) مؤثرا :
ت ج ، يريد : ن (1059) تدعى : ت ، ترعى : ج ن ، يرعى : ي (1060) : ا ، ابيئو :
ت ج (1061) ان : ت ، - : ج (1062) : ع [التكوين ١٢/٢٢] ، ك عته يدعى ك
يرى الهيم اته : ت ج

يعنى ان بهذا الفعل الذى به يطلق عليك متق لله ⁽¹⁰⁶⁵⁾ ليعلم جميع الآدميين
حد انتقاء الله ⁽¹⁰⁶⁶⁾ ما هو.

واعلم انه قد اكد هذا المعنى فى التوراة ، وبينه وذكر ان غاية
حكمة التوراة كلها بما اشتملت عليه من امر ونهى ووعد واخبار انما هو
شئ واحد وهو الخوف منه تعالى ، وهو قوله : وان لم تحفظ جميع كلام ⁵
هذه التوراة المكتوب فى هذا السفر وتتنق هذا الاسم المجيد الرهيب الرب
الهك ⁽¹⁰⁶⁷⁾ . فهذا احد المعنيين المقصودين | بالعقيدة. والمعنى الثانى
ليعلمنا تحقيق الانبياء لما ياتهم من قبل الله بالوحي لئلا يظن الظان انه لما
ان ⁽¹⁰⁶⁸⁾ ذلك فى حلم وفى رؤيا ⁽¹⁰⁶⁹⁾ كما بينا ، وبواسطة القوة المتخيلة
قد لا يكون ما يسمعون او ما يُمثل ⁽¹⁰⁷⁰⁾ لهم يقينا او يخالطه وهم ما ، ¹⁰
فاراد ان يعلمنا ان كل ما يراه النبي فى مرأى النبوة ⁽¹⁰⁷¹⁾ حتى يقين عند النبي
لا يشك فى شئ منه بوجه ، وحكمه عنده ⁽¹⁰⁷²⁾ حكم الامور الوجودية
كلها المدركة بالحواس ، او بالفعل.

ودليل ذلك كونه بادر بذبح : ابنه الوحيد الذى يحبه ⁽¹⁰⁷⁷⁾ ، كما
أمر وان كان ذلك الامر فى حلم او فى رؤيا ⁽¹⁰⁷⁴⁾ ولو كان يشكل على ¹⁵
الانبياء المنام بالنبوة ، او يكون عندهم شك فى ما يدركونه فى مرأى
النبوة ⁽¹⁰⁷⁵⁾ او شبهه ⁽¹⁰⁷⁶⁾ لما بادروا لما تأباه ⁽¹⁰⁷⁷⁾ الطباع ⁽¹⁰⁷⁸⁾ ولا كان تجيب

(1065) : ا ، يرى الهيم : ت ج (1066) م : ا ، يرات الله : ت ج (1067) : ع
[الثانية ٢٨ / ٥٨] ، ام لا تشر لعموت أت كل دبرى فتوره هزات هكتوبيم سفر هزه
ليراه ات هشم هنكبد وحنورا هزه ات الله الهيك : ت ج (1068) ان : ت ، - : ج ن
(1069) : ا ، بعلوم وجمراه : ت ج (1070) يمثل : ت ، بتخيل : ج (1071) :
ا ، مراه هنبواه : ت ج (1072) عنده : ت ، عندهم : ج (1073) : ع [التكوين ٢٢ / ٢]
، بنويحيى واشر اهب : ت ج (1074) : ا ، بعلوم او جمراه : ت ج (1075) : ا ، جمراه
هنبواه : ت ج (1076) شبهة : ت ، شبه : ج (1077) تاباه : ت ج ، تابعه : ن (1078)
الطباع : ت ، الطبيعه : ج

نفسه ان تفعل هذا الفعل العظيم خطره شك⁽¹⁰⁷⁹⁾ . وبالحق كان ينبغي ان تكون هذه القصة على يد ابراهيم وفي مثل اسحق اعنى العقيدة اذ ابونا ابراهيم⁽¹⁰⁸⁰⁾ هو المبتدئ بتعريف التوحيد واثبات النبوة وتحليل هذا الرأي، وجذب الناس اليه قال : وقد علمت أنه سيوصي بنيه واهله من بعده بان يحفظوا طريق الرب ليعملوا بالبرو العدل⁽¹⁰⁸¹⁾ فكما تبعوا آراءه الصحيحة النافعة المسموعة منه ، كذلك يلزم ان تتبع الآراء المأخوذة من افعاله وبخاصة هذا الفعل الذى صحح به قاعدة صحة النبوة ، وعرفنا به غاية اتقاء الرب ومحبة⁽¹⁰⁸²⁾ ابن تنهى .

فهكذا ينبغي ان نفهم مغاى الاختبارات⁽¹⁰⁸³⁾ لا ان الله تعالى يريد (٥٤-ب) م

10 ان يمتحن امرا ما⁽¹⁰⁸⁴⁾ ويختبره حتى يعلم ما لم يكن يعلمه من قبل تعالى ثم تعالى عما يتخيله الجاهلون البله بسؤفكرهم ، فاعلم هذا .

فصل كه [٢٥]

الافعال تنقسم بحسب اعتبار غايتها على اربعة اقسام : اما فعل عبث (٢٧٦-١) ج

او فعل لعب ، او فعل باطل ، او فعل جيد حسن .

15 اما الفعل الذى يقال له باطلا ، فهو الفعل الذى يقصد به فاعله غاية

ما ، فلا تحصل تلك الغاية بل تعوق عنها عوائق ، وانت تسمع

الناس كثيرا ما يقولون تعبت باطلا ، اذا تعب فى طلب شخص فلم

يجده ، او تعب فى سفرة فلم يربح تجره⁽¹⁰⁸⁵⁾ . ويقال⁽¹⁰⁸⁶⁾ سعتنا فى هذا

المريض كان باطلا ، اذا لم يحصل البرء . وكذا كل الافعال التى تطلب

20 بها غايات ، فلا تحصل تلك الغايات .

(1079) : ا ، مسقط : ت ج (1080) : ا ، ابرهم اينو : ت ج (1081) : ع

[التكوين ١٨/١٩] ، ك يدعير لمن اشر يصوره ات بنو وات بنو احرىو [- وشرو

درك ادنى لموت صدقه وشفط : ج] : ت ج (1082) : ا ، يرات الله واهيتو : ت ج

(1083) : ا ، النيونوت : ت ج (1084) : ب ج ، - : ت (1085) : تجره : ت ج ،

فى تجره : ن (1086) : يقال : ت ، يقول : ج

وفعل العبث هو الفعل الذى لا يُقصد به غاية اصلا كما يعبث بيده بعض الناس عند التفكير ، وكأفعال الساهين المذهولين .

وفعل اللعب هو الفعل الذى يُقصد به غاية خسية اعنى ان (1087)

يقصد به امر (1088) غير ضرورى ولا مفيد كبير فائدة (1089) ، كمن يرقص

5 لا لقصد رياضة ، او يعمل اعمالا غايتها ان يضحك منها . فيقال لهذا الفعل لعبا بلا شك . فهذا يختلف بحسب اغراض | الفاعلين وكما لم . فان

ثم اشياء كثيرة هى ضرورية او عظيمة الفائدة عند قوم وعند آخرين

لا تحتاج اصلا ، كرياضة الجسم على اختلاف انواعها التى هى ضرورية

فى دوام الصحة على ما ينبئ عنده من يعلم صناعة الطب والكتابة التى

10 هى عظيمة الفائدة عند اهل العلم . فالذى يفعل افعال رياضة يروم بها

الصحة كاللعب بالكرة ، والصراع وغرق اليدين ، وحصر (1090) النفس ،

او افعال (1091) يروم (1092) بها الكتابة ، كبراية (1093) الاقلام وعمل الكاغذ

(1094) يكون عند قوم جهال فعل لعب . وعند العلماء ليس بلعب .

والفعل الجيد الحسن ، هو الفعل الذى يفعله الفاعل لقصد غاية

15 شريفة ، اعنى ضرورية او نافعة ، وتحصل (1095) تلك الغاية .

وهذه قسمة يدولى انه ليس لمنازع ان يتنازع فى شئ منها . وذلك

ان كل فاعل فعلا ما (1096) قد يقصد به غاية ما ، وقد لا يقصد به غاية .

وكل غاية مقصودة قد تكون شريفة ، وقد تكون خسية . وقد تحصل ،

وقد لا تحصل . فهذا ما يقتضيه التقسيم ضرورة . وبعد تبين هذا .

20 فا قول : انه لا يتسع لذى عقل ان يقول : ان شيئا من افعال الله باطل

او عبث او لعب (1097) . اما على رأينا نحن كل من طبع شريعة سيدنا موسى

(1087) ان : ت ، - : ج (1088) امر : ت ، امرأ : ج (1089) كبير فائدة :

ت ج ، كثير الفائدة : ن (1090) حصر : ت ، حصر : ج (1091) افعال : ت ، افعالا :

ج (1093) كتابة كبراية : ج ، الكتابة كبراة : ت (1092) يروم : ت ج ، يدوم : ن

(1094) الكاغذ : ت ، الكاغذ : ج ، الكاغذ : ن (1095) تحصل : ت ج ، تحصيل : ن

(1096) فعلا : ت ، فعل : ج (1097) باطل ، او عبث او لعب : ت ، باطلا او عبثا او لعبا : ج

(1098) فافعاله كلها جيدة حسنة جدا (1099) قال : وراى الله جميع ما صنعه

فاذا هو حسن جدا (1100) . فكل ما فعله تعالى من اجل شئ ، فان ذلك

الفعل ضرورى فى وجود ذلك الشئ المقصود او مفيد جدا ، مثاله اغتذاء

الحيوان ضرورى فى بقاءه ووجود العينين | له مفيد جدا فى بقاءه ، وما (٥٥-ب) م

قصد بالاغتذاء الابقاء الحيوان مدة مآ ، وما قصد بالحواس الا الفوائد

الحاصلة للحيوان بادراكاتها.

وهكذا هو ايضا الرأى الفلسفى ان ليس فى الامور الطبيعية كلها

شئ على جهة العبث اعنى ان كل ما ليس بصناعى فانها كلها افعال طلب

بها غاية مآ ، سواء علمنا غايتها ، اولم نعلم . اما هذه القرقة (1101) من اهل

النظر التى زعمت ان الله لا يفعل قصة من اجل قصة ، ولا ثم اسباب ،

ولا مسببات بل افعاله كلها بحسب المشيئة ، ولا تطلب لها غاية ولا يقال

لم فعل هذا ، بل يفعل ما يريد . وليس ذلك تابعا لحكمة فتكون افعال الله

تعالى (1102) عند هؤلاء داخلة فى قسم العبث ، بل احط من فعل العبث ،

لان العايب لم يقصد غاية ، وهو ذاهل عما فعل ، والله عند هؤلاء عالم

بما فعل ، وقاصده لا لغاية اصلا ولا لوجه فائدة . اما ان يكون فى افعاله

تعالى شئ على جهة اللعب ، فاستحالة ذلك بادية باول خاطر ولا يلتفت

لهذين من زعم ان القرد خلق ليضحك منه الانسان ، والذى يدعو لهذا

كله الجهل بطبيعة الكون والفساد واهمال الاصل ، وهو ان القصد كله

ايجاد كل ما امكن وجوده على ما تراه . اما خلاف هذا فلم تقتضه حكمته

بوجه ، فهو ممتنع باعتبار كون الامور تجرى على مقتضى حكمته . (1103)

فاما هؤلاء الذين قالوا ان افعال الله كلها لم يقصد بها غاية ما ،

فدعهم | لذلك ضرورة وهى اعتبار جملة الوجود بحسب رأيهم . فانهم (٥٦-ا)

(1098) : ا ، مشه رينيو : ت ج (1099) جدا : ج ، - : ت (1100) : ع

[التكوين ٣١/١] ، ويرا الهيم ات كل اشرفه وهنه طوب ماد : ت ج (1101) القرقة : ت ،

الفرق : ج (1120) تعالى : ج ، - : ت (1103) حكمته : ت ، حكمه : ج

يقولون ما غاية وجود العالم بأسره. فبالضرورة قالوا بقول⁽¹¹⁰⁴⁾ كل من يقول يحدث العالم انه كذا شيء لالعة اخرى ، فيطردون ذلك في جزئيات العالم بأسرها ، حتي لا يقولوا بان ثقب العنينة وشفوف القرنية من اجل نفوذ الروح الباصر حتي يدرك ما يدرك ، بل لا يجعلون هذا سببا في الابصار بوجه ، ولا ثقب هذه الطبقة ، وجعلت التي عليها شفاقة 5 من اجل الابصار، بل كذا شاء وان كان الابصار يمكن على خلاف هذا. وقد توجد⁽¹¹⁰⁵⁾ عندنا بعض نصوص بوهي ظاهرها يبادي النظر هذا (٢٧٦-ب) المعنى مثل قوله : كل ما شاء الرب صنعه الخ⁽¹¹⁰⁶⁾ . ومثل | قوله : ما احبت نفسه فعل⁽¹¹⁰⁷⁾ . ومثل قوله : فمن يقول له لم فعلت⁽¹¹⁰⁸⁾ .

- 10 ومعنى هذه النصوص ونحوها ان الاشياء التي يريد الله تنفعل ضرورة ، وليس ثم عائق يعوق عن نفاذ ارادته ، لكنه تعالى لا يريد الا ممكنا وليس كل ممكن الا ما يقتضي حكمته انه يكون كذا. وكذلك الفعل الجيد في الغاية الذي يريد تعالى فعله لا يحول بينه وبينه مانع ، ولا له رادع. وهذا هو رأى كل متشرع ، ورأى الفلاسفة ايضا. وكذلك رأينا نحن ، فانا مع اعتقادنا ان العالم حادث⁽¹¹⁰⁹⁾ فان جملة 15 أحبارنا وعلماؤنا ليس يعتقدون ان ذلك بمجرد⁽¹¹¹⁰⁾ مشيئة لا غير ، بل يقولون : ان حكمته تعالى التي يفوتنا ادراكها اوجبت وجود هذا العالم بأسره ضرورة عندما وجد . وتلك | الحكمة بعينها التي لا تتغير اوجبت العدم قبل ان يوجد العالم ، تجد هذا المعنى متكررا⁽¹¹¹¹⁾ للحكماء⁽¹¹¹²⁾ كثيرا في شرح : نشأ كل شيء حسنا في وقته⁽¹¹¹³⁾ .

20

(1104) يقول : ج ، قول : ت (1105) . توجد : ت ، تجد : ج (1106) : ع [المزمور ١٣٤/٦] ، كل اشر حفص الله عنه وجو : ت ج (1107) : ع [ايوب ١٣/٢٣] ، ونفسواوته ويعنى : ت ج (1108) : ع [الجامعة ٨/٤] ، ومي يامر لومه نفسه : ت ج (1110) بمجرد : ت ، لمجرد : ج 1109 حادث : ت ج ، محدث : ن (1112) : ا ، للحكيم : ت ج (1111) متكررا : ت ج ، مذكورا : ن (1113) : ع [الجامعة ١١/٣] ، ان فكل عنه يفه بمتو : ت ج

- وهذا كله هرب (1114) مما ينبغي أن يُهرب منه، وهو أن يفعل الفاعل فعلا لا يقصد به غاية أصلا. وكذلك اعتقاد جمهور علماء شريعتنا وبذلك صرح انبياؤنا (1115)، وهو أن جزئيات الأفعال الطبيعية كلها محكمة منتظمة مرتبطة بعضها ببعض. وكلها أسباب ومسببات وما منها شيء عبث، ولا لعب، ولا باطل، بل أفعال محكمة بالغة كما قال: ما أعظم أعمالك يارب لقد صنعت جميعها بالحكمة (1116) وقيل: وجميع صنعه بامانة (1117) وقيل: الرب بالحكمة أسس الأرض الخ (1118). وهذا مطرد كثيرا (1119) لا ينبغي أن يعتقد خلافه. والنظر الفلسفي كذا يقتضي أن ليس ثم شيء عبث، ولا لعب، ولا باطل (1120) في جميع أفعال الطبيعة.
- 10 ناهيك في طبيعة الأفلاك، فإنها أحكم وأنظم بحسب شرف مادتها. واعلم أن معظم الأوهام الداعية للخيرة في طلب غاية وجود العالم بحملته أو غاية جزء جزء من أجزائه، إنما أصلها (1121) غلط الإنسان في نفسه، وتخيله أن الوجود كله (1122) من أجله فقط، والجهل بطبيعة هذه المادة السفلية وجهل المقصود الأول وهو إيجاد كل ما يمكن وجوده.
- 15 اذ الوجود خير بلا شك. فمن أجل ذلك الغلط وجهل (1123) هذين المعنيين تحدث الشكوك، والخيرة، حتى يتخيل بعض أفعال الله لعبا وبعضها عبثا وبعضها باطلا (1124).

واعلم أن الذين (1125) | تحملوا هذه الشناعة، حتى صارت أفعاله تعالى (٥٧-١) م عندهم شبه أفعال العبث التي لا تقصد بها غاية أصلا. إنما هربوا من أن

(1114) هرب : ج ، هربا : ت (1115) انبياؤنا : ت ، انبأونا : ج (1116) : ع [المزمور ٢٤/١٠٤] ، مه ربو معنيك الله كلم بحكمه عبث : ت ج (1117) : ع [المزمور ٤/٣٢] ، وكل معسوبامونه : ت ج (1118) : ع [الامثال ١٩/٣] ، الله بحكمه يندارس وجو : ت ج (1119) كثيرا : ت ، كثير : ج (1120) شيء عبث ولا لعب ولا باطل : ت ، شيئا ميبا ولا لعب ولا باطلا : ج (1121) أصلها : ، أصله : ج ن (1122) كله : ت - ، - : ج (1123) جهل : ت ج ، بجهل : ن (1124) لعبا وميبا باطلا : ت ، لعب وعبث باطل : ج (1125) الذين : ت ، الذي : ج

يحملوها تابعة ⁽¹¹²⁶⁾ للحكمة لأن لا يزول ⁽¹¹²⁷⁾ ذلك للقول بقدم العالم فسدوا
الباب في ذلك ، وقد اعلمتك برأى شريعتنا في هذا ، وانه الذي يجب
ان يعتقد اذ لاشناعة في قولنا كل هذه الافعال وجودها ، وعدمها تابع
لحكمته تعالى . ونحن نجعل كثيرا من وجوه الحكمة في اعماله . وعلى هذا
الرأى انبت شريعة ⁽¹¹²⁸⁾ سيدنا موسى ⁽¹¹²⁹⁾ كلها به افتتحت : ورأى الله
جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا ⁽¹¹³⁰⁾ وبه ختمت : الصخر الكامل
الصنيع الخ ⁽¹¹³¹⁾ فاعلمه . واذا تتبعنا هذا الرأى ، والرأى الفلسفى بتأمل
جملة الفصول المتقدمة في هذه المقالة المتعلقة بهذا المعنى ، فلا نجد بينها ⁽¹¹³²⁾
اختلافا بوجه في شئ من جزئيات الوجود كلها ولا نجد اختلافا الا
في ما بيناه ⁽¹¹³³⁾ من قدم العالم عندهم ، وحدوثه عندنا فافهم ذلك . 10

فصل كو [٢٦]

كما اختلف اهل النظر من المشرعين هل أعماله تعالى تابعة لحكمة
او مجرد مشيئة لالطلب غاية اصلا . كذلك اختلفوا هذا الاختلاف بعينه
في تشريعنا بما شرع لنا . فان ثم من لا يطلب لذلك علة اصلا . ويقول : ان
الشرائع كلها تابعة لمجرد المشيئة . وثم من يقول : ان كل امر ونهى منها تابع 15
لحكمة او المقصود به غاية مآ . وان الشرائع كلها معللة ، ومن اجل فائدة
ما شرع بها . اما كونها كلها لها ⁽¹¹³⁴⁾ علة ونحن نجعل علل بعضها ، ولا
نعلم وجه الحكمة فيه . فهو مذهبننا كلنا الجمهور والخواص . ونصوص
الكتاب في ذلك بينة : لها رسوم واحكام عادلة ⁽¹¹³⁵⁾ ، واحكام الرب
حق وعدل جميعها ⁽¹¹³⁶⁾ وهذه التي تسمى قوانين ⁽¹¹³⁷⁾ مثل الثوب المختلط 20

(1126) يحملوها تابعة : ت ، يحملوه تابعا : ج (1127) يزول : ت ، يؤول : ج
(1128) شريعة : ج ، تورث : ت (1129) : ا ، مشه ريبنو : ت ج (1130) : ع
[التكوين ٣١/١] ، ويرى الهيم ات كل عه وهه طوب ماد : ت ج (1131) : ع [الثنية
٣٢/١] ، مصور تميم فعلو وجو : ت ج (1132) بينها . ت ، بينها : ج ن (1133)
بيناه : ت ج ، بينها : ن (1134) لها : ت ، - : ج (1135) : ع [الثنية ٨/٤] ،
حقيم وشفليم صديقين : ت ج (1136) : ع [المزمور ١٨/١٠] ، شفلى ادنى امت صدقو
يحدو : ت ج (1137) : ا ، حقيم : ت ج

والهم مع الحليب والتيس المرسل⁽¹¹³⁸⁾ . التي نصوا عليها عليهم السلام

⁽¹¹³⁹⁾ وقالوا : الامور التي وصفت لك ، ليس لك حق التفكير فيها ،

ينقدها الشيطان وينقدها شعوب العلم⁽¹¹⁴⁰⁾ ليس يعتقد جمهور الحكماء

⁽¹¹⁴¹⁾ انها امور لا علة لها بوجه ، ولا طلب لها⁽¹¹⁴²⁾ غاية لان هذا يؤدي

5 الى افعال العبث كما ذكرنا ، بل يعتقد جمهور الحكماء⁽¹¹⁴³⁾ ان لها علة ،

اعني غاية نافعة ، ولا بد ، لكنها خفيت⁽¹¹⁴³⁾ عنا اما لقصور عقولنا ، او

لنقص علمنا .

فكانت [الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ كلها عندهم لها علة ، اعني ان ذلك⁽¹¹⁴⁵⁾

الامر او النهي غاية مفيدة . منها ما يبين لنا وجه الفائدة فيها كالنهي | عن (٢٧٧ - ١) ج

10 القتل والسرقة . ومنها ما لا تبين فائدتها مثل تلك⁽¹¹⁴⁶⁾ كتحريم الباكورة

والكرم المتنوع البذور⁽¹¹⁴⁷⁾ . فتلك البيئة الفائدة عند الجمهور تسمى احكاما

⁽¹¹⁴⁸⁾ وهذه الغير بيئة الفائدة عند الجمهور تسمى قوانين⁽¹¹³⁷⁾ ويقولون

دائما : لانها ليست كلاما فارغا⁽¹¹⁴⁹⁾ واذا كان فارغا فنك⁽¹¹⁵⁰⁾ يعني

ان ليس هذا التشريع | امرا فارغا لا غاية مفيدة له . وان بدا لكم في شيء (٥٨ - ١) م

15 من الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ ان امره كذلك فالتقص من ادراككم . وقد علمت

الامر المشهور عندنا من كون سليمان تعللت له الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ كلها الا

(1138) : ا ، الشعلطر وبسر يحلب وسعير هشتلج : ت ج [انظر : التفتية ١١/٢٢ ،

الخروج ٢٣ / ١٩ ، الاحبار ١٦ / ٢١ ، ١٠ ،] (1139) عليهم السلام : ج ، زن : ج

(1140) : ا ، دبريم شحقتي لك وابن لك رشوت لهرهر بهم وهشطن مقطرع عليهن واموت

معلوم مشيين عليهن : ت ج [يوما ٦٧ ب] (1141) : ا ، الحكيم : ت ج (1142) لها :

ت ، بها : ج (1143) خفيت : ت ، خفت : ج (1144) : ا ، المصوت : ت ج (1145)

ذلك : ت ، لذلك : ج (1146) فائدتها مثل تلك : ت ، فائدته مثال ذلك : ج (1147) : ا ،

العزله وكلاي كرم : ت ج [العزله تأتي بمعنى الفرلة في العربية . انظر التفتية ٢٩/٢٢ الاحبار

٢٣/١٩] (1148) : ا ، مشغطيم : ت ج (1149) : ع [التفتية ٤٧/٣٢] ، كي لا دبررق

هوا : ت ج (1150) : ا ، وام رق هوا مكم : ت ج

- بقرّة صهباء⁽¹¹⁵¹⁾ . وكذلك قولهم⁽¹¹⁵²⁾ ان الله اخفى تعليل الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ كي لا يتهاون بها كما اعترى سليمان في الثالث فرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ التي بُيئت عنها⁽¹¹⁵³⁾ .
- وعلى هذا الاصل اطردت اقاويلهم كلها . ونصوص الكتب تدل عليه لكنني وجدت نصا للحكماء⁽¹¹⁴⁴⁾ قدس سرهم⁽¹¹⁵¹⁾ في «براشيت ربه» 5 ⁽¹¹⁵⁵⁾ يبدو منه باول خاطر ان بعض الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ ليس له علة الا مجرد التشريع ، ولا لحظ⁽¹¹⁵⁶⁾ في ذلك غاية اخرى ولا فائدة وجودية ، وهو قولهم هناك : ماذا بهم للقدوس تبارك وتعالى اذا كان الحيوان من عنقه او قفاه ؟ فلذلك قل ان الفرائض لم تعط الا لتطهر الناس⁽¹¹⁵⁷⁾ ،
- لان قول الرب نقي⁽¹¹⁵⁸⁾ . فمع كون هذا الكلام⁽¹¹⁵⁹⁾ غريبا جدا لا يوجد 10 له نظير في كلامهم فاني تناولت فيه تاويلا ستمعه حتى لا يخرج⁽¹¹⁶⁰⁾ عن سنن كلامهم اجمع . ولا تفارق الاصل المجمع عليه ، وهو كون الشرائع كلها طلب بها غاية مفيدة في الوجود لانها ليست كلاما فارغا⁽¹¹⁴⁹⁾ . وقال ولم اقل للذرية يعقوب التمسوني عبثا انا الرب المتكلم بالصدق الخبر بالاستقامة⁽¹¹⁶¹⁾ . والذي ينبغي ان يعتقده كل سالم العقل في هذا المعنى 15 هو ما اصفه . وذلك ان جملة الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ فلها⁽¹¹⁶²⁾ علة ضرورة ، ومن اجل فائدة ما شرع بها.

(1151) : ع [المبدء ٢/١٩] ، فزه ادمه : ت ج (1152) قارن سنهدين ٢١ ب (1153) انظر [التثنية ١٧/١٧-١٦] (1154) : ا ، ز . ل : ت ، - : ج (1155) براشيت ربه ول الفصل ٤٤ ؛ (1156) لحظ : ت ، لحظوا : ج (1157) : ا ، وكى مه اكفت لولحقه ي شوا شوحط من مصوار لمى شوا شوحط من همورف هوى اومر لانتنو همصوت الا لصرون بين ات هبريوت : ت ج (1158) : ع [الزمور ٣١/١٨] ، شانمر امرت الله صروفه : ت ج (1159) الكلام : ت ، الامر : ج (1160) نخرج : ت ، يخرج : ج (1161) : ع [اشعيا ٤٥/١٩] ، لاسرق لزورع يعقب نهو بقشوني اى الله دو بر صدق مجيد ميسريم : ت ج (1162) فلها : ج ، لها : ت

اما جزئياتها فهي التي قيل فيها انها مجرد الامر | مثال ذلك ان قتل (٥٨-ب) م الحيوان لضرورة التغذى (1163) الجيد بين الفائدة كما سنبين (1164) . اما كونه بذبح لا بنحر ، و بقطع المرئ ، والحلقوم في موضع مخصوص . فان هذه ونحوها لتطهر بها الناس (1165) . وهكذا يتبين لك من مثالم (1166) :

5 يذبح من عنقه او يذبح من قفاه (1167) وانما ذكرت لك هذا المثال لما جاء نصهم عليهم السلام (1168) : يذبح من عنقه او يذبح من قفاه (1167) . واما عند تحقيق الامر ، فانه لما دعت الضرورة ، لا كل الحيوان قصد لا سهل موته مع سهولة التناول . إذ لا يمكن ضرب العنق الابسيف او نحوه . والذبح يمكن بكل شيء ، ولتسهيل الموت اشترط حدة السكين . والذي يمثل به حقيقة من امر الجزئيات هو القربان . فان الامر بتقريب القربان ، له فائدة عظيمة بينة كما سأبين (1169) . اما كون القربان هذا كبشا (1170) وهذا ايتلا (1171) وكون عددها عددا مخصوصا . فان هذا لا يتعلل ابدا .

وكل من يشغل نفسه عندي بتعليل شيء من مثل (1172) هذه الجزئيات ، فانه يهذى هذيانا طويلا لم يزل (1173) به شناعة بل يزيد شناعته . ومن

15 يتخيل ان هذه تتعلل بعيد عن الصواب كمن يتخيل ان الفريضة (1174) بجملتها لالفائدة وجودية .

واعلم ان الحكمة اوجبت ، وان شئت فقل ان الضرورة داعية ، ان تكون ثم جزئيات لا تتعلل . وكأته امر ممتنع في حق الشريعة ان لا يكون فيها شيء من هذا القبيل . ووجه الامتناع في ذلك لان قولك لا شيء كان

20 كبشا (1170) ولم يكن ايتلا (1171) هو السؤال بعينه ، يلزم لو قيل ايل | (٥٩-ا) م

(1163) التغذى : ت ج ، غذا : ن (1164) لما ياتي من الفصل ٨ (1165) : ا ، لصروف بين ات هريوت : ت ج (1166) مثالم : ت ، امثالم : ج (1167) قسم من الرقم (1157) (1168) عليهم السلام : ج ، ز ل : ت (1169) لما ياتي من الفصل ٩ (1170) كبشا : ج ، كبس : ت (1171) ايتلا : ج ، ايل : ت (1172) مثل : ج ، - : ت (1173) لم يزل : ج ، ليس يزيل : ت (1174) : ا ، المصوه : ت ج

مكان كبش⁽¹¹⁷⁵⁾ . فلا بد من نوع ما . وكذلك قولك لاى شئ كانت
سبعة اكباش⁽¹¹⁷⁶⁾ ولم تكن ثمانية⁽¹¹⁷⁷⁾ . وهكذا كان يُسأل لو قال :
ثمانية او عشرة او عشرين⁽¹¹⁷⁸⁾ .

فلا بد من عدد ضرورة وكأن هذا يشبه طبيعة الممكن الذى لا بد من
حصول احد الممكنات ، ولا يتجه السؤال لاى شئ كان هذا الممكن ،
5 ولم يكن غيره من الممكنات ، لان هذا السؤال لازم لو كان الحاصل
فى الوجود الامكان الآخر بدل هذا . فاعلم هذا المعنى وتفهمه . والذى
نصوا فيه دائما من كون الكل معطلا ، والذى تعلل لسليمان هو فائدة
تلك الفريضة⁽¹¹⁷⁹⁾ على التجميل لا تتبع جزئياتها .

واذا كان الامر هكذا ، فقد رأيت ان اقسام الستة مائة وثلاث
10 عشرة فريضة⁽¹¹⁸⁰⁾ لجمل عدة . وتكون كل جملة تشتمل على عدة
فرائض⁽¹¹⁸¹⁾ هى ، من نوع واحد او مقارنة المعنى . واخبرك بعة
كل جملة منها ، وأظهر فائدتها التى لا ريب فيها ولا مدفع . ثم ارجع
لآحاد كل فريضة⁽¹¹⁸²⁾ من تلك الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ التى تشتمل عليها تلك
الجملة ، واين لك علتها حتى لا يبقى منها الا بعض فرائض⁽¹¹⁸¹⁾ قليلة
15 جدا هى التى لم يتبين لى سببها الى هذه الغاية . وقد تبين لى ايضا بعض
جزئيات فرائض⁽¹¹⁸¹⁾ وشرايط بعضها مما يمكن اعطاء علتها . وستسمع
جميع ذلك . وهذا التعليل كله لا يمكننى ايضاحه لك الا بعد ان اقدم لك
فصولا عدة اضمنها مقدمات مفيدة توطئة لهذا الغرض الذى قصدته
وهى هذه الفصول التى اشرع فيها الان .

(1175) كبش : ج ، كبس : ت (1176) : ا ، شبعه كبشيم : ج ، كبشيم : ت [ان
نسخة ج تضع عل بعض السينات ثلاث نقط وتجعلها شينا وكبش هنا من جعلها وان كلمة
« كبش » تشترك العربية فى المعنى الا ان التلوظ يختلف بين السين والشين (1177) : ا ، شنه :
ت ج (1178) : ا ، شنه او عسره او عسريم : ت ج (1179) : ا ، المصوه : ت ،
المصوت : ج (1180) : ا ، الشش ماوت وشلش عسره مصوت : ت ج (1181) : ا ،
مصوت : ت ج (1182) : ا ، مصوه : ت ج

قصد جملة الشريعة شيثان ، وهما صلاح النفس وصلاح البدن .
 اما صلاح النفس فهو بأن تحصل للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقتهم .
 فلذلك يكون بعضها بتصريح ، وبعضها بمثال . اذ ليس في طبيعة الجمهور
 العامة ان تنى طاقتهم بادراك ذلك الامر على ما هو عليه . واما صلاح
 البدن فهو يكون باصلاح احوال معاشهم بعضهم مع بعض . وهذا المعنى
 يتم بشيئين : احدهما رفع التظالم من بينهم ، وهو ان لا يكون كل شخص
 من الناس مباحا مع ارادته ، وما تصل عليه قدرته بل يُقصر على ما هو
 (١١٨٣) به نفع الجميع . والثاني اكتساب (١١٨٤) كل شخص من الناس اخلاقا
 10 نافعة في المعاشرة (١١٨٥) حتى ينتظم امر المدينة .

واعلم ان هذين المقصدين احدهما بلا شك اعظم (١١٨٦) بالشرف
 وهو صلاح النفس اعنى اعطاء الاراء الصحيحة والثاني اقدم بالطبع ،
 وبالزمان اعنى صلاح الجسد ، وهو تدبير المدينة واصلاح احوال اهلها
 كلهم حسب الطاقة . وهذا الثاني هو الآكد ، وهو الذى بولغ في تحريره
 15 وتحريره (١١٨٧) جزئياته كلها ، لانه لا يحصل القصد الاول الا بعد حصول
 هذا الثانى . وذلك انه قد تبرهن ان الانسان له كمالان : كمال اول وهو
 كمال الجسد ، وكمال اخير وهو كمال النفس .

فكماله الاول | هو ان يكون صحيحا على احسن حالاته الجسمية ، (١-٦٠) م
 و هذا لا يصح الا بوجوده (١١٨٨) ضرورياته ، كلها (١١٨٩) طلبها وهى
 20 اغذيته (١١٩٠) وسائر تدبير جسده من الكن ، والاستحمام ، وغيرهما .
 وهذا لا يتم لشخص واحد منفرد بوجه . ولا يمكن حصول هذا القدر
 لكل شخص الا بالاجتماع المدنى كما قد عُلِم ان الانسان مدنى بالطبع .

(١١٨٣) هو : ت ، - : ج (١١٨٤) اكتساب : ج ، اكتساب : ت (١١٨٥)
 المعاشرة : ج ، مالمعاشرة : ت (١١٨٦) اعظم : ت ، اقدم : ج ن (١١٨٧) تحرير : ت ج ،
 تحديد : ن (١١٨٨) بوجوده : ت ، بوجودته : ج (١١٨٩) كلها : ت ، كل ما : ج (١١٩٠)
 اغذيته : ت ، اغذيته : ج

و كماله الاخير هو ان يصير ناطقا بالفعل ، اعنى ان يكون له عقل
 بالفعل ، وذلك بان يعلم كل مائى طاقة الانسان ان يعلمه من جميع
 الموجودات كلها بحسب كماله الاخير . ويبين هوان هذا الكمال الاخير ،
 ليس فيه أعمال ولا اخلاق ، وانما هو آراء فقط ، قد ودّى اليها النظر ،
 5 و اوجها البحث . وبين هوان ايضا ان هذا الكمال الاخير الشريف لا يمكن
 حصوله الا بعد حصول الكمال الاول ، لان الانسان لا يمكنه ان يتصور
 معقولا ، ولو فهم اياه . ناهيك ان يتنبه لذلك من نفسه وهو به
 وجع ، اوجوع شديد او عطش ، او حرّ او برد شديد (1191) ، بل
 بعد حصول الكمال الاول يمكن حصول الكمال الاخير الذى هو اشرف ،
 10 بلا شك وهو سبب البقاء الدائم لا غيره .

فالشريعة الحاكمة التى قد بينا انها واحدة لا غير وهى شريعة سيدنا
 موسى (1192) انما جاءت لتفيدنا الكمالين جميعا ، اعنى صلاح احوال
 الناس بعضهم مع بعض برفع التظالم ، وبالتخلق بالخلق الكريم الفاضل
 حتى يمكن بقاء اهل البلد ودوامهم على نظام واحد ليحصل | كل واحد
 (٦٠-ب) م منهم على كماله الاول ، وصلاح الاعتقادات ، واعطاء آراء صحيحة بها
 15 يحصل الكمال الاخير .

و قد نصت التوراة بهذين الكمالين ، و اخبرتنا ان غاية هذه
 الشريعة كلها هو حصول هذين الكمالين قال تعالى : فامرنا الرب بان
 نصنع هذه الرسوم ونخاف الرب الهنا لكي نصيب خيرا كل الايام
 ونحبي كما فى يومنا هذا (1193) ، و قدّم هنا الكمال الاخير بحسب
 20 شرفه كما بينا ، انه الغاية الاخيرة ، وهو قوله تعالى (1194) : لكي نصيب

(1191) شديد : ت ، شديدان : ج (1192) : ا ، مشه رينوت : ت ج (1193) : ع
 [التثنية ٢٤/٦] ، ويصونوا الله لسموت ات كل محقق حاله ليراه ات الله الميئو لطوب لتوكل
 هيم لميوتينو كهيوم هذه : ت ج (1194) تعالى : ج ، - : ت

خيرا كل الايام⁽¹¹⁹⁵⁾ قد علمت قولهم عليهم السلام⁽¹¹⁹⁶⁾ ، في شرح قوله تعالى : لكي نصيب خيرا وتطول ايامك⁽¹¹⁹⁷⁾ ، قالوا : كي نصيب خيرا⁽¹¹⁹⁷⁾ في العالم الذي كله طيب⁽¹¹⁹⁸⁾ ، وتطول ايامك⁽¹¹⁹⁷⁾ ، في العالم الذي كل شيء فيه طويل الامد⁽¹¹⁹⁹⁾ كذلك قوله هنا : كي نصيب خيرا كل الايام⁽¹¹⁹⁵⁾ . القصد ذلك المعنى بعينه اعني نيل العالم الذي كل شيء فيه طيب ودائم⁽¹²⁰⁰⁾ وهو البقاء الدائم ، وقوله : ونحيي كيومنا هذا⁽¹²⁰¹⁾ هو هذا البقاء الجسماني الاول الممتد مدة ما الذي لا يتم متظما الا بالاجتماع الملقى كما بينا.

فصل كح [٢٨]

- 10 مما يجب ان تنبه عليه هو ان تعلم ان الآراء الصحيحة التي بها يحصل الكمال الاخير ، انما اعطت الشريعة منها غايتها . ودعت لاعتقادها على التجميل ، وهو وجود الاله تعالى⁽¹²⁰²⁾ ، وتوحيده ، وعلمه ، وقدرته ، وارادته ، وقدمه . وهذه كلها غايات اخيرة لا تتبين | بتفصيل وتحديد^{(١٦١-١) م} (1203) الابدع | معرفة اراء كثيرة . وكذلك ايضا دعت الشريعة لاعتقادات^{(٢٧٨-١) ج} 15 ما ، اعتقادها⁽¹²⁰⁴⁾ ضروري في صلاح الاحوال المدنية كاعتقادنا انه تعالى يشتد غضبه على من عصاه . فلذلك يلزم ان يخاف ويُرهب ، ويجذر العصيان . واما سائر الآراء الصحيحة في جميع هذا الموجود ، التي تلك هي العلوم النظرية كلها على كثرة انواعها ، التي بها تصح تلك الآراء ، التي هي الغاية الاخيرة . فان الشريعة وان كانت لم تدع اليها

(1195) مقتبس عما في الرقم (1193) (1196) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1197) ع : [التثنية ٧/٢٢] ، لمن يوطب لك وهاكت يمين : ت ج (1198) : ا ، لعولم شكلو طوب : ت ج (1199) : ا ، لعولم شكلو اروق : ت ج (1200) : ا ، عولم شكلو طوب و اروق : ت ج (1201) : ا ، لحيو تينو ليوم هزه : ت ج (1202) تعالى : ج ، - : ت (1203) تحديد : ت ، تحرير : ج ن (1204) اعتقادها : ت ج ، اعتقاده : ن

بتصريح كما دعت لتلك، فانها دعت لها على التجميل وهو قوله: لحبة الله

(1205) وقد علمت ما قد جاء من التأكيد في الحبة (1206): فاحبب الرب

الحك بكل قلبك وكل نفسك وكل قدرتك (1207).

وقد بينا في « مشنه التوراة » (1208) ان هذه الحبة (1206) لا تصح

5 الا بادراك الوجود كله، على ما هو عليه و اعتبار حكمته فيه. و ذكرنا ايضا هناك تنبيه (1209) الحكماء (1210) عليهم السلام (1211) على هذا المعنى والمتحصل من كل (1212) ما قدّمناه الآن في هذا الغرض، هو (1213) ان كل فريضة (1214) سواء كانت امرا او نهيا يكون مقتضاها رفع تظالم او حفض على خلق كريم مؤد لحسن عشرة او اعطاء رأى صحيح يلزم اعتقاده.

10 اما بحسب الامر في نفسه او بكونه ضروريا في رفع التظالم او اكتساب (1215) خلق كريم فان تلك الفريضة (1216) بينة العلة ظاهرة المنفعة. وليس في تلك الفرائض (1217) سؤال عن غاية، لانه لم يتحير احد يوما قط، ولا

(٦١-ب) م سأل لاي شئ شرعنا بان الله واحد، اولاي شئ نهينا عن القتل والسرقة، اولاي شئ نهينا عن الانتقام والاخذ بالثأر، اولاي شئ امرنا بمحبة بعضنا بعضا، بل التي (1218) تحير فيها الناس واختلفت الآراء حتى قال البعض: لا فائدة فيها اصلا، الا مجرد امر وقال اخر: لها فائدة وخفيت (1219) عنا، هي الفرائض (1217) التي لا يبدو من ظاهرها نفع في واحد من تلك الثلاثة معانٍ التي (1218) ذكرنا اعنى انها لا تعطى رأيا

(1205): ع [التثنية ١١/١٣]، لاهيه ات الله: ت ج (1206): ا، الابهيه:

ت ج (1207): ع [التثنية ٥/٦] [واهبته يهوه الهيك: ت] بكل لبيك وبكل نفسك وبكل مادك: ت ج (1208) مشنه توراه الفصل ٢ (1209) تنبيه: ت، تنبيها: ج (1210):

ا، الحكيم: ت، الحكيم: ج (1211) عليهم السلام: ج، ز. ل: ت (1212) والمتحصل..

كل: ت، فالتحصل... جميع: ج (1213) هو: ت، - -: ج (1214): ا، مصوه:

ت ج (1215) اكتساب: ج، اكساب: ت (1216): ا، المصوه: ت ج (1217):

ا، المصوت: ت ج (1218) التي: ت، الذي: ج (1219) خفيت: ت، خفت: ج

من الآراء ، ولا تفيد خلقا كريما ، ولا ترفع تظالما ، و ظاهر (1220)
 الامر ان لامدخل لتلك الفرائض (1217) لاني صلاح النفس باعطاء اعتقاد ،
 ولا في صلاح الجسد باعطاء قوانين نافعة في تدبير المدينة او تدبير المنزل
 مثل النهي عن الثوب المختلط و المتنوع واللحم مع الحليب (1221) والامر :
 بتغطية الدم والعجلة المكسورة العنق وبكر الحمير (1222) ونحوها . 5

وستسمع تبينى (1223) لجميعها واعطاء عللها الصحيحة المبرهنة
 الاجزئيات وآحاد (1224) الفرائض (1217) كما ذكرت لك . و ابين ان كل
 هذه ونحوها ، لا بد ان يكون لها مدخل في احد الثلاثة معانٍ (1225) .
 اما صلاح اعتقاد او صلاح (1226) احوال المدينة الذي يتم بشيئين برفع
 10 النظام وباكتساب (1215) خلق فاضل .

و حصل " ما قلناه في الاعتقادات ، انه قد تكون الفريضة (1216)
 تعطى اعتقادا صحيحا هو المقصود لا غير مثل اعتقاد التوحيد وازلية الاله ،
 و انه غير جسم . وقد يكون ذلك الاعتقاد ضروريا (1227) في رفع
 النظام او اكتساب (1215) خلق كريم مثل الاعتقاد انه تعالى يشتد غضبه
 15 على من ظلم كما قال : فيشتد غضبي واقتلكم بالسيف الخ (1228) وكالا اعتقاد

بانه تعالى | يجيب دعوة المظلوم او المغيون في الحين : 'صرخ الى استجب (١-٦٢) م
 له لاني رأوف (1229) .

(1220) و ظاهر : ت ، فظاهر : ج (1221) : ا ، الشغلز و اكلام و بسر مجلب :
 ت ج [قارن "التشبيه" ١١/٢٢ ، الاحبار ١٩/١٩ ، الخروج ١٩/٢٣] . (1222) : ا ،
 بكسوى هدم و عجله عروفه و فطر حور : ت ج [قارن : الاحبار ٩/٢١ - ١ ، الخروج
 ١٣/١٣] (1223) تبينى : ت ، تبينى : ج (1224) احاد : ت ، احد : ج (1225)
 معاني : ت ، المعاني : ج (1226) او صلاح : ت ، - : ج (1227) ضروريا : ت ،
 ضرورى : ج (1228) : ع [الخروج ٢٤/٢٢] ، و حره اى و هر جتى اتكم و جو : ت ج
 (1229) : ع [الخروج ٢٧/٢٢] ، و هيه كى يصمق الى و شغى كى حنون اى : ت ج

معلوم أن ابانا ابراهيم^(١٢٣٠) عليه السلام^(١٢٣١) نشأ في ملة الصابئة^(١٢٣٢) ومذهبهم ان ليس ثم اله الا الكواكب. واذا اعلمتك في هذا الفصل بكتبهم الموجودة الآن بايدينا التي^(١٢١٨) اخرجت للسان العربي وتواريخهم القديمة ، وكشفت لك مذهبهم ، منها واخبارهم يتبين لك منها 5 تصريحهم بان الكواكب^(١٢٣٣) هي الاله ، وان الشمس هي الاله الاعظم . وكذلك ايضا قالوا سائر السبعة كواكب آلهة ، لكن النيرين^(١٢٣٤) اعظم . وتجدهم يقولون بتصريح ان الشمس هي التي تدبر العالم العلوى والسفلى بهذا النص قالوا : وتجدهم قد ذكروا في كتبهم تلك وتواريخهم حديث ابينا ابراهيم^(١٢٣٠) وقالوا بهذا النص :

10

واما ابراهيم الذى تربى في «كوثا» فانه لما خالف الجماعة وادعى ان ثم فاعلا غير الشمس احتج عليه بالكذا والكذا . وذكروا في ججهم ما هو ظاهر بين^(١٢٣٥) من افعال الشمس في الوجود ، فقال لهم يعنون ابراهيم ، صدقتم هي كالفأس في يد النجار . ثم ذكروا طرفا من احتجاجه^(١٢٣٦) عليه السلام عليهم . وآخر تلك القصة ذكروا ان الملك سجن ابانا 15 ابراهيم^(١٢٣٠) عليه السلام ، وانه دام في | محاججهم اياما ، وهو في السجن ، ثم خاف الملك ان يفسد عليه سياسته ، ويرد الناس عن اديانهم ، فناه لطرف الشام بعد استئصال كل^(١٢٣٧) ما له هكذا ، حبكوا .

وتجد هذه القصة مشروحة هكذا في الفلاحة النبطية ، ولم يذكروا ما جاءت به اثارنا^(١٢٣٨) الصادقة ، ولا ما اتاه من الوحى لانهم مكذبون 20 (٢٧٨ - ب) ج له لخالفته لرأيهم الفاسد ، ولا شك عندى انه عليه السلام | ، لما خالف

(١٢٣٠) : ا ، ابراهيم ابينو : ت ج (١٢٣١) عليه السلام : ت ، - : ج (١٢٣٢) في الاصل : الصابئة (١٢٣٣) الكواكب : ت ج ، الكبير : ن (١٢٣٤) النيرين : ت ، النيران : ج (١٢٣٥) ظاهر بين : ت ، بين ظاهر : ج (١٢٣٦) احتجاجه : ت ، احتجاجاته : ج (١٢٣٧) كل : ت ، جميع : ج (١٢٣٨) ما جاءت به اثارنا : ت ج ، اثاره : ن

مذهب الناس كلهم ، فانه كان يشتمه ويذمه ويستنقصه اولئك الضالون ،
فلما احتمل ذلك في حق الله تعالى وآثر الحق على كرامته قيل له : وابارك
مباريكك وشاتمك العنه ، وبتبارك بك جميع عشائر الارض (1239) .

وكان مآل امره ما نراه (1240) اليوم من اجماع معظم اهل الارض على
5 تعظيمه والتبرك بذكره حتى ينتسب اليه من ليس من نسله ولا يخالف
عليه ، ولا جاهل بعظمته الا بقايا تلك الملة للتدمرة (1241) الذين بقوا
في اقاصي الارض ، مثل كافر ترك في اقصى (1242) الشمال ، و«الهنود»
في اقصى (1242) الجنوب . فان هؤلاء هم بقايا ملة الصابئة (1232) ، لانها
كانت ملة اعمت الارض واغيا ما انتهى اليه نظر من تفلسف في تلك
10 الازمنة ، ان تخيل ان الله روح الفلك ، وان الفلك والكواكب هي
الجسد والاله تعالى روحه .

قد ذكر هذا ابو بكر بن الصائغ في شرح « السماع » ولهذا اعتقدت
الصابئة (1232) كلهم قدم العالم ، اذ السماء عندهم هي الاله . ويرزعون ان
آدم شخص مولود من ذكر | وانثى كسائر اشخاص الناس ، لكنهم
15 يعظمونه ويقولون . انه كان نبيا رسول القمر ، وانه دعا لعبادة القمر .
وان له تأليف في فلاح الارض وكذلك قالوا الصابئة (1232) : إن نوحا
فلاح واه ليس كان يرى يعبد الاصنام . ولذلك تجدد الصابئة (1232)
كلهم يذمون نوحا ، ويقولون انه ما عبد صنما قط . وكذلك ذكروا في
كتبهم انه ضُرب وسُجِّن من اجل عبادته لله . وحكوا من حديثه
20 ما حكوا ، وزعموا ان شيت خالف رأى ابيه آدم في عبادة القمر ،
ويكذبون اكا ذيب مضحكة جدا تدل على نقص عقل عظيم ، وعلى
كونهم (1243) كانوا ابعد الناس من الفلسفة .

(1239) : ع [التكوين ١٢ / ٣] ، وبارك ميكيك ومفلك اثر ونبركوبك كل مشفحوت
هدمه : ت ج (1240) نواه : ت ، تراه . ج ن (1241) المنتصرة : ت ، المنتصرة :
ج ن ، المذكورة : د (1242) اقصى : ت ، اقصى : ج (1243) كونهم : ت ، انهم : ج

وإنهم كانوا في غاية الجهالة قالوا عن آدم : انه لما خرج من اقليم الشمس⁽¹²⁴⁵⁾ المجاور للهند ، وتوغل⁽¹²⁴⁵⁾ في اقليم بابل جاب معه عجائب : منها شجرة ذهب نابئة ذات اوراق ، واغصان : وشجرة حجر كذلك . وجاب ورق شجرة اخضر ، لا تحترق النار ، واخبر عن شجرة تظل على عشرة آلاف رجل طولها قامة . وجاب معه ورقتين ، كل ورقة يلتحف ٥ بها شخصان . ويخبرون من هذه الخرافات بعجائب . فاعجب من قوم يرون ان العالم قديم ، ويعتقدون مع ذلك وجود هذه الممتنعات بالطبع لمن يعلم النظر الطبيعي ، وغرضهم في ذكر آدم ، وكل ما ينسبون اليه تقوية مذهبهم في قدم العالم حتى يتبع ذلك بان الكواكب ، والفلك هو الاله . فلما نشأ عمود العالم⁽¹²⁴⁶⁾ ، وتبين له ان ثم الها مفارقا لا⁽¹²⁴⁷⁾ جسم 10 (٦٣-ب) م ولا قوة في جسم ، وان كل هذه الكواكب | والافلاك⁽¹²⁴⁸⁾ مصنوعات ، وفهم محال تلك الخرافات التي رُبِّي عليها ، اخذ في نقض مذهبهم وتزييف آرائهم واشهر خلافهم ونادى : باسم الرب الاله السرمدي⁽¹²⁴⁹⁾ دعوة تجمع وجود الاله وحدث العالم من قبيل ذلك الاله .

وبحسب تلك الاراء ، الصابئة اقاموا الاصنام للكواكب اصنام الذهب 15 للشمس واصنام الفضة للقمر . وقسموا المعادن ، والاقاليم للكواكب ، وقالوا الاقليم الفلاني الهة الكوكب الفلاني ، وبنوا الحياكل واتخذوا فيها الاصنام ، وزعموا ان قوى الكواكب تفيض على تلك الاصنام فتتكلم تلك الاصنام وتنفهم ، وتعقل وتوحى للناس ، اعني الاصنام ، وتعلم الناس منافعهم . 20

وكذلك قالوا في الاشجار التي هي من قسمة تلك الكواكب اذا افردت تلك الشجرة لذلك الكوكب ، وغرست له ، وفعل لها ، وفعل بها

(1244) الشمس : ت ، الشام : ج (1245) توغل : ت ، تولى : ج ، تجول : ن (1246) : ا ، عمود وشمل عولم : ت ج [يعني ابراهيم] (1247) الها مفارقا : ج ، المفارق : ت (1248) الكواكب والافلاك : ت ، الافلاك والكواكب : ج (1249) : ع [التكوين ٣٢/٢١] ، بشم الله ال عولم : ت ج

كذا ، فاضت روحانية ذلك الكوكب على تلك الشجرة ، وتوحي للناس ، وتكلمهم في النوم نجد هذا كله منصوصا في كتبهم التي انبهك عليها . وهؤلاء كانوا انبياء البعل و انبياء العشتروت (1250) المذكورين (1251) عندنا الذين (1252) تمكنت عندهم هذه الاراء حتى تركوا الرب (1253)

5 ونادوا: ايها البعل اجيبنا (1253) . كل هذه لشهرة تلك الاراء و فشاء الجهل وكثر هذيان العالم حينئذ في هذا النوع من الخيالات فنشأت فيها (1254) اراء وصار منهم مشعبد ومتفائل وساحر ومن يرقى رقية ومن يسأل جانا او تابعة ومن يستشير الموقى (1255) .

و قد بينا في تأليفنا الكبير | « مشنه التوراة » (1256) ان ابانا ابراهيم (1-٦٤) م 10 بدأ بنقض هذه الاراء بحجج ودعوى ضعيفة باستعطاف الناس ، وجذبهم للطاعة بالانعام لهم حتى نبتى سيد النبيين فكمل الغرض ، وامر بقتل اولئك ومحو آثارهم ، واستئصال شأقتهم : واهدوا مذابحهم الخ . (1258) ومنع من تبع شئ من سيرهم تلك ، وقال : ولا تجروا على رسوم الامم الخ (1259)

15 وقد علمت من نصوص التوراة في عدة مواضع ان القصد الاول من الشريعة كلها ازالة عبادة الصنم (1260) ومحو اثرها ، وكل ما يتعلق

(1250) : ا ، نبياي جبل ونبياي هاشره : ت ج (1251) المذكورين : ج ، المذكورون : ت (1252) الذين : ت ، التي : ج (1253) : ع [اشيا ٤/١٠] ، عزبوات اقه : ت ج (1253) : ع [الملوك الثالث ٢٦/١٨] ، هبل حنتر : ت ج (1254) فيها : ت ، فيهم : ج (1255) : ا ، معوزن ومنعش ومكشف وحور حبرو شوال اوب ويدعوى ودورش ال هتيم : ت ج [قارن ماجا في الثانية ١٨/١٠-١٠] (1256) مشنه تورده ، عبوده زره الفصل ٣/١ (1257) : ا ، ابرهم ايينو : ت ج (1258) : ع [القضاء ٢/٢] ، مزبوحتهم تتصون وجو : ت ج [قارن كذلك : الخروج ١٢/٢٤] الثانية ٥/٧ [(1259) : ع [الاخبار ٢٣/٢٠] ، ولا تملكوا بحقوق مجرى وجو : ت ج (1260) : ا ، عبوده زره : ت ج [المعنى الحرفي : عبادة اجنية]

بها حتى ذكّرها ، وكل ما يؤدي الى شيء من اعمالها مثل : الجان والتابعة
والإمرار من النار والعراف والمشعبذ ، والمتخائل والساحر ومن يرقى رقية
و يستشير الموتى (1261) ، والتحذير من التشبه بشيء من اعمالهم (1262) هذه .

- فكيف يتبعها وصرح في نص التوراة بان جميع ما ظنوه عبادة
 لا آلهتهم وتقربا (1263) لها هو الشيء | المبعوض المقوت عند الله وهو قوله : 5
 فانهم قد صنعوا لآلهتهم كل النجاسات التي يكرهها الرب (1264) . وانت
 تجدهم يذكرّون في كتبهم التي ساخبرك بها انهم يقربون للشمس المههم
 الاكبر سبعة خنافس و سبعة فيران و سبعة وطاوط في بعض الامور .
 وكفى بهذه النجاسة (1265) عند الطباع الانساني . فجميع الفرائض (1266)
 التي جاءت في النهي عن عبادة الصنم (1260) . وكل ما يتعلق بها ، او
 يؤدي اليها ، او ينسب لها بينة الفائدة ، لانها كلها للخلاص من تلك
 الاراء السقيمة الشاغلة عن كل ما ينفع في الكمالين بامور هذيانية هي التي
 كان ربّي | عليها آباؤنا واجدادنا : في عبر النهر سكن آباؤكم منذ الدهر
 تارح ابوابراهيم وابونا حور وعبدوا آلهة اخرى (1267) وهي التي قال الانبياء
 الصادقون فيها : الى الاباطيل التي لا تنفع ولا تخلص (1268) . 15
 فما اعظم فائدة كل فريضة (1269) تخلصنا من هذه الغلطة العظيمة
 وتردنا الى الاعتقاد الصحيح وهو ان ثمّ الها (1270) خالق كل هذه ،
 وهو الذي ينبغي ان يعبد ، ويحبّ ، ويخاف لا تلك المظنون بها ، انما

(1261) : ا ، الاوب واليدعوني والمعبود باش وقوس ومعون ومنحش ونكشف
 و حور حبر و دورش ال هتميم : ت ج [انظر : الثانية ١٨/١٤ - ١٠ ، الا حبار ٢٠/٢٧ ،
 الملوك الاول ٢٨/٧] (1262) اعمالهم : ت ، افعالها : ج (1263) تقريبا : ب ، تقرب : ج
 (1264) : ع [الثانية ١٢/٣١] ، كل توعبت الله اشر شنا عو لا لهميم : ت ج (1265) :
 ا ، نوصيه : ت ج (1266) : ا ، المصوت : ت ج (1267) : ع [يشوع ٢٤/٢] ، عبر
 نهر يشوبو ابوتيكيم معلوم ترح ابى ابرهم وابى نحور ويعبد والهم احريم : ت ج (1268) :
 ع [الملوك الاول ١٢/٢١] ، واصرى هتو اشر لا يميلو هلكو : ت ج (1269) : ا ،
 مصوه : ت ج (1270) الها : ج ، اله : ت

آلهة. وان هذا الاله الحق لا يحتاج في القرب منه وحصول رضاه لأمر
فيها (1271) مشقة بوجهه ، بل بحبته وخوفه (1272) لا غير ، وهما الغاية
في العبادة كما نين : والآن يا اسرائيل ما الذي يتطلبه منك الرب الخ (1273).
وسنستوفي هذا المعنى في ما بعد. وارجع الى غرضي الآن .

5 فاقول : ان كثيرا من الشرائع انما يبين لي معناها وعرفتي عليها
وقوفي على مذاهب الصابئة (1274) وآرائهم ، واعمالهم ، وعبادتهم ، كما
ستسمع عند تبيني تعليل تلك الفرائض (1266) التي يُظَنُّ بها ان لا علة لها.
وانا اذكر لك الكتب التي يقين لك منها كل ما علمته انا من مذاهب
الصابئة (1274) ، وآرائهم حتى تعلم يقينا صحة ما اقله في تعليل هذه
10 الشرائع (1275) اكبر كتاب في ذلك « الفلاحة النبطية » اخراج ابن وحشية.
وساخبرك في فصل ياتي لاي شئ جعلت الصابئة (1274) مناهبهم مدونة
مع فلاحة الارض.

وهذا الكتاب مملؤ من هذيانات عابدى الصنم (1276) : ومما انقس
العوام ماثلة اليه ومرتبطة به ، اعني اعمال | الطلسمات ، واستئزال (٦٥-١) م
15 الروحانيات ، والسحرة والجن ، والغيلان التي تأوى البرارى ، ودُرج
ايضا في ذلك الكتاب هذيانات (1277) عظيمة يضحك منها ذووا العقول ،
يزعم بها القدح في المعجزات البينة التي علم بها اهل الارض . ان ثم الها
حاكما على (1278) اهل الارض كما قال : لكي تعلم ان للرب الارض (1279)
وقال : اني انا الرب في الارض (1990) فحكى عن ادم الاول (1281) انه

(1271) لأمور فيها : ت ، لامرفيه : ج ، لامرفيا : ن (1272) : ا ، اهبتر
ويرافو : ت ج (1273) : ع [الثانية ١٢/١٠] ، وجمته يرال مه الله الهيك شمول مملك
وجو : ت ج (1274) في الاصل : الصابة (1275) الشرائع : ت ، الشريعة : ج (1276) :
ا ، عوبدي عبوده رزه : ت ج (1277) هذيانات : ت ، هذيانات : ج (1278) الها كما :
ج ، اله حاكم : ت (1279) : ع [الخروج ٢٩/٩] ، لمن تدع كي الله هارص : ت ج
(1280) : ع [الخروج ٢٢/٨] ، كي اتي الله بقرب هارص : ت ج (1281) : ا ،
هراشون : ت ج

ذكر في كتابه ان في الهند شجرة ، اذا اتخذت منها اغصان ، فان الغصن منها اذا رُمى في الارض يسمى متحركا كما تسعى الحيات وان ثم شجرة اصلها صورة انسان تُسمع له همهمة ، وتنفلت (1282) منه الكلمة ، والكلمة (1283) وان حشيشة صفتها كذا وكذا (1284) اذا اخذ الانسان من ورقها ، وجعلها في جيبه ، خفي (1285) عن الناس ولا يرى حيث يدخل ويخرج . 5 وان بُخر منها تحت السماء سمع الناس في الجو دويًا واصواتا هائلة طالما (1286) ذاك الدخان يصعد .

ومثل هذه الخرافات كثير يجيء بها في معرض الاخبار بعجائب النبات ، وخواص الفلاحة حتى يطعن في المعجزات ، ويوهم انها تم بحيلة ، ومن خرافات ذلك الكتاب ان شجرة خطمي من تلك العشثروت 10 (1288) التي كانوا يعملونها كما اعلمتك ، ذكر ان اقامة (1289) تلك الشجرة في « نينوه » اثني عشر الف سنة . فانها (1290) تخاصمت مع « اليربوع » لانه اراد ان ياخذ مكانها . وان الشخص الذي كان توحى اليه (1291) هذه الشجرة انقطع (١٥ - ب) م عنه وحيها مدة فلما اوحى اليه بعد تلك المدة اخبرته | انها كانت مشغولة بالخصام مع اليربوع ، وامرته ان يكتب للكلدانيين (1292) ان يحكموا 15 بينها ويقولوا ايها افضل في سحرهم (1293) واكثر عملا ؟ هل الخطمي او اليربوع وتلك الخرافة الطويلة التي تستدل منها اذا وقفت عليها على عقول اهل تلك الازمنة ، وعلومهم كيف كانت . وهؤلاء كانوا حكماء (1294) بابل المشار اليهم في تلك الايام المظلمة ، لان هذه كانت اديانهم

(1282) تنفلت : ت ج ، تفرد : ن (1283) والكلمة : ت ج ، بعد الكلمة : ن ، - : ي (1284) وكذا : ت ، - : ج (1285) خفي : ت ، يخفى : ج (1286) طالما : ت ، طال ما : ج (1287) يخفى بها : ج ، يحجبها : ت (1288) : ا ، الاثروت : ت ج [ولها معنى الاشجار المقدسة] (1289) اقامة : ج ، اقامت : ت (1290) فانها : ت ، وانها : ج (1291) اليه : ت ، له : ج (1292) للكلدانيين : ت ، للخلدانيين : ج ، للروحانيين : ن (1293) ايها ... سحرهم : ت ، ايها ... سحره : ج (1294) حكما : ج ، حكيمى : ت

التي رُبُّوا عليها. ولو لا هذا القدر الذي شهر الان⁽¹²⁹⁵⁾ في الملل من اعتقاد وجود الآله لكانت⁽¹²⁹⁶⁾ أيامنا في هذه الأزمنة اشد ظلاما من تلك ، لكنها في انواع اخرى . وارجع الى⁽¹²⁹⁷⁾ غرضنا .

و في ذلك الكتاب حكى عن شخص من انبياء عبادة الصنم⁽¹²⁹⁸⁾

- 5 كان اسمه تموز⁽¹²⁹⁹⁾ دعا ملكا ليعبد السبعة كراكب و الاثني عشر رجلا فقتله ذلك الملك قتلا شنيعا . فذكر ان ليلة موته اجتمعت الأصنام كلها من اقطار الارض الى الهيكل في بابل الى صنم الذهب الكبير الذي هو صنم الشمس . وكان ذلك الصنم معلقا بين السماء والارض^(٢٧٩-ب) فوق⁽¹³⁰⁰⁾ في وسط الهيكل ، و الأصنام كلها حوله . واخذ يعدد على تموز ويصف ماتم عليه ، والأصنام كلها تبكي ، وتروح طول الليل . فعند الصباح طارت الأصنام ، ورجعت لها كلها في اقطار الارض ، وصارت هذه سنة دائمة في اول يوم من شهر تموز ، يناح ويبكي على تموز ، و تندبه النساء ويُعدِّن عليه . فاعتبر ، وافهم ، و ارأ⁽¹³⁰¹⁾ كيف كانت آراء الناس في تلك الازمان . وهذا | حديث^(١-٦٦)
- 15 تموز قديم جدا في الصابئة⁽¹³⁰²⁾ . ومن هذا الكتاب نقف على اكثر هذيان الصابئة⁽¹³⁰²⁾ ، واعمالهم واعبادهم .

واما تلك القصة التي حكوها عن قصة آدم والحية وشجرة العلم

الطيبة والخبيثة⁽¹³⁰³⁾ والاشارة الى لباس مالم تجر العادة بلباسه ،

فاحذر ، ثم احذر ان يتشوش عقلك ، ويخطر ببالك ان ذلك الذي قالوه

- 20 هو قط امر جرى للأدم ، ولا لغيره ، ولا هي قصة وجودية بوجه . وبايسر تأمل ، يبين لك محالهم في كل ما ذكروه في تلك الخرافة ، ويتبين لك

(1295) الآن : ت ، - : ج (1296) : لكانت : ت ، تكون : ج (1297) الى : ت ، - : ج (1298) : ا ، نبياى عبوده زر : ت ج (1299) تموزا : ج ، تموز : ت (1300) فوق : ت ج ، فوق : ن (1301) را : ج ، ارى : ت (1302) في الاصل : الصابئة (1303) : ا ، والنحش وحص هدعت طوب ووع : ت ج

انها قصة فرضوها من بعد التوراة لما شهرت التوراة في الملل ، وسموا
ظاهر قصة الخلق (1304) واخذوه كله على ظاهره عملوا تلك القصة حتى
(1305) يسميها الغير فيعتر ، ويظن ان العالم قديم . وان تلك القصة
الموصوفة في التوراة هكذا جرت كما حكوا (1306) ، وان كان مثلك
لا يحتاج تنبيها (1307) على هذا لان قد حصل عندك من العلوم ما يمنع ذهنك
من ان تتعلق به خرافات (1308) الصابئة (1302) وهذيان الكسدانيين
والكلدانيين (1309) العربيين عن كل علم هو علم بالحقيقة لكني حذرت من ذلك
احتياطا لغبرك لان كثيرا ما يميل الجمهور لتصديق الخرافات .

- ومن تلك الكتب كتاب « الاسطماخس » (1310) المنسوب لآرسطو ،
وحاشاه ثم حاشاه . وكذلك كتب الطلبات التي منها كتاب « ططم »
10 (1311) وكتاب « السرب » وكتاب « درج الفلك » . والصور الطالعة
في درجة درجة منه . وكتاب منسوب ايضا لآرسطو في الطلبات ،
(٦٦-ب) م وكتاب | منسوب لهرمس ، وكتاب اسحق الصابئي في الاحتجاج للملة
الصابئة (1302) ، وكتابه الكبير في نواميس (1312) الصابئة (1302) ، وجزئيات
دينهم ، واعبادهم وقرابينهم ، وصلواتهم . وغير ذلك من امور دينهم .
15 فهذه كلها التي (1313) ذكرت لك هي (1314) اسفار عبادة الصنم (1315)

التي اخبرجت للسان العربي . ولاريب انها جزء يسير جدا بما لم يخرج ،
ولم يوجد ايضا ، بل تلف وباد على مرور السنين . وهذه التي هي
موجودة لدنيا اليوم مشتملة على اكثر آراء الصابئة (1302) ، واعمالهم

(1304) : ا ، معه بر اشيت : ت ج (1305) حتى : ت ، التي : ج (1307)
تنبيها : ت ، تنبيه : ج (1306) حكوا : ت ج ، حكوا : ن (1308) به خرافات : ت ،
بخرافات : ج (1309) الكلدانيين : ت ، الخلدانيين : ج (1310) الاسطماخس : ت ،
الاسطماخس : ج (1311) ططم : ت ، ططمس : ج (1312) نواميس : ت ، نوامس : ج
(1313) التي : ت ، الذي : ج (1314) هي : ت ، في : ج (1315) ا ، سفرى
عبوده زره : ت ج

المشهور بعضها اليوم في العالم، اعني ببيان الهياكل، واتخاذ الصور من
 المسبوكات والحجارة⁽¹³¹⁶⁾ فيها، وبيان المذابح، والتقريب عليها. اما
 ذبائح، أو انواع الطعام، ورسم اعياد، واجتماع للصلوات، ولا انواع
 عبادات في تلك الهياكل. ويجعلون فيها مواضع معظمة جدا يسمونها
 5 هيكلا الصور العقلية واتخاذ الصور: على الجبال الشاغرة الخ.⁽¹³¹⁷⁾

وتعظيم تلك العشروت⁽¹³¹⁸⁾ واقامة الاعددة⁽¹³¹⁹⁾ وغير ذلك مما استطاع
 عليه من هذه الكتب التي نهيتهك عليها.

ومعرفة تلك الآراء، وتلك الاعمال هو باب كبير جدا في تعليل
 الفرائض⁽¹³²⁰⁾ لان شريعتنا كلها اصلها، وقطبها الذي⁽¹³²¹⁾ عليه تدور

10 هو محوتلك الآراء من الأذهان وتلك الآثار من الوجود لمحوها من الأذهان
 قال: ان تغوى قلوبكم الخ.⁽¹³²²⁾، الذي قبله مائل اليوم الخ.⁽¹³²³⁾،

ولمحوها من الوجود قال: تنقضون مذايحهم وتكسرون انصابهم⁽¹³²⁴⁾

وتمحون اسماءهم من ذلك الموضع⁽¹³²⁵⁾. | وتكرر هذان الغرضان م(١-٦٧)

⁽¹³²⁶⁾ في عدة مواضع وهو كان القصد الاول الجامع لجملة الشريعة

15 كما اعلّمونا عليهم السلام⁽¹³²⁷⁾ في تفسيرهم المروي⁽¹³²³⁾ لقوله تعالى:
 جميع ما امركم به الرب على لسان موسى⁽¹³²⁹⁾ قالوا: من هنا تعلم ان كل

من يعترف بعبادة الصنم، يكفر بالتوراة كلها، وكل من يكفر بعبادة

الصنم يعترف بالتوراة كلها⁽¹³³⁰⁾. فاعرف هذا.

(1316) الحجارة: ت، التجارة: ج (1317): ع [الثنية ٢/١٢]، حل هريم
 هريم وجو: ت ج (1318): ا، الاثروت: ت ج (1319): ا، المصبوت: ت ج.
 (1320): ا، المصبوت: ت ج (1321) النى: ت، التى: ج (1322): ع [الثنية
 ١١/١٦]، فن يفت ليحكم وجو: ت ج (1323): ع [الثنية ١٩/٢٩]، اشر لبيو فونه
 هيوم وجو: ت ج (1324): ع [الثنية ٥/٧]، مزيجوتهم [مزيج: ج] تنصو [تنصون:
 ج] و اشرهم تجدهون تكرتو وجو: ت ج (1325): ع [الثنية ٣/١٢]، و ابدتم ات شم
 من همقوم ههوا: ت ج (1326) هذان الغرضان: ت، هذا الغرض: ج (1327) عليهم
 السلام: ج، ز. ل: ت (1328) المروي: ت، الاوى: ج (1329): ع [المدد ٢٣/١٥]،
 ات كل اشر صوه الله اليكم بيد مشه [كو: ج]: ت ج (1330): ا، مالدت شكل هوده
 بعيوده زره كوفر بكل هتوره كله وكل هكوفر بعبوده زره موده بكل هتوره كله: ت ج

فصل ل [٣٠]

إذا تأملت تلك الآراء القديمة السقيمة يبين لك ان الامر المشهور
كان عند الناس كلهم هو ان عبادة الكواكب تُعمر الأرض وتُنصب
(١٣٣١) البلاد ، وكانوا علماءهم ونسألكهم واهل التقوى منهم يعظون
الناس ، ويعلمونهم ان الفلاحة التي بها قوام وجود الانسان انما تتم ،
وتنجي على الاختيار بان تعبدوا الشمس والكواكب ، وان اسخطتموها
بعضيانكم ، قفرت البلاد وخربت ، قالوا في كتبهم تلك ان المشتري يخط
(١-٢٨٠) ج على البرارى والصحارى . فلذلك (١٣٣٢) صارت عادمة الماء ، عادمة
الاشجار ، تاروها الغيلان ، وكانوا يعظمون الفلاحين والاكثارين جدا ،
لأشتغالهم بعبارة الأرض التي هي من ارادة الكواكب وهو رضاها ، وعله
١٠ تعظيم عابدى الصنم (١٣٣٣) للبقر (١٣٣٤) انما هو من اجل نفعها في الفلاحة
(٦٧-ب) م حتى انهم (١٣٣٥) قالوا: انه لا يجوز ذبحها ، لانها جمعت القوة وحسن
التأني للانسان في فلاحة الأرض ، وانما فعلت هذا ، واذعنت (١٣٣٦)
للانسان مع قوتها لرضا الآلهة بعبادتها في فلاحة الأرض.

١٥ فلما كانت هذه الآراء مشهورة جدا قيدوا عبادة الصنم (١٣٣٧)
بالفلاحة لكون (١٣٣٨) الفلاحة امرا ضروريا (١٣٣٩) في قوام الانسان
واكثر الحيوان ، وكانوا أولئك كُهان الشرك (١٣٤٠) يخاطبون (١٣٤١)
الناس عند اجتماعهم في الهياكل ويقررون (١٣٤٢) في اذهانهم ان بهذه

(١٣٣١) تنصب : ت ج ، تكسب : ن (١٣٣٢) فلذلك : ت ، ولذلك : ج (١٣٣٣) :
ا ، عوبدى عبوده زره : ت ج (١٣٣٤) للبقر : ت ، في البقر : ج (١٣٣٥) انهم : ج ،
- : ت (١٣٣٦) واذعنت : ت ، وضعت : ج ، وظلعت : ن ، اذعنت : ي (١٣٣٧) :
ا ، عبوده زره : ت ج (١٣٣٨) لكون : ت ، لان : ج (١٣٣٩) امرا ضروريا : ت ،
امر ضرورى : ج (١٣٤٠) : ا ، كومرى عبوده زره : ت ج (١٣٤١) يخاطبون : ت ،
يخطبون : ج (١٣٤٢) يقررون : ت ، يقربون : ج

العبادات⁽¹³⁴³⁾ تنزل الامطار وتثمر الاشجار وتخصب⁽¹³⁴⁴⁾ البلاد وتعمر.
وتأمل⁽¹³⁴⁶⁾ ما ذكره في الفلاحة النبطية في الكلام على الكرم، تجد
هذا النص من كلام الصابئة: قالوا «الحكماء القدماء كلهم، والانبياء...»
امروا وفرضوا ان يضرب بهذه الآلات في الاعياد، وبين ايدي
الاصنام وقالوا وهم الصادقون ان الالهة يعجبها ذلك. وانها تكافئ فاعليه
احسن مكافاة، واكثروا في هذا الفعل من الوعد، ومن الوعد⁽¹³⁴⁷⁾
على ذلك تطويل الاعمار ودفع⁽¹³⁴⁸⁾ الآفات وصرف العاهات، وتخصب
المزارع وزكاة الثمار الى هنا نص كلام الصابئة.

فلما شهرت هذه الأمور حتى ظننت يقينا واراد الله تعالى رحمة لنا
10 نحو⁽¹³⁴⁹⁾ هذا الغلط من اذهاننا ورفع التعب من اجسامنا بتعطيل تلك
الاعمال الشاقة الغير مفيدة، وشرعنا على يدي سيدنا موسى⁽¹³⁵⁰⁾
اخبرنا عنه تعالى انه، ان عبّدت هذه الكواكب والاصنام، فان عبادتها
سبب في ان ينقطع المطر وتخرب الارض ولا تنبت شيئا وتسقط ثمر
الاشجار. وتأتي الآفات للاحوال والعاهات للاجسام وتقصّر الاعمار
15 وهذه هي اغراض: كلام العهد الذي امر الرب الخ.⁽¹³⁵¹⁾ وانت

تجد هذا الغرض متكررا في جميع التوراة اعني ان يلزم عن عبادة الكواكب
ارتفاع المطر، وخراب الارض وفساد الاحوال، وامراض الجسم،
وقصر الاعمار. ويلزم عن ترك عبادتها، والاقبال على عبادة الله نزول
المطر، وتخصب الارض وصلاح الاحوال وصحة الجسم، وطول الاعمار
20 ضد ما كانوا يخطبون به المشركون⁽¹³⁵²⁾ للناس حتى يعبدوها⁽¹³⁵³⁾ لان
اصل الشريعة ازالة ذلك الرأي، ومحو اثره كما بينا.

(1343) العبادات : ت ، العبادة : ج (1345) وتامل : ت ، تأمل : ج (1344)
تخصب : ت ، ج ، تكسب : ن (1346) في الاصل : الصابئة (1347) الوعد : ت ، الوعيد :
ج (1348) دفع : ت ، رفع : ج (1349) نحو : ت ، ومحو : ج (1350) : ا ، مشه رابينز :
ت ج (1351) : ع [الثنية ١/٢٩] ، دبري هيريت اشر كرت الله وجو : ت ج (1352) :
ا ، عوبدي صبرده زره : ت ج (1353) يعبدوها : ت ، يعبدونها : ج ، يعبدونه : ن

من الناس قوم يعظم عليهم تحليل شريعة من الشرائع والأحب اليهم
ان لا يعقل للامر والنهي معنى بته والذي يوجب⁽¹³⁵⁴⁾ لهم هذا هو مرض
يجدون في انفسهم لا يقدرون ينطقون به ولا يحسنون ان يعبروا عنه..
وذلك انهم يظنون ان اذا كانت هذه الشرائع مفيدة في هذا الوجود. ومن
اجل الكذا والكذا شرعنا بها فكأنهم⁽¹³⁵⁵⁾ جاءت من فكرة وعن روية
ذى عقل. اما ان⁽¹³⁵⁶⁾ كان شئ⁽¹³⁵⁷⁾ لا يعقل له معنى بوجه ولا يؤدي
لفائدة ، فذلك بلا شك من قبل الله لانه ليس تؤدى فكرة انسان لشئ
من هذا. فكان | هؤلاء الضعفاء العقول ، الانسان عندهم اكل من
صانعه ، لان الانسان هو الذى يقول ، ويفعل ما يؤدي لغاية ما. والاله
لا يفعل ذلك بل يامرنا ان نفعل مالا يفيدنا فعله ، وينهانا⁽¹³⁵⁸⁾ عن فعل مالا
يضرنا فعله تعالى ثم تعالى بل الامر بخلاف هذا. والقصد كله نفعنا كما بينا
من قوله : لكي نصيب خيرا كل الايام ونحيي كما في يومنا هذا
⁽¹³⁵⁹⁾
⁽¹³⁶⁰⁾ وقال : الذين سمعوا بهذه الرسوم يقولون لا جرم ان هذا الشعب
العظيم هو شعب حكيم فهم⁽¹³⁶¹⁾

15

فقد صرح ان ولو القوانين⁽¹³⁶²⁾ كلها تدل عند جميع الامم⁽¹³⁶³⁾ انها
بحكمة وفهم⁽¹³⁶⁴⁾ : واذا كان امر لا تعلم له علة ، ولا يجلب منفعة ، ولا يدفع
مضرة لاي شئ يقال في معتقده ، او عامله انه حكيم وفهم⁽¹³⁶⁵⁾

(1354) يوجب : ت ، اوجب : ج (1355) فكأنهم : ت ، فكأنها : ج (1356)
ان : ت ج ، اذا : ن (1357) شئ : ت ، شيئا : ج (1358) في الاصل : يبيننا (1359)
الجزء الثالث الفصل ٢٨ (1360) : ع [التثنية ٦/ ٢٤] ، لطوب انو كل هيم لحيو تينو
كهيوم هزه : ت ج (1361) : ع [التثنية ٤/ ٦] ، اشر يشمون ات كل هقيم هاله وامرورق
عم حكم ونبون هيموى هيمول هزه : ت ج (1362) : ا ، الحقيم : ت ج (1363) الاسم :
ت ، الاسما : ج (1364) : ا ، بحكه وتونه : ت ج (1365) : ا ، حكم ونبون : ت ج

و جليل القدر ، و يستغرب ذلك في الملل بل (1366) الامر كما ذكرنا بلا شك . وهوان كل فريضة (1367) من هذه ستمائة وثلاث عشرة فريضة (1368) . فهي اما لاعطاء رأى صحيح اولازالة رأى مسقيم اولاعطاء قانون عدل ، اولرفع ظلم ، اولتخليق خلق (1369) حسن اوللتحذير (1370) من خلق ردى . 5

الكل يتعلق بثلاثة اشياء : بالآراء وبالاخلاق (1371) وبالاعمال السياسية المدنية . والذي اوجب ان لانعد الاقاويل ، لان الاقاويل التي خصت الشريعة على قولها ، اونهت عنها . منها ما هو من جملة الاعمال المدنية ، ومنها لتحصيل اراء ، ومنها لتحصيل اخلاق . فلذلك اقتصرنا هنا على هذه الثلاثة معانٍ في اعطاء العلة في كل شريعة من الشرائع . 10

م (١-٦٩)

فصل لب . [٣٢]

اذا تأملت الافعال الالهية اعنى الافعال الطبيعية يبين لك منها تल्पف الاله وحكمته في خلق الحيوان | وتدرج (1372) حركات الاعضاء ومجاورة (٢٨٠ - ب) بعضها لبعض . وكذلك يتبين لك حكمته وتल्पفه في تدرج حالات جملة الشخص حالة بعد حالة ، مثال ذلك في تدرج حركاته ومجاورة الأعضاء الدماغ مقدمه لين كثير الين . ومؤخره اصلب . والنخاع اصلب منه . وكلما امتد ، صلب . والعصب هو آلة الحس والحركة . فالعصب الذي احتيج اليه في ادراك الحواس فقط ، او في حركة يسيرة المأونة ، كحركة الجفن والخذ انشئ من الدماغ . والعصب الذي احتيج اليه في تحريك الاعضاء اخرج من النخاع . ولما لم يمكن في العصبه لينها ولو النخاعية ان 20

(1366) بل : ت ، الا : ج (1367) : ا ، مصو : ت ج (1368) : ا ، شلس صره وشش ماوت مصوت : ت ج (1369) خلق : ت ، بخلق : ج ن (1370) للتحذير : ت ، لتحذير : ج (1371) بالاخلاق : ج ، الاخلاق : ت (1372) تدرج : ج ن ، تدرج : ت

تحرك مفصلا تَلَطَّفَ في ذلك بان لُيِّقَت العَصَبَةُ ، ومُلِيَ ذلك الليف لحما ، وصارت عضلة⁽¹³⁷³⁾ ، ثم تَخَلَّصَت العَصَبَةُ من طرف العضلة⁽¹³⁷³⁾ وهي قد صلبت ، وقد خالطها شظايا من الرباط ، وتصير وترا ، ويتصل الور بالهظم ويلزق به ، وحينئذ تقدر العَصَبَةُ ان تحرك العضو على هذا التدرج .

5

وانما ذكرت لك هذا المثال الواحد لكونه اظهر تلك العجائب التي بُيِّنَت في منافع الأعضاء التي هي كلها واضحة بينة معلومة لمن تأملها (٦٩-ب) ٢ بذهن ذكي. وكذلك تلطف الاله في كل شخص من اشخاص الحيوان الذي يرضع^(187٩) لكونه عندما يولد في غاية اللين . ولا يمكن ان يغتذى بغذاء يابس ، فاعدت له الثديان⁽¹³⁷⁶⁾ لتوليد اللين ليغتذى بغذاء رطب 10 قريب من مزاج اعضائه حتى تجف وتصلب اعضاؤه اولاولا على تدرج. وبمثل هذا⁽¹³⁷⁶⁾ التدبير بعينه ، ومن⁽¹³⁷⁷⁾ ذلك المذرجلّ وعلا ، جاءت اشياء كثيرة في شريعتنا. وذلك انه لا يمكن الخروج من الضدالى الضد دفعة . فلذلك لا يتسع بحسب طبيعة الانسان ان يترك كل ما الفه دفعة . فلما بعث الله سيدنا موسى⁽¹³⁷⁸⁾ ليجعلنا : مملكة احبار وشعبا مقدسا⁽¹³⁷⁹⁾ 15

بمعرفته تعالى كما بين ، وقال : وقد اريت لتعلم الخ⁽¹³⁸⁰⁾ فاعلم اليوم وردد في قلبك الخ .⁽¹³⁸¹⁾ ولننقطع لعبادته كما قال⁽¹³⁸²⁾ : ولتعبدوه بكل قلوبكم⁽¹³⁸³⁾ وقال : وتعبدون الرب الهكم⁽¹³⁸⁴⁾ وقال : واياه تعبدون⁽¹³⁸⁵⁾ .

(1373) عضلة . . العضلة : ت ، حفلة . . العضلة : ج (1374) يرضع : ت ، يوسع : ج (1375) الثديان : ت ، الثديين : ج (1376) يمثل هذا : ت ، هذا : ج ن (1377) من : ت ، ومن : ج (1378) : ا ، منه ربيبتو : ت ج (1379) : ع [الخروج ٦/١٩] ملكت كهني و جوى قدوش : ت ج (1380) : ع [الثنية ٣٥/٤] ، اته هرايت لدعت و جو : ت ج (1381) : ع [الثنية ٣٩/٤] ، و يدعت هيوم و هشبوت [- ات لبيك : ج] و جو : ت ج (1382) كما قال : ت ، كقوله : ج (1383) : [الثنية ١٢/١١] ، و لعبود بكل لبيكم : ت ج (1384) : ع [الخروج ٢٢/٢٥] ، و عبدتم ات الله الهيكم : ت ج (1385) : ع [الثنية ٤/١٣] ، و اتو تعبدو : ت ج

وكانت السيرة المشهورة في العالم كله المألوفة حينئذ. والعبادة العامة التي نشأنا عليها ، انما كانت تقرب انواع الحيوان في تلك المياكل التي تقام فيها الصور والسجود لها. واطلاق البخور بين يديها ، والعبادة والنسك انما كانوا حينئذ الاقوام المنقطعين (1386) لخدمة تلك المياكل المعمولة (1387) الكواكب كما بينا ، لم تقتض حكته تعالى وتلقفه البين في جميع مخلوقاته ان يشرعنا برفض (1388) هذه انواع العبادات كلها ، وتركها وابطلها ، لان هذا كان حينئذ مالا يتصور قبوله بحسب طبيعة الانسان التي تأنس ابدا | للألوف .

م (١ - ٧٠)

وكان يكون مثال هذا حينئذ مثل ما (1389) لو جاء (1390) نبي في هذه الازمنة يدعو لعبادة الله ، ويقول قد شرعكم الله بان لا تصلوا له ، ولا تصوموا ولا تستغيثوا له عند مُلْمة ، وانما تكون عبادتكم فكرة دون عمل اصلا . فلذلك ابقى تعالى تلك انواع العبادات ونقلها من كونها لمخلوقات (1391) ولا من خيالية لاحقيقة لها لاسمه تعالى (1392) وامرنا بفعلها له تعالى ، فامرنا ببنيان هيكل له : فيصنعون لي مقدسا (1393) ، وان يكون المذبح لاسمه : مذبحا من تراب تصنع لي (1394) ، وان يكون القربان (1395) له : اي انسان منكم قرب قربانا للرب (1396) .

والسجود له والبخور بين يديه . ونهى ان يفعل شيء من هذه الافعال لغيره : من ذبح لآلهة الالرب وحده الخ (1397) : فانك لا تجد لاله آخر (1398) . وافرد الكهنة (1399) لخدمة المقدس (1400) وقال :

(1386) المنقطعين : ج ، المنقطعون : ت (1387) الممولة : ت ، المألوفة : ج (1388) برفض : ت ج ، بتقضى : ن (1389) ما : ج ، - : ت (1390) جاء : ت ج ، جاءنا : ن (1391) لمخلوقات : ت ، لمخلوقاته : ج (1392) تعالى : ت ، - : ج (1393) : ع [الخروج ٨/٢٥] ، يسول مقش : ت ج (1394) : ع [الخروج ٢٤/٢٠] ، مزبح ادمه قسمل : ت ج (1395) القربان : ت ، القربن : ج (1396) : ع [الاحبار ٢/١] ، ادم كي يقرب مكم قربن لله : ت ج (1397) : ع [الخروج ٢٠/٢٢] ، زوبح لالهيم يحرم وجو : ت ج (1398) : ع [الخروج ١٤/٢٤] ، كي لا تشتعرو لاله اخر : ت ج (1399) : ا ، كهني : ت ج (1400) : ا ، المقدش : ت ج

ليكنهنوا الى (1401) ولزم ان تفرض (1402) لهم حقوق ، ولا بد تكفيهم (1403)
لاشتغالهم بالبيت وقرايبته ، وهي حقوق الاحبار والكهنة (1404) فحصل بهذا
التلطف الالهى ان امتحنى ذكر عبادة الصنم (1405) ، وثبتت القاعدة الكبرى

الحقيقية فى اعتقادنا ، وهى وجود الاله ، و وحدانيته ولم تنفر الانفس ،
ولا استوحشت بتعطيل العبادات التى الفت ، ولم يعلم ثم عبادة سواها . 5

و أنا أعلم انه ستفكر نفسك من هذا المعنى ضرورة باول خاطر
ويعظم عليك هذا ، وتسألنى بقلبك ، وتقول لى كيف تنجى اوانر ،
ونواه ، وافعال عظيمة محررة جدا موقته ، وهى كلها غير مقصودة
لذاتها ، بل من اجل شئ آخر كان هذا حيلة | احتالها الله لنا ، لينال (٧٠-١) م
قصده الاول . واى مانع عنده تعالى من تشريعنا بقصده الاول ، ويجعل لنا 10
قدرة على قبول ذلك ، ولا حاجة كانت لهذه (1406) التى زعمت ، انها
على جهة القصد الثانى .

(٢٨١-) ج فاسمع جوابك الذى يزيل | عن قلبك هذا المرض ، ويكشف لك
حقيقة ما نهتك عليه ، وهو ان نص التوراة قد جاء فى مثل هذه القصة ،
سواء ؛ وهو قوله : لم يسيرهم الرب فى طريق ارض فلسطين مع انه 15
قريب النخ . فادار الله الشعب فى طريق برية بحر القلزم (1407) . فكما حير

(1408) الله بهم عن الطريق الجادة (1409) التى هى المقصودة اولاً من اجل
توقع ما لا طاقة لاجسامهم به بحسب الطبع الى طريق اخرى حتى يصح
القصد الاول .

(1401) : ع [الخروج ٢٨/٤١] ، وكهنول : ت ج (1402) تفرض : ت ، تفرد : ج
(1403) تكفيهم : ت ، تكفيهم : ج (1404) : ا ، اليوم والكهنة : ت ج (1405) : ا ، عبوده
زره : ت ج (1406) كانت : ت ، - : ج (1407) : ع [الخروج ١٣/١٨ - ١٧] ، ولا نعم الهيم
درك ارض فلسطين كى قروب هوا وجو : ويسب الهيم ات هم درك هديرى سوف : ت ج
(1408) فكما حير : ت ، فلما حيد : ج (1409) الجادة : ت ، الجادة المقصودة : ج

- كذلك فرض هذه الشرائع التي ذكرنا من اجل توقع ما لا طاقة للنفس بقبوله بحسب الطبع حتى يحصل القصد الاول ، وهو ادراكه تعالى واطراح عبادة الصنم⁽¹⁴¹⁰⁾ . فانه كما ان ليس في طبيعة الانسان انى يربى على خدمة العبودية في الطين واللين وما شابهها ، ثم يغسل يديه 5 لحينه من مريثتها⁽¹⁴¹¹⁾ ، ويحارب ابناء عناق⁽¹⁴¹²⁾ دفعة . كذلك ليس طبعه ان يُربى على انواع كثيرة جدا من العبادات واعمال مأوفة قد أنست بها الانفس حتى صارت كالمعقول الاول فيتركها كلها دفعة ، وكما تلتطف الآله بتحيرهم⁽¹⁴¹³⁾ في البرية حتى تشجعت انفسهم على ما قد علم من ان التبرر وشعت⁽¹⁴¹⁴⁾ الجسم يوجب الشجاعة ، وضد 10 ذلك يوجب الجبن . وولد ايضا قوم لم | يألقوا⁽¹⁴¹⁵⁾ الذل والعبودية . (٧١-١) م وكل ذلك كان باوامر الهية على يدى سيدنا موسى⁽¹⁴¹⁶⁾ : بحسب امر الرب كانوا ينزلون وبحسب امره كانوا يحافظين على ما يستحفظهم الرب بحسب قول الرب على لسان موسى⁽¹⁴¹⁷⁾ .

- كذلك جاءت هذه الجملة من الشرائع بلطف آلهى حتى ييقوا مع 15 نوع العمل المعتادكى يصح الاعتقاد الذى هو القصد الاول . وسؤالك اى مانع كان الله من تشريعنا بقصده الاول ويجعل لنا قدرة على قبول ذلك ؟ يلزمك بهذا السؤال الثانى و⁽¹⁴¹⁸⁾ يقال لك واى مانع كان لله من ان يسلكهم طريق ارض فلسطين⁽¹⁴¹⁹⁾ ؟ ويجعل لهم قدرة للملاقات الحروب ولا حاجة لهذه الدورة : عموود الغمام نهارا وعمود النار ليلا⁽¹⁴²⁰⁾ . وكذا

(1410) : ا ، عبوده زره : ت ، ع ز : ج (1411) لحينه من مريثتها : ت ، من مراتبها لحينه : ج (1412) : ع [العدد ٢٩/١٣] ، يليدى همتق : ت ج (1413) بتحيرهم : ت ، بتحيرهم : ج (1414) التبررو شعت : ت ، التكررو وشعه : ج (1415) لم يالفوا : ت ، لا يالفون : ج (1416) : ا ، مشه ريبينو : ت ج (1417) : ع [العدد ٢٣/٩] عل فى الله يحنو وعل فى الله يسعوات مشمرت وعل فى الله بيد مشه : ت ج (1418) : و : ت ، - : ج (1419) : ا ، درك ارض فلسطين : ت ج (1420) : ع [الخروج ٢٢/١٣] ، بعمود همتق يوم وعمودهاش ليله : ت ج

يلزمك سؤال ثالث عن سبب تفصيل الوعد والوعيد على جملة الشريعة ، ويقال لك اذ قصد الله الاول ، وارادته هو ان نعتقد هذه الشريعة ونعمل أعمالها لاي شيء لم يجعل لنا قدرة على قبول ذلك دائما ، والعمل به ، ولا يحتمل لنا بان ينعم علينا ان اطعناه وينتقم منا ان عصيناه ، ويفعل تلك النعم كلها ، وتلك النقم كلها. فان (1421) هذه ايضا حيلة 5 احتالنا حتى ينال منا قصده الاول ، وای مانع عنده من ان يجعل اتیان اعمال الطاعة التي ارادها واجتناب المعاصي التي كرهها طبيعة مركوزة فينا.

والجواب عن هذه الاسئلة الثلاثة ، وكل ما هو من قبيلها جواب واحد عام ، وهو ان المعجزات كلها وان كانت تغير طبيعة موجود (٧١-ب) م من اشخاص الموجودات ، فان طبيعة اشخاص الناس لا يغيرها الله بوجه على جهة المعجز ، ومن اجل هذا الاصل العظيم قال : فن لم يقلب كذا الخ. (1422) ؟ ومن اجل هذا جاء الامر والنهي والجزاء والعقاب. وقد بينا هذه القاعدة بدلائلها في عدة مواضع من تأليفنا. وما قلنا هذا من اجل انا نعتقد ان تغير طبيعة احد اشخاص الناس معتاص عليه 15 تعالى ، بل ذلك ممكن واقع تحت القدرة لكنه ماشاء قط ، فعل هذا ولا يشاءه ابدا بحسب القواعد الشرعية التوراتية (1423) . ولو كان من مشيئته تغير طبيعة كل شخص من الناس لما يريده تعالى من ذلك الشخص لبطل بعثة الانبياء والتشريع كله.

وارجع الى غرضي فاقول : إنه لما كان هذا النحو من العبادة اعنى 20 القرابين (1424) على جهة القصد الثاني ، والدعاء والصلاة ، ونحوهما من اعمال العبادات اقرب الى القصد الاول. وضرورية في حصوله جعل بين

(1421) فان : ت ، كان : ج ن ي (1422) : ع [التنية ٢٩/٥ وفي المتن العبري الرقم ٢٦] ، ي ين وهيه لبهم زه لهم وجو : ت ج (1423) التوراتية : ت ، التورانية : ج (1424) : ا ، القرينوت : ت ج

النوعين بفرقة كبيرة. وذلك ان هذا النوع من العبادة اعنى تقرب القرايين، وان كان لاسمه تعالى فانه ما فرض علينا كما كان اولا اعنى ان يقرب في كل مكان، وفي كل زمان، ولا يقام هيكل حيث اتفق، ولا يكون الذى يقرب من اتفق : فن شاء كان يكرّم يده (1425) بل حرّم ذلك كله وجعله (1426) بيتا واحدا : الى الموضع الذى يختاره الرب (1427)

ولا يقرب في غيره : واحدان تصعد محرقاتك في اى موضوع رأته (1428) ولا يكون كاهن (1429) الا من نسل مخصوص. كل هذا لتقليل هذا

النوع من العبادات وان لا يكون منه الا ما لم تقتض حكمته | تركه بالكلية. (١-٧٢) م
اما الدعاء والصلاة، ففي كل مكان وكل من اتفق.

10 وكذلك الاهلاب وعضائد الابواب والطلاسم (1430) وغيرها | من (٢٨١-ب) ج

العبادات الشبيهة بها. ومن اجل هذا المعنى الذى كشفت لك كثير في كتب الانبياء توبيخ الناس على هرغهم للقرايين، وبيّن لهم ان ليست هي بالمقصود (1431) الوكيد لذاته (1432) وان الله غنى عنها قال صموئيل : اترى الرب يسير بالمحرقات والذبائح كما يسر بالطاعة لكلام الرب الخ

15 (1433) وقال اشعيا : ما فائدتي من كثرة ذبائحكم يقول الرب وقال :

ارميا : فاني لم اكلم آباءكم ولم آمرهم يوم اخرجتهم من ارض مصر من

جهة محرقة ولا ذبيحة وانما امرتهم بهذا الامر قائلا اسمعوا لصوتي فاكون

لكم الها وتكونون لى شعبا (1435).

(1425) : ع [الملوك الثالث ١٣/٣٣] ، حفص يلايدو : ت ج (1426) جملة :
ت ج ، جمل : ن ، جعلت : ي (1427) : ع [التثنية ١٢/٢٦] ، الى هقوم اشر يبراهه :
ت ج (1428) : ع [التثنية ١٢/١٣] ، فن تمله حوثيك بكل مقوم اشر تراه : ت ج (1429)
: ا ، كهن : ت ج (1430) : ا ، الصيصة والمزوزة والتعلمين : ت ج [قارن : العدد
٢٨/١٥ ، التثنية ٦/٨٤ ، ١١/٢٠ ، ١٨ (1431) بالمقصود : ت ج ، بالمقصود : ن (1432)
لذاته : ت ج ، لذاتها : ن (1433) : ع [الملوك الاول ١٥/٢٢] ، حفص لله يملوت وزعيم كي
شمع يقول الله وجو : ت ج (1434) : ع [اشعيا ١/١١] ، يشعيا له لى رب زيجيكم يامر الله
وجو : ت ج (1435) : ع [ارميا ٧/٢٢-٢٣] ، يرميه كي لادبرتي ات ابوتيكم ولا صريتم
بيوم هوصياي اوتم مارص مصرم عل يدري عواه وزبح كي ام ات هدبر مزه صويي اوتم لامر
شمو يقول وهيتي لكم لاهم واتم تهبول لسم : ت ج

و قد صعب هذا القول على كل احد رأيت كلامه ، او سمعته
وقال كيف يقول ارميا عن الله انه ماوصانا بشأن محرقة وذبيحة (1436)

و معظم الفرائض (1437) انما جاءت في ذلك وغرض القول هو ما بينت

لك وذلك انه قال ان القصد الاول ، انما كان ان تتركوني ولا تعبدوا

سواي : اكون لكم الها وتكونون لى شعبا (1438) وهذا التشريع بالتقريب 5

وقصود البيت ، انما كان من اجل حصول هذه القاعدة ، ومن اجلها نقات

تلك العبادات لاسمى حتى يمتحنى اثر عبادة الصنم (1439)

وتثبت قاعدة توحيدى جنتم انتم ، ابطلتم تلك الغاية وتمسكتم بما

(1440) عمل من اجلها. وذلك انكم شككتم في وجودى : حجدوا الرب

١٠ (٧٢-ب) م وقالوا ليس هو اياه (1441) وعبدتم عبادة الصنم (1442) وتفتشرون للبلع |

وتتبعون آلهة اخر وتاتون الى هذا البيت الخ. (1443) بقيتم (1444) تقصدون

هيكلكم الله وتقرّبون (1445) القرابين التى لم تكن هى المقصودة قصدا

اولا. ولى في تاويل هذا النص (1446) وجه آخر وهو يؤدى لهذا الغرض

بعينه الذى ذكرناه. وذلك انه قد تبين في النص والنقل معا ، ان اول

تشرّيع شرعنا به لم يكن فيه أمور المحرقة والذبيحة (1447) بوجه ولا ينبغى 15

ان تشغل ذهنك بفضّح مصر (1448) ، لانه كان لعله بينة واضحة كما

سنبين (1449) وكان ايضا ذلك الامر في ارض مصر (1450) .

(1436) : ا ، يدبرى عوله وزبح : ت ج (1437) : ا ، المصوت : ت ج (1438)

انظر : الرقم (1435) (1439) : ا ، عبوده زره : ت ج (1440) بما : ت ، كما : ج

(1441) : ع [ارميا ١٢/٥] ، كحشو باقه ويا مرو لواهر : ت ج (1442) : ا ، عبوده

زره : ت ج (1443) : ع [ارميا ١٠/٧ - ٩] ، وقطرت لبعل وهلك احرى الهيم احریم

وباتم ال هيت وجو : ت ج (1444) بقيم : ت ، بقريم : ج (1445) الله وتقرّبوا :

ج ، ادنى وتقرّبون : ت (1446) : ا ، الفسوق : ت ج (1447) : ا ، دبرى عوله وزبح :

ت ج (1448) : ا ، بفسح مصریم : ت ج [انظر : الخروج ١٢/٢٧ - ٢١] (1449) الفصل

الاتى ٤٦ (1450) : ا ، ارض مصریم : ت ج

والتشريع المشار اليه في هذا النص (1446) هو ما شرعنا به بعد الخروج عن مصر (1451) ولذلك اشترط في هذا النص (1446) وقال : اليوم الذي اخرجتكم [فيه] من ارض مصر (1452) لان اول الامر (1453) جاء بعد الخروج من مصر (1451) هو ما شرعنا به في مارا وهو قوله لنا هناك : ان اطعت امر الرب آلهك الخ . (1454) ثم وضع له فريضة وحكما (1455) وجاء في (1456) النقل الصحيح : فرضت السبت والقوانين في مارا (1457) فالحق المشار اليه هو السبت والحكم (1458) هو القوانين (1459) وهو رفع النظام . وهذا هو القصد الاول كما بينا اعني اعتقاد الآراء الصحيحة ، وهو حدث العالم .

10 وقد علمت ان اصل تشريعنا بالسبت انما هو لثبات هذه القاعدة كما بينا في هذه المقالة (1460) . والقصد ايضا مع صحة الاراء رفع النظام من بين الناس . فقد بان لك ان التشريع الاول لم يكن فيه امور المحرقة والذبيحة (1447) اذ وتلك هي على جهة القصد الثاني كما ذكرنا . وهذا

المعنى بعينه الذي قاله ارميا . هو الذي قيل في المزامير (1461) على جهة (٧٢-١) م

15 التوبيخ للملة كلها في جهلها ، حينئذ القصد الاول ، ولم تفرق بينه وبين القصد الثاني قال : اسمع يا شعبي فاكلملك يا اسرائيل فاشهد عليك

(1451) : ا ، بصيات مصريم : ت ج (1452) : ا ، بيوم هرعيني اوتم مارص مصريم : ت ج (1453) : ا ، صوى : ت ج (1454) : ع [الخروج ٢٦/١٥] ، ام شمع تشمع لقول ادنى الهيك وجو : ت ج (1455) : ع [الخروج ٢٥/١٥] ، ثم سم لوزق ومشفط وجو : ت ج ، في : ن ، - : ت ج (1456) : في : ن ، - : ت ج (1457) : ا ، شبت ودينين بمره افقود : ت ج شبت ٨٧ ب ٦ ه سهدرين (1458) : ا ، الشبت والمشفط : ت ج (1459) : ا ، الدينين : ت ج (1460) الجزء الثاني الفصل ٣١ (1461) : ا ، تهليم : ت ، تهليم : ج

انى انا الله الهك لا اوبخك على ذبائحك فان محرقاتك امامى فى كل حين
لا آخذ من بيتك عجلا ولا من خطائك تيسا^(١٤٦٢). وحيث تكرر هذا المعنى
فهذا هو القصد به فافهمه جدا وتدبره^(١٤٦٣).

فصل لج [٣٣]

من جملة اغراض الشريعة الكاملة ايضا اطراح الشهوات والتهاون
بها وتقصيرها ما امكن وان لا يقصد منها الا الضرورى. وقد علمت ان
^(١٤٦٤) معظم شره الجمهور وتسيبهم ، انما هو فى النهم فى الاكل والشرب
والنكاح. وهذا هو المعطل لكمال الانسان الاخير المؤدى له ايضا فى كماله
الاول المفسد لاكثر حالات اهل المدن وتدبير المنزل لان يتبع مجرد
الشهوة كما تفعل الجاهلية تبطل التشوقات النظرية ، ويفسد البدن ،
10 ويتلف الانسان قبل مقتضى عمره الطبيعى له ، وتكثر الحموم ، والانكاد ،
ويكثر التحاسد ، والتباغض ، والتنازع على انتزاع ما بيد الغير.

دواعى كل ذلك كون الجاهل يجعل اللذة فقط غاية مطلوبة لذاتها.
ولذلك تلتطف الله جل اسمه فى تشريعنا بشرائع | تعطّل هذه الغاية وتصرف
الفكرة عنها بكل وجه ، ومنع من كل ما يؤدى لشره ، ولجرد لذة.
15 وهذا مقصد كبير من مقاصد هذه الشريعة. الا تتأمل نصوص التوراة
كيف امرت بقتل من ظهر من امره انه مفرط فى طلب لذة الاكل والشرب
وهو: ابن عقوق مارد^(١٤٦٤) ، وهو قوله ، أَكُولُ شَيْرِيْب^(١٤٦٥)

وامر برجه ، والمبادرة بقطعه قبل ان يعظم خطبه ويهلك كثيرين ويفسد
20 (١-٢٨٢) ج احوال الصالحين بشدة | شرهه.

(١٤٦٢) : ع [المزمور ٩٩/٧-٧] ، شمه عى وادبره يسرائيل واعيده بك الهى الهيك
انكى عل زبيحك او كيكك وعولوتيك لتجدى تميد لا اقح مبيتك فرمكلو تيك عتوديم : ت ج ١
(١٤٦٣) تدبره : ت ج ، تذكره : ن (١٤٦٣) ان : ت ، من : ج (١٤٦٤) : ع
[التنية ٢١/١٨] ، بن سورورو موره : ت ج (١٤٦٥) : ع [التنية ٢١/٢٠] ، زولال
وسوبا : ت ج

وكذلك من جملة مقاصد الشريعة : اللين والثبات ، وان لا يكون
الإنسان ذا كظاظاة (1466) وغلظة بل يجيبا مطيعا متأبيا (1467) . قد
علمت امره تعالى : فاختنوا قلف قلوبكم ورقابكم لا تقسوها ايضا (1468) ،
اصغ واستمع يا اسرائيل (1469) ، ان شتم وسمعت (1470) . وقيل في الآتي

5 (1471) لقبول ما يجب قبوله : وسمعنا وفعلنا (1472) وقيل في ذلك على جهة
المثل : اجذبني وراعك فنجري (1473)

وكذلك من جملة (1474) مقاصد الشريعة : الطهارة والتقديم ، اعني
بذلك اطراح النكاح واجتنابه وتقليله ما امكن كما سابين (1475) . لما ان
امر تعالى بتقديس الملة لقبول التوراة وقال : وقدسهم اليوم وغدا
10 (1476) ، قال ولا تقربوا امرأة (1477) . فقد صرح بان القداسة (1478) اطراح
النكاح كما صرح ايضا بان ترك شرب الخمر قداسة (1479) بقوله في
المتقشف (1480) : يكون مقدسا (1481) ونص سيفراً : فتقدسوا وكونوا
قدسين (1482) ، هذه قداسة الفرائض (1483) وكما سمّت الشريعة امتثال هذه
الاوامر قداسة وطهارة (1484) كذلك سمّت التعدي على هذه الاوامر
15 وارتكاب القبائح رجسا (1485) | كما سابين .

م (٧٤-١)

(1466) كظاظاة : ت ، فظاظاة : ج ن (1467) يجيبا مطيعا متأبيا : ت ، [متادب :
ن] يجيب مطيع متأب متاف : ج (1468) : [الثانية ١٠/١٦] ، وملتات عرلت ليكم
وعرفكم لا تقشورود : ت ج (1469) : ع [الثانية ٢٧/٩] ، حكم وشع يرال : ت ج
(1470) : ع [اشعيا ١/١٩] ، ام تابو وشمتم : ت ج (1471) الآتي : ت ، الثاني : ج
(1472) : ع [الثانية ٥/٢٤] ، وشمعنو وعسنو : ت ج (1473) : ع [نشيد الاناشيد
٣/١] ، مشكني احريك نروحه : ت ج (1474) جملة : ج ، - : ت (1475) الفصل
الآتي ، ٤٩ (1476) : ع [الخروج ١٩/١٠] ، وقدشتم هيوم ومحر : ت ج (1477) :
ع [الخروج ١٩/١٥] ال تحشوزال اش : ت ج (1478) : ا ، القدوشه : ت ج (1479) :
ا ، قدوشه : ت ج (1480) : ا ، الزير : ت ج (1481) : ع [العدد ٥/٦] ، قدوش
يهيه [وهيه : ج] ت ج (1482) : ع [الاحبار ١١/٤٤] ، وحقق شتم وهيه قدوشيم :
ت ج (1483) : ا ، زوقدوش مصوت : ت ج (1484) : ا ، قدوشه وطهره : ت ج
(1485) : ا ، طهاه : ت ج

- اما تنظيف⁽¹⁴⁸⁶⁾ الثياب وغسل الجسم وتنقية الاوساخ ، فهو ايضا من مقاصد هذه الشريعة ، لكن بعد تطهير الاعمال وتطهير القلب من الاراء المنجسة ، والاخلاق المنجسة. اما الاختصار على تنظيف⁽¹⁴⁸⁶⁾ الظاهر بالتغسل ، وتطهير الثياب مع الشره في اللذات والتسبب في الماء كل ، والمناكح . ففيه⁽¹⁴⁸⁷⁾ غاية الذم قال : اشعيا في ذلك : ان الذين يقدسون نفوسهم ويظهرونها في الجنات وراء واحد في الوسط وياكلون لحم الخنزير النجس⁽¹⁴⁸⁸⁾ . يقول انهم يتطهرون ويتقدسون في المواضع المكشوفة المباحة . ثم انهم ينفردون في الخلور ، وفي دواخل بيوتهم بمعاصيهم وهو تسبيحهم في اكل المحرمات : الخنزير والرجس والقار⁽¹⁴⁸⁹⁾ . ولعله يشير بقوله : وراء واحد في الوسط⁽¹⁴⁹⁰⁾ للانفراد بكنكاح⁽¹⁴⁹¹⁾ حرام . 10
- فحصول القول ان ظواهرهم نظيفة⁽¹⁴⁹²⁾ مشهورة النقاء والطهارة. اما البواطن فهم مع شهواتهم ولذات⁽¹⁴⁹³⁾ اجسامهم . وما هكذا قصد الشريعة ، بل القصد الاول تقصير الشهوة . وتنظيف⁽¹⁴⁸⁶⁾ الظاهر بعد تنظيف⁽¹⁴⁸⁶⁾ الباطن ، وقد نبه سليمان على من يعتمد على غسل الجسم ، وتطهير الثياب والاعمال وسخة ، والاخلاق رديئة فقال : رب جيل 15 طاهر في عيني نفسه وهو لم يتنق ، رب جيل مترفع العيون ، ومتعالى الجفون⁽¹⁴⁹⁴⁾

فاذا تأملت ايضا هذه المقاصد التي ذكرنا في هذا الفصل تبين لك علل شرائع كثيرة كانت عللها مجهولة قبل علم هذه المقاصد كما سأبين في ما يستأنف⁽¹⁴⁹⁵⁾ .

(1486) تنظيف : ت ، تصيف : ج (1487) ففيه : ت ، قى : ج (1488) : ع [اشيا ١٧/٦٦] ، هتقد شيم و همطهرم ال هجنوت احراحت بتوك اوكل بسر حزير وجو : ت ج (1489) : ا ، حزير و هشقص و همكبر : ت ج [انظر اشيا ١٧/٦٦] (1490) انظر الرقم 1488 (1491) بكنكاح : ت ، بمنكح : ج (1492) نظيفة : ت ، نضيفة : ج (1493) لذات : ت ، لذة : ج (1494) : ع [الامثال ١٣/٣٠ - ١٢] ، دور طهور بيمينيو و مصانو لارحص دورمه رمو عينيرو وعقفيو ينساو : ت ج (1495) يستأنف : ت ، نستأنف : ج

فصل لد [٣٤]

(٧٤-ب) م

مما يجب ان تلمح ايضا ان الشريعة لا تلتفت للشاذ ، ولا يكون التشريع بحسب الامر الاقل ، بل كل ما يراد تحصيله من رأى ، او خلق ، او عمل نافع انما يقصد به الامور الاكثرية . ولا يلتفت للامر القليل الوقوع ، اولاذية تقع لواحد من الناس من اجل ذلك التدبير ، والتدبير الشرعى ، لان الشريعة هى امر الحى . ولك ان تعتبر بالامور الطبيعية التى تلك المنافع العامة الموجودة ؛ فيها ، فى ضمنها ولازم عنها اذيات شخصية كما بان من كلامنا ، وكلام غيرنا . وبحسب هذا الاعتبار ايضا لا تعجب من كون قصد الشريعة لا يتم فى كل شخص وشخص ، بل يلزم ضرورة وجود اشخاص لا يكتملهم ذلك التدبير الشرعى ، لان الصور الطبيعية النوعية ، لا يحصل كل ما يلزم عنها فى كل شخص وشخص ، لان الكل من اله واحد وفاعل ⁽¹⁴⁹⁶⁾ واحد : اقامهم الراعى الواحد ⁽¹⁴⁹⁷⁾ . وخلاف هذا ممنوع .

- ١٥ - وقد بينا ان للممتنع طبيعة ثابتة لا تتغير ابدا . وبحسب هذا الاعتبار ايضا لا يمكن ان تكون الشرائع مقيدة ⁽¹⁴⁹⁸⁾ بحسب اختلاف حالات الاشخاص ، والازمان شبه العلاج الطبى الذى يخص علاج كل شخص بحسب مزاجه الحاضر ، بل ينبغى ان يكون التدبير الشرعى مطلقا عاما للكل . وان كان ذلك لازما فى حق اشخاص ، وفى حق آخرين (٧٥-١) م لا يلزم ، لانه لو كان بحسب الاشخاص لوقع الفساد للكل واعطيت شئونك للاختلافات ⁽¹⁴⁹⁹⁾ . ومن اجل هذا لا ينبغى ان تقيد الامور المقصودة

(1496) فاعل : ت ، فعل : ج (1497) : ع [الجامعة ١٢/١١] ، تنزه مروه
 احد : ت ج (1498) مقيدة : ت ج ، مقيدة : ن (1499) : ا ، وتنت دبريك لشعورين :
 ت ج [شئت ٣٥ ب ، حولين ١٩]

قصده اولا من الشريعة : لا زمان ، ولا مكان ، بل تكون الاحكام مطلقة عامة كما قال (1500) تعالى : رسم واحد للجماعة لكم (1501) لكن يلحظ فيها المصالح العامة الاكثرية كما بينا وبعد تقديمي لهذه المقدمات آخذ في تبين ما قصدت تبينه.

5

فصل له [٣٥]

قد قمت الفرائض (1502) كلها بحسب هذا الغرض الى اربع (٢٨٢-ب) عشرة (1503) جملة |.

الجملة الاولى : تتضمن على الفرائض (1502) التي هي اراء اصلية وهي التي احصيناها في «سنن اصول التوراة» (1501) ومن هذه الجملة ايضا التوبة والصوم (1505) كما سآبين. ولا يقال في اعطاء الآراء الصحيحة 10 والنافعة في اعتقاد الشريعة ما فائدتها كما بينا.

الجملة الثانية تتضمن على الفرائض (1502) المتعلقة بتحرير عبادة الصنم (1506) وهي التي احصيناها في «سنن عبادة الصنم» (1507) . واعلم ان الثوب المختلط والباكورة والكرم المتنوع البنور (1508) . هي ايضا من هذه الجملة كما يبين. وهذه الجملة ايضا معاومة العلة ، لانها كلها 15 (٧٥-ب) لتصحیح الآراء الحقيقية ، وتخليدها في الجمهور على مرور السنين.

(1500) كما قال : ت ، كفراه : ج (1501) : ح [العدد ١٥ / ١٥] ، دقهل حقه
احت لكم : ت ج (1502) : ا ، المصوت : ت ج (1503) اربع عشرة : ت ، اربعة
عشر : ج (1504) : ا ، ملكوت يسود فتور : ت ج (1505) : ا ، التشويه والتنبوت :
ت ج (1506) : ا ، هبوده زره : ت ج (1507) : ا ، ملكوت عبوده زره : ت ج
(1508) : ا ، كلالى يديم وعمله وكلالى حكوم : ت ج

الجملة الثالثة: تشتمل على الفرائض⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بهتذيب الاخلاق،

وهي التي احصيناها في « سنن الآراء »⁽¹⁵⁰⁹⁾. ومعلوم ان بحسن الخلق
تم عشرة الناس واجتماعهم الذي ذلك ضروري لانظام احوال الناس.

الجملة الرابعة: تشتمل على الفرائض⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بالصدقات

5 والقرضة والتوسعة وما انجر مع ذلك مثل التقدير والتحريم⁽¹⁵¹⁰⁾. واحكام

القرض والعبيد⁽¹⁵¹¹⁾. وجميع الفرائض⁽¹⁵⁰²⁾ التي احصيناها في « كتاب

الذراري »⁽¹⁵¹²⁾ سوى المختلطات والباكورة⁽¹⁵¹³⁾. وعلة هذا كلها

بينه ، اذ نفعها عائد على الكل بالتكافؤ اذ الغنى اليوم هو او⁽¹⁵¹⁴⁾ نسله
فقير غداً. والفقير اليوم هو او ولده غنى غداً.

10 الجملة الخامسة: تشتمل على الفرائض⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بمنع الظلم

والعدوان وهي التي اشتمل عليها « كتاب العقوبات »⁽¹⁵¹⁵⁾ من تأليفنا.

وفائدة هذه الجملة بينه.

الجملة السادسة تشتمل على الفرائض⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بالقصاصات

مثل ادانة السارق والخطاف وادانة شهادة الزور⁽¹⁵¹⁶⁾ واكثر ما احصيناه

15 في « كتاب القضاة »⁽¹⁵¹⁷⁾. وفائدة ذلك بينه واضحة ، لانه ان لم

يعاقب الجاني لم ترتفع اذية بوجه ، ولا يرتدع⁽¹⁵¹⁸⁾ كل من يهـ بالتعدى

⁽¹⁵¹⁹⁾ وليس كسحف⁽¹⁶²⁰⁾ الذي زعم ان ترك القصاصات رحمة بالناس

(1509) : ا ، هلكوت دعوت : ت ج (1510) : ا ، المريم والحريم : ت ج
[يعني الذور التي تكفروا التي لا تكفر : ب] (1511) : ا ، الملوو والعبيد : ت ج (1512) :
ا ، سفر زعيم : ت ج (1513) : ا ، الكلام والمره : ت ج (1514) او : ت - ان : ج
(1515) : ا ، سفر زيفين : ت ج (1516) : ا ، دين جيب وعزلان ودين هديم زومين :
ت ج (1517) : ا ، سفر شوفظيم : ت ج (1518) يرتدع : ت ، يرتفع : ج (1519)
بالتعدى : ج ، يتعدى : ت (1520) كسحف : ت ، كزعم : ج

(1521) ، بل تلك ، عين القساوة عليهم وفساد نظام المدينة ، بل الرحمة ما امر به تعالى : اجعل لك قضاة وحكاما في جميع مدلك (1522) .

م (١-٧٦) الجملة السابعة تشتمل على الاحكام المالية المتعلقة بمعاملات الناس بعضهم مع بعض كالقرضة ، والاستئجار ، والودائع ، والبيوع ، والاشربة . ونحو ذلك ، والمواريث من هذا القبيل ، وهي الفرائض (1502) التي 5 احصيناها في « كتاب الشراء والاحكام » (1523) . وفائدة هذه الجملة بيّنة واضحة ، لان هذه المشاركات المالية ضرورية للناس في كل مدينة ، فلا بد من اعطاء قوانين عدل في هذه المعاملات وتقديرها تقديرا تافعا .

الجملة الثامنة تشتمل على الفرائض (1502) الايام المحظورة (1524) اعني الاسباب والاعياد (1525) . والكتاب قد بين علة كل يوم منها ، وذكر سببه : 10 وانه لحصول رأى او لراحة جسم او لمجموع الامرين جميعا كما سبق في ما بعد .
الجملة التاسعة تشتمل على سائر العبادات العامة العملية مثل الصلاة وتلاوة كلمة التوحيد (1526) . وسائر ما احصيناه في « كتاب الحجة غير الختان » (1527) وفائدة هذه الجملة بيّنة لانها اكملها اعمال تثبت آراء في حجة الاله وفي ما يجب ان يعتقد فيه وينسب له . 15

الجملة العاشرة تشتمل على الفرائض (1502) المتعلقة بالمقدس (1528) وآلاته وخدامه وهي الفرائض (1502) التي احصيناها في بعض « كتاب العبادة » (1529) وقد تقدم لنا (1530) ذكر فائدة هذه الجملة .

(1521) بالناس : ت ، للناس : ج (1522) : ع [التنية ١٦ / ١٨] ، شونفيم وشوالميم تن لك بكل شمريك : ت ج (1523) : ا ، سفرقنين وشطيم : ت ج (1524) المحظورة : ت ، المحصورة : ج ن ، المحدودة : ي (1525) : ا ، شبتوت وبم طويم [المنى الحرف : ايام طية] : ت ج (1526) : ا ، وقریات شم : ت ج (1527) : ا ، سفر ابيه الا المليه : ت ج (1528) : ا ، المقدش : ت ج (1529) : ا ، سفر عبوده : ت ج (1530) (الفصل السابق ٣٢ ، الصحيفة 598)

الجملة الحادية عشرة تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بالقرايين ⁽¹⁵³¹⁾ وهي أكثر الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ التي احصيناها في «كتاب العباداة وكتاب القرايين» ⁽¹⁵³²⁾. وقد تقدم لنا ⁽¹⁵³³⁾ ذكر فائدة التشريع بالقرايين على العموم وضرورة ذلك في ذلك | الزمان.

(٧٦-ب) م

5 الجملة الثانية عشرة تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵³⁴⁾ المتعلقة بالأرجاس ⁽¹⁵³⁵⁾ والأطهار ⁽¹⁵³⁶⁾ وهي كلها القصد بها على العموم اجتناب دخول المقدس كي يكون له في النفس عظمة ويخاف ويُرهب كما سابن ⁽¹⁵³⁷⁾.
الجملة الثالثة عشرة تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بتحريم المأكَل وما يتعلق بها وهي الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ التي احصيناها في قوانين الاكل الحرام والنذر والتشغفات ⁽¹⁵³⁸⁾ ، من هذه الجملة. والقصد بذلك كله قطع الشره والتسبب في طلب اللذّة ، واتخاذ ⁽¹⁵³⁹⁾ شهوة الطعام والشراب غاية كما بينا في صدر «الآباء» ⁽¹⁵⁴⁰⁾ من «شرح المشنة» ⁽¹⁵⁴¹⁾.

15 الجملة الرابعة عشرة تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بتحريم بعض المناكح وهي التي احصيناها في كتاب النساء وقوانين حرمة الوطأ وهجين البهائم ⁽¹⁵⁴²⁾ من هذه الجملة. والقصد بهذه ⁽¹⁵⁴³⁾ ايضا تقليل النكاح وتقصير طول ذيل شهوة الجماع ما امكن ولا يتخذ ذلك غاية كفعل الجاهلية على ما بينا في شرح «مقالة الآباء والختان» ⁽¹⁵⁴⁴⁾ ايضا من هذه الجملة.

وقد علم ان الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ كلها تنقسم قسمين : التعدي ما بين | (٢٨٣-١) ج

(1531) : ا ، بالقربنوت : ت ج (1532) : ا سفر عبودة وسفر قربنوت : ت ج (1533) الفصل السابق ٣٢ . الصحيفة 598 (1534) تشتمل على : ت ، - : ج (1535) : ا ، الطاوت والطهوروت : ت ج (1536) : ا ، المقدش : ت ج (1537) سابن : ت ، سبين : ج (1538) : هلكوت ماكوت اسوروت ونديم وزبروت : ت ج (1539) اتخاذ : ت ، ا ، كثار : ب (1540) : ا ، ابوت : ت ج (1541) : الفصول الثمانية ، نهاية الفصل : (1542) : ا ، سفر شيه وهلكوت اسوري بيده وكلاي بيده : ت ج (1543) : ت ، هذا : ج (1544) : ا ، مكوت ابوت والميله : ت ج [الفصول الثمانية ، نهاية الفصل :

الرجل وصاحبه والتعدى ما بين الرجل والاله ⁽¹⁵⁴⁵⁾ . والتي هي بين

الرجل وصاحبه ⁽¹⁵⁴⁶⁾ ؛ من هذه الجمل التي قسمناها ، واحصيناها هي

الجملة الخامسة ، والسادسة والسابعة ، وبعض الجملة الثالثة ، وسائر

الجمل هي بين الرجل والاله ⁽¹⁵⁴⁷⁾ وذلك ان كل فريضة ⁽¹⁵⁴⁸⁾ كانت

٥ امرا او نهي القصد بها | تحصيل | خلق ما . او رأى ، او صلاح اعمال

تخص الشخص في نفسه وتكملة ، فهم يسمونها ما بين الرجل والاله ⁽¹⁵⁴⁹⁾ ،

وان كانت عند الحقيقة قد تؤدي لامور بين الرجل وصاحبه ⁽¹⁵⁴⁶⁾ ،

لكن بعد توسط اشياء كثيرة ، وباعتبارات عامة ، وليست هي واصله

لاذية الغير ابتداء : ⁽¹⁵⁵⁰⁾ فافهم هذا . وبعد اخباري بعلم هذه الجمل

١٠ ارجع لتتبع فرائض ⁽¹⁵⁵¹⁾ كل جملة منها مما توهم ان لا فائدة فيها ، اوانه

حكم لا يدرك عقلا بوجه . فابين علة ذلك وموضع الفائدة فيه الا تلك

الآحاد التي لم ادرك القصد بها الى هذا الوقت .

فصل لو [٣٦]

الفرائض ⁽¹⁵⁵²⁾ التي تضمنتها الجملة الاولى وهي الاراء التي احصيناها

١٥ في سنن اصول التوراة ⁽¹⁵⁵³⁾ كلها بينة العلة تاملتها واحدة واحدة ، تجد

صحة ذلك الرأي ، وانه امر برهاني . وكذلك كل ماجاء من الحض

والتأكيد في التعلم والتعليم ، بين الفائدة ، لانه ان لم يحصل علم لا ⁽¹⁵⁵⁴⁾

يحصل عمل صالح ولا رأى صحيح . واكرام حملة الشريعة ايضا بين الفائدة ،

لانه ان لم تتضع لهم عظمة في النفوس لا يسمع قولهم في ما يرشدون اليه

(1545) : ١ ، [- عبروت ثين ادم لحيرو :] وعبروت شين ادم لمقوم : ت ج

[فارن يومه ٨ ب المعنى الحرفي « لمقوم » في العبرية هو : « المكان » في العبرية ولكن ترجمناه الى العربية

« الاله » كما فعل بنس [(1546) : ١ ، بين ادم لحيرو : ت ج (1547) : ١ ، بين ادم لمقوم :

ت ج (1548) : ١ ، مصود : ت ج (1549) : ١ ، شين ادم لمقوم : ت ج (1550)

ابتداء : ت ، ابدا : ج (1551) : ١ ، مصوت : ت ج (1552) : ١ ، المصوت : ت ج

(1553) : ١ ، هلكوت يسودي دور : ت ج (1554) : لا : ت ، لم : ج

من الآراء والأعمال وفي ضمن هذه الفرائض (1555) أيضا التخلق بالحياء
اعنى قوله : قم قدام الاشيب (1556) . ومن هذه الجملة ايضا الامر الذى
امرنا | باليمين باسمه ونهينا عن حنث (1557) اليمين ، وعن أيمان اللغو . كل (٧٧ - ب) م
هذه بين العلة انه تعظيم (1558) له تعالى . فهذه اعمال توجب اعتقاد عظمته .

5 و كذلك الامر الذى امرنا باستصراخه تعالى عند كل شدة اعنى
قواه : فاهتفوا بالابواق (1559) هو (1560) من هذه الجملة لانه فعل يثبت
به رأى الصحيح ، وهو انه تعالى مدرك احوالنا ، ويده اصلاحيها
اذا [ا] طعنا ، وفسادها اذا عصينا ، لا إن نعتقد (1561) ذلك اتفاقا وامرا
(1562) عرض . وهذا هو معنى قوله : وان جريتم معى بالخلاف (1563)
10 يعنى انى اذا انزلت بكم هذه الآفات عقابا لكم ان حلمت تلك الآفات محمل
الاتفاق فازيدكم من ذ (1564) لك الاتفاق بزعمكم اشدّه ، واصعبه وهو قوله :
وجريتم معى بالخلاف جريت ايضا معكم بالخلاف مساخطا (1565) ،
لان اعتقادهم ان ذلك اتفاق مما يوجب دوامهم على آرائهم الفاسدة واعمالهم
الظلمية . ولا يرجعون عنها كما قال :

15 قد ضربتكم فلم يحزنوا (1566) . فلذلك (1567) امرنا بالدعاء له تعالى
و الهزع (1568) اليه والصراخ بين يديه عند كل ملمة . وبين هو ان التوبة
(1569) ايضا من هذه الجملة ، اعنى من الآراء التى لا ينتظم وجود اشخاص

(1555) : ا ، المصوت : ج ، المصوء : ت (1556) : ع [الاحبار ٢٢/١٩] ،
مغنى شيه تقوم : ت ج (1557) حنث : ، حنث : ج (1558) تعظيم : ج ، تعظيما : ت
(1559) : ع [المدد ٩/١٠] ، وهر عوتم بمصومروت : ت ج (1560) هو : ت ،
هى : ج ن (1561) نعتقد : ت ، يعتقد : ج ن (1562) امرا : ت ، اما : ج (1563) :
ح [الاحبار ٢١/٢٦] ، و ا نلكوعى قرى : ت ج (1564) فى : ج ، من : ت (1565) :
ع [الاحبار ٢٦/٢٨ - ٢٧] ، و هلكتم عى بقرى و هلكى عكم بحكت قرى : ت ج (1566) :
ع [ارميا ٣/٥] ، هكتى اوتم و لاطلو : ت ج (1567) فلذلك : ت ج . كذلك : ن
(1568) الهزع : ت ج ، التضرع : ن (1569) : ا ، التشويه : ت ج

المتشرعين الا باعتقادها ، لانه لابد لشخص من ⁽¹⁵⁷⁰⁾ ان يخطئ، ويزل.

اما بجعله في رأى يؤثره او خلق وهو غير مؤثر بالحقيقة . او بغلبة شهوة ، او غضب . فلو اعتقد الشخص ان لا جبرة لهذا الصدع ابدا ،

لدام في ضلاله . وقد ربما زاد في عصيانه ، اذ لم تبق له حيلة | اما مع ^(٧٨-١) ٢

اعتقاد التوبة ، فهو ينصلح ويرجع لاحسن حال . ولا كمل مما كان 5

قبل ان يعصى . ولذلك كثرت الاعمال المثبتة لهذا الرأى الصحيح النافع

جدا ، اعنى الاعترافات والقرايين ⁽¹⁵⁷¹⁾ على السهو . وكذلك ايضا على

تعمد بعض آثام والصوم ⁽¹⁵⁷²⁾ . والامر العام للتوبة من كل ذنب ،

الافلاع ⁽¹⁵⁷³⁾ عنه . فتلك غاية هذا الرأى . فهذه كلها قد بانت فائدتها .

10 فصل لز [٣٧]

الفرائض ⁽¹⁵⁷⁴⁾ التى تضمنتها الجملة الثانية هى الفرائض ⁽¹⁵⁷⁴⁾ كلها

التي احصيناها في سنن عبادة الصنم ⁽¹⁵⁷⁵⁾ وبين هو انها كلها للخلاص

من اغلاط ⁽¹⁵⁷⁶⁾ عبادة الصنم ⁽¹⁵⁷⁷⁾ . ومن آراء اخر غير صحيحة انجرت

مع عبادة الصنم ⁽¹⁵⁷⁷⁾ مثل مشعبذ ومتفائل وساحر وراق رقية ⁽¹⁵⁷⁸⁾

وغيرها من قبيلها . واذا قرأت كل الكتب التى ذكرت لك يبين ⁽¹⁵⁷⁹⁾ 15

لك ان السحر الذى تسمعه هو أفعال كانوا يفعلونها الصابئة ⁽¹⁵⁸⁰⁾

والكسدانيين والكلدانيين ⁽¹⁵⁸¹⁾ واكثر ذلك كان في المصريين والكنعانيين

⁽¹⁵⁸²⁾ كانوا يوهمون بها ، او يتوهمون انها تفعل افعالا عجيبة غريبة

(1570) من : ت ، - : ج (1571) : ا ، الودوين والقربنوت : ت ج (1572) :

ا ، والتهوت : ت ج (1573) الاقلاع : ت ج ، والاقلاع : ن (1574) : ا ،

المصوت : ت ج (1575) : ا ، هلكت عبوده زره : ت ج (1576) اغلاط : ت ،

اغلاط : ج (1577) : ا ، عبوده زره : ت ج (1578) : ا ، مدون ومنش ومكشف

وحور حبر : ت ج (1579) يبين : ت ، بين : ج (1580) في الاصل : الصابئة (1581)

الكسدانيين والكلدانيين : ت ، الكسدانيون والخلدانيون : ج (1582) والكنعانيين :

في الوجود. اما لشخص واحد اولاهل مدينة. وتلك الافعال التي يفعلها السحرة لا يقضى (1483) القياس ولا يصدق العقل انها توجب شيئا بوجه مثل ان يقصدوا لجمع نبات معلوم في وقت معلوم ، او | يؤخذ من (٧٨-ب) م الشيء الفلاني عدد كذا ومن الآخر عدد كذا. وهو باب واسع جدا انا احصره لك في ثلاثة انواع :

احدها ما يتعلق بشئ من الموجودات نباتا كان او حيوانا او معدنا (1584)

والثاني ما يتعلق بتحديد زمان تعمل فيه تلك الاعمال.

والثالث افعال (1685) انسانية تُفعل مثل | الرقص أو تصفيق (1586) (٢٨٣-ب) ج

10 اليدن او الصباح أو الضحك أو القفز على فرد رجل أو الاستلقاء على الارض ، أو حرق شئ أو تدخين بادخنة (1587) معلومة ، أو كلام يتكلم به مفهوم ، أو غير مفهوم. فهذه هي انواع اعمال السحر.

فثم افعال (1585) سحر لاتم الا بجميع هذه الافعال كلها ، مثل ان يقولوا : تؤخذ كذا وكذا ورقة من النبات الفلاني ، او يكون اخذها والقمر في البرج الفلاني وهو في وتد (1888) الشرق او في (1589) غيره من الاوتاد (1590) ، ويؤخذ من قرون الحيوان الفلاني ، او من وسخه او من شعره ، او من دمه قدر كذا والشمس في وسط السماء مثلا ، او في موضع محيز ، ويؤخذ من المعدن الفلاني او عدة معادن ، وتُسبك بطالع كذا والكواكب على نصبة (1591) كذا ، ثم تتكلم وتقول كذا ، 20 و انت تبخر بتلك الاوراق ، ونحوها لتلك الصورة المسبوكة فيجري كذا.

(1583) يقضى : ت ، يقضى : ج (1584) نباتا .. حيوانا .. معدنا : ت ، نباتا .. حيوانا .. معدن : ج (1585) افعال : ت ، اعمال : ج (1586) تصفق : ج ، تصفيق : ت (1587) بادخنة : ت ، بادخنة : ج (1588) وتد : ت ، وقت : ج (1589) في : ت ، - : ج (1590) الاوتاد : ت ، الاوقات : ج (1591) نصبة : ت ج ، نصبة : ن

- و ثم افعال سحر يزعمون انها تم بواحدة (1592) من هذه الانواع .
واكثر هذه الاعمال السحرية يشترطون فيها ان تكون الفاعلات نسوة
ضرورة كما تجدهم ، ذكروا في استنباط المياه ان عشرة نسوة ابكار
يلبسن الحلى والثياب الحمر ، ويرقصن ، ويزحفن | مقبلات ، ومدبرات م (٧٩-١)
الى خلاف (1593) و يُشِيرْنَ الى الشمس (1594) . و تمام ذلك الفعل الطويل 5
حتى يخرج الماء بزعمهم . وكما يذكرون ان اربع نسوة يستلتن على
ظهورهن ، ويرفعن ارجلهن متفحجات (1595) ، ويقلن كذا ، ويفعلن
كذا ، وهو على هذا الوضع القبيح فيرتفع البرد النازل على ذلك الموضع .
وكثير من هذه الخرافات و الهذيان لا تجدهم قط يشترطون في فعلها
الان النساء . ولا بد في اعمال السحر كلها (1596) من لحظ امر الكواكب اعني 10
انهم يزعمون ان هذا النبات هو (1597) من قسمة الكوكب الفلاني . وكذلك
كل حيوان وكل معدن ينسبونه لكوكب . وكذلك يزعمون ان تلك الافعال
التي يفعلها السحرة (1598) هي انواع عبادات لذلك الكوكب ، ويرضيه
ذلك الفعل او (1599) ذلك القول او للبخور . ولذلك يفعل لنا ما نريد .
- وبعد هذه المقدمة التي تصح عندك من قرائتك (1600) كتبهم الموجودة 15
الان بايدينا التي قد عرفتكم بها . اسمع كلامي : لما كان روم الشريعة كلها
(1601) وقطبها الذي (1602) عليه تدور هو ازالة عبادة الصنم (1603) ومحو
اثرها ، وان لا يتخيل في كوكب من الكواكب انه يفر ، او ينفع في شيء
من هذه الأحوال الموجودة لاشخاص الناس . لان هذا الرأي هو الداعي
لعبادتها ، لزم بالضرورة ان يقتل كل ساحر ، لان الساحر . هو عابد 20

(1592) بواحدة : ت ، بواحد : ح (1593) خلاف : ت ، خلف : ج (1594)
الى الشمس : ت ، للشمس : ج (1595) متفحجات : ت ، متفجحات : ج (1596) كلها :
ت ج ، كله : ن (1597) هو : ت ، - : ج (1598) التي ... السحرة : ت ج ، التي
يفعلها يفعل لهم السحر : ن (1599) او : ت ، و : ج (1600) قرائتك : ت ج ، قراءة : ن
(1601) كلها : ت ، كله : ج (1602) الذي : ت ، التي : ج (1603) ا ، عبوده
زروه : ت ج

عبادة الصنم (1604) بلا شك لكن بطرق (1605) خاصة غريبة غير طرق عبادة الجمهور لتلك الالهة ، ولكون تلك الافعال كلها انما اشترطه في جلّتها ان يفعلها (1606) النساء ، قال : | ساحرة لا تستبق (1607) . (٧٩ - ب) م

وايضا لشفقة الناس بالطبع على قتل النساء . ولذلك ايضا بين في عبادة الصنم (1603) خاصة رجل او امرأة (1608) وكرّر وقال : ذلك الرجل او تلك المرأة (1609) ، مالم يجيئ مثل ذلك لا في (1610) انتهاك حرمة السبب (1611) ولا في غيره . وعلة ذلك كثرة الشفقة عليهن بالطبع .

ولما كانت السحرة يزعمون بسحرم انه يؤثر ، وانهم بتلك الافعال يطردون حيوانات مؤذية عن القرى كالاسود (1612) والثعابين ونحوها . 10

ويزعمون ايضا بانهم بسحرم يدفعون (1613) انواع اذيات عن النبات كما تجعلهم افعالا يزعمون انها تمنع زول البرد ، وافعالا تقتل الدود من الكرمات حتى لا تهلكها . وقد طولوا في قتل دود الكرمات اعني الصابئة (1614) بتلك الطرق الآمورية (1615) المذكورة في كتاب الفلاحة النبطية . وكذلك يزعمون ان لم افعالا تمنع من تساقط اوراق النبات والثمر . فلاجل هذه 15 الامور المشهورة حينئذ ضمن في : كلام العهد (1616) ان بعبادة الصنم (1617)

وتلك اعمال السحر التي تزعمون انها تبعد عنكم هذه الاذيات بها تحل تلك الآفات بكم (1618) قال : واعلقت عليكم وحشي الصحراء

(1604) : ا ، عويد عبوده زره : ت ج (1605) بطرق : ت ، بطريق : ج (1606) يفعلها : ت ، يفعله : ج (1607) : ع [الخروج ١٧/٢٢] ، مكشفه لانه : ت ج (1608) [التثنية ١٧/٢] ايش او ايشه : ت ج (1609) : ع [التثنية ٥/١٧] ، ات هاش دهورا اوات هاشه هيا : ت ج (1610) لا : ج ، - : ت (1611) : ا ، حلول شيت : ت ج (1612) كالاسود : ت ج ، كالاسودة : ن (1613) يدفعون : ت ، يدفعون : ج ن (1614) في الاصل : الصابئة (1615) : ا ، دركي هاسرى : ت ج (1616) : ع [التثنية ١٧/٢٩] ، دبرى هيريت : ت ج (1617) : ا ، عبوده زره : ت ج (1618) بكم : ت ، - : ج

فتشكلكم⁽¹⁶¹⁹⁾ وقال: رسل فيهم انياب الوحوش مع حمة زواحف الارض⁽¹⁶²⁰⁾،

وقال: ثمر ارضك يستولى عليك الجراد⁽¹⁶²¹⁾. وقال: وتغرس كروما

وتفلاحها وخرا لا تشرب ولا تدعى بل ياكلها الدود⁽¹⁶²²⁾ وقال:

يكون لك زيتون في جميع قنمك، وبزيت لاتدمن بل ينثر زيتونك⁽¹⁶²³⁾.

٥ جملة الامر ان كل ما تحيلوا به عابدين عبادة الصنم⁽¹⁶²⁴⁾ لتخليد | م (٨٠-١)

عبادتها من ايهام الناس بدفع اذيات مخصوصة وجلب⁽¹⁶²⁶⁾ منافع مخصوصة

ضمن في كلام العهد⁽¹⁶¹⁶⁾ ان بعبادتها تفقد تلك المنافع وتحل تلك

الاذيات. فقد تبين لك ايها الناظر لاي شيء قصد الكتاب لتلك جزئيات

اللغات والبركات⁽¹⁶²⁷⁾ المضمنة في كلام العهد⁽¹⁶¹⁶⁾ وخصصها دون

غيرها. فاعلم قدر هذه الفائدة العظيمة ايضا. 10

وللابعاد عن جميع اعمال السحر نهي عن عمل شيء من سيرهم | (٢٨٤-١) ج

ولو مما يتعلق باعمال الفلاحة⁽¹⁶²⁸⁾ والرعاية، ونحوها اعني كل ما يقال

انه ينفع مما لا يقتضيه النظر الطبيعي الا يجري بزعمهم مجرى الخواص،

وهو قوله: ولا تجروا على رسوم الامّة⁽¹⁶²⁹⁾ وهي التي ينمونها قدس

سرهم⁽¹⁶³⁰⁾ الطرق الآمورية⁽¹⁶¹⁵⁾ لان تلك فروع اعمال السحرة، لانها 15

امور لا يقتضيه قياس طبيعي فهي تجر لاعمال السحر التي هي مستندة

لامور نجومية ضرورة فيتدحرج الامر لتعظيم الكواكب وعبادتها.

(1619): ع [الاحبار ٢٢/٢٦]، وههنا نحن بكم ات حيث ههنا وشكله انكم:

ت ج (1620): ع [الثنية ٢٤/٣٢]: وشن ههنا اشح بم عم زحل عفر: ت ج

(1621): ع [الثنية ٤٢/٢٨]، فري ادمتك [- وكل عصك: ت] يرش ههنا صل: ت ج

(1622): ع [الثنية ٣٩/٢٨]، كريم قطع و عبدت وين لا تشته ولا تاجوركي تاكلنو

هتولت: ت ج (1623): ع [الثنية ٤٠/٢٨]، زيتيم ههنا بكل جيوك وشن لا تسوكي

يشل زيتك: ت ج (1624): ا، عوبدي عبوده زره: ت ج (1626) بدفع... جلب: ت

ج، انها تدفع... وتجلب: ن (1627): ا، القلوت والبركوت: ت ج (1628) باعمال

الفلاحة: ت، بالفلاحة: ج (1629): [الاحبار ٢٤/٢٠]، ولا تلتكو بحقوت مجوى: ت ج

(1630): ا، ز. ل: ت، - ج

وقالوا بتبصريح: كل ما فيه شيء من الطبابة فليس هو من رسوم الآمو
ريين⁽¹⁶³¹⁾ يعنون ان كل ما يقتضيه النظر الطبيعى هو الجائز ، وغير ذلك
حرام . ولذلك لما قيل: الشجرة التى تُسقط ثمرها ، مشحونة بالاحجار
ومصبوغة بالحمرة⁽¹⁶³²⁾ اعترض هذا العمل وقيل⁽¹⁶³³⁾ : لما ذامشحونة
بالاحجار ؟ لعلها لتنقص قوتها لكن (لماذا) مصبوغة بالحمرة ؟⁽¹⁶³⁴⁾

5

فقد تبين ان رسمه بالمغرة ، وكل ماشابه مما لا قياس يقتضيه ، يحرم
فعله كانها الطرق الآمورية⁽¹⁶³⁵⁾ وكذلك قالوا فى : جنين الحيوان المقدس
يقبر⁽¹⁶³⁶⁾ | قالوا : لا يُعلّق على الشجر ولا يقبر فى ملقى الطرق لان

(٨٠-ب) م

تلك سيرة الامورين⁽¹⁶³⁷⁾ . وعلى ذلك⁽¹⁶³⁸⁾ فقس ، ولا يصعب عليك

10 تلك التى اباحوها مثل : مسمار المصلوب وسن الثعلب⁽¹⁶³⁹⁾ لان تلك فى تلك

الازمنة يُظن بها انها اخرجتها التجربة فصارت كأنها طبابة⁽¹⁶⁴⁰⁾ وتجرى

مجرى تعليق الفأونيّا⁽¹⁶⁴¹⁾ على المصروع واعطاء خرم الكلب لاورام

الحلق والبخور بالخل والمرقشينا⁽¹⁶⁴²⁾ لاورام الورتات⁽¹⁶⁴³⁾ الصلبة . فان

كل ما صحت تجربته مثل هذه ، وان لم يقتضه قياس فيحلّ فعله فانه

15 كالطبابة⁽¹⁶⁴⁴⁾ ، ولحق باسهال المسهلات .

فحيصل هذه الغراب من قولى ايها الناظر وصنّها : فانها اكليل

نعمة لرأسك واطواق لعنك⁽¹⁶⁴⁵⁾

(1631): ا ، كل شئش بوشوم رفواه اين بوشوم دركى هامورى : ت ج (1632): ،
ايكن شهوا شبر فيديو طوعنو بابنيم وسوقرو بسقرا : ت ج (1633) وقيل : ت ، - ، ج
(1634) : ا ، بشلا طوعنو بابنيم كى ميكي دلکوش حيله الا سوقرو [بسقرا - ج] وجو :
ت ج (1635) : ا ، شوم دركى هامورى : ت ج (1636) : ا ، شليا شل مقدشين تقبر :
ت ج (1637) : ا ، اين تولين اوته بايلن واين قوبرين اوته بقرشت دركى مفى دركى
هامرى : ت ج [حولن ١٧٧] (1638) ذلك : ت ، هذا : ج (1639) : ا ، مسر
مصلوب وشن هشوعل : ت ج (1640) : ا ، شوم رفواه : ت ج (1641) الفاونيا : ت :
الفاونيا : ج ن (1642) المرقشينا : ج ، المرقشينا : ت (1643) الورتات : ت ،
اليز رات : ج (1644): ا ، شوم رفواه : ت ج (1645) : ع [الامثال ٩/١] ، كى لويت
حن هم اراشك وعنقى لجر تيك :

وقد بينا في تاليفنا الكبير ان خلق طرف الرأس وطرف الحية ⁽¹⁶⁴⁶⁾ حرّم من اجل كونه زى كهنة الشرك ⁽¹⁶⁴⁷⁾ وهى العلة ايضا في تحريم الثوب المختلط ⁽¹⁶⁴⁸⁾ لان هكذا كان زى الكهنة ⁽¹⁶⁴⁹⁾ : ايضا يجمعون بين النبات والحيوان في اللباس ، ويكون خاتم من احد المعادن في يده تجد ذلك منصوحا في كتبهم.

5

وهى العلة ايضا في قوله : لا تكن ادوات الرجال على النساء ولا

يلبس الرجل لباس النساء ⁽¹⁶⁵⁰⁾ تجده في كتاب «طعمم» ⁽¹⁶⁵¹⁾ يامر أن يلبس الرجل ثوب امرأة مصبوغة ⁽¹⁶⁵²⁾ عندما يقف للزهرة وتلبس المرأة الدرع ، وآلات السلاح عند الوقوف للمريخ. وفيه ايضا عندى علة اخرى وذاك ان هذا الفعل محرك للشهوات ، وموجب لافواح فوق.

10

واما تحريم الاستنفاع بعبادة الصنم ⁽¹⁶⁵³⁾ ، فبين جدا لانه قد يتخذها

(٨١-١) م

ليكسرها ⁽¹⁶⁵⁴⁾ فيقيها فتصير له مكيدة ⁽¹⁶⁵⁵⁾ وحتى لو كُسرَت وسُبكت او بيعت لأمة ⁽¹⁶⁵⁶⁾ لحُرْم الاستنفاع بثمنها. وعلة ذلك لانه كثيرا ⁽¹⁶⁵⁷⁾

ما يعتد ايلجهور الامور الاتفاقية اسبابا ذاتية ، كما تجد اكثر الناس يقول :

انه منذ سكن هذه الدار ، او منذ ⁽¹⁶⁵⁸⁾ اشترى هذه الدابة ، او هذه الالة

15

استغنى ، وكثر ماله ، وانها كانت مباركة عليه. فقد كان يتفق لشخص ما ان ينجح تجره ، او يكثر ماله ، من ذلك الثمن ، فيظن ⁽¹⁶⁵⁹⁾ ذلك

(1646) : ا ، فات راش وفات زقن : ت ج (1647) : ا ، كومرى عيوده زره :

ت ج (1648) : ع [الثانية ١١/٢٢] ، الشعلتز : ت ج (1649) : ا ، الكومرين : ت ج

(1650) : ع [الثانية ٥/٢٢] ، لا ييه كل جبر عل اش لا يلبس جبر سملت اش : ت ج

(1651) : ططم : ت ، ططمس : ج (1652) : مصبوغا : ت ، مصبوغ : ج (1653) :

ا ، يعبوده زره : ت ج (1654) : يكسرها : ت ، ليكسرها : ج (1655) : ا ، موئش :

ت ج (1656) : ا ، لجوى : ت ، من جوى : ج (1657) : كثيرا : ت ، كثير : ج (1658)

منذ : ت ج ، - : ن (1659) : فيظن : ت ، فظن : ج

سببا. وان بركة تلك الصورة المبيعة ، اوجبت (1660) له ذلك فيعتقد فيها ، ما زوم الشريعة كله ضد هذا الاعتقاد ، كما يبين (1661) من جميع نصوص التوراة .

وهذه هي العلة بعينها في تحريم الاستغفار بزي العباداة وبتقدمة الى

5 الاصنام (1662) وآلاتها (1663) كي نسلم (1664) من تلك الظنة ، لانه كان

اعتقادهم في ذلك الزمان فيها عظيما ، وانها تحيي وتميت ، وان كل خير

وشرمنها ، اعنى من الكواكب ، ولذلك استوثقت الشريعة في ازالة ذلك

الرأى بالعهود والشهادة والأيمان المغلظة واللعنات (1665) المذكورة . وحذر

من اخذ شئ منها ، والاستغفار به . واعلمنا تعالى انه ان اختلط من

10 ثمنها شئ في مال الانسان ، فهو ي تلف المال ويبيده وهو قوله :

فلا تُدْخِلْ يَدَكَ يَتَكَ رَجَالًا تَكُونُ مُبْسَلًا مِثْلَهُ الْخ (1666) . فناهيك ان

تعتقد فيها بركة . واذا تتبع آحاد الفرائض (1667) كلها التي جاء في عباداة

الصنم (1668) وجدتها بينة العلة ، وهي ازالة تلك الآراء | الفاسدة ، والبعد (٨١ - ب) م

عنها الى طرف آخر .

15 ومما نبه عليه هو ان الذين يضعون الآراء الكاذبة التي لا اصل

لها ، ولا فائدة فيها ان يحتملوا في تثبيت اعتقادها بان يذيعوا (1669) في

الناس بان من لم يفعل ذلك الفعل المخلد لذلك (1670) الاعتقاد ، تحمل به

الآفة الفلانية . وقد (1671) يتفق ذلك بالعرض يوما ما لشخص ، فيروم

ذلك الفعل ، ويتبع ذلك الرأى . وقد علم من طبيعة الناس على العموم

(1660) اوجبت : ت ، اوجب : ج (1661) يبين : ت ، بين : ج (1662) :

ا ، بصغوى نعيد وبتقروبت عبوده زره : ت ج (1663) آلاتها : ت ، اتها : ج (1664)

نسلم : ت ، يسلم : ج (1665) : ا ، والآلوت : ت ج (1666) : ع [الثانية ٢٦/٧] ،

ولاتبيا تعب ال بيتك و هييت حر كهو وجو : ت ج (1667) : ا ، المصوت : ت ج (1668) :

ا ، عبوده زره : ت ج (1669) يذيعوا : ت ، يضموا : ج (1670) انك : ت ، فذا :

ج (1671) و قد : ت ، فقد : ج (1672) فيرو : ت ، قبدو : ج

(٢٨٤-ب) ج ان اشدّ حذرهم ، وخوفهم ، انما هو على ذهاب المال والولد (1673). فلذلك اشهروا عبدة النار في تلك الازمنة ان كل من لا يجيز ابنه او ابنته في النار (1671) يموتون اولاده. فلا شك ان من اجل هذه الشناعة ، بادر كل احد لفعله لشدة الشفقة والتوقع على الولد ، ولزارة ذلك الفعل ولسهولته (1675) الان ليس ثم شيء الا تجويزه على النار ، ولا سيما يكون امر الاولاد 5 الاصاغر مسلماً للنساء. ومعلوم مسرعة انفعالهن وضعف عقولهن على العموم. فلذلك قاومت الشريعة هذا الفعل جداً ، وجاء فيه من التأكيد ما لم يجيء في سائر انواع عبادة الصنم (1668) لكي ينجس مقتدى ويدنس اسمى القلوس (1676) .

ثم اخبر الصادق عن الله تعالى (1677) وقال : ان هذا الامر الذي 10 تفعلونه (1678) ليعيش الولد بهذا الفعل يببئ الله فاعله ، ويستأصل نسله قال : جعلت وجهي ضد ذلك الانسان وضد عشيرته الخ (1679) . واعلم ان آثار ذلك الفعل باقية الى اليوم لشهرته (1680) ، كان في العالم | انت ترى القوابل ياخذن الاصاغر في القهاط ويلقن بخورا ليس بالطيب الريح على النار ويحركن (1681) الاصاغر على ذلك البخور من فوق النار وهذا ضرب (1682) 15 من التجويز على النار (1683) بلا شك ، لا يحل عمله. فتأمل خباثة واضع (1684) هذا الرأي ، كيف خلده بهذا الخيال حتى قاومته الشريعة ، آلفاً من السنين ، ولم يمتح اثره.

(1673) الولد : ذ ، الاولاد : ج (1674) : ع [النشئة ١٨/١٠] لا [لم : ج :] يعير بنو [و بنو - : ج] باش : ذ : ج (1675) لسهولته : ذ ، سهولته : ج (1676) : ع [الاحبار ٣٠/٣] ، لمن طها ات مقدسي ولحلل ات ثم مقدسي : ذ : ج (1677) تعالى : ذ ، : ج (1678) تفعلونه : ذ ، يفعلونه : ذ فعلونه : ج (1679) : ع [الاحبار ٢٠/٥] ، وسيتن ان ات فن بايش ههوا وبمشفتو وجو : ذ : ج (1680) لشهرته : ذ : ج ، لشهرة ماكان : ذ (1681) يحركن : ذ ، يحركون : ج (1682) ضرب : ذ ، الضرب : ج (1683) : ا ، الههبره باش : ذ : ج (1684) واضع : ذ ، وضع : ج

وكذلك ايضا فعل عابدو عبادة الصنم⁽¹⁶⁸⁵⁾ في امر الاموال ،

وسنوا ان تكون شجرة واحدة للمعبود ، وهي العشثروت⁽¹⁶⁸⁶⁾ تؤخذ

غلتها ويقرب بعضها وتؤكل بقيتها في بيت الاصنام⁽¹⁶⁸⁷⁾ ، كما بينوا في احكام

العشثروت⁽¹⁶⁸⁶⁾ . وكذلك رسموا أن أول ثمرة تخرجها كل شجرة ما كول

5 ثمرها يفعل به ذلك اعني يقرب بعضه ، ويؤكل بعضه في بيت الاصنام

⁽¹⁶⁸⁷⁾ . واشاعوا ايضا بان اى شجرة لم يفعل هذا باول غلتها جفت تلك

الشجرة او يسقط⁽¹⁶⁸⁸⁾ ثمرها ، او تقل غلتها او تعثرها⁽¹⁶⁸⁹⁾ آفة كما اشاعوا

ان كل ولد لا يجاز في النار يموت.

فبخوف الناس على اموالهم بادروا ايضا لذلك فقاومت الشريعة هذا

10 الرأي ، وامر تعالى بحرق كل ما تنبتة الشجر⁽¹⁶⁹⁰⁾ المطعمة في مدة ثلث

سنين ، لان بعضها تثمر بعد سنة ، وبعضها تثمر اول غلتها بعد سنتين ،

وبعضها بعد ثلاث . وهذا هو الاكثرى لمن يغرس كما شاء⁽¹⁶⁹¹⁾ الناس

ان يفعلوا باحد الثلاثة اوجه المشهورة وهو : الغرس والترقيد والتطعيم

⁽¹⁶⁹²⁾ . ولا يلتفت لمن يزرع نواة⁽¹⁶⁹³⁾ او عجمة اذ الشريعة لا تعلق

15 الاحكام الا بالامر الاكثرى . واكثر ما تبطل اول غلة الغرس⁽¹⁶⁹⁴⁾ (٨٢ - ب) م

في ارض اسرائيل ثلث سنين . وضمن لنا تعالى ان باتلاف هذه الغلة

الاولى وافسادها تكثر غلة الشجرة ، قال : فيزادلكم في غلته⁽¹⁶⁹⁵⁾ .

وامر باكل ثمر الغرس امام الرب في السنة الرابعة⁽¹⁶⁹⁶⁾ ، عوضا من اكل

الباكورة في بيت الاصنام⁽¹⁶⁹⁷⁾ ، كما بينا .

(1685) : ا ، عويدى [كورى : ج] عيوده زره : ت ج (1686) : ا ، الاشره :

ت ج (1687) : ا ، عيوده زره : ت ج [المعنى الحرفى «عبادة غريبة» يعنى عبادة الصنم]

(1688) : يسقط : ت ، تساقط : ج ، تسقط : ن (1689) : تعثرها : ت ج ، تعديها : ن (1690)

الشجر : ت ، الشجرة : ج (1691) : شان : ت ، شاء : ج (1692) : ا ، نطيمه وهركه

وهركه : ت ج [قارن : مشنه شبعيت ٦/٢] (1693) : نواة : ت ج ، نوية : ن ، نواية :

ى (1694) : ا ، النطيمه : ت ج (1695) : ع [الاحبار ٢٥/١٩] ، لهوسيف لكم نبواتو :

ت ج (1696) : ا ، نطع ربى لفى الله : ت ج [انظر : الاحبار ٢٤/١٩ مشنه معشرشى

٤/٥] (1697) : ا ، المرله في بيت عيوده زره : ت ج

- ومما ذكروه ايضا قدماء عابدى الاصنام⁽¹⁶⁹⁸⁾ فى تلك الفلاحة
النبطية انهم كانوا يعفنون اشياء ذكروها ويحرسون لها حلول الشمس
ببروج معلومة، واعمال سحرية كثيرة. وزعموا⁽¹⁶⁹⁹⁾ ان ذلك الشئ يكون
مُعَدًّا عند كل احد، متى ما غرس شجرة مطعمة، ذرَّ حولها او معها
من ذلك الشئ المُعَفَّن، فيسرع نبات الشجرة وتثمر فى اسرع وقت على
غير المعتاد. وذكروا ان هذا باب عجيب يجرى مجرى الطلسمات، وانه
اغرب ابواب السحر فى اسراع خروج ثمر ما يخرج. وقد بينا لك،
واعلمناك هرب الشريعة من تلك اعمال السحر كلها. فلذلك حرمت
الشريعة كل ما تنبت الشجر المطعمة ثلث سنين من يوم غرسها. فلا⁽¹⁷⁰⁰⁾
حاجة لاسراع⁽¹⁷⁰¹⁾ نباتها على ما كانوا يزعمون. وبعد ثلث سنين يكمل
اخراج ثمر اكثر الشجر المطعمة فى الشام على مجرى طبيعتها ولا يلتجأ⁽¹⁷⁰²⁾
لذلك العمل السحرى المشهور الذى⁽¹⁷⁰³⁾ كان عندهم. فافهم هذه العجبية
ايضا.⁽¹⁷⁰⁴⁾

- ومن الآراء المشهورة فى تلك الازمنة التى خلدوها الصابئة⁽¹⁷⁰⁵⁾
انهم قالوا فى تركيب الشجر نوع فى نوع آخران ذلك اذا فعل | بطالع^{١٨٢ (١-١٨٢)}
كذا وبُخِرَ بكذا ودُعى بكذا فى وقت التركيب يجئ من ذلك المركب
شئ يزعمون انه ينفع منافع عظيمة، اكشف ما ذكروه فى اول الفلاحة
فى تركيب الزيتون فى الأترج. والاصح عندى ان «كتاب الادوية»
⁽¹⁷⁰⁶⁾ الذى : كنز حرقيا هو⁽¹⁷⁰⁷⁾ من هذا القبيل كان بلا شك. وكذلك

ذكروا ايضا ان عند تركيب نوع فى نوع غيره ينبغى ان يكون الغصن²⁰

(1698) : ا ، هوبلى عبوده زره : ت ج (1699) زعموا : ت ، يزعمون : ج (1700)
فلا : ت ، فلاى : ج (1701) لاسراع : ت ، اسراع : ج (1702) يلتجأ : ت ، يلتجئ :
ج ن . (1703) الذئ : ت ، - : ج ن (1704) العجبية : ت ، العجائب : ج (1705)
فى الاصل : الصابئة (1706) : ا ، سفر رفواوت : ت ج (1707) : ا ، جزر حرقيو :
ت ج [برکوت ١٠ ب ، نسيم ٥٦ ا]

الذى يراد تركيبه في يد جارية حسنة ، ورجل ياتيها اتيانا قبيحا ذكروه
قالوا : وعند مناسبتها هذا الفعل تركب المرأة الغصن في الشجرة.

ولا شك ان هذا كان قد شهر وما بقي احد يعمل | سواه وبخاصة (٢٨٥ - ١) ج

لما افترن به من لذة النكاح مع الطمع في تلك المنافع. فلذلك حرمت

5 الاختلاطات (1708) اعني تطعيم شجر بشجر (1709) لتبعد (1710) من اسباب

عبادة الصنم (1711) ومن مكروهات (1712) مناكلهم الخارجة عما في الطبع.

ومن اجل تطعيم الشجر (1713) ، حرم الجمع بين اى نوعين من الذراري

(1714) ولو بالمجاورة ، انت اذا تأملت ما روى من فقه هذه الفريضة (1715)

تجد : تطعيم الشجر يعاقب بالجلدة في كل مكان كما في التوراة (1716) لانه

10 اصل النهى وان اختلاط الانواع المختلفة (1717) اعني المجاورة لا تحرم

(1718) غير في ارض اسرائيل (1719). وكذلك ذكرنا بيان في تلك الفلاحة

ان كانت سيرتهم ان يزرعوا شعيرا وزيبيا معا وزعموا ان لا يصلح الكرم
الا بذلك.

فحرمت الشريعة الكرم المتنوع البذور (1720) و امرت بحرق

15 الجميع لان رسوم الامم (1721) كلها اتى كانوا يزعمون انها خواص ،

ولو | شئ لا يكون فيه رائحة عبادة الصنم (1711) يحرم كما بينا في قولهم : (٨٣ - ب) م

لا يعلق على الشجر الخ (1722) و حرمت كلها اعني رسومهم (1723)

(1708) : ا ، الكلايم : ت ج (1709) : ا ، هرکت ایلن بایلن : ت ج (1710)

لتبعد : ت ج ، لیبد : ن (1711) : ا : عبوده زره : ت ج . (1712) : ا ، توعبوت :

ت ج (1713) : ا ، هرکت ایلن [+ بایلن : ج] : ت ج (1714) : ا ، الزرعیم : ت ج

(1715) : ا ، المصوه : ت ج (1716) : ا ، هرکت ایلن لوقین علیه من هتوره بكل مقوم :

ت ج [قدوشین ٣٩ - ١] (1717) : ا ، کلاى زرعیم : ت ج (1728) : تحرم :

ت ، تحريم : ج (1719) : ا ، ارض ישראל : ت ج (1720) : ا ، کلاى حکرم : ت ج

(1721) : ا ، حقوت مجویم : ت ج (1722) : ا ، انظر الرقم 1637 (1723) : ا ،

حقوتیم : ت ج

التي تسمى طرق الآموريين⁽¹⁷²⁴⁾ لما تجرّ إليها من عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ اذا تأملت سيرهم في فلاحهم ، تجدد انواع فلاحه⁽¹⁷²⁵⁾ تستقبل فيها كواكب و انواعا⁽¹⁷²⁶⁾ تستقبل فيها النيران. وكثيرا⁽¹⁷²⁷⁾ ما يوقتون طوالع للزراعة وبخورات ودورات يدورها الذي يغرس او يزرع منهم من يرى ان يدور خمس دورات للخمسة درارى والنيران.

5

ويزعمون ان هذه كلها خواص مفيدة جدا في الفلاحة ليربطوا الناس لعبادة الكواكب ، فحرمت تلك رسوم الامم⁽¹⁷²¹⁾ كلها على العموم وقال : ولا تجروا على رسوم الامم الخ.⁽¹⁷³⁰⁾ وما كان منها اشد شهرة و فشا او فيه تصريح بنوع عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ خصص فيه الحرمان مثل

10

الباكورة والخلط بين الانواع. والكرم المتنوع البنور⁽¹⁷³¹⁾ ، والعجب عندى من قول الربّتي يوشيا في الكرم المتنوع البذور⁽¹⁷²⁰⁾ وهو⁽¹⁷³²⁾ سنة حتى ان يزرع الحنطة والشعير وبذور الكرم برى يد واحدة⁽¹⁷³³⁾ لاشك انه اطلع على اصل هذه القصة من طرق الآموريين⁽¹⁷³⁴⁾ . فقد تبين لك بيانا لاشك فيه ان تحريم الثوب المختلط و الباكورة والكرم المتنوع

15

البذور⁽¹⁷³⁵⁾ من اجل عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ وان تحريم رسومهم⁽¹⁷²³⁾ المشار إليها لما تجرّ اليه من عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ كما بينا.

(1724) : ا ، دركى هامورى : ت ج (1725) فلاحه : ت ، الفلاحه : ج (1726) انواعا : ت ، انواع : ج (1727) كثيرا : ت ، كثير : ج (1728) بسبع دورات : ت ج ، لسبع درارى : ن (1729) فلسفة : ت ، فلسفة : ج (1730) : ع [الاحبار ٢٠ / ٢٣] ، لا تلتكو غفوت هوى وجو : ت ج (1731) : ا ، العرلة والكلايم وكلاي هكرم : ت ج (1732) وهو : ت ، وهى : ج (1733) : ا ، هللكه عد شيز رخ حطه وسوره وحرصن بمعولت يد : ت ج [بركوت ٢٢ - ١ ، قدوشين ٣٩ - ١] (1734) : ا ، مدركى هامرى : ت ج (1735) : ا ، الشمطنز و العرلة والكلايم : ت ج

الفرائض (1736) التي تشمل عليها الجملة الثالثة هي التي احصيناها في قوانين المعرفة (1737) وفائدتها كلها بيّنة واضحة لانها كلها اخلاق بها تصلح (1738) حال المعاشرة بين الناس. وذلك من البيان في حيز (1739) لا احتاج ان اطول فيه. واعلم ان في بعض (1740) الفرائض (1741) ايضاً ما القصد به حصول خلق نافع. وان كانت اعمالاً مآً، ويظن بها انها حكم الكتاب (1742) للاغاية ونحن نبينها واجدة واحدة في مواضعها. واما هذه التي احصيناها في قوانين المعرفة (1737) فهي كلها مصرّح بها ان القصد بها حصول تلك الاخلاق الكريمة.

الفرائض (1736) التي تضمنتها الجملة الرابعة هي التي اشتمل عليها «كتاب البذور» (1743) من تاليفنا غير المختلطات (1744) وكذلك حكم القيم والحرمات (1745) وكذلك الفرائض (1736) التي احصيناها في احكام المقرض والمقرض (1746) والتي احصيناها في احكام العيّد (1747). وهذه 15 الفرائض (1736) كلها اذا تأملتها واحدة واحدة وجدتها ظاهرة الفائدة في رحمة الضعفاء والمساكين وتقوية الفقراء بوجوه مختلفة | وان لا يضيّق (٨٤-ب) م على مضطر ولا يؤلم قلب شخص ضعيف الحال.

(1736) : ا، الصوت : ت ج (1737) : ا، ملكوت دعوت : ت ج (1738) تصلح : ت، تصح : ج (1739) حيز : ت ج، حد : ن (1740) بعض : ت، البعض : ج (1741) : ا، الصوت : ت، مصوت : ج (1742) : ا، جزيرت بكتوب : ت ج (1743) سفر زرعيم : ت ج (1744) : ا، الكلايم : ت ج (1745) : ا، دين مركيم وحريم : ت ج (1746) : ا، ملكوت ملوه ولوه : ت ج (1747) : ا، ملكوت عيديم : ت ج

اما الهدايا للفقراء⁽¹⁷⁴⁸⁾ فامرها يبين ، كذلك امر الصدقات ، والاعشار

(1747) قد بين علتها : اذ ليس له نصيب وميراث مملك⁽¹⁷⁵⁰⁾ . وقد

علمت علة ذلك ليكون هذا السبب⁽¹⁷⁵¹⁾ بجملة منفردا للعبادة وعلم

الشريعة لا يشتغل بحوث ولا بحصاد⁽¹⁷⁵²⁾ الا الله خالصا كما قال : يعلمون

يعتوب احكامك واسرائيل شريعتك⁽¹⁷⁵³⁾ ، وتجد نص التوراة في مواضع : 5

اللاوى والاجنبى واليتيم والارملة⁽¹⁷⁵⁴⁾ لانه يعد دائما في جملة الفقراء

(1755) اذ لا قنية له .

اما العشر الثاني⁽¹⁷¹⁶⁾ فامر باخراجه في الاغتذاء فقط في اورشليم

(1757) ايضا ليكون ذلك داعيا ضرورة للتصدق به ، اذ لا يمكن تصريفه

غير في الاكل ويسهل على الانسان تحصيله اولا باول ، ويوجب الاجتماع 10

في موضع واحد ليتأكد الاخاء والمحبة تأكدا كثيرا بين الناس .

واما الغرس لاربع سنين⁽¹⁷⁵⁸⁾ فانه مع ما فيه من رائحة عبادة الصنم

(1711) لتعلقه بالباكورة⁽¹⁷⁵⁹⁾ كما ذكرنا فانه يجري مجرى التقدمة⁽¹⁷⁶⁰⁾

والعجين والبواكير⁽¹⁷⁶²⁾ واول الجزاز⁽¹⁷⁶³⁾ ، لانه جعل الاوائل كلها لله

ليتمكن خلق الكرم ، ويقل الشره في الاكل ، والتكسب⁽¹⁷⁶⁴⁾ . وكذلك 15

(1748) : ا ، متنوت عني : ت ج (1749) : ا ، التروموت والمعشوت : ت ج

(1750) : ع [الثانية ٢٩/١٤] ، ك ابن لويخلق ونخله عمك : ت ج (1751) : ا ،

الشبط : ت ج (1752) بحصاد : ت ، حصاد : ج (1753) : ع [الثانية ١٠/٣٣] ، يور

مشطليك ليعقب وتورتك ليسرال : ت ج (1754) : ا ، هلوى ومجر وهيتوم وهالته :

ت ج (1755) : ا ، العنيم : ت ج (1756) : ا ، معشر شني : ت ج (1757) انظر [

الثنية ٢٩/١٤ - ٢٢ ، ١٣/٢٦ - ١٢] ، مشه : معشر شني ١ - ٣ (1758) : ا ، نطع ربي :

ت ج (1759) : ا ، العرلة : ت ج [المنى العرقى : العرلة] (1760) : ا ، التروم : ت ج

[الثانية ١٨/٤] (1761) : ا ، الحلل : ت ج [انظر العدد ٢٠/١٥] (1762) : ا ،

البكوريم : ت ج [انظر الخروج ١٩/٢٣ ، ٢٦/٣٤ ، الثانية ٢/٢٦] (1763) : ا ، راشيت

هجز : ت ج [انظر الثانية ١٨/٤] (1764) التكسب : ت ، التكتب : ج

هذا المعنى بعينه في أخذ | الكاهن الذراع والفكين والكرش لان الفكين (٢٨٥-٢) ج.
(1765) من اول جثة الحيوان والذراع (1766) هو اليمين وهو ايضا اول مما تفرع
من الجثة والكرش (1767) ، اول الاحشاء كلها.

- واما ذكرى البواكير (1768) ففيه ايضا خلق التواضع لانه هو الذى
5 ياخذ السل (1769) على اكتافه (1770) وفيه الاعتراف بافضال | الله وانعامه (٨٥-١) م
ليعلم الانسان (1771) ان من العبادة ان يذكر حالات ضيقته عند ما يوسع
عليه ، هذا الغرض مؤكد في التوراة كثيرا : واذكر انك كنت عبدا الخ
(1772) لانه يخاف من الاخلاق المشهورة لكل من ربى في نعمة اعنى الاغترار
(1773) والعجب واهمال الآراء الصحيحة : اكلت وشبعت وبنيت
10 ييوتا الخ (1774) وقال : فستمن يشورون فرفس الخ. (1775) فلجل هذا
التوقع امر بذكرى البواكير (1776) في كل سنة بين يديه تعالى وبمحضر
سكينة.

وقد علمت ايضا تأكيد التوراة في تذكر الضربات (1777) التي نزلت
بالمصريين دائما: واذكر يوم خروجه من ارض مصر الخ (1778) ، وقال:
15 ولكي تقص على مسمع ابنك الخ (1779) وحق لهذا الامر ذلك ، لانها
القصص التي تحقق صحة النبوة والجزاء والعقاب. فكل فريضة (1780)
تؤدي لذكر شيء من المعجزات او (1781) لتخليد ذلك الاعتقاد فقد علم

(1765): ا ، الكهن زروع لحيم وقبه... لحيم: ت ج (1766): ا ، وهزروع: ت ج
(1767): ا ، وقبه: ت ج (1768): ا ، مقرا بكوريم: ت ج انظر [الثنية ١٠/٢٦ - ٣]
(1769) السل: ت ، سل: ج (1770): ا ، عل كنفيو: ت ج (1771) الانسان: ت ج ،
الناس: ن (1772): ع [الثنية ١٥/٥] ، وزكرت كي عبد هيت: ت ج (1773): الاغترار:
ت ج ، الاجترار: ن (1774): ع [الثنية ١٤/٨ - ١٢] ، فن تاكل وشبعت وبقي وجو:
ت ج (1775): ا ، انظر [الثنية ١٥/٣٢] : ويشن يشرون ويعط وجو: ت ج
(1776): ا ، بمقرا بكوريم: ت ج (1777): ا ، المكوت: ت ج (1778): ع [الثنية
٣/١٦] ، لمعى تزكرات يوم صانك ماردس مصريم: ت ج [كل يعى حيك: ج] (1779):
ع [الخروج ٢/١٠] ، ولعن تسفر بازي بلك وجو: ت ج (1780): ا ، مصوه:
ت ج (1781) او: ت ، - : ج

فائدة تلك الفريضة ⁽¹⁷⁸²⁾ وبيان قال في : بكور الناس والبهائم ولما تصلب

فرعون عن ان يطلقنا الخ. ولذلك انا اذ يبح للرب الخ. ⁽¹⁷⁸³⁾ وانما لم

⁽¹⁷⁸⁴⁾ كان ذلك خصيصا ببقر وبضأن وحمار ⁽¹⁷⁸⁵⁾. فبين جدا لان هذه هي

الحيوانات الالهية التي تُربى وهي موجودة في اكثر المواضع ، وبخاصة

في الشام ، وبخاصة عند اسرائيل الذين ⁽¹⁷⁸⁶⁾ نحن كلنا رعاة عن اب عن 5

جد : عبيدك رعاة غنم الخ ⁽¹⁷⁸⁷⁾. اما الخيل والجمال فليست موجودة

عند الرعاة على الاكثر ، ولا في كل موضع ، تأمل غزوة مدين ، لان نجد

فيها من الحيوان غير بقروضأن وحمار ⁽¹⁷⁸⁵⁾ ، لان نوع الحمار كان

(٨٥ - ب) م ضروريا ⁽¹⁷⁸⁸⁾ ، للناس كلهم ، وبخاصة لمن له شغل في الفحص ⁽¹⁷⁸⁹⁾ :

وقد صار لي بقر وحمير ⁽¹⁷⁹⁰⁾ 10

اما الجمال والخيول فلا توجد في الاكثر الا عن آحاد ، وفي بعض

المواضع . اما كسر رقبة بكر الحمار ⁽¹⁷⁹¹⁾ فلكون ⁽¹⁷⁹²⁾ ذلك داعيا لفديته

ضرورة ولذلك قيل : ان فرائض الفدية مقدمة على فرائض كسر الرقبة

⁽¹⁷⁹³⁾ . واما جميع الفرائض ⁽¹⁷³⁶⁾ التي احصيناها في احكام عيد السبت

والخمس ⁽¹⁷⁹⁴⁾ . فنها رحمة وتوسعة على الناس كافة كما نص : فيأكل 15

(1782) ، ا ، المصوه : ت ج (1783) : ع [الخروج ١٣ / ١٥] ، بكور ادم

وبكوره ويهي كى هقشه فرعه لشلحنو وجو ، حل كن اتى زويح قد وجو : ت ج (1784)

لم : ت ، - : جن وانما كون : ي (1785) : ا ، وبضأن وحمور : ت ج (1786) الذين :

ج ، الفى : ت (1787) : ع [التكوين ٣ / ٤٧] ، روعى صان هيو عبيدك وجو : ت ج

(1788) كان ضروريا : ت ، كانه ضرورى : ج (1789) الفحص : ت ، الفصوص : ج

(1790) : ع [التكوين ٥ / ٣٢] ، ويهي لى شور وحمور : ت ج (1791) : ا ، عرفت

فطر حمور : ت ج [انظر الخروج ١٣ / ١٣] (2792) فلكون : ت ، فلا يكون : ج (1793) :

ا ، مصوت فديه قودمت لمصوت عرفه : ت ج بكوروت ا : ٧ (1794) : ا ، ملكوت شطه

ويوبل : ت ج [المعنى الحرى : السنة السبئية يعنى سنة الراحة]

منها مساكين شعبك وما فضل بدمهم يأكله وحشى الصحراء الخ. (1795)

ولتجم (1796) الارض وتقوى بتبويرها (1797). ومنها رفق العبيد والفقراء

اعنى اعفاء الدين وعتق العبد (1798). ومنها نظّر في مصالح المعاش

على الدوام وهو كون الارض كلها حبساً (1799) لا يصح فيها بيع بتات:

والارض فلا تُبْع بتاتا (1800). فيبقى مال الانسان محروس (1801) الاصل 5

عليه وعلى وراثته (1802) ويتجمع غلته لا غير، فقد اتينا على تعليل كل

ما تضمنه «كتاب البذور» (1803) من تاليفنا غير تهجين البهائم (1804)،

وستبين علة ذلك (1805).

وكذلك الفرائض (1736) التي احصيناها في «احكام القيم والحرمات»

10 كلها تنحون نحو الصدقات. منها شئى للكهنة (1807). ومنها شئى لترميم

الييت (1808). وبجميع ذلك ايضا يحصل خلق الكرم وان يتهاون الانسان

(1809) بالمال في حق الله، ولا ييخل، فان اكثر الفسادات الواقعة في المدن

بين الناس، انما هو من اجل الكلب على القنية والتزيد منها والشره

في التكسب. وكذلك جميع الفرائض (1736) التي احصيناها في احكام المقرض

15 والمقرض (1810) تأملها واحدة واحدة تجدها كلها رفقا بالضعفاء ورحمة

لهم | ورافة بهم، وان لا تعطل منفعة ضرورية في الاغتذاء اعنى: ولا يرتين (٨٦-١) م

احد الرحي (1811).

(1795) : ع [الخروج ٢٣ / ١١] ، واكلو ابيوني علك ويترم تاكل حيث همد
وجو : ت ج (1796) لتجم : ت ، لتجس : ج (1797) بتبويرها [= ترك الارض غير مزروعة
لا راحتها] : ت ، بتكويرها : ج (1798) : ا ، هشمطت كسفيم وهشمطت عديم : ت ج
(1799) حبسا : ت ، حبس : ج (1800) : ع [الاحبار ٢٥ / ٢٣] وهارس لا تمكر لصست
: ت ج (1801) محروس : ت ، محبوس : ج (1802) وراثته : ت ، وارثه : ج (1803)
: ا ، سفر زرعيم : ت ج (1804) : ا ، كلاى همه : ت ج ، انظر [الاحبار ١٩ / ١٩] (1805)
الفصل الاق ٢٩ (1806) : ا ، هلكوت عركيم وحريم : ت ج (1807) : ا ، للكهني : ت ج
(1808) : ا ، ليدق هبيت : ت ج (1809) الانسان : ت ، الناس : ج (1810) : ا ،
هلكوت ملوت ولوه : ت ج (1811) : ع [التثنية ٦ / ٢٤] ، لا ييخل [ييكل : ج] رعيم
وركب : ت ج

وكذلك جميع الفرائض ⁽¹⁷⁸⁶⁾ التي احصيناها في احكام العبد ⁽¹⁸¹²⁾

كلها رحمة ورأفة ⁽¹⁸¹³⁾ وزرق بالضعيف ، ومن عظيم الرحمة اخروج عبد
كنعاني حرا ⁽¹⁸¹⁴⁾ عند تعديده جناحة لا يجمع عليه العبودية والزمانة
ولو باسقاط سن . فناهيك عما سواها ولم يَبْحُ ⁽¹⁸¹⁵⁾ ايضاً ضربه الا

بالسوط او بالقضيب ⁽¹⁸¹⁶⁾ ونحوه كما بينا في « مشنه التوراة » ومع ذلك
ان الح عليه بالضرب حتى اهلكه ، قُتِل عليه كسائر ⁽¹⁸¹⁷⁾ الناس . وقوله :
لا تسلم عبدا الى مولاه ⁽¹⁸¹⁸⁾ . فع كونه ذلك رحمة فان ثم في هذه الفريضة

⁽¹⁸¹⁹⁾ فائدة عظيمة وهي ان تتخلق بهذا الخلق الكريم اعني ان نجبر من
استجار بنا ونحميه ، ولا نسلمه في يد من فر من امامه . وما كفى انك

نجبر من استجار بك الا انك يلزمك منه ملزم ⁽¹⁸²⁰⁾ وهو ان تنظر في مصالحه
١٠ (٢٨٦-١) ج وتنعم عليه | ولا تؤلم قلبه بكلمة وهو قوله تعالى : ليقم عندك في الموضع
الذي يختاره في احدى مدنك حيث يطيب له . لا نظلمه ⁽¹⁸²¹⁾ .

ثم انه فرض هذا الحكم في اقل الناس واحطتهم منزلة وهو العبد .
فكيف اذا استجار بك رجل جليل القدر ، كيف يتعين عليك ان تفعل
في حقه وفي مقابلة هذا الامر ايضاً ان المتعدى الظالم ⁽¹⁸²²⁾ اذا استجار
١٥ بنا لا ينجار ولا يرحم ولا يُسقط عنه حق بوجه . ولو استجار باجل شخص
واكبرهم منزلة وهو قوله : فن قدام مذبحي تأخذه ليقتل ⁽¹⁸²³⁾ فهذا

(٨٦-ب) م قد استجار بالله تعالى وتعلق بما هو منسوب لاسمه | فلم يُجبره بل امر
باسلامه في يد رب ⁽¹⁸²⁴⁾ الحق الذي هرب من امامه . فناهيك من استجار

(1812) : ا ، هلكوت عديم : ت ج (1813) ورأفة : ج ، - : ت (1814) حرا :
ت ، حر : ج (1815) ولم يبع : ت ، ولا يبع : ج (1816) بالقضيب : ت ، القضيبي : ج
(1817) كسائر : ت ، كسائر : ج (1818) : ع [الثانية ١٥/٢٣] ، لا تسير عبد ال . اد
نيو : ت ج (1819) : ا ، انصوه : ت ج (1820) ملزم : ت ج ، ملزما : ن (1821) :
ع [الثانية ١٦/٢٣] ، عك يشب بقربك باحد شعريك بطوب له لا تو ننو : ت ج (1822)
الظالم : ت ، العالم : ج (1823) : ع [الثانية ١٤/٢٠] ، مع مزبحي تقعدن لموت : ت ج
(1824) رب : ت ، راب : ج

بشخص من الناس فانه لا ينبغي ان يجيره ولا يرحمه لان الرحمة على المتعدين المفسدين قساوة على كل الخلق. فهذه هي الاخلاق المعتدلة بلا شك التي هي من جملة : رسوم واحكام عادلة (1825) وليست باخلاق الجاهلية التي يظنونها فضائل بحمد الشخص بها على نخوته وتعصبه لمن اتفق كان ظالما او مظلوما كما ذلك مشهور في أخبارهم وأشعارهم. فكل فريضة (1826) جاءت في هذه الجملة بينة العلة واضحة الفائدة.

فصل م [٤٠]

- الفرائض (1827) التي تضمنتها الجملة الخامسة هي التي احصيناها في كتاب المظالم (1828) وهي كلها في ازالة مظالم ومنع اذيات ولشدة الحفز على منع الاذيات الزم الانسان بكل اذية تطرأ من ماله او تسبب (1829) من فعله مما يمكنه حراسته وحفظه من ان يأذى. فلذلك الزمنا باذيات تطرأ من بهائمنا حتى نحرسها. وكذلك نارويثر (1830) لانها من فعل الانسان. ويمكنه حفظها وحراستها حتى لا تحدث منها اذية ، وضمنت هذه الاحكام من العدالة ما انبه عليه. وذلك ان [ضرر] السن والرجل مستغنى عنه امام الجمهور (1830) لانه امر لا يستطيع | حراسته ، ووقوع (٨٧-١) م الاذية ايضا منها هناك قليل (1832) والذي يحيط شيئا (1883) أمام الجمهور (1834) هو الذي جنى على نفسه وعرض ماله للتلاف. وانما يكون مشولا عن [ضرر]. السن والرجل في الساحة المتأذية (1835) انما اذية القرن (1836)

(1825) : ع [الثنية ٨/٤] ، حقيم ومشغلم صديقيم : ت ج (1826) : ١ ، معصوم : ب ج (1827) : ١ ، الصوت : ت ج (1828) : ١ ، سفر تريقيم : ت ج (1829) تسبب : ت ج ، تنكسب : ن (1830) : ١ ، وبور : ت ج [انظر : الخروج ٥/٢٢ ، ٢١/٢٢] (1831) : ١ ، شن ورجل برشوت هريم فطوب : ت ج [بباقا ١١٤ ، ١٩] (1832) : قليل : ت ، قليلة : ج ن (1833) شيئا : ت ، اشياء : ج (1834) : ١ ، برشوت هريم : ت ج (1835) : ١ ، حبيب عل هشن وهرجل بسده هنيق : ت ج (1836) القرن : هو مشترك لفظا ومعنى بين العربية والعبرية

وما شابهها التي يمكن حراستها في كل موضع ولا يمكن المستطرقين في المكان العام (1837) التحفظ من تلك الاذية فحكمه اعنى القرن (1836) في كل موضع واحد ، وفيه تفصيل بين سهل الطبع وخطره (1838) ان كان هذا الفعل شذوذا فيلزمه نصف الضرر (1839) . وان كان هذا فاعل (1840) الاذية قد اطرده وعلم به فيلزمه الضرر كله (1841) .

5

وجعل ثمن العبد على العموم نصف ثمن الحر على العموم لانك تجد قيم الناس (1842) اكثرها ستين مثقالا (1843) ودم العبد ثلاثون مثقالا من الفضة (1844) وكون البهيمة (1845) تقتل ، اذا قتلت انسانا ، ليس ذلك قصاصا لها كما يشنع علينا الخوارج (1846) بل ذلك قصاص لربها . ولذلك حرّم الاستنفاع بلحمها ليبالغ صاحب البهيمة (1847) في حفظها ، ويعلم 10 انها ان قتلت صغيرا او كبيرا حرا كان او عبدا ، خسر ثمنها ضرورة وان كانت محدرة (1848) لزمه عوض (1849) زائدا (1850) على هلاك ثمنها ، وهي العلة بعينها في قتل البهيمة التي غشها انسان (1851) ليتحفظ رب البهيمة بها ويصونها كصيانتها اهله لان لا تضيع عليه ، اذ شفقة الناس على اموالهم كشفقتهم على انفسهم ، وبعض الناس يفضل ماله على نفسه . اما التسوية 15 بينهما فامر اكثرى : وياخذنا عبيدا وياخذ حبرنا (1852) .

(1837) : ا : برشوت هريم : ت ج (1838) : ا ، تم وموعده : ت ج (1839) : ا ، حمى نرق : ت ج (1840) فاعل : ت ، فعل : ج ن (1841) : ا ، نرق شلم : ت ج (1842) : ا ، عركاد : ت ج (1843) : ا ، [انظر الاحبار ٢٧/٣] ، شليم شقلم : ت ج [وهناك خسون وكنك خسون في مشه التوراة هركين ، I ٣ لموسي بن يمون : ب] (1844) : ا ، [انظر : الخروج ٣٢/٢١] ، ودمي عبد كسف شليم شقلم : ت ج (1845) : ا ، البهيمه : ت ج (1846) يمني بالخوارج : القرائين [من اليهود] كما اشار اليه بنهس (1847) البهيمه : ت ج ، البهائم : ن (1848) : ا ، موعده : ت ج (1849) : ا ، كوفار : ت ج (1850) زائدا : ت ، زائد : ج (1851) : ا ، [انظر : الاحبار ٢٠/١٦ - ١٥] ، بهيمه هربعت : ت ج (1852) : ع [التكوين ١٨/٤٣] ولقعت اوتنو لبيد وات حورينو : ت ج

وَمَا تَضَمَّتْهُ أَيْضاً هَذِهِ الْجُمْلَةُ قَتْلُ | الْمُطَارِدِ (1853) وَهَذَا الْحُكْمُ اعْنَى (٨٧-ب) م

قَتْلُ مَنْ يُرَوِّمُ الْمُعْصِيَةَ قَبْلَ أَنْ يَرْتَكِبَهَا لَا يَجُوزُ بِوَجْهِ الْإِفْهِامِ فِي هَذَيْنِ النَّوَاعِي
وَهُوَ وَاحِدٌ يُطَارِدُ صَاحِبَهُ لِيَقْتُلَهُ وَالْآخَرُ يُطَارِدُ رَجُلًا لِيَكْشِفَ عَوْرَتَهُ

(1854) لَكُنْ ذَلِكَ مَظْلَمَةٌ لَا يُمْكِنُ جَبْرُ صُدْعِهَا أَنْ وَقَعَتْ. أَمَّا سَائِرُ

5 الاعتداءات (1855) الَّتِي فِيهَا إِدَانَةُ الْمُحْكَمَةِ بِالْمَوْتِ (1856) مِثْلُ الشَّرْكِ وَ[إِتْنَاهِ]

السَّبِّ (1857) فَلَا مَظْلَمَةٌ فِيهَا لِلْبَغِي وَالنَّامِ الْإِفْهِامِ آرَاءُ. فَلِذَلِكَ لَا يَقْتُلُ عَلَى الرَّؤْمِ

بَلْ حَتَّى يَفْعَلَ.

وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّ تَحْرِيمَ الشُّهُورِ (1858) مِنْ أَجْلِ الْبَغْيَةِ وَالْبَغْيَةِ (1859) مِنْ

أَجْلِ النَّهْبِ (1859). قَدْ بَيَّنَّا ذَلِكَ عَلَيْهِمُ السَّلَامَ (1860). وَأَمَّا أَرْجَاعُ الْمُفْقُودِ

10 (1861) فَالْأَمْرُ فِيهِ يَبَيِّنُ أَنَّ مَعْ كَوْنَهُ خَلْقًا فَاضِلًا فِي صَلَاحِ الْأَحْوَالِ، فَانَّهُ

مِمَّا مَنَفَعَتُهُ رَاجِعَةٌ (1862) بِالتَّكَافُوفِ أَنْ لَمْ تَرُدَّ تَلِيفَةُ غَيْرِكَ لَيْسَ (1863) تُرَدُّ

تَلِيفَتُكَ كَمَا أَنَّكَ أَنْ لَمْ تُكْرِمَ وَالِدَكَ لَا يَكْرِمُكَ ابْنُكَ وَمِثْلُ هَذَا كَثِيرٌ.

وَأَمَّا كَوْنُ الْقَاتِلِ خَطَاً بَنِي (1864) فَذَلِكَ لِسُكُونِ نَفْسِ الثَّارِ بِالْدَمِ (1865)

حَتَّى لَا يَرَى ذَلِكَ الَّذِي حَدَّثَتْ هَذِهِ الْمِيعَثَةُ عَلَى يَدَيْهِ وَعَلَتْ رَجُوعَهُ

15 بِمَوْتِ الشَّخْصِ الَّذِي هُوَ أَعْظَمُ النَّاسِ وَاحْتَبَهُمْ إِلَى جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ. فَانْ (٢٨٦-ب) ج

بِذَلِكَ تَسْكُنُ نَفْسُ الْمُجَاحِدِ الَّذِي قُتِلَ قَرِيبُهُ لِأَنَّ هَذَا أَمْرٌ فِي طَبِيعَةِ الْإِنْسَانِ

كُلٌّ مِنْ أَصَابَتِهِ جَائِعَةٌ إِذَا أَجِيعَ غَيْرُهُ مِثْلُهَا أَوْ أَعْظَمَ مِنْهَا، وَجَدَ بِذَلِكَ غَزَاءً

عَلَى مِصَابِهِ. وَمَا فِي مِصَابِ مَوْتِ الْأَشْخَاصِ عِنْدَنَا أَعْظَمُ مِنْ مَوْتِ

كَاهِنٍ كَبِيرٍ (1866).

(1853) : أ، الرودوف : ت ج (1854) : أ، رودف أحر جبر و لمرجو و رودف

أحر صروت أدجلوته : ت ج (1855) : أ، العيروت : ت ج (1856) : أ، ميتت بيت

دين : ت ج (1857) : أ، عبود زره و شيت : ت ج (1858) : أ، التاوه : ت ج

(1859) : أ، الحبيدة والحبيدة... الجزل : ت ج (1860) عليهم السلام : ج، ز. ل. : ت

(1861) : أ، حشب ابد : ت ج [انظر التثنية ١-٣/٢٢] (1862) راجعة با : ت،

كاجمة كا : ج (1863) ليس : ت، لم : ج (1864) : أ، روضح بشجبه يجله : ت ج

(1865) : أ، جوال هم : ت ج (1866) : أ، كهن جدول : ت ج

واما العجلة المكسورة العنق⁽¹⁸⁶⁷⁾ فقائدها بينة لان الذى يجيها⁽¹⁸⁶⁸⁾

هى المدينة القريبة من القتيل⁽¹⁸⁶⁹⁾ . وفى الاكثر ان القاتل منها وشيوخ تلك

المدينة يشهدون | الله على انهم لم يتوانوا فى اصلاح الطرق وحراستها م (١-٨٨)

وتخفي⁽¹⁸⁷⁰⁾ كل سائر سبيل كما جاء التفسير ، وانه مع كون هذا قتل

⁽¹⁸⁷¹⁾ ليس من اجل اهمالنا المصالح العامة ، فانا لا نعلم من قتل هذا . فلا بد 5

على الاكثر عند البحث وتجريد⁽¹⁸⁷²⁾ الشيوخ والقياس ، واحضار العجلة

ان يكثر حديث الناس وكلامهم . فلعن بشهرة الامر يُعلم القاتل ، فيقول

الذى علم القاتل او سمع خبره او دله على ذلك قرائن : فلان هو القاتل ،

فانه منذ يقول شخص ولو امرأة او جارية⁽¹⁸⁷³⁾ فلان قتله لا تكسر رقبة

العجلة⁽¹⁸⁷⁴⁾ . 10

وقد قرّر انه ان علم القاتل وسُكت عنه واشهدوا الله على انفسهم

انهم لم يعرفوه⁽¹⁸⁷⁵⁾ ، كان فى ذلك قحة عظيمة ، واثم كبير . فاذن ولو

إمرأة (X) ان علمت هى تقول ومنذ يعرف حصلت الفائدة ، لانه وان لم

يقتله المحكمة⁽¹⁸⁷⁶⁾ فالسلطان يقتله الذى له ان يقتل بالشبه ، وان لم يقتله

السلطان ، الثائر بالدم⁽¹⁸⁶⁵⁾ يقتله ويحتال حتى يغتاله فيقتله ، فقد بان ان 15

فائدة العجلة المكسورة العنق⁽¹⁸⁶⁷⁾ هى⁽¹⁸⁷⁷⁾ اشهار القاتل وتاكيد هذا

المعنى بكون الموضع الذى فيه تكسر عتق العجلة لم يفلح ولم يزرع ابدا

⁽¹⁸⁷⁸⁾ . فصاحب تلك الارض يحتال بكل حيلة ويبحث حتى يُعلم القاتل

كى لا تكسر عتق العجلة⁽¹⁸⁷⁴⁾ . ولا تُحرّم عليه ارضه تلك ابدا⁽¹⁸⁷⁹⁾

(1867): ع الثانية ٦/٢١ ، عجله عروفه: ت ج (1868) يجيها: ت ، يجي بها: ج

(1869) : ع [الثانية ٦/٢١] ، عجير مقروبه ال هلال: ت ج (1870) تنغير: ت ،

تنغير: ج (1871) قتل: ت ، قتل: ج (1872) تجريد: ت ج ، تخذير: ن (1873):

ا ، اشه او شفه: ت ج (1874): ا ، تمرن همجله: ت ج (1875) لم يعرفوه: ت ،

لا يعرفونه: ج (1876): ا ، بين دين: ت ج (1877) هى: ت ، هو: ج (1878):

ا ، تعرف بو [كر: ج] همجله لا يعبد بو ولا يزرع لعول: ت ج [انظر الثانية ٤/٢١]

(1879) : ا ، لعول: ت ج (X) : ج ، مرأة: ت

فصل ما [٤١]

الفرائض (١٨٨٠) التي تضمنتها الجملة السادسة هي (١٨٨١) القصاصات ،

وفائدتها على العموم معلومة ، وقد ذكرناها . اما تفصيل ذلك وحكم كل
غريبة جاءت فيها فاسمعتها : جعل قصاص كل متعدٍّ على غيره على العموم
ان يوقع به مثل ما اوقع سواء ، ان اجاح في الجسم يُجاح في جسمه ،
وان اجاح في المال يجاح في ماله . ولصاحب المال ان يسمح ويعفو (١٨٨٢) .
اما القاتل خاصة لشدة عدوانه ، فانه لا يُسمح له بوجه ولا تؤخذ منه
دية : والارض لا يُكفَّر عنها الدم الذي سفك عليها الا بدم سافكه (١٨٨٣) .
فلذلك لوبيق المقتول ساعة او اياما وهو يتكلم ، وذنه حاضر ، وقال
يترك قاتلي قد غفرت له ، وعفوت عنه ، لا يقبل منه بل النفس بالنفس
ضرورة بتسوية الصغير للكبير ، والعبد للحرّ والعالم للجاهل . اذ ليس في جميع
مظالم الانسان اعظم من هذه .

ومن (١٨٨٤) عدم جراحة عدم مثلها : كالعيب الذي يحدثه في الانسان

يحدث فيه (١٨٨٥) . ولا تشغل خاطرك بكوننا نقاصص هنا (١٨٨٦) بالغرامة .

١٥ لان القصد الآن تعليل التصوص لا تعليل الفقه ، مع ان لي ايضا في هذا
الفقه رأى يسمع شفاها (١٨٨٧) والجراح التي لا (١٨٨٨) يمكن ان (١٨٨٩) يفعل
مثلها سواء حكم فيها بالغرامة : يعطيه ارش عطلته وينفق على علاجه
(١٨٩٠) ، ومن اجاح في المال يُجاح في ماله بذلك المقدار سواء : ومن تحكم

(١٨٨٠) : ا ، المصوت : ت ج (١٨٨١) هي : ت ، هو : ج (١٨٨٢) ويعفو :

ت ، - : ج (١٨٨٣) : ع [العدد ٣٣/٣٥] ، ولا رص لا يكفراهم اشر شفق به كي ام يلم
شوفكو : ت ج (١٨٨٤) ومن : ت ج ، ومع هذا ان : ن (١٨٨٥) : ع [الاخبار ٢٤/٢٥] :
كاشر يتن موم بادم كن يتن بو : ت ج (١٨٨٦) في ج قبل « نقاصص » (١٨٨٧) شفاعة : ج
(١٨٨٨) التي لا : ت ، الذي : ج (١٨٨٩) ان : ت ، - : ج (١٨٩٠) : ع [الخروج ١٩/٢١] ،

رق شيتو يتن ورقا يرتقا : ت ج

٨٩-١) م الآلة | عليه يعرض صاحبه . ملين^(١٨٩١) الشئ الذى اخذ ويؤخذ مثله من مال السارق.

واعلم انه كل ما كان نوع ذلك التعدى اكثر وجوداً واقرب تأتياً^(١٨٩٢) وجب ان يكون قصاصه اشد ليمنع منه والامر القليل الوقوع قصاصه اخف. فلذلك كانت غرامة سارق الغنم ضعف غرامة سائر^٥ المنقولات^(١٨٩٤) اعنى اربعة أضعاف العوض^(١٨٩٥)، وبشرط اخراجها عن يده يبيع او ذبحها لان سرقها هى الاكثرية دائماً لكونها فى الفحوص، وحيث لا يمكن الاحتياط عليها كما يحتاط على الاشياء التى داخل المدن. وكذلك^(١٨٩٦) من شان السارق لها ان يبادروا ببيعها حتى لا تعترف عندهم او بذبحها لتغيب عينها. فلذلك كان قصاص الامر الاكثرى اكثر،^{١٠} وغرامة سرقة البقر زيدت مثل واحد لان تأتى سرقها اكثر. لان الغنم ترمى بمجموعة فيتمكن الراعى^(١٨٩٧) من نظرها واكثر ما تمكن سرقها بالليل. اما البقر فرعى مفترقة جداً؛ قد ذكر ذلك فى الفلاحة فلا يمكن الراعى ان يحيط بها فتكثر فيها السرقة.

كذلك القانون فى الشهود الزور^(١٨٩٨) ان يوقع بهم^(١٨٩٩) مثل ما راموا^{١٥} ابقاعه سواء: ان كان راموا القتل قتلوا، وان كان راموا الضرب ضربوا، وان كان راموا تغريم مال غرّموا مثله. القصد فى الكل تمويه القصص والتعدى. وهذا هو معنى كون الاحكام عادلة^(١٩٠٠) ايضاً. واما كون السارق^(١٩٠١). لم يلزم بغرامة شئ زائد على جهة الجزاء^(١٩٠٢) لان الخمس^(١٩٠٣) انما هو كفارة^(١٩٠٤) عن^(١٩٠٥) اليمين الحانئة، فذلك لقلة^{٢٠}

(١٨٩١) : ع [الخروج ٩/٢٢] ، اشيرير شيمون الهيم يشلم شليم لرحه : ت ج (١٨٩٢) وجوداً .. تأتياً : ج ، وجود ... تأتى : ت (١٨٩٣) سائر : ت ج ، سارق سائر : ن (١٨٩٤) : ا ، المطلقين : ت ج (١٨٩٥) : ا ، شلوس اربعة : ت ج (١٨٩٦) كذلك : ج ، لذك : ت (١٨٩٧) لراعى : ت ، الراعى : ج (١٨٩٨) : ا ، دين عريم زويم : ت ج (١٨٩٩) بهم : ت ج ، فيهم : ن (١٩٠٠) : ا ، المشفطيم صديقهم : ت ج (١٩٠١) : ا ، الجزلن : ت ج (١٩٠٢) : ا ، النفس : ت ج (١٩٠٣) : ا ، الخمس : ت ، الحوس : ج (١٩٠٤) : ا ، كره : ت ج [انظر الاحبار ٥/٦] ، (١٩٠٥) : ن : ت ، عل : ج

وقوع | الغصب لان جائحة السرقة اكثر وجودا من الغصب لان السرقة (٨٩-ب) م
 تمكن في كل موضع والغصب لا يتهيأ في داخل المدن الابعسر، وايضا
 لان السرقة تمكن في ما (1906) ظهر، وفي ما احتيط في اخفائه وصيانه،
 والغصب لا يتأق الا في ما هو ظاهر مكشوف، ويمكن الانسان ان يتحفظ
 5 من الغاصب، ويحتاط ويستعد له ولا يمكن مثل ذلك مع السارق، وايضا
 فان الغاصب معلوم، فيتطلب ويرام استرجاع ما اخذ. والسارق لا يعلم.
 فن اجل هذه الاسباب كلها حكم على السارق بالجزاء (1907) ولم يحكم
 بذلك على الغاصب (1908).

مقدمة :

10 اعلم ان عظم العقاب وشدة نكايته او تصغيره وسهولة احتماله يكون
 باعتبار اربعة اشياء :

الاول عظم الذنب : فان الافعال التي يحصل منها فساد (1909) عظيم
 عقابها شديد والافعال التي فسادها (1910) نزر يسير عقابها ضعيف.

والثاني كثرة الوقوع : فان الشيء الذي وقوعه اكثر يجب ان يمنع بعقاب
 15 شديد اما القليل الوقوع فيسير العقاب مع قلة وقوعه كاف في منعه.

والثالث شدة الاغراء (1911) بالشيء : فان الامر الذي الانسان مغرى
 به اما لكون الشهوة داعية له جدا اولشدة الاعتياد او لعظيم المشقة في تركه.
 فانه لا يمنع منه الا توقع امر عظيم.

والرابع سهولة تأتئ ذلك الفعل بالتخفي، والتستر من حيث لا يشعر
 20 به الغير. فان الردع من هذا لا يكون الا بتوقع عقاب شديد عظيم.

و بعد هذه المقدمة فلتعلم ان ترتيب القصاص في نص التوراة (٩٠-١) م
 اربع مراتب :

(1906) في ما : ت ، فبا : ج (1907) : ا ، الجنب بنفس : ت ج (1908) : ا ،
 الجران : ت ج (1909) التي : فساد : ت ج ، التي فسادها : ن (1910) فسادها : ج ، يحصل
 منها فساد : ت (1911) الاغرا : ت ج ، الاغرار : ن

[١] مرتبة (1912) الزام ادانة المحكمة بالموت (1913).

[٢] و مرتبة الزام القطع (1914) و هو الضرب بالسوط مع الاعتقاد بان هذا الذنب من الكبائر.

[٣] و مرتبة الضرب بالسوط ولا يعتقد في هذا الذنب انه من الكبائر بل هو مخالفة فقط او الموت بيد الرب (1915)

[٤] و مرتبة النهى الذى لا ضرب فيه و هو كل مخالفة ليس فيها فعل غير يمين اللغو (1916) لما يلزم اعتقاده من تعظيمه تعالى و [القربان] المبدل [بغيره] (1917) لأن لا يتول ذلك للتهاون بالقرايين (1918) المنسوبة له تعالى و يشتم صاحبه باسم [الرب] (1919)، لكون اذية الشتيمة عند الجمهور أعظم من اذية تقع في الجسم. و كل ما سوى هذه من المخالفات 10 التي ليس فيها فعل (1920). فالفساد اللاحق منها قليل، ولا يمكن ايضا التحرز منها لكونها اقاويل. ولو كان ذلك لما برح الناس في ضرب الظاهر (1921) دائم الزمان ولا ايضا تتصور فيها انذار [ات] (1922).

وفي عدد الجلّد ايضا حكمة لانه محصور الغاية و غير محصور الاشخاص. و ذلك ان كل شخص لا يضرب الا قدر احتماله (1923). 15 و غاية الضرب اربعون ولو احتمل مائة.

و اما لزوم إدانة المحكمة بالموت (1913) فلا تجده في شيء من المأكل الحرام، لان ليس في ذلك كبير فساد ولا اغراء الناس بها شديد كاعترائهم (1924)

(1912) مرتبة : ت، - : ج (1913) : ا، ميتت بيت دين : ت ج (1914) : ا، الكرت : ت ج (1915) : ا، لاو .. مية ييدى شيم : ت ج [المنى الحرفى : السماء] : (1916) : ا، لاو شايين بومعه ... ذبيع : ت ج (1917) : ا، و ممر : ت، و ممر : ج [انظر : الاحبار ٢٧ / ١٠] (1918) : ا، بالقربنوت : ت ج (1919) : ا، و مقلل حبرو بشم : ت ج (1920) : ا، لاوين شايين بين معه : ت ج (1921) الظاهر : ت، الدهر : ج (1922) : ا، المتراء : ت ج (1923) احتماله : ت، محتمله : ج (1924) اغراء ... كاعترائهم : ت ج، اجراء ... كاجرائهم : ن

بلذة النكاح وفي بعض المآكل القطع (1925) في الدم لشدة حرصهم على أكله في ذلك الزمان لنوع من انواع الشرك (1926) كما بان في طعمهم (1927) ولذلك جاء فيه التاكيد الكثير ، وكذلك في الشحم القطع (1928) لاستلذاذ الناس (٩٠-ب) له وقد ميزه القربان (1929) تعظيما له. وكذلك القطع (1928) في الخمر في الفصح ، والاكل في يوم الصوم (1930) كما في ذلك من المشقة ولما يؤدي اليه من الاعتقاد لانها اعمال تثبت آراء هي قواعد الشريعة اعنى الخروج من مصر (1931) ومعجزاتها واعتقاد التوبة (1932) لانه في هذا اليوم يكفر عنكم الخ (1933).

وكذلك ألزم القطع (1928) في البقية والمكروه [من القربان] والرجل النجس الذي ياكل شيئا مقدسا (1934) ، كما ألزم في اكل الشحم ، الغرض تعظيم امر القربان (2929) كما سييسن. اما إدانة المحكمة بالموت (1913) فتجدها في الامور العظيمة. اما في فساد اعتقاد او في مظلمة عظيمة جدا اعنى في الشرك وارتكاب الفحش وسفك الدماء (1935) ، وكل ما يؤدي لذلك وفي السبت (1936) لكونه يثبت اعتقاد حدث العالم ، وفي النبوة والشيخ

(1925) : ١ ، كرت : ت ج (1926) : ١ ، عبوده زره : ت ج (1927) طعمهم : ت ، طمطس : ج (1928) : ١ ، الكرت : ت ج [انظر : الاحبار ٢٣/٧] (1929) : ١ ، القربان : ت ج (1930) : ١ ، حمص بفصح واكل يوم مصوم : ت ج [انظر : الخروج ١٥/١٢٠ ، الاحبار ٢٩/٢٦] (1931) : ١ ، يصيات مصريم : ت ج (1932) : ١ ، التشويه : ت ج (1933) : ع [الاحبار ٣٠/١٦] ، كي يوم هزه يكفر [هليكم لظهر انكم : ج] ، [وجو : ت] : ت ج (1934) : ١ ، النور والفجدة ولما شاكل قودش : ت ج [انظر : الاحبار ١٦-٢١/٧] (1935) : ١ ، عبوده زره وجلوى عريوت وشعلوت ديم : ت ج [ارتكاب الفحش المعنى الخرق : كشف العورة ويعنى به : الزنا] (1936) : ١ ، السبت : ت ج [انظر : الخروج ١٥/٣١]

العاصي⁽¹⁹³⁷⁾ : لعظيم الفساد الواقع من ذلك ضرب ابيه وامه ولعن ابيه
وامه⁽¹⁹³⁸⁾ لعظيم الفحشاء في ذلك وكونه يفسد نظام المنازل⁽¹⁹³⁹⁾ الذي
هو الجزء الاول من المدينة. اما ابن عقوق ومارد⁽¹⁹⁴⁰⁾ فلما⁽¹⁹⁴¹⁾ ينول
من امره فانه سوف يقتل ضرورة ، وخاطف الانسان⁽¹⁹⁴²⁾ لانه يعرض
به للموت .

5

وكذلك السارق⁽¹⁹⁴³⁾ ، انما تعرض ليقتل كما بينوا عليهم السلام ،
فهؤلاء الثلاثة اعنى ابن عقوق ومارد والخاطف لانسان وباعيه
والسارق⁽¹⁹⁴⁵⁾ انما هم سافكو الدماء⁽¹⁹⁴⁶⁾ بالمال لا تجدد اداة المحكمة بالموت
⁽¹⁹⁴³⁾ في شئ آخر خارجا⁽¹⁹⁴⁷⁾ عن هذه العظام . وليس كل الفواحش

١٠ محكوم عليها من المحكمة بالموت⁽¹⁹⁴⁸⁾ الا التي هي التي | تاتيا⁽¹⁹⁴⁹⁾ او اشنع

(١-٩١) م او الاغراء بها اشد | . وما لم يكن كذلك فهو بالقطع⁽¹⁹⁵⁰⁾ فقط ، ولا ايضا

كل انواع الشرك يعاقب بالموت من المحكمة⁽¹⁹⁵¹⁾ الا اصول عبادتها مثل
الدعوة لها والتمني باسمها والمجيز على النار والجنان والتابعة والساحر⁽¹⁹⁵²⁾ .

وبيّن دوانه اذ لا بد من قصاصات فلا مندوحة من اقامة حُكّام

مفترقين في كل بلد . ولا بد من بيئة ، ولا بد من سلطان يُخاف ويُرهب : 15
ويزدع بانواع الارداعات ، ويقوى يد الحُكام ويشدّ منهم . فقد

(1937) : ا ، وزنن مرآ : ت ، (1938) : ا ، مكه ابيو وادو ومقلل ابيو وادو

: ت ج [- امر ٢-١ : ج] [انظر : الخروج ١٧/٢١ ، الاحبار ٩/٢٠] (1939) المنازل :

ت ، المنزل : ج (1940) : ع [الخروج ١٧/٢١ ، بن سورروموره : ت ج (1941)

فما : ج ، لما : ن (1942) : ا ، وجوب نقش : ت ج (1943) : ا ، هيا بمحترت : ت ج [انظر :

الخروج ١٧/٢١] (1944) عليهم السلام : ج ، ز ل : ت (1945) : ا ، بن سوررو

موره وجوب نقش ومكرو وها بمحترت : ت ج (1946) : ا ، شوفكي ديم : ت ج

(1947) خارجا : ت ، خارج : ج (1948) : ا ، العربوت بميت بيت دين : ت ج (1949)

تاتيا : ت ، ثاقى : ج (1950) : ا ، بكرت : ت ج (1951) : ا ، عبوده زره بميت بيت

دين : ت ج (1952) : ا ، ومتنبا بشمه ومبير باش [نبو : كاش : ج] واوب ويدعو في

(1939) المنازل : ت ، المنزل : ج ومكشف : ت ج

تبينت علل جميع الفرائض⁽¹⁹⁵³⁾ التي احصيتها في كتاب القضاة⁽¹⁹⁵⁴⁾،
وينبغي ان ننبه منها على آحاد جاءت هناك بحسب غرض هذه المقالة
من ذلك ما يتعلق بالشيخ العاصي⁽¹⁹⁵⁵⁾.

- اقول إنه لما علم الله تعالى ان احكام هذه الشريعة قد يحتاج في كل
5 زمان ومكان⁽¹⁹⁵⁶⁾ بحسب اختلاف المواضع والطوارئ وقرائن احوال
الى زيادة في بعضها او نقصان من بعض ، نهى عن الزيادة والنقصان
وقال : لا تزيدوا عليه ولا تنقصوا منه⁽¹⁹⁵⁷⁾ لان ذلك كان يؤدي لفساد
قوانين الشريعة وللاعتقاد⁽¹⁹⁵⁸⁾ فيها انها ليست من قبل الله ، وابع
مع ذلك لعلماء كل عصر اعنى المحكمة العليا⁽¹⁹⁵⁹⁾ ان يحتاطوا لشأن هذه
10 الاحكام الشرعية بامور يستجدونها⁽¹⁹⁶⁰⁾ على جهة سدّ الصديعة⁽¹⁹⁶¹⁾
ويخلّدوا⁽¹⁹⁶²⁾ تلك الاحتياطات كما قالوا وصنعوا سباجا للتوراة⁽¹⁹⁶³⁾.

- وكذلك ابيح لهم ايضا ان يعطلوا بعض اعمال الشريعة وابعوا
بعض محظوراتها⁽¹⁹⁶⁴⁾ في حالة ما ، وبحسب نازلة ما ولا يخلّد ذلك كما
بيننا في صدر شرح « المشنة » في فتاوى مؤقّنة⁽¹⁹⁶⁵⁾ . فهذا التدبير | تدوم (٩١-ب) م
15 الشريعة واحدة ويُدبّر كل زمان وفي كل نازلة بحسبها . ولو كان هذا
النظر الجزئي مباحا⁽¹⁹⁶⁶⁾ لكل احد من العلماء لهلك الناس بكثرة الاختلاف
وتشعب المذاهب . فنهى تعالى عن التعرض لهذا ، سائر العلماء الا المحكمة العليا
(1959) فقط ، وامر بقتل من يخالفهم لأنه ان قاومهم كل نظار⁽¹⁹⁶⁷⁾ بطل
الغرض المقصود وتعطلت الفائدة .

(1953) : ا ، المصوت : ت ج (1954) : ا ، سفر شوفطيم : ت ج (1955) :
ا ، بزقن ومرا : ت ج (1956) : مكان : ت ، وزمان : ج ن (1957) : ع [التنية
٣٢/١٢] ، لا توسف عليو ولا تجرع منو : ت ج (1958) : للا عقادات : ت ج
(1959) : ا ، بيت دين همدول : ت ج (1960) : يستجدونها : ت ج ، يستندوها : ن
(1961) : الصديعة : ت ج ، الشريعة : ن [في الفقه الاسلامي : الفريضة] (1962) : يخلّدوا : ت ،
يخلّدون : ج (1963) : او عرس سيج انورد : ت ج [مشنة ، ابوت ١/١] (1964) : محظوراتها :
ت ج ، محظوراتها : ن ، محظوراتها : ن (1965) : ا ، هورات شمع : ت ج (1966)
مباحات : ت ، محال : ن ، مكلالا : ج (1967) : نظار : ت ، ناظر : ج

واعلم ان ارتكاب منيات الشريعة ينقسم اربعة اقسام.

احدها المضطر (1968).

والثاني. الساھى (1969).

والثالث المتعمد (1970).

5 والرابع المتعدى بيد رفيعة [عَمْدَ يَدٍ] (1971)

اما المضطر (1968) فقد نص فيه بان لا يعاقب ولا اثم عليه اصلا
قال تعالى : اما الفتاة فلا يصنع بها شئ اذ ليس لها خطيئة توجب
القتل (1972).

واما الساھى (1969) فهو آثم لانه لو بالغ في الثبث والتحرز لما

10 وقعت له سهوة (1973) لكنه لا يعاقب ، بوجه لكنه تلزمه الكفارة (1974)

ولذلك ياتى بقربان (1975) . وهنا قسمت التوراة بين الرجل العامى او

الملك او الكاهن الكبير (1976) او مفتٍ (1977) . واستفدنا من ذلك ان كل

فاعل او مفتٍ بحسب اجتهاده ان لم يكن المحكمة العليا او الكاهن الكبير

(1978) فهو من قبيل المتعمد (1970) . وليس ينعد من الساھين (1979)، ولذلك

15 يقتل الشيخ العاصى (1980) ، وان كان عمل واقفى بحسب اجتهاده. اما المحكمة

العليا (1981) فلهم اجتهادهم فان غلطوا كانوا ساھين (1982) كما قال تعالى :

(1968) : ا ، الانوس : ت ج (1969) : ا ، الشوجج : ت ج (1970) :

ا ، الزيد : ت ج (1971) : ا ، حوسه يد رمة : ت ج [انظار المدة ١٥ / ٣٠ —]

(1972) : ع [الثانية ٢٢ / ٢٦] ، ولنعره لآتمه دبر اين لنعره حطاموت : ت ج (1973) :

ا ، شجبه : ت ج (1974) : ا ، صريك كفره : ت ج (1975) : ا ، بييا بقرين : ت ج

(1976) : ا ، بين يعيد هريوط [هديوط : ت] او ملك او كهن جدول : ت ج (1977)

مفت : ت ، مفتى : ج (1978) : ا ، بيت دين مجدول او كهن جدول : ت ج (1979) :

ا ، الشرجيم : ت ج (1980) : ا ، زقن مرا : ت ج (1981) : ا ، بيت دين مجدول :

ت ج (1982) : ا ، شوججيم : ت ج

- وان سبت جماعة اسرائيل كلها الخ⁽¹⁹⁸³⁾ . ومن اجل هذا الاصل قالوا عليهم السلام⁽¹⁹⁸⁴⁾ : الخطأ في التعليم سبوا كالتعمد⁽¹⁹⁸⁵⁾ يعني ان المقصر في العلم ويفتي ويعلم بحسب قصوره، انما ذلك التعمد⁽¹⁹⁸⁶⁾ . | لان ليس (١-٩٢) م
- 5 حكم من اكل قطعة شحم كُلِّي بظنّته انها من شحم اَلْيَةِ كن اكل شحم كُلِّي وهو يعلم انه شحم كُلِّي ، غير انه ما علم ان شحم الكلّي من الشحم الحرام، لان هذا وان كان يقرب قربانا⁽¹⁹⁸⁷⁾ لكنه قريب من التعمد⁽¹⁹⁸⁸⁾ هذا ان كان عاملا فقط. اما المفتي بحسب جهله⁽¹⁹⁸⁹⁾ فهو متعمد⁽¹⁹⁹⁰⁾ بلا شك، لانه لم يعذر النص في الفتوى بغلط الا للمحكمة العليا⁽¹⁹⁸¹⁾ خاصة.
- واما التعمد⁽¹⁹⁹¹⁾ فيلزمه الحدّ المنصوص. اما ادانة المحكمة بالموت 10 او السوط او الضرب للتمرد على المخالفين الذين لا عقاب لهم بالسوط⁽¹⁹⁹²⁾ او غرامة . واما تلك الاعتدات⁽¹⁹⁹³⁾ التي سوى⁽¹⁹⁹⁴⁾ فيها بين الساهي والتعمد⁽¹⁹⁹⁵⁾ فتلك⁽¹⁹⁹⁶⁾ لكثرة وقوعها بسهولة لكونها اقوالا لا افعالا اعني يمين الشهادة ويمين الوديعة⁽¹⁹⁹⁷⁾ وكذلك امة مخطوبة⁽¹⁹⁹⁸⁾ سهل امرها لكثرة وقوعه⁽¹⁹⁹⁹⁾ لتسيبها⁽²⁰⁰⁰⁾ لانها لا كاملة العبودية ولا كاملة الحرية ولا ذات بعل على الكمال، كما روي في تفسير هذه الفريضة⁽²⁰⁰¹⁾ .
- 15 واما المتعدى بيد رفيعة⁽²⁰⁰²⁾ [عَمْدِيد] فهو التعمد⁽¹⁹⁹¹⁾ الذي يتّفق ويحلّج⁽²⁰⁰³⁾ ويعلن بتعدّيه فكان هذا ليس يتعدى لمجرد الشره
-
- (1983): ع [الاحبار ٤ / ١٣] وام كل عدت يرال يشجو وجو: ت ج (1984) عليهم السلام: ج ، ز. ل: ت (1985) : ا ، شجبت تلمود عوله زدون: ت ج (1986) : ا ، كزيد: ت ج (1987) : ا ، قرين: ت ج (1988) : ا ، قروب لمزيد: ت ج (1989) جهله: ت ج ، جهده: ن (1990) : ا ، مزيد: ت ج (1991) : ا ، المزيد: ت ج (1992) : ا ، ميتت بيت دين او ملقوط او مكت مردوت عل لاوين شايين لوقين عليهن: ت ج (1993) : ا ، البيروت: ت ج (1994) سوى: ت ، ساوي: ج (1995) : ا ، السوجيع و المزيد: ت ج: ت ج (1996) فذلك: ج (1997) : ا ، شبرعت همدوت وشبرعت هفقنون: ت ج (1998) : ع [الاحبار ١٩ / ٢٠] ، شفحه حروفه: ت ج (1999) وقوعه: ت ، وقوعها: ج (2000) لتسيبها: ت ج ، لتكسيبها: ن (2001) : ا ، المصوه: ت ج (2002) : ا ، عومه بيد رمة: ت ج (2003) يحلج: ت ، يحله فنيم: ج

اولئيل ما منعتة الشريعة من نيله لسوء خلقه فقط ، بل لمقاومة الشريعة و مناصبتها . ولذلك قال عنه : فقد ازدري بالرب⁽²⁰⁰⁴⁾ وهو يقتل بلا شك .

وهذا يفعله من فعله الا عن رأى حصل له يقاوم به الشريعة ، ومن اجل هذا جاء التفسير المروى يتكلم الكتاب في الشرك⁽²⁰⁰⁵⁾ لانه الرأى المناصب

٥ (٩٢-ب) م لقاعدة الشريعة . لانه لا⁽²⁰⁰⁶⁾ | يعبد قط كوكبا⁽²⁰⁰⁷⁾ الا من اعتقد فيه

(٢٨٨-١) ج القدم كما بينا في تأليفنا مرات . وهكذا دوالحكم | عندى في كل تعدد

يبدو منه نقض الشريعة و مناصبتها ؛ لو اكل عندى شخص من اسرائيل

الحما مع حليب او لبس ثوبا مختلطاً او حلق اطراف رأسه⁽²⁰⁰⁸⁾ تهاونا

واستخفافا عن رأى يتبين منه انه⁽²⁰⁰⁹⁾ غير معتقد لصحة هذا التشريع

١٠ لكان هذا عندى : انه ازدري بالرب⁽²⁰⁰⁴⁾ . . ويقتل قتل كفر لا قتل

قصاص مثل اناس المدينة الضالة⁽²⁰¹⁰⁾ الذين يقتلون قتل كفر لا قتل

قصاص . ولذلك تحرق اموالهم وليست لوراثتهم مثل من يحكم عليه بالموت .

من المحكمة⁽²⁰¹¹⁾ ، وهكذا ايضا قولى⁽²⁰¹²⁾ في جمع⁽²⁰¹³⁾ من اسرائيل

تمالوا⁽²⁰¹⁴⁾ على التعدى على اى فريضة⁽²⁰¹⁵⁾ كانت وتحكموا متعدين

١٥ (2016) فانهم يقتلون بمجملتهم . تعلم ذلك من قضية بنى رؤين وبنى جاد الذين

جاء فيهم : وقالوا جميعا فلتصعد اليهم للقتال⁽²⁰¹⁷⁾ ثم بين لهم⁽²⁰¹⁸⁾ عند

الانذار⁽²⁰¹⁹⁾ انهم قد كفروا في تمالوئهم⁽²⁰²⁰⁾ على هذه الاعتداء [ات]⁽²⁰²¹⁾

(2004) : ع [العدد ٣٠/١٥] ، ات الله هوا مجدف : ت ج (2005) : ا ، بعبوده

زره هكتوب مدير : ت ج (2006) لا : ت ، لم : ج (2007) كوكبا : ت ، كوكب : ج

(2008) : ا ، بسر بحليب او لبس شمطز فات راش : ت ج (2009) انه : ت - ، ج (2010) :

ا ، كانشى عيد هندحت : ت ج (2011) : ا ، كشار هرجوى بيد دين : ت ج (2012)

ايضا قول : ت ، قول ايضا : ج (2013) جمع : ت ، جميع : ج (2014) تمالوا : ت ،

تمالوا : ج ن (2015) : ا ، مصوه : ت ج (2016) : ا ، و عو بيد رمة : ت ج (2017) :

ا ، و يامرو كل هذه لموت عليهم نصبا : ت ج [انظر يشوع ١٢ / ٢٢] ولكن المؤلف لم

ينقل النص كاهو ونحن ترجمنا النص المذكور هذا [(2018) لهم : ت - ، ج (2019) :

ا ، المتره : ت ج (2020) تمالوئهم : ت ، تماليم : ج ن (2021) : ا ، الميرة : ت ج

وارتدوا عن الدين كله وهو قولهم لهم (2018) : بزيغكم اليوم عن اقتفاء الرب (2022) وجوابهم هم ايضا : ان كان بتمرد الخ (2023) .

- فحصل* هذه الاصول ايضا في القصاصات ، وما اشتمل عليه ايضا كتاب القضاة (2024) إبادة ذرية عماليق (2025) لانه كما يقاصص الشخص 5 ينبغي ان تُقاصص القبيلة الواحدة او الملة الواحدة لترتدخ كل القبائل ، ولا يتعاونوا على الفساد ، لانهم يقولون لان لا يُفعل بنا ما فعل بيني فلان حتى (2026) نشأ فيهم الشرير المفسد الذي لا يبالي لرداءة نفسه ولا يروى في شريفعله ، لا يجد | مساعدا من قبيلة يساعده على شروره التي (٩٣-١) م يريد وقوعها فعملق (2027) الذي يادر بالسيف امر باستنصاله بالسيف 10 وعمون ومواب الذين عاملوا باللؤم وسببوا اذية باحتيال عوقبوا بالإبعاد عن المصاهرة (2028) وترذيلهم واجتتاب مودتهم لا غير . كل هذه الامور تقدير إلهي للقصاص ان لا يكون فيه افراط ولا تفریط الا كما بين تعالى : على قدر ذنبه (2029) ، وما اشتمل عليه هذا الكتاب تحضير المكان والوتد (2030) لان من اغراض هذه الشريعة كما اعلمتك النقاء 15 واجتتاب المراث والقذارات وان لا يكون الانسان كالبهائم.

وفي هذه الفريضة (2031) ايضا تقوية يقين المقاتلين بهذه الافعال بان السكينة (2032) حالة في ما بينهم كما بين في علة ذلك . لان الرب الهك سائر في وسط محلتك (2033) ودرج معني اخر وقال : لئلا يرى فيك

(2022) : ع [يشوع ١٦/٢٢] ، لشرب هيرم ماحرى الله : ت ج (2023) : ع [يشوع ٢٢/٢٢] ، ام ببرد وجو : ت ج (2024) : ا ، سفر شوفطيم : ت ج (2025) : ا ، زرع عملق : ت ج (2026) حتى : ت ، فحق : ج (2027) : ا ، فمعلق : ت ج (2028) عن المصاهرة : ت ، من المصادرة : ج (2029) : ع [الثانية ٢/١٥] ، كدى رشعتو : ت ج (2030) : ا ، السفر هتقنت يدويتد : ت ج [كتاب القضاة لابن ميمون يعنى مشه التوراة] (2031) : ا ، المصرو : ت ج (2032) : ا ، الشكيت : ت ج (2033) : ع [الثانية ١٤/٢٣] ، كى الله الهيك متهلك بقرب محتك : ت ج

امرا قبيحا فيصرف عنك⁽²⁰³⁴⁾ تحذيرا مما هو معلوم من الفسوق بين
الاجناد في المعسكر اذا طال مقامهم في الغيبة عن بيوتهم، فامرنا تعالى بافعال
تشعر بحلول السكينة⁽²⁰³²⁾ بيننا لنسلم من تلك الافعال فقال : فلتكن
محللك مقدسة لئلا يرى فيك امرا قبيحا الخ⁽²⁰³⁵⁾ حتى ان رجلا مدنسا
بالليل⁽²⁰³⁶⁾ أمر بخروجه عن المعسكر حتى تغيب الشمس⁽²⁰³⁷⁾ . وبعد ذلك 5
يدخل المحلة⁽²⁰³⁸⁾ حتى يكون في خلد كل احد⁽²⁰³⁹⁾ ان المعسكر كقدس
لله⁽²⁰⁴⁰⁾ وان ليس هو كعساكر الامم⁽²⁰⁴¹⁾ للفساد والعذوان واذية الغير .
واخذ قريبتهم لا غير ، بل قصدنا نحن اصلاح الناس لطاعة الله ونظم
احوالهم وقد اعلمتك انني انما اعلل ظاهر النص..

- وما اشتمل عليه ايضا هذا الكتاب احكام في المرأة الجميلة⁽²⁰⁴²⁾ 10
وقد علمت قولهم : لا تتكلم التوراة الا بنظرة الشهوة⁽²⁰⁴³⁾ ، ومع ذلك
تضمنت هذه الفريضة⁽²⁰⁴⁴⁾ من الاخلاق الكريمة التي ينبغي ان يتخلق
بها الفضلاء ما انبه عليه . وذلك انه مع كونه غلبته شهوته⁽²⁰⁴⁵⁾ ولم
يمكنه الصبر ، فلا بد من افرادها لموضع مستور وهو قوله : فتدخلها
بيتك⁽²⁰⁴⁶⁾ . ولا يجوز له ان يضطرها الى المعركة⁽²⁰⁴⁷⁾ كما بينوا . ثم 15
انه لا يحل له ان ينكحها مرة ثانية حتى يسكن حزنها ويفتر همها ولا
تمنع من التحزن والتشعث والبكاء كما نص : فتبكي اباهها وامها الخ⁽²⁰⁴⁸⁾

(2034) : [التنية ١٤/٢٢] ، ولا يرامبك عروت دبر وشب ما حريك : ت ج (2035) :
ع [التنية ١٤/٢٣] ، وهيه يحنيك قلدوش ولا يرامبك عروت دبر وجو : ت ج (2036) :
ا ، بعل قري : ت ج (2037) : ا ، يعريب شمو : ت ج (2038) : ع [الاحبار
١٤/١٥، ١٦/١٩، العدد ٧/١٩، التنية ١٢/٢٣-١١] ، واحريوا ال هجته : ت ج (2039)
احد : ت ، واحد : ج (2040) : ا ، كقدش الله : ت ج (2041) : ا ، الجويم : ت ج
(2042) : ا ، السفر [يعني ايضا كتاب القضاة له في مشه توره] دين يفت تار [انظر :
التنية ١٤/٢١-١٠] (2043) : ا ، لاديره توره الاكندج هيصر : ت ج [انظر اقدوشين
٢١ ب] (2044) : ا ، المصوه : ت ج (2045) : ا ، جبر يصرو عليو : ت ج (2046) : ع
[التنية ١٢/٢١] ، ال توك بيتك : ت ج (2047) : ا ، يلحصنه بملحه : ت ج [قدوشين
٢٢ ب] (2048) : ع [التنية ١٢/٢١] ، وبكنه ات ابيه - [وات امه : ج] وجو : ت ج

لان لذوى الحزن راحة فى بكائهم واثارة احزانهم حتى تكل قواهم
الجسمانية عن احتمال ذلك العرض النفساني كما لذوى الفرح راحة بانواع
اللعب (2049).

- 5 وقد علمت انه انما نكحها حينما كانت اُمَمِيَّة (2050) وكذلك طول
الثلاثين يوما تعلن بدينها ولو بالشرك (2051) ولا تنازع فى اعتقاد طال تلك
المدة. ومع ذلك ان لم يردّها على احكام الشريعة فلا تباع ولا يسترقتها،
فقد رعت الشريعة حرمة (2052) كشف (2053) الجماع (2054)، ولو كان بعصيان
ما اعنى كونها اُمَمِيَّة (2055) حينئذ. ومع هذا قال. ولا يسترقتها لكونك قد
10 اذلتها (2056) فقد بان ما فى هذه الفريضة (2057) من الخلق الكريم. وتبينت
علل جميع فرائض (2058) هذا الكتاب (2059)

م (٩٤-١)

فصل مب [٤٢]

- الفرائض (2060) التى تضمنتها الجملة السابعة وهى الاحكام المالية
هى التى احصيناها فى بعض كتاب القضاة (2061) وبعض كتاب البيوع (2062)
15 وهى كلها ظاهرة العلة. وذلك انها تقدير احكام عدل فى المعاملات
الجارية بين الناس بالضرورة، وان لا يخرج فيها عن التعاون المفيد
للفريقين، لان يقصد احد المتعاملين توفير حفظه بالكلية وكونه | هو (٢٨٨-ب) ج
الرابع من كل جهة. اول ذلك ان لا يكون ثم غبن عند التبائع الا الأرباح

(2049) اللعب : ت ، الا لعاب : ج (2050) : ا ، بجوئه : ت ج (2051) :
ا ، عبوده زره : ت ج (2052) حرمة : ت ج ، حرمت : ن (2053) كشف : ن ، كشفه : ت ج
كشمت : دى (2054) الجماع : ت ج ، النكاح : ن (2055) : ا ، جويه : ت ج (2056)
: ع [الثنية ١٤/٢١] ، تنمر به تحت اثر عنيته : ت ج (2057) : ا ، المصوه : ت ج
(2058) : ا ، مصوت : ت ج (2059) : ا ، السفر : ت ج (2060) : ا ، المصوت
: ت ج (2061) : ا ، سفر شوفيم : ت ج (2062) : ا ، سفر قنين : ت ج

المعتادة المتعارفة ووضع شروط بها يصح العقد ونهى عن الغبن ولو بالقول كما هو مشهور.

- ثم قانون اربعة أمتاء⁽²⁰⁶³⁾ : وجه العدل والانصاف فيه يبين ، وذلك ان الامين الاعتباري⁽²⁰⁶¹⁾ الذي لافائدة له اصلا في هذه المخالطة ، وانما هو متفضل معفو عن كل شيء⁽²⁰⁶⁵⁾ وكل جائحة تطرأ هي في كيس 5 صاحب المال والمقترض⁽²⁰⁶⁶⁾ الذي الفائدة كلها له ، ورب المال هو المتفضل عليه والمسئول عن كل شيء⁽²⁰⁶⁷⁾ وجميع الجوائح الطارئة في كيس المقترض⁽²⁰⁶⁸⁾ إما موضوع الاجرة والمؤجر⁽²⁰⁶⁹⁾ ، فكل واحد منها اعنى الامين ورب المال⁽²⁰⁷⁰⁾ مشتركان في الفائدة ، فلذلك قُسمت الجوائح (٩٤ - ب) م بينهما ما كان من الجوائح من اجل قلة مبالغة في التحفظ ، فهو في كيس 10 الامين⁽²⁰⁷¹⁾ وهي مسروقة ومفقودة لان في السرقة والفقدان⁽²⁰⁷²⁾ تضييع ما للخزيم الكثير والاحتياط الزائد .

- وما كان من الجوائح لأحيلة في منعه وهي المكسوحة والمسلوقة والميتة⁽²⁰⁷³⁾ التي هي ظروف قهرية⁽²⁰⁷⁵⁾ فهي في كيس رب المال. ثم 15 بولغ في الرفق بالاجير لفقره وامر باستعجال اجرتة وان لا يغبن في شيء من حقه اعنى ان يُعطى بقدر خدمته ، ومن الرحمة له ان لا يمنع ولو الهيمة من الاكل مما يعملان فيه من الاغذية⁽²⁰⁷⁶⁾ بحسب احكام هذه الشريعة ومن الاحكام المالية ايضا للموارث: وذلك خلق فاضل

(2063) : ا ، دين اربعة شومرين : ت ج (2064) : ا ، شومرحم : ت ج (2065) : ا ، فطورمن هكل : ت ج (2066) : ا ، وشوال : ت ج (2067) : ا ، وحبيب بكل : ت ج (2068) : ا ، الشوال : ت ج (2069) : ا ، نورما سكر وهدوكر : ت ج (2070) : ا ، وهشور وبيل همدون (2071) : ا ، الشومر : ت ج (2072) : ا ، جنبه وابده .. الجنبه والابده : ت ج (2073) : ا ، شبور و شويه ومته : ت ج (2075) : ا ، اونسين : ت ج (2076) : ا ، اغذية : ت ، اغذية : ج

اعنى ان لا يمنع الانسان خيرا من مستحقه ، واذ وهو مازٍ للموت فلا يحسد وارثه ولا يبذر ماله بل يتركه لمن هو احق الناس به وهو الاقرب فا (2077) لاقرب : لادنى ذوى قرابته فى عشرته (2078) . وقد بين ذلك

الولد ثم الاخ ثم العم على ما هو مشهور بفضل اكبر اولاده لتقدم 5 وُده ولا يتبع هواه : ليس له ان يعطى حق البكرية لابن المحبوبة الخ (2079) .

وهذا الخلق ترعاه وتتأكد عليه هذه الشريعة العادلة جدا ، اعنى مراعاة الاقارب والاشتمال عليهم .

قد علمت قول النبي : وذو القساوة يسمى الى جسده (2080) ونص

التوراة فى الصدقات : لاختيك المسكين الخ (2081) والحكماء (2082) عليهم

10 السلام (2083) يحمدون جدا خلق الشخص الذى يقرب اقرباءه ويتزوج

بنت اخته (2084) وقد علمتنا التوراة فى هذا الخلق مبالغة عظيمة جدا

وهى ان الانسان ينبغي له ان يرعى قريبه ويوصل صلة (2085) الرحم جدا ،

ولو عدا عليه قريبه وظلمه ، ولو كان ذلك القريب فى غاية الفساد ولا بد (٩٥-١) م

ان يلحظ القريب النسب بعين رعاية قال تعالى : لانكره الآدوى لانه

15 اخوك (8086)

وكذلك كل من احتجت اليه يوما ما ، وكل من استنفعت به (2087)

ووجدته فى (2088) وقت شدة ، ولو اساء عليك بعد هذا لا بد ان يلتزم

(2077) فا : ج ، ق ، ا : ت ، (2078) : ع [العدد ١١/٢٧] ، لساو مقروب اليو

مشفحتو : ت ج (2079) : ع [الثنية ١٦/٢١] ، لا يوكل لبيكرات بن هاهويه وجو : ت ج

(2080) : ع [الامثال ١٧/١١] ، و عوكى شارو اكزرى : ت ج (2081) : ع [الثنية

١١/١٥] ، لايحك لعنيك وجو : ت ج (2082) : ا ، الحكيم : ت ج (2083)

عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2084) : ا ، يكون مقرب ات قروبيو ونوسات بت

احوتو : ت ج [ييموت ٦٢ ب] (2085) يوصل صلة : ت ، يورثله : ج (2086) : ع

[الثنية ٧/٢٣] ، لانتب ادمكى احيك هوا : ت ج (2087) به : ت ، - : ج (2088)

فى : ج ، - : ت

له حق عما تقدم قال تعالى: ولا تنكره المصرى لانك كنت نزيلا في ارضه (2089). وقد شهر قدر ما اسماء الينا المصريون (2090)، بعد ذلك فارى كم خلق فاضل نتعلم من هذه الفرائض (2091). وهذان ليسا من هذه الجملة السابعة لكن من اجل رعاية الاقارب بالارث خرج بنا القول الى مصرى وادوى (2092)

5

فصل مع [٤٣]

- الفرائض (2091) التى تضمنتها الجملة الثامنة هى الفرائض (2091) التى احصيناها فى كتاب الازمنة (2093) وكلها مبيّنة العلة فى النص الالقليل. اما امر السبب فعلته اشهر من ان تحتاج الى بيان، قد علم قدر ما فيه من الراحة. وصار سُبُع عمر كل شخص فى لذة وراحة من التعب والنصب 10 الذى لا ينفك منه صغير ولا كبير مع تخليد الرأى العظيم الخطير (2094) جدا فى الاحقاب، وهو القول بحدث العالم. وامر (2095) صوم الكفارة (2096) ايضا بين العلة لاعطاء رأى التوبة (2097) وهو اليوم الذى نزل فيه سيد (٩٥-ب) م التبيين بالراح ثانوية (2098) وبشرهم بغفران ذنبهم | العظيم، وكان ذلك اليوم للأبد يوم توبة وعبادة محضة. ولذلك اطرحت فيه كل لذة 15 جسمانية وكل سعى فى منفعة جسمانية اعنى عمل الصنائع واقتصر فيه على الاعترافات (2099) اعنى الاعتراف بالآثام والرجوع عنها.
- اما الايام الطيبة (2100)، فكلها للأفراح والاجتماعات الملهة

(2089): ح [التثنية ٧/٢٣]، لاتمت مصرى كى جرهيت بارصو: ت ج (2090): ا، هرعولنو مصريم: ت ج (2091): ا، الصوت: ت ج (2092): ا، لمصرى وادى: ت ج (2093): ا، سفر زميم: ت ج (2094) الخطير: ج، الخطار: ت (2095) امر: ت، اما: ج (2096): ا، صوم كفور: ت ج (2097): ا، التشوبه: ت ج (2098): ا، بلوحت شنبوت: ت ج (2099): ا، الودويم: ت ج (2100): ا، يم طويم: ت ج

التي (2101) لابد للانسان منها على الاكثر، وهي ايضا مفيدة في المصادقات التي تُطلب ان تقع بين الناس في الاجتماعات المدنية، وتخصيص تلك الايام معلّل. اما (2002) الفصح (2103) فشهور (2104) خبره وكونه سبعة ايام، لان دورا لسبعة ايام دور وسط بين اليوم الطبيعي والشهر القمري. وقد علمت 5 ان لهذا الدور مدخلا كبيرا (2105) في الامور الطبيعية وكذلك هو ايضا في الامور الشرعية لان الشريعة تتشبه بالطبيعة دائما وتكمل الامور الطبيعية بنحو ما، لان الطبيعة ليست ذات فكرة وروية. والشريعة تقدير وتدير الاله الذي هو مفيد العقل لكل ذى عقل. وما هذا غرض الفصل فلنرجع لما نحن الآن بسبيله.

10 .. و [عيد] الاسابيع (2106) ا هو يوم اعطاء التوراة (2107) ومن تعظيم (٢٨٩-١) ج

ذلك اليوم واركبانه عدة الأيام من اول الاعياد اليه كمن ينتظر وصول احب الناس اليه، فانه يعدّ الايام بالساعات (2108) وهذه هي علة حساب الحزمة (2109) من يوم انفصالهم من مصر الى يوم اعطاء التوراة (2107) الذي هو كان القصد والغاية بخروجهم: واتيت بكم الى (2110). وما كان ذلك

15 المشهد العظيم الايوما واحدا (2111). كذلك تذكاره في كل سنة يوم واحد. (٩٦-١) م

اما اكل انقطيرة (2112) فلو كان يوما واحدا لما شعرنا به ولا تبين امره لان كثيرا ما يأكل الانسان النوع الواحد من الاطعمة يومين وثلاثة. وانما يبين امره ويشهر خبره بمداومة اكله دورا كاملا.

(2101) التي: ت، الذي: ج (2102) اما: ت، -: ج (2103) ا، نسخ: ت ج (2104) فشهور: ت، مشهور: ج (2105) مدخلا كبيرا: ج، مدخل كبير: ت، (2106) ا، وشبوعوت: ت ج (2107) متى توره: ت ج (2108) بالساعات: ت، ساعات: ج (2109) ا، سفيرت عمر: ت ج (2110) ع [الخروج ٤/١٩]، وايضا اتكم الى: ت ج (2111) يوما واحدا: ج، يوم واحد: ت (2112) ا، المصه: ت ج

كذلك رأس السنة⁽²¹¹³⁾ يوم واحد اذ هو يوم توبة وتنبيه الناس من غفلتهم. ولذلك ضرب فيه الصُّور⁽²¹¹⁴⁾ كما بينا في « مشنه التوراة » وكأنه توطئة وافتتاح ليوم الصوم⁽²¹¹⁵⁾ على ما تراه مشهورا في آثار الملة من ملاحظة : عشرة ايام من رأس السنة الى يوم الكفارة⁽²¹¹⁶⁾.

5 اما [عيد] المظلة⁽²¹¹⁷⁾ الذي قُصد به الفرح والسرور، فسبعة ايام لي شهر الامر. واما كونه في هذا الفصل فقد بين في التوراة علة ذلك : عند ما تجمع غلاتك من الصحراء⁽²¹¹⁸⁾ يعني وقت الفرجة⁽²¹¹⁹⁾ والراحة من الاشغال الضرورية. وقد ذكر ارسطو في تاسعة الاخلاق ان هكذا كان الامر المشهور في الملل قديما عندهم قال بهذا النص⁽²¹²⁰⁾ ، « الذبائح القديمة والاجتماعات كانت تكون بعد جمع الثمار كأنها قرايين من اجل الفرجة⁽²¹¹⁹⁾ » هذا نصه. و ايضا فان سكن المظلة⁽²¹²¹⁾ في هذا الوقت محتمل لاحر شديد ومطر مُقلق. وهذان العيدان جميعا اعني المظلة⁽²¹²¹⁾ والفصح⁽²¹²²⁾ يعطيان رأيا وخلقًا.

اما الرأي في الفصح⁽²¹²²⁾ فتذكر علامات مصر⁽²¹²³⁾ وتخليد ها في الاحقاب. واما الرأي في المظال⁽²¹²⁴⁾ فتخليد علامات الصحراء⁽²¹²⁵⁾ 15 (٩٦-ب) في الاحقاب. واما الخلق فهو ان يكون الانسان يذكّر ابدا ايام الشدة في ايام الرخاء ليعظم شكره لله ، و يحصل له تواضع وخشوع فياكل⁽²¹²⁶⁾

(2113) : ا ، راش هشته : ت ج (2114) : ا ، الشوفر : ت ج (2115) الصوم : ج ، الصوم : ت (2116) : ا ، عسرت بيم شمرائ هشته وعديوم حكفوريم : ت ج (2117) : ا ، سوكون : ت ج (2118) : ع [الخروج ١٦/٢٣] ، باسفلات معيك من هده : ت ج (2119) الفرجة : ت ، الفرغة : ج (2120) اخلاق نكوما خيان الكتاب ٨ [١١٦٠ - ١ - ٢٥ - ٢٨] (2121) : ا ، السوكه : ت ج (2122) : ا ، وفسح : ت ج (2123) : ا ، اوندت مصرم : ت ج (2124) : ا ، سكوت : ت ج (2125) : ا ، اوقت المديبر : ت ج (2126) فياكل : ت ، في اكل : ج ن

الفطير والمثّر في القصح (2127) ليدكر ما جرى علينا . وكذلك يخرج من البيوت ويسكن في الأخصاص (+) كما يفعل الأشقياء سكان البرارى والقفار ليتذكر ، ان هكذا كانت حالتنا قديما (2128) : انى في المظال اسكنت بنى اسرائيل الخ (2129) وانتقلنا من ذلك لسكون (2130) البيوت

5 المخرقة في اطيب موضع من الارض واخصبه بافضال الله وبمواعيده لآبائنا لما كانوا قوما كاملين في آرائهم وخلقهم اعنى ابراهيم واسحق ويعقوب . اذ هذا مما عليه مدار (2131) الشريعة ، اعنى ان كل انعام ينعم به وانعم انما هو باستحقاق الآباء (2132) بان يحفظوا طريق الرب ليعملوا بالبر والعدل (2133) واما كون المظال (2124) يخرج منه لعيد ثان اعنى الاجتماع في اليوم الثامن (2134) فذلك ليكمل فيه من المسرات مالا يمكن فعله بالمظال (2124) 10 الا في الدور المتسعة والمبانى .

واما اربعة انواع السعوف الموجودة في لولب (2135) فقد ذكر الحكماء (++) عليهم السلام (2136) في ذلك تعليلا ما على جهة التاويلات (2137) التى طريقها معلوم عند من فهم كلامهم . وذلك انها عندهم على صورة النوادر الشعرية ، 15 لاعلى ان ذلك هو معنى ذلك النص . فانقسم الناس في التاويلات (2137) قسمين قسم تخيل انهم قالوا ذلك على جهة تبين معنى ذلك النص ، وقسم استخف بها واتخذها ضحكة ، اذ هو بيتين واضح ان ليس هذا هو معنى النص وذلك القسم ضارب وكابر على تصحيح التاويلات (2137)

(2127) : ا ، معه ومرور في القصح : ت ج (+) جمع شخص = بيت من قصب او شجر : ا (2128) قديما : ت ، قديمة : ج (2129) : ع [الاخبار ٢٣/٤٣] ، كى بسكون هو شبنى ات بنى اسرائيل : ت ج (2130) لسكون : ج ، لسكن : ت (2132) : ا ، بركوت ابوت : ت ج (2131) ، مدار : ت ج ، مراد : ن (2133) : ع [التكوين ١٨/١٩] ، وشمروذك الله لسوت صدقه ومشفط : ت ج (2134) : ا ، شبنى مصرت : ت ج (2135) : ا ، مينيم شب للولب : ت ج (++) : ا ، الحكيم : ت ج (2136) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2137) : ا ، الدرثوت : ت ج

(١٧-١) م بزعمه و المحامات لها | وظن ان ذلك هو معنى النص ، وان حكم التاويلات⁽²¹³⁷⁾ حكم الاحكام المروية ، ولم يفهم الفريقان انها على جهة التوارد الشعرية ، التي⁽²¹³⁸⁾ لا يلبس امرها على ذى فهم . وشهرت تلك الطريقة في ذلك الزمان واستعملها الكل كما يستعملون الشعراء الاقاويل الشعرية قالوا عليهم السلام⁽²¹³⁹⁾ يُعلم براقفارا⁽²¹⁴⁰⁾ وليكن لك وتد مع اداتك⁵ ⁽²¹¹⁾ لاتقل : آذنتك [سلاحك] بل [قل] اذنتك [اداة السمع] ؛ [هذا] يُعلم انه اذا سمع الرجل شيئا ملوما يضع اصبعه في اذنه⁽²¹⁴²⁾

بالت شعري هل هذا الثاني⁽²¹⁴³⁾ عند هؤلاء الجاهلين هكذا يعتقد في شرح هذا النص وان هذا هو غرض هذه الفريضة⁽²¹⁴⁴⁾ وان الوتد⁽²¹⁴⁵⁾ هي الاصبع و آذنتك⁽²¹⁴⁶⁾ هي الأذنان . ما اظن احدا من السالى¹⁰ القول يرى هذا ، بل هذا نادر شعري مليح جدا حضّ به على خلق كريم وهو ان كما يحزم قول الفواحش يحرم سماعها . واسند ذلك لنص على جهة التثيلات الشعرية .

وهكذا كل ما يقال في التاويلات لانقل كذا بل [قل] كذا⁽²¹⁴⁷⁾ هذا معناه . وقد خرجت عن الغرض لكنها فائدة يحتاج اليها كل ذى¹⁵ (٢٨٩ - ب) ج عقل من المشرعين | والربانيين⁽²¹⁴⁸⁾ وارجع الى نسق كلامنا . والذي يبدو في⁽²¹⁴⁹⁾ اربعة انواع السعوف الموجوة في لولب⁽²¹³⁵⁾ انه فرح و سرور بخروجهم من الصحراء⁽²¹⁵⁰⁾ الذي كان : موضعاً لازرع فيه

(2138) التي : ت ، التي : هـ (2139) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ج (2140) : ا ، تى برقرا : ت ج (2141) : ع [الثنية ١٤/٢٣] ، وينتهي بك غل اذنك : ت ج (2142) : ا ، ال تقرا اذنك الا آذنك ملحد شام يشمع ادم دبر مجونه يتن اصبعو بتوك ازنو : ت ج [كتوبوت ١١] (2143) الثاني : ا ، التا : ت ، التنه عليهم السلام : ج (2144) : ا ، المعصود : ت ج (2145) : ا ، يتد : ت ج (2146) : ا ، اذنك : ت ج (2147) : ل ، الدرثوت ال تقرا كك الا كك : ت ج (2148) الربانيين : ج ، الربانيين : ت (2149) : ت ، ان : ج (2150) : ا : المدبر : ت ج

ولاتبن ولاكرم ولا رمان ولا ماء للشرب⁽²¹⁵¹⁾ الى مواضع الاشجار
المثمرة والانهار، فأخذ لتذكّار ذلك أجمل ثمرها واطيب رائحة واحسن
عشبا ايضا اعنى صفصاف الجدول⁽²¹⁵²⁾ وهذه الاربعة انواع⁽²¹⁵³⁾ هي
التي جمعت ثلثة اشياء : |

(٩٧ - ب)

5 احدها كثرة وجودها في ارض اسرائيل في ذلك الوقت، فيقدر
كل احد عليها.

و⁽²¹⁵⁴⁾ المعنى الثاني اجمل⁽²¹⁵⁵⁾ منظرها و نصارتها طيبة الرائحة
وهي الأترج، والآس. اما النخلة والصفصاف⁽²¹⁵⁶⁾ فعادم التنن والطيب.

و المعنى الثالث دوامها على نصارتها مدة سبعة ايام ما لايتها
10 ذلك في الخوخ و الرمان و السفرجل والكثيرى ونحوها .

فصل مد [٤٤]

الفرائض⁽²¹⁵⁷⁾ التي تضمنتها الجملة التاسعة هي الفرائض⁽²¹⁵⁷⁾

التي احصيناها في كتاب الحجة⁽²¹⁵⁸⁾ وكلها بيّنة السبب ظاهرة العلة ،
اعنى ان غاية تلك العبادات تذكّار الله دائماً و محبته وخوفه و التزام
15 الفرائض⁽²¹⁵⁷⁾ على العموم وان يُعتقد فيه تعالى ما هو ضرورى لكل متشرع
ان يعتقدده وهي الصلاة وقول : اسمع ، وبركة الطعام⁽²¹⁵⁹⁾ وما اتصل بها
و بركة الكهنة و التعاويذ و الكتابة على عضائد الابواب⁽²¹⁶⁰⁾ واقتناء
سفر التوراة والقراءة فيه في اوقات كل هذه أعمال تُحصل آراء مفيدة.
وذلك يبين واضح لا يحتاج الى كلام آخر ، اذ ذلك تكرر لاغير .

(2151) : ع [العدد ٢٠/هـ] ، لا يقوم زرع وتانه وجفن ورمون وميم اين
لشعوت : ت ج (2152) : ا ، عربي نحل : ت ج (2153) : ا ، الاربعيت ميتين : ت ج
(2154) : و : ت - : ج (2155) اجل : ت ، جمال : ج (2156) : ا ، اشروج وهدس
لؤلؤ وعربة : ت ج (2157) : ا ، انصوت : ت ج (2158) : ا ، سفرا هب : ت ج
(2159) : ا ، وقرابات شمع وبركت هزون : ت ج (2160) : ا ، وبركت كهني و تقنين
و مزوزو : ت ج [انظر : التثنية ٤٨، ٤٩/٦ ، ١٨، ٢٠/١١ : الخروج ١٢/٩ ، العدد
[٢٣ - ٢٦/٦]

الفرائض⁽²¹⁵⁷⁾ التي تضمنتها الجملة العاشرة هي التي احصيناها

في احكام البيت المنتخب ، و احكام ادوات المقدس والعاملين فيه

واحكام دخول المقدس⁽²¹⁶¹⁾ . وقد اخبرنا بفائدة هذه الجملة على

العموم . و معلوم⁽²¹⁶²⁾ ان عابدى الوثن⁽²¹⁶³⁾ كانوا يقصدون لبنان 5

هياكلهم و اقامة صورهم في اعلى موضع يجدونه هناك : على الجبال

الشاخنة⁽²¹⁵⁴⁾ . فلذلك ميّز⁽²¹⁶⁵⁾ ابراهيم ابونا جبل الموريا⁽²¹⁶⁶⁾ لكونه

اعلى جبل هناك و اعلن فيه بالتوحيد و خصّص القبلة وحدّها لعين

الغرب ، لان قدس الاقداس⁽²¹⁶⁷⁾ في الغرب و هو معنى قولهم : سكنية

في المغرب⁽²¹⁶⁸⁾ و قد بينوا عليهم السلام⁽²¹⁶⁹⁾ في « غامرا يوما » ان ابانا 10

ابراهيم⁽²¹⁷⁰⁾ حدد القبلة اعنى بيت قدس الاقداس⁽²¹⁷¹⁾

وعلة ذلك عندى ائمة لما كان الراوى المشهور في العالم حينئذ عبادة

الشمس وانها الإله ، فلاشك ، ان كان الناس كلهم يستقبلون الشرق

فلذلك استقبل ابراهيم ابونا⁽²¹⁷⁰⁾ الغرب في جبل الموريا⁽²¹⁶⁶⁾ اعنى

في المقدس⁽²¹⁷²⁾ حتى يستدير الشمس الاترى اسرائيل عند ردتهم⁽²¹⁷³⁾ 15

و كفرهم و رجوعهم لتلك الآراء القديمة الفاسدة ما فعلوا : ظهورهم

(2161) : ا ، حاكوت بيلت هبيرة و هلكوت حكي همقدش و هو عوديم بو و هلكوت

بيات همقدش : ت ج (2162) و معلوم : ت ، و اعلم : ج (2163) : ا ، عودى عبوده

زره : ت ج (2164) : ع [التثنية ٢/١٢] ، حل دهر هرميم : ت ج (2165) ميّز : ت ، - : ج

(2166) : ا ، هر هوربه : ت ج (2167) : ا ، قدش هقدشيم : ت ج (2168) : ا ، شكنيه بمعرب

: ت ج [بيا بتر ٢٥ : ا] (2169) عليهم السلام : ج ، ر ل ت (2170) : ا ، ابرهم

اينور : ت ج (2171) بيت قدش هقدشيم : ت ج (2172) : ا ، المقدش : ت ج (2173)

ودتهم : ت ، وداتهم : ج

الى هيكل الرب ووجوههم نحو الشرق وهم يسجدون للشمس نحو الشرق (2174). فافهم هذه الغريبة ولا شك ايضا عندى بان ذلك الموضع الذى يميزه ابراهيم بالوحى كان معلوما (2175) عند سيدنا موسى (2176) وعند كثيرين ، لان ابراهيم قد اوصاهم بان يكون هذا بيت العبادة (2177) كما بين المترجم وقال : ابراهيم عبد و صلى فى ذلك المكان وقال امام الرب هنا فليعبد الذرارى الخ (2178)

و اما كونه لم يُصرّ بذكره فى التوراة | ولم يُشخص بل اشير (٩٨-ب) م اليه وقيل (2179) : فاقى موضع تخيره الرب الخ (2180) ففى ذلك عندى ثلث حِكَم :

10 احداها (2181) ان لا تتمسك به الامم (2182) وتحارب عليه حربا شديدا اذا علموا ان هذا الموضع غاية الشريعة من الارض والثانية ان لا يفسده الذين هو الآن بايديهم و يدمروه (2183) غاية ما يمكنهم

والثالثة وهى الآ كد ان لا (2184) يطلب كل سبط (2185) ان يكون ذلك فى إرثه (2186) و يفوز به فيقع من الخلاف (2187) والفتنة مثل ما وقع فى طلب الكهانة (2188). ولذلك جاء الامر أن لا يُبنى بيت الانتخاب

(2174) : ع [حزقيال ١٦/٨] ، انصرهم الى هيكل الله و فنيهم قدمه و هم و شعثوتهم قدمه لشش : ت ج (2175) معلوما : ت ، معلوم : ج (2176) : ا ، مشه و بينو : ت ج (2177) : ا ، العبادة : ج ، عبادة : ت (2178) : ا ، و فلق و صلى ابرهم تمتن باترا ههوا و امر قدم الله هكا يهون فلقين دريا و جو : ت ج (2179) قيل : ت ، قال : ج (2180) : ع [التثنية ١١/١٢] اشريبحر الله و جو : ت ج (2181) احداها : ت ، احداها : ج (2182) الام : ت ، الملل : ج (2183) يدمروه : ت ، يدمرونه : ج (2184) ان لا : ت ، لئلا : ج (2185) : ا ، سبط : ت ج (2186) : ا ، ينحلتو : ت ج (2187) الخلاف : ت ، الخلف : ج (2188) : ا ، الكهنة : ت ج

(2189) الابعد اقامة ملك (2190) حتى يكون الامر لواحد، و يرتفع النزاع

كما بينا في كتاب القضاة (2191). ومعلوم ان اولئك كانوا يبنون هياكل

للكواكب ويُجعل في ذلك الهيكل الصورة المنقوشة على عبادتها، اعنى صورة

مذموبة لكوكب ما، او لجزء من فلك. فأمرنا نحن ان نبني هيكلًا له

تعالى ونودع (2192) فيه التابوت (2193) الذى فيه لوحان (2194) المضمنة : انا

[الرب] ولا يكون لك (2195)

وقد علم ان قاعدة اعتقاد النبوة متقدم لاعتقاد الشريعة، ان لم

يكن نبي فلا شريعة. والنبي انما ياتيه الوحي بواسطة الملك ونادى ملك

الرب (2196) فقال لها ملك الرب (2197). وهذا اكثر من ان يخصص حتى

سيدنا موسى (2176) افتتاح نبوته بملك : فتجلى له ملك الرب في هيب

من نار (2198). فقد تبين ان اعتقاد وجود الملائكة متقدم لاعتقاد النبوة،

واعتماد النبوة متقدم لاعتقاد الشريعة. ولما جهلت الصابئة وجود الإله

(٩٩-١) م جل وعلا، وظنوا ان الموجود القديم الذى لا يلحقه عدم قط هو

الفلك وكواكبه وان قوى تفيض منه على الاصنام وبعض الشجر

(٢٩٠-ب) ج اعنى العشروت (2199) ظنوا ان الاصنام والشجر هي التى توحى للانبياء

وتكلمهم في الوحي، وتعلمهم ما ينفع وما يضر كما بينا لك من مذاهبهم

في انبياء البعل و انبياء العشروت (2200)، فلما تبين الحق للعلماء وعلم

بالبرهان ان ثم موجودا (2201) لاجسم ولا قوة في جسم هو الإله الحق

وهو واحد وان ثم ايضا موجودات اخر مفارقة ليست اجساما وهي

(2189) : ا، هجره : ت ج (2190) : ا، هفت ملك : ت ج (2191) : ا،

سفر شوطيم : ت ج (2192) نوع : ت، ندع : ج (2193) : ا، الارون : ت ج (2194) :

ا، شئ لوحوت : ت ج (2195) : ا، انكى ولا يبيه لك : ت ج (2196) : ع [التكوين

١٥/٢٢] ، الملك و يقرأ ملك الله : ت ج (2197) : ع [التكوين ١٦/١١، ١٠، ٩] ،

و يامرله ملك الله : ت ج (2198) : ع [الخروج ٢/٣] ، بملك و يراملك الله اليوبل

اش : ت ج (2199) : ا، الاشروت : ت ج (2200) : ا، نبياي هبل و نبياي هاشره :

ت ج (2201) موجودا : ج، موجود : ت

التي فاض عليها وجوده تعالى، وهي الملائكة كما بينا، وهذه الموجودات كلها خارجة عن الفلك وكواكبه، علم⁽²²⁰²⁾ يقينا ان تلك الملائكة هي التي توحى للانبياء حقا، لا الاصنام ولا العشوت⁽²¹⁹⁹⁾

فقد تبين بما قدمناه ان اعتقاد وجود الملائكة تابع لاعتقاد وجود الإله، وان بذلك تصح النبوة والشرعة فلو كادة اعتقاد هذه القاعدة امر تعالى يُعمَل على التابوت⁽²²⁰³⁾ صورة ملكين اثنين⁽²²⁰⁴⁾ ليثبت وجود الملائكة في اعتقاد الجمهور الذي ذلك رأى صحيح ثانٍ لاعتقاد وجود الاله وهو مبدا للنبوة والشرعة ومبطل لاشرك⁽²²⁰⁵⁾ كما بينا، ولو كانت صورة واحدة اعنى صورة كروب واحد⁽²²⁰⁶⁾ لكان في ذلك تضليل⁽²²⁰⁷⁾ وكان يُظن ان هذه صورة الإله المعبود كما كان يفعل عابدين⁽²²⁰⁸⁾ وان الملك واحد ايضا⁽²²⁰⁹⁾ بالشخص فيؤدى ذلك لشبهة ما، فلما عمل كروبين اثنين⁽²²¹⁰⁾ مع التصريح: الرب الهنا رب واحد⁽²²¹¹⁾ صح ثبات الرأى بوجود الملائكة وانهم كثيرون⁽²²¹²⁾ وأمن الغلط (٩٩-ب) م فيهم بانهم⁽²²¹³⁾ اله، اذ الاله واحد وهو خلق هذه الكثرة.

ثم اتخذت شعبة⁽²²¹⁴⁾ امامه تعظيما ووقارا للبيت لان البيت المسروح فيه دائما المحجوب بستارة له في النفس متوقع عظيم. وقد علمت تأكيد الشرعة في اعتقاد عظمة المقدس⁽²²¹⁵⁾ وخوفه حتى يحصل للانسان افعال الخشوع والركة عند رؤيته، وقال: ومقدس قهيبوا⁽²²¹⁶⁾

(2202) علم: ت، ملأ: ج (2203) : ا، الارون: ت ج (2204) : ا، شئ ملاكيم: ت ج (2205) : ا، لعبوده زره: ت ج (2206) تضليل: ت، تضليلا: ج (2207) : ا، عوبدى عبوده زره: ت ج (2208) واحدا ايضا: ت، ايضا واحد: ج (2209) : ا، شئ كروبيم: ت ج (2210) : ع [الثنية ٤/٦]، الله الهنا واحد: ت ج (2212) كثيرون: ج، كثيرين: ت (2213) اله: ج، الاله: ت (2214) : ا، منوره: ت ج (2215) : ا، المقدس: ت ج (2216) : ع [الاحبار ٣٠/١٩]، ومقدس تيراو: ت ج

وقرنه بالتحفظ على السبت⁽²²¹⁷⁾ تأكيداً لتهيب المقدس⁽²²¹⁸⁾ والحاجة⁽²²¹⁹⁾ للمذبح البخورات ومذبح القربان⁽²²²⁰⁾ وأوانيها بينة .

و اما المائدة⁽²²²¹⁾ وكون الخبز عليه⁽²²²²⁾ دائماً فأتى لم يعلم لذلك علة ولا وجدت لاي شيء انسبه الى هذه الغاية .

- 5 و اما النهى عن هدمه حجارة المذبح⁽²²²³⁾ فقد علمت تعليلهم في ذلك وقولهم : ليس خليفاً ان يرتفع المقصر [الحياة] على من يطول⁽²²²⁴⁾ . وهذا جيد على جهة التاويلات⁽²²²⁵⁾ كما ذكرنا و العلة في ذلك بينة وذلك ان عابدى الوثن⁽²²²⁶⁾ كانوا يبنون المذابح بالحجارة المنحوتة فنهى عن التشبه بهم وان يكون المذبح⁽²²²³⁾ من طين هرباً من التشبه بهم قال : مذبحاً من تراب تصنع لى⁽²²²⁷⁾ وان كان ولا بد 10 وعمل من حجارة فتكون بصورتها الطبيعية لاتنحّت كمثل النهى عن حجيردى صورة⁽²²²⁸⁾ وعن غرس شجرة عند المذبح⁽²²²⁹⁾ والغرض كله واحد وهوان لانعبد الله بصورة عبادتها الجزئية التى كانوا يفعلونها لمعاً بدهم⁽²²³⁰⁾ ، وعن هذا المعنى نهى على⁽²²³¹⁾ العموم وقال كيف⁽²²³²⁾ | (١٠٠-١) كانت الامم تعبد آلهتها فانا ايضا افعل هكذا⁽²²³³⁾ يعنى ان لا يفعل 15

(2217) : ١ ، بشميرت شيت : ت ج (2218) : ١ ، ليرات مقدس : ت ج (2219) الحاجة : ت ، التجاره : ج (2220) : ١ ، لمزيج حقطرت ومزيج هموله : ت ج (2221) : ١ ، الشلحن : ت ج (2222) انظر : [الخروج ٢٣/٣٥-٢٥] (2223) : ١ ، المزيج [انظر : الخروج ٢٢/١٠ ، التثنية ٥/٢٧] (2224) : ١ ، اينودين شيونف مقصر عل هماريك : ت ج [مدوت ٣ ، منه ؛] (2225) : ١ ، الارشوت : ت ج (2226) : ١ ، عوبدى عبوده زرد : ت ج (2227) : ع [الخروج ٢٠/٢٤] ، مزيج ادمه تسمه لى : ت ج (2228) : ١ ، ابن مشكيت : ت ج [انظر : الاحبار ٢٦/١] (2229) : ١ ، اصل همزيج : ت ج [انظر : التثنية ٢١/١٦] (2230) لعابدهم : ج ، لعابيدهم : ت (2231) عل : ت ، عن : ج (2232) : ١ ، ابيكه : ت ج (2233) : ع [التثنية ٣٠/١٢] ، يعبدو مجويم هاله ات الهيمم راعه كن جم اتى : ت ج

ذلك لله للعلة التي قال : فانهم قد صنعوا لأنفسهم كل النجاسات التي
يكرهها الرب الخ (2234).

و قد علمت شهرة عبادة « فغور » في تلك الازمنة فانها (2235)
بكشف (2236) العورة . فلذلك امر الكهان (2237) بعمل سراويل : لتغطي
العُرَى من ابدانهم (2238) عند العبادة (2239) وان لا يطلع مع ذلك للمذبح
5 بدرج ثلاثا تنكشف سوءتك عليه (2241) . واما من (2242) الحضر (2243)
والطوف حول المقدس (2244) دائما فذلك تعظيما له وتوقيرا (2245) ولان
لايتهم ايضا الجهال والأنجاس اليه ولا في حال شعث كما يبين .

ومن جملة الاشياء الموجبة لاجلال المقدس (2244) وتعظيمه حتى
10 تحصل لنا منه هبة (2246) ان لا يدخله سكران ولا نجس ولا شعث اعني
اشعث الرأس ومخرق الثياب (2247) . وان كل عابد يقلم يديه ورجليه
(2248) . وكذلك ايضا لتعظيم البيت عظم قدر خدامه وافردوا الكهان
واللاويون (2249) وجعل للكهان (2250) اجل زى واحسنه ، واجله ثياب قفس
والكرامة والبهاء (2251) وان لا يتصرف في العبادة ذو عيب (2252) ليس ذو
15 عاهة (2253) فقط الا والساجات ايضا تُعَدِّم اهلية الكهان (2254) كما يُبين

(2234) : ع [التثنية ١٢/٣١] ، كي كل توعبت افه اشر شئاصو لاهيم : ت ج
(2235) فانها : ت ، وانها : ج (2236) انظر : العدد ٣/٢٥ (2237) : ا ، الكهنيم :
ت ج (2238) : ع [الخروج ٢٧/٤٢] ، لكسوه بشر عوره : ت ج (2239) : ا ،
العبودة : ت ج (2240) : ا ، للمزيغ : ت ج (2241) : ع [الخروج ٢٠/٢٦] ،
بدرج اشر لا تجله عروتك عليه : ت ج (2242) من : ت ، كون : ج (2243) : ا ،
الشيرة : ت ج (2244) : ا ، المقدس : ت ج (2245) تعظيما له وتوقيرا : ت ، تعظيم
له وتوقير : ج (2246) : ا ، يراه : ت ج (2247) : ا ، فروع راوش وقروع مجديم : ت ج
(2258) : ا ، عوبد يقدم يديو رجليو : ت ج (2249) : ا ، الكهنيم واللويم : ت ج
(2250) : ا ، للكهنيم : ت ج (2251) : ع [الخروج ٢٨/٢] ، مجدي قدس لكبود ولتفارت :
ت ج (2252) : ا ، العبودة بعلم موم : ت ج (2253) ذوعاة : ت ، موعاة : ج (2254) :
ا ، تفصول الكهنيم : ت ج

في فقه هذه القریضة ⁽²²⁵⁵⁾ لان الجمهور لا يعظم الشخص عندهم بصورته الحقيقية الا بكمال اعضائه و حسن ثيابه ، و المقصود عظمة تقع لهذا البيت وخدامه ⁽²²⁵⁶⁾ عند الكل .

- اما ابن اللأوى ⁽²²⁵⁷⁾ الذي لا يقرب ولا يتخيل فيه انه يستغفر الذنوب كما جاء في الكهان ⁽²²⁵⁰⁾ و يكفر عنه و يكفر عنها ⁽²²⁵⁸⁾ بل المقصد 5
 م باللاوى قول الشعر ⁽²²⁵⁹⁾ فقط فهو | غير اهل الصوت ⁽²²⁶⁰⁾ لان المقصود ايضا بالشعر ⁽²²⁵⁹⁾ افعال الانفس لتلك الاقاويل ، ولا تنفعل النفس الا للالحان الملذة و مع الآلات. ايضا كما كان الامر في المقدس ⁽¹²⁴³⁾
 دائما ولو الكهان ⁽²²⁵⁰⁾ ايضا | الخليقون ⁽²²⁶¹⁾ المقيمون في المقدس ⁽²²⁴⁴⁾
 10 منيون عن الجلوس فيه و عن دخول الهيكل في كل وقت و عن دخول قدس الاقداس ⁽²²⁶²⁾ ، دائما الا الكاهن الكبير في يوم الكفارة ⁽²²⁶³⁾
 اربع مرات لا غير ، كل هذا تعظيما للمقدس ⁽²²⁴⁴⁾

- ولما كان الموضع المقدس تذبج فيه البهائم الكثيرة كل يوم و تقطع فيه اللحم و تحرق و تغسل فيه البطون ⁽²²⁶⁴⁾ ، فلا شك ، انه لوترك على هذه الحال فقط لكانت رائحته رائحة مواضع اللحم. فلذلك 15
 امر فيه بتبخير البخور ⁽²²⁶⁵⁾ مرتين في كل يوم صباحا و مساء ⁽²²⁶⁶⁾
 لتطيب رائحته و رائحة ثياب كل من يخدم فيه . قد علمت قولهم : ان رائحة البخور كانت تشتم حتى في ارياحو ⁽²²⁶⁷⁾ . وهذا ايضا مما يثبت

(2255) : ا ، المصوه : ت ج (2256) خدامه : ج ، كرامة : ت ، كدامة : ن
 (2257) : ا ، بن لوى : ت ج (2258) : ع [الاحبار : ٨ / ١٢ ، ٢٦ / ٤] ، وكفر عليه
 [- وكفر عليه : ج] : ت ج (2259) : ا ، السير : ت ج (2260) : ا ، يقول
 يقول : ت ج (2261) : ا ، الكريم : ت ج (2262) : ا ، فودش هقدشيم : ت ج (2263) :
 ا ، كهن جدول بيوم هكفوريم : ت ج (2264) انظر : [الاحبار : ٩ / ٦ - ٩] (2265) : ا ،
 هقطرت هقطرت : ت ج (2266) : ا ، بيقرو بين همرية : ت ج [المعنى الحرفي بين همرية :
 بين المنربين] (2267) : ا ، ميريمو هومريمين ريج هقطورت : ت ج [مشه تميد ٨ / ٣]

حرف المقدس (2268) ، اما لولم تكن له رائحة طيبة ، فكيف لو كان خلاف ذلك لكان الحاصل ضد التعظيم ، لان النفس تنبسط جدا للروائح الطيبة وتمتد نحوها و تنقبض من الروائح الممتنة ، وتفرّ منها .

و اما ذهن المسح (2269) فجمع فائدتين تطيّب ما يُدهن به واعتقاد

5 تعظيم ذلك الشيء الممسوح وتقديسه وتمييزه على غيره من نوعه شخص انسان ، كان ذلك (1270) او ثوبا (2271) او آتية ، الكل راجع الى ثقة المقدس

(2272) التي هي سبب لاتقاء الرب (2273) لانه يحصل الانفعال عند قصوده

فتلين القلوب القاسية وترق التي | تلطف الاله كل هذا التلطف بمشورات (١٠١-١) م

من القديم (2274) لا لانتهاه (2275) وخشوعها حين تقصد هذا البيت فتقبل او امرالله

10 الهادية وتخافه كما يبين لنا في نص التوراة قال : (2276) وكل امام

الرب في الموضع الذي يختاره ليحل اسمه فيه عُسْرُ برك وعصرك

وزيتك و ابكاء برك وغنمك لكي تتعلم كيف تنق الرب الهك كل

الايام (2277) . فقد بان لك الغاية المقصودة بكل هذه الافعال اى شئ هي .

و اما علة النهى عن التمثل بدهن المسح و البخور (2278) فيينة جدا

15 حتى لا تُشَمَّ تلك الرائحة الالهناك فيكون الانفعال لها اكثر وان

لا يُظَنَّ ايضا ان كل من اندهن بهذا الدهن او بشبهه تميّز فتحدث

فسادات عظيمة وفتن .

واما كون التابوت (2279) ينقل على الكتف لاعلى العجل (2280) فوجه

التعظيم في ذلك يبين ولا يفسد له شكل ولو باخراج العيصي من

(2268) : ا ، رات هقدش : ت ج (2269) : ا ، شن هشحه : ت ج (2270)

ذلك : ج ن ، - : ت (2271) ثوبا : ت ، ثوب : ج (2272) : ا ، رات هقدش : ت ج

(2273) : ا ، ليرات الله : ت ج (2274) : ا ، بصوت مرحوق : ت ج (2275) لا لانتهاه :

ت ، لا لانتهاه : ج (2276) قال : ج ، - : ت (2277) : ع [الثنية ٢٣/١٤] ، واكلت

لفي الله الهيك بمقرم اشريبحر شكن شموشم معشر جتك تيرشك و يصورك و بكروت بقرك

وصانك لمن تلد ليراه ات الله الهيك كل هيميم : ت ج (2278) : ا ، بشن هشحه

والقطرت : ت ج (2279) : ا ، الارون : ت ج (2280) انظر : [العدد ١٥/٤ - ١٥] ، اخبار

الايام الاول ١٥/١٥]

الحلقات (2281) . وكذلك لا يفسد شكل الأثود و درع الصدر (2282)

ولو بتحية احدهما عن الآخر ، وان تحم صناعة الالبسة (2283) كلها في النسيج

دون تفصيل و تقطيع حتى لا تفسد صورة النسيج . وكذلك نهى

كل شخص من خدام المقدس (2284) ان يتناول شغل غيره لان الاشغال

المخالفة (2285) للجماعة اذا لم يُفرد كل شخص لشغل مخصوص فيقع (2286) 5

التواني والتراخي من (2287) الكل . وبين هو ايضا ان هذا التدريج في المنازل

الذى جعلوا (2288) للبيت الجليل (2289) احكامها (2290) وللمكان بين الحائطين (2291)

احكاما (2290) ولقاء النساء (2292) . احكاما و للقاء (2293) - احكاما (2290)

(١٠١-ب) م و هكذا الى قدس الاقداس (2294) فان هذا كله زيادة تعظيم و ايقاع

اتقاء اكثر (2295) في قلب كل قاصد له وقد اتينا على تعليل جزئيات هذه 20

الجملة كلها.

فصل مو [٤٦]

الفرائض (2296) التي تضمنتها الجملة الحادية عشرة هي التي احصيناها

في بقية كتاب العبادة و كتاب القرايين (2297) و قد ذكرنا فائدتها على

التجصيل ، ونحن الآن نأخذ في تعليل احادها حسب ما ادركناه ، 15

فنقول : قد نصت التوراة كما شرح انقلوس بان قبط مصر كانوا يعبدون

برج الحمل ، فلذلك كانوا يحرمون ذبح الغنم و يكرهون رعاة الغنم

(2281) : ا ، اليد من الطوبى : ت ج (2282) : ا ، الافرود (الافرود : ج] و الحسن :

ت ج (2283) : ا ، الجديم : ت ج (2284) : ا ، المقدس : ت ج (2285) المخالة :

ت ، المكاه : ج (2286) فيقع : ت ، وقع : ت ج (2287) من : ت ، ق : ج (2288)

جعلوا : ت ، جعلنا : ج (2289) . ا ، له رهيئ : ت ج (2290) احكاما : ت ، احكام

ج (2291) ا ، والتحليل : ت ج (2292) ا ، وللزوت بشم [هنشم : ج] : ت ج

(2293) ا ، وللعرى : ت ج (2294) ا ، قدس هقدشم : ت ج (2295) . ا ، راء

يتيرد : ت ج (2296) : ا ، المصوت : ت ج (2297) : ا ، سفر عبوده و سفر قربوت : ت ج

قال : هل نذبح ما هو رجس عند المصريين⁽²²⁹⁸⁾ وقال : لان كل راعي

غنم هو عند المصريين رجس⁽²²⁹⁹⁾ . وكذلك كانت طوائف من الصابئة

يعبدون الجن ويعتقدون انه يتشكل في صورة العنوز . ولذلك كانوا

يسمون الجن عنوزا⁽²³⁰⁰⁾ . وقد كان فشا هذا المذهب كثيرا جدا في ايام

سيدنا موسى⁽²³⁰¹⁾ : ولا يذبحوا ذبا تحم بعد للشياطين الخ⁽²³⁰²⁾ . فلذلك

كانت تلك الطوائف ايضا تحرم اكل العنوز . اما ذبح البقر فيكاد

انه كان يكرهه اكثر عابدى الوثن⁽²³⁰⁴⁾ وكلهم يعظمون هذا النوع جدا .

ولذلك تجد الهنود الى زماننا هذا لا يذبحون البقر بوجه ، ولو

في البلاد التي تذبح سائر انواع الحيوان فمن اجل محو آثار هذه الآراء

10 الغير صحيحة شرعنا بتقريب هذه الثلاثة انواع | خاصة من المواشى : (١٠٢ - ١) م

فن البقرو من الغنم تقربون قرايينكم⁽²³⁰⁵⁾ حتى يصير الفعل الذى ظنوه⁽²³⁰⁶⁾

غاية العصيان ، به يقترب لله . وبذلك الفعل تستغفر الذنوب وهكذا تطب

الآراء الردية التي هي امراض النفس الانسانية بالفضد الذى في الطرف الآخر .

ومن اجل هذا الغرض بعينه أمرنا بذبح كبش الفصح⁽²³⁰⁷⁾

15 ورش دمه في مصر⁽²³⁰⁸⁾ على | الابواب من خارج تبرئ⁽²³⁰⁹⁾ من تلك الآراء (٢٩١ - ١) ج

واسما رخلافها⁽²³¹⁰⁾ وتحصيل اعتقاد ان الفعل الذى تظنونه سببا مهلكا

هو المخلص من الهلاك : عبر الرب عن الباب ولم يدع المهلك يدخل

(2298) : ع [الخروج ٢٦/٨] ، هن تزيح ات توغت مصرم : ت ج (2299) :

ع [التكوين ٣٤/٤٦] ، ك توغت مصرم كل رعه سان : ت ج (2300) : ا ، سميرم : ت ج

(2301) : ا ، مشه رينو : ت ج (2302) : ع [الاحبار ٩/١٧] ، ولا يزجود ات زجيم

سميرم وجو : ت ج (2303) تحرم : ت ، حرمون : ج (2304) : ا ، عوبدى عبوده

رر : ت ج (2305) : ع [الاحبار ٢/١] ، من هيقرو من هسان تقريبو ات قريبنكم : ت ج

(2306) ظنوه : ت . ظنوا : ج (2307) : ا ، كبش فصح : ت ج (2308) : ا ، بمصرم :

ت ج (2309) تبريا : ج ن ، تبروا : ت (2310) خلافا : ج ، خلاه : ت

يُوتَكم ضارباً (2311) بثواب اشهار الطاعة و ازالة ما كان يستشعنه (2312)
عابدو الوثن (2313).

هذه هي العلة في اختيار هذه الثلاثة انواع خاصة للقربان مضافاً (2314)
الى كون هذه الانواع ايضا اهلية كثيرة الوجود، وليس كاعمال عابدى
الوثن (2313) الذين كانوا يقربون الاسود والديبة والحيوانات البرية كما
ذُكر في «ططم» (2315).

ولما كان اكثر الناس لا يقدر على تقرب بهيمة (2316) امر بان يكون
القربان ايضا من الطير (2317) او جده في الشام و اجوده (2318) واسهله
مأخذاً وهي الياقوت و اقراخ الحمامة (2319) ومن لا يقدر ولو (2320) على الطير
فيقرب خبزاً مخبوزاً باى نوع كان من الخبز المشهور في تلك الازمان 10
اما مخبوز في التنور او مخبوز في قدر او مخبوز في مقلاة (2321) و من عسر
عليه الخبز فيقرب سميداً (2322) وهذا كله لمن اراد.

(١٠٢-ب) ثم بين لنا ان هذا النوع من العبادة اعنى | القربان ان لم نفعله
اصلاً لاثم علينا بوجه قال : واذا لم تنذر اولاً فلا خطيئة عليك (2323)
و لما كان عابدو الوثن (2313) لا يقربون خبزاً الاخيراً (2324) و يكثر
بتقريب الامور الحلوة ويلوثون قرا بينهم بالعسل كما هو مشهور في الكتب
التي ذكرت لك . وكذلك لا تجد في شئ من قربانهم ملحقاً لذلك نهي تعالى

(2311) : ع [الخروج ١٢/٢٣] ، و فسح الله على مفتح و لا يثن همشحيت لبوا ال
يتيكم لنجف : ت ج (2312) يستشعنه : ت ، يستشعوه : ج (2313) : ا ، عوبدى عيوده
زره : ت ج (2314) مضافاً : ت ، مضاف : ج (2315) ططم : ت ، ططمس : ج (2316) :
ا ، بهيمة : ت ج (2317) الطير : ج ، الطائر : ت (2318) اجوده : ت ، اجله : ج ن
(2319) : ا ، توريم و بني يونه : ت ج (2320) و لو : ت ، - : ج (2321) : ا ، مافه
تنور او مافه محبت او مافه مرحشت : ت ج (2322) فيقرب سميداً : ت ، فيقربه سميد : ج
(2323) : ع [التثنية ٢٣/٢٢] ، وكي تحول لندر لايه بك حطاً : ت ج (2324) خبزاً
الاخيراً : ت ، الا خبزاً خيراً : ج

عن تقريب: كل خير وكل عسل⁽²³²⁵⁾ وامر بمداومة الملح: وكل قربان
من تقدماتك تملحه بالملح⁽²³²⁶⁾. وامر بان تكون القرابين كلها سالمة⁽²³²⁷⁾
على احسن حالاتها لان لا يحصل استخفاف⁽²³²⁸⁾ بالقربان ويتهاون بما
يقرب لاسمه تعالى كما قال: قرب له لئلا يرضى عنك او يقبل وجهك⁽²³²⁹⁾

- 5 ولهذه العلة ايضا نهى عن تقريب مالم يكمل له سبعة ايام لنقصه
في صنفه واستقذاره لانه كالسقط. وهى العلة في تحريم جعل بغى، ولائمن
كلب⁽²³³⁰⁾ لا ستهجان هذين. وهى العلة في تقريب كبير الهام و فرائخ
الحمام لان هذا هو الاطيب فيها لان كبير الحمام لالذة فيه. وهى
العلة في كون التقدمة⁽²³³¹⁾ ملثوة⁽²³³²⁾ بالدهن ومن السميذ، لان هذا
10 اكمل والذ، واختير اللبان لطيب رائحة بخوره في المواضع التى فيها قُتار اللحم
و من اجل تعظيم القربان وان لا يُنظر بعين كراهة و استقذار
امر بسلخ المحرقة⁽²³³³⁾ وغسل الامعاء والاطراف وان كانت كلها تحرق.
وتجد هذا الغرض يرعى دائما ويتحفظ منه بقولكم ان مائدة الرب منجسة
و ثمرتها طعام مزدرى⁽²³³⁴⁾: وهى العلة ايضا في ان لا ياكل القربان^(١٠٣-١) م
15 اقلف⁽²³³⁵⁾ ولا نجس⁽²³³⁶⁾ ولا يؤكل اذا انتجس ولا يؤكل اذا تأخر عن
وقته⁽²³³⁷⁾، ولا اذا افدت فيه النية⁽²³³⁸⁾ وان يؤكل في موضع مخصص.

(2325): ع [الاحبار ١١/٢]، كل شاور وكل ديش: ت ج (2326): ع [الاحبار
١٣/٢]، ع كل قربانك تقرب ملح: ت ج (2327): ا، تميم: ت ج (2328)
استخفاف: ج، استخفافا: ت (2329): ع [ملاخى ٢/١]، هقريبونا لفتحك هير صك
او هيسا فينيك: ت ج (2330): ع [الثنية ١٨/٢٣]، اتين زوته ومهير كلب: ت ج، اتين
ومهير: ج (2331): ا، المنعوت: ت ج (2332) ملثوة: ت، ماثوة: ج (2333):
ا، القول: ت ج (2334): ع [ملاخى ١٢/١]، بامر كم شاحن الله [بجال هوا و نبيو:
ج] نيزد اكلو: ت ج (2335): ا، عول: ت ج (2336): ا: ط: ت ج (2337):
ا، لاجر زمتو: ت ج (2338) انظر: [الاحبار ٢١/٧ - ١٦]

(2340) اما المحرقة (2333) التي هي لله خالصة فلا تؤكل بوجه ، وما يُقرب
(2340) من اجل آثم وهو تقدمه الخطايا والآثام (2341) يؤكل في القاعة (2342)
وفي يوم الذبح وليله خاصة .

واما تقدمات السلام (2343) التي هي دون ذلك وهي اقل قدسية (2344)
فتؤكل في جميع اورشليم خاصة و تؤكل من غد النهار لا غير ، لانها بعد
ذلك تخم (2345) و تقصد . ومن اجل تعظيم القربان (2346) وكل ما أُفرد
لاسمة تعالى فرض علينا ان كل من تمتع بالمقدس [فهو] آثم (2347) ويحتاج
الكفارة ويزيد خمسا (2348) على انه مخطئ (2349) وكذلك لا تجوز استخدام
الحيوانات الموقوفة في العمل ولا جزئهم (2350) كل هذا تعظيما (2351) للقربان
(2346) ، وعلى جهة الاحتياط قُرض حُكم المبادلة (2352) لانه لوجاز تبديل
الردى بالجلد لبدل (2353) الجليد بالردى .

وقيل ان هذا آجود ، فحكم في ذلك ان تكون هي وما ابدلت به
قدسا (2354) ، واما ما أمرنا به من لون كل مَن قَدَا (2355) شيئا من موقوفاته
فليزد خمسا (2356) . فعلة ذلك بينة لان الرجل القريب لنفسه (2357) فطبه
ابدا الميل نحو الشخ على ماله ولا (2358) يتحرى ثمن القدس (2359) ولا يبالغ
في عرضه حتى تتحقق قيمته فاستظهر عليه بالزيادة حتى يبيع من غيره بقيمته ،
كل هذا كي لا يتهاون بما أسمى الله وتقرب له به .

(2339) مخصوص : ج (2340) يقرب : ت ، قرب : ج (2341) : ا ، الحطات
والآثم : ت ج (2342) : ا ، بعززه : ت ج (2343) : ا ، لتسلم : ج ن (2344) :
ا ، قدشم قليم : ت ج (2345) تخم : ت ، تحس : ج (2346) : ا ، القرن : ت ج
(2347) : ا ، كل نه من مقدس معل : ت ج (2348) : ا ، كفره وتوسفت حومش : ت ج
(2349) : ا ، شوجج : ت ج (2350) : ا ، عبوده بقدشيم ولاجزتم : ت ج (2351)
تظلم : ت ، تعظيم : ج (2352) : ا ، التمسره : ت ج (2353) لبدل : ج ن ، بدل : ت
(2354) : ع [الاحبار ١٠٠٣٣/٢٧] ، [+ و هيه : ج] هوا وشورتو بهيه قدش : ت ج
(2355) فدا : ت ، فده : ج (2356) : ا ، قدشيو يوسف حومش : ت ج [الاحبار ٣١/٢٧ ،
٢٧ ، ١٩ ، ١٥ ، ١٣] (2357) : ا ، ادم قروب اصل عصمو : ت ج [سنهدرين ١٠-١]
(2358) فلا : ج (2359) : ا ، القدس : ت ج

و اما علة حرق تقدمة الكاهن ⁽²³⁶⁰⁾ لان كل كاهن ⁽²³⁶¹⁾ له ان

يقرب قربانه بيده فيكون قدجاب تقدمة ⁽²³⁶²⁾ وياكلها هو نفسه | فكانه (١٠٣ - ب) م

لم يفعل شيئا بوجه، لان تقدمة كل احد ⁽²³⁶³⁾ انما يقرب منها لئان ومل

قبضة ⁽²³⁶⁴⁾ فاكنى نزارة هذا القربان ⁽²³⁴⁶⁾ الا وياكله الذي جاء به فلم تظهر

5 عباداة اصلا، فلذلك تحرق .

و اما الاحكام الخصيصة بالفصح ⁽²³⁶⁵⁾ و هوان يؤكل شواء نار

فقط في بيت واحد وعظا لانكسر منه ⁽²³⁶⁶⁾ . فهي كلها بينة العلة لانه ⁽²³⁶⁷⁾

كما الفطير للاستعجال كذلك الشوى للاستعجال وانه ليس ثم بطء

لعمل الوان | وتحكيم اطعمة ، ولوالبطء ⁽²³⁶⁸⁾ في كسر عظامه و اخراج . (٢٩١ - ب) ج

10 ما فيه ⁽²³⁶⁹⁾ محذور، لانه قد ذكر ملك الامر في جميع ذلك وهو قوله :

وكلوه بعجلة ⁽²³⁷⁰⁾ وليس مع الحفز وثية لكسر عظام ولالتوجيه منه

من بيت الى بيت وانتظار الرسول حتى يعود، وهذه كلها اعمال التراخي

و الوثية . وكان القصد الاستظهار بالحفز والاستعجال، اياك يتاخر احد

وفوته الزوج في جوق ⁽²³⁷¹⁾ الناس فيتمكن من اذيته ويغتال، وخلدت

15 تلك الاحوال دائما لئذا كان كيف كان الامر كما قال واحفظ هذه التريضة

في وقتها سنة فسنة ⁽²³⁷²⁾ .

واما كونه [خروف الفصح] لايؤكل الامن بعد [ان يشترك] به ⁽²³⁷³⁾

فذلك لتأكيد اتخاذه ولا يتكل احد على قريب له او صديق او من اتفق

(2360) : ا ، منحت كهن : ت ج (2361) : ا ، كهن : ت ج (2362) : ا ،

منحه : ت ج (2363) : ا ، منحت يحد : ت ج (2364) : ا ، لبوته وقومص : ت ج

[انظر : الاحبار ٢/٢] (2365) : ا ، بالفصح : ت ج (2366) : ع [الخروج ١٢/٦ ،

٨] ، صلي اش فقطو بيت احد وعصم لاتشبر وبو : ت ج (2367) : لانه : ت ، وانه :

ج (2368) : ولو البطء : ت ، ولالبطء يجب : ج (2369) : فيه : ت ، فيها : ج

(2370) : ع [الخروج ١١/١٢] ، واكلم او تو محفزون : ت ج (2371) : في جوق :

ت ، فجوق : ج (2372) : ع [الخروج ١٠/١٣] ، وشووت ات همقه هرات لموعده

[- ميميم يميمه : ج] ت ج (2373) : ا ، اينوفا كل الامنويو : ت ج [شته ، زعيم ٨/٥]

- ان بعرض عليه فلا يهتم به من اول الوقت . واما تحريره على القُلف (2374)
- فقد بين ذلك الحكماء (2375) عليهم السلام (2376) لانهم قالوا ابطلوا فريضة
- الختان (2377) لما طال مقامهم بمصر (2378) لالتشبه بالمصريين . فلما شرع خروف
- الفصح (2379) واشترط فيه ان لا يذبح الا بعد ان يختن | هو وابناؤه وابناء
- عائلته (2380) . وحينئذ : يقدم فيصنعه (2381) اختنوا كلهم وكان دم الختان 5
- (2382) يتخلط بدم الفصح (2383) لكثرة المختونين كما ذكروا والى هذا ،
- الاشارة بقوله . مطلخة بدمك (2384) دم الفصح ودم الختان (2385) .
- واعلم ان الصابئة كانت تستنجز الدم جدا . ومع ذلك كانوا يأكلونه
- لزعيمهم انه غذاء الشياطين . فاذا اكله من اكله وآخى الجن وياتونه ،
- ويعلمونه الكائنات كما يتخيل الجمهور من امور الجن ، وكان ثم قوم يعظم 10
- عليهم اكل الدم لانه شئ تعافه طباع الانسان فكانوا يذبحون حيوانا ويجمعون
- دمه في آنية ، او في حشرة ، وياكلون لحم ذلك الذبيح حول ذلك الدم ، والخيال
- في هذا القتل هو ان الجن تاكل ذلك الدم الذى هو غذاؤها (2386) ، وهم
- ياكلون اللحم ، فتحصل المؤاخاة لكون الكل اكلوا على مائدة واحدة ،
- وفي جمع واحد ، فياتونهم بزعمهم اولئك الجن في المنام ويخبرونهم بالغيوب 15
- وينفعونهم .

هذه كلها اراء متبوعة في تلك الازمنة ، مؤثرة مشهورة ، ماكان
يشك الجمهور في صحتها ، فاخذت الشريعة الكاملة عند عارفها في ازالة
هذه الامراض المستحكمة ، فحرمت اكل الدم واكدت في تحريره مثل

(2374) : ا . العرايم : ت ج (2375) : ا ، الحكيم : ت ج (2376) عليهم السلام
: ج ، ز . ل : ت (2377) : ا ، مصوت ميله : ت ج (2378) بمصر : ت ، في مصر : ج
(2379) : ا ، الفصح : ت ج (2380) : ا ، مليت عصمو وبنو وبنى بيتو : ت ج (2381)
ع : [الخروج ١٢/٤٨] ، يقرب لموتو : ت ج (2382) : ا ، ميله : ت ج (2383) :
ا ، ففصح : ت ج (2384) : ع [حزقيال ١٦/٦] ، متبوست بدمك : ت ج (2385) :
ا ، دم ففصح ودم ميله : ت ج (2386) غذاؤها : ت ، غذاؤهم : ج

التأكيد في النهي عن الشرك ⁽²³⁸⁷⁾ سواء . قال تعالى : واجعل وجهي
ضد النفس الآكلة الدم النج ⁽²³⁸⁸⁾ . كما قال في : اعطائه من نسله لمؤلك

جعلت وجهي ضد ذلك الانسان ⁽²⁸⁸⁹⁾ ، ولم يات مثل هذا النص

في فريضة ⁽²³⁹⁰⁾ ثالثة غير الشرك واكل الدم ⁽²³⁹¹⁾ ، اذ | أكله كان مؤدياً لنوع (١٠٤ - ب) م

5 من الشرك ⁽²³⁸⁷⁾ وهو عبادة الجن وظهرت الدم ، وجعلته يطهر من

دنا ⁽²³⁹²⁾ به : وانضح الدهن على هرون وثيابه ... فيتقدس هو وثيابه

⁽²³⁹³⁾ . وامرت برشه على المذبح ⁽²³⁹⁴⁾ وجعلت العبادة كلها تبيذره ⁽¹³⁹⁵⁾

هناك لاجمعه وقال : جعلته لكم على المذبح ليكثر ⁽²³⁹⁶⁾ ، وهناك يبيذر

كما قال : ⁽²³⁹⁷⁾ وسائر الدم يصبه ⁽²³⁹⁸⁾ : وقال : ودم ذبائحك يراق

10 على مذبح الرب الهك ⁽²³⁹⁹⁾ .

و امر بتبذير ⁽²⁴⁰⁰⁾ دم كل بهيمة تذبح وان لم تكن قربانا ⁽²⁴⁰¹⁾

قال : بل ارقه على الارض كالماء ⁽²⁴⁰²⁾ ثم نهى عن الاجتماع حوله

والأكل هناك وقال : لا تأكلوا بدم ⁽²⁴⁰³⁾ . ولما دام عصيانهم وتبع المشهور

الذي ربوا ⁽²⁴⁰⁴⁾ عليه من مؤاخاة الجن بالاكل حول الدم امر تعالى بان

15 لا يؤكل لحم مشتهى في الصحراء ⁽²⁴⁰⁵⁾ بوجه بل يكون الكل ذبائح للسلام ⁽²⁴⁰⁶⁾

(2387) : ا ، عبوده زرد : ت ج (2388) : ع [الاحبار ١٠/١٧] ، ونقي قتي

بفش هاوكلت ات هدم : ت ج (2389) : ع [الاحبار ٦/٢٠] ، فوتن مزدهو لموكل ونقي

ات قتي بفش حياو جو : ت ج (2390) : ا ، مصوه : ت ج (2391) : ا ، عبوده

زرد و اكيلى دم : ت ج (2392) مادنا : ج ، من دقي : ت (2393) : ع [الخروج

٢٩/٢١] ، وهزيت عل اهرن و عل يحديو و جو و قدش دوا و يحديو : ت ج (2394) : ا ،

المزيج : ت ج (2395) تبذيره : ت ، تبديده : ج ن (2396) : ع [الاحبار ١١/١٧] ،

افى بتبولكم عل مزيج لكفر : ت ج (2397) يبيذر كاتول : ت ، يبيد بقوله : ج (2398)

: ع [الاحبار ١٨/٤] ، وات كل هدم يشفوك : ت ج (2399) : ع [التثنية ٢٧/١٢] ،

ودم زبيحك يشفوك حل مزيج الله الهياك : ت ج (2400) تبذير : ت ، بتديده : ج (2401) :

ا ، قرن : ت ج (2402) : ع [التثنية ١٦/٢٤] ، عل هار ص تشفكنو كيم : ت ج

(2403) : ع [الاحبار ٢٦/١٩] ، لا تأكلوا حل هدم : ت ج (2404) ربوا : ت ، ربوا :

ج (2405) : ا ، بسر تاوه يحديو : ت ج (2406) : ا ، شليم : ت ج

وَيَسِّنْ لَنَا اِنْ عَلَتْ ذَلِكَ حَتَّى يُبْذَرَ (2407) الدَّمُ عَلَى الْمَذْبَحِ (2392)
 وَلَا يُجْمَعُ (2408) حَوْلَهُ فَقَالَ: لَكِي يَا ثَرْبُو اسْرَائِيلَ الْخ. وَلَا يَذْبَحُوا ذَبَائِحَهُمْ
 بَعْدَ لِلشَّيَاطِينِ الْخ (2409) ، لَكِنْ يَبْقَى أَمْرُ الْحَيَوَانِ الْوَحْشِيِّ وَالطَّيْرِ (2410) لِأَنَّهُ
 لَمْ يَكُنْ (2411) قَرِيبَانَا (2401) مِنَ الْحَيَوَانِ الْوَحْشِيِّ (2412) بِوَجْهِ وَلَا يُقَرَّبُ طَيْرُ
 ذَبَائِحِ السَّلَامِ (2413) ، فَأَمَرَ تَعَالَى بِعَقْبِ ذَلِكَ أَنْ كُلَّ حَيَوَانٍ وَحْشِيٍّ وَطَيْرٍ (2410) ٥
 يَجُوزُ أَكْلَ لَحْمِهَا (2414) إِذَا ذُبِحَ يَغْطِي دَمُهُ بِالْتُّرَابِ (2415) حَتَّى لَا
 يُجْتَمَعَ عَلَيْهِ لِلْأَكْلِ حَوْلَهُ ، فَتَمَّ الْغَرَضُ وَكَمُلَ الْقَصْدُ لِنَقْضِ الْأُخُوَّةِ (2416)
 بَيْنَ الْمَجَانِينِ حَقِيقَةً وَبَيْنَ جَنَّتِهِمْ .

وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْإِعْتِقَادَ كَانَ قَرِيبَ الْعَهْدِ فِي زَمَانِ سَيِّدِنَا مُوسَى
 (2417) وَتُجِعُ كَثِيرًا وَاعْتَرَبَهُ النَّاسُ ، تَجِدُ ذَلِكَ مَنْصُوصًا فِي شَعْرِ: اسْتَمِعْ (2418) ! 10
 ذَبَحُوا لِلشَّيَاطِينِ الَّتِي لَيْسَتْ | اللَّهُ ، وَلَآ لَهَ لَمْ يُعْرِفُوا الْخ (2419) وَقَدْ يَبْنُو الْحُكَمَاءُ
 (2420) مَعْنَى قَوْلِهِ : لَا إِلَهَ (2421) قَالُوا أَنَّهُمْ لَمْ يَزَالُوا يَعْبُدُونَ مَوْجُودَاتٍ حَتَّى
 عَبَدُوا خَيَالَاتٍ ؛ نَحْنُ سَمَرَى : لَمْ يَكْفَهُمْ أَنْ يَعْبُدُوا الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالْكَوَاكِبَ
 حَتَّى أَنَّهُمْ عَبَدُوا « بَابُؤَاه » لَوْهٍ وَبَابُؤَادِ (2422) اسْمُ الظَّلِّ وَارْجِعْ إِلَى
 مَا نَحْنُ بِسَبِيلِهِ . 15

(2407) يُبْذَرُ : ت ، يَدَدُ : ج (2408) يَجْمَعُ : ت ، يَجْتَمِعُ : ج ن (2409) : ع [الْإِحْبَارُ
 ١٧/٧ ، هـ] ، لَمِنْ أَشْرَ بِيَابِ بَنِي إِسْرَآءِيلَ جَوْ وَلَا يَزْجَعُونَ عَوْدَاتٍ زَجِيمٍ لِمَعِيرِمٍ وَجَوْ : ت ج
 (2410) : أ ، أَحِبِّهِ وَالْعُوفُ : ت ج (2411) لَمْ يَكُنْ : ت ، لَا يَكُونُ : ج ن (2412) :
 أ ، حَيْه : ت ج (2413) : أ ، عُوفٌ شَلْمِي : ت ج (2414) يَجُوزُ أَكْلَ لَحْمِهَا : ت ،
 أَكْلَ لَحْمِهَا : ج (2415) انْظُرْ [الْإِحْبَارُ ١٧/١٣] (2416) : أ ، لَفَرَّ مَا حَوَّهُ : ت ج
 انْظُرْ [زَكْرِيَّا ١١/١٤] (2417) : أ ، مَثَرُ رَبِينُو : ت ج (2418) : أ ، شِيرُ هَازِينُو :
 ت ج [انْظُرْ : التَّنْثِيَةُ ١٣/١] ، (2419) : ع [التَّنْثِيَةُ ١٧/٣٢] يَزْجَعُونَ لَشَدِيمٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
 لَا يَدْعُوهُمْ وَجَوْ : ت ج (2420) : أ ، الْحَكِيمُ : ت ج (2421) « لَا إِلَهَ » : وَانْ كَانَ فِي الشَّكْلِ
 مِثْلُ : « لَا إِلَهَ » فِي الْعَرَبِيَّةِ إِلَّا أَنْ التَّلْفِظَ الْعَرَبِيَّ تَقْرِيبًا « لَا إِلَهَ » وَ « لَا » أَدَاةُ النَّقْلِ مِثْلَ الْعَرَبِيَّةِ
 وَ : الْهَوَاءُ ، أَوْ : الْوَهْ بِمَعْنَى « إِلَهٌ » كَأَنَّهُ جَعَلَ : ع وَهُوَ بِمَعْنَى « إِلَهٌ » أَيْضًا (2422) : أ ، لَا دِينَ
 شَهْمٌ مَوْبِدِيمٌ هُمُ وَلِبِهِ كَوَكِيمٌ وَمَزْلُوتٌ إِلَّا شَعْبِدُو بِيَوَاهُ شَلْمِهِمْ وَبِيَوَاهُ : ت ج

- علة ذلك عندى كون معظم عصيانهم حينئذ بتقريبهم للشياطين⁽²⁴⁵⁷⁾ كما بين النص : ولا يذبحوا ذبائحهم بعد للشياطين الذين يفجرون باتباعهم.
- (2458) اما الحكماء⁽²⁴⁵⁹⁾ عليهم السلام⁽²⁴⁶⁰⁾ فجعلوا علة اطراد كون كفارة الجماعة بالتيوس⁽²⁴⁶¹⁾ لعصيان طائفة اسرائيل⁽²⁴⁶²⁾ كلهم اولا بتيس المعز⁽²⁴⁶³⁾ يشيرون الى بيع يوسف الصديق⁽²⁴⁶⁴⁾ المقول في قصته : وذبحوا (١٠٦-١) م
- تيسا من المعز الخ⁽²⁴⁶⁵⁾ . ولا تستضعف⁽²⁴⁶⁶⁾ هذه العلة لان غاية كل هذه الافعال ليستقر في نفس كل عاص انه يحتاج⁽²⁴⁶⁷⁾ ان يتذكر و يذكر بذنبه دائما كما قال : وخطيئتي امامي في كل حين⁽²⁴⁶⁸⁾ وانه يلزمه استغفار ذلك الذنب هو ونسله ونسل نسله بطاعة تكون من نوع تلك المعصية .
- اريد⁽²⁴⁶⁹⁾ بذلك انه ان كانت المعصية من مال ، بذل ماله في الطاعة 10 وان كانت المعصية⁽²⁴⁶⁹⁾ في لذات جسمه اتعب جسمه واشقاه في الطاعة بالصيام وقيام الليل . وان كانت المعصية خلقية قابلها بضد ذلك الخلق كما بينا في قانون الاراء⁽²⁴⁷⁰⁾ وغيرها . وان كانت المعصية نظرية اعنى ان يعتقد رأيا غير صحيح لقصوره وتوانيه عن البحث والانفراد للنظر 15 قابل ذلك بتعطيل فكرته وكفها عن الفكرة في شئ من امور الدنيا الا في معقول فقط ، وفي تحرير ما ينبغي ان يعتقد نحو قوله قا فتن قلبي سرا وقبل فمي يدي⁽²⁴⁷¹⁾ . ذلك مثال عن الكف والوقوف عند الشبهة كما بينا

(2457) : ١ ، لسيريم : ت ج [وهي ثانی لمعنيين : التيوس والشياطين] (2458) : ع [الاحبار ١٧ / ٧] ، ولا يذبحوا عودات ذبيحتهم لسيريم اشهرهم زونيم احريم : ت ج (2459) : ١ ، الحكيم : ت ج (2460) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2461) : ١ ، كبرت صبور بسيريم : ت ج (2462) : ١ ، عدت يرال : ت ج (2463) : ١ ، بسير عزم : ت ج (2464) : ١ ، هصديق : ت ج (2465) : ع [التكوين ٣٧ / ٣١] ، ويشطو سير عزم وجو : ت ج (2466) تستضعف : ت ج ، تستطف : ن (2467) يحتاج : ت ، يحتاج : ج (2468) : ع [المزمو ٤٩ / ٥] ، وحطاني بخدي تيد : ت ج (2469) اريد ... المعصية : ت ، - : ج (2470) : ١ ، هلكوت دعوت : ت ج [مشه توره دعوت ٢ / ٢] (2471) : ع [ايوب ٣١ / ٢٧] ، ريفت بستر لي وتشق يدي لغني : ت ج

في اول هذه المقالة كما تراه فُعل يهرون⁽²⁴⁷²⁾ لما عُثر في صنع العجل⁽²⁴⁷³⁾

كان قربانه⁽²⁴⁷⁴⁾ هو وكل من قام من نسله مقامه بتقريب ثور و عجل

⁽²⁴⁷⁵⁾ ولما كانت المعصية بتيسر المعيز⁽²⁴⁶³⁾ كانت الطاعة بتيسر المعيز⁽²⁴⁶³⁾ .

فاذا تقررت هذه المعاني في النفس كان ذلك بلاشك موجبا لاستعظام

- 5 المعصية و اجتنابها حتى لا يقع الشخص فيها فيحتاج الى استغفار طويل
(١٠٦ - ب) م و شاق وقدلا | تكمل المغفرة فيجتنب العصيان من اول الامر و يهرب .
وهذه فائدة بينة جدا فحصل هذا الغرض ايضا .

و قد رأيت ان انبهك هنا على امر غريب جداً ، وان كان ظاهره
انه⁽²⁴⁷⁶⁾ ليس من غرض المقالة وذلك قوله في تيسر ذبيحة الخطاء على

- 10 رأس الشهر⁽²⁴⁷⁷⁾ خاصة ذبيحة خطاء للرب⁽²⁴⁷⁸⁾ مالم يقل في تيوس الحج
⁽²⁴⁷⁹⁾ كلها ولا في غيرها من الذبائح للخطاء⁽²⁴⁸⁰⁾

وعلة ذلك بينة عندي جدا ، وذلك ان هذه القراين⁽²⁴⁸¹⁾ التي يقر بها

الجماعة⁽²⁴⁸¹⁾ في الفصول اعني التوافل⁽²⁴⁸²⁾ هي كلها مُحَرَّقات⁽²⁴⁸³⁾

(٢٩٢ - ١) ج وفي كل يوم منها تيسر من المعز لذبيحة الخطاء⁽²⁴⁸⁴⁾ | هو يؤكل . اما

- 15 المحرقات⁽²⁴⁸³⁾ فهي كلها تُحرق ولذلك يصرح فيها : محرقة للرب⁽²⁴⁸⁵⁾

ولا يقال : ذبيحة خطاء لله ولا ذبيحة سلام لله⁽²⁴⁸⁶⁾ لكون ذلك

(2472) : ا ، باهرن : ت ، بهرون اولا : ج (2473) بمسه معجل : ت ج
(2474) قربانه : ت ، قربون : ج (2475) : ا ، فروعجل : ت ج (2476) انه : ت ، - : ج
(2477) : ، شعير حطات راش حدش : ت ج (2478) : ع [العدد ١٥/٢٨] ، حطات لله :
ت ج (2479) : ا ، سيري هرجليم : ت ج (2480) : ا ، الحطات : ت ج (2481) :
ا ، القربوت : ت ج ، الصبور : ت ج (2482) : ا ، الموسفين : ت ج (2483) : ا ، عولوت :
ت ج (2484) : ا ، سيري عزيز لحطات : ت ج (2485) : ع [العدد ٣٦، ١٣/٢٩] ،
اشه لله : ت ج (2486) ولا يقال : ت ، ولم يقل : ج (2487) : ا ، حطات لله ولاشليم
لله : ت ج

يؤكل وحتى ذبائح الخطاء (2480) التي تُحرق (2488) فلا يسوغ ان يقال فيها ايضا (2489) محرقة للرب (2485) كما سأتين علة ذلك في هذا الفصل . فلذلك لا يُتصور ان يُقال في : التبوس ذبائح خطاء لله (2490) لتكونها تؤكل لا تُحرق بمحملتها . ولما توقع ان يتخيل في تبس رأس الشهر (2491) انه

5 قربان للقمر كما كانت تفعل قبط مصر من التقريب للقمر في اوائل الشهور ، يبين فيه ان هذا لامر الله لا للقمر ، ولا ليتوقع هذا التوقع في تبوس الحج (2479) ، وغيرها ، اذ تلك الايام ليست اوائل شهور ولانها علامة تميزها طبيعية بل الشريعة فرضتها بالوضع :

اما اوائل الشهور القمرية فليست من وضع الشريعة بل الملل كانت 10 تقرب فيها للقمر كما كانوا يقربون للشمس عند طلوعها وعند حلولها | (١٠٧-١) م بروجاً (2492) معلومة كما شهر في تلك الكتب (2493) فلها شذت العبارة (2494) في هذا التبس (2495) وقيل فيه (2496) لله (2497) لازالة تلك الاوهام المتعلقة بتلك القلوب المريضة المستحكة المرض .

فاعلم هذه العجبة ايضا واعلم ان كل ذبائح خطاء (2480) يعتقد فيها 15 انها تستغفر آثاما عظيمة او آثاما عظيما (2498) مثل ذبائح خطاء للجهل (2499) ونحوها فانها تُحرق كلها خارج الحى (2500) لا على المذبح (2501) ، لان لا يُحرق على المذبح (2501) الا المحرقة (2502) وما اشبهها . ولذلك سُمي

(2488) انظر [الاحبار ٢١، ١٢/٤] (2489) ايضا : ج ، - ت (2490) : ا ، سعيم حطات لله : ت ج (2491) : ا ، سيمراش حدش : ت ج (2492) بروجاً : ج ، بدرج : ت (2493) كتب الصابنة : ب (2494) العبارة : ت ، العبادة : ج ن (2495) : ا ، السيم : ت ج (2496) فيه : ت ، فيها : ج (2497) لله : ج ، « ي . ي » : ت [نسخة ج تكتب « ي . ي » دائما « الله » كما اشرنا اليه] (2498) او آثاما عظيما : ت ، - : ج (2499) : ا ، حطات هلم : ت ج (2500) : ا ، محوص لمح : ت ج (2501) : ا ، العوله : ت ج (2502) : ا ، المزيج : ت ج

مذبح المحرقة⁽²⁵⁰³⁾ لان قنار المحرقة رائحة طيبة⁽²⁵⁰⁴⁾ لذلك⁽²⁵⁰⁵⁾ . وكذلك ذكرت كل رائحة طيبة⁽²⁵⁰⁴⁾ . وكذلك هو بلا شك لانه لازالة آراء الشرك⁽²⁵⁰⁶⁾ كما بينا .

واما حرق هذه الذبائح للخطاء⁽²⁵⁰⁰⁾ فالقصد به ان هذا الذنب قد امتحى اثره وعدم كما عدت هذه الجنة⁽²⁵⁰⁷⁾ المحروقة ولم يبق من ذلك 5 الفعل اثر ، كما لم يبق لهذه الذبيحة للخطاء⁽²⁵⁰⁰⁾ اثر ، الا تأمنت بالحرق . فليس قنارها رائحة طيبة للرب⁽²⁵⁰⁸⁾ بل ضد ذلك اعني انه دخان يكره ويُسْتَأْ . فالدلك تُحرق كلها خارج الحى⁽²⁵⁰⁰⁾ الا ترى تقدمه الخائنة⁽²⁵⁰⁹⁾ اى شئ قيل فيها : قربان تذكار يذكر بالذنوب⁽²⁵¹⁰⁾ لانها⁽²⁵¹¹⁾ شئ مرضى .

ولما كان التيس المرسل⁽²⁵¹²⁾ لاستغفار آثام عظيمة باجمعها حتى ان 10 ليس ثم ذبيحة خطأ للجماعة⁽²⁵¹³⁾ تستغفر ما يستغفر وكأنه حامل⁽²⁵¹⁴⁾ الآثام كلها ، فلذلك لم يُمارس⁽²⁵¹⁵⁾ بذبح ولا بحرق ولا بتقريب اصلا الايبعد به غاية البعد ويُرْمَى : الى ارض منقطعة⁽²⁵¹⁶⁾ اعني منقطعة العمران . ولا يشك احد بان الآثام ما هى اجساما⁽²⁵¹⁷⁾ تُنْقَل من على 15 ظهر شخص لشخص اخر . وانما هذه الاعمال كلها امثلة لحصول صورة فى النفس حتى يحصل الانفعال للتوبة اى ان كل ما تقدم من افعالنا قد تبرئنا عنه ، ونبتذناه خلف ظهورنا واقصيناه غاية الاقصاء .

(2503) : ع [الخروج ٢٨/٣٠] ، مزيج العوله : ت ج (2504) : ا ، العوله ربح نيجح ازكره ربح نيجح : ت ج (2505) لذلك : ج ، - : ت (2506) : ا ، عبوده زرد : ت ج (2507) الجنة : ت ، الجش : ج (2508) : ا ، ربح نيجح لله : ت ج (2509) : ا ، منحت شوطه : ت ج (2510) : ع [العدد ١٥/٥] ، منحت زكرون مزكرت عون : ت ج (2511) انها : ت ، انه : ج (2512) : ا ، سعي هشتاح : ت ج (2513) : ا ، حطات صبور : ت ج (2514) حامل : ت ، حمل : ج (2515) يمارس : ت ج ، يمارط : ن (2516) : ع [الاحبار ٢٢/١٦] ، لارض جزره : ت ج (2517) اجساما : ت ، اجسام : ج

أما تقريب الخمر فانا حائز فيه الى الآن كيف امر بتقريبه وقد كان عابدوا الوثن ⁽²⁵¹⁸⁾ يقربونه ولم يتجه لي ⁽²⁵¹⁹⁾ في ذلك علة . ومن تعليل غيرى ان قال إن آجود ما عند الشهوة التى معدنها الكبد هو اللحم ، وآجود ما عند القوة الحيوانية التى معدنها القلب هو الخمر . وكذلك القوة التى معدنها الدماغ ، وهى النفسانية تستلذ بالالحان على الآلات ، 5 فلذلك تقربت كل قوة لله باحب شئ إليها ، فكان القربان لحبا وخرا وسمعا ⁽²⁵²⁰⁾ ، اعنى النشيد ⁽²⁵²¹⁾ .

و اما فائدة الحج فمعلومة العلة لما يحصل من ذلك الاجتماع من استجداد ⁽²⁵²²⁾ الشريعة بذلك الانفعال و مؤاخاة الناس . بعضهم لبعض 10 و بخاصة فريضة الجماعة ⁽²⁵²³⁾ التى بينة عليها : لكى يسمعوا الخ ⁽²⁵²⁴⁾ و كان كلفة .. العشر الثانى ⁽²⁵²⁵⁾ للنفقة هناك كما بينا . وكذلك : الغرس لسنة رابعة و عشرها حم ⁽²⁵²⁶⁾ فيكون هناك لحوم العشر و خور الغرس فى السنة الرابعة و نقول .. العشر الثانى ⁽²⁵²⁷⁾ فتكثر الاغذية هناك ولا يحل بيع شئ من هذه ، ولا تاخيرها من وقت لوقت الا كما قال تعالى : سنة فسنة الخ ⁽²⁵²⁸⁾ فبالضرورة يتصدق به وقد اكّد الصدقة 15 فى الاعياد وقال : وافرح فى عيدك هذا انت وابنك | وابنتك الخ . (١٠٨-١) م والغريب واليتيم والارملة ⁽²⁵²⁹⁾ فقد اتينا على آحاد هذه الجملة وعلى جزئيات كثيرة منها .

(2518) : ا ، عوبلى عبوده زره : ت ج (2519) ل : ت ، - : ج (2520) سمعا : ت ، سماما : ج (2521) : ا ، الشير : ت ج (2522) استجداد : ت ، استجداد : ج (2523) : ا ، مصود هفهل : ت ج (2524) : ع [الثنية ١٢/٣١] ، لمن يشمعو وجو : ت ج (2525) : ا ، دى مشر شئ : ت ج (2526) : ا ، نطع ربى ومشر بهه : ت ج (2527) : ا ، العشر ... نطع ربى ومعوت [مصوت : ج] مشر شئ : ت ج (2528) : ع [الثنية ٢٢/١٤] ، شنه بشه : ت ج (2529) : ع [الثنية ١٤/١٦] ، وسحت بمحك اته وبنك [- : وبنك وجو وهجر وهيتوم وهالته : ج] : ت ج

فصل مز [٤٧]

الفرائض ⁽²⁵³⁰⁾ التي تضمنتها الجملة الثانية عشرة ⁽²⁵³¹⁾ هي التي

احصيناها في كتاب الطهارة ⁽²⁵³²⁾ و ان كُنَّا ⁽²⁵³³⁾ قد ذكرنا فائدتها

على التجميل ، فانا نزيد ذلك بيانا ونعلل هذه الجملة كما ينبغي ، وبعد

ذلك اعلل من احادها ما بان ان علة . فا قول ان هذه شريعة

الله المأمور بها سيدنا موسى ⁽²⁵³⁴⁾ ، فنُسبت اليه ، انما جاءت لتسهيل

العبادات وتخفيف الكلّف وكل ما عساه ان تتخيله منها انه ⁽²⁵³⁵⁾ فيه

مشقة او كلفة صعبة ، انما ذلك بكونك لاتعلم تلك السير والمذاهب الموجودة

(١-٢٩٢) ج في تلك الايام | ، ينبغي لك ان تقايس بين ان يحرق الانسان ولده ⁽²⁵³⁶⁾

تعبدا او يحرق فرخ حمام . نص التوراة : حتى احرقوا بنهم وبناتهم

10 بالنار لآلهتهم ⁽²⁵³⁷⁾ .

هذه كانت عبادتهم لآلهتهم ومن عبادتنا في نظير هذا ان نحرق فرخ

حمام ، بل مل كف سميدا ، وبحسب هذا الاعتبار أثبت ملتنا في حال

ردتها وقيل لها : يا شعبي ما ذا صنعت بك وبم اسأمتك ، آجيتني

15 ⁽²⁵³⁸⁾ . وقيل ايضا في هذا المعنى : هل كنت قفرا لاسرائيل او ارض ديجور

فما بال شعبي قال قد انصرفنا الخ ⁽²⁵³⁹⁾ ؟ يعني اى كلفة شاقة كانت لهم

(2530) : ١ ، المصوت : ت ج (2531) عشرة : ج ، عشر : ت (2532) : ١ ،

سفر الطهرا : ت ج (2533) كنا : ت ، كان : ج (2534) : ١ ، مشورينو : ت ج

(2535) انه : ت ، انت : ج (2536) ولده : ت ج ، ابته : ن (2537) : ع [التثنية

٣١/١٢] ، ك جم ات بنهم وات بتوتهم يسرفو باش لاهيم : ت ج (2538) : ع [ميخا

٣/٦] ، عى مه عيتى لك ومه يتك هلا عنه : ت ج (2539) : ع [ارميا ٣١/٢] ،

هدر هيتى ليسرال ام ارض ما فليه مدوع امرو عى ردنو وجو : ت ج

في | هذه الشريعة حتى مرقوا منها وقد نادانا تعالى وقال : ماذا وجد في (١٠٨-ب) م
آبائكم من الظلم حتى ابتعدوا عني الخ (2540).

الغرض في هذه النصوص كلها غرض واحد، فهذه مقدمة كبيرة
لا تبرح من ذهنك وبعدها اقول : قد بينا أن القصد كله كان بالمقدس
5 (2541) حصول انفعال لقاصده ، وان يخاف ويرهب كما قال : ومقدس
قتيبوا (2542) . وكل شيء معظم اذا دامت مباشرته نقص ما في النفس منه
ويقل ما كان يحصل به من الانفعال قد نبهوا الحكماء (2543) عليهم السلام
(2544) على هذا المعنى وقالوا انه لا يستحب دخول المقدس (2541) في كل
وقت واسندوا ذلك لقوله : لا تُكثّر نقل القدم الى بيت قريبك لثلا
10 يسام منك فيكرهك (2545) .

فلما كان هذا هو القصد نهى تعالى الانجاس (2546) عن دخول
المقدس (2541) مع كثرة انواع التنجاسات (2547) حتى يكاد ان لا تجد شخصا
طاهرا الا قليلا لانه ان سلم من لمس (2548) ميتة (2549) ما يسلم من لمس
احد الحيوانات الدينية الثمانية (2550) الكثيرة السقط في المنازل وفي الاطعمة
15 والاشربة وكثيرا (2551) ما يعثر بها الانسان ، وان سلم من هذا ما يسلم
من لمس حائض او الذي بها او به سيلان او ابرص ، او فراشتهم (2552) .

(2540) : ع [ارميا ٥/٢] ، مه مصاو ابوتيكيم في عول كي رحقو معل وجو : ت ج
(2541) : ١ ، بالمقدس : ت ج (2542) : ع [الاحبار ٣٠/١٩] ، ومقدس تيراو :
ت ج (2543) : ١ ، الحكميم : ت ج (2544) : عليهم السلام : ج ، ز. ل : ت (2545) :
ع [الامثال ١٧/٢٥] ، هو قتر رجلك ميتت وعك [- فن يسبعك وشناك : ج] ت ج
(2546) : ١ ، الطاميم : ت ج (2547) : ١ ، انطاوت : ت ج (2548) : لمس : ت ، المس :
ج (2549) : ١ ، نيله : ت ج (2550) : ١ ، شمنه شرصيم [شرعيم : ج] : ت ج (2551)
كثيرا : ت ، كثير : ج (2552) : ١ ، نده او زبه او زب او مصورع او مشكين : ت ج

وان سلم من ذلك ما يسلم من مضاجعة زوجته⁽²⁵⁵³⁾ او من فسق الابل⁽²⁵⁵⁴⁾ . وحتى لو تطهر من هذه النجاسات⁽²⁵⁵⁵⁾ فلا يجوز له دخول المقدس⁽²⁵⁵⁶⁾ حتى تغيب الشمس⁽²⁵⁵⁷⁾ ولا يجوز دخول المقدس⁽²⁵⁵⁸⁾ .

بالليل كما تبين⁽²⁵⁵⁹⁾ في «مدوت وتميد»⁽²⁵⁶⁰⁾ . وفي ليلته تلك قد يجامع على الاكثر او يحدث له احد اسباب النجاسة⁽²⁵⁶¹⁾ فيصبح في يومه⁵ (١-١٠٩) م مثل اسمه فيكون هذا كله | سببا للبعد من المقدس⁽²⁵⁶²⁾ وان لا يطرق في كل حين وقد علمت نصهم لا بدخل الرجل في القاعة ولو انه طاهر حتى ينغمس [في الماء]⁽²⁵⁶³⁾ .

فهذه الافعال تدوم الخشية⁽²⁵⁶⁴⁾ ويحصل الانفعال المؤدى لخشوع المقصود . وكما كانت النجاسة⁽²⁵⁶⁵⁾ اكثر وجودا كان الطهر منها اعسر¹⁰ وابتعد زمانا⁽²⁵⁶⁶⁾ مساقفة⁽²⁵⁶⁷⁾ الاموات ، وبخاصة الاقارب والجريان هي اكثر وجودا من كل نجاسة⁽²⁵⁶⁸⁾ ؛ فلا طهر منها الا برماد العجلة⁽²⁵⁶⁹⁾ بشذوذ وجوده ، وبعد سبعة ايام⁽²⁵⁷⁰⁾ . السيلان والطمث⁽²⁵⁷¹⁾ اكثر وجودا من ملامسة النجس⁽²⁵⁷²⁾ فلذلك يحتاج ذلك سبعة ايام⁽²⁵⁷³⁾ ، والذي يدنونه يوم واحد⁽²⁵⁷⁴⁾ . ولا يكمل طهر الذي به سيلان والتي بها سيلان¹⁵ وولدت⁽²⁵⁷⁵⁾ الا بقربان⁽²⁵⁷⁶⁾ لان ذلك اقل وقوعا من الطمث⁽²⁵⁷⁷⁾ .

(2553) : ا ، شكييت شتو : ت ج (2554) : ا ، قري : ت ج . انظر [الاحبار ١٦٠١٨/١٥ : الثانية ١١-١٢/٢٣] . (2555) : ا ، يعريب شتو : ت ج . انظر [الاحبار ٦-٧/٢٢] (2556) تبين : ت ج ، تقدم : ن (2557) وهما مقالتان في مشته (2558) : ا ، الطوماء : ت ج (2559) : ا ، اين ادم نكس لزرد لمبوده اقلو طهور غدشوا ملوبل : ت ج يوما ٣ : ٣ (2560) : ا ، البراء : ت ج (2561) زمانا : ت ، زمان : ج (2562) مساقفة : ت ، مسافه : ج (2563) : ا ، طوماء : ت ج (2564) : ا ، بافر خفرو : ت ج (2565) انظر [العدد ١٦٠١٤/١٩] (2566) : ا ، التريوت والتدوت : ت ج (2567) : ا ، طامت : ت ج (2568) : ا ، شبه عجم : ت ج (2569) يوما واحدا : ت ، يوم واحد : ج (2570) : ا ، رب وزره ويولدت : ت ج (2571) : ا ، بقرن : ت ج (2572) : ا ، التدوت : ت ج

وهذه كلها ايضا أمور مستفزة اعنى الحائض ومن به وبها سيلان
والابرس والميت والميتة والذي يدب ونظفة مضاجعة (2573) فحصلت
بهذه الاحكام غايات كثيرة :

احداها (2574) اجتناب القذارات .

والثانية حماية المقدس (2541) .

5

والثالثة مراعاة المشهور المعتاد لان كان من كلف الصابئة الشاقة
فى امر النجاسة ما يستسمعه الآن .

والرابعة تخفيف تلك المشقة وكون الانسان لم يعُقه امر النجاسة
والطهارة (2575) عن شغل من اشغاله ، لان هذا امر النجاسة والطهارة (2575)

10 لا يتعلق غير ما فى المقدس والاشياء المقدسة (2576) لا غير . لا تلامس

شيئا من الاقداس ولا تدخل القدس (2577) . ا.ا ما سوى ذلك فلا جناح

عليه ان يبقى نجسا (2567) ما شاء ، ويا كل طعاما عاديا فاصبح نجسا (2578)

كيف شاء

والمشهور من مذاهب الصابئة الى | زماننا هذا فى بلاد المشرق اعنى (١٠٩-ب) م

15 بقية المجوس ان الحائض (2579) تكون فى دار على حيدتها وتحرق المواضع

التي تمشى عليها ومن كلمتها انتجس ، ولو هبت (2580) ريح وجازت على

الطائمات وعلى الطاهر (2581) انتجس . فارى كم بين هذا وبين قولنا والحائض

تعمل لزوجها كل الاعمال التى تعملها المرأة لزوجها سوى غسل وجهه

(2573) : ا ، نده وزب وزبه ومصروع ومت ونبله وشرمس وشكبت زرع : ت ج
انظر [الاحبار ١٥/١٦] (2574) اسداها : ت ، احداها : ج (2575) : ا ، الطومة
والطهره : ت ج (2576) : ا ، بقدش وقشيم : ت ج (2577) : ع [الاحبار ١٢/٤] ،
بكل قدش لانتجع وال هقدش لانتبا : ت ج (2578) : ا ، حولين طابن : ت ج (2579) :
ا ، الدده : ت ج (2580) هب : ت ، هبت : ج (2581) الطاهر : ت ، طاهر : ج

الخ⁽²⁵⁸²⁾ . ولم يحرم منها الانكاحها طول ايام قذارتها ومرثتها⁽²⁵⁸³⁾
ومن مشهور مذهبهم الى زماننا هذا ان كل ما ينفصل⁽²⁵⁸¹⁾ من الجسم من
شعر او ظفر او دم فانه نجس . ولذلك كل مزيتين عندهم نجس لكونه يمس
الدم والشعر . وكل من يخلق يغطس في ماء نابع .

- ومثل هذه الكلفة عندهم كثيرة جدا ونحن لا نرعى⁽²⁵⁸⁵⁾ النجاسة 5
والطهارة الا للاشياء المقدسة والمقدس⁽²⁵⁸⁶⁾ . واما قوله تعالى : فتقدسوا
وكونوا قيديسين فاني انا قديوس⁽²⁵⁸⁷⁾ . فليس هو في معنى النجاسة
والطهارة⁽²⁵⁷⁵⁾ بوجه . نص «سفرا» هذه قداسة مفروضة⁽²⁵⁸⁸⁾ ، ولذلك
قوله : كونوا قيديسين⁽²⁵⁸⁹⁾ قالوا : هذه قداسة مفروضة [مامورة بها]
ولذلك يتسمى التعدى على الفرائض⁽²⁵⁸⁹⁾ ايضا نجاسة قال في امهات 10
(٢٩٣-ب) ج الفرائض⁽²⁵⁸⁹⁾ واصولها التي هي الشرك وكشف العورة وسفك الدماء
في الشرك⁽²⁵⁹¹⁾ قال : لانه اعطى من نسله لمولك لكي ينجس مقدسى
⁽²⁵⁹²⁾ وفي كشف العورة⁽²⁵⁹³⁾ لا تتنجسوا بشئ من هذه الخ⁽²⁵⁹⁴⁾ وفي
سفك الدماء⁽²⁵⁹⁵⁾ قال : ولا تنجسوا الارض الخ⁽²⁵⁹⁶⁾ .

(2582) : ا ، كل ملاكوت شباشه عوسه لبعله نده عوسه لبعله حوص مرحيصت فنيو
وجو : ت ج [كتوبوت ٤ ب و ١٦١] ، (2583) مرثتها : ت ج ، مدتها : ن (2584)
ينفصل : ت ، تفصل : ج (2585) زرع : ج ، ندعى : ن (2586) : ا ، طوماه و طهره
اللقدش ومقدس : ت ج (2587) : ع [الاحبار ١١/٤٤] ، وهتقدشتم وهيتم قدشيم كي
قدوش اني : ت ج (2588) : ا ، زوقه وشت مصوت : ت ج (2589) : ع [الاحبار ١٩/٢] ،
قد وشيم تير : ت ج (2589) : ا ، انصوت : ت ج (2590) : ا ، طا : ت ج (2591) :
ا ، عبوده زره وجلوى عريوت شفيكوت دميم في عبوده زره : ت ج (2592) : ع [الاحبار
٣/٢٠] ، كي مزروهو تنن ملك لمنن طما ات مقدشي : ت ج (2593) : ا ، جلوى عريوت :
ت ج ، [ترجها بنهس : الفسق بالمحرمات] (2594) : ع [الاحبار ١٨/٢٤] ، ال تطا وبكل
اله وجو : ت ج (2595) : ا ، شفيكوت دميم : ت ج (2596) : ع [العدد ٣٥/٣٤] ،
ولا تطا وات هارص وجو : ت ج

- فقد بان ان النجاسة (2597) تقال باشتراك على ثلاثة معان ، تقال على العصيان ، وخلاف الامور به من فعل اورأى ، وعلى القذارات والمراث | (١١٠-١) م : نجاستها في ذيوها (2598) ، على هذه المعاني المتوهمه اعنى لمس هذا او حمل هذا او مساقفة (2598) هذا . وعن هذا النوع الاخير قلنا لا تقبل 5 كلمات التوراة نجاسة (2600) . وكذلك القداسة (2601) مقولة باشتراك على ثلاثة معان مقابلة لهذه المعاني الثلاثة . ولما كانت نجاسة الميت (2602) لا يصح الطهر منها (2603) الا بعد سبعة ايام وبوجود رماد العجلة (2604) ايضا ، وكان الكهان (2605) محتاجين اليها (2608) دائما لدخول المقدس (2541) للتقريب . لذلك نهى كل كاهن (2609) عن نجاسة الميت (2602) خاصة الا للضرورة الوكيدة 10 التي يعسر امرها على الطبايع اعنى ترك مباشرة الوالدين والبنين والاخوة . ولشدة الحاجة لدوام كاهن عظيم للمقدس (2610) لقوله : وتكون على جبهته دائما (2611) نهى عن نجاسة الميت (2602) اصلا ، ولول هؤلاء الاقارب ، الا ترى (2612) كيف لا يعم هذا النهى النساء بنى هرون (2613) ولا بنات هرون (2614) لكون النساء غير محتاج اليهن في التقريب .

- 15 ولما لم يكن بد من ان يسهو (2515) شخص ويدخل المقدس نجسا (2616) او يأكل الاشياء المقدسة وهو نجس (2617) ، وقد يفعل ذلك وهو

(2597) : ا ، طوماه : ت ج (2598) : ع [مرأى ارميا ١/٩] ، طماه بشوليه : ت ج (2599) مساقفة : ت ، مسافه : ج (2600) : ا ، ابن دبرى توره مقبلين طوماه : ت ج [بركوت ١-٢٢] (2601) : ا ، القد وشه : ت ج (2602) : ا ، طومات مت : ت ج (2603) منها : ت ، سه : ج (2604) : ا ، افرقه : ت ج (2605) : ا ، الكهنيه : ت ج (2607) محتاجين : ج ن ، محتاجا : ت (2608) اليها : ن ، اليهم : ت ج (2609) : ا ، كهن : ت ج (2610) : ا ، كهن جدول بمقدس : ت ج (2611) : ع [الخروج ٢٨/٢٨] ، وهيه عل مصحوتيه : ت ج (2612) ترى : ت ، تقابل : ج (2613) : ع [الاحبار ١/٢١] ، بى اهرن : ت ج (2614) : ، ولا بنوت اهرن : ت ج (2615) يسهو : ت ، يسهى : ج (2616) : ا ، المقدش طما : ت ج (2617) : ا ، قدشيم ... طما : ت ج

متعمد⁽²⁶¹⁸⁾ كما يرتكب اكثر الاشرار⁽²⁶¹⁹⁾ كبائر المعاصي ، وهم متعمدون

⁽²⁶²⁰⁾ . لذلك امر بقرايين تكفر عن نجاسة المقدس ومقدساته⁽²⁶²¹⁾ . منها

شيء للعمد⁽²⁶²²⁾ . ومنها شيء للسمو⁽²⁶²³⁾ على انواعها وهي تيوس الحج

وتيوس لرؤس الشهور والتيس المرسل⁽²⁶²⁴⁾ كما بين في موضعه⁽²⁶²⁵⁾

حتى لا يظن المتعمد⁽²⁶²⁶⁾ انه لم يرتكب عزيمة لما نجح مقدس الرب ، 5

بل يعلم انه كفّر عنه بالتيس⁽²⁶²⁸⁾ قال : لئلا يهلكوا في نجاستهم⁽²⁶²⁹⁾

(١١٠-ب) م وقال | فيحمل هرون اثم الاقداس الخ⁽²⁶³⁰⁾ ، وتكرر هذا المعنى كثيرا .

اما نجاسة البرص⁽²⁶³¹⁾ فقد بينا امرها ، والحكماء⁽²⁶³²⁾ عليهم السلام

ايضا بينوا ذلك ، واعلمونا به ، وان الاصل المقرر فيها انها عقاب على

النيمة⁽²⁶³³⁾ . وان ذلك التغير يتدئ في الحيطان⁽²⁶³⁴⁾ فان تاب ، 10

فذلك هو المقصود ، وان دام على عصيانه تعدى ذلك التغير لقراشه

وأثاث بيته وان استمر على عصيانه امتد لثيابه ، ثم لجسمه وهذا معجز

خلد في الملة مثل ماء الخائنة⁽²⁶³⁵⁾

وفائدة هذا الاعتقاد بينة النفع مضافا⁽²⁶³⁶⁾ الى كون البرص يتعدى ،

والناس كافة يعافونه . يكاد أن يكون ذلك بالطبع . واما كون الطهر 15

(2618) : ا ، مزيد : ت ج (2619) : ا ، الرشيم : ت ج (2620) : ا ، مزيد :

ت ج (2621) : ا ، بقربوت تكفر عل طومات مقدس وقديس : ت ج (2622) :

ا ، لزدون : ت ج (2623) : ا ، لشجبه : ت ج (2624) : ا ، شيرى هرجليم وشعيرى

راش حدشيم وشعير هشتلج : ت ج (2625) موضعه : ت ، مواضعه : ج (2626) : ا ،

المزيد : ت ج (2627) : ا ، طبا مقدس ي . ي [الله : ج] : ت ج (2628) : ا ، نتكفر لو

بسمير : ت ج (2629) : ع [الاحبار ٣١/١٥] ، ولايموتو بطايم : ت ج (2630) : ع

[الخروج ٣٨/٢٨] ، ونسا اهرن ات عون هقدشيم وجو : ت ج (2631) : ا ، طومات

صرمت : ت ج (2632) : ا ، الحكيم : ت ج (2633) : ا ، لشون هرع : ت ج . [انظر

عركين ١٦ ب] (2634) انظر [الاحبار ٤٨/١٤-٣٤] (2635) : ا ، ماشوطه : ت ج انظر

[العدد ١١-٣١/٥] (2636) مضافا : ت ، مضاف : ج

منه : عصفوران حيان طاهران وعود ارز وقرمز وزوفتى ⁽²⁶³⁷⁾ ، فقد عاتل ذلك فى المدرشوت [التاويلات] لكن لا يليق بغرضنا ، وما علمت انا الى هذا الوقت علة شئ من ذلك ولا ماعلة عود ارز وزوفى وخطب احمر فى عجلة حمراء ⁽¹⁶³⁸⁾ . وكذلك حزمة زوفى ⁽²⁶³⁹⁾ التى تُرثس بها دم الفصح ⁽²⁶⁴⁰⁾ لا ⁽²⁶⁴¹⁾ اجد شيئا استند اليه فى تخصيص هذه الالوان .

واما علة تسمية العجلة الحمراء ذبيحة خطاء ⁽²⁶⁴²⁾ فهو كونها يتم بها طهارة من تنجس بالميت ⁽²⁶⁴³⁾ ويدخل المقدس ⁽²⁶⁴⁴⁾ بعد ذلك ، المعنى انه منذ انتجس بالميت ⁽²⁶⁴⁵⁾ فقد حُرِّم عليه دخول المقدس ⁽²⁶⁴⁴⁾ واكل الاشياء المقدسة دائما ⁽²⁶⁴⁶⁾ ، لولا هذه العجلة ⁽²⁶⁴⁷⁾ التى تحملت هذا الاثم مثل الصفيح ⁽²⁶⁴⁹⁾ [الذى يضعه الكاهن على جبهته] الذى هو يكفر عن النجاسة ⁽²⁶⁵⁰⁾ ومثل التيوس المحرقة ⁽²⁶⁵¹⁾ ، ولهذا صار الذى يشتغل بالعجلة وبالتيوس المحرقة ينجس الثياب ⁽²⁶⁵²⁾ مثل التيس | المرسل ⁽¹⁻¹¹¹⁾ م ⁽²⁶⁵³⁾ الذى يعتقد انه من عظيم ما تحمله من الآثام ينجس من دنا منه . فقد عللنا من هذه الجملة ما علمنا تعليله بحسب ⁽²⁶⁵⁴⁾ ما يبدو لنا

فصل مع [٤٨]

10

الفرائض ⁽²⁶⁵⁵⁾ التى تضمنتها الجملة الثالثة عشرة ⁽²⁶⁵⁶⁾ هى التى احصيناها فى : احكام المأكولات المحرمة ⁽²⁶⁵⁷⁾ وفى احكام الذبيحة ⁽²⁶⁵⁸⁾

(2637) : ع [الاحبار ٤/١٤] ، بعض اوزو ازوب و شنى تولعت و شنى صفرىم : ت ج (2638) : ا ، عص ارز وازوب و شنى تولعت فى فره ادمه : ت ج (2639) : ا ، اجوت [- ازوب : ج] : ت ج (2640) : ا ، الفصح : ت ج (2641) : لا ، ت : لم : ج (2642) : ا ، فره ادمه حطالت : ت ج (2643) : ا ، نطالمت : ت ج (2644) : ا ، المقش : ت ج (2645) : ا ، بالميت : ت ج (2646) : ا ، القدشيم لعولم : ت ج (2647) : ا ، القره : ت ج (2647) : ا ، الحطال : ت ج (2649) : ا ، الصيص : ت ج (2650) : ا ، مرصه عل هطوماه : ت ج (2651) : ا ، صفرىم هنسفرىم : ت ج (2652) عوسق بفره و بصفرىم هنسفرىم مطا بحديم : ت ج [مشنه ، زعيم ٥١١٢ ، العدد ١٩/٢١ ، ٨٤١٠ ، الاحبار ٢٨/١٦] (2653) : ا ، صفرىم هشتىم : ت ج انظر [الاحبار ٢٦/١٦] (2654) بحسب : ج ، حسب : ت (2655) : ا ، الصوت : ت ج (2656) العشرة : ج ، العشر : ت (2657) : ا ، هلكوت ما كلوت اسوروت : ت ج (2658) : ا ، هلكوت شحيطة : ت ج

وفي احكام النذور والاقوات⁽²⁶⁵⁹⁾ . وقد⁽²⁶⁶⁰⁾ بينا في هذه المقالة⁽²⁶⁶¹⁾

وفي شرح « ابوت » فائدة هذه الجملة⁽²⁶⁶²⁾ بكلام مستقصي بليغ جدا
ونحن نزيد ذلك بيانا بتتبع آحاد الفرائض⁽²⁶⁶³⁾ المحصاة هناك.

فاقول إن كل ما حرّمته الشريعة علينا من المآكل كلها غذاؤها
مذموم. وليس فيما حرّم علينا ما يوهّم أنه لا ضرر فيه الا الخنزير والشحم،⁵
وليس الامر كذلك. فان الخنزير اربط مما ينبغي وكثير الفضلات واكثر
ما كرهته الشريعة لكثرة⁽²⁶⁶³⁾ قذارته⁽²⁶⁶⁴⁾ واغذائه بالاقدار. وقد علمت
مشاحنة⁽²⁶⁶⁵⁾ الشريعة على رؤية الاوساخ ولو في الفحص في المعسكر
⁽²⁶⁶⁶⁾ فكيف في داخل المدن . ولو اتخذت الخنازير⁽²⁶⁶⁷⁾ غذاء لصارت
الاسواق ، بل البيوت اقذر من بيت الادب⁽²⁶⁶⁸⁾ كما ترى بلاد¹⁰
الفرنج الآن .

قد علمت قولهم عليهم السلام⁽²⁶⁶⁹⁾ فم الخنزير مثل بالوعة العذرة⁽²⁶⁷⁰⁾ .

(١١١-ب) ٢ وكذلك شحوم البطن⁽²⁶⁷¹⁾ تشبع وتفسد الحضم وتولد دما باردا لزجا |
والحرق اولى بها . وكذلك الدم⁽²⁶⁷²⁾ والميتة⁽²⁶⁷³⁾ عسرة الحضم رديئة
(٢٩٤-١) ٣ الغذاء . ومعلوم ان الفريسة تصبح | هي نبيلة⁽²⁶⁷⁴⁾
¹⁵

واعلم ان هذه العلامات اعني الاجترار وانشقاق الظلف⁽²⁶⁷⁵⁾

في البهائم والاجنحة والفلوس في السمك ليس⁽²⁶⁷⁶⁾ وجودها سبب الحل

(2659) : ١ ، هلكوت نديم وزيروت : ت ج (2660) : تكرري : ج (2661) :
الفصل ٣٥ من هذا الجزء (2662) هذه الجملة : ت ، الجملة هذه : ج (2663) لكثرة ...
ت ، لشدة ... ج (2664) قذارته : ت ج ، لقذارته : ت (2665) مشاحنة : ت ، مشاحنة : ج
(2666) انظر [الثانية ٢٣/١٥-١٣ ، الفصل ٤١ من هذا الجزء] (2667) الخنازير : ت ،
الخنزير : ج (2668) : ١ ، هكذا : ت ج (2669) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2670) :
١ ، حزير كصواه عوبرت دوى : ت ج [بركوت ١٢٥] (2671) البطن : ت ، البطون : ت ج
(2672) الاحبار ١٧/١٢ (2673) الثانية ٢١/١٤ (2674) : ١ ، الطريقة تحلت نبيه هيا :
ت ج [نبيلة : جيفة] (2675) الظلف : ت ، الاغلاف : ج (2676) ليس : ج ، ليست : ت

ولا عدها سبب الحرمان. وانما هي علامة يعلم بها النوع المحمود من النوع المذموم. اما علة وريد عضلة الورك ⁽²⁶⁷⁷⁾ فنصوصة. واما علة عضر [مقطوع] من الحيوان ⁽²⁶⁷⁸⁾ فهي كونه يُكسب قساوة. وهكذا ايضا كان يفعل ملوك الامم ⁽²⁶⁷⁹⁾ حينئذ. وكذلك ايضا كان يفعل لعبادة الوثن ⁽²⁶⁸⁰⁾ اعني انه كان يُقطع من البيمة عضو مخصوص ويؤكل.

5 واما تحريم اللحم مع الحليب ⁽²⁶⁸¹⁾ فع كونه غذاء غليظا جدا بلا شك ، ويوجب امتلاء كثيرا، فاليعد عندي ان يكون لعبادة الوثن ⁽²⁶⁸⁰⁾ في ذلك مدخل. لعل هكذا كان يؤكل في عبادة من عبادتها اوفى عيد من اعيادهم. وما يؤكد هذا عندي كون تحريم اللحم مع الحليب ⁽²⁶⁸¹⁾ انما ذكره مرتين في اول التشريع به عند ذكره فريضة الحج : ثلاث مرات في السنة النخ ⁽²⁶⁸²⁾. فكأنه يقول عند حجكم ودخولكم : في بيت الرب المهلك ⁽²⁶⁸³⁾ لا تطبخ ما تطبخ هناك على صورة كذا ، كما كانوا هم يفعلون. هذا هو الاقوى عندي في علة حرمانه ، لكنني لم ار ذلك مسطورا في ما طالعته من كتب الصابئة.

15 واما الامر بذبح الحيوان فضروري. وذلك ان الغذاء الطبيعي للانسان انما هو من الحبوب النابتة من ⁽²⁶⁸⁴⁾ الارض ، ومن لحوم الحيوان. وافضل اللحوم هو الذي ابيع لنا أكله. وهذا مالا يجهله طيب ، (١١٢-١) م فلما دعت ضرورة ⁽²⁶⁸⁵⁾ جودة الغذاء لقتله قصد اسهل موته له ، وحرّم ان يُعذّب بالمذبح الفاسد ، ولا يُنحر ، ولا يُقطع منه عضو كما بينا.

(2677) : ا ، جيد هنش : ت ج [انظر التكوين ٣٣/٣٢] (2678) : ا ، ابر من حي : ت ، انظر [التكوين ٤/٩ ، الثانية ٢٣/١٢ ؛ سبرين ١-٥٧ ، حولين ٧١ ب] (2679) : ا ، الجويم : ت ج (2680) : ا ، لمبوده زره : ت ج (2681) : ا ، بر بجلب : ت ج انظر [الخروج ٢٢/١٩ ، الثانية ٢١/١٤] (2682) : ع [الخروج ٢٣/٢٤ ، ١٧/٢٣] شلس نصيم بشه : ت ج (2683) : ا ، لبيت ي . ي الهيك : ت ج (2684) : من : ت ، في : ج (2685) ضرورة : ت ، الضرورة : ج

وكذلك حرّم ان يذبح إيتاه [أبوه] وابنه في يوم واحد⁽²⁶⁸⁶⁾ احتياطاً

وابعاداً إياك ان يذبح منها⁽²⁶⁸⁷⁾ الولد امام الام. فان ألم الحيوان لذلك عظيم جداً. اذ لا فرق بين الم الإنسان لذلك وألم سائر الحيوان ، لان محبة الام وحنينها⁽²⁶⁸⁸⁾ على الولد ليس هو تابعا⁽²⁶⁸⁹⁾ للنطق بل لفعل القوة المتخيلة الموجودة في اكثر الحيوان ، كوجودها في الإنسان. وكان هذا 5 الحكم مخصوصاً بالثور والشاة⁽²⁶⁹⁰⁾ لأنها التي يحل لنا أكلها من الأهلية المعتاد أكلها في الاكثر ، وهي التي يعرف منها الام من الولد.

وهذه هي العلة ايضاً في إطلاق الام من العن⁽²⁶⁹¹⁾ لأن البيض التي

قد حضنت في اكثر الامر ، والفراخ المحتاجة للام لا تصلح 10 للأكل. فاذا اطلق الأم وفرت بنفسها ، فلا تتألم برؤية اخذ الاولاد وقد يكون ذلك داعياً في الاكثر لترك الكل. اذ الذي يؤخذ لا يصلح للأكل على اكثر الامر. واذا كانت هذه الآلام النفسانية راعيتها⁽²⁶⁹³⁾ الشريعة في البهائم والطائر ، فكيف في حق اشخاص نوع الانسان بجملة ولا تعترضني بقولهم عليهم السلام⁽²⁶⁹⁴⁾ : من يقول : مرحمتك تصل الى الافراخ الخ⁽²⁶⁹⁵⁾ . لان ذلك احد الرأيين اللذين ذكرناهما⁽²⁶⁹⁶⁾ اعنى رأى 15

(١١٢-ب) م من يرى ان لا علة للشريعة الا بمجرد الارادة ، ونحن | انما تبعتها
الرأى الثاني.

(2686) : ا ، اوتوات بنو يوم احد : ت ، انظر [الاحبار ٢٢/٢٨] (2687)
منها : ت ، - : ج (2688) حنينها : ت ، حنينها : ج ، شفقها : ن (2689) تابعا : ت ، تابع : ج
(2690) : ا ، بشوروشه : ت ج (2691) : ا ، شلوح حقن : ت ، انظر [الثانية ٢٢/٧-٦]
(2692) التي : ت ، الذي : ج (2693) راعيتها : ت ، رعتها : ج (2694) عليهم السلام :
ج ، ف. ل : ت (2695) : ا ، هاومر عل قن صفور يميمو رحيك وجو : ت ج [مشه ،
بركوت ٣/٥] (2696) : ا ، الفصل ٣١، ٣٦ من هذا الجزء

وقد نبهنا على تبين التوراة لعلة تغطية الدم ⁽²⁶⁹⁴⁾ وكون ذلك مخصوصا بالوحوش الطاهرة والطيور النظار ⁽²⁶⁹⁸⁾. ومع ما شرعنا به من تحريم المأكول الحرام شرعنا ايضا بنذور الحرام ⁽²⁶⁹⁹⁾ وهو انه متى قال الانسان هذا الخبز او هذا اللحم حرام على حرم عليه اكله ، كل هذا رياضة لحصول القناعة ، وكف شهوة الاكل والشرب. قالوا النذور ⁵ سياج للتقشف ⁽²⁷⁰⁰⁾ ولما كان النساء يسرع اليهن الغضب لسهولة انفعالهن وضعف انفسهن ، فلو كان امر أيمانهم راجعا اليهن لكان في ذلك نكد عظيم في المنزل وشتات وفساد نظام. اذ هذا النوع من الطعام حلال للزوج حرام على الزوجة. وهذا حرام على البنت حلال للام. فلذلك ¹⁰ أسند الامر لرب المنزل في كل ما يتعلق به.

الا ترى ان من هي حاكمة نفسها ولا هي تابعة لرب المنزل ⁽²⁷⁰¹⁾ يدبرها فخكمها حكم الرجال في النذور ⁽²⁷⁰²⁾ اعني من لازوج لها ومن ⁽²⁷⁰³⁾ لا اب لها ، او من بلغت أشدها اعني المراهقة ⁽²⁷⁰⁴⁾. واما علة الزهد ⁽²⁷⁰⁵⁾ فينة جدا وهي التزهيد في شرب الخمر الذي قد اهلك ¹⁵ الاولين والآخرين : كثيرون والاقوياء قتلوا به ⁽²⁷⁰⁶⁾. وهؤلاء ايضا غرّوا بالخمر الخ ⁽²⁷⁰⁷⁾. فجاء من حكم الزهد ⁽²⁷⁰⁵⁾ ما تراه من تحريم : من كل ما يخرج من جفنة الخمر ⁽²⁷⁰⁸⁾ ابعادا زائدا حتى يقتصر الناس

(2697) : ١ ، كسلى هدم : ت ج (2698) : ١ ، بجه طهوره وعوف طهور : ت ج ، انظر [الفصل ٤٦ من هذا الجزء] (2699) : ١ ، بندري اسور : ت ، انظر [العدد ٣٠-١٧/٣] (2700) : ١ ، ندرم سيح لفریشوت : ت ج [مشنه ، ابوت ١٣/٣] (2701) : المنزل : ج ، منزل : ت (2702) : ١ ، الندرم : ت ج (2703) : من : ت - ج (2704) : ١ ، بوجرت : ت ج (2705) : ١ ، الزيروت : ت ج (2706) : ١ ، ريم و عصوم كل هر و حيو : ت ج . انظر [الاثال ٢٦/٧] (2707) : ع [اشيا ٧/٢٨] ، وجم اله بين شجو و جو : ت ج (2708) : ع [القضاة ١٣/١٣] ، مكل اثر يصا مجفن هيبن : ت ج

منه على الضرورى، لان الذى يحنّيه سُمّي: قديسا (2709) وألحق بدرجة
(١١٣-١) م كا هن عظيم فى القداسة (2710) | حتى لا يتنجس ولو بأبيه وامه (2712)
مثله (1327) هذا التعظيم كله لكونه زهد فى الشرب. (2714)

فصل مط [٤٩]

- 5 الفرائض (2655) التى تضمنتها الجملة الرابعة عشرة هى التى احصيناها
فى كتاب النساء واحكام فى محرمات الجماع وهجنة البهائم وفرائض الختان
(2715) من هذه الجملة. وقد تقدم الاخبار بغاية هذه الجملة (2716). والآن
(٢٩٤-ب) ج ابتدئ بتبيين جزئياتها، فاقول: من المعلوم ان الاصدقاء | امر يضطر
الإنسان اليه فى جميع عمره، قد بين ذلك ارسطو فى تاسعة الاخلاق.
10 اما فى حال صحته، وسعادته فيستلذ بأنسهم له، وفى حال ضيقته يلجأ
اليهم، وعند شيخوخته وضعف جسمه يستعين بهم. وهذا المعنى موجود
فى الاولاد اكثر واعظم، وكذلك فى الاقارب. وانما يتم الاخاء والتحابب
(2717) والتعاون بالاقارب فى الانساب حتى أن القبيلة الواحدة اذا جمعها
جد واحد، ولو بعد، حصل بينهم من اجل ذلك محبة ومعونة بعضهم
لبعض وشفقة بعضهم على بعض الذى هو اكبر مقاصد الشريعة.
15 فن اجل هذا المعنى حرمت العهارة (2718) لما فى ذلك من افساد
الانساب وكون المولود منها اجنيا للناس كلهم (2719) لا يعرف له عصابة
(2720)، ولا يعرفه احد من عصبه وهذه اردى حالة فى حقه، وفى
(١١٣-ب) م حق والده. ومعنى اخر عظيم فى علة | تحريم العهارة (2718) وهو منع كثرة

(2709) : ا، قدوش : ت ج (2710) : ا، كهن جدول ... القدوش : ت ج
(2712) : ا، ع [العدد ٦/٧]، لايطا واولا بيو ولا مو : ت ج (2713) مثله :
ت -، ج (2714) الشرب : ت ج، الشراب : ن (2715) : ا، سفر نشيم وهلكوت
ايسورى بياه وكلاى بهه ومصوت ميله : ت ج (2716) الفصل ٣٥ من هذا الجزء (2717)
التحابب : ت، التحاب : ج (2718) : ا، القدش [هى الزنا أمام الاصنام لتقديدها] : ت ج
[انظر : الثانية ١٨/٢٣] (2719) كلهم : ج -، ت (2720) عصابة : ت، عصب : ج

الشرة في النكاح ومداومته . لان باختلاف اشخاص العاهرات (2721)

يزداد الشره اذ ليس تحرك الانسان لشخص واحد قدألفه دائماً كتحركه (2722) لاشخاص مستجدة مختلفي الصور والحالات ، وفي تحريم

العاهرة (2718) فائدة عظيمة جدا ، وهو (2723) منع الشرور لان لو كانت

العاهرة (2718) مباحة لقصد المرأة الواحدة عدة رجال في وقت واحد 5

بحسب الاتفاق ، فلا بد من التنازع ، وفي اكثر الامر يقتل بعضهم بعضا او يقتلونها كالامر (2724) المتعارف دائماً : والى بيت الزانية تبادروا (2725).

فلمنع هذه الشرور العظيمة وجلب المنفعة (2726) العامة وهي معرفة

الانساب حرمت عاهرة المرأة والرجل (2727) ولم يوجد وجه حل (2728)

10 للنكاح الا بافراد امرأة وزيجها (2729) بالاشهار ، لانه لو قُنع في ذلك

بالافراد فقط ، لكان اكثر الناس يجيب العاهرة (2730) لداره مدة ما متفقاً

عليها بينها ، ويقول هي زوجة فلذلك فرض عقد وعمل (2731) ما يكون

تخصيصها له به وهو الخطبة (2732) ، وان يشهر ذلك وهو عقد النكاح (2733)

وبوعز دعا بعشرة رجال الخ (2734) ، وقد لا يتفق اجتماعها ولا ينتظم امر

15 منزلها فبُوح في الطلاق ولو صح الطلاق بالقول فقط ، او باخراجها

من داره لكانت امرأة ترتاد غفلة وتخرج وتدعى الطلاق او اذا زانها

شخص ادّعت هي والزاني انها قد طُلقت من قبل .

فلذلك شرعنا انه لا يصح طلاق (2735) الا بكتاب يشهد بذلك :

فليكتب لها كتاب طلاق الخ (2736) ولكون التهم بالزنى | والالوهام الواقعة (١١٤-١) م

(2721) : ١ ، القنشوت : ت ج (2722) كتحركه : ت ، كحرته : ج (2723) وهو :

ت ، وهي : ج (2724) كالامر : ت ، فالامر : ج (2725) : ع [اريا ٧/٥] ، وبيت زونه يتجوددو : ت ج (2726) المنفعة : ت ، المنافع : ج (2727) : ١ ، القدش والقدش :

ت ج (2728) حل للنكاح : ت ، حل النكاح : ج (2729) زيجها : ت ، زيجها : ج (2730) : ١ ، قدشه : ت ج (2731) عقد وعمل : ت ، عقدا وعمل : ج ن (2732) :

١ ، الاروسين : ت ج (2733) : ١ ، النسوتين : ت ج (2734) : ع [راعوت ٢/٤] ، ويقع

بعرعره انشيم وجو : ت ج (2735) طلاق : ت - ، ج (2736) : ع [التثنية ١/٢٤] ،

وكتب له سفر كريتوت وجو : ت ج

فيه كثيرة جدا في حق المرأة ، شرعنا بإحكام الخائنة (2737) التي تلك القصة
موجبة لكل امرأة ذات زوج ان تصون نفسها غاية الصيانة ، وتحتاط
غاية الاحتياط اياك ان يمرض قلب زوجها منها لتوقع هول ماء الخائنة
(2737) ، لأنها ولو كانت بريئة وامنت (2738) على نفسها لكان ذلك الفعل
الذي يفعل بها يفتدى منه اكثر الناس بكل ما يملك ، بل يفضل الموت على
5 تلك الفضيحة العظيمة ، وهي كشف رأس المرأة ونثر شعرها وتمزيق
ثيابها حتى ينكشف الصدر وتطويقها في جميع المقدس (2739) بمحضر الاشهار
نساء ورجالا (2740) وبمحضر المحكمة العليا (2741) .

فانحسم بهذا التوقع آذواء عظيمة تفسد نظام عدة منازل . ولما
كانت كل فتاة بتول (2742) معرضة للزواج لكل من اتفق لم يلزم فيها
10 الازيمتها (2743) لمن خدعها لانه أولى بها . وذلك اجبر لصدها بلا شك
من زيجة الغير لها . فان لم تُرد ذلك هي او ابوها فيزن المهر (2744) وزيد
في عقاب الغاصب (2745) وليس له ان يطلقها كل ايامه . (2746)

واما تعطيل الزواج بامرأه الاخ المتوفى بغير ولد (2747) فنصوص ان
كانت سيرة قديمة قبل اعطاء التوراة (2748) ابقها الشريعة (2749) . واما
15 خلع النعل (2750) فهي لشناعة تلك الافعال في سيرة تلك الازمنة
لعله يتنى من تلك الشناعة والزواج بارملة الاخ (2752) بين هو ذلك
في نص التوراة : هكذا يصنع بالرجل الخ . فيدعى في آل اسرائيل الخ .

(2737) : ا ، شوط : ت ج (2738) امت : ت ، آنة : ج (2739) : ا ،
المقدس : ت ج (2740) رجالا : ت ، رجال : ج (2741) : ا ، بيت دين فجدول : ت ج
[انظر : العدد ١٨/٥] (2742) : ا ، كل نمره بتوله : ت ج (2743) زيجتها : ت ، زواجها :
ج (2744) : ا ، الا ونس : ت ج (2745) انظر [الخروج ١٦/٢٢] (2746) : ع [الثانية
٢٩/٢٢] ، لا يوكل شلحه كل يمي : ت ج (2747) : ا ، اليوم : ت (2748) : ا ،
من توراة : ت ج [انظر : التكوين ٨/٢٨] (2749) انظر : [الثانية ٢٥/٦ - د] (2750) :
ا ، الحليص : ت ج (2751) اما : ت ج ، امر : ن (2752) : ا ، وييم : ت ج

(2753) وقد يتعلم من قصة (2754) يهودا خلق (2755) كريم، وعدالة في الأحكام.
وذلك من (2756) قوله : لتذهب بما عندها لكلا يلحقنا خزي فاني قد
ارسلت الجدى | هذا (2757).

(١١٤-ب) م

وبيان ذلك هو ان تكاح العاهرة (2758) قبل اعطاء التوراة (2742)

5 كتكاح الانسان زوجته بعد اعطاء التوراة (2742). اعني انه فعل مباح
لا كراهة فيه اصلا، ودفع الأجرة المتفق عليها للعاهرة (2758) حينئذ كدفع
مهر المرأة (2759) لها الآن عند الطلاق، اعني ان ذلك حق من حقوق
المرأة المتعين عليه غُرمه. فقول يهودا : لكلا يلحقنا خزي (2760) يعلمنا
ان امور النكاح كلها، ولو الحلال منها عار علينا الحديث فيه. وينبئ
10 السكوت عنه، واخفاؤه، ولو ودّي ذلك لمضرة في مال (2761) كما ترى
يهودا فعل في قوله أوّل (2762) ان نخسر، وتفوز بما اخذته من ان نشهر
(2763) الطلب ونصير عارا. فهذا هو الخلق الفاضل الذي تعلمناه من تلك
القصة.

واما العدالة التي استفدناها فهو قوله متبرّئا من غضبها، وانه لم
15 ينكل، ولا نقص (2764) ما اتفق معها عليه : فاني قد ارسلت الجدى
هذا (2760) لا شك ان كان ذلك الجدى في غاية الجودة في نوعه. ولذلك
اشار اليه وقال : هذا (2765) وهذه هي (2766) العدالة التي انتحلوها عن

(2753) : ع [التثنية ٢٥/٩٠-٩١]، التوراة ككه يسه لايش وجو ونقرا شو بيرال
وجو : ت ج (2754) انظر : [التكوين ٣٨] (2755) خلق : ت ، و تمر خلق : ج
(2756) من : ت ، ان : ج (2757) : ع [التكوين ٢٣/٣٨] ، تقع له فن نحبه لبوز هيو
شلتى مجدى حزه [+ واته لامصاته : ج] ، ت ج (2758) : ا ، القدشه : ت ج (2759) :
ا ، كتوبت اشه : ت ج (2760) قسم من رقم : 2757 (2761) مال : ت ، المال : ج
(2762) اول : ت ، اول : ج (2763) اشهر : ت ج ، نشهد : ن (2764) نقص : ت ج ،
نقص : ن (2765) : ا ، حزه : ت ج (2766) هي : ت ، - : ج

(٢٩٥-١) ج يعقوب واسحق و ابراهيم ان لا يُغَيَّرَ | لفظ ولا يخلف ميعاد⁽²⁷⁶⁷⁾ و توفى⁽²⁷⁶⁸⁾ الحقوق على الكمال والتام. وانه لا فرق بين ما تتسلمه من مال الغير على جهة القرضه ، او الوداعة⁽²⁷⁶⁹⁾ ، او ما يستحق له⁽²⁷⁷⁰⁾ عندك باى جهة⁽²⁷⁷¹⁾ استحق باجرة او غيرها.

- 5 وان مهر كل مرأة كحكم اجرة كل اجير ، ولا فرق بين من يمسك اجرة الاجير⁽²⁷⁷²⁾ او من يتمسك بحق زوجته. ولا فرق بين من يصادر (١١٥-١) م الاجير او من⁽²⁷⁷³⁾ يتسبب له باسباب حتى يخرجها دون اجرة ، او يفعل كذلك مع زوجته ، حتى يخرجها دون مهر. الا تتأمل عذالة هذه الرسوم واحكام عادلة⁽²⁷⁷⁴⁾ كيف حكمت⁽²⁷⁷⁵⁾ في اذاعة سمعة قبيحة⁽²⁷⁷⁶⁾.
- 10 وذلك ان هذا الشرير لم يستحسن⁽²⁷⁷⁷⁾ زوجته التى اذاع عليها سمعة قبيحة (٧٧٧) ، بلا شك ، وانه استسمجها ، ولو⁽²⁷⁷⁹⁾ اراد طلاقها⁽²⁷⁸⁰⁾ كحكم كل⁽²⁷⁸¹⁾ من يطلق زوجته ، لما كان له من ذلك مانع ، لكنه لو طلق ، لازمه القيام بحقها ، فجعل لها⁽²⁷⁸²⁾ الامور الفاجرة⁽²⁷⁸³⁾ كي يتخلص منها دون غرامة فاقتات عليها ، وشنع بالخال للتمسك بالحق المتعين لها عليه وهو خمسون درهماً⁽²⁷⁸⁴⁾ لان هذا مهر البتل⁽²⁷⁸⁵⁾ المحدود 15 فى التوراة. فلذلك حكم عليه تعالى بان يغرم مائة درهم⁽²⁷⁸⁶⁾ مطردا⁽²⁷⁸⁷⁾ على الاصل :

(2767) ميعاد : ت ، ميعادا : ج (2768) توفى : ت ج ، توفية : ن (2769) الوداعة : ت ، الودعية : ج (2770) له : ت - ، ج (2771) باى جهة : ت ، الغير باى وجه : ج ؛ الغير باى جهة : ن (2772) : ا ، كوش سكر سكير : ت ج (2773) من : ج ، - : ت (2774) : ع [الثنية ٨/٤] ، الحقيم ومشقطين صديقين : ت ج (2775) حكمت : ت ، حرمت : ج (2776) : ا ، موصيا [فى ج موصيا] ثم ر : ت ج (2777) لم يستحسن : ت ، ثم زوجته : ج (2778) : ا ، موصيا [عليه : ساقطة من ج] ثم ر : ت ج (2779) ولو : ت ، لو : ج (2780) طلاقها : ت ، طلقها : ج (2781) كل : ت - ، ج (2782) لها : ت ، له : ج (2783) : ا ، علياوت دريم [انظر : الثنية ١٤/٢٢] (2784) : ا ، حشيم كسف : ت ج (2785) : ا ، مهر هيتولوت : ت ج (2786) : ا ، مائة كسف : ت ج (2787) مطردا : ت ، مطرد : ج

ومن تحكم الآلهة عليه يعرض صاحبه مثلين⁽²⁷⁸⁸⁾ وكالقانون في الشهود الزور⁽²⁷⁸⁹⁾ كما قد بينا⁽²⁷⁹⁰⁾. كذلك هذا المذيع سمعة قبيحة⁽²⁷⁹¹⁾ رام ان يخسرهما الخمسين⁽²⁷⁹²⁾ المتعينة، قبيلته غُرمَ مائة. هذا هو عقاب تمسكه بالحق المتعين عليه، ورومه اخذته، وكان عقاب تلم عيرضها، وقد فيه لها بالزنا، ان تلم عيرضه بالضرب بالسوط: ويؤدبونه،⁵ ⁽²⁷⁹³⁾ وكان عقاب ايثاره الشره، وطلب مجرد اللذة ان ألزم بها دائما: ولا يستطيع ان يطلقها طول عمره⁽²⁷⁹⁴⁾ لان الداعي كل⁽²⁷⁹⁵⁾ ما جرى انما⁽²⁷⁹⁶⁾ كان استساجه لها، وهكذا تُطَبّ الاخلاق الرديئة، اذ كان طيبها الامر الالهى الاتبرح لك وجوه العدل ظاهرة بيّنة في جميع احكام هذه الشريعة عند التامل الجيّد 10

تأمل كيف سوى⁽²⁷⁹⁷⁾ بين حكم اذاعة سمعة | قبيحة⁽²⁷⁷⁶⁾ الذى (١١٥-ب) م رام التمسك بالحق المتعين قبيلته؛ وبين حكم السارق⁽²⁷⁹⁸⁾ الذى اخذ مال غيره، وجعل حكم شاهد الزور⁽²⁷⁹⁹⁾ الذى رام الاذية، وان كان لم تقع لحكم من قد آذى وتعدى اعنى السارق والمذيع سمعة قبيحة⁽²⁸⁰⁰⁾، 15 الحكم فى ثلثهم شريعة واحدة وحكم واحد⁽⁸⁸⁰¹⁾.

فأعجب كل التعجب من حكمة احكامه تعالى كما تعجب من حكمة مصنوعاته قال: الصخر الكامل الصنيع الذى كل طريقه حكمة⁽²⁸⁰²⁾ يقول كما

(2788): ع [الخروج ١٩/٢٢]، اشيرير شيمون الميم يسلح لشيم ارعه: ت ج (2789):
 ا، وكدين عديم زومين: ت ج (2790): ا، الفصل ٤١ من هذا الجزء (2791): ا،
 الموصيا شم رع: ت ج (2792) الخمسين: ت، حسن: ج (2793): ع [الثنية ١٨/٢٢]،
 ويسرو او تو: ت ج (2794): ع [الثنية ١٩/٢٢]، لا يوكل شلحه كل يميرو: ت ج (2795)
 الداعي كل: ت، داعيه لكل: ج، داعيه: ي (2796) انما: ت، ان ما: ج (2797) سوى:
 ت، سارى: ج (2798): ا، الجنب: ت ج (2799): ا، عذروم: ت ج (2800):
 ا، الجنب. موصيا شم رع: ت ج (2801): ا، توره است ومشفط احد: ت ج [المد
 ١٦/١٥] (2802): ع [الثنية ٤/٣٢]، هسور تيم فلو كى كل دركيو مشفط: ت ج

ان⁽²⁸⁰³⁾ مصنوعات في غاية الكمال، كذلك احكامه في غاية العدالة لكن عقولنا مقصرة عن ادراك كمال كل ما صنع وعدالته كل ما حكم به، وكما تدرك بعض عجائب مصنوعات في اعضاء الحيوان، وحركات الافلاك. كذلك تدرك عدالة بعض احكامه، والذي خفي عنا من النوعين جميعا، اكثر من الذي ظهر بكثير جدا. ونرجع الى غرض الفصل.

5

اما تحريم الفواحش⁽²⁸⁰⁴⁾ فالامر فيها كلها راجع لتقليل النكاح، وكرهته، وان لا يقصد منه الا لاقل القليل.

اما تحريم اللواط و [مضاجعة] البهيمة⁽²⁸⁰⁵⁾ فين جدا إذا كان الامر الطبيعي يكره ان يؤتى منه الا لضرورة⁽²⁸⁰⁶⁾.

- فناهيك الامر الخارج عن مجرى الطبيعة وطلب مجرد اللذة والفواحش⁽²⁸⁰⁴⁾ من الاناث يجملتن يجمعهن معنى واحد، وذلك المعنى هو ان⁽²⁸⁰⁷⁾ الامر الاكثرى جدا هو ان كل واحدة منهن موجودة مع الشخص دائما⁽²⁸⁰⁸⁾ في منزله، وهي سهلة التأتى له قريبة المآخذ لا كلفة في احضارها ولا يمكن الحاكم الانكار على شخص | في وجود هذه عنده. فلو كان حكم الفاحشة (١١٦-١) م
- ⁽²⁸⁰⁹⁾ حكم كل خالية⁽²⁸¹⁰⁾ عن الزوج⁽²⁸¹¹⁾، اعنى انها يجوز زيجتها ويكون فيها من الحرمان كونها غير زوجة⁽²⁸¹²⁾، لكان اكثر الناس في معثرة مزاناتهن⁽²⁸¹³⁾ دائما، فلما حرّم نكاحهن اصلا وردعنا عن ذلك باشدّ ردع، اعنى بالموت من المحكمة وقطع الصلة⁽²⁸¹⁴⁾ وانه لا سبيل لنكاح هؤلاء، اُمن التطرّق اليهن وانصرفت الهم عنهن⁽²⁸¹⁵⁾.

(2803) كما ان : ت ج ، ان كا : ن (2804) : ، العريوت : ت ج [المعنى الحرى : العورات] (2805) : ا ، زكورو بهمه : ت ج [انظر : الاحبار ١٨/٢٣-٢٢] (2806) الفرورة : ت ، الضرورة : ج (2807) ان : ت ج ، - : ن (2808) دائما : ت ، دائمة : ج (2809) : ا ، المروء : ت ج (2810) كل : ج ، - : ت (2811) الفتوى : ت ج (2812) زوجة : ت ، زوجة : ن ج (2813) مزاناتهن : ت ، منازاتهن : ج (2814) : ا ، بميت بيت دين وبكرت : ت ج (2815) وانصرفت الهم عنهن : - ت ، انصرفت الهمه عنهم : ج

اما وجود هذا معنى السهولة في كل فاحشة⁽²⁸¹⁶⁾ ، فذلك بين جدا .
وذلك ان الانسان اذا كانت له زوجة .

فمن المشهور الاكثرى ان أمها ، وجدتها وبناتها ، وبنات بنتها ،
واختها ، موجودات عنده⁽²⁸¹⁷⁾ في اكثر الاوقات وان الزوج عاشر
5 بين دائما في دخوله وخروجه ، وتصرفاته ، كذلك ايضا المرأة كثيرا
ما تبأشر اخا زوجها⁽²⁸¹⁸⁾ ، والديه ، وولده .

فاما وجود الانسان مع اخواته وخالاته ، وعماته وزوجة عمه ،
وتربيته معهن فذلك بين الاكثرية وهؤلاء هن جملة العورات من الاقارب
(2819) فاعتبرهن . فهذا احد المعاني التي من اجلها حرّم الاقرباء⁽²⁸²⁰⁾ .

10 واما المعنى الثاني فهو عندي مراعاة الحياء ، وذلك ان وقوع هذا
الفعل بين الاصل والفرع⁽²⁸²¹⁾ قحة عظيمة جدا ، اعنى نكاح الأم
او البنت ، فحرّم على الاصل والفرع⁽²⁸²²⁾ ان ينكح احدهما | الاخر . ولا (٢٩٥- ب) ج
فرق بين ان ينكح الاصل للفرع⁽²⁸²³⁾ او الفرع للاصل⁽²⁸²⁴⁾ او يجتمع
اصل وفرع في نكاح شخص ثالث اعنى ان يكون شخص واحد قد
15 انكشف كشفة نكاح على اصل وفرع . فن اجل هذا حرّم الجمع | بين (١١٦- ب) م
المرأة وأمها ، ونكاح زوجة الاب وزوجة الولد . لان هذه كلها هي
كشف عورة شخص واحد⁽²⁸²⁵⁾ لعورة اصل وفرع . والاخوة مثل
اصل وفرع⁽²⁸²⁶⁾ .

فلما حرّمت الاخت ، حرّمت ايضا اخت الزوجة ، وزوجة
20 الاخ . لان ذلك اجتماع شخصين باصل وفرع في نكاح شخص ثالث .

(2816) : ا ، عروه : ت ج (2817) عنده : ت ، عندها : ج (2818) زوجها :
ت ، زوجه : ج (2819) : ا ، العريوت شل شاربسر : ت ج (2820) : ا ، شاربسر : ت ج
(2821) الاصل والفرع : ت ، الفرع والاصل : ج (2822) الاصل والفرع : ت ، اصل
وفرع : ج (2823) الاصل للفرع : ت ج ، - : ن (2824) او الفرع للاصل : ت ج ، اصل
الفرع او فرع الاصل : ن ، - : ن (2825) واحد : ج ، ن ، - : ت (2826) والاخوة
مثل اصل وفرع : ت ، - : ج

ولما (2827) عظم حرمان اجتماع الاخوة ؛ وجعلها كاصل وفرع ، بل
الاخوان (2828) كشخص واحد ، لذلك حرّم ايضا نكاح الخالة ، لانها
مقام الام ، والعمّة لانها (2829) مقام الاب .

- وكما لم تُحرّم بنت العمّ ، ولا بنت العمّة ، كذلك لم (2830) تُحرّم
لا بنت الاخ ، ولا بنت الاخت قياسا ، سواء . واما كون العم تحل له 5
زوجة ابن اخيه ، ويُحرّم على ابن الاخ زوجة عمه ، فذلك يُبين بحسب
المعنى الاول لأن ابن الاخ موجود على الاكثر في دارعه والعمّاه زوجة
عمّه كإلتمامه بزوجة اخيه . واما العم فليس هو موجودا (2831) كذلك في بيت
ابن اخيه ولا المام له بزوجه الا ترى ان الوالد لما كان ملما بزوجة ابنه
كالمم ابنه بزوجه كان الحرمانان (2832) سواء وبحكم اعدام واحد . (2833) 10

واما علة تحريم نكاح الحائض وأمرأة رجل (2834) ، فذلك أبين
مما يُطلب له علة ، وقد علمت انه حرّم (2835) علينا الا لتلذذ بعورة
(2836) باى وجه كان ، ولو بالنظر قصداً اللذة على ما بينا في احكام
الجماع المحرم (2838) . وهناك (2839) بينا انه لا يحلّ في شريعتنا اجالة الكفر

- في الجماع بوجه ، ولا تحريك الإنعاط بوجه من الوجوه . وان الانسان 15
(١١٧-١) م إذا انعظ بغير قصد ، يلزمه ان يصرف خاطره لفكرة أخرى . ويروى
في شيء اخر الى ان يذهب ذلك الإنعاط .

(2827) ولما : ت ، - : ج (2828) الاخوان : ت ج ، الاخوين : ن ، الاخين : ي (2829)
لانها : ت ، - : ج (2830) لم : ت ، لا : ج (2831) موجودا : ت ، موجود : ج (2832)
الحرمانان : ت ج ، الحرمان : ن (2833) : ا ، بمته تحت [اتت : ج] : ت ج (2834) : ا ،
التد واشت ايش : ت ج (2835) حرم : ت ، يحرم : ج (2836) : ا ، بعوره : ت ج
(2838) : ا ، حكيت اسورى ييا : ت ج [مشته تورده ، اسورى ييا ٢١/١-٢] (2839)
هناك : ج ، هنا : ت ،

قالوا الحكماء⁽²⁸⁴⁰⁾ عليهم السلام⁽²⁸⁴¹⁾ في آدابهم المكّلة للفضلاء

⁽²⁸⁴²⁾ : يا بني ! اذا أترفك هذا البشيع ، اسحب الى المدرسة ؛ ان كان

حديدا فينبوب ، وان كان حجرا فيتفجر لانه قيل⁽²⁸⁴³⁾ : ليست كلمتي

كالنار يقول الرب وكالمطرقة التي تحطم الصخر⁽²⁸⁴⁴⁾ . يقول لانه يؤدبا له

5 ان⁽²⁸⁴⁵⁾ انعطت وتاملت ، فاذهب الى المدرسة⁽²⁸⁴⁶⁾ ، اقرأ وانظر

واسأل وتُسأل يذهب ذلك الألم بلا شك . واجب من قوله هذا

البشيع⁽²⁸⁴⁷⁾ واي بشاعة !⁽²⁸⁴⁸⁾ وليس هذا الادب من اجل الشريعة

فقط ، الا والامر ايضا كذلك عند الفلاسفة .

قد اعلمتك بقول ارسطو بنصه قال : هذه الحاسة التي هي عار

10 عاينا يعني حاسة اللمس الداعية لإيثار الاكل والنكاح ، ويسمى في كتبه

الأقوام الذين يؤثرون النكاح واكل الالوان الأخضر⁽²⁸⁵⁰⁾ ويطنب

في تهجينهم والمزؤ بهم ، تجد ذلك في كتابه في الاخلاق وفي كتابه في الخطابة.

⁽²⁸⁵¹⁾ وبحسب هذا الخلق الفاضل الذي يلزم قصده واتخاذ غرضه وكيدا

نهر الحكماء عليهم السلام⁽²⁸⁵²⁾ عن النظر الى البهائم والطيور حينما يسفد

15 هذا على هذه⁽²⁸⁵³⁾ . وهذا هو السبب عندى في تحريم هجنة البهائم⁽²⁸⁵⁴⁾ ،

لأنه من المعلوم انه لا يتحرك شخص نوع لنكاح شخص نوع اخر ، على

(2840) : ا ، الحكيم : ت ج (2841) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2842) للفضلاء :

ت ، - : ج (2843) : ا ، بنى ام فجع بك منوول زه مشكهور لبيت همدش ام برزل هوا

نموج و ام ابن هوا متفو صحن شفاير : ت ج (2844) : ع [ارميا ٢٩/٢٣] [قدوشين ٣٠ ب] ،

هلا كه ذبرى طاش نام ي . ي وكفشيظ يفو صحن صلع : ت ج (2845) : ان : ت ، اذا : ج

(2846) : ا ، لبيت همدش : ت ج (2847) : ا ، منول زه : ت ج (2848) : ا ، نوول : ت ج

(2850) الاخساء : ت ، اخساء : ج (2851) انظر : اخلاق نكوماخيا ١٠/٣ [١١١٨ ب ٣] ؛

الخطابة : ١١/١ [١٣٧٠ / ١١٨] (2852) الحكماء عليهم السلام : ج ، الحكيم ز . ل : ت

(2853) : ا ، همه وعوف يشعه شمزدةقين زه لزه : ت ج [عبوده زره ٣٠ ب] (2854) :

ا ، كلاى همه : ت ج

الاكثر ، الا ان يحمل اليه (2855) باليد كما ترى هؤلاء الاخساء الذين يولدون الابلغال (2856) يفعلون (2857) دائما ، فكرهت الشريعة ان ينحط (2858) (١١٧ - ب) م الشخص من اسرائيل لهذا الفعل لما فيه من الخسارة والفحة والاشتغال | بامور كرهت الشريعة ذكرها. فناهيك مباشرتها الا عند الضرائر ، ولا ضرورة لهذا التركيب .

5

ويبدولى ان علة تحريم الجمع بين النوعين (2859) ايضا في اى عمل كان انما هو ابعاد (2860) عن تركيب نوعين ، اعنى ان (2861) قوله : لا تحرث على ثور وحمار معا (2862) لانه ان جُمع بينهما ، قد يركب احدهما على الاخر . ودليل ذلك كون هذا الحكم عاما لغير الثور والحمار وانما [لم تنه الحرث فقط] بالثور والحمار معا ، بل باى نوعين لكن الكتاب ذكر 10 ماهر واقع [للمثال] (2863) .

وكذلك الختان (2864) ايضا عندى احدى عللها تقليل النكاح واضعاف هذه الآلة حتى يقصر هذا الفعل ويجم ما يمكن وقد ظن ان هذا الختان هو تكميل نقص خلقة ، فوجد كل طاعن موضعا للطعن . وقيل (2865) كيف تكون الامور الطبيعية ناقصة حتى تحتاج لتكميل من 15 خارج مع ما يتبين من منفعة تلك الجلدة لذلك العضو . وليس هذه الفريضة (2866) لتكميل نقص الخلقة ، بل لتكميل نقص الخلق . وتلك الأذبة الجسمية الحاصلة لهذا العضو هي المتصودة التي لم يختل بها شئ من الافعال التي بها قوام الشخص ، ولا بطل (2867) بها التناسل ، لكن نقص

(2855) اليه : ت ، عليه : ج (2856) الابلغال : ت ، البغال : ج ن (2857) يفعلون :

ت ، يفعل : ج (2858) ينحط : ت ، ينهى : ج (2859) النوعين : ت ، نوعين : ج

(2860) ابعادا : ت ، ابعاد : ج (2861) ان : ت ، - : ج (2862) ع [التثنية ١٠/٢٢] ،

لا تحرث بشور وبحمار يحدو : ت ج (2863) ا ، شورو حمور احد شورو حمور واحد كل شئ

مينين الاشد بر مكتوب بهو : ت ج [بياقا ٧/٥] (2864) ا ، المله : ت ج (2865)

قيل : ت ، قال : ج (2866) ا ، المصو : ت ج (2867) بطل : ت ج ، يطل : ن

بها الكتّاب والشره الزائد على ما يحتاج. واما كون الختان يضعف قوة الانعاط ، وقد ربما نقص اللذة ، امر لا شك فيه ، لان العضو اذا اُدُمى ، وازيلت وقايته من اول نشوئه ، فلا شك ، انه يضعف .

وبيان قالوا الحكماء (2868) عليهم السلام (2869) : انه من الصعب

5 ان تفارق المرأة الاقلف الذى جامعها (2870) ، فهذا هو اوكد (2871) اسباب

الختان (2864) عندى ومن | يتبدى (2872) بهذا الفعل الا ابراهيم الذى شهر (١١٨-ب) م

من عفته ما قد ذكره الحكماء (2873) عليهم السلام (2874) فى قوله (2875) : انا اعلم

أنك امرأة جميلة المنظر (2876) وفى الختان (2864) ايضا عندى | (2877) معنى (٢٩٦-١) ج

اخر وكيد جدا وهوان يكونا هل هذا الراى كلهم اعنى معتقدى توحيد (2878)

10 الله لم علامة واحدة جسانية تجمعهم ، فلا يقدر من ليس هو منهم يدعى

انه منهم ، وهو اجنبى ، لانه قد يفعل ذلك كى ينال فائدة ، او يغتال اهل هذا الدين.

وهذا الفعل لا يفعله الانسان بنفسه ، او بولده الا عن اعتقاد صحيح .

لان ما ذلك شرطة فى ساق او كية فى ذراع ، بل امر كان مستصعبا

15 جدا جدا (2879) . معلوم ايضا قدر التحابب (2880) والتعاون الحاصل

بين اقوام كلهم بعلامة واحدة وهى بصورة العهد والميثاق . وكذلك هذه

الختانة (2864) هى (2881) العهد الذى عهد ابراهيم ابونا (2882) على اعتقاد

توحيد الله (2878) .

(2868) : ا ، الحكيم : ت ج (2869) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2870) : ا ، هـ نيك

من همرل تشه لفروش : ت ج [براشيت ربه : ٧٠] (2871) اوكد : ث ، اكذ : ج (2872)

يتبدى : ت ، يتبدى : ج (2873) : ا ، الحكيم : ت ، - : ج (2874) عليهم السلام : ج ، ز .

ل : ت (2875) قوله : ت ، قولهم : ج (2876) : ع [التكوين ١١/١٢] ، هـ نايدي كى

اشه يفت مرآه ات : ت ج (2877) عندى : ت ، - : ج (2878) : ا ، يعود هشم : ت ج

(2879) جدا جدا : ت ج ، حينئذ : ج ، جدا حينئذ : ن (2880) التحابب : ت ، التحاب : ج

(2881) : هـ : جن ، - : ت (2882) : ا ، اينو : ت ج

وكذلك كل من يُخْتَن إنما يدخل في عهد⁽²⁸⁸³⁾ إبراهيم والتزام عهده
لاعتقاد التوحيد : لاكون لك الها ولذلك من بعدك⁽²¹⁸⁴⁾ . وهذا ايضا
(2885) معنى وكيد مثل الاول في تعاميل الختان⁽²⁸⁶¹⁾ ، ولعله اوكد من الاول ،
وكمال هذه الشريعة ، وتخليدها ، انما تمّ بكون الختان في سن⁽²⁸⁸⁶⁾
الصغر ، ففي⁽²⁸⁸⁷⁾ ذلك ثلث حكم .

5

الاولى انه لو ترك الصغير حتى يكبر ، قد لا يفعل .

والثانية⁽²⁸⁸⁸⁾ كونه لا يتألم كتألم الكبير للين جلده ، ولضعف
خياله ، لان الكبير يستهول ، ويستصعب الامر الذي يتخيل وقوعه
قبل ان يقع .

- 10 م (١١٨-ب) والثالثة⁽²⁸⁸⁹⁾ ان الصغير يتهاون والداه | بامرهم عند ولادته لانه لم
تتمكن الى الآن الصورة الخيالية الموجبة لمحبة عند والديه ، لان تلك
الصورة الخيالية انما تتزبد بالمباشرة ، وهي تنمى مع نموه⁽²⁸⁹⁰⁾ ثم تاخذ
في الانحطاط والاعغاء ايضا ، اعنى تلك الصورة الخيالية فان ليس محبة
الاب والام المولود عندهما يولد كمحبتها اياه⁽²⁸⁹¹⁾ وهو ابن سنة ، ولا
محبة ابن سنة كمحبة⁽²⁸⁹²⁾ ابن ست . فلو ترك ستين ، او⁽²⁸⁹³⁾ ثلث ، 15
لكان ذلك يوجب⁽²⁸⁹⁴⁾ تعطيل الختان لشفقة الموالد ومحبة له .

واما عند ولاده فتلك الصورة الخيالة ضعيفة جدا ، وبخاصة عند
الوالد الذى هو المأمور بهذه الفريضة⁽²⁸⁹⁵⁾ .

(2883) : ا ، برت : ت ج (2884) : ع [التكوين ١٧/٧] ، لحيوت لك لاهيم ولزورك
احريك : ت ج (2885) ايضا : ت ، - : ج (2886) تم ... سن [حال : ج] : ت ج ، تم
بالختان وكونه في سن : ن (2887) فن : ت ، في : ج (2888) والثانية : ت ، الثانية : ج
(2889) والثالثة : ت ، الثالثة : ج (2890) نموه : ت ، نماء : ج (2891) اياه : ت ،
له : ج (2892) كمحبة : ت ، كمحبه : ج (2893) او : ت ، - : ج (2894) يوجب : ت ،
تدوجب : ج (2895) : ا ، المصوه : ت ج

واما كون الختان ⁽²⁸⁶⁴⁾ في الثامن ، لان كل حيوان عندما يولد

ضعيف جدا في غاية رطوبة وكأنه الى الان في البطن الى انقضاء سبعة ايام ، وحينئذ ينعد من المباشرين للهواء ⁽²⁸⁹⁶⁾ الا ترى ان في البهائم ايضا لحظ هذا المعنى سبعة ايام يكون مع انه الخ ⁽²⁸⁹⁷⁾ . فكأنه قيل ذلك سقط .

وكذلك في الانسان بعد انقضاء سبعة ايام ⁽²⁸⁹⁸⁾ يُختن وصار الامر مضبوطا 5 ولا تترك امورك الى الاختلافات ⁽²⁸⁹⁹⁾ . وما اشتملت عليه ايضا هذه

الجملة النهي عن افساد آلات النكاح من كل ذكر من الحيوان مطردا ⁽²⁹⁰⁰⁾ على اصل : رسوم واحكام عادلة ⁽²⁹⁰¹⁾ اعني تعديل الامور كلها لا يفرط في الجماع كما ذكرنا ، ولا يعطل ايضا بالكلية الا امر وقال : انثري واكثرى ⁽²⁹⁰²⁾ 10

كذلك هذه الآلة تضعف بالختان ، ولا تستأصل بالقطع بل | (١١٩-١) م

يترك الامر الطبيعي ⁽²⁹⁰⁴⁾ على طبيعته ويُتَحَفَظ من الإفراط ونهى عن ان يتزوج مرضوض الخصيتين ومحبوب الذكر اسرائيلية ⁽²⁹⁰⁵⁾ لانه نكاح فاسد وفعل ⁽²⁹⁰⁶⁾ عبث وتلك الزيجة ⁽²⁹⁰⁷⁾ ايضا تصير معثرة ⁽²⁹⁰⁸⁾

15 لها ولمن طلبها . وهذا بين جدا وللإبعاد عن الفواحش ⁽²⁹⁰⁹⁾ حرم ان ينكح زعيم فتاة اسرائيلية ⁽²⁹¹⁰⁾ ليعلم الزاني والزانية انهما ان فعلا ، فقد صدعا نسلها صدعا لا جبر له ابدا ، ولا ستهجان ابن الزنا ايضا

(2896) للهواء : ت ، الهوى : ج (2897) : ع [الخروج ٢٢/٢٩] ، شبت يميم يميم
عم امو وجو : ت ج (2898) ايام : ج ، - : ت (2899) : ا ، لانتت دبريك لشمورن :
ت ج (2900) مطردا : ت ، مطرد : ج (2901) : ع [التثنية ٨/٤] ، حقيم وشفطيم صديقين :
ت ج (2902) : ع [التكوين ٢٢/١] ، فرووربو : ت ج (2904) الطبيعي : ت ، طبيعي : ج
(2905) : ا ، فصوع ذكرا وكروت شفك يسرائيل : ت ج [انظر : التثنية ١/٢٣] (2906)
فعل : ج ، - : ت (2907) الزيجة : ت ، الزوجة : ج (2908) : ا ، مكشول : ت ج
(2909) : ا ، العريوت : ت ج (2910) : ا ، مزربت يسرائيل : ت ج

دائما في كل سيرة، وكل ملة⁽²⁹¹¹⁾ شرف نسل اسرائيل⁽²⁹¹²⁾ عن الاختلاط بذلك الزنيم⁽²⁹¹³⁾ ؛

ومن اجل شرف الكهان⁽²⁹¹⁴⁾ حرمت عليهم الزانية والمطلقة والمبدولة والكاهن العظيم⁽²⁹¹⁵⁾ الذي هو اشرف الكهان⁽²⁹¹⁴⁾ حرمت عليه ولو

الأملة⁽²⁹¹⁷⁾ ولو الثيب⁽²⁹¹⁸⁾ . وهذا كله بين العلة واذا حرّم⁽²⁹¹⁶⁾ اختلاط الزنماء⁽²⁹¹⁹⁾ في جماعة الرب⁽²⁹²⁰⁾ . فناهيك العبيد والاماء⁽²⁹²¹⁾

واما تحريم مصاهرة الامم⁽²⁹²²⁾ فقد عُلِّل ذلك في نص التوراة: وتأخذ من بناتهم لبنيك النخ⁽²⁹²³⁾ . وكل ما تخفى علته من معظم الاوضاع⁽²⁹²⁴⁾

انما هو للابعاد عن الشرك⁽²⁹²⁵⁾ وهذه الجزئيات التي خفت عنى علتها ،

ولم اعلم ما فائدتها ، سبب ذلك ان ليست الامور المسموعة كالمشاهدة .⁽²⁹²⁴⁾ فلذلك ليس هذا القدر الذي علمته انا من مذاهب الصابئة مما سمعته من الكتب ، مثل ما علم من رأى اعمالهم مشاهدة ، ولا سيما بكون تلك الآراء قد دثرت من مدة⁽²⁹²⁶⁾ أَلْفَي سنة ، او اكثر . فلو علمنا جزئيات تلك الاعمال وسمعنا تفصيل تلك الآراء لتبينت لنا وجوه الحكمة في جزئيات اعمال | القرابين والارجاس⁽²⁹²⁷⁾ وغيرها مما لم تستقل عندي^(119-ب م)

علته لاني لا اشك ان ذلك كله انما هو لنحو تلك الآراء الغير صحيحة من الذهن ، ولا بطلان تلك الافعال⁽²⁹²⁸⁾ الغير مفيدة التي تلفت الاعداد

(2911) ملة : ت ، مذهب : ج (2912) : ا ، زرع يسرائيل : ت ج (2913) : ا ، المزور : ت ج (2914) : ا ، الكهنيين : ت ج (2915) : ا ، زونه وجروشه وحله وكهين جدول : ت ج (2916) ولو : ت - ، ج (2917) : ا ، الله : ت ج (2918) : ا ، يعوله : ت ج (2919) : ا ، مزريم : ت ج (2920) : ع [التثنية ٢٣/٢] ، قهل ي . ي : ت ج (2921) : ا ، عبيد وشفحوت : ت ج (2922) : ا ، الجويم : ت ج (2923) : ع [الخروج ١٦/٣٤] ، ولقحت مبنو قير لبنيك وجو : ت ج (2924) : ا ، الحقيم : ت ج (2925) : ا ، عبوده زره : ت ج (2926) مدة : ج - ، ت (2927) : ا ، القربنوت والطاوت : ت ج (2928) الافعال : ت ، الاعمال : ج

سدى وعبثا⁽²⁹²⁹⁾ وعطلت تلك الآراء عن⁽²⁹³⁰⁾ الفكرة الانسانية عن
البحث فى تصور معقول او فعل مفيد ، على ما بين لنا انبياؤنا ، وقالوا :
وذهبوا وراء مالا فائدة فيه⁽²⁹³¹⁾ وقال ارميا انما ورث آباؤنا الزور | (٢٩٦-ب) ج
والباطل ومالا فائدة فيه⁽²⁹³²⁾ .

5 فتأمل كم مقدار هذا الفساد . وهل هوشى ينبغى ابلاء المجهود
فى ازالته ، ام لا ؟ فعظم الفرائض⁽²⁹³³⁾ كما بينا انما هى لازالة تلك الآراء
ولتخفيف تلك⁽²⁹³⁴⁾ الكلف العظيمة الشاقة ، والتعب ، والنصب ،
الذى وضعوه⁽²⁹³⁵⁾ اولئك لعبادتها . فكل امر ، او نهي شرعى تحقق عنك
علته ، انما هو طب . مرض من تلك الأمراض التى ما بقينا اليوم نعلمها ،
10 والحمد لله على ذلك .

هذا هو⁽²⁹³⁶⁾ الذى يعتقده من له كمال ، ويحقق قوله تعالى . ولم اقل
لذرية يعقوب التمسونى عبثا⁽²⁹³⁷⁾ فقد اتيت على آحاد الفرائض⁽²⁹³³⁾ كلها
التي تضمنتها هذه الجمل⁽²⁹³⁸⁾ ونبتنا على علمها ولم يبق ، مالم اعلمه
منها الاحاد وجزئيات قليلة ، وان كان بالحقيقة قد عللنا ذلك ايضا
15 بالقوة القريبة للمتناهل⁽²⁹³⁹⁾ الفهم .

م (١٢٠-١)

فصل ن [٥٠]

ههنا ايضا امور هى من غوامض التوراة⁽²⁹⁴⁰⁾ قد عثر فيها كثيرون
فينبغى تبينها ، وهى هذه الحكايات التى تُحكى فى التوراة ، التى يُظن
انها لا فائدة فى ذكرها ، مثل وصفه تفرع القبائل من نوح واسماءهم

(2929) : ع [اشيا ٤٩/٤] ، تهو هيل : ت ج (2930) عن : ت ، - : ج (2931) :
ع [ارميا ٨/٢] ، اخرى هتواشر يوعيلو ملكو : ت ج (2932) : ع [ارميا ١٦/١٣] ،
يرمياك شقر نخلو ابوقينو هيل و ابن بم موعيل : ت ج (2933) : ا ، الصوت : ت ج (2934)
تلك : ج ، - : ت (2935) وضعوه : ت ، وضعه : ج (2936) هو : ت ، - : ج (2937) :
ع [اشيا ١٩/٤٥] ، لاسرق لزوع يعقب تهو يقشونى : ت ج (2938) الجمل : ت ، الجملة : ج
(2939) للمتناهل : ت ، المتامل : ج (2940) : ا ، سترى توراه : ت ج

(2941) ومواضعهم⁽²⁹⁴²⁾ . وكذلك « بنو سغير الحورى » ووصف : الملوك

الذين ملكوا فى ارض ادوم⁽²⁹⁴³⁾ ونحو هذه . وقد علمت قولهم ان « مناشه »

الشريـر⁽²⁹⁴⁴⁾ انما كان يعمر مجلسه المنحط بانتقاد هذه المواضع قالوا :

كان يجلس ويفسر [الكتاب] بحكايات الالحاد ويقول ما كان لموسى

ان يكتب⁽²⁹⁴⁵⁾ واخت لو طان تمناع⁽²⁹⁴⁶⁾ وانا اخبرك بجملة ، وبعد ذلك 5

ارجع للتفصيل كما فعلت فى تحليل الفرائض⁽²⁹³³⁾

اعلم ان كل قصص تجده مذكورا فى التوراة ، فهو لفائدة ضرورية

فى الشريعة إما لتصحيح رأى هو قاعدة من قواعد الشريعة ، او اصلاح

عمل من الاعمال حتى لا يقع بين الناس تظالم ، وعدوان . وانا انسق لك

ذلك نسقا .

10

لما كانت قاعدة الشريعة ان العالم محدث ، وان الذى خلق اولا

شخص واحد من نوع الانسان وهو ادم . وما بالعهد من قديم من ادم

لسيدنا موسى⁽²⁹⁴⁷⁾ القان⁽²⁹⁴⁸⁾ وخمس مائة سنة بتقريب . فلو وقع لهم

هذا الاخبار فقط ، لبادر الانسان حينئذ للتشكك . اذ وُجد⁽²⁹⁴⁹⁾ الناس

كلهم⁽²⁹⁵⁰⁾ منفرقين فى اقاصى الارض بجملتها ، وقبائل مختلفة ، وآلـسـن 15 (١٢٠ - ب)

مختلفة متباعدة جدا . فازيل هذا التشكيك بنسبتهم كلهم ، وتفرعهم ، وذكر

اسماء اولئك المشاهير ، فلان بن فلان ، واعمارهم ، والاخبار بموضع

سكنهم ، وبالعلة الموجبة لتفرعهم فى اقاصى الارض ، وبالعلة الموجبة

(2941) اسماءهم : ت ، اسمائهم : جن (2942) التكوين ١٠ (2943) : ع [التكوين

٢٠ ، ٣١] ، بنى سغير هرى ... ملكيم اشر ملكو بارص ادوم : ت ج (2944) : ا ،

منشه مرشح : ت ج (2945) : ا ، هيه يوشب ودورش بهجدوت ثل دونى هيه اوامر لاهيه

لؤلشه لكتوب (2946) : ع [التكوين ٢٢ / ٣٦] ، واحوت لوطى تمنع وجو : ت ج

(2947) : ا ، لشه ريبينو : ت ج (2948) القان : ت ، الى سنة : ج (2949) وجد :

ت ، جد : ج (2950) كلمم : ج ، - : ت

لاختلاف آلتستهم ، وان كان اولهم في موضع واحد ولغة واحدة للكل.
اذ هكذا يلزم لكونهم اولاد شخص (2951) واحد.

وكذلك وصف قصة الطوفان (2952) ، وقصة سدوم ، وعمورة

للاستدلال على الرأي الصحيح وهو : ان للصديق ثمرا ان في الارض

5 لا لها ديانا (2953) . وكذلك وصف تلك الحرب (2954) التسعة ملوك

للاخبار بالمعجزة التي هي ظفر ابراهيم بعدد نزرلا ملك معهم باربعة
ملوك عظماء.

وايضا اعلنا بحميته لقريبه لما كان على عقيدته ، والقي بنفسه

لاخطار الحرب حتى خلصه . وأعلنا ايضا بقناعته ، وشجع نفسه ،

10 وكونه متهاونا بالتكسب محتفلا بكرم الاخلاق. وذلك قوله : لاخيطا ولا

شراك نعل الخ (2955) .

واما وصف قبائل بني سعيير ونسبهم الشخصي ، فذلك من اجل

فريضة واحدة (2956) وذلك انه تعالى امر باستأصال ذرية عماليق (2957)

خاصة وعماليق (2958) انما هو ابن اليغاز من تمناع اخت لوطان (2959) .

15 اما سائر بني عيسو، فما امر بقتلهم، وكان عيسو قد صاهر بني سعيير

كما بين النص ، واولد منهم وملك عليهم ، واختلط نسله بنسلهم ،

وصارت بلاد سعيير كلها وتلك القبائل منسوبة للقبيل الغالب الذي

هم بنو عيسو ، وبخاصة نسل عماليق (2958) لانه كان انجدهم فلولم تبيّن (١٢١-١) م

(2951) شخص : ت ، رجل : ج (2952) : ا ، المبول : ت ج (2953) : ع [المزمور

١٢/٥٧] ، اك فري لصديق اك يش الهيم شوفليم بارصى : ت ج (2954) : ا ، الملست :

ت ج (2955) : ع [التكوين ٢٣/١٤] ، ام نخوط وعدشوك قبل وجو : ت ج (2956) :

ا ، مصره است : ت ج (2957) : ا ، زرع غملى : ت ج (2958) : ا ، غملى : ت ج

(2959) : ا ، تمنع اخوت لوطان : ت ج [انظر : التكوين ١٢/٢٢/٣٦]

(2960) هذه الانساب وتفصيلها، لقتلوا كلهم غفلا، فبين الكتاب قبائلهم، وقال ان هؤلاء الذين ترونهم اليوم في سعيهم ومملك عماليق (2958) ليس هم كلهم بنى عماليق (2958) بل هم بنو فلان وبنو فلان وانما انتسبوا (2961) لعماليق (2958) لكون امه منهم. هذا كله عدل من الله حتى لا يقتل قبيل في غمار قبيل اخر، لان الحكم (2962) انما كانت على نسل عماليق (2958) 5 خاصة، وقد بينا وجه الحكمة في ذلك.

واما علة (2963) وصفه الملوك الذين ملكوا في ارض ادوم (2942) لان من جملة الفرائض (2933) : وليست لك ان تقيم عليك رجلا اجنبيا ليس باخيك. (2964) وهؤلاء الملوك الذين ذكر، ليس منهم احد من ادوم. الا تراه ينسبهم وينسب بلادهم فلان من الموضع الفلاني وفلان من الموضع 10 الفلاني، والاقرب عندي ان كانت سيرتهم واخبارهم مشهورة اعني سيرة اولئك ملوك (2965) ادوم، واتهم تجرأوا (2966) في بنى عيسو وذلوهم (2967)، فذكرهم بهم كأنه يقول: اعتبروا باخوتكم بنى عيسو الذين كان ملوكهم فلان وفلان (2968). وافعال اولئك كانت مشهورة. لان ما رأست (٢٩٧-١) ج ملة شخص من غير نسبها الا وانكى فيها نكابة، اما عظيمة او صغيرة. 15

وبالجملة مثل ما ذكرت لك من بُعد مذاهب الصابئة عنا اليوم. كذلك تواريخ تلك الايام ختمية عنا اليوم. فلو علمناها، وعلمنا تلك التواريخ التي نزلت في تلك الايام لتبين لنا على التفصيل، علة (2969) كثير مما ذكر في التوراة (2970).

(290) تبين : ت، تكن : ج (2961) انتسبوا : ج، انسبوا : ت (2962) : ا، الجزرة : ت ج (2963) علة : ت، - : ج (2964) : ع [الثنية ١٧/١٥]، لا توكل لت عليك ايش نكرى اشر لا احيك هوا : ت ج (2965) : ا، ملكى : ت ج (2967) ذلوم : ت، خلوم : ج (2966) تجرؤوا : ت ج، تفروا : ن (2968) ٢-١ فلان : ت، فلانا : ج (2969) علة : ت، علل : ج (2970) في التوراة : ت ج، - : ن

ومما ينبغي ان تحصله ان ليس اعتبار | الاخبار المكتوبة كاعتبار (١٢١-ب) م
 الاحوال المشاهدة ، لان في الاحوال المشاهدة جزئيات توجب ضرائر
 عظيمة ، لا يمكن ذكرها ، اريطول فاذا تؤمّلت تلك (2971) الاخبار
 يظن الشخص المتأمل أن هذا الاختبار ، فيه (2972) تطويل ، او تكرير .
 5 ولو كان مشاهدا لما حُكي ، لَعلم ضرورة ما قيل . فلذلك اذا رأيت اخبارا
 في التوراة في غير التشريع ، تظن ان ذلك الخبر غير ضروري الوصف ،
 او ان فيه تطويلا او تكريرا (2973) . وعلة (2974) ذلك كونك غير مشاهد
 للجزئيات الداعية لذكر ما ذُكر على ما ذُكر .

من ذلك ذكر المنازل (2975) ، ظاهر الامر انه ذكر مالا فائدة فيه
 10 اصلا . ومن اجل هذا الوهم الذي يسبق الى خاطر قال : فكتب موسى
خروجهم بمراحلهم على حسب امر الرب (2976) . وموضع الحاجة الى ذلك
 عظيم (2977) جدا . وذلك ان جميع المعجزات انما هي يقينية عند الذي رآها .
 فاما في المستقبل ، فيصير ذكرها خيرا ويتطرق (2978) اليه التكذيب عند
 السامع . ومعلوم انه لا يستطيع ، ولا يتصور ان تكون معجزة ثابتة قائمة
 15 على مرور الاجيال للناس كلهم .

ومن معجزات الشريعة ، بل من اعظمها اقامة اسرائيل في التيه
 (2979) اربعين سنة ، ووجود المن فيه في كل يوم . وذلك التيه (2979) هو كما
 ذكر الكتاب : الحيات المحرقة والعقارب والعطش حيث ليس ماء (2980)

(2971) تؤمّلت تلك : ت ، تأملت : ج (2972) هذا الاخبار فيه : ت ج ، هذه الاخبار
 فيها : ن (2973) تطويلا او تكريرا : ج ، تطويل او تكرير : ت (2974) علة : ت ج ، - : ن
 (2975) : ا ، السموت : ت ج (2976) : ع [المدد ٢/٣٣] ، ويكتب مثا ت موصايهم
 لمسيهم مل في افه [ي . ي : ت : ت : ت ج (2977) الى ذلك عظيم : ت ، لذلك عظيمة : ج
 (2978) ويتطرق : ت ، ت ، فيتطرق : ج (2979) : ا ، المدبر : ت ج (2980) :
 ع [الثنية ١٥/٨] ، نحش سرف وعقرب و صامون اشراين ميم : ت ج

قوله : فاذا طال مكث الغمام على المسكن الخ. واذا مكث الغمام الخ.

او يومين الخ (2992)

5 وانا اخبرك بعلة هذا التفصيل كله ؛ وعلة ذلك ان يؤكد القضية لرفع ما كانت الملل تظنه حينئذ. وما هم ظانوه الى اليوم من كون اسرائيل ضلّوا في (2993) الطريق ، ولم يعلموا حيث يسرون كقوله : انهم متحIRON | (١٢٢-ب) م

في الارض (2994) . وكذلك تسميه العرب اليوم اعني المِدْبَر (2979) يسمونه اليه ، ويظنون ان اسرائيل تاهوا وجهلوا الطريق. فاخذ الكتاب يبين ويؤكد ان تلك المراحل الغير منتظمة. وما وقع من التردد في بعضها ، واختلاف مدة (2995) الاقامة في كل مرحلة ، حتى كانت الاقامة في مرحلة واحدة ثمان عشرة سنة ، وفي مرحلة يوما واحدا ، وفي اخرى ليلة واحدة . كل ذلك بتقدير الهى ، وليس ذلك ضلالا في (2996) الطريق ، لكن بحسب ارتفاع عمود الغمام (2997) .

15 فلذلك فصل ذلك التفصيل كله ، وقد بين في التوراة ان تلك المسافة قريبة معلومة مطروقة غير مجهولة ، اعني المسافة التي بين حوريب الذى جاءوه بالقصد كما (2998) امر تعالى : فاعبدوا الله على هذا الجبل (2999) وبين قادش برّنج (3000) الذى هو ابتداء العمارة كما جاء النص : وها نحن في مدينة قادش في طرف تخمك (3001) . وتلك المسافة ممشى احد عشر يوما كما قال (8002) : احد عشر يوما من حوريب على طريق جبل سيعير الى قادش برنج (3003) .

(2992) : ع [العدد ١٩٠٢٢/٩] ، وبهاريك همن وجو ، ويش اشريه همن وجو ، او يومين وجو : ت ج (2993) ضلوا في . ت ، ظلوا : ج (2994) : ع [الخروج ٣/١٤] ، نبوكيم هم بارص : ت ج (2995) مدة : ت ، مدد : ج (2996) في الطريق : ت ، لطريق : ج ن (2997) . همن : ج ت (2998) كا : ت ، - : ج (2999) : ع [الخروج ١٢/٣] ، تعبديون ات خاليم تل مهر فزد : ت ج (3000) ، : قدش برنج : ت ج (3001) : ع [العدد ١٦/٢٠] ، هه انحو بقدش غير مقسه جبوك : ت ج (3002) كر قال : ت ، - : ج (3003) ، ع [الشنية ٢/١] ، احد عشر يوم محورب درك هر سيعر عد قدش برنج : ت ج

وما هذا ما يُضَلَّ (3004) فيه اربعين سنة ، وانما علة ذلك الاسباب
 المنصوصة في التوراة. وهكذا كل قصة تخفى عنك علة ذكرها ، لها سبب
 وكيد. وآجِرِ الامر كله على الاصل الذي نبّهونا عليه عليهم السلام (3005)
 لانها ليست كلاما فارغا لديكم (3006) وان كان فارغا فانه من [سبب] حكم (3007).

5

فصل نا [٥١]

(١-١٢٣) م

هذا الفصل الذي ناتي به الآن ليس يتضمن زيادة معنى على ما قد
 اشتملت عليه فصول هذه المقالة. وانما هو شبه الخاتمة مع تبين عبادة
 مدرك الحقائق الخصيصة به | بعد ادراكه اى شئ هو (3008) وارشاده
 لحصول تلك العبادة التي هي الغاية الانسانية ، واعلامه كيف تكون
 العناية به في هذه الدار حتى (3009) ينتقل : الى حزمة الاحياء (3010) وانا 10
 مفتتح الكلام في هذا الفصل بمثل اضربه لك ؛ فاقول : ان السلطان
 في قصره ، واهل طاعته كلهم منهم قوم في المدينة ومنهم خارج المدينة ،
 وحولاء الذين في المدينة :

منهم من قد استدبر دار السلطان ووجهه متجه في طريق اخرى ؛
 ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومتجه اليه ، وطالب دخول داره ، 15
 والمثول عنده ، لكنه الى الان ما رأى قط سور الدار ، ومن القاصدين
 من وصل الى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها ؛ ومنهم من دخل من
 الباب ، وهو ماشٍ في الدهاليز (3011) ؛ ومنهم من انتهى الى ان دخل قاعة
 الدار ، وحصل مع الملك في موضع واحد ، وهو دار السلطان. وليس

(3004) يفضل : ت ، يظل : ج (3005) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت [انظر
 لقولهم : يروى في الفصول : ١ ، والفصل ٢٦ من هذا الجزء] (3006) : ع [الثنية ٤٧/٣٢] ،
 كي لا يدرك هواكم : ت ج (3007) : ا ، وام رق مواكم موا : ت ج (3008) هو :
 ت ، هي : ج (3009) حتى : ت ج ، التي : ن (3010) : ع [الملك الاول ٢٥/٢٩] ،
 لصرور هميم : ت ج (3011) الدهاليز : ت ، الدهاليز : ج

بحصوله في داخل الدار يرى السلطان، او يكلّمه بل بعد حصوله في داخل الدار، لا بد له من سعى اخر يسماه، وحينئذ يحضر بين يدي السلطان و يراه على بُعد، او على قُرب |، او يسمع كلام السلطان، او يكلّمه. (١٢٣-ب) م

وها انا اشرح لك هذا المثل الذي ابتكرته فاقول : اما الذين هم خارج المدينة فهم كل شخص انسان لا عقيدة مذهب عنده، لا نظرية ولا تقليدية، كاطراف الترك المتوغلين في الشمال، والسودان المتوغلين في الجنوب، ومن ماثلهم ممن معنا (3012) في هذه الاقاليم وحكم هؤلاء كحكم الحيوان الغير ناطق. وما هؤلاء عندي في مرتبة الانسان، وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الانسان، واعلى من مرتبة القرد. اذ 10 قد حصل لهم شكل الانسان، وتخطيطه وتميز فوق تمييز (3013) القرد.

واما الذين هم في المدينة لكنهم قد استديروا دار السلطان، فهم اهل رأى ونظر، وقد حصلت لهم آراء غير صحيحة : اما من غلط عظيم وقع لهم في حال نظرهم او من تقليدهم من (3014) قد غلط، فهم ابدا من اجل تلك الآراء كلها (3015) مروا از دادوا بُعدا عن دار السلطان وهؤلاء شرّ من الاولين بكثير. وهؤلاء هم الذين قد تدعو الضرورة في بعض الازمنة لقتلهم (3016) ومحو آثار آرائهم لئلا يضلّوا (3017) طُرُق غيرهم. 15

واما القاضدون دار السلطان والدخول عنده لكنهم لم يروا قط دار السلطان، فهم جمهور اهل الشريعة اعنى شعوب البلاد المشتغلين بالفرائض (3018)

واما الواصلون الى الدار الذين يطوفون حولها، فهم الفقهاء الذين يعتقدون الآراء الصحيحة تقليدا و يتفقهون في اعمال العبادات، ولم يلمّوا بنظر (3019) في اصول الدين، ولا بحثوا بوجه عن تصحيح اعتقاد | (١٢٤-١) م

(3012) معنا : ت، عندنا : ج (3013) وتميز .. تمييز : ت، تميز تمييزا فوق : ج (3014) من : ت، لمن : ج (3015) كلها : ت، كل ما : ج (3016) لقتلهم : ت، لقتلهم : ج (3017) يضلّوا : ت، يضلّوا : ج (3018) : ا، عى هارص همسين بمصوت : ت ج (3019) بنظر : ت، بالنظر : ج

فاما الذين خاضوا في النظر في اصول الدين فقد دخلوا الدهاليز
والناس هناك مختلفو المراتب بلا شك.

فاما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن ، وتيقن من الامور
الالهية كل ما يمكن تيقنه وقارب اليقين في مالا يمكن فيه الا مقارنة
اليقين ، فقد حصل مع السلطان في داخل الدار.

واعلم يا بُنَيَّ انك طالما أنت مشغول بالعلوم الرياضية وصناعة المنطق
فانك من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها كما قالوا ايضا (3020)
عليهم السلام (3021) على جهة المثل : ابن زوما لا يزال في الخارج (3022).

فاذا فهمت الامور الطبيعية ، فقد دخلت الدار ، وانت تمشي في دهاليزها.
فاذا كتأت الطبيعيات ، وفهمت الالهيات ، فقد دخلت الى (3023) السلطان
في القصر الداخلي (3024) وحصلت معه في در واحدة. وهذه هي درجة
العلماء ، وهم مختلفو الكمال.

فاما من أعمل فكرته بعد كماله في الالهيات ، ومال بحملته نحو الله
عز وجل ، واضرب عما سواه ، وجعل افعال عقله كلها في اعتبارات
الموجودات للاستدلال منها عليه تعالى (3025) ليعلم تدبيره لها على اى جهة
يمكن ان يكون ، فاولئك هم الذين مثلوا في مجلس السلطان. وهذه هي
درجة الانبياء.

فمنهم من وصل من عظيم ادراكه واضرا به عن كل ما سوى الله
تعالى الى (3026) ان قيل فيه : واقام هناك عندا الرب (3027) يسأل ويجاوب ،

١٢٤ - ب) م) ويتكلم ، ويكلم في ذلك المقام المقدس. ومن عظيم اغباطه | بما ادرك : 20

(3020) ايضا : ج ، - : ت (3021) عليهم السلام : ج ، ز. ل : ت (3022) : ا ، حدين
بن زوما مبحوص : ت ج [احجيه ١ : ١] (3023) الى : ت ، - : ج (3024) : ا ، ال همصر
مقنييت : ت ج (3025) تعال : ج ، - : ت (3026) الى : ت ، - : ج (3027) :
ع [الخروج ٢٨/٣٤] ، وبسى شم عم الله : ت ج

لم يأكل خبزا ولم يشرب ماء⁽³⁰²⁸⁾ . إذ قد قوى العقل حتى تعطلت كل

قوة غليظة في الجسم ؛ اعنى انواع حاسة اللمس .

ومن الانبياء من رأى فقط . منهم من رأى على قرب ؛ ومنهم من

رأى على بُعد كما قال : من بعيد تراهى لى الرب⁽³⁰²⁹⁾ وقد تقدم لنا

5 الكلام فى مراتب النبوة⁽³⁰³⁰⁾

فلنرجع الى غرض الفصل وهو التاكيد فى اعمال الفكرة فى الله

وحده بعد حصول العلم به كما بينا . وهذه هى العبادة الخاصة بالمدركين

للحقائق . وكلما⁽³⁰¹⁵⁾ زادوا فكرة فيه والمقام عنده زادت عبادتهم .

اما من يفكر فى الله ويكثر ذكره بغير علم ، بل تبعا لمجرد خيال

10 ما ، او تتبع اعتقاد قلده فيه غيره ، فانه عندى مع كونه خارج الدار (٢٩٨ - ب) ج

وبعيدا عنها ، لا يذكر الله حقيقة ولا يفكر فيه ، لان ذلك الامر الذى

فى خياله ، والذى يذكر بفيه ليس هو مطابقا⁽³⁰³¹⁾ لموجود اصلا . وانما

هو مخترع اخترعه خياله كما بينا فى كلامنا على الصفات⁽³⁰³²⁾ . وانما ينبغى

الاخذ فى هذا النوع من العبادة بعد التصور العقلى . فاذا ادركت الله وأفعاله

15 حسب ما يقتضيه العقل بعد ذلك تأخذ فى الانقطاع اليه وتسمى نحو قربيه ،

وتغلظ بالوصلة التى بينك وبينه ، وهى العقل قال⁽³⁰³³⁾ : فقد أُريت

لتعلم ان الرب الخ.⁽³⁰³⁴⁾ وقال : فاعلم اليوم وردد فى قلبك الخ.⁽³⁰³⁵⁾

وقال : اعلموا ان الرب هو الاله⁽³⁰³⁶⁾ .

(3028) : ع [الخروج ٢٤/٢٨] ، لم لا اكل وميم لاشته : ت ج (3029) :

ع [ارميا ٢١/٢] ، مرحوق .ى .ى زاه ل : ت ج (3030) الجزء الثانى الفصل ٥ هـ (3031)

مطابقا : ت ، مطابق : ج (3032) الجزء الاول الفصل ٥ هـ (3033) قال : ت ، - : ج

(3034) : ع [التثنية ١٥/٤] ، اته هوايت لدعت [+ كى .ى و : ت] جو : ت ج

(3035) : ع [التثنية ٢٩/٤] ، ويدعت هيوم [+ وهشوت ال ليك و : ت] جو :

ت ج (3036) : ع [المزمور ٩٩/٣] ، وهو ك الله هالميم : ت ج

وقد بينت التوراة ان هذه العبادة الاخيرة التي نهى عنها في هذا الفصل (3037) انما تكون بعد الادراك | قال : فاحببتم الرب الهكم وعبدتموه

بكل قلوبكم وبكل نفوسكم (3038) وقد بينا مرات (3039) ان المحبة على

قدر الادراك وبعد المحبة (3040) تكون (3041) تلك العبادة التي قد نهى عنها ايضا

عليهم السلام (3042) عليها وقالوا : وتلك عبادة بالقلب (3043) وهي عندي 5

(3044) اعمال الفكرة في المعقول الاول ، والانفراد لذلك حسب الطاقة .

ولذلك تجدد داود قد اوصى سليمان واكد عليه في هذين اعنى في السعي

في ادراكه ، والسعي في عبادته ، بعد الادراك ، فقال : وانت يا سليمان

ابني فاعرف اله ابيك واعبده الخ . اذا طلبته . فانك تجده الخ (3045)

الخصّص ابدا على الادراكات العقلية لا على الخيالات ، لان الفكرة 10

في الخيالات لا تسمى (3046) معرفة (3047) وانما تسمى (3046) : ما خطر

على قلوبكم (3048) . فقد بان ان القصد بعد الادراك ، الانقطاع اليه ،

واعمال الفكرة العقلية في عشقه دائما . وهذا اكثر ما يتم بالخطوة والانفراد .

ولهذا يكثر كل فاضل الانفراد (3049) ، ولا يجتمع باحد الا لضرورة .

15 تنبيه :

قد بينا (3050) لك ان هذا العقل الذي فاض علينا منه تعالى هو الوصلة

التي بيننا وبينه . وانت الخبير ، ان شئت ان تقوى هذه الوصلة وتغلظها ،

(3037) انما : ج ، - : ت (3038) : ع [التنية ١١/١٣] ، لاجه ات الله [ى .ى : ت] الميكم ولعبدو بكل لبيكم وبكل نفوسكم : ت ج (3039) الجزء الاول ، الفصل ٣٩ ، والجزء الثالث الفصل ٢٨ (3040) : ا ، الابه : ت ج (3041) تكون : ن ، - : ت ج (3042) عليهم السلام : ج ، زمل : ت (3043) : ا ، زو عبوده شلب : ت ج [تعتيت ٢ - ١ ، بركوت] (3044) عندي : ت ، عندنا : ج (3045) : ع [الاخبار الايام الاول ٩/٢٨] ، واته شامه بنى دع ات الهى ابيك وعبد هوو جو ، ام تدرشور [تقشسو : ن] ، صالكو [جو : ت] [+ تمر بنو زحك لعد : ج] : ت ج (3046) تتسمى : ت ، تسمى : ج (3047) : ا ، دعه : ت ج (3048) : ع [حزقيال ٢٠/٣٢] ، هووله عل اوحكم : ت ج (3049) الانفراد : ت ج - بالانفراد : ن (3050) بينا : ت ، بينت : ج [الجزء الثاني ، الفصل ١٢ و ٣٧]

فعلت ؛ وان شئت ان تُضعفها ، و تُرققها اولا اولا حتى تقطعها ، فعلت . وانما تُقوّى هذه الوصلة بـ اعمالها في محبة ، والاقبال على ذلك كما بينا . واضعافها وترقيقها يكونُ باشتغال فكرتك بما سواه .

- واعلم انك ولو كنت اعلم الناس بحقيقة العلم الالهي ، فانك عندما
 5 تخلى (3051) فكرتك | من الله وتشتغل بكليتك بأكل ضروري او بشغل (١٢٥-ب) م
 ضرورة ، فانك قد قطعت تلك الوصلة التي بينك وبين الله ، ولا انت معه حينئذ ، وكذلك ليس هو معك ، لان تلك النسبة التي بينك وبينه قد انقطعت بالعقل في تلك الساعة . ولهذا كان الفضلاء يشاحجون على الاوقات التي يشتغلون فيها عنه ، وحذروا من ذلك وقالوا : لاتصرف
 10 فكرتك عن الله (3052) ، وقال داود : جعلت الرب امامي في كل حين فانه
عن يميني لكي لا اترزعزع (3053) يقول اني لم اخل فكري منه وكأنه يدي
 اليمنى التي لا اغفل (3054) عنها طرفة عين لسرعة حركتها . فلذلك لا اميل
 ان لا اسقط .

- واعلم ان هذه اعمال العبادات كلها كقراءة التوراة والصلاة وعمل
 15 سائر الفرائض (3055) انما غايتها ان ترتاض بالاشتغال باوامره تعالى عن
 الاشتغال بامور الدنيا كانك (3056) اشتغلت به تعالى عما سواه . فان كنت
 تصلّي بتحرّيك شفّتيك ، وانت مستقبل الحائط ، ومفكر في
 بيعك ، وشرائك ، وتقرأ التوراة بلسانك ، وقلبك في بنيان دارك
 من غير اعتبار لما تقرأه .

- وكذلك كلما عملت فريضة (3057) تعملها بجوارحك كمن يحفر حفرة
 20 في الارض ، او يخطب خطبا من الشعراء من غير اعتبار معنى ذلك العمل ،

(3051) تخلى : ت ، تخلى : ج (3052) : ا ، ال تفنوا ل مدعكم : ت ج [شبت
 ١٤٩] ا (3053) : ع المزمور ٨١/١ ، دود شويى . ي لنجدى تيد ك يمينى بل اموط :
 ت ج (3054) اغفل : ت ، يغفل : ج ن (3055) : ا ، الصوت : ت ج (3056) كانك :
 ت ، فكانك : ج (3057) : ا ، مصره : ت ج

ولا عمن صدر، ولا ما غايته. فلا تظن أنك حصلت على غاية، بل تكون حينئذ قريباً ممن قيل فيهم: انت قريب من افواههم وبعيد عن كلامهم ⁽³⁰⁵⁸⁾ ومن هنا آخذ في ارشادك لصورة الرياضة حتى تحصل هذه الغاية العظيمة.

- ٥ (١٢٦-١) م اول ما تأخذ نفسك به هو | ان تُخلّي خاطرك من كل شيء عندما تقرأ تلاوة: اسمع ⁽³⁰⁵⁹⁾ وتُصلّي ولا تنقع من النية في تلاوة: اسمع في الآية الاولى ⁽³⁰⁶⁰⁾. ومن ⁽³⁰⁶¹⁾ الصلوة في البركة الاولى ⁽³⁰⁶²⁾، فاذا صح لك ذلك، وتمكّن سنين ⁽³⁰⁶³⁾، خذ نفسك بعد ذلك بان تكون كلما قرأت التوراة، او سمعتها لا تبرح بكليتك وجملة فكرك متجها نحو اعتبار ما تسمع او تقرأ. فاذا تمكّن ذلك ايضا مدة ⁽³⁰⁶⁴⁾ تأخذ نفسك بان تكون فكرتك ابدا خالصة في كل ما تقرأه من سائر كلام الانبياء حتى في جميع البركات ⁽³⁰⁶⁵⁾. تقصد فيها تأمل ما تلفظ به واعتبار معناه.

- فاذا خلصت لك هذه العبادات، وكانت فكرتك فيها في حال عملها بريئة من الفكرة في شيء من امور الدنيا، فخذ نفسك بعد ذلك ان تشغل فكرك في ضرورياتك، او في فضول عيشك، وبالجملة تعمل 15 فكرك في الامور الدنيوية ⁽³⁰⁶⁶⁾ في حال اكلك او شربك، او في حال كونك في المرحاض، او في حال ⁽³⁰⁶⁷⁾ حديثك مع اهلك او بنيك الاصاغر، او في حال حديثك مع جمهور الناس. فهذه ازمة كثيرة واسعة قد اوجدتها لك تفكر فيها في كل ما | تحتاج اليه من امور القنية وتدير المنزل، والمصالح البدنية.

(3058): ع [ارميا ٢/١٢]، قروب أنه يفهم وروح مكلينهم: ت ج (3059):
 ا، قريات شمع: ت ج. (3060): ا، الكونه قريات شمع بفوق راشون: ج (3061)
 من: ت، في: ج ن (3062): ا، بركة راشونه: ت ج (3063) سنين: ت، سنيئا: ج
 (3064) مدة: ت، - : ج (3065): ا، البركوت: ت ج (3066): ا، ميل: علما: ت ج
 (3067) حال: ت، - : ج

واما في اوقات الاعمال الشرعية ، فلا تشغل الفكرة الا بما انت
عامله كما بينا . واما في وقت خلواتك ⁽³⁰⁶⁸⁾ بنفسك دون احد ، وفي
حال انتباهك على سيرك ، فالخذر ، ثم الخذر ، أن تعمل الفكرة في تلك
الافاق العزيرة في شيء اخر غير تلك العبادة العقلية | ، وهي القرب من الله (١٢٦ - ب) م
والثول بين يديه على الجهة الحقيقية التي اعلمتك ، لاعلى جهة الانفعالات
الخيالية . فهذه الغاية عندى يمكن حصولها لمن اهتل نفسه لها من اهل
العلم بهذا النحو من الارتياض .

واما كون الشخص من الناس يحصل له من ادراك الحقائق والغبطة
بما ادرك حالة يكون بها يحدث الناس ويشغل بضروريات جسمه ،
وعقله كله ، عند ذلك مصروف نحوه تعالى ، وهو بين يديه تعالى دائما
بقلبه ، وهو مع الناس بظاهره ، على نحو ما قيل في الأمثال الشعرية التي
ضربت لهذه المعاني : انى نائمة وقلبي مستيقظ اذا بصوت حبيبي قارعا
الخ ⁽³⁰⁶⁹⁾

فهذه درجة ما اقول : انها درجة الانبياء كلهم ، بل اقول : ان هذه
هي درجة سيدنا موسى ⁽³⁰⁷⁰⁾ المقول فيه : ثم يتقدم موسى وحده الى
الرب وهم لا يتقدمون ⁽³⁰⁷¹⁾ وقيل فيه : واقام هناك عند الرب ⁽³⁰⁷²⁾ ،
وقيل له : وانت فقفت ههنا عندى ⁽³⁰⁷³⁾ كما بينا ⁽³⁰⁷⁴⁾ من معاني هذه
الآيات ⁽³⁰⁷⁵⁾ ؛ وهذه ايضا درجة الآباء ⁽³⁰⁷⁶⁾ للذين حصل من قربهم منه
تعالى ان عرف ⁽³⁰⁷⁷⁾ اسمه بهم للعالم : اله ابراهيم واله اسحق واله يعقوب

(3068) خلواتك : ت ج ، خلوتك : ن (3069) : ع [نشيد الانا شيد ٢/٥] ، انى يشه
ولبي عرقول دودي دوق وجو : ت ج (3070) : ا ، مشه ريننو : ت ج (3071) : ع [الخروج
٢/٢٤] ، ونجش مشه ليدو ال . ي وهم لا يجشو : ج (3072) : ع [الخروج ٢٨/٣٤] ،
ويش شم عم . ي : ت ج (3073) : ع الشنية ٣١/٥] ، واته فة عمد عمدى : ت ج
(3074) : المنظر : الجزء الاول ، الفصل ١٣ : الجزء الثاني ، الفصل ٣٣ : الجزء الثالث ،
الفصل ٥١ (3075) : ا ، الفسوق : ت ج (3076) : ا ، الابوت : ت ج (3077) : ان
عرف : تكرر في : ج

هذا اسمى إلى الدهر⁽³⁰⁷⁸⁾. وحصل من اتحاد عقولهم بادراكه⁽³⁰⁷⁹⁾ ان عقد مع كل واحد منهم معاهدة⁽³⁰⁸⁰⁾ دائمة : فاذا ذكر عهده مع يعقوب الخ.⁽³⁰⁸¹⁾ لان هؤلاء الاربعة اعنى الآباء وموسى سيدنا⁽³⁰⁸²⁾ تبين فيهم من الاتحاد بالله اعنى ادراكه ومحبه ما شهدت به النصوص .

- وكذلك عناية الله بهم وبنسلكهم بعدهم عظيمة. وكانوا مع ذلك قد⁵ يشتغلون بتدبير الناس وانشاء المال | والسعى في الفنية فذلك عندى دليل على انهم عند تلك الاعمال كانوا يعملونها بجوارحهم لا غير ، وعقولهم بين يديه تعالى لا تبرح. ويبدولى ايضا ان الذى اوجب بقاء هؤلاء الاربعة على غاية الكمال عند الله وعنايته بهم مستمرة ، ولو فى حال اشتغالهم بانشاء المال ، اعنى فى حال الرعاية ، والفلاحة ، وتدبير المنزل ، كونهم¹⁰ غايبتهم كانت فى جميع تلك الأفعال للتقرب منه تعالى اى قرب ، لان كان غاية سعيهم فى وجودهم⁽³⁰⁸³⁾ ايجاد ملة تعرف الله وتعبده : وقد علمت انه سيوصى الخ⁽³⁰⁸⁴⁾.

فقد بان لك ان سعيهم كله كانت غايته مصروفة نحو بسط توحيد الله

- فى العالم⁽³⁰⁸⁵⁾ وارشاد الناس لمحبه تعالى. فلذلك صحت لهم هذه الدرجة¹⁵ (3086) اذ تلك الاشتغالات عبادة محضة عظيمة . وما تلك الدرجة درجة يروم مثل الارشاد لحصولها. اما تلك الدرجة التى تقدم ذكرها قبل هذا⁽³⁰⁸⁷⁾ فانها يرام الوصول اليها بذلك الارتياض الذى ذكرناه ، والى الله

(3078) : ع [الخروج ١٥/٣] ، الملى ابراهيم والملى يصحن والملى يعقب زه شحى
لعولم : ت ج (3079) بادراكه : ت ، وادراكه : ج (3080) : ا ، بریت : ت ج
(3081) : ع [الاحبار ٤٢ / ٢٦] ، وكرتني ات برقي يعقب وجو : ت ج (3082) :
ا ، الابوت وشه ربينو : ت ج (3083) وجودهم : ت ، - : ج (3084) : ع [التكوين
١٩/١٨] ، كيد عتيولمن اشريصوه [+ ات بنين ٧١] وجو : ت ج (3085) : ا ،
يخود هشم بولم : ت ج (3086) الدرجة : ت ج ، - : ت (3087) هذا : ت ، هاه : ج

الضراعة فيرفع⁽³⁰⁸⁸⁾ العوائق الحائلة بيننا وبينه، وإن كان أكثر تلك العوائق منا كما بينا⁽³⁰⁸⁹⁾ في فصول هذه المقالة : آثامكم فرقت بينكم وبين
الهكم⁽³⁰⁹⁰⁾ .

- وقد ظهر لي الآن وجه نظر غريب جدا تنحلّ به شكوك وتنكشف
- 5 به اسرار الهية. وذلك أنا قد بينّا في فصول العناية أن على قدر عقل كل ذى عقل تكون العناية به ، فالشخص الكامل الإدراك الذى لا يبرح عقله | عن⁽³⁰⁹¹⁾ الله دائما تكون العناية به دائمة⁽³⁰⁹²⁾ والشخص الكامل (١٢٧-ب) م الإدراك الذى قد تخلى⁽³⁰⁹³⁾ فكرته من الله وقتا ما ، فإنه تكون العناية به وقت فكرته في الله فقط ، تبخلى العناية عنه وقت اشتغاله ، وليس تخليتها عنه حينئذ كتحليتها عمّن لم يعقل قط ، بل تقل تلك العناية. إذ 10 وليس لذلك الكامل الإدراك وقت اشتغاله عقل بالفعل ، وإنما هو ذلك الكامل حينئذ مدرك بقوة قربية.

- ومثاله حينئذ مثال الكاتب الماهر في حال كونه لا يكتب ، فيكون الذى لم يعقل الله بوجه ، كمن هو في ظلام ولا رأى ضوءا قط ، كما 15 بينا⁽³⁰⁹⁴⁾ في قوله : والمتأفقون في الظلمة يصمتون⁽³⁰⁹⁵⁾ .

والذى أدرك وهو مقبل بكليته على معقوله ، كمن هو في ضوء الشمس الصافي.

- والذى قد أدرك وهو مشغول فثاله⁽³⁰⁹⁶⁾ في حلال اشتغاله ، كمن هو في يوم غيم لا تشرق فيه الشمس من أجل السحاب الحاجب بينها 20 وبينه. فلذلك يبدو لي أن كل ما أصابه شر من شرور الدنيا من الانبياء

(3088) فيرفع : ت ، في رفع : ج (3089) انظر مثلا الجزء الثالث ، الفصل ١٢ (3090) : ع [اشيا ٢/٥٩] ، عونيتكم هو مبدلهم بينكم لبن الهيم : ت ج (3091) عن : ت ، عند : ج (3092) دائمة : ج ، دائما : ت (3093) تحل : ت ج ، تحلت : ن (3094) : الجزء الثالث ، الفصل ١٨ (3095) : ع [الملوك الاول ٩/٢] ، ورشيم بحشك يسمو : ت ج (3096) فثاله : ت ، فثله : ج

او الفضلاء الكاملين ، فانه انما اصابه ذلك الشرّ في وقت تلك الغفلة . وعلى قدر طول تلك الغفلة او خساسة الامر الذي وقع به الاشتغال ، يكون عظيم البلية . فان كان الامر هكذا ؛ فقد انحلت الشك العظيم الذي دعا (٢٩٩-١) ج الفلاسفة ان سلبوا العناية الالهية عن كل شخص من اشخاص الانسان | وسوّوا بينهم ، وبين اشخاص سائر انواع الحيوان . وكان دليلهم على 5 ذلك كون الفضلاء الاخير تعثرهم آفات عظيمة .

(١٢٨-١) م وتبين⁽³⁰⁹⁷⁾ | السرّ في ذلك ، ولوعلى مقتضى آرائهم وتكون عناية الله تعالى دائمة بمن حصل له ذلك الفيض المباح لكل من سعى في حصوله . وان عند خلوص فكرة الانسان ، وادراكه له تعالى بالطرق الحقيقية وغطته بما ادرك ، لا يمكن قط حينئذ ان يصيب ذلك الشخص نوع من 10 انواع الشرور لانه مع الله ، والله معه . اما عند اضرابه عنه تعالى الذي هو حينئذ محبوب عن الله فالله⁽³⁰⁹⁸⁾ محبوب عنه ، فهو حينئذ عرضة لكل سرّ يتفق ان يصيبه . لان المعنى الموجب العناية ، والخلاص من بحر الاتفاق ، هو ذلك الفيض العقلي . وقد انحجب وقتنا ما ، عن ذلك الناضل الخير ، او لم يحصل اصلا ، لذلك الناقص الشرير . ولذلك اتفق 15 لها⁽³⁰⁹⁹⁾ ما اتفق .

وقد صح عندى هذا الاعتقاد ايضا من نص التوراة قال تعالى :
واحجب وجهى عنهم فيصبرون ما كلا وتصييم شرور كثيرة وشدائد
فيقولون في ذلك اليوم اليس لأنّ الهنا ليس فيما بيننا اصابتنا هذه الشرور؟

(3100) ويبيّن ان هذه حجب الوجه⁽³¹⁰¹⁾ نحن سببها ، ونحن فاعلو هذا 20 الحجاب ، وهو قوله : وانا احجب وجهى في ذلك اليوم بسبب جميع

(3097) تبين : ت ، تبين : ج (3098) عن الله فانه : ت ، - : ج (3099) لها : ت ، له : ج (3100) : ع [الثنية ١٧/٢١] ، وهترت فتي مهم وهيه لاكل ومعا وهودعوت ربوت وصروت وامر بيوم ههوا ملا عل كي اين الهى بقربى مصاوتى هرهوت هاله . ت ج (3101) : ا ، الهترت فتي : ت ج

الشر الذي صنعه (3102) . ولا شك ان حكم الواحد كحكم الجماعة .

فقد بان لك ان السبب في كون الشخص من الناس مسبباً مع الاتفاق ، وبصير مباحاً لاكل (3103) مثل البهائم هو كونه محبوباً عن الله ، اما اذا كان إلهه في قربه (3104) فلا ينداه شرّاً اصلاً ، قال تعالى : فلا تخف فاني معك ولا تتلفئت فانا الهك الخ (3105) ، وقال : اذا اجتزت في المياه

فاني معك او في الانهار | فلا تغمرك الخ . (3106) التقدير : اذا اجتزت في المياه (١٢٨ - ب) م

فاني معك لا تغمرك الانهار (3107) . لان كل من تأهّل حتى فاض عليه ذلك

العقل لزمته العناية ، وامتنعت عنه الشرور كلها قال : الرب معي لا اخاف وماذا يصنع البشر (3108) ، وقال : فتقرب اليه وصالحه (3109) . يقول

10 اتجه نحوه و (3110) تسلم من كل سوء .

تأمل نشيد المصائب (3111) تجده يصف تلك العناية العظيمة ،

والوقاية ، والحماية من جميع الآفات الجسدية العامة والخاصة بشخص دون شخص لا ماهو منها تابع لطبيعة الوجود ، ولا ماهو منها من مكاييد الانسان قال : اذ ينقذك من فخ الصياد ومن وباء الاهواء بريشه

15 يظللّك ، وتحت اجنحته تعصم ، يكون لك حقه مجنبا وترساً لا تخشى

من هول الليل ، ولا من سسهم يطير في النهار ، ولا من وباء يسرى

في الدجى ، ولا من غائلة تفسد في الظهيرة (3112) .

(3102) : ع [للتنية ١٨/٣١] ، وانكى هتر استير فتى بيوم مهوا عل كل هرث
اشرعه : ت ج (3103) لا كل : ت ، لا كول : ج (3104) : ا ، الميو بقربو : ت ج
(3105) : ع [اشيا ١٠/٤١] ، ال تبرا كي اذك اني ال تشع كي اني الميك وجو : ت ج
(3106) : ع [اشيا ٢/٤٣] ، كي تعبر بيم اذك اني و بنهروت لا يشطفوك وجو : ت ج
(3107) التقدير ... الانهار : ت ج ، - : ن [: ا ، كي تعبر بيم و اني اذك هنهروت
لا تشطفوك : ت ج] (3108) : ع [المزمور ٦/١١٧] ، الله لي لا ايرامه يسه لي ادم : ت ج
(3109) : ع [ايوب ٢٢/٢٢] ، هكن ناعمو و شلم : ت ج (3110) : و : ت ، - : ج
(3111) : ا ، شير شل فنجيم : ت ج (3112) : ع [المزمور ٩٠/٦-٣] كي هوا يصيلك
مفح يفرش مدر هووت بار تو يسك لك وتحت كنفيو تحمه صنه و سمحه استولا تبرا مفح ليله
محس يعوف يوم مدر بافل و هلك مقطب يشود صبرم : ت ج

ووصل لوصف الحماية من مكاييد الناس أن قال : إنك لو اتفق ان
تعب في معركة حرب منتشرة ، وانت في حال طريقك ، حتى لو قتل الف
قتيل عن شمالك ، وعشرة آلاف عن يمينك ، كما نذاك (3113) شرّ بوجه ،
الا تنظر وترى بعينك (3114) حكم الله ، ومكافاته لأولئك الشريرين الذين
قتلوا ، وانت سالم. وذلك قوله : تسقط عن جانبك الالوف وعن يمينك 5
الربوات واليك لا يقترب السوء بعينيك تنظر ذلك وتعين مجازاة
المنافقين (3115) .

ثم تبع ذلك بما تبع من العناية ، ثم أعطى العلة في هذه الحماية العظيمة
(3116) وقال : ان السبب في هذه العناية العظيمة بهذا الشخص : أنجيه

لانه تعلق بي ارقيه لانه عرف اسمي (3117) . وقد بينا في فصول تقدمت 10
(١٢٩-١) م ان معنى معرفة الاسم (3118) | هو ادراكه فكأنه يقول هذه الحماية لهذا
الشخص ليا عرفني وعشقتني بعد ذلك. وقد علمت الفرق بين الحب
والعاشق (3119) لان افراط المحبة حتى لا يبقى فكر في شيء اخر غير ذلك
المحبوب هو العشق.

وقد بينت (3120) الفلاسفة ان القوى (3121) البدنية في حال الشباب 15
تعوق (3122) عن اكثر الفضائل الخلقية. فناهيك عن هذه الفكرة الصافية
الحاصلة عن كمال المعقولات المؤدية لعشقه تعالى فانه من المحال ان
تحصل مع غليان الاخلاط الجسمية (3123) . لكن كلما ضعفت قوى الجسم
وخمدت نار الشهوات قوى العقل وانبسطت انواره ، وصفا ادراكه ،

(3113) نذاك : ت ج ، دناك : ن (3114) بعينك : ت ، بعينك : ج (3115) :
ع [المزمور ٩٠ / ٨-٧] ، يقول مصدك الف وربيه ميميك اليك لا يحش رق بعينك تبيط
وشلمت رشيم تراه : ت ج (3116) العظيمة : ت ج ، عظيمة : ن (3117) : ع [المزمور
٩٠ / ١٤] ، كي بي حشق واظلهوا شجبهو كي يدع شئ : ت ج (3118) : ا ، يدبت هشم :
ت ج (3119) : ا ، اوهب وحوشق : ت ج (3120) بينت : ت ، بين : ج (3121)
القوى : ت ج ، القوة : ن (3122) تعوق : ج ، تعيق : ت (3123) الجسمية : ت ، الجسانية : ج

وتَغْبِطُ بما أدرك حتى اذا طعن الكامل في السن ، وقارب الموت ، زاد ذلك الادراك زيادة عظيمة ، وتعظم الغبطة بذلك الادراك والعشق للمُدرَك الى ان تفارق النفس الجسد . حينئذ في حال تلك اللذة ، وعن هذا المعنى اشاروا الحكماء ⁽³¹²⁴⁾ في موت موسى وهرون ومريم ان ثلاثهم ماتوا بقبلة ⁽³¹²⁵⁾ وقالوا ⁽³¹²⁶⁾ :

5

ان قوله : فات هناك موسى عبد الرب في ارض مؤاب بامر الرب ⁽³¹²⁷⁾ يعلم انه مات بقبلة ⁽³¹²⁸⁾ . وكذلك قيل في هرون : بامر الرب

ومات هناك ⁽³¹²⁹⁾ . وكذلك قالوا في مريم : هي ايضا ماتت بقبلة ⁽³¹³⁰⁾ لكن لم يُذكر فيها : بامر الرب ⁽³¹³¹⁾ ، لكونها امرأة لا يحسن ذكر

10 هذا المثل فيها ، الغرض ان ثلاثهم ماتوا في حال لذة ذلك الادراك من شدة العشق وجروا الحكماء ⁽³¹³²⁾ عليهم السلام ⁽³¹³³⁾ في هذا القول

على الطريق ⁽³¹³⁴⁾ الشرعية المشهورة التي تُسمى الادراك | الحاصل عند (١٢٩-ب) م شدة عشقه تعالى | قبلة ⁽³¹³⁵⁾ كما قال : ليقبلني بقبَلٍ فيه الخ ⁽³¹³⁶⁾ . (٢٩٩-ب)

فهذا النحو من الموت الذي هو السلامة من الموت بالحقيقة، انما 15 ذكروا الحكماء ⁽³¹³²⁾ عليهم السلام ⁽³¹³³⁾ انه حصل لموسى وهرون ومريم.

اما بقية الانبياء والفضلاء ، فدون هذا لكنهم بالجملة يقوى ادراك عقولهم عند المفارقة كما قيل : ويسير بِرُّك امامك ومجد الرب يجمع شملك ⁽³¹³⁷⁾ . ويبقى ذلك العقل بعد ذلك البقاء الدائم على حالة واحدة ،

(3124) : ا ، الحكميم : ت ج (3125) : ا ، شلشن مشر بنشيقه : ت ج (3126) : بياثرا ١٧ - ١ (3127) : ع [التنية ٥/٣٤] ، ويمت شم مشه عبده بارص مؤاب حل في الله : ت ج (3128) : ا ، ملد شمت بنشيقه : ت ج (3129) : ع [العدد ٣٨/٣٣] ، وكذلك قيل في امرن حل في ي . ي ويمت شم : ت ، - : ج (3130) : ا ، اف هيا بنشيقه [بنشيقه : ج] منه : ت ج (3131) : ا ، حل في الله [ي . ي] : ت ج (3132) : ا ، الحكميم : ت ج (3133) : عليم السلام : ج ، ز . ل : ت (3134) : الطريق : ت ، الطريقة : ج (3135) : ا ، نشيقه : ت ج (3136) : ع [نشيد الانا شيد ٣/١] ، يشقني منشيقوت فيهو : ت ج (3137) : ع [اشعيا ٨/٥٨] ، وهلك لفنيك صدقك كبود يهوه يا سفك : ت ج

اذ قد ارتفع العائق الذى كان يحجبه بعض الاوقات. ويكون بقاءه فى تلك اللذة العظيمة التى ليست هى من جنس لذة البدن كما بينا فى تأليفنا و بين غيرنا قبلنا. وخذ (3138) نفسك يفهم (3139) هذا الفصل واجعل وكدك فى تكثير تلك الاوقات التى انت فيها مع الله، او فى السعى نحوه. وفى تقليل تلك الاوقات التى انت فيها مع غيره، وغير ساع نحوه، فى هذا الارشاد 5 كفاية بحسب غرض هذه المقالة.

فصل نب [۵۲]

ليس جلوس الانسان وحركته وتصرفاته وهو وحده فى بيته كجلوسه، وحركته، وتصرفاته (3140)، وهو بين يدي ملك عظيم. ولا كلامه وانبساطه، وهو بين اهله، وقرابته (3141)، ككلامه وهو (۵) 10 فى مجلس الملك. فلذلك من آثار الكمال الانسانى وان يكون: رجل الله (۱-۱۳۰) م (3142) حقيقة، وتنبه، ويعلم | ان الملك العظيم الملاحق له الملازم له دائما اعظم من كل شخص انسان هو ملك (3143) ولو كان داود وسليمان. وذلك الملك الملازم الملاحق هو العقل الفاضل علينا الذى هو الصلة بيننا وبينه تعالى. وكما انا ادركناه بذلك الضوء الذى افاض علينا كما قال: 15 وبنورك تعاین النور (3144). كذلك بذلك الضوء بعينه اطلع علينا. ومن اجله هو تعالى معنا دائما مطلع مشرف: ايستخفى انسان فى الخفايا وانا لا اراه (3145) ؟

فافهم هذا جدا، واعلم انه لما فهمه الكاملون، حصل لهم من الورع، والخشوع، وخوف الله، وتقيته، والحياء منه تعالى بطرق حقيقية 20

(3138) وخذ. ت، فخذ ج (3139) بفهم: ت ج، بافهام ج (3140) تصرفاته ت ج، تصرفها ن (3141) قرابته ت، اقاربه ج (*) وهو ج، ت (3142) ۱. ايش هالم ت ج (3143) ملك ج، ت (3144) ع [المزمور ۱۵/۳۵]، باورك نصراه اور ت ج (3145) ع [ارميا ۲۳/۲۴]، ام يستر ايش معبرم واى لا ارانو ت ج

لاخيالية ، ما جعل باطنهم مع نساتهم ، وفي المرحاض كظاههم مع سائر الناس. كما تجدد سيرة احبارنا المشاهير مع نساتهم : واحد يكشف عرض الكف ويستر عرض الكف⁽³¹⁴⁶⁾ وقالوا ايضا من هو المتواضع ؟ كل من تصرف بالليل مثل ما تصرف بالنهار⁽³¹⁴⁷⁾ .

5 وقد علمت نبيهم عن قامة متصبية⁽³¹⁴⁸⁾ الارض كلها مملوءة من مجده⁽³¹⁴⁹⁾ ليتضرر بهذا كله الامر الذي ذكرت لك. وهو ان نحن دائما بين يديه تعالى وبمحضر سكيته نمشي ونتقلب وعظماء الحكماء⁽³¹³²⁾ عليهم السلام⁽³¹³³⁾ كانوا يتأفقون من كشف رؤسهم لكون الانسان ملابس السكيته⁽³¹⁵⁰⁾ .

وكذلك كانوا يقللون الكلام لهذا الغرض وقد اوضحنا ما ينبغي 10 ايضا⁽³¹⁵¹⁾ من⁽³¹⁵²⁾ تقليل الكلام في الآباء⁽³¹⁵³⁾ فان الله في السماء وانت على الارض فلتكن كلماتك قليلة⁽³¹⁵⁴⁾ . وهذا الغرض الذي

نبتك عليه هو الغرض من اعمال الشريعة كلها ، لانه⁽³¹⁵⁵⁾ بتلك الجزئيات (١٣٠ - ب) م العملية كلها وبتكرارها تحصل رياضة للأحاديث الفضلاء الى ان يكملوا الكمال الانساني فيخافوا الله تعالى ، ويرهبوا ، ويفزعوا ، ويعلموا 15 من معهم⁽³¹⁵⁶⁾ ، فيفعلون بعد ذلك ما يجب .

قد بين تعالى ان غاية اعمال الشريعة كلها حصول⁽³¹⁵⁷⁾ هذا الانفعال الذي قد برهنا في هذا الفصل لمن يعلم الحقائق صحة لزوم حصوله ، اعني

(3146) : ا ، مجله طبع و مكه طبع : ت ج [تدرج ١/٢٠ - ب] (3147) : ا ، اره هوا صنوع كل هفنه بليله كدرك شفته بيوم : ت ج [برکوت ٦٢ - ا] (3148) : ا ، بقومه زقوفه ت ج (3149) : ع [اشعيا ٣/٦] ، مشوم ملوا كل هارص بكبود و ت ج (3150) : ا ، الشكيته ت ج (3151) ، ما يني ايضا حه ت ، - ج (3152) من ت . و ج (3153) : ا ، الابوت ت ج (3154) ع [الجامعه ١١٥] ، كي هالمع بشيم عمل و واته عل هارص عل كن يهيو دريم معطيم ت ج (3155) لانه ت . لانتك - (3156) يردبوا ويفزعوا و يعدوا ت ، رهبون و يفرعون و يعلمون ج (3157) حصول ج ، - ت

خوفه تعالى ، واستهوال امره ، قال : وان لم تحفظ جميع كلام هذه التوراة المكتوب في هذا السفر وتعمل به وتتنق هذا الاسم المجيد الرهيب الرب الهك (3158) .

- فتمامل كيف صرح لك بان القصد كان من كل كلام. هذه التوراة (3159) غاية واحدة ، وهي (3160) اتقاء هذا الاسم الخ (3161) ، واما كون هذه 5 الغاية هي الحاصلة عن الاعمال فتعلم ذلك من قوله في هذا النص ان لم تحفظ لتعمل الكل (3162) . فقد تبين انها من (3163) الاعمال اعمل ولا تعمل (3164) اما الاعمال (3165) التي افادتها التوراة وهي ادراك وجوده تعالى ووجدانيته فتلك الاراء تفيدنا المحبة (3166) كما بينا مرات .
- وقد علمت تاكيذا اكدت التوراة في المحبة (3167) : بكل قلبك 10 وكل نفسك وكل قدرتك (3168) ، لان هاتين الغايتين وهما المحبة والتقوى (3169) تحصلان بالشبهتين المحبة : (3167) تحصل بأراء الشريعة المتضمنة ادراك وجوده على ما هو تعالى (3170) عليه والتقوى (3171) تحصل بجميع اعمال الشريعة كما بينا فافهم هذا التلخيص .

15

فصل نج [٥٣]

م (١-١٣١)

هذا الفصل يتضمن شرح معاني ثلاثة اسماء احتجنا لشرحها وهي الاحسان ، والحكم والعدالة (3172) وقد بينا في شرح الآباء (3173) ان

(3158) : ع [الثنية ٥٨/٢٨] ، ام لاشمر لمسوت ات كل دبرى تورة هزات مكتوبيم بسفر هزه ليراه ات هشم هتكبك وهنورا هزه ات الله الهيك : ت ج (3159) : ا ، مكل دبرى هنوره هزات : ت ج (3160) هي : ت ، هو : ج (3161) : ا ، ليراه ات هشم جو : ت ج (3162) : ا ، الفسوق ام لا تشمر لمسوت ات كل جو : ت ج (3163) من : ت ، - : ج (3164) : ا ، صه ولا تمه : ت ج (3165) الاعمال : ت ، الاراء : ج (3166) : ا ، الاهبه : ت ج (3167) : ا ، الاهبه : ت ج (3168) : ع [الثنية ٥/٦] ، بكل ليك وبكل نفسك وبكل مادك : ت ج (3169) : ا ، الاهبه واليراه : ت ج (3170) تعالى : ت ، - : ج (3171) : ا ، واليراه : ت ج (3172) : ا ، حسد وشفط وصدق : ت ج (3173) : ا ، ابوت : ت ج

الاحسان (3174) | معناه المبالغة في اى شئ بولغ فيه واستعماله في المبالغة (٢٠٠-١) ج
في الافضال (3175) اكثر. ومعلوم ان الافضال يعنى معنيين :

احدهما : الانعام على من لاحق له عليك اصلا.

والثاني : الانعام على المستحق باكثر (3176) مما يستحق واكثر استعمال
5 الكتب النبوية للفظه الاحسان (3174) ، هو في الانعام على من لاحق
له عليك اصلا. ولذلك كل نعمة تصل منه تعالى تُسمى احسانا (3174).
قال : اذكر رافة الرب (3177) . فلذلك هذا الوجود كله اعنى ايجاده تعالى
له هو احسان (3174) قال : ان الرحمة تبني الى الابد (3178) تقديره بناء العالم
انما هو لطف (3179) . وقال تعالى في وصف صفاته (3180) وكثير الاحسان (3181)

10 واما لفظه «صدقه» [العدالة] فهي مشتقة من «صدق» وهو العدل.
والعدل هو ابصال كل ذى حق لحقه واعطاء كل موجود من الموجودات
بحسب استنباله (3182) . فبحسب المعنى الاول لا يُسمى في كتب الانبياء
الحقوق المتعينة عليك لغيرك ، اذا وفيتها ، «صدقه» [عدالة] . لانك ان
قضيت الاجير اجرته ، او قضيت دينك فلا يُسمى ذلك «صدقه»
15 [عدالة] . واما الحقوق التي يتعين عليك لغيرك من اجل فضيلة الخلق
كجبر صدع كل مصدوع . فهي تسمى [صدقة] : «صدقه».

فلذلك قال في رد | الرهن : فيحسب لك بر (3183) . لانك اذا (١٣١-ب) م

سيرت بسيرة الفضائل الخلقية ، فقد عدلت على نفسك الناطقة ، لانك

(3174) : ا ، حمد : ت ج (3175) الافضال : ت ج ، الفضل : ن (3176) اكثر :
ت ، اختيار : ج (3177) : ع [اشيا ٦٣ / ٧] ، -سدى يوه اذكير : ت ج [ان
ع اعطى لفظ «حمد» معاني عدة : الرافة ، البر ، والرحمة والطف الخ يختلف بحسب المواضع .
و اما انا فآثرجه بالاحسان (3178) : ع [المزمور ٨٨ / ٣] ، عولم حمد بينه : ت ج
(3179) : ا ، بنين عولم حمد هوا : ت ج (3180) : ا ، مدرتيو : ت ج (3181) : ع
[الخروج ٦ / ٣٤] ، ورب حمد : ت ج (3182) استنباله : ت ج ، استنباله : ن (3183)
: ع [الثنية ١٣ / ٢٤] ، ولك تبيه صدقه : ت ج

وفتيها حقها ، و ⁽³¹⁸⁴⁾ لكون كل فضيلة خلقية تُسمّى [براً] « صدقه »
قال : فأمن بالرب فحسب له ذلك برّاً ⁽³¹⁸⁵⁾ اعنى فضيلة الايمان . وكذلك
قوله : ويكون لنا برّاً اذا حرصنا ان نعمل الخ ⁽³¹⁸⁶⁾ .

ر اما لفظة « مشفط » [حكم] فهى الحكم بما يجب على المحكوم عليه ،
كان ذلك انعاما او انتقاما . فقد تلخص ان الاحسان ⁽³¹⁷⁴⁾ يقع على الافضال
مطلقا ، و « صدقه » [الصدقة] ⁽³¹⁸⁷⁾ على كل خير تفعله من اجل الفضيلة
الخلقية التى تُكمل بها نفسك ، « مشفط » [حكم] قد تكون تكتيجه نعمة ،
وقد تكون نعمة .

وقد بينا فى نبي الصفات ان كل صفة يوصف الله بها فى كتب الانبياء
هى صفة فعلية . فبحسب ايجاده الكل تُسمّى محسناً ⁽³¹⁸⁸⁾ ، وبحسب رحمته
للضعفاء ، اعنى تدبير الحيوان بقواه يتسمى عادلا ⁽³¹⁸⁹⁾ ، وبحسب
ما يحدث فى العالم من الخيرات الاضافية ⁽³¹⁹⁰⁾ ، والبلايا العظيمة الاضافية
التي اوجبها الحكم التابع للحكمة يتسمى حاكما ⁽³¹⁹¹⁾ . وقد نصت التوراة
بهذه الثلاثة اسماء ديّان كل الارض ⁽³¹⁹²⁾ هو العدل المستقيم ⁽³¹⁹³⁾ كثير
الاحسان ⁽³¹⁹⁴⁾ . وكان غرضنا بشرح معانى هذه الاسماء توطئة ⁽³¹⁹⁵⁾ لفصل
15 نأتى به بعد هذا .

(3184) و : ت ، او : ج (3185) : ع [التكوين ١٥/٦] ، وامن بهوه ويحبه
لو صدقه : ت ج (3186) : ع [الثانية ٢٥/٦] ، و صدقه تبه لنوكي نشر لعسوت وجو : ت ج
(3187) « صدقه » العبرية قد تانى بمعنى « الصدقة » فى الربية (3188) : ا ، حيد : ت ج
(3189) : ا ، صديق : ت ج (3190) الاضافية : ت ، الاضافيات : ج (3191) : ا ،
شوفط : ت ج (3192) : ع [التكوين ١٨/٢٥] ، شوفط كل هارص : ت ج (3193) :
ع [الثانية ٢٢/٤] ، صديق ويشر هوا : ت ج (3194) : ع [الخروج ٦/٢٤] ، ورب
حيد : ت ج (3195) توطئة : ت ، - : ج

اسم «حكمة» [الحكمة] يقع في العبراني على اربعة معان :

وذلك | انه يقع على ادراك الحقائق التي غايتها ادراكه تعالى قال : (١٣٢-١) م
اما الحكمة فاین توجد الخ⁽³¹⁹⁶⁾ وقال : ان التمسته كالفضة الخ⁽³¹⁹⁷⁾ ،
5 وهذا كثير.

ويقع على اقتناء الصنائع اى صناعة كانت : وكل حكيم فيكم⁽³¹⁹⁸⁾
وكل امرأة حاذقة⁽³¹⁹⁹⁾ .

ويقع على اقتناء الفضائل الخلقية : علم شيوخه الحكمة⁽³²⁰⁰⁾ انما
الحكمة عند الاشيب⁽³²⁰¹⁾ . لان الشئ الذى يكتسب بمجرد الشيخ⁽³²⁰²⁾
10 هو التهيؤ لقبول الفضائل الخلقية .

ويقع على التلطف والاحتياى : تعالوا نحتال عليهم⁽³²⁰³⁾ . وبجسب
هذا المعنى قال⁽³²⁰⁴⁾ : واتى من هناك بامرأة حكيمة⁽³²⁰⁵⁾ يعنى ذات
تلطف واحتياى . ومن هذا المعنى : هم حكماء للشر⁽³²⁰⁶⁾ .

ويمكن ان يكون معنى «حكمة» [الحكمة] في العبراني يدل على التلطف
15 و لإعمال الفكرة . فقد يكون ذلك التلطف والاحتياى في تحصيل فضائل

(3196) : ع [ايوب ٢٨-١٢] ، وهككه ماين تمصا وجو : ت ج (3197) :
ع [الامثال ٤/٢] ام تبقت ككسف و [+ كطنيم تحشفه : ج ، جو : ت] : ت ج (3198) :
ع [الخروج ١٠/٣٥] ، وكل حكم لب بكم : ت ج (3199) : ع [الخروج ٢٥/٣٥] ،
وكل انه حكمت لب : ت ج (3200) : ع [المزور ٢٢/١٠٥] ، وزقنيو يحكم : ت ج
(3201) : ع [ايوب ١٢/١٢] ، ييشيشم حكمه : ت ج (3202) الشيخ : ت ، الشئ
يكون : ج (3203) : [الخروج ١٠/١] ، هب نتحكمه لو : ت ج (3204) قال : ت ،
قيل : ج (3205) : ع [الملوك الثاني ٢/١٤] ، ويقع مشم ائمه حكمه : ت ج (3206) :
ع [اريا ٢٢/٤] ، حكيم مه لهرع : ت ج

نطقية، او في تحصيل فضائل خلقية، او في تحصيل صناعة عملية ، او في شرور ورذائل.

فقد بان ان الحكيم⁽³²⁰⁷⁾ يقال لذى⁽³²⁰⁸⁾ الفضائل النطقية ، ولذى

- ⁽³²⁰⁸⁾ الفضائل الخلقية ، ولكل ذى صناعة عملية ، ولذى الاحتيال في الرذائل والشرور. وبحسب هذا البيان فان العالم بمجملة الشريعة على حقيقتها يتسمى حكيمًا⁽³²⁰⁹⁾ من جهتين :

من جهة ما اشتملت عليه الشريعة من الفضائل النطقية ، ومن جهة ما اشتملت عليه من الفضائل الخلقية ، لكن لكون⁽³²¹⁰⁾ نطقيات الشريعة مقبولة غير مبرهنة بطريق النظر، صار في كتب الانبياء ، وكلام الحكماء

- ⁽³²¹¹⁾ يجعلون علم الشريعة نوعا ، والحكمة باطلاق نوعا آخر، تلك 10 (١٣٢-ب) م الحكمة باطلاق هي التي يتبرهن بها ما تلقيناه⁽³²¹²⁾ | من الشريعة من تلك النطقيات مقبولا ، وكل ما تجدد في الكتب من تعظيم الحكمة ، وغرابتها ، وقلة مكتسبها : ليس الكثير حكماء⁽³¹¹³⁾ .

اما الحكمة فاين توجد⁽³²¹⁴⁾ ؟ ومثل هذه النصوص كثير⁽³²¹⁵⁾ ، كل

- ذلك عن تلك الحكمة التي نفيدينا البرهان على آراء التوراة . اما في كلام 15 الحكماء⁽³²¹¹⁾ عليهم السلام (٥) فذلك ايضا كثير ، اعني كونهم يجعلون علم التوراة نوعا ، ويجعلون الحكمة نوعا آخر. قالوا قدس سرهم⁽³²¹⁶⁾ عن سيدنا موسى انه كان ابا في الحكمة، ابا في التوراة، ابا للانبياء⁽³²¹⁷⁾ . وجاء

في سليمان : وكان احكم من جميع الناس⁽³²¹⁸⁾ قالوا : وليس من موسى

- ⁽³²¹⁹⁾ لانه يريد بقوله : من جميع الناس⁽³²²⁰⁾ من معاصريه. ولذلك تجده 20

(3207) : ا ، حكم : ت ج (3208) لذى : ت ، لذوى : ج . (3209) : ا ، حكم :

ت ج (3210) لكون : ت ، لما كانت : ج (3211) : ا ، الحكم : ت ج (3212) تلقيناه : ت ،

تلقيناه : ج (3213) : ا ، لا ريب يحكموا : ت ج (3214) : ع [ايوب ٢٨/١٢] ،

وهكمه ماين تصما وجو : ت ج (3215) كثير : ج ، كثيرا : ت (*) عليهم السلام : ج ، ز .

ل : ت (3216) : ا ، ر . ل : ت ، - : ج (3217) : ا ، مشه ربينوا ب بحكمه اب

بتوره اب بنيام : ت ج (3218) : ع [الملوك الثالث ٣١/٤] ، ويحكم مكل هادم :

ت ج (3219) : ا ، ولا مشه : ت ج [رائش هشته ٢١ ب] (3220) : ا ، مكل هادم : ت ج

يذكر هَيَّانَ ، وكلُّكُولَ ، ودرِداغَ بنى ماحولَ (3221) ، الحكماء
المشاهير حينئذ.

وذكروا الحكماء (3211) عليهم السلام (٥) ايضاً ان الانسان | مطلوب (٣٠٠-ب) :-

٥ بعلم التوراة أولاً . وبعد ذلك مطلوب بحكمة وبعد ذلك مطلوب بما يتعين
عليه من فقه الشريعة ، اعنى استخراج ما ينبغى ان يفعل . وهكذا ينبغى
ان يكون الترتيب تُعرَف تلك الآراء أولاً ، مقبولة (3222) . وبعد ذلك
تبرهن ، وبعد ذلك تُحرز الاعمال التى تحسن بها السيرة . وهذا نصهم
عليهم السلام (٥) في كون الانسان مُطالباً عن هذه الثلاثة معانٍ على هذا
الترتيب قالوا : عندما يأتى الرجل الى الحكم يسأل أولاً : هل عينت
١٠ اوقانتا [لتعلم] التوراة ؟ هل نظرت فى الحكمة ؟ هل استتجت شيئاً
من شئ (3223) ؟

فقد بان لك ان علم التوراة عندهم نوع ، والحكمة نوع اخر . وهى
(3224) تصحيح آراء التوراة بالنظر الصحيح . وبعد كل ما وطأناه
تسمع ما نقوله .

١٥ قد بين الفلاسفة المتقدمون | والمتأخرون ان الكمالات الموجودة (١٣٣-١) م
للانسان اربعة انواع .

اولها وهو انقصها ، وهو الذى عليه يتفانى اهل الارض هو كمال
القنية ، وهو ما يوجد للشخص من الاموال ، والثياب ، والآلات ،
والعبيد ، والأراضى ونحوها ، وأن يكون الانسان ملكاً عظيماً هو من
٢٠ هذا النوع . وهذا كمال لا اتصال بينه وبين ذلك الشخص بوجه . وإنما
هى نسبة ما ، معظم اللذة بها خيال محض ، اعنى ان هذه دارى ، وهذا

(3221) الملوك الثالث ٣١/٤ (*) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (3222) اولاً مقبولة :

ت ج ، اول المقبولة : ن (3223) : ا ، كشادم نكنس لدين تحله اومريم لوقيت حتم لتوره
فلفلت بحكمه هيبتوت دبر متوك دبر : ت ج [ثبت ٣١ : ١] (3224) هى : ت ، هو : ج

عبدى وهذا المال مالى. وهؤلاء جندى. وإذا اعتبر شخصه يجد الكل خارجا عن ذاته (3225)، وكل شئ من هذه القنيات بحيث هو في وجوده. ولهذا اذا عدت تلك النسبة اصبح ذلك الشخص الذى كان ملكا عظيما، لا فرق بينه وبين احقر من يكون في الناس من غير ان يتغير شئ من تلك الاشياء التى كانت منسوبة له.

5

وبينوا الفلاسفة أن الذى يجعل وكده، وسعيه لهذا النحو من الكمال انما سعى لخيال محض وهو شئ لا يثبت، ولو ثبتت له تلك القنية طول حياته، فانه لم يحصل في ذاته كمال اضلا.

- والنوع الثانى له بذات (3226) الشخص تعلق أكثر من الاول، وهو كمال البنية والهيئة، يعنى ان (3227) يكون مزاج ذلك الشخص في غاية الاعتدال واعضاؤه متناسبة قوية كما ينبغي. وهذا النوع ايضا من الكمال لا يتخذ غاية، لانه كمال جسمانى، وما هو للانسان من حيث هو انسان، بل من حيث هو حيوان، ويشارك في هذا اخس الحيوان. وايضا (3228) لو وصل من قوة شخص الانسان غاية | ونهاية ما يلحق بقوة بغل قوى. فناهيك ان يلحق بقوة اسد، او قوة فيل. وغاية هذا الكمال كما ذكرنا (3229) ان ينقل حملا ثقيلًا، او يكسر عظام غليظًا، ونحو هذا مما لا كبير فائدة جسمانية فيه. اما فائدة نفسانية فعدومة من هذا النوع.

- والنوع الثالث هو كمال في ذات الشخص اكثر من الثانى وهو كمال الفضائل الخلقية. وذلك بان تكون اخلاق ذلك الشخص على غاية فضيلتها، واكثر الفرائض (3230) انما هي (3231) لحصول هذا النوع من الكمال. وهذا 20 النوع من الكمال ايضا انما هو توطئة لغيره، وليس هو غاية لذاته. وذلك

(3225) يجد... ذاته: ت ج، وجد لكل خارج ذاته: ن (3226) بنفس: ت، بذات: ج (3227) يعنى ان: ت، اعنى: ج (3228) وايضا: ت، ايضا: ج (3229) ذكرنا: ت، ذكروا: ج ن (3230): ا، المصوت: ت ج (3231) هي: ت، هو: ج

ان الخلقيات كلها ، انما هي في ما بين الشخص من الناس ، وبين غيره .
فكأن هذا الكمال في خلقياته ، انما تهياً به لمنفعة الناس ، فصار آلة لغيره ،
لأنك اذا فرضت شخص انسان وحده ، لا يعامل احداً ، وجدت
الفضائل الخلقية منه كلها (3232) حينئذ بطلاة عطالة ، لا حاجة لها ، ولا
تُكمل شخصه في شئ . وانما يحتاج اليها وتعود فائدتها عليه باعتبار للغير .
5 و النوع الرابع هو الكمال الانساني (3233) الحقيقى ، وهو حصول
الفضائل النطقية ، اعنى تصور مغفولات تفيد آراء صحيحة في الالهيات .
وهذه هي الغاية الاخيرة وهي التى تُكمل الشخص كمالاً حقيقياً ، وهي
له وحده ، وهي تفيد البقاء الدائم ، وبها الانسان انسان . واعتبر كل
10 كمال من الثلاثة كمالات المتقدمة تجدها لغيرك ، لالك . وان كان ولا بد
بحسب المشهور ، | فهى لك ولغيرك .
(١٣٤-١) م

اما هذا الكمال الاخير فهو لك وحدك ، ليس لآخر منك فيه مشاركة
بوجه : لتكن لك وحدك الخ (3234) . ولهذا ينبغي لك ان تحرص على حصول
هذا الباقي (3235) لك ، ولا تتعب ، وتشقى لآخرين ، ياغافلا عن نفسه !
15 حتى اسودّ بياضها باستيلاء القوى الجسدية عليها ، كما قيل في ابتداء تلك
الامثال الشعرية (3236) المضروبة لهذه المعانى قال : قد غضب على بنو اوى
فجعلوني ناطورة للكروم والكرم الذى لى لم اَنْظُرُهُ (3237) وفي هذا
المعنى بعينه قال : لثلاث تدفع كرامتك للآخرين وسينيك للمغتال (3238) .

قد بين لنا الانبياء ايضا هذه المعانى بعينها وشرحوها لنا (3239) كما
20 شرحتها الفلاسفة ، وصرحوا لنا بان ليس كمال القنية ولا كمال الصحة

(3232) منه كلها : ت ، كلها منه : ج (3233) الكمال الانساني : ت ، كمال الانسان : ج
(3234) : ع [الاشال ١٧/٥] ، يبولك ليدك و [+ اين لزومك : ج] جو : ت ج
(3235) الباقي : ت ، البقاء : ج (3236) الشعرية : ت ، الشعرية : ج (3237) ع [نشيد
الاشيد ١ هـ] ، بى اى محروم شوقى فوطره ات هكريم كرمى شلى لا نظرى . ت ج (3238)
ع [الاشال ٩/٥] ، من بتن لا حرم هوذك وشوتيك لا كبرى ت ج (3239) لنا : ت ، - ج

ولا كمال الاخلاق كما لا يفخر به ، ولا يرغب فيه . وان الكمال الذي يفخر به ، ويرغب فيه ، هو معرفته تعالى الذي ذلك هو العلم الحقيقي . قال ارميا في هذه الكلمات الاربعة :

هكذا قال الرب | لا يفخر الحكيم بحكمة ولا يفخر الجبار بجبروته (١-٣٠١) ج

ولا يفخر الغنى بغناه بل بهذا فليفتخر المفتخر بانه يفهمنى ويعرفنى (3240) 5

وتأمل كيف اخذها على ترتيبها عند الجمهور . فان اعظم كمال عندهم الغنى بغناه (3241) ودونه الجبار بجبروته (3242) ودونه الحكيم بحكمته (3243)

يعنى ذا الاخلاق الفاضلة . فانه ذلك الشخص ايضا معظم عند الجمهور الذين اليهم هو الخطاب . فلذلك رتب هذا الترتيب . وقد ادركوا الحكماء

(3244) عليهم السلام (3245) من هذا النص (3246) هذه المعاني | بعينها التى 10

ذكرنا . وصرحوا بما يثبت لك فى هذا الفصل ، وهو ان الحكمة (3247) المقولة

باطلاق فى كل موضع ، وهو (3248) الغاية ، هى ادراكه تعالى . وان هذه الفينة التى يقتنها الانسان من الذخائر التى يتنافس فيها (3249) وتُظن كما لا ليست بكمال .

وكذلك هذه اعمال الشريعة كلها اعنى انواع العبادات . وكذلك 15

الخلقيات النافعة للناس كلهم فى تصرفاتهم بعضهم مع بعض ، جميع ذلك لا يقترب منه الغاية الاخيرة ، ولا يساويها ، بل هى توطئات من اجل هذه الغاية . واسمع نصهم فى جميع هذه المعاني بلفظهم وهو نص « براشيت ربه » (3250)

(3240) : ع [الاشال ٢٣/٩ - ٢٤] ، كه امر يهوه ال يتהל حكم بمحكمو وال

يتהל مجبور مجبوروتو ال يتהל مشير بشروك ام يزات يتהל متהל هسل ، ويدع اوق ت ج

(3241) : ا ، مشير بشرو ت ج (3242) : ا ، مجبور مجبوروتو . ت ج (3243) : ا ،

حكم بمحكمو : ت ج (3244) . ا ، الحكميم . ت ج (3245) عليهم السلام : ج ، ر ل ت

(3246) : ا ، الفسوق ت ج (3247) . ا ، الحكمه . ت ج (3248) هو . ت ، هى ج

(3249) فيها : ت ، - ج (3250) راشيت ربه ، الفصل ٣٥ فى الاخير

هناك قيل: يقول نص واحد (3251) وكل النفائس لا تساويها (3252) ويقول
نص آخر (3253) وكل نفائسك لا تساويها (3254).

تلك النفائس ، هي فرائض واعمال سالحة ونفائسك انت احجار
قيمة ولاآلى: اما النفيسة ونفيسك معا لا تساويان الحكمة ، الا اذا كان
المفتخر بها يفتخر ، يفهم ويعرف (3255) 5

فتأمل* ما اوجز هذا القول وما اكل قائله او كيف لم يغادر شيئا
من كل ما ذكرناه، وطولنا في بيانه، وفي توطئته (3256) واذا وذكرنا هذا
النص (3246) وما اشتمل عليه من الغرائب ، وذكرنا كلام الحكماء (3244)
قلس سرهم (3257) فيه فلنتم ما تضمنته.

وذلك انه لم يقتصر في هذا النص (3246) في تبين اشرف الغايات على 10

ادراكه تعالى فقط، لانه لو كان هذا قصده؛ لقال: انه اذا كان المفتخر بها
يفتخر، يفهم ويعرف (3258)، ويقطع القول او كان يقول: يفهم ويعرف

(3259) بانى احد (3260)، او كان يقول: إنه ليس لي صورة او انه ليس (١-١٣٠) م

كثلى احد (3261)، وما نحا هذا النحو، بل قال ان الافتخار هو بادراكى

و بمعرفة صفاتى يعنى افعاله نحو ما بينا (3262) في قوله: فعرّفتنى طريقك
الخ (3263) 15

(3251): ا، كتوب احد او مر: ت ج. (3252): ع [الا مثال ١١/٨]، وكل حفصم
لا يشووه: ت ج. (3253): ا، و كتوب اخر او مر: ت ج. (3254): ع [الا مثال
١٥/٣]، وكل حفصيك لايشو وبه: ت ج. (3255): ا، حفصم الو مصوت ومعيم
طوبم، حفصم الواينم طوبوت و مر جليوت حفصم و حفصيك لايشو وبه الا كى ام بزات يتهل
هتئل مسكل ويدع اوفى: ت ج. (3256) توطئته: ت، توطئاته: ج. (3257): ا،
ر ل ت، - ج. (3258) القسم الاخير من رقم 3255 (3259) ويقطع... ويعرفنى:
ت، - ج. (3260): ا، [مسكل ويدع اوفى: - ج.] كى اى احد: ت ج. (3261): ا، كى
اين لى عموده او كى اين كوفى: ت ج. (3262) الجزء الاول، الفصل ٤: (3263): ع [الخروج
١٣/٣٣]، هودينى نالت دريك وجو: ت ج.

وبين لنا في هذا النص⁽³²⁴⁶⁾ ان تلك الأفعال التي يجب ان تعرف
وتقبل هي: الاحسان والحكم والعدالة⁽³²⁶¹⁾ وزاد معنى (آخر) ، وكيدا ،
وهو قوله : في ارض⁽³²⁶⁵⁾ الذي هو قطب الشريعة ، وليس كزعم
المتهاوتين الذين ظنوا ان عنايته تعالى انتهت عند فلك القمر ، وان الارض
بما فيها مهحلة : ان الرب قد هجر الارض⁽³²⁶⁶⁾ ، بل كما بين لنا على يدي 5
سيد العالمين : ان للرب الارض⁽³²⁶⁷⁾ يقول ان عنايته ايضا بالارض بحسبها
كما اعتنى بالسما بحسبها ، وهو قوله : اني انا الرب المجرى الرحمة والحكم
والعدل في الارض⁽³⁴⁶⁸⁾ . ثم كمل المعنى وقال : لاني بهذه ارتضيت يقول
الرب⁽³²⁶⁹⁾ يعني ان غرضي ان يكون منكم ، احسان وعدل وحكم
في الارض⁽³²⁷⁰⁾ على نحو ما بينا⁽³²⁷¹⁾ في ثلاث عشرة صفة⁽³²⁷²⁾ ان 10
القصد التشبه بها ، وان تكون تلك سيرتنا .

فالغاية التي ذكرها في هذا النص⁽³²⁴⁶⁾ هي⁽³²⁷³⁾ انه بين ان كمال
الإنسان الذي به يفتخر حقيقة هو من حصل له ادراكه تعالى حسب
طاقته ، وعرف عنايته بمخلوقاته في ايجادها ، وتديرها كيف هو ، وكانت
سيرة ذلك الشخص⁽³²⁷⁴⁾ بعد ذلك الادراك يقصد بها دائما احساناً وعدالة 15
وحكماً⁽³²⁷⁵⁾ تشبها بافعاله تعالى نحو ما بينا مرات في هذه المقالة .

(3264) : ا ، حد ومشفط وصدقه : ت ج (3265) : ع [اريا ٢٣/٩] ، بارص : ت ج
(3266) : ا ، [حزقيال ٩/٩] ، عزب افه ات هارص : ت ج (3267) : ع [الخروج
٢٩/٩] ، كي ليوه هارص : ت ج (3268) : ع [اريا ٢٤/٩] ، كي اني يوه عه حد مشفط
وصدقه بارص : ت ج (3269) : ع [اريا ٢٣/٩] ، كي باله حفصتي نام يوه : ت ج
(3270) : ا ، حد وصدقه ومشفط بارص : ت ج (3271) الجزء الاول الفصل ٤
(3272) شلش عهه ملوت : ت ج (3273) هي : ت ، هو : ج (3274) الشخص :
ت ، - : ج (3275) : ا ، حد وصدقه ومشفط : ت ج

وهذا قدر ما قد رأيت ان نودعه في هذه المقالة مما رأيت انه نافع (١٣٠-ب) م
 جدا لامثالك في وانا ارجوك عند التأمل الشافي ان تنال كل غرض
 ضمته فيها بموثة الله تعالى وهو يزكينا، وكل بني اسرائيل اصدقاء (3276)
 لما وعدنا به. حينئذ تنفتح عيون العمى واذان الصم تنفتح (3277). الشعب
 5 السالك في الظلمة ابصر نورا عظيما، الجالسون في بقعة الموت وظلاله
 اشرق عليهم نور (3278).

آمين

ان الله قريب جدا لمن ينادي ان كان ينادي حقا غير غافل
 موجود لكل من يرجوه ان كان يمشي نحوه ولا ضال
 (3279)

10

(3276) : ١، وكل اسرائيل حبريم : ت ج (3277) : ع [اشيا ٥/٣٥] ، از تقفتم
 عني عوريم وازي حرشيم تقفتم : ت ج (3278) : ع [اشيا ٢/٩] ، هم مهلكيم بمشك
 راو او رجول يشي بارص معلوت اورنجي [عليهم-ج] : ت ج (3279) : ١، قروب
 ماد حال لكل قورا ام نامت بقرا ولايشه عصا لكل دورشي يبقشوام هلك نكمرو ولايشه :
 ت ج

obeykandi.com

كل الجزء الثالث بعون الله (3280) وبكماله كملت (3281)

دلالة الحائرين

(3280) كل الجزء ... الله : ت ، - : ج (3281) وبكماله كملت دلالة الحائرين . ت ،
تم كتاب دلالة الحائرين لمحكم ابن ميمون بحمد الله سبحانه وعونه وحسن توفيقه في شهر
شعبان المظلم سنة ثلث وثمانين وثمان مائة ، على يد محمد بن حسن عفا الله عنها والمسلمين : ج

oboi.kandi.com

فهرست الآيات المنقولة عن العهد العتيق

التكوين

٧٠٣ ١١:١٢	٢٦ ٧: ٣ ٢٨٦, ٢٧٦, ٢٩ ١: ١
٥٧ ١٣:١٤	٥٦ ٨: ٣ ٢٧٧, ٢٨٤, ٩٢ ٢: ١
٢٨٦ ١٩:١٤	٢٨٤ ١٥: ٣ ٢٨٦, ٢٧٨ ٤: ١
٢٨٦, ٢٠٦ ٢٢:١٤	٢٨٦, ٦٤ ١٦: ٣ ٢٧٨, ٢٧٥ ٥: ١
٧٠٩ ٢٣:١٤	٢٧ ١٨: ٣ ٢٧٨ ٧: ١
٤٢١, ٩٠, ٢٠ ١:١٥	٢٧ ١٩: ٣ ٢٥٩, ٢٧٥ ٨: ١
٤٤٥, ٤٣٧	٢٧ ٢٣: ٣ ٢٧٨, ٢٧٧ ١٠: ١
٥٢٤, ٤٤٦	١١٢, ٨ ٢٤: ٣ ٢٨١ ١١: ١
٤٤١ ٤:١٥	٢٨٥ ٨: ٤ ٢٨٧ ١٦: ١
٤٤٦, ٤٤٥, ٢٩ ٥:١٥	٥٢٩ ٧: ٤ ٥١٠, ٢٧٩ ١٧: ١
٧٢٢ ٦:١٥	٨ ١٢: ٤ ٢٧٩, ٢٨٥ ١٨: ١
٤٤٢, ٤١٩, ٥٠ ١٢:١٥	٢٨٥ ٢٥: ٤ ٢٨١ ٢٠: ١
٥٣, ٥٠ ١٧:١٥	٢٣ ٣: ٥ ٥١٠ ٢١: ١
٤٢٦, ٩٨ ٧:١٦	٤٤ ٣: ٦ ٧٠٥ ٢٣: ١
٦٥٨ ١١:١٦	١١١ ٥: ٦ ٢٢ ٢٦: ١
٧٠٤ ٧:١٧	٦٤ ٦: ٦ ٢٢ ٢٧: ١
٦٠, ٢٨ ٢٢:١٧	١١١ ١٢: ٦ ٤٩٤, ١٢٩ ٢١: ١
٤٦ ١:١٨	٤٢٠ ١٣: ٦ ٥٧٤, ٥١٣
٧٢٢ ٢:١٨	٢٢ ٢: ٧ ٩٣ ٢٠: ١
٢٨ ٣:١٨	٤٨ ١٧: ٧ ٢٨٢ ١: ٢
٢٩١ ٨:١٨	٥٦ ٥: ٨ ١٦٥ ٢: ٢
٦٥٣, ٥٦٥ ١٩:١٨, ٤٢٠, ٩٢ ١٥: ٨	٢٨١ ٥: ٢ ٢٨٦ ٧: ٢
٧٢٢ ٤٥٠, ٤٤٩, ٦٤ ٢١: ٨	٢٨١ ٦: ٢ ٢٨٣ ١٢: ٢
٦٠, ٢٨ ٢١:١٧	٢٥٧ ٢٢: ٨ ٢٨٥ ١٥: ٢
٤٦ ٢٢:١٨	٩٥ ٣: ٩ ٢٥ ١٦: ٢
٧٢٦ ٢٥:١٨	٦٥٨ ٦:١٠ ٢٨٦ ١٩: ٢
٢٨ ٣:١٩	٢٨٢ ٢٧:١٠ ٢٨٦ ٢٠: ٢
٢٩١ ١٢:١٩	٢٨ ٥:١١ ٢٨٢ ٢٣: ٢
٢٩ ١٧:١٩	٢٨٧, ٢٨ ٧:١١ ٢٨٢ ٢٤: ٢
٢٩١ ٢٢:١٩	٢٦ ١٩:١١ ٢٦, ٢٤ ٥: ٣
٢٩ ٢٣:١٩	٤٢١ ١:١٢ ٢٦ ٦: ٣
٥٥ ٢٦:١٩	٥٨١ ٣:١٢
٤٢٢ ٣:٢٠	١٥٨ ٥:١٢
٤٢٢ ١١:٢٠	
٤٨٦ ١٧:٢٤	

الخروج

٧٣٣ ١٠: ١	٥١ ٤٩: ٣١	٤٤٠ ٢١: ٢١
٤٢ ٨: ٢	٤٢٤, ٥٦ ١: ٣٢	٣٨٦ ١٢: ٢١
١٦٢, ١٥٦ ١٤: ٢	٢٨٦ ٣: ٣٢	٥٨٢, ٣٨٦ ٣١: ٢١
٤٣٤ ١٧: ٢	٦٢٨ ٥: ٣٢	٣٠٦ ٣١: ٢٣
١٦٩, ١٥٧ ١٨: ٢	٥٢ ٢٠: ٣٢	٥٢٩ ١: ٢٢
٦٥٨, ٢٩٠, ٤٩٠ ٢: ٣	٤٢٤ ٢٥: ٣٢	٥٦٤ ٢: ٢٢
٧٢٢ ١٥: ٣	٥٠ ٣: ٣٢	١٤٢٠ ١١: ٢٢
٣٠ ٦: ٣	١٢٩ ٥: ٣٢	٥٧٣, ٥٦٠ ١٢: ٢٢
٧١٣, ٥٣٣ ١٢: ٣	١٢٩ ١١: ٣٢	٨٨ ١٨: ٢٢
١٥٩, ١٥٦ ١٣: ٣	٦١ ١٤: ٣٢	٤٢٠ ١٩: ٢٢
١٦٠	٤٢٠ ١٠: ٣٥	٥٤٥ ٢١: ٢٢
١٥٨ ١٤: ٣	٣٨ ١٣: ٣٥	٤٠ ١٧: ٢٣
١٥٧ ١: ٤	٥٧ ٢٢: ٣٥	٣٨٦ ٣: ٢٤
١٥٧ ٢: ٤	٧٠٨ ٣١: ٣٦	٣٣٢ ٧: ٢٤
٤٩٣, ٤٤٨ ١١: ٤	٧٠٨ ٢٠: ٣٦	٤٨ ١٦: ٢٤
٤٦ ٢٥: ٤	٧٠٨ ٢٢: ٣٦	٤٥٤ ٥١: ٢٤
١٦٢ ٥: ٥	٦٧٥ ٣١: ٣٧	٤٢٠ ١: ٢٥
٣٠ ٦: ٥	٦٩٥ ٢٣: ٣٨	٨٨ ١٧: ٢٥
١٥٩ ١: ٦	٢٢ ٦: ٣٩	٤٢٣, ٤١٩ ٢٣: ٢٥
٣٩٨ ٣: ٦	٨٧ ٧: ٤٠	٤٨ ٢٤: ٢٥
٩٧ ٩: ٦	١٧٨ ٤٣: ٤١	٤٢٢ ٢٣: ٢٥
٥٨٥ ٢٢: ٨	٤١ ١٦: ٤١	٥٣٣ ٣: ٢٧
٥٦٥ ٢٦: ٨	١٤٩ ٣: ٤٢	٤٢٩ ١٥: ٢٧
١٠٣ ٢: ٩	٤٩ ٢٦: ٤٢	١٠٢ ٢٧: ٢٧
٥٦ ٢٣: ٩	٦٣٢ ١٨: ٤٣	٥٣ ٣٥: ٢٧
٥٨٥ ٢٩: ٩	٥٣ ٢٦: ٤٣	١٦٢ ٤١: ٢٨
٦٢٧ ٢: ١٠	٥٤ ٤: ٤٤	٢٩٦, ١٤ ١٢: ٢٨
٩٢ ١٣: ١٠	٤٦ ١٨: ٤٤	٥١ ١٢: ٢٨
٢٨٥ ١٧: ١٠	٤٥٤ ٧: ٤٥	٤٣ ١٤: ٢٨
٩٢ ١٩: ١٠	٤٥٤ ٨: ٤٦	٥٣٣ ١٥: ٢٨
٣٤٤, ٦١ ٨: ١١	٩٨ ١٦: ٤٥	٤٣٨ ١٦: ٢٨
٦٦٩ ١١: ١٢	٤٢٢, ٤٢٠, ٤٦٠ ٢: ٤٦	٦٨ ٢: ٢٩
٥٠ ١٢: ١٢	٤٣٧	٤٢٢ ٣: ٢٩
٩٤ ١٩: ١٢	٦١٠, ٦٠ ٣: ٤٦	٤٧٣ ١٠: ٢٩
٦٦٦ ٢٣: ١٢	٦٠ ٥: ٤٦	١١١ ٣١: ٢٩
٥٤ ٢٤: ١٢	٦٠ ٦: ٤٦	٤١ ٣٥: ٢٩
٦٦٩ ٤٦: ١٢	٦٢٨ ٣: ٤٧	٦١ ٣٠: ٣٠
٦٧٠ ٤٨: ١٢	٤٣٨ ٢: ٤٨	٤٢٠ ٣: ٣١
٦٦٩ ١٠: ١٣	١٧٨ ٢٩: ٤٩	٤٣٠, ٤٢٠, ٤٦١ ١١: ٣١
	٤٨ ٣: ٥٠	٦١ ١٣: ٣١
	٤١٩ ١: ٥١	٤٢٠ ٢٤: ٣١

7A7:7A0	7A:7A	771	77:7.	779	1.:17
094	41:7A	74.	10:71	77A	17:17
771	47:7A	74.	17:71	77A	10:17
771	71:79	74.	17:71	097:077	17:17
0A	77:74	770	19:71	097:077	1A:17
77A	7A:7.	9A:71	74:71	097	77:17
071	17:71	771	0:77	717	7:14
177	17:71	04	7:77	724:47	1:14
174:1.7	1A:77	777:7A0:0	9:77	771	77:14
40.	14:77	797		17A	4:10
174	17:77	710	17:77	1.7	7:10
40	19:77	177	1A:77	77A	1.:10
44	71:77	090	7.:77	707	1A:10
079	77:77	1.9	77:77	7.1	70:10
079	74:77	079	74:77	7.1	77:10
111	77:77	079:99	77:77	071	4:17
71	7:77	7.0	79:77	99	7:17
79	A:77	779	11:77	0.7	17:17
771:AA	11:77	9A	17:77	4A	77:17
177:177	17:77	707	17:77	07:0.	0:17
47.0:17A		7A9:7A7	17:77	44:47	7:17
AY	14:77	071	19:77	77:77	17:17
0. A	1A:77	797	7.:77	41	77:1A
177	19:77	797:791	71:77	094:77A	7:19
171:177	7.:77	7.7:99	77:77	7.7	1.:19
44:70	71:77	A7	70:77	491:797:04	9:19
07	77:77	797	1:74	09	11:19
9.0AA:01	77:77	771:797:47	7:74	7.7	10:19
771:01:0.		177	7:74	797:177:04	19:19
777		777:71:79	1.:74	7.09	71:19
17.	7:74	77		71	77:19
090	14:74	77:7.	11:74	797	1:7.
7.7	17:74	109:10A	17:74	171	0:7.
7A9 7A7	77:74	717	7A:74	17.	7:7.
771:717	7A:74	090	A:70	7AA:177	11:7.
A	79:74	7A	9:70	747	17:7.
777	1.:70	094:447	77:70	790.	7
777	70:70	7A	4.:70	797	19:7.
4A	70:70	77	7:77	090	74:7.
4A	70:4.	109	7:77		
		A9	17:77		
		771	7:7A		

الأخبار

١٢٧	٧	١٢	٦٢٠٠٨٧	٥:٢٠	
٤٤٣:٢٠	٨:١٢	٦٧١:٥٢	٦:٢٠		
٥٦	٦:١٢	٦٢٤:٥٨٢	٢٣:٢٠		٦٦٥:٥٩٥ ٢: ١
٥٧	١٠:١٢	٦٦٦	٢٤:٢٠		٦٦٧ ١١: ٢
٦٦	٢٢:١٢	٦٩٦	٢:٢٢		٦٦٧ ١٣: ٢
١٦٢	١٠:١٤	٥٢٩	٣:٢٢		٦٧١ ١٨: ٤
٦٠٦	١٥:١٥	٦٥٢	٤٢:٢٢		٦٤٢ ١٣: ٤
٦٩٧	١٦:١٥	١٦١	٧:٢٤		٦٦٢ ٢٦: ٤
٦٧	٢٤:١٥	٦٣٥	٢٠:٢٤		٩٥ ٢٢: ٤
٦٤٤	٣٠:١٥	٦٢٩	٢٣:٢٥		٦٧٤ ٢: ٩
٩٠	٣٩:١٥	٤٠	٣٠:٢٥		٨٨ ٢:١٠
٢٩٩: ٤٩	٢:١٦	٩٥	٥٢:٢٥		٦٨٤ ٤٤:١١
٤٢	٢٧:١٦	٦١١	٢١:٢٦		٦٦٢ ٨:١٢
٦٤٦	٧:١٩	٦١٦	٢٢:٢٦		٦٣٨ ١٤:١٢
٧١٢: ٦٥٥	٥:٢٠	٦١٢	٢٧:٢٦		٩٥ ١٠:١٣
٤٢٥:٢٨٧:٤٢	١٦:٢٠	٦١١	٢٨:٢٦		٦٨٧ ٤:١٤
٧١٢		٦٦	٢٨:٢٦		٦٥٢ ٨:١٤
٤٢٠	٨:٢٢	٧٢٢	٤٢:٢٦		٦٨٦ ٢١:١٥
١٧٤	٢٢:٢٢	٦٦٨	١٠:٢٧		٦٧٤ ٢:١٦
٥٤٩:٥٢١	٢٢:٢٢	٦٦٨	٢١:٢٧		٦٧٨ ٢:٢٦
٤٢٧	٥:٢٢	٦٦٨	٢٣:٢٧		٦٧٨ ٢٦:٢٠
٢٩	٢٢:٢٢				٦٨٧ ٢٨:٢٦
٤٢٧	٤:٢٤				٦٨٧ ٢٦:٢٦
٤٨٩	٨:٢٥				٦٣٩ ٢٠:٢٦
٦٤٩	١١:٢٧	٤٢٥	١٤:٥		٦٧٢ ٥:٢٧
٦٧٦	١٥:٢٨	٦٠٢	٥: ٦		٢٧٥ ٧:٢٧
٦٧٦	١٩:٢٨	٨٩	٢٦: ٦		٦٦٥ ٩:٢٧
٦٧٦	١٣:٢٩	١٥٢	٢٧: ٦		٦٧١ ١٠:٢٧
٦٧٦	٢٦:٢٩	٨٨: ٥٢	٨٩: ٧		٦٧١ ١١:٢٧
٨٤	٢١:٢٢	٧١٢	١٩: ٩		٦٨٤ ٢٤:١٨
٧١١	٢:٢٢	٧١٢	٢٠: ٩		٦٨٤: ١٢١ ٢:١٩
٧٢٧	٢٨:٢٢	٧١٢	٢٢: ٩		٨٩ ١٥:١٩
٦٣٥	٢٢:٣٥	٩٩:٦٦	١:١١		٦٤٢: ٩١ ٢٠:١٩
٦٨٤	٢٤:٣٥	٤٦٨	٧:١١		٦٢١ ٢٤:١٩
		٤٢٦: ٩٢: ٨	٢٥:١١		٦٢١ ٢٥:١٩
		٤٢٠: ٤٠: ٢	٦:١٢		٦٧١ ٢٦:١٩
		٤٢٩: ٤٢٨			٦٨١: ٦٥٩ ٢٠:١٩
		٤٢٢			٦١١ ٢٢:١٩
					٦٨٤: ٦٢٠ ٢:٢٠

المعد

٢٩٧	١٨:١٨	٥٢٨	٧: ٨		
٢٩٧	١٩:١٨	٥٦١	١٦: ٨		
٢٩٧	١٩:١٩	٤١٤	١٢:١٠	٧١٣	٢: ١
٥٤١	٥:٧:٢٠	٢٩٢	١٤:١٠	٤٦	١٧: ١
١٣٠	١٦:٢٠	٦٠٣	١٦:١٠	٤٤٨	٢٨: ١
١٣٠,٨٦	١٨:٢٠	٨٩	١٧:١٠	٩٩	٤٥: ١
٦٤٦	١٢:٢١	٧١٨	١٣:١١	٤٤٩	١١: ٣
٦٤٦	١٣:٢١	٩٨	١٢:١١	٢٩٤	٥: ٤
٢٤٦,٦٣	١٤:٢١	٥٩٤,٥٧٨	١٣:١١	٥٩٢,٣٠٠	٦: ٤
٢٣	١٥:٢١	٥٨٩	١٦:١١	٤٧	٧: ٤
٦٤٩	١٦:٢١		١٧:١١	٥٧٠,٤١٣	٨: ٤
٦٠٢	١٨:٢١		٢٢:١١	٦٩٦,٦٣١	٣:٢٣
٦٠٢	٢:٢١	٦٥٦,٥٨٩	٢:١٢	٤٩١,٩٠	١١: ٤
٦١٨	٥:٢٢	٥٨٩,٥٦١	٣:١٢		١٢: ٤
٥٧٧,٩٦	٧:٢٢	٥٩٩		٧١٧,٢٨	١٥: ٤
٥٤١	٨:٢٢	١٣١	١٦:١٢	٩٦,٨٨,٢٨	١٧: ٤
٧٠٢	١٠:٢٢	٥٣١	٢٠:١٢	٢٥٦	١٩: ٤
٥٧١	١١:٢٢	٩٣	٢٣:١٢	٦٦	٢٤: ٤
٩٦	١٢:٢٢	٦٧١	٢٤:١٢	٢٨	٢٥: ٤
٦٩٧	١٨:٢٢	٥٩٩	٢٦:١٢	٥٩٤,٩٢	٢٥: ٤
٦٩٧	١٩:٢٢	٦٧١	٢٧:١٢	٢٧٧	٢٦: ٤
٦٤٢	٢٦:٢٢	٦٦٠	٣٠:١٢	٧١٧,٥٩٤,٩٢	٢٩: ٤
٦٩٤,٥٧١	٢٩:٢٢	٦٦١,٥٨٤	٣١:١٢	٨٨	٤: ٥
٤٨٩	١:٢٣	٦٨٠		٢٩٢	٥: ٥
٧٠٦	٢:٢٣		١:١٣	٦٢٧,٢٨٨	١٥: ٥
			٢:١٣	٤١٣	٢٢: ٥
٥٠٤	٤:٢٣	٥٦٠,٤٩٠,٥٥٧	٤:١٣	٢٩٣,٢٧٧	٢٣: ٥
٦٥٠,٦٤٩	٧:٢٣	٥٩٤,٥٦١		٢٩٥	
٦٤٦,٦٤٥	١٤:٢٣		٥:١٣	٦٠٣,٢٩٥	٢٤: ٥
٦٥٤			١٦:١٣	٢٩٥,٤٧	٢٧: ٥
٦٣٠	١٥:٢٣	٦٧٩	٢٢:١٤	٥٩٨	٢٩: ٥
٦٣٠	١٦:٢٣	٦٢٦	٢٩:١٤	٩٦	٣٠: ٥
٦٣٠	١٦:٢٣		١١:١٥	٧٢١	٣١: ٥
	١٩:٢٣	٦٢٧	٣:١٦	٦٥٩	٤: ٦
	٢٣:٢٣	٢٨٨	١٢:١٦	٥٧٨,٩٢,٤٤	٥: ٦
٦٩٣	١:٢٤	٦٧٩	١٤:١٦	٧٣٠	
٦٢٩	٦:٢٤	٦٠٨	١٨:١٦	٧٨	١٥: ٦
٧٣١	١٣:٢٤		٢٢:١٦	٥٩٢,٥٧٦	٢٤: ٦
	٢:٢٥	٦١٥	٢:١٧	٧٣٢	٢٥: ٦
٦٩٥	٩:٢٥	٦١٥	٥:١٧	٥٨٩	٥: ٧
٦٩٥	١٠:٢٥	٧١٠	١٥:١٧	٨٤	١٠: ٧
٤٢٩	١٧:٢٦	٥٧٢	١٦:١٧	٦٢٩	٢٦: ٧
		٢٩٧	١٥: ١٨	٥٦١,٥٦٠	٢: ٨

٢٢ ١٨: ٨	٦١٦ ٢٤: ٢٢	١٨: ٢٦
٤٩١, ٢٦٩ ٤: ٥	٤٤ ٢٠: ٢٢,	٦٠: ٩: ٢٧
٤٢٢ ٢٤: ٨	٢٦: ٢٢	٢٧ ١: ٢٨
٩٤ ١٦: ١٠	٧١٤, ٥٧١ ٤٧: ٢٢	٥٧ ٩: ٢٨
٤٢٤ ٢٩: ١١	١٠: ٢٢	١٢: ٢٨
٤٢٦ ١١: ١٢	١٦: ٢٢	٤٩٠ ٢٠: ٢٨
٢٩٠ ٦: ١٣	٤٨ ٢٣: ٢٢	٤٠٥ ٢٢: ٢٨
٦٩١ ١٣: ١٢	١٧٨, ١٧٤ ٢٦: ٢٢	٦١٦ ٢٩: ٢٨
١٤: ١٢	٢٢٢	٦١٦ ٤٠: ٢٨
٥٤ ١٧: ١٢	١٧٦ ٢٧: ٢٢	٦١٦ ٤٢: ٢٨
٤٢٢ ٦: ١٤	٢٦٩ ٢٩: ٢٢	٢٩٨, ٢٢٧ ٤٣: ٢٨
٤٢٢ ١٩: ١٤	٢٢٧ ٥: ٢٤	١١٤, ٩٩ ٤٩: ٢٨
٤٢٤ ٢٩: ١٤	٢٩٩, ٢٩٨ ١٠: ٢٤	٥٦٢ ٥٦: ٢٨
١٢٩ ٢٢: ٢١	٢٩٩ ١١: ٢٤	٧٤٠, ٥٦٤ ٥٨: ٢٨
	٢٩٩ ١٢: ٢٤	٦٩: ٢٨

الراعت

يشوع

٩٧ ١٢: ٢		٩٢ ٤: ٢٩
٩٧ ٩: ٢	٥٢٢ ٥: ١	٥: ٢٩
٨٩ ٦: ٤	٩٩ ١٨: ١	٧١٢ ٦: ٢٩
	٤٢١ ٧: ٢	٩٠ ١٨: ٢٩
	٢٨٧ ١١: ٢	٤١٢ ٢٨: ٢٩
	٢٨٧ ١٢: ٢	٦: ٣٠
٤٥٤ ١١: ٢	٤٤ ٢: ٥	٤١٢ ١٢: ٣٠
	٩٥ ٨: ٥	٩ ١٥: ٣٠
	٤٢١ ١٣: ٥	١٦: ٣٠
	٤٢٥ ١٤: ٥	٢٠: ٣٠
٢٩ ٩: ١	٧٥٧ ٢٦: ٦	٦٧٩ ١٢: ٣١
٦٤ ١٦: ١	٢٩٩ ١٢: ١٠	٧٢٤, ٥٦ ١٧: ٣١
٨٧ ١٨: ١	٤٠٠ ١٣: ١٠	٧٢٥, ٥٦ ١٨: ٣١
٤٠ ١٣: ١	٦٤٤ ١٢: ٢٢	٨٤ ٢٩: ٣١
٤٤ ٢: ٢	٦٤٥ ١٦: ٢٢	٦٩٧, ٦٢٢ ٤: ٣٢
٧٢٢, ٥٢٢ ٩: ٢	٦٤٥ ٢٢: ٢٢	٣٥٩, ٤٤٠, ٧٣٢
٤٢٨ ١٥: ٢	٢: ٢٤	٥٢٨, ٥٢٦
٥٠ ٢٤: ٢	١٦٤ ٢٧: ٢٤	٥٧٠, ٥٦٠

الملوك الأول (صموئيل I)

٢٩ ٩: ١	٧٥٧ ٢٦: ٦	٧٢٤, ٥٦ ١٧: ٣١
٦٤ ١٦: ١	٢٩٩ ١٢: ١٠	٧٢٥, ٥٦ ١٨: ٣١
٨٧ ١٨: ١	٤٠٠ ١٣: ١٠	٨٤ ٢٩: ٣١
٤٠ ١٣: ١	٦٤٤ ١٢: ٢٢	٦٩٧, ٦٢٢ ٤: ٣٢
٤٤ ٢: ٢	٦٤٥ ١٦: ٢٢	٣٥٩, ٤٤٠, ٧٣٢
٧٢٢, ٥٢٢ ٩: ٢	٦٤٥ ٢٢: ٢٢	٥٢٨, ٥٢٦
٤٢٨ ١٥: ٢	٢: ٢٤	٥٧٠, ٥٦٠
٥٠ ٢٤: ٢	١٦٤ ٢٧: ٢٤	٥: ٣٢
٢٤, ٩١ ٢٥: ٢		٢٨٧ ٦: ٣٢
٤٢١ ٧: ٢		١٧٤ ١٣: ٣٢
٢٢ ٥: ٦		٤٥٠ ١٤: ٣٢
٤٢٤ ٦: ١١	٤٢٥, ٤٢٢ ١٠: ٢	٦٤١ ١٦: ٣٢
٥٨٤ ٢١: ١٢	٥٨٢ ٢: ٢	٦٧٢ ١٧: ٣٢
٤٩ ٧: ١٤	٤٢٥ ٤: ٢	٤٤ ١٨: ٣٢
٥٩٩ ٢٢: ١٥	٢٨٧ ١١: ٢	١٢١, ٨٤ ١٩: ٣٢
٤٩ ٢: ١٦	٤٢٢ ١٨: ٢	٨٤ ٢١: ٣٢
		٨٤ ٢٢: ٣٢

القضاة

٤٢٤ ٦: ١١	٤٢٥, ٤٢٢ ١٠: ٢	٦٤١ ١٦: ٣٢
٥٨٤ ٢١: ١٢	٥٨٢ ٢: ٢	٦٧٢ ١٧: ٣٢
٤٩ ٧: ١٤	٤٢٥ ٤: ٢	٤٤ ١٨: ٣٢
٥٩٩ ٢٢: ١٥	٢٨٧ ١١: ٢	١٢١, ٨٤ ١٩: ٣٢
٤٩ ٢: ١٦	٤٢٢ ١٨: ٢	٨٤ ٢١: ٣٢
		٨٤ ٢٢: ٣٢

عزرا

٤٣٣

نحميا

٩٩ ٢٨: ٣

٢٨٤ ٦: ٩

٢٧: ١٣

استر

٥٥ ١٧: ١

٩ ٥

٥٤ ٨: ٧

ايوب

٥٤٥ ١: ١

٥٤٦ ٦: ١

٥٤٦ ٧: ١

١١ ١

١ ٢

٢ ٢

٤٧ ٥: ٢

٥٥١ ٦: ٢

٥٥٤ ٨: ٢

٥٧ ٥: ٣

٢٨ ١٣: ٤

٢٨ ١٤: ٤

٤٣٦ ١٦: ٤

٥٥٤ ١٠١١ ١٨: ٤

٥١١ ٤٩٧ ١٩: ٤

٥٥٤

٥٠٠ ٣: ٥

٥٠٠ ٧: ٥

١٩٥ ٢٧: ٥

٥٥٥ ٦: ٨

٥٥٥ ٧: ٨

٥٥٢ ٢٢: ٩

٥٥٢ ٢٢: ٩

٥٥٣

٥٥٥ ٢: ٥

٤٥٤ ٩: ١٧

٩٥ ١٧: ١٧

١٨

٤٠٠ ١٩: ١٨

٥٨٣ ٢٦: ١٨

٤٢٦ ٩: ٢٩

٥١٦ ١١: ٢٢

٤٤٠ ٢٩ ١٩: ٢٢

٤١٦ ٢٤: ٢٢

الملوك الرابع

٤١٨ ١٥: ٣

٩٠ ٢٦: ٥

٣٩٠ ١٨: ٦

٣٩٩ ٤: ٨

٣٩٩ ٥: ٨

٩١ ١٥: ١٠

٨٨ ٨: ١٤

٥٣٨ ٩: ١٧

١٠٤ ٩٩ ٩٨ ١٦: ١٩

٩٠ ٢٥ ٢٣

أخبار الأيام الأول

٤٣٤ ٩١ ١٩: ١٢

٣٩ ١٢

٥٤٩ ١٦: ٢١

٤٠ ٣: ٢٥

٧١٨ ٩: ٢١

٢٨ ١١: ٢٨

٣٧ ٢٥: ٢٩

أخبار الأيام الثاني

٤٣٦ ١: ١٥

٤٣٦ ٢: ١٥

١٨ ١٨

١٤ ٣

٤٣٦ ١٥: ٢

٤٣٦ ٢: ٢٤

٤٢٥ ١٦: ٢٠

٤٣٤ ١٣: ١٦

٤٥٤ ٢٢: ٢٠

٦٤ ٣٤: ٢

٥٠ ٣٦: ٢٠

٤١ ٨: ٢٢

٤٠ ٣١: ٢٤

١٦٦ ٩: ٢٥

٧١٤ ٩٤ ٢٩: ٢٥

٩٥ ٣٧: ٢٥

٢٢ ١٤: ٢٨

الملوك الثاني (سمويل II)

٨٧ ٢٣: ٢

٦٦ ٢٦: ٢

٧٣٣ ٢: ١٤

٤٥٣ ١٠: ١٦

٤٦٨ ١٢: ١٦

١٢: ١٨

٩٠ ١٤: ١٨

١٦٦ ١٠: ٢١

١٦٢ ١٦: ٢١

٤٣٣ ١: ٢٣

٤٣٦ ٩٣ ٢: ٢٣

٤٣٧ ٣: ٢٣

٤٢١ ١١: ٢٤

الملوك

٦: ١

٤٣٧ ٥: ٣

١٥: ٣

٧٣٥ ٧٣٤ ٣١: ٤

٤٨ ١٤: ٧

٤٣٨ ٢: ٩

٩٨ ٢: ٩

١٧٨ ٢٩: ١٠

١١: ١١

٣٩٠ ٤: ١٣

٥٩٩ ٣٣: ١٣

٧ ١٤

٢ ٣٦

٥٧٢	٣١:١٨	٣٥٣	٦:٣٦	٥٥٥	٦:١١	
٢٨٣	٢:١٩	٩٩	١١:٣٦	٥٥٥	٧:١١	
٢٨٣	٤:١٩		٦:٣٧	٨٨	١١:١١	
	٨:١٩	٨	٢١:٣٧	٩١,٧٥	١٢:١١	
	١٠:١٩	٢٨٤	٢:٣٨	٢٠٤	٩:١٢	
٥٥	٦:٢٢		٦:٣٨	٧٣٣	١٢:١٢	
٤٤,٧٩	٩:٢٤	٩٦	١٣:٣٨		٩:١٣	
٥٠١	١٠:١٤	٢٩٤	٣٣:٣٨	٢٧	٢٠:١٤	
٥٠١	١٠:٢٥	٥٥٤	٥:٤٢	٥١١	١٥:١٥	
٧	١٤:٢٥	٥٥٩,٥٥٤	٦:٤٢	٥١٢	١٦:١٥	
١٦٢	٨:٢٦	٥٥٣	٧:٤٢	٣٧٦	٢٦:٢٠	
١٦٣	٦:٢٨	الزمر			٥٥٢	٦:٢١
١٦١	٩:١٨				٥٥٢	٧:٢١
٤٠	١٠:٢٨	٧١	١٣١:١	٥٥٢	٨:٢١	
	٤:٢٩	٤٢	٢:٢	٥٥٣	٢١:٢١	
	٩:٢٩	٣٩	٤:٢	٥٥٢	٢٣:٢١	
	١٠:٢٩	١٤٢,١١٥	٥:٤	٥٥٢	٢٤:٢١	
١٦٤	٦:٣٣	٢٨٤		٥٥٢	٢٥:٢١	
٥٦٩	٤:٣٣	٣٣	١٥:٧	٥٥٢	٢٦:٢١	
٧٩	١١:٣٣	١٦٤,١٠٣	٤:٨	٥٥٤	٥:٢٢	
٥٢٩	١٥:٣٢	٣٨٦		٥١١	١٢:٢٢	
٥٣٤	٢١:٣٢	٥٢٩,٣٨	٥:٨	٧٢٥	٢١:٢٢	
٥٣٤	١٦:٣٣	٢٦	٦:٨	٥٦٨	١٣:٢٣	
٨٧	١٧:٣٣	٩٨	٤:١٠	٤٩٧	٣:٢٥	
١٦١	١٥:٣٤	١٠٤	٥:١٠		٦:٢٥	
٧١٩	١٥:٣٥	٤٠	٦:١٠	٧٥	٩:٢٥	
٣٠٤	١٠:٣٦	٤٠	١٤:١٠	٩١	٦:٢٧	
١٧	٢١:٣٧	٤٠	٦:١١	٥٥٣,٧٤٠	١٢:٢٨	
١٠٤	٩:٣٩		٦:١٢	٧٣٤		
٦٦	٣:٤١	٣٤٩	١٦:١٣	٥٤	٢٦:٣٠	
٥٠٤	٩:٤٤	٧١٩	٨:١٥	٦٧٥	٢٧:٣١	
٤٩٠	١٠:٤٤	٢٤	١٢:١٦	١٦٦	١:٣٢	
٣٦٩	٣:٤٥		٨:١٦	٤١	١٦:٣٢	
٤٢	٣:٤٨	١٦٤	٢٢:١٦	٥٥٧	١٤:٣٣	
٥٣٣,٢٧	١٣:٤٨	٤٩١	٢:١٧	٥٥٧	١٥:٣٣	
٦٧٥	٥:٤٩	٣٦٩	٩:١٣	٥٥٧	٢٣:٣٣	
٦٠٢	٧:٤٩	١٦٧	١١:١٧	٥٥٧	٢٩:٣٣	
٦٠٢	٨:٤٩		١٢:١٧	٥٥٧	٢٠:٣٤	
٦٠٢	٩:٤٩	٤٥٣	٢٥:١٧	٥٥٨,٥٢٩	٢١:٣٤	
٦٤	٦:٥٥	٤١٤	٨:١٨	٥٥٨	٢٢:٣٤	
٤٩	٦:٥٦	٥٧٠	١٠:١٨	٥٥٧	٢٤:٣٤	
			١١:١٨	٥٥٨	١١:٣٥	
			١٢:١٨			

٣٥٨ ٥:١٤٨

٣٥٨ ٦:١٤٨

الأشغال

١٢ ٦: ١

٦١٧ ٩: ١

٧٣٣ ٤: ٢

٥ ١٣: ٢

٧٣٩ ١٥: ٣

٥٦٩ ١٩: ٣

٩٥ ٢٢: ٣

٧٩ ٢١: ٣

٥٠٧ ١٥: ٤

٩٦ ٢٢: ٤

٧٣٧ ٩: ٥

٤٦٧ ١٧: ٥

٢٢: ٦

٥٠٠ ٢٣: ٦

١٥ ١: ٧

١٥ ٢: ٧

١٥ ٣: ٧

١٥ ٤: ٧

١٥ ٥: ٧

١٥ ٦: ٧

١٥ ٧: ٧

١٥ ٨: ٧

١٥ ٩: ٧

١٥ ١٠: ٧

١٥ ١١: ٧

١٥ ١٢: ٧

١٥ ١٣: ٧

١٥ ١٤: ٧

١٥ ١٥: ٧

١٥ ١٦: ٧

١٥ ١٧: ٧

١٥ ١٨: ٧

١٥ ١٩: ٧

١٥ ٢٠: ٧

١٥ ٢١: ٧

٥ ٤: ٨

٧٣٩ ١: ٨

٩٥ ٢٥: ٨

٨٩ ٢٦: ١٠١

٣٥٣ ١٩: ١٠٢

١٦٤ ٢٤: ١٠٢

٣٥٧ ١: ١٠٣

٢٨٦,٣٥٢ ٢: ١٠٣

٢٨٦ ٤: ١٠٣

٥٣٠ ١١: ١٠٣

١٢٩ ١٣: ١٠٣

٥٦٩ ٢٤: ١٠٣

١١٢ ٤: ١٠٣

٥: ١٠٤

١٦٤ ١٦: ١٠٤

٤٥٣ ٢٠: ١٠٤

٥٦٩ ٢٤: ١٠٤

٧٣٣,٩٤ ٢٢: ١٠٥

٣٠٠ ٢٥: ١٠٥

٤٢ ٣: ١١١

٣٩ ٤: ١١٢

٤٥١ ١٨: ١١٤

٧٢٥ ٦: ١١٧

٤٧٩ ١٩: ١١٧

٤٣ ٨٩: ١١٨

١٨ ١٢٦: ١١٨

١٤٤: ١١٨

٣٩ ١: ١٢٢

٤٥١ ١٨: ١١٤

٧٢٥ ٦: ١١٧

٤٧٩ ١٩: ١١٧

٤٣ ٨٩: ١١٨

١٢٦: ١١٨

١٤٤: ١١٨

٣٩ ١: ١٢٢

٥٦٨ ٦: ١٣٤

١٠٣ ٥: ١٣٨

٦٤ ٢٤: ١٣٨

٤ ٨: ١٤٢

٣: ١٤٤

٤: ١٤٤

٤٧ ٥: ١٤٤

٩: ١٤٥

١٦: ١٤٥

٤٧ ١٨: ١٤٥

٤٥٣ ١٨: ١٤٧

٣٥٨ ١: ١٤٨

٢٤ ٥: ٥٧

٣٦٨ ٤: ٥٩

٣٩٤ ١٢: ٦١

١٤١ ٢: ٦٥

١٧٨,١٧٤ ٥: ٦٧

٤٥٠ ٢٩: ٦٩

٢٣ ٢٠: ٧٢

٥٣٥ ١١: ٧٢

٥٣٥ ١٢: ٧٢

٥٣٥ ١٣: ٧٢

٥٣٥ ١٦: ٧٢

٥٣٥ ١٧: ٧٢

٥٣٥ ١٨: ٧٢

٤٧ ٢٨: ٧٢

٣٦٩ ١٧: ٧٦

٣٦٩ ٢٣: ٧٧

٤٧٩,٤٥٠ ٢٣: ٧٧

٤٥٠ ٢٤: ٧٧

٩٢,٨٦ ٣٩: ٧٨

٦٢ ٤٠: ٧٨

٤٨٥ ٦: ٨١

٤٢ ٧: ٨١

٧٣١ ٣: ٨٨

٤١١ ١٢: ٨٩

١٧٧ ١٥: ٨٨

٤٨ ٢٠: ٨٩

٧٢٥ ٣: ٩٠

٧٢٥ ٤: ٩٠

٧٢٥ ٥: ٩٠

٧٢٥ ٦: ٩٠

٧٢٦ ٧: ٩٠

٧٢٦ ٨: ٩٠

٢٧٦ ١٤: ٩٠

٥٣٤ ١٥: ٩٠

٤٩٠ ٢: ٩٢

٤٩ ٢: ٩٣

٥٣٦ ٦: ٩٣

٥٣٦ ٧: ٩٣

٥٣٦ ٨: ٩٣

٥٣٦ ١٠: ٩٣

٥٣٨ ١٠: ٩٣

٣٨٤,٢٤ ٧: ١٠١

٤٤٠، ٤٣٠	٨: ٦	١٣: ٤	٤٦٨	٢٣: ٩	
٣٦١	١٢: ٦	٧١، ٣٢	١٧: ٤	٤٦٨	٢٤: ٩
	١: ٨	٧٢٩، ١٠	١: ٥	٦٤٩	١٧: ١١
٥٤٥	١٠: ٨	٧١	١٧: ٧	٩١	٢١: ١٢
٧٤١	٢: ٩	٧٤، ١٠	٢٥: ٧	١٥٦	١٥: ١٤
٥٨٣	٤: ١٠	٥٠٠	٣٠: ٧	٦٨١	١٧: ١٥
٤٥٠	٦: ١٠	٥٦٨	٤: ٨	٥٠٧	٤: ١٦
٤٩٥	٦: ١١	٥٥٠	١٤: ١٩	٨٠	١٦: ١٧
٤٩٥	٧: ١١	٩١	٢: ٢٠	٤٩٨	٣: ١٩
٤٩٥	٨: ١٠		١٠: ١٠	٧٧	٢: ١٩
٤٩٦	٩: ١١	٤٤٩	٢٠: ١٠	٤٩٨	٣: ١٩
٦٧	٣: ١٢	٧٧	١٥: ١٥	٧٧	٢٥: ٢١
٤٥٣	٣: ١٣	٦٠٥	١١: ١٢	٧٧	٢٦: ٢١
٣٦١	١٠: ١٣			٥	١٧: ٢٢
٣٦١	١٣: ١٣	نشيد الاناشيد			
٤٥٠	٨: ١٤	٧٢٧، ٦٠٣	٣: ١	١٦٢	٢٣: ٢٣
٤٧٣	١٣: ١٧		٤: ١	٦٦	١٣: ٢٤
١١٤	١: ١٩	٤٤٩	٢٥: ١	٦٦	١٤: ٢٤
٩٣	٣: ١٩	٤٢٩	١٥: ٢	١٣	١١: ٢٥
٤٨٨	٦: ١٩	٧٢١	٢: ٥	٧١	١٦: ٢٥
	٣: ٢٠				٧: ٢٥
٤٥٩	١٨: ٢٣			٦٦	٢٦: ٢٥
٩٦	١٦: ٢٤	اشعيا			
٣٦٢	١٧: ٢٤	٣٠	١: ١	٣٣	١: ٢٧
٣٦٢	١٨: ٢٤	٥٩٩	١١: ١	٩٣	١١: ٢٩
٣٦٢	١٩: ٢٤	٩٩	١٥: ١	٦٠٤	١٢: ٣٠
٣٦٢	٢٠: ٢٤	٦٠٣	١٩: ١	٦٠٤	١٣: ٣٠
٣٦٢	٢٣: ٢٤	٦٦	٢: ١	٧٨	٣: ٣١
	١: ٢٥			٤٨٦	١٠: ٣١
٤٧٩	٢: ٢٦	١٠٤٠٥٥	٣: ٢	الجامعة	
٤٤	٥: ٢٦	٥٧	٥: ٢	٣٥٧	٤: ١
٥١٢، ٥١١	١٠: ٢٦	٣٠٠، ٣٣	٦: ٢	٣٧٠	٩: ١
٥٥	٢١: ٢٦	٨٩	٣: ٣	٢٩	١٦: ١
٦٠٤، ٤٨٦	٧: ٢٨	٤٨٦	٢١: ٣	٩٢	٧: ٢
٤٨٦	٨: ٢٨	١٣٠	٢٦: ٣٢	٢٨٧	١٢: ٢
٤٦	١٣: ٢٨	٧٢	٢: ٥	١٤٥	١٥: ٢
٣٦٠	١١: ٢٩	٤٥٣	٦: ٥	٥٧٠	١١: ٣
	١٣: ٢٩	٢٩	٣: ٥	٣٥٨، ٣٥٩	١٤: ٣
٣٠٠	١٤: ٢٩	٤٧٧، ٤٤٠	١: ٦	٣٥٩	١٥: ٣
٣٦٣	٦: ٣٠	٤٧٧، ٩٧	٢: ٦	٤٢	١٩: ٣
٣٦٣	١٩: ٣٠	٧٢٩، ١٦١، ٤٨	٣: ٦	٤٢	٢١: ٣
٩٧	٢٠: ٣٠	٤٦	٧: ٦	١٥٩	٢: ٤

	א: 1	370	7:01	27:3-
278	11: 1	370	12:01	1-2 27:3-
278, 372	12: 1	370	17:01	21 2:31
781	0: 2	1-2	1:02	7:31
712	7: 2	370	10:02	2- 10:32
7-7	8: 2	77, 37	1:00	372 2:32
3-2	13: 2	77	2:00	372 3:32
78-1, 1-2	21: 2	022	8:00	372 4:32
212	71: 2	002	9:00	372 0:32
77	12: 3	20-	12:00	202 17:32
91	10: 3	79	10:07	721, 27 0:32
87	17: 2	29	17:07	374 1:37
1-2	19: 2	07	2:08	90 9:38
722	22: 2	727	8:08	02 7:2-
378	23: 2		12:08	93 13:2-
711	2: 0	722	2:09-	011, 297 10:2-
792	7: 0	370	17:7-	0-7, 122 18:2-
287	8: 0	370	20:7-	227 22:2-
287	10: 0	721, 377	7:72	122 20:2-
7...021	12: 0	377, 29	9:72	222 27:2-
7...	9: 7	377, 72	10:72	720 10:21
7...180	10: 7	1-2	10:72	281 12:22
99	17: 7	377	18:72	27 20:22
099	22: 7	377	19:72	720- 2:22
099	23: 7	377	8:72	0-9 7:22
82	19: 8	377	1:70	127 7:22
287	1: 9	377	8:70	22 13:22
72-	22: 9	377	13:70	92 19:22
72-	23: 9	377	10:70	287 7:20
	7:10	377	17:70	12:20
110	12:10	377	17:70	201, 20-7 19:20
AXZ-7	עליק	377	18:70	022
72-110	2:12	377	19:70	02 10:27
171	17:12	1-2, 37	1:77	289 2:28
92, 21	1:10	7-2	17:77	287 13:28
7-7	13:17	377	22:77	287 17:28
	19:17			711 2:29
1-2	2:17			288 2:0-
20	12:17			22 1:01
2-8	8:20	291	0: 1	22 2:01
2-8	9:20	291	7: 1	370 3:01
			7: 1	370 2:01
				370 0:01

אריא

٤٧١ ١٢ ١٠	٤٦٤، ٤٦٣ ٩ ١	٧١٦ ١٢ ٢١
٤٧٢، ٤٧١ ١٣ ١٠	٤٦٧	٥٠ ٩ ٢٣
٤٧٠ ١٦ ١٠	٤٦١، ١١٤ ١٠ ١	٧٢٨ ٢٤ ٢٣
٤٨١ ١٩ ١٠	٤٦٣ ١١ ١	٧٠١ ٢٩ ٢٣
٤٦٩ ٢٠ ١٠	٤٦٥، ٤٦٤ ١٢ ١	٣٦٠ ٣٦ ٢٣
٢٧ ٢ ١٢	٢٤ ١٣ ١	٤١٨ ٢٢ ٢٩
٦٧٠ ٦ ١٦	٤٦٤، ٤٦٣ ١٤ ١	٤١٨ ٢٣ ٢٩
١٢ ٢ ١٧	٤٧٥، ٤٦٦ ١٥ ١	٨٧ ٦ ٣٠
٣٨٢ ٦ ٢٠	٤٧٢، ٤٧٠ ١٦ ١	١٣٠ ١١ ٣٠
٧١٨ ٣٢ ٢٠	٤٦٧	١٠٤ ٢ ٣١
١٥ ٢١	٤٦٧ ١٨ ١	٣٥٨ ٣٤ ٣١
٤٢١ ١ ١٤	٤٦٨ ١٧ ١	٣٥٨ ٣٥ ٣١
٢٤ ٨ ٣١	٤٦٩ ١٩ ١	٤١ ١٤ ٣٢
٣٦٨ ٧ ٣٢	٤٦٩ ٢٠ ١	٥٢٩ ١٩ ٣٢
٣٦٨ ٨ ٣٢	٤٧٧، ٤٦٩ ٢١ ١	٥٠٧ ٢٥ ٣٢
٥٢٠ ١٧ ٣٢	٤٧٩	٩٣ ١٦ ٣٨
٤٤٥، ٤٢١ ١ ٣٧	٤٧٩، ٤٧٠ ٢٢ ١	٩٨ ١٢ ٣٩
٤٤٥، ٤٣١ ١ ٤٠	٤٧٩، ١٠٦ ٢٦ ١	٣٩٠ ١ ٤٥
٤٣٠ ٣ ٤٠	٤٨٠	٣٩٠ ٣ ٤٥
٤٤٠، ٤٣٠ ٢ ٤٣	٢٤، ٤٧٦، ٤٧٥ ٢٧ ١	٣٩٠ ٤ ٤٥
٧ ٤٣	٨٨	٣٩٠ ٥ ٤٥
١٠٣ ٢ ٤٤	٤٨١ ٢٨ ١	٥٦ ٢٢ ٤٦
٥٤ ٤ ٤	٢ ٢	٤١ ١١ ٤٨

دانیال

٤٣١ ٤ ٢	٤٨٢ ١ ٢	٤٧٣ ٢٥ ٥١
٤٣٨ ١٨ ٢	٣٥ ١٢ ٢	
٢٨٦ ٢٢ ٦	٤٤٥ ٢٣ ٢	
٤٣٩، ٤٢٧ ١ ٧	٤٤٥ ١ ٤	مرثی ارمیا (ایکا)
٤٣٩ ١٢ ٧	٤٤٥ ٤ ٤	
٤٣٩ ١٥ ٧	٤٤٥ ٩ ٤	٦٨٥ ٩ ١
٤٢٧ ١٦ ٧	٤٤٥ ١٠ ٥	٤٠٥، ٣٩١ ٩ ٢
٤٢٧ ١ ٨	٤٤٤ ٣ ٨	١٦ ٤
٤٣٠ ١٣ ٨	٤٤٥ ٧ ٨	٣٩، ٣٦ ١٩ ٥
٤٣١ ١٦ ٨	٤٤٥ ٨ ٨	
٤٣٩ ٢٧ ٨	٥٣٨ ١٢ ٨	حزقیال
٤٢٦ ٢١ ٩	٦٥٧ ١٦ ٨	
٣٩٧ ٦ ١٠	٥٢٣ ٩ ٩	٤٧٥، ٤٥٠ ١ ١
٤١٨ ٨ ١٠	٤٨٠ ١ ١	٢٧٩
٤١٨ ٩ ١٠	٤٨١ ٨ ١٠	٤٧٩، ٤٢١ ٣ ١
١٩٤ ٧ ١٢	٤٧٢ ٩ ١٠	٣٧٤ ٤ ١
	٤٧١ ١١ ١٠	٤٦٢، ٤٦١ ٥ ١
		٤٦٣ ٢٩٧، ١١٤ ٧ ١

٧١٩	١:١٤٩	١٧٥، ١٧٤	ب: ١٢	٦٦٢	٨: ٢
٤٧٣	ب: ١٥١	٤٧٨، ٢٩٢		٦٦٢	٧: ٣
	موده زره	٧٣، ٧٢، ٧	١: ١٣	٦٢٣	٧: ٤ حولين
٥٢٧	١: ٣	٥٤٥، ٤٧٦		٢٨٧	١: ٢ سنهين
٥٣٠	ب: ٣	٤٧٨	ب: ١٢	٦٦٩	٨: ٥ زعيم
٧٠١	ب: ٢٠	١٧٩، ٨٠	١: ١٤	٥٢٧	٧: ١ سوطا
٣٧١	ب: ٥٤	٣٧٩، ٧٠	ب: ١٤	٦٦٠	٤: ٣ مدوت
٣٤	ب: ١٨	٤١	١: ١٥	٦٨٢	٣: ٣ يوما
١٧٩	ب: ٦٠	٨٧	١: ١٢ حولين		
	١: ٤٩	٣٨٢	١: ٦٠		
٦٢٢	١: ٥٦	٦١٧	١: ٧٧		
	ب: ٩٤	٤٤٨	١: ٩٠	٥٤٤	١: ١٥ باهرا
٥٢٧	١: ١١٨	٦٢٤	ب: ١٣٦	٥٤٨، ٥٥٣	١: ١٦
	١: ١١٩	٥٧٧	١: ١٤٢	٥٥٣	ب: ١٦
٦٤٦	ب: ٢١			٧٢٧	١: ١٧
٧٠١	ب: ٣٠			٦٦	١: ٢٢
٥٢٧	١: ٣١			٦٥٦	١: ٢٥
٥٧٧	ب: ٣٩	٢٨٢	١: ١٢	٣٨٠	١١: ١٦
	١: ٤٠	٧٣٤	ب: ٢١	٥٨	ب: ٢١ يانصيه
١٥٣	١: ٧١	٤٤٧	ب: ٢٥	٥٠٩، ١٤٣، ١٢٣، ٧٣، ٦٥	
٦٨٤	ب: ٤	٣٧٠	١: ٢١	٥٣١	ب: ٣٢
٦٥٤	١: ١٥	٢٨٧	ب: ٣٨	٥٢٧	ب: ٣٨ ياقما
٦٨٤	١: ٦١	٦٠١	: ٥٦	٥٢٧	١: ٥٠
٤٣٦	١: ٧	٣٧٠	١: ٩٧	٥٢٧	١: ٨٧
١٥٣	ب: ١٩	٦٠٩	ب: ٩٩	٥٢٧	١: ٥ برکوت
٧٢٩	ب: ٢٠	١٥٢	١: ٣٨	٣١	١: ٧
٦٤٩	ب: ٦٢		ب: ٤٢	٥٣١	٥: ٩
٥٠٩	١: ٧١	٢١	١: ٢٠	٦٦٢	ب: ١٠
٣٨٤	ب: ١٠٣	٤٠٤	ب: ٣٠	٩٦	١: ١٨
٤٨٨	٢٩ يوما	٧٣٥	١: ٣١	٦٢٤	١: ٢٢
١٥٣	ب: ٣٩	٥٢٧	١: ٥٥	١٤٢، ١٤٣	ب: ٣٣
٥٧١	ب: ٦٧		١: ٦٧	٤٢٧	ب: ٥٥
٤٣٦	ب: ٧٣	٦٠٥	ب: ٨٧	٤٠١	ب: ٥٧
	التمود الورشلي	٥٥٩	ب: ٨٥	٧٢٩	١: ٦٢
٤٨٧	: كبروت	٥٥٠	ب: ١١٩	٤٤٨	١: ٢ نهد
		٣٨٤	١: ١٤٦	٧١٨	ب: ٣٠ كعب
				٤٠٤	ب: ٣٠
				٧٢، ٧	ب: ١١ حويله
				٣٧٦	١: ١٢

٧٠٣ ، ٨٠	براشيت ربه ١٠٣٠٣ ، ٢٠٣٨٤ ، ٣٠٣٧٥ ، ٤٠٤٠٤
٢٨٩ ، ٨٥	٣٧٨ ، ٣٧١ ، ٥٠ ، ٣٧٢ ، ٩٠ ، ٣٧٠ ، ٤٩٥
٤٨٨ ، ٩٩ ، ٩٨	١٦٦ ، ٢٩٤ ، ٢٩ ، ٣٥٤ ، ١٢ ، ٢٨٧ ، ١٣
مسوده هتوره	٣٨١ ، ١٥ ، ٣٨٤ ، ١٦ ، ٣٨٤ ، ١٧ ، ٤٤ ، ٤٠١
٣٩٨ ٦ ، ٥ : ٧	٤٤٢ ، ٧٣٨ ، ٤١٣ ، ٤٨ ، ٤٢٤ ، ٥٠ ، ٢٨٨
فصول الرى الجز ٣ ، ١ ، ٣٥٢ ، ٣٧٤	٥١ ، ٣٨٧ ، ٤٩٥ ، ٥٦ ، ٣٨٤ ، ٦٣ ، ٤١٩ ، ٦٥
١٧٧ ، ١٨	٤٦٣ ، ٦٧ ، ٥٢٧
٤٠٤ ، ٣٨	٦٨ ، ١٣٥
الفصول الثانية ٤ ، ٦٠٩	٧٨ ، ٢٨٩

فهرست الكتب المذكورة في الكتاب (الكتب المذكورة بين القوسين ذكرت من قبلنا في الحاشية)

- رسالة الابعاد ٣٤٨
- أبوت ١٥٧
- (أخلاق نقر ماخيا ٦٥٢ ، ٧٠١)
- كتاب الأزمنة ٦٥٠
- الاسطماخس : ٥٨٨
- أعضاء الحيوان لأرسطو ٥٠٥
- كتاب البذور ٦٢٩ ، ٦٢٥
- براشيت ربه ١٧٥ ، ٢٨٤ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩
- ٢٩٤ ، ٣٧١ ، ٤٠١ ، ٥٧٢ ، ٧٣٨ ، ٧٠٣
- كتاب البيوع ٦٤٧
- التلمود ٢٠ ، ١٠٦ ، ١٥٥ ، ١٨٠ ، ٣٧٠ ، ٥٤٨
- مقالة في التدبير ٥١٩
- حجيجه ٤٧٨ ، ٧٥
- كتاب الحبل ١٩٩
- (الحظابة ٧٠١)
- كتاب درج الفلك ٥٨٨
- دلالة الحائرين ٦ ، ٢٢٨ ، ٤٥٥ ، ٤٥٥ ، ٧٤٢
- الذراري ٦٠٧
- كتاب السرب ٥٨٨
- سفرا ٦٠٣ ، ٦٨٤
- السماء ٢٩٢ (٣٢٩)
- السماء والعالم ٣١٣
- الساع : ١٩٨ ، ٢٦٨ ، ٣٠٧ ، ٣١٣ ، ٣٣٠ ، ٤٩٢ ، ٥٨١
- سنن عبادة الصنم ٦٠٦ ، ٦١٢
- سنن أصول التوراة ٦٠٦ ، ٦١٠
- سنن الاراء (قوانين المعرفة) ٦٠٧ ، ٦٢٥
- (السياسة لأرسطو ٥٠٥)
- شرح الابوت (الآباء) ٤٨٧ ، ٦٨٨ ، ٧٣٠
- شرح المشنة ١٠ ، ٩٢ ، ١٦٥ ، ٣٧٣ ، ٣٩٠
- ٢٩٨ ، ٦٠٩ ، ٦٣٠
- الشراء والأحكام ٦٠٨
- (الطبيعة لأرسطو ٣١٣)
- كتاب طمطم ٥٨٨ ، ٦١٨ ، ٦٣٩ ، ٦٦٦
- كتاب الطهارة ٦٨٠
- طيمقوس ٣٠٧
- العبادة ٦٠٨
- رسالة العقل للفارسي ٣٢١
- العقوبات ٦٠٧
- غامرا يوما ٦٥٦
- غمرا السبت ٥٥٠
- (الفزيقا علم الطبيعة) لأرسطو ٣٣٤
- فصول الرى الجز ١٥١ ، ٣٥٢
- الفلاحة النبطية ٥٨٠ ، ٥٨٥ ، ٥٩١ ، ٦١٥ ، ٦٢٢
- ٦٢٣ ، ٦٣٦
- القرابين ٦٠٩ ، ٦٦٤
- (القرآن الكريم ٧ ، ٥٥٠)
- القضاة ٦٠٧ ، ٦٤٥ ، ٦٤٧ ، ٦٥٨
- كتاب القوى الطبيعية ٢١٤
- ما بعد الطبيعة ١٧٢ ، ٢٦٨ ، ٣٢٩
- في مبادئ الكل ٢٧٩
- (متافزيق أرسطو ٢٦٧)
- كتاب المحسنى ٣٤٤ ، ٣٤٦

- لجة غير المختار ٦٥٥ ، ٦٠٨
- مدرش الجامعة ٣٧١ ، ٢٨٧
- مدرش حريت ٣٩٤
- المدرش ٥٣٨ ، ٣٨٣
- المدرشوت (التأويلات) ٢٧٩ ، ١٤٤ ، ١٧٧ ، ١٠٦
- ٦٨٧ ، ٤٢٦ ، ٣٩٤ ، ٣٥٥ ، ٢٩٦ ، ٢٨٤
- مدوت وتعيد (مقالتان في المشنة) ٦٨٢
- المشنة ٥٤٨ ، ٥٢٧ ، ٤٧٥ ، ٣٧٠ ، ١٦٥ ، ٢٠
- مشنه الخروا (الفقه أو التأليف الكبير)
٩٧ ، ٣٩٦ ، ٣٩٠ ، ٣٨٨ ، ٩٢ ، ٥١ ، ١٢
٦٥٢ ، ٥٨٤ ، ٥٧٨ ، ٥٦١ ، ٤٤٣ ، ٣
- كتاب المظالم ٦٣١
- للوجودات المتغيرة ٢٢١
- كتاب النساء ٦٨٢
- تقويماتها ٥٣٤
- نواميس الصابغة ٥٨٨

فهرس الكلمات أو المصطلحات المهمة

- الإحسان ٧٣١
الإخبار ٥٦٠ ، ٥٥٩
أدق ١٥٠ ، ١٤٩
الإسم الاحظم ١٦٠ ، ١٥٦ ، ١٥٤ ، ١٥٢ ، ١٥١ ، ١٤٩
أصول الدين ٧١٦
أكل ٦٥
الأنبياء ٧١٦ ، ٧٤
الأمثال ١٧ ، ١٤ ، ١٣
امراة (اشه) ٣٢
الأنبياء ٧١٦ ، ٧٤
الأمثال ١٧ ، ١٤ ، ١٣
امراة (اشه) ٣٢
حامل الإيمان
انتصاب (نصب ، نصب) ٤٢
ايسار ١٢
(برهان التطبيق ٢٣٣)
(برهان السلسي ٢٣٣ ، ٢٣٦)
(برهان الموازنة ٢٣٣ ، ٢٣٤)
لا يلزم عن البسيط الاسيط واحد ٣٣٩
[التأويلات (المدرشوت) ١٠ ، ١١ ، ٦٥٣]
[التعاليم ٣ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٣٢٩]
[٣٤٩
التغير ٢٤٣ ، ٢٤٢ ، ٢٤١
تقدم ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧
جاء (با) ٥٣
الحسم الخامس ٢٧٧ ، ٢٦٨ ، ١٩١ ، ١٨٩
الحسم السادس ٢٧٠
الحسم السابع ٢٧٠
حاج ٩٦
حلفوس (شبهه) ٣٩
حجوت العالم ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٢١٤
٢٢١ ، ٢٢٠ ، ٢١٩ ، ٢١٧ ، ٢١٦ ، ٢١٥
٢٠٦ ، ٣٠٤ ، ٣٠١ ، ٢٩٠ ، ٢٧٨ ، ٢٦٩
٣٥٠ ، ٣٤٤ ، ٣٣٨ ، ٣٣٠ ، ٣١٦ ، ٣١٥
الحال (٢٤٨)
الحركة (٢٤٤)
الحركة الوضعية (٢٥٢ ، ٢٥٣)
حزى (حز) ٢٨ ، ٣٢ ، ٩٨ ، ٤٢٧
الحكمة (حكمه) ٧٣٣
حكم (مشفط) ٧٣٢
حياة العالم ١٩٣
حي ٩٥
الخروج (البصاه) ٥٥ ، ٥٤
[رأى (راه) ٢٨ ، ٢٩ ، ٩٨ ، ٤٢٧]
رجل ٦١ ، ٣٢
وكب ١٧٤ ، ١٧٨
روح ٩٢ ، ٩٣
سماع ٩٨
(سيل السلب ٢٣٣)
(سيل المدون ٢٣٣)
السيرة (الحليكه) ٥٦
الشكل (تخونه) ٢٧ ، ٢٨
صخرة (صور) ٥٤٠
صعد (عله) ٣٧
صناعة المنطق ٧١٦
(الله) صورة العالم ١٧١ ، ١٧٤
صورة (صلم) ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨
٤٥ ، ٦٣ ، ٨٥
صفة (توار) ٢٢
صوت الرب ٣٩٥
الصورة الأور ٢١٧

- الصورة الطيحية ١٧٢
 الصورة ٢٣٢
 طريق التنازع ٢٢٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢١
 طريق التنازع ٢٢٢ ، ٢٢١
 عالم صغير ١٩٣
 حمر ٥٣ ، ٥١ ، ٥٠
 المعدلة (صفة) ٧٣٢ ، ٧٣١
 المدم ٣٦ ، ٣٥ ، ٢١٥ ، ٤٥
 المدم الصرف ٢٣٨
 القتل ٢٠١
 القتل والمعتول والمعتل شيء واحد ١٦٨
 القتل بالفعل ١٧٠ ، ١٦٨
 القتل بالقوة ١٦٨
 القتل للمفارقة ١٦٩
 القتل الميولاني ١٩٢ ، ١٦٩
 العلم الإلهي ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ١٦٠ ، ١٦١
 (للعلم) ١٥٦ ، ١٨٥ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٧١٩
 العلم الطبيعي ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٧٦ ، ١٣٢ ، ١٧١
 مس (نجح) ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٣٤٥ ، ٣٢٦ ، ٣٠١ ، ٢٧٩ ، ٢٧٨ ، ١٨٥
 معدل النهار ٢٩٨
 مكان (مقوم) ٣٥ ، ٣٤
 ملا ٤٨
 المستع لقاته (٢٤٠ ، ٢٦٢) ٣٠٧ ، ٥١٦ ، ٦٠٥
 المسكن ١١٨ ، ٢٢٣ ، ٢٣٩ (٢٣٩) ٥٤١ ، ٥٤٠ ، ٥٤١
 المسكن لراته (٢٣٢ ، ٢٤٠) ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٣
 موت العالم ١٨٩
 نزل (برد) ٣٨ ، ٣٧
 نظر (هيض) ٢٢ ، ٢٩ ، ٢٨
 النفس ٩٣ ، ٢٠١
 النفس الفلكية (٢٤٥) ٢٧٩
 (النفس الحيوانية ٢٤٥)
 اقية (تبيت) ٢٨ ، ٢٧
 اقية (توار) ٢٣ ، ٢٢
 هيه (جفر بموه) ١٥٨
 الواجب لقاته (٢٣٢ ، ٢٤٠ ، ٢٦٠) ٢٦١ ، ٢٦٥
 ٢٧٣ ، ٢٦٦
 راجب الوجود ٢١٨ ، ٢٢٤ (٢٣١) ٢٧٦ ، ٢٧٣
 وجه (فني) ٨٧
 وقوف (عميله) ٤١
 ولادة (يولد) ٣٣
 يوه ١٤٩ ، ١٥٠ ، ٣٩٨
 الصورة الطيحية ١٧٢
 الصورة ٢٣٢
 طريق التنازع ٢٢٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢١
 طريق التنازع ٢٢٢ ، ٢٢١
 عالم صغير ١٩٣
 حمر ٥٣ ، ٥١ ، ٥٠
 المعدلة (صفة) ٧٣٢ ، ٧٣١
 المدم ٣٦ ، ٣٥ ، ٢١٥ ، ٤٥
 المدم الصرف ٢٣٨
 القتل ٢٠١
 القتل والمعتول والمعتل شيء واحد ١٦٨
 القتل بالفعل ١٧٠ ، ١٦٨
 القتل بالقوة ١٦٨
 القتل للمفارقة ١٦٩
 القتل الميولاني ١٩٢ ، ١٦٩
 العلم الإلهي ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ١٦٠ ، ١٦١
 (للعلم) ١٥٦ ، ١٨٥ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٧١٩
 العلم الطبيعي ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٧٦ ، ١٣٢ ، ١٧١
 مس (نجح) ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٣٤٥ ، ٣٢٦ ، ٣٠١ ، ٢٧٩ ، ٢٧٨ ، ١٨٥
 معدل النهار ٢٩٨
 مكان (مقوم) ٣٥ ، ٣٤
 ملا ٤٨
 المستع لقاته (٢٤٠ ، ٢٦٢) ٣٠٧ ، ٥١٦ ، ٦٠٥
 المسكن ١١٨ ، ٢٢٣ ، ٢٣٩ (٢٣٩) ٥٤١ ، ٥٤٠ ، ٥٤١
 المسكن لراته (٢٣٢ ، ٢٤٠) ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٣
 موت العالم ١٨٩
 نزل (برد) ٣٨ ، ٣٧
 نظر (هيض) ٢٢ ، ٢٩ ، ٢٨
 النفس ٩٣ ، ٢٠١
 النفس الفلكية (٢٤٥) ٢٧٩
 (النفس الحيوانية ٢٤٥)
 اقية (تبيت) ٢٨ ، ٢٧
 اقية (توار) ٢٣ ، ٢٢
 هيه (جفر بموه) ١٥٨
 الواجب لقاته (٢٣٢ ، ٢٤٠ ، ٢٦٠) ٢٦١ ، ٢٦٥
 ٢٧٣ ، ٢٦٦
 راجب الوجود ٢١٨ ، ٢٢٤ (٢٣١) ٢٧٦ ، ٢٧٣
 وجه (فني) ٨٧
 وقوف (عميله) ٤١
 ولادة (يولد) ٣٣
 يوه ١٤٩ ، ١٥٠ ، ٣٩٨
 قصة الأمر = عالم الأمر (مع مركه) ٧٩ ، ٧٤ ، ٧
 ٤٥٩ ، ٣٨١ ، ٣٧٣ ، ٣٧٢ ، ٢٧٩ ، ٢٧٨ ، ٨١
 ٥٨٨ ، ٥٠٩
 الخلق (معه بارشيت)
 ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٣٧٢ ، ٥٨٨ ، ٥٠٩ ، ٣٨١ ، ٤٥٩ ، ٥٠٩ ، ٣٧٣

فهرست اعلام الأشخاص والأصنام

- اشي الرئي ٢٠
اشيا ٣٢٢، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٤، ٣٦٧، ٣٦٥، ٤٣٧، ٤٣٠، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٥٩٩، ٦٠٤
افلاطون ٤٥ (٢٤٤) ٢٨٧، ٣٠٧، ٣٥٢، ٣٥٣، ٥٣٤
افيقوروس ١٩٧، ٣٠٨، ٥٢١
اقليدس ١٩٩
القاد ٤٣٦
البيع ٤٨٧
اليشاع آخر ٧٠، ٧١
اليشاع ٣٩٩
اليزر بن هو وقانوس ٦٤، ٨١، ١٥١، ٣٥٢، ٣٥٤
٣٩٦، ٣٧٥، ٣٧٢
اليفار ٤٣١، ٥١١، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٦، ٧٠٩
ايليا ٤٥٣
ايليا هو ٣٩٩، ٤٠٠، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨
انقلوس (التهود) ٢٤، ٥٢، ٥٣، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٤، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ١٠٩، ١١١، ١٦٥
٣٥٤، ٣٨١، ٣٩٦، ٤٢١، ٤٧٤
ايوب ١٦٦، ٤٣٥، ٥٤٤، ٥٤٦، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٩
با بواه (بواه) ٦٧٢
با رقاغارا ٦٥٤
باروك بن نيربا ٣٩٠
بطليموس ٢٩٣، ٢٩٨، ٣٤٧، ٣٤٨
بلداد ٥٥٢، ٥٥٥، ٥٥٦
بلعم (بلعم) ٢٨٦، ٤٢٠، ٤٢٥، ٤٣٧، ٥٤٩
الجل ٣٩٢، ٥٨٣، ٦٠٠، ٦٥٨
بوعز (بوز) ٦٩٣
تارح أبو ابراهيم ٥٨٤
تمناع ٧٠٧
تامسطيوس ١٨٢
تمور ٥٨٧
تحموما ٢٩٦
ثابت (بن قرة) ٣٤٧، ٥١٣
حاليوس ١٩٨، ٢١٤، ٣٠٥، ٣١٥، ٤٩٨، ٤٩٩
حيرايل ٤٢٥
حدعون ٤٢١، ٤٤٧
- ابرام ٤١٩، ٤٢١، ٤٣٧، ٤٤٢
ابراهيم ٣٠٨، ١٥٧، ٥٣، ٥٠، ٤٦، ٤٤، ٣٨، ٣٠، ٣١٨، ٣٤٤، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٩٨، ٤١٢
٤٢٠، ٤٢٢، ٤٢٤، ٤٤١، ٤٤٥، ٥٢٧
٥٣٠، ٥٣٣، ٥٦٣، ٥٦٥، ٥٨٠، ٥٨٣
٦٥٦، ٦٥٧، ٦٩٦، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧١١
ابشالوم ٩٠
ابملك ٤٢٢، ٤٤٧
ابوا ٣١، ٣٩٢
ابن وحشية ٥٨٥
ابن الاقلع ٢٩٣
ابن يسي ٤٣٤
ابو بكر بن الصائغ ٢٢٠، ٢٩٣، ٣٤٥، ٣٤٨، ٥٨١
(ابو عبد الله محمد التيريزي ٢٣١)
أبو نصر الفارابي ٢٢١، ٣٢٥، ٣٢١، ٣٣٠، ٣٣١، ٥٣٤
احاب بن قولبا ٤١٨
اشنوخ ٤١٢
اشيا الشيلون ٤٣٧
ادم ٢٧، ٣٣، ٣٤، ٤٢، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤
٣٨٥، ٣٨٦، ٥١٠، ٥١٢، ٥٨١، ٥٨٢
٥٨٥، ٥٨٧
ارسطو ١١٦، ١٧٢، ١٨٥، ٢٠٦، ١٩٨، ٢١٦
٢٣١ (٢٣٢، ٢٤٤، ٢٥٥) ٢٦٧، ٢٦٨
٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٩، ٢٨٣
٢٨٦، ٢٩٠، ٢٩٢، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٨
٣٠٩، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٦
٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨
٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٥
٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٤٤
٣٤٥، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٧٢، ٣٧٥، ٤٠٣
٤١٧، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥١٠، ٥٢٠
٥٢١، ٥٢٣، ٥٢٥، ٥٢٨، ٥٣٠، ٥٣١
٥٣٤، ٥٥٦، ٥٥٨، ٦٥٢
ارميا ٣٣٢، ٣٥٨، ٣٦٧، ٣٧٢، ٣٩٠، ٤٠٨
٤١٨، ٤٢٨، ٤٣٣، ٤٣٧، ٤٤١، ٦٠٠، ٦٠١
استير ٤٣٦، ٤٣٨
اسحق ١٥٨، ٣٨٣، ٤١٣، ٥٢٠، ٥٢٣، ٥٦٣
٥٦٥، ٦٩٦، ٧٢١
اسحق الصابني ٥٨٨
الاسكندر ٦٨، ٦٩، ٢٧٩، ٣٠٨، ٣١٣، ٣٤٢
٥١٩، ٥٢٠، ٥٣١

عیسا ۴۳۴
 عیسی ۷۰۱، ۷۰۷، ۱۶۲
 فنحاس ۴۲۵
 قیفاغورس ۲۹۱
 فرعون ۴۱، ۴۶، ۹۸، ۱۶۲، ۱۷۸، ۳۶۸، ۳۹۹، ۶۲۸
 فنور ۶۶۱
 قاین ۳۸۵
 القیصی ۳۴۸
 قوهات ۴۱۳
 کلکول ۷۳۵
 (محمد زاهد الکونری ۲۳۱)
 لاهان ۴۲۲، ۴۴۷
 لوی ۴۱۳
 لوطان ۷۰۷
 ما حول ۷۳۵
 مایر ۴۷۶، ۴۹۵
 (محمد بن حسن ۷۴۲)
 مریم ۷۲۷
 المسیح ۳۶۹، ۳۶۵
 مسیحی اسرائیل ۴۲۳
 متوشالغ ۴۱۲، ۴۱۳
 مناشه ۴۲۹، ۷۰۸
 منوح ۴۲۶
 میلاد ۴۳۶
 میثال ۳۷۲
 موسی ۳۰، ۳۸، ۴۱، ۴۷، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۸۸، ۸۹، ۹۴، ۹۹، ۱۲۶، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۲، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۸، ۳۲۷، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۹۸، ۳۹۷، ۳۹۶، ۳۹۴، ۳۹۳، ۳۹۱، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۴، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۲۹، ۴۳۴، ۴۴۱، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۳۳، ۵۴۵، ۵۶۶، ۵۷۰، ۵۷۶، ۵۸۹، ۵۹۱، ۵۹۴، ۵۹۷، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۶۵، ۶۷۲، ۶۸۰، ۷۱۱، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۷
 مولک ۶۷۱
 میخا ۴۴۰، ۴۴۳
 نابال ۹۵، ۱۶۶
 ناتان ۴۳۷
 ناداب ۳۱، ۳۹۲
 نبوختنصر (یروکدنصر) ۳۶۱، ۳۶۸، ۴۵۳، ۴۵۴
 نوح ۴۱۲، ۴۲۰، ۴۸۱

جیحزی ۳۹۹
 حجابی ۳۶۸، ۴۲۵
 حزقیال ۱۱۴، ۳۶۸، ۴۰۹، ۴۲۸، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۴۰، ۴۴۴، ۴۶۰، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۷
 ۴۷۸
 حنانيا
 حنیا ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۱
 حنانيا ۳۸۲، ۴۱۶
 حواء ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴
 حیا ۴۲۴
 دانیال ۳۷۲، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۵
 ۴۳۸، ۴۳۹
 دلود ۶۴، ۷۱، ۹۰، ۱۶۲، ۱۶۶، ۳۵۷، ۳۵۸
 ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۵۴
 ۵۰۴، ۵۳۶، ۵۴۹، ۷۱۸، ۷۲۸
 درداع ۷۳۵
 (دکتراطیس ۲۶۲)
 الرازی أبو بکر محمد بن زکریا ۴۹۶
 روت ۴۳۸
 زکریا ۱۱۲، ۳۷۴، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۶، ۴۴۰
 ۴۴۷
 سام ۴۱۳
 سلیمان ۱۲، ۲۱، ۳۱، ۳۷، ۷۷، ۱۴۰، ۱۴۰
 ۱۴۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۴۳۵، ۴۳۷
 ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۸۳، ۴۸۶، ۴۹۸، ۵۰۰
 ۵۷۱، ۵۷۲، ۶۰۴، ۷۱۸، ۷۲۸
 سنجاریب ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۹، ۴۵۴
 شاول ۴۳۴
 شمشون ۴۳۴
 شمعون ۵۴، ۵۴۸
 شعی بن جیرا ۴۵۳
 شیت ۳۴، ۳۸۵
 صلیبا بن کنعنا ۴۱۶
 صلیبا بن ممسیا ۴۱۷
 صفیه ۳۶۱، ۴۳۸
 سمویل ۴۱، ۹۴، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۴۰، ۵۹۹
 صوفار ۵۵۲، ۵۵۵، ۵۵۶
 عاقیا (عصیه) ۳۷۹، ۷۰
 عاموس ۳۶۸، ۴۲۸
 عبر ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۲۳
 عزریا ۳۷۲، ۴۳۶
 عیلام ۴۱۳
 المشتروت ۳۹۲، ۵۸۳، ۵۸۶، ۵۸۹، ۶۲۱، ۶۵۸
 ۶۵۹

يهنوب ٦١ ، ١٥٨ ، ٤٠٤ ، ٤١٣ ، ٤٢٠ ، ٢٤١ ،
 ٤٢٢ ، ٤٢٤ ، ٤٣٨ ، ٤٩٠ ، ٥٣٠ ، ٥٣٣ ،
 ٥٧٢ ، ٦٩٦ ، ٧٢١ ، ٧٢٢
 يهودا بن سيمون ٣٧٥ ، ٣٧٦
 يوزيل بن يوزيل ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٤٥٤
 يوسف (المصديق) ١٧٨ ، ٣٩١ ، ٤٢٦ ، ٤٣٥ ،
 ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٦٧٥
 يوسف (بن حنين) ٣
 يوسفاف ٤٣٦
 يوشيا ٦٢٤
 يوثان بن حازبائيل (يوثان بن حوزيال) ٣٣ ، ٦٢ ، ٦٧ ،
 ٨٧ ، ٩٤ ، ٣٠١ ، ٣٦٢ ، ٤٥٠ ، ٤٥٤ ،
 ٤٦٥ ، ٤٧٢ ، ٤٧٤

هابيل ٣٨٥
 حاجر ٤٢٦
 هارون ٣٩٢ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٧٢٧
 هرمس ٥٨٨
 هيمان ٧٣٥
 هوشع ٣٧٤ ، ٤٢١ ، ٤٤٧
 ياربعام (برهم) ٤١ ، ٣٥
 يوزبائيل بن زكريا ٤٣٦
 يحيى بن عدي ١٨١
 يحيى النحوي ١٨١
 يسوع ٣٩١ ، ٣٩٦ ، ٤٢١ ، ٤٢٥ ، ٤٤١ ، ٥٣٣ ،
 ٥٤٩ ، ٧١٣

فهرست اسماء الملل والفرق

٢٨٤ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠٦ ، ٣٠٩ ،
 ٣١٤ ، ٣٢٤ ، ٣٣٦ ، ٣٤٤ ، ٣٥٢ ، ٣٨٩ ،
 ٤٠٦ ، ٥٠٥ ، ٥١٤ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥٢٠ ،
 ٥٣٤ ، ٥٣٧ ، ٥٣٩ ، ٥٤٤ ، ٥٦٨ ، ٧٢٦ ،
 ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧
 قبط مصر ٦٧٧
 الكلدانيين ٥٨٨ ، ٦١٢
 الكلدانيين ٤٥٣ ، ٥٨٦ ، ٥٨٨ ، ٦١٢
 الكتانيين ٦١٢
 مادي ٣٦٨
 المتكلمون ٣ ، ١٣٤ ، ١٧٠ ، ١٧٤ ، ١٨٠ ، ١٨١ ،
 ١٨٢ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٩٥ ، ٢١١ ، ٢١٢ ،
 ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢٢١ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ (٢٦٢) ، ٢٦٩ ،
 ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١٦ ، ٣٢٥
 المتكلمون من اليونان المتصرين ١٨١ ، ١٨٢
 المجوس ٦٨٣
 المختارون من بني إسرائيل ٣١ ، ٣٢ ، ٤٨
 المتشرهون ٤٥ ، ١٨٠ ، ٥١٩ ، ٥٥٤ ، ٥٧٠ ، ٦١٢ ،
 ٦٥٤
 المشائين ٢٣١
 المصريين ٦١٢ ، ٦٢٧ ، ٦٥٠ ، ٦٦٥ ، ٦٧٠ ،
 المختلة ١٨٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، (٢٦٢) ، ٥٢٤ ،
 ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٥٦
 الميديين ٤٥٣
 النصاري ١٨٠ ، ١٨١ ، ٢٢٣
 النصرانية ١٨٠
 يواب ٣٦٨
 اليونانيون ١٨٠ ، ٢٨٧ ، ٣٦٧ ، ٤١٤
 اليهود ١٨١

أندوم ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٤٥٤ ، ٧١٠
 لرم ٣٦٨
 الإسلام ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ٣٥١ ، ٥٢٣
 الاشعرية ١٨٦ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٥٢٣ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ،
 ٥٥٦
 الأموريين ٦١٧ ، ٦٢٤
 أهل الشريعة ٤٥ ، ٨٥ ، ١٤٠
 أهل العلم ٦٧ ، ٨٣ ، ١١٦ ، ١٥٣ ، ٣٧٣ ، ٤٠٣ ،
 ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٥٦٦
 الترك ٥٨١ ، ٧١٥
 التنوية ٢٢٢
 الحوارج : القرانيين من اليهود ٦٣٢
 الربانيين ٦٥٤
 سدوم ٧٠٩
 السريانيين ١٨٠ ، ٢١٩
 السودان ٧١٥
 السوفسطائيون ٢١٤
 الصابئة ١٥٧ ، ١٧٥ ، ٤١٤ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ،
 ٥٨٥ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٩١ ، ٦١٢ ، ٦١٥ ،
 ٦٢٢ ، ٦٥٨ ، ٦٧٠ ، ٦٨٣ ، ٧١٠
 العربانيين ٣٦٣
 علم الكلام ١٨١ ، ٢٠٧
 علماء الملل ٤٥
 عماليق ٦٤٥ ، ٧٠٩ ، ٧١٠
 وحمور ٧٠٩
 فرسي ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٤٥٣
 الفلاسفة ٢١ ، ٣٠ ، ٤٥ ، ٦٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٦٧ ،
 ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ،
 ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ،
 ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١

جدول الخطأ والصواب

الصواب	الخطأ	السطر	الصحيفة
ت ج [شبت ٢٠/٥]	ت ج	٢٣	٢١
ت ج [بركوت ١:٧]	ت ج	"	٣١
انظر : بيا مصيه ٣:ب	انظر :	٢٤	٥٨
١: حسب : ت ج	—	١٨	٦٤
ت ج [بيامصيه ٣١:ب]	ت ج ٥96١	٢٠	٦٥
ت ج [حولين ١:١٣]	ت ج	١٦	٨٧
ت ج [بيامصيه ٣١:ب]	ت ج	٢١	١٠٣
ادم : ت ج [بيامصيه ٣١:ب]	لدم : ت ج	٢٣	١٢٣
ت ج [ابوت ١٦:٥ - ١٧]	ت ج	٢٢	١٢٨
كلشون : ت ج [بيامصيه ٣١:ب]	كلشون : ت ج	٢١	١٣٤
راشيت ربه ١٢، التلود البابل	التلود البابل	٢٤	٢٨٨
ت ج [براشيت ربه ٨٥]	ت ج	٢١	٢٨٩
ت ج [براشيت ربه ١٠]	ت ج	٢١	٢٩٤
عولم : ت ج [براشيت ربه ١٠]	عولم : ت ج	٢٥	٢٩٧
لا يوجد.	يوجد	٢٣	٢٣٢
شلکم : ت ج [بياثر ١١٦:١]	شلکم : ت ج	٢٣	٢٤٤
[صفیه ١/٣١٤]	[١/٣:٤]	٢٠	٣٦١
سهدرين ١/٩٧	سهدرين ١/٩٨	٢١	٣٧٠
در : ت ج براشيت ربه ٩	در : ت ج	٢٥	٣٧٣
لبك كو : ت ج [براشيت ربه ٥٦]	لبك كو : ت ج	١٩	٣٨٤
يظهر منها انه لا حاجة الى	الغضب ت ج	١٠	٤١٤
تصحيحه بالغصب كما فعل : ب	ت ج	٢٣	٤٤٦
ت ج [براشيت ربه ١٧:٤٤]	ت ج	٢	٤٤٧
عولم : ت ج [واش هشه ٢٥:١-ب]	عولم : ت ج	٢٣	٤٤٩
ت ج [حولين ٩٠:١، تميد ٢:١]	ت ج	١٧	٤٦٣
ت ج [براشيت ربه ٦٥]	ت ج	٢٤	٥٠٩
ليامصيه ٣١:ب، ييموت	ييموت	٢٤	٤٢٧
[بيا ٨٧:١، عبوده زره ٣:١]	١٤٨٧	٢٣	٤٣١
ت ج [بيا مصيه ٣٢:ب]	ت ج	٢٢	٥٤٤
فيه : ت ج [بيا بتر ١:١٥]	فيه : ت ج	٢٤	٥٤٥
ت ج [حبيجه ١:١٣]	ت ج	٢٢	٥٧١
مکم : ت ج [لتوبوت ٤٨:١]	مکم : ت ج	٢٥	٥٧٧
٢-١ ت ج [قلوشين ٣٩:ب،	١ ت ج ٢-١ ت ج	٢٢	٥٨٩
حولين ١:١٤٢]	ت ج	٢٨	٧٤٢
ت ج [المدد ٢٣/١٥، هو			
ريوت ٨:١، قلوشين ٤٠:١]			
[هذه الصحيفة تركت فارغة قصدا]			

obeikandi.com

DELÂLET'Ü L-HAİRÎN

FİLOZOF MUSA İBN MEYMUN
EL - KURTUBÎ

1135 - 1205

Giriş ve Notlar ekleyip Arapça ve İbranca asıllarını karşılaştıran, müellifin naklettiği İbranca metinleri Arapçaya çevirerek Tenkidli Basıma Hazırlayan:

Prof. Dr. HÜSEYİN ATAY

*Bütün ilmi, özellikle İbran-
ca ve bu eser üzerindeki çalış-
malarında tükenmez sabriyle
bana her zaman destek olan
eşim MELEK ATAY'a ithaf.*

obeikandi.com

Ö N S Ö Z

Musa İbn Meymun¹ 30 Mart 1135 yılında İspanya'nın Kurtuba şehrinde doğmuştur. Yahudilerin "Fış" bayramı arefesinde doğması, Musa adının verilmesine vesile sayılmaktadır. Çünkü bu bayram Musa Peygamberin Mısır'dan çıkışını kutlamak için yapılır.² Musa'nın babası Meymun, Milâdın ikinci asrında "Mişna"yı toplayan ve bir kitap haline koyan Yahuda'ya kadar giden bir soya mensup olduğu söylenir.³ Musa'nın babası meymun Kurtuba'da yahudi Şerî Mahkemesi'nin kadılığını yapmıştır. Meymun yalnız yahudi dinî ilimlerinde değil, aynı zamanda tabiat ve felsefede de iyi tahsil görmüş ve onlarla uğraşmıştır. Oğlu Musa'yı yetiştirmekte kendi kültürünün çok tesiri olmuştur.

Kurtuba, sadece müslümanların kültür ve medeniyet merkezi olmayıp yahudilerin de ilim merkezi idi Orada yahudiler, müslümanların yüksek okullarında tahsil ediyor ve müslümanların meydana getirdikleri ilmi gelişmenin tesirinde kendi dillerinde ve kültürlerinde benzer gelişmeyi gösteriyorlardı.⁴

1 Musa İbn Meymun'un 800 ncü doğum yılı, 1935 yılında Yahudiler tarafından bütün dünyada kutlanmış ve bu ihtifal için özel kitaplar hazırlanmıştır. Bunlardan Mısır'da İsrail Wilfinson tarafından yazılan ve "Musa İbn Meymun, Hayatı ve Musannatı" adını alan eser 1936 yılında basılmış ve ünlü İslâm Felsefesi Profesörü Mustafa Abdurrazık tarafından yazılan bir Önsözle arapça olarak neşredilmiştir. Bu eserinde İsrail Wilfinson, Delâlet el-Hairin'e 85 sayfa ayrılmıştır. Aynı gaye için Alman Yahudisi Dr. J. Münz tarafından yazılan ve Dr. Henry T. Schmüttkind tarafından İngilizce tercümesi yapılan 1935 yılında Boston'da (U.S.A.) basılan ve "Maimonides'the Story of His Life and Genius" adı verilen eser neşredilmiştir. Bu iki eser basıldıkları tarihe kadar Musa İbn Meymun hakkında kâfi bilgi vermekte ve eserlerini tanıtmaktadır. Ancak bunlardaki eksikliği sonraki çalışmaların tamamladığını kabul etmek lazımdır. Ayrıca Bk: The Universal Jewish Encyclopedia, 7/287-296, 1948, N. Y. The Jewish Encyclopedia, IX. 73-86, 1905, N. Y. Almanca bibliyografya için bk: Philosophen-Lexikon, 2/ III-112, 1930, Berlin.

2 İbranca Fesah = Okunuşu Pesah.

3 aynı yer. J. Münz, 3.

4 Musa İbn Meymun, İsrail Wilfinson. Mısır, 1936, s.6, J. Münz, 63.

Musa, Ondört yaşlarında iken, 1148 yılında, Abdülmümin İbn Ali Kurtuba'yı fethetmişti. O, Yahudi ve hristiyanları ya müslüman olmaya veya göç etmeye zorluyordu.⁵ Yahudilerin bir kısmı güney Fransa ve bir kısmı kuzey Afrika'ya göç ediyordu. Güney Fransa'ya gidenler Avrupa'ya Yahudi ve İslâm kültürünü götürüyor, böylece Avrupa uyanmaya, yeni bir medeniyetin tohumlarını atmağa başlar-ken, İspanya'daki İslâm medeniyeti sönmeğe başlıyordu. Ama Avrupa'nın aydınlanma devrinin çabuk doğmasını, Türklerin İstanbul'u fet-hetmesi sağlıyordu.

Kurtuba'dan güneye doğru göç ederek ayrılan Meymun ailesi, bir baba iki oğul ve bir kızıdan ibaret olup, anneleri, Musa'nın doğu-mundan birkaç sene sonra ölmüştür. Bu aile 1143 yılında hristiyan-ların eline geçen Ameria şehrine gelip yerleşmiş ve burada 1160 yılına kadar on iki yıl kalmıştı. Bu yılda şehir Muvahhidlerin eline geçince o-radan Fas'a göç etmiştir. Fastan da göç etmek zorunda kalan Meymun'un ailesi 1165 yılında Akkâ'ya gelmiş ve altı ay sonra iki kardeş, bir kız kardeş Mısır'a göçmüş, babaları kudüste kalmıştı. Çünkü bu zamanda Akkâ haclıların elinde bulunuyor, Müslüman ve Yahudilere zulme-diyorlardı. Mısır'da yahudiler gayet iyi muamele görüyorlardı.⁶ Ku-düs'te kalan babası 1166 yılında ölmüştü. Bir süre sonra da kardeşi Davud, Hind Denizi'nde batan gemide boğulmuş, Musa hem karde-şini ve hem de ticaretle olan servetini kaybetmişti.

Çoğunluğu Endülüs ve Mağrib göçmenlerinin teşkil ettiği birçok Yahudi genci Musa İbn Meymun'un etrafına toplanmıştı. O, da on-lara din, riyaziye, astronomi ve felsefe okuturdu.

Mısır'da yahudi taifesinin reisi olan Yakup, Musa İbn Meymun'u çekemiyor ve yahudileri aleyhine kışkırtıyor, ve nihayet Salahaddin Yusuf İbni Eyyub saltanatı esnasında kendi milletine zulmettiği yahu-dilerin ona karşı ayaklanmasıyla anlaşılıyor ve 1172 yılında haham Natanil, onun yerine Yahudi taifesinin başkanı seçilmişti.

Musa İbn Meymun 1187 yılında Yahudi taifesinin başkanı seçi-lene kadar Fustat'ta Yahudi Şeri Mahkemesi'nin üyelerinden biri olarak bulunuyordu. Musa başkanlığa seçildikten sonra bazı yenilikler yapmış müskacılığı ve gelinin gülünç elbiselerle topluluğun önünde dans etmesini yasak etmişti, onun zamanında Mısır, Yahudilerin göz bebeği olmuştu.

⁵ Cemaleddin Kifî, Tarih el-Hükema 209, Mısır, 1326, Dr. J. Münz, 6-7

⁶ İsrail Wilfison, aynı eser. 9.16.

Musa, Melik Afdal'ın annesinin kâtibi olan Yahudi Ebul Mea-
li'nin kız kardeşiyle, o da kendi kız kardeşiyle evlenmişti.⁷ Musa bu
zamanda elli yaşında olup bir oğlu ve bir kızı olmuştu, kızı küçükken
ölmüş, İbrahim adını verdiği ve 1186 yılında doğmuş olan oğlunu iyi
yetiştirmiş, iyi bir tabib ve Yahudi dini âlimi olmuştu. Musa, Melik
Efdal Ali İbn Salahaddin'in sarayında özel doktor olarak çalışır ve
ondan sonra kendi muayenehanesinde her millettten gelen hastala-
rı da ihmal etmez ve bu arada eser yazmayı da bırakmazdı. Aralık
13, 1204 yılında Kahire'de (Mısır'da) öldü, sonra Taberiye'ye nakle-
dildi, Yerine Yahudi taifesi başkanlığına oğlu İbrahim seçilmiş ve o da
ölümüne kadar (1237 M) başkanlıkta kalmıştı.⁸

Musa öldükten sonra da taraftarları ve düşmanları arasında
münakaşa ve lânetleşme uzun zaman devam etmiş; oğlu cesurca ba-
basını müdafaa etmişti.

Meymun ailesinin Mısır'a gelmesinden önce, İslâmlığı meselesine
de bir kaç kelime ayırmamız lâzımdır. Onun müslümanlığı hususunda
en eski kaynak Kıftî'nin Tarih el-Hükema'sı ile İbn Ebi Usaybia'nın
Uyun el-Enba'ı görülüyor. Çünkü bunların Musa İbn Meymun'la
buluşma imkânları olduğunu bu ikisinden nakleden diğer kaynaklar-
Yahudi ve Hristiyan- bahsetmektedirler. Endülüste veya Fas'ta zor
altında müslümanlığı izhar etmiş ve fırsatı bulup Mısır'a gelince içinde
sakladığı milletin dinini ortaya çıkarmıştı. Bunun karşısındaki ikinci
görüşü müdafaa edenler, Musa'nın müslümanlığı daha önce kabul
etmediği ve dolayısıyla irtidad etmediğini ileri sürerler. İsrail Wilfin-
son bu karşıt görüşleri münakaşa eder ve kesin bir şey söylenemeyeceğini
ifade ettikten sonra, onun, daha önce müslümanlığı kabul etmediği
hususundaki görüşünü ortaya kor.⁹

Benim kanaatım da Musa İbni Meymun'un daha önce müslü-
manlığı kabul etmediğidir. Öyle olsaydı, müslümanlığa karşı özel bir
kini ve düşmanlığı olması gerekirdi. Böyle bir kine henüz raslayama-
mış olmam ve ayrıca onun, açık ve cesur olarak fikirlerini ortaya koy-
ması da buna delil olabilir. Zira İslâm'a girip sonra çıksaydı, kendi
milleti içinde bu kadar cesurca hareket edemezdi. Tarihte Müslüman-
lığı kabul edip sonra irtidad edenlerin veya şüphede kalanların durum-

7 Bk. İ. W. aynı eser, 29.

8 İ. W. aynı eser, 21, 22, 25. İbn Meymun'un ölümünde Yahudi ve Müslümanlar
üç gün yas tutmuşlardı. The Jewish Encyclopedia IX, 80, N. Y. 1905.

9 İ. W. aynı eser, 27-40 İbn Ebi Usaybia, Uyun el-Enba 3 /194, Beyrut 1959. Bak-
Carullah 1279 nolu yazma varak 190-b (Kenarda).

ları ortadadır. Musa İbn Meymun'un eserlerinde dolambaçlı, iki yüz-
lülük bulmak zordur. O'nun kendi dinine bağlı bir Yahudi düşünürü
olduğunu kabul etmek daha doğru olsa gerek.

Musa İbn Meymun'un Hocaları ve Talebeleri:

Önce babası Meymun'un hocaları arasında olduğu gibi o, bir
çok Yahudi âlimlerinden de ders okumuştur. Bizi en çok ilgilendiren
hocalarının içinde bir müslümanın bulunup bulunmamasıdır. Şurası
da unutulmamalı ki, bu zamanda olduğu gibi o zamanda da, bir ya-
hudinin müslüman bir hocasının bulunması normal olduğu gibi, bir
müslümanın da Yahudi bir hocası bulunabiliyordu. Biz böyle bir me-
selenin tuhaflığına dikkati çekmekten çok Musa İbn Meymun'un
fiilen müslüman filozoflarından ders okuduğunu tartışmak istiyoruz.
İbn Rüşd'den ders aldığı yahudi olan ve olmayan bir çok kimse tara-
findan zikredilmiş olduğu halde, buna kendi ifadelerinde rastlanmadığı
için İbn Rüşd'ün Musa'ya bilfiil hoca olmadığını ileri sürenler de bu-
lunmaktadır. Ama İbn Rüşd 1126'da doğmuş olduğuna göre, İbn
Meymun'dan dokuz yaş büyük olması ve aynı şehirde bulunmaları, İbn
Rüşd'ün hoca olması görüşünü kuvvetlendirmektedir. Hoca olmadığı
ihtimalini ileri sürenler bile onun eserlerinden istifade ettiğini ve onun
fikirlerinin tesirinde kaldığını ileri sürmektedirler.¹⁰ Bu hususta İbn
Meymun'un, İbn Rüşd hakkında şöyle söylediği nakledilmektedir.
İbn Tibbon Aristo'nun eserlerini yalnız İskender, Themistius ve İbn
Rüşd'ün şerhlerinden okumayı tavsiye ederim..

"Aristo'nun eserleri bütün felsefi eserlerin esası ve kökü sayılır.
ve bunlar ancak İskender, Themistius ve İbn Rüşd'ün şerh ve eserlerinin
vardımı ile anlaşılır." Ve 1190-1191 yılında, İbn Meymun, öğrencisi
Yusuf İbn Yahuda'ya yazdığı mektupta şöyle der. "Bugünlerde İbn
Rüşd'ün Aristo'nun kitaplarına dair" el-Hiss vel-Mâhsûs" hariç, bütün
yazdığı eserlerini elde ettim. Gerçeği bulmakta başarıya ulaştığını
gördüm. Şu var ki henüz eserlerini incelemek için gereken geniş vakti
bulamadım."¹¹

İbn Meymun, İbn Tibbon'a ve Yusuf İbn Yehuda'ya yazdığı
mektuplarda İbn Rüşd'ün fiilen talebesi olduğunu söylemiyorsa da
onun eserlerini okuduğunu ve onları tavsiye ettiğini görüyoruz.

10 İ. W. aynı eser. 6. M. Friedlander, The Guide for the Perplexed, İngilizce ter-
cümesinin önsözünde, İbn Meymun'un iki meşhur kişinin öğrencisi olduğunu kaydeder.
Rabi Yusuf İbn Migaş'dan Talmud ve İbn Rüşd'den felsefe okumuştur. s: XVI. Bk.
Ernest Renan, İbn Rüşd vel-Rüşdiyye, arapçaya tercümesi 188-vd, Mısır 1957.

11 İ. W. aynı eser, 63.

12 E. R. İbn Rüşd vel-Rüşdiyya, 188.

S. Pines, "Delalet el-Hairin = The Guide of the Perplexed" in İngilizce tercümesine dair önsözünde bu iki mektuba yer verdikten sonra, İbn Meymun'un bu mektubu "Delalet el-Hairin", in bazı kısımlarını bitirdikten sonra yazdığını, ama İbn Rüşd'ün görüşlerini ve terminolojisine muttali olduğunu, "Delalet el-Hairin'in" bazı ifadelerinden anlaşılacağını ifade etmektedir.¹³ Yusuf İbn Yehuda'ya yazılan mektubun tarihi 1191 yılı olduğuna ve İbn Meymun da 1204 yılında öldüğüne göre on üç yıl gibi bir sürede İbn Rüşd'ün bütün eserleri İbn Meymun tarafından okunmuş demektir. Onları tavsiyesine gelince, demek ki daha önce de bazı eserlerine muttali olmuştu.

Musa İbn Meymun'un kendi itirafına göre Ebu Bekir İbn Saig'in talebelerinin birinden okuduğunu ve İbn Eflâh'ın oğlu ile buluştuğunu ifade etmektedir.¹⁴

Biz, Musa İbn Meymun'un İslâm kültür ve düşüncesinin tesirinde yetiştiğini ispatlamağa çalışmıyoruz. Çünkü İslâm kültür ve düşüncesinin, Yahudi kültürü ve düşüncesine tesir ettiğini yahudilerin kendileri bile itiraf etmektedirler. Muttali olabildiğim kadarı ile bu husustaki itibaımı kaydetmek istiyorum.

Günümüzün müslümanları, yabancı kaynağa dayanmağı bir eksiklik ve yerme, tenkit etme sebebi sayıyoruz. Oysa, Yahudiler'in İslâm'ın kültür ve düşüncesinin tesirinde kaldıklarını, gayet normal olan bir tarzda ve sanki bir hoşnutluk ve hoş görü içinde anlattıkları sezilir. Umumi bir hüküm vermemekle beraber, İslâmın tesirinin bizde olduğu gibi ancak hasım gurupları arasında yerme vesilesi olduğu görülür.

Yahudilerin İslâm kültür ve düşüncesinin ne derece tesirinde kaldıklarını tesbit edebilmek, İslâm kültürü ve düşüncesini, aynı zamanda Yahudi kültür ve düşüncesini bilmeye bağlıdır. Biz müslümanlar, özellikle son asırlarda Yahudi ve diğer din ve kültür sahipleri'nin kültür ve düşüncelerini öğrenmeyi ihmal ettiğimiz için İslâm medeniyetinin dünya çapında oynadığı rolü ilmi olarak anlamak ve anlatmaktan aciz kalmaktayız. Çalışmalarım arasında öğrenebildiğim İbranca ile Musa İbn Meymun ve Yahuda Haalevi üzerinde yapabildiğim incelemeleri vatandaşlarıma Türkçede ve dindaşlarıma da müelliflerin kendi orijinal arapçalarıyla tanıtmaya çalışacağım. Yalnız burada İbn Meymun'un felsefi eseri olan "Delalet el-Hairin ile ilgili açıklamalarda

13 S. Pines, The Guide of the Perplexed, Introduction, LXIV, C VIII, Chicago 1963.

14 Delalet el-Hairin 297 (H. Atay neşri), S. Muhk 2/s: 20-a. J. W. aynı eser, 7. •

bulunacağım. Onun tıp ve Yahudi şeriatı ile olan ilgisi sahamızın dışında kalmaktadır.

İsrail Wilfinson şöyle diyor: Ortaçağda Yahudi felsefesi ve dini düşüncesi İslam medeniyeti ve felsefesi ile olan münasebetinden doğmuştur. Genellikle Yahudi felsefesi, İslam felsefesinin gelişmesine göre gelişmiştir. İslam felsefesi ile ilk temasa geçen, Sa'diye Feyyumi (882-942) olup mütetekellimlerin birçok fikirlerini benimsemiştir.¹⁵

Çin hariç eski çağın imparatorluklarının hem yerlerine ve hem kültürlerine ve hem de insanlarına varis olan İslâm toplumu orta çağın en büyük toplumu olmuş ve varis olduğu şeylere kendi damgasını vurmuş, özellikle varis olduğu halkın, aydını dahil, çoğunluğu müslümanlığı kabul etmiştir. Bu büyük imparatorluk toplumunda gayri müslimlere de kendi halkına eşit haklar tanımıştır. Bu eşitlik müslüman olanı ve olmayanı birbirine karıştırmış hepsi birbirinin hocası ve talebesi olmuştu. İlk merhalede müslümanlar savaşla meşgul oldukları için ve İslâmın ana yurdunda olmayan, fakat fethettikleri memleketlerde bulunan kültür ve ilimleri öğrenmek için bir öğrencilik devresi geçirdikten hemen sonra hocalık durumuna geçmişlerdi ve bu hocalıkları yalnız müslümanlara değil, İslâm toplumunda olan, okuma arzusu bulunan ve düşünme kabiliyeti olan herkese açık tutulmuştu.

İslâm kültür ve düşünce sisteminin İslâmın hâkim olmadığı yabancı melekete geçişinin üç yolda olduğu kabul edilmektedir. İslam toplumunda olan gayri müslimler özellikle Yahudi ve Hristiyan olanlarla; dışardan gelip İslâm tahsil müesseslerinde okumuş olanlarla ve bir de müslümanların yabancı memleketlere gidip kendi ilim ve kültürlerini oralara götürmekle.

Şeyh Mustafa Abdurrazık, İsrail Wilfinson'un "Musa b. Meymun" adlı eserine yazdığı önsözde Musa İbn Meymun'un İslam filozoflarından sayılması gerektiğini söylüyor ve bunun delillerini serdediyor. Şehristani'nin Hristiyan olan Hüneyn İbn İshak'a İslâm filozofu dediği göz önüne alınırsa Yahudi olan Musa İbn Meymun'a İslâm filozofu demekten kaçınmanın manasız olacağını ifade ediyor.¹⁶

Bunları kendi iddialarında haklı bulmak doğrudur. Bugünün batı düşüncesine büyük katkıları olan Yahudiler tabii oldukları mül-

15 İsr. Wil. aynı eser. 58. Julius Guttmann, Die philosophie des Judentums, 69, 1933, München, İbrance Tercümesi 62. 1963, İsrail, İngilizcesi. 61. 1964, New York.

16 I. W. Aynı eser. (j) sayfa harfle gösterilmiştir. Bk. Muhammed b. Abdulkarim Şehristani, el-Milel 2/1050, M. Fethullah Bedran neşri, 1947.

letin filozofları arasında saydıkları gibi, müslümanların da Yahudi ve Hristiyan ve hatta diğer din saliklerini de İslâm filozofları arasında saymalarında isabet vardır. Muhammed Ebu Bekir Zekerîya Razi dinî inkâr etmiş olduğu halde müslüman filozoflarından sayılmıştır. Ancak gayri müslim filozofların, İslâm filozofu sayılması meselesinde dış görüşündeki isimler üzerinde durulmuştur. Ben başka bir noktadan bunun doğru olabileceğini savunacağım. Bu da muhteva meselesidir. Meselâ, Musa İbn Meymun bir İslâm filozofu sayılır. Bu din inancı bakımından değil, İslâm kültürüne ve medeniyetine sahip olması yönündendir. Onun neşrettiğimiz "Delalet el-Hizrin" adlı eseri okunduğu zaman, İslâm kültürüne âşina olan bir kimse, konu her ne kadar Tevrat ile ilgili de olsa bir müslüman düşünürün yazdığını hiç yadırgamaz. Bu kitapta İslâm kelâmcılarını tenkid ederken bile, bizim kelâmcıların birbirini tenkid ederken kullandıkları ağır ve sert ifadeleri kullanmaz ve kendi dindaşlarını daha sert şekilde tenkid eder. İbn Meymun, yahudiliği, İslâm filozof ve kelâmcılarının ortaya koydukları ve İslâmın getirmiş olduğu felsefe ve düşünce düzenine göre müdafaa etmiştir. Nitekim bugün Batı düşüncesine göre İslâmiyet müdafaa ediliyor. İşte İbn Meymun bu düşünce sistemi bakımından İslâm filozofu sayılır.

İbn Meymun'un Eserleri:

Musa İbn Meymun'un eserlerini üç kategoriye ayırmak mümkündür. Yahudi şeriatına ait eserler, felsefî eserler ve Tıbbî eserler. Tıbbî eserlerin dışında olanların önemlerini zikredeceğiz. Başlı başına İbn Meymun'un bibliyografyasına ait eserler ve makaleler vardır. Biz, burada tam bir bibliyografya vermeğe çalışmayacağız. Yalnız bir kaç eserine ait son çalışmalara değineceğiz.

1- Makalat fi Sinaat el-Mantık:

Musa İbn Meymun'un onyedî yaşlarında iken yazdığı söylenen bu mantık eserini felsefe ve İslâmî mantık'a muhtaç olan Yahudi âlimlerine yazmıştır. Eseri on dört fasla ayırmış ve her faslın sonunda ilgili mantık terimlerini güzel bir şekilde açıklamış ve böylece eserde yüz yetmiş beş civarında mantık terimini toplamıştır.¹⁷ İbn Tibbon tarafından İbrançaya tercüme edilmiş olan bu eser asıl ve tam arapça metni Prof. Dr. Mübahat (küyel) Türker tarafından Türkçe tercümesi ile birlikte basılmıştır.¹⁸

17 İsrail Wilfinson, 42. Bu mantık risalesi 1527 yılında Sebastian Münster tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir. Moses Mendelssohn'un (1729-1785 bu risalesinin önemini öğrencilerine anlatması üzerine Almanca'ya da tercüme edilmiştir.

18 Dil T. C. F. Dergisi, Cilt 18. Sayı: 1-2, 196 sayfa 9-64.

2- Kitab el-Sirac:

Bu eser, el-Mişna'nın mufasssal bir tefsiri olup 1168 yılında tamamlanmıştır. Bu zamanda İbn Meymun otuz üç yaşında idi. Bu eserin baş tarafında yahudilerde rivayet ve isnad'ın tarihine dair uzun bir bahis koymuştu. Bu eser arapça yazılmış olup İbn Meymun müslümanlar arasında yayılacağını umuyordu, ama bu ümidi gerçekleşmemişti.

Bu eser doğu yahudilerince arzulanan rağbeti görmediği halde, Şimali Afrika ve İspanya yahudilerince çok büyük bir rağbete mazhar olmuştu. Bu eserin bazı parçaları yazarın hayatında İbrancaya tercüme edilmişse de İbranca tercümesi 1296 yılında tamamlanmıştı. Fakat hiç bir tercüme aslı arapçasını olduğu gibi aksettirememişti. Hristiyan alimlerinden Rockock 1654 yılında bu eserin bazı kısımlarını lâtinceye tercüme etmiş, fakat Holandalı bir Hristiyan alimi olan Surenkus 1703 yılında tam ve doğru tercümesini yapıp önemli haşiyeler eklemiştir. Bazı kısımları Almanca ve İspanyolcaya tercüme edilen bu eserin arapça aslı yahudilerce çok ihmale uğramıştır.¹⁹ Arapça ve bu kadar önemli olan bu eserin arapça aslının eğer yazması varsa, neşredilmesinin faydalı olacağına şüphe yoktur. Bu eserin bazı kısımları Rockock tarafından 1655 yılında Korta Mosis" adlı eserde neşredilmiştir.²⁰ Birçok dile tercüme edilmiş ve 1901 yılında Holzer tarafından Talmud'un On birinci bab'ına önsöz olarak yazılan imanla ilgili" On Üç Esas" ı tekrar ibranca harfle arapça olarak basılmış²¹ olup bende mevcuttur. Bunun da arapça harflerle aslını ve Türkçe tercümesinin neşrini düşünüyorum.

3- Mişna²² Tora = Tesniyet et-Tevrat:

Bu kitap, yahudilerin dini hayatında içtimai bir inkilâb meydana getirmiştir.²³ Tercih edilen bir fikri belirtmeden her türlü münakaşaya

19 İ. W. aynı eser, 43-45. Dr. J. Münz, Moimonides, İngilizce Tercümesi, 31-51 Boston U.S.A.

20 Semitic Study Series No XII, Arabic Writings of Maimonides, Leiden 1951, P.: XI.

21 Semitic Study Series adı geçen eser, P: XII; Bu on üç esasa dair Bk.: Maimonides, Dr. J. Münz. İngilizce Tercümesi 45-48, 1953 Boston U.S.A. The Encyc. Of Americana (18/141, 1957.) bu esasları günlük ibadet kitaplarına kadar girdiğini fakat genellikle inanç kitabı olarak kabul edilmediğini zikreder.

22 Mişna, Mukaddes kitaptan sonra en büyük bir eser olup Yahudi şeriatına dair yazılan bu kitap, daha önceki âlimlerin rivayetlerine dayanılarak Tevrat'tan alınmıştır. Mişna 165-210 milâdi yıllarında Filistin'deki Yahudilerin reisi olan Yahuda Hanasi tarafından toplanmıştır. Bu bir kaç kısım (sifr) dan meydana gelmiştir, veciz bir ifade ile yazılmış olduğundan, şerhi olan Talmud'suz anlaşılabilir. (İsr. Wilf. aynı eser 43)

23 İ. W. aynı eser 45.

yer veren Babil Telmudu ile sadece yeteri kadar açıklama ve tahlile yer veren Kudüs Telmudu'na şerhler, haşiyeler ve talikler yapılmış, üzerinde çok durulan Telmud anlaşılmaz hale gelmiştir.²⁴

Musa İbn Meymun, bütün bu eserleri on yıl okuduktan sonra Yahudi hukukunda yeni tertipte felsefî anlayışla bir eser meydana getirmiştir. İbn Meymun bu eseri İbranca yazmıştır. İbnancada Mişna üslûbuna benzer bir üslûb kullanmış, ancak müslümanların üslûbunun da tesirinin açıkça görüldüğü yeni bir üslûp icat etmiştir ve bu üslûp kendisinden sonra gelen Yahudi şariat eserlerinde bir örnek teşkil etmiştir.²⁵ Bu eser yahudiler arasında öyle yayılmış ve kabule şayan görülmüş ki, Bağdad'lı Yusuf İbn Cabir bu eserin arapça tercüme edilmesini yazardan istemiş fakat, kabul etmemiştir.²⁶ Bunun yanında doğudan ve batıdan bu kitabı tenkit eden büyük Yahudi âlimleri bulunmuşsa da kitap Yahudi taifelerinin muhtelif kanunî muamelelerinde resmi bir kitap olmuştur.²⁷ Alfasi, Telmud'un kanun kısmını tanzim etmiş, Sadiya Feyyumi dualar kısmını maddeleştirmiş, Hai ticaret kısmı üzerinde çalışmış, İshak İbn Ruben siyasi kısmını açıklamıştı, ama Musa İbn Meymun, bütün Telmud'u kodlaştırmış, açıklamış ve basitleştirmiş ve onun meydana getirdiği "Mişna Tora" Yahudilerin ahlak, din ve kanun kitabı olmuştur.²⁸ Bu kitaba yönelen tenkitlerin başlıca sebebi çok kısaltma ve özetleme olarak gösterilince, yazar, eğer Telmud'u bir bölümde özetlemeye imkân olsa, onu iki bölümde özetlemezdim, diye cevap verirdi.²⁹

Okuduğum eserler içinde rastlamadığım bu kitabın adı hakkında, bir görüş de ben ileri sürmek istiyorum." Mişna" kelimesi: a) İki, ikinci (tesniye), b) "Mişna" denilen Tevrat'tan sonra din kitabı, c) öğreti, ta'lim, d) değişme ve değiştirme anlamlarına gelir.³⁰ İlk üç mana bir birine çok yakındır. Bunlardan tekrar ve ikinci olma anlamı esastır. Üçüncü anlamdaki öğretmek ve öğrenmekte de tekrar mevcuttur. Buna

²⁴ Aynı eser 47.

²⁵ I. W. 49. Dr. J. Münz. Maimonides 78; Dr. M. Friedlander, The Guide, XXII, 1956 N. Y.

²⁶ I. W. 50-52.

²⁷ Dr. J. Münz, yazarın ölümünden sonra arapçaya tercüme edildiğini kaydediyor, aynı eser 88.

²⁸ Dr. J. Münz Maimonides, 78.

²⁹ I. W. 52. Dr. J. Münz'un Mişna Tora'ya (77-119) 42 sayfa tahsis etmesi eserin önemine işaret sayılmalıdır.

³⁰ Bu dört anlam "ŞANA" öğrendi, öğretti, tekrarladı, tekrar yaptı, değişti manasına gelen kökten geliyor. Bk. Milon Amami, A. İbn Şaşan 405, Milon Hebrew English, Reuben Avinoom 388, A. İbn Şaşan, Milon Hadas 4/1726, 1961.

göre "Mişna Tora"nın manasını İsrail Wilfinson "Tesniyet el-Tevrat" diye zikretmekle "ikinci" olmasını benimsemiştir.

Dr. J. Münz, bunun adını "The Tora Reviewed" olarak İngilizce'ye çevirmiştir.³¹ İmdi "Mişna Tora"nın manası "tesniye" ise Tevrat'tan sonra gelen ikinci kitap demek olur ki, bu durumda Tevrat'tan sonra ikinci kitap olan asıl "Mişna"yı ve onun şerhi olan Telmud'un yerini alması iddiası ortaya çıkar. Bu iddianın gerçekleşme korkusunun, İbn Meymun'a düşmanlığın sebeplerinden biri olduğuna işaret edilmiştir.³² Mişna öğreti manasına alınırsa "Mişna Tora" "Tevrat'ın Öğretisi" demek olur. Bu mana bize daha yakın geliyor.

Bu, İbn Meymun'un şifahen rivayet edilen Tevrat'ın esaslarını ihtiva eden büyük eseri olduğunu ifade eder. İbn Şoşan da aynı şeyi söylemiş oluyor.³³

Mişna Tora'ya sonraları "Kuyvetli El" manasına gelen "Hayad hahazaka" adı verilmiştir. (yd.) İbranca alfadesinde hem "el" manasına gelir ve hem de sayıca 14 eder. $y = 10 + d = 4 = 14$. Bu rakam kitabın ondört bölüm olduğunu işaret eder. Bu isim yazar tarafından verilmiş değildir.³⁴ Musa İbn Meymun bu büyük eserini 1180 yılında tamamlamıştır.³⁵

4- Kitab el-Feraiz:

İbn Meymun bu eseri çoğunluğun kolayca anlayabilmesi için arapça yazmıştır. Yazarın ölümünden sonra üç Yahudi âlimi tarafından İbrancaya çevrilmiştir. Bloch tarafından da kitabın bütünü 1888 yılında arapça olarak neşredilmiştir.³⁶

5- Risale Yemeniyye:

Bu risaleyi Yemen Yahudilerine arapça yazmıştır.³⁷

31 Dr. J. Münz, Maimonides, 79, İ. W. aynı eser, 45.

32 Dr. J. Münz, Maimonides 85,97. Nitzkim The Encyc of Americana bu eseri (second law) olarak tercüme etmiştir 10/141, 1957

33 A. İbn Şoşan Milon Hadaş 2/939

34 İ. W. 47 (Not), A. İbn Şoşan 2/939, Dr. J. Münz 79.

35 Dr. J. Münz 76.

36 İ. W. Aynı eser 50.

37 Bu risale "Eggeret Teyman" olarak İbn Tibbon tarafından İbrancaya tercüme edilmiştir. İ. W. 1935 te çıkan eserinde bu risalenin arapça aslının kaybolduğunu zikrediyorsa da (s. 56) oysa 1952 yılında arapça, İbranca ve İngilizce bir arada New York'ta basılmış, 1972 de de yalnız arapça ve İbrancası bir arada Kudüs'te basılmıştır. Arapçası İbranca harflerle yazılmıştır.

6- Makale anıl-Ba's:

Musa İbn Meymun'un hasınları, onun Mişna Tora adlı büyük eserinde ruhun dünya ve ahirette hayatından uzun uzun bahsettiği halde ahirette cisimlerin dirileceğine dair açıkça bir şey söylememesini tenkid ettikleri için, cevap olarak bu makaleyi yazmıştır. 1952 yılında Newyork'ta Yemen Risalesi ile birlikte ilk defa ve Telavivde 1972 de ikinci defa basılan bu eserin İbranca harflerle olan arapça aslını arapça harfler ve Türkçe tercümesi ile birlikte neşretmeyi düşünüyorum. Doktora tezimde Yahudilerde ahiret inancının açık olmadığını belirtmiştim.. Bu makale, ahiret inancının Yahudilerde nasıl olduğunu ortaya koyacak en yeterli bir Yahudi düşünürünün eseri olması bakımından önemlidir.

7- Delâlet el-Hairin:

Yukarda işaret ettiğimiz gibi İbn Meymun küçük yaşındanberi kendini felsefe okumaya vermişti. Felsefe tarihine samimi bir ünsiyet beslemiş ve onun meselelerine incek derin bir anlayışa göre yetişmişti.³⁹

İbn Meymun, bu eseri 1186-1190 yılları arasında öğrencisi Yusuf İbn Aknun⁴⁰ için yazmış ve eseri yazdıkça, bölüm bölüm ona göndermişti. Bu eseri yazarken kullandığı kaynaklar ibranca ve arapça olmasına rağmen yazarlarının adlarını çok seyrek zikretmiştir. Yahudi ve Müslüman düşünür ve âlimlerinden bu eserde adları geçenleri kitaba eklenecek indeksten tesbit etmek mümkün olacağından buraya sadece Dela-

38 Dr. H. Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları, 77, 1961. Ankara.

39 Dr. J. Münz, Maimonides 121.

40 Joseph b. Jehuda b. Aknin, Arapça adı Ebul-Hacca Yusuf b. Yahya el-Sabû (1160-1226) Kahire'ye (Fustat) gelip iki sene Musa b. Meymun'dan mantuk, matematik, astronomi okumuş, felsefi ve kelâmlî konularda tahsilini bitirmeden Haleb'e ve oradan da Bagdad'a gitmiştir. Jewish Encyc. 7/216, 1905 "Bu öğrenci Yusuf b. Yahya b. İshak el-Sabû el-Mağribî tabî olup memleketinde hikmet, riyaziye okumuştur. Yahudiler müslüman olmaya zorlanınca Mısır'a gelip Musa b. Meymun'la buluştu ve ondan okudu. Kadı Ekrem b. Kifû diyor ki: "Bu Yusuf ile aramızda dostluk vardı. Bir gün kendisine dedim ki: Eğer öldükten sonra, nefsin varlıkların halini anlayacak bir bekan varsa, bana söz ver: Benden önce ölürsen bana geleceksin, ben senden önce ölürsem, ben sana geleceğim, bekle dedi, unutmamasını tevsîye ettim. Öldükten iki sene sonra onu rüyamda gördüm... Ey hâkim hani neyle karşılaştığını bana haber verecektin, dedim, gülüp yüzünü çevirdi, elimle yakalayıp, ölümden sonraki durumun ne olduğunu mutlaka bana söyleyeceksin dedim. Dedi, ki: Bütünden olan bütüne ulaşır, cüz'den olan cüz'de kaldı. (الكل متى بالكل) Bu işaretlerden anladım ki küllî olan nefis âlemi küllîye döndü. Cüz'î olan cesed cüz olan yerde kaldı. Uyanınca ifadesine hayran oldum. Bk. Carullah 1279, 189-b, kenarı.

let el-Hairin'i ibrancaya tercüme eden Samuel İbn Tibbon'a yazdığı arapça mektubun bir kısmının tercümesini buraya alıp, İslâm ve Yunan filozoflarını değerlendirmesini göreceğiz.

"Aristo'nun eserlerini, ya İskender Efrodisi, ya Themistius veya İbn Rüşd'ün şerhlerinden başkasını okumamamı tavsiye ederim. El-Tuffahe ve Beytüzzeheb kitaplarını zikrettin, bunlar bâtil ve uydurak şeyleri ihtiva ediyor, Reise (Aristo) yanlış olarak isnad edilmiştir. (Ebu Bekir) Razi'nin "Hikmeti İlâhiyye" adlı kitabında hiç bir fayda yoktur. Çünkü onun sahibi sadece tabib idi.

İshak İsraili (Yahudi)'nin yazdıkları hakkında da aynı şeyi söyleyeceğim. Zira o da tabibden başka bir şey olmadığı için hayale, zanna ve bâtil şeylere dayanarak yazmıştır. Yusuf Hassadık'ın yazdıklarına gelince, onlara muttali olamadım; ama onu Endülüs'te onurlu olarak tanıdım. Genellikle dikkatini şuna çekerim: Mantuk kitaplarında Ebu Nasr Farabî'nin yazdığından başkasına önem verme ve zahmet çekme, çünkü (Farabî'nin) eserleri, tertemiz buğday gibidir, özellikle "Mebadi el-Mevcudat" eseri akli olgunlaştırır ve sağlamlaştırır. Zira Ebu Nasr büyük bir hâkim ve feylesof idi; eserleri akla uygundur, hikmeti arayan kimseleri gerçek (hak) yola götürür... Ancak Bendeklos (Empedocles), Fisagoras (Pythagoras), Hermes ve Forforyos' (Porphyry)' eserlerine gelince, bunlar insanın zamanını zayi etmesine değmeyecek eski felsefî mezhepleri ihtiva etmektedir. Ali İbn Sina'nun eserleri ise, ince tedkik ve dikkatli bir seçme mahsulü iseler de, Ebu Nasr Farabî'nin kitapları gibi değildir. Gene de insana dikkatli bir araştırma yapmada faydalı olabilirler."⁴¹ Hristiyan olan el-Tayyib, Yahya İbn Adî ve Yahya el-Bitrik'in Aristonun eserlerine yazdıkları eserleri okumanın gerçekten vakit zayi etmek olduğunu anlatır."⁴²

İbn Meymun'un kaynaklarını bu mektubunda tesbit etmek mümkündür. Onun kimlerden ne derece istifade ettiğini daha ayrıntılı öğrenmek isteyenler S. Pines'in Delalet el-Hairin'in İngilizce tercümesine yazdığı önsöze başvurabilir. Burada şunu da ilave etmek gereklidir. İbn Meymun Yunan felsefesini arapça tercümelerden okumuştur.⁴³ İbn Meymun, Allah anlayışında İslâm filozoflarının Yeni Eflâtuncu-Aristo anlayışlarını ve kendinden önce geçen Aristocu Yahudi düşüncelerini takip etmiştir.

41 I. W. Aynı eser, 63-64.

42 S. Pines, Introduction to the Gide of the Perplexed, LX, Chicago 1963.

43 İ. Wil. Aynı eser, 61.

İbn Meymun'un küçükten felsefe ve kelâmı okumaya başladığını zikretmiştik. Onun bu tahsili kendisine felsefî bir anlayış ve sistemli düşünen bir kafa vermiş ve bu zihniyeti, Yahudi şeriatına dair yazmış olduğu eserlerde de kendisine hâkim olduğu için, Yahudi şeriatını daha öncekilerin yapmadığı felsefî düşünceye göre kaleme almış ve onda bir yenilik meydana getirmiştir.

Hem kelâmcı ve hem Usulcü yani Hukuk Felsefecisi olmak İslâm âleminde gelenek halindeydi. İslâm ilim dünyasına vakıf olmayan kimseler bunun farkında değildiler. Ebu Hanife'nin fıkhındaki dehasını daha önce kelâm ilmini iyi okumasına bağlarlar. Kadı Adulcebbar, İmamul-Haremeyn, Gazzâlî, Fahreddin Razi, Kadı Aduddin, Taftazânî gibi hem kelâmcı ve felsefeci ve hem de Usulcü bilginlerin yetişmesi İslâm âleminde bir gelenektir. Aynı toplumda yetişen İbn Meymunun ve ondan önce geçmiş olan diğer Yahudi âlimlerinin elbette bu geleneğin tesirinde kalmaları normaldir.

Çift ve tek hakikat meselesinde, İslâm düşünürleri arasındaki ihtilâfta, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd tek hakikat görüşünü savunarak din ve felsefenin aynı hakikatın değişik tezahürleri olduğunu ileri sürüp din ve felsefe ayrılığını ortadan kaldırmaya teşebbüs etmişlerdir.

İbn Meymun'un da bu görüşte olduğunu görüyoruz. Onun sarsılmaz inancı, bütün hakikatların tek bir hakikatın değişik görüntüleri olduğu merkezindedir. Yunan, müslümanlar, (arap), hristiyanlar ve yahudiler aynı güneşe, muhtelif pencerelerden bakmaktadırlar. Bunun için ona göre felsefe, yani hikmet sevgisi ve kelâm ilmi (theology) yani Tanrı Bilimi ikiz kardeştir. Akıl vahiyle elele gitmelidir. Dine göre gerçek olan, ilmen yanlış olmamalıdır. Bundan dolayı Peygamberlere vahyedilen hakikat ile, bilginlerin elde ettikleri hakikat arasında çatışma olamaz. Der ki, gayemiz ve görevimiz, akıl ile din arasındaki zahiri çatışmayı uzlaştırmaktır. Her birinin kendine has dili ve ifadesi vardır. Gerçek ve doğru tercüme edildikleri zaman ikisinin de aynı şeyi, Allah'ın ezeli hayrını isbat ettikleri görülür.⁴⁴

İbn Meymunun, "Delalet el-Hairin" adlı eseri, o'nun felsefesinin en iyi hülâsasını teşkil etmektedir. Bu eser orta çağda Yahudi felsefî ve dinî düşüncesinin ulaştığı en yüksek zirveyi temsil eder.

Her ne kadar bu eseri okuyucuya tam bir şekilde anlatmamıza yerimiz müsait değilse de hiç olmazsa onun hakkında kısa bir bilgi

44 The Universal Jewish Encyc. 7/289, 1948, New York

45 Dr. J. Münz, Maimonides, 121-122.

vermemiz yerindedir. Önce yazarın kitabı yazmaktaki gayesini kendi ağzından öğrenelim.

Musa İbn Meymun "Delâlet el-Hairin" eserini Yusuf İbn Aknin için yazdığını önsözde açıklarken "Bu makaleyi senin ve senin gibi olanlar için,- ki onlar nekadardır- yazdım." Benim yanımda okuduğun zaman, senin kâmillerin bifebileceği peygamberlik kitaplarının sırlarına ehil olduğunu gördüm ve benden ilâhî meseleleri açıklamamı, mütekellimlerin maksatlarını ve metodlarını fazla olarak sana anlatmamı istediğini gördüm. Bu hususta gayem gerçeğe tesadüfen değil, sağlam bir metodla ulaşmanı, temin etmektir.⁴⁶

"Kitabı ancak felsefe okumuş olan, nefse ve bütün kuvvetlerine dair bir şey öğrenen"⁴⁷ kimselere yazmıştır. "Bunu halka, şeriat ilmini öğrenmemiş olana anlatmak için telif etmediğini, onu ancak dininde, ahlâkında kâmil olana, felsefî ilimleri okuyup manalarını anlayana"⁴⁸, yazdığını ifade eder.

"Maksat filozofların kitaplarını nakletmek değildir."⁴⁹ Bu makaleyi yazmaktan maksadım, din problemini açıklamak ve halkın (cumhur) anlayışından yüksek olan iç hakikatlerini ortaya koymaktır.⁵⁰

İbn Meymun'un, son amacı, felsefe, mantık ve aklın nurlarından, imân ve şuuru ışınlamaktır. "Bize feyiz olarak verilen akıl Allah ile aramızda bir bağıdır."⁵¹

O, felsefe ile dini uzlaştırmayı gaye edinmiş, bilginin dine mantık ve akıl yoluyla bakmasını temin etmeyi, gerçeğin ve ilmin sadece din sahasında olmadığını, felsefî sahada da aranabileceğini anlatmaya çalışmıştır.⁵²

İmdi yirmi beş sene aralıklı olarak "Delalet el-Hairin'i" inceleyen ünlü Yahudi filozofu Leo Strauss'un kitabı tahlil eden plânını buraya almayı faydalı buluyorum. Yalnız önce şunu zikrederim ki kitap üç cüz olup birinci cüz 76 fasıl, ikinci cüz 48 ve üçüncü cüz 54 fasıldır. Romen rakamları cüz'ü ve diğer rakamlar faslı gösteriyor.

46 Delalet el-Hairin, Cüz I, Mukaddime, s: 7-8, İlahiyat fakültesi Ankara baskısı

47 Delalet el-Hairin, Cüz I, Fasil sonu 68, s: 174.

48 Delalet el-Hairin, Cüz I, Mukaddime, s: 9.

49 Delalet el-Hairin, Cüz 2, Mukaddime, 272

50 Delalet el-Hairin, Cüz 2, Fasil 2, s: 282.

51 Delalet el-Hairin, Cüz 3, fasıl 52, s: 732

52 İ. W. aynı eser 66.

Görüşler (I-1-III 24)

A) Allah'a ve Meleklerle dair görüşler (I-1 - III 7)

1) Mukaddes kitapta Allah'la ilgili terimler (I-1-70)

a) Allah'ın (ve meleklerin) cismaniyetini ima eden terimler (I-1-49)

1- Allah'ın cisim olduğunu ima eden Tevrat'ın en önemli iki ifadesi (I-1-7)

2- Yer değişmesini ve insanın organlarının hareketini vb. gösteren terimler (I,8-28)

3- İlâhî şeylere ait olduğu zaman, bir yandan putperestliği ve diğer yandan insan bilgisini gösteren gadab ve ifna etmeyi (veya gıdalanmayı) ifade eden terimler (I 29-36).

4- Hayvanların işlerini ve kısımlarını gösteren terimler (I 37-49)

b) Allah'ta çokluk ima eden terimler (I- 50-70)

5- Allah'ın mutlak bir ve gayri cismanî olduğu, remzi olmayan bir sözde Allah'a atfedilen terimlerin manası (I 50-60)

6- Allah'ın isimleri ve Allah'ın sıfatları (utterences) (I 61-67)

7- Allah'ın bilgisi, sebep oluşu ve hâkimiyeti neticesinde O'nda görülen çokluk (I 68-70)

II) Allah'ın varlığının, birliğinin ve gayri cismanî oluşunun delilleri (I 71-II 31)

1- Giriş (I 71-73)

2- Kelâmî delillerin tenkidi (I 74-76)

3- Felsefî deliller (II 1)

4- İbn Meymun'un delili (II 2)

5- Melekler (II 3-12)

6- Dünyanın yaratılışı, filozoflara karşı yoktan yaratmaya imanı müdafaa (II 13-24)

7- Yaratma ve Şariat (II 25-31)

III) Peygamberlik (II 32-48)

1- Tabii bir mevhibe ve peygamberlik gereklerine alışma (II 32-34)

2- Hz. Musa'nın peygamberliği ile diğerlerinki arasındaki fark (II 35)

- 3- Peygamberliğin mahiyeti (II 36-38)
- 4- (Hz. Musa'nun) Teşrii peygamberliği ve şariat (II 39-40)
- 5- Hz. Musa'dan başka diğer peygamberlerin peygamberliklerinin şer'an incelenmesi (II 41-44)

6- Peygamberliğin dereceleri (II 45)

- 7- Peygamberler tarafından tebliğ edilen ilâhî fiilleri, işleri ve Allah tarafından emredilen fiilleri ve işleri nasıl anlamalıdır (II 46-48)

IV- Emir (Ruhânî) âlemin yaratılması (III 1-7)

- a) Var olan ve yok olan, özellikle insan gibi cismanî varlıklara ait görüşler (III 8-54)

V- İlâhî inayet (III 8-24)

- 1- Meselenin ortaya konusu: Madde bütün kötülüklerin temelidir ve mamamfih madde Mutlak hayır olan Allah tarafından yaratılmıştır (III 8-14)

2- İmkânsızlığın tabiatı veya küllî-kudretin manası (III. 15)

3- Her şeyi bilmeye karşı felsefî deliller (III 16)

4- İnayete ait görüşler (III 17-18)

- 5- İlmi Külliye ait Yahudi görüşü ve İbn Meymun'un bu husustaki münakaşası (III 19-21)

- 6- İnayetin güvenilir bir tatbiki olarak Hz. Eyyub Kitabı (III 22-23)

7- Tevrat'ın Küllî ilme dair öğretisi (III 24)

FİİLLER (III 25-54)

VI- Allah tarafından emredilen ve yapılan işler (III 25-50)

- 1- Genellikle Allah'ın fiillerini ve özellikle teşriinin hikmeti (III 25-26)

2- Tevratın emirlerinin akli ciheti (III 27-28)

- 3- Tevrat'ın akli olmadığı görülen kısmının mantikî esası (III 29-33)

4- Tevrat'ın emirlerinin akılcılığının kaçınılmaz tahdidi (III 34)

- 5- Emirlerin sınıflara ayrılması ve her sınıfın faydalarının açıklanması (III 35)

6- Bütün veya oldukça bir çok emirlerin izahı (III 36-49)

7- Tevrattaki kıssalar (III 50)

VII- İnsanın Kemali ve Allah'ın İnayeti (III 51-54)

1- Allah'ın kendi zatına dair gerçek bilgisi inayetin şartıdır (III 51-52)

2- Ferd olarak insanı meydana getiren şeye gerçek bilgi, inayetin çalışmasına ait bilginin şartıdır, (III 53-54).⁵³

Birinci cüzde Allah'ın mahiyetinden ve onun nasıl anlaşılacağından ve tevhid'inden bahseder. İlk elli fasılda Kitabı Mukaddes'in bir çok kelimelerini Aristo ve ileri gelen İslâm filozoflarının öğretilerine dayanarak mantıkî ve akli bir şekilde izah ederken Yunan, İslâm ve Yahudi düşünceleri arasındaki farkı ortaya koyan ve kendi tenkit ve kendi düşündüklerini de açıklar.⁵⁴ Meselâ İbn Meymun'a göre Allah ancak selbî şekilde doğru anlaşılabilir.

"Allah'ın selbî sıfatlarla (yani ne olmadığını bildiren sıfatlar) nitelenmesi, ona az veya çok hiç bir eksiklik getirmeyen doğru bir nitelendir. Ama icabî sıfatlarla (yani ne olduğunu bildiren sıfatlar) nitelenmesi eksiklik ve şirki gerektirir. Allah'ın Vacib ul-Vücut olduğu ve onda terkinin bulunmadığı isbat edilmiştir. Biz O'nun mahiyetini değil ancak inniyetini idrak edebiliriz. Bunun için icabî bir niteliği olması imkânsızdır. Çünkü mahiyetinin dışında bir inniyeti (varlığı) yoktur ki nitelik o iki şeyden birine delalet etmiş olsun. Yoksa mahiyeti mürekkeb (bileşik) olur ve nitelik mahiyetin iki cüz'ünden birine delalet etmiş olurdu..."⁵⁵

Görüldüğü gibi bu istidlâl ve düşünce tamamen Farabî ve İbn Sina'nın istidlâl ve düşüncesidir. Onlardan önce Mutezilede bunun izlerini bulmak mümkündür. Ama bunu daha öncekilere yani Yunan'a dayandırmak isteyenler zannımızca çok zahmet çekeceklerdir.

Burada İbn Meymun'un ifadesinde bir çelişkiye işaret etmek cesaretini göstermemizde haklı olacağımızın kabul edileceğini sanıyoruz. "Biz O'nun mahiyetini değil ancak inniyetini (varlığını) idrak ederiz," diyor ve sonra da "O'nun mahiyetinden hariç bir inniyeti yoktur" ekliyor. Bu iki önerme birbirine çelişiktir. Zira birinde mahiyet ile inniyeti ayırıyor, ötekinde mahiyet ile inniyetin aynı şey olduğunu söylüyor. Bu hususu Farabî ve İbn Sina güzelce açıklamışlardı. İbn Meymun bunu farkettiği halde burada ifade etmekte yanılmıştır. Inniyetini biliyor mahiyetini bilmiyorsak mahiyet inniyet ayrımı vardır. Eğer mahiyet inniyetin aynı ise inniyeti bilince mahiyeti de bilmek gerekir. Farabî ve İbn Sina'ya göre Allah'ta mahiyet inniyetin aynıdır,

53 Leo. Strauss. How to Begin to Study the Guide of the Perplexed. XI-XIII, S. Pines 'in İngilizce tercümesinin 1963 yılında Chicago Üniveriste baskısına önsöz.

54 I. W. aynı eser, 66-67

55 Delalet el-Hairin C. I. Fasil 58- S: 141.

ama onlara göre Allah'ın inniyeti olan mahiyeti bilinmez. Allah'ın inniyeti O'nun özel varlığıdır. Fakat genel varlık anlamındaki varlık ile bilinir⁵⁶.

Bu çelişik cümleleri M. Friedlander: "We Comprehend only the fact that He exists, not His essence..., for He does not possess existence in addition to His essence"⁵⁷ S. Pines de "We are only able to apprehend the fact that He is and can not apprehend His quiddity'..... For He has no" that "outside of His" What "..."⁵⁸ diye tercüme eder. fakat "We can only perceive His Being, but not His quiddity..... since apart from His quiddity, He has no Being" diye de tercüme edilebilir. Ve bütün bu durumlarda aradaki çelişiklik anlaşılabilir bir durumda olduğu söylenebilir.

Fakat Musa İbn Meymun fail ile illet (neden) arasındaki farkı iyi açıklamıştır. Bu hususu şöyle anlatır: "Filozoflar Yüce Allah'a illeti Ula (ilk illet) derler. Mütakallimler ise Allah'a ilk sebep ve illeti ula demekten kaçarlar. Mütakallimler olarak şöhret yapmış olanlar bu ismi vermekten kaçarlar ve Allah'a Fail (yapan) derler ve illet ve sebep ile fail arasında büyük farkın olduğunu zannederler. Çünkü: Eğer Allah'a illet (neden) diyecek olursak malul'un (nedenli = netice) hemen var olması gerekir ve bu kâinatın ezeli olmasına götürür. Eğer "fail" dersek bunda mef' ulün (yapılanın) onunla bender var olması gerekmez. Çünkü "fail" = yapan" bazan yaptığı işten önce bulunabilir, derler. Bu söz, kuvve halinde olan ile fiil halinde olanın arasında fark görmeyenin sözüdür. Bizim bildiğimize göre illet ile fail arasında bu anlamda fark yoktur. Eğer "illet"i kuvve halinde kabul ettiğimiz zaman o da ma'lûl'den önce bulunur. Ama fiil halinde illet olursa o zaman ma'lûl'un var olması zorunlu olur. Aynı şekilde "Fail" fiil halinde fail olarak kabul edilirse, onun mefulünün varlığına zorunlu olarak hükmedilir. Nitekim usta (bina yapan), evi yapmadan önce fiil halinde (bilfiil) usta olmayıp kuvve halinde (bilkuvve) ustadır."⁵⁹

M. Zahid el-Kevseri, İbn Meymun'a cevap olmak üzere, dinde Allah'a "illet" denmediğini fakat "fail" dendiğini ve buna İbn Meymun'

56 Bk. Mahiyet ve inniyet ayrılığı veya aynılığı, Allah'ın hangi varlık anlayışı ile bilindiği: Prof. Dr. Hüseyin Atay, Farabi ve İbni Sina'ya Göre Yaratma, s. 22-28. Ankara 1974.

57 Dr. M. F. The Guide for the perplexed, 82, 1956. New York.

58 S. Pines. The Guide of the Perplexed, 135, 1963, Chicago.

59 Delalet el-Hairin C.I, fasıl 69, s. 174

un aldırış etmediğini zikrediyor.⁶⁰ Oysa müslüman kelâmcılar arasında Allah'ın isimlerinin tevkîfi yani şeriatın vermesinin şart olup olmadığına ihtilâf vardır. Şeriatın kullanmadığı bir isim ve sıfatı Allah'a isnat etmeği caiz görenlere göre⁶¹ M. Z. Kevserî'nin bu sözü bir tenkid ve cevap olmaz. Fasıha Allah'a Huda ve Türkçe Tanrı, eskidenberi müslümanlarca söylenegelmiştir. Bunlar şer'an gelmiş değildir.

İbn Meymun, Mutezile ve Eş'arîlerin bütün söylediklerinin filozofların fikir ve sözlerine karşı çıkan Yunan ve Süryanların fikirlerine dayandığını, bunun sebebinin de hristiyanlık yayılmağa başlayınca yunanlı ve Süryan alimleri felsefî fikirlerin dinlerini nakzettğini görünce kelâm ilmini meydana getirdiklerini ve böylece itikatlarına yarayan kaideler ve öncüller isbat ederek felsefî fikirlere cevap vermeğe çalıştıklarını, İslâm dini gelince Yahya Nahvi ve İbn Adiy gibi kimselerin kitaplarının müslümanlara nakledildiğini ve kendilerince büyük bir şey yaptıklarını, filozofların fikirlerinden kendilerine faydalı gördüklerini seçip aldıklarını, oysa sonraki filozofların bunları çürüttüklerini, bu fikirlerin müşterek olduğunu ve her din sahibinin bunlara muhtaç olduğuna inandıklarını anlattıktan sonra mütekellimlerin tenkidi hususunda sözüne şöyle devam eder:

"İslâm'da kelâm genişledi ve İslâm'a has bir takım konular ortaya çıktı, bunları teyide muhtaç olunca, ortaya çıkan ihtilâflar da işi kızıştırdı ve her fırka kendini destekleyecek faydalı gördüğü fikirleri filozoflardan almıştı. Şüphesiz olan bir şey varsa, yahudilik, hristiyanlık ve islamiyet arasında müşterek noktalar vardır. Bu da mucizelerin ispat edilebileceğini temin edecek Kâinatın oluşması (hudusu) meselesidir. Sonra hristiyanlar teslis'i ve müslümanlar da Allah'ın kelâm sıfatını isbat hususuna dalmışlardı."

"Gücüm yettiği kadar filozofların kitaplarını okuduğum gibi kelâmcılarınkini de okudum ve kelâmcıların hepsinin yolunun aynı olduğunu gördüm. Meselâ Kelâmcılar kesin delilleriyle şöyle kesin bir hükme gittiler. Kâinat hâdisdir. Kâinat hâdis olunca elbette onun bir yaratana vardır. Sonra bu Sâni'in (Yapan) bir olduğunu ve sonra cisim olmadığını isbat ettiler. Bu yolu düşündüm ve ondan nefret ettim. Çünkü Kâinatın hadis olduğuna dair ileri sürülen delillerde şüphe vardı.

60 M. Ebu Abdullah M. İbn Ebi Bekr İbn Muhammed el-Tebrizi, şerh el-Mukaddimat el-Hams vel-İşrun, min Delalet el-Hairin, M. İbn Meymun, 9. M.Z.K. neşri 1369, Mısır.

61 Fahreddin el-Razi, Levamiul-Beyyinat Şerh Esmâullah ves-Sıfat 1820, Mısır 1323.

Onlar kesin delil değildir. Bence din müdafilerin ve muhakkiklerin son gayretlerini, filozofların “Kâinatın kadim” olmasına dair olan delillerini çürütmeğe yöneltmek olmalıdır. Zeki akıllı kendisini aldatmayan bir araştırmacı Kâinatın kadim veya hâdis olmasına dair kesin bir delilin olmadığını bilir. Bu hususta, filozofların eserlerinde ve bize ulaşan haberlerinde ihtilâf ettiklerini görmemiz kâfidir. Öyle ise böyle ihtilâf bir meselede, nasıl olur da kâinat hadis ise Allah vardır ve kadim ise Allah yoktur diyebiliriz?, Bu durumda Allah’ın varlığı şüphe edilen bir nesne olmaz mı?”

“Bence şüphesiz doğru olan, önce Allah’ın varlığını, birliğini ve cisim olmadığını filozofların delilleriyle isbat etmeli ve bu üç büyük gayeyi isbat ettikten sonra kâinatın kadim veya hadis olması meselesi ele alınmalıdır. Bu sefer kâinatın hâdis olmasını kelâmcıların delilleriyle isbat etmekte bir mahzur olmadığı gibi isterse kâinatın hâdis olması peygamberden gelen bir nakil ile öğrenmiş olsun.”

“Ben ise şöyle derim: Kâinat ya kadimdir veya hâdistir. Eğer hâdis ise elbette bir sâniî vardır. Bu doğrudur. Çünkü hâdis olan kendini ihdas edemez, onu başkası var eder, ki bu da Allah’tur. Eğer kâinat kadim ise, şu ve şu delillere göre cisim olmayan, cisimde de bir kuvvet olarak bulunmayan kâinatın bütün cisimlerinden başka daimî, sermedi sebepsiz olan ve değişmeyen bir mevcud’un olması zorunludur. İşte o mevcud Allah’tır. Görülüyor ki Allah’ın varlığının, birliğinin ve cisim olmayışının delilleri, kâinatın ezeliğini söz konusu ederek yani kâinat ya kadimdir ya da sonradan ihdas edilmiş olduğu esası üzerinde, münakaşa edilirse delil tam olur.”⁶²

Doğu Yahudileri İslâm fıkralarının tesirinde kalırken İspanya ve Magrib Afrika yahudileri ise Aristo felsefesinin tesirinde kalmışlardır. Bu hususta İbn Meymun aynen şöyle der: “İrak Yahudi alimlerinin, ister Karain’ler ister rabbaniler olsun Tevhid (Allah’ın birliği) anlayışlarında Müslüman kelâmcıların tesirini görüyoruz. Aynı şekilde arkadaşlarımız Mutezile ve Eşarilerden bazı şeyler almışlardır. Ama İspanya yahudileri filozofların sözlerine bağlanmış, kelâmcıların yolundan gitmemişlerdir.”⁶³

İbn Meymun’un bir ifadesinden de Yahudi düşüncesinin haritasını çizmek gibi bir imkân ortaya çıkmaktadır.

⁶² Bu sözler aynen İbn Meymun’dan kısaltılarak alınmıştır. Bk. ‘Delalet el-Hairin cüz 1, Fasıl 71, s. 184-188; İsrail Wilfinson, aynı eser 77-81.

⁶³ aynı eserler cüz 1, fasıl 71, s: 184, l. W. 83.

Delâlet el-Hairin'in ikinci cüz'ünde İbn Meymun'un Allah'ın varlığının isbatından cisim ve cisimde bir kuvvet olmadığından, gök cisimlerinin hareketinden ve meleklerin mahiyetinden bahsetmektedir.⁶⁴ Bundan sonraki fasıllarda kâinatın kadim ve ihdas edilmiş olmasından bu husustaki filozofların sözlerinden Aristo, Eflâtun ve diğerlerine yapılan itirazlardan, bundan sonra peygamberlik, peygamberliğin mahiyetinden, mertebelerinden ve muhtelif din alimlerine ve filozoflara göre tariflerinden bahsetmektedir.⁶⁵

İbn Meymun ikinci cüz'ün baş tarafına yirmibeş mukaddime koymuştur. Bunları Aristo ve İslam filozoflarının görüşlerinden derlemiştir.⁶⁶

İbn Meymun şöyle demektedir: Tanrı'nın mevcut olduğuna inananların kâinatın kâdim veya ihdas edilmiş olmasında üç guruba ayrılmaktadırlar.

a) Birinci fikir, Musa'nın dinine inanan kimselerin fikri olup bunlar Allah'ın kâinatı sırf mutlak yokluktan yarattığını, yalnız Allah'ın var olup ondan başka bir şeyin mevcut olmadığını, bütün bu varlıkları iradesiyle var ettiğini, zamanın da yaratılmış olduğunu söylerler.⁶⁷

b) Allah'ın yoktan bir şey var edemeyeceğini ileri sürenlerin fikri, ki bunlar mutlaka yokluktan bir şey var edilemez, derler. Onlar, maddenin Allahın ezeli olduğu gibi ezeli olduğunu, yalnız Allah'ın onun varlığının sebebi olduğunu, balığın çömlekçinin, demirin demircinin elinde mevcut olup ona istediği şekli vermesi gibi olduğunu söylerler. Eflâtun bunlardandır.⁶⁸

c) Bu fikirde olanlar Aristo ve o'nun tarafları ve şarihleridir. Onlar da madde olmadan başka bir maddenin var olmayacağını söylemeleri yanında varlığın ezelden beri şimdi olduğu gibi mevcut oldu-

64 cüz 2, fasıl 1-11. s.: 273-304.

65 cüz 2, fasıl 12-31, s. 305-391.

66 İ. W. aynı eser 84. Muhammed b. Ebu Bekir Tebrizî'nin bu mukaddimelere olan şerhinin tamamını hasiyeye koyduk. Bk. s. 235-271.

67 Delâlet el-Hairin C.2, fasıl, 13.s.309. Doğrusu İslam kelâmını bilen ve İbn Meymun, dan önce gelen müslüman kelâmcılarının da inanışı ve davası budur demekten ziyade bu fikirlerin doğrudan İslam kelâmcılarının formüllemiş sözlerinden başka bir şey olmadığını söylemek daha isabetlidir. Bunu sırf Musa'ya inananlara hasretmesinde müslümanlara da Hz. Musa'yı Peygamber kabul etmiş nazarı ile bakarak müslüman kelâmcılarını bu gurubda mütalaa etmişse o zaman bunu anlatacak daha açık bir ifade kullanması gerekirdi. Aksi halde sözünden yalnız Yahudiler anlaşılıyor.

68 Delâlet el-Hairin C 2, fasıl 13, s. 310.

gunu, göksel cisimlerin zaman ve hareketin değişikliğe uğramadan olduğu gibi devam ettiğini kabul ederler. Ancak değişiklik ay altı cisimlerinde vukubulur.⁶⁹

Aristo'nun, kâinatın kadimliğine ve göksel feleklerin değişik hareketlerine ve akılların tertibine dair zikrettiğinin hiç birinin delili yoktur. Aristo da bu sözlerin delille isbat edilmiş olduğunu zanetmiş değildir. Ebu Nasr Farabî'nin bu misali (kâinat ezeli midir, hâdis midir) yorumlamasını⁷⁰ ve onu açıklamasını ve Aristo'nun kâinatın kadim olması hususunda şüphe etmesini utandırıcı görmesini, Calinus'un bu meselelerin kesin delili olmayan zor bir mesele olduğunu söylemesiyle alay etmesini bildin. Farabî, Gök'ün ezeli olduğu ve onun altında olanın bozulup yapıldığına açık ve kesin delilin bulunduğu görüşüne sahiptir.⁷¹

İbn Meymun'un burada naklettiği, Farabî'nin Aristio'nun misalini yorumlaması, onun el-Cem eserindeki açıklamasına tamamen zıt düşmektedir. Farabî, Aristo'nun kâinat kadim midir, değil midir? misalinin, onun kâinatın kadim olmasına inandığını göstermiyeceğini izah eder.⁷²

Oysa bizim tesbit ettiğimize göre Farabî, Aristo'nun, kâinatın kadim olmasına dair ileri sürülen delillerin Cedel'e dayandığını söylemesi ile kâinatın kudemine açıkça delil olmadığını belirtmektedir. Eğer, İbn Meymun'un Delalet el-Hairin'deki (s.318-319) ibareleri Farabî'nin, el-Cedel'deki⁷³ ibareleri ile mukayese edilecek olursa, görülür

69 Delalet el-Hairin C. 2, 2, fasıl 13., s. 311-312. Bk. Encyc. Britannica, 14/684, 1953. Musa b. Meymun, Aristo felsefesini Kitab-ı Mukaddes'in İlahiyatı ile uzlaştıramayınca yani yahudilerin maddi kâinatın yaratılmış olduğu inancı ile barıştıramayınca, yaratmayı İman Esasları'ndan saydı. The Encyc. of Am. 18/141, 1957.

70 S. Pines; Farabî'nin bu ibaresinin tesbit edilememiş olduğunu zikrediyor: The Guide of the Perplexed 292, 1963 Chicago. Oysa bu mesele Farabî'nin el-Cem (21-22) Mısır 1907 eserinde uzunca izah edilmiştir. Ayrıca bunun kaynağının Georges Vajda, Bratislava'daki Farabî'nin el-Cedel yazma nüshasında aynen tesbit etmiştir. Bk. Journal Asiatique, Tome: CCLIII Année 1965. Fasc. No: 1 p. 17 49, Manuscript Bratislava TE 21, fol: 232-233. Ben de, Farabî'nin el-Cedel (Hamidiye 812, İstanbul, Süleymaniye). (104-b-105 a) bulunduğunu tesbit etmiş bulunuyorum.

71 Delalet 2, Fasıl 15, s. 319.

72 El-Cem 100 - 102, Beyrut 1960

73 Farabî el-Cedel, Hamidiye 812, 104b - 105 a. j. Vajda da Bratislavadaki Farabî'nin el - Cedel yazmasına dayanarak bizim arapça önsözde mukayeseli olarak verdiğimiz Farabî'nin metnini nakleder ve İbn Meymunun Farabîye isnad ettiği Kâinatın kudemine dair inancını zikredilen metinden anlamaya imkân olmadığını söylemekle İbn Meymunun yanlış anlayışına dikkati çekmek ister. [Journal Asiatique Tome CCLIII. 1965 Fas. 1 p 46. Bu Fransızca makaleden istifade etmemize yardım eden sayın dekan Prof. Dr. Necati Öner'dir].

ki, İbn Meymun Farabî'nin ifadelerini kendine mal etmiş ve sonra tutup Farabî kendisi gibi anlamamış diyerek onu tenkid etmiştir. Ayrıca Farabî, el-Cem'de büyük bir filozof olan Aristo'nun kâinatın kâdim olmasına inanmasının ona isnad edilemeyeceğini ve yakışmıyacağını ifade eder.⁷⁴ Bundan böyle anlaşılır ki Farabî'nin Calinus'u, kâinatın kâdim veya hadis olmasına dair delillerin yetersizliği hususunda tenkid etmesi, Calinus'un kâinatın kâdim olmasına inanmamasından dolayı olmayıp, kâinatın hadis olmasına inanmamasından dolayı olarak anlamak, Farabî'nin felsefe sistemine daha uygundur. Gene de Farabî'nin göksel varlıkların kâdim olduğuna inanmadığını söylemek gerçeği ifade etmek olur. Farabî, kâinatın sırf yoktan yaratıldığını, ancak bu yaratmanın ezeli olduğunu söyler. Kâinatın hiç yaratılmadan kâdim olduğunu söylemekle; ezelde yoktan yaratıldığını söylemek arasında fark vardır. Bu farkı küçümsemek lâzımdır.⁷⁵

İbn Meymun kendi tutumu hakkında şöyle der: "Tevrat'ta kâinatın ihdas edilmiş olmasından dolayı kâdim olmasını söylemekten çekinmiş değiliz. Zira kâinatın hâdis olmasına dair olan "nass" lar (Tevrat sözleri) Tanrı'nın cisim olduğunu gösteren sözlerden daha azdır. Buna rağmen Allah'ın cisim olmasına dair olan sözleri tevil ettiğimiz gibi kâinatın hâdis olmasına dair sözleri tevil etme kapısı elbette bize kapanmış olamaz. Aristo'nun gerekli gördüğü kâinatın kâdim olması, tabiatının asla değişmeyeceği ve hiç bir şeyin adetinden dışarı çıkamayacağı inancı, dinin aslını yıkmaktadır.⁷⁶ Ama Eflâtun'un kıdem inancı göğün bozulup yapılabilmesine yer vermesi, dinin temelini yıkmaz."⁷⁷

İbn Meymun Delalet el-Hairin'in üçüncü cüzüne peygamber Hezkiyal'ın rüyalarının şerhiyle başlar ve onun Tevrat'taki sifrinde (bölüm) gelmiş bulunan zor ve kapalı manalı terimlerinden, şer'den, kainatta olan musibetlerden ve insanlığın varlığı meselesi ile kâinatta yaratıkların başlarına gelen felaketlerden Allah'ın mesul olup olamayacağını anlatır.

"İnsanın başına gelen kötülük üç şeyden biri sebebiyle olur:

a) Birinci tür kötülük madde olma yönünden var olup yok olmanın tabiatından doğan kötülük, ki maddelere bürünmüş olan şeylerde

⁷⁴ El - Cem 101, 102.

⁷⁵ H. A. Farabî Ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, 141.

⁷⁶ Bu söz Farabî'nindir Bk. el-Cem, 102, Beyrut 1960. A. Nadir neşri. Bk: Prof. Dr. Hüseyin Atay Farabi ve İbn Sinaya göre yaratma 132, Ankara 1974

⁷⁷ Delalet, cüz 2, fasıl 25, s: 356.

bu tür kötülüğün olmamasının istenmemesi zıt iki nesneyi bir araya getirmektir.

b) İnsanların birbirlerine yaptıkları kötülükler, Bunların bir çok sebepleri olup haksızlığa uğrayanın bunlardan kaçınma gücü yoktur.

c) İnsanın kendi kötü işinden dolayı başına gelen felâketler, ki bunlar bütün hastalıkların, bedenî ve ruhî âfetlerin sebebi olur.⁷⁸

Allah'ın ilmi hakkındaki görüşleri özetlendikten sonra inayet-i ilâhiyye hakkında eskidenderi mevcut olan fikirleri beşe ayırarak zikreder:

“a) Bütün varlıkta hiç bir şeye önem verilmemiştir. Gökler dahil her ne varsa hepsi rastgele olmuştur. Bir tanzim eden ve idare eden yoktur. Bu Epikür'ün ve yahudilerin dinsizlerinin fikridir. Aristo kâinatın bir tesadüf eseri olduğunu reddetmiştir.

b) Aristo'ya göre kâinattaki bazı şeyler, bir gayeye uygun olarak bir tanzim ve idare eden tarafından önemle takip edilen, inayet gösterilen şeylerdir; bir kısmı da rastgeledir.

c) Kâinatta hiç bir şey cüz'î ve küllî olsun rastgele meydana gelmiş değildir. Bu, Eş'arî mezehbinin fikridir. Onlara göre rüzgârın esmesi, yaprağın düşmesi Allah'ın kaza ve kaderiyledir. İnsanın bir işi yapıp yapmamakta bir gücü yoktur.

d) İnsanın gücü olduğunu kabul eden Mutezile görüşüne göre dindeki emir, nehiy, mükâfat ve ceza bir nizama göredir. Buna rağmen onlara göre insanın gücü mutlak değildir Bunlar da Allah'ın, her şeyle ilgilendiğini ve bir yaprağın düştüğünü bildiğine inanırlar. Günahsız bir kimsenin sakat doğmasının Allah'ın hikmetine tâbi olduğunu söylerler.

e) Peygamberlerimizin anlattığı kendi şeriatımızın fikridir. Musa'nın şeriatının kaidesi insanın mutlaka güç sahibi olduğuna dairdir.

Aristo insanların davranış ve hareketlerini sırf bir tesadüf, Eşarîler, sırf meşiyete tâbi, Mutezile bir hikmete uygun olarak görüyorsa, biz bunun insanın şahsî istihkakına tâbi olduğunu söylüyoruz. İlâhî inayete dair kendi fikri, bu ay altı varlık içinde yalnız insan türüne aittir. Hayvanlar ve bitkiler hakkındaki fikri, Aristo'nunkinin aynıdır. Yaprığın düşmesi özel bir inayetle, örümceğin sineği avlaması Allah'ın kaza ve kaderi ile değildir. Bu gibileri bana göre sırf rastlantıdır.⁷⁹

78 Delâlet, cüz 3, fasıl 12, s:

79 Delâlet cüz 3, Fasıl 17, s: 524-530

İbn Meymun'un bir kaç fikrine böylece işaret ettikten sonra "Delâlet el-Hairin" kitabının tarihteki oynadığı role ve üzerinde yapılan çalışmaların bir kısmına temas edelim.

Müsa İbn Meymûn "Delâlet el-Hâirin'i" İbranca harflere arapça olarak yazmıştır. Gayesi bu fikirlerin sadece yahudiler arasında yayılmasını temin etmektir. Müslüman mütekellimlere, Mutezile ve Eşari'lere yönelttiği tenkidlerden dolayı arapça harflerle yazılmasının başına bir dert açacağını sanmıştı. Fakat kortuğu başına gelmemişti. Zira Yahudilerden başkasının da kitabı okumaya koyulmaları arapça harflerle istinsah edilmesine sebep olmuştu. Bunlardan biri olan "Tıryak el-Ukul" adlı eserin sahibi Reşid Ebul Hayr el-Kıbtî, bu kitabın metinlerinden istifade etmişti.⁸⁰ Samuel İbn Tibbon bu eseri İbrancaya tercüme ederken arapça harflerle yazılmış nüshaları da kullandığı zikrediliyor.⁸¹ İbn Tibbon kitabı müellifin zamanında İbrancaya tercüme etmiş ve bu tercüme müellif tarafından gözden geçirilmiştir.⁸² Buna rağmen S. Munk. Delâlet el-Hairin'i İbn Tibbon'un tercümesine dayanarak okuyup incelemenin eksik bir inceleme olacağına dikkati çekmişti. Çünkü tercüme her yerde açık ve anlaşılır değildir. Bundan ötürü eserin arapça aslını neşretmeye karar vermiş ve ömrünü buna vakfetmiş ve bu esnada Fransızca tercümesini de yapmıştır. Fakat neşrettiği arapça. asıl ibranca harflerle olduğundan arapça bilen âlimler için gene de eser ayak basılmamış bir bahçe olarak kalmıştır.⁸³

S. Munk'un bu eseri, arapça harflerle neşretmesine bir çok zorluk engel olmuştur. Bunlardan biri, İbn Meymun'un eserinde, Tevrat, Telmud ve diğer yahudi eserlerinden nakletmiş olduğu metin ve ibareleri arapçaya tercüme etmemiş olması gösteriliyor.⁸⁴

Bu eserin, batıda en çok okunan doğu kitabı olduğu söylenir. Onüçüncü asrın başında Lâtinceye çevilmiş olduğu bilinmektedir. Bu eserdeki fikirlerden istifade edenlerden Guillaume d'Auvergne (M.1249), Wilhelm von Hales (M. 1245), Vincenz de Beauvais (M. 1264), Albertus Magnus (M. 1280) ve St. Thomas (M. 1274), yenilerden de Yahudi filozofu Spinoza (M. 1677), G. W. Heibnitz (M. 1716), Hegel (M. 1831),

80 İ. W. aynı eser. 127.

81 Aynı eser, 128.

82 İ. W. aynı eser 124. Delalet el-Hairin'in nüshaları, hangi dillere tercüme edildiği, şerhleri ve hülâsa edilmeleri için Bk: The Guide for the Perplexed, M. Friedlander, İngilizce tercümesinin önsözü XXII-XXXIII, 1956, New York, İsrail Wilfinson, aynı eser 121-141. The Encyc. of Americana, 18/142, 1957.

83 İ. W. Aynı eser 140-141, 1935, Mısır.

84 Aynı eser, 141.

ve özellikle bir Yahudi düşünürü olan Moses Mendelssohn (M. 1786) son zamanlarda Delâlet el-Hairin'deki fikirlerin yaygın hale gelmesine yardım etmişlerdir.⁸⁵

"Delâlet el-Hairin" hakkında İsmail Fenni'nin sözlerini buraya almayı faydalı görüyoruz: "Çünkü bu işe en evvel felsefeyi İbn Bace'nin en mümtaz telâmizinden tahsil etmiş olan meşhur hâkım Musevî Ebu İmran Musa İbn Meymun'un" Delâlet el-Hairin" ünvanlı eserinden başlamıştım. Bu kitap İbrani harufuyle lisan-ı arabî üzere yazılmış olduğundan felsefeye ait fasıllarının fransızca tercümesiyle tatbikinde pek ziyade güçlük çekmiş idim. Bu eser Avrupaca "Guide des égares" Ünvanıyla maruf olup mütekellimin mezhebi hakkında en mühim me'hazi malumat addolunmuştur."⁸⁶

Büyük Türk bilgini Muhammed Zahid el-Kevseri İbn Meymun'u bütün tenkitlerine rağmen "Delâlet el-Hairin" in ikinci cüz'ünün baş tarafında bulunan yirmi beş mukaddimenin önemini kabul etmiştir. Bu yirmi beş mukaddimeye Muhammed Ebu Bekir İbn Muhammed Tebrizi'nin yaptığı şerhi neşretmiş ve başına bir önsöz koymuştur. Kutbuddin Mısri'nin talebelerinden olan Muhammed Tebrizi'nin felsefî mehareti bu şerhinde görülmektedir.⁸⁷ Bunun için bu şerh İshak İbn Kurtubî tarafından 1556 yılında İbranca'ya tercüme edilmiştir. Bunun, başka biri tarafından da tekrar İbranca'ya tercüme edilmiş olduğunu görüyoruz.⁸⁸

85 İs. Wil. aynı eser 130-140. Prof. Dr. Mübahat Küyel (Türker)'in Musa İbn Meymun'un, el-Makale fi Senaat el-Manuk adlı eserini arapça neşir ve tercümesinin önsözünde "Delâlet el-Hairin'in" de hâla arapça harflerle basılmadığını zikreder. D.T.C.F. Dergisi, C. 18, Sayı: 1-2, S.9, Yıl: 1960. Bu ve benzeri ifadeleri naklatmamızdan maksat bizden önce Delâlet el-Hairin'in arapça harflerle basıldığını iddia edenlere gerçeği nakletmektir.

86 İsmail Fenni, Lügatçe-i Felsefe, s. 4-5, İstanbul 1341. Artık, ilâhiyat Fakültesinin, Delâlet el-Hairin'i, arapça harflerle asıl dili olan arapçada basımından sonra, merhum İsmail Fenni'nin sıkıntısını kimse çekmeyecektir. Ayrıca "Delâlet'e" ait bazı mukayeseler yapan G. Vajda, Bk: Journal Asiatique CCXLIII Annee 1960, Fascicule No: I, P. 115-136.

87 Ebu Abdullah Muhammed İbn Ebi Bekir İbn Muhammed Tebrizi; el-Mukaddimet el-Hams vel -ısrın min Delâlet el-Hairin şerhi, s. 22, Mısır 1369. Muhammed Tebrizi hicri yedinci asrın ortalarında Milâdi Onüçüncü asrın İslâm filozoflarındandır. Bu eserlerin neşredildiği yazmanın tarihi hicri 677 yılıdır. Hicri 1369 yılı, Milâdi 1949 yılında neşredilmiş olan bu eserden 1968 yılında G. Vajda'nın haberdar olmadığı için Tebrizinin şerhinin yalnız İbrancasının kaldığını ifade etmektedir. (The Encyclopedia of Islam, Vol, III, 877, Leiden, 1968.)

88 İsrail Wilfinson, aynı eser 128.

M. Z. Kevseri de "Delâlet el-Hâirin'in, şerhini neşrettiği 1369 H. yılına kadar arapça harflerle basılmadığını zikretmektedir."⁸⁹

Burada şu noktayı belirtmek istiyoruz. Delâlet el-Hâirin'e verilen önem ve üzerinde yapılan çalışmalar, orta çağda ilim çevresinin ne kadar geniş ve ne kadar uyanık ve ne kadar hak arar bir çevre olduğunun delillerinden birini teşkil etmektedir. Bu çevrede din, ırk farkı gözetilmemiştir. İbranca harflerle yazılmış bir eseri hemen arapça harflere çevirip okumak ve üzerine şerh yazmak, arapça yazılan aynı eseri hem müellifin hayatında İbrancaya ve başka bir ilim dili olan lâtinceye tercüme işi bugünkü süratle eşit bir süratle yapılmaktadır. Muhtaç olduğumuz nice eserler vardır ki, yıllar yılı hâlâ türkçeye tercüme edilmemiştir. Orta çağda ilim yapmak için lisan bilmek şart değildi; çünkü ilmi kitapları kendi dilinde okuyabilenin buna ihtiyacı yoktu. Bugün de böyle düşünülmedikçe bir millette ilim çevresi doğmaz. Ve ilim yapmak yalnız yabancı dil bilenlere munhasır kaldıkça milletin toplumu o ilme yabancı kalır ve ilmi yeşermez.

Ortaçağda İslâm dünyasındaki ilim ve felsefî düşüncenin durumu günümüzdeki şu olayla kolayca anlatılabilir. Günümüzde nasıl İslâm memleketleri petrol ve pamuk gibi ham maddeleri teknikte ilerlemiş batı memleketlerine satıyor ve bu maddeler batı fabrikalarında işlendikten sonra tekrar onların ihtiyacı duyduğu mallar olarak İslâm memleketlerine geri satılıyorsa, İslâm âlemi de eski medeniyetlerden, ilimlerden ve yabancı felsefelerden ham veya biraz işlenmiş maddeler almış, onları geliştirmiş, ve işlemiş kendi damga ve özelliklerini vurarak yeni bir ilim, düşünce ve felsefe sistemi ortaya koyduktan sonra tekrar bu intac ve mahsulleri, ham maddeelerini aldıkları milletlere geri vermiştir. İslâm ilimlerinin doğması esnasında yahudi ve hristiyanların bir katkısı olmuşsa, bu, ham ve işlenmemiş malzeme verme yoluyla olmuş, ve sonradan onlar İslâm medeniyetinin tesiri altına girmişler ve onu örnek almışlardır.

İmdi bizim "Delalet el-Hairin" üzerindeki çalışmalarımızın hikâyesini anlatalım. 1962 yılında Ankara Üniversitesi Rektörü bulunan Sayın Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin, aynı zamanda İlâhiyet fakültesinin de profesörlerinden idi. Fakültemizden, biri ben olmak üzere üç arkadaşı İbranca öğrenmekle görevlendirmiş ve bu hususta gereken imkânları da hazırlamıştı. Teksifi bir kurstan sonra, İbranca öğrenmeye başladım. İbranca öğrenmemin sırf bir lisan bilimi olarak kalması beni tatmin etmediği için daha kurs esnasında ilk anda, İbranca bilgidimden mesleğim-

le ilgili nasıl istifade ederim, diye etrafa sormaya başladım. Neticede çok istifade edeceğimi gördüm. Çünkü Yahudi âlim ve düşünürlerinin eserlerini İbranca harflerle arapça yazdıklarını, hatta bir çok arapça divanın İbranca harflerle yazılı olduğunu, bundan başka İslâm filozof ve kelâmcılarından meselâ Farabî, İbn Sina, Gazalî ve İbn Rüşd gibi zatların İbrançaya tercüme edilmiş ve sonra arapçası zayi olmuş eserlerinin mevcut olduğunu tesbit ettim. Farabî'nin "Mahot Hanefş" ve İbn Rüşd'ün "Risalet el-Halk" risaleleri bunlardandır.

İlk önce Hazar Türklerini yahudi yapan Yahuda Halevî'nin "Kitab el-Kuzerî'sini ele aldım. İbranca harflerle arapça aslı basılmıştı. onu arapça harflere çevirdim. Bu zat, Gazalî'ye muasır olup 1141 M. de ölmüştü. Bu esnada "Delalet el-Hairîn'in, İbranca harflerle arapça basılmış aslını elde ettim, ve bütün çalışmalarımı bunun üzerine teksif ettim. Diğerleri için ancak malzeme toplamakla yetindim. İşte on iki yıldan beri bazan seyrek bazan sık fasıllarla üzerinde çalıştığım bu eseri, ilk iş olarak İbranca harflerden arapça harflere çevirdim. Bunu yaparken onu arapça harflerle neşretmeyi düşünüyordum. Tanışmış olduğum, İslam felsefesi ile meşgul olan ve Musa İbn Meymun'un de mutahassısı sayılan S. Pines'e, "Delalet el-Hairîn'i arapça harflerle neşretmeyi düşündüğümü, bu hususta bana ne tavsiye edebileceğini sordum. Bu eser, 1866 yılında S. Munk tarafından İbranca harflerle neşredilmiş ise de sonradan 1929 da Kudüs'te tekrar gözden geçirdikten sonra yapılan neşri esas alınacak sıhhatte olduğunu anlatmıştı. Kitabın baskısı bitmek üzere iken 14 Mart 1974 tarihinde S. Pines bana yazdığı mektubunda aynı fikrini şöyle ifade ediyordu:

"Sana söylediğim gibi Telaviv baskısına dayanabilirsin. Fakat Carullah nüshasındaki farkları, veya hic olmazsa en önemli farkları neşrettiğin baskıdaki notlarda gösterebilirsen, çok önemli bir katkıda bulunmuş olursun".⁹⁰

Sonra İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesinin Carullah bölümünde 1279 no.lu yazma mecmuanın içinde "Delalet el-Hairîn'in arapça harflerle yazması bulunduğunu öğrendim. Carullah'daki bu yazma 883 Hicrî yılında Muhammed b. Hasan b. Ali b. Yahya b. ahmed b. Ali el-Nehmi ve el-Saadi'nin kendisi için yazmış olduğu büyük

90 Dear. Dr. Atay

Jerusalem, March 14, 1974

As I told you, the Telaviv edition can be relied upon. But it Would be a very important contribution to research, if you could note in your edition, the variant or at any rate the significant, Variants of the Carullah Manuscript.

S. Pines

ebatta bir mecmuadır. Arapça harflere çevirdiğim Telaviv baskısını bu nüsha ile iki defa baştan sona kadar karşılaştırdım. S. Munk'un "Delalet el-Hairin'in yazmaları üzerindeki çalışmasında gözlerini kaybettiği söylenir. Benim de çalışmalarında sırf bir yaz tatilinde Carullah'daki yazmayı karşılaştırmamda gözlerimin 0,50 derece ilerlediğini tesbit ettiğimi söylersem, diğer çalışmalarım hariç, nekadaz zahmetli bir iş yaptığımı belki anlatmak mümkün olur. Bu karşılaştırmamda gördüm ki, S. Pines'in tavsiye ettiği 1929 yılında Telaviv'de basılıp ellerde dolaşan "Delalet el-Hairin'in dayandığı nüshalar ile Carullah 1279 daki nüsha arasında pek cüzi kelime farkları vardır.

Bizi asıl meşgul eden S. Munk'un arapça harflerle neşretmesine engel gösterilen Tevrat, Telmud ve diğer yahudi kaynaklarından tercüme edilmeden nakledilen İbranca ve bazan aramca cümleler ve ibarelerin arapça tercüme edilmesi olmuştur. Tevrat'tan alınmış olan âyetlerin tercümelerini kitab-ı Mukaddes'in 1878 yılında yapılmış ve 1951 yılında Beyrut'ta küçük ebatta basılmış arapça tercümesinden aldım. Bunların pek azında basit değişiklikler yaptım. Telmud ve diğer yahudi eserlerinden nakledilmiş ibranca kelime ve ibareleri doğrudan doğruya asıllarından arapçaya tercüme ettim. Ancak bu tercümemde S. Pines'in İngilizce tercümesinden istifade ettim. Ama gene de bazı ibranca terimleri arapçaya tercüme etmekte çok zorluk çektim. Genellikle muvaffak olduğumu zânediyorum. Bir kısım zorluklara notlarda temas ettim.

İbranca ile arapçanın aynı ana dilin kolları olmalarının tercümeye, hem faydası ve hem zorluğu vardır. Çünkü aslına uygun tercüme etmekte faydası olduğu gibi, bazan müşterek olan kelimelere tercümeye ayrı mana verme zorunluğu ortaya çıkıyor. Hem aynı kelime, hem de tıpa tıp gelecek başka bir kelime ile ifade etmek zordur. Bu zorluk cümle ve ibarelerden çok kelime ve terimlerin tercümelerinde olmuştur. Ben de aynı kelimeye arapçada aynı mânada benzer bir kelimeyi kullanmaya uğraştım.

Carullah kütüphanesi nüshası 1279 nolu yazmanın 189-b'nin ortasından başlar 301-a'nın sonunda biter. Bu yazmayı istinsah eden zatın ibrancayı bilip bilmediğini, arapça harflerle olan başka bir nüshadan mı istinsah ettiğini bilmiyorum. Yalnız eserde geçen İbranca terim ve cümleleri, Tevrat'tan nakledilen âyetler dahil, İbranca aslında olduğu gibi bırakıp ibranca harflerini arapça harfleriyle değiştirmiştir. Yazma nüshanın ilk sayfasında müstensih bu mecmuayı kendisi için yazdığını ifade etmekte olduğuna göre felsefe ile meşgul bir zat olduğu anlaşılıyor.

Zira mecmuada çok kıymetli felsefî risaleler mevcuttur. Ayrıca işaret edeceğimiz gibi "Delalet el-Hairin" in kenarlarına yazmış olduğu notlar da geniş kültürü olduğunu göstermektedir. Yalnız kenarda yazmış olduğu bu notlarda "Delalet el-Hairin" de mevcut olan bir fikrin münakaşasını yapmıyor. Müellifin sayfadaki fikirlerini çoğu kez destekleyen İslâm filozof ve âlimlerinin fikirlerini nakletmekle yetiniyor, bazan özellikle müellifin, kelâmcıları tenkit etmesini Gazalî'nin kelâmcıların tenkidine dair ifadelerini naklederek müellifi haklı göstermeye çalışıyor.⁹¹ Bu notların müstensih'in kendisi tarafından olduğu, önce kitabın yazısı ve mürekkebi ile aynı karakterde olması, sonra 217-a daki kenar notunda "bunları Muhammed b. Hasan kendisi için yazdı "Cumadal-Ula 10, 886" tarihli notundan anlaşılabilir. Müstensih'in kültürünü, belki de temayülünü, bu notlar incelendiği takdirde ortaya koymak mümkün olur. Hayli çok olduğu için onlardan burada daha fazla bahsetmeğe imkânımız yoktur. Müstensih mecmuanın ilk sayfasında bütün mecmuayı kasederek şöyle der: Bu cildin yapraklarının haşiyelerinde nefîs faydaları ve ana kitaplar ve önemli ilimler, ilmin her fennine ait genel güzel ifadeler ve faydalı hikmetin her konusuna dair hikmetli sözler, keşif sır, bâtın ve tasavvuf ehlinin sözleri, mantık, zahir, felsefe ehlinin mezhepleri, öncekilerin ve sonrakilerin haberleri, mezhepleri ve sözleri, bahsettikleri yersel heykeller, tılsım, sihir, hatta kâfir, münkirler ve Brahmanların sözleri zikredilir.. Çünkü muhaliflerin zıt sözlerini bilmekte faydalar vardır. Nitekim. insanın elinin yazdığı kendi itikadı sayılmaz. Küfrü halkleden kâfir değildir...." Bu ifadeler müstensih'in kültürünün genişliğine dair bir fikir verebilir.

İbn Meymun'un eserin içinde naklettiği ibranca kelime ve ibareleri arapçaya tercüme ederek okuyucunun fikir silsilesini ve okumasını kesintiye uğratmadan devam etmesini sağlamaya çalıştık. İbranca asılları, ibranca harflerle notta göstermek istedikse de, Türkiye'de İbranca harflerin olmaması, bunu yapmamıza imkân vermedi. Bu sefer ibranca ifadeleri, arapça harflerle nota aldık. Belki bu, ibranca harfleri bilmeyenler için benzer kelimeler hususunda mukayese yapmalarına daha çok yardım etmiş olacaktır.

Yazmaların neşri hususunda her neşredenine karşılaştığı bazan çözülmesi imkânsız gibi görülen zorluklarla nasıl karşılaştığını burada sayıp dökmeye lüzum hissetmiyorum. Ancak İbrancadan yapılan tercümelerde bir noktayı daha açıklamam faydalı olacaktır. İbranca olarak çeşitli yerlerde geçen aynı kelimeye, bulunduğu yerdeki duru-

⁹¹ Meselâ Bk. 217-b.1, 220-b, 221-a, 223-a.

mun gerektirdiği manayı verdim. Böylece tekrar eden bir kelime, tek bir kelime ile değil değişik yerlerde müteradif olan kelimelerle karşılanmıştır. Diğer önemli bir nokta da İbranca bir kelimeye karşılık, Arabcada bir kelime bulmaktan çok islâm ilimlerinde terimleşmiş olan bir kelimeyi karşılık olarak tercümede kullanmaya dikkat ettim. Çünkü İbrancadaki bu kelimeler de dinî birer terim olarak kullanılmışlardır.

Eserde adı geçen İbranca kaynakların adlarını bazan Arapçaya tercüme ettim ve aslını haşiyede gösterdim, bazan da metnin içinde olduğu gibi bıraktım, ve tırnak içine aldım. Haşiyelerde-işaret ettiğim gibi kitapta geçen bütün yahudi kitap ve şahıs isimleri İbranca yazılıştadır, onları Arapçada bilindikleri gibi yazdım ve işaret etmediklerim de bu kaideye dahildir.

J. Schacht'a "Delalet el-Hairin" in basılması hususunda yazdığım mektuba şu cevabı vermiştir:

"Maimonides'in" Delalet ul-Hairin'i arapça harfle basmak üzere hazırlamayı arzu ettiğini bana yazdın. Bunu yapmaya Tamamen ehliyet sahibi olduğumu biliyorum ve genellikle ilim dünyası özellikle İslam çalışmaları için çok faydalı bir teşebbüs olduğuna kaniim. Yalnız sizin itibarınıza değil, onu basmak hususunda sana yardım edecek ilmi müessesenin de şöhretine vesile olacak teşebbüsünde muvaffak olacağını çok ümit ediyorum."⁹²

Yukarda da işaret ettiğimiz gibi müslümanlar ve arapça bilen âlimlerin bu eseri aslı lisanı olan arapça harflerle okuyamadıklarından yakınmış olmaları, ta müellifin zamanında bile arapça harflere çevrilmiş olması ve nihayet elimizde arapça harflerle bir yazmasının bulunması, elimizde bulunan yazmada dahi ibranca ifadelerin olduğu gibi bırakılması, karşısında bu ifadeleri arapçaya tercüme ederek arapça harflerle neşretmenin ilim dünyasına sunulmuş şerefli ilmi bir hizmet olduğuna inanmaktayız. Bu şerefın çoğu, bu eseri yayınları arasına alarak büyük bir malî külfete katlanan İlahiyat Fakültesi'ne ve onun öğretim üyelerine aittir.

92 21 February, 1969. Colombia University 618

Kent Hall

Dear Dr. Atay.

You wrote me that you have the intention of preparing the Delalet ul-Hairin of Maimonides for an edition in Arabic Characters. I know that you are eminently qualified for this task, and I am convinced that it would be a very useful undertaking for scholarship in general and for Islamic studies in Particular. I hope very much you will succeed in your undertaking of the scholarly institution which would help you have it published.

J. Schacht.

Eserin biran önce basılmasını sabırsızlıkla bekleyen sayısız müslüman âlimi mevcuttur. Bu eser üzerinde çalıştığımı bilen Prof. Dr. Muhsin Mahdi (Harvard Üniversitesi Şarkiyet Müdürü) her zaman beni teşvik etmiş ve nihayet ilk fasikülü kendisine gönderdiğim zaman şöyle bir cevap vermişti:

"İbn Meymun'un, "Delalet el-Hairîn" in arapça baskısının ilk bir kaç sayfasını görmek hoşuma gitti, çok iyi görülmektedir. Ayrıca şu hususu da önemle belirtmek isterim, ki bu eser, arapça konuşan memleketlerin âlimleri için de büyük bir değer taşımaktadır. Hali hazırda bir kaç Mısırlı âlim İstanbul'daki yazmanın forokopisini benden istemiş bulunmaktadırlar. Bu da gösteriyor ki kitap basılınca onu okuyacak bir çok insan vardır."⁹³

Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Profesörlerinden Dr. Mahdi Muhakkık de 1968 yılında Fakültemizi ziyaretinde kendisine "Delalet el-Hairîn"i arapça harflerle neşre hazırladığımı anlatınca çok memnun olmuş ve memleketine dönünce bundan bahsetmişti.⁹⁴

İsrail Wilfinson'un da anlattığı gibi Musa İbn Meymun'un Delalet el-Hairîn'deki arapçasında kapalılık, zor anlaşılan bir üslûb belagat tabiriyle za'f-i telif vardır. Fakat bu za'f-i telif esere hâkim değildir. Aslında İbn Meymun'un kullandığı arapça zamanının İslam âlimlerinin kullandığı arapça üslûbundan farklı değildir. Bu bakımdan da İbn Meymun'u İslâm filozofları arasında saymak lâzımdır. Arapça sarf ve nahiv kaidelerine bazan aykırı olan tertiplere rastlanılır. Biz bunların bir kısmına işaret ettik. Ama hepsini düzeltmeğe imkân ve gerek de yoktu. Za'f-i telif hususunda bir olayı delil olarak anlatmalıyım. Kitabın ilk forması çıkınca, Bunları Musullu (Irak) altı senelik sınıf arkadaşım şair ve edip Hüseyin el Fahri ile sonradan dost olduğum Hattat Yusuf Zünnun'a gönderdim ve basılan kısım hakkında fikirlerini sordum. Fasikülü işaretledikten sonra bana gönderdiler ve iki üç yer için anlaşılmıyor diye yazdılar. Ben de istinsahta hata edip etmediğimi anlamak

93 Muhsin Mahdi Director Harvard University, Center for Middle Eastern Studies 15 March 1972.

"I was delighted to see the first few pages of your Arabic edition of *The Guide of the Perplexed* by Maimonides. It looks very good and I can assure already a number of Egyptian scholars have asked me for copies of the manuscript from İstanbul, which proves that there will be a number of people who would be interested in reading the book once it is published."

94 *Visits to India-Turkey-France*, s: 12-13. Reprint from the Bulletin of the Faculty of Letters and Humanities Tehran University Vol. 15, No. 5, 6, July 1969; Bk. Aynı cilt, No. 1, 1967, s. 2.

için tekrar asıllarına müraccat ettim ve aslına tıpa tıp uygun olduğunu gördüm. Bu şüphe kitabın baştan sona kadar ara sıra başıma geldiğini ve hatta bazı yerlere defaatla müraccat ettiğimi söyleyerek, Delalet el-Hairin'i okuyacak olan sayın okuyuculardan böyle bir durumla karşılaştıkları zaman hemen yanlış istinsah edildiğine hükmetmelerini rica edeceğim.

İbn Meymun, pek az kısım müstesna İbranca'nın nahiv kaidesinin tesiri altında kalmıştır. Meselâ arapçada çoğul isimler cümlede fail (özne) olduğu zaman fiil müfred olur. İbranca çoğul isimlerle beraber fiil de çoğul olur. Bunun istisnai bir lehçesi vardır. Ve "ekelûni el-Beragîs" (اكلوني البراغيث) olarak bilinir. Buna notta işaret ettim.

İbrancadan arapçaya tercüme ettiğim kelime ve ibareleri başka bir yazı türü ile göstermek imkânı olmadığından böyle kelime ve ibarelerin altlarına çizgi çektim.

Eserin basılması hususunda maddî ve manevî desteklerini esirgemeyen, İbranca öğrenmemi tavsiye eden ve imkânları hazırlayan sayın Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin'e, danışmalarına gönülden cevap veren Prof. M. Tanci'ya, yazmanın fortokopilerini kendi özel kütüphanesinden bana iare eden Prof. Dr. Nihat Keklik'e, eserin neşrini sabırsızlıkla beklediğini ifade ederek çalışmamı teşvik eden Prof. Dr. Muhsin Mahdi'ye ve danışmalarına olumlu cevap veren Prof. Dr. S. Pines'e, birinci cüz'ün matbaadan gelen müsveddelerini aslından karşılaştırmada yardımını esirgemeyen kardeşim İbrahim Atay'a, kitabın basılmasına karar veren İlâhiyat Fakültesinin eski ve yeni Yayın Komisyonu Üyeleriyle, bu kararı samimiyetle yürüten sayın Dekan Prof. Dr. Necati Öner'e ve tasvip eden fakültenin öğretim üyeleri ve yardımcılarına, İlâhiyat Fakültesi Sekreteri Fevzi Bayraktar'a, kitabın ilk sayfalarına konan klişe yazıları yazan hattat Musullu Yusuf Zunnun'a, iki seneden fazla bir süre kitabın harfleri ellerinden tek tek geçen Ankara Üniversitesi Basımevi mürettipleri Cemil Özdemir, Meftun Polat ve Kemal Zozik'e teşekkür etmeyi yerine getirmesi gereken bir borç telâkki ederim.

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

ESERDE KULLANILAN İŞARETLER

- ا — Hüseyin Atay'ın tercümesi veya izahı
- ب — Slomo Pines
- ت — Delâlet el-Hairîn'in 1929 da İbranca harflerle arapça olarak basılmış Telaviv nüshası.
- ث — Süleymaniye Kütüphanesi Carullah bölümünde bulunan 1279 nolu yazma içinde (189-b- 301-a) Delalet el-Hairîn' in arapça harflerle olan yazma nüshası.
- ج — İsrail Wilfinson'un "Musa İbn Meymun, Hayatuhu ve Musannafatuhu", adlı kitapta başka nüshaya dayanarak: Delalet el-Hairîn'den yaptığı nakiller.
- ح — Ahd Atik'in 1868 arapça tercümesi ve 1951 Beyrut baskısı.
- ك — Muhammed Zahid Kevserinin, Muhammed Tebrizinin 25 mukaddimeye yaptığı şerhini, neşri
- ن — Telaviv baskısının sonundaki nüsha farklarından biri
- س — Telaviv baskısının sonundaki nüsha farklarının ikincisi
- [...] — Tarafımızdan yapılan ilâve
- <...> — Çıkarılmasını önerdiğimiz ibare.