

حالات العالمين

تأليف

إمام الفيلسوف

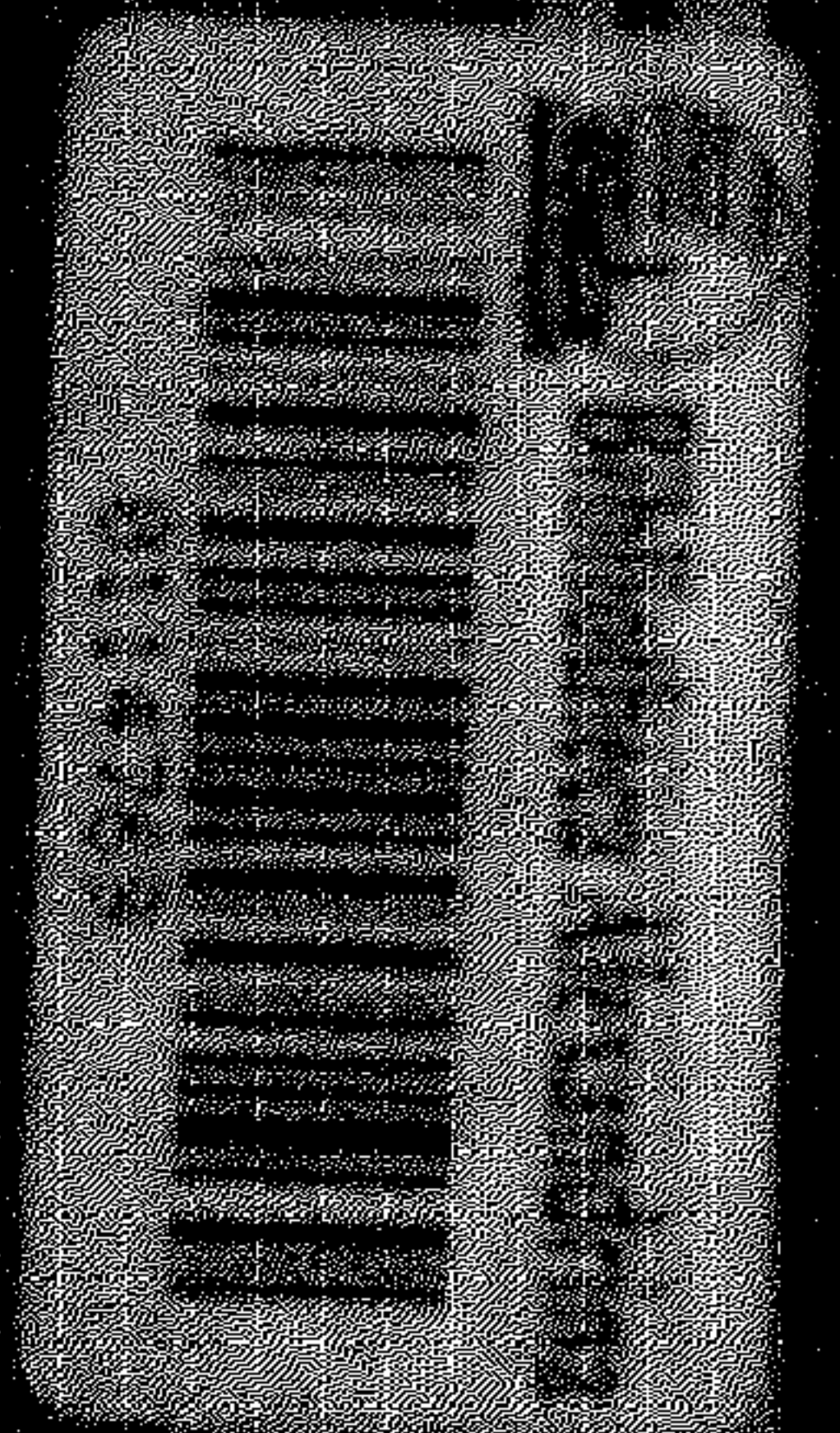
سوى بهيمون القرطبي الأندلسي

معارف باسوقه العربية والصربية

دكتور

حسين آقاي

دار النشر: دار النشر العربية



دلالة الحائرين

تأليف

الحكيم الفيلسوف

موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي

٥٣٠ - ٦٠٣ هـ الموافق ١١٣٥ - ١٢٠٥ م

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

حسين اتاي

دكتور في الفلسفة الإسلامية

وعلم الكلام

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

١٤ ميدان العتبة - ت : ٩٢٢٦٢٠

حقوق الطبع محفوظة للناشر
مكتبة الثقافة الدينية

« بيان »

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على خاتم
النبين ، 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 الطبقات .
خدمة للعلم ..

والله ولي التوفيق ..

دكتور

احمد حجازى السقا

محتويات الكتاب

– الفهرست للموضوعات	V-XVII
– الفهرست التحليلي لسروس	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	٤-٢٢٨
– الجزء الثاني من دلالة الحائرين	٢٣١-٤٥٥
– شرح محمد بن ابى بكر التبريزى على المقدمات الخمس والعشرون في الحاشية	٢٣١-٢٦٧
– الجزء الثالث من دلالة الحائرين	٤٥٩-٧٤٢
– فهرست الايات المنقولة عن العهد العتيق	٧٤٤-٧٥٧
– فهرست الكتب المنقولة عنها نصوص عبرية عدا العهد العتيق	٧٥٧-٧٥٩
– فهرست الكتب المذكورة في الكتاب	٧٥٦-٧٦٠
– فهرست الكلمات او المصطلحات المهمة	٧٦٠-٧٦١
– فهرست اعلام الاشخاص والاصنام	٧٦٢-٧٦٤
– فهرست اسماء الملل والمذاهب	٧٦٤
– جدول الخطأ والصواب	٧٦٥-٧٦٨
– المقدمة للناشر باللغة التركية	I-XXXVIII

فهرست الموضوعات لكتاب

دلالة الحائرين لموسى بن ميون

الجزء الأول

- رسالة موسى بن ميون الى تلميذه يوسف بن عقين ٣ —
- مقدمة في غرض المؤلف في تأليفه « دلالة الحائرين » ٥ —
- فصل ١
- في : الصورة « صم » ، و المثل « دموت » ٢٢ —
- فصل ٢
- في : وضع الانسان الاول وهبوطه ١٤ —
- فصل ٣
- في : الشكل « تمونه » ، و اخيثة « تبنيث » ٢٧ —
- فصل ٤
- في : رأى « راه » و نظر « هييط » و حزى « حزه » ٢٨ —
- فصل ٥
- في : مختارى بنى اسرائيل ٣٠ —
- فصل ٦
- في : الرجل « ايشي » و المرأة « ايشه » ، الذكر « زكر » و الانثى « نقبه » ٣٢ —
- فصل ٧
- في : الولادة « يلد » ٣٣ —
- فصل ٨
- في : المكان « مقوم » ٣٤ —

	فصل ٩	
٣٥ —	في : "تكرسي" "كنا"
	فصل ١٠	
٣٦ —	في : "الزول" "يرد" و"الصعود" "عنه"
	فصل ١١	
٣٩ —	في : "الجنوس" "يشب"
	فصل ١٢	
٤٠ —	في : "التقوية" : "القيام" "قوم"
	فصل ١٣	
٤١ —	في : "الوقوف" "عمد"
	فصل ١٤	
٤٢ —	في : "آدم" "ادم"
	فصل ١٥	
٤٣ —	في : "الانتصاب" "نصب" "ار يصب"
	فصل ١٦	
٤٤ —	في : "الصخرة" "صور"
	فصل ١٧	
٤٥ —	في : "البحث عن قصة الخلق لاثنين" "معه" "براشيت بشنيم"
	فصل ١٨	
٤٥ —	في : "قرب" ، "مس" : "تقدم" "قرب" ، "نجح" ، "نجش"
	فصل ١٩	
٤٨ —	في : "ملا" "ملا"
	فصل ٢٠	
٤٨ —	في : "علو" "رام" ، "نا"
	فصل ٢١	
٥٠ —	في : "عبر" "عبر"
	فصل ٢٢	
—	في : "جاء" "با"
	فصل ٢٣	
٥٤ —	في : "الخروج" "الصياح" ، "الرجوع" "شيه"
	فصل ٢٤	
٥٦ —	في : "السيرة" "هلك"
	فصل ٢٥	
٥٧ —	في : "انسكن" "شكن"
	فصل ٢٦	
٥٨ —	تكلمت التوراة باسان بني ادم

	فصل ٢٧	
٥٩	—	في : تفسير : انا الله ... ادبنا معك الى مصر
	فصل ٢٨	
٦١	—	في : رجل « رجل »
	فصل ٢٩	
٦٤	—	في : غضب « غضب »
	فصل ٣٠	
٦٥	—	في : اكل « اكل »
	فصل ٣١	
٦٧	—	في : الادراكات العقلية
	فصل ٣٢	
٧٠	—	المقارنة بين الادراكات العقلية والحسية
	فصل ٣٣	
٨٢	—	في : عدم الابتداء بتعليم انعم الاخرى الا بالامثال والاستعارات
	فصل ٣٤	
٧٤	—	في : الاسباب المانعة لافتتاح التعليم بالاحيات
	فصل ٣٥	
٨١	—	ضرورة الاهتمام بتعليم الجمهور على ان الله تعالى ليس بجسم
	فصل ٣٦	
٨٣	—	في : معنى غضب الله ورضائه
	فصل ٣٧	
٨٧	—	في : وجه « قيم »
	فصل ٣٨	
٨٩	—	في : آخر « احور »
	فصل ٣٩	
٩٠	—	في : القلب « لب »
	فصل ٤٠	
٩٢	—	في : الروح « روح »
	فصل ٤١	
٩٣	—	معان مختلفة لنفس « نفس »
	فصل ٤٢	
٩٥	—	في : الحي « حي » و الموت « موت »
	فصل ٤٣	
٩٦	—	في : جناح « كنف »
	فصل ٤٤	
٩٨	—	في : عين « عين »

- فصل ٤٥
- في : سماع « شمع » ١٩٧ —
- فصل ٤٦
- في : نسبة الصفات الخاصة بأعضاء الانسان الى الله تعالى ١٩٨ —
- فصل ٤٧
- سبب نسبة بعض الصفات الخاصة بالانسان الى الله تعالى وعدم جواز نسبة بعضها
اليه تعالى ١٠٧ —
- فصل ٤٨
- في : معنى السماع « شمع » ، والرؤية « راه » عند انقولوس ١٠٩ —
- فصل ٤٩
- في : ان الملائكة عقول مفارقة ١١٢ —
- فصل ٥٠
- في : الاعتقاد ١١٤ —
- فصل ٥١
- في : ضرورة نفي 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 : « عرفني طريقك حتى اعرفك » ١٢٦ —
- فصل ٥٥
- في : ضرورة نفي صفات الجسمانية والمتشابهة عن الله تعالى ١٣٢ —
- فصل ٥٦
- في : الصفات الذاتية وهي : الوجود ، والحياة ، والقدرة ، 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 السورالب التي بذاته تعالى ١٤٠ —
- فصل ٦٠
- في : الفرق بين صفات الهوتية والصفات السلبية ١٤٥ —
- فصل ٦١
- اسماء الله تعالى مشتقة من افعاله ١٤٨ —

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 « احيه » [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 و الاستراحة اونسية انقضاء العمل ان الله تعالى — ١٦٥

فصل ٦٨

نسبة الفلاسفة « العقل و العاقل ، و المعقول » الى الله تعالى — ١٦٧

فصل ٦٩

اطلاق الفلاسفة العلة الاولى على الله تعالى — ١٧٠

فصل ٧٠

في : نسبة التركوب بالعربة لله تعالى — ١٧٤

فصل ٧١

في : « العلم » و هو العلم الالهي المتلقى عند المسلمين و ماذا اخذ اليهود منهم في هذا العلم — ١٧٩

فصل ٧٢

في : البحث عن طبيعة الوجود ، و موضح الانسان في الكون — ١٨٨

فصل ٧٣

في : المقدمات العامة التي وضحها المتكلمون على اختلاف آرائهم وهي اثني عشرة مقامة — ١٩٥

المقامة الاولى في اثبات الجوهر الفردي — ١٩٦

« الثانية في القول بالخلاء — ١٩٧

« الثالثة في الزمان — ١٩٧

« الرابعة في الاعراض — ٢٠٠

« الخامسة في عدم انفكاك الجوهر الفردي عن الاعراض — ٢٠٠

« السادسة في ان الرضي لا يتو زمانين — ٢٠١

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

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

- « 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 لانهاية له محال — ٢١٢
- « الثانية عشرة في ان الحواس لا تعطي اليقين دائما — ٢١٣
- فصل ٧٤
- في : نظرية الحدوث عند المتكلمين المطلقين — ٢١٤
- فصل ٧٥
- في : دلائل التوحيد على رأى المتكلمين — ٢٢١
- فصل ٧٦
- في : تنويع التجسيم على مذهب المتكلمين — ٢٢٥

الجزء الثاني من دلالة الجائزين

- مقدمة الجزء الثاني — ٢٢٩
- المقدمات المحتاج اليها في اثبات وجود الاله تعالى في البرهان على كونه — ٢٣٠
- لاجسما ولا قوة في جسم وبداية شرح محمد التبريزي لهذه المقدمات في الحاشية .. — ٢٣١
- المقدمة الاولى : ان وجودها لانهاية له محال — ٢٣٢
- « الثانية : ان وجود اعظام لانهاية لعددتها محال — ٢٣٩
- « الثالثة : ان وجود علل ومعلولات لانهاية لعددتها محال — ٢٤٠
- « الرابعة : التغيير يوجد في اربع مقولات : — ٢٤١
- « الخامسة : ان كل حركة تغير وخروج من القوة الى الفعل — ٢٤٤
- « السادسة : ان الحركات منها بالذات ومنها بالعرض — ٢٤٤
- « السابعة : ان كل متغير منقسم — ٢٤٥
- « الثامنة : ان كل ما يتحرك بالعرض فهو يسكن ضرورة — ٢٤٧
- « التاسعة : 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 التغيير متصلا — ٢٥٢
- « الرابعة عشرة : ان حركة النقلة اقدم الحركات — ٢٥٣
- « الخامسة عشرة : ان الزمان عرض تابع للحركة — ٢٥٤
- « السادسة عشرة : ان كل ما ليس 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 وهو خارج عنه ضرورة — ٢٥٩

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

فصل ١

- في : أدلة فلسفية على وجود العلة الاولى و وحدانيتها و عدم جسامتها — 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 قفوس و اسباب حركاتها — ٢٧٩

فصل ٥

- في : ان الافلاك حية و ناطقة — ٢٨٣

فصل ٦

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

فصل ٧

- في : ان اسم الملك يعم المقبول و الافلاك و الاسطقسات — ٢٩٠

فصل ٨

- في : ان لحركة الافلاك اصواتا كاللحن 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 و فلك التدوير — ٢٩٨

فصل ١٢

- في : المعنى الحقيقي للفيض و التأثير — ٣٠١

فصل ١٣

- ثلاثة آراء في قدم انعام و حدوثه — ٣٠٤

فصل ١٤

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

- فصل ١٥
 في : ان ارسطو لا يملك برهانا على قدم العالم 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 تنظم فعل الخالق الذي احدثهم .. — ٣١٧
- فصل ١٨
 في : طرق أدلة الفلاسفة في ازالة العالم — ٣٢١
- فصل ١٩
 في : ان من يقول يقدم العالم يرى انه صدر عن البارى على جهة اللزوم — ٣٢٤
- فصل ٢٠
 عند ارسطوان الامور الطبيعية كلها ليست واقعة بالاتفاق — ٣٣٤
- فصل ٢١
 في : بيان ضرورة صدور العالم عن العلة الاولى عند ارسطو — ٣٣٦
- فصل ٢٢
 في : ان نظرية الضرورية للمشائين بعيد عن القبول، وان نظرية المقول غير كافية
 لبيان الكثرة و التغير 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 ديني اكثر من ان يكون موجودا في التوراة .. — ٣٥٠
- فصل ٢٦
 ايضاح « فصول » الربى اليمز في خلق العالم — ٣٥٢
- فصل ٢٧
 ان نظرية فساد العالم في المستقبل ليست قاعدة شرعية عندنا — ٣٥٤
- فصل ٢٨
 ان انفاظ الكتاب المقدس تفيد بان العالم لا يفسد في المستقبل — ٣٥٦
- فصل ٢٩
 عبارات الكتب المقدسة في فساد السماء و الارض — 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 ٣٣
 في : الفرق بين نزول الوحي على موسى في سيناء و بين الانبياء الآخرين من اليهود فيها — ٣٩٥
- فصل ٣٤
 في : تفسير « انا مسير امامك ملكا : » من التوراة — ٣٩٦
- فصل ٣٥
 المعجزات الخاصة بموسى عليه السلام دون سائر الانبياء —
- فصل ٣٦
 في : حقيقة النبوة وما هيها وما ينبغي ان يتصف بها الانبياء خاصة — ٤٠٠
- فصل ٣٧
 في : الفيض الالهي على الانسان بواسطة العقل الفعال — ٤٠٥
- فصل ٣٨
 في ان للانبياء كالا الإقدام و الشعور و الخدس — ٤٠٨
- فصل ٣٩
 لا توجد شريعة اكل من شريعة موسى عليه السلام من الازل الى الأبد — ٤١١
- فصل ٤٠
 معرفة النبوة الحقيقية — ٤١٥
- فصل ٤١
 في : بيان « المرأى و الحلم » — ٤١٨
- فصل ٤٢
 ان الانبياء ياخذون الوحي مباشرة بالمرأى او بالحلم — ٤٢٣
- فصل ٤٣
 في : ما يستعمله الانبياء من المجازات — ٤٢٦
- فصل ٤٤
 في : انواع الواحى و طرقه — ٤٣٠
- فصل ٤٥
 في : درجات الانبياء و مراتبهم و هي احدى عشرة مرتبة —
- فصل ٤٦
 المجازات التي يستعملها الانبياء نوع من المرأى — ٤٤٣
- فصل ٤٧
 الامثال و التشبيهات التي يستعملها الانبياء و كتاباتهم — ٤٤٨
- فصل ٤٨
 و كتاب المقدس بنسب الفواهر التي تحدث مباشرة بذله الطبيعية او الله تعالى
 كالملة الاول لكل شئ

الجزء الثالث من دلالة الحائرين

- في : المقدمة التي نسر فيها المؤلف بعض العبارات — ٤٥٩
- فصل ١
- في : تفسير اربعة وجوه لاربع حيوانات — ٤٦١
- فصل ٢
- في : معنى الحيوان و الدولاب و حركتها — ٤٦٦
- فصل ٣
- تبيين معنى الحيوان و الدولاب تبينا اكثر — ٤٧٤
- فصل ٤
- ان الدواليب هي السماوات عند يوناتان — ٤٧٢
- فصل ٥
- ثلاثة انواع من الادراكات: ادراك الحيوان، ادراك الفلك، وادراك الانسان .. — ٤٧٥
- فصل ٦
- لا فرق بين تبليغ حزقيال و تبليغ اشعيا — ٤٧٧
- فصل ٧
- ان الاشياء المختلفة في نبوة حزقيال — ٤٧٩
- فصل ٨
- ان الاجسام الفاسدة يلحقها الفساد من جهة مادتها — ٤٨٣
- فصل ٩
- ان المادة حجاب عظيم عن ادراك المفارق على ما هو عليه — ٤٤٠
- فصل ١٠
- لا يطلق على الله تعالى انه يفعل شرا بالذات بوجه — ٤٩٢
- فصل ١١
- ان الانسان هو سبب لفعله الشر — ٤٩٥
- فصل ١٢
- ثلاثة انواع من الشر: الشر سببه طبيعة الانسان، و الشر يوقه بعض الناس ببعض،
و الشر الذي يسيء الانسان الى نفسه — ٤٩٦
- فصل ١٣
- انه من الضروري ان يبحث الانسان عن غاية سواء اعتقد حدوث العالم اوقدمه . — ٥٠٤
- فصل ١٤
- انه من ارادة الله تعالى ان تنظم الافلاك افعال و حركات الانسان — ٥١٢
- فصل ١٥
- للمتنع طبيعة ثابتة قائمة الثبات ليس لفعل فاعل ينكبه تغيرها و لذلك يوصف
الله بالقدرة عليها — ٥١٦

- فصل ١٦
 ٥١٨ — في : علم الله تعالى المحيط بكل شيء
- فصل ١٧
 ٥٢٧ — آراء الناس في العناية بخدمته
- فصل ١٨
 ٥٣٢ — ان عناية الله تعالى تابعة للعقل الذي 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 في العناية
- فصل ٢٤
 ٥٥٩ — ان من اعظم مشكلات الشريعة امر الاختبار والابتلاء
- فصل ٢٥
 ٥٦٥ — اعداء الله تعالى ليست لا لغاية
- فصل ٢٦
 ٥٧٠ — هل اعماله تعالى تابعة للحكمة او لمجرد مشيئة ؟
- فصل ٢٧
 ٥٧٥ — مقاصد الشريعة شريتان : صلاح النفس وصلاح البدن
- فصل ٢٨
 ٥٧٧ — في : الآراء الصحيحة التي بها يحصل الكمال الأخير
- فصل ٢٩
 ٥٨٠ — الصابئة او عابدة الكواكب
- فصل ٣٠
 ٥٩٠ — من جملة الدعوات لموسى عليه السلام هي 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 ضد الوثنية ولا يستنصلها مباشرة؟ ... — ٥٩٣

فصل ٣٣

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

فصل ٣٤

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

فصل ٣٥

الفرائض التي تقصد الشريعة الوصول اليها هي تقسم الى اربع عشرة بخلة ... — 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 الخلاص عن اغلاط
الشرك — ٦١٢

فصل ٣٧

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
والمعيب ، والهدايا والبواكير — ٦٢٥

فصل ٤٠

الفرائض التي تضمنتها الجملة الخامسة هي احكام متعلقة بالمقوبات 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 والعدالة — ٦٤٧

فصل ٤٣

الفرائض التي تضمنتها الجملة الثامنة هي الاحكام المتعلقة باحكام السبت والاعياد . — ٦٥٠

فصل ٤٤

الفرائض التي تضمنتها الجملة التاسعة هي الاحكام المتعلقة بالعبادات والادعية . — ٦٥٥

فصل ٤٥

الفرائض التي تضمنتها الجملة العاشرة هي احكام تتعلق بالعباد وآلات العبادة ورجال الدين الذين يقومون بامور المعابد والعبادة — ٦٥٦

فصل ٤٦

الفرائض التي تضمنتها الجملة الحادية عشرة هي احكام تتعلق بالقرابين وانواعها وصفاتها — ٦٦٤

فصل ٤٧

الفرائض التي تضمنتها الجملة الثانية عشرة هي احكام تتعلق بالطهارة والنجاسة . — ٦٨٠

فصل ٤٨

الفرائض التي تضمنتها الجملة الثالثة عشر هي الاحكام المتعلقة بالماكرولات المحرمة والذبايح المحرمة — ٦٨٧

فصل ٤٩

الفرائض التي تضمنتها الجملة الرابعة عشر هي الاحكام المتعلقة بالزواج ومهرات النكاح والطلاق ، والمهارة — ٦٩٢

فصل ٥٠

في : النصوص الدينية التي يبدو انها لا تنفسن غاية ومقصدا — ٧٠٧

فصل ٥١

كيف يعبد الانسان الكامل الله تعالى؟ — ٧١٤

فصل ٥٢

في : خوف الله واتقائه تعالى — ٧٢٨

فصل ٥٣

في : شرح كلمة الاحسان (حسد) ، والعدالة (صدقه) و الحكم (شفقت) — ٧٣٠

فصل ٥٤

في : الحكمة الحقيقية — ٧٣٤

الفهرست التحليلي

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

القسم الاول

الآراء (I ١ - III ٢٤).

١. الآراء المتعلقة بالله والملائكة (I ١ - III ٧).
- I (المعاني الخاصة المتعلقة بالله في الكتاب المقدس (٧٠ - I ١).
- a (المعاني الخاصة التي تفيد كون الله (وملائكته) اجساماً (٤٩ - I ١).
- ١ - اهم العبارتين للتوراة المفيدتين بكون الله جسماً (٧ - I ١).
- ٢ - المعاني الخاصة المشيرة الى تغيير الأماكن وحركات اعضاء الانسان وغيرها (٢٨ - I ٨).
- ٣ - المعاني الخاصة التي تفيد الوثنية من ناحية، وقدرة الغضب والافناء (او تناول الأغذية) من ناحية اخرى عند تعلقها بالأشياء الإلهية (٢٦ - I ٢٩).
- ٤ - المعاني الخاصة التي تشير الى وظائف الحيوانات واقسامها (٤٩ - I ٣٧).
- b (المعاني الخاصة التي تفيد الكثرة في الله (٧٠ - I ٥٠).

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

٦ - اسماء الله وصفاته (Utterences) (٦٧ - ٦١).

٧ - علم الله وكونه سببا ، والكثرة التي ترى فيه نتيجة سيطرته وحكمه (٦٨ - ٧٠).

(II) أدلة وجود الله ووحديته وكونه غير جسماني (٣١ - ٧١).

١ - المقدمة (٧٣ - ٧١).

٢ - نقد الأدلة الكلامية (٧٦ - ٧٤).

٣ - الأدلة الفلسفية (١ - II).

٤ - دليل ابن ميمون (٢ - II).

٥ - الملائكة (١٢ - II).

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

٧ - الخلق والشريعة (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 والشريعة (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 بلغها الأنبياء للناس والأفعال التي أمر الله تعالى بفعلها (٤٨ — ٤٦ II).
 IV الأمر (الروحاني) وخلق العالم (٧ — ١ III).

« الموجود والمعدوم وعلى الأخص الآراء الخاصة بالموجودات الجسمانية كالإنسان (٥٤ — ٨ III).
 v العناية الإلهية (٢٤ — ٨ III).

1 — كيفية وضع المسألة: المادة أساس كل القبائح 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 ايوب عليه السلام كمرجع موثوق للعناية (٢٣ — ٢٢ III).

7 — تعاليم التوراة حول العلم الكلي (٢٤ III).

القسم الثاني

الأفعال (٥٤ — ٢٥ III).

IV 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) .

- ٤ - التحديد الضروري لأوامر التوراة العقلية (III ٣٤) .
 ٥ - تقسيم الأوامر الى اصناف وتوضيح فوائدها كل صنف منها (III ٣٥) .
 6 - تبين كل الأوامر أو ما يقرب الى الكل (III ٣٦ - ٣٩) .
 7 - التخصيص الواردة في التوراة (III ٥٠) .
 VII - كمال الإنسان وعناية الله تعالى (III ٥١ - ٥٤) .
 1 - العلم الحقيقي لله تعالى ذاته شرط للعناية (III ٥١ - ٥٢) .
 2 - المعرفة الصحيحة فيما يتعلق بالأشياء التي يتكون منها الإنسان كفرد
 من الأفراد ، شرط أساسي للمعرفة المتعلقة بأعمال العناية (٥٤ -
 III ٥٣) . (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 يهودى ظهر في القرون الوسطى (١) . وقد الف الدكتور اسراييل ولفسنون كتاباً عن موسى بن ميمون كما نشر المرحوم العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري كتاب شرح «المقدمات الخمس والعشرون في اثبات وجود الله» لمحمد ابن ابى بكر التبريزى . وبذلك قدما لعالم العلم الاسلامى معلومات كافية عن موسى بن ميمون . لذلك لن نشير الى تلك المعلومات في مقدمتنا هذه ، وانما سوف نحصر دراساتنا حول كتابه «دلالة الحائرين» وحول بعض المسائل الفلسفية بينه وبين ابى النصر الفارابى ونشير الى ماجد من معلومات بعد هذين العالمين الجليلين .

من المعلوم أن موسى بن ميمون تلقى العلم على يد ثلاثة من العلماء المسلمين هم : احد تلاميذ ابى 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 الذى ألفه اسراييل ولفسنون باللغة العربية : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مصر ١٩٣٦ .

انظر كذلك : المقدمات الخمس والعشرون ، في اثبات وجود الله . . . ، تأليف ابى عمران موسى بن ميمون الفيلسوف الاسرائيلى القرطبي المتوفى سنة ٦٠٥ هـ . وشرح تلك المقدمات للتكليم البارع الرئيس ابى عبد الله محمد بن ابى بكر بن محمد التبريزى من رجال منتصف القرن السابع الهجرى ، في جمادى الآخرة سنة ١٢٦٩ هـ ، مصر ، في مطبعة السعادة ، نشر العلامة الشيخ المرحوم محمد زاهد الكوثري .

(٢) دلالة الحائرين ص ٢٩٨ نشر حسين آتاي هذه ، ونشر س . مونك ج ٢ ص ١٠٠-٢٠ ، م . فريد لاندر ، 'The guide for the perplexed' XVI Introduction . نيويورك ١٩٥٦ .

ابن ميمون بأنه تلقى العلم من العالمين الاولين ، الا أنه لا يذكر ابن رشد بين شيوخه ، على انه يقول في رسالة كتبها عام ١١٩١ م انه حصل على كل مؤلفات ابن رشد فيما عدا كتابه «الحس والمحسوس» (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» قدرجع الى كتب ابن رشد واستفاد منها ، ويؤيد الاستاذ الدكتور S.Pines 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 لأهمالنا 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 ادل 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) ارنت رنان ، ابن رشد والرشدية ص ١٨٨ الترجمة العربية .

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

وطريقة التفكير الاسلامي قد دخلنا الى الدول التي كانت خارج نطاق حكم الدول الاسلامية عن ثلاثة طرق : عن طريق غير المسلمين وخاصة اليهود والنصارى ، و ثم الوافدين الى الدول الاسلامية من اجل الدراسة في المعاهد الاسلامية ، و ثم المسلمين الذين سافروا الى البلاد الاجنبية لمختلف الغايات .

وقد بين الشيخ مصطفى عبدالرازق الذي 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 في نظر الاعتبار ان الشهر ستاني قد عد حنين بن اسحاق النصراني فيلسوفاً اسلامياً فانه « لا وجه للتفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الاسرائيلي (هـ) ونحن نشارك المرجوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق في رأيه هذا .

وكما يعتبر الفلاسفة اليهود المشاركون في الفلسفة الغربية في بلاد الغرب فلاسفة غربيين ، فان الفلاسفة اليهود والنصارى الذين شاركوا في الفلسفة الاسلامية وعاشوا في العالم الاسلامي آنذاك يعتبرون فلاسفة اسلاميين . فمحمد ابوبكر بن زكريا الرازي 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 الاسلامي ، بل لمشاركتهم في ثقافة ذلك المجتمع ايضا . لذلك فموسى بن ميمون فيلسوف اسلامي من ناحية الشكل ومن ناحية الموضوع لانه نشأ في ذلك المناخ الفكري ، ساهم فيه و اضاف اليه بقدر ما اخذ منه . وقولنا انه فيلسوف اسلامي لا يعني اننا نرمي الى القول بانه مسلم آمن بالاسلام ديناً ، بل هو فيلسوف اسلامي بالمعنى الثقافي الحضاري فحسب .

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

(هـ) اسرائيل ولفنسون نفس المصدر ص ٢٠ . انظر الملل و النحل لعبد الكريم الشهرستاني ج ٢ ص ١٠٥٠ م . فتح الله بدران ١٩٤٧ ، مصر

اسلامية ، وانه عندما ينتقد المتكلمين المسلمين يكون نقده لهم باسلوب خال من الشدة التي ينتقد بها المتكلمون المسلمون بعضهم بعضا؛ وانه ينتقد بني دينه بشكل اشد. ان ابن ميمون يدافع عن اليهودية بالاسلوب الذي جاءت به الفلسفة الاسلامية ومتكلموها ، كما ندافع نحن الآن عن الاسلام باسلوب 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 الطيبة. ونحن في مقدمتنا هذه لن نتطرق الى ذكر كل مؤلفاته ، فذلك امر يخص دارسي 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 الدكتورة مباحات تورك أر Mübahet Türker (٦).

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

(٦) Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi ج ١٨ العدد ١-٢ ص ٩-٦٤، ١٩٦٠
Semitic study series No XII, Arabic Writings of Maimonides, (٧)
Leiden, 1951

(٨) انظر الكتاب المذكور في الرقم ٧ ص ٧، XII ، وكتاب الدكتور J.Münz باللغة الانكليزية ص ٤٨-٤٩ بوسطن امريكا ١٩٣٥ ، وتقول The Encyc. of Americana وان هذه الاسس وان كانت قد دخلت الى كتاب العبادة اليومية الا انها لا تعتبر كتاب عقيدة على العموم (ج ١٨ ص ١٤١ سنة ١٩٥٧)

٣ - مشنه (٩) توره : تثنية التوراة.

واود هنا ان ابن رأي حول هذا الكتاب في ضوء الكتب التي قرأتها. ان كلمة مشنه تعني (ا) اثنين، الثاني (تثنية) ؛ ب) الكتاب الثاني بعد التوراة، ج) التعليم، التعاليم ؛ د) تبديل واستبدال (١٠). فالمعاني الثلاثة الاولى متقاربة مع بعضها. المعنى الاساسى بين هذه المعاني هو التكرار والتثنية. اما المعنى الثالث اى التعليم فهو يفيد التكرار بوجه من الوجوه. وقد اغتبر 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 يهبرى بعد مجموعة اسفار الكتاب المقدس وهو ملون فى التشريع الاسرائيلى، يستمد قوانينه من التوراة اعتمادا على روايات السلف الصالح وكان جامع المشنا يهودا هناسى الذى كان زعيم الطوائف اليهودية بفلسطين من سنة ١٦٥-٢١٠ بعد الميلاد. اسرائيل ولفنسون نفس المصدر ص ٤٣ .

(١٠) انظر الى هذه المعاني الاربعة التى ترجع الى كلمة « شنه » تعنى : تعلم، علم، اعادة، كسر وتغيير. ملون عماس، ٠١ ابن شوشان ص ٤٠٥، Milon Hebrew English, R.A. ص 388، ٠١ ابن شوشان ملون حبش، ج ٤، ص ١٧٢٦، ١٩٦١، و اسرائيل ولفنسون نفس المصدر ص ٤٥

• (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،

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 وانى افكر في نشر هذا الكتاب بالحروف العربية مع ترجمته باللغة التركية. وقد كنت تطرقت في بحثي عن «اسس الايمان في القرآن الكريم» الذي قدمته كرسالة لنيل درجة الدكتوراة عام ١٩٦٠ الى ان عقيدة اليهود الخاصة بالآخرة مبهمة غير واضحة (١٤). لذلك فاني 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 عقنين وقد كان يرسل له ما يكتبه فصلا فصلا. وقد اعتمد على المصادر العربية والعبرية عند كتابته هذا الكتاب، ويمكن تثبيت هذا من الرسائل التي كتبها لابن طبون (١٥). وسوف تتيج هذه الطبعة لاصل الكتاب بالحروف العربية الفرصة لقراء اللغة العربية ان يطلعوا على هذا الكتاب القيم لموسى ابن ميمون في لغته الاصلية والذي نال شهرة واسعة النطاق في عالم العلم العالمى. وسوف اکتني هنا الى الاشارة الى المسئلتين من بين المسائل الكثيرة التي 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 العبرية تحت عنوان «إجرت تمان» . 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 آتاي، اسس الايمان في القرآن الكريم ص ١٩٦١، ٧٧، انقره

(١٥) اسرائيل ولفنسوت نفس المصدر ص ٦١ .

« ان الله عز وجل . قد تبرهن أنه واجب الوجود لا تركيب فيه ، كما سنبهرن. وليس ندرك الا انيته فقط ، لا ماهيته ، فيستحيل ان تكون له صفة ايجاب ، لانه لا إنية له خارجا عن ماهيته فتدل الصفة على احدهما » (١٦).

وكما يبدو من هذا النص فان طريقة التفكير والاستدلال هذه ترجع الى الفارابي وابن سينا ويمكن ان نعثر على بدايتها عند المعتزلة ، ولكن يصعب علينا ان نردها الى اصل يوناني. وليس من الصعب علينا ان نقول بوجود تناقض في عبارة موسى بن ميمون هذه. وهو يقول : « وليس ندرك الا انيته فقط ، لا ماهيته » ، ويضيف قائلا : « لانه لا إنية له خارجا عن ماهيته ». وهاتان القضيتان متناقضتان لانه يفصل في اولهما بين الوجود والماهية وفي الثانية يقول بعينية الوجود والماهية في الله تعالى.

وقد اوضح الفارابي وابن سينا ان ماهية الله تعالى هي إنيته وهذه الإنية هي وجوده تعالى الخاص به ، الا ان هذه الإنية هي عين الماهية لا يدرك كنهها. ومعرفتنا بالله تعالى ليست الا بمعرفة الوجود البعام اي اننا نعرف أنه موجود لانعرف كنه وجوده الخاص به . (١٧).

والمسئلة الثانية التي نود الاشارة اليها هنا هي قوله :

« آراء الناس في قدم العالم او حدوثه عند كل من اعتقد ان ثم الها موجودا هي ثلاثة آراء » (١٨) « والرأى الثالث هو رأى ارسطو وتباعه وشارحي كتبه » (١٩) « اما انا فلا شك عندي في ان تلك الآراء التي يذكرها ارسطو في هذه المعاني اعنى قدم العالم وعلة اختلاف حركات الافلاك

(١٦) دلالة الخازين ج ١ ، فصل ٥٨ ، ص ١٤١ من هذه الطبعة .

(١٧) انظر تفصيل هذه المسألة من تأليفنا « نظرية الخلق عند الفارابي وابن سينا باللغة

التركية ص ٢٢-٢٨ ، انقره ١٩٧٤

(١٨) دلالة الخازين ج ٢ ، فصل ١٣ ، ص ٣٠٨ نفس الطبع

(١٩) دلالة الخازين ج ٢ ، فصل ١٣ ، ص ٣١١

وترتيب العقول، كل ذلك لا برهان عليه ولا توهم ارسطو يوماقط، ان تلك الاقويل برهان، بل كما ذكر من ان طرق الاستدلال على هذه الاشياء مسدودة من دوننا ولا عندنا مبدء لها نستدل به وقد علمت نص كلامه وهذا هو: والتي ليست لنا فيها حجة او هي عظيمة عندنا. فان قولنا فيها ليم ذلك؟ عسير، مثل قولنا هل العالم ازلي ام لا؟ هذا نصه.

لكنك قد علمت تاويل ابي نصر لهذا المثل وما بين فيه وكونه استنع ان يكون ارسطو يشك في قدم العالم، واستخف بجالينوس كل الاستخفاف في قوله: وان هذه المسئلة مشككة لا يعلم لها برهان. ويرى ابو نصر 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 او يبطل او يشكك فيه « (٢٠).

وقبل ان تناقش هذا النص رأينا ان ندرج هنا النص الذي قاله الفارابي في كتابه الجدل حتى يستطيع القارئ الكريم أن يطلع على ما ابدعه ابن ميمون من قريحته وما اقتبسه من الفارابي:

« وبالجملة كل ما امكن ان يثبت او يبطل بالمقدمات المشهورة وكان مما ينتفع به بوجه ما في العلوم الثلاثة اليقينية، فانها تجعل مطلوبات جدلية (٢١) والاشياء التي تختلف فيها آراء الفلاسفة، منها ما هي عظيمة الغناء ويكون عظيمها وجلالها؛ اما لشرفها في نفسها او لشرف الاشياء التي تعلم بها اولعظم غناء معرفة الجمهور لها، او يكون عظيمها لأجل صعوبة الوقوف على اسبابها او يكون عظيمها لسبب صعوبة الطريق الى (٢٢) مصادفة براهينها مثل قولنا:

(٢٠) دلالة الحائرين ج ٢، فصل ١٥، ص ٣١٨-٣١٩ كما ان جورج وجده قد اشار الى ان الجملة الاخيرة من نص ابن ميمون هذا يعني « ان السماء ازلية وما داخلها كائن فاسد » لاتفهم من نص الفارابي الموجود في الجدل المذكور الذي سيأتي، لانصاً ولا اشارة [انظر الى مقاله في journal Asiatique ج CCLIII، الجزء ١، سنة ١٩٦٥ ص ٤٦. استفد من تلك المقالة الفرنسية بواسطة الاستاذ الدكتور نجاتي اونه رعميد كلية الاهليات]

(٢١) من هنا يتلئ نقل جورج وجده من مخطوطة براتسلوا (= بر)

(٢٢) الى : بر، — : حم (= حميدة)

هل العالم ازلى 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 الذى اليه يصار بعلم هذا. فان معرفة هذا هي الطريق الى العلم الالهي. وايضا فان الوقوف على اسباب ازليته (٢٥) ان يبين انه ازلى 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 شئ يمكن وجوده فلا يكون موجودا اصلا فيما مضى
ولا في المستقبل؟

وهل يوجد شئ يمكن فيه بحسب طبيعته ان يعلم، 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 ويستفرغ
الجمهور في الجدل فيها. وهذا قصد ارسطوطاليس بقوله: «والتي ليست

(٢٣) ام : ر، ار : جم
(٢٤) ما : بر، انما : جم
(٢٥) ازليته : بر، ازلية : جم
(٢٦) منه ... الصواب : بر، — : جم

(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 جدلى 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 مهملة ، فاذا اح
جملة هكذا او [فراغ كلمة او كلمتين] اجزاء كثيرة ، بعضها بين :
ليس بازلى ، وبعضها يمكن ان يصادف عليه قياس ما (٢٨) انه ازلى ،
وبعضها ليس بين (٢٩) كيف الحال فيه . فاذا اخذت جملة خيل فيها (٣٠)
احيانا ، الأزلية ، واحيانا الحدوث ، فيصادف ابدا عليه قياسان متقابلان.
وانما سبيله ان ينظر في جزء جزء من اجزائه ، هل هو ازلى ام لا؟ وعلى كم
من جهة يمكن ان يكون الشئ ازليا؟ وعلى كم جهة يقال : انه 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 رأبي الحكيمين . فالفارابي يقول ان قول ارسطو : هل العالم ازلى ام لا؟ لا يفيد ان ارسطو يؤمن بقدم العالم. فالفارابي يرى ان ادلة ارسطو على قدم العالم هي ادلة جدلية وليست يقينية 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 وحدثه متكافئة، وأن الفارابي استخف بجالينوس لعدم ترجيحه ادلة قدم العالم على حدثه .

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 بحدثه. وهذا الرأي اوفق لفلسفة الفارابي. فالفارابي يقول بابداع العالم من الغدم المحض ، الا أن هذا الابداع ازلي . 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 ازلية 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 ص ٢٩٢ ، ١٩٦٣ شيكاغو. كما ان جورج وجده وقف على تاويل الفارابي لمثال ارسطو انظر Asiatic 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 انقره ، استنادا على نسخة المخطوطة للجدل لابي نصر الفارابي (حميدية ٨١٢ ، ورق ١٠٤-١٠٥-١٠٥-a) وقد وضمنا نص ابي نصر هنا مقارنا بين نسخة حميدية ونسخة براتسلاوا المخطوطتين حتى يطلع القارئ الكريم على نص صحيح للفارابي كما ان تاويل الفارابي لمثال ارسطو يوجد في الجمع بين رأبي الحكيمين للفارابي ووضحا ومبينا وهو قد فات كلا الأستاذين الجليلين ، [انظر الجمع ٠-٢٣ 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 الطيبونية 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 قئ 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 محضه 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 نموذجاً يحتذى اليهود والنصارى من بغداد.

وفي ختام هذه المقدمة اودان اشير الى علاقتي بدلالة الحائرين التي امتدت نحو اثني عشرعاما. 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 ابحث واسأل اهل الذكر كيف استفيد من هذه اللغة فهدا نى بحثي الى دلالة الحائرين وحصلت على نسخته العربية 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 ذكرني هذا الاستاذ ان س. مونك Munk . و ان كان قد نشر دلالة الحائرين بالحروف العبرية عام ١٨٦٦ ، الا انه روجع بعد ذلك ونشر في عام ١٩٢٩ في تل آيب ، وان هذه الطبعة صحيحة جدرة بالاعتماد. وقد عثرت في مكتبة جاراالله 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 الهمي 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 ان يريد. ومن الواجب على ان اذكر هنا ان نسخة جاراالله التي نسخت بالحروف العربية، لم يترجمها ناسخها الى اللغة العربية وانما اکتني 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 .

الإشارات المستعملة في الكتاب

- أ - ترجمة حسين آتاي أو ايضاحاته.
- ب - الاستاذ الدكتور س. بنس (S. Pines -)
- ت - نسخة تل أبيب للدلالة الحائرين التي طبعت باللغة العربية بالحروف العبرية سنة ١٩٢٩.
- ج - النسخة المخطوطة للدلالة الحائرين المكتوبة بالحروف العربية ، المحفوظة في مكتبة سليمانية قسم جار الله تحت رقم ١٢٧٩ (١٨٩ b - ٣٠١ - a) .
- ل - النصوص المنقولة من دلالة الحائرين التي نقلها اسرائيل ولفنسون في كتابه المسمى بـ « موسى 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 .
- ى - كذلك احد الفروق الموجودة في آخر نسخة تل أبيب .
- هـ - هقودش = المقدس .
- هـ - بروك هوا = تبارك ، تعالى
- هتبه - هقودش بروك هوا
- ز . ل - زكرونو لبركه = قدس سره . المعنى الحرفي : ذكره للبركة .
- [] - اضافة من عندنا .
- < > - العبارة التي نقترح حذفها .

ספריה פילוסופית

י"ל ע"י

הד"ר יהודה יונוביץ

دلالة الاثرين

דלאלה אלה אירין

(ספר מורה נבוכים)

לרבנו משה בן מימון

המקור הערבי לפי הוצאת

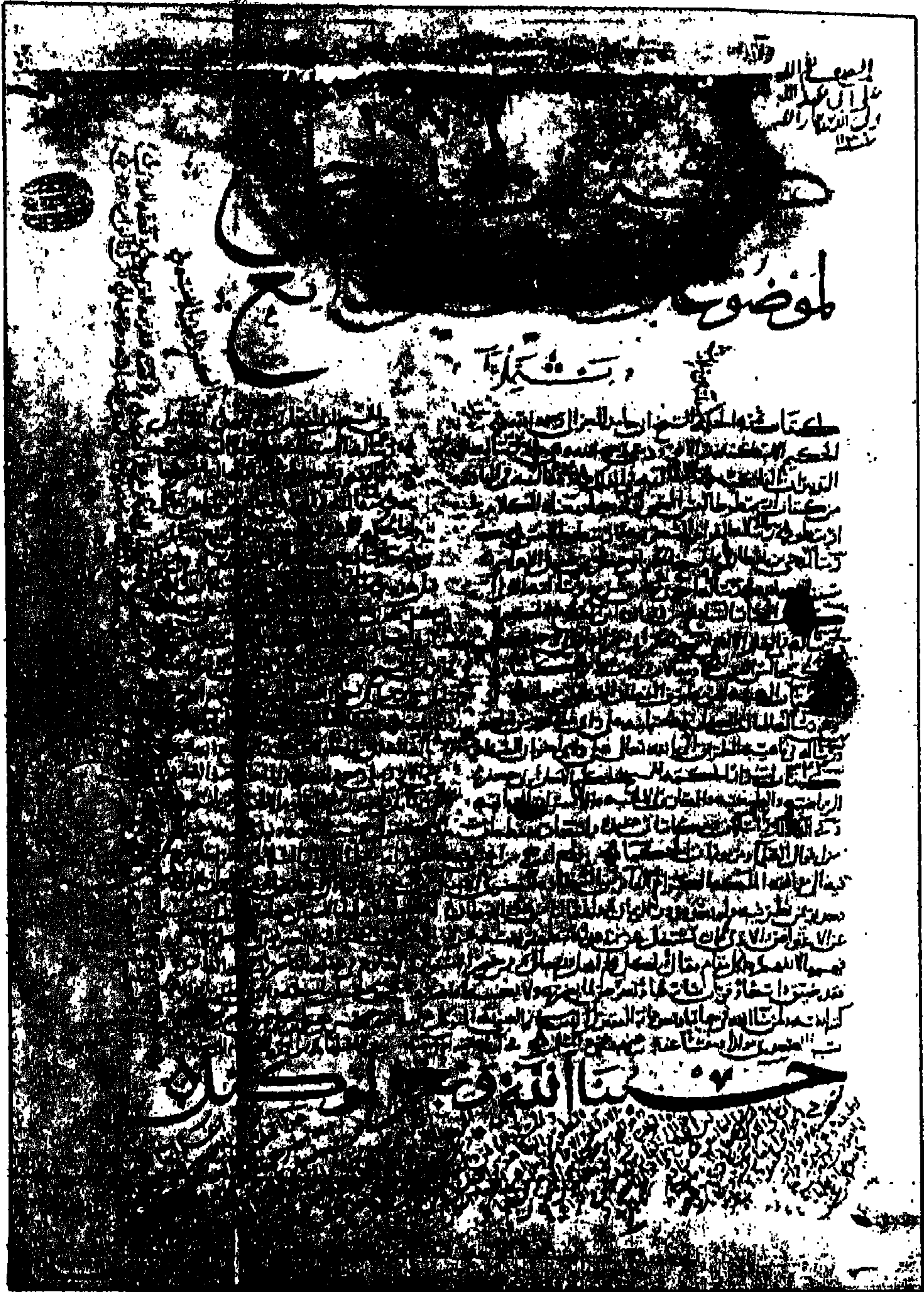
שלמה בן אליעזר מונק

כצדוק חלופי נוסחאות, 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

كتاب التت الأثريين

دلالة العاشرين

الجزء الأول

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

(*) : ١ (قارن نبوءة اشعيا ٣٥ / ٨ : ت ب ، — . ج)

كنت ايها التلميذ العزيز الرَّبِّيُّ يوسف، صانك الصخرة، ابن الرَّبِّيِّ
 يهودا، سكنت نفسه جنة عدن (٢)، لما مثلت عندي (٣) وقصدت الي (٤)
 من اقاصى البلاد للقراءة عليّ، عظم شأنك عندي لشدة حرصك على
 5 الطلب، ولما رأيت (٥) في اشعارك ومقاماتك التي وصلتني - و انت مقيم
 بالاسكندرية - من شدة الاشتياق للامور النظرية. وقبل أن امتحن
 تصورك قلت (٦) : لعل شوقه اقوى من إدراكه ، فلما قرأت عليّ 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 ، فتركك للارتياض فيها لعلمي بمآلك (١٠).

فأقرأت عليّ ما قد قرأته (١١) من صناعة المنطق ، تعلقت آمالي بك
 ورأيتك اهلا لتكشف لك أسرار الكتب النبوية حتى تطلع منها على ما ينبغي
 ان يطلع عليه الكاملون؛ فاخذت الوح (١٢) لك تلويحات واشيرلك باشارات
 فرأيتك تطلب منى الازدياد | وتسومنى (١٣) أن أبين لك اشياء من الامور (٢-ب) م

(١) بسم الله رب العالم : ا ، بسم ادنى العولم : ت ، بسم الله الرحمن الرحيم : ج (٢) الربى
 يوسف، صانك الصخرة ، ابن الربى يهودا سكنت نفسه جنة عدن : ا ، رب يوسف [عشرو
 صورو : ج] شمرو صورو بن ربى يهوده [+ نفسو عدن : ت] : ت ج (٣) عندي : ت
 ج ، بين يدى : ل (٤) الى : ل ، — : ت ج (٥) رأيت : ل ، رأيت : ت ج (٦) اشعارك . . .
 قلت : ل ، اشعارك من شدة الاشتياق للامور النظرية وكان ذلك منذ وصلتني رسائلك ومقاماتك من
 الاسكندرية قبل ان امتحن تصورك وقلت : ت ج (٧) قد : ت ، — : ج ل (٨) توطئة لها من التعاليم :
 ت ج ، — : ل (٩) للتعالم : ت ، للتعليم : ج ل : (Mathematics : ب) فيها : ت ، فيه : ل
 (١٠) بمآلك : ت ل ، بكالك : ج ، بمالك : ن (١١) قد قرأته : ج ل ، قرأت : ت (١٢) الوح : ل ،
 ان الوح : ت ج (١٣) : ج ، سميتي : ت

الإلهية وأن أخبرك بهذه مقاصد المتكلمين وطرائقهم⁽¹⁴⁾. وهل تلك الطرق
برهانية؟ وإن لم تكن، فمن أي صناعة هي؟ ورأيتك قد شدّوت⁽¹⁵⁾ شيئاً
من ذلك على غيري، وانت حائر، قد بذّتك⁽¹⁶⁾ الدهشة؛ ونفسك الشريفة
تطالبك في طلب اقوال تُعجب⁽¹⁷⁾، فلم ازل ادفعك عن ذلك وأمرك أن
تأخذ الأشياء على ترتيب⁽¹⁸⁾ قصداً مني أن يصح⁽¹⁹⁾ لك الحق بطرقه⁽²⁰⁾،
5 لا أن يقع اليقين بالعرض. ولم أمتنع - طال اجتماعك بي إذا ما⁽²¹⁾ ذكر
قول⁽²²⁾ أونص من نصوص الحكماء⁽²³⁾، عليهم السلام⁽²⁴⁾، فيه تنبيه على
معنى غريب - من تبين ذلك لك.

فلما قدر الله بالافتراق⁽²⁵⁾ وتوجهت إلى 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 فصولاً
مشورة؛ وكل ما انكتب منها⁽²⁹⁾ فهو يصلك أولاً فأولاً⁽³⁰⁾ حيث كنت،
وأنت سالم.

(14) وطرائقهم : ل ، — : ت ج (15) : ت ، شديت : ج (16) بذّتك : ت ، كدتك :
ج (17) في طلب اقوال تعجب : ع [الجامعة ١ / ١٠] ، لصا دبري حفص : ت ج (18) هل
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 ، فسوق : 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 : ت (29) انكتب منها : ت ج ، اكتب
فيها : ل (30) اولاً فأولاً : ل ، اولاً اولاً : ت ج

[مقدمة الجزء الاول]

بِسْمِ اللَّهِ الْوَالِدِ الْعَالَمِ⁽³¹⁾

أَعْلِمَنِي الطَّرِيقَ الَّذِي أَسْلُكُ فِيهِ ، فَانِي إِلَيْكَ رَفَعْتُ نَفْسِي⁽³²⁾ أَيَاكُمْ

أَيُّهَا النَّاسُ انْأَدَى وَالِي بَنِي الْبَشَرِ صَوْتِي⁽³³⁾ أَمِيلْ أذْنَكَ وَاسْمِعْ كَلَامَ الْحُكَمَاءِ

ج (١-١٩٠)

5 وَوَجِّهْ | قَلْبَكَ إِلَى عِلْمِي⁽³⁴⁾.

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

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

م (١-٣)

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

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 الوالد العالم: ج، —: ت (32): ع [الزمور ٨/١٤٢]، هوديعنى درك زو
الك كي نشاق ات نفسى: ت ج (33): ع [الامثال ٤/٨]، اليكم ايشيم اقرا وقول ال بني
ادم: ت ج (34): ع [الامثال ١٧/٢٢]، هط ازنك وشمع دبرى حكيم و ليك تشيت لذقى:
ت ج (35) فحملها: ت، وحملها: ج (36) انها: ت، انها مشككة: ج (37) هذه: ت
(38) غير: ت، عين: ج

في اعتقاده صحة شريعتنا. وهو كامل في دينه و خلقه، ونظر في علوم الفلاسفة وعلم معانيها وجذبه العقل الانساني وقاده ليحلّه في محلّه، وعاقته ظواهر الشريعة وما لم يزل يفهمه او يُفهمهم اياه من معاني تلك الاسماء المشتركة او المستعارة او المشككة، فبقي⁽³⁹⁾ في حيرة ودهشة. إما أن يتقاد 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 و حيرة شديدة.

وتضمنت هذه المقالة غرضاً ثانياً وهو تبين أمثال⁽⁴⁴⁾ خفية جدا 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 ايضا حيرة شديدة. فاذا بينّا له ذلك المثل اونهنا على كونه مثلاً، امتدى وتخلص من تلك الحيرة، ولذلك سميت هذه المقالة:

□ دلالة الحائزين □

ولست اقول إن هذه المقالة دافعة⁽⁴⁵⁾ لكل إشكال لمن فهمها؛ بل اقول إنها دافعة⁽⁴⁵⁾ لأكثر المشكلات واعظمها. ولا يطلبني النبيه 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 يصير هدفاً لكل جاهل يظن به العلم يرمى سهام جهله نحوه.

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

(39) فيبقى : 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) جملا : ج ، حل : ت

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

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

5 هي في هذه المقالة مرتبة ولا مطردة بل هي⁽⁵¹⁾ مبددة مختلطة⁽⁵²⁾ في اغراض اخرى مما يرام تبيينه ، اذ غرضى ان تكون الحقائق تلوح منها ، ثم تخفى حتى لا يقاوم الغرض الالاهى الذى لا يمكن مقاومته ، الذى جعل الحقائق الخصيصة بإدراكه 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 ما هي عليه . وقد عنمت قولهم ، عليهم السلام⁽⁵⁵⁾ ولا تعطى قصة الخلق لاثنين [معاً]⁽⁵⁶⁾ ، ولو بين احد 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 و أمثال اقتفاءً لآثر⁽⁶¹⁾ الكتب ، لأنها أمور بينها وبين العلم الالاهى 15 ارتباط عظيم . وهي⁽⁶²⁾ أسرار من أسرار العلم الالاهى .

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

(48) قصة الخلق : ا ، معسه برأشيت : ت ج . المعنى اللفظى : الصنع ابتداءً . قصة الامر : ا ، معسه مركبه : ت ج ، المعنى اللفظى : صنع المركبة . [قلنا : قصة الخلق و قصة الامر ، بناء على ما ورد في القرآن الكريم « الاله الخلق و الامر » (الاصراف ٥٢) حيث قد فرس من قبل المفكرين المسلمين بعالم الخلق و عالم الامر ، وكان قد عبر بعالم الخلق عن عالم الطبيعة و بعالم الامر عن علم ما بعد الطبيعة] (49) ولا تعطى... الفواصل : ا ، ولا بمركبه ييجد الا ام كن هيه حكم و مبن مد هتو م و سرين له راشي هفرقيم : ت ج (50) رؤوس الفواصل : ا ، برأشي هفرقيم : ت ج (حجيجه ١١ ب ، ١٣ ، ا) (*) المستعمل ان تاق بعد « لو » ان أو كان (51) هي : ج — : ت (52) مختلطة : ت ، مختلطة : ج (53) سر الرب لمثقيه : ع [المزمور ١٤ / ٢٤] ، سودا لله ليرايو : ت ج (54) التصريح : ت ج ، تصريحها كل التصريح : ن (55) عليهم السلام : ج ، زل : ت (56) ولا تعطى قصة الخلق لاثنين (معاً) : ا ، ولا معسه برأشيت لثنين : ت ج (57) فسر : ا ، درش : ت ج (58) لآلاف : ت ، للاف : ج (59) الحكماء : ا ، احكيم : ت ج (60) عليهم السلام : ج ، زل : ت (61) لآثر : ت ، لآثار : ج (62) وهي : ت ، وهي أيضا : ج (63) الاسرار : ا ، السودوت : ت ج

والعادات والعوائق⁽⁶⁴⁾ حتى نعود في ليل مبهم قريب مما كنا اولاً ، فنكون كمن 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 عظيم النبيين الذي قيل له : وانت فقف ههنا عندي⁽⁶⁷⁾ . وقيل فيه : فان آديم وجهه
قد صار مشعاً الخ⁽⁶⁸⁾ .

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

ومنهم من يكون بين البرق والبرق فترات كثيرة وقليلة . وثم من لا ينتهي لدرجة يضيء ظلامه ببرق بل بجسم صقيل او نحوه من الحجارة وغيرها التي تضيء في ظلمات الليل ولو ذلك الضوء اليسير ايضا الذي يشرق علينا⁽⁷¹⁾ ليس هو دائماً ، بل يلوح ويخفى كأنه | بريق سيف
متقلب⁽⁷²⁾ | وبحسب هذه الاحوال تختلف درجات الكاملين .

أما الذين لم يروا⁽⁷³⁾ ضوءاً يوماً قط ، بل هم في ليلتهم يخبطون وهم الذين قيل فيهم : انهم لا يعلمون ولا يفهمون ، سيكونون في الظلمة⁽⁷⁴⁾ وخفي
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 شيئاً

(64) والعوائق : ج ، — : ت (65) شديدة : ت ، شديد : ج (66) دائماً : ت ، دائم : ج (67) : ع [التثنية ٥ / ٣١] ، واته فقه عمد عملي : ت ج (68) : ع [الخروج : ٢٤ / ٢٩] ، كى قرن حور فنيوكو : ت ج (69) ليلته كلها : ت ج ، ليلة واحدة في عمره كله : ن (70) : ع [العدد ١١ / ٢٥] ، ويتنبئو ولايسفرو : ت ج (71) علينا : ت ج ، عليه : ن (72) : ع [التكوين ٣ / ٢٤] لطف محرب همته فككت : ت ج (73) الذين لم يروا : ت الذي لم ير : ج (74) : ع [المزمور ٥ / ٨١] ، لا يدهور ولا يبينو بحشكة يتهلكو : ت ج (75) قيل : ج ، قال : ت (76) : ع [ايوب ٢٧ / ٢١] وعته لا راو اور بهير هوا بشحقيم : ت ج

مما فهم من هذه الأسرار⁽⁷⁷⁾، اما بفمه او⁽⁷⁸⁾ بقلمه، فلا يستطيع ان يوضح، ولو القدر الذي ادركه، ايضا كما بترتيب كما يفعل في سائر العلوم المشهور تعليمها، بل يدركه في تعليم غيره ما اصابه في تعلمه نفسه، اعني 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 اكثرها يكون الغرض المقصود تفهيمه في اول المثل او في وسطه او في آخره، اذا لم يوجد مثال يطابق⁽⁸³⁾ الامر المقصود من اوله الى آخره، وجعل المعنى الذى يقصد إعلانه لمن يعلمه وإن كان هو معنى واحدا⁽⁸⁴⁾ بعينه مفرقا⁽⁸⁵⁾ في أمثال كثيرة متباعدة، واغرض من هذا كون⁽⁸⁶⁾ المثل الواحد بعينه مثلا⁽⁸⁷⁾ لمعاني شتى، يطابق اول المثل معنى ويطابق آخره معنى آخر. وقد يكون كله مثلا للمعنيين⁽⁸⁸⁾ من⁽⁸⁹⁾ نوع ذلك العلم حتى أن الذى اراد أن يعلم دون تمثيل ولا إلتغاز⁽⁹⁰⁾ جاء في كلامه⁽⁹¹⁾ من الإغماض والايجاز ما ناب⁽⁹²⁾ عن التمثيل والإلتغاز، كأن⁽⁹³⁾ العلماء والحكماء منقادون⁽⁹⁴⁾ نحو هذا الغرض بالارادة الالهية، كما تقودهم احوالهم الطبيعية. 10

(٥-١) م

الا ترى أن الله تعالى ذكره لنا⁽⁹⁵⁾ لما اراد تكميلنا واصلاح احوال اجتماعاتنا⁽⁹⁶⁾ بشرائعه العملية التى لا يصح ذلك الا بعد اعتقادات عقلية اولها، 20 ادراكه تعالى حسب قدرتنا الذى لا يصح ذلك إلا بالعلم الالهى. ولا

(77) الاسرار: ا، السودوت: 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) بالامثال والغاز: ت ج، الامثال والالغاز: 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، في: ت (90) ولا الغاز: ت ج، والغاز: ن (91) كلامه: ت، كل امه: ج (92) ناب: ت، غاب: ج (93) كان: ت، كان: ج (94) منقادون: ت، منقادين: ج (95) لنا: ج، —: ت (96) اجتماعنا: ج

يُحصل ذلك العلم الإلهي الأبعد العلم الطبيعي إذ 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 بينا ؛ ولعظم الأمر وجلالته وكون قدرتنا مقصرة عن⁽⁹⁹⁾ إدراك أعظم⁽¹⁰⁰⁾ الأمور على ما هو عليه ، نخطبنا بالأمور⁽¹⁰¹⁾ الغامضة التي دعت ضرورة الحكمة الإلهية لمخاطبتنا فيها بالأمثال والألغاز بأمور⁽¹⁰²⁾ مبهمة جدا، كما قالوا، عليهم السلام⁽¹⁰³⁾ : إنه لا يمكن أن يعطى للإنسان قصة الخلق في البدء لان الكتاب يقص لك بغموض : في البدء خلق الله الخ.⁽¹⁰⁴⁾ فقد نبهوك 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

(هـ - ب) م
بالأسماء المشتركة ليحملها الجمهور على معنى على قدر فهمهم | وضعف تصورهم⁽¹⁰⁷⁾ ، ويحملها الكامل الذي قد علم على معنى آخر.

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 مناقية 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 أنا إن بقينا على التمثيل والإخفاء لما ينبغي إخفاؤه فما نكون خرجنا عن الغرض الأول، وكأننا بدلنا شخصا بشخص من نوع واحد. وإن بيننا ما ينبغي تبينه، فذلك لا يليق بجمهور الناس. ونحن إنما رمنا أن نبين 20

(97) متأخر : ت ، متأخر : ج (98) التكوين (وهي قصة الخلق كما سبق ان بيناها) :
 ا ، بمشه براشيت : ت ج (99) عن : ج ، من : ت (100) اعظم : ت ج ، اعظم : ن (101)
 في الامور : ت (102) الالغاز بامور : ت ، بالالغاز وبامور : ج (103) عليهم السلام : ج ،
 ز ل : ت (104) : ا ، [قارن المدراس الثاني كتوبيم ، بين مدراشوت ، ٤] لمجيد كح معسه
 براشيت لسرودم [هم : ج] إي افشار لفيكك ستم لك هكتوب براشيت برا الميم وكو : ت ج
 (105) غامضة : ا ، سموت : ت ج (106) : ع [الجامع ٧ / ٢٥] رحوك مه شبيه وعموق
 عموق م بمصانو : ت ج (107) فهمهم ضعف تصورهم : ت ، فهمه وضعفه صورهم : ج
 (108) التاويلات : ا ، الدرشوت : ت ج (109) لانا : ت ، لكننا : 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 المنتعات، وإن نظرها كامل فاضل فلا يخلو من احد امرين :

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

وأما معنى النبوة وتبين مراتبها وايضاح أمثال كتبها ففي هذه المقالة يتبين بنحو آخر من التبيين، فلاجل هذه الأغراض، اضربنا عن تاليف ذينك^{(٦-١١) م} الكتابين على ما كانا عليه، واقتصرنا من ذكر قواعد الاعتقاد وجمل الحقائق بايجاز وتلويح يقارب التصريح على ما ذكرناه في تاليف الفقه الكبير | مشنة التوراة⁽¹¹⁴⁾ .
ج (١-١٩١)

أما هذه المقالة فكلامى فيها مع من تفلسف، كما ذكرت وعلم علوما حقيقة⁽¹¹⁵⁾، وهو معتقد للأمور الشرعية حائر في معانيها التي حيرت فيها الاسماء المشكلة⁽¹¹⁶⁾ والأمثال . وقد نأتى بفصول في هذه المقالة لا يكون فيها ذكر اسم مشترك، لكن يكون ذلك⁽¹¹⁷⁾ الفصل توطئة لغيره او يكون ذلك الفصل منبها على معنى من معاني اسم مشترك لا اريد التصريح بذكر ذلك الاسم في ذلك الموضع؛ او يكون الفصل مبينا مثلا من الأمثال او منبها على قصة ما، أنها مثل او يكون الفصل مضمنا معاني غريبة قد يعتقد فيها خلاف الحق من اجل اشتراك اسماء او من اجل حمل المثل محمل المثل او حمل الممثل محمل المثل . واذا ذكرت الأمثال فلنقدم مقدمة وهي هذه:

اعلم أن مفتاح فهم جميع ما قالته الانبياء عليهم السلام⁽¹¹⁸⁾ ومعرفة حقيقته هو فهم الأمثال ومعناها وتاويل ألفاظها، قد علمت قوله تعالى: وعلى السنة

(110) التاويلات : ا ، الدرשות : 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⁾: أَلْغَرِي لُغْرًا وَمَثَلٌ مَثَلًا⁽¹²¹⁾

وعلمت أن من كثرة استعمال النبيين الأمثال قال النبي: انهم يقولون

لي ليس انما يتمثل بامثال⁽¹²²⁾ وقد علمت ما افتتح به سليمان:

للتفطن للمثل والأحجية لكلمات الحكماء وألغازهم⁽¹²³⁾. قيل في المدراش: | (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 يعمل

شخص فطن رَبطَ حبلا بحبل وخيطا بخيط واخرج وشرب ، 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 الأمثال هي احكام عمل العريش

واللؤلؤاب وحكم اربعة حُرَّاس⁽¹²⁶⁾ ، بل القصد هنا فهم الغوامض بلاشك ،

وهناك قيل رَبَّانُنَا يقول : هذا مثل رجل قد اضاع نقدا او لؤلؤة

في بيته ، فانه يوقد شمعة ثمنها ايسار* ليجد اللؤلؤة كذلك هذا المثل في نفسه

15 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 ١٢/١٠] ، وبيد هنبام ادمه: ت ج (120) قول : ج (121) : ع

[حزقيال ١٧/٢] ، حود حيدده و مشول مثل : ت ج (122) : ع [حزقيال ٢٠/٤٩] ، هه

اومريم [ايكم : ج] لي هلا مائل مشليم هوا : ت ج (123) : ع [الامثال ١/٦] ، لطين مثل

ومليصه دبري حكيم و حيدتم: ت ج (124) ا ، المدرش له هيو دبري توره دوميم عد شلا عمد

شلمه لبار شهيوم ميبه عموقيم و صوونيم ولاهيه ادم يكول لشتوت مهن مه عسه فقح احد سفق حبل

بجبل و مشيحه لمشيحه و دله و شته كك هيه شلمه مائل لمائل و مدبر لدبر عد شمعد حل دبري توره:

ت ج [قارن المدراش حل نشيد الاناشيد ، ١] (125) اقوال التوراة: ا ، دبري توره: ت ج

(126) : ا ، السوكه و اللولب و دين اربعة شومريم : ت ج (127) : ا ، رينن امري زه شهوا

مابد سلع اومر جلبيت بتوك بيتو عد شهوا مدليق فتيله بايسر* : [نقد صغير من نحاس كان مستعملا

في روما ايام التلمود تساوي واحدا من اربع و عشرين من دينار الفضة] موصات همرجلبيت كك

مائل هزه اينو كلوم و حل يديه مثل اته رواه ات دبري توره: ت ج (128) عليهم السلام: ج ،

زل : ت (129) اقوال التوراة: ا ، دبري توره: ت ج

هي الجوهرة ⁽¹³⁰⁾ وظاهر كل مثل ليس بشئ ⁽¹³¹⁾ وتشبيههم خفي المعنى الممثل في ظاهر المثل بمن ⁽¹³²⁾ سقطت منه لؤلؤة في 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 الذي نظيره فهم معنى المثل. 5

قال الحكيم: الكلام المنطوق به في أوانه، تفاح من ذهب في سلال

من فضة ⁽¹³³⁾ واسمع تبين هذا المعنى الذي ذكره سلال ⁽¹³⁴⁾ هي النقوش

المشبكة اعنى التي فيها مواضع مفتوحة ⁽¹³⁵⁾ دقيقة الأعين جدا، مثل اعمال | (٧ - ١) م الصاغة ، تسمت بذلك لأنها ⁽¹³⁶⁾ ينفذها النظر. ترجمة ويشرف [في العبرية هي] وينظر [في الآرامية] ⁽¹³⁷⁾. فقال ان مثل تفاحة ذهب في شبكة فضة دقيقة 10

الخروم جدا هو الكلام الذي قيل على وجهيه، فارى ما اعجب هذا القول في وصف المثل المحكم . وذلك أنه يقول إن الكلام الذي 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

الفضة وينبغى ان يكون في ظاهره ما يدل المتأمل على ما في باطنه مثل هذه 15

<التفاحة الذهب ⁽¹³⁸⁾ التي اكسيت شبكة دقيقة الأعين جدا من فضة؛ فاذا رءيت على بعد او بغير ⁽¹³⁹⁾ تأمل بالغ، ظن بها أنها تفاحة فضة، فاذا تأملها

الحديد البصر تأملا جيدا، بان له ما داخلها وعلم أنها ذهب. وهكذا هي امثال الانبياء ، عليهم السلام ⁽¹⁴⁰⁾ : ظواهرها حكمة مفيدة في اشياء كثيرة من جملتها

صالح احوال الاجتماعات الانسانية كما يبدو من ظواهر الامثال ⁽¹⁴¹⁾، وما اشبه 20

ذلك من الاقاويل. وباطنها حكمة مفيدة جدا ⁽¹⁴²⁾ في اعتقادات الحق على حقيقته .

(130) الجوهرة : ا ، المرجليت : ت ج (131) ليس بشئ ، ا ، اينن كلوم : ت ج (132) بمن : ت ، كن : ج (133) : ع [الامثال ١١/٢٥] ، تفوحى زهب بمشكيوت كسف دبر دبور حل انيو : ت ج (134) سلال : ا ، مسكوت : ت ، مشكيوت 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 ، عل 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 تقتضى معنى .

ومنها ما يكون جملة المثل يبنى عن جملة المعنى الممثل وتبنى
 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 مثال النوع الاول من الامثال النبوية فقوله : 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
 على الارض (145) يدل على معنى ثان ، وقوله : ورأسه يصل الى السماء (146) يدل
 على معنى ثالث ، وقوله | : وهؤلاء ملائكة الرب (147) يدل على معنى رابع ،
 وقوله ضاعدون (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 المثلثة .

وأما مثال النوع الثانى من الامثال النبوية فقوله : فانى اشرفت من كوة
 بيتى من وراء شباكى فرأيت بين الاغرار وتاملت بين البنين غلاما فاقد
 اللب عا برا فى الشارع عند زاويتها ومتمشيا فى طريق بيتها فى الغسق عند
 المساء فى قلب الليل فى الديجور فاذا بامرأة قد لقيته وزيتهازى زانية وقلبها

(143) ع [التكوين ١٢/٢٨] ، وهذه سلم مصب ارضه : ت ج (144) : ا ، سلم : ت ج
 (هي مستعملة فى العربية فى نفس المعنى ايضا ، الا انه لا اعراب فى المبرية ولذلك وضعناها
 على صورة المغرب) (145) منتصبه على الارض ا ، مصب ارضه : ت ج (146) : ا ، وراشو
 مجيع هشميه : ت ج (147) : ا ، وهذه ملاكى الهيم : ت ج (148) صاعدون : ا ، هوليم :
 ت ج (149) ينزلون : ا ، يرديم : ت ج (150) : ا ، وهذه الله نصب هليو : ت ج

خبيث صحابة طامحة الخ (151) تارة في الخارج وتارة في الشوارع الخ (152)

فامسكته الخ (153) كانت على ذبائح سلامة الخ (154) فلذلك خرجت للقائك

الخ (155) وقد فرشت سريري مفروشات الخ (156) وعطرت مضجعي الخ (157)

هلم نرتوي من الحب الخ (158) فان الرجل ليس في البيت الخ (159) صرة الفضة

الخ (160) فاغوته بكثرة فنونها وطوحته بتملق شفيتها (161)

فخاصل هذه الجملة هو التحذير من تبع لذات الأبدان وشهواتها

فشبه المادة التي هي سبب هذه الشهوات البدنية كلها بامرأة زانية (162) وهي

امرأة رجل (163) ايضا (164) وعلى هذا المثل | بنى كتابه كله؛ وسنين في فصول (٨ - ١١) م

من هذه المقالة حكمته في تشبيهه المادة بامرأة رجل زانية (165): ونبين كيف

10 ختم كتابه هذا بمدح المرأة (166) اذا لم تكن زانية بل مقتصرة على صلاح بيتها

و حال بعلمها (167). وجميع هذه العوائق التي تعوق الانسان عن كماله الاخير

وكل نقيصة تلحق الانسان وكل معصية فانما تلحقه من جهة مادته فقط،

كما سنبين في هذه المقالة .

فهذه الجملة هي المفهومة من جميع هذا المثل اعني ان لا يكون الانسان

15 تابعا بهيميته فقط، اعني مادته اذ مادة الانسان القريبة هي مادة سائر الحيوان

القريبة. فاذا وبينت لك هذا وكشفت لك سر هذا المثل لا تعلق آمالك بان

(151) ... لا تستقر قدمها في بيتها (152) ... وتكن عند كل زاوية (153) ... وقبله
و صلبت وجهها وقالت له (154) ... واليوم قضيت لنوري (155) ... تائقة الى وجهك
فوجدتك (156) ... من الديقاج نسيجها من مصر... (157) ... بالمر والعود والدارصين
(158) ... الى السحر و تتمتع بالهوى (159) ... قدسار في طريق بعيد (160) ... اخذ... بيده
في يوم البدر يقدم الى بيته (161): ع [الامثال ١/٧ - ٢١ ولكن العبارات المذكورة مخلوقة] :
كي يحلون بيتي بعد اشني نشفتي [نشق: ج] و ارا بفتايم ايته بينيم نمر حسرب حور بشوق اصل
فته ودرك بيته يصعد ينشف بعرب يوم باشون ليله و افله و هه اشه لقراتوشيت زونه و نصورت
لب هوميه هيا (و سورات جو-: ج) فعم بحوص فعم بر حوت جو. و حزيقه بو (+ و بشقه
لو: ج) جو. زبجي شليم حل و جو. حل كن يصاتي لقراتك و جو. مر بديم ربدق (عرسى: ج)
و جو. نفق مشكبي جو. لكه زوه دوديم و جو كي اين هايش بيتو و جو. سرور هكسف
و جو. هطتو بروب لقعه (جو. ج و ما بعده مخلوف في ج.) مخلق شفتيه تديحنو: ت ج (162)
بامرأة زانية: ا، باشه زونه: ت ج (163) امرأة رجل: ا، اشات ايش: ت ج (164)
ايضا: تقدم على امرأة رجل في ج (165) بامرأة رجل زانية: اباشات اش زونه: ت ج.
زانية: ا، زونه: ت ج (166) المرأة: ا، الاشه: ت ج (167) بعلمها: ت، زوجها: ج

- تقول أيّس تحت قوله: على لك ذبايحي السالة ، اليوم أفي بندوري⁽¹⁶⁸⁾ وای
 معنى يتضمن قوله: وقد فرشت سريري مفروشات⁽¹⁶⁹⁾؟ وای معنى زاد
 فى هذه الجملة قوله: لان الرجل ليس فى بيته⁽¹⁷⁰⁾؟ وكذلك سائر ماجاء
 فى هذه السورة⁽¹⁷¹⁾. فان هذا كله طرد كلام على ظاهر المثل اذ هذه الاحوال
 التى ذكرها 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 وجدتنى فى فصل من فصول هذه المقالة قد بينت معنى
 مثل من الامثال ونهتكم على الجملة الماثولة ما هى ؛ لا تطلب كل جزئيات
 المعانى⁽¹⁷²⁾ التى جاءت فى ذلك للمثل وتريد ان | تجدها مطابقة فى الشئ
 المثل لان هذا يخرجك لاحد⁽¹⁷³⁾ امرين :
 10

- إما ليحيدك عن الغرض المقصود بالمثل او لتكليفك تاويل امور لا تاويل
 لها ولا وضعت لتأول ، فتحصل من ذلك التكلف على مثل هذا الهديان
 العظيم الذى يهذبه 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 لحينك لاي شئ
 هو مثل ، ويكون قولى إنه مثل كمن ازال الشئ الحائل بين البصر والمبصر.
 وصية هذه المقالة : اذا اردت ان تحصل على جملة ما تضمنته حتى
 لا يغادرك منها شئ ، فردّد 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 بتحرير كثير وضبط زائد وتحفظ من الاخلال بتبيين مشكل ،

(168) : ا ، زبجى شليم حل هيوم (ثلثين قدرى - : ج) : ت ج (169) : ا ،
 مريدوم وبلق عرسى : ت ج (170) : ا ، كى اين هايش بيتو : ت ج (171) السورة : ا ،
 الفرش : ت ج (172) المعنى : ج (173) عن احد : ج (174) معانى مالا قاويل : ت ، معانى
 مالا قاويل : ج

- وما من شيء قيل فيها في غير موضعه الا لتبيين امر ما في موضعه ولا تتبعها باوهامك فتاذيني ولا تنفع نفسك، بل ينبغي لك ان تتعلم كل ما ينبغي تعلمه، (٩ - ١) م
- وانظر فيها دائما فهي تبين لك معظم مشكلات الشريعة التي تشكل على كل عاقل؛ وانا احلف بالله تعالى لكل من قرأ مقالي هذه ان لا يشرح منها 5 ولا كلمة (175) واحدة ولا يبين لغيره منها الا ما هو بين مشروح في كلام من تقدمني من علماء شريعتنا المشاهير (176) اما ما يفهم منها مما لم يقله غيري من مشاهيرنا (177) فلا يبينه لغيره ولايتها للرد، لانه قد يكون ما فهمه من كلامي خلاف ما أردته فيضرنى (178) جزاء آ لارادتي نفعه فيكون جزاء عن الخير بالشر (179)؛ بل يتاملها كل من سقطت الي يده، فان شفت (180)
- 10 له غليلا (181) ولو في امر ما من جملة ما يشكل فيشكر الله ويقنع بما فهم، وان لم يجد فيها شيئا ينفعه (182) بوجه فيحسبها كأنها ما أُلقت، وان ظهر له فيها فساد ما بحسب ظنونه | فيتاوله فيحكم بالابراء (183) ولو بأبعد تاويل كما (١٩٢ - ١) -
- فرض علينا في حق جمهورنا فكيف في حق علمائنا وحملة شريعتنا المجتهدين في افادتنا الحق حسب (184) ادراكهم.
- 15 وأنا اعلم ان كل مبتدئ من الناس ليس عنده شيء من النظر فانه سيستنفع ببعض فصول هذه المقالة. فاما الكامل من الناس المتشجع التحير كما ذكرت فيستنفع بجميع فصولها وما اشد اغتباطه بها وما الذها على سمعه. واما المختلطون الذين قد اتسخت اد مغتهم بالاراء الغير صحيحة وبالطرق الممتوهة، ويظنون ان ذلك | علوم (185) صحيحة ويزعمون انهم اهل نظر ولا علم لهم اصلا (٩ - ب) م،
- 20 بشيء يسمى علما بالتحقيق. فانهم سينفرون من فصول كثيرة منها وما اعظمها عليهم لكونهم لا يدركون لها معنى ولان (186). يبين منها ايضا تزيف البهرج الذي بايديهم الذي هو ذخيرتهم وما هم المعد لشدائدهم.

(175) ولا كلمة : ت ، ولو كلمة : ج ن (176) (145) المشاهر : ت ، المشاهير : ج
 (177) مشاهيرنا : ت ، مشاهيرنا : ج (178) فيضرنى : ت ج ، فيوذيني : ن (179) ا ،
 [قارن : المزامير ٢١/٣٧] مثل رعه تحت طويبه : ت ج (180) شفت : ت ج ، شفات : ن
 (181) غليلا : ت ، غليلا : ج (182) نافما : ج (183) : ا ، ويدون لكف زكوت :
 ت ج (184) حسب : ت ، حسب : ج (185) ان علوم : ج ، ذلك علوما : ت (186)
 لان : ت ، لا : ج

والله تعالى يعلم أنى لم ازل استهيب كثيرا جدا وضع الاشياء التي اريد وضعها في هذه المقالة، لانها 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 واضح فيها، لكنى (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. وبالجملة فانى الرجل الذى 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). فانى أوثر قوله لنفسه ولا ابالى بدم ذلك الخلق الكثير (195) وادعى تخليص ذلك الفاضل الواحد مما تشب فيه وادل حيرته حتى يكمل ويستريح:

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

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

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

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

(187) هذه ازمان: ت (188) الجلاء: ا، الجلوت: ت ج (189) عندنا: ت ج، ع فيها: ن (190) لكنى: ج (191) ع [المزمور ١١٨/١٢٦]، عت لسوت لله وكو: ت ج (192) ا، وكل معيك يهولشم شميم: ت ج [ابوت ١٧/٢] (193) ٢-١ به: ت، لى: ج (194) جاهلا: ت (195) الكثير: ت ج، الكبير: ن (196) هل: ج (197) القضيتين: ج.

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

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

و السبب الخامس : ضرورة التعليم والتفهيم ، وذلك ان 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 بالاسهل فيلتجئ المعلم ان يتسامح⁽²⁰³⁾ في تفهيم 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 اللاتي به.

و السبب السادس : | خفاء التناقض وكونه لا يتبين الا بعد مقدمات | (١٠ - ب) م كثيرة ، وكلما احتيج الى اظهاره الى مقدمات اكثر كان اخفى ، فيمر ذلك على المؤلف ويظن ان القضيتين الاولين⁽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 ، ينتهي الامر بعد عدة مقاييس الى تناقض بين التبعيتين الاخيرتين⁽²⁰⁷⁾ او تضاد. ومثل هذا هو الذى يمر على العلماء المؤلفين ؛ اما 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.

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

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

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

اما التناقض لموجود في المشنه والعهد⁽²¹³⁾ فهو بحسب السبب الاول كما تجدهم دائما يقولون . شكلة البداية والنهاية⁽²¹⁴⁾ فيكون الجواب البداية رأى لرَبِّي فلان والنهاية رأى لرَبِّي فلان⁽²¹⁵⁾ وكذلك تجدهم يقولون: ان الربِّي (يهودا الناسي) رأى اقوال الربِّي فلان في كذا | وكذا وذكرها بدون اسناد ورأى اقوال الربِّي فلان في كذا وكذا وذكرها من دون اسناد⁽²¹⁶⁾ وكثيرا ما تجدهم يقولون : من هو قائل هذا؟ كذا وكذا الربِّي فلان، ومن هو قائل ذلك في المشنة؟ هو الربِّي فلان هو⁽²¹⁷⁾ وهذا اكثر من ان يحصى. 10

فأما التناقض او⁽²¹⁸⁾ الاختلاف الموجود في التلمود⁽²¹⁹⁾ فهو بحسب السبب الاول والثاني كما تجدهم دائما يقولون في هذا وافق الربِّي فلانا وفي ذلك وافق ربِّيآ آخر⁽²²⁰⁾ ، ويقولون ايضا: يوافق في نقطة ويخالفه في اخرى⁽²²¹⁾ ويقولون يخالف آموريان رأى الربِّي فلان⁽²²²⁾ وهذا النحو كله هو ينحو نحو السبب الاول. واما بحسب السبب الثاني فهو قولهم ببيان : ربِّي ترك 15 هذا الرأى وربِّي ترك ذلك الرأى⁽²²³⁾ ويبحث عن اى⁽²²⁴⁾ القولين هو المتأخر وكذلك قولهم⁽²²⁵⁾ قال الربِّي آشي شيئا في اول الفحص وفي الثاني قال شيئا آخر⁽²²⁶⁾.

(211) تقرير : ت، تقدير : ج ن (212) تقدير : ج (213) العهد : ا ، البريتوت : ت ، البريتا : ج (214) ا ، قشيا ريشا اسيفا : ت ج (215) ا ، ريشار. فلوني وسيفار. فلوني : ت ج (216) : ا ، راه ر. دبريو شل ر. فلوني بكك وكك وسم لن كوتيه وراه دبريو شل ر. فلوني بكك وكك وسم لن كواتيه : ت ج (217) : ا ، سبامنى ر. فلوني هيا متنين منى ر. فلوني هيا : ت ج (218) او : ت، و : ج (219) التلمود : ت، التلميد : ج (220) : ا ، بكك وكك سبرله كر. فلوني وبكك وكك سبرله كر. فلوني : ت ج (221) : ا ، سبرله كوتيه بحدا وفليج عليه بحدا : ت ج (222) : ا ، ترى اموراى اليبا در. فلوني : ت ج (223) : ا ، هدربيكيه رب مهيا هدربيه 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 پترا امر لن كك وكك : ت ج

وأما التناقض أو التضاد الذي يبدو في ظاهر الأمر⁽²²⁷⁾ في 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 الأمر ناقص شريطة أو مختلف الموضوع مثل قولهم: سليمان لا يكفي أن أقوالك تناقض أقوال إبيك بل أنها تناقض بعضها بعضا الخ⁽²³¹⁾. وهذا كثير في كلام الحكماء عليهم السلام⁽²³²⁾، لكن أكثر ما يعنون بأقوال نبوية متعلقة بأحكام أو آداب.

ونحن إنما كان | غرضنا في التنبيه على فصول⁽²³³⁾ فيها تناقض (١١ - ب) ٢
10 في الظاهر في آراء واعتقادات وسينين من ذلك⁽²³⁴⁾ طرف في بعض فصول هذه المقالة لأن هذا المعنى أيضا تناقضات التوراة⁽²³⁵⁾. وأما هل يوجد في كتب الأنبياء تناقض بحسب السبب السابع، ففيه موضع نظر وبحث، وينبغي أن لا يجزف⁽²³⁶⁾ في ذلك.

وأما الاختلاف الذي يوجد⁽²³⁷⁾ في كتب الفلاسفة المحققين منهم فهو بحسب السبب الخامس.

15 وأما التناقض الذي يوجد في أكثر كتب المؤلفين والشارحين غير من ذكرنا، فهو بحسب السبب السادس. وكذلك يوجد في المدرشوت والمجاهدوت تناقض عظيم بحسب هذا السبب، ولذلك يقولون لاصعوبة في المجاداة⁽²³⁸⁾. ويوجد فيها أيضا تناقض بحسب السبب السابع.

فأما⁽²³⁹⁾ الذي يوجد في هذه المقالة من الاختلاف، فهو بحسب السبب الخامس والسابع. فاعلم ذلك وتحققه وتذكره⁽²⁴⁰⁾ جدا كي
20 لا تتحير في بعض فصولها.

(227) أو التضاد... الأمر - ج (228) عليهم السلام: ج، زل: ت (229):
أ، كتوب أحد أمر كك واحد أمر كك: ت ج (230) حتى يبينوا: ج (231): أ،
شله لادايك شديريك سوترين دبري إبيك الا شهن سوترين زه حت زه: ت ج (232) الحكماء
عليهم السلام: أ، الحكيم [+ زل: ت، - ج]: ت ج (233) فصول: أ، فسوقم: ت ج
(234) ذلك: ت، - ج (235) تناقضات التوراة: أ، سترى توراه: ت ج (236)
يجزف: ت، يجازف: ج (237) يوجد: ج - ت. (238) لاصعوبة في المجاداة: أ،
إن مقشين بهجده: ت ج (239) فأما: ت، وأما: 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 دونها الأبواب فإذا فتحت تلك الابواب ودخلت تلك المواضع سكنت فيها الأنفس واستلذت الأعين واستراحت الأجسام من تعبها ونصبها:

5 افتحوا الابواب ولتَدْخُلْ اِلمةُ الصديقة الحافظة للحق⁽²⁴²⁾

فصل ا [١]

صورة ومثال:⁽²⁴³⁾ قد ظن الناس ان الصورة⁽²⁴⁴⁾ في اللسان العبراني يدل على شكل الشيء وتخطيطه فودى ذلك الى التجسيم المحض لقوله لنصنع الانسان على صورتنا كمثلنا⁽²⁴⁵⁾ وظنوا ان الله على صورة انسان

10 اعنى شكله وتخطيطه فلزمهم التجسيم المحض فاعتقدوه ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الإعتقاد كذبوا النص بل يعدّون الاله، ان لم يكن جسما 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 الجسمانية واثبات الوجدانية الحقيقية التي لاحقيقة لها الابدفع⁽²⁴⁹⁾ الجسمانية 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]، فتحو شعريم ويهوا غوى صديق شومر امونيم: ت ج (243) صورة ومثال: ا، صل ودموت: ت ج (244) الصورة: ا، الصلم: ت ج (245): ع [التكوين ١/٢٦]، نعسه ادم بصلمنوكل 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، صل ودموت: ت ج (252) توار: ت ج (253): ع [التكوين ٦/٣٩]، يفه تار ويفه مره: ت ج (254): ع [الملوك الاول ٢٨/١٤]، مهتارو: ت ج (255): ع [القضاة ٨/١٨]،

في الصورة الصناعية ويسوّيه بالمنحوت ويرسمه بالبِرِّكَار⁽²⁵⁶⁾. وهذه
اسمّية لم توقع على الآله تعالى قط وحاشا وكلا.

- 5 اما [ال]صلم (الصورة⁽²⁵⁷⁾) فهو يقع على الصورة الطبيعية اعني على
المعنى الذي به تجوهر الشيء وصار ما هو وهو حقيقته من حيث هو ذلك
الموجود الذي ذلك المعنى في الانسان هو الذي عنه يكون الإدراك الانساني
ومن أجل هذا الإدراك العقلي قيل فيه: على صورة الله خلقه⁽²⁵⁸⁾ ؛ ولذلك
قيل⁽²⁵⁹⁾: تحتقر خيالهم⁽²⁶⁰⁾ لان الاحتقار⁽²⁶¹⁾ لاحق للنفس التي هي الصورة
النوعية للأشكال الاعضاء وتخطيطها. وكذلك اقول إن العله في تسمية
الأصنام | صُوراً⁽²⁶²⁾ كون المطلوب منها معناها المظنون⁽²⁶³⁾ به⁽²⁶⁴⁾ (١٩٣ - ١ ج)
10 لا شكلها 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 الذي
هو الادراك العقلي لأشكال والتخطيط. فقد بينا لك الفرق بين الصورة
والهيئة⁽²⁷³⁾ وبيننا معنى الصورة⁽²⁷⁴⁾.

(١٢ - ١) م

(256) : ع [اشعيا ٤٤ / ١٣] ، يتار هو بشرد و بتار هو يتار هو : ت ج (257) الصورة :
ا ، صلم : ت ج (258) : ع [التكوين ١ / ٢٧] ، بصلم الميم برا اتو : ت ج (259) قال : ج
(260) : ع [الزمور ٧٢ / ٢٠] صلمم تبه : ت ج (261) الاحتقار : ا ، البزيون :
ت ج (262) صوراً : ا ، صلميم : ت ج (263) المظنون : ت ج ، المفضنون : ن
(264) به : ت ، بها : ج ن (265) : ع [الملوك الاول : ٥ / ٦] ، صلمي طحوريكم :
ت ج (266) البواسير : ا ، الطحوريم : ت ج (267) صور بوا سيركم : ا ، صلمي طحوريكم :
ت ج (268) صور : ا ، صلميم : ت ج (269) الصورة : ا ، صلم : ت ج (270) اسما
مشتركا او مشككا : ج ، اسم مشترك او مشكك : ت (271) ماثلها : ت ، شاكلها : ج (272)
نخلق آدم على صورتنا : ا ، نعنه ادم بصلمينو : ت ج (273) الصورة والهيئة : ا ، صلم
وتوار : ت ج (274) الصورة : ا ، صلم : ت ج

- اما المثال⁽²⁷⁵⁾ فهو اسم من مثل⁽²⁷⁶⁾ وهو ايضا شبه في المعنى لأن قوله :
- (١٣ - ١) م 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 تُحمة مثل حُمة الحية ،⁽²⁸⁰⁾ مثله كالاسد الذي يقرم
 الى الفريسة⁽²⁸¹⁾ ، كلها شبه في المعنى لاني الشكل والنخيط وكذلك 5
 قيل : شبه العرش شبه عرش⁽²⁸²⁾ شبه في معنى الرفعة والجلالة لاني تريعه
 وغلظه وطول رجليه 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 تتصرف فيه حاسة ولا جارحة
 ولا جانحة ، شبهه بادراك الاله الذي ليس هو بآلة ؛ وان كان لاشبه 10
 في الحقيقة⁽²⁸⁴⁾ ، لكن على بادي الرأي . وقيل في الانسان من اجل
 هذا المعنى ، اعني من اجل العقل الالهي المتصل به انه على صورة الله
وشاكلته⁽²⁸⁵⁾ لان الله تعالى جسم⁽²⁸⁶⁾ فيكون ذا شكل .

فصل ب [٢]

- اعترضني رجل علوي^(*) منذ سنين اعتراضا غريبا ينبغي تأمل الاعتراض 15
 وجوابنا في فكه . وقبل ان اذكر الاعتراض وفكه اقول إنه قد علم كل
 عبراني ان اسم الله⁽²⁸⁷⁾ مشترك للاله و الملائكة والحكام مدبري المدن .
 وقد بين آنقولوس المتهود⁽²⁸⁸⁾ عليه السلام والصحيح ما | بينه ان قوله :
 وكنتم كآلهة تعرفون الخير والشر⁽²⁸⁹⁾ يراد به المعنى الاخير قال وتكونون

(275) المثال : ا ، دموت : ت ج (276) مثل : ا ، دمه : ت ج . (277) : ع [المزمور
 ٧/١٠١] ، دمي لقات مدبر : ت ج (278) : ع [حزقيال ٨/٣١] ، كل عص بجن الهيم لا دمه
 اليو بيويو : ت ج (279) : معنى : ت ، المعنى : ج (280) : ع [المزمور ٥٧/٥] ، حمت كد
 موت [لموكد بوت : ج] حمت نخش : ت ج (281) : ع [المزمور ١٢/١٦] ، دميونوكاريه
 يكسوف لطروف : ت ج . (282) : ع [حزقيال ٢٧/١] : ا ، دموت هكسا دموت كسا : ت ج
 (283) [حزقيال ١٣/١] ، دموت هحيوت : ت ج (284) في الحقيقة : ت ، بالحقيقة : ج (285)
 على صورة الله وشاكلته : ا ، بصلم الهيم وبد موتو : ت ج (286) تعالى جسم : ت ، جسم تعالى :
 ج (287) الله : ا ، الهيم : ت ج (288) المتهود : ا ، هجر : ت ج (289) : ع [التكوين ،
 ٥/٣] ، هيم كالهيم يودعي طوب ورع : ت ج كتاريني هلك . ت ج (*) مثقف : learned

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

قال المعارض يبدو من ظاهر النص أن القصد الأول بالإنسان أن يكون كسائر الحيوان لاعقل 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، وبه نتجوهر، فهذا هو العجب ان يكون عقابه على معصيته اعطاؤه 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 خواتمه و سوانحه ، 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. تثبتت وتاملت ، فليس الامر كما ظننته باول خاطر بل كما بين عند التامل لهذا الكلام ، وذلك ان العقل الذي افاضه الله على الانسان وهو كماله الاخير هو الذي حصل لآدم قبل معصيته وبه قيل فيه انه في صورة

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 لاعقل له ، وبالعقل يفرق بين الحق والباطل. وهذا كان موجودا فيه على كماله وتمامه؛ اما القبيح 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 ، وتهون كبربريا : (كربوبين : ج) ت ج (291) كوكبا : ت ن ، كوكب : ج (292) اغراض : ت ن ، اغراق : ج (293) نحن - : ج (294) : ا ، بصل الميم و بدموتو : ت ج (295) وصى : ت ن ، يوصى : ج (296) : ع [التكوين ١٦/٢] ، ويصا الله الميم كوة : ج (297) ولا تكون : ت ن ، ولم تكن : ج

- عن الحق والباطل صدق وكذب⁽²⁹⁸⁾ وعن حسن وقبيح طيب وخبيث⁽²⁹⁹⁾
 فبالعقل يعرف الانسان الصدق من الكذب⁽³⁰⁰⁾ وهذا يكون في الامور
 المعقولة كلها؛ فلما كان على اكمل حالاته واتمها. وهو مع فطرته
 ومعقولاته التي قيل فيه من اجلها: نقصته عن الله قليلاً⁽³⁰¹⁾ لم تكن له قوة
 تشتغل بالمشهورات بوجه ولا يدركها حتى ولو آبين المشهورات بالقبح،
 وهو كشف العورة، لم يكن ذلك قبيحا عنده ولا ادرك قبحه. فلما عصى
 ومال نحو شهواته الخيالية ولذات حواسه الجسمانية كما قال. ان الشجرة
 طيبة للمأكل وشبيهة للعيون⁽³⁰²⁾، عوقب بان سلب ذلك الادراك العقلي،
 ولذلك عصى الامر الذي من اجل عقله وصي به، وحصل له ادراك |
 المشهورات وغرق في الاستباح والاستحسان فحيث علم قدر مافاته وما
 تعرّى⁽³⁰³⁾ عنه وفي اى حالة صار. ولذلك قيل: وتصيران كآلهة عارفي
الخير والشر⁽³⁰⁴⁾ ولم يقل عارفي الحق والباطل او مدركي الباطل والحق⁽³⁰⁵⁾
 وليس في الضروري الحسن والقبيح⁽³⁰⁶⁾ بته بل الباطل والحق⁽³⁰⁷⁾. وتامل
 قوله: فانفتحت اعينها فعلم انها عريانان⁽³⁰⁸⁾، لم يقل: انفتحت اعين
انبيها | ورأوا⁽³⁰⁹⁾ لان الذي رأى قبل هو الذي رأى بعد، لم تكن ثم غشاوة
 على البصر انجلت، بل صارت له حالة اخرى يستقبح بها ما لم يكن يستقبحه
 من قبل.

واعلم أن هذه الكلمة اعنى الفصح⁽³¹⁰⁾ لا تقع⁽³¹¹⁾ بوجه الاعلى معنى كشف
 بصيرة لا رؤية حاسة حدثت: وكشف الله عن عينيها⁽³¹²⁾ حينئذ تنفصح

(298) صدق وكذب: ا، امت و شقر: ت ج (299) طيب و خبيث: ا، طوب و
 رع: ت ج (300) الصدق من الكذب: ا، الامت من الشقر: ت ج (301): ع [المزمور ٦/٨]:
 ا، وتحسر هو معط ما لهم: ت ج (302): ع [التكوين ٦/٣]: كى طوب معص لما كل وكى
 تاره هو ا لعينيم: ت ج (303) تعرّى: ت، تعلدى: ج (304): ع [التكوين ٥/٣]:
 هيم كالهيم يودعى طوب و رع: ت ج (305): ا، يودعى شقر و امت او مشيجى شقر و امت:
 ت ج (306) الحسن والقبيح ا: ا، طوب و رع: ت ج (307): الباطل والحق: ا، شقر
 و امت: ت ج (308) ع [التكوين ٧/٣]: و تفقحه عيني شنيهم و يدعوك عروميم هم: ت ج
 (309): ا، و تفقحه عيني شنيهم و يراو: ت ج (310) الفصح: ا، فصح: ت ج (311)
 لا تقع: ت، لم تقع: ج (312): ع [التكوين ١٩/١١]: و يفصح الهيمات عيني: ت ج

عيون العمى⁽³¹³⁾ يفتح اذنيه ولا يسمع⁽³¹⁴⁾ مثل قوله : لهم عيون ليرا
 ولم يروا⁽³¹⁵⁾ واما قوله عن ادم : تشوه وجهه ثم تطرد⁽³¹⁶⁾ ، فان
 تاويله وشرحه لما غير اتجاهه ، طرد لان الوجه⁽³¹⁷⁾ اسم مشتق⁽³¹⁸⁾ من
 واجه⁽³¹⁹⁾ لان الانسان بوجهه يقصد للشيء الذي يريد قصده. فيقول لما
 5 غير اتجاهه وقصد نحو الشيء الذي كان الامر تقدم اليه بان لا يقصده طرد
 من جنة عدن⁽³²⁰⁾ وذلك هو العقاب النظير للمعصية كيلا بكيلا⁽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
 اخس المأكول التي لم تكن له قبل بغذاء بعد التعب والنصب كما قال : وشوكا
 10 وحكا تبت لك الخ. يعرف وجهك الخ⁽³²²⁾ ويين وقال : فاخرجه الرب
 الاله من جنة عدن ليحرق الارض⁽³²³⁾ وساواه⁽³²⁴⁾ بالبهائم في اغذيته⁽³²⁵⁾
 واكثر حالاته كما قال : وتاكل عشب الصحراء⁽³²⁶⁾ ، وقال ميينا لهذه
 القصة : كان الانسان في كرامة فلم يفهم فائل البهائم ، وتشبه بها⁽³²⁷⁾ فسبحان
 ذي المشية التي لا تدرك غايتها وحكمتها .

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

(313) : ع [اشعيا ٥/٣٥] ، از تفقحه عيني عوريم : ت ج (314) : ع [اشعيا
 ٢٠/٤٢] ، فقوح از نيم ولا يسمع : ت ج . (315) : ع [حزقيال ٢/١٢] اشرعينهم
 لهم لراوت ولاراو : ت ج (316) : ع [ايوب ٢٠/١٤] ، مشنه فنيو وتشلحهو : ت ج
 (317) الوجه : ا ، فنيم : ت ج (318) مشتق : ت ، مشترك : ج (319) واجه : ا ، فنه :
 ت ج (320) جنة عدن : ا ، جن عدن : ت ج (321) كيلا بكيلا : ا ، مده كنجده مده : ت ج
 (322) : ع [التكوين ١٩/٣ ، ١٨] ، وقوص ودردر تصحيح لك كو بزعت اذك و (افيك
 تاكل كم : ج) كو : ت ج (323) : ع [التكوين ٢٣/٣] ، و يشلحهو الله الهيم مجن عدن
 لعبدات هادمه جو : ت ج (324) ساواه : ج ، سواه : ت (325) اغذيته : ت ،
 اغذيته : ج (326) : ع [التكوين ١٢/٤] ، و اكلت ات عشب هسه : ت ج (327) : ع
 [المزمور ١٣/٤٨] ادم ييقر بل يلين نمشل كهيموت ندمو : ت ج (328) الشكل والهيئة : ا ،
 تمونه وتبنييت : ت ج (329) هو — : ج (330) بني : ا ، به : ت ج

وهيئة اعنى شكله مثل التربيع والتدوير والتثليث وغيرها من الاشكال قال :
شكل المسكن وشكل جميع آنيته⁽³³¹⁾ وقال على المثال الذى انت مرأه
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 بوجه.

5

اما تيمونه (الشكل) فانه اسم يقال⁽³³⁷⁾ على ثلاثة معان بتشكيل
 وذلك أنه يقال على صورة الشيء المدركة بالحواس خارج الذهن اعنى شكله
 وتخطيطه وهو قوله: وعملمت تمثالا منحوتا الخ⁽³³⁸⁾ انكم لم تروا صورة⁽³³⁹⁾.

10

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 مرأه 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 يُعابن⁽³⁴⁴⁾ معناه
 وشرحه: وحقيقة الله يدرك.

15

فصل د [٤]

م (١٥ - ب)

اعلم أن رأى، ونظر وحزى⁽³⁴⁵⁾ ، ثلاثة هذه الالفاظ تقع على رؤية
 العين واستعيرت 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 تبنيت همسكن وات تبنيت كل كليو : ت ج (332) : ع
 [الخروج ٢٥ / ٤٠] ، كتبتيم اشراته مرأه بهر : ت ج (333) : ع [التثنية ٤ / ١٧] ، تبنيت
 كل صغيركو : ت ج (334) : ع [حزقيال ٨ / ٢] ، تبنيت : ت ج (335) : ع [الايام
 الاول ٢٨ / ١١] هاولم : ت ج (336) لذلك : ت ، لهذا : ج (337) يقال : ت ، يقع : ج
 (338) : ع [التثنية ٤ / ٢٥] ، عسيم فصل تمونت كل كو : ت ج (339) : ع [التثنية
 ٤ / ١٥] ، كى لارقيم كل تمونه : ت ج (340) من : ت ، فى : ج (341) : ع [ايوب
 ٤ / ١٣] ، بشعقيم محزونوت ليله بتقل كو : ت ج (342) : ع [ايوب ٤ / ١٤] ، يعمد ولا
 اكبر مرأه تمونه لنجد عيني : ت ج (343) صورة : ا ، تمونه : ت ج (344) : ع [التثنية
 ١٢ / ٨] ، وتمونت الله يبيط : ت ج (345) رأى ونظر وحزى : ا ، راه وهييط وحزه : ت ج
 (346) رأى : ا ، راه : ت ج (347) : ع [التكوين ٢٩ / ٢] ، ويرى وهنه بار بسده : ت ج.

وقلبي رأى كثيراً من الحكمة والعلم⁽³⁴⁸⁾ وهذا ادراك عقلي لارؤية عين⁽³⁴⁹⁾،
 وبحسب هذه الاستعارة هو كل لفظ الرؤية⁽³⁵⁰⁾ جاء في الله تعالى مثل قوله
 رأيت الرب⁽⁸⁵¹⁾ يرى له الرب⁽³⁵²⁾ ورأى الله ذلك أنه حسن⁽³⁵³⁾ . ارني
 مجدك⁽³⁵⁴⁾ ، فرأوا اله اسرائيل⁽³⁵⁵⁾ ؛ كل ذلك ادراك عقلي لارؤية عين
 5 بوجه ؛ اذ لا تدرك العين الاجسام⁽³⁵⁶⁾ وفي جهة⁽³⁵⁷⁾ وبعض أعراضه ايضا
 اعنى ألوان الجسم وشكله ونحوها وكذلك هو تعالى لا يدرك بألة كما سيبين.
 وكذلك (نظر) هبيط يقع⁽³⁵⁸⁾ على الالتفات بالعين للشيء : لا تلتفت
 الى ورائك⁽³⁵⁹⁾ ، فالتفت امرأته الى ورائها⁽³⁶⁰⁾ ، وينظر الى الارض⁽³⁶¹⁾ ؛
 واستعير الى التفات الذهن وإقباله على تأمل الشيء حتى يدركه وهو قوله : لم
 10 يرأئما في يعقوب⁽³⁶²⁾ ؛ لان الإثم⁽³⁶³⁾ لا يرى بالعين وكذلك قوله : وينظرون
 الى موسى⁽³⁶⁴⁾ قالوا الحكماء⁽³⁶⁵⁾ عليهم السلام⁽³⁶⁶⁾ ان فيه ايضا هذا المعنى ،
 وانه إخبار عن كونهم يتعقبون⁽³⁶⁷⁾ أفعاله وأقواله ويتاملونها⁽³⁶⁸⁾ ومن
 هذا المعنى قوله : انظر الى السماء⁽³⁶⁹⁾ ، لأن ذلك كان في روى النبوة⁽³⁷⁰⁾ . (١٩٤ - ١) ج
 وعلى هذه الاستعارة هو كل لفظة النظر⁽³⁷¹⁾ جاءت في الله تعالى : (١٦ - ١) م

(348) : ع [الجامعة ١/١٦] ، وليرى راه هربه حكمة ودعت : ت ج . (349) لا رؤية
 عين : ج ، — : ت (350) لفظ الرؤية : ا ، لشون رايه : ت ج (351) : ع [الملوك الثالث
 ١٩/٢٢] ، رأيت الله : ت ج (352) : ع [التكوين ١/١٨] ، ويرى اليوا الله : ت ج
 (353) : ع [التكوين ١/١٠] ، ويرى الله كي طوب : ت ج (354) : ع [الخروج ١٨/٢٣] ،
 هراى نات كبوديك : ت ج (355) : ع [الخروج ١٠/٢٤] ، ويراوات الهى يسرال : ت ج
 (356) الاجسام : ت ، الاجسام : ج (357) جهة : ت ج ، جهته : ن (358) يقع : ت ،
 يقال : ج (359) : ع [التكوين ١٧/١٩] ، ال تبط احريك : ت ج (360) ع [التكوين
 ٢٦/١٩] ، وتبط اشتو ماحريو : ت ج (361) ع [اشعيا ٣٠/٥] ، ونبط لارص : ت ج
 (362) : ع [العدد ٢١/٢٣] ، لاهييط اون يعقب : ت ج (363) : الاثم : ا ، الاون : ت ج
 (364) : ع [الخروج ٨/٣٣] ، وهبيطو احري مشه : ت ج (365) الحكماء : ا ، الحكيم : ت ج
 (366) عليهم السلام : ج ، زل : ت (367) يتعقبون : ت ، يعقبون : ج (368) انظر تنحوما
 كي تشا؛ شوت ربه ، ف ، ٥١ ، قدوشين ٣٢ ب (369) : ع [التكوين ٥/١٥] ، هبط نا هشميه :
 ت ج (370) في رؤى النبوة : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (371) لفظة النظر : ا ، لشون هبطه :

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

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

فصل هـ [٥]

لما اخذ رئيس الفلاسفة في البحث والاستدلال عن امور غامضة جدا
قال معتذرا كلاما معناه: انه لا ينبغي للناظر في كتبه⁽³⁸¹⁾ ان ينسبه فيما يبحث
عنه لقحة او تجاسر⁽³⁸²⁾ وتهجم للكلام⁽³⁸³⁾ في ما لا علم له به، بل ينبغي
ان ينسبه للحرص والاجتهاد في ايجاد وتحصيل اعتقادات صحيحة حسب
مقدرة الإنسان؛ وكذلك نقول نحن إنه ينبغي للانسان ان لا يتهم لهذا
الامر العظيم الجليل من اول وهلة دون ان يروض 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 يستحيى ويكفّ ويقف⁽³⁸⁵⁾ حتى يستنهض أولا أولا؛ وعن هذا المعنى
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 تدركه

ت ج (372) : ع [الخروج ٦/٢] ، لهييط ال هليم : ت ج (373) : ع [العدد ٨/١٢] ،
وتمونه الله يبيط : ت ج (374) : ع [حبقوق ١/١٣] ، وهبط ال عمل لا توكل : ت ج
(375) حزى : ا ، حزه : ت ج (376) : ع [ميخا ٤/١١] ، وتحز بصيون (وتعز نصيون : ج)
عينينو : ت ج (377) : ع [اشعيا ١/١] ، اشر حزه عل 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 هالهم : 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 فنيوك يرا
مهيط ال هالهم : ت ج (387) مضاف : ج

الأعين ، تعالى عن كل نقص علوا كبيرا ، وحمد له . عليه السلام ذلك وافاض 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 مختارى بنى اسرائيل ⁽³⁹²⁾ فانهم تهجموا ومدّوا افكارهم وادركوا ، لكن ادراكا ليس بكامل ، ولذلك قال عنهم : فأروا اله اسرائيل وتحت رجليه الخ ⁽³⁹³⁾ ؛ ولم يقل : فأروا 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 الجسمانية ما ضمن ، 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⁾ ويشغل بتكميل التوطئات وتحصيل المقدمات المطهرة للادراك من نجاسته التي هي ⁽⁴⁰¹⁾ الغلطات وحينئذ يتقدم للحظ (*) الخصرة القدوسية ⁽⁴⁰²⁾ الالهية : ويتقدس ايضا الكهنة الذين يتقدمون الى الرب كيلا يبطش بهم الرب ⁽⁴⁰³⁾

وقد امر سليمان ⁽⁴⁰⁴⁾ بالتحفظ العظيم عندما يروم الانسان الوصول لهذه الدرجة وقال | ممثلا ومحدّرا : 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 ، زال : ت (391) : ا ، هستير فنيواولا لهييط ال هاليم : ت ج (392) : ع [الخروج ١١/٢٤] ، اصييل بنى يسرال : ت ج (393) : ع [الخروج ١٠/٢٤] ، ويراوات الهى يسرال وتحت رجليو وكو : ت ج (394) : ع [الخروج ١٠/٢٤] ، نفس العبارة السابقة] ، (395) كيف رأوا فاذن انما : ت ، ماراوا فاذا كيف انما : ج (396) الهلاك : ا ، البليه : ن ، الكليه : ت ج (397) ناداب : ا ، فذب : ت ج (398) : ا ، اهل موعد : ت ج [انظر الخروج ٧/٢٣] (399) تنحوما بهلوتك ، 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 هكهنيم هنجشيم ال الله يتقدشون يفرص بهم الله : ت ج (404) سليمان : ا ، شلمه : ت ج [كل اسماء الأعلام اليهوديه مكتوبة بالعبرية ونحن كتبنا ها بالعربية ولا نزيد ان نشير الى كتابة كل اسم علم بالعبريه] * كذا .

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

5

فصل و [٦]

رجل وامرأة⁽⁴¹¹⁾ : اسمان موضوعان اولا للرجل و الإمراة ثم
استعيرا لكل ذكر و انثى من سائر انواع الحيوان قال : خذ من جميع البهائم
الظاهرة سبعة سبعة رجلا و زوجة⁽⁴¹²⁾ كأنه قال ذكرا و انثى⁽⁴¹³⁾ ثم استعير
اسم امرأة⁽⁴¹⁴⁾ لكل قصة مهينة 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] ، اشمر رجلك ال بيت هالميم : ت ج (406) : ع [الخروج
١١/٢٤] اصيل بنى يسرال : ت ج (407) : ع [الخروج ١١/٢٤] ، و يمزوات هالميم
و ياكلو و يشتو : ت ج (408) : ع [الخروج ١٠/٢٤] ، و تحت رجلى كعبه كوفسين :
ج ، و تحت رجلىو كعبه لبنت هسفير و كو : ت (409) رؤية أو 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 هبمه هظهركه ينقالك شبهه شبعه ايش و اشتو :
ت ج (413) ذكرا و انثى : ا ، زكر و نقيب : ت ج (414) امرأة : ا ، اشه : ت ج (415) .
ع [الخروج ٣/٢٦] ، حمش هيريموت تهيينه حوروت : ت ج (416) امرأة باختها : ا ، اشه ال
اشتو : ت ج (417) الاخت والاح : ا ، احوت واح : ت ج (418) رجلوا امرأة : ا ،
ايش و اشه : ت ج

فصل ز [٧]

- ولادة⁽⁴¹⁹⁾ : المعنى المفهوم من هذه الكلمة معلوم وهو الولادة ؛
فولدتا له بنين⁽⁴²⁰⁾ . ثم استعير هذا اللفظ لايجاد الامور الطبيعية : من قبل
أن وُلدت الجبال⁽⁴²¹⁾ ؛ واستعير ايضا لمعنى | انبات الارض ما تنبت تشبيها (١٩٤ - ب) ج
5 بالولادة : تنشئ وتنبئ⁽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 بني الغرباء⁽⁴²⁵⁾ يجتزأون⁽⁴²⁶⁾ بآرائهم كما قال ،
يونتن بن عوزيال ، عليه السلام ، في شرح ذلك : ساروا على شرائع الامم
10 [الاجنبية]⁽⁴²⁷⁾ فعلى هذا المعنى ، من علم شخصاً⁽⁴²⁸⁾ امرأما وافاده رأيا
فكأنه اولد ذلك الشخص من حيث هو ذو ذلك الرأى ؛ وبهذا المعنى
تسموا تلاميذ الانبياء ابناء الانبياء⁽⁴²⁹⁾ كما سنبين في اشتراك اسمية « ابن »
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 - ١) م

(419) ولادة : ا ، يولد : ت ج (420) : ع [التثنية ١٥/٢١] ، ويولدو لوبنيم : ت ج
(421) : ع [المزمور ٢/٩٢] ، بطرم هريم يلدو : ت ج (422) : ع [اشعيا ١٠/٥٥] ،
وهوليدو وهصميحه : ت ج (423) : ع [الامثال ١/٢٧] ، كي لا تدع مه يولد يوم :
ت ج (424) : ع [المزمور ١٥/٧] ، ويلد شقر : ت ج (425) : ع [اشعيا ٦/٢] ،
وييلدى نكريم يسفيقو : ت ج (426) يجتزأون : ت ج ، يجتزون : ي ، يكتفون : ن (427) : ا ،
وبنموسى عميا ازلين : ت ج (428) شخصا : ت ، شخص : ج (429) : ا ، بنى هنيييم :
ت ج (430) : ع [التكوين ٢/٥] ، ادم شلشم ومات شنه و بولد بدموتو بصلمو : ت ج
(431) : ا ، صل ادم ودموتو : ت ج (432) : ا ، صل ادم ودموتو : ت ج (433) : ا ،
بصل الهيم و بدموتو : ت ج

- اما شيث فلما علمه وفهمه فكمل الكمال الاساني قيل فيه وولد
على مثاله كصورته^(٤٣١) وقد علمت ان كل من لم تحصل له هذه الصورة
التي بينا 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^(٤٣٥) والروية التي كانت له معدة لحصول الكمال الذي
5 لم يحصل بصرفها 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
منهرا اولد نفوسا^(٤٣٦) يعنون شياطين^(٤٣٧) فلما رضى^(٤٣٨) عنه اولد شبهه
10 اعنى على مثاله كصورته وهو قوله : وعاش ادم مائة وثلاثين سنة وولد
على مثاله كصورته^(٤٣٩)

فصل ح [٨]

- مكان:^(٤٤٠) هذا الاسم اصل وضعه للمكان الخاص والعام ثم ان اللغة
اتسعت فيه وجعلته اسما لمرتبة الشخص ومنزلته اعنى لكماله في امر ما حتى
يقال : فلان في مكان فلان^(٤٤١) في الامر الفلاني ، وقد علمت كثرة استعمال
15 اهل اللغة ذلك في قولهم يسد مكان آبائه وكان يسد مكان آبائه في الحكمة
(١٨ - ب) م او التقوى^(٤٤٢) | وقولهم : ولا يزال الاختلاف قائما^(٤٤٣) يعنى في مرتبتها وعلى

(434) : ا ، ويولد بدموتو كصلمو : ت ج (435) الفكرة : ت ، والفكرة : ج (436) : ا ،
[صيرويم ٢/١٨ ، قارن : بر اشيت ربه ، ٢٠ ، ٢٤] ، كل واتن ماه وشلشيم شبيه ادم بين نزوف
هيه موليد روحوت : ت ج (437) : ا ، شديم : ت ، شهيم : ج (438) رضى : ت ، رضى الله :
ج (439) : ا ، ويحيى ادم شلشيم ومات شنه ويولد بدموتو بصلمو : ت ج (440) : ا ،
مقوم : ت ج (441) : ا ، فلن بمقوم فلوى : ت ج (442) : ا ، قوم ابوتيو وهيه بملا
مقوم ابوتيو بحكمه : ت ، لاتقوم ابوتين بحكمه او بيراه ج (443) : ا ، وعدين محلوفت
بمقومه عومد ت : 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 ولاشبيه كما سيبرهن.

واعلم ان كل اسم نبيّن لك اشتراكه في هذه المقالة فليس الغرض 5 منه التنبيه على ما نذكره في ذلك الفصل فقط ، بل نحن نفتح 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 المتصرفه 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 بيناه 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 مضافا 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 كالمملك 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 السنّي 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 ٢١/٣٣] ، هه مقوم اتي : ت ج (450)
كرسي : 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 مروم مرشون : ت ج

ومن اجل هذا المعنى سميت السماء كرسيه (455) لدلالاتها عند من يعرفها
ويعتبرها على عظمة موجدتها ومحركها ومدبر العالم السفلي بفيض جودها فقال :
هكذا قال الرب السماء عرشى (456) يقول هي تدل على وجودى وعظمتى
وقدرتى كدلالة الكرسى (457) على عظم (458) من (459) : اهل له ، هذا هو الذى
ان يعتقد المحققون لان ثم جسماً يرتفع الاله عليه ، تعالى علوا كبيرا ، انه 5
سيترهن 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 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 ،
قل ذلك يراد بالكرسى (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 امر الله هشيم كساي وكو :
ت ج (457) الكسا : ت ج (458) عظم : ت ج ، مظمة : ن ، عظيم : ي (459) من : ت ج
ن ، - : زى (460) ما : ت ، على ما : ج (461) : ا ، كسا : ت ج (462) : ع [الخروج
١٦/١٧] ، كى يد على كس اى : ت ج (463) يتخيل شئ خارج : ج (464) مخلوقا : ت ،
مخلوق : ج (465) : ا ، كسا : ت ج (466) : ع [مرأى ارميا ١٩/٥] ، انه الله لعولم تشب
كسك لنور دور : ت ج (467) : ا ، بكسا : ت ج (468) شيئا خارجا : ت ، شئ خارج :
ج (469) سيين : ت ، بين : ج

في غرضنا لا غير . فن ذلك نزل و صعد ، النزول والصعود (470) إسبان
 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
 5 والعظمة حتى اذا انحطت منزلة الشخص قيل نزل (474) واذا عات منزله
 في الجلالة قيل صعد (475) قال تعالى : يستعلي 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 هو في اعلى عليين على حقيقة وجود و جلالة
 15 وعظمة ، لا علو مكان ؛ وشاء تعالى (482) ايصال علم منه وافاضة وحى
على بعضنا فعبر بنزول الوحي على النبي او بحلول سكينته في موضع
بالنزول (483) . وعبر بارتفاع تلك حالة النبوة عن الشخص او ازالة
السكينته من الموضع بالرفع (484) . فكل نزلة ورفعة (485) تجدها منسوبة
 للبارى تعالى ؛ انما المراد بها هذا المعنى .

(470) ا ، يرد ومله اليريد والمليه : ت ج (471) : ا ، يرد : ت ج (472) : ا ،
 حله : ت ج (473) من ذلك : ت ج ، منه : ن (474) : ا ، يرد : ت ج (475) : ا ، حله :
 ت ج (176) : ع [التثنية ٤٣/٢٨] ، هجر اشر بقربك يعلد عليك معله واته تردلطة : ت ج
 (477) : ع [التثنية ١/٢٨] ، وننتك الله الهيك عليون عل كل جوي هارص : ت ج (478) :
 ع [الاخبار الاول ٢٥/٢٩] ، ويجدل الله ات شلمه لمعله : ت ج (479) : ا ، معلون نقس
 ولا موردين : ت ج [لمثل شقلم : ف ، و ، م ، د] (480) : ا ، يرد : ت ج (481) :
 ا ، حله : ت ج (482) شاء الله تعالى بماشاء : ت ، شاء الله تعالى : ج ، ويشاء الله تعالى بماشاء : ن
 (483) بنزول : ا ، يريده : ت ج (484) برفع : ا ، بعليه : ت ج (485) نزلة ورفعة :
 ا ، يريده و عليه : 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 يكفى 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
ونبلبل هناك لغتهم⁽⁴⁸⁹⁾ ، فنزّل 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
(٢٠ - 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 [المزور ٥/٨] ، مه انوش كى
تذكرنو و بن ادم كى تفتقدنو : ت ج (488) بالنزول : ا ، بيريد : ت ج (489) : ع [التكوين
٧/١١] ، هيه زده ونبله شم شقم : ت ج (490) : ع [التكوين ٥/١١] ، ويرد الله
لراوت : ت ج (491) : ع [التكوين ٢١/١٨] ، ارده فا واره : ت ج (492) : ع [العدد
١٧/١١] ، ويردنى ودبرق عمك : ت ج (493) : ع [الخروج ٢٠/١٩] ، ويرد الله على هر
سيفي : ت ج (494) : ع [الخروج ١١/١٩] ، يرده الله لعيني كل همم : ت ج (496) : ع
[التكوين ١٣/٣٥] ويعل معلو الهيم : ت ج (495) : ع [التكوين ٢٢/١٧] ، ويعل الهيم معل
ابرمم : ت ج (497) : ع [الخروج ٣/١٩] ، ومشه عله ال هالميم : ت ج (498) : ا ، حله ال
راش همر : ت ج

فصل يا [١١]

جلوس⁽⁴⁹⁹⁾ : اول وضع هذا الاسم في لغتنا للعود : 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⁾ الذي لا يتغير بنحو من انحاء التغير لا تغير ذات⁽⁵¹⁰⁾ ولاله حال
 10 ما غير ذاته ، فيتغير فيها. ولا تتغير نسبته للغير ايضا اذ لا نسبة بينه وبين
 الغير فيتغير في تلك النسبة كما سيبين ؛ وهنا يكمل 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 للسماء في اكثر المواضع لكون السماء هي التي لا تتغير فيها ولا اختلاف ،
 اعني 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] ، وعلى هكهن يوشب
 مل هكسا : ت ج (501) حالات : ت حالة : ج (502) اورشليم : ا ، يروشم : ت ج
 (503) : ع [زكريا ١٠/١٤] ، ورامه ويشبه تحته : ت ج (504) : ع [الزمور ٩/١١٢] ،
 موشيبى عقرت هيت : ت ج (505) الاخير : ت ، الاخر : ج (506) ع [مران ارميا = ايكا
 ١٩/٥] ، انه الله لعولم تشب : ت ج (507) : ع [الزمور ١/١٢٢] ، هيوشب بشيم : ت ج
 (508) : ع [الزمور ٤/٢] ، يشب بشيم : ت ج (509) الثابت : ت ، الدائم الثابت :
 ج (510) لا تغير ذات : ت ، لا بتغير الذات : ج (511) : ع [ملاخي ٦/٣] ، كي ان الله لا شتي .
 ت ج (512) بالجلوس : ا ، يشيه : ت ج

الكائنة الفاسدة قيل عنه⁽⁵¹³⁾ ايضا 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 دورا ؛ وقال | جلس الرب على الطوفان⁽⁵¹⁶⁾ يعنى ان عند تغير حالات الارض وفسادها لم يكن عنده تعالى تغير نسبة ، بل نسبة تلك اليه ، وهو كائن او فاسد ، نسبة واحدة ثابتة مستقرة ، اذ تلك النسبة لانواع الكائنات لا لا شخصها فاعتبر كل لفظة الجلوس⁽⁵¹⁷⁾ تجدها لله ، تجدها بهذا المعنى .

فصل يب [١٢]

القومة⁽⁵¹⁸⁾ : اسم مشترك ، وأحد معانيه القيام الذى هو مقابل 10 الجلوس⁽⁵¹⁹⁾ : لم يقم ولم يتحرك له⁽⁵²⁰⁾ وفيه ايضا معنى ثبات الامر وصحته : ان الرب يحقق كلامه⁽⁵²¹⁾ ، فوجب حقل عفرون⁽⁵²²⁾ ، فقد ثبت البيت الذى فى المدينة⁽⁵²³⁾ ، ويثبت 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 تثبت ما وعدت به من رحمتها⁽⁵²⁸⁾ ، ولما كان المجمع على فعل امر ما ينزع

(513) عته : ت ، ضها : ج (514) : ا ، يشب : ت ج (515) : ع [اشعيا ٢٢/٤٠] ، هيوشب
 حل حوج هارص : ت ج (516) : ع [المزمور ١٠/٢٨] ، الله لمبول يشب : ت ج (517) :
 ا ، لشون يشيبه : ت ج (518) قومة : ا ، قييه : ت ج (519) الجلوس : ا ، يشيبه :
 ت ج (520) : ع [استير ٩/٥] ، لاقم ولازع : ت ج (521) : ع [الملوك الاول
 ٢٣/١] يقم الله ا ت دبرو : ت ج (522) : ع [التكوين ١٧/٢٣] ، ويقم سده عفرون .
 ت ج (523) : ع [الاخبار ٣٠/٢٥] ، وقم هيبث اشير بيمير ت ج (524) : ع [الملوك
 الاول ٢١/٢٤] ، وقه بيدك مملكت يسرال : ت ج (525) : ا ، لشون قييه : ت ج (526)
 ع [المزمور ٦/١١ ، اشعيا ١٠/٣٣] عته اقوم يامر الله . ت ج (527) : ع [المزمور
 ١٤/١٠] ، انه تقوم وترحم بصيون ت ج (528) رحمتها ت ، حرمتها : ج

الى فعله | بالقيام. قيل لكل من ثار لامرما ، انه قام : ان ابني قد اثار على
 عبدى (529) ، واستعير هذا المعنى لنفوذ امر الله على قوم استحقوا العقاب
 لدثارهم : واقوم على بيت يارُ بعام (530) ، ويقوم على بيت الاشرار (531) ،
 وقد يكون قوله : الآن اقوم (532) من هذا المعنى ؛ وكذلك ستقوم وترحم
 5 بصهيون (533) يعني تقوم على اعدائها : (534) ؛ ومن هذا المعنى جاءت
 نصوص كثيرة ، لأن ثم قياماً او قعوداً (535) - تعالى الله عن ذلك (536) -
 قالوا عليهم السلام (537) : لا يوجد في العالم العلوي جلوس ولا وقوف (538) ،
 لان الوقوف (539) يحيى بمعنى القيام (540).

فصل يج [١٣]

10 الوقوف (541) : اسم مشترك يكون بمعنى القيام والوقوف : حين
 منثال بين يدي فرعون (542) ؛ لو ان موسى وصموئيل وقفا (543) ، وهو
 واقف اما مهم (544) ، ويكون بمعنى النكول والكف : وتوقفوا فلم يجيبوا
 من بعد (545) ، كم توقفت الولادة (546) ، ويكون بمعنى الثبات والبقاء :
 ليدوما اياماً كثيرة (547) ، وامكنك القيام (548) ، بقي طعمه فيه (549) ،

(529) : ع [الملوك الاول : ٨/٢٢] ، كي هقيم بني ات عبدى عل : ت ج (530) : ع
 [عاموس ٩/٧] ، وقمى عل بيت يربعم : ت ج (531) : ع [اشعيا ٢/٣١] ، وقم عل بيت
 مرعيم : ت ج (532) الآن اقوم : ا ، عته اقوم : ت ج (533) : ا ، تقوم ترحم صيون : ت ج
 (534) : ا ، تقوم عل اوييه : ت ج (535) قياما او قعودا : ج ، قيام او قعود : ت (536)
 تعالى الله عن ذلك : ن ، تعالى : ت ، لاله : ج (537) عليه السلام ت ، عل ليس : ج (538) :
 ا ، اين لمعه لا عميده ولا يشيبه : ت ج [حجيجه ١/١٥] (539) : ا ، عمد : ت ج (540) :
 ا ، قم : ت ج (541) : ا ، عميده : ت ج (542) : ع [التكوين ٤٦/٤١] ، بسلو لفتى فرعه :
 ت ج (543) : ع [ارميا ١/١٥] ، ام يعمد شته وشموال : ت ج (544) : ع [التكوين
 ٨/١٨] وهو عومد عليهم : ت ج (545) : [ايوب ١٦/٢٢] ، عمدولا عنوهود : ت ج
 (546) : ع [التكوين ٣٥/٢٩] ، تعمد ملدت : ت ج (547) : ع [ارميا ١٤/٢٢] ، لمن
 يعمد يميم ربيم : ت ج (548) [الخروج ٢٣/١٨] ، ويكلت عمد : ت ج (549) : ع [ارميا
 ١١/٤٨] ، عمد طعمو بو . ت ج

ثبت وبنى ولم يتعبر: وعدله دائم 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 اعنى مسباته؛ وسيبين ذلك
 عند ذكر اشتراك رجل⁽⁵⁵³⁾. ومن هذا المعنى قوله له تعالى: وانت فقف
هنا عندي⁽⁵⁵⁴⁾، وانا قائم بين الرب وبينكم⁽⁵⁵⁵⁾.

فصل يد [١٤]

م (١ - ٢٢)

اشترك ادم هو اسم ادم الاول⁽⁵⁵⁶⁾ مشتق كما جاء النص انه مشتق
 من ادمه ويكون اسم النوع: لا تحل روحى على الانسان⁽⁵⁵⁷⁾ من يرى روح
بنى البشر⁽⁵⁵⁸⁾ فليس للانسان فضل على البهيمة⁽⁵⁵⁹⁾، ويكون اسماً للجمهور
 10 اعنى 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 فالمعنى⁽⁵⁶⁴⁾
 واحد كما علمت في جميع تصاريدها، وهذا الاسم مشترك قد يكون بمعنى
 15 القيام والانتصاب: وقفت اخته من بعيد⁽⁵⁶⁵⁾ قام ملوك الارض⁽⁵⁶⁶⁾ خرجوا

(550) : ع [المزمور ١١١/٣]، وصدقتم عدت لعدت: ت ج (551) : ا، عميده: ت ج (552):
 ع [زكريا ٤/١٤]، وعمدو رجليو بيوم ههوا عل هر هزيتيم: ت ج (553) انظر الفصل الاق
 28 (554) : ع [التثنية ٣١/٥]، واتهفه عمد عمدي: ت ج (555) : ع [التثنية ٥/٥]،
 انكى عمد بين ادنى وبينكم: ت ج (556) : ا، هراشون: ت ج (557) : [التكوين ٣/٦]،
 لايدون روحى بادم: ت ج (558) : ع [الجامعة ٢١/٣]، ومى يودع روح بنى هادم: ت ج
 (559) : ع [الجامعة ١٩/٣]، وموتر هادم من هبمه اين: ت ج (560) : ع [المزمور
 ٣/٤٨]، جم بنى ادم جم بنى ايش: ت ج (561) : ع [التكوين ٢/٦]، ويراوبنى هالميم ات
 بنوت هادم: ت ج (562) : ع [المزمور ٧/٨١]، اكن كادم تموتون: ت ج (563) اختلفت:
 ت، اختلفا: ج (564) فالمعنى: 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 ماجاء من هذا الاسم في حق البارى فهو من هذا المعنى واذن الرب واقف على السلم⁽⁵⁶⁹⁾ ، ثابت باق عليه اعنى على السلم الذى طرفه الاول فى السماء وطرفه الاخر فى الارض ، وفيه يتساق ويطلع كل 15 من يطلع حتى يدرك من عليه ضرورة اذ هو ثابت باق على رأس السلم.

وبيّن هوان قولى هنا عليه هو على حسب هذا المثل المضروب وملائكة | الله⁽⁵⁷⁰⁾ الانبياء الذين قيل فيهم بيان : وبعث ملاكاً⁽⁵⁷¹⁾ ، (٢٢ - ب) م وصعد ملاك الرب من الجلجال الى موضع الباكين⁽⁵⁷²⁾ ، وما احكم قوله صاعدون ونازلون ، الصعود قبل النزول⁽⁵⁷³⁾ ، لان بعد الصعود⁽⁵⁷⁴⁾ 10 والوصول الى درج معلومة من السلم النزول بما تلقى من الامر لتدبير اهل الارض وتعليمهم الذى عن ذلك يكفى بالنزول⁽⁵⁷⁵⁾ كما بينا⁽⁵⁷⁶⁾ ؛ 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⁾ معناهما واحد فى هذا الغرض وقد قال : ها انا قائم امامك 15 هناك على الصخرة فى حوريب⁽⁵³⁰⁾.

(567) : ع [العدد ٢٧/١٦] ، يصابو نصيب : ت ج (568) : ع [الزمور ١١٨/٨٩]
 دبرك نصب بشيم : ت ج (569) : ع [التكوين ١٤/٢٨] ، وهه الله نصب عليو : ت ج (570)
 ا ، وملاكي الهيم : ت ج (571) : ع [العدد ١٦/٢٠] ، ويشلح ملاك : ت ج (572) : ع
 [القضاة ١/٢] ، ويمل ملاك الله من هيكيم : ت ج (573) : ا ، هوليم ويودريم عليه قبل
 اليريده : ت ج (574) : ا ، عليه : ت ج (575) : ا ، باليريده : ت ج (576) فى الفصل
 السابق ، ١٠ (577) : ا ، نصب عايو : ت ج (578) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ونصبه على
 هصور : ت ج (579) : ا ، نصب و عمد : ت ج (580) : ع [الخروج ٦/١٧] ، هنى عمد لفنيك
 شم على 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) الذي تقطع منه حجارة المعادن : انظروا الى الصخر الذي
5 نُحِتِم (585) ثم استعير من هذا المعنى (586) الاخير هذا الاسم لاصل كل
شيء ومبدئه ، ولذلك قال بعد قوله : انظروا الى الصخر الذي نُحِتِم (585)
انظروا الى ابراهيم ابيك الخ (587) كأنه شرح أن الصخر (588) الذي نُحِتِم (589)
منه هو ابراهيم ابوكم (590) فافتقوا اثره ودينوا بدينه وتخلقوا بخلقه (591) اذ
طبيعة المعدن يلزم ان تكون موجودة في ما اقتطع منه وبحسب هذا المعنى
10 م (١ - ٢٣) الاخير تسمى الله تعالى صخرا (592) اذ هو المبدء | والسبب الفاعل لكل
ما سواه وقيل : الصخر الكامل الصنيع (593) الصخر الذي ولدك (549) صخرهم
باعهم (595) ليس صخرة كالتينا (596) ، صخرة الدهور (597) ، قف على
الصخرة (598) ، اعتمد واثبت على اعتبار كونه تعالى مبدءا فهو المدخل الذي
تصل منه اليه كما بينا (599) في قوله له : هوذا عندي موضع (600) .

(581) : ا ، صور : ت ج (582) : ع [الخروج ١٧ / ٦] ، وهكيت بصور : ت ج (583) :
ع [يشوع ٥ / ٢] ، حربوت صوريم : ت ج (584) المعدن : ت ، المعادن : ج (585) :
ع [اشعيا ٥١ / ١] ، هيطوال صور حصبت : ت ج (586) المعنى : ت ، الموضع : ج (585) نفس
العبارة السابقة (587) : ع [اشعيا ٥١ / ٢] ، هيطوال ابرهم ابيكم : ت ج (588) : ا ،
الصور : ت ج (589) : ا ، حصبت : ت ج (590) : ا ، ابرهم ابيكم : ت ج (591)
بخلقه : ت ، باخلقه : ج (592) : ا ، صور : ت ج (593) : ع [التثنية ٢٢ / ٤] ، هصور
تيم فملو : ت ج (594) : ع [التثنية ٣٢ / ١٨] ، صوريلدك تشي : ت ج (595) : ع [التثنية
٣٠ / ٢٢] ، صورم مكرم : ت ج (596) [الملوك الاول ٢ / ٢] ، واين صور كالهنو : ت ج
(597) : ع [اشعيا ٢٦ / ٤] ، صورعوليم : ت ج (598) : ع [الخروج ٢٣ / ٢١] ، ونصبت
حل هصور : ت ج (599) : انظر الفصل ٨ ، (600) : ع [الخروج ٢٣ / ٢١] ، هته
مقوم ان : ت ج

فصل يز [١٧]

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

فصل يح [١٨]

- قرب ومس وتقدم⁽⁶⁰³⁾: هذه الثلاثة أسماء، اعني القرب والمس
 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 يجمعه برأيت بشنيم: ت ج (602) به: ن، بنا: ت ج (603):
 ا، قرب ونجم ونجش: ت ج (604): ا، قريبه ونجيمه ونجيشه: ت ج (605): اتصال:
 ج-: ت (606) شبه: ت، شبه: ج (607) القرب: ا، قريبه: ت ج (608): ع
 الخروج [١٩/٣٢]، كاشر قرب ال همعته: ت ج

ولما قرب فرعون⁽⁶⁰⁹⁾ ، والمسّة⁽⁶¹⁰⁾ معناها الاول: دنو⁽⁶¹¹⁾ جسم بجسم؛
ومست رجلية⁽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 و دنو ادراك لادنو مكان، قال: من التقدم⁽⁶¹⁶⁾
5 في معنى اتصال العلم: فان قضاءها بلغ الى السموات⁽⁶¹⁷⁾ وقيل من القرب: ⁽⁶¹⁸⁾
واى امر صعب عليكم فارفعوه الى⁽⁶¹⁹⁾ ، كأنه يقول: تعلمونى به. فقد
استعمل فى اعلام بمعلوم، وقيل من التقدم⁽⁶²⁰⁾ : فتقدم ابراهيم وقال،⁽⁶²¹⁾
وهو كان فى حال الوحي والسبات النبوى كما سيبين⁽⁶²²⁾ : ان الشعب
يتقرب الى⁽⁶²³⁾ بفيه ويكرمى بشفتيه.

10 فكل لفظة من القرب والتقدم⁽⁶²⁴⁾ تجدها جاءت فى كتب النبوة
(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 فى هذه المقالة، فلا هو تعالى
يدنو ولا يقرب من شئ، ولا شئ من الأشياء يقرب منه أو يدنوه تعالى؛
اذ بارتفاع الجسمانية يرتفع المكان ويبطل كل قرب ودنو أو بعد أو
اتصال أو انفصال أو تماس⁽⁶²⁵⁾ أو تال. وما اراك تشك ولا يلبس عليك 15

(609) : ع [الخروج ١٤/١٠] ، وفرعه هقريب : ت ج (610) : ا ، والنجيمه : ت ج
(611) دنو: ت ، هنو: ج (612) : ع [الخروج ٤/٢٥] ، ونجع رجليو : ت ج (613) :
[اشعيا ٦/٧] ويجمع عل فى : ت ج (614) التقدم : ا ، نجيشه : ت ج (615) : ع [التكوين
٤٤/١٨] ، ويجمع اليويوده : ت ج (616) التقدم : ا ، النجيمه : ت ج (617) ع [ارميا
٥١/٩] ، كى نجع ال هشميم مشفته : ت ج (618) القرب : ا ، القريبه : ت ج (619) :
ع [التثنيه ١/١٧] ، و هدير اشر يقشه مكم تقرييون الى : ت ج (620) : ا ، النجيشه ت ج
(621) : ع [التكوين ١٨/٢٣] ، ويجيش ابرهم و يامر: ت ج (622) انظر الجزء الاول ،
الفصل ٢١ ، والجزء الثانى ، الفصل ٤١ ، (623) : ع [اشعيا ٢٨/١٣] ، يدركى نجيشه عم
هزه بفيو و بشفتيو : ت ج (624) : ا ، لشون قريبه اونجيشه : ت ج (625) تماس :
ت ، تمام : ج

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

فحسن لي القرب من الله (628)، أن هذه كلها قرب علم اعنى إدراك علمي

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 في موسى، وتقدم (632)، انه يقرب من الموضوع من الجبل الذي حل فيه

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

بين كون الشخص في 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 في فصل من فصول هذه المقالة (635) كيف هو التفاضل

في الإدراك. اما قوله: امسس الجبال فتصير دخانا (636) يعنى به أوصل

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

به وكذلك المسة (638) وما يتصرف منها تعتبرها في كل مكان بحسبه فتارة

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

15 الامر الذي لم يكن يدركه قبل قد قرب من شيء 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 [المزور ٧٢/٢٨] ، قربت الهيم لي

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

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

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

ت ، دنا : ج (635) فياياتى الفصل ، ٦٠ (636) : ع [المزمور ١٤٤/٥] ، جمع بهريم

ويعسنو : ت ج (637) : ع [ايوب ٥/٢] ، وجع ال عصمو : ت ج (638) المسه : ا ،

النجيمه : ت ج

فصل يط [١٩]

- ملاً⁽⁶³⁹⁾ هذا اسم مشترك يستعمله اهل اللغة في جسم يحل في جسم فيملأه :
 وملاّت جرتها⁽⁶⁴¹⁾ ملاً الغمّر لواحد⁽⁶⁴²⁾ ، وهذا كثير ؛ ويستعمل في معنى
 انقضاء زمان ما مقدر وتمامه : كملت ايامها⁽⁶⁴³⁾ وكملت له اربعون يوماً⁽⁶⁴⁴⁾
 5 ويستعمل في معنى الكمال في الفضيلة والغاية فيها : وامتلأ من بركة
الرب⁽⁶⁴⁵⁾ وملاّ قلوبها حكمة⁽⁶⁴⁶⁾ وكان ممتلئاً حكمة وفيها ومعرفة⁽⁶⁴⁷⁾ ومن
هذا المعنى قيل : الارض كلها مملوءة من مجده⁽⁶⁴⁸⁾ معناه⁽⁶⁴⁹⁾ جميع الارض تشهد
بكماله اى تدل عليه وكذلك قوله : وملاّ مجد الرب المسكن⁽⁶⁵⁰⁾ ، وكل
لفظة ملآن⁽⁶⁵¹⁾ تجدها منسوبة لله فهى من هذا المعنى لأن ثم جسم [ا] يملأ
 10 مكانا الآن تريد تجعل مجد الرب⁽⁶⁵²⁾ النور المخلوق الذى يُسمّى مجداً⁽⁶⁵³⁾
 (١٩٦ - ب) ج : في كل | موضع⁽⁶⁵⁴⁾ وهو الذى ملاً 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 : فارتفع التابوت عن الأرض⁽⁶⁵⁸⁾ وهذا
 15 م من المعنى | الاول وقال : رفعت المختار من الشعب⁽⁶⁵⁹⁾ من اجل أنى

(639) : ا ، ملا : ت ج [الكلمة مشتركة بين العبرية والعبرية] (640) هذا : ت ، هو : ج
 (641) : ع [التكوين ١٦/٢٤] ، وتلاكده : ت ج (642) : ع [الخروج ٢٢/١٦] عبارة موسى
 بن ميمون لا توافق نص العهد العتيق تماماً ، ملوا همومر لاحد : ت ج (643) : ع [التكوين
 ٢٤/٢٥] ، ويملويهميه : ت ج (644) : ع [التكوين ٣/٥٠] ويملو لو اربعيم يوم : ت ج
 (645) : ع [التثنية ٢٣/٣٣] ، وملا بركت الله : ت ج (646) : ع [الخروج ٣٥/٢٥] ، 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 كبودو : ت ج (649) معناه : ت ،
 ومعناه : ج (650) : ع [الخروج ٣٥/٤٠] ، وكبود الله ملاات همشكن : 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 همشكن : ت ج (656) ضير : ت ، ظير : ج (657) : ،
 رام : ت ج (658) : ع [التكوين ١٧/٧] ، وترم هتبه ملل هارص : ت ج (659) : ع [الزمور
 ٢٠/٨٩] ، هريموت بحورهمم : 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 ارتفع
 على السموات⁽⁶⁶³⁾ وكذلك الحمل⁽⁶⁶⁴⁾ يكون بمعنى رفعة المكان وبمعنى رفعة
 المنزلة ووفور الحظ : وحملوا ميرتهم على حميرهم⁽⁶⁶⁵⁾ من المعنى الاول
 5 ومثله كثير فى معنى الحمل والتقلان لنا رفعة فى الموضع ومن المعنى الثانى :
 ويرتفع ملكه⁽⁶⁶⁶⁾ ورفعهم وحملهم⁽⁶⁶⁷⁾ فما بالكما تترفعان⁽⁶⁶⁸⁾ فكل لفظه
 حمل⁽⁶⁶⁹⁾ جاءت منسوبة لله تعالى هى من هذا المعنى الاخير⁽⁶⁷⁰⁾ : ارتفع يا ديتان
 الارض⁽⁶⁷¹⁾ هكذا قال العلى الرفيع⁽⁶⁷²⁾ رفعة وجلالة⁽⁶⁷³⁾ وعزة، لاعلو مكان
 ولعل يشكل عليك قولى رفعة منزلة وجلالة وعزة، فتقول كيف نجعل
 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] ، اعن اشهر يموتيك من هعفر : ت ج (661) :
 ع [الملوك الاول ٧/١٤] ، يعن اشهر يموتيك متوك همم : ت ج (662) : ا ، اهرمه : ت ج
 (663) : ع [المزمور ٦/٥٦] ، رومه عل هشيم الهيم : ت ج (664) : ا ، نسا : ت ج (665) :
 ع [التكوين ٢٦/٤٢] ، ويساوات شيرم : ت ج (666) : ع [العدد ٧/٢٧] ، وتساملكتو :
 ت ج (667) : ع [اشعيا ٩/٦٣] ونيطلم [+ ويزشام : ت] : ت ج (668) :
 [العدد ٣/١٦] ، ومدوع تنسا و : ت ج (669) : ا ، لشون نسيا : ت ج 670 الاخير :
 ت ، الاخر : ج (671) : ع [المزمور ٢/٩٣] ، هنشاشوفظ هارص : ت ج (672) :
 ع [اشعيا ١٧/٥٧] ، كه امرم ونسا : ت ج (673) وجلالة : ت ، جلالة : ج ن (674)
 الجود : ت ، الوجود : ج (675) : ا ، رم ونسا : ت ج

فصل كا [٢١]

- عبر: معناه الاول هو بمعنى العبور في العربي وهو انتقال جسم في مكان
 (٢٥-ب) م ومثاله الاول لحركة الحيوان على بعد ماستقيم وهو يقدمهم⁽⁶⁷⁶⁾، مرّ امام
 الشعب⁽⁶⁷⁷⁾ وهذا كثير. ثم استعير لامتداد الأصوات في الهواء: ان يُنَادَى
 في المحلة⁽⁶⁷⁸⁾، اسمع أنكم تبعثون شعب الرب على المعصية⁽⁶⁷⁹⁾ ثم استعير لحلول
 5 النور والسكينة التي يراها الانبياء بمرآى النبوة⁽⁶⁸⁰⁾ قال: اذا تنوردخان
 ومشعل نار سائر بين تلك القطع⁽⁶⁸¹⁾، وكان ذلك بمرآى النبوة⁽⁶⁸⁰⁾ لان
 أول القصة قال: وقع سبات على ابراهيم الخ.⁽⁶⁸²⁾ وبحسب هذه الاستعارة
 قيل: وانا اجتاز في ارض مصر⁽⁶⁸³⁾ وكل ماشابهه وقد استعير ايضا لمن
 10 فعل فعلا ما وافرط فيه وتجاوز حده قال: كرجل غلبته الخمر⁽⁶⁸⁴⁾، وقد
 استعير أيضا لمن تخطى قصدا ما وقصد قصدا آخر وغاية أخرى: ولعله
 عرض له عارض⁽⁶⁸⁵⁾، وبحسب هذه الاستعارة هو عندي قوله: ومر الرب
 قدامه⁽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 بمعرض
 15 الاساطير⁽⁶⁹¹⁾، ليس هذا موضعها لكنه تقوية ما لرأينا فيكون ضمير:
 وجهه [يعود إليه] تبارك وتقدس⁽⁶⁹²⁾. وبيان ذلك بحسب ما أراه:

(676) : ع [التكوين ٣/٣٣]، وهو عبر لفنيهم: ت ج (677): ع [الخروج ٥/١٧] ،
 عبور لفتى همم هزه : ت ج . (678) : ع [الخروج ٦/٣٦] ، ويميرو قول بهجته : ت ج
 (679) : ع [الملوك الاول ٢٤/٢] ، اشرانكي شمع معبريم عم الله : ت ج (680) : ا ،
 بمراه هنبواه : ت ج (681) : ع [التكوين ١٧/١٥] ، وهنه تنورعشن ولفيد اشر اش عبر بين
 هجزريم هاله : ت ج . (682) : ع [التكوين ١٢/١٥] ، و تردمه نغله عل ابرم : ت ج
 (683) : ع [الخروج ١٢/١٢] ، وعبرني بارص مصرم : ت ج (684) : ع [ارميا
 ٩/٢٣] ، كجبر عبرو بين : ت ج (685) : ع [الملوك الاول ٢٦/٢٠] ، وهو ايره محصى
 لمبيرو : ت ج (686) : ع [الخروج ٦/٣٤] ، ويمبر ادنى عل فنيو : ت ج (687) : ا ،
 فنيو : ت ج (688) جعله : ت ج ، جعلوه : ن . (689) : ا ، الحكيم : ت ج (690)
 [راثن هشه 2/١٧] (691) الاساطير : ا ، هجدوت : ت ج (692) : ا ، فنيو ضمير [هقودش
 برك هوا : ت] : ت ج

- ويبدولي⁽⁶⁹³⁾ أن موسى عليه السلام طلب إدراكاً ما وهو الذي كنى⁽⁶⁹⁴⁾ عنه برؤية الوجه (*) في قوله: وجهي لا يرى⁽⁶⁹⁵⁾ وُعد بإدراك دون ما طلب، وهو الذي كنى⁽⁶⁹⁴⁾ عنه برؤية الوراثة⁽⁶⁹⁶⁾ في قوله: فتنظر قفاي⁽⁶⁹⁷⁾ وقد نبهنا على هذا المعنى في «مشنة التوراة»⁽⁶⁹⁸⁾ فقال: هنا إن الله تعالى حجب
- 5 عنه ذلك الإدراك المكنى عنه بوجه⁽⁶⁹⁹⁾، وتجاوزه لمعنى آخر| اعنى معرفة (٢٦ - ١) م
- الأفعال المنسوبة له تعالى التي يظن بها أنها صفات متعددة كما سنبين⁽⁷⁰⁰⁾ وقولي حجب عنه، اريد به أن ذلك الإدراك محبوب ممنوع بطبيعته، وأن كل انسان كامل عند اتصال عقله بذلك الذي في طبعه أن يدرك، ويروم إدراكاً آخر وراءه، قد يخل إدراكه أو يهلك كما سيبين في فصل من
- 10 فصول هذه المقالة⁽⁷⁰¹⁾، الا ان تصحبه⁽⁷⁰²⁾ معونة الهية كما قال: واظلمك بيدي حتى اجتاز⁽⁷⁰³⁾، اما التعبير⁽⁷⁰⁴⁾ فجرى على محتاده في هذه الأمور وذلك أن كل أمر يجده منسوباً لله ويلحقه تجسيم أولواحق التجسيم فيقدره بحذف المضاف ويجعل تلك النسبة لأمر مضاف لله محذوف قال في قوله: واذا الرب واقف عليه⁽⁷⁰⁵⁾، مجد الرب علاه⁽⁷⁰⁶⁾، وقال
- 15 في قوله: ينظر الرب بيني وبينك⁽⁷⁰⁷⁾، تشهد كلمة الرب بيني وبينك⁽⁷⁰⁸⁾، وعلى هذا اطرده شرحه عليه السلام. وكذلك فعل في قوله: ومر الرب قدامه⁽⁷⁰⁹⁾، إن الرب قد جعل سكينته تعبر قدامه وقال⁽⁷¹⁰⁾، فيكون⁽⁷¹¹⁾ الشيء الذي عبر عنده مخلوقاً⁽⁷¹²⁾ بلاشك وجعل ضمير: قدامه⁽⁷¹³⁾ عائدا الى

(693) ل : ت ، الى : ج (694) كنى : ت ، يكنى : ج (*) : ا ، برأيت فني : ت ج (695) : [الخروج ٢٣/٢٣] ، وفقى لا يراو : ت ج (696) : ا ، برأيت احور : ت ج (697) : ع [الخروج ٢٣/٢٣] ، ورأيت ات احري : ت ج (698) : [اسس التوراة : ف ، ا ، ي] (699) : ا ، ب فني : ت ج (700) فيما يأتي ، الفصل ، هـ (701) فيما يأتي ، الفصل ، ٣٢ (702) تصحبه : ت ج ، تصيح به : ن (703) : [الخروج ٢٢/٢٣] ، وشكيتي كني عليك حد هبري : ت ج (704) : ا ، الترجوم : ت ج (705) : [التكوين ١٣/٢٨] ، وهه الله نصب عليو : ت ج (706) : ا . يقراد ادني معتد علوهي : ت ج (707) : [التكوين ٤٩/٣١] ، يصف ادني بيني وبينك : ت ج (708) : ا ، يسك ميمراد ادني بيني وبينك : ت ج (709) : ع [الخروج ٤ ٦/٣] ، ويعبر الله حل فنيو : ت ج (710) : ا ، واهبر الله شكينته حل افوهي وقرا : ت ج (711) فيكون : ت ، في كون : ج (712) مخلوقا : ت ، مخلوق : ج (713) قدامه : ا ، فنيو : ت ج

سيدنا موسى (+) (714) ويكون شرح على قدامه (714) ، بمحضره كما قال :
فتقدمته 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 بد من تقدير (720) مضاف محذوف كما يفعل

(٢٦ - ب) م انقولوس دائما ، | فتارة يجعل ذلك المحذوف المجد (721) وتارة يجعله سكينه (722)

وتارة يجعله قولاً (723) ، بحسب كل موضع . فإننا نحن أيضا نجعل المضاف المحذوف

هذا صوتاً (724) ، ويكون التقدير وعبر صوت الرب من أمامه ونادى (725) ،

10 وقدينا استعارة اللغة العبر للصور (726) ، ونادوا فى المحلة (727) ويكون

الصوت (728) هو الذى نادى (729) ، ولا تستبعد كون المناداة (730) منسوبة

للصوت (731) .

فان بهذه الالفاظ بعينها جاءت العبارة عن خطابه تعالى لموسى قال :

يسمع الصوت مخاطباً له (732) فكما نسب الخطاب للصوت (733) كذلك (734)

15 نسب هنا النداء للصوت (735) . وقد جاء مثل هذا ببيان اعنى نسبة الخطاب

و النداء للصوت (736) ، قال : صوت قائل : ناد فقال ماذا انادى (737)

فيكون الشرح بحسب هذا التقدير هكذا وعبر صوت من قبل الله بمحضره

(+) : ا ، مشه رينيو : ت ج (714) : ا ، حل فنيو : ت ج (715) ؛ ع [التكوين
٢٠/٢٢] ، وتعبير همنحه على فنيو : ت ج (716) المتهود : ا ، هجر : ت ، - : ج (717)
عليه السلام : ج ، زل : ت (718) ؛ ع [الخروج ٢٢/٢٣] ، وهيه بمبور كبودى : ت ج
(++) : ا ، الكبود : ت ج (719) : ا ، عد عبرى ويعبر الله : ت ج (720) تقدير : ت ج ،
تقرير : ن (721) : ا ، يقرا : ت ج (722) : ا ، شكينه : ت ج (723) : ا ، ميمرا :
ت ج (724) : ا ، قول : ت ج . (725) : ا ، ويمبر قول ادنى فنيو ويقرا : ت ج
(726) : ا ، للقول عبره : ت ج (727) ؛ ع [الخروج ٦/٣٦] ، ويمبير وقول بمحبه :
ت ج (728) : ا ، القول : ت ج . (انرا) : ا ، قرا : ت ج (730) : ا ، القرياه :
ت ج (731) : ت : ا ، القول : ت ج (732) ؛ ع [الممد ٨٩/٧] ، ويشمع ات هقول
مدر اليو : ت ج (733) : ا ، الدبور للقول : ت ج (734) كذلك : ت ، فكذلك : ج (735) :
ا ، القرياه للقول : ت ج (736) : ا ، الاميره والقرياه للقول : ت ج (737) ؛ ع [اشعيا
٦/٤٠] ، اوامر قرا وامر مه 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 في ما نحن بسبيله ، ولك أن تختار أى الاعتقادات شئت .
- 5 اما أن يكون ذلك المقام العظيم كله مرآى النبوة⁽⁷³⁹⁾ ، بلاشك و الروم كله إدراكات عقلية⁽⁷⁴⁰⁾ الذى طلب ، والذى امتنع ، والذى أدرك الكل ، عقلى لاحس فيه ، كما تأولنا اولا 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 في 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 لاتعتقد 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 ، الجئمة :⁽⁷⁴⁶⁾ فى اللسان العبرانى موضوعة لمحى 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 ، ادنى ادنى : ت (739) : ا ، مرآه نبواه : ت ج (740) عقلية : ت ، عقله : ج (741) : ا ، بمرآه نبواه : ت ج (742) : ع [التكوين ١٥ / ١٧] ، وهنه تنور هشن ولغيد اش اشهر : ت ج (743) : ا ، القول : ت ج (744) : ا ، عبر حل 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 لغنى همم : ت ج (746) : ا ، باليباه : ت ج (747) : ع [التكوين ٢٧ / ٢٥] ، با احيك بمرمه : ت ج (748) : ع [التكوين ٢٦ / ٤٢] ويا يوسف هيته : ت ج

- الأرض⁽⁷⁴⁹⁾. واستعير هذا الاسم لحلول الأمر الذي ليس بجسم أصلا : حتى
 إذا تم قولك نكرمك⁽⁷⁵⁰⁾. مما هو آت عليك⁽⁷⁵¹⁾، حتى إنه استعير لإعدام ما:
غشيني الشر⁽⁷⁵²⁾، وغشيني الديجور⁽⁷⁵²⁾. وبحسب هذه الاستعارة التي
 استعير لما ليس بجسم أصلا استعير أيضا للبارى عز وجل إما لحلول أمره
 أو لحلول سكينته. وبحسب هذه الاستعارة قيل : هأنا آت اليك في ظلمة
الغمام⁽⁷⁵³⁾، لأن الرب اله إسرائيل قد دخل منه⁽⁷⁵⁴⁾. وكل ما شابه ذلك
 معناه حلول سكينته: ويأتي الرب إلّهي وجميع القديسين معك⁽⁷⁵⁵⁾. حلول
 م (٢٧-ب) أمره أو ثبات⁽⁷⁵⁶⁾ مواعيده التي وعد بها على يد انبيائه وهو قوله : جميع
القديسين معك⁽⁷⁵⁷⁾ كأنه يقول : يأتي خطاب الرب الّهي على يد جميع
 10 القديسين معك⁽⁷⁶⁸⁾ خطابا⁽⁷⁵⁹⁾ لإسرائيل⁽⁷⁶⁰⁾

فصل كج [٢٣]

- الخروج⁽⁷⁶¹⁾ مقابل المحي⁽⁷⁶²⁾، استعمل هذا الاسم في 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
 امر ليس بجسم أصلا : خرجت الكلمة من فم الملك⁽⁷⁶⁵⁾، لان خبر الملكة 15

(749) : ع [الخروج ٢٤/١٢] ، كي قبواو ال ها رص : ت ج (750) : ع [القضاة
 ١٧/١٣] ، كي يوا دبرك وكبد نوك : ت ج (751) ع [اشعيا ١٥/٤٧] ، ما شرييوار
 عليك : ت ج (752) : ع [ايوب ٢٦/٣٠] ويا رع ويا اقل : ت ج (753) : ع
 [الخروج ٩/١٩] ، انكي با اليك بعج همنن : ت ج (754) ع [حزقيال ٢/٤٤] اي الله الهى
 يسرال با بو : ت ج (755) : ع [زكريا ٥/١٤] ، وبا الله الهى كل قدشيم عمك : ت ج
 (756) او ثبات : ت ن ، اي ثبات : ج ي (757) : ا ، كل قدشيم عمك : ت ج
 (758) : ا ، وبادبر الله الهى على يدى كل قدشيم عمك : ت ج (759) خطابا : ت ج ،
 خطاب : ن (760) : ا ، ليسرال : ت ج (761) : ا ، اليسياه : ت ج (762) : ا ، اليياه :
 ت ج (763) : ع [التكوين ٤/٤٤] هم يصاوات هعير : ت ج (764) : ع [الخروج
 ٦/٢٢] ، كي تصلا اش . ت ج (765) : ع [استير ٨/٧] ، هدبر يصا مفي ملك : ت ج

- سينتهى⁽⁷⁶⁶⁾، يعني نفوذ الامر، لأنها من صهيون تخرج الشريعة⁽⁷⁶⁷⁾. وكذلك:
- وإذا اشرفت الشمس على الأرض⁽⁷⁶⁸⁾، اعني ظهور الضياء و بحسب هذه الاستعارة كل لفظة خروج⁽⁷⁶⁹⁾ جاءت منسوبة له تعالى: هوذا الرب يخرج من مكانه⁽⁷⁷⁰⁾، يظهر امره المستور الآن عنا اعني حدوث ما يحدث بعد أن لم يكن، إذ كل حادث من قبله تعالى ينسب لامره: بكلمة الرب صنعت السموات و بروح فيه كل جنودها⁽⁷⁷¹⁾ تشبيها بالأفعال الصادرة عن الملوك التي آلتهم في 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⁾
- 10 فقال: أمضى وأرجع الى موضعي⁽⁷⁷⁶⁾ المعنى ارتفاع السكنة⁽⁷⁷⁷⁾ التي كانت (٢٨-١) م فيما بيننا منا التي تبعها عدم المعذرة بنا كما قال متواعدا: وأحجب وجهي عنهم فيصيرون مأكلا⁽⁷⁷⁸⁾، لانه اذا عدت العناية ساب وبقبي هدفا لكل ماعسى ان يعرض ويتفق، فيكون خيره وشره بحسب الاتفاق وما اشدّ هذا التواعد وعنه كنى بقوله: امضى وارجع الى موضعي⁽⁷⁷⁶⁾
- 15

(766) : ع [استير ١/١٧] ، كي يصا دبر ملكه : ت ج (767) : ع [اشعيا ٣/٢] ، كي مصيون تصا توره : ت ج (768) : ع [التكوين ٢٣/١٩] هشمش يصا عل عارض : ت ج (769) : ا ، كل لشون يصياه : ت ج (770) : ع [اشعيا ٢٦/٢١] ، هه الله يوصا بمقومو : ت ج (771) : ع [المزمور ٦/٢٢] ، بد بر الله شميم نعو و بروح فيو كل صيام كو : ت ج (772) فيما ياتي ، الفصل ، ٦٥ (773) : ا ، يصياه : ت ج (774) : ع [اشعيا ٢٦ / ٢١] ، هه الله يصا بمقومو : ت ج (775) : ا ، شيبه : ت ج (776) : ع [هوشع ٥ / ١٥] ، الكه واشوبه ال مقوى : ت ج

فصل كد [٢٤]

- السيرة⁽⁷⁷⁹⁾ ايضا من جملة الاسماء الموضوعه لحركات مخصوصة من
 (١٩٧-ب) ج حركات | الحيوان : ومضى يعقوب في طريقه⁽⁷⁸⁰⁾ ، وهذا كثير. وقد
 استعير هذا اللم لامتداد الاجسام التي هي اللف 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⁾ ففيه
 المعنيان جميعا اعني معنى رفع العناية المكنى عنه بالتولية ومعنى انتشار الامر 15

(777) : ا الشكينة : ت ج (778) : ع [التثنية ١٧/٣١] ، وهترق قى مهم وهيه
 لا كل : ت ج (779) السيرة : ا ، الهليكة : ت ج (780) : ع [التكوين ١/٣٢] ،
 ويعقب ملك لدركو : ت ج (781) : ع [التكوين ٥/٨] ، وهميم هيو هلوك وحسور :
 ت ج (782) : ع [الخروج ٩/٢٣] ، وتهلك اش ارضه : ت ج (783) : ع [ارميا
 ٢٢/٤٦] قوله كنعش يلك : ت ج (784) : ع [التكوين ٨/٣] ، قول الله الهيم متهلك
 بجن : 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 ، بهتت فقيم : ت ج (790) : ع [التثنية ١٨/٣١] وانكى
 هتر استير قى : ت ج (791) : ا ، بالهليكة : ت ج (792) : ع [العدد ٩/١٢] ،
 ويحراف ادنى م ويلك : 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 طريقه⁽⁷⁹⁷⁾، الرب آلهم
تبعون⁽⁷⁹⁸⁾ هلموا لنسلك في نور الرب⁽⁷⁹⁹⁾

فصل كه [٢٥]

5 السكن⁽⁸⁰⁰⁾ معلوم ان معنى هذا الفعل السكن: وهو مقيم عند بلوطات
 ممرا⁽⁸⁰¹⁾ إذ كان اسرائيل ساكنا⁽⁸⁰²⁾، وهذا هو العلوم 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 بلاشك واستعير ذلك لما ليس بحيوان، بل لكل امر ثبت
 10 ولزم شيئا آخر، فيقال فيه ايضا لفظ السكون⁽⁸⁰³⁾ ولولم يكن الشيء
 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
 سكينته او عنايته في | أى موضع دامت فيه أو لكل امر دامت به العناية فليل: (٢٩ — ١) م

(793) : ا، المرون اف : ت ج (794) : ا، هلك : ت ج (795) : ع [المدد
 ١٢ / ١٠] ، مصورعت كشج : ت ج (796) : ا، لشون هليكه : ت ج (797) : ع
 [التثنية ٩ / ٢٨] وهلكت بدركيو : ت ج (798) : ع [التثنية ١٣ / ٤] ، اخرى الله
 الميكم تلكو : ت ج (799) : ع [اشعيا ٥ / ٢] ، لكو ونلكه باور الله : ت ج
 (800) : ا، سكن : ت ج (801) : ع [التكوين ١٤ / ١٣] اشكن بالني ممرا : ت ج
 (802) : ع [التكوين ٢٢ / ٣٥] ، ويهي بشكن بسرال : ت ج (803) : ا، لشون شكينه :
 ت ج (804) : ع [ايوب ٥ / ٣] ، تشكن هليوخته : ت ج (805) : ا، العنته : ت ج

وحل مجدُّ الربِّ (806) ، واسكن فيها بين بني اسرائيل (807) ، و رضوان
المتجلى في العليَّة (808) . وكل ما جاء من هذا الفعل منسوباً لله هو بمعنى
دوام سكينته اعنى نوره المخلوق في موضع او دوام العناية بامر ما ، كل
موضع بحسبه .

5 فصل كو [٢٦]

قد علمت قولتهم الجامعة لأنواع التأويلات كلها المتعلقة بهذا الفن
وهو قولهم : عبرت عنها التوراة بلسان بني آدم (809) ، معنى ذلك ان كل
ما يمكن الناس اجمع فهمه وتصوره باول فكرة هو الذي اوجب لله تعالى ،
فلذلك وُصف بأوصاف تدل على الجسمانية ليدل عليه أنه تعالى موجود إذ
لا يدرك الجمهور باول وهلة وجودا الالجسم خاصة وما ليس بجسم او
10 موجود في 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
15 ذلك . وكل ما يظن الجمهور أنه كمال ، وُصف به . وان كان ذلك إنما
هو كمال بالاضافة اليه . أما اليه تعالى فتلك التي نظنها كلها كمالات هي غاية
النقص لكن لو تخيلوا عدم ذلك الكمال الانساني منه تعالى ، لكان عندهم
نقصا (810) في حقه .

وانت تعلم أن الحركة هي من كمال الحيوان وضرورية له في كماله ،
فكما هو مفتقر للأكل والشرب لتعويض ما تحلل ، كذلك هو مفتقر
20 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 كجود الله : ت ج (807) : ع [الخروج
٤٥ / ٢٩] ، وشكنى بتوك ببى يسرائيل : ت ج (808) : ع [التثنية ٢٢ / ١٦] ، ورسون
شكنى سته : ت ج (809) : ١ ، دبره توراه كلشون ببى آدم : ت ج [انظر : بيا موت ،
١٧١ من التلمود] (810) نقصا : ت ، نقص : ج

بني آدم⁽⁸¹¹⁾ اعنى الخيال الجمهورى كان الاكل والشرب عندهم نقصا في حق الله، والحركة ليست بنقص في حقه، وان كانت الحركة إنما ألجا إليها الافتقار وقد تبرهن أن كل متحرك فذو عظم، منقسم بلاشك وسيبرهن كونه تعالى ليس بذى عظيم، فلا توجد له حركة ولا يوصف أيضا بسكون، إذ لا يوصف بسكون إلا من شأنه⁽⁸¹²⁾ ان يتحرك.

فكل هذه الاسماء الدالة على أنواع الحركات الحيوانية كلها وصف بها تعالى على الجهة التي قلنا كما يوصف بالحياة، إذ الحركة عرض لازم للحيوان، ولا ريب ان مع ارتفاع الجسمية يرتفع جميع ذلك اعنى: نزل، وصعد، وسار و انتصب و وقف، و دار، و جلس، و وسكن، و خرج، و جاء، و عبر⁽⁸¹³⁾، وكل ما شابه ذلك. وهذا الأمر، التطويل فيه | (١٩٨-١) ج

10 فضل^{*} إلا من أجل ما ألفته 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 - ٣٠)

فصل كز [٢٧]

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

(811) : ا ، لشون بنى ادم : ت ج (812) من شأنه : ت ج ، ما من شأنه : ن ، ما شأنه : ي (813) : ا ، يرد وعله وهلك ونصب وعمد وسبب ويشب وشكن ويمساوبا وعبر : ت ج (*) اخذوا ، : ت ، اكلوا : ج (814) المتهود : ا ، هجر : ت ج (815) اعنى : ت ج ، اعنى : ن (816) : ا ، شكينة : ت ج (817) : ا ، ترجم : ت ج (818) : ع [الخروج ١٩/٢٠] ، يرد الله : ت ج (819) : ع [الخروج ١٩/٢٠] ، يتجل الله ويرد الله : ت ج (820) ويتجل الله : ج ، واتجل ادنى : ت (821) : ا ، ونحت (ادنى) : ت ج

أَنْزَلَ الْآنَ وَأَرَى⁽⁸²²⁾ [ب] اتجلى الآن 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 أيضا 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 أول القول إنه كان ليلا في الحلم⁽⁸²⁷⁾ فلم يستشنع انقولوس ان
 يحكى القول الذى قيل : ليلا في الحلم⁽⁸²⁷⁾ بنضه وهو الصحيح ، لأن هذا وصف
 ما قيل ، لا وصف قصة جرت مثل : ونزل الرب على جبل سيناء⁽⁸²⁸⁾ الذى
 هو وصف ما حدث في الامور الوجودية ، ولذلك كنى عنه بالتجلى ونفى عنه 10
 ما يدل على وجود حركة والأمر الخيالية اعنى حكاية ما قيل له إبقاؤه
 (٣٠ - ب) بحسبه وهذا عجيب . ومن هنا تنبه أن | فرقا كبيرا بين ما يقال فيه في الحلم
 أو في الحلم ليلا⁽⁸²⁹⁾ ، وبين ما يقال فيه شبح ورؤيا⁽⁸³⁰⁾ ، وبين ما يقال
 فيه مطلقا ويكون كلام الرب الى قائلا أو وقال الى الرب⁽⁸³¹⁾ ويمكن
 أيضا عندى أن يكون انقولوس تأول الله⁽⁸³²⁾ المقول هنا ملاكا⁽⁸³³⁾ ولذلك 15
 لم يكره ان يقول فيه اذهب معك الى مصر⁽⁸²⁵⁾ ولا تستشنع كونه

(822) : ع [التكوين ١٨ / ٢١] اُردّه ناواراه : ت ج (823) : ا ، اتجلى كمن واحزى :
 ت ج (824) : ع [التكوين ٤٦ / ٤] ، انكى ارد عمك مصرجه : ت ج (825) : ا ، انا اشوب
 عمك لمصرم : ت ج (826) : ع [التكوين ٤٦ / ٤ - ٢] ويا مر الهيم ليشرال بمرات هليله
 ويا مر يعقب يعقب ويا مر انكى هال وكو . انكى ارد عمك معصريمه : ت ج (827) ايلافى الحلم :
 ا ، بمرات هليله : ت ، — : ج (828) : ع [الخروج ١٩ / ٢١] ، ويرد ادنى على
 هر سني : ت ج (829) : ا ، بمخوم او بمرات هليله : ت ج (830) : ا ، بمخزه و بمره : ت ج
 (831) وى دبر ادنى الى لامر او ويا مر ادنى الى : ت ج (832) : ا ، الهيم : ت ج
 (833) ملاكا : ت ، ملاك : ج [الملاك فى العبرية هو نفس الملك فى العربية ولم نتصرف فيه]

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

5 ولا شك أن يعقوب نذر لله لا للملاك ؛ لكن هذا مطرد في أقاويل الانبياء ، اعني حكاية الأمور التي يقولها لهم الملاك عن الله بلفظ خطاب الله لهم ، وهي كلها بحذف المضاف كأنه يقول : انا رسول اله ابيك انا رسول الله المتجلى لك في بيت ايل⁽⁸³⁹⁾ ونحو هذه. وسياتي في النبوة ومراتها وفي الملائكة كلهم كثير بحسب غرض هذه المقالة⁽⁸⁴⁰⁾.

فصل كح [٢٨]

10

رِجْلٌ : اسم مشترك هو اسم الرِجْل : رجلا برجل⁽⁸⁴¹⁾ ويقع ايضا في معنى التبع : اخرج أنت وجميع الشعب الذين في عقبك⁽⁸⁴²⁾ ، معناه التابعون لك ، ويقع ايضا بمعنى السببية : وباركك الرب لرجلي⁽⁸⁴³⁾ بسببى اى من أجل أن الأمر الذى هو | من أجل شئ ما ، فذلك الشئ سبب للأمر وهذا كثير (٣١ - ١) م

15 الاستعمال : في رِجْلِ الماشية التي امامى و في رِجْلِ الاولاد⁽⁸⁴⁴⁾ فقوله :

(834) : ا ، 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] ، ويا مر الى ملاك هال هاليم بعلوم يعقب واومر هنى : ت ج (838) : ع [التكوين ١٣/٣١] ، انكى هال تبيت ال يشر مشحت شم مصبه اشر نذرت لى شم نذر : ت ج (839) : ا ، انكى شلوح الهى ابيك انكى شلوح هال هنجله 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] ، صا اته وكل همم اشر برجليك : ت ج (843) : ع [التكوين ٣٠/ ٣٠] ، و يبرك ادى اتك لرجل : ت ج (844) : ع [التكوين ١٤/ ٢٣] ، لرجل هلاكه ولرجل هيلدم : ت ج

وتقف رجلاه في ذلك اليوم على جبل الزيتون⁽⁸⁴⁵⁾ ، يريد به ثبات اسبابه
اعني العجائب التي تظهر حينئذ في ذلك المواضع⁽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 : وتحت رجله شبه صنعة من بلاط سمجوني⁽⁸⁵⁰⁾ ، فتأويل
انقلوس فيه ما قد علمت أنه جعل ضمير رجله⁽⁸⁵¹⁾ عائدا⁽⁸⁵⁴⁾ الى
الكرسي⁽⁸⁵³⁾ فقال: وتحت كرسي مجده⁽⁸⁵⁴⁾ وافهم ثم تعجب من بعد
انقلوس عن التجسيم ، وكل ما يؤدي اليه ولو بأ بعد طريق. لأنه لم يقل:
وتحت كرسية⁽⁸⁵⁵⁾ ، لأنه إن نسب الكرسي⁽⁸⁵⁶⁾ له على المعنى المفهوم 10
اولا، 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 سكينته على عرش مجده ،⁽⁸⁶⁰⁾
وهكذا نجد على لسان جميع الامة عرش المجد⁽⁸⁶¹⁾ . وقد نخرجنا عن غرض
الفصل لشيء سيتبين⁽⁸⁶²⁾ في فصول أخرى وارجع الى غرض الفصل . 15
أما تأويل انقلوس ، فقد علمته لكنه غاية الأمر أنه نفى التجسيم
ولم يبين لنا اي شيء ادركوا⁽⁸⁶³⁾ ولا هذا المثل اي شيء يراد به . وكذلك

(845) : ع [زكريا ٤ / ١] ، وعمدو رجليو بيوم هموا هل هر هزيتيم : ت ج
(846) المواضع : ج ، المواضع : ت (+) التأويل : ت ، التأويل : ج (847) يوناتان : ا ،
يونتن : ت ج (848) : ا ، ويتجلى بيجورتيه بيوما هموا هل طور زيتيا : ت ج (849) :
ا ، جبورتيه : ت ج (850) : ع [الخروج ٢٤ / ١٠] تحت رجليو كعسة لبنت مفير : ت ج
(851) : ا ، رجليو : ت ج (852) عائدا : ت ، عائد : ج (853) : ا ، الكسا : ت ج
(854) : ا ، وتحوت كورسي يقريه : ت ج (855) وتحت كرسية : ا ، وتحوت كورسيه :
ت ج (856) : ا ، الكسا : ت ج (857) : ا ، الكسا ليقريه : ت ج (858) : ا ،
للسكينة : ت ج (859) : ع [الخروج ١٧ / ١٦] ، ترحوم كي يد عل كس يه : ت ج
(860) : ا ، من قدم الما دشكتنيه هل كورسي يقرا : ت ج (861) : ا ، كسا هكبود :
ت ج (862) سيتبين : ت ، بتين : 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 امر 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 يُلِمُّ⁽⁸⁶⁷⁾ بهذا المعنى .

أما نحن بحسب غرض هذه⁽⁸⁶⁸⁾ المقالة ، فلا بد لي أن أتأول شيئا
و أقول إن قوله : تحت رجله⁽⁸⁶⁹⁾ ، يريد به من سببه ومن أجله كما بينا ،
والذي أدركوه هو حقيقة المادة الأولى التي هي من قبله تعالى وهو سبب
وجودها. وتأمّل 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 أبدا بذاتها ، منفعة بالعرض كما تبين في الكتب الطبيعية.
ولذلك قال عنها كصنع⁽⁸⁷⁴⁾ ، راما حجرة الياقوت⁽⁸⁷⁵⁾ فهي عبارة عن

الشفّاف ، لاعن اللون الأبيض ، لأن بياض البلور ليس بلون أبيض بل
15 شفّاف فقط ، والشفّاف ليس هو لونا كما برهن في الكتب الطبيعية ،

لأنه لو كان لونا ، لما أوري الألوان كلها من خلفه وقبيلتها. فلما كان
الجسم المشفّاف عادم الألوان⁽⁸⁷⁶⁾ كلها ، لذلك يقبّل الألوان كلها

بالتعاقب. وهذا شبه المادة الأولى التي هي باعتبار حقيقتها عادمة الصور

كلها؛ ولذلك هي قابلة للصور كلها بالتعاقب، فكان | ادراكهم اذاً المادة (٣٢-١) م
20 الأولى ونسبتها لله لكونها⁽⁸⁷⁷⁾ اول مخلوقاته الموجبة الكون و الفساد وهو
مبدعها. وسياتي 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 ، كعسه لبنت هفير : ت ج (871) : ا ، كلبنت مفير : ت ج (872) :
ا ، معسه : ت ج (873) ابدا : ت ج ، زبرا بذاتها : ن (874) : ا ، كعسه : ت ج
(875) : ا ، لبنت مفير : ت ج (876) حادم الالوان : ت ، عادما للالوان : 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 هي ايضا بالحقيقة تحت السماء المسمى الكرسى ⁽⁸⁸⁰⁾ كما تقدم وما نهى على هذا التأويل الغريب وايجاد هذا المعنى الا قوله وجدتها لربّي ⁽⁸⁸¹⁾ البعزر بن هورقانوس ، ستسمعها في بعض فصول هذه المقالة ⁽⁸⁸²⁾ . والقصد كله من كل عاقل نقي 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 في أيامه ⁽⁸⁸⁶⁾ لم يعضبه : من غمه ¹⁰ على داود ⁽⁸⁸⁷⁾ غضب من اجله وهو اسم الخلاف والعصيان : تمردوا وحزنوا روح القدس ⁽⁸⁸⁸⁾ ، واخطوره في القفر ⁽⁸⁸⁹⁾ ، هل في سبيل سوء ⁽⁸⁹⁰⁾ ، في النهار كله يعرقلون امورى ⁽⁸⁹¹⁾ . وبحسب المعنى ⁽⁸⁹²⁾ الثاني أو الثالث قيل : وتأسف في قلبه ⁽⁸⁹³⁾ .

اما بحسب المعنى الثاني فتأويله أن الله غضب عليهم لسوء فعلهم .

فاما قوله : في قلبه ⁽⁸⁹⁴⁾ وكذلك قوله في قصة نوح : وقال الرب ¹⁵ في نفسه ⁽⁸⁹⁵⁾ : فاسمع معناه ، وذلك أن المعنى الذي يقال عنه في

(879) : ا ، وتحوت كورسى يقريه : ت ج (880) : ا ، الكسا : ت ج (881) : ا ، لربى : ت ج (882) الجزء الثاني الفصل ٢٦ (883) جمل : ج اجمال : ت ، اجعل : ن (885) : ع [التكوين ٣ / ١٦] ، بعصب قلدى بنيم : ت ج (886) : ع [الملوك الاول ١ / ٦] ، ولا عصبو ابيو ميميو : ت ج (887) : ع [الملوك الاول ٢٠ / ٣٤] ، كى نعصب ال دويد : ت ج (888) : ع [اشعيا ٦٣ / ١٠] ، مرو وعصبوات روح قدشو : ت ج (889) : ع [المزمور ٧٨ / ٤٠] ، يعصيو هوا بيشيمون : ت ج (890) : ع [المزمور ١٣٨ / ٢٤] ، ام درك عصب بي : ت ج (891) : ع [المزمور ٥٥ / ٦] ، كل هيوم دبرى يعصبو : ت ج (892) المعنى : ت ، هذا المعنى : ج (893) : [التكوين ٦ / ٦] ، ويتعصب ال لبوت : ت ج (894) : ا ، ال لبوت : ت ج ، (895) : ع [التكوين ٨ / ٢١] ، نخ ويا مرالله ال لبوت : 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 يقُلْه لنبى في ذلك الوقت الذى نفذ فيه ذلك الفعل ، بحسب الإرادة يقال عنه : وقال الرب في نفسه ⁽⁸⁹⁵⁾ : تشبيهاً بذلك المعنى الانسانى على اطراد تكلمت التوراة بلسان 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 تواعدهم بالهلاك . قيل عنهم إن الله غضب عليهم في قلبه ⁽⁹⁰⁰⁾ وكذلك إرادته بأن لا يكون الطوفان ⁽⁹⁰¹⁾ لم يقُلْ حينئذ لنبى : مرّ وأخبرهم بكذا. فلذلك قيل : في قلبه ⁽⁹⁰²⁾ . وأما قوله : تأسف في قلبه ⁽⁹⁰³⁾ بحسب المعنى الثالث 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 (٣٣ - ١) م استعير لفظ الأكل ⁽⁹⁰⁷⁾ لكل تلاف وكل إيادة ، وبالجملة لكل خلع صورة :

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

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

5 وبالجملة للادراكات العقلية التي يدوم بها بقاء الصورة الانسانية
 على اكمل الحالات كدوام الجسم بالغذاء | على احسن حالاته: هلموا ابتاعوا
 واكلوا⁽⁹¹⁵⁾ ، اسمعوا لي سماعا واكلوا الطيب⁽⁹¹⁶⁾ ، الاكثر من أكل
 العسل غير صالح⁽⁹¹⁷⁾ ، يا بُنَيَّ ! كُلِّ العسلَ فإنه لذيذ؛ كُلِّ الشَّهْدَ
 فإنه حلو في حلقك . كذلك معرفة الحكمة لنفسك⁽⁹¹⁸⁾.

10 وهذا الاستعمال ايضا كثير في كلام الحكماء⁽⁹¹⁹⁾ اعني الكناية عن العلم
 بالأكل : تعال كُلِّ لِحما دسما في بيت لِرَبِّي⁽⁹²⁰⁾ ؛ وقالوا : كلِّ ما كل
 ومشرب وارد في هذا الكتاب ليس هو الانحكمة⁽⁹²¹⁾ . وفي بعض
 <النسخ التوراة ، وكذلك كثير تسميتهم العلم ماء : ايها العطاش جميعا
 هلموا الى المياه⁽⁹²²⁾ ، و مما⁽⁹²³⁾ كثر هذا الاستعمال في اللغة و فشا حتى
 صار كأنه الوضع الاول ، استعمل ايضا لفظ الجوع والعطش في عدم
 العلم و الإدراك : أُرسِلَ فيها الجوع على الارض لا الجوع الى الخبز ولا

(908) : ع [الاحبار ٢٦ / ٢٨] ، اكله اترككم ارض اوبيكم : ت ج (909) : ع
 [العدد ١٣ / ٢٣] ، ارض اكلت يوشبيه : ت ج . (910) : ع [اشعيا ١ / ٢٠] ، حرب تاكلو :
 ت ج (911) : ع [الملوك الثاني ٢ / ٢٦] ، اكل حرب : ت ، - : ج (912) : ع [العدد
 ١١ / ١] ، وتعبتم اش الله وتاكل بقصه همحنه : ت ج (913) : ع [التثنيه ٤ / ٢٤] ، اش اوكله
 هوا : ت ج (914) : ا ، لشون اكيه : ت ج (*) التعلم : ت ، التعليم : ج (915) : ع
 [اشعيا ٥٥ / ١] ، لكوشبرو واكلو : ت ج (916) : ع [اشعيا ٥٥ / ٢] ، شمو شمو الى واكلو
 طوب : ت ج (917) : ع [الامثال ٢٥ / ٢٦] ، اكل د بش هربوت لاطوب : ت ج (918) : ع
 [الامثال ٢٤ / ١٣-١٤] اكل بي دبش كي طوب ونوفت متوق عل حكيك كن دعه حكه لنفشك :
 ت ج (919) الحكماء : ا ، الحكيم : ت ج (920) : ا ، [ابياترا ١٢٢١] ، تا اكلو بمرأ
 شتا بي ربا : ت ج (921) : ا ، كل اكيه وشقيه هاموره بسفرزه اينه الاحكه : ت ج [قهلت
 ربه] (922) : ع [اشعيا ٥٥ / ١] ، هوى كل صما لكوليم : ت ج (923) و ما : ت ج ، و ما : ج

العطش الى الماء بل الى استماع كلمات الرب⁽⁹²⁴⁾ ظمئت نفسي الى الله الى الاله الحي⁽⁹²⁵⁾ . وهذا كثير وترجم يوناتان بن عازياثيل عليه السلام : وتستقون المياه من ينابيع الخلاص مبتهجين⁽⁹²⁶⁾ . قال : ألا تتقبلون العلم بفرح من نخبة الصديقين⁽⁹²⁷⁾ . فتأمل | تأويله ماء⁽⁹²⁸⁾ إنه علم يتال في تلك (٣٣-ب) م

5 الايام وجعل عيوننا⁽⁹²⁹⁾ : مثل عيون الجماعة⁽⁹³⁰⁾ اعنى 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 يدرك 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 مثلا قويا على شيل قنطارين فليس هو قويا 15 على شيل عشرة، وتفاضل اشخاص النوع في هذه الإدراكات الحسية وسائر القوى البدنية بين واضح لجميع الناس، لكنه له حد وليس الامر مارا الى اى بعد اتفق ، واى قدر اتفق.

كذلك الحكم بعينه في الإدراكات العقلية الإنسانية يتفاضل اشخاص النوع فيها تفاضلا عظيما. وهذا ايضا بين واضح جدا لاهل العلم ، حتى ان معنى ما يستنبطه شخص من نظره بنفسه وشخص اخر لا يقدر أن (٣٤-ا) م

(924) : ع [عاموس ١١/٨] ، وشلحى رعب بارص لارعب اللحم ولاصما لميم كي ام لشمع ات دبر الله : ت ج (925) : ع [المزمور ٣/٤١] ، صماء نفشى لالهيم لالحي : ت ج (926) : ع [اشميا ٢/١٢] ، وشابتم ميم بششون معيني هيشوهه : ت ج (927) : ا ، و تقبلون الفن حدث بحدوامبحيرى صديقيا : ت ج (928) ماء : ا ، ميم : ت ج (929) عيوننا : ا ، معيني : ت ج (930) : ع [المدد ٢٤/١٥] معيني هعهه : ت ج . (931) : ا ، مبحيرى صديقيا : ت ج (932) : ا ، ايشوهه : ت ج (933) : ا ، الفوق : 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 ايضاً 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 عظيمًا وتسلط العقل على 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 طريقاً يعلم به حقيقة الأمر، وليس في قوة العقل الانساني أن ياتي على ذلك ببرهان، لأن كل شيء علمت حقيقته ببرهان لا اختلاف فيه ولا مجاذبة ولا مما نعمة الامن جاهل يعاند العناد الذي يسمى العناد البرهاني ، كما تجد أقواماً يعاندون⁽⁹³⁵⁾ في كرية الارض وكون الفلك 15 مستديراً ونحو ذلك. فهؤلاء لا مدخل لهم في هذا الغرض . وهذه الامور التي وقعت فيها هذه الحيرة كثيرة جداً 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 ما هو عليه .

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

(935) يماندون : ج، حاندوا : ت ،

(936) الصادان : ت، الصاديقن :

و الثالث : جهل المدرك و قصوره عن إدراك ما يمكن إدراكه ،
هكذا ذكر الاسكندر.

5 وفي ازمئتنا (937) سبب رابع : لم يذكره لانه لم يكن عندهم وهو
الإلف والتربية ، لأن للانسان بطبيعته محبة ما ألفه ، والميل نحوه حتى أنك
تري أهل البادية على ما هم عليه من الشعث و عدم اللذات و ضيقة
الاقوات (938) يكرهون المدن ولايستلذون بلذاتها ، و يُؤثرون الحالات
السيئة المعتادة على الحالات الصالحة الغير معتادة ، فلا تستريح انفسهم
لسكن (939) القصور ولا للباس الحرير ولا للتنعم بالحمام والادهان والأطياب.
كذلك يحدث للانسان في الآراء التي ألفها ورُبّي عليها من المحبة والحماية (940)
10 لها و الاستيحاش | مما سواها .
(١٩٩-ب) ج

و بحسب هذا السبب ايضا ، يعنى الانسان عن إدراك الحقائق و يميل
نحو معتاداته ، كما اعترى الجمهور في التجسيم وفي أمور كثيرة التّيهة ، كما
نبيّن 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 الذي قلناه من قصور العقل الانساني ، وكونه له حد يقف (941)
عنده ، هو قول قيل بحسب الشريعة ، بل هو أمر قد قالته الفلاسفة
و أدركته حق 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 يأتي بعده .

(937) ازمئتنا : ت ، ازماننا : ج (938) الاقوات : ت ، الاوقات : ج (939)
لسكن . ت ، لسكون : ج (940) الحماية : ت ج ، الحياء : ن (941) يقف . ت ، وقف : ج

فصل لب [٣٢]

- اعلم يا أيها الناظر في مقالتي أنه يعترى في الإدراكات العقلية، من حيث لها تعلق^١ بالمادة، شيء شبيه بما يعترى للإدراكات الحسية. وذلك أنك إذا 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 دقيقا جدا أو نقشا دقيقا، ليس في قوتك إدراكه، فاستكرهت نظرك على تحقيقه، فليس يضعف بصرك عن ذلك الذي لا تقدر عليه فقط، بل ويضعف أيضا عن ما في قوتك أن تدركه، ويكفل^٢ نظرك ولا تبصر ما كنت قادرا على إدراكه قبل التحديق والتكلف.
- 10 وكذلك يجد كل ناظر في علم ما حاله في حال التفكير، فإنه إن أنعم⁽⁹⁴²⁾ في التفكير وتكلف كل خاطرة يتبدل ولا يفهم حينئذ، ولو ما شأنه أن يفهم؛ | ٣٥ - 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 بان تعتقد البرهان في ما لم يتبرهن، ولا تبادر وتدفع وتقطع بالتكذيب لكل ما لم يتبرهن نقيضه، ولا تروم إدراك ما لا تقدر على إدراكه فتكون قد 15 حصلت على الكمال الانساني، وتكون في درجة الرب⁽⁹⁴³⁾ عاقبيا عليه السلام الذي: دخل بسلام وخرج بسلام⁽⁹⁴⁴⁾، عند نظره في هذه الأمور الآتية.
- وان رمت إدراكا فوق ادراكك أو بادرت لتكذيب الأمور التي لم يتبرهن نقيضها أو هي ممكنة ولو بأبعد إمكان لحقت بأليشاع آخر⁽⁹⁴⁵⁾.
- 20 وما هو أن لا تكون كاملا فقط، بل تصير أنقص كل ناقص، ويحدث لك حينئذ تغليب⁽⁹⁴⁷⁾ الخيالات، والميل نحو النقص والردائل والشور

(942) أنعم : ت ج ، آمن : ن (943) الرب عاقبيا : ا ، رغبته : ت ج (944) : ا ، نكنس بشلوم ويصا بشلوم : ت ج [حجيجه ٢ / ١٤] (945) باليشاع آخر : ا ، باليشاع آخر : ت ج (946) تغليب . ت ، تجلي : ج (947) عند ضعف : ت ، ضعف : ج

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

5 عليهم السلام مثلاً على أليشاع آخر⁽⁹⁴⁵⁾ .

وما اعجب هذا المثل ! لأنه شبه العلم بالأكل كما قلنا⁽⁹⁵⁰⁾ ، وذكر ألدّ
الأطعمة وهو العسل. والعسل بطبيعته إذا أكثر منه هرع المعدة وقياً ، فكأنه
يقول إن طبيعة هذا الإدراك مع جلالاته وعظمتها وما فيه من الكمال | ان (٣٦ - ١) م

لم يوقف فيه عند حده ويُسار فيه بتحفظ ، انعكس لنقص مثل أكل العسل
10 الذي ان أكل بقدر فقد اغتذى واستلذ وان زاد ذهب الجميع. لم يقل
لئلا تكتظ و تشمز منه ، بل⁽⁹⁵¹⁾ قال فتتقياً⁽⁹⁵²⁾ . و الى هذا المعنى

أيضاً أشار بقوله : الاكثر من أكل العسل غير صالح الخ⁽⁹⁵³⁾ . و اليه

أشار بقوله : لاتكن حكماً فوق ما ينبغي لئلا تكون في وحشة⁽⁹⁵⁴⁾ .

و الى هذا أشار بقوله : احترز لقدمك اذا اقبلت الى بيت الله الخ⁽⁹⁵⁵⁾ ،

15 و الى هذا أشار 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 ، المرضا : ت (949) : ع [الامثال ١٦/٢٥] ، ديش مصات اقول

ديك فن تشبهنو وهقاتو : ت ج (950) الفصل السابق ٣٠ . (951) : ا ، فن تشبهنو وقصت

بو : ت ج (952) : ا ، وهقاتو : ت ج (953) : ا ، اقول ديش هربوت لا طوب : ت ج

(954) : ع [الجامعة ١٧/٧] ، ولا تتحكم يوتر له تشوم : ت ج (955) : ع [الجامعة

١٧/٤] ، شورجلك كاشر تلك ال بيت هالميم وكو : ت ج (956) داود : ا ، دود : ت ،

دويد : ج (957) : ع [الزمور ١/١٣١] لاهلكتي بجدولت وبنفلاوت بنى : ت ج

ولاشغل لك بالعجائب⁽⁹⁵⁸⁾ يريد أنك لا تجيل عقلك إلا في ما يمكن الانسان ادراكه. اما الامر الذي⁽⁹⁵⁹⁾ ليس في طبيعة الانسان إدراكه فلا شتغال⁽⁹⁶⁰⁾ به مؤذٍ جدا 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 حدثت له الشبه اولم يتبرهن له الامر المطلوب لا⁽⁹⁶⁵⁾ يرفضه ويطرحه ويبادر لتكذيبه بل يتثبت 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 (٣٦-ب) م ادراك ما يمكن ادراكه كما يظن الجاهلون والمتوانون الذين | يعجبهم ان يجعلوا نقصهم وبلههم كمالا وحكمة وكمال غيرهم وعلمه نقصا (٢٠٠-١) = | وخروجوا⁽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 ولتحريير ذلك فصول اخرى⁽⁹⁷¹⁾. 15

فصل لـج [٣٣]

اعلم ان الابتداء بهذا العلم مُضِرٌّ جدا، اعني العلم الالهي ، وكذلك تبين معاني الأمثال النبوية ، والتنبية على الاستعارات المستعملة في

(958) لا تبحث عن... بالعجائب : ا ، بمفلا ملك ال تدرش و بمكسه ملك ال تحقر به شهر شيته دروش تبون و اين لك عشق بنسرتوت : ت ج [حجيجه ١٣ / ١] (959) الامر الذي : ت ، الامور التي : ج (960) ادراكه ... به : ت ؟ ، ادراكها ... بها : ج (961) قصدوا : ت ، فصلوا الحكيم : ج (962) : ا ، كل مستكل باربعه دبريم كو : ت ج [حجيجه ١١ / ٢] (963) : ا ، كل شلاحس حل كبود قونو . ت ج (964) للنظر ت ، — ج (965) لا ت ، لم ج (966) : ا ، ويحوس حل كبود قونو ت ج (967) : ا ، الحكيم زل ت ج (968) تعطيل : ت ، يتمطل ج (969) خروجا ت ، خرجوا ج (970) : ع [اشيا ٥ / ٢٠] ، شيم حشك لاور واور لحشك ت ج (971) الفصل الاق ، ٧٢،٦٨

الخطابات (972) التي كتب النبوة مملوءة منها بل ينبغي ان يربى الاصغار (973) ويقرّ المقصرون على قدر ادراكهم ، فمن رؤى كامل الذهن مهيتاً لهذه (674) الدرجة العالية ، درجة النظر البرهاني 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 تشويش فقط في الاعتقادات ، بل تعطيل محض . وما مثال ذلك عندي 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 | الاستنفاع بها . كذلك هذه الآراء الصحيحة (١-٣٧) م
- 10 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 الجهال الذين زعموا انهم وصلوا درجة النظر (975) بل اخفيت لقصور العقول في الابتداء عن قبولها ولتوّج بها ليعلمها الكامل ولذلك تسمى (976) اسرار وغوامض التوراة (977) ، كما
- 15 نبيّن وهذا هو السبب في كون التوراة تكلمت على لسان بني ادم (978) على ما بينا (979) .

وذلك لكونها معرضة لابتدئ بها ويتعلمها الصبيان والنسوان وكافة الناس ؛ وليس في قدرتهم فهم الامور على حقيقتها ، فلذلك اقتصر بهم على التقليد في كل رأى صحيح يؤثر تصديقه ، وفي كل تصور على ما يسدّد الذهن نحو وجوده ، لاعلى حقيقة ماهيته . فاذا كمل الشخص وقدمت له غوامض التوراة (980) اما من غيره او من نفسه ، اذا نهه 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) لدرجة : ج درجة : ت ، (976) تسمى : ت ، سمى : ج (977) : ا ، سودوت وستريتوره : ت ج (978) : ا ، دبره كلشون : ت ج (979) الفصل السابق ، ٢٦ (980) : ا ، ونسرو لوسترى توره : ت ج [قارن : 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 حكيماً ويفهم بنفسه ، وحينئذ تعطى له رؤس الفواصل⁽²⁸¹⁾ ، ولذلك لا ينبغي ان يفتح احد في هذا الباب الا بقدر
- 5 احتماله. وبهذين الشرطين : احدهما | كونه حكيماً⁽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⁾.
- وساين لك السبب في منع تعليم الجمهور بطرق النظر الحقيقية واخذهم بتصور ماهيات الامور على ما هي عليه ، كون ذلك امرا لازما ضروريا
- 10 ألا⁽⁹⁸⁵⁾ يكون الا هكذا في فصل بعد هذا فاقول :

فصل لد [٣٤]

الاسباب المانعة لافتح التعليم بالالهيات والتنبيه على ما ينبغي التنبيه عليه وتعريض ذلك للجمهور ، خمسة اسباب .

- السبب الاول : صعوبة الامر في نفسه ولطفه وغموضه قال : وما هو بعيد وعميق جدا من يجده⁽⁹⁸⁶⁾ . وقيل : اما الحكمة فain توجد⁽⁹⁸⁷⁾ ولا
- 15 ينبغي ان يتبدا في التعليم بالأصعب والاعمض فيها. ومن الامثال المشهورة في ملتنا تشبيه العلم بالماء ويتنوا ، عليهم السلام ، في هذا المثل معاني ، من جملتها أن الذي يدري يعوم يخرج الجواهر من قعر البحر ، ومن جهل العوم غرق فلذلك لا يعترض للغوم الامن ارتاض في تعلمه .

- والسبب الثاني قصور اذهان الناس كلهم في ابتدائهم ، وذلك ان
- 20 الانسان لم يُعط كماله الاخير اولا بل الكمال فيه بالقوة وهو في ابتدائه | عادم (٣٨-١) م

(981) اعلاه ص ٣ (982) : ا ، حكم : ت ج (983) فيها فطنا ذكي الطباع : ت ، فاما فطينا ذكيا ذكي الطباع : ج (984) : ا ، بين مدحتو : ت ج (985) الا : ت ، لا : ج (986) : ع [الجامعة ٧ / ٢٥] رحوق مه شبيه وعموق وعموقى يمصاصو : ت ج (987) : ع [ايوب ١٢/٢٨] ، وصحكه 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 التوطنات لان للانسان بطبعه تشوق [أ]

لطلب الغايات، وكثيرا ما يملّ او يرفض التوطنات. | واعلم أنه لو حصلت (٢٠٠-٣) م

10 غاية مادون التوطنات للتقدمة لها لما كانت تلك توطنات بل كانت تكون

شواغل وفضولا محضا؛ وكل انسان رلو ابدل الناس اذا نهته كما يُنَبِّه نائم (992)، وتقول له أما تشتاق 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؟

15 وكيف حدوثها في البدن؟ وهل نفس الانسان تُفارق وان كان تفارق

فكيف؟ وبماذا؟ والى ماذا؟

وما اشبه هذه المباحث فهو يقول لك نعم بلاشك، 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 لها فعل، (٣٨-٣) 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]. وحيث فرا ادم يولد: ت ج (989) لموانع: ت، لمانع:

ج ن (990): ع [ايوب 9/25]، لا ريب يحكمو: ت ج (+) عليهم السلام: ج، زك: ت

(991) [المعنى اللفظي: رأيت ابناء الهجرة] وهم قلائل: أ، رايى بنى عليه وهم موعظيم:

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 مصنوعاته ، 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 ننفىها عنه تعالى ، ويدلنا نفيها على جملة معانٍ إما امور الهيئة الفلكية والعلم الطبيعي . فما ارى الامر في ذلك يشكل عليك انها امور ضرورية في ادراك نسبة العالم لتدبير الله كيف هي على الحقيقة ؟ لا بحسب الخيالات . 10

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 الالهى ؛ 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 لانعطي رأيا على جهة التتليد بوجهه ولا نرشد نحو شئ بمثال ، الا نلزم 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 نقيصة وليس كان يتخلص قط من هذا الهلاك الا:
واحد من مدينة واثنان من عشيرة (996)

اما الآحاد وهم : الباقون الذين يدعوهم الرب (997) فلا يصح لهم
الكمال الذى هو الغاية الا بعد التوطئات وقد بين سليمان ان الحاجة
5 للتوطئات 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 التاديب لكي تصير حكيما

في اواخرك (999) . وهنا ضرورة اخرى لتحصيل التوطئات ، | 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 إثبات الاقاييل وحل الشكوك فلا يصح الا بمقدمات كثيرة ، تؤخذ
من تلك التوطئات ، فيكون الناظر دون توطئة كمن سعى برجليه ليصل
لموضع ما فوق في طريقه في بئر عميق لا حيلة عنده للخروج منه الى ان يموت .
فلو عدم السعى وسكن في موضعه لكان اخرى به . وقد اطنب 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 التوطئات الموصلة لتلك الغايات بل يشتاق فقط ، قال : رغبة
الكسلان تقتله لان يديه تأبيان العمل ، النهار كله يرغب ويتمنى والصديق

يعطى ولا يضمن (1002) .

(996) [ارميا ١٤/٣] حدمير وشنيم محشفه : ت ج (997) : ع [يونيل ٢٢/٢] ،
هشريد اشر الله قورا : ت ج (998) ع [الجامعة ١٥/١٥] ، ام قه هبرزل وهو لافنم قلقل
وحيلم يجبر ويرون هكشر حكه : ت ج (999) : ع [الامثال ٢٠/١٩] ، شمع عصه وقبل
موسر لمن تحكم با حريتيك : ت ج (1000) سليمان في الامثال : ا ، شلمه في مثل : ت ج (1001)
فيشوق الشايق : ج ، في شوق الشائق : ت (1002) ع [الامثال ٢١/٢٥ ، ٢٦] ، تاور
حصل تميتنوكى ما نويديو لموت كل هيوم هتاره تاوره و صديقين ولا يحشك : ت ج

يقول : إن السبب في كون شوقه قاتلا له ، لأنه لا يسمى
 (٢٠١-١) = ويعمل لما يسكن ذلك الشوق بل يكثر التمني (1003) | لا غير ، ويعلق
 آماله بمالا آلة (1004) عنده لتحصياه. فلواضرب عن هذا التشوق لكان
 اسلم له واعتبر آخر المثال (1005) ، كما انه بين عن اوله في قوله :
 5 وصديق يعطى ولا يضمن (1006) ، وليس الصديق مقابل الكسلان (1007)
 الا بحسب ما بيناه لانه يقول ان العادل (1008) في الناس الذي يعطى كل
 شئ حقه : أي (1009) زمانه كله للطلب ولا يمنع من زمانه شيئا لما سوى
 ذلك كأنه يقول : والصديق يعطى ايامه للحكمة ولا يضمن منهم (1010)
 (٤٠-٢) نظير قوله : لا تسلم | ثروتك للنساء (1011) .

10 واكثر العلماء اعنى المشاهر بالعلم متبليون بهذا المرض ، اعنى
 طلب الغايات ، والكلام فيها دون النظر في توطئاتها. ومنهم من ينتهى (1012)
 به الجهل او طلب الرياسة ان يذم تلك التوططات التي 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 ، هي 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) التمني : ت ، التمني : ج (1004) آلة : ت ، اله : ج (1005) المثال : ت ج ،
 المثل : ن (1006) : ا ، وصديق يتن كور : ت ج (1007) الكسلان : ا ، حصل : ت ج
 (1008) العادل : ت ، العدل : ج (1009) يعنى : ت ، يعطى : ج (1010) : ا ، وصديق يتن
 يميولحكه ولا يمشك مهم : ت ج (1011) : ع [الامثال ٣١ / ٣] ، ال تن لمنشم حيليك
 [ودركيك : ج] : ت ج (1012) ينتهى : ت ، ينته : ج (1013) نطقيات : ت ،
 توططات : ج

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

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

ولذلك يكره تعليمه للشباب بل لا يمكنهم قبوله لغليان طبائهم واشتغال اذهانهم بشعلة النشوء⁽¹⁰¹⁹⁾ حتى تخمد تلك الشعلة المحيرة ويحصل لهم الهدوء والسكون، وتخضع 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 القدس ومع المنسحق والمتواضع الروح الخ⁽¹⁰²³⁾ .

(1014) قويا : ت ج ، قوى : ن (1015) الرياضة : ت ، الارتياض : ج (1016) ذوى : ت ، ذو : ج (1017) قلقة : ت ، قليلة : ج (*) يرى فيهم : ت ج ، يرام بهم : ن (1018) : ع [الامثال ٣١/٣] كى توجبت الله نلوز وات يشرم سودو : ت ج (1019) النشو : ت ج ، النش : ن (1020) يستنهضون : ت ، يستنهضوا : ج (1021) : ا ، بمسه مركبه : ت ج (1022) : ع [المزمور ١٩/٣٣] الله لتشبرى لب : ت ج (1023) : ع [اشعيا ١٥/٥٧] مروم و قدوش اشكون وات دكا وشغل روح وكو : ت ج

ولذلك قالوا في التلمود على قولهم : تغطي لهم رؤس الفواصل (1024) ،
 قالوا : لا تعطي رؤس الفواصل الا لرئيس المحكمة، والذي قلبه ملي
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 تهيتو طبيعي . الآ تعلم
 ان من الناس من هو ضعيف الرأي جدا ، وان كان افهم الناس . ومنهم من له
 رأى صائب وحسن تدبير في الامور السياسية وهو الذي يتسمى ناصحاً (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 يتسمى فاهما بالهمس (1030) ، لكنه لم يشتغل
 ولا حصلت له علوم ، والذي له العلوم الحاصلة بالفعل هو الذي يتسمى
 ما هرفى الصناعات (1030) قالوا : عندما يتكلم يصبح الكل صمًا . (1032)
 فتأمل كيف اشترطوا بنص كتاب كمال الشخص في السياسات المدنية وفي
 العلوم النظرية مع ذكاء طبع وفهم وحسن عبارة في ايصال المعاني بتلويح ،
 وحينئذ : تعطي له غوامض التوراة (1033) .

(1024) موسرين لوراشي هفرقيم : ت ج (1025) اين موسرين راشيه فرقيم الا لاب بيت دين
 و هوا شلبودواج بقربو : ت ج [حجيجه ٢١ ، ١] (1026) : ا ، اين موسرين ستري توره
 الا ليوعص وحكم حرشيم ونبون لحش : ت ج (1027) : ا ، يوعص : ت ج (1028) :
 ع [الامثال ١٦/١٧] له زه محير بيد كسيل لقنوت حكمه ولب اين : ت ج (1029) الفهم :
 ت ، الفهم : ج . (1030) فاهما بالهمس : ا ، لنبون لحش : ت ج (1031) : ا ، حكم
 حرشيم : ت ج (1032) : ا ، كيون شمدير نعتو هكل كحرشيم : ت ج [حجيجه ١٤ ، ١]
 (1033) : ا ، موسرين له ستري توره : ت ج

وهناك قيل : قال الرَّبِّيُّ يوحنا للربِّيِّ اليعزر تعال ! لأعلمك

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

انى لم اشخ⁽¹⁰³⁵⁾ ، والى الان اجد غليان الطبيعة وطيش الصبا . فأرى

كيف اشترطوا السنّ ايضا مضافا⁽³⁶¹⁰⁾ الى تلك الفضائل ، فكيف يمكن

5 مع هذا ، الخوض فى ذلك مع جمهور الناس كلهم اطفالا ونساء⁽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 بحسب

السير والعادات السوء . فانه ، ولو الانسان الكامل كما ذكرنا ، اذا كثر

10 اشتغاله بهذه الامور الضرورية ، فناهيك | الغير ضرورية ، واشتد شوقه (٢٠١ - ب) ج

لها ، ضعفت منه التشوقات النظرية ، وانغمرت (+) وصار طلبه لها بفتور

وتراخٍ وقلّة اهتمام ، فلا يدرك ما فى قوته ان يدرك او يدرك ادراكا

مشوشا مختلطا من الادراك والتقصير .

فبحسب هذه الاسباب كلها كانت هذه الامور لاثقة بأحاد خواص

15 جدا لا بالجمهور . ولذلك تخفى عن المبتدئ ويمنع من التعرض لها كما | يمنع (٤١ - ب) ج -

الطنل الصغير عن تناول الاغذية الغليظة ورفع الأثقال .

فصل له [٣٥]

لاتظن أن كل ما وطأ ناه¹⁰³⁹ فى هذه الفصول المتقدمة من عظم الأمر

وخفائه وبُعد ادراكه ، وكونه مضمونا به على الجمهور ، أن نفي التجسيم

20 ونفي الانفعالات⁽¹⁰⁴⁰⁾ داخل فى ذلك ؛ ليس الامر كذلك ، بل كما ينبغى

(1034) : ا ، امرليه ر . يوحنا لربي العزر تا لجرمك معه مركبه آمرليه اكنى

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

(1037) : ا ، طف ونشيم : ت ج (+) وانغمرت : ت ، وانجمدت : ج (1039)

وطاناه : ت ، وطنناه : ج (1040) الانفعالات : ت ج ، الانفعال : ن

أن يربّي الصغار ويعلن في الجمهور على أن الله عز وجل واحد، ولا ينبغي أن يعبد سواه. كذلك ينبغي أن يقلّوا بان 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، وان ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط، بل بنوع الوجود، اعنى 5 ان يقرر عند الكل أن ليس علمنا وعلمه او قدرتنا وقدرته تختلف بالأكثر والأقل والأشد والأضعف وما اشبه. اذ القوى والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة ويجمعها حد ما واحد. وكذلك كل نسبة انما تكون بين شيئين تحت نوع واحد. قد تبين ذلك ايضا في العلوم الطبيعية، بل كل ما ينسب اليه تعالى مباين لصفاتنا من كل جهة حتى لا يجمعها حد اصلا. 10

وكذلك وجوده ووجود ما سواه، | انما يقال عليها وجود باشتراك الإسم، كما سأين، وهذا القدر يكفي الصغار والجمهور في إقرار أذ هانهم على أن ثم موجودا كاملا⁽¹⁰⁴¹⁾ لاجسم ولا قوة في جسم، هو الاله ولا يلحقه نحو من أنحاء النقص، ولذلك ليس يلحقه انفعال اصلا.

اما الكلام في الصفات وكيف تنبئ 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 وادراكه⁽¹⁰⁴³⁾ وعلمه بكل ما يعلمه.

وكذلك معنى النبوة وكيف مراتبها وما معنى اسمائه المدلول بها على واحد، وان كانت اسماء كثيرة. فان هذه كلها امور غامضة وهي: 20 غوامض التوراة⁽¹⁰⁴⁴⁾ بالحقيقة وهي الاسرار⁽¹⁰⁴⁵⁾ التي تذكر دائما في كتب الانبياء وفي كلام الحكماء⁽¹⁰⁴⁶⁾ عليهم السلام. وهذه هي الاشياء

(1041) موجودا كاملا : ج ، موجود كامل : ت (1042) تعالى : ج ؛ — : ت

(1043) ادراكه : ت ج ، ارادته : ن (1045) : ا ، سترى تورة : ت ج (1045) الاسرار :

ا ، السودوت : ت ج (1046) : ا ، الحكيم : ت ج

التي لا ينبغي الكلام فيها إلا برؤس الفواصل⁽¹⁰⁴⁷⁾ ، كما ذكرنا ومع الشخص الموصوف أيضا. أما نفي التجسيم ورفع الشبهة والانفعالات عنه ، فامر ينبغي التصريح به وتبينه لكل احد بحسبه، وتقليده للاصاغر والنسوان والبله والناقصي الفطرة كما يقولون: إنه واحد وإنه قديم وإن لا يعبد 5 سواه، لأن لا توحيد الا برفع الجسمانية اذ الجسم ليس بواحد، بل مركب من مادة وصورة، اثنين بالحد، وهو أيضا منقسم، قابل للتجزية⁽¹⁰⁴⁸⁾ .

فاذا قبلوا ذلك وألفوه ورُبّوا عليه وكبروا وتخيروا في نصوص الكتب النبوية بين لهم معناها، وأنهمضوا لتأويلها، ونُبّهوا على اشتراك^(١٤٢-ب) ١٠ الأسماء واستعاراتها التي ضمنتها 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 "الانفلاق في المعنى". قيل له هذا النص يفهم تاويله اهل العلم، لكنك أنت تعلم أن الله عزوجل ليس يجسم، 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 15 الكلام النبوي حق، وله تأويل ويوقف معه عند هذا القدر. ولا ينبغي ان يُقرّ احد على اعتقاد تجسيم او على اعتقاد لاحق من لواحق الاجسام، الا ما يقرّ على اعتقاد عدم⁽¹⁰⁴⁹⁾ ازاله او الشرك به او عباده من دونه⁽¹⁰⁵⁰⁾ .

فصل لو [٣٦]

سأبين لك عند كلامي في الصفات على اي جهة قيل: إن الله يرضيه 20 الامر الكذا او يسخطه او يفضبه الذي 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 ، برأى هفرقيم : ت ج (1048) للتجزية : ج ، التجزية : ت (1049) عدم : ت ، ضد : ج (1050) من دونه : ت ج ، من سواه : ن (1051) عليهم : ج ، — : ت

- (٤٣-١) اعلم انك اذا تأملت جميع التوراة وجميع كتب | الأنبياء لا تجد: الفاظ
 السخط والغضب والغيرة تستعمل الا في الشرك⁽¹⁰⁵²⁾ خاصة؛ ولا تجد
 يُسَمَى عدو الله او خصما او كارها الا وهو مشرك⁽¹⁰⁵³⁾ خاصة قال :
 وتعبلوا آلهة غريبة والخ . فيشتد غضب الرب عليكم⁽¹⁰⁵⁴⁾ لا يشتد عليك
 غضب الرب⁽¹⁰⁵⁵⁾ تُسَخِطُونَهُ باعمال ايديكم⁽¹⁰⁵⁶⁾ هم أغاروني بمن
 ليس الها واغضبوني بأباطيلهم الخ.⁽¹⁰⁵⁷⁾ لأن الاله غير⁽¹⁰⁵⁸⁾ ، لما ذا
 اسخطوني بمنحوتاتهم⁽¹⁰⁵⁹⁾ اغضبه بنوه وبناته⁽¹⁰⁶⁰⁾ لان النار تشب
 بغضبي⁽¹⁰⁶¹⁾ ، ينتقم | من خصمائه ويكافئ اعداءه⁽¹⁰⁶²⁾ ، ويكافئ
 مبغضيه⁽¹⁰⁶³⁾ الى ان يطرد اعداءه من وجهه⁽¹⁰⁶⁴⁾ الذى يكرهه الرب
 الهك⁽¹⁰⁶⁵⁾ ، كل النجاسات التى يكرهها الرب⁽¹⁰⁶⁶⁾ . وهذا اكثر من ان
 يُحصى ، لكنه اذا استقفيته⁽¹⁰⁶⁷⁾ فى جميع الكتب وجدته.

وانما جاءت الكتب النبوية بهذا التأكيد العظيم لكون هذا رأيا
 باطلا⁽¹⁰⁶⁸⁾ تعلق به تعالى اعنى عبادة الشرك⁽¹⁰⁶⁹⁾ ، وليس عدول الذى
 اعتقد أن زيدا قائم فى الوقت الذى كان فيه قاعدا ، عن الحق ، كعدول
 من اعتقد أن النار تحت الهواء ، او الماء تحت الارض او أن الارض بسيطة
 ونحو ذلك . وما عدول هذا الثانى عن الحق كعدول من اعتقد ان

(1052) : ا ، لشون حرون اف ولالشون كس ولالشون قناه الا فى عبوده . زره : ت ج
 (1053) : ا ، اوب الله اوصر اوشونا الا عبود عبوده زره : ت ج (1054) : ع [التثنية
 ١١/١٦] وهدتم الهيم احريم وحره اف بكم : ت ج (1055) : ع [التثنية ٦/١٥] ، فن
 يحره اف الله : ت ج (1056) : ع [التثنية ٣١/٢٩] لكيمسو بمسه يديكم : ت ج (1057) : ع
 [التثنية ٣٢/٢١] ، هم قنارى بلا ال كسوفى بهليلهم : ت ج (1058) : ع [التثنية ٦/١٥] كى
 ال قناه وكو : ت ج (1059) : ع [ارميا ٨/١٩] ، مدعوه كمينى بفسيلهم : ت ج (1060) :
 ع [التثنية ٣٢/١٩] مكس بفيوو بنتيو : ت ج (1061) : ع [التثنية ٣٢/٢٢] اكي اش قدحه
 يا في : ت ج (1062) : ا ، نوقم هوصريو ومثل هوالا ويبيو : ت ج . [ابن ميمون قد غير
 بعض الشئ فى النص فى التوراة ، نحوم ١/٢] (1063) : ع [التثنية ٧/١٠] ومثل لشنايو : ت ج
 (1064) : ع [العدد ٣٢/٢١] ، عد هوريشوات اويبيو : ت ج (1065) : ا ، اشرشنا الله الهك :
 ت ج (1066) : ع [التثنية ١٢/٣١] ، كل توعبت الله اشرشنا : ت ج . (1067) استقفيته :
 ت ، استقريته : ج (1068) رأيا باطلا : ت ، رأى باطل : ج (1069) : ا ، عبوده زره :
 ت ، عزال : 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) م 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 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 10 السموات والارض وهي تدبرها بل انما عبّدت على جهة انها مثال لشيء 15 هو واسطة بيننا وبين الله كما بين وقال : من يخشاك يا ملك الامم الخ. (1074) . وقال : وفي كل مكان تُقتر وتُقرب لاسمى مقدمة 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 الكافرين معتقدين وجود الاله. اذ وتعلق كفرهم بحق هوله تعالى فقط ،

(1070) وجوب: ت ج ، وجود: ن (1071) على خلاف: ت ، بخلاف: ج (1072):
 ا، عبوده زره: ت ، عززال: ج (1073) فلم يعبدها: ت ، فليس يعبدها: ج (1074):
 ع [ارميا ١٠/٧] ، ع ليراك ملك هجويم: ت ج (1075): ع [ملاخي ١/١] ، وبكل
 مقوم مقطر مجش لشيء وكو: ت ج (1076) مشه توره: ه ، عبوده زره: ا

اعنى العبادة والتعظيم كما قال: وتعبدون الرب. الخ⁽¹⁰⁷⁷⁾ ، كى يثبت وجوده فى اعتقاد الجمهور، وظنوا هذا الحق لمن سواه ، فكان ذلك داعيا لعدم وجوده تعالى من اعتقاد الجمهور. اذ لا يدرك الجمهور الا افعال العبادات (٤٤-١) م لا معانيها ولا حقيقة المعبود بها، فكان ذلك | موجبا لاستحقاقهم الهلاك، كما جاء النص: فلا تستبق منها نسمة⁽¹⁰⁷⁸⁾ . ويبين العلة وهى ازالة هذا 5
الرأى 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 [الربّ] ⁽¹⁰⁸¹⁾ :

فكيف يكون حال من تعلق كفره بذاته تعالى ، واعتقاده⁽¹⁰⁸²⁾ على خلاف ماهو عليه، اعنى لا يعتقد وجوده او يعتقد اثنين او يعتقد جسما 10
او يعتقد ذى انفعالات ، أو ينسب له اى نقص كان؟ فإن هذا ، بلا شك اشدّ 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 ربّى عليه اولجهله وقصور ادراكه. فكذاك ينبغى لك ان تعتقد فى عابد الوثن⁽¹⁰⁸⁸⁾ ، لانه ما يعبد

(1077) : ع [الخروج ٢٣/٢٥] ، وعبتم ات الله كو: ت ج (1078) : ع [التثنية ٢٢/١٦] لا تحيه كل شمه: ت ج (1079): ع [التثنية ٢٠/١٨] لمن اشرلا يلمدواتكم امسوت كو: ت ج (1080) (1081) : ا ، اوييم وشونام وصريم: ت ج ا، مقانه، ومكيس ومعه حومه: ت ج (1082) اعتقاده : ت ج ، اعتقده: ن (1083) هابد الوثن: ا ، عويد عزرال: ج ، عويد عبوده زره: ت (1084) حامل خير او شر. ا، عطيه او مره: ت ج (1085) متى : ت ج ، متى ما: ن (1086) : ا . مقنا ومكيس [مكيم ج] وقودح اشرحه وشون وا ويب وصر ت ج (1087) : ا ، عويد عبوده زره ت ج (1088): ا ، عويد عبوده زره ت ، عويد عزرال: ج

الاجهل اولتربية [على] منهج آباؤهم الذى بين يديهم⁽¹⁰⁸⁹⁾ وان قلت
 إن ظاهر النص يلقينهم 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
 5 الجسمانية ؛ بل اكفر من لا يعتقد نفيها ولا سيما بوجود شرح انقلوس
 وشرح يوناتان بن | عازيائيل 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 هو اسم الوجه من كل حيوان : وكل وجه تحول الى الصقرة⁽¹⁰⁹³⁾ ، ما بال
وجوهكما مكتئبة⁽¹⁰⁹⁴⁾ ؟ وهذا كثير ، وهو اسم 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 و ضد عشيرته⁽¹⁰⁹⁹⁾ ، وهذا كثير . وهو ايضا اسم حضرة الشخص ومقامه :

(1089) : ا ، منهج ابوتهم يديهم : ت ج (1090) يوناتان بن عازيا ئيل : ا ، يوتن
 بن عزيا ل : ت ج (1091) هذا الفصل : ج ، الفصل : ت (1092) وجه : ا ، فني : ت ج
 (1093) : ع [ارميا ٦/٣٠] ونهفكو كل فني ليرقون : ت ج . (1094) : ع [التكوين
 ٧/٤٠] ، مدوع فنيكم رعيم [+ هيوم : ج] : ت ج (1095) : ع [الملوك الاول ١٨/١] ،
 و فنيه لا هيوله عود [عور : ج] : ت ج (1096) : ع [ارميا ١٦/٤] ، فني ادني حلقم :
 ت ، - : ج (1097) : ع [المزمور ١٧/٣٣] ، فني الله بعوسى رع : ت ج . (1098) :
 ع [الخروج ١٤/٣٣] فني [رعني : ج] يلكو و هنيحتي لك : ت ج (1099) : ع [الاحبار
 ٥/٢٠] ، و سمي [نتي : ج] اتي ات فني [بايش ههوا و بمشفتو - : ج] ، ت ج

قبالة جميع اخوته نزل (1100) ، وبحضرة جميع الشعب أتمجد (1101) ،
 معناه بمحضرهم آلَا يُجَدِّفُ عَلَيْكَ فِي وَجْهِكَ (1102) ، بمحضرتك وبوجودك
 ٢٠٢ - ب) جـ وبحسب هذا المعنى قيل | : وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى وَجْهًا إِلَى وَجْهِهِ (1103) ،
 يعنى حضرة بحضرة دون واسطة كما قيل لَمْ نَرَاهُ مُوَاجِهَةً (1104) . وكما
 قال : وَجْهًا إِلَى وَجْهِهِ كَلَّمَكُمْ الرَّبُّ (1105) ؛ وبين في موضع آخر وقال : 5
فَكُنْتُمْ سَامِعِينَ صَوْتَ الْكَلَامِ وَأَنْتُمْ لَا تَدْرِكُونَ صُورَةَ بَلِّ صَوْتًا فَقَطْ (1106) ،
 وكنى عن ذلك : وَجْهًا إِلَى وَجْهِهِ . (1107) كذلك قوله : كَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى
وَجْهًا إِلَى وَجْهِهِ (1103) ، كناية عن قوله في صورة الخطاب : وَيَسْمَعُ
الصَّوْتَ مُخَاطَبًا لَهُ (1108) .

10 فقد تبين لك ان سماع القول دون واسطة ملاك يكفى عنه وَجْهًا
إِلَى وَجْهِهِ (1107) ، ومن هذا المعنى : وَأَمَّا وَجْهِي فَلَا يَرَى (1109) : حقيقة
 (٤٥ - ١) م وجودى | على ماهى عليه لا تدرك و وَجْهًا (1110) ، ايضا هو ظرف مكان
 المقول عنه في العربية أمامك او بين يديك وكثيرا ما استعمل بحسب هذا
 المعنى في الله تعالى (1111) : أَمَامَ الرَّبِّ (1112) ، وبحسب هذا المعنى ايضا
 هو : وَأَمَّا وَجْهِي فَلَا يَرَى (1109) ، في تأويل انقلوس قال : وَالَّذِينَ أَمَامِي 15

(1100) : ع [التكوين ٢٥ / ١٨] ، حل قى كل احيونفل : ت ج (1101) : ع
 [الاحبار ١٠ / ٢] ، وحل قى كل همم اكيد : ت ج . (1102) : ع [ايوب ١ / ١١] ،
 ام لا حل فنيك يبركك : ت ج . (1103) : ع [الخروج ٣٣ / ١١] ، ودبراه الله ال مشه
 فنيم ال فنيم : ت ج (1104) : ع [الملوك الرابع ١٤ / ٨] نراه فنيم : ت ج . (1105) : ع
 [التثنية ٥ / ٤] ، فنيم بفنيم دبراه الله عمكم : ت ج . (1106) : ع [التثنية ٤ / ١٧] ،
 دبريم اتم شومعم و ثمونه اينكم رايم زولتي قول : ت ج (1107) : ا ، فنيم بفنيم : ت ج .
 (1108) : ع [المدد ٧ / ٨٩] ، ويشمع ات هقول مدر اليو : ت ج (1109) : ع [الخروج
 ٢٣ / ٢٣] ، رقى لايراو : ت ج (1110) : ا ، فنيم : ت ج (1111) تعالى : ت ، — ج .
 (1112) [التكوين ٢٢ / ١٨] ، لفي الله : ت ج

لا يُرَؤُن (1113) : يشير أن ثم مخلوقات ايضا عظيمة ؛ لا يمكن الانسان ادراكها على ما هي عليه ، وهي العقول المفارقة ؛ ونسبت لله انها امامه وبين يديه دائما لشدة العناية بها دائما. واما الشئ 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 خلقى (1114) ، يعنى الموجودات التي كأني مُعَرَّض عنها ومستدبرها على جهة التمثيل لبعدها عن وجوده تعالى وستسمع تأويلي (1115) في ما طلب سيدنا موسى (+) ، عليه السلام. و وَجِه (1116) ايضا ظرف زمان (1117) بمعنى قبل او قديم : قديما في اسرائيل (1118) ، في البدء اسست الارض (1119) ، و وجه (1120) 10 ايضا اسم الرعاية والعناية : ولا تُحَابُوا فقيرا (1121) ، و الوجه (1122) ، الذي لا يحابى الوجوه (1123) ، وهذا كثير. وبحسب هذا المعنى ايضا قيل : يرفع الرب وجهه نحوك يمنحك السلام (1124) ، يعنى اصحاب العناية بنا .

فصل لـ [٣٨]

أخر (1125) : اسم مشترك هو اسم الظهر. مؤخر المسكن (1126) : فخرج (٤٥ - ب) م

15 الريح من ورائه (1127) ، وقد يكون ظرف زمان بمعنى بعد : ولاقام بعده

(1113) : ا ، ودقفتى لا يتحزون : ت ج (1114) : ا ، وتحزى يت دبترى : ت ج
 (1115) : ت ، تاويلا : ج (+) : ا ، مشه ريننو : ت ج (1116) : ا ، فنيم : ت ج
 (1117) ظرف زمان : ت ج ، اسم ظرف الزمان : ن (1118) : ع [راعوت ٤ / ٧] ، لفنيم
 يسرال : ت ج (1119) : ع [المزمور ١٠١ / ٢٦] ، لفنيم هارص يسدت [يمدت : ج] : ت ج
 (1120) : ا ، فنيم : ت ج (1121) : ع [الاسجار ١٩ / ١٥] ، لا تشا قنى دل [دك : ج] :
 ت ج (1122) : ع [اشعيا ٣ / ٣] ، ونشوا فنيم ت ج (1123) : ع [التثنية ١٠ / ١٧] ،
 اشر لا يسا فنيم : ت ج (1124) : ع [العدد ٦ / ٢٦] ، يسا الله فنيو اليك ويسم لك شلوم ،
 ت ج (1125) : ا ، احور ت ج (1126) : ع [الخروج ٢٦ / ١٢] ، احرى همسكن : ت ج
 (1127) : ع الملوك الثاني [٢ / ٢٣] ، وتسا هحنيت ما حريو : ت ج

- مثله (1128) ، بعد هذه الامور (1129) ، وهذا كثير. ويكون بمعنى التبع واقتفاء
 الاثر في السير بسيرة شخص ما: الرب الهكم تتبعون (1130) ، يسرون وراء
الرب (1131) : يعني تبع طاعته واقتفاء اثر افعاله والسير بسيرته: يقتنى
السوء (1132) . وبحسب هذا المعنى قيل: فتنظر قفاى (1133) ، تدرك ما تبغى
 5 وتشبه بي ولزم عن ارادتي اى مخلوقاتي كلها كما سابين 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 : فانشبهها في قلب ابشالوم (1136) . ولما كان هذا العضو
 في وسط البدن استعير لوسط كل شئ : الى كبد السماء (1137) ، وسط 15
العُلَيْقَةَ (1138) ، وهو اسم الفكرة ايضا : الم يكن قلبي هناك (1139) ؟ يعني
 كنتُ حاضرا بفكرتي عندما جرى كذا وكذا . ومن هذا المعنى : ولا
تهيمون باتباع قلوبكم (1140) ، يعني تبع افكاركم: قلبه مائل اليوم (1141) ،
فكرته زائلة ، وهو اسم الرأى : كل سائر اسرائيل كانوا قلبا واحدا ليقيموا

(1128) : ع [الملوك الرابع ٢٣/٢٥] ، واحريو لاقم كهو : ت ج (1129) : ع
 [التكوين ١/١٥] ، احري هديرى [دبريس : ج] : ت ج (1130) : ع [التثنية ١٣/٤] ،
 احري الله الهيكم تلكو : ت ج (1131) : ع [هوشع ١١/١٠] احري الله يلكو : ت ج .
 يعنى : ت ، — : ج (1132) : ع [هوشع ٥/١١] ، هلك احريو : ت ج (1133) : ع
 [الخروج ٢٣/٢٣] ، رأيت ات احورى : ت ج (1134) فيما سياتى الفصل ، ٤٤ (1135) :
 ا ، لب : ت ج (1136) : ع [الملوك الثاني ١٨/١٤] ، ويتقم بلب ابشالوم : ت ج (1137) :
 ع [التثنية ١١/٤] ، عدلب هشيم : ت ج (1138) : ع [الخروج ٢/٣] ، لب ت اش :
 ت ج (1139) : ع [الملوك الرابع ٥/٢٦] ، لالبي هلك : ت ج (1140) : ع [العدد
 ١٥/٢٩] ، ولا تتوروا احري لبيكم : ت ج (1141) : [التثنية ٢٩/١٨] اشربو فونه
 هيوم : ت ج

داود ملكا⁽¹¹⁴²⁾ ، اى على رأى واحد. وكذلك قوله : والسفهاء يموتون
فى عدم اللب⁽¹¹⁴³⁾ ، يريد بنقص⁽¹¹⁴⁴⁾ الرأى، وكذلك قوله : لان ضميرى
لا ينقم شيئا من أياى⁽¹¹⁴⁵⁾ ، معناه لم ينحرف رأىى ولا زال عن هذا الامر،
لان اول الكلام : أتمسك بصدوقتي ولا أتركها وقلبي لا ينحرف

5 ما دمت حيا⁽¹¹⁴⁶⁾ . | (٤٦-١) م

ومن معنى منحرف⁽¹¹⁴⁷⁾ عندى قوله : امة مخطوبة لرجل⁽¹¹⁴⁸⁾ ،
مجانس للعربى يعنى⁽¹¹⁴⁹⁾ منحرفة اى زائلة عن ملكية الرق للملكية الزوجية،
وهو اسم الارادة : اعطيكم رعاة على وفق قلبي⁽¹¹⁵⁰⁾ هل قلبك مستقيم نظير
قلبي⁽¹¹⁵¹⁾ ؟ أى⁽¹¹⁵²⁾ ارادتك فى الاستقامة كارادتي ، وقد يستعار الله بحسب
10 هذا المعنى : يعمل على ما فى قلبي ونفسي⁽¹¹⁵³⁾ ، معناه يعمل⁽¹¹⁵⁴⁾ بحسب
ارادتي ؛ وستكون عيناي وقلبي هناك كل الايام⁽¹¹⁵⁵⁾ ، عنايي وارادتي :
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 الا اول ٣٩/١٢] كل شاريت يسرال لب احد لمليك ات دويد : ت ج
(1143) : ع [الامثال ٢١/١٢] ، واويل بحسرب بموتو : ت ج (1144) بنقص : ت ج ،
بنقيض : ن (1145) : ع [ايوب ٦/٢٧] ، لا تحرف لبيى ميمى : ت ج . معناه لم ينحرف :
ت ج ، لم ينحرف قلبي : ن (1146) : ا ، بصدقتى همزقتى ولا ارفه لا يحرف لبيى ميمى : ت ج
(1147) : ا ، يحرف : ت ج (1148) : ع [الاحبار ٢٠/١٩] ، شفحه نحرفت لايش : ت ج
(1149) يعنى : ت ، عنى : ج (1150) : ع [ارميا ١٥/٣] ، وننتى لكم روعيم كلبى :
ت ج (1151) : ع [الملوك الرابع ١٥/١٠] ، هيش ات لبيك بشر كاشر لبيى : ت ج (1152)
اى : ت ، معناها : ج r ومعناها : ن (1153) : ع [الملوك الا اول ٣٥/٢] ، كاشر بليى
ونفشى يعسه : ت ج (1154) يعمل : ت ، يفعل : ج (1155) : ع [الملوك الثالث ٣/٩] ،
وهيو عنى ولبى شم [+ كل هيميم : ت] : ت ج (1156) : ع [ايوب ١٢/١١] ، وايش
نبوب يلبب : ت ج (1157) . ع [الجامعة ٢/١٠] ، لب حكم ليمينو : ت ج

به (1158) على الإرادة كل موضع بحسبه. وكذلك: وردّد في قلبك (1159) ،
لا يتامل في قلبه (1160) ، وكل ما شابهه كله اعتبار عقل كما قال : ولم يعطكم
الرب قلوبا لتفهموا (1161) ، مثل : فقد أريت لتعلم (1162) ، واما قوله :
فاحبب الرب الهك بكل قلبك (1163) ؛ فان شرحه عندي بجميع قوى
قلبك اعنى قوى البدن كلها، لان مبدأ الجميع من القلب ، والغرض أنك 5
تجعل غاية افعالك كلها إدراكه كما بينا في شرح المشنة (1164) وفي مشنة
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 الهابّة : 10
حملت الروح الشرقية الجراد (1169) : ريح غربية (1170) ، وهذا كثير.
وهو ايضا اسم الروح الحيوانى : روح يذهب ولا يعود (1171) فيه روح
(٢٠٣ - ١) ج 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 النبيين فيتنبأون به ، كما (1174) نين 15
لك عند كلامنا فى النبوة ، بما يليق أن يذكر فى هذه المقالة : وآخذ من

(1158) به : ت ، — : ج (1159) : ع [التثنية ٢٩/٤] ، وهشوت ال لبيك :
ت ج (1160) : ع [اشعيا ١٩/٤٤] ، ولا يشيب ال لبو : ت ج (1161) : ع
[التثنية ٤/٢٩] ، ولا تن الله لكم لب لدعت : ت ج (1162) : ع [التثنية ٣٥/٤] ، اته
هرت لدعت : ت ج (1163) : ع [التثنية ٥/٦] ، واهبت ات الله الهيك بكل لبيك : ت ج
(1164) ثمانية فصول : ف ، ه (1165) اسس التوراة : فصل ٢ ، ٥ ، ٢ . (1166) كلمة
مشتركة بين العبرية والعربية (1167) : ع [التكوين ٢/١] ، وروح مرجفت [على قى هميم :
ج] : ت ج (1168) وهو : ت ، و : ج (1169) : ع [الخروج ١٠/١٣] ، وروح
مقدم نشا [ات هاربه : ت] : ت ج (1170) : ع [الخروج ١٩/٠١] ، روح يم :
ت ج (1171) : ع [المزمور ٣٩/٧٨] ، روح هو لك ولا يشوب : ت ج (1172) :
ع [التكوين ١٥/٧] ، اشربو روح حيم : ت ج (1173) : ع [الجامعة ٧/ ١٢] ، وهروح
تشوب، ال هالهم اشرفته : ت ج (1174) بما : ت ، كما : ج

الروح الذى عليك وأُحِلَّه عليهم⁽¹¹⁷⁵⁾ ، فلما استقر عليهم الروح⁽¹¹⁷⁶⁾ ،
 روح الرب تكلم في⁽¹¹⁷⁴⁾ ، وهذا كثير. وهو أيضا اسم الغرض والإرادة:
 الجاهل هل يفشى كل ما في صدره⁽¹¹⁷⁸⁾ ، غرضه و ارادته ومثله :
 و يُهراق روح مصر في داخلها و أبيد مشورتها⁽¹¹⁷⁹⁾ ، يقول تششت
 5 اغراضه، وتدبيره يخفى . ومثله، من ارشد روح الرب او كان له مشيرا
 وعلمه⁽¹¹⁸⁰⁾ ، يقول من هو الذى يعلم انتظام ارادته او يدرك تدبيره
 للوجود كيف هو فيعلمنا به كما سنبيّن في فصول تاتي في التدبير⁽¹¹⁸¹⁾ . فكل
 روح منسوبة لله فهي⁽¹¹⁸²⁾ بحسب المعنى الخامس، وبعضها بحسب المعنى
 الاخير الذى هو الإرادة كما بينا ، يشرح في كل موضع بحسب ما يدل
 10. على ذلك الكلام.

فصل ما [٤١]

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

(1175) : ع [العدد ١١/ ١٧] ، واصلتى من هروح اشر عليك [+ وسمتى عليهم: ت] :
 ت ج (1176) : ع [العدد ١١/ ٢٥] ؛ وبيى كنوح عليهم هروح : ت ج (1177) : ع [الملوك
 الثانى ٢/ ٢٣] ، روح الله دبري : ت ج (1178) : ع [الامثال ١١/ ٢٩] ، كل روهو يوصيا
 كسيل : ت ج (1179) : ع [اشعيا ٣/ ١٩] ، ونبقه روح ومصرم بقربو وعصنو ابلغ
 [+ زقول : ج] : ت ج (1180) : ع [اشعيا ٤٠/ ١٣] ، مى تكن ات روح الله وايش
 عصنو يوديمنو : ت ج (1181) الجزء الثالث ، الفصل ٢ (1182) فهي : ت ، هي : 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 عم هبسر : ت ج (1186) : ع
 [ارميا ١٦/ ٢٨] ، حتى الله اشر صه لزوات هنفش هزات : ت ج

- الباقى من الانسان بعد الموت . نفس سيدى محزومة فى حزمة الاحياء⁽¹¹⁸⁷⁾
- وهو اسم الإرادة جعل عظامه الى حكمه⁽¹¹⁸⁸⁾ ، يعنى بإرادته . ومثله :
- ولا يسلمه الى نفوس اعدائه⁽¹¹⁸⁹⁾ ، يعنى لا تسلمه لإرادتهم . ومثله
عندى : ان طابت نفوسكم أن أدفن مَيِّتِي⁽¹¹⁹⁰⁾ ، يعنى ان كان هذا
5 من غرضكم و بإرادتكم . ومثله : لو ان موسى و صموئيل وقفا امامى لما
توجهت نفسى الى هذا الشعب⁽¹¹⁹¹⁾ ، معناه لا ارادة لى فيهم أى لا أريد
بقاءهم وكل ذكر النفس⁽¹¹⁹²⁾ جاء منسوبا⁽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
10 اسرائيل⁽¹¹⁹⁵⁾ وكذات إرادته عن إشقاء اسرائيل ، وهذا القول⁽¹¹⁹⁶⁾
لم يترجمه يوناتان بن عزيائيل 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 تخلت
عنهم حتى هلكوا ، واستغاثوا ، ولم يغتهم . فلما بالغوا⁽¹¹⁹⁸⁾ فى التوبة وعظم
15 ذلهم واستولى العدو عليهم ، رحمهم ، وكفّت إرادته عن استمرار شقايمهم ،
وذلهم ؛ فأعلمه انه غريب وتكون الباء فى قوله : بمشقة⁽¹¹⁹⁹⁾ اسرائيل

(1187) : ع [الملوك الاول ٢٥ / ٢٩] ، وهيته نفس ادنى ضروره بصرور هميم : ت ج
(1188) : ع [المزمور ١٠٥ / ٢٢] لا سور شريو بنفشو : ت ج المعنى الحرقى : ربط
امراهه الى نفسه (1189) : ع [المزمور ٤٠ / ٣] ، ال تنهوبنفش [صريو : ج] او ييو :
ت ج (1190) : ع [التكوين ٢٣ / ٨] ، ام يشات نفشكم لقبورات متى : ت ج (1191) :
ع [ارميا ١٥ / ١] ، ام يعمد مشه و شوال لفى اين نفشى ال همم هزه : ت ج (1192) :
ا ، نقش : ت ، دبرنفس : ج (1193) منسوب : ت ، منسوب : ج (1194) : ع [الملوك
الاول ٢ / ٣٥] : كا شر بليبي و بنفش يعمه : ت ج (1195) : ع [القضاة ١٠ / ١٦] ،
وتقصر نفشو بعمل يسرال : ت ج (1196) : ا ، الفسوق : 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) م
 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]

5 حتى⁽¹²⁰⁵⁾: اسم النامى الحساس: وكل حتى يدب⁽¹²⁰⁶⁾: وهو
 اسم البرء من المرض الشديد جدا: وأفاق من مرضه⁽¹²⁰⁷⁾، في المحلة الى ان
برثوا⁽¹²⁰⁸⁾ وكذلك: لحم حتى⁽¹²⁰⁹⁾ وكذلك: الموت. اسم الموت واسم المرض
 الشديد: فات قلبه في جوفه وصار كحجر⁽¹²¹⁰⁾، يعنى شدة مرضه. ولذلك
يتن 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 ساعه الخبر، وقد قال بعض الأندلسيين انه
 تعطل نفسه حتى لم يدرك له نفس اصلا، كما يعترى 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 وجدنى 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]، نشار بشيم: ت ج (1204): ع [الخروج
 ١٩/١٢]، مجزو بازرح هارص: ت ج (1205) كلمة مشتركة بين اللغتين (1206): ع
 [التكوين ٣/٩]، كل رمش اشر هوا حتى: ت ج (1207): ع [اشعيا ٩/٢٨]، ويحى محليو:
 ت ج (1208): ع [يشوع ٨/٥]، بمحته حد حيوتم: ت ج (1209): [الاحبار
 ١٠/١٣]، بسر حتى: ت ج (1210): ع [الملك الاول ٣٧/٢٥]، ويمت لبو بقربو
 وهو هيه لابن: ت ج. شدة: ت، لشدة: ج (1211): ع [الملك الثالث ١٧/١٧]،
 بن هصرفيت ويحى حليو حزق ماد حد اشر لا نوتر بونشبه: ت ج (1212) يموت: ا، يموت:
 ت ج (1213): ا، نبل: ت ج (1214) المسكوتين: ت ج، المسبوتين: ن (1215) ميت:
 ت، مايت: ج (1216) واليومين: ت، ا واليومين: ج (1217): ع [الامثال ٢٢/٣]
 ويهو حيم لنفشيك: ت ج (1218): ع [الامثال ٣٥/٨]، كي موصاي مصاحيم: ت ج

- فانها حياة للذين يصادفونها⁽¹²¹⁹⁾ ، وهذا كثير. وبحسب هذا سمى الآراء
الصحيحة حياة⁽¹²²⁰⁾ والاراء الفاسدة موتا⁽¹²²¹⁾ قال تعالى: انظرانى جعلت
اليوم بين يديك الحياة والخير الخ⁽¹²²²⁾ فقد صرح بان الخير هو الحياة
والشر هو الموت⁽¹²²³⁾ | وبينها وهكذا أتاول في قوله تعالى: لكي تحيوا⁽¹²²⁴⁾ ،
(٤٨-١) م
نحوما جاء التفسير المروى في قوله: لكي تصيب خيرا الخ⁽¹²²⁶⁾ ولشهرة هذه
الاستعارة في اللغة قالوا: الصديقون وان كانوا امواتا يقال لهم احياء؛
والاشراوان كانوا احياء يقال لهم اموات⁽¹²²⁷⁾ ، فاعلم هذا.

فصل مج [٤٣]

- جناح⁽¹²²⁸⁾ : اسم مشترك ، واكثر اشتراكه من جهة الاستعارة .
10 وضعه الاول لجناح الحيوان الطائر: كل طائر ذى جناح مما يطير في السماء⁽¹²²⁹⁾ ،
ثم استعير لأطراف الثياب وزواياها: في اربعة أطراف ردائك⁽¹²³⁰⁾ ثم
استعير لأقاصي المعمور من الأرض وأطرافها البعيدة من مواضعنا⁽¹²³¹⁾ ،
(٢٠٣-ب) ج لياخذ بأطراف الارض⁽¹²³²⁾ من اطراف الارض | سمعنا⁽¹²³³⁾ وقال ابن
جناح: انه ايضا يجئ بمعنى السترة مجانسا للعربى .

(1219) : ع [الامثال ٢٢/٤] ، كي حيم هم لموصايهم : ت ج (1220) : ا ، حيم :
ت ج (1221) : ا ، موت : ت ج (1222) : ع [التثنية ١٥/٢٠] ، راه فتى لفنيك
هيوم ات هجيم وات هطوب وكو : ت ج (1223) : ا ، الطوب .. حيم والرع .. موت :
ت ج (1224) : ع [التثنية ٣٠/٥] ، لمن تحيون : ت ج (1225) : ع [التثنية ٧/٢٢]
لمن يبطلب لك وكو : ت ج (1226) : ا ، صديقيم افيلو بميتن قروايم حيم ورشعيم افيلو
بجيهيم قروايم متيم : ت ج [بركوت ، ١٨ - ١ - ب] (1227) : ا ، كنف : ت ج (1228) :
ع [التثنية ١٧/٤] ، كل صفور [كل كنف : ج] كنف اشر تعوف بشيم : ت ج (1229) :
ع [التثنية ١٢/٢٢] حل اربع كنفوت كسوتك : ت ج (1230) من مواضعنا : ت ، هن
مواضعها : ج (1232) [ايوب ١٣/٢٨] ، [لا حيط : ج] لا حوز بكنفوت هارص : ت ج
(1233) : ع [اشعيا ١٦/٢٤] ، مكنف هارص زميروت شمعو : ت ج

- الذي يقول (1234) كنف الشيء بمعنى سترته ، وقال في شرح : ولا يتواري معلمك (1235) ولا ينسر عنك منيرك ولا ينحجب . وهذا تفسير حسن ومنه عندي : ولا يكشف سترأبيه (1236) لا يكشف سترأبيه وكذلك فابسط ذيل ثوبك على أمتك (1237) ، شرحه عندي ابسط سترك على جاريتك . وبحسب هذا المعنى عندي استعير كنف للمخالق تعالى (1238) . وكذلك للملائكة اذ الملائكة ليسوا بذوى اجسام في رأينا ، كما سأبين (1239) . فقله : الذي جثت لتحتمي تحت جناحيه (1240) ، شرحه التي (1241) جثت | لتستكني (1242) تحت ستره وكذلك : كل كنف (1243) (٤٨-ب) م جاء في الملائكة مغناه الستر : آلا تتأمل قوله : بائنين يستر وجهه 10 وبائنين يستر رجله (1244) ، ان سبب وجوده اعني الملاك مستور خفي جدا وهو (1245) ، وجهه (1246) . وكذلك الاشياء التي هي سببها ، اعني الملاك التي هي رجليه (1247) كما بيننا في اشتراك رجل (1248) : هي 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) فسأبين في فصل مفرد (2152) ، لاي معنى نسبت حركة الطيران للملائكة .

(1234) يقول : ت ج ، يقولون : ن (1235) : ع [اشعيا ٣٠ / ٢٠] ، ولا يكف حودمورك : ت ج (1236) : ع [التثنيه ٢٢ / ٣٠] ، لا يجله كنف ابيو : ت ج (1237) : ع [راعوت ٣ / ٩] ، فرشت كنفك عل امتيك : ت ج (1238) للمخالق : ت ، للاله : ج (1239) : ع [الفصل الاتي ٤٩ (1240) ع [راعوت ٢ / ١٢] ، اشربات لحسوت تحت كنفيو : ت ج (1241) التي : ت ، الذي : ج (1242) كتستكني : ت ج ، لتستكن : ن ، لتسكن : ي ، لتستر : (1243) كذافي الاصل : (1244) ع [اشعيا ٦ / ٢] بثتم يكسه فنيو وبثتم يكسه رجليو ت ج (1245) وهو : ت ، وهي : ج (1246) : ا ، فنيو : ت ج (1247) ا ، رجليو ت ج (1248) في الفصل السابق ، ٢٨ (1249) لان : ت ، ان : ج (1250) ارتياض . ت ، ارتياض كثير ج (1251) : ع [اشعيا ٦ / ٢] ، وبثتم يعوقف : ت ج (1252) قارن الفصل الاتي ٤٩ ،

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 عنايتك به
- 5 وبحسب هذه الاستعارة قيل في حق الله في كل موضع : وستكون عيناى وقلبي هناك بكل الأيام (1256) ، عنايتي وغرضي ، كما قد منا (1257) : وعينا الرب الهلك عليها دائما (1258) ، عنايته بها : أعين الرب الجائلة (1259) ، عنايته مشتملة بكل ما في الأرض أيضا كما يذكر في فصول تأتي في العناية (1260).
- 10 أما إذا اقترن بالعينين لفظ رؤية او حزية (1261) ، مثل : افتح عينيك (٤٩ - ١) م وانظر (1262) ، عيناها تبصران (1263) ، فعنى ذلك كله الإدراك | العقلى لإدراك حسى ، إذ كل إحساس ، انفعال وتأثير ، كما علمت . وهو تعالى فاعل لا منفعل كما سآبين .

فصل مه [٤٥]

- 15 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 أيضا السمع (1267) بمعنى

(1253) : ع [التكوين ٧/١٦] ، عين هيم بمدير: ت ج (1254) : ع [الخروج ٢٤/٢١] ، عين تحت عين : ت ج . (1255) : ع [ارميا ١٢/٣٩] ، يرميه قحنو وعينك سيم عليو : ت ج (1256) : ع [الملوك الثالث ٢/٩] ، وهيو عيني ولبى شلم [+ كل هيميم : 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 همه مشوططوت : ت ج (1260) : الجزء الثالث ، الفصل ، ٢٧ . (1261) : ا ، ريه اوحزيه : ت ج (1262) : ع [الملوك الرابع ١٦/١٩] ، فقع عينيك وراه : ت ج (1263) : ع [المزمور ٤/١٠] ، عيليو يحزو : ت ج . (1264) : ا ، شمع : ت ج (1265) : ع [الخروج ١٢/٢٣] ، لا يسمع عل فيك ت ج (1266) : ع [التكوين ١٦/٤٥] ، وهقول نشع 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 ، او لم يُجيب دعاءه . فاني اسمع صراخها (1279) ، واستجبت له لاني رأوف (1280) ، آميل 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]

- 15 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] ، ولاشعوال مشه : ت ج (1269) : ع [ايوب ١١/٣٦] ، ام يسمعو ويمبلو : ت ج (1270) : ع [نحيا ٢٨/١٣] ، ولكم هنشع : ت ج (1271) : ع [يشوع ١٨/١] ، ولا يشع ات دبريك : ت ج (1272) : [التثنية ٤٩/٢٨] ، جوى آشر لا تشع لشونو : ت ج . (1273) : ا ، شيمه : ت ج (1274) تعالى : ج ، — : ت (1275) : ع [الملذ ١١/١] ، ويشع الله : ت ج (1276) : ع [الخروج ٧/١٦] ، بشعوات تاونوتيكم [تلون : ج] : ت ج (1277) علمي : ج ، علم : ت (1278) يدل انه : ج انه : ت ، (1279) : ع [الخروج ٢٣/٢٢] ، شموع اشع صمقتو : ت ج (1280) : ع [الخروج ٢٧/٢٢] ، وشمقى كي حنون انى : ت ج (1281) : [الملوك الرابع ١٦/١٩] ، هطه ازنك وشمع : ت ج (1282) : ع [التثنية ١٠/٤٥] ، ولا شمع الله بقولكم ولاهازين اليكم : ت ج (1283) : ع [اشعيا ١٥/١] ، جم كي تربوتفله ايننى شومع : ت ، ج (1284) : ع [ارميا ١٦/٧] ، كي ايننى شومع [— : ج] اوتك : ت ج

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

5 منها ان تقول : هو الشخص الطويل الأبيض اللون الأشيب ، فقد عرفته بأعراضه

وقد تقول : هو الذي ترى حوله جماعة كبيرة من الناس ركباناً (1286) ومشاة ، وسيوفاً (1287) مسلولة حوله ، ورايات مرفوعة على رأسه ، وأبواقاً (1288) تضرب أمامه

10 او هو الذي يسكن القصر الذي في البلد الفلاني من هذا الإقليم . او هو الذي أمر ببنيان هذا السور أو بعمل 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 رجلاً ضعيفاً (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 (1- ٥٠) 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، ٢٣ (1286) ركباناً : ج ، ركاب : ت (1287) سيوفا : ج ، سيوف : ت (1288) ابواقا : ج ، ابواق : ت (1289) يسأل ... البلاد : ت : يالك... البلد : ج (1290) نعم : ت ، نعم لها : ج (1291) رجلاً ضعيفاً : 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 الذي سببه خوف السلطان، وتوقع عذابه ، وليس في شيء من كل ما مثلنا به ما يدل على ذات السلطان ، وحقيقة جوهره من حيث هو سلطان.

كذلك اعترى في تعريف الله عز وجل للجمهور في جميع كتب
 5 الانبياء وفي التوراة ايضا لما دعت الضرورة لإرشادهم اجمعين لوجوده تعالى وأن له الكمالات كلها اعنى انه ليس موجودا فقط ، كما الارض موجودة والسما موجودة ، بل موجودا حيا عالما قادرا فاعلا (1297) ، وسائر ما ينبغى ان يعتقد في وجوده . وسيين لك فارشدت الاذهان لانه موجود بتخيل الجسمانية ، ولانه حى بتخيل (1298) الحركة ؛ اذ لا يرى
 10 الجمهور شيئا متمكن الوجود صحيحا، لاريب فيه، الا الجسم . وكل ما ليس بجسم ، لكنه في جسم ، فهو موجود ، لكنه انقص وجود من الجسم ، لافتقاره في وجوده الى جسم . اما ما ليس بجسم ولا في جسم ، فليس هو شيئا موجودا بوجه في بادئ تصور الانسان ، وبخاصة عند التخيل.

وكذلك لا يتصور الجمهور من معنى الحياة غير الحركة ، وما ليس
 15 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 الذي تقطعه الشفة ؛ واللسان، وسائر آلات الكلام: فلما أرشدت
 20 اذهاننا ايضا نحو (1301) كونه تعالى مدركا وأن تصل معانى منه للانبياء ليوصلوها اليها، 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 اِغْيَاء بيان، ولما لانعقل من ايجادنا غيرنا، الابان نفعله
بمباشرة، وُصِف بانه (1303) فاعل. وكذلك ايضا كما لَمَّا لم يدرك الجمهور
شيئا حيا الا ذانفس وُصِف لنا ايضا بانه ذونفس، وإن كان اسم النفس
مشتركا كما تبين (1304) ، المعنى انه حي ، ولما لا تُدْرِك (1305) هذه الأفعال
كلها فينا الا بآلات جسمية استعيرت له تلك الآلات كلها التي بها تكون
5 الحركة المكانية، اعنى الرجلين وكفوفهما (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
10 (٥١-١) الآلات الجسمية ليدل بها | على أفعاله واستعيرت له تلك الأفعال ليدل
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 ادركوا 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 في 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 ٢/٣١] ، راودبر الله : ت ج (1309) : ا ، سمو : ت ج (1310) : ع [التكوين
٢٧/٢٧] ، راه ريع بنى : ت ج (1311) : ا ، هريح ريع بنى : ت ج (1312) : ع [الخروج
ج ١٨/٢٠] كل هم رايم انا هقولوت : ت ج (1313) : ا ، مراه نبواه : ت ج

واستعير له الفعل والكلام ليدل به على فيض ما ، فائض عنه (1314) كما يبين (1315) ، فكل آلة جسمية 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 5 للتقرير (1317) عندنا ان ثم موجودا حيا فاعلا (1318) لكل (1319) ما سواه مدرك (1320) لفعله أيضا. وسنين (1321) ، اذا أخذنا في نفي الصفات ، كيف يرجع هذا كله لمعنى واحد ، وهو ذاته تعالى فقط..

إذ ليس غرض هذا الفصل الا تبين معنى هذه الآلات الجسمية 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 نهبونا بقولهم : تكلمت التوراة بلسان بنى ادم (1322).

اما آلات الحركة المكانية المنسوبة له تعالى ، فنحو قوله : موطأ قدى (1323) ، موضع أخامص قدى (1324).

15 واما آلات البطش المنسوبة له : يد الرب (1325) ، باصبع الله (1326) عمل أصابعك (1327) ، وجعلت على يدك (1328) ، ولمن اعلنت ذراع الرب (1329) ، يميناك يارب (1330).

(1314) فائض عنه : ت ، — : ج (1315) (1316) النبوة : ت ، الانبياء : ج ن (1317) موجود حيا فاعل : ت ، موجودا حيا فاعلا : ج (1318) للتقرير : ت ج ، للتقدير : ن (1319) لكل : ت ، كل : ج (1320) مدرك : ت ، مدركا : ج (1321) الفصل الآتي ، ٥٣ (1322) : ا ، دبره توراه كلشون بنى ادم : ت ج (1323) : ع [اشعيا ١/٦٦] ، هدم 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 الميم : ت ج (1327) : ع [المزمور ٤/٨] ، معه اصبعوتيك : ت ج (1328) : ع [المزمور ٥/١٣٨] وتشت على كفيك : ت ج (1329) : ع [اشعيا ١/٥٣] ، وزرع 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 | كثار آكلة⁽¹³³⁵⁾ .

واما آلات الإحساس المنسوبة له : عيناه تبصران وجفناه يختبران

بني البشر⁽¹³³⁶⁾ ، اعين الرب الجائلة⁽¹³³⁷⁾ ، آميل أذنك يارب

واسمع⁽¹³³⁸⁾ ، اضرمتم نارا في غضبي⁽¹³³⁹⁾ .

ولم يُستعَرَّ⁽¹³⁴⁰⁾ له من الأعضاء الباطنة الا القلب ، لكونه اسما

مشتركا⁽¹³⁴¹⁾ ، وهو اسم العقل ايضا ، وهو مبدأ حياة الحي ، لان قوله :

حنت احشائي اليه⁽¹³⁴²⁾ ، زفير أحشائك⁽¹³⁴³⁾ ، يريد به أيضا القلب ؛

لان الأحشاء اسم يقال بعموم وخصوص ، فهو اسم الأمعاء بخصوص

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 باشر⁽¹³⁴⁸⁾ به الشيء المنقول . وناهيك انه لا تستعار له آلات الاغتذاء

(1331) الات الكلام المنسوبة له : ت ، الات المنسوبة له في الكلام : ج (1332) ع

[اشعيا ١/٢٠] ، الله دبر : ت ج (1333) : ع [ايوب ١١/٥] ، ويفتح شفثيوعك : ت ج

(1334) : ع [المزمور ١٨/٤] ، قول الله بلع : ت ج (1335) : ع [اشعيا ٣٠/٢٧] ،

ولشونوكاش اوكلت [اوربلت : ج] : ت ج (1336) : ع [المزمور ١٠/٥] عينو يمزو

عفغفوي يحنوبني ادم : ت ج (1337) : ع [زكريا ٤/١٠] ، عيني الله مشوطهوات : ت ج

(1338) [الملوك الرابع ١٩/١٦] ، هطه الله ازنك وشمع : ت ج (1339) : ع [ارميا

٤/١٧] ، قلدحم با في : ت ج (1340) ولم يستعر : ت ، ولم يستعار : ج (1341) اسما مشتركا :

ت ، اسم مشترك : ج (1342) : ع ارميا ٢٠/٣١] ، همومي لو : ت ج (1343) : ع [اشعيا

١٥/٦٣] ، همون معيك : ت ج (1344) : ع [المزمور ٢٩/٩] ، وتورتك بتوك ممي :

ت ج (1345) : ا ، بتوك لبي : ت ج (1346) : ا ، الفسوق هو ممي همون معيك ولشون

هميه : ت ج (1347) : ع [ارميا ٤/١٩] ، هومه ل لبي : ت ج . لم يستعر : ت ، لم يستعار : ج

(1348) باشر : ت ، يباشر : جان

لان هذه بادية النقص | باول خاطر ، وحكم الآلات كلها في الحقيقة (٥٢ - ب) م
واحد ، الظاهر منها والباطن ، كلها آلات لأفعال النفس المختلفة.

منها آلات لضرورة بقاء الشخص مدة ما ، كالأعضاء الباطنة كلها.
ومنها آلات لضرورة بقاء النوع ، كآلات التناسل.

5 ومنها آلات لصالح حال الشخص وتكميل أفعاله كاليدين والرجلين
والعينين ، كلها لكمال الحركة والعمل والإدراك.

اما ضرورة⁽¹³⁴⁹⁾ الحركة للحيوان فلقصده الموالف والهرب من المخالف.

واما ضرورة⁽¹³⁴⁹⁾ الحواس ، فلعلم المخالف من الموالف 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 مفتقر لشيء يمدّ وجوده ولا

يصلح أحواله فلا آلة له أعنى أنه ليس يجسم وانما 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 انما هي قوى

غُيِّرَتْ فيها الاسمى لا غير ، وما هذا غرض الفصل.

وقد قالوا ، عليهم السلام⁽¹³⁵¹⁾ : قوله جامعة دافعة⁽¹³⁵²⁾ ، لكل ماتوهمه

هذه الأوصاف الجسانية كلها ، التي يذكرها الانبياء ، وهي قوله تدلك أن

الحكماء⁽¹³⁵³⁾ عليهم السلام ، لم يخطر لهم التجسيم ببال يوما قط ، ولا كان

20 عندهم امر يوهم ، 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

(1354) يلبس : ت ج ، يلبس في هذا المعنى : ن

ولذلك تجدهم في جميع « التلمود » و « المدرشوت » 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) تعالى مُثَل بِمَلِكٍ يَأْمُرُ وَيَنْهَى وَيُعَاقِبُ وَيَجَازِي أَهْلَ بِلَادِهِ ، 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 الأمر ومانحا هذا النحو من أفعال الملوك ، وهم في ذلك كله واطنون آمنون إن لا يلبس هذا ولا يشكل.

10 وتلك القولة (1358) الجامعة التي أشرنا إليها ، هي قولهم في : « برأيت ربه ». قدرة الأنبياء كبيرة لأنهم يجعلون الصورة على شاكلة صانعها حيث قيل (1359) وعلى شبه العرش شبه كمرأى بشر (1360) .

فقد صرّحوا وبيّنوا أن هذه الصور كلها التي يدركها الأنبياء كلهم في مرأى النبوة (1361) ، هي صور مخلوقة الله خالقها وهو الصحيح ؛ لأن كل صورة متخيلة فهي مخلوقة ، وما أعجب قولهم : قدرة عظيمة (1362) كأنهم ، عليهم السلام ، استعظمو هذا المعنى لأن هكذا يقولون أبدا في استعظام قول قيل او فعل فُعل ، في ظاهره شناعة كما قالوا :

الرَّبِّي فُلَانٌ وَحَدَهُ قَدْ عَمِلَ عَمَلًا بِنَعْلِ فِي لَيْلَةٍ . وَقَالَ عَلَى ذَلِكَ الرَّبِّي

فُلَانٌ مَا أَكْبَرَ قُوَّتَهُ لِيَصْنَعَهُ وَحَدَهُ . وَكَبُرَ قُوَّتَهُ هُوَ عَظِيمَةٌ قُدْرَتُهُ (1363) فَكَانَهُمْ

20 يقولون ما اعظم ما التجثوا النبيون | لفعله في كونهم يدلّون على ذاته بالامور المخلوقة ، التي خلقها فافهم هذا جدا . (٥٣ - ١) م

(1355) لانه : ت ج ، بانه : ن (1356) الحكماء : ا الحكيم : ت ج (1357) التردد : التكرار : ن (1358) القولة : ت ج ، القوة : ن (1359) : ا ، جدول كعن [بوحن : ت ج ، ج] شل نبيام شهم مدين ات هصوره ليوصره شمار : ت ج (1360) : ع [حزقيال ٢٦/١] ، وعل دموت هكسا دموت كراه ادم : ت ج (1361) : ا ، مراه هنبواه : ت ج (1362) : ا ، جدول كعن [بوحن : ج] : ت ج (1363) : ا ، ر. فلوني عبد عوبدا بموق بيحيدى و بليله امر ز. فلوني كه رب حوبريه دعبيد بجيداه ورب جو بره هو جدول كعو : ت ج [يموت : ١/١٠٤]

فقد صرحوا وأبانوا عن أنفسهم ، عليهم السلام (1364) ، براءتهم عن اعتقاد الجسائية 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 الاقاريل 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 كمالات ما ، او يمكن تخيلها ، فينبغي بحسب هذا التقرير (1371) ان نبين لاي شئ استعير له | (١ - ٢٠٥) ج .
تعالى السمع والبصر والشم ولم يُستعمر (1372) له الذوق واللمس وحكم ترفعه تعالى عن الحواس الخمس واحد ، والحواس كلها نقص باعتبار الإدراك ولو لم يكن لا يدرك إلا بها لكونها منفعة متأثرة منقطعة متألة ، كسائر الآلات ومعنى قولنا : إنه تعالى بصير أن يدرك المبصرات وسميع اى يدرك المسموعات ، كذلك كان يوصف بالذوق | واللمس ويتأول فيه انه يدرك (٥٣ - ب) م
المطعومات والملموسات ، 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 مدركاتها الخمس ، ووجدنا كتبنا قالت :

(1364) عليهم السلام : ج ، — : ت ، (1365) . : ا ، بمراء هنيوا : ت ج (1366) : ا ، لكن دموت هصوره ليوصره : ت ج [المعنى الخرق : شهبوا الصورة لصانعها] (1367) الظن : ج ، الظنة : 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 (1332) لم يستعمر : ت ، لم يستعار : ج (1373) احداها : ت ج ، احدها : ن (1374) احداها : ت ، احدها : 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.

وتلك الاجرام الحاملة لتلك الكيفيات ، منها على بعد فكان ذلك
سائغا⁽¹³⁷⁹⁾ في خيال الجمهور ، وأيضا فان الغرض والقصد باستمارة هذه
الحواس له للدلالة على إدراكه أفعالنا والسمع والبصر كاف⁽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 تتقى
الرؤية والسمع والشم.

اذ الكل إدراكات جسمانية وانفعالات وأحوال متغيرة ، لكن
بعضها يبدو نقصه وبعضها يظن بها | كمال كما ظهر نقص التخيل ولم يظهر¹⁵
نقص التفكير والتفهم ، فلم يُستعمر⁽¹³⁸²⁾ له الرأي⁽¹³⁸³⁾ الذي هو التخيل
واستعير له : الفكرة والفهم⁽¹³⁸⁴⁾ ، التي هي الفكرة والفهم وقيل : التي
فكر الله⁽¹³⁸⁵⁾ ، وبسط السموات بفظته⁽¹³⁸⁶⁾ ، فقد جرى الأمر أيضا
في الإدراكات الباطنة مثل ما جرى في الادراكات الحسية الظاهرة ، من

(1375) : ا ، ويرا الله ويشع الله ويرح الله : ت ج . (1376) : ا ، ويظم الله :
ت ج (1377) : ا ، ويمشش الله : ت ج (1378) وعلّة : ت ، علّة : ج (1379)
فكان ... سائغا : ت ج ، فكان نسبتها له تعالى سائغا : ن (1380) كاف : ت ، كان : ج (1381) :
ا ، دع مه لمعه ملك عين رواه وازن شومعت : ت ج [ابوت ٢ ، ١] . (1382) فلم يستعمر :
ت ، فلم يستعمر : ج . (1383) : ا ، رعيون : ت ج (1384) الفكرة والفهم : ترجمها
المؤلف نفسه : محشبه وقبونه : ت ج (1385) : ع [ارميا ٤٩ / ٢٠] ، اشر حشبه الله :
ت ج (1386) : ع [ارميا ١٠ / ١٢] وبتبوترونطه شيم : ت ج

كون بعضها يستعار وبعضها لا يستعار. وكل ذلك على لسان بني آدم (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 ، تجد انقلوس
المتهود (1389) ، قد تجنبه وشرح معناه بوصول ذلك الأمر إليه تعالى ، أو أنه
أدركه ، وان كان في معرض الدعاء ، فيشرح معناه بأنه قبل أولم يقبل ،
فيقول ابداً في شرح (1390) سمع الله قد سمع قدام الله (1391) ، وفي معرض
الدعاء ترجم : فاني اسمع صراخهما (1392) ، [يقول] : أجيب ألبتة * و هذا
10 مطرد في شرحه لم يعدل عن ذلك في موضع من المواضع .

أما ماجاء من الرؤية منسوباً إليه تعالى فان انقلوس تلوّن في ذلك
تلوّناً عجيباً لم يتلخص لي قصده وغرضه ، وذلك ان في مواضع بشرح (1393)
والله رأى والله حزى (1394) وفي مواضع يشرحه | وتجلى أمام الله (1395) ، اما (هـ - ب) م
كونه يشرح الله حزى (1396) فذلك دليل واضح على كون : حزى في اللغة
15 السريانية مشتركاً (1397) ، وانه يدل على معنى إدراك العقل كما يدل على
إدراك الحاسة فياليت شعري إذ والأمر كذلك عنده لا شيء هرب من
البعض ، وشرحه وتجلى أمام الله (1398) ،

(1387) : ا ، كلثون بنى آدم : ت ج . (1388) منسوباً : 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] ، شموع اشمع صمقتو : ت ج (1393) يشرح :
ت ، بشرح : ج (1394) : ا ، ويرا الله وحزا الله : ت ج (1395) : ا ، وجل قدم الله :
ت ج (1396) : ا ، حزا الله : ت ج (1397) مشتركاً : ت ، مشترك : ج (1398) : ا ،
وجل قدم الله : ت ج (*) ا ، قبلا اقبل [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 يقتضى الإدراك ، و اقرار الشيء المدرك على ما أدرك عليه ، فلذلك
إذا وجد الرؤية تتعلق بمظلمة لا يقول: وحزا، بل وتجلي قدام الله، (1405). 5
فوجدت كل رؤية (1406) منسوبة (1407) لله في جميع التوراة شرحها
وحزا الأهذه التي اصف لك: رأى الرب مذلتى (1408) ، لأن مذلتى ظهرت
امام الرب (1409) ، فإننى قد رأيت جميع ما يصفه لابان لك (1410) ، لان أمامى
ظهر (1411) ، مع كون المتكلم ملاكا (1412) لم ينسب له الإدراك الدال على
إقرار 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 امامى (1416) ، وقد رأيت الضغط (1417) ، والضغط تجلى امامى (1418) ،
ونظر مذلتهم (1419) ، وان استعبادهم ظهر أمام الرب (1420) قد رأيت
هؤلاء الشعب (1421) هذا الشعب تجلى امامى (1422) ، لان معناه رأيت

(1399) : ا ، الترجوم : ت ج (1400) التعليم : ت ، التلم : ج (1401) : ا ، :
الرايه : ت ج (1402) مقترنة : ت ، مقترنة : ج (1403) اذية : ت ، باذية : ج (1404) :
ا جلى قدم الله : ت ج (1405) : ا ، وجلى قدم الله : ت ج (1406) : ا ، رايه : ت ج (1407)
منسوبة : ت ، نسبت : ج (1408) ع [التكوين ٢٩/٢٢] ، كى راء الله ات عنى : ت ج
(1409) : ا . ارى جلى قدم الله عوابنى [على نى : ج] : ت ج [1410] : ع [التكوين
٢١/١٢] ، كى رثيق ات [يستر: ج] كل اشربن عومك : ت ج (1411) : ا ارى جلى
قدمى : ت ج (1412) ملاكا : ت ، ملاك : ج (1413) : ع [الخروج ٢/٢٥] ، ويرى الهيم
ات بنى يسرال : ت ج (1414) : ا ، وجلى قدم الله شعبو دا دبنى يسرال : ت ج (1415) : ع [
الخروج ٣/٧] ، راه رثيق ات عنى عنى : ت ج (1416) : ا ، مجلا جلى قدمى شعبو دا دعى :
ت ج [1417] : ع [الخروج ٣/٩] وجم رايقت ات هلمص : ت ج (1418) :
ا ، جلى قدمى دحقا : ت ج . (1419) : ع [الخروج ٤/٣١] ، وكى راه ات عنيم : ت ج
(1420) : ا ، وارى جلى قدموهى شعبو هن : ت ج (1421) : ع [الخروج ٢٢/٩] ،
رايقت ات همم هزه : ت ج (1422) : ا ، جلى قدمى عما هدين : ت ج

- عصيانهم | ، مثل : ونظر الله الى بني اسرائيل ⁽¹⁴¹³⁾ ، الذي معناه راى (٢٠-ب-١ جه شقاء هم ! و رأى الرب و اغتاض ⁽¹⁴²⁴⁾ ، و تجلى أمام الرب ، اذ رأى أن المقدره قد ذهبت ⁽¹⁴²⁴⁾ لأنه تجلى أمامه ⁽¹⁴²⁵⁾ ، وهذه ايضا | (٥٥-١) م حالة ظلم لهم و غلبة عدو و هذا كله كان يطرد و يلحظ فيه : ولست تطيق النظر الى الإصر ⁽¹⁴²⁶⁾ . 5
- فلذلك كل استعباد ⁽¹⁴²⁷⁾ و كل عصيان يترجمه انكشف أمامه او تجلى أمامي ⁽¹⁴²⁸⁾ ، لكن احتلّ علىّ هذا التأويل الحسن الطائل الذي لاشك فيه بثلاثة مواضع ، كان من حقها على هذا القياس أن يشرحها و تجلى أمام الله ⁽¹⁴²⁹⁾ ، و نجدها في النسخ و الله حزى ⁽¹⁴³⁰⁾ و هى هذا : و رأى الرب ان شر الناس 10 قد كثر ⁽¹⁴³¹⁾ ، و رأى الله الارض ، فاذا هى قد فسدت ⁽¹⁴³²⁾ ، و رأى الرب أن ليئنة مكروهة ⁽¹⁴³³⁾ .
- و الاقرب عندى ان يكون هذا غلطا ⁽¹⁴³⁴⁾ وقع في النسخ ، اذ ليس عندنا خط انقلوس في ذلك ، حتى نقول لعل له في ذلك تاويل ، اما كونه شرح : الله يرى له الحمل ⁽¹⁴³⁵⁾ . أمام الرب تجلى ⁽¹⁴³⁶⁾ ، أمراً لأن 15 لا يوم ذلك أن الله تعالى يستأنف مطلبه ⁽¹⁴³⁷⁾ ، و ايجاده او يكون ايضا شنع في تلك اللغة تعلق إدراكه 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 .

١ (1423) : ع [التثنيه ١٩/٣٢] ، ويرا الله ويناص : ت ج (1424) : ع [الخروج ٣٦/٣٢] ، كى يراه كى ازلت يد : ت ج (1425) : ا ، ارى جل قدموهى : ت ج (1426) : ع [حبقوق ١٣/١] ، و هبط ال عمل ولا توكل : ت ج (1427) : ا ، شعبد : ت ج (1428) : ا ، جل قدموهى او جل قدمى : ت ج (1429) : ا ، و جل قدمى الله : ت ج . (1430) : ا ، و حزا الله : ت ج (1431) : ع [التكوين ٥/ ٦] ، ويرا الله كى ربه رعت هادم : ت ج (1432) : ع [التكوين ١٢/٦] ، ويرا الله ات هارص و هته نشحته : ت ج (1433) : ع [التكوين ٢٩ ٣١٠] ، ويرا الله كى شنواه لاه . ت ج (1434) غلطا : ت ج ، غلط : ج (1435) : ع [التكوين ٨/٢٢] ، اللهم يراه لوهشه : ت ج (1436) : ا ، قدم الله جل : ت ج (1437) : ا ، ت ، تطلبه : ت ج (1438) : ا ، لها : ت ج

فصل مط [٤٩]

- الملائكة ايضا ليس هم ذوى اجسام ، بل هم عقول مفارقة للمادة ، وانما هم مفعولون والله خلقهم كما سيبين وفي « برشيت ربه » (1439) قالوا : بريق سيف متقلب (1440) ، وعلى ما يسمى (1441) ، : خدومه (٥٥ - ب) ٢ لهيب نار متقلب (1442) ، اعلى 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 جسماني خارج الذهن ، بل ذلك كله في مرآى النبوة (1444) . وبحسب فعل (1445) ، القوة المتخيلة كما يذكر في معنى حقيقة النبوة واما قولهم : أحيانا نساء (1446) ، فإن الأنبياء أيضا قد يرون الملائكة في مرآى النبوة صورة النساء (1447) ، 10 يشير الى قول زكريا ، عليه السلام (1448) ، فاذا بامرأتين قد خرجتا والريح في أجنحتها (1449) .

وقد علمت أن إدراك البرئ عن المادة ، العرى عن الجسمانية اصلا عسر جدا على الانسان ، الا بعد ارتياض عظيم ، وبخاصة لمن لا يفرق بين المعقول والمتخيل وأكثر اعتماده على إدراك الخيال فقط ، ويكون 15 كل متخيل عنده موجودا ، او يمكن الوجود. وما لا يقع في 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 أنت

(1439) براشيت ربه ٢١ في الاخير (1440) : ع [التكوين ٢٤/٣] ، لطف محرب هتهفكت : ت ج (1441) : ا ، حل شم : ت ج (1442) : ع [الزمر ٤/١٠] ، مشرتيو اش لطف هتهفكت : ت ج (1443) : ا ، شهم تهفكيم فميم انشيم ، فميم نشيم فميم روحوت 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 صوره نشيم : ت ج (1448) عليه السلام : ت ، — ج (1449) : ع [زكريا ٩/٥] ، وهنه شتيم نشيم يوصاوت وروح بكفهم وكوت : ت ج

كتب الأنبياء بأقوايل يفهم من ظاهرها جسمية الملائكة وحركاتهم، وكونهم صورة انسان، وكونهم مأمورين من الله منفذين أوامره، وفاعلين ما يريد بأمره. كل ذلك لارشاد الذهن لوجودهم.

- وانهم أحياء كاملون كما بينا في حق الله، لكنه لو وقف فيهم عند هذا
- 5 التخيل لشابهت حقيقتهم وذاتهم ذات الله (1450) في خيال الجمهور. إذ هكذا أيضا قيل في الله | أقوايل يبدو ظواهرها (1451) أنه جسم حتى متحرك (٥٦-١) م
- على صورة انسان، فأرشد الذهن الى كون مرتبة وجودهم، دون مرتبة الاله بان خلط في شكلهم شيء من شكل الحيوان الغير ناطق (1452)، حتى يكون المفهوم من وجود الباري اكمل من وجودهم كما ان الانسان
- 10 اكمل من الحيوان الغير ناطق، ولم يُضف (1453) اليهم شكل حيوان بوجه، إلا الأجنحة. اذ لا يتصور طيران دون أجنحة، كما لا يتصور مشى دون رجلين إذ هذه القوي لا يتصور وجودها الا في هذه الموضوعات ضرورة، واختيرت حركة الطيران للإرشاد على كونهم احياء. إذ هي أكمل حركات
- الحيوان الغير ناطق المكانية، واشرفها. والانسان يعتقد كما لا عظيم حتى إن
- 15 الانسان يشتهي ان يطير (1454) ليسهل عليه الهرب من كل ما يؤذيه و يقصد كل ما يوافقه بسرعة وإن بعد، فنسبت لهم هذه الحركة.

- وأیضا ان الطائر يظهر ثم يخفي ويقرب ثم يبعد في أسرع زمان. وهذه كلها حالات ينبغي أن تعتقد في الملائكة، كما سيدين،^٢ 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 [المزمور ١٧/١١]، ويركب على كروب ويصف: ت ج (1456): ا، هف: ت ج

الرب يركب على سحابة سريعة ويدخل مصر⁽¹⁴⁵⁷⁾، يعني سرعة نزول هذا
البلاء بهم.

ولا يغلطك ايضا ما تجد في حزقيال خاصة في : وجه ثور ووجه

(٥٦ - ب) م أسد ووجه نسر وقدام رجل العجل⁽¹⁴⁵⁸⁾، فإن ذلك له | تأويل آخر⁽¹⁴⁵⁹⁾

5 (٢٠٦ - ١) ج ستسمعه⁽¹⁴⁶⁰⁾ ، وهو أيضا إنما وصف | الحيوانات⁽¹⁴⁶¹⁾ وستين هذه

الاغراض باشارت كافية ، في التنبه. اما حركة الطيران فموجودة في النصوص
في كل موضع ولا يتصور الا يبحر ففرضت لهم الأجنحة، للإرشاد لحالة
وجودهم لالتحقيق ما هيتم.

واعلم ان كل متحرك حركة سريعة جدا ، يوصف بالطيران للدلالة

10 على سرعة الحركة ، قال: كالنسر الخاقق⁽¹⁴⁶²⁾، لان النسر أسرع طيرانا
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]

15 اعلم أيها الناظر في مقالتى هذه ، أن الاعتقاد ليس هو المعنى المعقول ،
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 [اشعيا ١٩/١] ، هذه الله روكب على قلب مصر : ت ج
(1458) : ع [حزقيال ١/٧ ، ١٠] ، فني شور و فني اريه و فني نسر و كف رجل عجل : ت ج
(1459) اخر : ت ، — : ج (1460) قارن : الجزء الثالث ، الفصل ، ا (1461) : ا ،
ت ج الحيوت : (1462) : ع [التثنية ٢٨/٤٩] ، كما شريدها هنشر : ت ج (1463) طيرانا
وانقضاضا : ج ، طيران و انه ضاضر : ت (1464) لترقى : ت ، لترقى : ج

درجة النظر وأن تتيقن بان | الله واحد ، وحدانية حقيقية حتى لا يوجد (٥٧-١) م 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 5 واحد ذو صفات عدة فقد قال : انه واحد بلفظه واعتقده كثيرين بفكرته.

وهذا شبه قول النصارى هو واحد ، لكنه ثلاثة والثلاثة واحد. كذلك قول القائل هو واحد ، لكنه ذو صفات متعددة وهو وصفاته واحد مع ارتفاع الجسائية ، واعتقاد البساطة المحضة ، كان قصدنا وبحشنا إنما هو كيف نقول ؟ لا كيف نعتقد ؟ ولا اعتقاد الابد تصور ، لان الاعتقاد 10 هو التصديق بما تصور انه خارج الذهن على ما تصور 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.

ومتى تجردت من الالهواء (1465) والعادات وكنت ذاهم ، وتأملت ما أقوله في هذه الفصول التي تاتي في نفي الصفات تيقنت ذلك ضرورة ، 15 وتكون حينئذ ممن يتصور وحدانية الاسم (1466) لا ممن يقوله بضمه ولا

يتصور له معنى ، فيكون من قبيل الذين قيل فيهم : انت قريب من افواهم وبعيد عن كُلامهم (1467) ، بل ينبغي ان يكون الانسان من قبيل

من يتصور الحق ويدركه وان لم ينطق به كما | أمر الفضلاء فقيل لهم : (٥٧-ب) م تكلموا في قلوبكم على مضاجعكم وكونوا ساكتين سلاه (1468) .

(1465) الالهواء: ج، الالهويه: ت (1466) : ا ، بجود هشم : ت ج (1467) : ع [ارميا ١٢/٢] ، قروب اته بفيهم ورحوق مكليوتيهم : ت ج (1468) : ع [المزمور ٤/٥] امر وابلبيكم حل مشكبيكم ودموسله : ت ج

فصل نا [٥١]

في الوجود أمور كثيرة بيّنة واضحة، منها معقولات أول ومحسوسات،
ومنها ماهى 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 غالط (1469) او ممن قصد ذلك
لأمر ما مخالف بتلك الآراء طبيعة الوجود (1470)، وانكر محسوسا او اراد
ان يوهم وجود ما ليس بوجوده فالتجأ. اهل العلم لإثبات تلك الأشياء
الظاهرة، وإبطال وجود تلك الأشياء المظنونة كما نجد أرسطو يثبت الحركة
لما أنكرت، ويبرهن على ابطال الجزء، لما أثبت وجوده. 10

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
شرح اسم كأنك قلت الانسان هو الحيوان الناطق فان الحيوان الناطق | هو 15
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.

20 فقد بان أن الصفة لا تخلو من احد امرين.

اما أنها هي ذات الموصوف فتكون شرح اسم ونحن لا نمنع ذلك
في حق الله من هذه الجهة بل من جهة اخرى كما سيبين (1472)، أو تكون
(٢٠٦ - ب) ج الصفة غير الموصوف، بل هي معنى زائد على الموصوف | وهذا يؤدي ان

(1469) غالط: ت، غلط: ج (1470) الوجود: 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 البارئ 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 باعتقاد ذات واحدة بسيطة ، لا تركيب فيها ، ولا تكثير معاني ، بل معنى واحد من اى الجهات لحظته وبأى الاعتبارات اعتبرته ، تجده 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 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 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 لكنها كما علمت ، وعلم كل من لا يغالط نفسه تحمى بكثرة الكلام ، وبتمثيلات (1476) موهمة ، وتصحح بالصباح والتشنيعات ، وبضروب كثيرة مركبة من جدل وسفسطة . فاذا رجع قائلها ومثبتها بهذه الطرق مع نفسه لاعتقاده ، لا يجد شيئاً سوى الحيرة والقصور ، لانه يروم أن يوجد ما ليس بموجود ، ويخلق واسطة بين ضدّين لا واسطة بينهما .

20 وهل بين الموجود ولا موجود واسطة ؟ او بين الشئين احدهما 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) بتثيلات : ن ، بثلاث : ت ج (1477) انها : ت ج ، انما : ن

ذات منها ذات صفات ضرورة. ولم نجد (1478) قط ذات جسم مجردة في وجودها دون صفة، فطرد هذا الخيال وظنّ انه تعالى كذلك مركّب من معاني شتى ذاته، والمعاني الزائدة على الذات، فاقوام طردوا التشبيه واعتقدوه جسماً ذا صفات، وقوم ترفعوا عن هذا الدرك ونفوا الجسم وأبقوا الصفات. كل ذلك أوجه تبع ظواهر كتب التنزيل كما سأبين 5 في فصول تأتي في هذه المعاني (1479).

فصل نب [٥٢]

م (١-٥٩)

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 بحده، كما يوصف الانسان بانه 10 الحيوان الناطق. وهذه الصفة هي (1481) التي تدل على ماهية الشيء وحقيقته قديمتنا (1482) أنها شرح اسم لا غير، وهذا النحو من الصفة منفي 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 منفي عن الله تعالى عند كل احد، لانه إن كان له جزء ماهية فتكون ماهيته مركّبة 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 العالی (1484)، عرض |

م (٥٩-ب)

(1478) ولم نجد: ت، ولا نجد: ن (1479) الفصل الاق، ٥٣ (1480) الاقسام الخمسة: ج ن، الخمسة اقسام: ت (1481) هي: ت ج، وهي: ن (1482) الفصل السابق (1483) اذا: ت، —: ج (1484) العالی: ت، العال: ج

من الأعراض فإن كان توجد له تعالى صفة من هذا القسم فيكون تعالى محلّ الأعراض. وكفى بهذا بُعداً عن حقيقته وذاته ، اعني ان يكون ذا كيفية. والعجب من كون الذين يقولون بالصفات ينفون عنه تعالى التشبيه والتكييف. وما معنى قولهم: لا يكيّف إلا أنه ليس بذى كيفية ، 5 وكل صفة تُوجد لذات ما، ايجاباً ذاتياً، فهي إما مقدّمة للذات ، وهي هي او كيفية لتلك الذات. واجناس الكيفية اربعة كما علمت وان امثل لك مثلاً على طريق الصفة من كل جنس منها ليبيّن لك امتناع وجود هذا النحو من الصفات لله تعالى.

المثال الاول : مثل وصفك الانسان بملكة من ملكاته النظرية ، 10 او الخلقية ، او الهيئات⁽¹⁴⁸⁵⁾ التي توجد له بما هو متنفس، 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 او قولك الرحيم⁽¹⁴⁸⁷⁾ ، لان كل صناعة وكل علم وكل خلق متمكن هي هيئة⁽¹⁴⁸⁸⁾ في النفس. وهذا كله يبيّن لمن زاول صناعة المنطق | أيسر (٢٠٧-١) ج 15 مزاوله.

والمثال الثاني : مثل وصفك الشيء بقوة طبيعية فيه ، أولاً قوة طبيعة مثل قولك : اللين والصلب ، وبين قولك القوي والضعيف ، الكل استعدادات طبيعية.

والمثال الثالث : مثل وصفك الانسان بالكيفية الانفعالية والانفعالات ، 20 مثل قولك : فلان الغضوب او الحرج او الخائف او الرحيم | ، اذا لم يتمكن (٦٠-١) م الخلق. ومن هذا الجنس وصفك الشيء باللون والطعم والرائحة والحرّ والبرد واليبس والرطوبة.

(1485) الهيئات: ج، هيئات: ت: الهيئة: ن (1486) العالم: ت، - : ج (1487)

الكل ... الرحيم: ت، - : ج (1488) هيئة: ت، 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 نحوها ، وجدتها ممتنعة في حق الاله. اذ ليس هو ذا كمية فتلحقه كيفية تلحق الكم ، بما هو كم ، ولا هو متأثرا منفعلا⁽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 العالی⁽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 حقه تعالى ، لانها كلها⁽¹⁴⁹²⁾ ، تدل على التركيب الذي سنين⁽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⁾ بأبه¹⁵ ابو فلان ، او شريك فلان او ساكن الموضع الفلاني ، او الذي كان في الزمان (٦٠ - ب) م الفلاني ، وهذا النحو من الصفات لا يوجب تكثيرا ولا تغييرا في ذات الموصوف ، لان هذا زيد المشار اليه ، هو شريك عمر ، ووالد بكر ، ومولى خالد ، وصاحب زيد ، وساكن الدار التي هي كذا ، وهو الذي وُلد في سنة كذا. وهذه معاني النسبة ليست هي ذاته ولا شيئا 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) متأثرا منفعلا : ت ، متأثر منفعل : ج (1490) القوى : ت ج ، القوة : ن
(1491) المال : ت ، المال : ج (1492) كلها : ج ، — : ت (1493) اجراء الثاني ،
الفصل ، 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 بيّن ، لأن الزمان عرض لاحق للحركة ، اذا لُحِظ 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

و اما موضع البحث والنظر هل بينه تعالى وبين شيء من مخلوقاته من الجواهر نسبة ما حقيقية فيوصف بها ؟ اما أن لا إضافة بينه وبين شيء من مخلوقاته ، فذلك بيّن بأول نظر: اذ من خواص المضافين الانعكاس بالتكافؤ ، وهو تعالى واجب الوجود ، وما سواه ممكن الوجود ، كما نبين (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 (٦١-١) م

15 شيء من مخلوقاته لأن النسبة انما توجد أبدا بين شئيين 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 اللحم 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
ما فلا تختص في ايجاب صفة له، ولو من جهة النسبة على التحقيق، لكنها
اولى الصفات (1500) التي ينبغي 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؛ إذ تلك من نوع الكيفية كما ذكرنا، بل اريد بفعله، الفعل الذى
10 فعله مثل قولك: زيد هو الذى نجر هذا الباب، وبني السور الفلانى، ونسج
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 سيبيّن (1502)، بل جميع أفعاله تعالى
المختلفة، كلها لذاته، لا بمعنى زائد على ذاته (1503) كما بينّا.

15 فيكون تلخيص ما في هذا الفصل، أنه تعالى واحد من جميع الجهات
لا تكثير فيه ولا معنى زائد على الذات؛ وإن الصفات المختلفة المعانى 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 كما لا كما
بينّا (1504). وأما هل يمكن ان تكون الذات الواحدة البسيطة التي لا تكثير
20 فيها تفعل أفعالا مختلفة فسيبيّن ذلك بمثالات.

(1500) لكنها اولى الصفات : ت ، لكنه اولى بالصفات : ج (1501) يتسامح : ت ،
يتسامح : ج (1502) في الفصل الاق (1503) زائد : ت ج ، زائد على ذاته : ن ، زائد عن
ذاته : ي (1504) في الفصل السابق : ٢٦ ، ٤٦ ، 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⁽¹⁵⁰⁵⁾ التنزيل قد وصفته
تعالى بأوصاف تحمل الأمر على ظاهره واعتدوه ذا صفات ، فكأنهم نزّهوه
عن الجسائية ، ولم ينزهوه عن حالات الجسائية ، 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⁽¹⁵⁰⁶⁾ .

وانما القصد بجمعها 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
المجمدة المذبية ، لصدق . فمن 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) م
وهذه كلها أفعال متضادة ليس معنى فعل منها معنى الاخر .

(1505) كتب : ت ج ، كتاب : ن (1506) : ا ، دبره توراه كلثون 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 يصرح فى الاعتقاد ، وان لم يعبر عنه بكلام مفهوم كقول بعضهم: قادر لذاته ، عالم لذاته ، حى لذاته ، مرید لذاته. 10

وانا امثل لك بالقوة الناطقة الموجودة فى الانسان فإنه قوة واحدة لا تكثير فيها، وبها يحوز العلوم والصنائع وبها بعينها يخيط وينجرو يندسج ويبنى ويعلم الهندسة ويسوس المدينة. فهذه أفاعيل مختلفة لازمة عن قوة واحدة بسيطة ، لا تكثير فيها، وتلك الأفعال مختلفة جدا يكاد الآ يتناهى عددها، اعنى عدد الصنائع التى تبرزها القوة الناطقة، فلا يستبعد فى حق الله 15 عز وجل أن تكون هذه الافعال | 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 [أ] مركبة من معانٍ مختلفة، لانه ليس بكونهم لا يطلقون لفظ التركيب يبطل معناه من الذات ذات الصفات ، لكن هنا موضع الشبهة 20 التى دعتم لذلك ، وهى هذه التى أبيتها 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) نسا : 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 ان يتوهم أن الله خلق ذاته وهم (٢٠٨-١) ج
 في تلك الصفات التي يسمونها ذاتية مختلفون ، اعني في عددها . إذ الكل
 تابعون نص كتاب ما ، ولندكر لك ما الكل مجمع عليه ، ويزعمون أنه
 معقول ، وأنه لم يتبع فيه نص كلام نبي ، وهي اربع صفات حتى ، قادر ،
 5 عالم ، مرید .

فهذه قالوا معانٍ متغايرة ، 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 فهو حتى ، وعالم بمعنى واحد . هذا إذا أردنا بالعلم ادراك ذاته ،
 10 والذات المدركة هي بعينها الذات المدركة بلا شك ، لان ليس هو في رأينا
 مركبا من | شيئين : شئ يدرك و شئ اخر لا يدرك ، كالانسان المركب (٦٣-ب) م
 من نفس مدركة وجسد (1512) غير مدرك فمتى أريد بقولنا : عالم مدرك
 ذاته فتكون الحياة والعلم معنى واحدا ، وهم لا يلحظون هذا المعنى ، بل
 يلحظون إدراكه لمخلوقاته .

15 وكذلك بلا شك القدرة والارادة ليست كل واحدة منها موجودة
 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 ، ومرید لايجاد
 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 معشر الموحدين بالتحقيق ، كما انا لا نقول إن
 في ذاته معنى زائد [ا] به خلق السموات ، ومعنى آخر به خلق الاستقسات
 و معنى ثالث [ا] به خلق العقول . كذلك لانقول إن فيه معنى زائد [ا] به يقدر ،

(1511) عادما شيئا : ت ، عادم شئ* : ج (1512) جسد : ت ، جسم : ج

ومعنى اخر 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 بكمالاتنا المفهومة عندنا كما سنبيين.

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 وانها أفعاله وأعلمه أن ذاته لا تدرك على ما هى عليه ، لكنه نبهه 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 انال حظوة في عينيك (1517) ، دليل على

(1513) علمته : ن (1514) : ا ، مشه رينو : ت ج (1515) طلب من الله : ن (1516) ع [الخروج ١٣/٢٣] ، هوديمنى نارات دركيك و ادعك [+ لملك امصاحن بعينيك : ج] : ت ج * ا ، الدركيم : ت ج (1517) : ع [الخروج ١٣/٢٣] ، لمن امصاحن بعينيك

أن من علم الله هو الذي ينال حظوة في عينيه⁽¹⁵¹⁸⁾ ، لا من صام وصلتي فقط ، بل كل من عرفه فهو المرضى المقرب ، ومن جهله فهو المسخوط المبعود، وعلى | قدر العلم والجهل يكون الرضا والسخط والقرب والبعد (ب- ٦٤ م) وقد خرجنا عن غرض الفصل وارجع الى الغرض.

- 5 فلما طلب معرفة الصفات وطلب العفو عن الأمة ، واجيب على العفو عنهم ؛ ثم طلب ادراك ذاته تعالى وهو قوله : ارني مجدك⁽¹⁵¹⁹⁾ أجيب على المطلوب الاول وهو : عرفني طريقك⁽¹⁵²⁰⁾ ، وقيل له : انا اجيز جميع جودتي امامك⁽¹⁵²¹⁾ ، وقيل له في جواب السؤال الثاني اما وجهي فلا تستطيع ان تراه⁽¹⁵²²⁾ ، اما قوله : جميع جودتي فهو اشارة الى عرض الموجودات كلها 10 عليه المقول عنها : ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا⁽¹⁵²³⁾ ، اعني بعرضها عليه ان يدرك طبيعتها ، وارتباطها بعضها ببعض ، فيعرف تديره 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 | هي صفاته ج (٢٠٨-ب) 15 تعالى التي يُعرف من جهتها

و الدليل على أن الشيء الذي وُعد بادراكه هي أفعاله تعالى كون الشيء الذي عُرّف به صفات فعلية محضة : رحيم و رؤوف طويل الأناة⁽¹⁵²⁶⁾

(1518) : ١ ، يمصاحن بعينيو: ت ج (1519) : [الخروج ١٨/٢٢] ، هراتي نائات كبوديك : ت ج (1520) : ع [الخروج ١٣/٣٣] ، و ديعني ت دركيك : ت ج (1521) : ع [الخروج ١٩/٣٣] ، افي اصير كل طوبى حل فنيك : ت ج (1522) : ع [الخروج ٢٠/٣٣] ، لا توكل لراوات فنى : ت ج (1523) : ع [التكوين ٣١/١] ، ويرى الميمات كل اشعرسه وهنه طوب ماد: ت ج (1524) : ع [العدد ٧/١٢] ، بكل بيتي نامن هوا : ت ج (1525) فاذا ادراك : ت ج ، تلك الافعال و : ن ، ادراك : نى . هي : ت ج ن التي هي : نى ، (1526) : ع [الخروج ٦/٢٤] ، رحوم وحنون ارك اقم : 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 الأسم واقع في استعمالهم على الاخلاق : اربع خصائص للذين يؤتون الصدقة ، اربع خصائص للذين يذهبون الى المدرسة⁽¹⁵³¹⁾

5 وهذا | 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 الاد ميين، وتديبرهم وهذا كان اخر غرض سؤاله 10 لأن تمام القول : لكي انال حظوة في عينيك انظر ان هذه الأمة هي شعبك⁽¹⁵³⁵⁾، الذي انا محتاج لتديبرهم بأفعال أتقبل 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 ، وسمي بالاسم المشتق من ذلك الفعل. 15

مثال ذلك انه لما أدرك لطف تديبره في تكوين أجنة الحيوان ، وايجاد قوى فيه وفي من يربيه 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. قيل عنه تعالى: رحيم

(1527) : ا ، الدرقيم : ت ج (1528) : ا ، الحكيم : ت ج (1529) : ا ، [المعنى الحرفى : يقايس] ، مدوت : ت ج (1530) : ا ، شلث عشره مدوت : ت ج (1531) : ا ، اربع مدوت بنوتنى صفة اربع مدوت بولكى لست همدرش : ت ج (1532) . افعال : ت ، افعالا : ج (1533) : ا ، الشلث عشره مدوت . ت ج (1534) : ا ، كل طوبو : ت ج (1535) : ع [الخروج ٢٣ / ١٣] ، وادعك لمن امصاحن بعينيك وراه كي سمك هجوى هزه : ت ج (1536) : ا ، الدرقيم والمدوت : ت ج (1537) من الاذية : ت ج ، من كل اذية : ن

كما قيل : كرافة اب بينيه ⁽¹⁵³⁸⁾ . وقال . أشفق عليهم كما يُشفق الانسان

على ابنه ⁽¹⁵³⁹⁾ ، ليس انه تعالى يفعل 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⁾ ، فان الله قد انعم

على ⁽¹⁵⁴³⁾ ، ومثل هذا كثير .

وهو تعالى يوجيد ويدبر لمن لا حق له عليه فى ايجاده ، وتدبيره .

فلذلك سُمى رأوفاً ⁽¹⁵⁴⁴⁾ ، وكذلك نجد أفعاله الصادرة فى الآدميين

10 من آفات عظيمة تنزل ببعض أشخاص تدمرهم او امر عام مهلك لقبائل ،

بل لاقليم تفتى الولد و ولد الولد ولا تُخلّى لا حرثاً ولا نسلاً ، كالخسوف

والزلازل والصواعق المهلكة ، وكحركة قوم على اخرين لإبادتهم بالسيف

ومحو أثرهم . وكثير من هذه الأفعال التى لا تصدر من احدنا فى حق اخر ،

الا عن غضب شديد ، او حقد عظيم ، او طلب ثار . فسُمى بحسب هذه

15 الأفعال : غيورا ومنتقها 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) [ملاخى ١٧/٣] ،
 وحلقى عليكم كاشر يجعل ايش على بنو : ت ج (1540) نعمة : ١ ، حنينه : ت ج (1541) :
 ع [القضاة ٢١/٢٢] ، حنوى اوتم : ت ج (1542) : ع [التكوين ٥/٣٣] ، اشرحنن
 الميم : ت ج (1543) : ع [التكوين ٣٣/١١] ، كى حنى الميم : ت ج (1544) : ١ ،
 حنون : ت ج (1545) : ع [نحوم ٢/١] ، قبا ونوقم ونوطر وبعل حمة : ت ج

- وينبغي لمدير المدينة اذا كان نبيا ان يتشبه بهذه الصفات ، وتصدر عنه هذه الأفعال بتقدير وبحسب استحقاق لا بمجرد تبع الأفعال ولا يطلق عنان الغضب ، ولا يمكن | الانفعالات منه إذ كل انفعال شرّ ، بل يتحاماها حسب طاقة الانسان ، فيكون تارة لبعض الناس رحيمًا و رأوفاً (1546) لا لمجرد الرقة و الشفقة ، ألا بحسب ما يلزم ويكون تارة 5 لبعض الناس حاقدا ومنتقما وذا غضب (1547) ، بحسب استحقاقهم لا بمجرد الغضب حتى إنه يامر 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) .
- الآ تتأمل في نصوص التوراة لما أمر في سبعة شعوب (1549) ، بالإبادة ، 10 وقال : فلا تستبق منها نسمة (1550) ، اتبع ذلك على الأثر بقوله : كيلا يعلموكم ان تصنعوا مثل رجاساتهم التي صنعوها لآلهتهم فتخطأوا الى الرب الهكم (1551) . يقول لا تظن أن هذه قساوة ، او طلب ثأر ، بل هو فعل يقتضيه الرأي الأنساني ان يُزال كل من يجرد عن طرق الحق و تُنحى الموائق 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)
- (٢٠٩ - ج) كلها خصائص الرحمة (1553) غير واحدة وهي : يفتقد ذنوب الآباء في البنين (1554) ، لان قوله : ولا يبرئ تبرئة (1555) معناه واستئصالا لا يستأصل من قوله : خاوية لا طئة بالأرض (1556) .

(1546) : ا ، رحوم وحنون : ت ج (1547) : ا ، نو ط ر و ن و ق م و ب ل ج ه : ت ج (1548) كثير : ت ج ، كبير : ن (1549) : ا ، بشبه عميم : ت ج (1550) : ع [التثنية ١٦/٢٠] ، لآ تحيه كل نسمة : ت ج (1551) : ع [التثنية ١٨/٢٠] ، لمن اشر لا يلدو انكم لمسوت ككل نوعيتم اشر عسولا لهمم و حطاتم لله ا لهيكم : ت ج (1552) : ا ، الشلش جره مدوت : ت ج (1553) : ا ، مدوت رحيم : ت ج (1554) : ع [الخروج ٧/٢٤] ، فو قد حون ابوت حل بنيم : ت ج (1555) : ا ، انظر ارميا ١١/٣٠ و نقيه لا يثقه : ت ج . لا يستأصل : ت ، يستأصل : ج (1556) : ع [اشعيا ٢٦/٣] ، و نفته لارض 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 مُبغِضِي⁽¹⁵⁵⁹⁾، ولا يتسمى: مبغوضا⁽¹⁵⁶⁰⁾
 إلا عابد الوثن⁽¹⁵⁶¹⁾، كل النجاسات التي يكرهها الرب⁽¹⁵⁶²⁾، وإنما اقتصر
 5 على الرابع⁽¹⁵⁶³⁾، لأنه غاية ما يمكن الإنسان ان يرى من نسله الجيل
 الرابع⁽¹⁵⁶⁴⁾، فاذا قُتل اهل المدينة⁽¹⁵⁶⁵⁾ العابد والوثن⁽¹⁵⁶⁶⁾ فيقتل ذلك
 الشخص⁽¹⁵⁶⁷⁾ المشرك⁽¹⁵⁶⁸⁾ ونسل⁽¹⁵⁶⁸⁾ نسل⁽¹⁵⁶⁸⁾ نسل⁽¹⁵⁶⁸⁾ الذي هو الولد الرابع فكأنه
 يصف⁽¹⁵⁶⁹⁾ ان من جملة أموره تعالى، من جملة أفعاله بلا شك ان يُقتل
 نسل عابدى الوثن⁽¹⁵⁶⁶⁾، وان كانوا اصاغر 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 لتعفية 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 الانسان
 15 التشبه به تعالى بحب القدرة، يعنى⁽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 هـ بروت: ت ج (1559): ع
 [الخروج ٥/٢٠]، حل شليم وعل ربيع لشوناي: ت ج (1560): ١، شونا: ت ج
 (1561): ١، عبود عبوده زره: ت ج (1562): ع [التثنية ٣١/١٢]، كل توهبت
 الله اشرشنا: ت ج (1563): ١، ربيع: ت ج (1564): ١، دور ربيعي: ت ج (1565)
 المدينة: ت، مدينة: ج (1566): ١، عوبدى عبوده زره: ت ج (1567) الشخص: ج،
 الشيخ: ت (1568) المشرك: ا، العوبد: ت ج (1569) يصف: ت، يصف: ج (1570):
 ع [التثنية ١٢/١٦]، مير هندحت محرم اوتة وات كل اشربه: ت ج (1571) يعنى:
 ت، اعنى: ج (1572) بينوا: ت، بينا: ج (1573): ع [الاحبار ٢/١٩]، قدشيم يهو:
 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 ، لزم ضرورة نفيه عنه . وكذلك كل انفعال يُبنى عنه لان الانفعالات كلها توجب التغيير ، وان الفاعل لتلك الانفعالات غير المنفعل ، بلا شك . فلو كان تعالى ينفع بوجه من وجوه الانفعال ، لكان غيره الفاعل فيه ، والمغير له . وكذلك يلزم ضرورة ان يُبنى عنه كل عدم ، وان لا يكون كمال ما معدوما 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 يخرج .
فذلك 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 : فمن تشبهوتنى فأساويه (1576) ، وقال : فمن تشبهون الله واى شبه تعادلونه به (1577) ، وقال : انه لا نظير لك يارب (1578) ، وهذا كثير . فيكون 15 ملاك الامر أن كل شيء يؤدي لاحد هذه الأصناف الاربعة يلزم ضرورة نفيه عنه بالبرهان الواضح . وهى كل ما يؤدي لجسمانية ، او ما يؤدي لانفعال وتغيير ، او ما يؤدي لعدم ، مثل ان لا يكون له شيء بالفعل (1579) ، ثم يصير بالفعل ، او ما يؤدي اشبه شيء من مخلوقاته .

وهذه من جملة فوائد العلم الطبيعى في معرفة الآله ، أن كل من لا يعلم 20 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 تمر كولو : 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) ببراهينها فلا يعلم الجزئيات اللازمة عن هذه المقدمات الكلية لزوما ضروريا. فلذلك لا يكون عنده برهان بوجود الآله ولا بلزوم نفي هذه الأصناف عنه، وبعد تقديمي هذه التوطئة (1581) آخذ في فصل آخر أبين فيه استحالة ما يظنه 5 معتقدو (1582) الصفات الذاتية له. وذلك انما يفهمه من تقدمت له المعرفة بصناعة المنطق وبطبيعة الوجود.

فصل نو [٥٦]

اعلم أن الشبيهة هي نسبة ما بين شيئين ، و اى شيئين لا تُقدَّر بينهما نسبة ، كذلك لا تتصور بينهما شبيهة. وكذلك كل مالا شبيهة بينهما، فلا نسبة 10 بينهما. مثال ذلك : أنه لا يقال هذه الحرارة شبيهة بهذا اللون ولا هذا الصوت شبيهة بهذه الحلاوة. وهذا أمر يبين بنفسه. فلما كانت النسبة بيننا وبينه تعالى مرتفعة، اعنى بينه وبين ما سواه ، لزم ارتفاع الشبيهة ايضا.

واعلم أن كل شيئين هما تحت نوع واحد، اعنى أن تكون ماهيتهما جميعا واحدة | غير أنها مختلفان بالكبر والصغر او الشدة او الضعف او نحو (٦٨ - ١) م 15 ذلك. فانها جميعا متشابهان ضرورة، وان اختلفا هذا النحو من الاختلاف مثال ذلك : أن الخردلة و فلك 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 20 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 ج ، وكذلك : ن (1584) صفات : ت ، صفاتا : ج

ليست هذه المعاني تنسب اليه والينا بمعنى واحد، ويكون الاختلاف بين تلك الصفات وبين صفاتنا بالاعظم او الاكمل او الأدوم او الأثبت، حتى يكون وجوده أثبت من وجودنا ، وحياته أدوم من حياتنا، وقدرته اعظم من قدرتنا، وعلمه اكمل من علمنا، و ارادته اعم من ارادتنا ، ويعم المعنيين حدّ 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 حدّ واحد، وليس كذلك يفعلون بل يظنون ان يجمعها حدّ 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 و ارادة وحياة بالاشتراك المحض الذي لا تشابه معنى بينها اصلا. ولا تظن انها تقال بتشكيك، لان الاسماء التي تقال بتشكيك هي التي تقال على شيئين ، بينها تشابه في معنى 15 ما. وذلك (1585) المعنى عرض فيها، وليس هو مقوماً لذات كل واحد منها. وهذه الاشياء المنسوبة له تعالى ليست هي اعراضا عند احد من اهل النظر وهذه الصفة التي لنا كلها اعراض بحسب رأى المتكلمين. فيا ليت شعري من اين وقع (1586) الشبه حتى يجمعها حدّ 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 البين 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 حي لا بحياة، وقادر لا بقدره، 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 بُين ذلك في ما بعد الطبيعة. وكما
 ان العدد ليس هو نفس المعدودات ، 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 | ، اعنى أن ليس الوحدة معنى
 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 الا بتسامح⁽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 ، بتسميح : 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 بين ظاهر. اذ القديم إنما يقال لما يلحقه الزمان الذي هو عرض للحركة التابعة للجسم، وهو أيضا من باب المضاف، لأن قولك : القديم في عرض الزمان، كقولك : الطويل والتصير في عرض 5 الخط. وكل ما لا يلحقه عرض الزمان، فلا يقال فيه بالحقيقة : لا قديم (٢١٠-١) = ولا حادث، كما لا يقال في الحلاوة : لا معوجة ولا مستقيمة. ولا يقال في الصوت : لا مالح ولا تفه.

وهذه الأشياء لاخفاء بها على من ارتاض في فهم المعاني على حقائقها، واعتبرها بإدراك العقل لها وتجريدها إياها، لا بالتجمل⁽¹⁵⁹⁴⁾ الذي تدل عليه 10 الألفاظ فكل ما تجده في 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 مقايسة ما بينه وبين غيره مما في زمان فيكون «أولا وآخر»⁽¹⁵⁹⁶⁾، وإنما هذه الألفاظ كلها على لسان بني آدم⁽¹⁵⁹⁷⁾، كذلك قولنا : احد، معناه أنه 15 لا ند له لأن معنى الوجدانية لأحق لذاته.

فصل نح [٥٨]

اغض مما تقدم. اعلم أن وصف الله عز وجل بالسوالب، هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح⁽¹⁵⁹⁸⁾، ولا فيه نقص في 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 (1554) بالتجمل : ت ج ، بالتجمل : ن ، بالتجسيم : ي (1595) : ع [اشياء ٤٤/٦] ، راشون واحرون : ت ج . والقصد : ت ج ، القصد : ن (1596) : ا ، راشون احرون : ت ج (1597) : ا ، كلشون بني آدم : ت ج (1598) التسامح : ت ، التسامح : ج (1599) بالإيجاب : ج ، بالإيجابات : 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 المرثي ؟ فقيل لك حيوان ، فهذه صفة بلاشك لهذا⁽¹⁶⁰⁰⁾ المرثي . وإن كان لم تخصّصه من كل ما سواه ، لكنه حصل بها تخصيص ما ، وهو أن هذا المرثي ليس هو جسما من | نوع النبات ، (٧٠ - ب) م
 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 المحيب : 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 تخصّص تخصيصا ما ، ولولم يكن فيها من التخصيص الا إزالة ما سلب من جملة ما كُنّا نظنّه غير مسلوب .

واما الجهة التي تفارق بها صفات السلب لصفات الإيجاب ، فان صفات الإيجاب وان لم تخصّص ، فانها تدل على جزء من جملة الشئ المطلوب معرفته . اما جزء جوهره أو عرض من أعراضه . وصفات 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 سنبرهن . وليس ندرك إلا انيئته 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 ايجاب بوجه.

اما صفات النى فهى التى ينبغى ان تستعمل لإرشاد الذهن لما ينبغى (٧١-١) م أن يعتقد فيه تعالى، لأنها لا يلحق | من مجتها تكثير بوجه، وهى ترشد 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 الاسطوانات مثلا، التى هى أجسام ميةة؛ فقلنا إنه حى، المعنى انه تعالى ليس بمايت.

10 ثم ادركنا ان هذا الموجود ايضا، ليس هو (1602) مثل وجود السماء، التى هى جسم حى، فقلنا إنه ليس بجسم. ثم أدركنا أن هذا الموجود ليس هو مثل وجود العقل، الذى ليس هو بجسم ولا مايت لكنه معلوم، فقلنا إنه تعالى قديم، المعنى ليس له سبب أوجده. ثم ادركنا 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 يمدّها دائما بقاء وانتظاما بتدبير محكم، كما سنبين.

فقولنا فيه من أجل هذه المعانى إنه قادر وعالم ومريد، والقصد بهذه الصفات أنه ليس بعاجز ولا جاهل، ولا ذاهل ولا مهمل، ومعنى قولنا: 20 ليس بعاجز، أن وجوده فيه كفاية لايجاد أشياء اخر غيره، ومعنى قولنا: لا جاهل، أنه مدرك اى حى، لان كل مدرك حى. ومعنى قولنا: (٧١-ب) م 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.

فقد بان لك أن كل صفة نصفه بها فهى : إما صفة فعل أو يكون
5 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 يُسَلَب
عن الشيء ما ليس شأنه ان يوجد له، كما نقول في الحائط : لا بصير. وانت
تعلم يا ايها الناظر في هذه المقالة أن هذه السماء، وهى 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 وصوره ضرورة، غير أنها ليست مثل هذه المادة التي
فيها. فلذلك لا نقدر نصفها إلا بالأسماء الغير محصلة، لا بالايجاب المحصل.

فإننا نقول إن السماء لا خفيفة ولا ثقيلة، ولا منفعة فلذلك هى 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 الذى لا علة له، ولا يلحقه معنى
زائد على ذاته الكاملة، التي معنى كمالها سلب النقائص عنها، كما بينا.

| فإننا لا ندرك غير إنثيته فقط، وإن ثم موجودا (1611)، لا يشبهه شيء (1612) (٧٢-١) م
من الموجودات التي اوجدها، ولا يشاركها في معنى بوجه، ولا تكثير فيه،
20 ولا عجز عن ايجاد ما سواه. وان نسبته للعالم نسبة الرباني للسفينة وليست
هذه ايضا نسبة حقيقية ولا شبه صحيح بل هى 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 يشبهه شيء : ت ج ، لا يشبه شيئا : ن

للموجودات، المعنى أنه يُمدّها ويحرز نظامها كما ينبغي وسيبين هذا المعنى بأبلغ من هذا فسيحان من اذا لاحظت⁽¹⁶¹³⁾ العقول ذاته عاد إدراكها تقصيرا و اذا لحظت لزوم أفعاله عن ارادته عاد علمها جهلا و اذا رامت الألسن تعظيمه باوصاف عادت كل بلاغة عينا⁽¹⁶¹⁴⁾ و تقصيرا.

5

فصل نط [٥٩]

للسائل ان يسأل ويقول اذا كان لاحيلة في ادراك حقيقة ذاته ويؤدّي البرهان ان الشيء المدرك هو أنه موجود فقط ، و صفات الايجاب ، قد امتنعت كما تبرهن ، فبأى شيء يقع التفاضل بين المدركين ؟ فاذن الذى أدركه سيدنا موسى وسليمان⁽¹⁶¹⁵⁾ هو الذى 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) التفاضل بين المدركين عظيم جدا ، لأن كلما زيد في صفات الموصوف تخصص أكثر وقرب الواصف من إدراك حقيقته. كذلك كلما زدت في السلب عنه تعالى قربت من الإدراك وكنت أقرب إليه من الذى 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 ، اولا يوجد له ؟ و آخر من العميان 20 البصائر يوجب له ذلك المعنى الذى تبرهن سلبه ، مثل ما سأبرهن أنه ليس بجسم. و آخر يشك ، وما يعلم هل هو جسم او ليس بجسم ؟ و آخر يقطع أنه جسم. ويلقى الله بهذه⁽¹⁶¹⁹⁾ العقيدة فكم بين الثلاثة اشخاص من التباين.

(1613) لاحظت : ت ، لاحظت : ج ن : (1614) عيا : ت ، حجزا : ج (1615) ا ، مشه رينورثله : ت ج (1616) عديدة : ت ج ، حدة : ن (1617) يقينا : ت ، يقين : ج (1618) تعلم : ت ج ، و نعلم : ن (1619) بهذه : 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 الجسمانية 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 أكمل منا بلا شك، فقد تبين لك ان كلما تبرهن لك سلب شيء ما، عنه، كنت أكمل؛ | وكلما (٧٣ - ١) م اوجبت له شيئا زائدا كنت مشبها، وبعدت عن معرفة حقيقته. وبهذه 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، او على أن ذلك المعنى كمال في حقه، لما تجده كمالا في حقنا؛ لأن الكمالات كلها هي ملكات ما. ولا كل ملكة توجد لكل ذي ملكة. واعلم أنك متى اوجبت له شيئا آخر فيكون بُعدك عنه بجهتين: واحدة لكون كل ما توجبه هو كمال لنا. وثانية انه ليس بذى شيء آخر، بل ذاته، هي كمالته، كما 10 بيتنا. ولما شعر كل أحد بأن لا وصول لادراك ما في قوتنا ان ندرك إلا بالسلب، والسلب لا يعرف شيئا بوجه من حقيقة الأمر الذي سلب عنه الشيء 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 20 يقولون أُبهرنا بجماله⁽¹⁶²¹⁾ ونحن عنا لشدة ظهوره كما تخفى الشمس عند الأبصار الضعيفة عن ادراكها وقد أطنب في هذا بما لا فائدة في تكراره هنا.

وأبلغ ما قيل في هذا الغرض قوله في الزمير⁽¹⁶²²⁾ : لك ينبغي التسبيح⁽¹⁶²³⁾ شرحه السكوت عندك هو التسبيح وهذه بلاغة عظيمة

(1620) بعيد : ت ، — : ج (1621) بجماله : ت ، جماله : ج (1622) : ا ، التليم :

ت ج (1623) : ع [المزمور ٦٥ / ٢] ، لك دمية تله : ت ج

جدا في هذا المعنى لانا أى شئ قلناه تقصد به تعظيها وتمجيدها نجد فيه
 م (٧٣ - ب) حملا ما في حقه تعالى ونلاحظ | فيه نقصا ما فالسكوت اولى والاقتصار
 على مدارك العقول كما امر الكاملون وقالوا (1624) : تكلموا في قلوبكم

على مضاجعكم وكونوا ساكتين سِلاه (1625). وقد علمت قولتهم المشهورة

5 التي لبت كانت كل الأقاويل مثلها وأنا أذكرها لك بنصها وان كانت
 قولة محفوظة لأنبهك على معانيها قالوا :

إن أحدا دخل على الربّي حيننا وقال : الآله العظيم الجبار الرهيب

القادر القوى الكبير العزيز! وعلى ذلك قال [حيننا] له : هل انتهيت 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 تاتي وتقول كل هذا ، اذن ولما

ذا يشبه الامر للملك الجسماني الذي له ألف الألوف من الذهب ، كان يثني

عليه بانه يملك الفضة ، فهلا يكون هذا تنقيصا منه ؟ (1627).

15

هنا انتهى قول هذا الفاضل ، فتأمل أولا تأقّفه وكرامته لتكثير

15 صفات الايجاب (1628) وتامل كونه صرح بان الصفات لو تركنا لمجرد

عقولنا (1629) لما قلناها ابدا ولا نطقنا بشئ منها ، وانما لما ألبأت ضرورة

الخطاب للناس بما يحصل لهم تصوّرا (1630) ما كما قالوا : تكلمت التوراة

(1624) الكاملون وقالوا : ت ، الكاملين وقال : ج (1625) : ع [المزمور ٤ / ٥] ،
 امرو بليبيكم حل مشكبيكم ودموسله : ت ج (1626) انظر الثنية ١٥ / ١٧ (1627) : ا ،
 ههوا دئحت قيه در. حينته امر هال مجدول هجبور وهنورا هادير وهمزق هيراوى وهمزو زامر ليه
 [رجنيه : ج] يمتينهو لكهو [شلمتية : ج] شجى [لشبيح : ج] دمرك هشتا ان تلت قيتا الملا
 دامر ينهوشه ريينو [باوريتا - : ج] واتوانشى كنست هجدواه وتقنينهو بتفله ان لا يكيلنن
 لميرينهورات امرت وازلت كولى هاى مثل له هدير دومه لملك بسر ودم شهبو لو الف الافيم
 دينرى زهب ومقلسين اوتو بشل كسف وهلا جناى هوا لو : ت ج . [بركوت ٣٣ ب]
 (1628) الايجاب : ن ، ايجاب : ت ج (1629) : ت ج ، مقلناها : ن (1630) تصور : ت ، تصور : ج

على لسان بني 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 أن نقولها فقط ، فرُوح هذا القول كونه صرح ان ضرورتين 5 اتفقتا (1633) في | صلاتنا بها واحدة كونها جاءت في التوراة او ثانية كونها رتب الأنبياء الصلاة بها ، فلولا الضرورة الأولى لما ذكرناها ولولا الضرورة الثانية لما ازلناها عن موضعها ولا صلينا (1634) بها و انت مستمر في الصفات .

فقد تبين لك ايضا من هذا الكلام ان ليس كل ما تجده من الصفات 10 المنسوبة لله في كتب الأنبياء يجوز لنا ان نصلّي بها ونقولها، لأنه لم يقل: ان لم يلفظها سيدنا موسى، ما كنا نستطيع ان ننطق بها (1635) إلا شرطا آخر.

ان كان اناس المعبد الكبير لا ياتون ويثبتونها في العبادة (1636) وحينئذ جازلنا ان نصلّي بها وليس كما عمل الجهال بالحقيقة الذين اطنبوا وطولوا واسهبوا (1637) في صلوات الفوها وخطب حبروها، يتقربون بها لله بزعمهم 15 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 ألسنتهم و و صفوه وخاطبوه بكل ما يظنونه سائغا ويطنبون في ذلك حتى يحرّكونه للانفعال بزعمهم ، ولا سيما ان وجدوا نص كلام نبي في ذلك ، كان الأمر مباحا لهم أن ياتوا بنصوص (1638) 20 ينبغى تاويلها بكل وجه فينقلونها على ظواهرها ويشتقون منها ويفرّعون ويبنون عليه أقاويل.

(1631) : ا ، دبره توره كلشون : ت ج (1632) : ا ، انشى كنت مجدوله : ت ج (1633) اتفقتا : ج ، اتفقت : ت (1634) صلينا : ج ، صلونا : ت (1635) : ا ، الملا دامرينو مشه رينو لاهوينا يكلين لميرينو : ت ج [بركوت ٣٢ ب] (1636) : ا ، واتوانشى كنت مجدوله وتقنيهو بتفله : ت ج (1637) اسهبوا : جى ، اجهدوا : ت ، استوجبوا : ن (1638) بنصوص : ت ج ، لنصوص : ن

وكثر استباحة (1639) هذا عند الشعراء و الخطباء او عند من يرغم أنه يقول شعرا حتى ألتمت أقاويل ، بعضها كفر محض و بعضها فيه من السخف و فساد الخيال | ما يُضحك الانسان بحسب طباعه عند سماعه ، و يبكيه عند التأمل كيف تقال تلك الأقاويل في حق الله عز وجل . ولولا شفقتي (1640) على تنقيص القائلين ، لاوردت (1641) عليك منها شيئا حتى تتنبه على موضع (1642) التعدى فيها ، لكنها هي أقاويل بادية النقص جدا لمن يفهم . و ينبغي ان تعتبر و تقول اذا كان كلام السوء و الاقتراب (1643) عصيانا عظيما ، فكم بالأحرى يكون اطلاق اللسان في حق الله تعالى و وصفه بأوصاف ، تعالى عنها .

- 10 ولا اقول : إن ذلك عصيان بل : طعن و هجوم غير قصد (1644) من الجمهور السامعين و من ذلك الجاهل القائل ، اما من ادرك نقص تلك الاقاويل و يقولها فهو عندي من جملة من قيل فيهم : و عمل بنو اسرائيل في الخفاء امورا غير مستقيمة في حق الرب الهم (1645) و قيل : و يتكلم بالضلال على الرب (1646) فان كنت ممن : يمجّد خالقه (1647) فلا ينبغي لك ان تسمعها بوجه ، فكيف ان تقولها فكيف ان تعمل مثلها و قد علمت 15 قدر ثم من : يتكلم بسوء | تجاه العلو (1648) ولا ينبغي لك بوجه أن تتعرض لصفات الله بالايجاب لتعظيمه بزعمك ، ولا تخرج عن مرتبة أناس المعبد الكبير (1649) في الصلوات و البركات (1650) . ففي ذلك الكفاية بحسب الضرورة و اى 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 و هوصات ثم رع: ت ج (1644) . ا ، حروف و جدول بشجبه: ت ج (1645): ع [الملوك الرابع ١٧ / ٩] ، و يحفاويبي يسرال دريم اثر لا كن هل الله الهيم: ت ج (1646): ع [اشعيا ٣٢ / ٦] ، و لدر هل الله توعه: ت ج (1647) ا ، يحوس عل كبود قنو: ت ج (1648) . ا ، يطيح دريم كلفى مله: ت ج (1649) ا ، انشى كنت هجوله ت ج (1650): ا ، العركوت: ت ج

فيقرأ عند المرور به، لكنه يعتقد فيه ما قد بينا أنها صفات أفعال او للدلالة على سلب عدمها وهذا المعنى ايضا لا يذاع للجمهور بل هذا النحو من | (٧٥-١) م 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 الجسمانى (1651) الذى له الف الألو ف ديناراً
من الذهب كان يثنى عليه بانه يملك مائة دينار (1652) لأنه كان يدلّ هذا
المثل على أن كمالاته تعالى أكمل من هذه الكمالات التى تنسب له، لكونه (1653)
من نوعها، وليس الامر كذلك. كما برهننا، بل حكمة هذا المثل هو قوله:
10 دنائير من الذهب ويُمدح بانه يملك فضة (1654) ليدلّ أن هذه التى هى
عندنا كمالات ليس عنده تعالى من نوعها شيء، إلا كلها نقص فى حقه كما
بيّن وقال فى هذا المثل : فهلا يكون هذا تنقيصاً منه (1655) فقد
أعلمتك (1656) أن كل ما تزعمه من هذه الصفات كمالات (1657) هو نقص فى حقه
تعالى ، اذا كان من نوع ما عندنا وقد ارشدنا سليمان عليه السلام فى هذا
15 المعنى بما فيه كفاية وقال : فان الله فى السماء وأنت على الارض فلتكن
كلماتك قليلة (1658).

فصل س [٦٠]

- انا أريد أن أمثل لك أمثالا فى هذا الفصل، تزداد بها تصوّرا لوجود
تكثير صفاته بالسوالب وتزداد بها نفورا من اعتقاد صفات ايجاب له تعالى
20 انزّل أن انسانا تحقّق أن السفينة موجودة ولم يعلم | هذه الاسمية على أى (٧٥-ب) م

(1651) [المعنى الحرفى : ملك (هو) لحم ودم] (1652) : ا ، مثل له هدير دومه
ملك بسرودم شهيه لو الف القيم دينرى زهب و مقلسين اوتوبماه دينرين : ت ج (1653)
لكونه : ج ، لكنها : ت (1654) : ا ، دينرى زهب و مقلسين اوتوبشل كسف : ت ج
(1655) : ا ، و هلا جنائى هواله : ت ج (1656) اعلمتك : ت ، اعلمك : ج (1657) كالا : ت ،
انه كمال : ج ن ، انها كمالات : ي (1658) : ع [الجامعة ٥ / ١] ، كها لميم بشيم واته حل
هارس حل كنى يهيو دبريك معطيم : ت ج

شيء تقع هل على جوهر ما او 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 بالارض 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 ،
 وتبين لآخر أنها ليست هي مخروطة ، وتبين لآخر أنها ليست مدورة ولا ذات
 أضلاع مستوية ، وتبين لآخر أنها ليست مصمتة ، فتبين هو أن هذا الاخير
 يكاد أنه وصل لتصوّر السفينة على ما هي عليه بهذه الصفات السلبية ، وكأنه
 ساوى من تصوّرها بأنها جسم من خشب مجوّف مستطيل مؤلف من أخشاب
 عدة الذي قد تصوّرها بصفات الايجاب .

10

أما المتقدمون الذين مثلنا بهم ، فكل واحد منهم أبعد من تصوّر
 السفينة من الذي بعده حتى ان الاول في مثلنا لا يعلم غير مجرد الاسمية فقط .
 فهكذا تقربك صفات السلب من معرفة الله تعالى وادراكه ، فاحرص
 كل الجرص أن تزداد سلب شيء بالبرهان ، لا أن تسلب بالقول فقط . فإنه
 كلما تبين لك بالبرهان سلب شيء مظنون وجوده له تعالى ، عنه ، كنت قد
 قربت منه درجة بلا شك . وبهذه الجهة صار قوم مقربين منه جدا .
 واخرون في غاية البعد ، لان ثم قرب مكان فيقرب منه ويبعد كما يظن
 عميان | البصائر فافهم هذا جدا واعرفه ، وكن به غيبطا . فقد بان لك
 الطريق التي إذا سلكتها قربت منه تعالى فاسلكها إن شئت .

وأما وصفه تعالى بالإيجابات ففيه خطر عظيم لأنه قد تبرهن ان 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

20

الدائمة 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
- 5 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 اذن ليست من نوعها، فكأنه قد خرج بك الأمر بإيجاب الصفات ان قلت إن الله تعالى موضوع ما تُحمَل عليه محمولات ما، لا ذلك الموضوع مثل
- 10 هذه المحمولات (1661) فيكون غاية ادراكنا | بهذه العقيدة الشرك لا غير، (٢١٢-١) ج لأن كل موضوع فهو ذو محمولات بلا شك، وهو اثنان | بالحد، وان (٧٦-ب) م كان واحدا بالوجود، لان معنى الموضوع غير معنى المحمول عليه.

وسيتبين لك في فصول هذه المقالة البرهان على امتناع التركيب فيه تعالى، بل البساطة المحضة في الغاية القصوى ولا أقول إن موجب صفات لله

15 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

20 آخر. وكذلك المشرك لأمر ما، هو الذي تصور حقيقة ذات ما، على ما هي عليه، واوجب مثل تلك الحقيقة لذات اخرى، 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 ذاتقع. وهذا نظر دقيق جدا، فافهمه. وبحسب هذا البيان تعلم ان المقصر عن إدراك الآله والبعيد عن معرفته هو الذي لم يتبين له سلب معنى من المعاني التي قد تبرهن لغيره سلبها عنه. فكل من قلت | سوائبه، 5 كان أقصر إدراكا كما بينا في أول هذا الفصل.

وأما (1665) الذي يوجب له صفة فلا يعلم شيئا غير مجرد الاسم. أما الشيء الذي تخيل انه 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 انسان سمع باسم الفيل وعلم انه حيوان 10 وطلب أن يعرف بشكله وحقيقته، فقال له الضال، او المُضِلّ هو حيوان ذورجل واحدة، وثلاثة أجنحة مقيم في أعماق البحر، جسمه شفاف، وله وجه عريض مثل وجه الانسان وصورته وشكله (1667) ويتكلم مثل الانسان وتارة يطير في الهواء وتارة يسبح كالسمك 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 الامر هنا سواء. وذلك أن الله 20 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، الانسان وشكله وتخطيطه: ن (1668) مشتق: ج،
مركب: ت (1669) واجب الوجود: ج، واجب و: ت. عن: ت ج، —: ن

الواجبة الوجود كما قيل ، هي ذات صفات ومعانٍ اخرى تلحقها ، فهو شئٌ غير موجود بوجه ، كما تبرهن فإذا قلنا إن | هذه الذات المسماة (٧٧-ب) م الالهة مثلا هي ذات فيها معانٍ متعددة تتصّف بها ، فقد اوقعنا تلك الاسمية على عدم محض . فتأمل كيف (1670) خطر في إيجاب الصفات له ، فالذي 5 ينبغي أن يعتقد في مجاء من الصفات في كتب (1671) التنزيل أو كتب الانبياء أنها كلها للارشاد لكمالته تعالى لاغير أو صفة أفعال صادرة عنه كما بينا .

فصل سا [٦١]

جميع أسمائه تعالى الموجودة في الكتب كلها مشتقة من الأفعال ، وهذا مالاخفاء به ، إلا اسم واحد (1672) وهو : الياء والهاء والواو والهاء (1673) 10 [= يهوه] ، فإنه اسم مرتجل له تعالى ولذلك سُمّي : الاسم الأعظم (1674) ، معناه أنه يدلّ على ذاته تعالى دلالة بيّنة لا اشتراك فيها . اما سائر أسمائه المعظمة ، فتدل باشتراك لكونها مشتقة من افعال يوجد مثلها لنا ، كما بينا (1675) حتى ان الاسم المكنى به عن : الألف والداال والنون والياء (1676) [= آدني] ، هو ايضا مشتق من السيادة : قد خاطبنا الرجل 15 سيد الأرض (1677) . والفرق بين قولك آدني [سیدی] بكسر النون وبين ان تقوله بمدّ النون بفتحة طويلة (1678) [آدُنأي = ربي] مثل الفرق بين قولك ساري (1679) الذي معناه : رئيسي ، وبين قولك : ساراي (1680) :

(1670) فتأمل كيف : ت ، فتأمل كم : ج (1671) كتب : ج كداب : ت ، (1672) اسم واحد : ت ج ، اسما واحدا : ن (1673) 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] . (1674) : ا ، ثم مفرش : ت ج (المعنى الحرفي : اسم مفسر . يقصدون انه لا ينطق ولكن يعطى معناه بالتفسير) (1675) انظر الفصل السابق ، ٤ هـ (1676) الالف والداال والنون والياء : ا ، الف ، دل ، نون ، يود : ج ، يود ، ها ، واو ، ها : ت [نسخه ج ، هي الصحيحة وهي المطابقة لما ياتي ، وهو اسم «آدني» في المتن] [1677] : ع [التكوين ٤٢ / ٣٠] درهايش ادني ها رس : ت ج (1678) : ا . بالقصص : ت ج (1679) : ا ، سرى : ت ج (1680) : ا ، سرى : ت ج

امرأة ابرام لأن في ذلك تفخيمًا [] وعمومًا [] للغير وقد قيل للملك (1681) :
ياسيدى فلا تجزئ (1682) .

(٧٨-١) م وانما بينت | لك هذا في أدنى خاصة المكنى به لكونه اخص الأسماء
المشهورة له تعالى اما سائرهما مثل ديان ، وصادق ، ورؤف ، ورحيم ،

(٢١٢-ب) م وآله (1683) فيينة العموم والاشتقاق ، أما الاسم (1684) الذى | يتهجأ ، (1685) 5

من الياء 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 القسس القديسين للرب خاصة فى بركة القسيسين
وقس كبير فى يوم الصوم (1687) يدل على معنى مالا شركة بين الله تعالى وبين
ما سواه فى ذلك المعنى .

10

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 والحاماة عن النطق به ، لكونه دالاً (1689) على ذاته تعالى من
حيث لا يشاركه (1690) أحد من المخلوقين فى تلك الدلالة كما قالوا عنه
عليهم السلام (1691) اسمى الخاص بي (1692) .

15

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 [] ومعنى زائد [] على الذات ،
إذ هكذا هى دلالة كل اسم مشتق ، فانه يدل على معنى وعلى موضوع

(1681) الملك : ا ، للملاك : ت ، للاملاك : ج (1682) : ع [التكوين ٣/١٨] ،
ادنى ال فاعبر : ت ج ، [ادنى : ت ، الله : ج . نسخة ج ، تكتب « ادنى » بترجمته العربية
دائماً : الله] (1683) : ا ، ديان ، وصادق ، وحنون ورحوم والهم : ت ج (1684) : ا ، الشم :
ت ، الشئ : ج (1685) : ا ، يود ، ها ، واو ، ها : ت ج (1686) يتهجأ : ت ج ، يهتجى : ن
(1687) : ا ، المقدس وكهنى الله همقدشيم ... بركت كهنيم وكهن جدول فى يوم هصوم : 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 هيو حدل : ت ج (1693)
هل ذات لها صفات : ن ، هل ذات صفات : ت ج

لم يصرح به، اقترن به ذلك المعنى، ولما تبرهن أن الله تعالى ليس هو موضوعا ما اقترنت به معانٍ، علم أن الأسماء المشتقة هي: إما بحسب نسبة الفعل إليه، أو بحسب الإرشاد لكماله، ولهذا | تأقف الربّي حنيننا من قوله: (٧٨ - ب) م العظيم الجبار والقهار⁽¹⁶⁹⁴⁾ لولا الضرورتان اللتان⁽¹⁶⁹⁵⁾ ذكر لكون هذه

5 توهم صفات ذاتية أعنى أنها كمالات موجودة فيه.

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 يزيل لهم هذا الالتباس، وقال: وفي ذلك اليوم يكون رب واحد واسمه واحد⁽¹⁶⁹⁶⁾ يعني أنه كما هو واحد، كذلك يدعى حينئذ

10 باسم واحد فقط، وهو الدال على الذات فقط، لا أنه يكون مشتقا وفي فصول⁽¹⁶⁹⁷⁾ الربّي أليعزر قالوا: قبل أن يخلق العالم كان سبحانه وتقدس واسمه وحده⁽¹⁶⁹⁸⁾.

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 معرأة 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 [= يهوه]⁽¹⁷⁰⁰⁾ الذي هو الاسم الأعظم⁽¹⁷⁰¹⁾ بإطلاق، لا تظن غير هذا، ولا يخطر بخاطرك هذيان⁽¹⁷⁰²⁾ كتاب الطلاسيم⁽¹⁷⁰³⁾ وما تسمعه منهم أو تجده في كتبهم السخيفة

20 من أسماء يلفقونها⁽¹⁷⁰⁴⁾ لا تدل على معنى بوجه، ويسمونها أسماء⁽¹⁷⁰⁵⁾

(1694): ا، هجدول هجور وهنورا: ت ج (1695) اللتان: ج اللتين: ت، (1696): ع [زكريا ٩/١٤]، بيوم ههوا يهيه الله احد وشمو احد: ت ج (1697): ا، فرقيم: ت ج [فصول الربّي اليعزر، ٣١] (1698): ا، عد شلا نبرا هعولم هيه وشمو بلبد: ت ج (1699): ا، شم: ت ج (1700): ا، يود، ها، واو، ها: ت ج (1701): ا، شم همفورش: ت ج (1702) هذيان: ت، هذا ان: ج (1703): ا، القميموت: ت ج (1704) يلفقونها: ت ج، الفوها: ن (1705): ا، شموت: ت ج

- ويزعمون أنها تحتاج القداسة والطهارة⁽¹⁷⁰⁶⁾ وانها تفعل عجائب ، كل هذه الأشياء أخبار⁽¹⁷⁰⁷⁾ لا يليق بانسان كامل أن يسمعا | فكيف أن يعتقدها. م (٧٩-١)
- ولا يتسمى الاسم الاعظم⁽¹⁷⁰⁸⁾ بوجه غير هذا : الاسم ذو اربعة حروف⁽¹⁷⁰⁹⁾ المكتوب⁽¹⁷¹⁰⁾ الذي لا يُقرأ بحسب هجائه وبيان قالوا في:
- 5 قل لم كذا تباركون بني اسرائيل⁽¹⁷¹¹⁾ ، كذا في هذا اللفظ ، كذا في الاسم 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 اسمي ، اسمي خاص بي⁽¹⁷¹⁵⁾ . فقد بان لك أن الاسم الاعظم⁽¹⁷¹⁶⁾ هذا اسم ذو اربعة حروف⁽¹⁷¹⁷⁾ وإنه وحده هو الدال على الذات دون شركة بمعنى 10 آخر ، ولهذا قالوا عنه الخاص بي⁽¹⁷¹⁸⁾ وانا أبيت 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 ٦ / ٢٣] سفرني كه تبركوات بني اسرائيل : ت ج (1712) : ا ، كه بلشون هزه كه بشم همفورش : ت ج (1713) : ا ، بمقدش ككتيبو وبمدينه بكنويو : ت ج (1714) : ا ، كه بشم همفورش اته اومر بشم همفورش او اينوا لا بكنويو : ت ج [سوطا ٣٨ | (1715) : ا ، تلمود لومر وشموات شمي [العدد ٦ / ٢٧] ، شمي هيوحدي : ا ، : ت ج . (1716) : ا ، شم همفورش : ت ج (1717) : ا ، شم بن اربع اوتيتوت : ت ج (1718) الخاص بي : ا ، هيوحدي : ت ج (1719) : ا ، الشموت : ت ج (1720) : ا ، ببركت كهنيو : ت ج (1721) : ا ، اسم الله ككتيبو : ت ج (1722) كان : ت ج ، كان فيه : ن

- رفا مشددا (1723) ، فكان أهل العلم يتناقلون ذلك اعنى صفة النطق به ولا يعلمونه لأحد، الإلتמיד مستأهل مرة واحدة في الاسبوع (1724) وانا
- اعتقد | ان هذا الذى قالوا : أما اسم ذو اربعة حروف فان الحكماء (٧٩-ب) م
يعطونه لبنهم ولتلاميذهم مرة واحدة في الاسبوع (1725) . ليس ذلك كيف
- 5 ينطق به فقط الا وتعليم (1726) المعنى الذى من أجله ارتجل هذا الاسم فيكون في ذلك سرّ السّرى أيضا ثم إن كان عندهم اسم فيه اثنا عشر حرفا وهو في القداسة (1727) دون هذا الاسم ذى اربعة 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 ذو اربعة
- 10 حروف (1730) كما نكنى نحن اليوم بالألف والدال (1731) وهذا الاسم ايضا الذى هو : اسم فوائى عشر حرفا (1732) ، لاشك أنه كان يدل على معنى اخص من دلالة الالف والدال (1731) ، وما كان ممنوعا ولا مضمونا (1733) به على احد من اهل العلم | ، إلا كل من ، طلب تعلّمه أعلم به وليس كذلك (٢١٢-م) ج
- اسم ذو اربعة حروف (1728) لأنه لم يعلمه قط أحد ممن علمه الا لابنه وتلميذه مرة واحدة في الاسبوع (1734) .
- 15

فلما صار اقوام مسييون (1735) يتعلمون هذا : الاسم ذا اثنى عشر حرفا (1732) ويفسدون بذلك اعتقادات كما يحدث لكل من ليس بكامل ،

(1723) : ت ، حرف مشدود : ج (1724) : ا ، لتلميد هجون فعم احت بشبوع : ت ج [قلوشين ٧١] (1725) : ا ، شم بن اربع اوتيتوت حكيم موسرين اوتو لبنهم ولتلميذهم فعم احت بشبوع : ت ج [نفس المصدر ٣] (1726) تعليم : ت ، تعلم : ج (1727) : ا ، القدوشه : ت ج (1728) : ا ، الشم بن اربع اوتيتوت : ت ج (1729) اسما واحدا : ت ، اسم واحد : ج (1730) : ا ، القرياه شم بن اربع اوتيتوت : ت ج (1731) : ا ، بالف دلت : ت ج (1732) : ا ، شم بن شتم سره اوتيتوت : ت ج (1733) ممنوعا ولا مضمونا : ت ، قط ممنوع ولا مطنون : ج ، قط ممنوعا ولا مطنونا به : ن (1734) : ا ، لبنو وتلميذو فعم احت بشبوع : ت ج (1735) مسيون : ت ، مسيين : ج

- إذا علم أن الامر ليس كما كان يتخيله اولا فكنتموا هذا الاسم⁽¹⁷³⁶⁾. أيضا،
 ولم يعلموه الا للخصفاء في الكهانة⁽¹⁷³⁷⁾ ليباركوا به الناس في المعبد⁽¹⁷³⁸⁾
 إذ قد كان⁽¹⁷³⁹⁾ قطعوا ذكر الاسم الأعظم من المعبد⁽¹⁷⁴⁰⁾ أيضا لفساد الناس
 قالوا : بعد موت شمعون العادل أبطل إخوانه الكهان إيتاءهم البركة
 5 بالاسم⁽¹⁷⁴¹⁾ لكنهم كانوا يباركون بهذا الاسم ذي إثني عشر حرفا⁽¹⁷⁴²⁾ قالوا :
 في البداية كان اثنا عشر حرفا، يعطى لكل أحد، أما متى زاد الفساق،
 بدأ يعطى للخصفاء من الكهان وكان الخصفاء من الكهان يهمسون (*) بنغمات
 إخوانهم الكهان. قال الربّي طرفون مرة واحدة ، صعدت المنصة بعد
 والد الأم، أصغيت الى الكاهن وسمعت ما كان يهمس [من الاسم المذكور].
 10 بنغمات إخوانه الكهان⁽¹⁷⁴³⁾ .
 وكان عندهم أيضا اسم ذو إثنين واربعين حرفا⁽¹⁷⁴⁴⁾ ومعلوم عند
 كل⁽¹⁷⁴⁵⁾ ذي تصور أنه لا يمكن بوجه أن تكون اثنان وأربعون حرفا كلمة
 واحدة ، وانما كانت هذه كلمات عدة مجموع أحرفها إثنان واربعون ،
 ولاريب أن تلك الكلمات دالة على معان كثيرة⁽¹⁷⁴⁴⁾ ضرورة تلك المعاني
 15 تقرب من تحقيق تصور ذاته تعالى بالوجه الذي قلنا. وانما سُميت هذه
الكلمات الكثيرة الأحرف اسما⁽¹⁷⁴⁷⁾ لكونها تدل على معنى واحد فقط ،
كسائر الاسماء المرتجلة.

(1736): ا ، الشم : ت ج (1737) : ا ، لصنوعيم شبكهونه : ت ج (1738) : ا ،
 المقدش : ت ج (1739) قدكان : ج ، كان : ت (1740) : ا ، هشم همفورش من المقدش :
 ت ج . (1741) : ا ، مشمت شمعون هصديق بطلواحيو هكهنيم ملبرك بشم : ت ج [انظر
 يوما ٣٩ ب] (1742) : ا ، شم بن شتيم حسره اوتيتوت : ت ج (*) [المعنى الحرفي : ييلعون]
 (1743) : ا ، براشونه شم بن شتيم حسره اوتيتوت هيوموسرين اوتو لكل احد ، مشربو
 هفريصيم هيوموسرين اوتو لصنوعيم شبكهونه هيومبليم اوتو بنعيموت احييم هكهنيم امرر .
 طرفون نعم احت عليق احرا بي اما لدوكن وهطيتي اذن اصل كهن وشمت شهلييو بنعيموت
 احيو هكهنيم : ت ج ، [قدوشين ١٧١] (1744) : ا ، شم بن شتيم واربيم اوتيتوت : ت ج .
 (1745) كل : ت ، — : ج (1746) كثيرة : ج ، — : ت (1747) : ا ، شم : ت ج

وانما كثرت تلك الكلمات لتفهم المعنى ، لان المعنى الواحد قد يفهم
بألفاظ كثيرة، فافهم هذا ، واعلم أنه كان هذا الشيء الذي يعلم تعليم المعاني
المدلول عليها بتلك الأسماء، لا مجرد النطق بالأحرف العرى عن كل تصور
ولم يطلق قط على هذا: اسم ذواتي عشر حرفا (1748) ولا على: اسم ذي

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 آلهما

ضرورة ، ودليل كونه يفيد علما | ، قولهم في ذلك : (٨٠ - ب) م

اسم ذواتين واربعين حرفا، قدسى ، ومقدس ويعطى فقط للخصيف
الذى وصل الى نصف عمره وليس عرضة للغضب ولا للسكر ولا يثير طعنا
10 في اخلاقه ، ويتكلم مع الناس بهدوء وكل من يعلمه فهو حريص عليه
ويحفظه في طهارة، ومحبوب لمن فوقه ومحمود لمن دونه ومهيب عند الناس
وتعلمه قائم في يده ، وارث العالمين : هذا العالم وعالم الآخرة (1752).

هذا نص التلمود فما ابعده ما يفهم من هذا القول عن قصد قائله ا
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 ذكره وبينت ، هو أن هذا كله إنما هو تعريف ما ان التهيؤ من جملة
المعاني التي هي غوامض التوراة (1753) كما اوضحنا.

(1748): ا ، شم بن شتم عسره اوتوت : ت ج (1749): ا ، شم بن اربعم وشتيم
اوتوت: ت ج (1750): ا ، شم همفورش : ت ج (1752): ا ، شم همفورش هو هشم هميو
حدلو: ت ج (1752): ا ، شم بن اربعم وشتيم اوتوت قدوش ومقدوش واين موسرين
اوتو الالمى شهوا صنوع وعود بحصى يميو واينو كوعس [كوعم : ج] واينو مشتكر واينو
معميد عل ملوتيو ودبور وبنحت عم دبريوت وكل هيودعو وزهير بوو مشرو بظهره اهوب
لمعله ونحمد لمطه وايمو موطلت عل هبريوت وتلمودو متقيم بيدو ونوحل شئ عوليم هو هزه
وهولم هبا : ت ج ، [قدوشيم ٧١ ا] . (1753): ا ، سترى توره: ت ج

وقد تبيّن (1754) في الكتب المدوّنة (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) الجهال هذه النصوص، اتسع لهم الكذب والقول بان يجمعوا اي أحرف شاءوا ، ويقولون هذا اسم (1758) يفعل ويصنع ، إذا كُتِبَ ، أو إذا قيل على صفة كذا ثم كُتِبَت 5 تلك الأكاذيب (1759) التي ابتدعتها (1760) الشرير الجاهل الاول، وانتقلت تلك الكتب لأيدى الأخيار الورعين البله الذين ليس عندهم ميزان يعرفون به الحق من الباطل ، فكتبوها (1761) ووُجِدَت في تركهم (1762) فظنّ بها الصحة وبالجملة : | الغير يصدق كلّ كلام (1763) .

10 وقد خرجنا عن غرضنا الشريف ونظرنا الدقيق الى النظر في إبطال هديان 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 الذي نحن بسبيله اعني ثنى الصفات . 15

فصل سبج [٦٣]

نقدم توطئة ونقول أن هذا الذي قاله عليه السلام : فان قالوا لي ما اسمه ماذا أقول لهم؟ (1768) كيف صار ذلك الأمر (1769) لازما له هذا

(1754) تبيّن: ت ج ، بينا: ن (1755) المدونة: ت ، الموضوعة: ج ن (1756) : ا، وتلمودو متقيم يبدو: ت ج (1757)، الشرار: ت ج ، الاشرار: ن (1758) : ا ، شم : ت ج (1759) الاكاذيب: ج ، الاكاذب: ت (1760) ابتدعتها: ت ج ، اخترعها: ن (1761) فكتبوها: ت ج ، فكتبوها: ن (1762) تركهم: ت ج ، تركهم: ن (1763) : ع [الامثال ١٥/١٤] قى يامين لكل دبر: ت ج (1764) بطلانه: ت ج ، لبطانهم: ن (1765) : ا ، السموت: ت ج (1766) : ا ، شم همفوش: ت ج (1767) : ع [الخروج ١٤/٢] ايه اشراهيه: ت ج (1768) : ع [الخروج ١٢/٣] وامرولى مه سمو (- مه امر اليهم ج) : ت ج (1769) امر: ت ، امرا: ج

السؤال حتى يطلب بما ذا يجاوبه عليه ، اما قوله : إنهم لا يصدقونني ولا يسمعون لقولي بل يقولون الم يتجل لك الرب⁽¹⁷⁷⁰⁾ فهو بين 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 | اسرائيل قد علموا (٢١٣- ب) ج 5 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 : إنهم لا يصدقونني ولا يسمعون لقولي⁽¹⁷⁷²⁾ وقد

تقدم قوله تعالى له : ويسمعون لقولك⁽¹⁷⁷³⁾ : فقال له تعالى بعد ذلك :

ما تلك التي بيدك ؟ قال : عصا⁽¹⁷⁷⁴⁾ ، والذي تعلمه فيبين لك كل هذا المشكل

هو ما أقول لك : قد علمت شهرة مذاهب الصابئة في تلك الأزمان ،

وكون الناس كلهم الاآحاد ، عابدى الوثن⁽¹⁷⁷⁵⁾ اعنى اعتقاد الروحانيات

15 الاستنزالات وعمل الطلسمات وكان دعوى كل مدّع في الأزمان كلها ،

إما ان يدّعى أنه حصل له نظر واستدلال دله بأن ثم آلهما⁽¹⁷⁷⁶⁾ للعالم بجملته ،

مثل ابراهيم أو يدعى انه نزلت عليه روحانية كوكب أو ملك ونحو ذلك .

فاما شخص يدّعى النبوة بان الله كلمه وأرسله فلم يسمع هذا قط قبل

سيدنا موسى⁽¹⁷⁷⁷⁾ ولا يغلطاك ماجاء في « الابوت » من ذكر كلام الله لهم

20 وتجلّيته عليهم ، لانك لا تجد ذلك النحو من النبوة ليدعوا الناس أو ليرشدوا

(1770) : ع [الخروج ١/٤] ، وهن لا يامينولى ولا يشمو بقولى كي يمامر ولا نراه

الك الله : ت ج (1771) : ع [الخروج ١٨/٢ ، 11] لك واسفت ات زقى يسرال وشمو

لقولك : ت ج (1772) : ع [الخروج ١/٦] وهن لا يامينولى ولا يشمو بقولى : ت ج (1773) :

ا ، وشمو لقولك : ت ج [والمعنى الخرقى : يسمعون لصوتك] (1774) : ع [الخروج ٢/٤]

مه زه بيدك ويامر مطه : ت ج (1775) : ا ، هوبدى عبوده زره ت ج (1776) الها :

ج ، اله : ت (1777) سيدنا موسى : ا ، مشه ريينو : ت ج

غيرهم ، حتى قال إبراهيم أو إسحق أو يعقوب أو من تقدمهم للناس قال لى
الله : افعلوا ، او لا تفعلوا ، أو ارسلنى لكم ، هذا لم يكن قط ، بل كان الخطاب
لهم فيما يخصهم لا غير ، اعنى فى كمالهم وإرشادهم لما يفعلون وتبشيرهم بما يثول
اليه أمر نسايم لا غير ، وهم كانوا يدعون الناس بالنظر والتعليم كما بان عندنا
م (١-٨٢) | فى قوله : والنفوس التى امتلكها فى حران (1778) .

فلما تجلتى عز وجل على سيدنا موسى (1777) وأمره بأن يدعو الناس ويوصل
هذه الرسالة لهم (1779) فقال فاول ما يسألوننى (1780) ان احقق لهم ان ثم آلهما
للعالم موجودا (1781) ، وبعد ذلك ادعى أنه أرسلنى ، اذ كان الناس كلهم
حينئذ الا احادا (1782) لا يشعرون بوجود الآله ، وغاية نظرهم لا يتعدى
الفلك وقواه وأفعاله ، لانهم لم يفارقوا المحسوس ولا كملوا كمالا عقليا . 10
فاعلمه الله حينئذ بعلم يوصله إليهم (1783) ، يحقق عندهم وجود الآله وهو :
اناهو الكائن (1784) وهذا اسم مشتق من هية [كان] وهو الوجود لان هية
يدل على معنى « كان » ولا فرق بين قولك : كان أو وجد ، فى اللسان العبرانى .

والسر كله فى تكريره اللفظ بعينه الدال على الوجود فى معرض الصفة ،
لأن التى (1785) تقتضى ذكر الصفة المتصلة بها لانها ، اسم ناقص يحتاج الى صلة 15
بمعنى الذى والتى فى العربى ، فجعل الاسم الاول وهو الموصوف اكون (1786)
والاسم الثانى الذى وصفه به اكون (1786) وهو هو بعينه ، فكأنه صرح بان
الموصوف هو الصفة بعينها فكان ذلك تبيينا فى (1787) معنى أنه موجود لا بوجود .
فجاء تلخيص ذلك المعنى وشرحه هكذا : الموجود الذى هو الموجود

(1778) : ع [التكوين ٥/١٢] ، وات هتشر اشر عسو بحرن : ت ج (1779) لهم :
ت ، له : ج (1780) يسالوننى : ت ، يسالونى : ج (1781) الها للعالم موجودا : ج ، اله للعالم
موجود : ت (1782) احاد : ت ، احادا : ج (1783) اليهم : ج ، عليهم : ت (1784) : ع
[الخروج ١٤/٢] ، ايه اشر ايه : ت ج [المعنى الحرفى : اكون الذى اكون] (1785) : ا ،
اشر : ت ج (1786) : ا ، ايه : ت ج (1787) تبيينا : ج ، تبيين : ت

او الواجب الوجود وهذا هو الذي يؤدي عليه البرهان ضرورة أن هنا
شيئاً [١] واجب الوجود لم يعدم ولا يعدم (1788) كما سأبين برهان ذلك.

- فلما أعلمه تعالى بالدلائل التي يثبت بها وجوده عند علمائهم ، لان
بعد هذا جاء: امض واجمع شيوخ اسرائيل (1789) ووعده 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 موجوداً (1792) بهذه البراهين العقلية
ما يكون دليلاً (1793) أن هذا الآله الموجود أرسلني ، فأعطيت له المعجزة
فقد تبين أن معنى قوله: ما اسمه (1794) إنما معناه من هو هذا الذي تزعم
أنه أرسلك وإنما قال: ما اسمه (1794) ، تعظيماً وإجلالاً في الخطاب كأنه
10 يقول: إن ذاتك وحقيقتك لا يجهاها احد. فان سئلت عن اسمك اي شيء
هو المعنى الذي يُبدل عليه بالاسم ، وإنما استشع ان يخاطب ويقول
بان ثم من يجهل هذا الموجود، وجعل جهلهم لأسمه لا للمسمى.

- وكذلك اسم «يه» هو من معنى أزلية الوجود وشدي [قد يراد فيه اشتقاق
من داي، الذي هو كفاية: كفاية لجميع ما يقتضيه العمل (1795) والشين بمعنى
15 الذي (1796) مثل: الذي قبل (1797) فيكون معناه: الذي يكفي (1798) الغرض
في ذلك انه لا يحتاج في وجود (1799) ما اوجد (1800) ولا في استمداده (1801)
لسواه بل وجوده تعالى كافٍ في ذلك. وكذلك اسم حسين: مشتق من القوة:
وصلابتهم كالبلوط (1802) وكذلك الصخر (1803) هو اسم مشترك كما بينا (1804).

(1788) ولا يعدم: ت ، ولا عدم: ج (1789) : ع [الخروج ١٢/٣] ، لك و اسفت
ات زقتي يسرال: ت ج (1790) القيته: ت ، القيت: ج (1791) : ع [الخروج ١٨/٢] ،
وشموقوك: ت ج (1792) الهاموجودا: ج ، اله موجود: ت (1793) دليلاً: 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 فترجم من قبل] (1798) : ا ، اشر دي: ت ج (1799) وجود: ت ج ، وجد: ن
(1800) اوجد: ت ، وجد: ج (1801) استمداده: ت ، استمراره: ج ن (1802) : ع
[عاموس ٩/٢] ، و حسون 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 دائما اعنى واجب الوجود فانهم ما انتهى اليه القول.

5

فصل سد [٦٤]

م (١-٨٣)

اعلم ان اسم الله (1808) قد يراد به مرات مجرد الاسميه مثل قوله : لا تحلف باسم الرب آلهك باطلا (1809) ، جدّ ف على اسم الرب (1810) وهذا اكثر من ان يُحصى . وقد يراد به ذاته تعالى وحقيقته مثل : وإن قالوا لي ما اسمه (1811) ؟ وقد يراد به أمره تعالى حتى يكون قولنا: اسم الله (1808) 10 كأننا قلنا: كلمة الله أو مقال الله (1812) كما قال : لأن اسمي فيه (1813) معناه: كلامي فيه أو مقالي فيه (1814) ، المعنى انه آلة لإرادتي ومشيتي . وسأبين الكلام في اشتراك ملك (1815)

وكذلك مجد الله (1816) قد يراد به النور المخلوق الذى يحلّه الله في مكان للتعظيم على جهة المعجز : وحلّ مجد الله على جبل سيناء وغطاه الخ . 15
 (1817) ومجد الله قد ملأ المسكين (1818) ، وقد يراد به ذاته تعالى وحقيقته ،

(1805) أمثاله : ت ، امت : ج (1806) : ا ، شم : ت ج (1807) شم بن اربع اوتبوت هشم همفورش : ت ج (1808) اسم الله : ا ، شم الله : ت ج [الله ، مكتوب في المتن كذا «ى = ي» الذى يشير الى «يهوه» كما يتبين من النصوص المشار اليها في التوراة] (1809) : ع [الخروج ٧/٢٠] ، لا تشاءت شم الله الهيك لشوا : ت ج (1810) : ع [الاحبار ٧/٢٤] ، ونوقب شم الله : ت ج (1811) : ع [الخروج ١٣/٣] ، وامرولى مه شمو : ت ج (1812) : ا ، دبر الله اوامر الله : ت ج (1813) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ، كى شمي بقربو : ت ج (1814) : ا ، درى بقربو اوامرى بقربو : ت ج (1815) انظر الجزء الثانى الفصل ، ٢٤٤٦ (1816) : ا ، كبود الله : ت ج (1817) : ع [الخروج ١٦/٢٤] ، ويشكن كبود الله حل هرسيني : ت ج (1818) : ع [الخروج ٣٥ / ٤٠] ، وكبود الله ملا ات همشكن : ت ج

كما قال : أرني مجدك (1819) وجاء الجواب : لأنه لا يراني اسان 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) ، وقد يراد 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 الجهادات ، فكأنها تعظم | ايضا بكونها تدل بطبيعتها
 على قدرة مؤجدها وحكمته ، فيكون ذلك داعيا لتعظيم المعتبر لها نطق
 بلسانه أولم ينطق ، إن كان من لا يجوز عليه الكلام .

(٨٢ - ٤) م

10 وقد اتسعت اللغة العبرانية في ذلك حتى يطلقون على هذا المعنى
 لفظ القول (1825) ويقال عمّا لا إدراك له إنه سبّح وقال ، جميع عظامي
من مثلك أيها الرب (1826) عبر عن كونها توجب هذا الاعتقاد كأنها (1827)
 قالته ، اذ ومن أجلها علم هذا ايضا . وبحسب تسمية هذا المعنى « مجد » (1829)
 قيل : الارض كلها مملوءة من مجده (1830) مساويا لقوله : وامتلأت الأرض
 15 من تسبّحته (1831) اذ التسبيح يتسمّى مجد (1832) قد قيل : أدّوا المجد
للرب آلهكم (1833) وقيل : وفي هيكله كل ينطق بمجده (1834) وجاء منه
 كثير . فافهم هذا الاشتراك أيضا في « المجد » (1832) وتأولّه في كل موضع
 بحسبه ، فتخلص من شبه عظيمة .

(1819) : ع [الخروج ٢٣] ، هراي فأت كبودك : ت ج (1820) : ع [الخروج
 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 ١٥ / ٣٤] ، كل عصوق نامرته الله ي كوك : ت ج
 (1827) كأنها : ت ج ، بانها : ن (1829) : ا ، كبود : ت ج (1830) : ع [اشعيا ٦ / ٣] ، ملا
 كل هارص كبودو : ت ج (1831) : ع [حبقوق ٢٣] ونهاتو ملاه هارص : ت ج (1832) : ا ،
 كبود : ت ج (1833) : ع [ارميا ١٦ / ١٢] ، تنوا الله الهيكم كبود : ت ج (1834) : ع
 [المزمور ٩ / ٢٨] ، وبيكلو كلو 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
(٤ - ٨ - ١) ٢ وابتدعه ، كما خلق كل ما خلقه ، وابتدعه ، وسياتي في النبوة كلام كثير . وانما
القصد هنا أن وصفه بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبيهة بأفعالنا ،
فأرشدت الأذهان إلى أن ثم علماء آلميا (1835) يدركه النبيون بأن الله كلمهم
وقال لهم ، حتى نعلم أن هذه المعاني التي يوصلون اليها (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 ،
اي هم به : أتريد أن تقتلني (1847) ، شرحه ومعناه ، أتريد أن تقتلني : فقالت
الجماعة كلها ليرجما بالحجارة (1848) وهذا ايضا كثير .

(1835) علماء ألميا : ج ، علم ألمي : ت (1836) ألينا : ج ، لنا : ت (1837) الفصل
السابق ٤٦ (1838) الكلام والقول : ا ، اللبور والاميره : ت ج (1839) : ع [الخروج
١٩ / ١٩] ، مشه يدبر : ت ج (1840) : ع [الخروج ٥ / ٥] وياמר فرعه : ت ج (1841) :
ع [الجامعة ٢ / ١٥] ، وامرق اني بليبي : ت ج (1842) : ع [الجامعة ٢ / ١٥] ، ودبرقي
بليبي : ج (1843) : ع [الامثال ٢٣ / ٢٣] ، لبك يدبر : ت ج (1844) : ع [الزمور
٨ / ٢٦] ، لك امر لبيبي : ت ج (1845) : ع [التكوين ٢٧ / ٤١] ، ويامرهشو بلبو : ت ج
(1846) : ع [الملوك الثاني ٢١ / ١٦] ، ويامر لهكوت ات دود : ت ج (1847) : ع
[الخروج ٢ / ١٤] ، هلهرجني اته اوامر : ت ج (1848) : ع [العدا ١٤ / ١٠] ، ويامر واكل
هدعه لرجوم اوتم بابنيم : ت ج

فكل قولة وكلام (1849) جاءت منسوبة 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 سنينها ، لا أنه تعالى . تكلم بحرف وصوت ، ولا أنه تعالى ذو نفس ، 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 يراد فعله بمجرد الإرادة فقط ، بل لابد في بادئ الرأي أن يفعل المريد

الشيء الذي يريد وجوده أو يأمر غيره يفعله . فلذلك استعير الله الامر | (٢١٤ - ب) ج

في كون ما اراد كونه، وقيل انه أمر أن يكون كذا، فكان ذلك على جهة التشبيه بأفعالنا مضافا الى كون هذه اللفظة ايضا ، تدل 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 إرادات لا أقاويل لان الاقاويل إنما تكون لموجود

يقبل ذلك الأمر (1857) كذلك قوله : بكلمة الرب صنعت السموات (1858)

مثل وروح فيه كل جنوده (1859) كما أن فاهُ وروح فيه (1860) استعارة ،

كذلك كلامه ومقاله (1861) استعارة . والغرض انها وُجدت بقصده

(1849) : ا ، اميره ودبور : ت ج (1850) انها اما : ت ، انها : ج (1851) : ا ،

باميره و دبور : ت ج (1853) النظر الفصل السابق ٤٦ (1852) نبهنا : ت ج ، بينا : ن

(1854) : ا ، معسه براشيت ويامر ويامر : ت ج (1856) : ا ، المامروت : ت ج (1857)

الامر : ت ج ، اقاويل الامر : ن (1858) : ع [المزمور ٢٧/٨] ، يدبر الله شميم نعو :

(1859) : ع [المزمور ٢٢/٦] ، و بروج فيو كل صيام : 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 أيبين أن القول والكلام⁽¹⁸⁶²⁾ في اللغة العبرانية بمعنى واحد أيضا: لأنه قد سمع جميع أقوال الرب التي كلمنا⁽¹⁸⁶³⁾.

فصل (1864) سو [٦٦] -

٢ (١-٨٥) والألواح هي صنعة الله⁽¹⁸⁶⁵⁾ يريد أن وجودها طبيعي | لاصناعي⁽¹⁸⁶⁶⁾ ،

لان كل الأمور الطبيعية تسمى أعمال الرب ، فعينوا أعمال الرب⁽¹⁸⁶⁷⁾

ولما ذكر الأمور الطبيعية كلها، من نبات وحيوان ورياح وأمطار ونحوها

قال: ما اعظم أعمالك يا رب⁽¹⁸⁶⁸⁾ وابلغ من هذه النسبة قوله: أرز لبنان

التي غرسها⁽¹⁸⁶⁹⁾، لما كان وجودها طبيعيا لا صناعيا ، قال: إن الله غرسها،

وكذلك قوله: كتابة الله⁽¹⁸⁷⁰⁾، قد بين كيف نسبه 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⁾ مساوٍ لقوله:

(1862): ١ ، الامير والديور: ت ج (1863) : ع [يشوع ٢٤/٢٧] ، كي هيا شمه
ات كل امرى الله اشر دبر: ت ج (1864) فصل: ت ، — : ج (1865) : ع [الخروج
١٦/٣٢] ، وهاوحت معسه الهيم هم: ت ج (1866) صناعى: ت ، صناعى فصل: ج
(1867) : ١ [انظر المزمور ١٦/٢٤] ، معنه الله همه را ومعسه الله: ت ج (1868) : ع
[المزمور ١٠٢/٢٤] ، مه ربو معسيك الله: ت ج (1869) [المزمور ١٠٤/١٦] ارزى لبنون
اشر نطع: ت ج (1870) : ع [الخروج ١٦/٣٢] ، مكتب الهيم: ت ج (1871) : ع
[الخروج ٣١/١٨] ، كتوبيم باصبع الهيم: ت ج (1872) : ١ ، باصبع الهيم: ت ج (1873) :
ع [المزمور ٨/٤] ، معسه اصبعوتيك: ت ج (*) بالقول: ١ ، باميره . ت ج [غير
موجود فى: ع] (1874) : ع [المزمور ٢٢/٦] ، بدير الله شميم نعضو: ت ج (1875) : ١ ،
لشون اميره وديور: ت ج (1876) : ١ ، نعضه بديور: ت ج (1877) : ١ ، معسه اصبع: ت ج

- بِكَلِمَةِ اللَّهِ (1878) وَقَوْلُهُ لَوْ قَالَ : بِكَلِمَةِ اللَّهِ (1878) مُسَاوٍ لِقَوْلِهِ : مَكْتُوبَانَ
بِإِرَادَةِ اللَّهِ (1879) ، أَعْنَى بِمَشِيئَتِهِ وَإِرَادَتِهِ . أَمَا انْقُلُوسٌ ، فَذَهَبَ فِي هَذَا الْمَعْنَى
إِلَى تَأْوِيلٍ غَرِيبٍ وَقَالَ : مَكْتُوبَانَ بِأَصْبَحَ اللَّهُ (1880) لِأَنَّهُ جَعَلَ الْأَصْبَحَ (1881)
شَيْئًا مَا (1882) مُضَافًا لِلَّهِ ، وَتَأْوِيلُ أَصْبَحَ اللَّهُ (1883) مِثْلُ : جَبَلَ الْهَرَبَ وَعَصَا
الرَّبِّ (1884) يَرِيدُ بِذَلِكَ أَنَّهَا آلَةٌ مَخْلُوقَةٌ حَفَرَتْ الْأَوَاحَ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ ، وَلَا أُدْرَى
مَا دَعَاهُ لِذَلِكَ ، وَكَانَ أَقْرَبَ مِنْ هَذَا مَكْتُوبَانَ بِقَوْلِ اللَّهِ (1885) كَمَا قَالَ (1886)
بِكَلِمَةِ الرَّبِّ صُنِعَتِ السَّمَاوَاتُ (1875) . أَتْرَى وَجُودَ الْخَطِّ فِي الْأَوَاحِ أَغْرَبَ
مِنْ وَجُودِ الْكَوَاكِبِ فِي الْأَفْلَاقِ كَمَا هَذَا بِمَشِيئَةِ أُولَى لِأَبَالَةِ صَنِعَتِهَا ، كَذَلِكَ
يَكُونُ ذَلِكَ الْخَطُّ الْمَكْتُوبُ بِمَشِيئَةِ أُولَى لِأَبَالَةِ (1887) ، وَقَدْ عَلِمْتَ | نَص (٨٥ - ب) م
10 « الْمَشْنَةُ » فِي : عَشْرَةَ أَشْيَاءَ خَلَقْتَ فِي الشَّفَقِ (1888) وَمَنْ جَمَلَتْهَا الْكِتَابَةُ
وَالْمَكْتُوبُ (1889) ، دَلِيلٌ عَلَى كَوْنِ الْأَمْرِ الْمَجْمَعِ عَلَيْهِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ (1890) أَنْ
كِتَابَةُ الْأَوَاحِ (1891) كَسَائِرِ بَدْءِ الْخَلِيقَةِ (1892) كَلَهُ كَمَا بَيَّنَّا فِي شَرْحِ « الْمَشْنَةُ » .

فصل سز [٦٧]

- لَمَّا اسْتَعْبِرْتَ الْقَوْلَةَ (1893) لِلْمَشِيئَةِ فِي كُلِّ مَا ابْتَدَعَ : فِي سِتَّةِ أَيَّامِ التَّكْوِينِ (1894)
15 وَقِيلَ : وَقَالَ وَقَالَ (1895) اسْتَعْبِرْ لَهُ الْإِسْتِرَاحَةَ (1896) فِي يَوْمِ السَّبْتِ ، كَمَا لَمْ يَكُنْ
ثُمَّ إِبْدَاعٌ (1897) وَقِيلَ : وَاسْتِرَاحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ (1898) لِأَنَّ الْكَفَّ عَنِ الْكَلَامِ

(1878) : أ ، بَدْرُ الْهَيْمِ : ت ج (1879) : أ ، كَتُوبِيمَ بِحِفْصِ الْهَيْمِ : ت ج (1880)
: أ ، كَتَيْبِينَ بِأَصْبَحَا دَا اللَّهُ : ت ج (1881) الْأَصْبَحُ : أ ، أَصْبَحَ : ت ج (1882) مُضَافًا : ت ،
— ج (1883) : أ ، أَصْبَحَ اللَّهُ : ت ج (1884) : أ ، هَرَا اللَّهُ وَمَطَهُ اللَّهُ : ت ج (1885)
: أ ، كَتَيْبِينَ بِمِيزَادِ اللَّهِ : ت ج (1886) قَالَ : ت ، قِيلَ : ج (1887) صَنِعَتِهَا... لِأَبَالَةِ : ت ،
— ج (1888) : أ [الْمَعْنَى الْحَرْفِيُّ بَيْنَ الشَّمْسِ وَيَعْنَى بِهِ لَيْلًا] ، عَسْرَهُ دَبْرِيمَ نَبْرَاوِينَ
هَشْمَشُوتَ : ت ج [أَبُوتَ ٦/٥] (1889) : أ ، هَكْتَبَ وَهَمَكْتَبَ : ت ج (1890) الْجُمْهُورُ
: ت ج ، جُمْهُورُ الْمَلَّةِ : ن (1891) : أ ، مَكْتَبَ هَلُوحُوتَ : ت ج (1392) : أ ، مَعْسَهُ بَرَا شَيْتَ :
ت ج (1893) : أ ، أَمِيرَهُ : ت ج (1894) : أ ، شَشْتِ يَمِي بَرَا شَيْتَ : ت ج (1895)
: أ ، وَيَامِرُ وَيَامِرُ : ت ج (1896) : أ ، الشَّيْئَةَ : ت ج (1897) إِبْدَاعٌ : ت ، إِبْدَاعًا : ج
(1898) : [التَّكْوِينُ ٢/٢] ، وَيَشْبَتُ يَوْمَ هَشِيمِي : ت ج

ايضا يتسمى استراحة (1896) كما قيل : فأمسك هؤلاء الرجال الثلاثة عن
 محاوره ايوب (1899). وكذلك الكف عن الكلام جاء فيه : لفظ السكوت (1900)
 وهو قوله : وكنتموا نابال بكل هذا الكلام باسم داود ثم سكتوا (1901)
 معناه عندي وكفوا عن الكلام حتى يسميوا الجواب ، لأن لم يتقدم لهم
 ذكر تعب بوجهه ، حتى لو كانوا تعبوا ، لكان قوله : ثم سكتوا (1902) اجنيا
 في الحكاية جدا وإنما وصف أنهم سردوا (1903) جملة هذا القول الذي فيه
 من التلطف ما فيه وسكتوا اي لم يزيدوا على هذا القول معنى آخر ، ولا
 فعلا يوجب 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
 فعلا متعديا ، قالوا الحكماء (1905) عليهم السلام : وليستريح 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
 خارجا (1909) عن هذه الطبيعة المستقرّة الموجودة الآن في الوجود بجملة
 وفي اليوم السابع استمرّ الامر واستقرّ على ما هو عليه الآن ولا ينقض قولنا
 كون تصريفه ليس كتصريف المعتلة الفاء او اللام ؛ اذ وقد تشدّ تصاريف
 وتجنّى على غير قياس ولا سيما في هذه الأفعال المعتلة ومارفَع (1911)

(1899) : ع [ايوب ١/٣٢] ، ويشبثو شلشت هانشيم هاله معنوت ات ايوب : ت ج
 (1900) : ا ، لشون نيجه : ت ج (1901) : ع [الملوك الاول ٩/٢٥] ، و يدبرو ال
 نبل كل هدبريم هاله بشم دويد و ينوحو : ت ج (1902) : ا ، ينوحو : ت ج (1903) سردوا
 : ت ج ، طردوا : ن ، سمعوا : ي (1904) : ع [الخروج ١١/٢٠] ، وينح بيوم هشيمي
 : ت ج (1905) : ا ، الحكيم : ت ج (1906) : ا ، وينح لعولو بيوم هشيمي : ت ج [راشيت
 ربه ، ١٠] (1907) انقطع : ت ج ، انقطاع : ن (1908) اقر او امر : ت ، واقروا امر :
 ج ، واقروا امر : ن (1909) خارجا : ت ج ، خارج : ن (1910) ينقض : ت ج ، ينقص :
 ن (1911) رفع : ت ج ، دفع : ن

مثل هذا المعنى الموهم يبطل بقانون تصريح لغة مع علمنا أننا اليوم غير محيطين بعلم لغتنا وان قوانين كل لغة | اكثرية ، وقد وجدنا في هذا (١-٢١٥) ج- الاصل أيضا المعتل العين معنى الإجمال والإقرار وهو قوله : وتقير هناك (1912) وكذلك ولم تدع طير السماء تقير عليهم (1913) ، ومن هذا المعنى 5 أيضا عندي : سأستريح في يوم الضيق (1914) ، وأما قوله : واستراح (1915) ، فانه انفعال من النفس (1916) وقد بينا (1917) اشتراك 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) م 10 إنه العقل والعامل 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 بينا هناك ، اعنى كونه واحداً فقط ، ولا يضاف إليه شيء آخر ، اعنى 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 نفي 15 الصفات ، ولا شك أن كل من لم ينظر في الكتب الموضوععة في العقل ولا ادرك 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 والعامل والمعقول عنده ، مثل لو قلنا البياض والمتبيّض والمبيّض شيء واحد ، فكم من جاهل يبادر بما قضيتنا بهذا المثل ونحوه ، وكم من يزعم العلم يصعب

(1912) : ع [زكريا ٥ / ١١] ، و هنيحه شم : ت ج (1913) : ع [الملوك الثاني ١٠ / ٢١] ، ولانقته عوف هشيم لنوح غلهم : ت ج (1914) : ع [حبقوق ٣ / ١٦] ، انوح ليوم صره : ت ج (1915) : ع [الخروج ٣١ / ١٧] ، وينفش : ت ج [المعنى الحرق يتنفس يعنى به يستريح كما في اللغة العربية] (1916) النفس ١ - ٢ : ا ، نقش : ت ج (1917) الفصل السابق ، ٤١ (1918) استكمال : ت ج ، استكلت : ن (1919) — معنى : ت ج ، بمعنى : ن (1920) اسس التوراة ، ف ، ا (1921) ا ، حى الله : ت ج (1922) : ا ، حى الله : ت ج [الفرق بين حى وحى في التلفظ 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 يبينوه الفلاسفة المتألمون. وما أنا أفهمك ما برهنوه.

اعلم أن الإنسان قبل أن يعقل شيئاً فهو عاقل بالقوة فاذا عقل شيئاً ما . كأنك قلت اذا عقل صورة هذه الخشبة المشار إليها وانتزع صورتها 5 من مادتها، وتصوّر الصورة مجردة؛ اذ هذا هو فعل العقل، فحينئذ صار عاقلاً بالفعل والعقل الذي حصل بالفعل هو صورة الخشبة المجردة التي في ذهنه، لان ليس العقل شيئاً غير المعنى المعقول. (٨٧-١) م

فقد تبين لك أن الشيء المعقول هو صورة الخشبة المجردة وهي العقل الحاصل بالفعل وليس هو شيئ عقال. وصورة الخشبة المعقولة، 10 لان ليس العقل بالفعل شيئاً 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 شيئاً، وفعله شيئاً آخر، لان حقيقة العقل وماهيته هي الإدراك، فلا تظن أن العقل بالفعل شيء 15 ما موجود على حiale منفصل (1923) عن الإدراك والإدراك معنى آخر فيه، بل نفس العقل. وحقيقته إدراك. فمتى فرضت عقلاً موجوداً بالفعل هو الإدراك لما عقل وهذا يبين جدا لمن حاول أمثال 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 عقلاً بالفعل، إلا صورة هذه الخشبة. فقد بان أنه متى ما كان العقل موجوداً بالفعل، فان العقل هو الشيء المعقول، وتبين أن كل عقل فعله الذي هو كونه عاقلاً، هو ذاته، فاذا العقل والعاقل والمعقول (1924) شيء واحد بعينه 25 ابدا في كل ما يعقل بالفعل.

(1923) منهمل : ت ، منفعل : ج (1924) والمعقول : ت ج ، والشيء المعقول : ن

أما إذا فُرض بالقوة فهو شيان ضرورة ، العقل بالقوة والمعقول (٧٨-ب) م
 بالقوة ، كانتك قلت هذا العقل الهولاني الذي في زيد هو عقل بالقوة.
 وكذلك هذه الخشبة معقولة بالقوة ، وهذان شيان بلا شك ، فاذا خرج
 للفعل وحصلت صورة الخشبة معقولة بالفعل ، حينئذ تكون الصورة
 5 المعقولة هي العقل ، وبذلك⁽¹⁹²⁵⁾ العقل بعينه الذي هو عقل بالفعل ، جُردت
 وعُقلت ، لان كل ماله فعل موجود فهو موجود بالفعل ، فكل عقل بالقوة
 ومعقول بالقوة ، هما اثنان وكل ماهو بالقوة ، فلا بد من موضوع حامل
 تلك القوة ، كالأنسان مثلا ، فتصير هنا ثلاثة أشياء : الانسان الحامل تلك
 القوة ، وهو العاقل بالقوة ، وتلك القوة ، وهي العقل بالقوة ، والشئ
 10 المعدّ ليُعقل ، وهو المعقول بالقوة ، كأنك قلت في هذا المثل ، الانسان
 والعقل الهولاني وصورة الخشبة ، وهذه ثلاثة معانٍ متباينة ، فاذا حصل
 العقل بالفعل صار ثلاثة معانٍ واحدة فلا تجد ابداً ، العقل شيئا والمعقول
 شيئا آخر ، إلا اذا أخذنا | بالقوة.

(٢١٥-ب) ج

ولما تبرهن أن الله عز وجل ، هو عقل بالفعل ولا قوة فيه اصلا ،
 15 كما بان ، وكما يتبرهن فلا يكون تارة يدرك وتارة لا يدرك ، بل هو عقل
 بالفعل دائما لزم أن يكون هو وذلك الشئ المدرك شيئا واحدا وهو
 ذاته ، وفعل الإدراك نفسه الذي به يقال عاقل⁽¹⁹²⁶⁾ هو نفس العقل
 الذي هو ذاته ، فهو عقل وعاقل ومعقول ابداً. فقد بان | أن كون
 العقل والعاقل والمعقول واحدا بالعدد ، ما هو في حق البارئ فقط ،
 10 بل في حق كل عقل. وفيها أيضا العاقل والعقل والمعقول شئ 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 ما ، لذلك
 العقل بالعرض ، وما تبين هذا المعنى نقصد الآن ، بل القصد أن الأمر الذي

(1925) و بذلك : ت ج ، وكذلك : ن (1926) عاقل : ج ن ، عاقل : ت ،

هوله تعالى وحده، وخاصّ به هو كونه عقلا بالفعل دائما، ولا عائق له عن الإدراك لا من ذاته ولا من غيره، فلذلك يلزم أن يكون عاقلا وعقلا ومعقولا دائما ابدا، 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 جدا، وما أراك يشكل عليك التصوّر العقلي 5 بالتخيّل وأخذ مثل (1927) المحسوس في القوة المتخيلة، إذ هذه المقالة ما ألقت إلا لمن تفلسف وعرف ما قد بان من امر النفس وجميع قواها.

فصل سطر [٦٩]

(٨٨ - ب) م الفلاسفة كما علمت يسمّون الله تعالى العلة | الأولى والسبب الأول. وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه الاسمية جدا ويسمّونه 10 الفاعل، ويظنون ان فرقا عظيما بين قولنا سبب وعلة، وبين قولنا فاعل، لأنهم (1928) قالوا إن قلنا إنه علة، لزم وجود المعلول وهذا يؤدي لقدم العالم، وان العالم له (1929) على جهة اللزوم، وان قلنا فاعل، فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله، بل لا يتصورون (1930) معنى كون الفاعل فاعلا إلا بان يتقدم فعله. وهذا قول من لا يفرق بين 15 ما بالقوة وبين ما بالفعل، والذي تعلمه أنه لا فرق بين قولك علة او فاعل في هذا المعنى، وذلك أنك إذا أخذت العلة أيضا بالقوة، فهي تتقدم معلولها بالزمان، أما إذا كانت علة بالفعل، فان معلولها موجود بوجودها علة بالفعل ضرورة، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلا بالفعل، فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البناء قبل ان يبني البيت ليس هو بناءً بالفعل، 20 لكنه بناءً بالقوة، كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يبني، بيت بالقوة، فعند ما يبني حينئذ هو بناءً بالفعل، ويلزم وجود شيء مبني حينئذ ضرورة، فما ربحنا شيئا في تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة وسبب.

(1927) اخذ مثل : ت ، اكد مثال : ج (1928) لانهم : ت ، لانا : ج (1929) وان العالم له : ت ج ، وانه العالم علة : ن ، وان للعالم علة : ي (1930) لا يتصورون : ت ، لا يتصوروا : ج ، لا يتصور : ن

والقصد هنا إنما هو التسوية بين هذين الاسمين وأنه كما نسميه فاعلا
 وإن كان مفعوله مغدوما، إذ ولا مانع ولا عائق له عن أن يفعل، متى شاء،
 كذلك يجوز أن نسميه علة وسببا بهذا المعنى بعينه | . وإن كان المعلول (٨٩-١) م
 معدوما، والذي دعا الفلاسفة لتسميته تعالى علة وسببا ولم يسموه فاعلا،
 5 ليس هو من أجل رأيهم المشهور في قدم العالم بل من أجل معانٍ أخرى
 ها انا اقتضيتها لك .

قد بيّن في العلم الطبيعي وجود الاسباب، لكل ما له سبب، وأنها
 أربعة: المادة، والصوره، والفاعل، والغاية. وان منها قريبة ومنها
 بعيدة، وكل واحد من هذه الأربعة يتسمى سببا وعلة. ومن آرائهم
 10 التي لا أخالفها أنا، أن الله عز وجل هو الفاعل، وهو الصورة، وهو
 الغاية. فلذلك قالوا انه تعالى سبب وعلة ليعمّوا هذه الثلاثة اسباب،
 وهو ان 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 إحدائه للعالم أولزومه عنه على رأيهم
 15 لانه سيقع (1931) في ذلك كلام كثير لائق بهذا الغرض.

وانما الغرض هنا كونه تعالى فاعلا لجزئيات الأفعال الواقعة في العالم
 كما هو فاعل العالم بأسره. فاقول قد تبين في العلم الطبيعي أن هذه الأربعة
 أنواع من الاسباب ينبغي ان يطلب لكل سبب منها سبب أيضا، فيوجد
 للشئ المتكوّن هذه الاربعة اسباب القريبة منه وتوجد لتلك أيضا اسباب،
 20 وللاسباب اسباب الى ان ينتهي، للاسباب الاولى. مثل ان هذا الشئ المعقول
 وفاعله هو الكذا | . ولذلك الفاعل فاعل، ولا يزال ذلك الى أن يصل (٨٩-ب) م
 الى محرك اول، هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسطات كلها. وذلك أن | إذا (٢١٦-١) ج
 كان حرف ألف يحركه حرف باء وباء يحركه جيم وجيم يحركه دال،
 ودال يحركه هاء. وهذا ما لا يمرّ الى لانهاية. فلنقف (1932) عند الهاء

مثلا، فلا شك أن الهاء هو المحرك للألف والباء والجيم والذال. وبالْحَقِيقَة قِيلَ فِي تَحْرُكِ الألف أن الهاء فعله. وبهذه الجهة ينسب كل فعل في الوجود لله ولو فعله من فعله من الفاعلين القريبين. كما سنبين، فهو السبب إلا بعد من جهة كونه فاعلا.

- 5 وكذلك الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة، نجدتها إذا تتبعناها (1933) أنها لا بد أن تتقدمها صورة أخرى تُهيئ هذه المادة لقبول هذه الصورة وتلك الصورة الثانية تتقدمها أيضا أخرى حتى ننتهي للصورة الأخيرة التي هي ضرورية في وجود هذه الصور المتوسطة التي تلك المتوسطة هي سبب هذه الصورة القريبة، وتلك الصورة الأخيرة في جميع الوجود هو الله تعالى. ولا تظن أن قولنا فيه انه الصورة الأخيرة لجميع العالم هي اشارة 10 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 ذي صورة إنما هو ما هو بصورته، 15 وإذا فسدت صورته فسد كونه،

- و بطل كذلك مثل هذه النسبة بعينها نسبة الإله لجملة مبادئ الوجود البعيدة لأن بوجود الباري هو الكل موجود وهو ممد بقائه بالمعنى الذي يكتفى عنه بالفيض كما نبين في بعض فصول هذه المقالة (1936) فلو قد رعدم الباري لعدم الوجود كله، وبطلت ماهية الاسباب البعيدة منه، والمسببات 20 الأخيرة وما بينها، فهو اذن 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، أي أنه الذي 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 أخيرا اليه (1937) وبه قوامها كما ان (1938) الاشياء ذات الصور
متقومة بصورها ومن أجل هذا المعنى سُمي في لغتنا حياة العالمين (1939)
معناه أنه حياة العالم كما سيبتين (1940).

- وهكذا أيضا الامر في كل غاية ، فإن الشيء الذي له غاية ، فلك ان
5 تطلب لتلك الغاية غاية كأنك قلت مثلا أر الكرسي مادته الخشب ، وفاعله
النجار وصورته التريبع على شكل الكذا (1941) وغايته الجلوس عليه . فلك أن
تسأل وما غاية الجلوس على الكرسي ؟ فيقال ليرتفع الجالس عليه ويعلو عن
الأرض فتسأل أيضا وتقول وما غاية الارتفاع عن الأرض ؟ فتُجاب ليعظم
الجالس في عين من يراه ؛ فتسأل ، وما غاية عظمته عند من يراه ؟ فتُجاب
10 ايُخافَ ويُرهبَبَ ؟ فتسأل وتقول وما غاية كونه يُخاف ؟ فتُجاب
ليُمثَل امرُه ، فتطلب ما غاية الامثال (1942) لامره (1943) ؟ فتُجاب ليُمنع
اذية الناس بعضهم عن بعض ، فتطلب أيضا غاية ذلك فتُجاب ليدوم
وجودهم منتظما . وهكذا يلزم دائما في كل غاية حادثة الى ان ينتهي الامر
لجهد إرادته تعالى بحسب رأى ما كما سيبتين (1944) ، حتى يكون الجواب
15 أخيرا (1945) ، كذا أراد تعالى ، او لمقتضى حكمته على رأى آخرين كما سابتين ،
حتى يكون الجواب أخيرا كذا اقتضت حكمته .

ولهذا ينتهي نظم كل غاية إلى إرادته وحكمته بحسب هذين الرأيين
التي تبين بحسب رأينا أنها ذاته وأنه ليس إرادته ومشيته أو حكمته اشياء
خارجة عن ذاته ، اعنى أنها غير ذاته ، ناذن هو تعالى غاية كل شيء الاخيرة ،
20 وغاية الكل أيضا ، التشبُّه بكماله حسب المقدرة ، وهو معنى إرادته التي
هى ذاته كما يبين (1946) ، فبهذا قيل فيه إنه غاية الغايات فقد بينت لك
على اى جهة قيل فيه تعالى إنه فاعل وصوره وغاية ، ولذلك سمّوه
سبيا ولم يسمّوه فاعلا فقط .

(1937) أخيرا اليه : ت ، اليه أخيرا : ج (1938) ان : ت ، — : ج (1939) حياة
العالمين : ا ، حتى 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) سيبتين :
ت ، سبتين : ج (1945) أخيرا : 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 الخزانة ، إذ وليس يُمدَّها بقاءً ، أما بكونه تعالى صورة العالم أيضا كما بينا وهو يُمدِّه البقاء والدوام فحال أن يذهب المُمدِّ ويبقى المستمد الذي لا بقاء له إلا بما يستمدّه فهذا قدر ما لوجب القول بأنه فاعل فقط ، لا غاية ولا صورة من الوهم .

10 فصل ع [٧٠]

(٢١٦-ب) ركب هذا اللفظ مشترك | مثاله الاول ركوب الانسان على البهائم على المعتاد : وهو ركب على اتانهِ (1948) ثم استعير للاستيلاء على الشيء لان الراكب مستولٍ حاكم على مركوبه وذلك قوله : اركبه على هضاب الارض (1949) أوطئك مشارف الارض (1950) معناه انكم تستولون على اعالي الارض : أركب على افرائيم (1951) أولّيه واسلّطه . وبحسب هذا 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 السلام المتكرر في كل موضع انها سبع سموات (1955) وان البراري (1954) هو الاعلى المحيط بالكل . (٩١-ب)

(1947) استمداد : ت ج ، استمرار : ن ، المستمر : ي ، يمره : ز (1948) : ع [المدد ٢٢/٢٢] وهو ركب هل اتونو : ت ج (1949) : ع [الثنية ١٣/٢٢] ، يركبها هل بتمى ارض : ت ج (1950) : ع [اشعيا ١٤/٥٨] ، وهركتيك عل بتمى [كوني : ج] ارض : ت ج (1951) : ع [هوشع ١١/١٠] ، اركب افريم : ت ج (1952) : ا ، ركب شيم بمزك : ت ج [انظر التثنية ٢٦/٣٣] (1953) : ع [المزمور ٥/٦٧] ، الروكب بعربوت : ت ج (1954) البراري : ا ، عربوت : ت ج (1955) : ا ، شبهه رقيم : 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 سابين (1957) انما المقصود هنا تصريحهم دائما بان البرارى (1954) هو اعلی الكل وعن البرارى (1954) قال : راكب السماء لنصرتك (1952) ونص 5 « حجيجه » قالوا: يستوى عليه المتعالى والمرتفع كما قيل : مَجِدِ رَاكِبِ الْبَرَارِي وَمَنْ اِنْ زَمِرْفِ اِنهَا [الْبَرَارِي] تَسْمَى السَّمَوَاتِ [لَانِه] قَدْ كَتَبَ فِي مَكَانٍ : رَاكِبِ الْبَرَارِي وَفِي اٰخَرٍ : رَاكِبِ السَّمَوَاتِ (1958)

فقد بان أن الإشارة كلها لفلك واحد ، وهو المحيط بالكل الذى ستسمع من خبره ما تسمع ، وتامل قولهم يستوى عليه (1959) ولم يقولوا يسكن 10 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 فبقولهم يستوى عليه (1959) صرّ حوا 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 اراد وهو برئ عنها غير متصل بها ، بل خارج عنها كذلك الإله جل اسمه هو محرك للفلك الأعلى الذى بحركته يتحرك كل متحرك فيه ، وهو تعالى مفارق له ليس هو قوة فيه وفي « راشيت ربه » (1964) قالوا عند شرحهم لقوله تعالى : ملجأك

(١٢ - ١)

(1956) . ١ ، الرقيع شبعه . ت ج (1957) الجزء الثانى الفصل ، ٤ (1958) : ١ ، عربوت رم نسا شوكن عليو شامر سلو لروكب بربوت ومانز دايقرى شيم كتيب هكا لروكب بربوت وكتيب هم روكب شيم : ت ج حجيجه ١٢ ب (1959) . ١٠ شوكن عليو : ت ج [المنى الحرفى يسكن عليه] (1960) : ١ ، شوكن بو . ت ج (1961) انه : ج ، ان : ت (1962) بتسامح : ت ، بتسامح : ج ن (1963) في القول : ت ، — : ج ن (1964) . راشيت 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 للخيل
 وفي هذا كتب (1967) فانك تركب خيلك (1968) هذا نصهم (1969) فتأملته .
 وتبين كيف بينوا نسبه تعالى للفلك، وانه آله التي بها يدبر (1970) الوجود،
 لأن كلاً (1971) تجمد للحكام (1972) عليه السلام أن السماء الفلانية فيها كذا، والسماء 5
 الفلانية فيها كذا، ليس معناه أن في السماء أجساماً (1973) أخرى غير السماء،
 بل معناه ان القوى (1974) المكوّنة للامر الفلاني والحارسة لنظامه تأتي
 من تلك السماء.

و دليل ما قلته لك قولهم : البرارى التي فيها العدل والصدقة والقضاء
 10 وخزينة الحياة وخزينة السلام وخزينة البركة ونفوس الصديقين والنفوس
والأرواح التي ستخلق والطل الذي به سيحيي الله تبارك وتقدس الأموات (1975).
 ويبن هو أن كل ما عدّوه هنا ليس منها شيء هو جسم فيكون في مكان لأن
الطل (1976) ليس هو طلاً على ظاهره . وتأمل كيف قالوا في هذا التي فيها (1977)
 اعنى انها في البرارى (1978) ولم يقولوا انها عليه فكأنهم اخبروا بان هذه الأشياء 15
 الموجودة في العالم، إنما هي موجودة عن قوى تأتي من برارى (1980) الله تعالى
 هو الذي جعله مبدأ لها وركزها فيه التي من جملتها خزينة الحياة (1981) وذلك
 هو الصحيح والحق المحض أن كل حياة موجودة في حيّ إنما هي من تلك
 الحياة، كما سأذكر في ما بعد (1982) واعتبر كيف عدّوا: نفوس الصديقين

(1965) : ع [التثنية ٢٣ / ٢٧] ، معونه المي قدم : ت ج (1966) : ا ، معون عولو
 واين عولو معونو : ت ج (1967) : ا ، هوس طقيه لروكب و اين هروكب طقيه لسوس
 هذا هود كتيب : ت ج (1968) : ع [جقوق ٦ / ٢] ك تركب عل سوسيك : ت ج (1969) هذا
 نصهم : ت ج ، هذه هي شرح : ن (1970) يدبر : ج ن ، دبر : ت (1971) كلاً : ت ، كل ما :
 ج (1972) للحكام : ا ، الحكيم : ت ج (1973) اجساما : ج ، اجسام : ت (1974) القوى :
 ت ج ، القوة : ن (1975) : ا ، عربوت شيو صدق و صدقه و شفت و جزى حيم و جزى شلوم
 و جزى بركة و نشمتن شل حب بقم و شوت و روحوت شعتيدن لبراوت و طل شعتيد هقدس
 بروك هوا لمحيووت بو هتيم : ت ج (1976) : ا ، طل : ت ج (1977) طلا : ت ج ، طل : ن
 (1978) : ا ، شيو : ت ج (1979) : ا ، عربوت : ت ج (1980) برارى : ا ، عربوت : ت ج
 (1981) : ا ، جزى حيم : ت ج (1982) الفصل الاق ، ٧٢ ، انظر الجزء الثاني الفصل ١٠

والنفوس والارواح التي ستخلق * . فما أجلّ | هذا المعنى لمن فهمه لأن (٩٢-ب) م
 النفوس⁽¹⁹⁸³⁾ الباقية بعد الموت ما هي النفوس⁽¹⁹⁸⁴⁾ الكائنة في الإنسان عندما
 يتكوّن لأن هذه الكائنة عند تكونه⁽²⁰⁸⁵⁾ هي قوة الاستعداد فقط والشئ
 المفارق بعد الموت هو الشئ الحاصل بالفعل ولا النفوس⁽¹⁹⁸⁶⁾ أيضا الكائنة
 5 هي الروح الكائنة ولذلك عدّوا في الكائنات النفوس والأرواح⁽¹⁹⁸⁷⁾ . اما
 المفارقة فشئ واحد فقط، وقد بينا شتراك الروح⁽¹⁹⁸⁸⁾ وبيننا 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 الألباز لغرابة هذه المعاني عن أفهام الجمهور ، كما
 أخبرنا مرات .

وأرجع الى تمام ما ناشبت تفهيمه ، فأقول إنهم 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 استدّلوا على تلك التي عدّوها أنها نسبته⁽¹⁹⁹⁶⁾
 لله تعالى أنها عنده فافهم هذا. وفي فصول⁽¹⁹⁹⁷⁾ الربّيّ أليغزر قالوا : تعالى
وقدس قد خلق سبعة افلاك، ومن كلها لم يختبر عرش المجد للكوته الا

* جملة مما في رقم : 1975 (1983) : ا ، النشوت : ت ج (1984) : ا ، النشه : ت ج
 (1985) تكونه : ن ، تكوينه : ت ج (1986) : ا ، النشه : 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 ، مشنه التوراة] (1991) : ا ،
 المدرشوت : ت ج (1992) : ا ، فواسيق ؟ ت ج (1993) : ا ، عربوت : ت ج (1994) :
 ، صدق وشفط دكتيب : ت ج (1995) : ع [المزمور ٨٨/١٥] ، صدق وشفط مكون
 كسك . ت ج (1996) نسبة : ت ج ، منسوبة : ن (1997) : ا ، فرق : ١٨ ت ج

البرارى حيث قيل (1998) مهتدوا لراكب فى البرارى (1999) ، هذا نصه (2000)
فا فهمه أيضا

- (٩٣-١) م واعلم أن جماعة البهائم المركوبة تتسمى مركبة (2001) وهذا كثير التكرار:
فشدّ يوسف على مركبته (2002) ، مركبته الثانية (2003) ، مراكب فرعون (2004) ،
والدليل على كون هذه الاسمية تقع على عدة بهائم قوله : وكانت المركبة 5
تؤخذ من مصر بست مائة من الفضة والفرس بمائة وخمسين (2005) . فهذا دليل
على كون مركبته (2006) يقع على اربعة من الخيل . ولهذا أقول إنه لما قيل
بحسب ما قيل إن كرسى المجد (2007) حملته أربع حيوانات (2008) سموه
الحكماء (2009) عليهم السلام * مركبة تشبها بالمركبة التى هى اربعة اشخاص .
- 10 وهذا قدر ما انجرّ إليه القول فى هذا الفصل ، ولا بد من تنبيهات أخرى
كثيرة أيضا فى 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 فى تمام الآية (2011) . وفى عظمته على
السما (2012) الذى بعظمته (2013) أدار السماء (2114) اخرج ذلك الأول الذى
هو برارى (2015) كما بينا بلفظ الركوب (2016) وبقيتها (2017) بلفظ العظمة (2018) 15
لأن بحركة الفلك الأعلى هذه الحركة اليومية تتحرك الأفلاك كلها بحركة

(1998) ا ، شعبه رقيع برا . ه . ق . ب . ه . ومكلم لا بحرسا كود للمكوتو الاعربوت شنامر :
ت ج (1999) : ع [المزمو ٥ / ٦٧] ، سلوروكب بعربوت : ت ج (2000) نصه : ت ج ،
نصهم : ن (2001) : ا ، مركبه : ت ج (2002) : ع [التكوين ٢٩ / ٤٦] وياسر يوسف مركبتو :
ت ج (2103) : ع [التكوين ٤١ / ٤٣] ، بمركبت همشنة : ت ج (2004) : ع [الخروج
٤ / ١٥] ، مركبوت فرعه : ت ج (2005) : ع [الملوك الثالث ٢٩ / ١٠] ، وتعله وتصامه
كبه مصريم بشهارت كسف وسوس بحمشيم وماء : ت ج (2006) : ا ، مركبه : ت ج (2007) :
ا ، كسا هكبود : ت ج (2008) اربع حيوانات : ا ، اربع حيوت : ت ج (2009) : ا ،
الحكيم : ت ج * : ج ، زل : ت (2010) . ا [انظر التثنيه ٢٦ / ٣٣] ، روكب شمى (2011)
الآية : ا ، الفسوق : ت ج (2012) ع [التثنيه ٢٦ / ٣٣] ، و بجاوتو شقيم : ت ج (2013)
: ا ، بجاوتو - ت ج (2014) : ا ، الشقيم : ت ج (2015) : ا ، عربوت : ت ج (2016) :
ا ، ركيبه - ت ج (2018) : ا ، جاوه : ت ج (2017) و بقيتها : ت ج ، و بقيته : ن

الجزء في الكل. وهذه هي القدرة العظيمة التي حركت الجميع ولذلك سماها العظمة (2018) فليكن هذا المعنى حاضرا دائما في ذهنك لما استأنفه لأنه أعظم دليل على وجود الآله به اعنى دوران الفلك كما سأبرهن فافهمه.

فصل عا [٧١]

(٩٣-ب) م

5 اعلم أن العلوم الكثيرة التي كانت في ملتنا في تحقيق هذه الأمور ، تَلَيْفَتْ بطول الأزمان وباستيلاء الملل الجاهلية علينا، وبكون تلك الأمور لم تكن مباحة للناس كلهم كما بينا (2019) ، ولا كان الشيء المباح للناس كلهم الانصوص الكتب فقط ، وقد علمت أن ولو الفقه المروي ما كان مدونا في القديم للأمر المستفاض في الملة: الأمور التي اخبرتك بها شفاهها لايجوز لك أن تكتبها (2020). وكان ذلك هو غاية الحكمة في الشريعة، لأنه هرب مما وقع فيه أخيرا اعنى كثرة الآراء وتشعب المذاهب وإشكالات تقع في عبارة المدون وسهواً يصحبه، وحدث الانقسام بين الناس ويصيرون فِرَقًا والتحجير (2021) في الأعمال بل وُكِّل (2022) الأمر في ذلك كله للمحكمة الكبيرة (2023) كما بينا في تأليفنا الفقهية (2024) وكما يدل عليه نص التوراة (2025).

15 فاذا كان الفقه وقعت المشاحة على تخليده في ديوان مبدول للناس كلهم لما يؤول في ذلك من الفساد فناهيك أن يدون شيء (2026) من هذه غوامض التوراة (2027) ويُبَدَّل للناس بل كانت منقولة من آحاد خواص لآحاد خواص كما بينت لك من قولهم : لا تعطى غوامض التوراة الا لناصح و ماهر في الصناعات الخ. (2028) وهذا هو السبب الموجب

20 للاقطاع، هذه الأصول العظيمة من الملة، ولا تجد منها إلتنبيهات يسيرة (٩٤-ا) م

(2019) الفصل السابق، ٣٤ (2020) : ا ، دبريم شامرق لك عل فه اى اته رشاي مرم بكتب : ت ج (2021) و التحجير: ت ج ، و التحير : ن (2022) وكل : ت ، اكيل : ج ن . (2023) . ا ، لبيت زين هجدول : ت ج (2024) مشنه التوراة ، المقدمة (2025) انظر التثنيه ١٧ / ٨ — ١٢ (2027) : ا ، ستري توره : ت ج (2026) يدون شيء : ت ج ، كان يدون شيئا : ن (2028) : ا ، انظر لما سبق رقم ١٠٢٦ 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 اليسير الذي 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 ، وسلكوا
في طريقهم وبعد ذلك بمدّة 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 وظنّوه أمرا برهانيا.

اما الاندلسيون من أهل ماتنا كلهم ، يتمسكون بأقاويل الفلاسفة
ويعملون لأرائهم مالاتناقض قاعدة شريعة ولا تجدهم بوجه يسلكون في شيء
من مسالك المتكلمين. فلذلك يذهبون في أشياء كثيرة نحو مذهبنا في هذه
15 (٢١٧ ب) المقالة في تلك الأمور النزرة الموجودة لتأخيرهم.

و اعلم 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 عمّت الملة النصرانية لتلك
20 الملل ، ودعوى⁽²⁰³²⁾ النصراني ، ما قد علم. وكانت آراء الفلاسفة
شائعة في تلك الملل. ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين ، رأوا
علماء تلك الأعصار من اليونان والسريان ، أن هذه دعاوى تناقضها الآراء

(2029) الجاؤنيين : ا ، الجاؤنيم : ت ج (2030) القرائين : ت ، القرائين : ج (2031) المعتزلة
منهم والاشعرية : ت ، المعتزلي 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.

5 فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة ، نقلت إليهم أيضا تلك الردود التي ألّفت على كتب الفلاسفة ، فوجدوا كلام يحيى النحوى وابن عدى وغيرهما في هذه المعاني ، فتمسكوا به وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم واختاروا أيضا 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 ، ثم اتسع الكلام وانحطّوا الى طرق اخرى عجيبية ، ما ألمّ (2034) بها قط المتكلمون من يونان وغيرهم لان أولئك كانوا على قرب من الفلاسفة (2035)

ثم أيضا جاءت في الاسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم ، احتاجوا ضرورة (٩٥-١) م أن ينصروها او وقع بينهم أيضا اختلاف في ذلك ، فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها في نصرة رأيها ، ولا شك أن ثم أشياء تعمتنا ثلاثتنا اعنى اليهود والنصارى والاسلام ، وهى القول بحدث العالم الذى بصحته تصحّ المعجزات وغيرها ، أما سائر الاشياء التى تكنفت هاتان الملتان الخوض فيها كخوض اولئك فى معنى الثالث وخوض بعض فرق هؤلاء فى الكلام حتى احتاجوا الى اثبات مقدمات ، يثبتون بتلك المقدمات التى اختاروها ، الأشياء التى خاضوا فيها والأشياء الخصيصة بكل ملة منها مما اتضع فيها ، فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه.

و بالجمللة أن كل المتكلمين الأول من اليونانيين المنتصرين ومن الاسلام ، فانهم لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود اولا فى 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 التخيل 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 كتب و ادعوا 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 انهم يجدون في تلك الكتب القديمة استدلالات عظيمة وسعيا شديدا في إثبات أمر ما، او لإبطال 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 اولئك الاقدمون من المتكلمين الداء من اصله.

وجملة أقول لك أن الأمر كما يقوله تامسطيوس ، قال ليس الوجود 15 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 ، وان 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 قدّموا تلك المقدمات التي سنسمعك اياها بتوا الحكم ببراهينهم (2040) أن العالم |محدث. فاذا ثبت أن العالم محدث، ثبت بلاشك أن له صانعا (2041) |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.

(2038) رأى متقدم : ت ج ، رأيا متقدما : ن (2039) تابعا : ت ، تابع : ج (2040) براهينهم : ت ج ، براهينهم : 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 ، وبعده 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 العالم 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 يتبين واضح ، أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك واستعملت فيها مقدمات ، لم تبرهن.

و غاية قدرة المحقق عندي من المشرعين أن يبطل أدلة الفلاسفة على القدم. وما أجمل هذا اذا قدر عليه، وقد علم كل ناظر ذكي محقق لا يغالط نفسه أن هذه المسألة اعنى قدم العالم أو حدوثه لا يوصلها 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 واحبارهم. فاذا كان الأمر في هذه المسألة

15 هكذا، فكيف نتخذها مقدمة نبنى وجود الإله عليها ، فيكون اذن وجود (٩٦-ب) م

الإله مشكوكا فيه، إن كان العالم محدثا، ثم إله ، وإن كان هو قديما فلا إله . إما هكذا ، أو ندعى البرهان على حدث العالم ونضارب على ذلك بالسيف حتى ندعى أنا علمنا الله بالبرهان ، وهذا كله بعد عن الملحق بل الوجه الصحيح عندي وهو الطريق البرهاني الذي لا ريب فيه، أن يثبت

20 وجود الإله و وحدانيته ونفي الجسمانية بطرق الفلاسفة التي تلك الطرق مبينة على قدم العالم ، ليس لأنني أعتقد قدم العالم، أو أسلم لهم ذلك، بل لأن بتلك الطريق يصح البرهان ويجعل اليقين التام بهذه الثلاثة أشياء اعنى بوجود الإله وبأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات الى بت الحكم في العالم هل هو قديم أو محدث

فاذا صححت لنا هذه الثلاثة مطالب الجليلة العظيمة بالبرهان الحقيقي
رجعنا بعد ذلك لحدث العالم وقلنا فيه كل ما يمكن الاحتجاج به فان كنت
ممن يقنع بما قالوه المتكلمون وتعتقد أن قد صحح البرهان على حدوث العالم
فيا حبذا ! وإن لم يتبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثا من الانبياء تقليدا⁽²⁰⁴⁵⁾

- 5 فلا ضير⁽²⁰⁴⁶⁾. ولا تقول كيف تصح النبوة إن كان العالم قديما حتى
تسمع كلامنا في النبوة في هذه المقالة وليس نحن الآن من هذا المعنى.
ومما يجب أن تعلمه أن المقدمات التي قررها⁽²⁰⁴⁷⁾ الأصريون | اعنى
المتكلمون⁽²⁰⁴⁸⁾ لإثبات حدث العالم فيها: من تغير العالم ومن تحول في نظام
الخلق ابتداء⁽²⁰⁴⁹⁾ ما ستسمعه لانتي لا بد لي أن أذكر لك مقدماتهم، وجهة
استدلالهم.

10

- اما طريقي 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 هو جسما
ولا قوة في جسم ، وهو واحد دائم سرمدى ، لا علة له ولا يمكن تغييره
فهو الإله فقد تبين لك أن دلائل⁽²⁰⁵¹⁾ وجود الإله ووحدانته وكونه
غير جسم ، انما ينبغي أن تؤخذ على وضع القديم ، فيحصل البرهان كاملا ،
كان العالم قديما أو محدثا. ولذلك تجدني أبدا في ما ألفتُه في كتب الفقه ،
إذا اتفق لي ذكر قواعد الشريعة⁽²⁰⁵²⁾ فأخذ في إثبات وجود الإله ، فاني
أثبتته بأقويل تنحو نحو القدم ، ليس ذلك لأنى معتقد القدم ، لكننى أريد
أن أثبت وجوده تعالى في اعتقادنا بطريق برهاني لانزاع فيه بوجه ، ولا نجعل

(2045) من الانبياء تقليدا ت ج ، تقليد من الانبياء : ن (2046) ضير : ت ج ، ضر : ن
(2047) قرها - قدها - (2048) المتكلمون ت ، المتكلمين: ج (2049) ا ،
من هفوك هود ومن شوى سدرى راشيت ت ج (2050) موحودا ح ، موجود ت (2051)
دلائل ت ح ، دليل ن (2052) قواعد الشريعة - قواعد - قاعدة من قواعد الشريعة ي

هذا الرأي الصحيح العظيم الخطر مستندا لقاعدة كل أحد يهزها ويريم هداها. وآخر يزعم أنها لم تنبئ يوما قط ولا سيما بكون تلك الدلائل الفلسفية على هذه الثلاثة مطالب مأخوذة | من طبيعة الوجود المشاهدة التي (٩٧-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، أبيت لك فيه دليلا ما على حدث العالم، وأصل الى | الغاية التي رامها كل متكلم من غير أن أبطل (٢١٨-ب) ج 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⁾ لهم حتى ابطلوا 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 يثبتون بها حدث العالم ووجود الإله ووجدانيته ونفي الجسمانية 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 فنت | (2054) أعمارهم وتنفى أعمار من يأتي. (٩٨-أ) م
- 25 وكثرت كتبهم لأن كل مقدمة منها الا اليسير يناقضها المشاهد من طبيعة الوجود وتطراً عليها الشكوك، فيلتجئون⁽²⁰⁵⁵⁾ لتأايف 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) فنت : ج ، فنت : ت (2055) فيلتجئون :

ت . فيلتجئوا : ن (2056) وانم : ن ، انم : ت

وهذه المقدمات الفلسفية التي اقتضها لك للرهان على هذه الثلاثة
 مطالب . اعنى وجود الإله ووحدايته ونبي التجسيم . اكثرها مقدمات
 يحصل لك بها اليقين من أول سماعها ، وفهم معناها وبعضها هو يدللك على
 مواضع براهينها من الكتب الطبيعية . أو ما بعد الطبيعة ، فتقصد موضعه
 وتصحح ما عساه ان يحتاج لتصحيح ، وقد أعلمتك أن ليس ثم غير الله
 5 تعالى . وهذا الموجود ولا استدلال عليه تعالى إلا من هذا الموجود من جملته .
 ومن تفاصيله ، فيلزم ضرورة ان يعتبر هذا الموجود على ما هو عليه . وتتخذ
 المقدمات مما يشاهد من طبيعته فلذلك يلزم أن تعرف صورته وطبيعته
 المشاهدة وحينئذ يمكن ان يستدل منه على ما سواه . فلذلك رأيت انه ينبغي
 أولاً أن أتى بفصل أشرح لك جملة الوجود على جهة الإخبار بما قد تبرهن
 10 وصح صحة لا شك فيها وبعد ذلك آتيتك بفصول أخرى أذكر فيها مقدمات
 المتكلمين وأبين طرقهم التي يبينون بها تلك المطالب الأربعة ، وبعد ذلك
 آتيتك بفصول أخرى أبين لك فيها | مقدمات الفلسفة وطرق استدلالاتهم
 على تلك المطالب ، وبعد ذلك ألتخص لك الطريق التي أذهب إليها كما
 أخبرتك في هذه الأربعة مطالب .

فصل عب [٧٢]

اعلم أن هذا الموجود يجملته ، هو شخص واحد لا غير . أعنى كرة
 الفلك الأقصى بكل ما فيها ، هي شخص واحد بلا شك بمنزلة ريد وعمر
 في الشخصية . واختلاف جواهرها ، أعنى جواهر هذه الكرة بكل ما فيها
 20 كاختلاف جواهر أعضاء شخص الإنسان مثلا فكما أن ريدا مثلا ، هو
 شخص واحد ، وهو مؤلف من أعضاء مختلفة كاللحم⁽²⁰⁵⁷⁾ والعظم ومن
 اخلاط مختلفة ، ومن أرواح .

كذلك هذه الكرة يجملتها مؤلفة من الأفلاك ومن الإسطقسات الأربعة ،
 وما تركيب منها . ولا خلاء فيها أصلا ، إلا مصمتة مملوءة مركزها كرة

(2057) كاللحم : ت ، كالحس . ن

الأرض والماء محيط بالارض والهواء محيط بالماء ، والنار محيطه بالهواء ،
والجسم الخامس محيط بالنار ، وهو أكبر كثيرة واحدة داخل ثمانية لا تخل
بينها ولا تحلأ بوجه ، الا مُحَكَمَة الإستدازة لازمة بعضها ببعض ، كلها
متحركة حركة دورية مستوية لاسرعة في شئ منها ، ولا إبطاء ، أعني ان
5 كل كرة منها لا تسرع تارة وتبطئ أخرى ، بل كل واحدة لازمة لطبيعتها | (١٩١-١) م
في سرعتها ، ووجهة 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
10 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 بجملة المتحرك دورا ليس كمادة اجسام⁽²⁰⁵⁸⁾ الأربعة اسطوانات
15 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
فيمكن⁽²⁰⁶⁰⁾ ، وفيه نظر ، وأما هل ثم أفلاك تداوير ، وهي التي هي | (٢١٩-١) ج
غير محيطه بالعالم ففيه نظر . وفي داخل هذه الكرة الدانية التي تليها مادة
واحدة ، مباينة لمادة الجسم الخامس قبلت اربع صور اولي⁽²⁰⁶¹⁾ ، وصارت
20 بتلك الأربع أربعة اجسام ، الارض والماء ، والهواء ، والنار .

وكل واحد من هذه الأربعة له موضع⁽²⁰⁶²⁾ طبيعي خصيص به ،
لا يوجد في غيره وهو متروك مع طبيعته ، وهي اجسام 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) و عدد : ت ، و عدد : ج (2060)
فيمكن : ت ، فيمكن : ن (2061) اول : ت ، — : ج (2062) له موضع : ت ، لموضع : ن

فان أخذ واحد عن موضعه الطبيعي بالقسر فعند زوال القاسر 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 اسقطسات إذا تحركت للرجوع لمواضعها حركتان : حركة نحو المحيط ، وهي للنار والهواء ، وحركة نحو المركز ، وهي للماء والأرض وإذا وصل كل منها، لموضعه الطبيعي ، سكن.

أما تلك الأجرام المستديرة فهي حية ذات نفس بها تتحرك ، ولا مبدأ سكن فيها أصلاً ، ولا تغير يلحقها إلا في الوضع بكونها متحركة دوراً. واما هل لها عقل تتصور به فليس ذلك بيّنا⁽²⁰⁶³⁾ إلا بعد نظر دقيق وإذا تحرك الجسم الخامس دوراً ، بجملته دائماً حدث في الاسقطسات من أجل ذلك حركة قسرية تخرج بها عن مواضعها أعني في النار والهواء ، فيندفعان الى الماء وينفذ⁽²⁰⁶⁴⁾ الجميع في جرم الأرض الى أعماقها فيحدث للاسقطسات اختلاط ثم تأخذ في أن تتحرك للرجوع لمواضعها ، فتخرج أجزاء من الأرض أيضاً من أجل ذلك عن مواضعها، صحبة الماء والهواء والنار. وهي في هذا كله تؤثر بعضها في بعض وتتأثر بعضها من بعض فيقع التغير¹⁵ في المختلط حتى يكون⁽²⁰⁶⁵⁾ منه اولاً 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 يتكون من الاسقطسات واليها يفسد وكذلك الاسقطسات تتكوّن بعضها من بعض وتفسد بعضها الى بعض ، إذ مادة الكل واحدة ولا يمكن وجود مادة²⁰ دون صورة ولا توجد صورة طبيعية من هذه الكائنة الفاسدة دون مادة ، فيكون الأمر في كونها وفسادها وكون كل ما يتكوّن منها ويفسد اليها راجعاً بالدور شبه دورة الفلك حتى تكون حركة هذه المادة المصورة في تعاقب الصور عليها كحركة الفلك في الأين بتكرّر الاوضاع بعينها لكل جزء منه.

(2063) بينا : ت ، بين : ج (2064) ينفذ : ت ، يندفع - (2065) يكون : ت ، يتكون : ج (2066) المعادن على اختلاف انواعها : ت ، - ج

وكما أن في جسم الانسان أعضاء رئيسة وأعضاء مرأوسة مفتقرة
في بقائها لتدبير العضو الرئيس الذي يدبّرها، كذلك في العالم بجملته اجزاء
رئيسة وهو الجسم الخامس المحيط، واجزاء مرأوسة مفتقرة لمُدبّر، وهي
الاسطقسات، 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 المدبّر
لسائر أجزاء العالم بحركته وهو يبعث لكل متكوّن قواه الموجودة فيه.

فكل حركة توجد في العالم مبدأؤها الأول حركة الفلك وكل نفس
توجد لدى نفس في العالم | مبدأؤها 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 العالم
بجملته، وبطلان كل ما فيه. وكما ان الحي إنما هو حي كله بحركة قلبه،
وإن كانت فيه أعضاء ساكنة لا تحسّ مثل العظام والغضاريف (2071)
وغيرها. كذلك هذا الوجود كله هو شخص واحد حي بحركة الفلك الذي
20 هو فيه بمنزلة القلب من ذى القلب. وإن كانت فيه أجسام كثيرة ساكنة
ميتة، فهكذا ينبغي لك أن تتصوّر 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 التصوّر يبين أيضا

(2067) توليد : ت. تركيب : ن (2068) التابع : ت ، الثابت : ن (2069) لنورها : ت ،
موت : ن (2070) الشخص : ت ، الحيوان : ن (2071) الغضاريف : ت ، العظام : ن

أن الواحد إنما خلق واحدا وكما أن لا يمكن أن توجد أعضاء الإنسان على
 (٢١٩ - ب) ج التفريد | وهي أعضاء انسان حقيقة، أعني 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 الذي 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 ينبغي ان يحرس عليه صلاحيته، وتدفع
 عنه ما يؤذيه، هي التي صرحوا الأطباء بها، وقالوا: القوة المدبرة لبدن
 الحيوان وكثير ما يسمونها طبيعة. كذلك في العالم بجملة قوة تربط بعضه
 ببعض، وتحرس أنواعه من أن تبديد، وتحرس أشخاص أنواعه أيضا مدة 10
 ما يمكن حراستها، وتحرس أيضا بعض اشخاص العالم هذه القوة، فيها
 نظر هل هي بواسطة الفلك ام لا.

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 التي هو مضطر إليها في أغذيته ونحوها، كاليدين والعينين. 15

وفيه⁽²⁰⁷²⁾ أيضا أشياء غير مقصودة لذاتها بل هي لازمة وتابعة لمزاج
 تلك الأعضاء الذي ذلك المزاج المخصوص ضرورى في حصول تلك الصورة
 على ما هي عليه، حتى تفصل تلك الأفعال المقصودة فتبع كونه المقصود
 بحسب ضرورية المادة أشياء آخر مثل شعر الجسم ولونه. ولذلك لا يجرى
 امر هذه على نظام، وكثير ما يعدم بعضها ويوجد التفاضل أيضا فيها بين 20
 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، اعني تفاضل الشعر والألوان.

كذلك في الوجود بأسره أنواع مقصودة من التكون ثابتة جارية على نظام لا تفاوت فيها إلا يسيرا⁽²⁰⁷³⁾ بقدر عرض ذلك النوع في كيفه، وكمته، وأنواع غير مقصودة بل لزمّت لطبيعة الكون والفساد العام، مثل أنواع الدود المتولدة من الأزبال، وأنواع الحيوانات المتولدة في الفواكه إذا عفت، وما يتولد عن عفن الرطوبات والدود المتولد في الامعاء ونحوه. 5

وبالجملة يبدو ان كل ما لا توجد فيه قوة توليد لمثله فهو من هذا القبيل، ولذلك لا تجدها تحرز نظاما وإن كان لا بد منها، كما لا بد من ألوان مختلفة، ولا بد من انواع الشعر في اشخاص الانسان. وكما ان الانسان اجسام اشخاصها ثابتة كالأعضاء الأصلية وأجسام باقية بالنوع لا بالشخص، 10 كالأخلاق الأربعة. كذلك في الوجود يجملته أجسام ثابتة باقية بالشخص 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 15 والفساد، مثاله | أن هذه الأربع قوى الموجودة في بدن كل مغتدٍ، وهي (١٠٢-١) م الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، لوامكن ان تكون هذه القوى كالقوى العقلية حتى لا تفعل، إلا ما ينبغى وفي الوقت الذي ينبغى، وبالقدر الذي ينبغى، لكان الإنسان سيسلم من آفات عظيمة جدا، وأمراض عدة؛ لكنه لما لم يمكن ذلك، بل كانت تفعل أفعالا طبيعية، من غير فكرة ولا روية، 20 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.

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 اي مادة اتفقت من جنس جاذبها. 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؛ فتخصّ بذلك العروق وتحدث السدّة والعفن وتفسد كيفية الأخلاط وتتغيّر كمّيّتها، فتحدث أمراض كالجرب والحكّة والثآليل، أو آفات عظيمة، كالورم السرطاني والجلذام والأكلة حتى تفسد صورة العضو أو الأعضاء.

- 5 وكذلك الأمر أيضا في سائر القوى الأربع، كذلك الأمر بعينه في جملة الوجود الأمر الموجب | لكون ما يتكوّن واستمرار وجوده | مدة ما، وهي اختلاط الاسطقسات بالقوى الفلكية المحركة لها المبتوثة فيها، هو السبب بعينه في حدوث اسباب مؤذية في الوجود كالسيول والامطار الوابلة⁽²⁰⁷⁴⁾ والثلج⁽²⁰⁷⁵⁾ والبرد، والرياح العاصفة والرعود والبروق وعفونة الهواء، أو حدوث أسباب مهلكة جدا تُفني بلدة أو بلادا أو إقليما كالخسوف¹⁰ والزلازل والصواعق والمياه التي تفيض من البحار والأغمار.

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 قيل¹⁵ في الانسان ذلك من أجل الأمر الذي اختصّ به الإنسان، وهو⁽²⁰⁷⁶⁾ القوة الناطقة، اعنى العقل الذي هو العقل الهولاني 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 وتدبير، بل يمشى ويسمى بحسب طبيعته، ويأكل ما يجد مما يوافقه ويأوى لأي موضع اتفق، وينزو على اي أنثى وجد عند هيجانه إن كان له أوان هيجان، فيدوم بذلك شخصه المدة التي يدوم،

(2074) الوابلة : ت ، الوبلة : ج ن (2075) الثلج : ت ، الثلوج : ج .

(2076) وهو : ت ، وهي : ن

و يستمر وجود نوعه ، ولا يحتاج بوجه لشخص آخر من نوعه يعاونه
و يعاضده على بقاءه ، حتى يعمل له أشياء | لا يعملها هو بنفسه . (١٠٣-١) م

أما الإنسان خاصة ، فإنه لو قُدّر شخص منه وحده موجودا قد عدم
التدبير و صار كالبهائم لتلف لوقته ذاك ، ولا يمكن لبثه ولو⁽²⁰⁷⁷⁾ يوما واحدا
5 إلا بالعرض ، اعنى ان يجد بالاتفاق شيئا يغتذى به ، وذلك أن أغذيته التي
بها قوامه تحتاج الى صناعة و تدبير طويل لا يتم إلا بفكرة و روية ، وبآلات
كثيرة و بأشخاص كثيرين أيضا ، ينفرد كل واحد منهم بشغل ما ، فلذلك
يحتاج من يسوسهم و يجمعهم حتى ينتظم اجتماعهم ، ويستمر ليعاون بعضهم
بعضا . و كذلك تقوية الحرّ في زمان الحرّ و البرد في زمان البرد و صيانته
10 من الامطار و الثلوج و هبوب الرياح يحتاج الى تهيئة استعدادات كثيرة كلها
لا تتم إلا بفكرة و روية . و من أجل ذلك و وجدت فيه هذه القوة الناطقة
التي بها يفكر و يروى و يعمل و يهيئ بأنواع من الصناعات أغذيته و كنه
ولباسه و بها يدبر جميع أعضاء جسمه حتى يفعل منها الرئيس ما يفعل
و بندبر المرأوس بما يتدبر . فلذلك لو قدرت شخصا من الناس مسلوبا هذه
15 القوة متروكا مع الحيوانية فقط لتلف و ياد لحينه .

و هذه القوة شريفة جدا أشرف قوى الحيوان ، و هي أيضا خفية جدا
لا يفهم حقيقتها ببادى الرأى المشترك كفهم سائر القوى الطبيعية ، كذلك
في الوجود أمر ما هو المدبّر لجملته المحرك لعضوه الرئيس الأول الذى أعطاه
قوة التحريك حتى دبّر بها ما سواه | ولو قُدّر بطلان ذلك الأمر ، بطل وجود (١٠٣-ب) م
20 هاهـ الكرة بأسرها الرئيس منها و المرؤوس . و بذلك الأمر يستمر وجود
الكرة و كل جزء منها و ذلك الأمر هو الإله تعالى اسمه . و بحسب هذا المعنى
فقط ، قيل في الإنسان خاصة إنه عالم صغير ، إذ وفيه مبدأ ما هو المدبّر
الجمعه . و من أجل هذا المعنى سمى الله تعالى في لغتنا حياة العالم و قيل :

وحلف بالحى الى الأبد⁽²⁰⁷⁸⁾ واعلم⁽²⁰⁷⁹⁾ ان هذا التشبيه الذى شبهنا العالم
بجملته بشخص⁽²⁰⁸⁰⁾ انسان لا يخالف فى شئ مما ذكرناه إلا فى ثلاثة أشياء :

أحدها : أن العضو الرئيس من كل حيوان . له قلب يستنفع بالأعضاء
المرؤوسة ، ويعود عليه نفعها وليس فى الوجود الكلى شئ كذلك ؛ بل
كل من يفيض تدبيراً أو يعطى قوة لا يعود عليه نفع بوجه من المرؤوس ،
بل إعطاؤه ما⁽²⁰⁸¹⁾ يعطيه كإعطاء المنعم المفضل الذى يفعل ذلك كرم
طباع وفضيلة سحبة لا لترج⁽²⁰⁸²⁾ بل⁽²⁰⁸³⁾ هذا تشبهه بالإله تعالى اسمه .

والثانى : ان القلب من كل حيوان . له قلب فى وسطه وسائر الأعضاء
المرؤوسة محيطة به لتعمته منفعتها فى صيانتها وحراسته بها حتى لا تسرع له
أذية من خارج ؛ والأمر فى العالم بجملته بالعكس ، أشرفه محيط بأخسّه 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 فى داخله ولا يصله اثر بوجه
م (١٠٤-١) ولا قوة من غيره من الأجسام .

وهنا أيضاً شبه ما ، وذلك أن العضو الرئيس فى الحيوان كل ما بعد
عنه من الأعضاء كان أقل شرفاً⁽²⁰⁸⁵⁾ مما هو قريب منه . وكذلك الأمر
فى العالم بأسره كلما قربت الأجسام من المركز تكدرت وغلظ جوهرها
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 قربه وصار له شرف ما ، على مادونه .

والثالث : أن هذه القوة الناطقة هى قوة فى جسم وغير مفارقة له ،
والله تعالى ليس هو قوة فى جسم العالم ، بل مفارق لجميع أجزاء العالم وتديره
تعالى وعنايته مصحوبة للعالم بجملته اصطحاباً⁽²⁰⁸⁶⁾ يخفى عنا كنهه⁽²⁰⁸⁷⁾

(2078) ح [دانيال ١٢ / ٧] ، و بشع بجى هموم ت - (2079) ، واعلم : ت ، لان العوالم
بجهه ما كثيرة واعلم - (2080) تشخص ت ، تشخص ج (2081) ما - ت ، كما : ن
(2082) لترج - ت . ت جى - ن (2083) بل - ت ، بل كل ن (2084) جسم : ج ،
حسا ت (2085) شرف - شرف ت (2086) اصطحاباً ت ، اصحاباً : ج (2087)
كبه ت ، كوها ن

وحقيقته وقوى البشر مقصرة عن ذلك، إذ البرهان يقوم على مفارقتة تعالى للعالم وتبرّيه⁽²⁰⁸⁸⁾ منه والبرهان يقوم على وجود آثار تدبيره ، (و*) عنايته في كل جزء من أجزائه ولودقّ وحقر ، فسبحان من ابرنا كماله.

واعلم أنه كان ينبغي أن نشبه نسبة الله تعالى للعالم نسبة العقل المستفاد
5 للانسان 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 وتصوّر العقل
المستفاد الذي هو مفارق أيضا ، هي أمور فيها نظراً وبجث ، ودلائلها خفية ، (١٠٤-ب) م
وان كانت صحيحة ، وتحدث فيها شكوك كثيرة ، وللطاعن فيها مطاعن
10 وللمشغب فيها تشغيب . ونحن إنما آثرنا أولاً أن تصوّر الوجود بالصوره .
اليئنة التي لا يناكر في شيء مما ذكرناه ذكرنا مرسلًا إلا أحد شخصين . اما
جاهل بالأمر اليئن كما يناكر من ليس بمهندس أموراً تعليمية تبرهنت
او من يؤثر التمسك برأى ما سابق فيغالط نفسه ، أما من يريد [ان] ينظر
نظراً حقيقياً فليتعلم حتى يتبين له صحة كل ما أخبرنا به ، ويعلم أن هذه
15 هي صورة هذا الوجود المستمر وجوده بلاشك ولاريب ، فان أراد [ان]
يقبل هذا ممن تبرهن له كل ما تبرهن ، فليقبل ، ويبنى 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 أبيت لك معنى كل مقدمة منها ،
وما يلزم عنها . |

(١٠٥-ب) م

(2088) تبريه : ج ، تبرؤد : ت (*) . و : ج ، - : ت (2089) : ع [ايوب
[٢٧/٥] ، منه زات حقر نوه كن هيا شمنه واته دع ك : 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 سأصنفها 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 لانهاية له ، بين أن يكون بالفعل أو بالقوة او 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 الحواس تخطئ ويفوتها كثير من مدركاتها ، 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 بجملمته اعنى كل جسم فيه هو مؤلف من أجزاء صغيرة جدا لا تقبل التجزئة لدقتها ولا للجزء الواحد منها كم بوجه .

فاذا اجتمع بعضها على بعض كان المجتمع ذا كم، وهو جسم⁽²⁰⁹¹⁾ حينئذ ولو اجتمع منها جزئان ، كان كل جزء حينئذ جسماً ، و صار جسمين في أقاويل بعضهم وهي كماها تلك الأجزاء متشابهة متماثلة لا اختلاف فيها بوجه من الوجوه ، ولا يمكن ، قالوا: إن يوجد جسم بوجه الا مركبا من هذه الأجزاء المتماثلة تركيب مجاورة حتى ان الكون عندهم هو الاجتماع ، والفساد 5 افتراق ولا يسمونه فسادا ، بل يقولون الأكوآن⁽²⁰⁹²⁾ هي | اجتماع (٢٢١-١) ج وافتراق وحركة وسكون، ويقولون إن هذه الأجزاء ليست محصورة في الوجود كما كان يعتقد افيقورس⁽²⁰⁹³⁾ وغيره ممن قال بالجزء، بل قالوا ، إن الله تعالى بخلق هذه الجواهر دائماً متى شاء ، وهي أيضا يمكن عدمها 10 وسأسمعك آراءهم في عدم الجوهر.

المقدمة الثانية

القول بالخلاء . الأصوليون أيضا يعتقدون ان الخلاء موجود وهو بُعد ما أو أبعاد لا شيء فيها أصلاً ، الا خالية 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، (١٠٦-١) م ولا يتصور تداخل الأجسام بعضها في بعض ولا يمكن اجتماع تلك الأجزاء وافتراقها إلا بحركتها فبالضرورة يلتجئون 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 أيضا ضرورية لهم من أجل المقدمة الأولى، وذلك أنهم رأوا، بلا شك براهين أرسطو التي برهن بها أن المسافة

(2091) ذاكم وهو جسم : ت ، ذوكم و ذوجسم : ن (2092) الاكوآن : ت ، الاخوان : ن
(2093) افيقورس : ت ، افيقوروس : 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⁾ نسبه، فعلموا ضرورة أنه إن كان الزمان متصلاً، ويقبل 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 منقسم⁵ كما بين ارسطو في السماع. فلذلك فرضوا أن المسافة غير متصلة، بل مؤلفة من اجزاء إليها تنهى 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 بوجه،¹⁰ 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 الهى لا تدرك حقيقته. فناهيك هؤلاء الذين لا يلتفتون لطبيعة شئ من الأشياء واسمع ما لزمهم بحسب هذه الثلاث مقدمات فاعتقدوه.¹⁵

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 الذى ترى متحركين يقطعان مسافتين مختلفتين فى زمان واحد ليس علة ذلك كون حركة هذا قاطع المسافة الأطول أسرع حركة بل علة ذلك أن هذه الحركة التى نسميها بطيئة تخللتها سكنات أكثر²⁰ وتلك التى نسميها سريعة تخللتها سكنات أقل فلما اُعرضوا بالسهم الذى رمى من القوس الشديدة.

قالوا : وهذا أيضا تخللت حركاتها سكنات ، وهذا الذى تظنه متحركاً حركة متصلة هو من خطأ الحواس ، لان الحواس⁽²⁰⁹⁸⁾ يفوتها كثير من مدركاتها كما وضعوا فى المقدمة الثانية عشرة. فقليل لهم رأيتم إذا تحركت²⁵

(2095) ثلاثتها : ت ، ثلاثها : ن (2096) وع : ت ، عل : ن (2097) الوضع : ت ،
المعنى الوضع : ن (2098) لان الحواس : ت ، — : ج

الرحى | دورة (2099) كاملة، ليس الجزء الذي في محيطها قد قطع مسافة (١٠٧-١) م
 الدائرة الكبيرة في الزمان بعينه الذي قطع فيه الجزء الذي 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؛ أعني جرم الرحى، فكان جوابهم أنها تتفكك أجزاءها
 عند الدوران، وتكون السكنات التي تتخلل كل جزء يدور قريب من المركز
 أكثر من السكنات التي تخللت الجزء الذي هو أبعد من المركز.

فقبل لهم فكيف نرى الرحى جسماً واحداً لا يتكسر بالمطارق، فإذا
 دار تفكك وعند سكونه يلتحم ويصير كما كان، وكيف لا تدرك أجزاءه
 10 مفككة، فاستعملوا في جواب ذلك المقدمة الثانية عشرة بعينها وهي أن
 لا يعتبر إدراك الحواس بل شاهد العقل، ولا تظن أن هذا الذي ذكرت
 لك هو أشنع ما يلزم عن هذه الثلاث مقدمات، بل الذي يلزم عن اعتقاد
 وجود الخلاء أعجب وأشنع. وما هذا الذي ذكرت لك من أمر الحركة
 أعظم شناعة من كون قطر المربع مساوياً لضلعه بحسب هذا الرأي، حتى
 15 قال بعضهم إن المربع شيء غير موجود.

وبالجملة أن | بحسب المقدمة الأولى، تبطل جميع براهين الهندسة (٢٢١-ب) م
 كلها وينقسم الأمر فيها قسمين: أما بعضها فيكون باطلاً محضاً مثل خواص
 التباين والاشتراك في الخطوط والسطوح وكون خطوط | منطقة وغير (١٠٧-٣) م
 منطقة (2100) وكل ما تضمنته عشرة أقليدس وما شابه ذلك، وبعضها تكون
 20 براهينه غير مطلقة كقولنا نريد أن نقسم خطاً بنصين لأنه إن كانت
 جواهره عددها فرد فلا يمكن انقسامه بحسب وضعهم. واعلم أن لبني 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 أعمال
 تجرية المياه وفي الاحتجاج على تثبيت هذه المقدمات و أشباهها، فنت
 25 الأعمار وارجع الى تبين معاني بقية مقدماتهم المذكورة.

المقدمة الرابعة

هي قولهم : إن الأعراض موجودة وهي 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 وبالجمله كل ما يوجد للشيء فلا بد له منه أو من احد اضداده . 10

المقدمة الخامسة

هي قولهم : إن الجوهر الفرد تقوم به تلك الأعراض ، ولا ينفك منها . وتبين هذه المقدمة ومعناها أنهم يقولون : ان هذه الجواهر الأفراد التي 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 ذاكم 15 لأن الكم عندهم ما يسمونه عرضا ولا يعقلون معنى العرضية فيه ، وبحسب هذه المقدمة يرون أن كل أعراض توجد في جسم من الأجسام فلا يقال إن عرضا منها مخصوص بجملة ذلك الجسم بل ذلك العرض ، هو عندهم موجود في كل جوهر فرد من الجواهر التي تتألف منها ذلك الجسم . مثال ذلك هذه القطعة من الثلج ليس البياض موجودا في الجملة كلها فقط ، بل كل 20 جوهر وجوهر من جواهر هذا الثلج هو الأبيض (2101) ولذلك وجد البياض في مجموعها . وكذلك قالوا في الجسم المتحرك كل جوهر فرد من جواهره هو المتحرك ولذلك تحرك جميعه وهكذا الحياة موجودة عندهم في كل جزء

(2101) الأبيض : ت ، البياض : ن

وجزاء 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 نبيّن من مذاهبهم .

5 اما النفس فهم فيها مختلفون . أغلب أقوالهم انها عرض موجود فى جوهر واحد فرد من جملة الجواهر التى تركّب منها الإنسان مثلاً ، وتسمت الجملة متنفسه من أجل كون ذلك الجوهر الفرد فيها . ومنهم من يقول : إن النفس جسم ⁽²¹⁰²⁾ مركّب من جواهر لطيفة ، وتلك الجواهر هى بلا شك ذات عرض ما به تخصصت وصارت نفساً ، وتلك الجواهر قالوا : مخالطة لجواهر البدن فما ينفكّون 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 اى فى جوهر واحد فقط ، ويلزم على كلا القولين شناعات .

15 ولما اعترض عليهم بكوننا نجد المعادن والأحجار أكثرها ذا ⁽²¹⁰³⁾ لون شديد ، فاذا سُحقت ذهب ذلك اللون ، لانا اذا سحقنا الزمرد الشديد الخضرة صار غباراً أبيض ، دليل أن هذا العرض تقوم به الجملة ، لا كل جزء منها ، وآبئين 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 بقاء له وانما يخلق دائماً كما سأبيّن من رأيهم فى المقدمة التى بعد هذه .

(١٠٩-ا) 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 آنيين؛

(2102) جسم : ت ، — : ن (2103) ذا : ج ، ذو : ت ،

- ف عندما يُخلق ذلك العرض ، يذهب ولا يبقى . فيخلق الله عرضاً آخر من نوعه ، فيذهب أيضا ذلك | الآخر فيخلق ثالثاً من نوعه هكذا دائماً ، طال ما يريد الله بقاء نوع ذلك العرض ، فإن أراد تعالى أن يخلق نوع عرض آخر في ذلك الجوهر خلق وإن كفت عن الخلق ولم يخلق عرضاً عدم ذلك الجوهر هذا رأى بعضهم ، وهم الأكثر وهذا هو خلق الأعراض التي يقولونها⁽²¹⁰⁴⁾ . 5
- أما بعضهم من المعتزلة فيقول : إن بعض الأعراض تبقى مدة ما وبعضها لا تبقى زمانين وليس لهم في ذلك قانون يرجعون اليه حتى يقولوا نوع العرض المتلافي يبقى ، والنوع الفلاني لا يبقى . والذي دعاهم الى هذا الرأى هو أن لا يقال بأن ثم طبيعة بوجه وأن هذا الجسم تقتضى طبيعته أن يلحقه من الأعراض الكذا والكذا ، بل يريدون أن يقولوا إن الله تعالى خلق هذه الأعراض الآن دون واسطة طبيعة ، دون شئ آخر . فإذا قيل ذلك ، لزم 10
- عندهم ضرورة أن لا يبقى | ذلك العرض ، لأنك إن قلت يبقى مدة ثم يعدم لزم الطلب اى شئ أعدمه ؟ فإن قلت إن الله يعدمه اذا شاء ، فهذا لا يصح بحسب رأيهم لأن الفاعل لا يفعل العدم لان العدم لا يفتقر لفاعل ، بل اذا كفت الفاعل عن الفعل كان عدم ذلك الفعل . وهذا صحيح على 15
- جهة ما ، فلذلك افضى بهم القول لكونهم أرادوا أن لا تكون ثم طبيعة توجب وجود شئ أو عدم شئ ، إن قالوا بخلق الأعراض متتابعة ، واذا أراد الله عند بعضهم أن يعدم الجوهر ، فلا يخلق فيه عرضاً ، فيعدم .
- أما بعضهم فقال : إن إذا أراد الله إفساد العالم يخلق عرض الفناء لا في محل فيقاوم ذلك الفناء لوجود العالم ، وبحسب هذه المقدمة قالوا إن 20
- هذا الثوب الذى صبغناه احمر بزعمنا ، ليس نحن الصابغين أصلاً ، بل الله أحدث ذلك اللون فى الثوب عند مقارنته للصبغ الأحمر الذى نزع نحن أن ذلك الصبغ تعدى إلى الثوب وليس الأمر⁽²¹⁰⁵⁾ قالوا كذلك ، بل قد اجرى الله العادة ان لا يحدث هذا اللون الأسود مثلاً الا عند مقارنة الثوب

(2104) يقولونها : ت ، يقولونه : ن (2105) وليس امر : ت ، كذلك وليس هذا قالوا

للنيلج، ولا يبقى ذلك السواد الذي خلقه الله عند مقارنة المتسود للسواد⁽²¹⁰⁶⁾، بل يذهب لحينه ويُخلق سواد آخر، وقد أجرى الله أيضا العادة أنه لا يُخلق بعد ذهاب 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، وخلقتم علوم أخرى مثلها، قالوا كذلك، هو لأن العلم عرض وكذا النفس أيضا يلزم من يعتقدها عرضا أن تُخلق لكل ذى 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 فما الإنسان حركه لأن هذا التحرك الذي حدث في القلم، هو عرض خلقه الله في القلم وكذلك حركة اليد المحركة للقلم بزعمنا عرض خاقه 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 خاوية النيلج، فانصبغ⁽²²⁰⁸⁾، ليس النيلج سوده لأن السواد عرض في جسم النيلج لا يتعدى لغيره، وليس ثم جسم 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 إرادتي أن أحرك القلم؛ والعرض (١١٠-ب) م الثاني قدرتي على تحريكه؛ والعرض الثالث نفس الحركة الانسانية،

(2106) للسواد: ت، سوادا: ج (2107) باجماع: ت، باجماع: 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 . و خلقت له القدرة على فعل ما أراد . وخلق له الفعل ، لأنه لا يفعل بالقدرة المخلوقة فيه ولا اثر لها في الفعل .

- اما المعتزلة ، فقالوا : إنه يفعل بالقدرة المخلوقة فيه . وبعض الاشعرية قال للقدرة المخلوقة في الفعل اثر ما ، ولها به تعلق ولكن اكثرهم (2111) 5 استثنعوا 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 كما بعد تحرك ، هكذا دائماً طال ما القلم متحرك [ا] ، فإذا سكن ، فلم يسكن | حتى خلق فيه أيضاً سكوناً (2112) ولا يبرح يخلق فيه سكوناً (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 و فلك 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 (١١١ - ا) عقل : ام انتم تخدعونهُ | كما يُخدع انسان (2114) اذ هذا هو عين 15 الخدعة (2115) حقيقة .

المقدمة السابعة

- هى اعتقادهم أعدام الملكات أنها معان موجودة في الجسم (2116) زائدة على جوهره فهى أعراض موجودة أيضاً فهى تُخلق دائماً كلما ذهب شئٌ خُلِق شئٌ . وبيان ذلك أنهم لا يرون أن السكون هو عدم الحركة ولا أن الموت 20 عدم الحياة ولا أن العمى عدم الإبصار ، ولا كل ماشابه هذا من أعدام الملكات ، بل حكم (2117) الحركة والسكون عندهم حكم الحرارة والبرودة ، فكما أن الحرارة والبرودة عرضان موجودان في الموضوعين : الحار والبارد .

(2111) واستثنعوا : ت ، لكن اكثرهم استثنعوا : ن (2112) سكوناً : ت ، سكون : ج (2113) ساكن : ت ، ساكن : ج ، (2114) : ع [ايوب ٩/١٢] ، ام كهتل بانوش تهتلو بو : ت ج (2115) : ا ، المتولت ج . (2116) في الجسم : ت ، في كل جسم : ن (2117) نحكم : 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 ؛ وكلما عدم سكون خلق سكونا⁽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 جاهلاً بامرماً . وهو القياس بعينه في الحياة والموت ، لأن كلاهما عندهم عرض وهم يصرحون بأن حياة تذهب وحياة تُخلق طال ما الحي حيا⁽²¹²¹⁾ فإذا اراد الله موته خلق فيه عرض الموت بعقب ذهاب

10 عرض الحياة الذي لا يبقى زمانين . اما هذا كله فهم يصرحون به ويلزم (١١١ ب) ضرورة على هذا الوضع ان عرض الموت الذي يخلقه الله هو ايضا بعدم لحينه فيخلق الله موتاً آخر ولولا ذلك لما دام الموت بل كما تُخلق حياة بعد حياة كذلك يُخلق موت بعد موت . فياليت 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 دليل أن الله ما عدّم ذلك الجوهر فهو يخلق فيه عرض الموت طول هذه الآلاف كلها ذهب موت خلق موتا هذا مذهب جمهورهم .

20 وبعض المعتزلة يقول بأن بعض أعدام الملكات ليست 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) سكونا : ت ، سكون : ج (2120) ساكنا : ج
ساكن : ت ، حيا : ج ، حيا : ت (2122) باقيا : ج ، باق : ت (2123) موجودا :

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

- 5 (١١٢-١) هـ هي قولهم : أن ليس ثم غير جوهر وعرض وأن الصور الطبيعية | أيضا
 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 يُتوهم وجسم أي حشرة شئت من حشرات الأرض أو أي نبات شئت ،
 الكل جوهر واحد وإنما اختلفت بالأعراض لا غير ذلك ، وجواهر الكل
 هي الجواهر الأفراد.

15

المقدمة التاسعة

- 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 أولياً على الجوهر بالسواد . وهرجهم من ذلك
 لأنه كان يلزم أن لا يوجد ذلك العرض الأخير في الجوهر إلا بعد تقدم
 20 العرض الأول ، وهم يابون ذلك في بعض الأعراض ويريدون ان يوجدوا
 امكان وجود بعض الأعراض في أي جوهر اتفق من غير أن يخصه
 (٢٢٣-١) ج 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) أن يكون حاملا غيره .
 25

المقدمة العاشرة

- هى : هذا التجويز الذى يذكرونه ، وهذا هو عمدة علم الكلام . واسمع
معناه هم يرون أن كل ما هو متخيّل فهو جائز عند العقل ، مثل ان تصير
كرة الارض فلكا دوارا ويصير الفلك كرة الارض⁽²¹²⁵⁾ وجائز وقوعه باعتبار
5 العقل . ومثل ان تتحرك كرة النار نحو المركز وتتحرك كرة الأرض نحو المحيط .
وما هذا المكان أولى بهذا الجسم من المكان الآخر بحسب التجويز العقلي .
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
10 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
الفلاني كذا بأولى من كونه كذا من غير التفتات لمطابقة الوجود لما يفرضونه ،
لأن هذا الموجود قالوا الذى له | صور معلومة ، ومقادير محصورة : (١١٣-١) م
15 وحالات لازمة لا تتغير ولا تتبدل . إنما كونها كذلك جرى عادة ، كما أن
عادة السلطان ان لا يخرق أسواق المدينة إلا وهو راكب ولا رؤى
قط ، الا كذلك . ولا يمتنع عند العقل أن يمشى راجلاً في المدينة ، بل ذلك
ممکن بلا شك ، وجائز وقوعه .

- كذلك قالوا : كون الارض تتحرك للمركز والنار للعلو أو كون
20 النار تحرق والماء يبرد ، جرى عادة ولا يمتنع في العقل ان تتغير هذه العادة
تبرد النار وتتحرك الى اسفل وهى نار . وكذلك يسخن الماء ويتحرك إلى
العلو وهو ماء و على هذا بُني الأمر كله . وهم مع هذا مجمعون أن اجتماع
الضدّين في محل واحد وفي آن واحد محال ، لا يصح ولا يجوز العقل
ذلك . وكذلك يقولون أيضا إن كون جوهر لا عرض فيه اصلا ، أو
25 عرض لا في محل في أقاويل بعضهم ممتنع لا يجوز العقل .

(2125) الارض س . ارض ح (2126) يطفو : ت ن ، يطف : ج و

وكذلك يقولون: إن انقلاب الجوهر عرضاً أو انقلاب العرض جوهرًا لا يصح، ولا دخول جسم في جسم يصح، بل يقرّون أن هذه ممتنعة عقلاً. أما أن كل ما عدّوه من الممتنعات لا يتصور بوجهه، وإن الذي سمّوه ممكناً يتصور فهو قول صحيح، غير أن الفلاسفة تقول: إن هذا الذي سمّوه ممتنعاً لكونه لا يتخيل والذي سمّوه ممكناً لكونه يتخيل، وهذا الممكن عندكم 5 هو ممكن في الخيال. لا عند العقل. فأنتم في هذه المقدمة تعتبرون الواجب (١١٣ ب) والجائز والمستحيل تارة | بالخيال لا بالعقل، وتارة ببادئ الرأي المشترك، كما ذكر أبو نصر عند ذكره المعنى الذي يسمّيه المتكلمون عقلاً؛ فقد تبين أن المتخيل عندهم ممكن يطابقه⁽²¹²⁷⁾ الوجود أو لم يطابقه، وكل ما يتخيل فهو الممتنع. وهذه المقدمة لا تصح إلا بالتسع مقدمات التي تقدّم ذكرها. 10 ومن أجلها بلا شك التجيء 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 أخيراً 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

- فنقض 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 (١١٤-١٠) م
- 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 اثبات الجوهر الفرد. ولا يصح أيضاً عند المتكلم أن تكون أعراض ما تخصص هذا الجوهر حتى يكون بها مهيتها مستعداً لقبول أعراض | ثوانٍ لأن لا يحمل عنده عرض عرضاً كما بينا في المقدمة (٢٢٣-ب) ج
- 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 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 وجدته 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 التجويز في هذه المقدمة. ومن أجل هذه المقدمة | كان (١١٤-ب) م
- 20 السعي كله، لأنها آكد شيء في إثبات كل ما يراد إثباته كما سيبين.

تذنيه :

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 لا كثر الحيوانات، أما الحيوان الكامل كله اعني الذي له قلب، فان وجود الخيال له بين وإن الإنسان لم يتميز بالخيال ولا فعل الخيال، فعل

العقل بل ضده، وذلك أن العقل يفعل المركبات ويميّز أجزاءها ويجردها ويتصورها بحقيقتها وبأسبابها، ويدرك من الشيء الواحد معاني كثيرة جدا متبانية عند العقل كتباين الشخصين من الناس عند الخيال في الوجود، وبالعقل يميز المعنى الكلي من المعنى الشخصي، ولا يصح برهان من البراهين إلا بالكلي. وبالعقل يعلم المحمول الذاتي من العرضي، وليس للخيال 5 فعل شيء من هذه الأفعال. فان الخيال لا يدرك الا الشخصي المركب بمجملته على ما أدركته الحواس، أو يركب الأشياء المفترقة في الوجود، ويركب بعضها على بعض. والكل جسم أو قوة من قوى الجسم كما يتخيل المتخيل شخص إنسان ورأسه رأس فرس وله أجنحته ونحو ذلك. وهذا هو الذي يسمّى المخترع الكاذب، لأنه لا يطابقه موجود أصلا، ولا يقدر الخيال بوجه 10 على التبرئ في إدراكه عن المادة، ولوجود 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 رجلها 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 وان كان غير مواز سقط احدهما، وهو الأسفل وثبت الآخر. هكذا يدرك الخيال، وقد تبرهن أن الارض كروية، وان من المعمورة على طرفي القطر وكل شخص من سكان الطرفين رأسه مائلي السماء ورجلاه مائلي رجلى الآخر المقاطر له ولا يمكن وقوع احدهما بوجه، ولا يتصور، اذ ليس منها واحد فوق وآخر اسفل، بل كل واحد 25 منها فوق واسفل الاضافة الى الآخر.

وكذلك تبرهن في ثانية المخروطات خروج خطين يكون بينهما في ابتداء
خروجيهما بُعد ما وكلما بُعداً ، تناقص (2132) ذلك البعد (2133) ، وقرب
احدهما من الآخر ولا يمكن التقاؤهما أبداً . وإن أخرجنا لغير نهاية ، وإن
كان كلما بعدا تقارباً . وهذا لا يمكن ان | يتخيل ، ولا يقع في شبكة الخيال (١١٥-ب) م
5 بوجه وذاك الخطان ، احدهما مستقيم والآخر منحني كما بان هناك . فقد
تبرهن وجود ما لا يتخيل ، ولا يدركه الخيال بل هو ممتنع عنده . وكذلك
تبرهن امتناع ما يوجبه (2134) الخيال وهو كون الله تعالى جسماً أو قوة
في جسم اذ لا موجود عند الخيال الا جسم او شئ في جسم .

فقد بان أن ثم شئ [١] آخر ، به يعتبر الواجب والجائز والممتنع وما
10 هو الخيال ، فما أحسن هذا النظر وما اعظم جدواه ! لمن أراد أن يفيق
من هذا الإغماء اعني الاقتداء بالخيال . ولا تظن أن المتكلمين لا يشعرون
بشئ 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 التجثوا للتسع مقدمات التي ذكرنا حتى صحوا بها
15 هذه المقدمة العاشرة ، وهي تجويز ما أرادوا تجويزه من المتخيلات من
أجل تماثل الجواهر وتساوي الأعراض في العرضية كما بينا .

فتأمل يا أيها الناظر وأرى أنه نشأ طريق نظر عويص . وذلك أن
هذه تصورات | ما يدعى شخص أنها تصورات عقلية ، وآخر يقول : (٢٢٤-١) م
إنها تصورات خيالية فنريد أن نجد أمراً يبين لنا المعقولات من المتخيلات ،
20 فان قال الفيلسوف : إن الوجود شاهدي كما يقول وبه نعتبر الواجب والجائز
والممتنع قال له المشرع : وفي ذلك هو النزاع لأن هذا الموجود ندعى
انا (2135) أنه فعل بإرادة لأنه لزم وإذا فعل بهذه الصفة فيجوز أن يفعل
بخلافها إلا أن يقطع التصور 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 بالهويينا (2136) .

(2132) تناقص : ت ، تناقض : ن (2133) البعد : ت ، الابعاد : ن (2134) يوجبه :
ت ، يوجب به : ن (2135) انا : ت ، — : ن (2136) بالهويينا : ت ، بالهينا : ن

المقدمة الحادية عشرة

هي 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 لا نهاية لعددها. وإن كان كل واحد منها متناهي العظم. وبشرط أن تكون هذه الغير متناهية موجودة معاً في الزمان. وكذلك وجود علل لا تنتهي، 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 الطبيعي الذاتى الذى تبرهن امتناع مالا نهاية له فيه⁽²¹³⁸⁾. أما وجود مالا نهاية له بالقوة أو بالعرض فمنه ما تبرهن وجوده كما تبرهن انقسام العظم 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، وهو أن يوجد شئ بعد عدم | شئ آخر؛ وذلك بعد عدم آخر ثالث، وهكذا الى لا نهاية. ففى هذا هو النظر العويص جداً. فمن يدعى أنه قد برهن على قدم العالم يقول: إن الزمان غير متناهٍ، ولا يلزمه من ذلك 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 معاً، بل بالتعاقب وهذا ما لم يتبرهن امتناعه.

أما المتكلمون فلا فرق عندهم بين ان تقول: إن عظم ما موجود لا نهاية له، أو تقول: إن الجسم والزمان يقبل القسمة الى لا نهاية، 20
ولا فرق عندهم بين وجود أشياء غير متناهية العدد مرتبة معاً. كأنك قلت أشخاص الإنسان الموجودون⁽²¹³⁹⁾ الآن أو قولك: إن أشياء حصلت فى الوجود لا يتناهى عددها. وإن كان عدمت اولاً اولاً، كأنك قلت:

(2137) اجساماً: 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 بالبديهية، ولا يحتاج عليه برهان. فإن كان من المحال البين أن تكون أشياء لا نهاية لها على جهة التعاقب وإن كان الموجود منها الآن متناهياً ، فقد استحال قدم العالم | بالبديهية ولا يحتاج الى مقدمة (١١٧-١) 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 الحواس الفردية ~~بما يلزم~~ .
 15 منه كما بينا وإما لبعدها عن المدرك لها كما لا يرى الإنسان ، ولا يسمع ولا يشم على بعد عدة فراسخ ؛ وكما لا تدرك حركة السماء. والجهة الثانية أنها قالوا تخطئ* في مدركاتها كما يرى الإنسان الشيء الكبير صغيراً إذا بعد عنه ويرى الصغير كبيراً، إذا كان في الماء ويرى المغوج 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 القبيل. قالوا: ولذلك لا يوثق بها
 20 في أن تتخذ مبادئ برهان ، ولا تظن أن المتكلمين ضاربوا على هذه المقدمة عبثاً كما يظن أكثر هؤلاء المتأخرين أن روم متقدميهم إثبات الجزء لا حاجة له بل كل ما قدمناه من قولهم ضروري. وإذا اختلفت منها مقدمة واحدة بطل القصد كله. وأما هذه المقدمة | الأخيرة فضرورية جداً لأننا (١١٧-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 ، يعددوا : ج (*) في الاصل : تخطأ

(٢٢٤ - ب) المتصلة | أنها تخللتها سكنات وتفككت الرحي عند الدوران وكاد عاينهم أن يياض هذا الثوب عدم الآن وهذا بياض آخر. وهذه أشياء خلاف المرئي. وأشياء كثيرة تلزم عن وجود الخلاء كلها يكذبها الحس ؛ فيكون جواب ذلك كله أن هذا شيء يفوت الحس فيما يمكن أن يجاب فيه بذلك ، وفي 5 أشياء يجاب فيها أن هذا غلط من جملة غلطات الحس وقد علمت أن هذه كلها آراء قديمة كانت تتحللها السوفسطائيون كما ذكر جالينوس في كتابه في القوى الطبيعية عن اولئك الذين كانوا يكذبون الحواس وحكى كل ما⁽²¹⁴⁴⁾ قد علمته. وبعد تقديمي هذه المقدمات آخذ في تبين طرقهم في تلك الاربعة مطالب:

10

فصل عد [٧٤]

هذا الفصل أضمت لك فيه الإخبار بدلائل المتكلمين على كون العالم محدثا ولا تطالبي⁽²¹⁴⁵⁾ بوصف ذلك بعباراتهم⁽²¹⁴⁶⁾ ولا بتطويلهم الكنى أخبرك بمقصد كل واحد منهم⁽²¹⁴⁷⁾ وبطريق استدلاله على اثبات حدث العالم | أو ابطال قدمه وأنبئك على المقدمات التي استعمالها صاحب تلك الطريق 15 بإيجاز ، وأنت إذا قرأت كتبهم المطولة وتآليفهم المشهورة لا تجد بوجه معنى زائدا على ما تفهمه من كلامي هذا في 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 في تآليفهم أيضا من تكرار المعاني وإيقاع 20 الشكوك وحلها بزعمهم ومقاومة من خالفهم كثيرا جدا.

الطريق الاول (2148)

زعم بعضهم أن بالحدث الواحد يُستدل على أن العالم محدث كأنك قلت: إن شخص زيد الذي كان نطفة ثم تنقل حالا بعد حال حتى صار

(2144) كل ما : ت ، كلما : ن (2145) تطالبي : ت ، تطلبني : ج (2146) بعباراتهم : ت ، بعبارتهم : ن (2147) كل واحد منهم : ت ، كل واحد : ن ، كلامهم : ي ، مجوس 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 أتقن 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 ابوه الا عن خالد جدّه فخالد أيضا حادث فسيمرّ هذا الى لا نهاية . وقد وضعوا أن وجود ما لا نهاية له على هذه الجهة محال ، كما بينا في الحادية عشرة من مقدماتهم . وكذلك لو انتهت مثلاً لشخص اول لا اب له ، وهو آدم ، فيلزم السؤال مما ذا تكوّن آدم هذا ؟ فتقول مثلاً من التراب ، فيلزم أن يسأل ، وذلك التراب مما ذا تكوّن ، فيجاوب مثلاً ويقال من الماء ، ويسأل ، وذلك الماء مما ذا تكوّن ، فلا بد ضرورة ان يكون هذا ، قالوا ، يمرّ الى لا نهاية ، وهو محال ، أو تنهى 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)

20 قالوا : جواهر العالم لا تنفك بوجه عن أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، 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

(١١٩-١) م تقتضى أن | تكون مجتمعة فقط ، لما افتقرت ابدا ، فاذا لا الإفتراق أولى .
 بها من الاجتماع ، ولا الاجتماع أولى بها من الافتراق ، فكونها بعضها مجتمع
 وبعضها مفترق وبعضها تتبدل 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 محدثا ، فقد بان لك أن
 صاحب هذه الطريق استعمل المقدمة الأولى 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
 الجواهر الحاصل لها حادثا ، لأن كل مقارن للحوادث ولا ينفكّ عنها فهو
 حادث . فالعالم بجملة حادث . فان قال قائل : لعل الجواهر غير حادث
 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 أحذق الطرق واحسنها عندهم ، حتى إن كثيرين ظنوها برهانا فقد تسلّم
 في هذه الطريق ثلاث مقدمات تحتاج الى ما لا يخفاء به على أهل النظر .

إحداهن : أن مالا نهاية له على جهة التعاقب محال .

(١١٩-ب) م والثانية : | أن كل | عرض حادث ، وخصمنا الذى يدعى قدم العالم
 (١-٢٢٥) ج بنا كرنا في عرض من الأعراض وهو الحركة الدورية ، لأن أرسطو يزعم أن
 الحركة الدورية غير كائنة ، ولا فاسدة ، ولذلك يكون عنده ذلك المتحرك
 الذى له وجدت هذه الحركة غير كائن ، ولا فاسد ، فلا فائدة لنا في إثبات
 حدوث سائر الأعراض التى خصمنا لا بنا كرنا في حدوثها ويدعى أنها متعاقبة
 على غير حادث بالدور ، وكذلك يدعى في ذلك العرض وحده وهو الحركة

الدورية أعني حركة الفلك أنه غير حادث ولا هو من نوع عرض من الأعراض الحادثة ، فذلك العرض وحده هو الذي ينبغي أن يبحث عنه ويبيّن حلوثه.

والمقدمة الثالثة التي تسلّمها صاحب هذه (2155) الطريق هي أن ليس ثم موجود محسوس غير الجوهر والعرض ، أعني ذلك الجوهر الفرد ، وما يعتقد من أعراضه ، أما إن كان الجسم مركبا من مادة وصورة على ما قد برهن خصمنا فينبغي ان يبرهن كون المادة الاولى والصورة الاولى كائنتين فاسدتين وحينئذ يصح برهان حدث العالم.

طريق خامس (2156)

وهي طريق التخصص ، هذه الطريقة يؤثرونها جدا جدا ومعناها راجع لما بينت لك في 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 وفي هذا الزمان والمكان الذى وُجد فيه ، جائز أن يكون أكبر أو أصغر أو بخلاف هذا الشكل أو بأعراض كذا أو يوجد قبل زمان وجوده أو بعده أو في غير هذا المكان ، فتخصيصه بشكل ما أو بمقدار أو بمكان أو بعرض من الأعراض و بزمان مخصّص مع جواز خلاف ذلك كله ؛ دليل على مخصّص مختار أراد أحد هذين الجائزين. فافتقار العالم بأسره أو أى جزء من أجزائه لمخصّص ، دليل على كونه محدثا أن لا فرق بين قولك مخصّص ، أو فاعل أو خالق ، أو موجد أو محدث أو . هـ الكل ، يراد به معنى واحد.

ويفرعون هذا الطريق لجزئيات كثيرة جدا ، عامّة وخاصة حتى يقولون: ما كون الارض تحت الماء بأولى من كونها فوق الماء . فمن خصص لها هذا المكان؟ وما كون الشمس دائرة بأولى من كونها مربعة أو مثلثة ، إذ نسبة الأشكال كلها للأجسام ذوات الأشكال نسبة واحدة ، فمن خصص الشمس

(2155) هذه . ت ، هذا : ج (2156) خامس : ت ، خامسة : ج

- بهذا الشكل؟ وهكذا يعتبرون جزئيات العالم بأسره حتى إنهم اذا 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 بمخصّص. وذلك المخصّص هو الإله. فالعالم كله مفتقر لمن يخصصه كله وكل جزء من أجزائه بأحد الجزئيات. وهذا كله يلزم بتسليم المقدمة العاشرة 5 (١٢٠-ب) م مضافاً الى كون بعض من يزعم قدم العالم لا يناكرنا في التخصيص كما سنبين. وبالجملة هذا عندي أحسن طريق ولى فيه رأى ستسمعه.

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 يثبت وجود الإله ويقول بقدّم 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 مخصّص بمرجح ، وبدل حالات الموجود بوجود الموجود نفسه وغالطنا او 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 تجده بالحال الأخرى دليل على صانع قاصد كأنك قلت : إن هذا النحاس ما هو بقبول صورة الابريق أولى منه بقبول صورة المنارة. فنتى وجدناه منارة

أو ابريقا، علمنا بالضرورة ان محضها 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 وُجد بعد عدم؟ فلا يتصور فيه بوجه هذا المعنى ، ولا يقال من رجح
وجوده على عدمه إلا بعد الإقرار بأنه وُجد 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 بيّنت لك أن هذا⁽²¹⁵⁹⁾
الطريق الذى ظنّ بها أنها طريق غير ما تقدّم ، ليس بصحيح ؛ بل
حكّمها حكم ما قبلها من تقدير⁽²¹⁶⁰⁾ ذلك الجواز المعلوم.

طريق سابع⁽²¹⁶¹⁾

15 قال أيضا بعض المحدثين : إنه يثبت حدث العالم بما تقوله الفلاسفة
من بقاء الأنفس ، قال اذا كان | العالم قديما فيكون الناس الذين ماتوا (١٢١-ب) م
فى ما لم يزل، لا يتناهى عددهم، فقد وُجدت اذن أنفس لا نهاية لعددها،
وهى موجودة معا. وهذا مما تبرهن بطلانه ، بلا شك ، أعنى وجود
متعددات لا نهاية لعددها معا. وهذه طريق عجيبة لأنه يبيّن 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 الباقى حتى يستدل به. أما إن كان قصده إلزام
الشكّ للخصم المعتقد قدم العالم مع اعتقاده بقاء الأنفس، فان ذلك قد لزم إن
كان الخصم أيضا يسلم لهذا المشكك ما تخيّلته من كلامه فى بقاء الأنفس.

(2158) الجائزان المنسوبان اليه معدومان : ت ، الجائزين المنسوبين اليه معدومة : ج ن ،
[معدومين : ي] (2159) هذا : ت ، هذه : ن (2160) تقدير : ت ، تقرير : ن (2161) سابع :
ت ، سابعة : ج (2162) : ا ، عربك عربا صريك : ت ج [سوكة ٢١ - ١]

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 تكثرتة، ولا على حال إلا بأن يكون بعضها سبب وجود بعض، فيقع التباين بكون هذا علة وهذا معلولاً⁽²¹⁶²⁾، وليس الشيء الباقي من زيد، علة ولا معلولاً⁽²¹⁶³⁾ للباقي من عمر. فلذلك يكون الكل واحداً بالعدد، كما أوضح ابوبكر بن الصائغ هو ومن تجرد للكلام في هذه الغوامض

وبالجملة ليس من مثل هذه الأمور الخفية التي تقصر الأذهان عن
10 تصورها | تتخذ مقدمات يبيّن بها أمور أخرى. م (١-١٢٢)

واعلم أن كل من سيروم إثبات حدث العالم أو إبطال قدمه 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 بوجوه: 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 20 أكثر من الجملة الأولى بعدد المولودين في تلك الألف سنة، فيلزمون بزعمهم بهذا الاعتبار أن يكون ما لانهاية أكثر مما لانهاية.

وهكذا يفعلون بدورات الفلك أيضاً ويلزمون منها بزعمهم ان 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 ويتخيّلون
 كأنها موجودة ، وكأنها ذات بداءة ثم يزيدون على ذلك | المتوهم او ينقصون
 منه وكل هذه امور وهمية لا وجودية و قد أدمج⁽²¹⁶⁵⁾ ابو نصر الفارابي (١٢٢-ب) م
 هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم في جميع جزئياتها كما تجده بيناً واضحاً عند
 5 التأمّل المعرّي من التعصّب في كتابه المشهور بـ «الموجودات المتغيرة» فهذه
 هي أمهات طرق المتكلمين في إثبات حدث العالم : فلما ثبت لهم بهذه الأدلة
 أن العالم حادث لزم بالضرورة ان له صناعاً⁽²¹⁶⁶⁾ أحدثه بقصد و ارادة
 واختيار ثم بينوا بعد ذلك أنه واحد بطرق نبينها لك | في هذا الفصل (٢٢٦-١) ج

فصل عه [٧٥]

أنا أبين لك أيضا في هذا الفصل دلائل التوحيد على رأى المتكلمين
 15 قالوا : ان هذا الذى دلّ الوجود على كونه صانعه و موجدّه هو واحد ،
 وأمّهات طرقهم في إثبات الوجدانية طريقان طريق التمانع وطريق التغير.

الطريق الاولى

وهى طريق التمانع هى التى يؤثرها جمهورهم ومعناه أنه يقول : إن لو كان للعالم
 إلهان⁽²¹⁶⁷⁾ لوجب ان يكون الجوهر الذى لا يخلو عن احد الضدين . اما ان
 يعرى⁽²¹⁶⁸⁾ عنها جميعا وهذا محال ، او يجتمع الضدان معانى | زمان واحد (١٢٣-١) م
 20 و موضوع واحد ، وهذا ايضا محال . ومثال ذلك ان الجوهر او الجواهر التى
 يريد هذا ، الآن ان يسخنها ، يريد هذا ان يبردها . فاما ان لا تسخن ولا تبرد
 لتمانع الفعلين وهذا محال ، لان كل جسم قابل لأحد الضدين 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 ساكنا معاً . وهذا النحو من الاستدلال مبنى على مسألة الجوهر الفرد الذى
 هو اول مقدماتهم .

(2165) ادمج . ب . دمج : ت (2166) صانعا . ج . صانع : ت (2167) اثنان . د .

الذين - (2168) يعرى . ب . يعلى .

وعلى مقدمة خلق الأعراض ، وعلى مقدمة كون عدم الملكات معاني موجودة منتقرة لفاعل لأنه لوقال القائل : إن المادة السفلية التي عليها يتعاقب الكون والفساد على رأى الفلاسفة ، غير المادة العلوية . أعنى موضوعات الأفلاك كما تبرهن ذلك وادعى مدّع أن ثم إلهين⁽²¹⁶⁷⁾ . الواحد مدبرّ المادة السفلية ، ولا تعلق لفعله بالأفلاك ، والثاني مدبرّ الأفلاك ولا تعلق لفعله بالهوى كما زعمت الثنوية ، لكان هذا الرأى لا يوجب تماثما اصلا . فان قال قائل : إن هذانقص في حق كل واحد منهما لكونه غير متصرف في ما يتصرف فيه الآخر . قيل له ليس ذلك نقصا في حق واحد منهما ، إذ ذلك الشئ الذى لا تعلق لفعله به ممتنع في حقه ولا نقص في الصانع في كونه غير قادر على الممتنع كما أن لا نقص عندنا معشر الموحدين | في الواحد في كونه لا يجمع بين الضدين في محلّ 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 ، وبُيّنّت مقدماته . وسأبينها إذا ذكرت آراء الفلاسفة في 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 الارادة 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 ،
و ذلك 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 بيناها ، بل تصورُها بعيد (2178) على ما تراه قالوا :
الإرادة الواحدة التي لا في محل ، لا تكون لإثنين لأن لا تكون ، قالوا : علة
واحدة توجب حكيم لذاتين ، وهذا كما أعلمتك تبين الخفي بما هو أخفى
منه . الإرادة التي يذكرونها ما تتصور ، وهي عند بعضهم ممتنعة وعند من
يراها رأياً يحدث بحسبها شكوك لا تنحصر ، وهم يتخذونها دليلا على الوجدانية .

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 الذي 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 بين لمن ارتاض في معرفة لزوم النتائج عن مقدماتها .

(2175) ثالث : ت ، ثالثة : ج (2176) زائدا : ت ، زائد : ج (2177) المقدمة .

ت ، المقدمات : ن (2178) تصورُها بعيد : ن ، تصورُها : ت (2179) رابع : ت ، رابعة : ج

(2180) وجود : ج ، وجود : ت

- زعم بعض المتأخرين أنه وجد طريقاً برهانياً على التوحيد وهو الافتقار. (٢٢٦-ب) م و بيانه هكذا قال: إن كانت | هذه الموجودات مستقلّ بفعالها الواحد ، فالثاني فضل لا يحتاج إليه ، وإن كان لا يتمّ هذا الوجود ولا ينتظم إلا باثنين معا . فكل واحد منها يصحبه عجز لافتقاره للآخر ، فليس هو مستغنيا بذاته وهذا إنما هو فرع من التمانع ، ويعترض هذا النحو من الاستدلال بأن يقال ليس كل من لا يفعل ما ليس في جوهره أن يفعله يسمى عاجزاً لأننا لانقول : إن شخص الانسان (2182) ضعيف لكونه لا يحرك ألف قنطار ولا ننسب لله تعالى عجزاً لكونه لا يقدر أن يحسم ذاته أو يخلق مثله أو يخلق مربعا ضلعه مساوٍ (2183) لقطره ، كذلك لانقول : إنه عاجز لكونه لا يخلق وحده . 10
- اذ وجوب وجودهما أن يكونا إثنيين ولا يكون هذا افتقارا ، بل ضرورة و خلافه الممتنع كما لا نقول : إن الله عز وجل عاجز لكونه لا يقدر أن يوجد جسماً إلا بنحاق جواهر أفراد و جمعها بأعراض يخلق فيها على رأيهم ولا نسمى هذا افتقاراً ولا عجزاً لان خلاف هذا ممتنع ، كذلك يقول المشرك (2184)
- ممتنع ان يفعل الواحد وحده ، وليس ذلك عجزاً في حق واحد منهما . 15
- وجودهما الواجب ان يكونا إثنيين وقد اعيت الحيل لبعضهم حتى قال : ان التوحيد مقبول شرعاً و شنعوا المتكلمون ذلك | جدا و ازدروا بقائله . (١٢٥-١) م
- أما انا فأرى أن قائل هذا ، منهم رجل مسدّد الذهن جدا بعيد من قبول المغالطة ، فإنه لما لم يسمع من أقاويلهم شيئاً 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 بالتقصّد حتى نفرض وجوداً نبرهن (2185) به ما لا 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

فصل عو [٧٦]

في نفي التجسيم على مذهب المتكلمين : طرق المتكلمين واحتجاجاتهم
(2187) على نفي التجسيم ضعيفة جدا أضعف من أدلتهم على التوحيد لأن
نفي الجسمانية عندهم كأنه فرع لازم لأصل التوحيد، قالوا : الجسم ليس
بواحد، امامن نفي الجسمانية من حيث إن الجسم مركب من مادة وصورة
5 ضرورة ، وهذا تركيب ويبتن امتناع التركيب في حق ذات الإله، فإن هذا
عندي ليس هو متكلماً | ولا هذا الدليل مبنياً على اصول المتكلمين بل هو (١٢٥ - ب) م
برهان صحيح مبنى على اعتقاد المادة والصورة وتصور معنهما ، وهذا
مذهب فلسفي سأذكره وأبينه عند ذكر براهين الفلاسفة على ذلك. وقصدنا
10 في هذا الفصل إنما هولذ كر أدلة المتكلمين على نفي التجسيم بحسب
مقدماتهم وطرق استدلالاتهم.

الطريق الاول (2188)

قالوا : ان كان الإله جسماً ، فلا يخول معنى (2189) الإلهية وحققتها ان
يكون يقوم به جملة 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 اعتبار بالأوهام، لأنك هكذا
تتخيل أن جسم السماء يقبل الانحراق والانشقاق والفيلسوف يقول : إن (١٢٦ - ا) م
ذلك فعل الخيال وقياس من الشاهد وهي الأجسام الموجودة لدينا
على الغائب

(2187) احتجاجاتهم : ت ، احتجاجهم : ج (2188) الاول : ت ، الاول : ج (2189)

لعنى : ت ، معنى : ن (2190) مؤلف : ج ، 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 ،
و يقولون : إن قلنا جسما ليس كالأجسام ، فقد ناقضت نفسك لأن كل جسم
شبيه بكل جسم من جهة الجسمانية ، وإنما تخالف الأجسام بعضها بعضاً
بمعانٍ أخرى يعنون الأعراض ويلزم أيضا عندهم أن يكون قد خلق مثله ،
وهذا الدليل يختلّ بوجهين

أحدهما : أن يقول القائل لأسلم عدم الشبه وأى برهان يقوم لك على
أنه لا يجوز أن يشبه الإله شيئا (2193) من مخلوقاته في شيء من الأشياء؟ اللهم
إلا أن تتعلق في هذا بنص كتاب نبوي: اعني نفي الشبهة في شيء فيكون نفي
10 الجسمانية مقبولا لامعقولا وإن (2194) قلت | فإن كان يشبه شيئا من مخلوقاته
(٢٢٧-١) 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 ، وصحّ عند من
تفلسف وتبحر في مذاهب الفلاسفة أن الأفلاك إنما يقال عليها الجسم
15 م (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 الشيء المركب من مادة و صورة .
فاذا قيل هذا في حق الفلك ، فناهيك أن يقوله المجسم في الإله فإنه 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 ، شيء : ج . (2194) وان : ت ، فان : ج

ولا يسلم المدعى التجسيم كون الاجسام كلها مؤلفة من أجزاء متماثلة ، بل يقول : إن الله خالق هذه الأجسام كلها ، وهي 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 وجوبا دائما ، وهو يفعل كل ما سواه بحسب إرادته ومشئته ، فياليت شعري كيف ينقض هذا الرأي السقيم بطرقهم العجيبة التي قد اعلمتكم اياها .

الطريق الثالث

10

(١٢٧-١) م

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 و على خلاف ذلك الشكل من حيث هو جسم فتخصصه بمقدار ما وشكل ما يحتاج الى تخصص وهذا الدليل أيضا سمعتم يعظمونه وهو أضعف من كل ما تقدم ، لأنه مبني على المقدمة العاشرة التي قد قدينا قدر ما فيها من الشكوك في حق سائر الموجودات إذا قُدِّرَ على خلاف طبيعته ، فناميك 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 : فلائى شئ لا يطرد هذا في حق الإله تعالى ؟ 15 ويقال إذ هو موجود - يلزم أن يكون له مرجح لوجوده على عدمه ، فإنه سيجاب بلاشك 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 ، جسما الادوات : ج ن ، جسم النور الادوات : ز ، جسم النوريات : ي (2196) : ا ، الشكينة : ت ج (2197) : ا ، عمود هعنن : ت ج

(١٢٧ - ب) م بمعنى أنه لم يكن موجودا ثم وجد هو | الذي 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⁽²²⁹⁹⁾ 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 ووحدانيتها ، ونفى الجسمانية إذ البراهين التي يبين بها جميع ذلك إنما تؤخذ من جملة طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل . 15

فاذ قد فرغنا من غاية كلامهم ، فلنأخذ أيضا في ذكر المقدمات الفلسفية وذكر براهينهم على وجود الإله ووحدانيتها وامتناع كونه جسما مع ما نسلم لهم من قدم العالم. وإن كنا لانعقده ، وبعد ذلك أريك طريقنا نحن في ما هدانا إليه صحة النظر من تتميم البرهان على هذه | الثلاثة مطالب . (١٢٨ - ا) م 20 وبعد ذلك أرجع الى الخوض مع الفلاسفة في ما يقولونه من قدم العالم بتوفيق القدير.⁽²²⁰¹⁾

كامل هذا⁽²⁰²⁾ الجزء الاول من دلالة الحائرين يتلوه
الجزء الثاني الذي اوله المقدمات المحتاج اليها⁽²²⁰³⁾

(2198) ولا مرجح : ت ، - : ت ج (2199) فانهم : ت ، - : ج (2200) اتلفوا : ج ، تلفوا : ت (2201) : ا ، بعززه شدي : ت ج (202) هذا : ت ، - : ج (2203) الذي اوله المقدمات المحتاج اليها : ت ، - : ج

كتاب التتالشن

الجزء الثاني

بسم الله رب العالم (*)

[مقدمة الجزء الثانى]

(٢٢٧-ب) ج

المقدمات المحتاج اليها فى اثبات وجود الآلاه تعالى وفى البرهان على كونه لاجسما ولا قوة فى جسم ، وانه - جل اسمه - واحد ، خمس و عشرون مقدمة كلها مبرهنة لا شك فى شئ منها قد أتى أرسطو ومن (1) بعده 5 من المشائين على برهان كل واحدة منها. ومقدمة واحدة نسلّمها لهم تسليما لأن بذلك تبرهن (2) مطالبنا كما سببنا وتلك المقدمة هى قدم العالم (3).

(1) من : ت ك ، - : ج (*) : ا ، ب ثم ادنى العولم : ت ، فصل : ج

(2) تبرهن : ت ك ، تبرهن : ج

(3) قد شرح هذه المقدمات ابو عبد الله محمد بن ابى بكر بن محمد التبريزى ، وطبع فى مصر سنة ١٣٦٩ هجرية بتحقيق الاستاذ المرحوم محمد زاهد الكوثرى ، ونحن نضعه هنا حتى يتمكن القارئ من المقارنة ونشير بـ (ك) الى الفروق التى توجد فى نشر الكوثرى .

(الشرح) : اعلم ان هذا الكلام إشارة إلى بيان أمرين أحدهما المسائل المقصودة بالقصد الأولى : وهى المقاصد ، وثانيها الأبحاث المسهلة للوصول الى تلك المقاصد : وهى المقدمات ، اما المقاصد فقد جعلها ثلاث مسائل ، إحداها إثبات وجود الإلاه تعالى ، وثانيها إثبات أنه ليس بجسم ، ولا قوة فى جسم ، وثالثها كونه واحداً ، فلنلخص الدعوى فى هذه المسائل فنقول :

أما المسألة الأولى فالمقصود منها إثبات موجود هو واجب الوجود لذاته؛ لا يمكن أن يكون وجوده من غيره ، بل كل موجود فهو فائض عن وجوده بوسط أو بغير وسط ، وليس وجوده لغيره ، بل كل موجود فهو له حتى يكون هو الغاية المطلقة للموجودات كلها ، وهو المكل لغيره ، المبلغ لكل موجود الى غايته ، ويتبع هذا أن يكون كل موجود مشتاقا 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 فى جسم فنشرح لفظة الجسم والقوة ، أما الجسم فهو عبارة فى اصطلاحهم عن الجوهر المتحيز ، أى الذى يمكن أن يشار إليه أنه ههنا بالحس ، وثم بذاته لا بتبعية غيره ويمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ، وهى الأقطار الثلاثة أعنى الطول والعرض والعمق ، وأما القوة فهى لفظة مشتركة بين القوة الفعلية ، والقوة الانفعالية . أما القوة الفعلية فهى عبارة عما يكون مبدأ التغير من آخر فى آخر من حيث إنه آخر ، ومعناه أن الشئ الحال فى الجسم إذا صدر منه أثر فى جسم آخر يقال لذلك الشئ إنه قوة مثل الحرارة الحاصلة فى الجسم ، فانها إذا صادفت جسما آخر مهيا لقبول السخونة سخنته فيقال إنها قوة باعتبار حصول ذلك الأثر عنها ، وهى أضى القوة - قد تكون عرضا فى الموضوع ، وقد تكون صورة فى الهوى ، والفرق 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 الصرة بالمكتس من ذلك ، أى تكون الصورة مقومة بخله الذى هو الهيولى و المحل متقوماً بها ، فالصورة من الجواهر ، لا من الأعراض ، و اسم القوة يجمعها جميعاً ، فثالث 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 اما 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 بالسر 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 منذر 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 الموضوع 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 كالمادة و الصورة ، أو كالجنس و الفصل ، و بالجملة على وجه يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل كل واحد منها على شئ هو فى الوجود غير الآخر ، و الثانى (ب) : أنه تعالى واحد فى نوصه أى ليست حقيقته حاصلة لغيره ، و الثالث (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 ماسواه فهو يمكن لذاته فهذا شرح مجرد الدعوى فى هذه المسائل ، و سياتى تحقيقها ، و البرهان عليها إن شاء الله .

أما المقدمات الخمس و المشرون فهى الوسائل إلى تحقيق هذه المطالب و سياتى على شرحها مبرهنة فانه صادر عليها صاحب الكتاب مهمل ، إذ لم يكن غرضه ذلك ، بل كان غرضه ما ذكره فى هذا الكتاب كاسياتى ، و أما المقدمة السادسة و المشرون - و هى أزلية العالم - فقد سلمها لهم على سبيل الوضع (التنازل) لا على سبيل اعتقاد حقيقتها ايظهر البرهان على وجود الإله و صفاته تعالى ، و إن وضعنا العالم قديماً فان كثيراً من الناس يظنون القول بقدم العالم يناقى 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 ظن من أتباعه و شارحى كتبه أن الوجوه التى ذكرها هى براهين فهو مخطئ إما جهلاً بشرائط البرهان أو تركاً لرعاية تلك شرائط لحسن ظنه بأرسطو (واهماً) أن كل ما يقوله أو يمتدده فهو برهانى ، و ليس كذلك ، فن أرسطو هو الذى علمنا فى المنطق شرائط البرهان ، و نحن نرى تلك الشرائط ، مفقودة فى الوجوه التى ذكرها فى إثبات قدم العالم ، كاسياتى 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

الإلتهية ، و المخالفون فيها طوائف سنفصل مذاهيم وشبههم فيها مع حلها ، وقبل ذلك فلا بد من تالخيص الدعوى فى هذه المسألة ثم إقامة البرهان عليها فنقول : إن قولنا للشئ " إنه لا نهاية له " يقال على وجهين :

أحدهما على سبيل السلب ، والثانى على سبيل العدول ، أما الوجه الأول فهو أن لا يكون للشئ المعنى الذى يلحقه النهاية - وذلك المعنى هو الكية - ويسلب عنه النهاية التى هى خاصتها ، لوجوب سلب الخاصة عما يسلب عنه ذر الخاصة ، كما يقال : النقطة لا نهاية لها ، وذات البارى والعقل والنفس لا نهاية لها ، لأن هذه الأشياء لا كية لها ، والنهاية إنما هى انقطاع كية الشئ ، فأذن مالا كم له فلا انقطاع له فلا نهاية له .

أما العدول فهو أن يكون للشئ كية لكن تنفى عنه النهاية ، وهو أيضاً على وجهين : أحدهما أن يكون من شأنه أن يعرض له نهاية ، لكنها : موجودة بالفعل مثل الدائرة ، فانها ذات كية وليس لها نهاية ، لست أعنى به أن سطح الدائرة ، غير محدود بحد هو المحيط ، بل إنما أعنى به المحيط نفسه فانه ليس فيه نقطة بالفعل ينتهى عندها الخط المستدير الذى هو محيط الدائرة بل هو متصل لا فصل فيه ولا حد لكنه من شأنه أن يفرض فيه نقطة تكون تلك النقطة حداً ونهاية له .

وثانيها أن يكون شئ له كية ، ويكون من شأن نوعه وطبيعته أن يكون له نهاية ، لكن ليس من شأنه بعينه أن يكون له نهاية مثل الخط الغير المنتهى - لو كان - فانه لا يجوز أن يكون خط واحد بالعدد موصوعاً للنتهى ولعدم التناهى ، لكن طبيعة الخط قابلة لأن تكون متناهية فى الجملة ، إنما الشك فى الخط الغير المنتهى ، فهذا المعنى هو الذى يريد أن يبحث عنه فى هذه المقدمة ، والمعنى من كون الخط أو البعد غير متناه هو أى شئ أخذ ، وأى أمثال أخذت لذلك الشئ منه ، يوجد شئ خارج عنه من غير تكرير .

إذا صرفت هذا فاعلم أن البراهين المعتبرة التى وصلت إلينا من قبلنا ، واعتمدوا عليها فى إثبات هذه المقدمة ثلاثة ، أحدها يقال له برهان التطبيق ، والثانى يقال له برهان الموازاة ، والثالث يقال له البرهان السلمى .

أما برهان التطبيق فهو هذا : لو كان بعد تمتد إلى غير النهاية فى خلاء ، أو ملاء - إن كان - لكان لنا أن نفرض فيه خطاً يخرج من مبدأ هو نقطة (١) فى ذلك البعد الغير المنتهى ، ويذهب إلى غير النهاية ، ولنسمه خط (١ . ب) ، ولنفرض نقطة أخرى فى هذا الخط بعد نقطة (١) بمقدار ذراع ، وهى نقطة (ج) فنحصل ههنا خطان أحدهما خط (١ . ب) وهو من جانب (١) متناه ، ومن جانب (ب) غير متناه ، والثانى خط (ج . ب) وهو أيضاً من جانب (ج) متناه ، ومن جانب (ب) غير متناه . فإذا فرضنا فى الوهم تطبيق أن أحدهما على الآخر من الجانبين المتناهيين - ومعنى هذا التطبيق أن يقابل فى الوهم الجزء الأول من خط (١ . ب) من جانب (١) بالجزء الأول من خط (ج . ب) من جانب (ج) والجزء الثانى ، بالجزء الثانى ، والثالث بالثالث 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) فيتبين الثاني ، ومما عاوم أن المنقطع يكون هو الخط الناقص فيكون متناهيًا ، والزائد إنما زاد عليه بمقدار متناه ، وهو قدر ذراع فيكون هو أيضاً متناهيًا فيكون الخط المفروض متناهيًا من جانب (ب) وقد فرضناه غير متناه ، وهذا محال ، فقد لزم من وضع بعد تمتد إلى غير النهاية محال ، فيكون متناهيًا محالاً ، فكل عظم فهو متناه محدود ، وذلك هو المطلوب .

(و عليه 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 أصنى الحركة الطولية ، سواء كانت من الجانب الأيسر المتناهي ، أو إليه . أما عنه فلا أنه عند الحركة لا بد 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 عنه فيشغله بأن يتحرك إليه ، وإذا كان فارغاً عنه خالياً ، كان الخط منقطعاً دونه فكان متناهيًا ، وقد فرضناه غير متناه ، هذا خلف ، فحركة الخط الغير المتناهي طولاً محال فاذن التطبيق إنما يصح في الخطوط التي تكون متناهية فتكون صحة مقدمة 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 تنتم البرهان لما احتجنا في تصحيحه إلى البرهان ، فيلزم الدور أيضاً وهو محال .

(و سلمه) 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 متناهيًا ، وزيادة الزائد بقدر متناه فيكون الكل متناهيًا ، ويتم البرهان كما ذكرناه والله أعلم .

وأما برهان الموازاة :

فصورته أنا 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 موازاة (ا . ب) إلى مسامتته فلا بد أن يحدث في خط (ا . ب) نقطة هي أولى النقط التي تقع عليها المسامتات ، ذلك في الخط الغير المتناهي محال ، لأنه لا نقطة فيه إلا وفوقها نقطة أخرى ، والمسامتة مع النقط الفرقانية قبل المسامتة مع النقط التحتانية لأنها إذا وصلنا خط (ج . د) إلى خط (ا . ب) فالزاوية التي تحدث مع النقط الفرقانية تكون أحدًا مما يحدث مع النقط التحتانية ، وهو ظاهر . فنالحال أن تكون ثمة

فقطه هي أولى نقط المسامات لكنها واجبة عند زوال الخط من الموازية إلى المسامته ، وهذا جمع بين النقيضين ، لكن كل ما وضعناه في المقدمات من فرض الكرة وحركتها وخروج خط متناه من مركزها موازيا للخط الآخر صحته معلومة بالضرورة إلا وضع الخط الغير المتناهي ، فهو الملزوم للأمر المحال فيكون محالا فكل عظم و مقدار يجب أن يكون متناهيا وهو المطلوب .
(وعليه شك قوى) لم يذكروا المتأخرون وهو :

أن يقال لم قلتم ان الكرة إذا تحركت حتى زال الخط من الموازية إلى المسامته ، فلا بد أن يحدث في الخط الغير المتناهي نقطة هو أولى نقط المسامات ؟ وذلك أن المسامته بينهما إنما تحدث بالحركة ، والحركة منقسمة أبداً بالقوة فيكون محل المسامته في الخط الغير المتناهي مع طرف الخط المتناهي المتحرك بحركة الكرة منقسمة أبداً بالقوة فلا يمكن فرض نقطة من نقط المسامته إلا ويمكن فرض نقطة أخرى قبلها ، إذ كل جزء من أجزاء الخط - متناهيا كان ذلك الخط أو غير متناه - يمكن أن يفرض فيه نقط بغير نهاية متشعبة ولا متتالية بل يجب أن يكون بين كل اثنتين من تلك النقط خط ، وذلك بناء على نقي الجزء وخصوصاً أن هذا البرهان مبني على أصله على نقي الجزء ، وهو ظاهر للمتأمل فيه ، فالحاصل أن المسامته إنما تحصل بالحركة ، وهي قابلة للقسمة ، بغير نهاية بالقوة ، فكذا ما سامتها من الخط ، فلا يمكن فرض نقطة هي أولى نقط المسامته فيه .

جوابه :

هو أن الدائرة التي ترسم بحركة الخط في الكرة المفروضة على قسمين ، أحدهما قوس المسامته ، وهي القوس التي تل بخط (ا . ب) الغير المتناهي والآخر : قوس الانحراف ، وهي القوس الأخرى ، ولاشك أن جميع النقط المفروضة في قوس الانحراف هي نقط الانحراف ، فالنقطة التي هي طرف قوس المسامته - إذ هي نقطة في المسامته - يجب أن تكون من جملة نقط المسامته لأن كل نقطة في هذه القوس هي نقطة المسامته ، فإذا انطبق خط (ج . د) على هذه النقطة أعني طرف قوس المسامته ، وقع له المسامته مع نقطة في خط (ا . ب) الغير المتناهي ، وتكون تلك النقطة أولى نقط المسامات إذ ليس قبلها من قوس المسامته شيء لكونها طرفها ، وحينئذ يتم البرهان كما حكيناه ، وكان غرض المتقدمين في إيراد هذا البرهان بفرض الدائرة لا بمجرد فرض الخطين هو التنبيه على حل الشك المذكور ، والمتأخرون أسقطوا اعتبار الدائرة فيه ، و ظنوا أنها زائدة فيه فيؤوه على مجرد فرض الخطين ، وفي فرض الدائرة فائدة حل الشبهة المذكورة . هذا غاية ما عندي في تقرير هذا البرهان ، والله أعلم .

ولقائل أن يقول إن النقطة التي هي طرف قوس المسامته هي بعينها طرف قوس الانحراف لاتصال القوسين ، فهي الحد المشترك بين القوسين ، وإذا كان كذلك كانت النقطة التي إذا انطبق طرف الخط عاها كان موازيا للخط الآخر لا مسامتا ولا منحرفا هي هذه النقطة لا غير ، لأن سائر النقط إما نقط الانحراف وإما نقط المسامته فليست نقطة الموازية إلا هذه النقطة لكونها مشتركة بين قوسي الانحراف والمسامته فيكون الخط عند وقوع طرفه على هذه النقطة موازيا للخط الآخر ، لا مسامتا فهذا إشكال لم يتأت (لى) حله ، فن قدر على حله تم له البرهان نسأل الله تعالى أن يهدينا .

و لنشرع الآن في بيان البرهان السلمي فنقول :

لو كانت الأبعاد غير متناهية أمكننا أن نفرض امتدادين خرجا من مبدأ واحد كسأقي 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 ، ويذهب إلى غير النهاية مع التزايد المذكور فيكون كل بعد فوقاني بينها مشتملا على جميع الأبعاد التي تحته ، فيمكن أن يوجد بعد واحد يكون مشتملا على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية لأنه إن لم يكن ممكنا 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 فانه 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 أسستموه ينبغي أن يكون آخر الأبعاد ، وإلا لم يكن مشتملا على جميع الأبعاد الغير المتناهية ، وإذا كان آخر الأبعاد كان الامتدادان منقطعين عنده فكانا متباعدين عنده فإذن لا تصح تلك المقدمة ، 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 ، فان كان فهو آخر الأبعاد فيكون الامتدادان منقطعين عنده 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 وجد 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 كونها 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 ممكنا 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 [الامتدادان] بعد ذلك لأمكن أن توجد أبعاد في بعد

واحد أكثر مما لا يمكن [أن تكون] أكثر من ذلك ، وهى تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف وهو ممنوع لأنه لا يلزم من كذب تلك المقدمة صدق هذه لجواز أن يكون الصادق عند كذبها هو قولنا : الموجود فى بعد واحد أبعاد محدودة دائماً لا على التعمين بل كل واحد من الأبعاد الموجودة بينها مشتمل على أبعاد متناهية هى تحته لا إلى نهاية بحيث لا تنتهى 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 فى بعد واحد لكان الصادق إما قولنا لا شيء من [تلك] الأبعاد بموجود فى واحد ، أو قولنا بعض الأبعاد موجود فى واحد معين دون الباقى ، أو قولنا : كل جملة من هذه الأبعاد موجودة فى بعد واحد بحيث تكون الأمور المشتملة على تلك الجملة ، عدداً لا واحداً فيكون كل واحد من الأبعاد المشتملة على تلك الجملة مشتملاً على أبعاد متناهية لا إلى نهاية ، وانحصاره فى هذه الأقسام ظاهر ، لا نتكلف له بياناً .

أما القسم الأول فهو بين الفساد ، لما فرضوه فى أصل البرهان ، والثانى : فاسد لما ذكروه . بقى الثالث ، فنقول : مجموع هذه الأبعاد الغير المتناهية إذا كان كل جملة متناهية منه مشتملاً عليها لبعدها واحد غير البعد الواحد الذى يكون جملة أخرى متناهية مشتملاً عليها له فتلك الجملة المشتمل عليها حاصلة فى تلك الأبعاد المشتملة لكن الأبعاد المشتملة عدد له ترتيب يكون الفوقانى مشتملاً على الباقى للفرض المذكور . فالأبعاد المشتملة يقوم مقامها واحد منها ، وهو الفوقانى فتكون تلك الجملة المشتمل عليها حاصلة فى تلك الأبعاد المشتملة وتلك الأبعاد المشتملة حاصلة فى واحد منها فيكون الكل حاصلاً فى ذلك الواحد فيكون ذلك الواحد مشتملاً على كل الأبعاد الغير المتناهية وحينئذ يتم البرهان ، فهذا هو الجواب من المنع المذكور والله أعلم .

تخريج هذا البرهان على صورة أخرى : اعلم أن عند حل هذا البرهان فى أول أمرى سبق إلى ذهنى صورة على وجه آخر قبل أن أفهم ما ذكروه ، فلما تحقق عندى ما أورده وجدته دون ما سبق إلى ذهنى إذ لا يتوجه على الأول فلنذكره فإنه لطيف جداً موصل إلى المطلوب من غير تطويل .

ووجهه أنا نفرض الامتدادين الخارجين عن المبدأ الواحد بحيث يتباعدان على قدرهما دائماً ، مثلاً إذا نظرت إليهما [وهما] على قدر ذراع وجدت بينهما بعداً بقدر ذراع ، وعند كونهما ذراعين [وجدت بينهما] بعداً بقدر ذراعين وهكذا إلى غير النهاية ، ومن المعلوم بالضرورة أنه لا امتناع فى تباعدهما على هذا الوجه ، فإذا كان البعد بينهما دائماً على قدر الامتدادين ، والامتدادان موجودان بغير نهاية مع التباعد المذكور فيبينها بعد بغير نهاية مع كونه محصوراً بين الحاضرين وهذا محال ، فهذا هو البرهان الذى يعتمد عليه فى صحة هذه المقدمة ، والحمد لله على ما هدانا من فضله وجوده الذى لا يتناهى حمداً بغير نهاية .

وأما المثبتون للمقادير الغير المتناهية فهم طوائف ولهم إلى إثباتها بحسب أصولهم الفاسدة دواع ، بعضها مناسبة للآراء الطبيعية وبعضها مناسبة لآراء الفلسفة الأولى مستندة إلى أصول منطقية ، وبعضها مأخوذة بحسب غريزة القوة المستحكة فى أول فطرة الإنسان ، وهى القوة الوهمية .

أما الطائفة الأولى فهم اعتقدوا خلاء غير متناهي المقدار وأجزاء فيه غير متناهي العدد ، متحركة في ذلك الخلاء متصادمة ؛ كل حركة وصدمة مسبقة بحركة وصدمة لا إلى أول ، وقد يتفق لها أن تتصادم على وجه تجمع وتتجانس فتحدث عوالم بغير نهاية ، واختلفوا .

فمنهم من قال إن تلك الأجزاء لا تنقسم أصلاً لا القسمة الإضافية ولا القسمة الانفكاكية ، إذ لا انفكاكية عنده إنما تكون بتخلل الخلاء ولم يتخلل في نفس الأجزاء خلاء .

ومن هؤلاء من حلل ذلك بأن الكون والفساد الغير المتناهي يحتاج إلى مادة غير متناهية ولهم تفاصيل آخر لا يليق ذكره بهذا الموضوع .

و أما الطائفة الثانية فهم قالوا بان قولنا : العالم ، مفار لقولنا : هذا العالم . لأن الثاني أمر جزئي مشخص ، والأول كلي قابل للحمل على كثيرين بحيث تكون نسبه إلى جميع الجزئيات المندرجة 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 فاما أن تمتنع لما هيئاتها وللوازمها - وهما محالان لما ذكرنا أن نسبتها إلى جميع الجزئيات على السوية من غير اختصاص بعدد دون عدد ، أو لعارض مفرق فيجوز زواله فحينئذ يجوز أن تحصل عوالم غير متناهية ، لأن الممكن في الأزليات واجب ، فوجب حصول عوالم غير متناهية .

و أما الطائفة الأخيرة فهم حكموا على حسب ما شاهدوا بالحواس أن الشيء إنما ينتهي بطرفة عند طرف شيء آخر ملاصق للشيء لا العدم الصرف ، كيف ونحن نعلم بالضرورة أن مايل جهة الجنوب متميز عمايل جانب الشمال ومايل جانب الغرب عمايل جانب الشرق من فلك الأفلاك الذي 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 أتفخذ يده أو لا تفخذ فان نفذت فلاشك أن متسع ذراع أكثر من متسع شبر فثمة مقدار إما خلاء أو ملاء وإن لم تنفذ وامتنع فثم شيء قائم يمنعه عن النفوذ ، والمقاوم للجسم عن النفوذ أيضاً جسم وهكذا ينبغى أن يكون كل مقدار منتهياً 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 غريزي للفطرة الإنسانية ، وأن المستدلين على خلافة يخالفون نصيحة الغريزة فهذا تفصيل المذاهب في إثبات الأبعاد الغير المتناهية على وجه الاختصار .

فنقول : لماصح لنا بالبرهان أن المقادير متناهية ، فقد ظهر فساد هذه المذاهب لكننا نذكر بالتفصيل ما يدل على فسح هذه الآراء ، فنقول للطائفة الأولى : أما الخلاء فنثبت في هذا الكتاب عن قريب أن وجوده محال ، فضلاً عن أن يكون غير متناه ، وكذا الجزء الذي لا ينقسم قسمة إضافية ؛ ولا انفكاكية ، واما الأجزاء التي تقبل القسمة الإضافية دون الانفكاكية فمحال لأن تلك الأجزاء عند القائلين بها متشابهة الحقيقة غير مختلفة الحقيقة ، فاذا قسما تلك الأجزاء في الوهم بنصفين جاز بين نصن كل واحد منها من الانفكاك الراجع للاتصال الذي هو حاصل بينها مثل ما جاز بين نصن كل اثنين منها من الاتصال الراجع للانفكاك الذي هو حاصل بينها مثل ما جاز بين نصن كل واحد منها لأنها طيبة 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 وقعت المساحة على ذلك ، ولكن لماذا نحاج إلى مادة غير متناهية ؟ فان الكون و الفساد 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 ركيك إذ لا يلزم من أن يكون لماهية بحسب الذهن صلاحية الحمل على كثرة متناعية أن يكون ذلك واقعا أو يمكن الوقوع كأشخاص الأنسان وغيرهم ، وبما يكون الشيء ممكنا بحسب ذاته ولا يكون ممكنا بحسب غيره بل يكون ممكنا .

وأما قوله : الممكن في الأزليات واجب ، فعل تقدير المساحة على أصول هذه القاعدة فانما 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 إذ هذه الصورة واقعة على أحد هذين القسمين ؟

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 وإشارتنا ، وعليهم بيان تناوله خارج العالم ، اللهم إلا بالفرض ، فم عرقم أن هذا الفرض صادق ؟ فلمه كاذب محال ، وأما عدم نفوذ اليد فليس لقيام مانع هو الجسم بل لانتفاء الشرط الذي هو الحيز و المكان ، وأما صحة الغريزة فان أراد بها غريزة الوهم التي هو تابع في حكمه للحس فلم ، لكن صحته غير واجبة ، لأنه ثبت في العلوم الرياضية بالبرهان كثير مما يكذبه الحس و الوهم ، كما قلنا في أجرام الكواكب ، وكذا كثير من الأشكال الهندسية ، وإن أراد به غريزة العقل فمنوع ، لا بدله من بيان أن هذا الحكم صادر عن مجرد غريزة العقل دون تخليط 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 الهادي بفضل له 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 تناهي الأجسام في المقدار ، والمقصود من هذه المقدمة بيان تناهيها في العدد ، (لأنه) لو كانت الأجسام غير متناهية في العدد لكانت غير متناهية في المقدار . برهانه أن فساد التال يدل على فساد المقدم . بيان الشرطية أن كل جسم فله مقدار ، فاذا زدنا عليه حسا آخر ، كان مجموع مقاديرها أعظم مما كان قبل الزيادة ، وهكذا لو زدنا عليه حسا آخر ، لا إلى نهاية ، فيكون ازدياد عدد ذوات المقادير بعضها على بعض موجبا لا زدياد المقدار ، فاذا كان العدد غير متناه وازدياد

ج [٢] المقدمة الثالثة هي (٦) : ان وجود علل ومعلولات لانهاية
 لعددتها (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)

المقدار بحسبه فالمقدار أيضا غير متناه ضرورة لأن درجات الكبر في المقدار من لوازم مراتب
 الكثرة في العدد .

وأما بيان فساد التالي فقد سلف منا بيانه في المقدمة الأولى فوجب أن تكون الاجسام
 متناهية العدد ، كما أنها متناهية المقدار ، وهو المطلوب ، والله أعلم .

(١٠) مثال : ت ج ، مثل : ك (١١) هكذا : ت ج ، وهكذا : ك (١٢) المحال : ت ج ،
 الاستحالة : ك (الشرح) : اعلم أن المعلوم اما واجب لذاته ، او ممتنع لذاته ، او ممكن لذاته ،
 والواجب لذاته هو الموجود الذي لا تكون ذاته قابلة للعدم أصلا مع قطع النظر عن غيره بل يكون
 ضروري الوجود لذاته ، و الممتنع لذاته هو الذي لا يكون قابلا للوجود أصلا بل يكون ضروري
 العدم لذاته ، و الممكن لذاته هو الذي يقبل الوجود و العدم ، فلا يكون ضروري العدم ولا ضروري
 الوجود ، ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لذاته لا يحتاج الى علة توجده لأن الوجود ضروري
 له ، و الممتنع أيضا لا يقسب الى السبب إذ السبب لتحصيل الوجود ، و الممتنع يأبى قبول
 الوجود ، فن البين الواضح ان المحتاج الى حلة توجده انما هو الممكن لذاته لأنه لما كان نسبة
 الوجود و العدم إليه على السوية ، فلا يترجح الوجود على العدم ، ولا العدم على الوجود له ،
 إلا لو جودشي آخر يترجح وجوده على عدمه ، وعند عدمه يبقى الممكن معدوما ، فالشيء الذي
 يحصل من وجوده وجودشي 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 تنهاى سلسلة العلل والمعلولات ، وانتهائها الى حلة 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 تنهاى أمور لها وضع وحيز وهي الأجسام ، و العلل و المعلولات
 قد لا تكون أجساما بل تكون موجودات مجردة عن المادة والجسمية غير متعلقة بها تسمى عقولا
 كما سيأتى إثبات هذا النمط من الموجودات في هذا الكتاب ، ولا يلزم من تنهاى أمور ذوات
 وضع هي أجسام تنهاى أمور لا تكون كذلك ، وإن كان بعض البراهين التي قامت على تنهاى
 القسم الأول يمكن إقامته أيضا في تنهاى القسم الثاني ، وهو برهان التطبيق دون الباقيين ولكن
 على القسم الثاني براهين مستقلة فلهذا جمل لهذا البحث مقدمة مستقلة بذاتها .

وقال : ينبغي أن تكون العلل والمعلولات متناهية العدد واصلة الى طرف يكون هو علة
 مطلقة ولا يكون معلولا أصلا ، بل يكون واجب الوجود لذاته ، ان لم تكن تلك العلل
 والمعلولات أجساما ولا متعلقا بها ، بل تكون عقولا مفارقة . والدليل على صحة هذه المقدمة أن
 الموجود الذي يكون ممكنا لذاته معلولا ، فعلته إن كانت بهذه الصفة أيضا ، وكذا علة علته إلى
 غير النهاية فحينئذ يكون قد حصل مجموع علل ومعلولات غير متناهية ، كل واحد منها يمكن
 معلول ، فذلك المجموع من حيث هو مجموع يكون أيضا 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 الاين، وهو حركة النقلة وعلى (14) هذا التغير
 5 في الاين تقال (15) الحركة بخصوص. (16)

تكون نفسه أو شيئاً داخلها فيه أو شيئاً خارجاً منه ، والقسم الأول باطل لأن العلة متقدمة
 على المعلول، والشيء لا يتقدم على نفسه ، ولا على علته ، وإلا لكان متقدماً على نفسه وعلى
 علته 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 نجعلنا كل ما هو ممكن معلول في تلك السلسلة فالخارج عنها لا
 يكون ممكناً معلولاً ، وإلا لكان داخلها فيها ، والموجود الذي لا يكون ممكناً ، معلولاً يكون
 واجباً لذاته فتكون سلسلة العلل متنتية عنده ويكون طرفاً لها ، ولا تكون تلك العلل غير
 متناهية بل تكون متنتية إلى علة أولى هي علة لما بعدها من العلل ، وذلك هو المطلوب ، فظهر
 بهذه المقدمات الثلاث أن كل جملة تكون بين أفرادها ترتيباً بالوضع كالأجسام ، أو ترتيباً
 بالطبع كالعلل والمعلولات فإنه يجب أن تكون متناهية الأفراد محدودة الأجزاء .

و اما ما لا يكون مجموعاً ولا يكون لأفراده ترتيباً بالوضع أو ترتيباً 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 ترتيباً بالوضع أو بالطبع كالنفوس البشرية المفارقة
 أوليست بأجسام كما سيظهر حتى يكون لها ترتيباً بالوضع وليس بعضها علة للبعض حتى يكون
 بينها ترتيباً بالطبع فلا تقوم البراهين التي ذكرناها في هذه المقدمات على وجوب تنهاى أفرادها
 وانقطاع أشخاصه بل الأمر موقوف على دليل منفصل نفياً وإثباتاً. (13) هي ان : ت ج ، ان : ك
 (14) على : ت ج ، - : ك (15) تقال : 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 منهما 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 نسميه 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 العشر التي حررها
 الحكماء في العلم الكلي من الفلسفة الأولى ، وتلك الاربعة هي الجوهر والكم والكيف والأين ،

فالتغير الذي يقع في الجوهر مثل ان يصير الماء هواء ، و الهواء ناراً ، و النار أرضاً أو بالعكس ، ويسمى هذا التغير كونا للنوع الذي يحدث ، . وساداً للنوع الذي زال ، هذا في البسائط ، و أما في المركبات فمثل أن تصير الخنطة دماً ، و الدم لحماً و عظاماً و عصباً ، و كما يصير النحاس عند احتراقه كلساً و الخشب رماداً و هذا التغير يكون دفعة إذ الحركة لا تقع في مقولة الجوهر لأن الحركة تحتاج إلى الاشتداد و التنقص ، و الجوهر لا يقبهاً . فالكون و الفساد يكونان دفعة ، و قد يظن الكون أن الكون قد يقع بالتدرج يسيراً يسيراً مثل تكون الجنين من النطفة ، و ليس بحق ، فإن ذلك حركة في الكيف ، و هو حدوث المزاج مع توابه و لاشك أنها كيفيات ، ثم إذا تم المزاج بتوابه فإنه يحدث نفس الحيوان دفعة من غير تدرج .

و أما التغير في الكم فهو أن يصير مقدار الجسم أزيد مما كان أو أنقص مما كان و كل واحد منها أيضاً على قسمين لأن تلك الزيادة و النقصان قد تكون بانضمام جسم آخر إليه بقوة طبيعية و يسمى نمواً كالنبات اذا زاد مقداره ، اذا انضم غذاؤه بقوته الطبيعية النامية . و قد تكون بانقص جزء منه ، و يسمى اضمحلالاً و ذبولاً ، و هو في مقابلة النمو ، كالنبات فإنه ينقص مقداره بالذبول و الاضمحلال ، و هذان القسمان ذكرهما صاحب الكتاب فحسب ، و قد يزيد مقدار الجسم و ينقص لا بانضمام جزء إليه أو انتقاصه منه ، و لكن بأن يزول عن الهيولى مقداره ، و يحدث فيه إما مقدار أكبر مما كان و يسمى تخلخلًا ، أو مقداراً أصغر مما كان و يسمى تكاثفاً . مثال التخلخل : هو أن يعمس كوز الفقاع مثلاً إذا كان خالياً فينبسط الهواء الذي فيه لضرورة عدم الخلاء ، فاذا 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 فتبعض الماء بمقدار ما تخلخل الهواء بالمص .

و أما التغير الذي يكون في مقولة الكيف فإنه يسمى استحالة مثل الاصفرار و الاحمرار و التسخن و التبرد .

و أما التغير الذي يقع في الأين فهو حركة النقلة من مكان إلى آخر قال : و هذا 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 أن على كلام المصنف إشكالا قويا و هو 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 مطلقا سواء كان دفعة أو لا دفعة ، فإن كان مراده به التغير دفعة في الكم و الكيف و الأين لا يكون دفعة بل على التدرج فإن النمو و الاضمحلال و الاستحالة و حركة النقلة تستمر باستمرار الزمان ، و لا يكون دفعة ، ولكن التغير في مقولة الجوهر — و هو الكون و الفساد — يكون موافقا له فحسب ، لأن الكون و الفساد يكونان دفعة ، و إن كان مراده التغير على التدرج فالتغير في الجوهر لا يكون على التدرج بل يكون دفعة ، و لكن باق التغيرات يكون موافقا لذلك ، و إن كان مراده بهذا التغير هو التغير مطلقا حتى يشمل جميع الأقسام التي ذكرها سواء كان دفعة أو لا دفعة فالتغير مطلقا لا يختص بالمقولات الأربع التي ذكرها لأن كل مقولة من المقولات المشرفاتها

تحدث في محلها فيكون لكل مقولة تغير ما ، إما دفعة أو لا دفعة فلماذا خصص المقولات الأربع بالذكر دون سائرهما ؟ .

جوابه من وجهين : أحدهما أن المراد بهذا التغير التغير مطلقا حتى يشمل جميع الأقسام التي ذكرها ، وإنما خصص بالذكر هذه الأربع لأن التغيرات الواقعة في هذه الأربع هنا أسماء مخصوصة مثل أن التغير الواقع في مقولة الجوهر يسمى كونا وفسادا ، التغير في الكم يسمى نمواً أو ذبولا ، والتغير في الكيف يسمى استحالة ، والتغير في الأين يسمى نقلة ، وأما التغيرات الواقعة في سائر المقولات فليس لها أسماء مخصوصة فخصص هذه الأربع بالذكر دون الباقي ليكون ذلك تفسيرا لهذه الأسماء حتى إذا ذكرت هذه الأسماء يكون معانيها معلومة المتعلمين والله أعلم .

والوجه الثاني أن احتيا جهنم 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 بينهما ، وتارة في دفع المنكرين 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 التغير 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 إفرادها بالذكر .

مطالبة أخرى : هي أن الحكماء اصطلاحوا على أن التغير 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 ، فأطلقوا اسم الحركة على التغير في هذه الأربع حتى يقولون عن الحركة في الكم نمواً أو تخلخلاً أو ذبولا أو تكاثفاً ، والحركة في الكيف استحالة ، والحركة في الأين نقلة ، والحركة في الوضع هي مثل الحركة الدورية فلماذا خصصوا لفظة الحركة بالتغير الذي يكون في مقولة الأين مع أن اصطلاح الحكماء منعقد على إطلاقها في جميع هذه الأربع ؟ .

جوابها أنه حافظ على الوضع النوى فإن أهل اللغة لا يطلقون اسم الحركة إلا على النقل من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع ، وهو تغير في مقولة الأين أما النقل من مكان إلى مكان فمعلوم 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 بالاستدارة فإن كل جزء يفرض فيه فانه يكون منتقلا من مكان إلى مكان فلماذا كانت الحركة الدورية عنده داخلية في الحركة في مقولة الأين .

و أما التغير 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 إتباعا لهم في مراعاة لغتهم ، فلماذا خصص لفظة الحركة بالتغير في مقولة الأين والله أعلم .

* [٥] المقدمة الخامسة هي: ان كل حركة تغيرٌ وخروج من القوة الى الفعل (17).

و [٦] المقدمة السادسة هي (18): ان الحركات منها بالذات ومنها بالعرض ومنها بالقسر ومنها بالجزء وهو نوع مما (19) بالعرض. اما التي بالذات فكانتقال 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 يقسرها (22) على ذلك. واما التي بالجزء فكحركة المسهار في السفينة لان اذا تحركت السفينة نقول انه قد تحرك المسهار ايضا. وهكذا كل مؤلف يتحرك بجملة يقال ان جزءه قد تحرك. (23)

(17) (الشرح) : اعلم أن الموجود إذا كان بالقوة في بعض الكمالات فخروجه من القوة إلى الفعل إما أن يكون دفعة وهو الكون ، أو على التدريج يسيراً يسيراً وهو الحركة ، فكل حركة فإنها خروج من القوة إلى الفعل ، ولا ينمكس ، فان الكون أيضا خروج من القوة إلى الفعل ، وليس بحركة ، لكن إذا قيدنا الخروج إلى القوة إلى الفعل بالتدريج ، أو بقولنا يسيراً يسيراً ، وما أشبهها فحينئذ صالح أن يكون حداً ، أو رسماً للحركة ، وقد ذكرنا في تعريف الحركة و جوها ، أحدها ما ذكرناه ، و الثاني 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 كسائر الكمالات لا يقتضى 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 بعدها 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 الانسان 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 افلاطون الأعلى : 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 نوع مما : ت ج ، وهي نوع ما : ك

(20) جسم : ج ك ن ، الجسم : ت . الى موضع : ج ك ، لموضع : ت

(21) هذا : ت ج ، : ك

(22) يقسرها : ت ج ، يقسره : ك

(23) (الشرح) : اعلم أن ما يوصف بالحركة فاما تكون تلك الحركة قائمة به ، أولا تكون

ز [٧] المقدمة السابعة هي : ان 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 بالعرض ، وهو على أربعة أقسام لأن المتحرك بالعرض إما أن يكون جزءاً لما هو متحركاً بالحقيقة أولاً يكون ، وعلى التقديرين ، فاما 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 الهول والصورة ، فان كل واحد منها جزء للجسم ، وليس من شأنها قبول الحركة بالاستقلال فاذا تحرك الجسم يقال لها أنها متحركان بالعرض ، وثانيها أن لا يكون جزءاً له ولا من شأنه قبول الحركة بالاستقلال : مثل البياض في الجسم فانه إذا تحرك الجسم يقال للبياض إنه متحرك بالعرض ، وثالثها أن يكون جزءاً له من شأنه أن يقبلها بالاستقلال : مثل جسم مؤلف من أجسام كالاعشاب المدرجة في السفينة ، والمسامير المسمرة فيها ، فان تحريك المحرك إنما يلحق كليهما فتتحرك أجزاؤها تبعاً لهما فيقال لأجزائها إنها متحركة بالعرض ، ورابعها أن لا يكون جزءاً لها ومن شأنه قبولها بالاستقلال كالجالس في السفينة ، فانها إذا تحركت يقال للجالس فيها إنه متحرك بالعرض فهذه أقسام المتحرك بالعرض .

وأما القسم الأول ، فهو أن تكون الحركة قائمة به حقيقة ، وهو على قسمين : لأن سبب تلك الحركة ، إما أن يكون شيئاً خارجاً عن الجسم : وإما أن يكون شيئاً متعلقاً بالجسم ، والقسم الأول ، يقال له : المتحرك بالقسر ، وهو إما أن يكون جاذباً للمقصور ، وإما دافعاً له وعلى التقديرين ، فاما أن يفارق عن القاصر بعد التحريك أولاً يفارقه ، وعلى التقديرات الأربع ، فاما أن تكون تلك الحركة القسرية مضادة للحركة الطبيعية للمقصور ، أو تكون خارجه عن حركته الطبيعية غير مضادة ، فالحركة القسرية المضادة مثل رمي الحجر الى فوق ، والخارج عن الحركة الطبيعية غير المضادة ، مثل رميه على موازاة وجه الأرض ، ويحصل من ازدواج هذه الأقسام بعضها مع بعض ثمانية أقسام للحركة القسرية و عليك اعتبار تفصيلها بأثلاثها .

وأما إن كان سبب تلك الحركة شيئاً في نفس الجسم ، فانه 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 ، فاما أن تكون متحدة الجهة على نمط واحد ، وإما أن تكون مختلفة الجهات متكثرة الذات ، فهذه أربعة أقسام : أحدها أن يكون ذلك المحرك يحرك 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 مالا ينقسم لا يتحرك ولا يكون جسماً .

أما الدعوى الأولى وهي قوله : كل متغير منقسم ففيه شك ، وذلك أن التغير هو الذي يحدث فيه ما لم يكن فيه ، أو يزول عنه ما كان فيه لأنه إن لم يكن شيئاً من هذين الأمرين كان ذلك الشيء 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 في 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 - وهي أن كل متحرك منقسم - ففيه أيضاً شك ، وذلك أن الجسم إذا تحرك فإنه يتحرك بحركته السطح وطره - وهو الخط - ؛ وطره - وهو النقطة - ضرورة ، فعند حركة الجسم تتحرك النقطة أيضاً مع أنها غير منقسمة ، وكذلك نقط كثيرة ، مثل نقطتي فلك البروج ، فإنها تتحرك كان بحركة مدد النهار ، ومراكز الأفلق الخارجة المركز تتحرك بحركة المثالات ، وبالحرارة الأولى أيضاً ، فلا يصدق أن يقال كل متحرك منقسم .

وأما الدعوى الثالثة - وهي قوله وهو جسم ضرورة - فلفظة هو إيمان تكون عائدة إلى المتغير أو إلى المتحرك أو إلى المنقسم ، وفي كل واحد منها شك ، أما إن كان مراده به المتغير أو المتحرك فهو منقوض بالصورتين المذكورتين لأن النفس الناطقة تتغير وليست بجسم ، والنقطة تتحرك وليست جسماً ، وإن كان مراده به أن كل منقسم جسم فهو منقوض بالسطح أو الخط ، فإن كل واحد منها منقسم وليس بجسمين .

وأما الدعوى الرابعة - وهي عكس المقدمة السابقة - فلا تلزم صحة هذه إلا بعد صحة تيك لكن صحتها غير ثابتة ، لما ذكرنا من النقوض فصحة هذه غير لازمة اللهم إلا بدليل منفصل والله أعلم .

(والجواب) عن الشك الأول أننا نعني بالتغير هنا المتغير بالكيفيات الجسائية مثل التسخن والتبريد ، وهي الاستحالة فسقط النقوض بالتغيرات النفسانية 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 هي محتاجة إلى الدليل ، لأن الجسم البسيط واحد في 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 بعينه ، 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 في الجهة التي تلقى المستحيل أقدم من تأثيره في الجهة التي لا تلقاه وإن كان مشتتاً عليه فتأثيره بمايل ظاهره أقدم من تأثيره فيسبيل غوره ، ففي أول

ح [٨] المقدمة الثامنة: ان كل ما يتحرك بالعرض فهو يسكن ضرورة.
اذ ليس حركته بذاته ولذلك⁽²⁴⁾ لا يمكن ان يتحرك تلك الحركة العرضية
دائماً. (26)

التأثير يتكيف بعض أجزاء المتغير بتلك الكيفية الحاصلة من المتغير، ثم يسرى في الباقي،
واختلاف أجزاء الجسم في الكيفية توجب انقسامه بالفعل ضرورة أن الجسم السخين 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 - منقسماً 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 جسماً فيكون
قابلاً للانقسام ضرورة ، أعني به قسمة إضافية قسمة انفكاكية ، وإن كان المراد به الحركة في
الآين فكل متحرك بالذات في الآين يكون له جزء يل مقصد حركته ، وجزء آخر يل جهة
مقابلة لمقصد حركته ، وحاصله أن المتحرك بالا استقلال بتغاير أجزائه متغاير الجهات فيكون
منقسماً بالضرورة ، وهي الدعوى الثانية .

وإذا ظهر ان 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 جسماً ضرورة فلأنه
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 أصلاً ولا يكون جسماً ، والله الهادي
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 ،
دائم الحركة ، ويكون الجسمان متلازمين في الوجود ، فتدوم الحركة العرضية للجسم المتحرك
بالعرض مثل كرة النار فانها متحركة بحركة الفلك ، ولما كانت الحركة للفلك دائمة كانت الحركة
العرضية لكرة النار دائمة ، بل الحركة اليومية للأجر المكوكة عرضية ، وللناسمة (كذا في المطبوع)
ذاتية وهي دائمة لها ، ولا يلزم من كون الحركة عرضية أن يكون المتحرك بهائسكن لا محالة ،
وفي الجملة فليراجع إلى غيري في تصحيح هذه المقدمة ، والله أعلم .

ط [٩] المقدمة (27) | التاسعة : ان كل جسم يحرك جسماً فانما يحركه بان يتحرك هو ايضاً في حال تحريكه. (28)

ي [١٠] المقدمة العاشرة : ان كل ما يقال انه في جسم ينقسم الى قسمين . اما ان يكون قوامه بالجسم . كالأعراض او يكون قوام الجسم به كالصورة الطبيعية وكلاهما قوة في جسم. (29)

(27) المقدمة : ت ج ، و المقدمة : ك

(28) (الشرح) : اعلم أن كل جسم يحرك جسماً آخر فاما أن 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 جسم فلذلك لا يلزم أن يحرك غيره بأن يتحرك هو أيضاً في نفسه مثل حجر المنفا طيس إذا حرك الحديد فانه إنما يحركه بخاصية فيه لا بجسميته ، فيحركه من غير أن يتحرك هو في نفسه ، واما إن كان تحريكه له لكونه جسماً فاما أن يحركه بأن يتحرك أو يحركه لكونه جسماً فحسب . والقسم الثاني باطل ، والا كانت الأجسام المتناهية محرقة بعضها لبعض دائماً ، وهو خلاف المشاهد ، فلم يبق إلا أن يحرك غيره بأن يتحرك فكل جسم حرك جسماً بجسميته فهو يتحرك في نفسه بمحرك ما أي محرك كان ثم يحرك غيره بمدافعتة 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 ناعماً للآخر منوعتاً به ، يسمى الناعت منها حالاً والمنعوت محلاً ، ثم انه إما أن يكون الحال متقوماً بالمحل ، والحل مقوماله ، وإما أن يكون المحل متقوماً بالحال متقوماله ، فان كان على الوجه الأول سمي الحال عرضاً والمحل موضوعاً ، مثل البياض في الجسم فالبياض عرض والجسم موضوع ، وإن كان على الوجه الثاني سمي الحال صورة والمحل 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 ومفايرتها للكيفيات المحسومة من هذه الأجسام وجوها : أحدها أن الأجسام بمد اشتراكها في الجسمية مختلفة في قبول الأشكال منها ما يقبلها بسهولة كالأجسام الرطبة ، ومنها ما يقبلها بمسر 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: ان بعض الاشياء التي قوامها بالجسم قد تنقسم بانقسام الجسم فتكون منقسمة بالعرض كالالوان وسائر القوى الشائعة في جميع الجسم. وكذلك بعض المقومات للجسم لا تنقسم بوجه كالنفس والعقل. (30)

تكون فاعلة لها ، لأن الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا - كما سيظهر بعد - فبق أن يكون لما هو حال فيها ، والحال في الأجسام إما عرض واما صورة فان كان عرضا عاد 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 فلان 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 .

فان قلت : فلنكيف ذلك الاستعداد السابق في اختصاص الجسم بالعرض المميز ، قلت : [وجوه] الفرق بينهما أن الماء مثلا إذا سخن بالقسر ثم خلى وطبأه عاد إلى ما كان عليه من البرودة فإولم تكن قوة معيدة له إلى البرودة لا تمتنع عوده إليها الا لسبب جديد ، والماء إذا صار هواء بقاسر ثم زال عنه القاسر فانه لا يعود ماء ، فعلمنا أن الصورة المائية له لم تكن بسبب قوة أخرى فيه .

وثانها أن الكيفيات المحسوسة من هذه الأجسام مثل الحرارة والبرودة قابلة للاشتداد والتقص ، والصور غير قابلة لهما فان الماء تشتد برودته وتقص ، والصورة المائية محفوظة فعلمنا أن الصورة النوعية لهذه الأجسام غير هذه الكيفيات المحسوسة منها .

وثالثها - أن كل جسم إذا خلى وطبأه فلا بد أن يختص بميز مخصوص ويتحرك إليه بالطبع ، إذ لا قاسر حينئذ مثل ميل الحجر إلى أسفل ، وميل النار إلى فوق ، وليس ذلك للجسمية المشترك فيها ومحلها للامر ، فهو لمعنى حال فيه لأجله صار ذلك الجسم نوعا متميزا عن سائر الأنواع ، وهو الذي يسمى صورة نوعية ، ويسمى طبيعية إذا هي مبدأ أولى بالذات لكل تغير وثبات لهذه الأجسام فقد ظهرت المغايرة بين الصورة والمرض وأن القوة يعمها جميعا ، وذلك ما أردنا بيانه في هذه المقدمة والله أعلم .

(30) كالنفس والعقل : ت ، كالعقل والنفس : ج (الشرح) : اعلم أن الأشياء التي لها تعلق بالجسم على قسمين ، أحدهما يتقوم بالجسم ، وثانها ما يقوم الجسم ، وكل واحد منهما أيضا على قسمين ، أحدهما ما يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، والآخر ما لا يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، فحصل أناسم أربعة : أحدها ما يتقوم بالجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وهو كل عرض يكون شائعا فيه بحيث لا يفرض للجسم جزء إلا وفيه من ذلك العرض كاللون في الجسم ، فلذلك يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وثانها - ما يتقوم بالجسم ولا

يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وهو كل عرض لا يكون شائعا في الجسم بل يكون من قبيل أطرافه أو عارضاه بسبب أطرافه كالسطح والخط والنقطة فان هذه أعراض في الجسم ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها ، أما في السطح في السمك دون الباقيين ، وأما في الخط في العرض والسمك دون الطول .

ومثال ما يكون عارضاه للجسم بسبب أطرافه : الشكل العارض له بسبب السطح كالترجيع فانه لا يلزم أن ينقسم بانقسام الجسم . انقساماً يكون كل واحد من أجزائه تريعا بخلاف القسم الأول ، فانه إذا عرض للجسم المتلون انقسام يلزم منه انقسام اللون بحيث يكون كل واحد من أجزائه ملونا ، ولا يعد أن يقال : الشكل وإن لم ينقسم بانقسام الجسم إلى أجزاء مماثلة لكأها ولكنه ينقسم بانقسامه في الجملة وإن كان إلى أجزاء مخالفة لكأها . وثالثهما يقوم الجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه ، هذا مثل الهيولى والصورة الجسمية فانها مقومتان 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 ضده البتة ، وإذا ليس القابل للانفصال في الحقيقة الصورة الجسمية في الجسم فالقابل له فيه إنما هو الهيولى فقد لزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على الهيولى ، وأما الصورة الجسمية فلا يمكن أن تقبل القسمة الانفكاكية لما ذكرناه ، ولكنها تقبل القسمة الوهمية ، والقسمة بسبب 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 الهيولى والصورة للجسم وبين تقويم العقل له من وجهين : أحدهما أن الهيولى والصورة مقومتان للجسم بالمواصلة ، والعقل مقوم له في وجوده أي حلة لوجوده ، وأسباب وجوده لا محالة ، لأن أسباب الماهية إنما هي الذاتيات ، وأسباب الوجود إنما هي العلل الفاعلة مع الشرائط المتبصرة 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 للأجسام مكللة لها في فيض الحياة وتوابعها 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 فعلى هذا الوجه - وهو أن يراد بالنفس النفس المجردة في تكيل الجسم في الحياة دون ماهيته ووجوده - صح تمثيله بالنفس في هذا القسم والله أعلم .

يب [١٢] المقدمة الثانية عشرة : ان كل قوة توجد شائعة في جسم ،
فهي متناهية لكون ذلك الجسم متناهيًا .⁽³¹⁾

(31) ذلك : ك ، - : ت ج (الشرح) : اعلم أن القوة من حيث هي هي مغايرة للمقدار الجسدي فهي في حد ذاتها ليست بذات مقدار وإنما تتقدر بمقدار الجسم ، لكونها شائعة في أجزائه ، فلما تبين أن كل جسم فهو متناهي المقدار ، والقوة مقدره بمقدار الجسم بالعرض فقدرها إنما هو مقدار الجسم ، فتكون متناهية المقدار أيضا كالحرارة فإنها تكون مقداره بمقدار الجسم إذ يوجد في كل جزء من الحرارة فتكون متناهية المقدار بضرورة .

واعلم أن الفائدة في إثبات التناهي للقوى الجسائية بحسب بناهي محالها إنما هي لإثبات التناهي في التحريكات الصادرة عنها ليثبت أن القوى الجسائية لا تقوى على أعمال غير متناهية ، وفي هذا فوائد كثيرة ، وخصوصا في إثبات المجردات كما سيأتي . ونحن نريد أن نبين أنه ونبرهن على أن القوى الجسائية متناهية في أفعالها فنقول إن القوة للملم تكن في حد ذاتها ذات كمية فلا يحمل عليها . التناهي أو اللاتناهي - الذي يراد به العدول دون السلب اللذان هما ليسا من خواص الكم إلا باعتبار تعلقهما بما يكون ذاكية ، وذلك إما الجسم الذي هو محلها أو التحريكات التي تصدر عنها . أما الأول فقد ذكرناه ، وأما الثاني وهو أن يحمل عليها التناهي أو اللاتناهي باعتبار القوى فذلك من ثلاثة أوجه : الشدة والعدة والمدة . مثال الشدة هو أن يكون أحد الراميين أسرع رمية بعد اتحادهما في المسافة والشروع في الرمي ، ومثال العدة أن يكون أحد الراميين أكثر عدداً في الرميات على التوالي ، ومثال المدة هو أن يكون أحد الراميين أطول زمانا في الرمي إلى الجوف بعد الاتحاد في الشروع ، فلتبين أن القوة لو اشتد تحريكها للجسم اشتداداً بغير نهاية فإما أن تقع تلك الحركة في زمان أولا في زمان ، والقسمان باطلان فبطل اللاتناهي بحسب الشدة . أما فساد القسم الأول فلأن الحركة كلما كانت أشد وأسرع في مسافة معينة كان زمانه أقصر فلو كان في زمان لا يمكن فرض حركة أخرى قاطعة لتلك المسافة المقيمة في زمان أقصر من ذلك الزمان ، فكانت تلك الحركة أشد من الحركة المشتدة بغير نهاية فحينئذ يلزم انقلاص الحركة الغير المتناهية من الجانب الذي هي غير متناهية بحسبه فلا تكون غير متناهية هذا خلف . وأما فساد القسم الثاني فلأن كل حركة فهي على مسافة فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى تمامها فتكون واقعة في زمان فثبت تناهي القوى الجسائية بحسب الشدة ، وأما بيان تناهيها 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 للتحريك الطبيعي ، بخلاف التحريك القسري فإن الجسم الأكبر يكون أعصى عن قبوله من الجسم الأصغر ، فإذا حركت القوة جسمها حركات غير متناهية عدة ومدة ، وحرك جزء تلك القوة بعض ذلك الجسم من مبدأ واحد فإما أن يكون تحريك الجزء متناهيًا أو غير متناه ، والثاني محال وإلا لكان أثر بعض القوة مثل أثر كلها وهو محال ، إذ في 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 الأ 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 جسماً 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 مساوياً لتحريك كله وهو محال لأن في كله
زيادة معاوقة من التحريك القسري على ما في بعضه ولا يكون الشئ مع غيره كهو لا مع
غيره ، وإما أن يكون زائداً عليه فلا بد من التفاوت ، وذلك التفاوت إنما يظهر من
الجانب الغير المتناهي لا تحادها في المبدأ فينقطع تحريكه لكليه لكن نسبة كل الجسم إلى بعضه
نسبة متناه إلى متناه ضرورة أن التفاوت في التحرك إنما هو بحسب تفاوت المعاوقة بين
الكل والجزء ، فيكون تحرك الجزء أيضاً متناهيًا فثبت تناهي القوى الجسائية من الوجوه
الثلاثة ، والله أعلم .

(32) (الشرح) : اعلم أن الغرض من تصحيح هذه المقدمة إنما هو اثبات 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 أنواع
الحركات ، وبيان ذلك هو أن التغير إما أن يكون دفعة أو لا دفعة ، والتغير الذي يكون دفعة
لا يمكن أن يكون متصلاً لأنه إن أحدث تغيراً واحداً فلا شك في عدم اتصاله ودوامه ، وإن
أحدث تغيرات كثيرة كل واحد منها بعد أخرى فلا يمكن أيضاً أن يكون متصلاً لأن كل
واحد منها يحدث في آن فلو اتصلت متوالية لزم تنالي الآنات وهو محال كما سيأتي . وأما التغير
الذي لا يكون دفعة بل يكون على التدريج فهو الحركة وقد بينا أنها إنما تقع في أربع مقولات
الكم والكيف والايين والوضع ، فلينين أنه لا يمكن أن يكون شئ من أنواع الحركات دائماً
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 إحداهما 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 كالتمور والاضمحلال فلأن هذه الحركة لا تنتقل عن الحركة في مقولة الأين فتتناهي
بتناهيها ، وبيان أن الحركة في الأين متناهية ومنقطعة غير متصلة هو أن الحركة في الأين هي
الحركة المستقيمة ، وقد بينا قبل أن الجهات متناهية ، فتكون كل حركة مستقيمة أيضاً 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 والاستحالة ،
 يتقدمها (35) قرب المحيل من المستحيل ولا نمو ولا نقص الا و يتقدمه كون
 وفساد. (36)

فنقول يجب أن يكون بين كل حركتين مستقيمتين سكون - البتة فلا يمكن اتصال الحركات
 المستقيمة . بيانه : أن المتحرك 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 المعلول فاذا تحرك راجعا فانما يتحرك بميل آخر لأن الميل إلى ذلك الحد لا يكون
 عين الميل عن ذلك الحد ، لكن الوصول إنما يحدث في الأين بخلاف الحركة ، فانها إنما
 تحدث في الزمان ، فيكون الميل الموصل موجوداً في ذلك الأين ، والميل الآخر إنما يحدث
 في آن آخر ، لما ذكرنا أن الميلين لا يجتمعان ، والميل أيضا آني الوجود ، لأن الميل مغاير
 للحركة ؛ اعتبره بالزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً ، فانك تجد فيه ميلا محوسا مع عدم
 الحركة فاذا الميلا إنما يحدثان في آئين ، وبين كل آئين زمان ، لأن تتالي الآفات محال ،
 فبين آني الميلين زمان هو زمان السكون ، فقد ثبت أن كل حركة مستقيمة فانها تنتهي
 بسكون ، فلا يمكن أن تكون الحركات المستقيمة متصلة بالحركة 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 ، - : ج ، يتقدمها : 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 ، بيانه هو أن
 الحركة في الكم إن كانت نمواً فانها تحتاج إلى حركة النقلة ، وهي حركة الاجزاء التي هي
 شبيهة بالمفتلى بالقوة فتنتقل اليه وتندرج فيه طولا و عرضا وعمقا على تناسب محفوظ حتى
 ينمو المفتلى ويتحرك في كيته إلى كمال نشوئه وتماه فاذا لا نمو إلا و نتقدمه حركة
 النقلة ، وأما الذبول فلأنه لا بد وأن يتحلل شيء من أجزاء الذابل ، حتى يتقلص هو ناقصا
 في كيته إلى الذبول ، الا ضمحلل ، والشئ المتحلل لا بد من أن ينفصل و يتحرك إلى
 مكان آخر ، فاذا ما تم تحرك تلك الأجزاء المتحللة حركة النقلة لا يحصل ، الذبول ، واما
 التحلل والتكاثف فانها لا ينفكان عن الإستحالة ، إذا الشئ المتحلل يرق قوامه ، والتكاثف
 يغلظ قوامه ، ورقة القوام وغلظته كقيمتان ، فاذا لا بد للتحلل والمكتاثف من الاستحالة ،
 وهي الحركة في الكيف ، فلنبين أن الاستحالة لا توجد إلا بعد حركة النقلة .
 وبيانه أن المستحيل إما أن يستحيل بالطبع أو بالقصر ، و الأول على قسمين أحدهما ،
 استحالة البسائط بالطبع كاستحالة الماء المسخن إلى البرودة ، وثانيها استحالة المركبات بالطبع
 كاستحالة الحصرم من الحموضة إلى الحلاوة .

طو [١٥] المقدمة (37) الخامسة عشرة : ان الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها. ولا يوجد احدهما دون الآخر، فلا توجد (38) حركة الا في زمان ولا يعقل زمان الامع حركة (39). فكل مالا توجد (40) له جركة فليس هو واقعا تحت الزمان. (41)

أما استحالة البسائط بالطبع، فلائها يجب. أن تكون خارجة عن الكيفية الطبيعية حتى يمكن أن تردها طبائعها إلى تلك الكيفية، وخروجها عن الكيفيات الطبيعية لا يكون بالطبع فلا بد من عروض يحيل قاسر عليها أولا لتحيلها إلى الكيفية الخارجة عن الطبع ثم مفارقتها عنها لتعود طبائعها رادة أجسامها إلى الكيفيات الطبيعية كالماء يقرب منه النار فتسخنه ثم تبعد عنه فيعود إلى البرودة طالما فتكون 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 الطبائع مختلفة الأحياز الطبيعية، وذلك لا يتحصل إلا بحركة النقلة، وأما الاستحالة بالقسر، فلأن القاسر من لوازم المقسور 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 تتقدمها 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 يضادها من الكيفيات فيشتد استعداد المادة الانخلاع 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 الأقسام النيرة المركوزة فيه وبين الأجسام العنصرية، فيحصل بينها الفعل والافعال، ويحصل من ذلك استعداد المادة لأن تفيض 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 حل نسق واحد، فلا يلزمها التفاوت مثل ما يلزم الحركة المستقيمة، فإنها إن كانت بالطبع فإنها تشتد أخيرا، وإن كانت بالقسر فإنها تخف في الوسط وتضعف في الأخير، فتكون الحركة المستقيمة متفاوتة، وأما المستديرة فلا تفاوت أصلا إذا صدرت عن قوة واحدة، فالحركة المستديرة أقدم الحركات بالطبع وأشرفها.

37 المقدمة : ت ج ، و المقسمة : 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 جسماني 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 ككاسياتي شرحه ، وهو اختيار أرسطو ومن تبعه ، وهذا هو الذي ذكره صاحب الكتاب ، لأن مقدار الحركة عرض تابع لها فلنقرر 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 أنهما لو اتفقا في الاخذ اتفقا في الترك بالانتباه إلى نهاية تلك المسافة لو ابتدأ الأول دون الثاني ثم ابتدأ الثاني أو تركامعا ، فانه 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 قارالذات بل هو زائد في الانقضاء إذ لو لم يكن منقضيًا لمافات من الثاني شيء هو حاصل للأول ، لانهما متفقان في السرعة والابتداء من نقطة واحدة من المسافة فسواء ابتدئتما أو ابتدأ 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 منقضية فلا بد من موضوع ككاسياتي بيان أن كل حادث لا بدله من موضوع فيكون له موضوع فلا يخلو ، إما أن يكون هذا المقدار مقدراً لذلك الموضوع أو لهيئة فيه ، والأول من وجهين أحدهما أن مقدار الموضوع قارالذات ، وهذا غير قارالذات ، والثاني هو أن مقدار الموضوع إذا زاد فانه يزيد الموضوع بزيادته ولا يزيد الموضوع بزيادة هذا المقدار ، فان أبطأ المتحركين أطولهما في هذا المقدار في مسافة معينة مع أنه قد يكون مقداره أصغر فليس هذا مقدار الموضوع فهو إذن مقدار لهيئة في الموضوع ، فتلك الهيئة إما أن تكون قارة بالذات أو لا تكون قارة الذات ، والأول باطل بالوجهين المذكورين ، فهو إذن مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة ، فالزمان هو مقدار الحركة لا من جهة أجزاء المسافة فان أجزاء مقدار المسافة قارة الذات ، فتقدمها ثابت مع متأخرها بل من جهة المتقدم الذي لا يثبت مع المتأخر ، ولا يجتمعان أبداً من أجزاء المقدار الذي بيننا 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 تحققه بدونها أما أنه لا يمكن تحقق الحركة بدونها فلأن كل حركة فهي على مسافة وكل مسافة فهي قابلة للانقسام دائماً بناء على فن 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 فانه لا يقع تحت الزمان بيانه هو أن المراد من قولنا الشيء الفلاني واقع في الزمان هو أن وجوده مطابق للزمان ، والزمان متجدد متصرم ، فالمطابق له متجدد متصرم ، وليس ذلك إلا الحركة فالواقع في الزمان وتحتته إنما هو الحركة بالذات

يو [١٦] المقدمة السادسة عشرة : هي (42) ان كل ما ليس بجسم | فلا يعقل فيه تعدد الابان يكون قوة في جسم ، فتعدد اشخاص تلك القوى بتعدد موادها او موضوعاتها ، فكذلك (43) الامور المفارقة التي ليست بجسم ولا قوة في جسم لا يعقل فيها تعدد اصلا ، الا بان تكون عللا و معلولات . (44)

و المتحرك بالعرض ، وهو الجسم و أعراضه فلا يكون متحركا ولا متغيراً أصلاً بالذات ولا بالعرض فلا يكون واقماً تحت الزمان ، ولا يكون وجوده زمانياً ، فلنك 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 الصنرى أن الزمان موجود بالضرورة ، لأن كل أحد يعلم بالضرورة أنه لم يكن موجوداً قبل ألف سنة ، وأنه موجود الآن من كذا سنة من عمره ، و التصديق إذا كان ضروريا كانت أجزاءه ضرورية ، فالعلم بوجود الزمان ضروري ، ويلزم من مجرد فرض عدمه محال ، لأنه إذا فرض عدمه كان عدمه بعد وجوده و وجوده قبل عدمه بعدية و قبلية لا تجتمعان ، و القبلية اللتان لا تجتمعان نفس الزمان فيكون الزمان موجوداً عند عدمه ، و هذا محال .

و أما بيان الكبرى فظاهراً ، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته سوى ما يلزم من فرض عدمه — نظراً إلى ذاته — محال ، فالزمان موجود واجب الوجود لذاته و كل ما يكون واجب الوجود لذاته لا يكون جسماً ولا جسمانياً ، فالزمان موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا جسماني . و أما من قال : بأن الزمان هو فلك معدل النهار ، فإنه تمسك بأن قال : الزمان محيط بجميع الحوادث ، و فلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث [من الشكل الثاني] فالزمان هو فلك معدل النهار .

و أما من قال : بأن الزمان ، هو حركة فلك معدل النهار ، فإنه زاد في هذا الدليل شيئاً ، فقال : الزمان محيط بجميع الحوادث و متجدد متصرم و حركة فلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث متجدد و متصرم ، فالزمان حركة .

الجواب عن الأول ، هو أننا بينا أن الزمان غير قار الذات بل هو أبداً في تجدد و تصرم ، و واجب الود لذاته لا يكون كذلك . و عن الثاني أن قياسكم من الشكل الثاني ، و القرينة المركبة من الموجبتين فيه لا تنتج ، و عكس الكبرى جزئياً لا يصلح أن يكون كبرى الشكل الأول . فإن قلت تجمل الكبرى سالبة لينتج هكذا : و لا شيء غير فلك معدل النهار بمحيط بجميع الحوادث ، ينتج فليس الزمان غير فلك معدل النهار . قلت حينئذ تكون الكبرى متنوعة و منقوضة بحركته و بمقدار حركته . و عن الثالث و جوه : أحدها ، ما ذكرناه جواباً عن الثاني ، و ثانيها ، أن الزمان لا يوصف بالسرعة و البطء بل بالطول و القصر ، و الحركة توصف بأنها فهو مغاير لهما ، و ثالثها ، أنه يمكن أن توجد حركتان معاً و لا يمكن أن يوجد زمانان معاً ، و رابعها ، أنا نفرض حركة من أول النهار إلى آخره بمقدار من السرعة ، و نفرض حركة أخرى بذلك المقدار من السرعة من أول النهار إلى نصفه ، فالحركة الأولى مساوية للثانية في الماهية و لوازمها و السرعة المعينة ، و مخالفتها في المقدار ، و معلوم أن مخالفتها إنما هو بالزمان فحسب من حيث أن زمانها أطول فليس الزمان إلا مقدار الحركة التي لا تجتمع أجزاء متقدمها مع متأخرها :

(42) هي : ك ، — : ت ج

(43) — او موضوعاتها : ت ج ، و موضوعاتها : ك . فكذلك : ك ، فذلك : ت ج

(44) (الشرح) : المقصود من هذه المقدمة بيان أن كل ماهية نوعية تتعدد الأشخاص

ز [١٧] المقدمة السابعة عشرة : هي (45) ان كل متحرك فله محرك ضرورة ، اما خارج * عنه كالحجر تحركه ** 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 للحس ، 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 أن شخص تلك الماهية إما أن تكون تلك الماهية أو غيرها ، فان كان هو هي فأينا وجدت الماهية وجد ذلك الشخص بعينه فلا تكون أشخاصا متعددة بل يكون نوعها في شخصها ، والمفروض خلافه ، وإن كان غيرها وهو من عوارضها فلا بدله من علة ، فكله إما أن تكون تلك الماهية أو ما يكون حالا فيها ، أو ما يكون محلا لها أو مالا يكون محلا 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 محتملا لتعدد أشخاص وهو خلاف مانحن فيه . والقسم الثاني أيضا محال لأن شخص الحال بمد تشخص المحال بعدية بالذات فلا يكون هو علة لما هو قبله بالذات . وأما القسم الثالث والرابع ، فهما صحيحان ، مثال القسم الثالث القوى الجسدية من الأعراض والصور ، ومثال القسم الرابع النفوس الناطقة فان هذه الأمور تتعدد وتشخص بحسب تعدد متعلقاتها من المواد والأبدان للاستعداد الذي يحدث فيها . والقسم الخامس أيضا محال ، لأن مالا يكون له تعلق بالماهية أصلا ولا بأشخاصها فنسبته إليها على السوية ، فن المحال أن يقتضى عدداً منها دون عدد إلا لسبب ، فيعود التقسيم المذكور فيه ، فلا بد من الإتيان إلى أحد قسمي الثالث والرابع ، فقد حصل من هذا أن كل ماهية تعددت أشخاصها فتلك الماهية ، إما مادية ، كالقوى الجسدية من الصور والأعراض ، أو متعلقة بالمادة بضرب من التعلق كالنفوس الناطقة ، فالمجردات الصرفة والمفارقات المحضة لا يمكن أن تتعدد أشخاصها البتة بل — تكون أنواعها في أشخاصها ، إما بأن تكون تشخصها نفس ماهيتها كما في حق واجب الوجود لذاته ، أو بأن تكون ماهيتها كافية في فيضاتها وتشخصها عن واجب الوجود ، كالجواهر العقلية المنزهة عن التعلق بالمادة ، إذ لا تعدد في الفاعل الأول — ولا اختلاف في ماهياتها وليس لها قوابل ولا ما يشبه القوابل ولا تتعدد في أشخاصها التي تكون تحت نوع واحد بل تكون أنواعها في أشخاصها ، نعم يحصل التعدد في سلسلة العلية التي منها تكون علية بعضها لبعض فتحصل كثرة ولكنها لا تكون تحت نوع واحد بل يكون كل واحد منها نوعاً مغايراً 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 مجئين : 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 فلما أن يتحرك لأنه جسم ما ، و الأول باطل من وجود : أحدها ، هو أنه لو كان كذلك لكان كل جسم متحركاً دائماً لأن العلة إذا كانت دائمة لكان المعلول دائماً بدوامها ، وليس كذلك . وثانيها ، أن الجسم إن كان متحركاً لأنه جسم فلا يخلو إما أن يكون قاصداً إلى جهة معينة أولاً 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 خاف . 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 ، وإما أن لا يكون الجسم المتحرك قاصداً إلى جهة معينة بل جاز أن يتحرك إلى أي جهة اتفقت ، فليس تحركه إلى بعض الجهات بأولى من الحركة إلى سائر الجهات ، فاما أن يتحرك دفعة إلى جهات مختلفة فهو محال ، أولاً يتحرك إلى شيء منها ، فلا يصلح أن يكون الجسم وحده موجباً لحركة نفسه ، وثالثها - لو كان الجسم يتحرك لأنه جسم لاستحال سكونه لأن ما بالذات دائم بدوام الذات . ورابعها - هو أن الجسم قابل للحركة فلا يكون فاعلاً لها لأن القابل لا يكون هو الفاعل .

و أما القسم الثاني من أصل الكلام : وهو أن يكون الجسم إنمّا يتحرك لأنه جسم ما ، فحينئذ يكون المحرك تلك الخصوصية لا الجسم من حيث هو جسم فقد ظهر من هذا أن كل جسم متحرك فأنما محركه شيء غير كونه جسماً ، ولا ينقض هذا الأصل بالحيوان ، فان الفاعل لحركته هو النفس دون الجسم ، وهي صورة وراء الجسم ، إما 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 : المحرك إما أن يكون خارجاً عن الجسم الذي يحرك ، وهو التحريك القسري مثل تحريك الإنسان حجراً ، أو يكون ، داخلًا فيه متعلقاً به ، وهو إما أن يكون بإرادة أو بالتخير من غير إرادة ، وعلى التقديرين فاما أن تكون تلك التحريكات متحدة على نسق واحد ، أو مختلفة فيحصل أربعة أقسام ، ونحن قد استوفينا في الكلام في المقدمات السالفة فلا نعيده .

و أما تفسير المتحرك من تلقائه ، فالحكاه مختلفون في استعمال هذا اللفظ فهم من جعل المتحرك من تلقائه ، هو الذي له أن يتحرك بالطبع حركة غير تلك الحركة التي هو بها متحرك ؛ وتلك الحركة مع ذلك لا تكون عن سبب من خارج فعل ، ومنهم من يدخل النبات في جملة المتحرك من تلقائه ويخرج الفلك من أن يكون متحركاً من تلقائه ، وهم مع ذلك يمنعون أن يخرج الفلك من ذلك فليس هذا التفسير موافقاً لرأيهم ، ومنهم من زاد على هذا التفسير قيداً آخر ، وهو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك ، فان أخذ هو القيد مطلقاً لم 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 ، ولا يلزم من صدق قولنا : إذا شاء أن لا يتحرك فإنه لا يتحرك ، إمكان أن يقع تلك المشيئة فيشأن أن لا يتحرك وذلك لا يلزم من صدق الشرطية صدق العملية

يج [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 وقتما ، بل كان يكون بالفعل دائماً. فان
كان مخرجه فيه وكان له مانع فارتفع ، فلا شك ان مزيل المانع هو الذي
اخرج تلك القوة الى الفعل. فافهم هذا. (50)

كما بينوه في المنطق ، ومنهم من فسر المتحرك من تلقائه بالمتحرك الذي لا يكون سبب حركته
خارجاً عنه قاسراً بل يكون إما داخلاً فيه أو متعلقاً به ، وهم المحققون من الحكماء ، فعل هذا
يدخل فيه الفلك و النبات و الحيوان و البسائط المتحركة بالطبيعة ، و تخرج عنه الحركات القسرية
و العرضية ، و هو الذي اختاره صاحب الكتاب ، و منهم من شرط في هذا التفسير أن تكون
تلك الحركة بالإرادة فتخرج عنه الحركات التسخيرية و هي حركة النفس النباتية ، و الحركات
الطبيعية ، و تبقى الحركات الفلكية و الحيوانية فحسب ، و أنت مخير في هذه الإطلاقات إذ لا مشاحة
في الألفاظ ، و إن كان الأشبه هو ما ذكره في هذا الكتاب .

(48) خارج : ت ج ، شى خارج : ك . ثم : ت ج ، ثمة : ك

(49) وجد : ت ج ك ، وجب : ن

(50) (الشرح) : هذه مقدمة شريفة عظيمة النفع ، تحبها أسرار لطيفة ، و معان دقيقة
فلنبسط الكلام فيها فنقول : ان كل ما يخرج من القوة إلى الفعل يكون على ثلاث مراتب :
الأولى : منبأ أن يكون ذلك الشىء معدوماً فيصير موجوداً مثل أن الحرارة معدومة في
الماء ولكنها قابلة للوجود فاذا أو جدها الفاعل صارت موجودة فيه ، فيقال إنها خرجت من
القوة إلى الفعل .

و الثانية : هو أن يكون الشىء موجوداً بالفعل في ذاته و يمكن أن يكون له صفة ما إما
صورة أو عرض و لكنها لا تكون موجودة فيه ، فيقال لذلك الشىء الموجود بالفعل بحسب
إمكان حصول تلك الصفة له : إنه بالقوة كذا فاذا وجدت له تلك الصفة يقال : إنه صار
بالفعل ، مثل الماء فانه موجود بالفعل في ذاته ، و يمكن أن يتصف بالحرارة فقبل وجوده
يقال : إن الماء حار بالقوة فاذا وجدت له يقال : إنه صار حاراً بالفعل .

و الثالثة أن يكون الشىء موجوداً بالفعل كامل الذات تام الصفات و يمكن أن يحدث منه
شىء آخر لا موجوداً فيه بل مفارقاً عنه ، فقبل حدوثه عنه يقال لذلك الموجود إنه فاعل للشىء
الآخر بالقوة فاذا حدث عنه يقال له صار فاعلاً له بالفعل ؛ و هذا القسم عظيم الشأن جداً ،
و الكلام فيه طويل ، و الاختلاف فيه كثير ، و يبني عليه كثير من أمهات المسائل : مثل حدوث
العالم و قدمه .

فلنتكلم أولاً في القسمين الأولين ثم نلوح إلى الثالث تلويحاً يليق بهذا الموضع و نذكر
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 الشىء يمكن لذاته و لحله ، فنسبة الوجود
و العدم إليه على السوية ، فيحتاج إلى مرجح يرجع وجوده على عدمه ، و مرجح وجود الشىء
على عدمه مخرج له من القوة لا محالة ، و هذا المرجح المخرج قد يكون خارجاً عن ذات ذلك
الشىء الذي هو بالقوة كالنار بالنسبة إلى الماء ، و قد يكون داخلاً فيه سارياً ، مثل القوى

يط [١٩] المقدمة التاسعة عشرة: ان كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لانه ان حضرت اسبابه وجد، وان لم تحضر او عدت او تغيرت نسبتها | الموجبة لوجوده لم يوجد. (51)

(٤-١) م

الطبيعية الكامنة فيها، و القسم الثاني إن لم يتخلف عنه تأثيره بأن يظل موجوداً بالفعل دائماً، فلا يكون محله بالقوة في وقت من الأوقات، و كلامنا فيما 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، فإزالة المانع أو محصل الشرط الخارج يكون مخرجاً لذلك المخرج الذي هو في الشيء في تأثيره من القوة إلى الفعل، كالقوى الطبيعية المنضجة للفواكه 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 كالشمس إذا أمدتها بتسخين الجو فهو مخرج للقوى الطبيعية في تأثيره من القوة إلى الفعل فعلى هذا يكون المخرج الأصلي ذلك الخارج فإذا خرج للشيء على الإطلاق من القوة إلى الفعل يكون خارجاً عنه دائماً، وهذا هو ما أشار إليه بقوله: وهو خارج عنه ضرورة.

و أما 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 والأعراض الحالة فيها أو متعلقاً بها بضرب من التعلق، كالشمس الناطقة أو لا يكون في المادة ولا متعلقاً بها، كالعقول المفارقة، والقسمان الأولان يمكنان إذا أعدت تلك المادة معد فتستمد لنيل الفيض، من ذلك الفاعل فيحدث فيها ذلك الأثر، مثاله من الطبيعة أن الشمس موجودة بالفعل فياضة للنور لا قصور فيها ولا تمدد في جهتها في إعطاء النور فإذا لم يستضيء بها شيء فللقصور في استمداده بأن لا يكون متلوهاً أو لا يكون في مقابلتها، أو يكون بينه وبينها حجاب، فإذا أده معد بأن يحصل له هذه الشرائط ويزيل عنه الموانع، فإنه يفيض النور من الشمس عليه من غير توقف ولا تخلف لكن هذا لا يوجب تغيراً في الفعل لأن ذلك التخلف لم يكن لذوات أمر في الفاعل حتى ينسب إليه تغير بل لتقصان في القوابل، و حدوث الصور والأعراض في المادة السفلية ليس إلا على هذا الوجه، فان الحركات الأولية تهيء 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 تخلف إلا لقصور في القابل لا لقوات صفة في الفاعل.

و أما القسم الثالث وهو أن لا يكون ذلك الحادث في المادة ولا متعلقاً بهامع أنه لا يصح التغير على الفاعل الموجود الذات الكامل الصفات، فهل يمكن هذا أو لا يمكن؟ فبعض ما سبق منا في المقدمات السالفة، وما سيأتي في المقدمات الآتية يمينك على الاطلاع على حكم هذا القسم وتتمة القسمين الأولين.

(51) (الشرح) . اعلم أن كل ماله سبب فإنه باعتبار ذاته ممكن الوجود والعدم لأنه إن لم يكن ممكن الوجود أو العدم نظر إلى ذاته فاما أن يكون واجب الوجود لذاته أو يمتنع الوجود لذاته لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم فإذا لم يكن قابلاً لها كان أحدهما متعيماً إما الوجود أو العدم، فان كان الأول فهو واجب الوجود لذاته، و إن كان الثاني فهو يمتنع الوجود لذاته، و كل واحد منهما لا يمكن أن يكون له سبب، أما واجب الوجود لذاته فإنه لا يرتفع بارتفاع الغير لكونه واجباً لذاته، وماله سبب يرتفع بارتفاع الغير وهو ذلك السبب والجمع بينهما متناقض، وأما الممتنع 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 لذا لا يصير موجودا لكن (في المطبوع لسكن) كلامنا فيما يكون له سبب فاذا كل ماله سبب
فهو باعتبار ذاته يمكن الوجود والعدم (غير آب) عن قبولها أصلا ، وإنما يوجد إذا وجد سبب
وجوده مع الشرائط المتعبرة في ذلك التأثير فيجب وجوده به لأنه إن لم يجب وجوده بقى في حد
الإمكان ولا يكون وجوده راجعا على عدمه ، ولا يكون وجوده أولى بالوقوع من عدمه فلا يصير
موجوداً مع حضور سببه الكامل فلا يكون سبب وجوده سببا لوجوده ، هذا خلف ، فإذا وجد
سببه كاملا في الشرائط المتعبرة 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 الموجبة 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 يمكن الوجود والعدم ، والله الهادي بفضله .

(52) العشرون : ت ، المنرونية : ج ، المشرينية : ن

(53) - ذاته فلا : ت ج ، ذاته لذاته فلا : ك . على : 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 فإنه باعتبار ذاته يمكن الوجود والعدم ويلزم من هذا بطريق عكس
النقيض أن مالا يكون يمكن الوجود والعدم لذاته فلا يكون له سبب أصلا لكن واجب الوجود
لذاته ليس يمكن الوجود والعدم لذاته ، فلا يكون له سبب بوجه من الوجوه .

و لقائل أن يقول إنكم بينتم في المقدمة التي قبل هذه المقدمة أن كل ماله سبب فإنه يمكن
الوجود باعتبار ذاته ، فتكون هذه المقدمة لازمة عنها ، بطريق عكس النقيض فلا حاجة إلى
جماعها 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 الموضوعية ، 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 أفردنا 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 ماهية 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 أنحاء التركيب . بيانه أن كل مركب فان وجوده يكون محتاجاً

كب [٢٢] المقدمة الثانية والعشرون : ان كل جسم فهو مركب من معنيين ضرورة وتلحقه اعراض ضرورة. اما⁽⁵⁶⁾ المعنيان المقومان له فاداته وصورته ، واما الاعراض اللاحقة له فالكم 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 ، ولاشئ من واجب الوجود لذاته بممكن لذاته ، ينتج فلاشئ من المركب بواجب الوجود لذاته ، فينمكس لاشئ من الواجب بذاته بمركب فكل ما هو واجب الوجود لذاته فذاته وحدة محضة منزهة 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 البلقة أو بالوهم والفرض فالانقسامات الممكنة إما أن تكون حاصلة بالفعل أو بالقوة وعلى التقديرين فاما أن تكون متناهية أو غير متناهية فحصل 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 أو لا تكون ، والأول مذهب ديمقراطيس فإنه كان يقول بأن الانقسامات التي نورد على الجسم البسيط حاصلة بالفعل وتنتهي إلى أجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل بل بالقوة وهما ، وهي كرية الشكل متائلة الماهية والحقيقة ، فاذا اجتمعت حصلت الأجسام البسيطة أولاً ، ثم عنها 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 نفر يسير 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 . وايضاح 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 تحصل أجزاء غير متناهية بالفعل ؛ فان ذلك محال كما سيأتي بل بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا ويمكن أن يرد عليه فصل آخر ، وكل ما يحصل بالفعل فانه يكون متاهياً 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 فانه يكون متاهياً 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 متاهياً وعدداً ومقداراً ، وهذا هو الأصل الذي يبني عليه إثبات كون الجسم مركباً من الهيول والصورة ، فلنذكر 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 :

أحدها : لو انتهت القسمة إلى أجزاء هذه صفتها فلا يخلو إما أن لا يمكن أن تتلاقى 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 التلاقى أولاً يكون فإن كان حاجبًا كان ما يلاقى منه أحد
الطرفين غير ما يلاقى 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 للحجمية حاصلة من
تركيبها وقد وضعناه كذلك، وهذا خلف.

الثاني : أن الصفحة المركبة منها إذا استنارت بإشراق الشمس عليها كان الوجه المستنير
منايراً لما لا يكون كذلك فانقسمت.

الثالث : الجسم قد يكون ظله مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصف الجسم فاذا فرضنا
هذا الجسم مركباً من عدد وتر، كان ظله شغفا فكان له نصف هو ظل نصف الجسم، فيكون
هذا الجسم منقسماً بقسمين متساويين فيكون قد انقسم الجزء.

الرابع : برهن أو قليدس بشكل العروش 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.

الحامس : برهن أو قليدس 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.

فإن 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 لكانت 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 ماستة الثاني، فلا تكون هي هي فقد صحت
الشرطية، لكن التالي فاسد بالضرورة، فاللقدم مثله.

السابع : لو كان الجزء، حقاً لكانت الدائرة باطلة، لكن الدائرة حقة فالجزء باطل.
بيان الشرطية : هو أنه لو أمكنت الدائرة حينئذ : إما أن تكون الأجزاء الحاصلة فيها متلاقية
الظواهر أو لا تكون، والثاني باطل، وإلا يحصل في كل جزء شغل وفراغ، فيلزم الإنقسام،
هذا خلف. وإن كانت متلاقية الظواهر : أمكن أن تجعل دائرة أخرى محيطة أو متصلة بها،
فاما أن يرتكب على جزء من الدائرة الداخلة جزء من الدائرة الخارجة، أو جزآن فصاعداً،
والثاني محال وإلا لزم الإنقسام 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 : أنارى في الحس ماهو في الإستدراة

كالدائرة ، فان كان في الحقيقة كما هو عند الحس ، فقد ثبتت الدائرة ، وإن : يكن في الحقيقة دائرة ، بل يكون بعض أجزائه أرفع ، وبعضها أخفض ، فيكون قد حصل فيه فرج ، فذلك الفرج ان كان لا يسع فيها إلا ما يكون أقل من جزءه لزم الإنقسام ، وإن كان يسع مثل جزءه ملاً فاما حتى حصل التساوى و ثبتت الدائرة ، وإن كان يسع أكثر من واحد ، فان كان الذي يسع فيها عدداً متناهياً ملاً فاما حتى حصل التساوى ، وإن كان غير متناه كانت الفرج قابلة للانقسام بغير نهاية ، وهو باطل لوجهين . أحدهما : أن أصحاب الجزء وافقونا على فساده ، والثاني أن مقادير تلك الفرج متناهية ؛ لكونها محصورة بين تلك الأجزاء ، ففسفر المقدار و كرهه : إنما هو بسبب كثرة الأجزاء وقتها فاذن هما متناسبان ، لكن مقادير الفرج متناهية ، فالعدد الذي يسمها متناه .

الوجه الثاني : هو أننا إذا أخذنا جسماً وثبتنا أحد طرفيه في موضع مخصوص من سطح وأدرنا الطرف الآخر إلى أن يقتهى إلى حيث ابتدأنا بتحريكه ، فلا شك أن موضع الطرف المثبت يصير مركزاً للمحيط الذي يحصل من تركيب الطرف الآخر ، ولما كان مقدار 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 ، فان كانوا غير قائلين به ، وذلك لأنهم يقولون : كل ما يمكن من الإنقسام في الجسم فهو حاصل بالفعل ، فينكسر انعكاس النقيض أن ما ليس ينقسم بالفعل ، فليس يمكن أن ينقسم ، فالجسم لما كان كرة بالفعل ، وكل كرة فانها عبارة عن آحاد ، ففي الجسم حاد وكل واحد من تلك الآحاد لا يقبل الإنقسام بالفعل ولا بالقوة . أما بالفعل فإننا فرضناه واحداً ، فلو كان كثيراً بالفعل لما كان واحداً ، وأما بالقوة : فلما 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 حاصلها 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 ، فإذن انقسام الجسم بالفعل إلى غير النهاية باطل ، و مذهب ديمقراطيس أيضاً باطل ، لأن تلك الأجزاء متساوية الماهية والحقيقة ، أو يمكن أن يوجد اثنتان منها متساوي الماهية والحقيقة ، فيصح من نصن كل اثنتين منها من الاتصال الراجع للانفصال مثل ما بين نصن الواحد منها ، وبالعكس ، و حينئذ يلزم أن تكون تلك الأجزاء قابلة للانفكاك والانفصال ، واذ ثبتت هذه المقدمات فلنبين كون الجسم مركباً من الهيولى 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 الانفصال ، فالقابل للانفصال : لا يمكن ان يكون هو الاتصال ، لأن الاتصال ضد الانفصال ، 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 والانفصال 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)

الهيولى ، والاتصال الجسمى هو الصورة ، ومجموعها هو الجسم ، فهو إذن مركب من الهيولى والصورة ، وهذا هو ما أردنا بيانه في المقام الأول .

وأما المقام الثانى - وهو النظر في العوارض الثلاثة التى ذكرها ، وهى : الكم ، والشكل ، والوضع .

فاعل : أن الجسم إذا نخل وطبأه فانه لا بد وأن يحصل له مقدار معين ، إذ الجسم بدون المقدار محال ، وإذ لا قاسر حينئذ فذلك المقدار له طبيعى ، وكذلك الشكل ، لأن الشكل عبارة عما يحيط به حد أو حدود ، والجسم لما لزم المتناهى 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 هى الوضع ، فإذن كل جسم فانه لا يخلو من هذه الأعراض الثلاثة التى هى : الكم ، والشكل ، والوضع .

(58) وله : ك ، و : ت ج

(59) (الشرح) : اعلم 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 هى مجرد الإمكان ، بل هى عبارة عن أن يكون الشيء يمكن الوجود والعدم ، ولا يكون موجوداً ، فإذا وجد يقال له : خرج من القوة إلى الفعل ، فكون الشيء موجوداً بالقوة لا يصدق مع كونه موجوداً بالفعل ، وكونه ممكناً يصدق مع كونه موجوداً بالفعل ، فانه إذا حدث لا يصير واجباً 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 تضمناً فلما ذاقه مرة أخرى بقوله : وله في ذاته إمكان ما ، وثانيهما أن محمول القضية ينبى 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 - وهو قوله : 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 الثانى فهو منقوض 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 الفائدة لأن كل مقيد يصدق عليه مطلقه فكل ما هو بالقوة

كد [٢٤] المقدمة الرابعة والعشرون - ان كل ما هو بالقوة شيء ما ، فهو دو مادة ضرورة لان الامكان هو في المادة ابداء. (60)

فانه يصدق عليه انه ممكن ان لا يوجد بالفعل وذلك معلوم بالضرورة لانه في وقت كونه بالقوة يصدق عليه انه ممكن ان 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 مغاير 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 تصير واجبة لذاتها وإنما تجب لوجوب هبتها لا لذاتها .

وعن الثاني أن المراد من قوله : فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد هو أنه يعدم في وقت ما بعد خروجه إلى الفعل ، والنفس بالنفس الناطقة لا يتوجه لما ذكرنا أن المراد بالإمكان إنما هو إمكان الثبات والفساد ، وليس للنفس الناطقة هذا الإمكان فيصير تقرير الدهوى في هذه المقدمة هكذا : إن كان ما هو بالقوة وله إمكان الثبات والفساد بعد خروجه من القوة إلى الفعل فانه لا بد وأن يعدم في وقت ما ، وقد استعمل هذه المقدمة في الفصل الذي (ذكرت) فيه أنه نظير رابع فلسفي من جملة دلائل التوحيد على الوجه الذي لخصناه فلتبرهن على صحتها فنقول : إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن فعدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية لا تجتمع مع البعدية ، وليست القبلية والبعدية نفس العدم لأن العدم قبل كعدمه بعد ، وليس القبيل هو البعد وهي أمور زائدة على عدم الشيء ووجوده وهي قابلة للتفاوت بالزيادة والنقصان وهي متكئة 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 فاذا كان فيه إمكان الثبات والفساد أيضاً فعمل تقدير فساده يكون عدمه بعد وجوده على مثل ما قلنا في حدوثه 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 يدوام الحركة ، وكلامنا في الحادث الذي يكون وقتاً بالقوة وإن كان محتاجاً إلى حركات معينة فيلزم أن يكون بحيث إذا انعدمت تلك الحركات وانقضت فانه ينعدم هذا الحادث لأن وجوده من الفاعل إنما كان بشرط تلك الحركات المعينة فينعدم 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 لا بد وأن ينعدم في وقت من الأوقات .

(60) (الشرح) : اعلم أن كل ما هو موجود بالقوة فله مادة تكون محلاً لإمكانه قابلة لاستعداده . والدليل عليه : أن كونه ممكناً أمر موجود وإلا لم يكن ممكناً ، وذلك الإمكان له موضوع ، لأنه من الأمور الإضافية لا تمقل 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 ، والقسمان الأولان باطلان وإلا لزم قيام الموجود بالمعدم ، والقسم الثالث حق وهو المادة ، وذلك لأننا لانعني بالمادة سوى ما يكون محلاً لإمكان الشيء الذي هو بالقوة كالنطفة بالنسبة إلى الإنسانية التي تكون بالقوة فانها موضوعة لإمكانها قابلة لشروط استعدادها ، 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 الجواهر المركب الشخصي⁽⁶¹⁾ ، المادة والصورة. ولا بد من فاعل اعنى محرك⁽⁶²⁾ حرك الموضوع⁽⁶³⁾ حتى هياه⁽⁶⁴⁾ لقبول الصورة وهو المحرك القريب المهية لمادة شخص ما ، فلزم من هنا النظر في الحركة والمحرك والمتحرك. وقد بين في كل ذلك ما يلزم تبينه. ونص كلام ارسطو على ان⁽⁶⁵⁾ : « المادة لا تحرك ذاتها »⁽⁶⁶⁾ ، فهذه⁽⁶⁷⁾ هي المقدمة العظيمة الداعية للبحث عن وجود المحرك الاول .⁽⁶⁸⁾

لا يكون الفاعل قادراً عليه فلا يكون إمكان الشيء غير قدرة القادر عليه ضرورة، فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة فهو ذو مادة لا محالة ، ويجب أن يكون محققاً عندك أيها الطالب للحق أن مراد أرسطو من الإمكان في هذا الموضوع إنما هو الاستعداد التام لحدوث الشيء مثل المزاج الإنساني وتوابعه التي تحدث في مادته، أعني النطفة ، وأما الإمكان المطلق الذي هو بحسب الماهية ، وهو أن تكون الماهية قابلة للوجود والعدم في الجملة سواء حصل استعداده التام أولم يحصل فليس يمراد له في هذا المقام ؛ لأن هذا الإمكان ليس أمراً وجودياً ، وإلا لكان نسبة الماهية إلى وجودها بالإمكان أيضاً ، إذ الإمكان لا يكون واجباً لذاته ، فحينئذ يلزم أن يكون للإمكان إمكان آخر ، وكذا الكلام في الإمكان الثاني والثالث ذاهباً 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 عن المفسرين لكلام أرسطو ، وتبعهم في ذلك المتأخرون حتى حملوا كلامه على الإمكان الأول وهو فاسد وعليه شكوك لا يمكن التقصي عنها ، فأعرف قدر ما نهيناك عليها واحفظه ، وتأمل فيه تسلّم من الشكوك التي تورد على المعلم الأول في هذا الأصل العظيم الذي يبني عليه كثير من أمهات المسائل .

(61) الشخصي : ت ج ، الشخصي : ك (62) محرك : ت ، محركا : ج ك . حرك : ت ك ، يحرك : ج (63) الموضوع : ت ج ، الموضوع : ك [في الفهرس : الموضوع] (64) هياه : ت ك ، هياه : ج (65) على ان : ك ، — : ت ج (66) ، تافزيق ارسطو كتاب ٦/١٢ ١٠٧١ - ب ٢٩ - ٢٠ (67) فهذه : ت ج ، وهذه : ك (68) الاول والله اعلم : ك ، الاول : ت ج (الشرح) : كل ما هو قابل لشيء ومادة له فانه لا يمكن أن يكون هو الفاعل لتلك الشيء .

بيانه أن نسبة الشيء إلى الفاعل بالوجوب ، لما بينا في المقدمات الماضية أن المعلول يجب وجوده عند وجود العلة ، ونسبته إلى القابل إنما هي بالإمكان لا بالوجوب ، وخصوصاً في الصور والأعراض المنصرية ، وذلك لأنه ليس القابل إلا كونه متبهاً لنيل وجود ذلك الشيء ، ولهذا فإننا إذا علمنا أن الشيء قابل لشيء آخر ، فانه لا يكون بمجرد هذا العلم أن يحكم عليه أن وجود المقبول حاصل له لا محالة . بل يكون لنا أن نحكم بإمكان وجوده فحسب ، أما إذا علمنا أن فاعله التام موجود فلنا أن نحكم أن معلوله 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 المرض بالفعل شيء وراء تلك المادة وذلك الموضوع . فهذا شرح الخمس والعشرين مقدمة التي صادر عليها صاحب الكتاب لتتيمم الفرض الذي وضعها لاجله والله الهادي بفضله من يشاء . [وكان إتمام طبعه بتوفيق الله سنة ١٣٦٩ ، مصر]

| وهذه الخمس والعشرون مقدمة التي صدر ذلك بها : منها ما هو
بين بايسر تامل ومقدمات برهانية ومعقولات⁽⁶⁹⁾ اول، او قريب منها؛
بما لخصناه من ترتيبها ؛ ومنها ما نحتاج الى براهين ومقدمات عدة لكنها
قد تبرهنت برهاناً لا شك فيه، بعضها في «كتاب السماع» وشروحه، وبعضها
في «كتاب ما بعد الطبيعة» وشرحه. وقد اعلمتك 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 لبيانه. وتلك المقدمة وهي :

[٢٦] السادسة والعشرون هي 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 السماء 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 الذي يُظنّ بالحيوان انه لم تتقدم حركة
المكانية جركة اخرى اصلاً، ليس بصحيح، لان السبب في حركته بعد
السكون ينتهي الى امور داعية لتلك الحركة المكانية، وهي 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 متناهٍ⁽⁷⁴⁾ مرارا غير متناهٍ⁽⁷⁵⁾ بالرجوع على ذلك
الطول بالدور، وهذا لا يمكن الا في الحركة الدورية

(69) - ومعقولات : ت ج ، معقولات : ن (70) - وتبين : ت ، وتبين : ج ، الا تبين
بعض المقدمات : ن (71) - جسم متحرك : ت ، جسماً متحركاً : ج (72) سرمدية : ت ج ،
دائمة : ن 73 - فيحركه : ت ، في حركه : ج [الفرق هنا وفي امثاله قد نشأ هل ما اعتقد
من نقل الحروف العبرية الى العربية حيث ان الحروف العبرية متقطعة في الكتابة : ف ي ح رك ه : ا]
(74) - متناه : ت ، متناهي : ج (75) متناه : ت ، متناهية : ج ن

- 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 معا. وهذه المقدمة هي التي يروم ارسطو اثباتها دائما ويبدولى انا، انه لا يقطع بان دلائله عليها برهان، بل هي الاخرى والاولى عنده. ويدعى تباعه وشارحو⁽⁷⁶⁾
- 5 كتبه 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 شارحون لكلام ارسطو، ولا ممتنعة كما يدعى المتكلمون. وليس القصد الان تبين دلائل ارسطو ولا تشكيكتنا 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 واليا يتسلسل كل محرك ومهي في العالم السفلى 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⁽⁸⁰⁾ حركتها الاوتار، والاورتار حركتها⁽⁸¹⁾ العضل، والعضل

(76) شارحو: ت ، شارحي : ج (77) محركا : ج ، محرك : ت (78) الجسم : ت ، الجرم : ج ن (79) تحرك : ت ، يتحرك : ج (80) اليد واليد : ت ، اليه واليه : ج (81) حركتها : ت ج ، حركها : ن

حركة العصب ، والعصب حركة الحرّ⁽⁸²⁾ الغريزي ، والحر الغريزي حركته الصورة التي فيه ، وهي المحرك الاول ، بلا شك . وذلك المحرك اوجب له ان يحرك رأى مثلا ، وهو ان يوصل ذلك الحجر بضرب العكاز له الى طاقة كي يسدّها⁽⁸³⁾ حتى لا تدخل له منها هذه الريح الهابّة ، ومحرك تلك الريح ومولّد⁽⁸⁴⁾ هبوبها ، هي⁽⁸⁵⁾ حركة الفلك . وهكذا تجدد كل سبب كون وفساد ينتهي لحركة الفلك.

فلما انتهينا 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⁾ 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⁾ عنه او مفارق او قوة شائعة فيه ، او قوة غير منقسمة.

اما الوجه الاول⁽⁹⁰⁾ : وهو ان يكون محرك الفلك جسما اخر خارجا عنه فذلك محال ، كما اصف ، لانه اذ هو 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 اجسام لا نهاية لعددتها ، وحينئذ يتحرك الفلك وهذا محال كما قدم في المقدمة الثانية.

(82) الحرّ : ت ، الحارّ : ج (83) يسدها : ت ج ، تسدها : ن (84) مولد : ت ، تولد : ج ، ويتولد : ن (85) هي : 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

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 الى لانهية كما وضعنا في المقدمة السادسة والعشرين. 5

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)

وبيان ذلك انه ان كان هذا محركه الاول ، فهذا المحرك هو متحرك 10 بالعرض كما ذكر في المقدمة السادسة. وانا ازيد هنا بيانا وذلك ان الانسان مثلا اذا حركته نفسه التي هي صورته ، حتى طلع من البيت الى الغرفة 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 ، (٧-١) م 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 الدواعي له للتحريك امور خارجة عنه . اما طلب موالف او هرب مخالف

(*) ولم يذكر المؤلف الوجه الثاني هنا الا انه سيأتي 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 ، وحيث ان تحرك واذا تحرك بالعرض. فلا بد ان 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 اعني 5 مفارقا للفلك كما اقتضته القسمة، فقد تبرهن ان محرك الفلك الاول ان كانت حركته سرمدية دائمة، يلزم ان يكون لا جسمًا 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، اعني 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 ودّي هذا النظر بالبرهان ان الفلك محال ان يحرك⁽⁹⁹⁾ ذاته حركة سرمدية. وان السبب الاول في تحريكه ليس هو 15 جسمًا⁽¹⁰⁰⁾ ولا قوة في جسم، وانه واحد لا يتغير لان 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 الشيين على انفراده خارجا عن ذلك الشيء المركب، لزم وجود الآخر ضرورة خارجا ايضا عن ذلك الشيء المركب لانه، لو كان 20 وجودهما يقتضي 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 السكنجيين 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) الالاه ، ت ، الاله : ج [هذا 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 : انا نجد اشياء كثيرة مركبة من محرك و متحرك يعني انها تحرك
غيرها و تتحرك من غيرها حين ما تحرك. وذلك يبين بالمتوسطات (103)
في التحريك كلها ، و نجد 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 في البرهان المتقدم .

نظر ثالث فلسفي في هذا المعنى ما نحوذ من كلام ارسطو؛ وان كان جاء
به في غرض اخر، وهذا ترتيب القول. لاشك ان ثم امورا (104) موجودة ،
وهي هذه الموجودات المدركة (105) حسا ولا يخلو الامر من ثلاثة اقسام
10 وهي قسمة ضرورية: وهي 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 لانا نشاهد موجودات كثيرة كائنة
فاسدة .

15 واما القسم الثاني فهو ايضا محال. وبيانه لانه ان كان كل موجود واقعا تحت
الكون والفساد فالموجودات | كلها، كل واحد منها يمكن الفساد والممكن (٢٢٩-ب) ج
في النوع لابد ضرورة من وقوعه كما علمت ، فيلزم انها تفسد اعني
الموجودات كلها ، واذا فسدت كلها، محال ان يوجد شيء، لان لم يبق من
يوجد شيئا (106). ولذلك يلزم ان لا يكون شيء موجود بتة. 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) - بالمتوسطات : ت ، كالمتوسطات : ج (104) امورا : ج ، امور : ت

(105) المدركة ت ، المدركات ج (106) شيئا . ت ، شيء : 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 (107) واجب الوجود
باعتبار ذاته، ولولاه لما كان ثم موجود اصلا، لا كائن فاسد ولا ما ليس
بكائن ولا فاسد، ان كان ثم شيء يوجد هكذا. كما يقول ارسطو اعني
ان لا يكون كائنا ولا فاسدا لكونه معلولا بعلة واجبة الوجود. وهذا برهان
لا شك فيه ولا مدافعة (108) ولا منازعة الا لمن يجهل طريق البرهان.

تم نقول : إن كل واجب الوجود باعتبار ذاته ، يلزم ضرورة ان
لا يكون لوجوده سبب كما ذكر في المقدمة العشرين (109) ، 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 (110) 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 لاثنين لان يكون نوع وجوب الوجود معنى زائدا (111) على (ج)
كل واحد منها. فلا يكون واحد منها واجب الوجود بذاته لقط ، 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
ولا ضد. علة ذلك كله البساطة المحضة ، والكمال المحض الذي لا يفضل
عنه شيء خارجا (112) عن ذاته من نوعه. وعدم العلة والسبب من كل جهة
فلا مشاركة اصلا.

(107) موجودا : ج ، موجود : ت ، (108) مدفع : ت ، مداقمة : ج (109) العشرين :
ت ، العشرينية : ج (110) موجودا : ج ، موجود : ت (111) - زائدا : ت ، زائد : ج
(112) خارجا : ت ، خارج : ج

نظر رابع فلسفي ايضا . معلوم أنا نرى 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 . وبين هو ايضا ان ذلك المخرج كان مخرجا بالقوة ثم صار مخرجا بالفعل . وعلته كونه كان بالقوة اما لما منع من نفسه ، 5 او لنسبة ما كانت مرتفعة بينه وبين ما اخرجته . فلما حصلت تلك النسبة اخرج بالفعل ، وكل واحد من هذين يقتضي مخرجا او مزبلا عائقا⁽¹¹³⁾ ضرورة . وهكذا يلزم ان يقال في المخرج الثاني او مزبل 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 الوجدانية ؛ 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 سببا اوليا⁽¹¹⁷⁾ ، ولا لازم الوجود باعتبار ذاته ، بل كل واحد منهما ذو اسباب كما بين في التاسعة عشرة . وان كان معنى التباين موجودا في احدهما ، فذلك الذي فيه المعنيان غير واجب (٢٣٠ - ١) ج الوجود بذاته .

(113) - مزبل عائق : ت ، مزبلا عائقا : ج (114) طريق : ت ، طرق : ج (115) الالهان : ت ، الهين : ج (116) اخر ضرورة : ت ، ضرورة اخر : ج (117) اول : 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) م الموجب لان يفعل هذا او يبطل هذا؟ وان كان الزمان الذي يفعل | فيه احدهما يمتنع على الاخر ان يفعل فيه. 10

فثم سبب اخر هو الذي اوجب امكان الفعل لهذا وامتناعه على هذا. اذ و الزمان 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 مفتقر 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 اللزوم | فقد بان لك ايضا بهذا الطريق⁽¹²²⁾ ان كون (١٠-ب) م الموجود كله واحدا، دلنا على ان موجدته 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. ويبين هو جدا ان كل جسم قابل للانقسام، وله ابعاد فهو محل للاعراض بلا شك. فليس الجسم واحدا لامن جهة انقسامه، ولا من جهة تركيبه، اعنى 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 فوجدته 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 نفي⁽¹²³⁾ الجسمانية واثبات 25 الوجدانية بالطرق الفلسفية.

(122) - بهذا الطريق : ت ، بهذين الطريقين ج

(123) - نفي : ت ، في تبين نفي : ج ن

وقد حسن عندي ان اتم اراء الفلاسفة وابين دلائلهم في وجود العقول المفارقة وابين مطابقة ذلك لقواعد شريعتنا اعني وجود الملائكة واتم الغرض. وبعد ذلك ارجع لما وعدت به من الاستدلال على حدث (٢٣٠- ب) ج العالم. اذ اكبر دلائلنا على ذلك لا تصح | ولا تتبين الا بعد معرفة وجود العقول المفارقة. وكيف استدل على وجودها، ولا بد قبل ذلك كله من تقديم 5 مقدمة هي سراج منير لخفايا هذه المقدمة بجملتها ما تقدم من فصولها وما يتاخر وهي هذه المقدمة.

مقدمة : اعلم ان مقالتي هذه ، ما كان قصدي بها ان اؤلف شيئاً في العلم الطبيعي او الخاص معاني العلم الالهي على بعض مذاهب ، او ابرهن (١١- ب) م ما تبرهن منها ، ولا كان قصدي فيها | ان الخاص واقتضب هيئة الافلاك ، 10 ولا ان اخبر بعددها. اذ الكتب المؤلفة في جميع ذلك كافية. وان لم تكن كفاية في غرض من الاغراض ، فليس الذي 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 التي هي اعلى من 15 افهام الجمهور.

فلذلك ينبغي لك اذا رأيتني اتكلم في اثبات العقول المفارقة وفي عددها او في عدد الافلاك وفي اسباب حركاتها ، او في تحقيق معنى المادة والصورة ، او في معنى الفيض الالهي ، ونحو هذه المعاني فلا تظن او يخطر ببالك اني انما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفي فقط ، اذ تلك المعاني 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 الذي 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 الالاه. فكل فصل تجدني اتكلم (126) فيه في تبين

(124) مشكل : ت ، مشكلا : ج (125) : ا ، معش ، براشيت ودمش مركبه : ت ج
(126) ، اتكلم : ج ، نتكلم : ت

امر قد برهن في العلم الطبيعي. او امر تبرهن في العلم الالاهي؛ او تبين انه اولي (127) ما يعتقد، او امر يتعلق بما تبين في التعاليم.

فاعلم انه مفتاح ضرورة لفهم شيء من كتب النبوة | اعني من امثالها (١٢-١) م
واسرارها ومن اجل ذلك ذكرته وبيته 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 ناشبناه.

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 بين في «التاويلات» (128) المشهورة التي
لا شك انها للحكماء (129) كما سابقين. 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 بين عند التأمل. وانما يوهم السامع ان
هذا امر عسير الإدراك 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) اولي : ت ج ، اول : ن (128) : ا ، المدرشوت : ت ج (129) للحكماء : ا ،
للحكيم : 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 5 طبيعة او من اجل تصور اعنى بقولى هنا طبيعة قصود المؤلف والمهرب 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 لمهرب 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 او للهرب من شئ ولا يمكن حصول ذلك ابدا ، فصارت الحركة عبثا . فهذه الحركة الدورية | اذن انما هى بتصور ما يقضى له ذلك التصور أن (١-١١) م
- يتحرك هكذا ، ولا يكون تصور الا | بعقل . فالفلك اذن ذو عقل . وليس 15 كل من له عقل يتصور به معنى ما ، 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 20 ضرورة لذلك المعنى الذى تصورته . وحينئذ تتحرك لتحصيل ما تصورته . 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 ج ، حركه . ت (133) هذا فى : ت ، هذا ايضا . ن ، هـ [والباقي مسوح] : ج (134) معانى ت ، معانيا : ج

لذلك المعنى المتصور ، فيلزم ايضا من هذا ان يكون الفلك له اشتياق لما
تصوره ، وهو الشيء المعشوق وهو الاله تعالى اسمه. وبهذه الجهة قال:
يحرك الاله الفلك اعني بكون الفلك يشتاق التشبه بما ادرك وهو ذلك
المعنى المتصور الذي هو في غاية البساطة ولا تغير فيه اصلا ، ولا تجدد
5 حالة ، والخير منه فائض دائما ، ولا يمكن ذلك للفلك من حيث هو جسم
الا ان يكون فعله حركة دور لاغير . فان هذا غاية ما يمكن في الجسم ان
يدوم فعله عليه وهي ابسط حركة تكون للجسم ولا يكون في ذاته تغير ولا
في 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 الذي تصورته هذا الفلك حتى تحرك الحركة السريعة في يوم واحد غير
المعنى الذي تصورته هذا الفلك الذي تحرك حركة واحدة في ثلاثين (135)
سنة. فقطع قطعا ان ثم عقولا (136) مفارقة على عدد الافلاك. كل فلك منها
15 يشتاق ذلك العقل الذي هو مبدؤه وهو محرك 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 يُظن
في زمانه ان الافلاك خمسون فقال ارسطو: ان كان الامر كذلك ، فالعقول
المفارقة خمسون ، لان كانت التعاليم في زمانه قليلة ، وما كانت كمات. وكانوا
20 يظنون ان كل حركة تحتاج فلكا ، ولم يعلموا ان من ميل الفلك الواحد
تحدث (137) حركات مرثية كثيرة ، كانك قلت حركة الطول و حركة الميل
والحركة المرثية ايضا عند دائرة الافق في سعة المشارق (138) والمغارب ،
وليس هذا غرضنا ونرجع لما (139) كنا فيه.

اما قول المتأخرين من الفلاسفة ان العقول المفارقة عشرة لانهم عدوا
25 الاكر المكوبة والمحيط وان كان في بعض تلك الأكر عدة افلاك والأكر

(135) ثلاثين . ت ، الثلاثين - (136) عقول ت ، عقولا . ج (137) تحدث : ت ،
تحرك ج (138) المشارق ت ج ، الافاق ن (139) لما ت ، الى م ج

(١٤-١) م في عددهم تسع المحيط بالكل. وفلك الكواكب الثابتة و افلاك السبعة كواكب والعقل العاشر هو العقل الفعال الذي دل⁽¹⁴⁰⁾ عليه خروج عقولنا من القوة الى الفعل، و حصول صور الموجودات الكائنة الفاسدة بعد ان لم تكن في موادها الا بالقوة.

- 5 وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فله ضرورة مخرج خارج⁽¹⁴¹⁾ 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، وما¹⁰ تركب منها نسبة كل عقل مفارق الخصيص بكل فلك⁽¹⁴²⁾ 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.¹⁵ فكما انه يحرق⁽¹⁴³⁾ بواسطة النار، والنار تتحرك بواسطة حركة الفلك، والفلك ايضا يتحرك بواسطة عقل مفارق، وتكون العقول هي الملائكة المقربون الذين⁽¹⁴⁴⁾ بواسطتهم تتحرك الافلاك.

- (١٤-ب) م ولما كانت المفارقة لا يمكن فيها تعدد بوجه من جهة | اختلاف ذواتها. اذ هي لاجسم، لزم بحسب ذلك ان يكون الآلاه⁽¹⁴⁵⁾ تعالى | عنده²⁰ هو الذي اوجد العقل الاول الذي ذلك العقل محرك الفلك الاول على الجهة التي بينا. والعقل الذي يحرك الفلك الثاني انما علته ومبدؤه العقل الاول. وهكذا حتى يكون العقل الذي يحرك الفلك الذي يلينا، هو علة

(140) دل : ت، يدل : ج (141)، خارج : ج، خارجا : ت (142) بكل فلك : ت ج، بالفلك، ن (143) يحرق : ت، يحرك : ج (144) المقربون الذين : ت، المقربين التي : ج (145) الآلاه : ت، الله : ج

العقل الفعال، ومبدؤه، وعنده ينتهى وجود المفارقة، كما أن الاجسام ايضا
تبتدىء من الفلك الاعلى وتنتهى عند الاسطقات وما تركب منها. ولا يصح
ان يكون العقل المحرك للفلك الاعلى هو الواجب الوجود اذ شارك العقول
الأخرى فى معنى واحد وهو تحريك الاجسام، وبإين كل واحد الآخر بمعنى،
5 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 فى كتب تباعه.

فيكون حاصل كلامه كله ان الأفلاك كلها اجسام حية ذات نفس
وعقل تتصور، وتدرک الاله، وتدرک مبادئها. وان فى الوجود عقولا⁽¹⁴⁷⁾
10 مفارقة لا فى جسم اضلا، كلها فائضة عن الله تعالى وهى الوسائط
بين الله⁽¹⁴⁸⁾ وبين هذه الاجسام كلها. وها انا ابين لك ما فى شريعتنا من
مطابقة هذه الاراء وما فيها من مخالفتها فى فصول تاتى:

(١٠ - ١) م

فصل ٥ [٥]

اما الافلاك حية ناطقة، اعنى مدركة، فهذا حق يقين ايضا من جهة
15 الشريعة، وانها ليست اجساما ميتة كالنار والعرض، كما⁽¹⁴⁹⁾ ظن الجاهل بل
هى كما قالت الفلاسفة حيوانات مطيعة لربها تسبحه وتمجده اى تسبيح
واى تمجيد قال: السماوات تنطقُ بمجد الله الخ⁽¹⁵⁰⁾. وما أبعد عن تصور
الحق من ظن ان هذه لسان الحال، وذلك ان لغة الكلام والإخبار⁽¹⁵¹⁾
لم⁽¹⁵²⁾ توقعها العبرانية معا الاعلى ذى عقل. والدليل الواضح على كونه
20 يصف حالها فى ذاتها اعنى حال الافلاك لا حال اعتبار الناس بها قوله:
« ليس قول ولا كلام لا يسمع به صوتهم »⁽¹⁵³⁾.

(146) - ذامنين : ت ، بمنيين : ج (147) عقول : ت ، عقولا : ج (148) الله : ت ،
الاله : ج (149) كما : ت ، كلها : ج (150) : ع [المزمور ١٩ / ٢] ، هشم مسفرم
كبودال و معشه يدين محيد هر قيع : 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 وتخبى بعجائبه بلا كلام شفة ولسان وهو الصحيح. لان الذى يسبح بالكلام انما يخبر بما تصور. ونفس ذلك التصور هو التسبيح الحقيقى. اما اللفظ به فهو لتعليم الغير اوليين عن نفسه انه ادرك قد قال : تكلموا فى قلوبكم على مضاجعكم وكونوا ساكتين سِلاَه⁽¹⁵⁴⁾، كما بينا⁽¹⁵⁵⁾. وهذا دليل شرعى لا ينكره 5
- 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 «المِدرَشوت» فى قوله. وجند السماء يسجد لك⁽¹⁵⁹⁾ وفى قوله: اذ كانت الكواكب ترم جميعا وكل نبي الله يهتفون⁽¹⁶⁰⁾ وهذا فى كلامهم كثير. وفى «براشيت ربه»⁽¹⁶¹⁾ قالوا فى قوله تعالى : 10 وكانت الارض خربة وخالية⁽¹⁶²⁾ قالوا : خراب وخبواء⁽¹⁶³⁾ يعنى تتوايل وتتصور على سوء قسمها اعنى الارض قالت انا وهى خلقتنا معا⁽¹⁶⁴⁾ يعنى الارض والسموات : العليون 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 15 مدركا متصورا مطابق لا قاويل انبيائنا وحملة 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 [المزمور ٤ / ٥] ، امر و بلبب حل مش كبكم و دوموسله : ت ج (155) الجزء الاول الفصل ٥ ، ٦٤ (156) : ا ، الحكيم : ت ج (157) عليهم السلام : ج ، - : ت (158) : ا ، بركت هيرج : ت ج (159) : ع [نحميا ٩ / ٦] ، وصبا هشميم لك مشتحويم : ت ج (160) : ع [ايوب ٢٨ / ٢] برون و حد كوكبي بقر و يريعو كل بنى الهيم : ت ج (161) الفصل الثانى (162) : ع [التكوين ١ / ٢] ، و هارص هيته تهو و بهو : ت ج (163) : ا ، توهاو بوها : ت ج (164) : ا ، امره انى وهن نبر او كاحت : ت ج (165) : ا ، هعليونيم حيم و هتحتونيم 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⁾ يعني انه جعلها واسعة

لتدبير الخلق لان تعبد وقال ببيان : ولتحكم على النهار والليل وتفصل
بين النخ⁽¹⁷⁰⁾. ومعنى الحكم⁽¹⁷¹⁾ الاستيلاء بالتدبير وهو معنى زائد على

5 معنى الضوء والظلام الذي هو علة الكون والفساد القريبة لان معنى
 الضوء والظلام هو المعقول عنه : ولتفصل بين النور وبين الظلام⁽¹⁷²⁾.

ومحال ان يكون المدبر لامرما لا يعلم ذلك الأمر الذي يدبره ، اذا علم
 حقيقة التدبير على ما ذا تقع هنا. وسنبسط في هذا المعنى قولاً اخر.

م (١ - ١٦)

فصل و [٦]

10 اما ان الملائكة موجودون فهذا مما لا يحتاج ان يؤتى عليه بدليل شرعي،
 لان التوراة قد نصت ذلك في عدة مواضع. وقد علمت ان الآلهة⁽¹⁷³⁾

اسم الحكماء⁽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 (١ - ٢٣٢) ج

15 الآلهة⁽¹⁷⁸⁾ يعني اله الملائكة، ورب الارباب⁽¹⁷⁹⁾ سيد الافلاك والكواكب

التي هي 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 :

الهكم⁽¹⁸²⁾ يعم⁽¹⁸³⁾ كل نوع الانسان. رئيسه ومرؤسه. ولا يمكن ان يكون

(169) : ع [التثنية ٤ / ١٩] ، اشرح خلق الله اوتتم لكل هميم : ت ج (170) : ع
 [التكوين ١ / ١٨] ، ولمثل بيوم و بليله و لهديل كو : ت ج (171) : ا ، المشيه :
 ت ج (172) : ع [التكوين ١ / ١٨] ، و لهديل بين هاوروبين هحشك : ت ج 173 : ا ،
 الهيم : ت ج (174) الحكماء : ت ، الحاكم : ج (175) : ع [الخروج ٩ / ٢٢] ، هه هالهيم
 يبا دبرشنيهم : ت ج (176) لللاه : ت ، والاله : ج (177) - : ع [الخروج ١٠ / ١٧] :
 ت ، كى الله الهيم : ت ج (178) هو الهى هالهيم : ت ج (179) : ا ، ادن هادينم : ت ج
 (180) : ا ، ادونيم : ت ج (181) : ا ، الهيم وا دوينم : ت ج (182) : ا ، الهيكم :
 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 اعنى الملائكة وسيد الافلاك. وقد تقدم لنا في هذه المقالة فصل (184) في تبين ان الملائكة ليست اجساما (185). فهذا ايضا هو الذى 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 الذى 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 الذى 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 ان الاسطقسات تسمى ايضا ملائكة (193): الصانع ملائكته ارواحا وخذ امه 15 لهيب نار (194).

وسيبين لك ان الملك يقال على الرسول من الناس : ووجه يعقوب رسلاً (195). ويقال على النبي : وصعد ملك الرب من الجبل الى

(184) - الجزء الازل ، الفصل ٤٩ (185) اجساما : ت ، اجسام : ج (187) : ا ، ملاكيم : ت ج (188) : ا ، على يدى ملاك : ت ج (189) : ا ، ملاك : ت ج (190) - ناطق : ت ، ناطقة : ج (191) : ع [دانيال ٢٢/٦] ، الهى شلح ملاكيه وسجرفوم اريحا ولا حبلونى : ت ج (192) : ا ، اتون : ت ج (193) : ا ، ملاكيم : ت ج (194) : ع [المزمور ١٠٣ / ٤] ، عوشه ملاكيو روحوث مشريتو اش لوهط : ت ج (195) : ع [التكوين ٣ / ٢٢] ، ويشلح يعقب ملاكيم : ت ج

- موضع الباكين⁽¹⁹⁶⁾، وبعث ملكا واخرجنا من مصر⁽¹⁹⁷⁾. ويقال على العقول المفارقة التي تظهر للانبيا بمرآى النبوة. ويقال على القوى الحيوانية كما نبين. وكلامنا هنا انما هو في الملائكة: الذين هم عقول مفارقة. فان شريدتنا لا تنكر كونه تعالى يدبر هذا الوجود بوساطة الملائكة⁽¹⁹⁹⁾. نص الحكماء⁽²⁰⁰⁾ في قول التوراة: نصنع الانسان على صورتنا⁽²⁰¹⁾ وقوله: 5 هلم وقواه نهبط⁽²⁰²⁾» الذي ذلك لسان كثيرين⁽²⁰³⁾ قالوا: كأنه تعالى وتقدس لا يصنع شيئا دون ان يتأمل الحشم، فوق⁽²⁰⁴⁾ واعجب من قولهم: ينظر⁽²⁰⁵⁾ فانه بهذا النص بعينه يقول افلاطون فان الله ينظر في عالم العقول | (١٧ - ١) م فيفيض عنه الوجود. وفي مواضع قالوا هكذا مطلقا⁽²⁰⁶⁾ تبارك وتعالى 10 لا يصنع شئا دون ان يستشير الحشم فوق⁽²⁰⁷⁾ وقامليا هو العسكر في لغة يونان. وفي «براشيت ربه» ايضا قيل وفي «مدرش الجامعة»: ما قد فعل آنفأ⁽²⁰⁸⁾. وقيل انه لم يفعل ولكن فعلوا (يعنى) كأنه هو ومحكمته قدر كل عضولك ووضع في موضعه حيث قيل⁽²⁰⁹⁾: انه فطرك وابدعك⁽²¹⁰⁾. وفي «براشيت ربه» ايضا قالوا اينما قيل والرب [القصد منه] هو 15 ومحكمته⁽²¹¹⁾.

(196) : ع [القضاة ٢ / ١] : و يعل ملاك الله من هبوكيم : ت ج (197) : ع [العدد ١٦/٢٠] ، ويشلح ملاك ويوصيانو بمصرم : ت ج (198) : ا ، بهراه 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] ، هبه نرده : ت ج (203) : ا ، لشون ربيم : ت ج (204) : ا ، كيبكول شاين هقبه لموشه دبر حد شمتكل بفيليا شلمعه : ت ج (205) : ا ، مستكل : ت ج (206) مطلقا : ت ، مطلق : ج (207) هذا النقل غير معروف المصدر. انظر ماياتي من الملاحظة كما اشارت ر اليه : بنهس [اين هقبه عوسه دبر عدشتملك بفمليه شل معله : ت ج [التلمود البابيل ، سنهدين ٣٨ ، والتلمود الير و شلمى ، سنهدين ٢] (208) : ع [الجامعة ٢ / ١٢] ، مدرش قهلت ات اشركبر عشهو : ت ج (209) : ا ، عشهو لا نامركن الالمشوهو بيكول هوا و بيت دينو نموعل كل ابروار شكك هوا و هوشيبو اوتوعل كئوشنار هوا : ت ج (210) : ع [الثنية ٢٢ / ٦] ، عشك و يكوتيك : ت ج (211) : ا ، بر اشيت ربه ، الفصل ، ٥١ . كل مقوم شنارالله والله هوا و بيت دينو : ت ج

- و ليس القصد بهذه النصوص كلها ما يظنه (212) الجهال بان ثم
 كلاما (213) [له] تعالى او فكرة اوروية 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) عمى الجهل وما اضره! لو قلت لرجل من
 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 باسره ويرى كله ممكنا في حق الله.
- 5
 10 اما اذا قلت له ان الله جعل في المني قوة وصورة تشكل هذه الاعضاء
 وتخططها وهي الملاك او ان الصور كلها من فعل العقل الفعال وهو الملاك
 (١٧-ب) م 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 بالحكمة (218) عليهم السلام (219)
- 15 لمن هو حكيم (220) ان كل قوة من القوى البدنية ملك. ناهيك القوى
 (٢٣٢-ب) ج المبتوثة في العالم | وان كل قوة لها فعل ما واحد مخصوص، ولا يكون لها
 فعلا (221) في « براشيت ربه » : انه قد علم ان ملكا واحدا لا يؤدي
 رسالتين ولا الملكان يؤديان رسالة واحدة (222). وهذه هي حال جميع
 القوى ومما يؤكد عندك كون القوى الشخصية الطبيعية والنفسانية تسمى
 ملائكة (223)
- 20

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 (**) لاعبجه : ت، اعبجه : 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، : زل : ت (220) : ا، حكم : ت ج (221) فعلا : ت،
 فعلا : ج (222) : ا، الفصل ٥٥، تن اين ملاك عوشه شق شليحوت ولا شق ملاكيم عوشين
 شليحوت احت : ت ج (223) : ا، ملاكيم : 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 فهى الملك المامور على الشئ نفسه⁽²²⁸⁾ ونص
«مدرش الجامعة»: عندما ينام الرجل تتكلم نفسه مع الملك | والملك (١-١٨) م
مع الكروب⁽²²⁹⁾.

فقد صرحوا لمن يفهم ويعقل بان⁽²³⁰⁾ القوة المتخيلة ايضا تسمى
15 ملكا⁽²³¹⁾ وان العقل- يتسمى كروبا⁽²³²⁾. فما احسن هذا لمن يعلم وما
اسمجه عند الجهال. اما كون كل صورة يُرى فيها الملك فهى بِمِثْرَاى
النبوة⁽²³³⁾. فقد قلنا فى 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 هقبه بورى كت شللاكيم و او مريم لفنيو شيمه وهو
لكين لمن: ت ج (225): ١، جيم وقيميم: ت ج (226): ١، يهوده وتمر امر يوحنا
يقش لعيور ورمين لو هقبه ملاك شهوا ممونه هل هتاوه: ت ج (227): ١، ملاك شهو ممونه هل
كك وكك: ت ج (228): ١، ملاك همونه هل اوتود بر: ت ج (229): ١، بشعه شادم يش
نفسو او مرت لملاك و او مر ملاك لكروب: ت ج [١٠، ٣٠] (230) بان: ت، وان: ج
(231): ١، ملاك: ت ج (232): ١، كروب: ت ج (233): ١، بمراه هنبواه: ت ج
(234): انت: ت ج، انك: ن (235): ع [التكوين ١٨/٢]، وهنه شلشه انشيم: ت ج

مهول مبهت قال . ومنتظره كمنظر ملك الله مرهب جدا (236) . ومهم من يراه تارا : فتجلى له ملك الرب في لبيب من نار (237) وهناك قيل (238) بما ان ابراهيم كان عظيما في القوة ظهر وا له في صورة الانسان ، وبما ان لوطا كان ضعيف القوة ظهوروا له على صورة الملائكة (238) . وهذا سر

5 نبوى عظيم وسيقع الكلام في النبوة بما يليق

وهناك قيل يسمعون رجالا قبل اتمام رسالتهم وبعد اداها يمنحون

رتب الملائكة (239) . فتأمل كيف بين 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 ،

10 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 وستسمع رأيه ورأى الشريعة الحاققة في حدوث العالم .

15

فصل ز [٧]

(١٨ - ب) م

قد بينا اشتراك اسم ملاك وانه يعم العقول والافلاك والاسطقسات ، لان كلها منفذة امرأ (243) لكن لا تظن ان الافلاك او العقل بمنزلة سائر القوى الجسمانية التى هي طبيعية (244) ، ولا تدرك فعلها بل الافلاك والعقول

(236) : ع [القضاة ١٣ / ٦] ومرا هو كراه ملاك هالميم نورا ماد : ت ج (237) : ع [الخروج ٢ / ٣] ، ملاك الله اليو بلبت اش [+ متوك هسنه : ج] : جت (238) : ا براشيت ربه ، الفصل ٥٠ ، ابراهم شبيه كحو [يفه ندمولو كدموت انشيم لوط شبيه كحو : - ح] رع ندمولو كدموت ملاكيم : ت ج (239) : ا ، عدشلا عشو شليحوتن انشيم ومشعشو شليحوتن لبشوملاكوت : ت ج (240) : ا ، مرآه ملاك : ت ج (241) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (242) يخالفنا : ت : ج ، يخالفوا : ن ، يخالفه : ي (243) امر : ت ، امرأ : ج (244) ، طبيعية : ج ن ، طبيعة : ت

مدركة افعالها ، ومختارة ومدبرة ، لكن ليس مثل اختيارنا ولا تدبيرنا الذي هو كله بامور متجددة . قد نصت التوراة بمعانٍ نبهتنا على ذلك قال الملاك لاوط : 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

5 تعصه . فانه لا يصفح عن جرمكم لان اسمى فيه⁽²⁴⁷⁾ . فهذه كلها تدلك على

ادراكهم لفعالهم وكونهم لهم ارادة واختيار في ما فوض لهم من التدبير كما لنا ارادة في ما فوض لنا واقدرنا⁽²⁴⁸⁾ عليه في اصل كوننا ، غير ان نحن قد نفعل الانقص ، ويتقدم تدبيرنا وفعالنا 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 .

م (١-١٩)

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 :

ان الاجرام الصغيرة التي لدينا اذا تحركت حركة مسرعة سمعت لها قعقة

15 عظيمة وطنينا مزججا⁽²⁵²⁾ . فناهيك اجرام الشمس والقمر والكواكب

على ما هي عليه من العظم والسرعة . وشيعة فيثاغورس كلها تعتقد ان لها

اصواتا⁽⁷⁵³⁾ ملدة مناسبة مع عظيمها كتناسب ألحان الموسيقى ، ولهم 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 اوكل امشوت دبر : ت ج (246) - : ع

[التكوين ١٩ / ١٢] ، هته نشاق فيك جم لدبر هيه : ت ج (247) - : [الخروج ٢٣ / ٢١] ،

هشمر مفنيو وشمع بقلو ال تمر بوكي لانشا لفشمكم : ت ج (248) - اقدرنا : ت ، اقررنا : 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) : ا ، الحكيم : ت ج (255) يوما ، ١ / ٢٢ ، براشيت ربه ٦

(٢٣٣ - ١) ج اما ارسطو | فيأبى هذا ويبين ان لاصوت لها ، انت تجد ذلك في كتابه « في السماء ، فن هناك تفهم 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 رأيم 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. إنما عدوا الكرة الواحدة المشتملة 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 كرة الكواكب كلها كرة واحدة⁽²⁶⁶⁾ اعنى الافلاك التي فيها كواكب وعدّ كرة الفلك المحيط الذى لا كوكب فيه كرة ثانية فتمال: هما فلكان⁽²⁶⁷⁾ وانا اقدم لك مقدمة يحتاج اليها في غرض قصده في هذا الفصل وهى هذه.

اعلم ان فلك الزهرة وعطارد مختلف فيها بين الأوائل من اهل التعاليم هل هما فوق الشمس او تحت الشمس لان ليس ثم برهان دلنا على

(256) : ا ، ز. ل : ت ، - ج (257) الافلاك : ج ، - : ت (258) : ا ، ج لجل قبوع ومزلوت حوزرين : ت ج (259) : حكماء : ج ، حكمى : ت (260) : ا ، اموت هموم : ت ج (261) : ا ، ونصحو حكمى اموت هموم : ت ، - : ج (262) - على رأيم في هذه . . . وهذا : ت ، وهذا : ج (263) لم : ج ، لا : ت (264) : ا ، [حجيجه ١٢ ب] ، شنى رقييم هم : ت ج (265) : ع [الثنية ١٠/١٤] ، شهنن لله الهيك هشيم وشنى هشيم : ت ج (266) كرة واحدة : ت ج ن ، اكر : ي ، كرة : ز (267) : ا ، شنى رقييم هم : ت ج

رنية هاتين الكرتين ، وكان مذهب الأقدمين كلهم يقولون⁽²⁶⁸⁾ : ان كرتي الزهرة و عطارد فوق الشمس. فاعلم هذا⁽⁹⁶⁹⁾ وحصلته جدا. ثم جاء بطلميوس 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 وبيّنوا

5 بحسب مقدمات بطلميوس ان الزهرة و عطارد فوق الشمس وقد | الف (٢٠ - ١) م

في ذلك ابن افلح الاشبيلي الذي اجتمعت بولده ، كتابا مشهورا ثم تامل هذا المعنى الفيلسوف الفاضل ابوبكر بن الصائغ الذي قرأت على احد تلاميذه و اظهر وجوه استدلال قد نسخناها عنه ، يبعد بها ان تكون الزهرة و عطارد

10 فوق الشمس لكن ذلك الذي ذكره ابوبكر هو دليل استبعاد ذلك ، لا دليل منعه.

وبالجملة⁽²⁷²⁾ كان الامر كذلك او لم يكن ، فان الاوائل كلهم كانوا يرتبون الزهرة و عطارد فوق الشمس . فلذلك كانوا يعدّون⁽²⁷³⁾ الأكر

خمساً⁽²⁷⁴⁾ : كرة القمر التي تليها بلاشك ، و كرة الشمس التي هي فوقها

15 ضرورة ، و كرة الخمسة كواكب المتحيرة و كرة الكواكب الثابتة ، و الفلك المحيط بالكل الذي لا كوكب فيه ، فتكون عدد الأكر المصوّرة اعنى كُرّات الصور التي فيها كواكب ، لان هكذا كانوا⁽²⁷⁵⁾ الاقدمون يسمون الكواكب صورا ، كما هو مشهور في كتبهم ، يكون عددها اربع أكر : كرة الكواكب الثابتة ، و كرة الكواكب المتحيرة الخمسة ، و كرة الشمس ،

20 و كرة القمر. و فوقها كلها فلك واحد اجرد لا كوكب فيه. وهذا العدد هو عندي اصل 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) جاءوا : ت ، جاء : ج [نسخة ت جاءت على قول : « اكلوني البراغيث » في اللغة العربية ولكنها هي قاعدة معتادة في العبرية كما سنشير اليها في التقديم] (272) و بالجملة : ت ج ، بالجملة : ن (273) يمدون : ت ، يدهون : ج (274) خمساً : ت ، خمس : ج (275) كانوا : ت ، كان : ج

بيان ، لكنى وجدت في اقاويل الفلاسفة وكلام الحكماء ⁽²⁷⁶⁾ ما ينتهى عليه وهانا اذكره في هذا الفصل واين المعنى.

(٢٠ - ب) م

فصل ي [١٠]

- 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 تجدد الحكماء ⁽²⁷⁶⁾ عليهم السلام ⁽²⁷⁷⁾ يقولون ليس لك اى عشب تحت مالا نجم له ، الفلك يقرع عليه ويخبره ان يكبر . ولذلك قيل ⁽²⁷⁸⁾ هل علمت أحكام السموات ام جعلت لها سلطانا على الارض ⁽²⁷⁹⁾ . و « مزل » [النجم] يسمون ايضا الكوكب ⁽²⁸⁰⁾ . تجدد ذلك بينا في اول « براشيت ربه » هناك قالوا : يوجد 10 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 الجسم الواحد . اذ الوجود كله شخص واحد كما ذكرنا . وكذلك ذكرت 15 | الفلاسفة ان للقمر قوة زائدة وخصوصية باسطقس الماء ، دليل ذلك زيادة البحور والأنهار بزيادة 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 عشب وعشب مالمطه شاين لومزل رقيق مكه اوتو و اوامر لوجداول شن : ت ج (279) : ع [ايوب ٢٣/٢٨] ، هيدعت حقوت شميم ام تشيم شطر وبارص : ت ج (280) الكواكب : ج (281) : ا ، يش مزل شهوا جومر هلوكو لشاشيم يوم ويش مزل شهو جومر هلو كواشليم شه : ت ج [براشيت ربه] (282) سارة . ت (283) الغور -

اما | كون شعاع الشمس يحرك اسطقس النار ، فذلك بين جدا كما (٢١ - ١) م
 تراه من سريان الحرارة في الوجود مع الشمس وغلبة البرد بعدها
 عن موضع او بغيتها عنه. وهذا ايبن من ان يطوّل في ذكره . فخطر
 بيالى لما علمت هذا ان هذه الاربعة المصوّرة مع كونها بجملتها
 5 تفيض قوى منها في جميع المتكونات⁽²⁸⁴⁾. وهى علها فان لكل كرة اسطقس
 من الاربعة اسطقسات ، تلك الكرة مبدأ قوى ذلك الاسطقس خاصة ،
 وهى المحركة له حركة الكون بحركتها ، فتكون كرة القمر محرّكة الماء ،
 وكرة الشمس محرّكة النار ، وكرة بقية⁽²⁸⁵⁾ الكواكب المتحيرة محرّكة
 الهواء ، ولكثرة⁽²⁸⁶⁾ حركتها واختلافها ورجوعها واستقامتها واقامتها
 10 كثر⁽²⁸⁷⁾ تشكل الهواء واختلافه وانقباضه وانبساطه بسرعة ، وكرة
 الكواكب الثابتة محرّكة 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 كريته ونفسه وعقله الذى
 به يتصور كما بينا . والعقل | المفارق الذى هو معشوقه ، فافهم هذا جدا. (٢١ - ب) م
 20 وبيانه ان لولا كون شكله هذا الشكل لما امكن بوجه ان يتحرك حركة
 دورية على الاتصال ، لان لا يمكن اتصال حركة بالعود⁽²⁹¹⁾ الا في حركة
 الدورية فقط. اما الحركة المستقيمة ، ولو كان المتحرك⁽²⁹²⁾ يرجع في تلك
 المسافة بعينها مرات فلا تتصل الحركة ، لان بين كل حركتين متضادتين

(284) : المتكونات : ت ، المتكونات : ج ، (285) باقية : ت ، (286) ولكثرة : ت ،
 لكثرة : ج ، (287) ماكثر : ج ، (288) في 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 و تشوق 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 تصور 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 بقائه، 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⁾ تَنَحُّوْما قَالُوا كَمْ درجة موجودة في السلم؟ اربع⁽²⁹⁶⁾ يعني قوله: كأن سلما متصبية على الارض⁽²⁹⁷⁾ وفي جميع «المدرشوت» يذكر ان اربع مراحل للملائكة⁽²⁹⁸⁾ ويتكرر ذلك.

ورأيت في بعض النسخ⁽²⁹⁹⁾ كم درجة موجودة في السلم؟ سبعة⁽³⁰⁰⁾ ²⁰ لكن النسخ كلها وكل «المدرشوت» مجمعون ان ملائكة الله⁽³⁰¹⁾ الذين رأى

(293) داع: ت، داعي: ج (294) هذه: ت، هذا: ح (295) ١٠، مدراش
رى ت ج (296): ١، كه معلوت هيوبلم اربع: ت (297) ع [التكوين ١٢/٢٨] ،
وهنه سلم مصب ارضه: ت ج (298) ١٠، محنوت شلملا كيم هم ت (299) نسخ -
١ (300) يفرق من 296 «سبعة» [شبع: ت ج] (301) ١٠، ملاكي الهيم ت -

- صاعدين ونازليين⁽³⁰²⁾ 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) ج 5 بِمَرَأَى النبوَة⁽³⁰⁷⁾ لان عرض الملاك الواحد بمَرَأَى النبوَة⁽³⁰⁷⁾ قدر ثلث العالم لقوله : وجسمه كالزبرجد⁽³⁰⁸⁾ فيكون عرض الاربعة علما وثلاثا.
- وفي امثال⁽³⁰⁹⁾ زكريا عند وصفه : باربع عجلات خارجات من بين جبلين والجبلان جبلا نحاس⁽³¹⁰⁾. قال في شرح ذلك : هذه رياح السماء الاربع التي تخرج من الوقوف امام سيد الارض كلها⁽³¹¹⁾، فهي علة 10 كل ما يحدث. واما ذكر النحاس⁽³¹²⁾ وكذلك قوله : النحاس الصقيل⁽²¹³⁾ فلحظ فيه اشتراكا ما واستمع في ذلك تنبيها. واما قولهم ان الملك ثلث العالم وهو قولهم في « براشيت ربه » بهذا النص ان الملك ثلث العالم⁽³¹⁴⁾ فهو بين | جدا. وقد بينا ذلك في تاليفنا الكبير في الفقه⁽³¹⁵⁾ لان المخلوقات (٢٢ - ب) م كلها ثلاثة اقسام : العقول المفارقة وهم الملائكة⁽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 وينجو من بحر الجهل ويرقى الى العليين.⁽³¹⁸⁾ اما من يعجبه ان

(302) : ا ، هوليم و يورديم ، ت ج (303) : ا ، شميم هوليم و شميم يورديم : ت ج (304) : ا ، العوليم : ت ج (305) : ا ، اليورديم : ت ج (306) السلم : ج ، السولم : ت (307) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (308) : ع [دانياال ١٠ / ٦] ، وجويتو كتر شيش : ت ج (309) امثال : ت ، مثال : ج (310) : ع [زكريا ٦ / ١] اربع مركبوت يوصاوت ميين شنى ههريم و ههريم هربي نحشت : ت ج (311) : ع [زكريا ٦ / ٤] ، اربع روحو ت هشميم يوصاوت مهتصب على ادون كل هارض : ت ج (312) : ا ، النحشت : ج ، نحشت : ت (313) : ع [حزقيال ١ / ٧] ، نحشت قلل : ت ج (314) : ا ، شهلاك شليشو شل عولم - ت ج (315) اسس التوراة : ب ٣ (316) : ا ، الملاكيم : ت ج (317) : الافلاك - (318) العليين : ت ج ، طليين : 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]

- 5 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 معدّل النهار وهذا ، ما لا شك فيه . واما⁽³²¹⁾ هل لها فلك خارج المركز او فلك تدوير فلم يتبرهن . وهذا مما لا يبالي به صاحب الهيئة⁽³²²⁾ لان قصد 10 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 ويتوخى⁽³²⁴⁾ مع ذلك ان يقلل الحركات وعدد الافلاك ما يمكن ، لانه مثلا اذا قدرنا ان نفرض هيئة يصح معها المرئى 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 الغرض 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) يتواخى : ت (325) تدوير : ت (326) ان ج ، — : ت (327) علمنا : ج ز ، هولنا : 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
5 هكذا، لما اختلف علينا ترتيبنا في كوننا عددنا فلك الكواكب الثابتة كرة
واحدة، كما انا عددنا خمسة افلاك: الكواكب المتحيرة مع كثرة افلاكها
كرة واحدة. اذ القصد قد فهمته انه انما نعد جملة القوة⁽³³⁰⁾ التي ادركناها
في الوجود ادراكا مجملا من غير مراعاة لتحرير حقيقة العقول والافلاك،
لكن المقصود كله ان الموجودات من دون الباري تعالى تنقسم لثلاثة اقسام: (٢٣-٥) م
10 احدها العقول المقارفة.

والثاني الاجرام الفلكية التي هي موضوعات لصور ثابتة لا تنتقل
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
15 منها مما استفادته خيرات وانوارا⁽³³²⁾ على اجسام الافلاك، ويفيض من
الافلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد بعظيم ما استفادته
من مبادئها.

واعلم ان كل مفيض خيرا ما في هذا الترتيب، فليس وجود ذلك
المفيد وقصده وغايته افادة هذا المستفيد فقط، فانه يلزم من ذلك المحال
20 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
ولا يتخيل هذا عاقل، بل الامر كما اصف. وذلك ان الشيء الكامل

(328) : ع [ايوب ٢٥ / ٢] ، هيش مسفر لجدوديوي : ت ج (329) : ا ،
جدوديوي ت ج (330) القوى ج ن (331) موضوع لموضوع .. الموضوع : ت ج ،
موضع لموضع . الموضوع ن (332) انوارا . ج ، انوار . ت

بنحو ما 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 يعني خلقا كثيرا حتى انه يهب⁽³³³⁾ لشخص اخر قد را⁽³³⁴⁾ يصير به | ذلك 5
الشخص ايضا غنيا. ويفضل عنه ما يعني به شخصا ثالثا. هكذا الامر في الوجود ان الفيض الواصل منه تعالى لايجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول ايضا لايجاد بعضها بعضا الى العقل الفعال ، وعنده انقطع ايجاد المفارقات.

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 اسطقسات حتى انقضى فيها عند نهاية الكون والفساد. وهذه الامور كماها قد بينا انها لا تناقض شيئا مما ذكرته انبياؤنا وحملة شريعتنا لان ملتنا ملة عائلة كاملة⁽³³⁵⁾ كما بين تعالى على يد⁽³³⁶⁾ السيد الذي كملنا. وقال : لا جرم ان هذا الشعب العظيم

هو شعب حكيم فهم⁽³³⁷⁾ لكنه ، لما اتلفت محاسننا شيرار⁽³³⁸⁾ المال

الجاهلية وابدوا حِكْمَتَنَا وتواليفنا واهلكوا علماءنا حتى عدنا جاهلية كما تواعدنا بذنوبنا وقال: فحكمة حكماته تضحل وعقل عقلائه

يفنى⁽³³⁹⁾ ، وخالطناهم ، فتعدت الينا آراؤهم كما تعدت الينا اخلاقهم

وافعالهم ، كما قال في تشابه الاعمال : بل اختلطوا بالامم وتعلموا اعمالهم⁽³⁴⁰⁾ 20

كذلك قال في تعدى آراء الجاهلية الينا: ويعاهدون بني الغرباء⁽³⁴¹⁾ ترجمه

(333) يذهب : ج (334) قدر : ج (335) كاملة : ت ج ، — : ن (336) يد : ت ، يدى : ج (337) : ع [التثنية ٤ / ٦] ، رق عم حكم ونبون هجوى هجول هزه : ت ج (338) شدائد : ج . حكنا : ت ج ، حكنتنا : ن ، حكنا : ي (339) : ع [اشيا ١٤ / ٢٩] ، وابداه حكمت حكيو وبينت نبونيو ستر : ت ج (340) : ع [المزمور ١٠٥ / ٢٥] ، ويطمر بوا يجوم ويلموا مشيم : ت ج (341) : ع [اشيا ٦ / ٢] ، وبيلى نكريم يفيقو : ت ج

يوناتان بن عزياثيل عليه السلام يتشبهون باخلاق الامم⁽³⁴²⁾. فلما نشأنا على اعتياد آراء الجاهلية جاءت هذه الامور الفلسفية كأنها غريبة عن شريعتنا كغرابتها عن آراء الجاهلية | وليس الامر كذلك. واذ قد تكرر (٢٤-ب) في كلامنا ذكر الفيض عن الاله وعن العقول فينبغي ان نبين لك حقيقته اعنى المعنى الذى 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 الذى 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 ، اعنى 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 انتهى لمحدث قديم غير حادث هو الذى 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 تهيؤ المادة⁽³⁴⁵⁾ ان كان الفاعل غير جسم. وهذا التمهيد كله على ما يوجبه النظر الطبيعى من غير التفات الآن لقدم العالم او حدوثه ، اذ ليس هذا غرض هذا الفصل.

وقد تبين في العلم الطبيعى ان كل | جسم يفعل فعلا ما في جسم (٢٥-١) م 20 آخر فلا يفعل فيه الا بان يلقاه او يلقى ما يلقاه ، ان كان ذلك الفاعل انما يفعله⁽³⁴⁶⁾ بوسائط. مثال ذلك ان هذا الجسم الذى احتر 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 ، فعله : ت

- احترت بكون جرم النار لقيه⁽³⁴⁷⁾ او تكون النار اسخنت الهواء والهواء⁽³⁴⁸⁾ المحيط بذلك الجسم اسخنه، فيكون الفاعل القريب لاسخان ذلك الجسم جرم الهواء الساخن⁽³⁴⁹⁾ حتى ان حجر المغناطيس انما يجذب الحديد على بعد بقوة تنبث منه في الهواء الملاقي للحديد. ولذلك لا يجذب على اى بعد اتفق، كما لا تُسَخَّن 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 يذوب 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 10 ما فتغير ذلك البعد. وهذه النسبة هي التى كانت معدومة ثم حدثت. وهكذا نجد اسباب كل ما يحدث في الوجود من حوادث يكون سببها امتزاج الاسطوانات التى هي اجسام فاعلة بعضها في بعض ومنفصلة | بعضها عن بعض اعنى ان سبب حدوثها قرب جسم من جسم او بعد جسم عن جسم.
- اما ما نجده من حوادث ليس هي تابعة لمزاج، وهي الصور كلها، فلا بد لها ايضا من فاعل اعنى معطى الصورة وهو غير جسم لان فاعل 15 الصورة صورة لا في مادة، كما | بين في موضعه. وقد نبهنا على دليل ذلك فيما تقدم⁽³⁵³⁾، ومما يبين لك هذا ايضا ان كل مزاج قابل للزيادة والنقصان وهو يحدث اولا اولا، والصور ليست كذلك. لانها لا تحدث اولا اولا، فلذلك لا حركة فيها، وانما تحدث او تفسد في لآزمان، 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، وهي 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 ، الهوى : ج [في كل ما ذكرهنا]

(349) السخن : ت (350) كالا نسخن ... 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 بعد بين 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 الذي ليس بجسم التي تلك الافعال 5 هي الصور.

فلما كانت آثار العقل المفارق بينة واضحة في الوجود ، وهي 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 عن فعل المفارق بالفيض على جهة التشبيه بعين الماء التي 10 تفيض من كل جهة ، وليست⁽³⁵⁶⁾ لها جهة مخصوصة تستمد منها او تمدّ لغيرها ، بل من جميعها تنبع ولجميع الجهات | تروى القرية منها والبعيدة دائماً. كذلك هذا العقل ليست تصله قوة من جهة ما ومن بُعد ما ولا تصل قوته لغيره ايضاً من جهة مخصوصة ، وعلى بعد مخصوص ولا في وقت دون وقت ، بل فعله دائماً. كل ما⁽³⁵⁷⁾ تهيأ شيئاً قبل ذلك الفعل الموجود على 15 الدوام الذي عبر عنه بالفيض ، كذلك البارئ 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 الذي يُسمى فعله فيضاً وهذه الاسمية 20 اعنى الفيض ، قد اطلقتها العبرانية ايضاً على الله تعالى من اجل التشبيه بعين الماء الفائضة كما ذكرنا. اذ لم يوجد لتشبيهه⁽³⁵⁸⁾ فعل المفارق احسن من هذه العبارة اعنى الفيض اذ لا نقدر 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 ، كلبا ت (358) لتشبيه ت ح ، تشبه : ن

وكما ان الخيال لا يتصور موجودا الاجسام او قوة في جسم. كذلك (359)
لا يتصور الخيال وقوع فعل الا بمباشرة فاعل او على بعد ما. ومن جهة
مخصوصة حتى انه لما صح عند بعض الجمهور كون الاله لاجساماً (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.

ومنهم من يعتقد انه تعالى يامر الشيء بكلام ككلامنا اعنى بحرف
وصوت فينفع ذلك الشيء. كل هذا تبع الخيال الذى هو ايضا يفعل
الشر (361) حقيقة. اذ كل نقيصة نطقية او خلقية، فهى فعل الخيال او تابعة
لفعله. وما هذا غرض الفصل، بل القصد فهم معنى الفيض المقول فى حق
الله وفى حق العقول اعنى الملائكة لكونها غير اجسام. ويقال فى القوى
الفلكية ايضا انها تفيض فى الوجود، ويقال فيض الفلك، وان كانت افعاله
تأتى من جسم. ولذلك تفعل الكواكب ببعده مخصوص، اعنى 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
الاله فهو قوله: تركونى انا ينبوع المياه الحية (362) يعنى (363) فيض الحياة
اى (364) الوجود الذى هو الحياة بلا شك. وكذلك قوله: لان عندك ينبوع
الحياة (365) يريد به فيض الوجود. وكذلك تمام القول وهو قوله: وبنورك
نعين النور (366) هو المعنى بعينه ان بفيض العقل الذى فاض عنك نعقل
فنهتدى ونستدل وندرك العقل، فافهمه. 20

فصل بيج [١٣]

(٢٧-١) م

آراء الناس فى قدم العالم او حدوثه عند كل من اعتقد ان ثم لها
موجودا (367) هى ثلاثة آراء:

(359) كذلك : ت ج ، وكذلك : ن (360) لاجسام : ت ، لاجسم : ج (361) :
ا ، يصره رع : ت ج (362) : ع [ارميا ٢ / ١٣] اوت عزبو مقورم جيم : ت ج
(363) يعنى : ت ، ات الله : ج (364) اى : ت ، او : ج (365) : ع [المزمور ٣٦ / ١٠] ،
كى عمك مقورم جيم : ت ج (366) : ا ، باورك تراه اور : ت ج (367) الها موجودا :
ج ن ، اله موجود : ت

الرأى الاول : وهو رأى كل من اعتقد شريعة سيدنا موسى عليه السلام⁽³⁶⁸⁾ وهو⁽³⁶⁹⁾ ان العالم يجملته اعنى ان كل موجود غير الله تعالى، فالله او جده بعد العدم المحض المطلق وان الله تعالى وحده كان موجودا ولا شئ سواه ، لا ملك ولا فلك ولا كل⁽³⁷⁰⁾ ماداخا الفلك.

5 ثم اوجد كل هذه الموجودات على ما هي عليه بارادته ، ومشيته ، لا من شئ ، وان الزمان نفسه ايضا من جملة المخلوقات . اذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض في 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 لفظه « كان » على زمان . وكذلك كل ما ينجر في الذهن

10 من امتداد وجوده قبل خلق العالم امتدادا لا نهاية له . كل ذلك تقدير زمان او تخيل زمان ، لا حقيقة زمان . اذ الزمان عرض بلا شك ، وهو عندنا من جملة الاعراض المخلوقة كالسواد والبياض . وان لم يكن من نوع الكيفية لكنه بالجملة عرض لازم للحركة كما يبين لمن فهم كلام ارسطو في تبين الزمان وحقيقة وجوده .

15 ونبين هنا معنى | وان كان ليس من عرض 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 في الوجود اولا حقيقة اه ، تجالينوس وغيره ، هو كونه عرضا في عرض لان الاعراض الموجودة في الاجسام وجودا اولا ، كالألوان والطعوم فانها تفهم باول وهلة ، وتتصور معانيها . واما الاعراض التى موضوعاتها اعراض اخر كالبريق في اللون

20 والانحناء والاستدارة في الخط فيخفى امرها جدا ، وبخاصة اذا انضاف لذلك ان يكون العرض الموضوع غير مستقر الحال ، بل في حالة بعد حالة⁽³⁷¹⁾ فيخفى الامرا اكثر ، فاجتمع في الزمان الامران جميعا ، لانه عرض

(368) عليه السلام : ت ، - ، ج (369) وهو : ج ، هو : ت (370) كل ج ، - : ت : (371) بل في .. حالة : ت ج ، يتغير في حالة بمدحالة : ن ، بل هي 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 طرفة عين .

- فهذا مما أوجب خفاء امر الزمان. والقصد انه عندنا شيء مخلوق
 5 مكون كسائر الاعراض والجواهر الحاملة لتلك الاعراض. فلذلك لا يكون
 ايجاد الله العالم في مبدأ زمانى ، اذ الزمان من جملة المخلوقات «فكُنْ» من
 هذا المعنى على تأمل شديد ، لثلاثتك الردود التي لا يحصى عنها لمن
 يجهل هذا. لانه متى اثبتت زمانا قبل العالم لزمك اعتقاد القدم. اذ الزمان
 عرض ، ولا بد له من حامل فيلزم وجود شيء قبل وجود هذا العالم الموجود
 الآن. ومن هذا هو الحرب. فهذا | هو احد الآراء وهو قاعدة شريعة موسى
 10 سيدنا عليه السلام ⁽³⁷³⁾ بلا شك ، وهي 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 لاشيء ،
 ولا يمكن ايضا عندهم ان يفسد شيء الى ، لاشيء ، 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
 20 عندهم بانه قادر على هذا ، كوصفه بانه قادر على الجمع بين الضدين فى آن
 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 عولم : ت ج (375) : ع [التكوين ١٤/٢٢] ، قونه شميم :
 ت ج (376) دون : ج ، ذو : ت (377) عدما محضا : ت

في حقه لكونه لا يوجد الممتنع، اذ للمتنع طبيعة ثابتة ليس هي من فعل فاعل. فلذلك لا يمكن تغييرها. كذلك لا يعجز في حقه اذا لم يقدر ان يوجد شيئا، من لا شيء⁽³⁷⁸⁾. اذ هذا من قبيل الممتنع كلها. فلذلك يعتقدون ان ثم مادة ما موجودة قديمة كقديم الاله، لا يوجد دونها ولا توجد دونه. 5 ولا يعتقدون انها في مرتبته تعالى في الوجود، بل هو سبب وجودها، وهي له مثلا كالطين للفاخراني⁽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 (٢٣٦-١) ج 10 كائنة فاسدة من مادة موجودة، والى مادة موجودة. كذلك السماء تكون وتفسد. وتكونها وفسادها كسائر 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 15 كائنة فاسدة. وهكذا تجد مذهبه مصرّحاً 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 رأي ارسطو وتباعه وشارحي كتبه. وذلك انه يقول بما قاله اهل الفرقة المتقدم ذكرها. وهو انه لا يوجد ذومادة، من لا مادة، اصلاً، 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) للفاخراني: ج (380) او الحديد:

ت. وكالحديد: ج (381) هذا: ت، هو: ج

(٢٩-١) م هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا. وان الشيء الثابت الذى لا يقع تحت الكون والفساد وهو السماء لا يبرح كذلك. وان الزمان والحركة ابديان دائماً، لا كائنان ولا فاسدان. وان الشيء 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 يمتثل، ولا يبطل ولا يتجدد فيه متجدد مما ليس في طبيعته ولا يطرأ فيه طار (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 الراى الثانى اعنى كون السماء كائنة فاسدة، لا فائدة لنا فيه. اذ هم 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 طار : 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 و ابينا ابراهيم ، او من نحوهما ، 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 الفتها لك لعلمي بما حصل عندك. واني⁽³⁹⁴⁾ لا احتاج ان آتى 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 ردد ، او | نشكك⁽³⁹⁶⁾ عليه في شئ منها ، فذلك في حق غيره من كل من خالف (١-٣٠) م قواعد الشريعة اخرى واوكد.

فاقول إن ارسطو يقول : ان الحركة لا كائنة ولا فاسدة يعني الحركة 15 على الاطلاق ، لانه يقول : ان كانت الحركة حدثت ، فكل حادث تتقدمها حركة وهي خروجه للفعل. وحدثه بعد ان لم يكن ، فتكون الحركة اذن موجودة ، وهي الحركة التي بها وجدت هذه الحركة الاخيرة. فالحركة الاولى قديمة ضرورة | او يمر الامر للانهاية. وبجسب 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 ابينو : ت ج (391) يزعم : ت ، يزعم : ج ن (392) قدرنا : ج (393) و تلخيص : ت ج ، - : ن (394) ان : ت ، انا : ج (395) كلاما : ج ، - : ت (396) في ما ردد او نشكك : ت ، فيما نريد نشكك : ج ، فيما نريد ان : ن

طريق ثانية له يقول : المادة الاولى المشتركة للاسطقسات الاربعة
لا كائنة ولا فاسدة ، لانها ⁽³⁹⁷⁾ ان كانت المادة الاولى كائنة فاتها مادة ، منها
تكونت . و يلازم 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 اذلية لا تبيد . وهذا ايضا يوجب قدم العالم . 5

طريق ثالثة له يقول : ان مادة الفلك يجملته ليس فيها شئ من
التضاد لان الحركة الدورية لا ضد لها كما بيّن . وانما التضاد في الحركة
المستقيمة كما برهن . قال : وكل ما يفسد انما سبب فساده ما فيه من التضاد
واذ والفلك لا تضاد ⁽⁴⁰⁰⁾ فيه ، فليس هو فاسدا ⁽⁴⁰¹⁾ وما ليس بفساد فليس
بمتكون ويطلق قضايا وبيئتها . 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 فكّ هذا العويص ،
فقال : الامكان هو عند الفاعل لا في الشئ المنفعل ، 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 ، يبين : ح

لأنها امكانان، لان كل شيء حادث ، امكان حدوثه متقدم عليه. وكذلك
الفاعل الذى اخذته ، كان فيه امكان ان يحدث ما احده قبل ان يحدثه،
فهما امكانان بلا شك. امكان فى المادة ان تكون كذا ، وامكان فى الفاعل
ان يفعل كذا. فهذه امهات الطريق التى يسلكها ارسطو فى | اثبات قدم (٣١ - ١) م
5 العالم من جهة العالم نفسه.

و ثم طرق ايضا ذكرها الذين اتوا بعده، استخرجوها من فلسفته
يثبتون بها قدم العالم من جهة الاله جل اسمه.

10 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
بالفعل . فقد خرج الله من القوة الى الفعل ، ففيه تعالى امكان ما ولا
بد له من مخرج اخرجه من القوة الى الفعل، وهذا ايضا شديد الاشكال،
وهذا هو الذى ينبغى ان يفكر كل عاقل فى حله و اظهار سره.

15 وطريق اخرى قالوا انما يفعل الفاعل فى وقت ولا يفعل فى وقت،
بحسب الموانع او الدواعى الطارئة له وفيه ، فتوجب له الموانع تعطيل
فعل ما ، يريده وتوجب له الدواعى ارادة ما لم يكن يريده من قبل.
واذا كان البارئ جل اسمه لا دواعى له فتوجب تغير (406) مشيئة ولا عوائق
عنده ولا موانع تطراً او نزول، فلا وجه لكونه يفعل فى وقت ولا يفعل
فى وقت بل فعله دائماً كدوامه ، موجود بالفعل.

20 وطريق اخرى : يقولون : افعاله تعالى كاملة جدا ، ليس فيها
شيء من النقص ولا فيها شيء عبث ولا زائد ، وهذا هو المعنى الذى
يكرره ارسطو دائماً ويقول : الطبيعة حكيمة ولا تفعل شيئاً عبثاً، 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 دائماً، (٣١ - ب) م

(404) الله : ت ، الاله : ج (405) فاعلا : ت ، فاعل : ج (406) تغير :

ت ج ، تغيير : ن

اذ حكمته كذاته دائمة (407) ، بل ذاته حكمته التي اقتضت وجود هذا الموجود (408) .

فكل ما عساه ان تجده من حجج من يعتقد القدم من هذه الطريق يتفرع و الى 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 لانهاية 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 ملء كرة الفلك الاقصى خردلا ، وان كل عالم منها ، اقام موجودا سنين على عدد ملؤه 10 (٢٣٧-١) خردلا ، لكن ذلك كله بالاضافة الى وجوده تعالى الذي لانهاية له | بمنزلة لو قلت : ان الله أمس خلق العالم ، لانامتي اثبتنا افتتاح وجود بعد عدم ، فلا فرق بين ان تجعل ذلك كان منذمئي الف (415) من السنين او منذ زمان قريب جدا. فهذا ايضا مما يشنع به من يعتقد القدم.

وايضا على جهة الاستدلال بالمشهور عند الملل كاهما في غابر الدهر الذي يوجب ذلك ان الامر طبيعي لا وضعي ، ولذلك وقع الاجماع عليه يقول (416) 15 ارسطو : 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 واتي في هذا الباب ايضا بامور من هذا القبيل. على جهة رقد الرأي الذي صححه النظر عنده بالمشهورات. م (٢٢-١)

20

فصل طو [١٥]

غرضي في هذا الفصل ان ابيّن ان ارسطو 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 ، عطالا : ج (411) الذي لم يزل — : ج (412) افتتاح : ب ، افتتاح : ج (413) كثيرة : ت ، -- : ج (414) على : ت ، - : ج (415) كان منذمئي الف : ت ، منذ ما بين الاف : ج (416) يقول : ت ، وقول : ج (417) ثباتها : ت ، اثباتها : ج (418) يعني : ت ج ، اعني : ن (419) نسبوها : ت ج ، ينسبوها : ن (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 وشرايطه ، 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 بخافية او وهم (423) في امر من الامور. فلذلك رأيت ان اجاريهم (424) على رأيهم وأبين لهم ان ارسطو نفسه لا يدعى البرهان في هذه المسألة. 10

من ذلك انه يقول في « السماع » (425): إن جميع من تقدّمنا 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
 15 ارسطو ان يرفدها بكون من تقدم من (427) الطبيعيين . كذلك يعتقد ولا 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.

20 وانت ايضا تجد ارسطو يقول « في السماء والعالم » (429) عندما شرع 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 ، يهم : ج (424) اجاريهم : ت ، اغاريهم : ج (425) ارسطو ، الطبيعة ١ / ٨ ، ٢٥١ ب ١٥ (426) القاطمة : ت ، القطعية : ج ن (427) من : ت ، — : ج (428) لا تزيد صحته : ت ج ، لا تزيد في صحته : ن (429) السماء والعالم (De caelo) 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 : فانا اذا فعلنا ذلك كان قولنا حينئذ عند محسني النظر آقبل
وآرضي (432). ولاسيما اذا سمعوا حجج المخالفين اولا ، فانا ان قلنا نحن
رأينا وحججنا ولا نذكر حجج المخالفين كان اضعف لقبولها عند السامعين.

- 5 وما يحق على من اراد ان يقضى بالحق ان لا يكون معاديا لمن يخالفه ،
بل يكون رفيقا منصفنا يميز له ما يميز لنفسه من صواب الحجج . هذا نص
كلام الرجل . فيا معشر اهل النظر هل بقي 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 الشيء الذي تبرهن ، بكون
قبوله اضعف ان لم تُسمع حجج المخالفين عليه؟ وأيضا كونه جعل هذا رأيا
10 له وان دلائله عليه حجج . هل ارسطو يجهل الفرق بين الحجج والبراهين
وبين الآراء التي تقوى الظنة بها او تضعف ، وبين الامور البرهانية.

- وايضا هذا القول الخطبي الذي قدمه من انصاف الخصم حتى يقوى
رأيه . هذا كله يحتاج اليه في البرهان ، لابل غرضه كله هو ان يبين ان رأيه
اصح من آراء مخالفيه ممن ادعى ان النظر الفلسفي يؤدي الى كون السماء واقعة
15 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 سأبين ، لكن قد غلبت الاهوية (433)
20 على جميع الفرق حتى على الفلاسفة ويريدون ان يثبتوا ان ارسطو برهن
هذه المسألة . فلعل على رأيهم ارسطو برهن على هذه المسألة | ، وهو لم
يشعر (434) ، انه برهن حتى تُنبه لذلك بعده . اما انا فلا شك عندي في (435)
ان تلك الآراء التي يذكرها (436) ارسطو في هذه المعاني اعني قدم العالم وعلّة

(431) بكون السماء : ت ج ، يكون السماء كائنه فاسدة : ن (432) آقبل وارضى :
ت ، آقبلوا رخصا : ج (433) الاهوية : ت ، الاهوى : ج (434) لم يشعر : ت ، لا يشعر : ج
(435) في — : 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 ازلى (442) ام لا: هذا نصه.

لكنك قد علمت تاويل ابي 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 لعلمنا ان اكثر من يزعم انه قد (447) تحذق وإن لم يفهم شيئا من العلوم 15 يقطع بقدم العالم تقليدا لمن شهر علمهم القائلين بقدمه، ويطرح كلام جميع النبيين 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 حدوث (449) العالم على رأى شريعتنا فسوف اذكره في فصول تاتي.

20 هذا فصل (450) أبين لك فيه ما اعتقده في هذه المسألة، وبعد ذلك آتى 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، أن هي: ج (438) طويقا ١١ / ١ (440) فان: ت، ان: ج (441) لم... عسر، ت، ليس... عسرا: ج (442) ازلى: ج، اولى: 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) حدوث: 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 مطلوباً ان يقبل⁽⁴⁵⁴⁾ فيه احد طرفى النقيض اولى. وقد ذكرت لك
طرق المتكلمين فى اثبات حدث العالم، ونهتلك على مواضع الطعن فيها.
كذك كل ما ذكره ارسطو وتباعه من الاستدلال على قدم العالم، ليس
هو عندى برهانه قطعياً بل حججاً⁽⁴⁵⁵⁾ تلحقها الشكوك العظيمة كما
ستسمعه.

10

فالذى ارومه انا ان ابين ان كون العالم محدثاً 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
يعطلها ويبطل الاستدلال بها علينا. فاذا صح لى ذلك وكانت هذه
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 تلزمنا 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 قطعياً بل حججاً : ت ، برهان قطعى بل حجج : ج (456) الفلسفية : ت ، فلسفية : ج

(457) ممكنة : ت ، ممكنة : ج (458) نظرى : ت ، نظر : ج (459) فى — : ت

(460) فى : ج ، ب : ت (461) كل — : ج

فصل يز [١٧]

- كل حادث كائن بعد ان لم يكن. ولو كانت مادته موجودة وانما خلعت صورة وليست 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 الشيء بعد كونه وفراغه وحصوله، مستقرا على اكل حالاته على حال ذلك (٣٥ - ١) م
- 10 بشئ في حال حركته للكون ولا يستدل من حالته في حال حركته على حالته قبل ان ياخذ في الحركة ومتى ما غلظت في هذا وطردت الاستدلال (٢٣٨ - ١) ج
- من طبيعة الشيء الحاصل بالفعل على طبيعته وهو بالقوة حدثت لك شكوك عظيمة، وتمحلت عندك امور لازم كونها ولزمت عندك امور مستحيلة.

- فا فرض في ما مثلنا به أن انسانا كامل الفطرة جدا ولد ومات والدته بعد ان ارضعته اشهرا وانفرد الرجل (465) بتام تربية هذا المولود 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 صغيرا
- 20 الجسم في داخل البطن يتحرك ويغتنى 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 ترانا. 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 ، ينسى : ت (468) خدا : ت ، حد : ج (469) فينفتح : ت ، يفتح : 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 ويقدم البرهان على جميع هذه الامور الحقيقية بانها ممتنعة باستدلاله بالموجود | الكامل المستقر، ويقول كل شخص منا اذا مُسك عنه النفس بعض ساعة ، مات وتعطلت 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 مات ذلك العصفور لحينه عند حصوله في المعدة . فكيف في البطن الاسفل وكل شخص منا ان لم يأكل⁽⁴⁷²⁾ الطعام بفيه ويشرب الماء ففى ايام قليلة يهلك بلا شك ، فكيف يبقى الشخص حيا اشهر دون اكل وشرب⁽⁴⁷³⁾ . وكل شخص منا 10 ان اغتذى ولم يَغْطُ⁽⁴⁷⁴⁾ ففى ايام قليلة يموت باشد ألم . فكيف يقيم هذا اشهر دون تغوط ولو انتقب بطن احدنا ، مات بعد ايام ، فكيف يزعم ان هذا الجنين كانت سرته مفتوحة وكيف لا يفتح عينيه ولا يبسط كفيه ولا يمد رجليه ، وجميع اعضائه سالمة لا آفة بها كما زعمتم . وهكذا يطرد له القياس كله ان الانسان لا يمكن بوجه ان يتكون على هذه الصورة . 15

- فتامل هذا المثل واعتبره يا ايها الناظر فتجد هذه حالنا مع ارسطو سواء ، لانا نحن معشر تباع موسى سيدنا و ابراهيم ايينا عليها السلام نعتقد ان العالم كوّن على صورة كذا وكذا، وكان كذا من كذا وخلق كذا بعد كذا، فيأخذ ارسطو يناقضنا 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 ، يغط : ج

ودعوانا ان العالم يجملته اوجده الله بعد عدم ، وكونه الى ان كمل
 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 المنى او تفسد كفساد
 5 الانسان للتراب ، بل ادعينا ان الله اوجدها ، من لا شئ⁽⁴⁷⁵⁾ ، وهى على
 ما هى عليه بعد ايجادها ، اعنى كونها يتكون منها كل شئ⁽⁴⁷⁶⁾ 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 مُبدَعة. واذا⁽⁴⁷⁸⁾ شاء مُبدِعُها ، عدَمها عدما محضاً مطلقاً.
 10 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.

(٣٦ - ب) م

15 وكذلك القول فى الحركة⁽⁴⁷⁹⁾ الدورية لا ابتداء لها هو صحيح بعد
 ايجاد الجسم | الكرى المتحرك دوراً 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 المبتدع من عدم ، فليس ثم شئ مشار اليه لافى الحس ولا فى العقل
 20 فيتقدمه امكان . وكذلك نقول ايضا فى كون السماء لا تضاد فيها ، فان
 هذا صحيح غير انا نحن ما ادعينا ان السماء تكونت كتكون الفرس والنخلة
 ولا ادعينا ان تركيبها يوجب لها الفساد كالنبات والحيوان من اجل التضاد
 الذى فيها.

(475) من لا شئ : ت ، لا من شئ : ج (476) يفسد لها : ت ، يفسد ويفسد اليها :
 ج (477) عارية : ت ، حرية : 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 وتمامه لا تدل حالته تلك على حالته قبل كماله ، ولا شنيع علينا ايضا في قول قائل انه كُوتت 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 الاثني عشر 5 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 سيبيّن اذا امعنا في القول (484) .

(٣٧-١) م فينبغي ان تتحفظ بهذا المعنى فانه سسور عظيم | بنيته حول الشريعة 10 محيط بها يمنع حجارة كل رام اليها فان حاجتنا (485) ارسطو اعنى الآخذ برأيه وقال فاذا و (486) لا يدلنا هذا الموجود فماذا (487) علمتم انتم ان هذا مكوّن ؟ وانه كانت ثم طبيعة اخرى كونته . 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 يقتضيه (488) العقل في حق الاله ، وهي 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) ياتي .

(481) تكون : ت ج ، تكوين : ن (482) تكونه : ج ، تكوينه : ت (483) في : ت
بعد يحتاج (484) الفصل الآتي ٣٠ (485) حاجتنا : ت ، حاجتنا : ج (486) فاذا و : ج ،
فاذا : ت (487) فباذا : ت ، بما : ج (488) يقتضيه : ت ج ، يقتضيه : ن (489)
فصل : ت ج ، فصول : ن

فصل يـح [١٨]

الطريق الأولى التي يذكرون التي يلزمنا بها بزعمهم ان الله ⁽⁴⁹⁰⁾ خرج من القوة الى الفعل اذا كان يفعل وقتا ، ولا يفعل وقتا ، ونقض هذا الشك بين جدا. وذلك ان هذا الامر انما يلزم في كل مركب | من مادة (٣٧ - ب) م 5 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 في ذوات المواد. اما ما ليس بجسم ولا له مادة ، فليس في ذاته امكان بوجه. وكل ما له هو بالفعل دائما وليس يلزم فيه هذا ولا يمتنع فيه ان يفعل وقتا ولا يفعل وقتا ، ولا يكون ذلك تغيرا 10 في حق المفارق ، ولا خروجا ⁽⁴⁹¹⁾ من القوة الى الفعل.

دليل ذلك ، العقل الفعال ، على رأى ارسطو وتباعه ، الذي هو مفارق ، وقد يفعل وقتا ولا يفعل وقتا ، كما بين ابو نصر في مقاله « في العقل » هناك قال كلاما هذا نصه :

« وظاهر ⁽⁴⁹²⁾ ان العقل الفعال ليس دائما يفعل ، بل يفعل حيننا ولا 15 يفعل حيننا » ⁽⁴⁹³⁾. هذا نصه. وهو حق بين ومع كونه كذلك، فليس يقال ان العقل الفعال متغير ولا كان فاعلا بالقوة وصار بالفعل ، لما فعل في وقت ما لم يفعله من قبل ، لانه لا نسبة بين الاجسام ، وما ليس بجسم ولا شبه بوجه لا في حين الفعل ولا في حين الكف عن الفعل. وانما يقال لفعل الصور ذوات المواد ، وللفعل المفارق فعلا باشتراك الاسم. 20 فلذلك لا يلزم من كون المفارق لا يفعل في وقت ما ، الفعل الذي يفعله في ما بعد ان يكون خرج من القوة الى الفعل كما نجد ⁽⁴⁹⁴⁾ ذلك في الصور ذوات المواد ، ولعل ظاننا يظن ان في هذا القول مغالطة ما ، وذلك ان العقل | الفعال انما وجب ان يفعل وقتا ولا يفعل وقتا ، ليس من اجل (٣٨ - ا) م

(490) الله : ج ، الاله : ت (491) خروج : ج (492) وظاهر : ج ، قال وظاهر : ت (493) القسم ٤٧ الصحيفة ٣٢ نشر Bouyge (494) نجد - : ج

امر ما في ذاته . بل من اجل تهيؤ المواد . اما الفعل منه فدائم لكل متهيؤ .
فان كان ثم عائق عن الفعل فمن اجل التهيؤ⁽⁴⁹⁵⁾ المادى لامن اجل العقل
في نفسه

فليعلم هذا الطان ان قصدنا ليس هو الاخبار بالسبب الذي من اجله
فعل الله تعالى في وقت ولم يفعل في وقت ولا الزمنا بهذا المثال . وقلنا 5
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
اي شئ كان فليس يقال فيه انه خرج من القوة الى⁽⁴⁹⁶⁾ الفعل ولا انه كان 10
في ذاته امكان ولا انه مفتقر لمُخْرِجٍ 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 .

15 الطريق الثانية: هي الشئ يوجب⁽⁴⁹⁸⁾ بها قدم العالم لارتفاع الدواعي
والطوارئ والموانع في حقه تعالى وحل هذا الشك عسير⁽⁴⁹⁹⁾ وهو
دقيق فاسمعه .

اعلم ان كل فاعل ذي ارادة يفعل افعاله من اجل شئ ما ، فانه
بالضرورة انما يوجب له ان يفعل وقتا | ولا يفعل وقتا من اجل موانع ٢ (٣٨-ب)
او طوارئ. مثال ذلك ان الانسان مثلا يريد ان تكون له دار فلا يبنيها 25
لاجل الموانع ، وذلك اذا لم تكن مادة حاضرة او تكون حاضرة ولا
تتأتى لقبول الصورة لعدم الآلات ، وقد تكون المادة والآلات حاضرة
ولا يبني لكونه لا يريد ان يبني لاستغنائه عن الكن ، فاذا طرأت

(495) التهيؤ ت ، تهيؤ . ج (496) الى ت ، ت (497) شكك : ت ،
شك . ج (498) يوجب ت ، وجب . ج (499) عسير ت ، عسر . ج

طوارئ مثل حرّ او رد يوجد له طلب الكنّ ، فحينئذ يريد ان يبنى ؛ 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 5 الارادة لا تحتاج دواعي . وذلك المرید وان لم تكن له موانع لا يلزم ان يفعل دائما ، اذ ليست⁽⁵⁰⁰⁾ ثم غاية ما خارجه من اجلها يفعل. فيلزم اذا لم تكن موانع لحصول تلك الغاية ان يفعل ، ان الفعل ههنا تابع لمجرد 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 معناها 10 ان يريد ولا يريد. فان كانت تلك الارادة لذي 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 سببا (٣٩-١) م آخر ، كما انه كونه يفعل ولا يفعل ، ليس بتغير كما بينا. سيدين ان ارادتنا 15 و ارادة 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 قدم العالم لكون كل ما تقتضيه الحركة ان يبرز قد برز وحكمته قديمة كذاته ، فاللازم عنها قديم. 20 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 اكبر ولا اصغر . كذلك نجعل حكمته في كونه او جد الكل بعد ان لم يكن مند مدة قريبة والكل تابع لحكمته الدائمة الغير متغيرة

(500) ليست ت ، ليس ح - (501) ولا كونه ت ج ، ولا : ن (502) و ت ، ولا ح - (503) عليها ت ، عليها ح - (504) هذه : ت ، هذا ج (505) الطريق ت ح ، الطرق ن (506) الطريق ت ، الطريق ج (507) هو : ت ، هي : ج

لكوننا (508) مجهول كل الجهل قانون تلك الحكمة ومقتضاها . اذ المشيئة
ايضا في رأيا تابعة للحكمة . والكل شئ واحد اعنى ذاته وحكمته اذ نحن
لا نعتقد الصدمات . وستمع 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
(٣٩ - ب) 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
10 تدل ايضا على رأى الفلاسفة كما ذكرنا على وجود محركها . وانه لا جسم
ولا قوة في جسم . وبعدها بينت لك من امكان دعوانا وانه ليس بالمتنع
كما يزعم من يقول بالقدم ارجع واين ترجيح رأينا بالنظر واظهر 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 اللزوم ، وانه تعالى
علته (512) ، وهذا معلول ، و (513) هكذا لزم . وكما لا يقال فيه تعالى
لم وجد او كيف وجد ؟ . هكذا اعنى واحدا وغير جسم . كذلك لا يقال
20 في العالم بجملة لم وجد وكيف وجد ؟ هكذا ، اذ هذا كله لازم ان يوجد
كذا العلة ومعلولها . ولا يمكن فيها عدم بوجه . ولا تغير عما هما عليه . فلذلك
يلزم عن هذا الرأى لزوم دوام كل شئ على طبيعته ، وأن لا يتغير بوجه

(508) لكوننا : ج ، لكننا . ت (509) الجزء الثالث الفصل ١٢ ، ١٧ ، وانظر الجزء
الاول الفصل ٦٩ (510) سالف الدهر ت ج ، خالف ن (511) دليل : ت ، دليلا .
ج (512) علة ت ، علة العلة : ن ، ولا يقرأ في ج (513) و - : ج

شيء من الاشياء عن طبيعته. وبحسب هذا الرأي يكون تغير شيء من الموجودات عن طبيعته ممتنعاً | فلا تكون اذن هذه الاشياء كلها بقصد (٤٠ - ١) م قاصد اختار و اراد ان تكون هكذا ، لانه ان كانت بقصد قاصد ، فقد كانت غير موجودة ؛ هكذا قبل ان تُقصد. واما بحسب رأينا نحن فالامر بين انها بقصد لاعلى جهة اللزوم ، ويجوز ان غيرها ذلك القاصد ويقصد قصداً آخر ، لكن ليس اى قصد باطلاق ، لان ثم طبيعة امتناع ثابتة لا يمكن بطلانها كما نبين .

وغرضي 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 التي انما راموا تمهيدها (515) لا يحد التخصيص (516). ولا تظن انهم ايضا قالوا هذا الذي اقول. اما انهم راموا ما اروه (517) فلا شك. وكذلك ذكروا الامور التي اذكرها ولحظوا فيها التخصيص ، غير انهم لا فرق عندهم بين اختصاص هذا النبات بالحمرة دون البياض او بالحلاوة دون المرارة، او اختصاص السماء بما هي عليه من الشكل دون التريبع والتثليث. واثبتوا التخصيص بمقدماتهم تلك التي قد علمتها ، وانا اثبت التخصيص في ما ينبغي ان يثبت فيه بمقدمات فلسفية ماخوذة من طبيعة الوجود. وهذه الطريق ابينها بعد تقديم هذه :

المقدمة وهي ان كل مادة (518) مشتركة بين اشياء متغايرة بوجه 20 من وجوه التغير (519). فلا بد ضرورة من سبب آخر ، خارجا عن (520) | (٤٠ - ب) م تلك المادة المشتركة هو (521) الذي اوجب كون بعضها بصفة ما. و

(514) ارتكبه : ج ، ارتكبه : ت (515) تمهيدا : ت ، تمهيدا : ج (516) التخصيص . ت ج - التلخيص : ن (517) ما اروه : ت ، الذي اقول : ج (518) ان كل مادة : ت ج ، ان المادة : ن (520) خارجا : ت ، خارج : ج (519) التغير : 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 الحدوث . 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 ماتحت 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 ، و كل صورة منها تبعها كيفيتان ، وبتلك الكيفيات الاربع صارت 10 اسطقسات لما تركيب منها . وذلك انها تختلط اولاً بحركة الفلك ، ثم تمتزج فيحدث الاختلاف في المختلطات المترتبة منها بمقادير مختلفة من الحار و البارد و الرطب واليابس ، فتصير فيها بهذه الامزجة المختلفة تهيئات مختلفة لقبول صور مختلفة . وبتلك الصور ايضا تصير متهيئة لقبول صور اخرى وهكذا دائماً . 15

والصورة النوعية الواحدة يوجد لمادتها عرض كبير في كمها وكيفيةها . وبحسب ذلك العرض تختلف اشخاص النوع كما تبين في العلم الطبيعي . وهذا كله صحيح يبين لمن ينصف نفسه ولا يخذلها .

(٤١ - ب) م ثم سألنا | ارسطو ايضا وقلنا له : اذا كان امتزاج (525) الاسطقسات هو السبب في تهيؤ المواد لقبول الصور المختلفة ، اى شئ هيا 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 ت ج ، تبينه : ن (524) السؤال : ج ، المسألة : ت (525) امتزاج : ت ، امتزاج ج (526) يقبل : ج ، قبل : ت

فجاوب ارسطو عن ذلك بان (527) قال : اوجب ذلك اختلاف
المواضع. اذ هي اوجبت لهذه المادة الواحدة تهيؤات مختلفة، وذلك ان
الذي يلي منها المحيط اثر فيه لطافة وسرعة حركة ، وقربا (528) من
طبيعته، فقبل بذلك التهيؤ صورة النار. وكلها (529) بعدت المادة عن المحيط
5 نحو المركز صارت أكثف واصلب واقل ضوءاً ، فصارت ارضا وهي
العلة في (530) الماء والهواء فكان ذلك ضروريا، اذ من المحال أن تكون
هذه المادة في، لامكان ، او يكون المحيط هو المركز والمركز هو المحيط. (٢٤٠ - ١) ج
فهذا اوجب لها التخصيص بصور مختلفة اعني التهيؤ لقبول صور مختلفة.

ثم سالناه وقلنا له هل المحيط اعني السماء مادتها ومادة الاسطقسات
10 واحدة؟ قال : لا ، بل تلك مادة اخرى وصور اخرى ، و الجسم
مقول على هذه الاجسام التي لدينا، وعلى تلك باشتراك كما بين المتأخرون.
وقد برهن على جميع ذلك. ومن هنا اسمع ما اقوله انا ايها الناظر
في مقالي هذه.

قد علمت برهان ارسطوان باختلاف الافعال يستدل | على اختلاف (٤١ - ب) م
15 الصور ، فلما كانت حركات الاسطقسات الاربعة مستقيمة وجركة الفلك
دورية ، علم ان تلك المادة غير هذه المادة ، وهذا صحيح ، بحسب النظر
الطبيعي. ولما وجدت ايضا هذه التي حركاتها مستقيمة مختلفة الجهة، منها
ما يتحرك الى فوق ، ومنها ما يتحرك الى اسفل ، ووجد ايضا الذي
يتحرك منها لجهة واحدة ، بعضها اسرع ، وبعضها ابطأ ، علم انها
20 مختلفة الصور. وبهذا علم ان الاسطقسات اربعة. وعلى هذا النحو
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) بان ت ، - ج (528) قرب ، ح ، قرب : ت (529) كلما : ت ، كل ما : ج
(530) في الماء ت ج ، 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. من هو مخصص هذه الموضوعات
ومهيئتها لقبول صور مختلفة؟ وهل ثم بعد الفلك شئ اخر ينسب له هذا
التخصيص الا الله عز وجل.

5

وها انا انبهك على بُعد غور ارسطو ، وغرابة ادراكه وكيف
زحه هذا الاعتراض ، بلا شك ، ورام الخروج عنه باشياء لم يساعده
الوجود عليه ، و ان كان لم يذكر هذا الاعتراض ، لكنه يبدولنا (532)
من اقواله (533) انه يروم ان ينظم لنا وجود الافلاك كما نظم لنا وجود
ما دون الفلك حتى يكون | الكل على جهة اللزوم الطبيعي ، لاعلى جهة
10 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 الفلك 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.

وامكن ان يقال فيه إنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك وعن
20 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 ، اقاويله : ج (534) بطيئا : ج ، بطيء : ت (535) مما : 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 الزوم، سافرد لها فصلا من فصول هذه المقالة (537)

- وبالجملته 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
- 5 قال (538) : « نريد الان ان (539) نفحص عن مسألتين اثنتين فحسبا شافيا، فانه من الواجب ان نفحص عنهما، ونقول فيها بمبلغ عقولنا و علمنا ورأينا، الا انه لا ينبغي لاحد ان ينزل ذلك منا على قحة وجرأة، 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 ويتهيج » 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 شئ يخصص كل فلك بحركة ما، وسنبين انه لم يربح هذا شيئا.

- اما قوله في هذا النص الذي اثبت لك: « بمبلغ عقولنا و علمنا ورأينا » فاني ابين لك معناه ولم اره لاحد من الشارحين. اما قوله « رأينا » فانه ينني به جهة الزوم الذي هو | القول بقدم العالم. واما قوله « علمنا » (٢٤٠-ب) ج
- 20 فيعني الامر البيّن المجمع عليه ان كل شئ من هذه الاشياء لا بد له من سبب و علة؛ او ليس هو امرا واقعا كيف اتفق. وقوله « عقولنا » يعني

(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 :
ج ، ضعف : ت

(٤٣ - ١) م قصورنا عن اعطاء اسباب مثل هذه الامور على عايتها ومهايتها ، لكنه |
رغم انه يعطى فيها شيئا يسيرا . وكذلك فعل ، لان الذى ذكره من
سرعة الحركة الكلية و بطء فلك الكواكب الثابتة لكونه فى خلاف الجهة
هى علة مستغربة عجيبة.

وكذلك قال يلزم ان كلما بعد فلك عن الثامن كان اسرع حركة ، 5
لكن هذا لم يطرد ، كما بينت لك ، واشدّ 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 ، وان كان تكون
هذه المتحركة من المشرق قريبة فى السرعة من حركة التاسع ، لكنه كما
اعلمتكم لم يكن علم الهيئة فى زمانه كما هو اليوم. 10

واعلم ان بحسب رأينا نحن معشر من يقول بحدث العالم ، يسهل هذا
كله ويطرد على اصولنا. لانا نقول: ثم مخصص مخصص كل فلك بما شاء
من جهة الحركة وسرعتها ، ولكننا نجهل وجه الحركة فى ايجاد هذا.
هكذا فلو قصد (543) ارسطو ان يعطينا علة اختلاف حركة الافلاك
حتى يكون ذلك على نظام وضع بعضها من بعض كما ظن ، لكان ذلك 15
غريبا ، وكان يكون علة التخصيص فى حركاتها كعلة اختلاف الاسطقات
فى وضعها بين المحيط والمركز ، لكنه لم ينتظم الامر هكذا كما بينت لك.

وآبين 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 20
دائما (546) ، دليل على ان مادة الكواكب ليست هى مادة الافلاك وقد
ذكر ابو نصر فى حواشيه على «السماع» كلاما هذا نصه قال .

(543) قصد - ، قدر ت (544) الذى ت ، - (545) سبب مخصصا ت ،
سبب مخصص - (546) الكوكب ثابتا دائما ت . الكواكب ثابتة دائمة ج

« 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 مختلف (647) 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 المهيم لهذا الإتحاد؟ .

10 وبالجملة (552) جسمان مختلفان مركزا 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 فى الثامن ، كلها اكر بعضها صغار ، وبعضها كبار ، كوكب هنا (553) واخر على بعد ذراع في رأى العين . وعشرة مزدحمة مجتمعة ورقعة كبيرة 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 الزوم عن الإله (555) يراه ارسطو . اما اذا اعتقد ان هذا كله بقصد قاصد فعل هكذا (556) ،

(547) مختلفا : ت ، يختلف : ج (548) بالشفوف : ت ، بالشفيف : ج (549) و 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 ، لعدم : ج ن (555) الاله : ت ، الله : ج (556) هكذا : ت ، - : ج

فلا يصحب هذا الرأي شيء 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 واعصابها ما وقعت كيف اتفق . وبأى مقدار اتفق ، ولا صار هذا العرق غليظا ، والآخر (557) 5 دقيقا وعصبة تتشعب شعبا كثيرة ، واخرى لا تتشعب كذلك ، وواحدة نازلة مستقيمة واخرى انعطفت باتفاق . وانه لم يكن شيء 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 شيء منها ضرورى بحسب قصد القاصد . وترتيب هذه الامور على جهة اللزوم لا (559) بقصد امر بعيد من التصور جدا جدا ، ولا دليل عندى على القصد اعظم من اختلاف حركات الافلاك ، وكون (٢٤١-١) ج الكواكب مركزوا في الافلاك . ولذلك تجد الانبياء كلهم قد اتخذوا الكواكب والافلاك دليلا على وجود الاله ضرورة وجاء حديث 15 (٤٤-ب) م ابراهيم من اعتباره | بالكواكب ما قد شهر ، (560) وقال اشعيا : سُنِّبَهَا عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ بِهَا : اَزْمَعُوا عِيُونَكُمْ اِلَى الْعَلَاءِ وَاَنْظُرُوا مِنْ خَلْقِ هَذِهِ (561) . وَكَذَلِكَ قَالَ اَرْمِيَا : خَلَقَ السَّمَاءَ (562) وَقَالَ اِبْرَاهِيمُ : الرَّبُّ اِلَهَ السَّمَاءِ (563) . وَقَالَ سَيِّدُ النَّبِيِّينَ : رَاكِبُ السَّمَاوَاتِ (564) . كَمَا يَدِينَا (565) . وَهَذَا

هو الدليل الصحيح الذى لا شك فيه .

20

(557) الاخر : ج ، اخر : ت (558) ضرورتها . ت ، ضرورتها : ج (559) لا : ت ، بل : ج (560) بيا بيرا ١٥ ب ، يوما ٢٨ ب (561) : ع [اشعيا ٢٦/٤٠] ، شاو مروم عنبيكم وراو مارا الاوكو : ت ج (562) يوجد في ارميا كما افاده . ب ، عوشه هشيم . ت ج (563) : ع [التكوين ٧/٢٤] ، 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 يطرد 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 اولاً.

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 (٤٥-١)
 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 اللزوم ، اولاً يلزم ؟

والمطلب الثانى : هل اذا كان جميع⁽⁵⁶⁶⁾ هذا بقصد قاصد خصص هذا التخصيص يلزم ان يكون ذلك حادثا بعد عدم ، اولاً 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]

ارسطو يبرهن أن الامور الطبيعية كلها ليست واقعة بالاتفاق . 5
وبرهانه على ذلك كما ذكر ، وذلك أن الامور 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 : فمنها (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 ؟
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 ، اعنى 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) فمنها : ت ، منها : ج (571) الاكثرية : ت ، الاكثري - (572) وكل
ت ، - : ج (573) الفزيف II 4 [علم الطبيعة II ، 4 ص 136 . رحمة احمد لطن السيد از
المرية ، دار الكتب المصرية 1925 و هناك فرق كبير في الافادة و الاسلوب] (574) هذه
ت ، هذا : ج (575) سبب : ت ، سبب . -

اشبهه. لانه ليس يتولد اى شىء اتفق، من كل بزر او من (576) كل منى،
 لكن من هذا البزر تكون ربتونة ومن هذا المنى يكون انسان ويقولون
 فى السماء وفى الاجسام التى هى من بين سائر (577) الاجسام المرئية إلهية
 اما انما كانت من تلقاء انفسها وانها ليس لها سبب اصلا مثل ما للحيوان
 5 والنبات. « هذا نص كلامه واخذ يبين تزييف هذا الوهم الذى توهموه
 بقول ارسطو.

فقد بان لك ان ارسطو يعتقد ويبرهن ان هذا الموجودات كلها
 ليست موجودة بالاتفاق، فالذى يناقض كونها بالاتفاق ان تكون بالذات،
 اعنى ان لها سببا موجبا لكونها هكذا ضرورة. ومن اجل ذلك السبب
 10 وجدت على ما هى عليه، هذا هو الذى تبرهن وهو الذى يعتقد ارسطو.
 اما انه يلزم لكونها ليست من تلقاء انفسها ان تكون بقصد قاصد،
 و ارادة مرید. فن (578) يبين لى ان ارسطو يعتقد ذلك لان | الجمع م (٤٦-١)
 بين الوجود على جهة اللزوم و بين الحدوث على جهة القصد و الارادة
 حتى يكون المعنيان واحدا، قريب عندى من الجمع بين الضدين
 15 لان معنى اللزوم الذى يعتقد ارسطو (579) وهو ان كل شىء من (٢٤١-ب) ج
 هذه الموجودات التى ليست بصناعية لا بد له من سبب موجب لذلك
 الشىء الذى كونه على ما هو عليه. ولذلك السبب سبب ثان، وللسبب
 الثانى ثالث هكذا الى ان (580) ينتهى لسبب اول، عنه لزم الكل لامتناع
 التسلسل الى لا نهاية، لكنه لا يعتقد مع ذلك ان لزوم وجود العالم
 20 عن البارى اعنى 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 فى اعلا مراتب الوجود واكملها، وحتى

(576) ومن ج، و ت (577) توهموه : ت، توهمه : ج (578) فن : ج،
 و ت (579) وهو ج، هو ت (580) الى ان ت، حتى : ج

ان قال انه مرید لما لزم عنه ، وسار به ومستلذ . ولا يمكن ان يريد
 خلافة . فليس يقال لهذا قصد (581) ولا فيه معنى القصد ، لان الانسان
 مرید لكونه ذا (582) عينين وكفين وسار بذلك ومستلذ به . ولا يمكن
 ان يريد خلافة ، ولكنه ما كان هذا الشخص ذا عينين وكفين بقصد
 منه ، وتخصيص لهذا (583) الشكل ، وهذه الافعال ولا معنى القصد
 ابدا (584) ومعنى التخصيص الالامر غير موجود . ويمكن وجوده كما
 قصد وخصص ، ويمكن ألا يوجد كذلك ، فلا ادري هل هؤلاء
 المتأخرون انفهم لهم من | كلام ارسطو وقوله ان هذه الاشياء لا بد لها
 من سبب (558) ان (585) معنى ذلك القصد والتخصيص او يكونون (587)
 مخالفوه 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 ومخصّصه على ما هو عليه ،
 لكن يستحيل ان يكون ذلك في رقت 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 الذي لا عدم فيه ، ولا شيء
 بالقوة اصلا ، فما يتقدم فعله بل لم يزل فاعلا . وكما ذاته مبانة لذاتنا اي
 20 مبانة ، كذلك نسبة فعله اليه مبانة لنسبة فعلنا اليها ايضا . وهذا القياس

(581) قصدا : ت ، قصد : ج (582) ذا : ت ، ذى : ج (583) لهذا : ت ج ،
 الشخص : ن (584) ابدا : ح ، - : ت (585) سبب : ت ح ، سببان : ن ، سببين : ي
 (586) ان : ت ، او : ج (587) يكونون : ت ، يكونوا : ج . (588) وجوده : ت ،
 لوجوده : ح (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 و ارادته كما بينا (590) .

فقد بان لك ايها الناظر في مقالتي هذه ان هؤلاء غيروا لفظ اللزوم
5 وابقوا معناه ، لعلهم 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 و لا يزال ، كما (594)
ان طلوع الشمس هو فاعل النهار بلا شك . وان كان لا يتقدم احدهما
10 الاخر بزمان . وليس هذا هو (593) 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 (595) ، فاذا فهمت المعنى هكذا ، علم انه من المحال القول
بكون العالم لازما عن وجود الإله لزوم المعلول لعلته . وانه من فعل
15 الإله او بتخصيصه .

فقد تلخص (596) الامر وانتهى بنا القول الى البحث عن هذا الاختلاف
الموجود في السبب 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) . فننقل في ذلك بعد ان تقدم مقدمة وهي ان نبين
لك معنى اللزوم الذي يراه ارسطو حتى تتصوره وحينئذ | آخذ في ان
م (٤٧ - ب)

(590) الجزء الثاني الفصل ١٣ (591) قصدوا : ت ، قصده : ج (592) هذا :
ت ، - : ج (593) هو : ت ، - : ج (594) كما : ت ، كذا : ج (595) حالاتها :
ت ، حالاته : ج (596) تلخص : ت ، بان تلخيص : ج (597) العلة لذلك : ت ، حلة لهذا :
ج ، حلة لذلك : ن (598) او : ت ، ان ، ج (599) : ا ، مشهريينو : ت ج

ايّين لك ترجيحي لرأى حدوث العالم بدلائل نظرية فلسفية بريئة من التمويه.

- قوله : ان العقل الاول لزم عن الله ، وان العقل الثاني لزم عن الاول ، والثالث عن الثاني ، وهكذا كونه ⁽⁶⁰⁰⁾ يرى ان الافلاك لزمّت عن العقول. وذلك الترتيب المشهور الذي قد علمته من مواضعه وقد وضعنا منه هنا نبذا ⁽⁶⁰¹⁾ بيّن ⁽⁶⁰²⁾ هو انه ليس يريد بذلك ان هذا كان ثم حدث عنه ، ذلك اللازم عنه بعد ذلك ، لانه لا يقول بحدوث شيء من هذه. وانما يريد باللزوم السببية ، كأنه يقول : العقل الاول سبب وجود | العقل الثاني والثاني سبب وجود ⁽⁶⁰³⁾ الثالث الى آخرها. وكذلك الكلام في الافلاك والمادة الاولى ولم يتقدم شيء من هذه كلها للآخر، ولا يوجد دونه عنده.
- 5
- 10
- ج (١-٢٤٢)

- ومثال ذلك كما لو قال قائل: ان عن الكيفيات الاول لزمّت الخشونة والملاسة والصلابة واللين والكثافة والتخلخل الذي لا يشك احد ان تلك اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة هي المحدثه لهذه الخشونة والملاسة ⁽⁶⁰⁴⁾، والصلابة واللين والكثافة والتخلخل ، وما اشبه ذلك. وعن تلك الاربع كيفيات الأول لزمّت هذه، وان كان لا يمكن، ان يوجد جسم ذو هذه الكيفيات الأول ⁽⁶⁰⁵⁾ ومعرّى عن هذه ⁽⁶⁰⁶⁾ الكيفيات الثواني على هذا المثال ⁽⁶⁰⁷⁾ بعينه يقول ارسطو في الوجود بجملة ان ⁽⁶⁰⁸⁾ كذا لزم عن كذا الى ان ينتهي للعلة الاولى كما يقول هو ان العقل الاول ، او كيف شئت ان تسميه ، كلنا نحو مبدأ واحد، نقصد
- 15
- 20
- م (١-٤٨)

(600) كونه : ت ، - ، ج (601) نبذا : ت ، نبذة : ج [انظر : الجزء الثاني الفصل ٤] (602) بين : ت ، بين : ج (603) وجود : ت ، - : ج (604) الملاسة : ت ، الملوسة : ج (605) الاول : ت ، الاول : ج (606) هذه : ت ، - : ج (608) ان : ت ، اذ : ج (607) المثال : ت ، المثل : ج

إن كل هذه الأشياء هو فعلها⁽⁶⁰⁹⁾ بقصد و ارادة لهذا الموجود الذي لم يكن موجودا ، و صار الآن موجودا بإرادته تعالى. وها انا آخذ في ذكر دلائلي⁽⁶¹⁶⁾ و ترجيحي لكون⁽⁶¹¹⁾ العالم محدثا على رأينا في فصول تاتي .

فصل كب [٢٢]

5 . قضية مجمع عليها من ارسطو ، و من 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 تركيب منها ، مثال ذلك ان النار التي فيها تركيب كقيمتين الحار واليابس يلزم⁽⁶¹²⁾ عنها ان تسخن بحرما وتجفف بيبسها. وكذلك الشئ المركب من مادة و صورة ، تلزم عنه 10 اشياء من جهة مادته و اشياء من جهة صورته ، ان كان كثير التراكيب⁽⁶¹³⁾. و بحسب هذه القضية قال ارسطو :

انه ما لزم عن الله لزوما اولاً غير عقل واحد بسيط لا غير.

قضية ثانية: انه ما يلزم اي شئ اتفق عن اي شئ اتفق ، بل انما يكون ابدا بين العلة و معلولها مناسبة ما ضرورة ، حتى⁽⁶¹⁴⁾ الاعراض 15 ما يلزم اي عرض اتفق عن اي عرض اتفق؛ مثل ان يلزم عن الكيفية⁽⁶¹⁵⁾ كمية او عن الكمية كيفية. وكذلك لا تلزم عن المادة صورة ما ، 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) دلائلي : ت ، دلائل : ج (611) لكون : ت ، كون : ج (612) يلزم : ت ، لزوم : ج (613) التراكيب : ت ، التركيب : ج (614) حتى : ت ج ، حتى ان : ن (615) الكيفية : ت ، الكيفيات : ج (616) مختلفة : ت ، متألفة : ج .

ان العظم مثلا او اللحم او العرق او⁽⁶¹⁷⁾ العصب ابسط من جملة اليد او الرجل المركبة من عصب ولحم وعرق وعظم . وهذا آبين 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 درجتها 5 آلاف ، العقل الاخير منها بسيط ، هو بلا شك . فمن 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 معان⁽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⁾ سلمنا ان كل فلك سببه عقل على الصورة المذكورة . إذ وذلك العقل فيه تركيب بكونه عقل ذاته وغيره ، وكأنه مركب من شيئين ، 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 المركز فى الفلك وصورته . واذا كان الامر على جهة اللزوم ، فلا بدلنا ضرورة لهذا المركب من سبب مركب يلزم عن جزئه الواحد جرم الفلك وعن جزئه الاخر جرم الكوكب . هذا وان⁽⁶²⁴⁾ كانت مادة الكواكب كلها واحدة ، 20 وقد يكون جوهر النير منها جوهرًا ما ، 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 ، معاني : 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 اللزوم الذى يذكره.
وكذلك ايضا اختلاف حركة الافلاك لا يحرز نظام ترتيب بعضها تحت
بعض حتى يدعى فى ذلك جهة اللزوم، وقد ذكرنا ذلك (625)، وهذا ايضا
امرهاداً لكل ما قرّر فى الامور الطبيعية ان اعتبر (626) حال الفلك . وذلك
- 5 انه اذا كانت | مادة الافلاك كلها واحدة لاي شئ لا يلزم ان تنتقل (٢٤٢ - ب) ج
صورة هذا الفلك لمادة الاخر، كما جرى من دون فلك القمر من جهة
استئصال المادة، ولاى شئ ثبتت هذه الصورة فى هذه المادة دائماً؟ ومادة
الكل مشتركة. اللهم الا ان يدعى مدعٍ 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 فبما 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 حكمته التى
تدرك، فلا يلزمنا شئ من هذه المسائل كلها، بل انما تلزم من يدعى ان
20 هذا كله على جهة اللزوم، 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، :-

ت (628) انحاء . عند : ت ج، انواع الكمالات مع : ن

ولورام ان بطول 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 .

وجملة اقول لك وان كنت اعلم أن كثيرا من المتعصبين ينسبني
في هذه الاقويل ، اما لقلّة فهم كلامهم او للحياذ⁽⁶³¹⁾ عنه بالقصد ، لكنني
ليس من اجل هذا امتنع من ان اقول ما ادركته وفهمته على حال قصورى .
وتلك الجملة هي⁽⁶³²⁾ ان كل ما قاله ارسطو في جميع الموجود الذى من
لدى فلك القمر الى مركز الارض هو صحيح ، بلا ريب ولا | يعدل عنه
الا من لم ينهمه 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 التى يعتقدونها وفيها الشناعات العظيمة ،
والفسادات الظاهرة البيّنة في جميع الامم ، واذاعات الشرور⁽⁶³⁴⁾ ، ولا
برهان له عليها . ولا تنتقد كونى عقدت⁽⁶³⁵⁾ الشكوك التى 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 تبعه ،
وذلك ان الاسكندر قد بين ان كل ما لا يقوم عليه برهان ، فينبغى 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 التى لا يقوم عليها
برهان . فان كل من تاخر بعد ارسطو يقول : ان الذى قاله فيها ارسطو

(629) انه : ت ، - : ج (630) مما يزيد كمالا : ت ، كما يزيد كمال : ج (631) الحياذ
: ج ، للحياذ : ت (632) هي : ت ، - : ج (633) او : ت ، ان : ج (634) الشرور :
ت ج ، الشذوذ : ن (635) عقدت : ت ، عدت : ج ن (636) طرفا : ت ، طرف : -

اقل شكوكا من كل ما عساه ان يقال . وهكذا فعلنا نحن . لما صبح عندنا ان هذه المسألة وهي : هل السبأ كائنة او ازلية؟ لا برهان على احد النقيضين فيها ، وبيننا الشكوك اللازمة لكل واحد من الرأيين ، اظهرنا لك ان رأى القدم اكثر شكوكا واضر في ما ينبغي ان يعتقد في حق الاله | (٥٠-ب) م

5 مضافا الى كون الحديث رأى ايينا ابراهيم ونبينا موسى عليها⁽⁶³⁷⁾ السلام واذا⁽⁶³⁸⁾ وذكرنا اعتبار الاراء بالشكوك فقد ارى ان ايبن لك في ذلك شيئا .

فصل كج [٢٣]

اعلم ان المقايسة بين الشكوك اللازمة لرأى ما وبين الشكوك اللازمة لنقيضه ، وترجيح اقلها⁽⁶³⁹⁾ شكوكا ليس الاعتبار في ذلك بكثرة⁽⁶⁴⁰⁾

10 عدد الشكوك ، بل عظم شاعتها ومخالفة الوجود لها⁽⁶⁴¹⁾ فقد يكون الشك الواحد اعظم من الف شك اخر . ولا تصح ايضا هذه المقايسة الا لمن طرفا⁽⁶⁴²⁾ النقيض عنده هل 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

15 عنادها⁽⁶⁴³⁾ كثيرا وقد يمكنك ان شئت ان تنجرد الهوى ، وتطرح المعتاد وتعتمد على مجرد النظر ، وترجح ما ينبغي ترجيحه لكن تحتاج في ذلك الى شرائط عدة .

ارها : ان تعرف قدر جودة⁽⁶⁴⁴⁾ ذهك وسلامة فطرتك ، وذلك (٢١٣-١) ج

يتبين لك عند ارتياضك في سائر العلوم الرياضية ، وادراك القوانين المنطقية . 20

والثاني : معرفة العلوم الطبيعية وتحققها حتى تعلم الشكوك على حقائقها .

والثالث : اخلاقك فانه متى وجد الانسان نفسه لافرق عندنا ان (٥١-١) م

(637) عليهم . - (638) راد . ت ، اد . ج (639) اقلها : ج ، اقلها : ت
(640) بكثرة : - ، كثر : ت (641) لها : ت ، لهذا : ج (642) طرفا : ت ، طرف :
- (643) عنادها : ت ، ج ، امادها : - (644) جودة : ت ، جوهر : ج

يكون ذلك بالطبع او بالاكتساب مائلا نحو الشهوات واللذات او مؤثر
 الحرج (645) والغضب وتنفيذ القوة الغضبية واطلاق عنانها. فانه ابدا
 يُخطئ ويعثر اين (646) مشى لانه يطلب آراء تساعد على ما طبعه مائل
 نحوه. وانما نهتك على ذلك لئلا تغتر. فقد يوهمك احد يوما ما بشك
 يشككه على حدث العالم ، فتسارع للانخداع لان هذا الرأي في ضمنه هدّ
 قاعدة الشريعة ، وافتيات في حق الاله فكُن ابدا متبها (647) ذهنك فيه
 ومقلدا للتبيين اللذين (648) هما عمدة صلاح وجود النوع الانساني في اعتقاداته
 واجتماعاته ، رلا تعدل عن رأي حدث العالم الا يبرهان. وذلك غير موجود
 في الطبع ولا ينتقد ايضا الناظر في هذه المقالة كوني قلت هذا القول الخطي
 لترقد به القول بحدث العالم.

10

فقد قال رئيس الفلاسفة ارسطو في امهات كتبه اقاويل خطبية يرفد
 بها رأيه في قدم العالم. وفي مثل هذا يقال بالحقيقة : هل تكون توراتنا
الكاملة كقولهم الباطل ؟ (649). اذا كان هو يرفد رأيه بهذيان الصابئة (650)

كيف لا نرفده نحن بقول موسى و ابراهيم ، وبكل ما يلزم عن ذلك .
 وقد كنت وعدتك بفصل اذكر لك فيه الشكوك العظيمة اللازمة لمن يظن
 ان الفلك قد احاط الانسان علما بانتظام حركاته وكونها امورا (651)
 طبيعية جارية على حكم اللزوم بيّنة الترتيب والنظام وما انا ابين لك ذلك.

فصل كد [٢٤]

(٥١-ب)م

قد علمت من امور التّهيّة (652) ما قرأته على وفهمته (653) مما تضمنه
 كتاب المجسطى ولم تفسح (654) المدة ليؤخذ معك في نظر اخر. والذي قد

(645) الحرج : ت ، الحرج : ج (646) اين : ت ، اين : ج (647) متبها : ت ،
 متبها : ج (648) اللذان : ت ، الذي : ج ، اللذين : ن ، اللذين هم : ي (649) : ا ، لانها
 توره شليمه شلنو كسيحه بطيله شلكم : ت ج (650) الصابئة : [وفى : ت ج « الصابئة »
 دائما] (651) امورا : ت ، امور : ج (652) الهية : ت ، الهيات : ج (653) فهمت : ج
 (654) تفتح : ج

- علمته ان الامر كله يجرى في انتظام الحركات ، ومطابقة سير الكواكب ،
لما يُرى 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 تدوير 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 يتدحرج
ويبدل جملة مكانه ، وهذا هو المحال الذي هُرب 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 ابينها 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 ^{(٥٢-١) ج}
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)
الدرجة ضرورة : ت ، حركة ضرورية : ج (658) الهيئة : ت ، الهيئات : ج (659)
مضاف : ج (660) عن : ت ، ان : ج (661) هيئة : ت ، هيئات : ج (662) بل - : ج
(663) كبير : ت ، لكبير : ج . الخروج : ت ، من الخروج : ج ن

وهذا تنبيه لي وذلك ان بخروج المركز ايضا قد وجدنا الحركة
الدورية الفلكية لاحول الوسط ، بل حول نقطة متوهمة بخارجة عن
مركز العالم. وهي ايضا حركة لا حول شيء 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
5 تكون حول نقطة في النار او في الهواء. وان لم تكن الحركة حينئذ حول
شيء ثابت ونبين له انه قد تبرهن مقادير خروج المراكز في المجسطى بحسب
ما وضع هناك، وبرهن المتأخرون بالبرهان الصحيح الذي لا شك فيه، كم
مقدار خروج تلك المراكز بنصف قطر الارض كما بينوا الابعاد كلها
10 و الاعظام.

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.
15 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 الابعاد والاعظام التي علمت لكل فلك، ولكل
كوكب. وتقدير ذلك كله بنصف قطر الارض حتى يكون الكل من نسبة
20 واحدة بعينها ، لان ينسب خروج كل فلك الى فلكه.

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 ، تتسع: ج ن (667) التي: ت ، الذي: ج

(668) مركزها: 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 (٥٣-١) م
 اجسام اخرى⁽⁶⁷⁰⁾ من اجسام الافلاك بين كل فلكين. وكفى هذا ايضا
 10 من الاشكالات، ان كان الامر كذلك، واين تفرض مراكز تلك الاجسام
 التى بين كل فلكين وتكون لتلك الاجسام ايضا حركة خاصة. وقد بين
 ذلك « ثابت » [بن قرة] فى مقالة له وبرهن على ما قلناه انه لا بد من جسم
 فلك بين كل فلكين. هذا كله عالم ايته لك عند قرائتك على لثلاثوش
 عليك ما كان غرضى تفهيمك اياه.

15 اما امر الميل والانحراف المذكور فى عرض الزهرة وعطارد، فقد
 بينت لك شفاها وأريتك 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 يذنبى 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 تامل هذه النقط⁽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) النقط : ت، النقطة : ج

الخارجة اين تقع ، لاني ما مرتّ بي قط من جعل ذلك في (679) باله. وهذا يتبين لك من معرفة مقدار قطر كل فلك ، وكم بين المركزين بنصف قطر الارض على ما برهن القبيصي في «رسالة الابعاد». فانك اذا تأملت تلك (٥٣-ب) ٢ الابعاد | تبين لك صحة ما نبهتكَ عليه. فتأمل عظيم هذا الإشكال، ان كان ما ذكره ارسطو في العلم الطبيعي هو الحق (680) فلا فلك تدوير ولا خارج 5 المركز والكل تدور حول مركز الأرض.

فكيف يوجد (181) للكواكب هذه الحركات المختلفة ؟ وهل ثم وجه يمكن معه ان تكون الحركة دورية مستوية كاملة، و يُرى فيها ما يرى الأباحد اصليين (682) او بمجموعهما، ولاسيما يكون كل ما ذكر بطلميوس من (683) فلك تدوير (684) القمر وانحرافه نحو نقطة خارجة عن مركز 10 العالم وعن مركزه الخارج يوجد ما يحسب بحسب وضع تلك الاصول لا يغادر دقيقة واحدة، ويشهد على صحة ذلك صحة الكسوفات المحسوبة بتلك الاصول دائما ، و تحرير اوقاتها ، و ازمة 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 نجربنا بصورة وجود الافلاك كيف هي، بل قصده ان يفرض هيئة يمكن بها ان تكون الحركات دورية ومستوية وتطابق ما يدرك عيانا، 20 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) اصليين : ت ج ، الاصيلين : ن (683) من : ت ، في : ج (684) تدوير : ت ، تدوير فلك : ج (685) مقاديرها : ن ، مقاديره : ت (686) عنه : ت ، عنها : ج

- عن الميل لكون فعل خروج المركز ليس بتميز 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
النوع حيرة شديدة ، والذي قلته قبل ⁽⁶⁸⁷⁾ هو الذي اعيدته 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 كتن الانسان من معرفته ،
لانه عالمه وداره التي حط ⁽⁶⁹¹⁾ فيها ، وهو جزء منها. وذلك هو الحق ،
لان اسباب الاستدلال على السماء ممتنعة عندنا قد بعد عنا ، وعلا بالموضع
15 و المرتبة والاستدلال العام منه انه دلنا ⁽⁶⁹²⁾ على محركه ، لا امر لا تصل
عقول الانسان ⁽⁶⁹³⁾ الى معرفته واتباع الخواطر في ما لا تصل الى ادراكه ،
ولانها آلة تصل بها ، انما هو نقص فطرة او ضرب من الوسواس ، فلنقف
عند المقدرة ونسلم الامر في ما لا يدرك بقياس لمن اتاه الفيض الالهي العظيم
حتى صلح ان يقال عنه : فما الى فم اخاطبه ⁽⁶⁹⁴⁾ فهذا | غاية ما عندي (٥٤-٥٤) م
20 في هذه المسألة. وقد يمكن ان يكون عند غيري برهان يبين له به ⁽⁶⁹⁵⁾
حقيقة ما اشكل على . وغاية ايثاري للتحقيق انى صرحت واخبرت
بميرتي في هذه المعاني ، وانما لم اسمع برهانا على شئ منها ولا علمته.

(687) في الجزء الثاني الفصل ٢٢ / الصحيفة ؟ (688) : ع [المزمور ١١٣/١٦] ،
هشيم شميم لله و هارص تنن 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 [المدد ٨/١٢] . فال فدادربو : ت ج (695) به : ت ، - : ج

فصل كه [٢٥]

اعلم ان ليس هر بُنامن القول بقدم العالم من اجل النص الذى جاء
في التوراة بكون العالم محدثا، لان ليست النصوص التى تدل على حدث
العالم باكثر من النصوص التى تدل على كون الإله جسما. ولا ابواب التأويل
ايضا مسدودة في وجوهنا ، ولا ممتنعة علينا في امر حدوث العالم بل كان
5 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، ونقينا كونه تعالى جسما. وانما جعلنا لا نفعل ذلك⁽⁶⁹⁷⁾
ولا نعتقه سببان :

10 احدهما: ان كون الإله ليس بجسم تبرهن، فيلزم بالضرورة⁽⁶⁹⁸⁾
ان يتاول كل ما يخالف ظاهره البرهان، ويُعلم، ان له تاويلا ضرورة
وقدم العالم لم يتبرهن ، 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 الإله 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 خلافة كما بينا ،
بل هو قصد النص. فاما اعتقاد القدم على الوجه الذى يراه ارسطو : انه
على جهة اللزوم، ولا تتغير طبيعة اصلا، ولا يخرج شئ عن معتاده. فانه
هاد للشريعة باصلها ومكذب لكل معجز ضرورة ، وتعطيل لكل⁽⁷⁰⁰⁾
20 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 ...
بالضرورة : 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 الثاني الذي بيناه ، وهو رأى افلاطون : وهو ان السياء ايضا (704) كائنة فاسدة. فان ذلك الرأى لا يهد قواعد الشريعة ولا يتبعه تكذيب المعجز بل جوازه. ويمكن ان تناول النصوص عليه ، ويوجد (705) له شبهه (706) كثيرة في 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 نجح اليه ، ولا ذلك الرأى الآخر (707) نلتفته اصلا ، بل نحمل النصوص على ظواهرها ونقول ان الشريعة اخبرتنا بامر لاتصل قوتنا الى ادراكه 10 والمعجز شاهد على صحة دعوانا.

واعلم ان مع اعتقاد حدوث العالم تصير المعجزات كلها ممكنة ، وتصير الشريعة ممكنة ويسقط كل سؤال يسأل في هذا المعنى ، حتى اذا قيل لاي 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 في 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 في طبيعتنا ، ان كان هذا غرضه؟ 15

20 فجواب هذه المسائل كلها أن يقال : هكذا شاء ، او هكذا اقتضت حكمته ، كما اوجد العالم حين اراد على هذه الصورة ولا نعم ارادته في ذلك،

(702) الباطن : ت ، الباطل : ن (703) ذلك : ج ، في 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 ، مخصصة : ج

(۲۴۴-ب) • او وجه الحكمة في تخصيص صورة (709) ورمائه. كذلك لا نعلم ارادته
او موجب حكمته في تخصيص كل 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 الهرب من هذا الرأي. ولذلك
فنت اعمار الفضلاء وتفتي في البحث عن هذه المسألة لانه لو تبرهن
الحدوث ولو على رأي افلاطون . لسقط كل ما تهافتت به لنا الفلاسفة .
وكذلك لو صح لهم 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) فالله اعلم.

فصل كو [۲۶]

رأيت لربّي العزير الكبير (713) كلاما في الفصول (714) المشهورة المعلومة
بفصول الربّي (*) (العزير لم ارقط اغرب منه في كلام احد ممن تبع شريعة
سيدنا موسى. وذلك انه قال كلاما اسمع نصه قال: من اين خلقت السماء؟
15 من نور دائه اخذه وبسطه كالثوب وكما قيل استمروا منبسطين (615) انت
المتحف بالنور كدواء الباسط السماء كسجف (716) من اين خلقت الارض؟
من الثلج الذي تحت كرسي مجده وكما قيل اخذ قسما منه ورماه (717) يقول

(709) صورته : ت ج ، صورته : ن (710) كذا : ت ، هكذا : ج (711) وجب : ت
ج ، يجب : ن (712) المطلب : ت ج ، المطلوب : ن (713) : ا ، هجدول : ت ج
(714) : ا ، الفرقيم : ت ج (*) : ا ، بفرق ربّي : ت ج (715) : ا ، شميم مايزه مقوم
نبراو مامور لبوشو لقمح ونطه كشلمه وهيو نتحين و هولكين شن : ت ج (716) : ع [المزمور
[۲/۱۰۳] ، عوطه اور كشلمه نوطه شميم كيريمه : ت ج [فصول ربّي العزير ، ۳] (717) :
ا ، هارص مايزه مقوم نبرات مثلج شتحت كسا كبودو و لقمح و زرق شن : ت ج

للثلج اسقط على الارض⁽⁷¹⁸⁾ . هذا نص هذا القول المقول هناك . يا ليت شعري هذا الحكيم⁽⁷¹⁹⁾ اى شىء⁽⁷²⁰⁾ اعتقد ، هل اعتقد أنه من المحال ان يوجد شىء من لا شىء؟ ولا بد من مادة يتكون منها ما يتكون . ولذلك طلب للسما والارض من اين خلقوا؟⁽⁷²¹⁾ و اى شىء حصل من هذا الجواب . يلزم ان يقال له : من اين خلق نور ردهائه؟ ومن اين خلق الثلج الذى تحت كرسى المجد؟ ومن اى شىء خلق كرسى المجد نفسه؟⁽⁷²²⁾ فان كان يريد بنور ردهائه⁽⁷²³⁾ شيئا غير مخلوق ، وكذلك كرسى المجد⁽⁷²⁴⁾ غير مخلوق فهذا شنيع⁽⁷²⁵⁾ جدا فيكون قد اقرّ بقدوم العالم غير انه على اى افلاطون .

- 11 اما كون كرسى المجد⁽⁷²⁴⁾ من المخلوقات فالحكام⁽⁷²⁶⁾ ينصون⁽⁷²⁷⁾ بذلك . لكن على وجه عجيب قالوا انه خلق قبل خلق العالم⁽⁷²⁸⁾ . اما نصرو الكتب فلم تذكر فيه خلقا بوجه . سواء قول داود : الرب اقرّ عرشه | فى السماء⁽⁷²⁹⁾ وهو قول يحتمل التأويل جدا . اما التأييد فيه م (٥٦ - ب)
 انصومن : انت الرب تجلس عرشك ابدا من جيل الى جيل⁽⁷³⁰⁾ . فان
 12 كان الربى اليعزى يعتقد قدم العرش⁽⁷³¹⁾ فيكون اذنه صفة لله لاجسا مخلوقا⁽⁷³²⁾ . فكيف يمكن ان يتكون شىء من صفة؟ وا عجب شىء قوله نور ردهائه⁽⁷³³⁾ . وبالجملة هو كلام بشوش على التشريع العالم اعتقاده

(718) - ج [ايوب ٣٦] . د . ك لخلق باهر هوى ارض : ت ج (719) : ا ، الخدم .
 - (720) اى شىء . ت ، ايش . - (721) : ا ، مهيكن فرار : ت ج (722) و ايش .
 - (723) : ا ، باور لوسور : ت - (724) : ا ، كسا هكبود : ت ج (725) .
 - (726) : ا ، الحكيم : ت - (727) ينصون : ت ، نصروا . ج
 (728) : ا ، ايش رده ، فصل ا ، مسجيم ٥٤ : ا ، فارم ٣٩ ب (729) : ج [المزبور :
 ١٠٢ : ١٩] . الله بشيم هكبي كسا ر . ت - (730) (1) : ج [ميخا ٥ : ١٩] انه الله
 عموم تش كساك للور و دور : ت ج (731) : ا ، الكسا : ت ج (732) لاجسا مخلوقا :
 ت ، لاجسا مخلوق : ج (733) : ٢٤٠ : اور لپوشو : ت ج

- جدا جدا . ولا تبين لي فيه تاويل مقنع . وانما ذكرته لك لئلا تغلط فيه .
ولكنه على كل حال قد افادنا به فائدة عظيمة ، انه صرح ان مادة
السما غير مادة الارض . وانها مادتان متباينتان جدا . الواحدة منسوبة
له تعالى لرفعها وجلالها . وهي من نور ردائه ⁽⁷³¹⁾ . المادة الاخرى بعيدة
5 عن نوره تعالى وبهائه ، وهي المادة السفلية ، وجعلها من الثلج الذي
تحت كرسى المجد ⁽⁷³⁵⁾ وهذا هو الذي جعلني ان اتأول ⁽⁷³⁶⁾ قول
التوراة : وتحت رجليه شبه صنعة من بلاط سمنجوني ⁽⁷³⁷⁾ انهم ادركوا
في ذلك مرأى النبوة ⁽⁷³⁸⁾ حقيقة المادة الاولى السفلية لان انقلوس جعل
رجليه ⁽⁷³⁹⁾ عائدا على الكرسى ⁽⁷⁴⁰⁾ كما بنيت لك . وهذا صرح ⁽⁷⁴¹⁾ ان
10 ذلك الابيض الذي تحت الكرسى ⁽⁷⁴²⁾ هو مادة الارض ⁽⁷⁴³⁾ .

- وقد كرر الربّي اليعزر هذا المعنى بعينه . وصرح به اعني كونها مادتين
علوية وسفلية ؛ وان ليس مادة الكل واحدة . وهذا سر عظيم لا تتهاون
بتصريح كبراء ⁽⁷⁴⁴⁾ حكماء اسرائيل ⁽⁷⁴⁵⁾ به ⁽⁷⁴⁶⁾ لانه سر من اسرار
الوجود : وغامض من غوامض التوراة في «براشيت ربه» ⁽⁷⁷⁷⁾ قالوا :
15 ان الربّي اليعزر يقول كل ما هو في السماء خلق من السماء وكل ما هو
م (١-٥٧) في الارض | خلق من الارض ⁽⁷⁴⁸⁾ . فتامل كيف صرح لك هذا الحكيم ⁽⁷⁴⁹⁾
ان مادة كل ما في الارض مادة واحدة مشتركة اعني كل ما دون فلك

(734) : ا ، ماور لبوشوت ج (735) : ا ، مشلج شتحت هكبود : ت ج (736)
ان اتاول : ت ، تاولت : ج (737) الخروج [١٥/٢٤] ، التوراه وتحت رجليه كعشه
لبنت هسفير : ت ج (738) : ا ، مره هنبواه : ت ج (739) : ا ، رجليه : ت ج
(740) : ا ، انكسا : ت ج (741) صرح : ت ج ، صحيح : ن (742) : ا ، كسا :
ت ج (743) الجزء الاول الفصل ٢٨ (744) كبراء : ت ، خبر : ج (745) : ا ،
حكى يسرال : ت ج (746) به : ت ، - : ج (747) : ا ، وسترون ستري نوره
في براشيت ربه : ١٠ ت ج (748) : ا ، اليعزر اوامر كل مه شيش بشميم بريتومن هشيم وكل مه
شيش بارص بريتومن هارص : ت ج (749) : ا ، الحكم : ت ج

القمير . ومادة كل السموات وما فيها مادة اخرى ليست هذه . وبين في فصوله (750) هذه النكته الزائدة اعنى جلالة تلك المادة وقربها منه ونقصان هذه ، وحيث موضعها ايضا . فاعلم هذا .

فصل كز [٢٧]

5 قد بينت لك ان اعتقاد حدث العالم هو قاعدة الشريعة كلها ضرورة .
 اما فساده بعد ان حدث وتكون فليس ذلك عندنا قاعدة شريعة بوجه ،
 ولا يخل علينا شئ من اعتقاداتنا باعتقاد دوامه ، ولعلك (751) تقول :
 اليس قد | تبرهن ان كل كائن فاسد . فان كان تكون فهو يفسد . فاعلم (٢٤٥-١) ج
 ان هذا لا يلزمنا لانا ما ادعينا انه تكون على حكم تكون الاشياء
 10 الطبيعية اللازمة لنظام طبيعي . فان ذلك المتكون على المجرى الطبيعي يلزم (752)
 فساده 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 ، لاعلى جهة اللزوم | فلا يلزمنا بحسب هذا الرأى انه تعالى (٥٧-ب) م
 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 يبقيه لأبد الآبدين ويُدِيمه كدوامه (754) تعالى قد علمت ان
 20 كرسى المجد (755) الذى نص الحكام (756) بكونه مخلوقا . فانه لم يقولوا
 (757) قط : انه يعدم ولا سمع قط فى كلام نبي ولا حكيم (758) ان

(750) : ا ، فرقيو : ت ج (751) ولعلك : 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 ، نبي ولا حكم : ت ج

كرسى المجد⁽⁷⁵⁹⁾ يفسد او يعدم بل المر تأييده وكذلك نفس الفصلاء .
فانها على رأينا مخلوقة . ولا تعدم ابدا . و على بعض آراء من يتبع
ظواهر « المدرشوت » فان جثهم ايضا تكون منعمة دائما أبد الآبدين .
كاعتقاد⁽⁷⁶⁰⁾ من شهر اعتقادهم في اهل الجنة .

- 5 و بالجملة النظر يوجب ان لا يلزم فساد العالم ضرورة ، ولم يبق الا
جهة اخبار الانبياء و الحكماء⁽⁷⁶¹⁾ . هل وقع الاخبار بان هذا العالم يفسد
ولا بد ، ام لا ؟ فان اكثر عوامنا يعتقدون ان ذلك وقع الاخبار به . وان
هذا العالم سيفسد كله . وسابين لك ان الامر ليس كذلك ، بل ان نصوصا
كثيرة جاءت في تأييده . وكل ماجاء من ظاهر⁽⁶⁶²⁾ يبدو منه انه سيفسد ،
10 فالامر فيه بن جدا انه مثل كما سابين . فان ابي ذلك⁽⁷⁶³⁾ احد الظاهرية ،
وقال لا بد له ان يعتقد فساده فلا يشاح ، لكنه يحتاج ان يعرف ان
ليس فساده ضروريا ، لكونه محدثا بل يعتقد ذلك على زعمه تصديقا
(٥٨ - ١) : للمخبر | بذلك المثل الذي حمه هو على ظاهره ولا فساد في ذلك في الشريعة
بوجه من الوجوه .

15

فصل كح [٢٨]

- 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 و عياذا بالله
عن اراء الشريعة . فكيف قبل ذلك منه كافة الانبياء و الحكماء⁽⁷⁶⁸⁾
ولا نازعوه في ذلك ولا ذموه بعد موته ، كما وجب⁽⁷⁶⁹⁾ في نساء 20

(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 : ن
(763) ذلك : ت ، - ج (764) يشاح : ت ، يشاح : ج ن (765) : ا ، ثله : ت ج
(766) عجيب : ج ، عجيب : ت (767) انسانا يكون : ت ، يكون انسانا : ج (768)
ا ، الحكيم : ت ج (769) وجب : ت ، يجد : ن ، نب : ح

اجنبيات⁽⁷⁷⁰⁾ ، وغيرهن. وإنما دعا على توهم هذا عليه قول الحكماء⁽⁷⁶⁸⁾ 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 ازلية العالم. وإنما له نصوص تدل على تاييده ؛ وذلك صحيح ، فلما رأوا نصوصا تدل على ابديته ظنوا انه يعتقد انه غير محدث ، وليس الامر كذلك.

- 5 اما نصه في التأييد فقوله : 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 | المقدرها. (٥٨ - ب) م
- 10 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 :
- 15 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 ، بتشولجنوز سضر قهلت مفتى شديريو نوطيم لدبرى مينيم : ت ج (772) امورا : ج ، امور : ت (773) غريبة : ت ج ، قريية : ن (774) : ع [الجامعة ٤/١] ، و هارص لعولم هومدت : ت ج (775) : ع [التكوين ٢٢/٨] ، حد كل يمي هارص : ت ج (776) : ع [المزمور ٥/١٠٣] ، يسدارص عل مكوئيه 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 ، حد : ت ج . (782) : ا ، عولم وعد : ت ج (783) : ا ، عد هولم : ت ج (784) : ا ، لعولم هومدت : ت ج (785) : ا ، تموط هولم وعد : ت ج

وقد بين داود⁽⁷⁸⁶⁾ عليه السلام و اوضح ابدية السماء و دوام رسومها ،
 و كل ما فيها على حال لا تتغير ، وقال : سبحوا الرب بان السموات ، سبحوه
في الاعلى . فانه هو امر فخلقت ، و اقامها الى الدهر و الابد ، جعل لها رسما
فلا تتعداه⁽⁷⁸⁷⁾ يعنى ان هذه الرسوم التى رسمها لا تتغير ابدا ، لان هذا
 الرسم⁽⁷⁸⁸⁾ اشارة الى رسوم السماء و الارض⁽⁷⁸⁹⁾ المتقدم ذكرها لكنه بين
 5 م (ب- ٢٤٥) انها مخلوقة | وقال : انه امر فخلقت⁽⁷⁹⁰⁾.

وقال ارميا عليه السلام : الجاعلُ الشمسِ نورا في النهار و أحكام
القمر و الكواكب 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 و ان كانت مخلوقة اعنى هذه الرسوم فانها لا تزول⁽⁷⁹²⁾ .
 10 و اذا تبتع هذا ، وجد في غير كلام سليمان .

وقد ذكر ايضا سليمان ان هذه اعمال الاله اعنى العالم و ما فيه ثابتة
 على طبيعتها للابد . و ان كانت مصنوعة قال : ان كل ما يعمل الله يدوم
 م (٥٩- ١) ممدى الدهر لا يزداد عليه ولا ينقص منه⁽⁷⁹³⁾ . فقد اخبر في هذا النص⁽⁷⁹⁴⁾

بان العالم من صنع الاله ، و انه ابدى ، و اعطى العلة ايضا في ابديته وهو
 15 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 حاجة اليها ، فتحذف تلك الزيادة .

(786) داود : ت ، - : ج (787) : ع [المزمور ١٤٨/١٤٥٦] ، هلاوات الله
 من هشم كوكبوا صبه و نبراو و يعيدم لعد لعوم حق نتن ولا يعبر : ت ج (788) : ا ،
 الحق : ت ج (789) : ا ، حقوت هشم و ارض : ت ج (790) : ا ، كيهوا صوه
 و نبراو : ت ج (791) : ع [ارميا ٣٦/٣١ - ٣٥] ، بورا شمس لاور يوم حقوت يرح
 و كوكيم لا و رليله و كوام يموشو هحقيم هاله ملفنى نام الله جم زرع يشرال يشبتو مهيتو جوى :
 ت ج (792) : ا ، لا تموش : ت ج (793) : ع [الجامعة ١٤/٣] ، كى كلاشريمشه هالميم هوا يبيه
 لعوم عليواين لهوسيف و عنواين لجروع : ت ج (794) : ا ، القسوق : ت ج (795) عليه
 السلام : ج ، - ت (796) : ا ، ييه لعوم : 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 عما 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 تتابع 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 ، وعنهما 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) : ا ، الفسوق : ت ج (799) : ع [الجامعة ١٤/٣] ،
 هالمية عشه سيرار ملفنيو : ت ج (800) : ع [الجامعة ١٥/٣] ، مهشيبا هوا شيبه كور هالميم
 ييقش ات نردف : ت ج (801) لامكان الزيادة : ج ، امكان للزيادة : ت ، (802) :
 ع [الثنية ٤/٣٢] ، هصور تميم فعلو : ت ج (803) حكمة : ت ، حكه : ج (804) لايدري :
 ت ، لم يدري : ج

رجلا عبرانيا يقول : أبى ⁽⁸⁰⁵⁾ فيظن العربي انه يحكى عن شخص انه كره
امرا ما او اباه . والعبراني انما اراد انه ارضاه ذلك الامر و اراده . 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 فلنعرف ان اشعيا عليه السلام اطرد في كلامه
كثيرا ⁽⁸¹²⁾ جدا وفي كلام غيره قليلا ⁽⁸¹³⁾ انه اذا اخبر عن انتقاض ⁽⁸¹³⁾
دولة او هلاك ملة عظيمة وغير ذلك ⁽⁸¹⁴⁾ بانمط ان الكواكب سقطت
والسما كسورت والشمس اسودت والارض خربت وتزلزلت . وكثير من
امثال هذه | الاستعارات . وهذا مثل ما يقال عند العرب لمن اصابته مصيبة
عظيمة انقلبت ⁽⁸¹⁵⁾ ساؤه 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 ونزل وصرخ وارعده ورفع صوته ⁽⁸¹⁶⁾ .

وكثيرا مثل هذا ويقولون ايضا : امر وقال وفعل وصنع ⁽⁸¹⁷⁾ ونحو ذلك
كما سأ صنف ⁽⁸¹⁸⁾ .

20

(805) ا ، ا به : ت ج [الها في العبرية مثل اليا المعتلة في العربية و لذلك وان كان اللفظان في
التلفظ سوا الا ان المعنى مختلف وفي العبرية : الرغبة وفي العربية الرفض والامتناع] (806) :
ع [اشعيا ١١ / ٢٩] وتسمى لكم حزوت هكل كد برى هسفر : ت ج (807) بعضه : ت ، بعضهم : ج
(808) : ع [ارميا ٣٦ / ٢٣] ، وهفكم دبرى الهيم حيم : ت ج (809) ان : ت ، - : ج (812)
في ج كثير وقليل (814) وغير ذلك : ت ، يحيى بذلك : ج (813) انتقاض : ت ج ، انقراض : ن
(810) خصيصا : ت ج ، خصص : ن (811) ذلك الشخص الوحي : ت ج ، ذلك الوحي :
ن (815) في : ت ج ، انقلبت (816) : ا ، يضاويرد وشاج و هريم وتن قولو : ت ج
(817) : ا ، صوه و امر وفعل وعشه : ت ج (818) ساصف : ت ، اصف : ج

وكذلك اذا اخبر النبي بهلاك اهل موضع ما قد يبدل مكان اهل ذلك الموضع النوع كله ، كما قال اشعيا عليه السلام ⁽⁸¹⁹⁾ « وَيُقْصَى الرَّبُّ الْبَشَرَ » ⁽⁸²⁰⁾ وهو يعنى هلاك اسرائيل وقال «صفنيه» في ذلك واستاصل البشر عن وجه الارض وامن يدى على يهوذا ⁽⁸²¹⁾ . فاعلم هذا ايضا

5 وبعد ان ترجمت لك هذه اللغة على التجميل اريك صحة ذلك وبرهانه . قال اشعيا عليه السلام ⁽⁸²²⁾ لما انبأه الله بانتقاض ⁽⁸²³⁾ دولة بابل وهلاك سنحاريب ونبوختنصر ⁽⁸²⁴⁾ القائم بعده وانقطاع مملكته فانخذان | يصف (١-٢٤٦) ج

لكل مهزوم هارب من غلبة السيف فقال : ان كواكب السماء ونجومها لا تبعث نورها والشمس تظلم في خروجها والقمر لا يضيئ بنوره ⁽⁸²⁵⁾

10 وقال في ذلك الوصف ايضا : فاني سسازعزع السماء وازلزل الارض عن مقرها في سخط | رب الجنود وفي يوم اضطراب غضبه ⁽⁸²⁶⁾ .

م (٦٠-ب) م

وما اظن ان ⁽⁸²⁷⁾ احدا وصل به الجهل والعماء ⁽⁸²⁸⁾ وتبع ظواهر الاستعارات والاقاويل الخطبية ، 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 حلوا مرا ، ويتخيل الارض قد ضاقت به والسماء منطبقة ⁽⁸³⁰⁾ عليه .

(819) عليه السلام : ت ، - : ج (820) : ع [اشعيا ١٢/٦] ، ورحق الله ات حادم : ت ج (821) : ع [٣٠٤/١] ، وهكرك ات حادم معل فتي حادمه ونطيتي يدى هل يهوده : ت ج (822) عليه سلام : ت ، - : ج (823) بانتقاض : ت ج ، بانتراض : ن (824) : ا ، بيل ، سنحريب ونبوكد نصر : ت ج (825) : ع [اشعيا ١٣/١٠] ، كى كوكى هشيم وكسيلهم يخلو اورم حشك هشش بصاروتو ويرع لايجه اورو : ت ج (826) : ع [اشعيا ١٣/١٣] ، شميم ارجيز وترعش هارص بمقومه بعبرت الله صباوت ويوم حزون اخو : ت ج (827) ان : ت ، - : ج (828) الهاء : ت ، المعى : ج (829) سوادا : ت ، اسود : ج (831) يصف : ت ، ان يصف : ج (830) منطبقة : ت ج ، منقلبة : ن

وكذلك لما اخذ يصف (731) ما انتهت اليه حملة اسرائيل من الذل
والغلبة طول ايام سنحاريب الشرير (832) عند استيلائه: على كل مدن يهوذا
المحصنة (833) وسبيهم وانهمزاهم وترادف النكبات عليهم من امامه وهلاك
ارض اسرائيل كلها حينئذ بيده فقال (834). الرعب والحفرة والفتح عليك
يا ساكن الارض فالهارب من صوت الرعب يسقط في الحفرة والصاعد
من الحفرة يؤخذ بالفتح لان كوى العلاء قد تفتحت واسس الارض
زلزلت. رُضت الارض، حطمت الارض حطما، زعزعت الارض
زعزعة النخ (835).

و في 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 وتخرى الشمس اذ يملك رب الجنود في جبل صهيون
النخ (836). اما يوناتان بن عزيائيل عليه السلام فتأول هذا الكلام احسن
تاويل وقال: إنه اذا جرى لسنحاريب ما سيجرى على اورشليم فسيعلمون
(٦١-١) م حينئذ عبدة النجوم ان هذا فعل الهى فيدهشون ويبهتون قال عليه السلام
ومن يعبد القمر فسيخجل ومن يركع للشمس فسينذل ، اذ ملك الله
سيتجلى النخ (837).

ولما اخذ ايضا ان يصف كيف يكون استقرار اسرائيل بعد هلاك
سنحاريب وخصب اراضيهم وعمارتهما (838) ، واقبال دولتهم على ايدى

(832) : ا ، سنحاريب هرشح : ت ج (833) : ع [اشعيا ١/٣٦] ، على كل عري
يهوده بصوروت : ت ج (834) فقال : ت ، قال : ن (835) : ع [اشعيا ٢٤/٢٠-١٧] ،
فحدو فتت وفت (فحت و فتح : ت) عك يوشب هارص وميه هنس يقول هفحد تقول (يفل :
ت) ال هفحت و همواه متوك هفجت يلكد بفتح كي اروبوت محروم نفتحو وير عشومو سدى ارض
روع (روعد : ت) هتمورره (هتروعه : ت) هارص فور هفتورره ارض موط هتمو ططه ارض
روع (نوع : ت) تنع ارض كشكوروكو : ت ج (836) : ع [اشيا ٢٤/٢٣] ، وحفره هلبنه
وبوشه محمه كي ملك الله [+ صباوت : ت] و كو : ت ج (837) : ا ، ويهتون دفلحين لسهرا
ويتكنعون دمجدين لشمشا اري تتجل ملكوتاد الله و كو : ت ج (838) عماراتها : ج

حزقیال (*) 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 عيناه ، (841) ولا یصفو نور بصره لما یکدر الروح الباصر من الفضل الدخانی ، ولضعفه وقلته ایضاً بشدة الحزن 5 وانقباض النفس. وبالعکس عند الفرح وانبساط النفس الى خارج وصفاء الروح ، یرى الانسان كأن 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

10 یصیر سبعة اضعاف کنور سبعة ايام یوم یجبر الرب کسر شعبه ویسفی جرح

ضربته (842) یعنی اقالة عثرتهم من ید (843) سنحاریب الشریر (844) و اما قوله :

کنور سبعة ايام ، فان المفسرین قالوا یرید به التکثیر. فان العبرانیین یکثرون

بالسبعة. والذي یدولی انه یشیر الى سبعة ايام لافتتاح البيت (845) التي

كانت فی ايام سلیمان الذي لم یکن قط للملة اقبال وسعادة و سرور

15 الجميع ، مثل ما کان فی تلك الايام. فقال ان اقبالهم وسعادتهم (*) حینئذ

تكون مثل تلك الايام السبعة . |

(۶۱ - ب) م

ولما وصف هلاك ادوم المجرمة (846) الذين كانوا مضايقين لاسرائيل

قال فطرح قتلاهم وینبعث التثن من جيفهم وتسيل الجبال من دماهم

وینحل جند السماء والسموات تطوی کدرج ویسقط جندها كافة سقوط

(*) : ا ، یدى یحزقیهو : ت ج (839) ظلماً : ت ، ظلمه : ج (840) نوزها

: ت ، نوزها ما : ج (841) عیناه : ت ، عینیہ : ج (842) : ع [اشعیا ۱۹،۶/۳۰] ،

کی هم بعصیون یشب بکله لاتیکه وهیه اور هلبنه کاور هحمه واور هحمه ییه شبعتم

کاور شبعتم هییم بیوم حبوش اللهات شبر عموو محص مکتو یرفا : ت ج (843) : ا ،

مید : ت ج (844) : ا ، هرشح : ت ج (845) : ا ، شبعه هییم شلحنوکت هییت : ت ج

(846) : ا ، هرشمه : ت ج (*) اقبالهم وسعادتهم : ت ج ، اقبالکم وسعادتکم : ن

الورق من الكرم والسقاط من التبن ان سيني قدارتوى فى السماء وهوذا
ينزل على أدوم على شعب الخ⁽⁸⁴⁷⁾.

فاعتبروا يا اولى الابصار! هل فى هذه النصوص شئ يشكل او
يوهم بانه يصف حالة تلحق السماء؟ وهل هذا الامثل لانقراض دولتهم
وزوال سترالله عنهم وسقوط نخوتهم وخمول حظوظ عظمائهم فى اسرع
5 وقت، وباهون سعى. كأنه يقول: إن الاشخاص الذين كانوا كالكواكب
ثباتا و رفع منزلة وبعدا⁽⁸⁴⁸⁾ من الغير سقطوا باسرع وقت كسقوط
الورق من الكرم الخ. وهذا ابين من ان يذكر⁽⁸⁴⁹⁾ فى مثل هذه المقالة.
فكيف ان يطول فيه، لكنه دعت الضرورة⁽⁸⁵⁰⁾ اليه لكون العوام بل من
10 يزعم بهم انهم | خواص⁽⁸⁵¹⁾ يستدلون بهذا النص⁽⁸⁵²⁾ من غير اعتبار لما جاء
قبله وبعده. ولا نظرفى اى قصة⁽⁸⁵³⁾ قيل الاكأنه اخبار جاءنا فى التوراة
عن مال السماء كمثل ما جاءنا الاخبار بكونها.

وايضا لما اخذ اشعيا يبشر بنى اسرائيل بهلاك سنحاريب، وجميع
الامم، والملوك الذين معه كما شهر ونصرتهم بنصرالله لاغير. قال لهم ممثلا: اروا
كيف تقطعت تلك السماء وخلت⁽⁸⁵⁴⁾ تلك الارض ومات من عليها. 15
وانتم منصورون، كانه يقول: إن اولئك الذين اآغموا الارض،
وكان يظن بهم الثبوت كالسما اغيأء هلكوا بسرعة، وذهبوا كذهاب
الدخان | وآثارهم الظاهرة الثابتة كثبات الارض، تلفت تلك الآثار
كتلاف الثوب المخلق. اول هذه القصة قال: قد عزى الرب صهيون
وعزى كل اخربتها الخ. اصغوا الى يا شعبي الخ. برى قريب وخلصى 20

(847) : ع [اشعيا ٣٤/٥ - ٢] ، وحليلهم يشلكو و فحريهم يعله بارشم ونمسو
هريم مدم نحمو كل صبا شميم ونخلو كسفر شميم وكل صيام يبول كنبول عليه مجفن وكنبلت
متاينه كى روته بشميم حري هذه هل ادوم ترد : ت ج (848) بعدا : ت ، بعد : ج (849)
يذكر : 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 ، بلت : ت

قد رر الح ارفعوا الى السموات عيونكم وانظروا الى الارض من تحت
 ان السموات كالدخان تضحل . والارض كالثوب تبلى وسكانها
 يموتون كذلك. اما خلاصي فيكون الى الابد وبيرتى لا يسقط (855).

وقال في رجوع ملك اسرائيل وثباته ودوامه ان الله يستجد ساء
 5 وارضا. اذ قد اطرد هذا في كلامه ان يجعل دولة الملك كأنها عالم
 يخصه اعني ساء وارضا. فلما ابتداء بالتعزية (856) وقال : « انا معزيكم (857)

وما اتصل بذلك قال : وقد جعلت كلامي في فلك وبطل يدي سترتك
 لتنصب السموات وتؤسس الارض و تتول لصهيون انت شعبي (858)

وقال في بقاء الملك لإسرائيل وذهابه من العطاء المشاهير : ان الجبال
 10 تزل 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 الدولة

وامتحنى تلك الاحزان كلها ، فقال ممثلا انى اخلق ساء اخرى وارضا
 15 اخرى وتُنسى تلك ويمتحنى اثرها . ثم بين ذلك على اتصال القول ،
 وقال هذا الذى (863) قلت اخلق (864) اريد به انى اجعل لكم حالة (865)

سرور دائما وفرحا عوضا من تلك الاحزان ، والانكاد ولا تذكر تلك
 الاحزان | المقدمة.

(٦٢ - ب) م

(855) : ع [اشعيا ٥١/٦-٣] ، كى نعم الله صيون نعم كل حربو تيهكو حقشيبو ال
 عمى كو قروب صدق يصاب يشى كو شاو لشميم صينيكم و هييطوال هارص منحت كى شيم لعشن نملحو
 و هارص كيجد تبته ويشيه كوكن يموتون وشوعتى لعولم تيه و صدق لانتجت : ت ج
 (856) ا ، بالنعموت : ت ج (857) : ع [اشعيا ٥١/١٤] ، انكى انكى هوا منحككم : ت ج
 (858) : ع [اشعيا ٥١/١٦] ، واسيم دبرى بفيك وبصل يلى كسييتيك لنطع و ليسود ارض
 و لامر لصيون عمى اته : ت ج (859) : ع [اشعيا / ٥٤ - ١٠] كى ههريم يموشو : ت ج
 (860) : ع [اشعيا ٦٠/٢٠] ، لايبوا هود شمشك و كو : ت ج (861) فوصف : ت ،
 و وصف ج (862) : ا ، الجلولت : ت ج (863) هذه التى : ج (864) اخلق : ت ،
 اخلق سماء : ج (865) حالة : ت ، حالات : ج

- واسمع انتظام المعاني واتصال النصوص⁽⁸⁶⁶⁾ الدالة عليها ، كيف
 جاء اول افتتاح هذه القصة قال : اذكر رافة الرب و تسبيح الرب
 الخ⁽⁸⁶⁷⁾ . ثم وصف افضاله تعالى علينا اولا : ورفعهم وحملهم كل الايام
 القديمة الخ⁽⁸⁶⁸⁾ . وما اتصل بذلك ، ثم وصف عصياننا : لكنهم تمردوا
 و حزنوا 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 : انى اعتلنت لمن لم يسألوا عنى الخ⁽⁸⁷³⁾ . ثم وعد بالعتو
 والرحمة وقال : هكذا قال الرب كما توجد السلاف في عنقود الخ⁽⁸⁷⁴⁾ .
 وما اتصل بذلك ثم تواعد الذين ظلمونا وقال : ان عبيدى يا كلون وانتم
 تجدون الخ⁽⁸⁷⁵⁾ .

- ثم اتبع ذلك بذكره ان هذه الملة تصلح اعتقاداتها وتصير بركة
 فى الارض وتنسى كل ما تقدم من هذه الأحوال المختلفة فقال كلاما هذا
 نصه : ويدعو عبيده باسم اخر ، فالذى يتبارك بهذا الاسم على الارض ،
 يتبارك بإله الحق ، والذى يُقسم به على الارض ، يُقسم بإله الحق ، لان
 المضايق الاولى قد نسيت و سترت عن عيني لأننى ها انا اذا اخلق سموات
 جديدة ، وارضاً جديدة ، فلا تذكر السالفة ، ولا تخطر على البال ،
 بل تهلوا وابتهمجوا الى الأبد بما اخلق ، فاني ها انا اذا اخلق اورشليم

(866) : ١ ، الفسوقيم : ت ج (867) : ع [اشعيا ٧/٦٢] ، حسدى الله ازكير
 تهلوت الله كو : ت ج (868) : ع [اشعيا ٩/٦٣] ، وينظم وينشام كل يمي عوم : ت ج
 (869) : ع [اشعيا ١٠/٦٣] ، وهه مرو و عصبوات روح قدشو : ت ج (870) المدو
 علينا : ت ، الاعدام : ج (871) : ع [اشعيا ١٨/٦٣ - ١٩] ، حرينو بوسو مقدشيك
 و هيينو معلوم : ت ج (872) : ع [٩/٦٤] ، ال تقصف الله حد ماد : ت ج (873) : ع
 [اشعيا ١٠/٦٥] ، ندرشقى للاشالوكو : ت ج (874) : [اشعيا ٨/٦٥] ، كه امرالله
 كاشر يمنا هتروش كو : ت ج (875) : ع [اشعيا ١٣/٨٥] ، هه عبيدى ياكلو وانتم
 تر عبوكو : ت ج

ابتهاجا وشعبها سرورا وابتهاج باورشليم. واسر بشعبي الخ. (876). فقد بان لك الامر كله واتضح. وذلك انه لما قال: لاني ها اناذا اخلق سماوات جديدة وارضاً جديدة (877). فسر ذلك على الاتصال وقال: فاني ها اناذا اخلق اورشليم ابتهاجا وشعبها 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 ذريتهم واسمكم (880) لانه قد يبقى النسل (881) ولا يبقى الاسم (882) كما تجد أمما كثيرة لا شك انهم من نسل فرس او يونان لكن لا يعرفون باسم مخصوص بل اعتمهم ملة اخرى. وهذا ايضا عندي تنبيه على تايد الشريعة التي من اجلها لنا 15 اسم (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 ابائنا (884). نظرت الى الارض فاذا هي خالية

(878) : ع [اشعيا ١٩/٦٥ - ١٥] ، ولعبدن يقرا شم احرا شرهتبرك بارص يقبرك باطى امن ومنتشع بارص يشع باطى امون كي فشكعو مصروت هراشوت وكي نستري معيني كي هننى بورا شمى حدشم وارص حدشه ولا تزكرنه هراشوت ولا تعلقه عل لب كي ام شيشو وجيلو عنى عد اشراى بورا كي هننى بورا ات يروشلم جيله وعمه مشوش وجلنى بيرو شلم: ت ج (877) مقتطعة من 876 في الحاشية السابقة (878) الذى: ج (879) دائمة: ج ، دائما: ت (880) : ع [اشعيا ٢٢/٦٦] كي كاشر هشيم همدشم ومارص همدشه اشرو عومه همدشم لفتى نام الله كي يعد زرعكم وشكمم: ت ج (881) : : ا ، الزرع: ت ج (882) : ا ، الشم: ت ج (883) : ا ، شم: ت ج (884) : ا ، بعونوت ابوتينو: ت ج

- خاوية الخ. (885) وقال حزقيال في وصف تلاف مملكة مصر وهلاك
 فرعون على أيدي نبوختنصر قال : وعندما اطفئك اغطى السموات
واللبس الكواكب حدادا واغطى الشمس بغمام، والقمر لا ينير بنوره
واللبس جميع نيرات النور في السماء حدادا عليك واجعل الظلمة على
 5 ارضك يقول السيد الرب (886) وقال يوثيل ابن فتوثيل | في الجراد العظيم
 الذي جاء في ايامه قال : من وجهه زلزلت الارض وارتعدت السموات
واظلمت الشمس والقمر ومنعت الكواكب ضياءها (887) وقال عاموس
في وصف خراب شمرون قال: انى اغيب الشمس عند الظهيرة واجلب
الظلمة على الارض في النهار الضاحى واحوال اعيادكم نوحا الخ. (888)
 20 وقال ميخا في هلاك شمرون مستمرا (889) على الاقاول الخطيبة المشهورة
 المعلومة : انه هوذا الرب يخرج من مكانه وينزل ويطأ مشارف الارض
فتذوب الجبال الخ. (890) وقال حججاي في نقض مملكة (891) الفرس
وماداي: عن قليل ازلزل السماء والارض والبحر واليبس وازلزل جميع
الامم (292). وفي غزوة يثاب لارم لما اخذ يصف كيف كان ضعف الملة
 15 وخولها من قبل وكونهم كانوا مغلوبين مهزومين وشفع في نصرتهم الآن
فقال: زلزلت الارض وصدعتها فاجبر كسرها فانها متزعزعة (893)

(885) : ع [ارميا ٢٣/٤] ، رايى ات هارص وهنه تهو و بهو : ت ج (886) :
 ع [حزقيال ٧-٨/٢٢] ، فرعه على يدى نبوكد نصر قال : وكسيتى بكبوتك شيم و هقدرق
 ات كوكبيهم شمش بعنن اكسنو و يرح لا يابر اور وكل ماورى اور بشيم اقديرم عليك و نتي
 تشك عل ارضك نام الله الميم : ت ج (887) : ع [يوثيل ١٠/٢] ، لفيو رجزه ارض رعشو
 شيم شمش و يرح قدر و كوكبيهم اسفونجهم : ت ج (888) : ع [عاموس ١٠/٨ - ٩] ، وهباق
 هشمش بصهريم وهشكتى لارض بيوم اور وهفكتى حجيككم كو : ت ج (889) مستمرا
 ت ، مستمرا : ج (890) : ع [ميخا ٢/٢٤] ، كي هنه الله يصا بمقومو و بردود رك عل
 بموق ارض و نسوكو : ت ج (891) : ا ، ملكوت : ت ج (892) : ع [حججاي ٧-٨/٢] ،
 فرس ومدى و انى مرعيشات هشيم وات هارص وات هيم وات محربه و هرعشقات كل هجوم :
 ت ج (893) : ع [الزمور ٥٩/٤] ، هرعشت ارض فصسته رفا شبريه كي مطه : ت ج

وقال ايضا في معنى انا لانخاف نحن اذا هلكت الملل وبادوا لكوننا متكلمين
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 الغمار ، صوت رعدك في الزوبعة الخ . والارض ارتعدت وتزلزلت (896)

اغضب الرب على الانهار الخ ؛ سطع دخان من انفه الخ . (898)

وكذلك في نشيد (899) دَبُورَة رَجَفَت الارض (900) وجاء من هذا كثير ،

وما لم نذكر منه قيسه على ما ذكرت . فاما قول يوثيل : واجعل

عجائب في السماء وعلى الارض دما ونارا واعمدة دخان فتقلب الشمس

1.) ظلاما والقمر 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) فالاقوى عندي 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 ٢٩/٢٣] ، عم نوشع بالله : ت ج (895) : ع [المزمور ٣/٤٥] ،

عل كن لانيرا بهير ارض و بموط هريم بلب يميم : ت ج (896) : ع [المزمور ١٧٠/١٩/٧٦] ،
راوك ميم يحيلو اف يرخزو تموت قول زعمك بجلجل هار و بر قيم قبل رجزه و ترعش هارصن :

ت ج (897) : ع [حبقوق ٨/٣] ، هبهريم حره الله : ت ج (898) : ع [المزمور ٩/١٧] ،

عه عش بافوكو : ت ج (899) : ا ، سيره : ت ج (900) : ع [القضاة ٤/٥] ، ارض

رعشه [+ جم شيم نطقو : ج] كو : ت ج (901) : ع [يوئيل ٣/٣-٣٠] ، وننتي موفتيم

بشيم و بارص دم و اش و تمروت عشن هشمش يهفك لحشك و هيرج لدم لفني بوايوم الله هجدول

وهنورا و هيه كل اشريقرا بشم الله يملط كي بهرصيون و بيروشم تهيه فليطه كو : ت ج (902) :

ا ، ييمي هملك همشيح : ت ج (903) كونه : ت ، كنه : ج (904) : ا ، الله هجدول

وهنورا : ت ج

فلتعلم ان كل يوم تكون فيه نصره عظيمة او فادحة عظيمة فانه
يسمى يوم الرب العظيم الهائل⁽⁹⁰⁴⁾. قد قال يوثيل هذا عن يوم مجي
ذالك الجراد عليهم : لان يوم الرب عظيم وهائل جدا ومن يطيقه⁽⁹⁰⁵⁾.

والمعنى الذى نحوم 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 نبي 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 ما ، والذى نجد لجميع الحكماء⁽⁹⁰⁷⁾ دائما وهى
قاعدة يستدل بها كل احد من حكماء « المشنه » وحكماء « التلمود »⁽⁹¹¹⁾

هو قوله : فليس تحت الشمس شئ جديد⁽⁹¹²⁾ ، وان ليس ثم استجداد
بوجه ولا بسبب حتى ان الذى اخذ سماء جديدة وارضاً 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 يدى
ولم يُقَمَل ستقفان ولكن | هما واقفتان⁽⁹¹⁵⁾.

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 نورا مادوى يكيلنو : ت ج (906)
استمراره : ت ، استمرارها : ج (907) : ا ، حكمم : ت ج (908) : ا ، [روش هاشنه
١-٣١ ، سخوررين ٩٨-١] ، شته الفيشنين هوى علما وحد حروب : ت ج (909) : ا ،
وحد حرب : ت ج (910) : ا ، يجيد : ت ج (911) : ا ، حكما مشنه وحكما تلمود : ج ،
حكى مشنه وحكى تلمود : ت (912) : ع [الجامعة ٩/١] ابن كل حدش تحت هشمش : ت ج
(913) : ا ، شميم حد شيم وارص حدشه : ت ج (914) قال : ت ، - : ج (915) : ا ،
اف شميم وارص شمئدين لهيروت كبرهن بروين و عومدين شن عومديم لفى يعملو ولانامرالا
عومدين : ب ج (916) : ا ، مششيت يمي برا شيت : ت ج

صحيح . وانما قلت انه لا يتغير شيء من طبيعته ويستمر على ذلك التغير
تحرزا من المعجزات لانه ، وان كانت (917) انقلبت العصي 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 كما دته (919) .

هذا هو رأي ، وهو الذي ينبغي ان يعتقد وان كان الحكماء (920)
عليهم السلام (918) ، قد قالوا في المعجزات كلاما غريبا جدا تجده منصوصا
في «براشيت 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 الطبائع جعل في تلك الطبائع 10
ان يحدث فيها كل ما حدث من المعجزات في وقت حدوثها ، وآية النبي
أن اعلمه الله بالوقت الذي يدعى فيه ما يدعى (922) ، فينفع ذلك الشيء ،
كما جعل في طبعه في اصل ما طبع .

وهذا وان (923) كان كما تراه فانه يدل على عظمة القائل وكونه
استصعب كل الاستصعاب ان تتغير (924) طبيعة بعد فعل البدء (925) او
تطرا مشيئة اخرى بعدما استقرت هكذا ؛ فكانه يرى مثلا انه جعل
في طبيعة الماء ان يتصل ويجري من العلو للسفل دائما الا في ذلك الوقت (١-٦٥) م
الذي غرق فيه المصريون . وذلك الماء خاصة ، فانه ينقسم وقد نهبتك
على روح هذا القول . وان ذلك كله هرب من استجداد شيء هناك قيل :
انه تبارك وتقدس اسمه قد وضع شروطا للبحر لينفلق امام بني اسرائيل ، 20
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 ٥٤ ب] ، عولم كنهجو هولك : 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
تفسير : ت ، من تقيده : ج (925) : ا ، منشة بر اشيت : ت ج (926) : ا ، [بر اشيت
ربه ، ه] امر ربى يوحنن قنایم هتته هقبه عم هم شيها نقرع لفي هذا هيا دكتيب ت ج (927) :
ع [الخروج ٢٧/١٤] ، ويشب هم لفنوت بقرلا وبتنوت : 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⁾
يدي نشرتا السموات وانا امرت جميع جندها⁽⁹²⁹⁾ امرت البحر لينفلق
والنار لثلاثوذي حنانيا وميشال وعزريا والاسد لثلاثوذي دانيال
والحوت ليصق يونس⁽⁹³⁰⁾ وهو القياس في سائرهما ، فقدبان لك الأمر 5
وتلخص المذهب .

وذلك انا نوافق ارسطو في النصف من رأيه ونعتقد ان هذا الوجود
ابدي سرمدي على هذه الطبيعة التي شاءها تعالى لا يتغير منه شيء بوجه
الا في جزئية⁽⁹³¹⁾ على جهة المعجز ، وان كان⁽⁹³²⁾ له تعالى القدرة على
تغييره كله او إعدامه او إعدام الى طبيعة شاء من طبائعه ، لكنه له افتتاح ، 10
ولم يكن ثم شيء موجود⁽⁹³³⁾ اصلا الا الله ؛ وحكمته 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 سيأتي
هذا رأينا ، وقاعدة شريعتنا . وارسطو يرى انه مثل ما هو ابدى ولا
يفسد كذلك ، هو ازلي ، ولا تكون ، وقد قلنا ، وبيننا ان هذا لا 15
م (ب- ٦٥١) يتنظم الاعلى حكم اللزوم . وان اللزوم فيه | من الافتيات في حق الإله
ما قد بيناه .

واذ وانتهى القول الى هذا فلنأتي ايضا بفصل⁽⁹³⁷⁾ نذكر⁽⁹³⁸⁾ فيه
ايضا بعض تنبيهات على نصوص جاءت في قصة الخلق⁽⁹³⁹⁾ اذ الغرض

(928) : ا ، امرد . يرميه بن المرزلاعم هيم بلبد هتته هقبه الاعم كل ما شنبرا بشيشت
يمي بر اشيت هذا هيا [دكتيب : ج] : ت ج (929) : ع [اشيا ١٢/٤٥] ، اني يدي نطو شميم
وكل صيام صويقي : ت ج (930) : ا ، صويقي ات هم شيقرع ات هاور شلا تزيق لحنيه
ميشال و عزريه ات هاريوت شلا يزيقو لدنيال ات هديج شيقيات يونه : ت ج [بر اشيت ربه ه
(931) جزئية : 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 ،
مشه براشت : ت ج

الاول في هذه المقالة انما كان تبين ما يمكن تبينه من قصة الخلق وقصة الامر⁽⁹⁴⁰⁾ بعد ان تقدم مقدمتين 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 اطبوا 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 اخفى⁽⁹⁴⁸⁻¹⁾ 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⁽⁹⁴⁹⁻¹⁾ 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 التلوينات 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 ، ضمن : ج ن (943) : ا ، الحكيم : ت ج (944) التمري : ت ، التمدى : ن
(945) يفعل : ت ، فعل : ج (946) : ا ، الدرشنين : ت ج (+) لكن كل : ت ، لكل : ن
(947) اشهاره : ت ، اظهاره : ج (948) انظر للحجيجه فصلق ، ب ، م ، ١ (949) : ا ، متحلت هسفر وعد كان كبود الهيم هسرد بر : ت ج ، (950) : ا ، بيوم هششي : 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 تجدني دائما في هذه الغوامض⁽⁹⁵⁴⁾ اذكر القولة الواحدة التي هي
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
5 من اجل اشتقاق ما مثل مقل شمد [قضيب شجرة اللوز] ليستدل منه على
انا ساهر على حكمتي النخ .⁽⁹⁵⁵⁾ كما سنين في فصول النبوة⁽⁹⁵⁶⁾ . وبحسب
هذا المعنى قيل في (عالم) الامر نحاس لامع⁽⁹⁵⁷⁾ كما بينوا . وكذلك رجل
عجل و منظر النحاس⁽⁹⁵⁸⁾ . وكذلك قول زكريا والجبلان جبلا نحاس⁽⁹⁵²⁾
وغير ذلك مما قيل : وبعدهاتين المقدمتين آتى بالفصل الذي 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
15 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
الذي يدل على الاول في لغتنا⁽⁹⁶⁰⁾ هو بداية . بداءة كلام الرب بلسان
هو شع⁽⁹⁶¹⁾ والذي يدل على المبدأ راشيت [رئيس] لانه مشتق من راش
[رأس] الذي هو مبدء الحيوان بحسب وضعه و العالم لم يخلق في مبدء 15

(954) : ا ، السريم : ت ج (955) : ع [ارميا ١٢/١] ، شوقدان : ت ج (956)
الجزء الثاني الفصل ٤٢ (957) : ا ، [انظر حزقيال ٤/١] ، المركبة حش مل : ت ج (958) :
ع [حزقيال ٧/١] ، رجل عجل ونحشت قلل : ت ج (959) : ع [زكريا ١/٦] ، وهريم
هرى نحشت : ت ج (960) لغتنا : ت ، لساننا : ج ن (961) : ع [هوشع ٢/١] ، تحله
تحلت دبراهه بهوشع : ت ج

زمانى كما بينا. اذ الزمان من جملة المخلوقات. فلذلك قال : براشيت
[فى البدء]. والباء بمعنى فى ، فترجمة هذا النص⁽⁹⁶²⁾ الحقيقية هكذا :
فى بدءا خلق الله العلو والسفل . هذا هو التفسير الذى يطابق الحدوث.

اما ما تجده منصوفا 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⁾. وحمل

قائل هذا القول الامر على ظاهره ، وزعم انه⁽⁹⁶⁷⁾ اذ لم يكن ثم فلك
دائر⁽⁹⁶⁸⁾ ولا شمس فباى 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 ويخربهم⁽⁹⁷⁰⁾. وهذا اشنع من الاول . وانت
(٦٧-١)م

تتأمل ما صعب عليها وهو وجود زمان قبل وجود هذه الشمس. وسيبين
لك حل هذا الذى اشكل على هذين عن قريب. اللهم ان كان يريد هذان
15 أن يقولوا انه لا بد من تنظيم الازمنة⁽⁹⁷¹⁾ قديما⁽⁹⁷²⁾ فهذا هو اعتقاد القدم

وكل متشرع يحاشى عن هذا. وما هذه القولة عنده الا 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 ، لامن 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 ١/٨، 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 شبيه سدر زمينم قودم لكان امرر . ابهوا مكان شبيه عقبه بورى هولوت و محربين : ت ج
(971) : ا ، سدر زمينم : ت ج (972) قديما : ت ، قديم : ج (973) نظير : ت ، نظيره : ج
(974) : ا ، شيم مهيكن نيراو ٣ ت ج .

بل الزمان مخلوق، اذ هو تابع لحركة الفلك، والفلك مخلوق. 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 مثلوا ذلك بأكار بذرحباً (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 لربى يهودا بن الربى سيمون ان 10 (٢٤٨-ب) ج يقول ما قال وصعب عليه باى شئ قُدريوم اول ويوم ثان | وثالث (981) (٦٧-ب) م وبيان | للحكمة قدس سرهم (982) في « براشيت ربه » قالوا في النور (983) المذكور في التوراة انه : خلق في اليوم الاول (984) قال بهذا النص: هذه من الانوار 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 الارض دليل ذلك قوله : وكانت الارض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلام

(975) : ع [التكوين ١/١] ، ات هشميم وات هارص : ت ج (976) انها : ت ، انه : ج (977) السماوات : ت ، السماء : ج (978) : ع [اشعيا ١٧/٤٨] ، قورا اتي يعمدو يحدو : ت ج (979) تباينت : ت ، تبيئت : ج ن (980) حبا : ت ، حب : ج (981) : ا ، يوم راشون ويوم شنى ويوم شلشى : 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 ١٢-١] ، [كلمتان مسوحتان في ج] ، هن هن شنبراو بيوم راشون ولاتلان عديوم ريبي : ت ج (986) : ا ، ارص : 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 بينهما فيه هذا الاسم. ولهذا شرحت لك هذا النص⁽⁹⁹¹⁾. في بداءة خلق الله العلو 5 والسفل فيكون ارض المقول اولاً هو السفلى اعني الاسطقسات الاربعة، والمقول عنها ويسمى الله اليبس ارضا⁽⁹⁸⁹⁾، هي الارض وحدها. فقد بان هذا.

ومما يجب ان تعلمه ان الاسطقسات 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 بل شفاقة، ولو كانت النار الاسطقسية مضيئة لرأينا الجو كله بالليل

15 ملتها ناراً. وقد جاء ذكرها على اوضاعها الطبيعية، الارض وفوقها الماء، والهواء لازق بالماء، والنار فوق الهواء لان تخصيصه⁽⁹⁹⁷⁾ الهواء على وجه المياه⁽⁹⁹⁹⁾ 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] ، و هارص هيته تهو وهو وحشك حل فنى تهوم وروح الهيم مرحفت : ت ج (989) : ع [التكوين ١٠/١] ، ويقرا الهيم ليشه ارض : ت ج (990) : ا ، ويقرا الهيم لكك ككه : ت ج (991) : ا ، الفسوق : ت ج (992) : ا ، ارض وميم وروح [يعنى الهواء] ، وحشك وحشك : ت ج (993) هو : ت ، هي : ج (994) : ع [التثنيه ٣٦/٤] ، و دبريو شمعت متوك هاش : ت ج (995) : ع [التثنيه ٢٣/٥] ، كشمكم ات هقول متوك هحشك : ت ج (996) : ع [ايوب ٢٠/٢٦] ، كل حشك طمون لصفونيو تاكلواش لانفج : ت ج (997) تخصيصه : ت ، تخصيصه : ج ن (998) : ع [التكوين ٢/١] ، حل فنى هميم : ت ج (999) : ا ، الحشك : ت ج (1000) : ا ، حل فنى تهوم : ت ج (1001) يعتبر بن ميمون الروح والهواء واحداً : ب (1002) : ا ، الهيم : ت ج

- لكونه فرضها متحركة اعنى التي تتحرك⁽¹⁰⁰³⁾ وحركة الريح ابدا منسوبة
 لله . وهبت ريح من لدن الرب⁽¹⁰⁰⁴⁾ : بعثت ريحك⁽¹⁶⁰⁵⁾ . 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⁾
 5 بين ويفصل فقال : والظلام سماه ليلاً⁽¹⁰⁰⁸⁾ على ما بينا فقد بان هذا .
 ومما يجب ان تعلمه ان قوله : وفصل بين المياه التي الخ⁽¹⁰⁰⁹⁾
 ليس هو فصل بالموضعين⁽¹⁰¹⁰⁾ صار هذا فوق وهذا اسفل ، وطبيعتها
 واحدة . وانما شرحه انه فصل بينها بالفصل الطبيعي اعنى بالصورة وجعل
 بعض ذلك الذى سماه ماءً اولاً شيئاً اخر بصورة طبيعية البسه ، وجعل
 10 بعضه بصورة اخرى ، وهذا هو الماء . ولذلك ايضا قال : ومجتمع المياه
سماه بحارا⁽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 الهواء وبعضه هو هذا الماء : ويكون قوله : وفصل بين المياه
التي تحت الجلّد الخ⁽¹⁰¹⁴⁾ مثل قوله : وفصل الله بين النور والظلام⁽¹⁰¹⁵⁾
 الذى هو كالفصل⁽¹⁰¹⁶⁾ فى صورة ما و الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ نفسه من الماء | تكون ، 15
 كما قالوا تجمدت القطرات الوسطانية⁽¹⁰¹⁸⁾ وقوله ايضا وسمي الله الجلد

(1003) : ا ، مرحفت : ت ج (1004) : ع [المدد ٣١/١١] ، سميات الله : ت ج
 (1005) : ع [الخروج ١٥/١٠] نشفت بروحك : ت ج (1006) : ع [الخروج ١٠/
 ١٩] ، ويهفك الله روح يم : ت ج (1007) ان : ت ج ، - : ن (1008) : ع [التكوين
 ١/٥] ، ولاحشك قرا ليله : ت ج (1009) : ع [التكوين ٧/١] ، ويبدل بين هميم : ت ج
 (1010) بالموضمين : ج ، بالموضع ان : ت (1011) : ع [التكوين ١٠/١] ، ولقوه هميم
 قرا يميم : ت ج (1012) : ا ، الم : ت ج (1013) : ا ، اليميم : ت ج (1014) : ع
 [التكوين ٧/١] ، ويبدل بين هميم اشزمتحت لرقيع كو : ت ج (1015) : ع [التكوين
 ٤/١] ، ويبدل الهميم بين هاورو بين همشك : ج (1016) : كالفصل : ت ، بالفصل : ج
 (1017) : ا ، الرقيع : ت ج (1018) : ا ، [براشيت ربه ٤] ، هو جلده طفه امصميت : ت ج

سما (1019) على ما (1020) بينت لك ليبين اشتراك الاسم وان ليس السماء (1021) المقول اولاً في قوله : السموات والارض (975) ، هي هذه التي سميت سما (1022) . واكدت هذا المعنى بقوله : على وجه جلد السماء (1023) ، ليبين ان الجلد (1017) غير السماء (1021) ومن اجل هذا الاشتراك في الاسمية قد يسمى ايضا السماء (1021) الحقيقية جلدا (1017) كما اسى الجلد (1017) الحقيقي سما (1021) وهو قوله : وجعلها الله في جلد السماء (1024) .

وتبين ايضا بهذا القول ما قد تبرهن من كون الكواكب كلها الشمس و القمر مركزات في الفلك اذ لاخلاء في العالم و ليست على سطح فلك ، كما يتخيل الجمهور من قوله : في جلد السماء (*) .

10 ولم يقل على جلد السماء (1025) . فقد بان ان مادة ما كانت مشتركة وسمها ماء (1026) ، ثم انفصلت بثلاث (1027) صور و صار منها شيء البحار (1013) و صار منها شيء الجلد (1017) و صار منها شيء فوق ذلك الجلد (1017) . وهذا كله خارج (1028) عن الارض فقد اخذ في الامر ما خذاً اخر لاسرار عجيبة . اما ان (1029) كون ذلك الذي فوق الجلد (1017) سمي ماءً في الاسمية فقط ، لانه هذا الماء النوعي . فقد قالوه الحكماء (982) عليهم السلام ايضا قالوا في قولهم : دخل الاربعة في الفردوس الخ . قال لهم الرب عقيبا : اذا وصلت الى الاحجار الرخامية النقية | فلا تقولوا ماء ماء ! لانه قد (249-1) ج كتب (1030) . الناطق بالبهتان لا يقف امام عيني (1031) .

(1019) : ع [التكوين ٨/١] ، و يقرأ الهيم لرقيع شميس : ت ج (1020) هل ما : ت ، على مثل ما : ج (1021) : ا ، شميس : ت ج (1022) : ا ، شميس : ت ج (1023) : ع [التكوين ٢٠/١] ، هل فني رقيع شميس : ت ج (1024) : ع [التكوين ١٧/١] ، و يتن اوتم الهيم برقيع شميس : ت ج (*) : ا ، برقيع شميس (1025) : ا ، على رقيع شميس : ت ج (1026) : ا ، ميم : ت ج (1027) بثلاث : ت ، بثلاث : ج (1028) خارج : ج ، خارجا : ت (1029) ان : ت ، - : ج (1030) : ا ، [حجيجه ٢/١٤] ، اربعه نكنسو لفردس امرلهم ر . عقيبه كشاتم مجيمع ابني شيش ظهور [٢٤٩ - ١] ال تا مروم ميم شكك كتوب (1031) : ع [المزمور ٧/١٠١] ، دوبر شقريم لا يكون لنجد عيني : ت ج

فاعترت ان كنت من اهل الاعتبار كم بين هذه القولة و كيف كشف
(٦٩ - ١) م الامر كله اذا تاملته | وفهمت كل ما تبرهن في الآثار وتطلعت على كل
ما قالت الناس في كل شئ منها .

- ومما ينبغي ان تعلمه وتتنبه 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⁾ ، و علة ذلك ايضا عندى بيته 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 بجليل 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 اشد امتناعا ، و ابعد عن ان يدرك ، وان اخذ على باطنه ، وما
اريد به كان اشد 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 ربيتها في وجود
هذا الوجود واستمراره . واما الامر الخفي المعنى الذي ظاهره غير
موجود ، كذلك فاي منفعة فيه ظاهرة للناس ، حتى يقال فيه انه
20 طيب⁽¹⁰³²⁾ ، ولا بدلى ان از يدك بيانا ، وذلك أن هذا وان كان جزءاً

(1032) : ا ، ا ، كي طوب : ت ج (1033) : ا ، الدرش : ت ج (1034) : ا ،

لن شلا شله ملاكت هميم : ت ج [براشيت ربه فصل د] (1035) كلما : ت ، كل ما : ج

(1036) : ا ، ميم : ت ج (1037) كا : 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 لزم لتكشف الارض فافهم هذا .

ومما يجب ان تعلمه ان الحكماء⁽⁹⁸²⁾ قد بينوا ان العشب والاشجار

التي انبتا الله من الارض ، انما انبتا 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 انقلوس : والبخار

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 طار عليه ، حسبك ان يعدم الضوء ، تبقى

الحالة المستقرة ، وهكذا جاء النص في قصة الخلق⁽¹⁰⁴⁷⁾ ، على هذا

الترتيب سواء ، لم يغادر شيئا من هذا .

(1039) [برأيت ربه فصل ١٣] (1040) : ع [التكوين ٦/٢] ، وادبعه من

هارص كو : ت ج (1041) : ع [التكوين ١١/١] ، قدشا هارص دشا : ت ج (1042) :

ا ، وعنا هو سلق من ارصا : ت ج (1043) : ع [التكوين ٥/٢] ، وكل شيخ هشده 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 ، معشه برأيت : ت ج

ومما يجب ان تعلمه قولهم : كل فعل البدء قد أبديّ على (كمال)
 قوامه ، ابدى على (كمال) عقله ، ابدى على (كمال) رغبته⁽¹⁰⁴⁸⁾
 يقول : ان كل ما خاق انما خلق⁽¹⁰⁴⁹⁾ على كمال كميته ، وعلى كمال
 م (٧٠-١) صورته و باحسن اعراضه وهو | قوله⁽¹⁰⁵⁰⁾ لرغبته⁽¹⁰⁵¹⁾ من : فخر
جميع الاراضي⁽¹⁰⁵²⁾ . فاعلم هذا ايضا فهو اصل كبير قد صحّ وبان . 5

ومما يجب ان تعتبره جدا كونه ذكر خلق ادم في ستة ايام
التكوين⁽¹⁰⁵³⁾ ، و قال : ذكرنا و انثى خلقهم⁽¹⁰⁵⁴⁾ . و ختم الخلق كله ،
 و قال : فأكمّلت 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
 بعد ان جعل ادم في جنة⁽¹⁰⁵⁹⁾ عدن و كل الحكماء⁽⁹⁸²⁾ قدس سرهم⁽¹⁰⁶⁰⁾
 يجمعون ان هذه القصة كلها كانت يوم الجمعة و انه لم يتغير امر بوجه
 بعد ستة ايام للتكوين⁽¹⁰⁵³⁾ . فلذلك لا يستشع شيء من تلك الامور كما قلنا ؛
 انه الى الآن لم تحصل طبيعة مستقرة . و مع هذا قد ذكروا اشياء ساء سمغها لك
 ملتقطه من اما كتبها و انبهك ايضا على اشياء كمثل ما نهبونا⁽¹⁰⁶¹⁾ هم
 عليهم السلام . 15

واعلم أن هذه الأشياء التي اذكرها لك من كلام الحكماء⁽⁹⁶²⁾ انما
 هي اقاويل في غاية الكمال بينة التاويل للذي ذكروها له محكمة جدا .

(1048) : ا ، [راس هسه ١/١١ ، حولين ١/٦٠] ، كل معنه براشيت لقومتن نبراو
 لدنن نبراو لصيوتن نبراو : ت ج (1049) انما خلق : ت ، - : ج (1050) قوله : ت ،
 قولهم : ج (1051) : ا ، لصيوتن : ت ج (1052) : ع [حزقيال ١/٢٠] ، صي هيا
 لكل هارصوت : ت ج (1053) : ا ، شت يمي براشيت : ت ج (1054) : ع [التكوين
 ١٠/٢٧] ، ذكرو نقيه [برام في ج] براوتم : ت ج (1055) : ع [التكوين ١/٢] ،
 و يكلو [يخلو : ج] هشيم و هارص [كو : ج] و كل صيام : ت ج (1056) : ا ، حوه :
 ت ج (1057) : ا ، عمن هميم [حيم : ج] و عمن هدمت : ت ج (1058) : ا ، النخش :
 ت ، (1059) : ا ، جن : ت ج (1060) : ا ، ز . ل ، - : ج (1061) نهبونا : ت ،
 نهبوا : جن

- فلذلك لا ابالغ في شرحها ولا ابسطها لثلا اكون | اكشف سرا⁽¹⁰⁶²⁾ لكن (٢٤٩-ب) ج
 ذكرى لها بترتيب ما ، بتنبية يسير يكنى في فهمها المثلث فمن ذلك قولهم : ان
 ادم وحواء خلقا معا متحدين⁽¹⁰⁶³⁾ ظَهَرَ⁽¹⁰⁶⁴⁾ ليظهر. وانه قُسم فاخذ
 نصفه وهو حواء وقوبل به⁽¹⁰⁶³⁾ وقوله : احدى اضلاجه⁽¹⁰⁶⁵⁾ يعنى
 5 احد شقيه واستدلوا من : ضلع المسكن⁽¹⁰⁶⁶⁾ الذى ترجمته بجانب
المسكن⁽¹⁰⁶⁷⁾ . وكذا قالوا من جوانبه⁽¹⁰⁶⁸⁾ ، فافهم كيف كان التبيين انهما | م (٧٠-ب)
 اثنان بجهة ما، وهما واحد. كما قال : عظم من عظامى ولحم من لحمى⁽¹⁰⁶⁹⁾ ،
 وزاد ذلك تأكيدا بقوله ان الاسمية عليها جميعا واحدة لانها من امرء
اخذت⁽¹⁰⁷⁰⁾ . واكد اتحادهما وقال : ويلزم امرأته فيصيران جسدا
 10 واحدا⁽¹⁰⁷¹⁾ . فما اشد جهل من لا يفهم ان هذا كله لمعنى ضرورة ، فقد
 بان هذا .

- ومما يجب ان تعلمه ما بينوه في « المدرش » . وذلك انهم ذكروا
الثعبان⁽¹⁰⁷²⁾ مركوب وانه كان قدر جمل ، وان راكبه هو الذى اغوى
حواء وان الراكب كان سَمًا لا⁽¹⁰⁷³⁾ . وهذه الاسمية هم يطلقونها على
 15 الشیطان⁽¹⁰⁷⁴⁾ ، تجدهم يقولون في عدة مواضع ان الشیطان⁽¹⁰⁷⁴⁾ اراد ان
يعثر ابانا ابراهيم⁽¹⁰⁷⁵⁾ حتى لا يجيب الى تقريب اسحق⁽¹⁰⁷⁶⁾ . وكذلك
 اراد ان يعثر اسحق⁽¹⁰⁷⁶⁾ حتى لا يطيع اياه. وذكروا ايضا في هذه القصة ،

(1062) : ا ، مجله سود : ت ج (1063) متحدین : ت ، متحدان : ج (1064)
 ظهرا : ت ، ظهر : ج (1065) براشيت ربه ٨ ، فانظر : عربین ١/١٨ . (+) : ع
 [التكوين ١٢/٢] ، احث مصلتيو : ت ج (1066) : ا ، صلح همشكن : ت ج (1067)
 : ع [الخروج ٢٠/٢٦] ، سطر شكنا : ت ج (1068) : ا ، سطر وهي : ت ، سطر اوى : ج
 (1069) : ع [التكوين ٢٣/٢] ، عصم معصى و بشر بشرى : ت ج (1070) : ع
 [التكوين ٢٣/٢] ، اشه [حشه : ج] ، كى ما يش لقمهزات : ت ج (1071) : ع [التكوين
 ٢٤/٢] ، ودبق باشتو و هيو لبراحد : ت ج (1072) : ا ، النحش : ت ج (1073) : ا ،
 سمال : ت ج (1074) : ا ، السلطن : ت ج (1075) : ا ، ابرهم اينو : ت ج (1076)
 : ا ، يصحق : ت ج

اعنى في العقيدة قالوا جاء سما الى اينوا ابراهيم وقال له : يالك من شيخ
 كبير لفقدت شعورك الخ. (1077) فقد بان لك ان سما لا (1073) هو
 الشيطان (1074) . وهذه الاسمية ايضا لمعنى، كما ان اسمية (1078) الثعبان (1072)
 لمعنى، و قالوا في مجيئه يندع حواء كان سما يركب عليه والرب تبارك
 وتعالى يضحك على الجمل وراكبه (1079) .

5

ومما يجب ان تعلمه وتنبه 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 هي حاصلة بين
 الثعبان (1072) وحواء وبين ذريته ، وذريتها (1081) . ولا شك ان ذريتها
 هي ذرية (1082) ادم. واغرب من هذا ارتباط الثعبان (1072) بحواء اعنى
 (١-٧١) ذريته وذريتها (1081) في الرأس والعقب (1083) وكونها غالبه له في الرأس (1084)
 وهو غالب لها في العقب (1084) فهذا ايضا بين.

10

ومن الأقاويل ايضا العجيبة التي ظاهرها في غاية الشناعة، واذا فهمت
 فصول هذه المقالة حق فهمها تعجب من حكمة هذا المثل ومطابقته للوجود
 وهو قولهم عندما جاء الثعبان الى حواء التي 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 ، باسما اصل اينوا برهم امرلو [سبامه : ج] مه سبا [هوه يدت : ج]
 هويدت لبك كو : ت ج (1078) اسمية : ت ج ، تسميت : ن (1079) : ا ، هيه شمال
 روكب عليه وهقبه صوحق حل بل وروكبو : ت ج (1080) واهلكه : ت ، اهلكه : ج
 (1081) : ا ، زرعو وزرعه : ت ج (1082) : ا ، زرعه هوزرع : ت ج (1083) ع
 [فانظر التكوين ٣ / ١٥] ، راش وعقب : ت ج (1084) : ا ، براش ... وبعبق : ت ج
 (1085) : ا ، مشبا نمش عل حوه هطيل به زمه يشرال شمعدو عل هرسيني فسقه زوهمتن جويم
 شلاعدو هرسيني لافسقه زوهمتن : ت ج [شبت ١٤٦ ، ١ ، يموت 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 التتميم منهم لاتمام شرح المعنى (1088) . ويبانه فقد بان هذا.

ومما يجب ان تعلمه ايضا قولهم: ان شجرة المعرفة فالرب تعالى
وتقدس 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 واقرارها على حالة ما.

ومما يجب ان تعلمه ايضا وتتنبه عليه وجه الحكمة في تسمية ولدى
 ادم قايين وهابيل، وكون قايين هو القاتل لهابل في الحقل (1094) وانها جميعا
 15 تلفا. وان كان اهمل المتغلب ، | وانه لم يصح الوجود الاشيت قد م (٧١-ب)
اقام الله لي نسلا آخر (1095) فقد صح هذا .

(1086) : ا ، عص هجيم مهلك همش ماوت شنه وكل ميسى براشيت متفلجين متحتيو
 : ت ج [براشيت ربه .فصل ١٥ ، يرو شلمى بركوت الجزء ١١] (1087) : ا ، لاسوف
 دبر نوفو الاكورتو مهلك حمش ماوت شنه : ت ج . جذعه : ا ، قورتو : ت ج (1088)
 المعنى : ت المعاني : ج (1089) : ا ، عص هدعت لاجله هقبه اوتو ايلن [الا : ج] لآدم [ولو :
 ج] ولاعتيد لجلوتو : ت ج [براشيت ربه ، نهاية الفصل ١٥] (1090) وهذا : ت ، هذا : ج
 (1091) : ع [التكوين ٢/١٥] ، ويقح الله الهيم ات هادم : ت ج (1092) : ا ، غله اوتو
 وينهو بجن عدن هنيح لو : ت ج [براشيت ربه ١٦] (1093) النص : ت ، نصا : ج
 (1094) : ع [التكوين ٤/٨] ، قين وهيل ... لجيل بشده : ت ج (1095) : ع
 [التكوين ٤/٢٥] ، لشت كي شت لي الهيم زرع احمر : ت ج

ومما يجب ان تعلمه وتنبه 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 الاله الارض والسموات (1099) ، 5

وقال : مالك السموات والارض (1100) ، وقال : إله العالم (1101) ، وقال :

إله السماء وإله الارض (1102) . اما قوله : التي كونتها (1103) شبرت

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

10 م (١-٢٥٠) على تشكيل وتخطيط أو عرض من الأعراض (1109) | الاخرى (1110) ايضا ،

اذ الشكل والتخطيط ايضا عرض. ولذلك قال : مبدع النور (1111) لانه

عرض : صانع الجبال (1112) مشكلتها . وكذلك وجعل الرب الاله

الخ (1113) .

(1096) : ع [التكوين ٢/٢٠] ، ويقرا هادم شوت كو : ت ج (1097) : ا ، برا وعشه
وقونه وال : ت ج (1098) : ع [التكوين ١/١] ، برا الهيم ات هشيم وات هارص : ت ج
(1099) : ع [التكوين ٤/١] ، بيوم عشوت الله الهيم ارض و شميم : ت ج (1100) :
ع [التكوين ١٤/١٩ ، ٢٢] ، قونه شميم وارص : ت ج (1101) : ع [التكوين ٢١/٣٣] ،
ال عولم : ت ج [ان موسى بن ميهون يقصد المعنى المذكور في المتن ، لاما هو وجود في التوراة :
ب] (1102) : ع [التكوين : ٣/٢٤] ، الهى شميم والهى هارص : ب ج (1103) : ع
[المزمور ٨/٤] ، كونته : ت ج (1104) : ع [اشعيا ٤٨/١٣] ، وطفحته شميم : ت ج
(1105) : ع [المزمور ١٠٣/٢] ، ونوطه شميم : ت ج (1106) : ا ، عشه : ت ج
(1107) لفظه : ت ، لفظ : ج (1108) : ا ، بصيره : ت ج (1109) عرض من
الاعراض : ت ، عرض من الاغراض : ج (1110) الاخرى : ت ، الاخر : ج
(1111) : ع [اشعيا ٥٥/٧] ، يوصراور : ت ، لايقرا في ج (1112) : ع [عاموس
٤/٢٢] يوصر هريم : ت ج (1113) : ع [التكوين ٢/١٩٧] ، يوصر الله 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 من، استعمل فيها لفظة الخلق والصنعة⁽¹¹²²⁾ . فاما إله السماء⁽¹¹²³⁾ ، وكذلك إله العالم⁽¹¹²⁴⁾ ، فهو باعتبار كما له تعالى ، وكما لها فهو إله⁽¹¹²⁵⁾ | اى حاكم وهى محكومة ليس بمعنى الاستيلاء . اذ ذلك هو معنى مالك⁽¹¹¹⁶⁾ ، وانما هو بمعنى اعتبار حظه تعالى فى الوجود وحظها . فانه الاله ، لاهى اعنى : السماء . فاعلم هذا وهذه المقادير هنا ومع⁽¹¹²⁶⁾ ما تقدم ومع ياتى فى هذا المعنى كافية بحسب غرض المقالة وبحسب الناظر فيها.

٢ (٧٢ -)

فصل لا (٣١)

لعله⁽¹¹²⁷⁾ قد تين لك العلة فى تأكيد شريعة السبت وكونها رجا⁽¹¹²⁸⁾ . وسيد النبيين قتل عليها وهى ثالثة وجود الإله ، ونفى الثنوية 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 ، مشه : ت ج (1116) : ا ، قونه : ت ج (1117) : ع [يشوع ١١/٣ ، ١٣] ، ادون كل هارص : 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 ، قين : ت ج (1122) : ا ، براو عشه : ت ج (1123) : ا ، المى هشيم : ت ج (1124) : ا ، ال عولم : ت ج (1125) : ا ، الميم : ت ج (1126) ومع : ج ، مع : ت (1127) لعله : ت ، لملك : ج (1128) : ا ، بسقله : ت ج

- فاذا سئل ما علة ذلك كان الجواب : لان الرب في ستة ايام خلق (1129) .
- وقد جاء في هذه الشريعة علتان مختلفتان لاتبها لمعلولين مختلفين . وذلك انه قال في علة تعظيم السبت في الاوامر العشرة (1130) الاولى قال : لان الرب في ستة ايام خلق الخ (1131) . وقال في « مشينه التوراة » : واذكر انك كنت عبدا في مصر (1132) ولذلك امرك الرب اهلك 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 و قدسه (1135) هذا هو المعلول التابع لعله : ان ستة ايام الخ (1136) . اما تشريعنا به و امرنا 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) فكأنه افضال (1140) عام في صحيح (1141) الرأى النظرى وصلاح الحال الجسمانى .

15

فصل لب (٣٢)

آراء الناس في النبوة كآرائهم في قدم العالم وحدثه ، اريد بذلك ان كما ان الذين صح عندهم وجود الإله لهم ثلاثة آراء في قدم العالم

- (1129) : ع [الخروج ١١/٢٠] ، ك شئت يميم عشه الله : ت ج (1130) : ا ، عسره بروت : ت ج (1131) : ا ، ك شئت يميم عشه الله [+ ات هشيم : ج] كو : ت ج (1132) : ع [التثنية ١٦/١٢ ، ١٨/٢٤] و زكرت كى عبد هيت بمصرم : ت ج (1133) : ع [التثنية ٥/١٥] ، عل كن صوك الله الهيك لعسوات يوم هشبت : ت ج (1134) وهو : ج ، هو : ت (1135) : ع [الخروج ١١/٢٠] ، عل كن برك الله ات يوم هشبت ويقدش هو : ت ج (1136) : ا ، ك شئت يميم [- وكو : ج] : ت ج (1137) : ا ، مبديم بمصرم : ت ج (1138) اخراجنا : ج ، اراحتنا : ت (1139) : ع [الخروج ٧/٦] ، متحت سبلوت مصرم : ت ج (1140) افضال : ت ، تفضل : ج (1141) صحيح : ت ، تصحيح : ج ن

وحدوثه كما بينا. كذلك الآراء ايضا في النبوة ثلثة ولا اعرج على رأى افيقوروس، لانه لا يعتقد وجود إله. فناهيك ان يعتقد نبوة. وانما اقصد لذكر آراء معتقد الإله.

5 الرأى الاول: وهو رأى جمهور الجاهلية ممن يصدق بالنبوة وبعض عوام (1142) شريعتنا ايضا يعتقدونه (1143) وهو ان الله (1144) تعالى يختار من يشاء من الناس فينبئيه ويبعثه. لا فرق ان يكون ذلك الشخص عندهم عالما 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.

10 والرأى الثانى: رأى الفلاسفة وهو (1146) ان النبوة كمال ما في طبيعة الانسان. وذلك الكمال لا يحصل للشخص من الناس الا بعد ارتياض يخرج 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 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 نبي ويصبح نبيا كمن يجد وجدة، بل يكون الامر هكذا. وذلك ان الشخص الفاضل الكامل في نطقياته وخلقياته، اذا كانت قوته المتخيلة على اكمل ما تكون وتتهيا (200 - ب) ج 20 التهيؤ الذى ستسمعه، فانه يتنبأ ضرورة، اذ هذا كمال هولنا بالطبع ولا يصح بحسب هذا الرأى ان يكون شخص يصلح للنبوة، ويتهيا لها ولا يتنبأ الا ما يصح ان يغتدى شخص صحيح المزاج بغذاء محمود، فلا يتولد من ذلك الغذاء دم جيد، وما اشبه هذا.

(1144) الله : ت ، الاله : ج (1142) عوام : ت ج ، عوام اهل : ن (1143) :
يمتقدونه : ج ، يمتقده : ت (1145) يردّه : ت ، يريده : ج (1146) وهو : ت ، هو : ج
(1147) : هن : ت ، من : ج (1148) كمال : ت ، كامل : ج

والرأى الثالث : وهو رأى شريعتنا و قاعدة مذهبنا، هو مثل هذا
 (٧٣-ب)م رأى | الفلسفى بعينه الا فى شئ واحد وذلك انا نعتقد ان الذى يصلح
 للنبوة المتهى لها قد لا يتنبأ. وذلك بمشيئة إلهية. وهذا عندى هو شبه
 المعجزات كلها وجارى فى نسقها. فان 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 كيتار بعمام (1151) او منع
 الابصار كعسكر ملك ارم عند قصده (1152) اليشاع (1153) . اما كون قاعدتنا
 التهبوء والكمال فى الخلقيات والنطقيات ، ولا بد فهو قولم (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
 مشغلين دائما بالتهبوء.

واما كون المتهى قد يمنع ولا يتنبأ ، فتعلم ذلك من قصة باروك
 ابن نيرييا (1159) لانه تبع ارميا، وراضه وعلمه وهيتاه. وكان يطمع
 نفسه بانه (1160) يتنبأ ، فمُنع كما قال : اعيت فى زفيرى ولم اجد
 15 راحة (1161) . فقيل له على يد ارميا : هكذا تقول له هكذا قال الرب
 وانت تلمس لك عظام لا تلمس (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) بمن : ت ، كن : ج (1151) كيتار بعمام :
 ع [الملوك الثالث ٤/١٣] ، كيربعم : 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 الاعل حكم جبور وعشير : ت ج [شبت ، ٩٢ - ١ ندريم ، ٣٨ - ١] ،
 (1156) المقدمة لسدر زريم (1157) تاليفنا : ج ، التاليف : ت مشنه توره ، يسودى
 هتوره ٧ (1158) : ا ، [المقصود من الابناء هنا التلاميذ : ب] ، بنى هنييايم : ت ج
 (1159) : ع [ارميا ١/٤٥] ، بروك بن نزيه : ت ج (1160) : بافه : ت ، بان : ج
 (1161) . ع [ارميا ٣/٤٥] ، يمتقى بانمقى ومنوحه لامصاقي : ت ج (1162) : ع [ارميا
 ٤/٣٥ ، ٥] ، كه امرالله كووته تبقتش لك جدولوت ال تبقتش . ت ج (1163) : ا ،
 جدولوت ت ج

- ان قوله (1164) حتى انبياؤها لا يصادفون رؤيا من لدن الرب (1165) من اجل كونهم في المهجر (1166) كما نين ، لكن نجد نصوصا كثيرة منها نصوص كتب ، ومنها كلام الحكماء (1167) كلها مستمرة على هذه القاعدة. وهي ان الله ينبي من يشاء (1168) متى شاء لكن للكامل الفاضل في الغاية. اما
- 5 الجهمال من العوام | فلا يمكن ذلك عندنا اعني ان ينبي احداهم الا كما يمكن ان ينبي حمارا او ضفدعا (1169) . هذه (1170) قاعدتنا انه لا بد من الارتياض والكمال . وحينئذ يكون الإمكان الذي تتعلق به قدرة الإله ولا يغلطك قوله : قبل ان اصورك في البطن عرفتك وقبل ان تخرج من الرحم قد ستك (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) وهو ابن ثلاثين سنة وتسمية يشوع غلاما (1175) وهو قد ناهز الستين وهو قوله في حين عمل العجل (1176) و كان خادمه يشوع بي 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 و سماه غلاما (1182) ولا

(1164) ان قوله : ت ، - : ج (1165) : ع [ايكا ٩/٢] ، جم نيبايه لامصار حزون [مئو : ج] من ي . ي : ت ج (1166) : ا ، الجلوت : 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 [ارميا ٥/١] ، بطرم اصرك بيطن يدعتيك و بطرم تصا مرحم هقدشيك : ت ج (1172) : ع [ارميا ٦/١] ، نمر انكي : ت ج (1173) العبراني : ج (1174) : ا ، يوسف هصديق نمر [نصر في ج] : ت ج (1175) : ا ، يهوشع نمر : ت ، يهينوشع نصر : ج (1176) : ا ، معسه هعجل : ت ج (1177) : ع [الخروج ١١/٢٣] ، ومشرتو يهوشع بن نون نمر لايميش [يموش : ت] : ت ج (1178) ومشه رينو : ت ج (1179) احدى : ت ج ، احد : 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 و اخر ماتكون تلك النبوة فقال:
و يرى شبانكم رؤى و يحكم شيوخكم احلاما⁽¹¹⁸⁴⁾ لان كل نخب بغيب من
 جهة التكهن و الشعور كان ذلك ، او ⁽¹¹⁸⁵⁾ من جهة رؤية صادقة :
 فانه يتسمى ايضا نبيا ولذلك يسمون ⁽¹¹⁸⁶⁾ انبياء البعل و انبياء العشروت
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 :
اصعدالى الرب انت و هارون و ناداب و ابهيو و سبعون من شيوخ اسرائيل¹⁰
⁽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 ابهيو دون هارون ⁽¹¹⁹⁴⁾ و سبعون من الشيوخ ⁽¹¹⁹⁶⁾ دون ناداب
⁽¹¹⁹⁵⁾ و ابهيو و سائر الناس دون هؤلاء على حسب كمالاتهم و نص الحكماء
عليهم السلام موسى امة وحده و هارون امة وحده⁽¹¹⁹⁷⁾ و اذ ⁽¹¹⁹⁸⁾ و اندرج لنا 15

(1183) : ع [يوثيل ٢/٢٨] ، اشفوك ات روحى على كل بشر و نباو بنوكم و بنوتيكم
 : ت ج (1184) : ع [يوثيل ١/٣] ، زقنيكم حلوموت يخلومو و بحور يكم حزيونوت
 يراو : ت ج (1185) او : ت ، - : ج (1186) يسمون : ج ، يسمى : ت (1187) : ا ،
 نبياي هبل و نبياي هاشره نبياي : ت ج (1188) : ع [التثنيه ٢/١٣] ، كى يقوم بقربك نبي
 او حوم حلوم : ت ج (1189) : ا ، معد هرسيى : ت ج (1190) المهولة : ت ، المهيلة : ج
 (1191) : ع [الخروج ١/٢٤] ، عله الى الله اته و اهرن ندب وا بيهوا و شبيم مزقنى يشرال :
 ت ج (1192) اعلى : ت ، اصل : ج (1193) : ع [الخروج ٢/٢٤] ، و نجش مشه
 لبدوال الله وهم لايجشو : ت ج (1194) : ا ، اهرن : ت ج (1195) : ا ، ندب :
 ت ج (1196) : شبيم ايش : ت ج (1197) : ا ، [المعنى الحرقى : موسى قسم بنفسه و هارون
 قسم بنفسه] ، الحكيم [+ عليهم السلام : ت] مشه محصه بفى عصمه و اهرن [+ وكل يشرال :
 ج] محصه بفى عصمه : ت ج (1198) و اذ : 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: [٢٢]

- 5 يبين لي 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⁾ . و بيان في « المكيلتا » (+) ان كل كلام وكلام⁽¹²⁰⁷⁾ يعيده لم كما سمع . و نص التوراة ايضا : لكي يسمع الشعب مخاطبتي لك الخ .⁽¹²⁰⁸⁾ ، دليل ان الخطاب له وهم يسمعون الصوت العظيم لاتفصيل الكلام . و عن سماع ذلك الصوت العظيم قال : فلما سمعتم الصوت⁽¹²⁰⁹⁾ ، وكنتم سامعين صوت الكلام و انتم لاتدركون صورة بل صوتا
- 15 فقط⁽¹²¹⁰⁾ ولم يقل تسمعون الكلام⁽¹²¹¹⁾ وكل ماجاء من سماع الكلام انما المراد به سماع الصوت⁽¹²¹²⁾ ، و موسى هو الذي يسمع الكلام ويحكيه لهم هذا هو الظاهر من نص التوراة .

(1199) : ا ، معدهر : ت ج (1200) : ا ، الحكيم : ت ج (1201) : ا ،
 المعدهر : ت ج (1202) : ان : ج ، ان في : ت (1203) : ا ، معدهر سيني : ت ج
 (1204) : ا ، عشر هد بروت : ت ج (1205) : ع [التثنية ه / ه] ، انكي عومد [عمد في ت]
 بين الله و بينكم لهجيد لكم ات دبر الله : ت ج (1206) : ع [الخروج ١٩ / ١٩] ، مشه يد بر
 و هاهم يمتنو بقول : ت ج (1207) : ا ، دبور و دبور : ت ج (+) [المكيلتا ١ / ٢٠ تفسير الخروج]
 (1208) : ع [الخروج ٩ / ١٩] ، بعبور يشمع هم بدبري عمك و كو : ت ج (1209) : ع
 [التثنية ٢٣ / ٥] ، كشر معكم [كشمكم في ت] ، ات هقول : ت ج (1210) : ع [التثنية
 ١٢ / ٤] ، قول دبريم اتم شومع و تمونه اينكم روايم رولتي قول : ت ج (1211) : ا ،
 دبريم اتم شمع [شومع : ج] : ت ج (1212) : ا ، القول : ت ج

ومن اكثر كلام الحكماء⁽¹²⁰⁰⁾ عليهم السلام لكنه لهم ايضا قولة
منصوصة في عدة مواضع من «المدرشوت» وهي في التلمود ايضا وهي قولهم:
انهم سمعوا «اناالذي» «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 اعني وجود الاله وكونه واحدا، انما يدرك
5 ذلك بالنظر الانساني وكل ما يعلم ببر هان فحكم النبي فيه وحكم كل من
علمه سواء لاتفاضل. ولاعلم 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 ذكروا ايضا من
10 ذلك، فان الذي تستقل به النصوص وكلام الحكماء⁽¹²⁰⁰⁾ هذا هو⁽¹²¹⁷⁾ انهم لم
يسمعوا جميع اسرائيل في ذلك الوقفة⁽¹²¹⁸⁾ غير صوت⁽¹²¹⁹⁾ واحد فقط مرة
واحدة وهو الصوت⁽¹²¹⁹⁾ الذي ادرك موسى وكل اسرائيل منه: اناالذي
[....] ولا يكن لك [....]⁽¹²²⁰⁾. واسمعهم موسى ذلك بكلامه⁽¹²²¹⁾ بتفصيل
احرف مسموعة. وقد ذكروا الحكماء⁽¹²⁰⁰⁾ ذلك واسندوه لقوله: تكلم الله
15 مرة و ثانية والذي سمعته⁽¹²²²⁾ و بينوا في اول «مدرش حزيت»⁽¹²²³⁾

(1213): ا، انكى ولايهيك منى هجبوره شعوم: ت ج واشير ب «اناالذي» الى الامر
الاول من الاوامر العشرة حيث يقول: انا الرب الهك الذي اخرجك من مصر، واشير ب «لايكن لك»
الى الامر الثاني من الاوامر العشرة حيث يقول: لايكن لك الهة اخرى تجاهي [انظر: الخروج
٢٠/٢٠١] (1214): ا، مشه ربينو: ت ج (1215): ع [التثنية ٤/٣٥]، اته
هرايت لدعت وكو: ت ج (1216): ا، الدبروت: ت ج (1217) هذا هو: ت،
هو هذا: ج (1218): ا، الممد: ت ج (1219): ا، قول: ت ج (1220): ا،
انكى [انيو: ج] ولايهيك: ت ج [انظر الرقم 1213 فيما سبق آنفا] (1221) بكلامه:
ت، بكما: ت ج (1222): ع [المزمور ٦١/١٢] احنت دبر الهيم بغرشو شتيم زو [شعنتو:
في ج] شمعتي: ت ج (1223) مدرش حزيت . تفسير نشيد الاناشيد ٢/١

انهم لم يسمعوا صوتا (1219) اخر من قبله تعالى ونص التوراة : بصوت عظيم (١٧٥-ب) م ولم يزد (1224) و بعد سماع ذلك الصوت (1219) الاول كان ما ذكر من استهوالهم الامر و خوفهم (1225) الشديد .

وما حكى من قولهم : فقلتم هو ذا قد ارانا الله الخ . . و الآن ليم
 5 نهلك الخ؟ تقدم انت و اسمع (1226) . فتقدم هو جل من مولود ثانية وتلقى
 بقية الكلمات (1227) واحدة واحدة ونزل لاسفل (1228) الجبل و اسمعهم اياها
 في ذلك المشهد العظيم و هم يبصرون الانوار و يسمعون الاصوات اعنى
 تلك الاصوات التى هى : اصوات و بروق (1229) كما الرعد و صوت عال للبق
 (1230) و كل ما تجد من ذكر سماع الاصوات (1231) كثيرة كما قال : وكان
 10 جميع الشعب يشاهدون الرجود الخ (1232) انما هو (1233) صوت بوق (1234)
 و رجود ، و نحوها .

اما صوت (1219) الرب اعنى الصوت المخلوق الذى منه فهم الكلام
 (1235) فلم يسمعه (1236) غير مرة واحدة فقط ، كما نصت التوراة و كما بينوا
 الحكماء (1220) فى الموضع الذى نهتك عليه ، و هو الصوت (1237) الذى
 15 تخرج بساعه روحهم (1238) و ادرك به الكلمتان الاوليتان . (1240)

(1224) : ع [التثنية ٢٣/٥] ، قول جلدول و لايسف : ت ج (1225) خوفهم : ت ،
 خوفه ، ج (1226) : ع [التثنية ٢٧،٢٤/٥] ، و تمارو هن و هرانوا الله الهينو كو و عتهله
 نمت قرب اته و شمع : ت ج (1227) : ا ، الدبروت : ت ج (1228) لاسفل : ت ،
 الى سفلى : ج (1229) : ع [الخروج ١٨/٢٠] ، قواوت و بر قيم : ت ج (1230) : ا ،
 قول شوfer حرق : ت ج (1231) : ا ، قولوت : ت ج (1232) : ع [الخروج ١٨/٢٠] ،
 و كل 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 نشمتن
 بشمو : ت ج [انظر شير هشيريم ربه ، فصل ٦/٥] (1240) : ا ، شتى هدبروت
 هراشونوت : ت ج

- واعلم ان هذا الصوت ايضا ليس مرتبتهم 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). [قترجمه] قال الرب بكل الكلمات (1247) واما قول 5 اسرائيل لموسى : ولا يكلمنا الله (1248) قترجمه ولا يقبل لنا من طرف الرب (1249) . فقد ابان لك عليه السلام عن الجملة التي فصلناها | وهذه المعاني الغريبة الجليلة قد علمت ان انقلوس راو لها من افواه الربى العزرو والربى يشوع (1250) اللذان (1251) حكما اسرائيل (1252) باطلاق كما بينوا . فاعلم ذلك و تذكره (1253) لانه لا يمكن ان يتعرض للوقفة على جبل سيناء 10 باكثر من هذا القدر الذى ذكره لانه من جملة غوامض التوراة (1254) وحقيقة ذلك الاداك وكيف كان الحال فيه نختنا جدا لانه لم يتقدم مثله ولا يتأخر فاعلمه

فصل لد [٣٤]

- هذا النص الذى جاء فى التوراة وهو قوله : ها انا مسيّر امامك ملكا الخ (1255) معنى هذا النص هو الذى تبين فى « مشنه التوراة » قال لموسى (1241) انا : ت ، ا ، ج (1242) متواتر : ت ، متواتر : ج (1243) : ا ، ويدبر الله ال مشه [+ لامرفى ت] : ت ج (1244) : ا ، ومليل الله : ج ، ومليل ادنى : ت (1245) قوله : ت - : ج (1246) : ع [الخروج ١/٢٠] ، ويدبر الهيم ات كل هدبريم : ت ج (1247) : ا ، ومليل الله يت كل فتجميا : ت ج (1248) : ع [الخروج ١٩/٢٠] ، وال يدبر عننو الهيم : ت ج (1249) : ا ، ولا يتسلل عننا من قول [قدم : ت] الله : ت ج (1250) : ا ، مفيد ر . اليعزرو ر يشوع : ت ج (1251) اللذان : ت ، اللذين : ج (1252) : ا ، [حكما : ج ، حكى : ت] يسرال : ت ج (1253) تذكره : ت ، قدبره : ج (+) : ا ، لمعد هر سيني : ت ج (1254) : ا ، ستري توره : ت ج (1255) : ع [الخروج ٢٠/٢٣] ، هته انكى شلح ملاك لفنيك : ت ج

- ٣ : وقفة على جبل سيناء ⁽¹²⁵⁵⁾ اقيم لهم نبيا الخ ⁽¹²⁵⁶⁾ . و دليل ذلك قوله
 و هذا الملك : فتحفظ له و امثل قوله الخ ⁽¹²⁵⁷⁾ . و لاشك ان هذه الوصية
 اعلمها لجمهور الناس و ليس لجمهور الناس يتجلى لهم الملك ولا يامرهم ولا
 ينههم حتي يؤمروا ان لا يخالفوه و انما معنى هذه القولة انه تعالى اعلمهم
 ان نبيا يكون فيهم ياتيه ملك يكلمه ، و يامرهم و ينهاه . فنهانا الله عن
 مخالفة ذلك الملك الذي يوصل اليها ⁽¹²⁵⁸⁾ | النبي كلامه كما بين في « مشنة (٢٥١-ب) »
 التوراة ، و قال : له تسمعون ⁽¹²⁵⁹⁾ و قال : و اي انسان لم يطع كلامي
 الذي يتكلم به باسمي الخ ⁽¹²⁶⁰⁾ . و هو بيان قوله : لان اسمي فيه ⁽¹²⁶¹⁾ | (٢٦-ب) م
 و انما هذا كله اعلام ⁽¹²⁶²⁾ لهم ان هذا المشهد العظيم الذي رأيتموه اعنى
 10 الوقفة على جبل سيناء ⁽¹²⁶³⁾ ليس هو امراً دائماً ⁽¹²⁶⁴⁾ معكم ولا يكون في المستقبل
 مثله ولا تكون دائماً لانار ⁽¹²⁶⁵⁾ و لاسحاب ⁽¹²⁶⁶⁾ كما هو الان على هذا المسكن
 ابداً ⁽¹²⁶⁷⁾ . و انما يفتح لكم البلاد و يعهد لكم الارض : و يعلمكم بما
 تعملونه ، ملك ارسله لانبيائكم فيعلمكم ما ينبغي اتيانه . و ما يلزم
 اجتنابه . و في هذا ايضا ⁽¹²⁶⁸⁾ اعطى القاعدة التي لم ازل ابيتها 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 كور : ت ج (1257) : ع [الخروج

٢١/٢٣] ، هشر مفسور و شمع بقار كور : ت ج (1258) الهنا : ت ، لنا : ج (1259) : ع

[التثنية ١٨/١٨] ، انبو تسمون : ت ج (1260) : ع [التثنية ١٨/١٨] ، و هيه هايش اشرا

لابشع ال درى اشرا يد ر شس كور : ت ج (1261) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ، هناك

ج [ك شس مفسور : ت ج (1262) اعلام : ج ن ، اعلاما : ت (1263) : ا ، معد هرسيني :

ت ج (1264) امرا دائماً : ت ، امردائم : ج (1265) : ا ، اش : ت ج (1266) : ا ،

عبر : ت ج (1267) : ا ، هل مشكن تميد : ت ج (1268) ايضا : ت ج ، ن (1269)

فصل له [٣٥]

قد بينت للناس كافة الاربعة فصول (1270) التي انفصلت بها نبوة سيدنا موسى من نبوة سائر النبيين، واستدللت على ذلك واوضحته 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 5 اقوله 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 بتصريح ولا بتأويل. وذلك ان اسم نبي انما هو عندي مقول على موسى وعلى من سواه بتشكيك (1275). وكذلك ايضا الحال عندي في معجزاته، و معجزات من سواه. فان 10 معجزاته | ليست من قبيل (1276) معجزات سائر النبيين.

اما الدليل الشرعى على كون نبوته مباينة لكل من تقدمه، فهو قوله: تجليت لابراهيم النخ. واما اسمى «يهوه» فلم اعلنه لهم (1277). فقد اعلمنا 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 الأحرار والشعب المقدس (1280). والرب

(1270) فصول : ت ، الفصول : ج (1271) مقدمة للمقالة السابعة في الايمان (1272) يسودى هاتوراه مقالة ٧ / ٥ ، ٦ (1273) الان : ج ، - : ت (1274) اترض : ت ، اترض : ج (1275) بتشكيك : ت ، باشتراك : ج (1276) قبيل : ت ، قبيل سائر : ج (1277) : ع [الخروج ٦ / ٣] و ارا ال ابرهم كد و شى الله لانودمى لهم : ت ج (1278) : ا ، الابوت : ت ج . مباينتها : ت ، مباينته : ج (1279) : ع [التثنيه ١٠ / ٣٤] ، و لاقم نيبا هود بيشرال كشه اثر يدهو الله فنيب ال فنيب : ت ج (1280) : ع [الخروج ٦ / ١٩] ، هم مملكة كهنيب و جوى قدوش : ت ج

فما بينكم (1281) . ناهيك في سائر الملل .

اما مباينة معجزاته على العموم لمعجزات (1282) كل نبي على العموم . فان جميع المعجزات التي فعلتها الانبياء او فعلت لها ، اخبر بها آحاد من الناس مثل آيات ايلياهو واليشاع (1283) الا ترى ملك اسرائيل يستفهم عنها و يسأل جيحزي (1284) ان يخبره بها كما قال : قص على جميع العظام التي صنعها اليشاع و بينا هو يقص على الخ فقال جيحزي يا سيدي الملك هذه هي المرأة وهذا هو ابنها الذي احياه اليشاع (1285)

و هكذا آيات كل نبي الا سيدنا موسى . ولذلك بين الكتاب فيه

على جهة الاخبار ايضا ، انه لا يقوم نبي ابدا يعمل آيات بالاشهار امام الموالف له والمخالف عليه كما صنع موسى و هو قوله : ولم يقم من بعد

نبي الخ . في كل الآيات و المعجزات الخ . على عيون جميع بني اسرائيل (1286) .

لانه ربط هنا و قيّد المعنيين جميعا ، انه لا يقوم من يدرك كادراكه ،

ولا من يعمل كأعماله | . ثم بين ان تلك الآيات كانت امام فرعون و امام (٧٧-ب) م

كل عبده و كل بلاده (1287) المخالفين عليه ، و كانت ايضا بمحضر كل بني

15 اسرائيل التابعين له على عيون جميع بني اسرائيل . (1288) و هذا شيء ما وجد

لني قبله . (1289) و قد تقدم إخباره الصادق انه لا يكون لغير (1290) ذلك .

ولا ينلظك ما جاء في ثبات ضوء الشمس ليشوع تلك الساعات :

فقال على مشهد بني اسرائيل (1291) . لانه لم يقل كل بني اسرائيل كما

(1281) ج | العدد ١٦ : ٣ | و توركم الله : ت ج (1282) لمعجزات : ت ، معجزة : ج

(1283) ج | آيات : ت ج | و اليشاع : ت ج (1284) جيحزي : ا ، جيحزي : ت ج (1285) :

ج | الفتوة الرابع ٨ / ٤ | سفره ن | ات عجوات اشرفه البضع و هي هوامدبر كور و بامر

جيري ادو ، هلك ذات هائه ووه [زنه : ج] به اثر هجيه البضع : ت ج (1286) ج :

[التثنية ٣٤ : ١٢ : ١٠] و لاقم في هود كور لآكل هارتوت و هوونيم كور نميني كل بشران :

ت ج (1287) ج | لفرعه و نكل هديرو و لكل ارضه : ت ج (1288) التابعين :

بني اسرائيل : ت ج | قبله : ت ج ، بعده : ن (1290) لغير : ت ، غيره : ج

(1291) ج | يشوع : ١٠ : ١٢ | و بامر نميني بشران : ت ج

جاء في موسى . وكذلك ايلياهو الى جبل الكرمل⁽¹²⁹²⁾ في نفر⁽¹²⁹³⁾ من الناس . وانما قلت تلك الساعات لانه يبدو لي في قوله في مدة يوم كامل⁽¹²⁹⁴⁾ 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 تغزل⁽¹²⁹⁸⁾ لي في ذهنك نبوة موسى⁵ ومعجزاته اذ غرابة ذلك الادراك كغرابة تلك الأفعال . و تعتقد هذه رتبة نقصر عن ادراكها على حقيقتها تسمع قولي 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 هيها هو فيض يفيض⁽¹³⁰⁰⁾ من الله⁽¹³⁰¹⁾ عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة اولا ثم على القوة المتخيلة م (٧٨ - ١) بعد ذلك ، وهذه هي اعلى مرتبة الانسان و غاية الكمال الذي | يمكن ان يوجد لنوعه . و تلك الحالة هي غاية كمال القوة المتخيلة . وهذا امر لا يمكن في كل انسان بوجه ، ولا هو امر يصل⁽¹³⁰²⁾ اليه بالكمال في العلوم⁽¹³⁰³⁾ 15 ج (٢٥٢ - ١) النظرية ، و تحسين الاخلاق حتى تكون كلها على | احسن ما يكون و اجمله دون ان ينضاف لذلك⁽¹³⁰⁴⁾ كمال القوة المتخيلة في اصل الجبلية على غاية ما يمكن ، و قد علمت ان كمال هذه القوى البدنية التي من

(1292) : ع [الملوك الثالث ١٨ / ١٩] ، اليهو 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) تغزل : ت ، تمتزل : ج (1299) فيها : ت ، - : ج (1300) يفيض : ت ، - : ج (1301) الله : ت ، الاله : ج (1302) امر يصل : ج ، امر يصل : ت (1303) في 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، ولاحسن مقدار يكون له ولا صنفى مادة تكون له . وهذا أمر لا يمكن ان يُسجبر : فائته او يكمل نقصه بالتدبير بوجه . لان العضو الذى قد ساء مزاجه فى أصل الجبلية : غاية التدبير المعدل له ان يقيه على صحة ما لا ان يردّه لأفضل هيئاته . اما ان كانت آفته من مقداره ، او وضعه او جوهره اعنى جوهر المادة التى تكوّن منها . فهذا مالا حيلة فيه . وانت عالم بهذا كله ، فلا فائدة فى التطويل فى بيانه .

وقد علمت ايضا أفعال هذه القوة المتخيلة من حفظ المحسوسات وتركيبها ، والمحاكاة التى فى طبيعتها . وان اعظم فعلها واشرفها (1305) انما يكون عند سكون الحواس ، وتعطلها عن أفعالها . حينئذ يفيض عليها فيض ما بحسب التهيؤ هو السبب فى المنامات الصادقة ، وهو بعينه سبب النبوة وانما يختلف بالاكتر والاقل لا بالنوع .

قد علمت ترادف قولهم : ان الحلم واحد من الستين من النبوة (1306) | (٧٨-٧) م

ولا يقع التقدير بين شيتين مختلفين بالنوع ما يسوغ (1307) ان يقال كمال الانسان كذا وكذا (1309) ضعف من كمال الفرس . وقد كرروا هذا المعنى فى « براشيت ربه » وقالوا : ان الحلم فيسج 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 تصل غايتها ،

(1305) اشرفها : ج ، اشرفه : ت (1306) : ا ، بركوت ٥٧ ب حلوم احد مشيم بنبراه : ت ج (1307) مايسوغ : ت ، يسوغ : ج (1308) كذار : ت ، كذا : ج (1309) : ا ، نوبلت نبواه حلوم : ت ج . [براشيت ربه ١٧ ، ٤٤] (1310) : ا ، النوبلت : ت ج (1311) : ا ، الفرى : ت ج (1312) بعينه وشخصه : ت ، بشخصه وعينه ج (1313) تقصير : ت ، تقصيرا : ج

ولان شئ نعلمك من كلامهم عليهم السلام ونترك نصوص التوراة :
ان يكن فيكم نبي للرب فالرؤيا اتعرف له في حلم اخاطبه (1314).

فقد اخبرنا تعالى بحقيقة النبوة ، وماهيتها ، واعلمنا انه كمال ياتي
في الحلم او الرؤيا والرؤيا (1315) مشتق من « راه » [راى] وهو ان يحصل

- 5 للقوة المتخيلة من كمال الفعل حتى ترى الشئ كأنه من خارج ويكون
الامر الذى ابتداءه (1316) منها كأنه جاءها على طريق الاحكام (1317)
الخارج . وهذان القسمان فيها مراتب النبوة كلها كما سيبين اعنى بمراى
النبوة او في الحلم (1318).

- وقد علم أن الامر الذى يكون الانسان في حال يقظته وتصرف
10 حواسه مشتغلا به جدا مكبا عليه متشوقا (1319) له هو الذى تفعل القوة
المتخيلة فيه في حال النوم عند فيض العقل عليها بحسب تهيؤها والتمثيل
في هذا ، وتكثير القول فيه فضل ، اذ هذا امر بين قد عرفه كل احد
وهو شبه ادراك الحواس الذى لا يختلف فيه احد من سالى الفِطْر (1320).

- وبعد 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 مقدارها ، 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 وتمامه ، وخلق انسانية
طاهرة (1321) معتدلة ، وكانت تشوقاته كلها للعلم باسرار هذا الوجود

(1314) : ع [العدد ١٢ / ٦] ، ام يبيه نبيا يم الله بمراه اليوم اتودع بعلوم او ادبر
بو : ت ج (1315) : ا ، بعلوم او بمراه ومراه : ت ج (1316) ابتداءه : ت ج ، ابتداء :
ن ، ابتداء : ي ، الذى تراه [بحذف منها] : ز (1317) الاحكام : ت ، الاحساس : ج
(1318) ا ، بمراه هنيواه او بعلوم : ت ج (1319) مكبا : ت ، مكب : ج . بتشوقا :
ت ، متشوق : ج (1320) سالى الفطر : ت ، السالى الفطرة : ج
(1321) طاهرة : ت ، ظاهرة : ج

ومعرفة اسبابه ، وفكرته ابدا مقبلة على الامور الشريفة واعتناؤه ، انما هو معرفة الاله واعتبار أفعاله وما ينبغى ان يعتقد في ذلك ويكون قد تعطل فكره وبطل تشوقه للامور البهيمية ، اعنى ايثار لذة الاكل والشرب والنكاح .

- 5 و بالجمله (1322) الحاسة اللامسة التي بين ارسطو في الاخلاق وقال بان هذه الحاسة هار علينا . وما احسن ما قال ، وما اصعب 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 اطرد بنا القول (1323) في ما ليس من الغرض ، لكنه محتاج اليه ، اذ اكثر فيكثر التمييز من اهل العلم مشغولة بلذات هذه الحاسة ومتشوقون (1324) هم البها .

- ويعجبون من (1325) ذلك كيف ليس يتنبئون (1326) ، ان كانت النبوة بما في الطبع . وكذلك يلزم | ايضا ان يكون هذا الشخص قد تعطلت فكرته (٧٩ - ب) م
- 15 وبطل تشوقه للرياسات ، الغير حقيقية اعنى طلب الغلبة ، او تعظيم العوام له واستجلاب كرامتهم وطاعتهم لمجرد ذلك ، بل ينظر الناس كلهم بحسب احوالهم | التي هم بحسبها بلا شك . اما كالسائمة او كالمفترسة التي (1327) (٢٥٢ - ب) ج لا يفكر الكامل المتوحد (1328) اذا فكر فيها غير في وجه الخلاص من اذية المؤذي : منها ان اتفقت له معها مشاركة او الاستنفاع بما يستنفع به ،
- 20 منها ان (1329) اضطر لذلك (1330) في ضرورة من ضرورياته . فالشخص الذي هذه صفته لا شك انه عند ما تفعل قوته المتخيلة التي هي على

(1322) بالجمله : ت ج ، الجملة : ن (1323) القول : ت ج ، الكلام : ن (1324) متشوقون : ت ، متشوقين : ج (1325) من : ت ، مع : ج (1326) ليس يتنبئون : ت ، لم يسألوا : ج ، يتنبؤوا : ن ، يتنبئون : ي (1327) التي : ت ، الذي : ج (1328) المتوحد : ت ، المتوحد : ج (1329) ان : ت ، من : ج (1330) لذلك : ت ، ال ذلك : ج

اكمل ما يكون و يفيض عليها من العقل ، بحسب كماله النظرى ، فانه لا يدرك الا امورا الالهية غريبة جدا. ولا يرى غير الله وملائكته ولا يشعر ولا يحصل له علم الابامور هي آراء صحيحة وتدبيرات عامة لصالح الناس بعضهم مع بعض.

- 5 و معلوم ان هذه الثلاثة اغراض التي ضمنتها وهي كمال القوة الناطقة بالتعلم ، وكمال القوة المتخيلة بالجبلية ، وكمال الخلق بتعطيل الفكرة في جميع اللذات البدنية ، وازالة الشوق لانواع التعظيمات الجاهلية الشريرة ⁽¹³³¹⁾ يتفاضل فيها الكاملون تفاضلا كثيرا جدا. وبحسب التفاضل في كل غرض من هذه الثلاثة اغراض يكون تفاضل درجات الانبياء كلهم.

10

(٨٠-١) م وقد علمت ان كل قوة بدنية ، فانها تكل وتضعف وتختل | وقتا وتصح وقتا آخر. وهذه القوة المتخيلة قوة بدنية بلا شك. فلذلك تجرد 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 خزنه 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⁾ بجملتهم ، لما عظم عليه امرهم بشدة تجنيهم ⁽¹³³⁹⁾. وان كان عليه السلام لم تكن للقوة المتخيلة في نبوته مدخل بل فيض العقل

(1331) الشريرة : ت ، الشديدة : ج (1332) : ا ، ابن هنبواه شوره لامتوك عصوت ولامتوك هسلوت : ت ج [شبت ٣٠ ب] (1333) : ا ، يعقب ايينو : ت ج (1334) : ا ، فصول الربى اليعزر ٣٨ (1335) : ا ، ربينو : ج ، - : ت (1336) وحى : ت ، - : ج (1337) : ا ، المرجلين : ت ج (1338) : ا ، دور هدير : ت ج [تعنيت ٣٠ ب] (1339) تجنيهم : ت ج ، تجنيتهم : ن

عليه دون توسطها كما ذكرنا مرات ، انه لم يتنبأ بالمثل كسائر النبيين ، وسيبين ذلك . وليس هذا غرض الفصل .

وكذلك ايضا تجد بعض الانبياء تنبأوا مدة مآ ، ثم ارتفعت عنهم النبوة ، ولم يكن ذلك مستمرا لعارض طرأ وهذا هو السبب الذاتي القريب في ارتفاع النبوة في زمان الجلاء (1340) بلا شك اي الكسل (1341)

ار (1342) الحزن (1343) تكون للانسان بحالة من الحلات (1344) اشد (1345) من كونه عبدا مملوكا مسترقا للجاهلية الفسقة الذين جمعوا عدم النطق الحقيقي ، وكما شهوات البهائم : ولا طاقة في يدك (1346) . وهذا تواهدنا وهو الذي اراد بقوله : يطوفون في طلب كلمة الرب فلا يجدون (1347)

10 وقال : ملكها ورؤساؤها بين الامم ، نيس 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 (٨٠-٧) م
ممتادها في ايام المسيح لعله يظهر قريبا (1350) كما وعد .

فصل لز [٣٧]

15 ينبني ان تنبه على طبيعة الوجود في هذا الفيض الاسمي الواصل اليها الذي به نعقل وتتفاضل عقولنا . وذلك انه قد يصل منه شيء لشخص ما ، فيكون مقدار ذلك الشيء الواصل له قدرا (1351) يكمله لا غير .

(1340) : ا ، الجنوت : ت ج (1341) : ا ، مصنوت : ت ج (1342) ار : ت ، اي : ج (1343) : ا ، مصنوت : ت ج (1344) الحلات : ت ، حلات : ج (1345) اشد : ت ج ، و اشد : ن (1346) : ع [انتنيه ٢٨/٢٢] ، وابن لال يدك [يدك في ت] : ت ج (1347) : ع [عاموس ٨/١٢] ، يشوطلو لبقتش ات دراقه ولا يعمار . ت ج (1348) : ع [ابكا ٢/٩] ، ملكه وسريه بجويم ابن توره جيم نيايه لا يعمار سرور من الله : ت ج (1349) الاله : ت ، الله : ج (1350) : ا ، نبوت هشيح [هشربت في ج] سهره نجله : 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 يدبّر به غيره ، ومنها ما لم يحصل له من الكمال الا قدر يكون مدبّراً بغيره (1352) كما بينّا.

- 5 وبعد هذا فلتعلم ان هذا الفيض العقلي ، اذا كان فائضاً على القوة الناطقة فقط ، ولا يفيض منه شيء على القوة التخيلية. إما لقلة الشيء الفائض او لنقص كان في التخيلة في اصل الجبلية فلا يمكنها قبول فيض العقل (1353). فان هذا هو صنف العلماء اهل النظر. واذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعاً ، اعني الناطقة والتخيلية كما بينّا ، ويبين غيرنا من الفلاسفة ، وكانت التخيلية (1354) على غاية كما لها الجبلي فان هذا هو صنف الانبياء. فان كان الفيض على التخيلة فقط ، ويكون تقصير الناطقة اما من اصل الجبلية اولقلة الارتياض (1355). فان هذا الصنف هم (٨١-١) المديرون للمدن، وواضعوا (1356) النواميس، والكهّان، والزاجرون (1357)، وارباب الاحلام الصادقة. وكذلك الذين يعملون العجائب بالحيل الغربية والصنائع الخفية مع كونهم غير علمائهم ، كلهم من هذا الصنف 15 الثالث.

ومما يجب ان تحققه هو ان بغض اهل هذا الصنف الثالث تحدث لهم خيالات عجيبة ، واحلام ودهشات في حال اليقظة شبه مرأى النبوة (1358)، حتى يظنوا بانفسهم انهم انبياء ، ويعجبون جدا 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 بينّا وبين غيرنا من الفلاسفة وكانت التخيلية : ت ج ، - : ن (1355) ارتياض : ت ، الارتياض : ج (1356) الزاجرون : ت ، الزاجرون : ج (1347) واضعوا : ن ، وواضعوا : ن [بالالف بعد الواو في كل من النسخ (1358) : ا ، مرآه هنبواه : ت ج

ويأتون بتشويشات عظيمة في الامور العظيمة (1359) النظرية | ، وتختلط (٢٠٢-١) عليهم الامور الحقيقية بالامور الخيالية اختلاطا عجيبا. كل ذلك لقوة المتخيلة ، وضعف الناطقة ، وكونها لا تحصل (1360) فيها اصلا (1361) اعني انها لم تخرج للفعل.

5 و معلوم 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 يكتمل 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 لذلك شوقا ، ولا له عليه قدرة. وقد يكون الفائض عليه قدرا (1364) يتحركه ضرورة ليؤلف ويعلم.

كذلك (1365) الحال في (1366) الصنف الثاني ، قد ياتيه من الوحي ما يكتمل ذلك النبي لا غير. وقد ياتيه | منه ما يوجب له ان يدعوا الناس ، (٨١-ب) م ويعلمهم ويفيض 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 يتعداه ذلك الفيض ، بل يكتمله فقط ، كما مثلنا في بعض فصول هذه المقالة (1370).

(1359) العظيمة : ت ، - - : ج (1360) حاصل : ت ، تحصل . ج (1361) اصلا : ت ، بواسل : ن (1362) تفاضلا كثيرا : ت ، تفاضل كثير : ج (1363) ار : ت ، واد : ج (1364) قدرا : ت ، قدر : ج (1365) كذلك : ت ، بذلك : ج (1366) ار : ت ، و : ج (1367) فقد : ت ، وقد : ج (1368) الازيد : ت ، الزائد : ج (1369) بل طبيعة : ت ، بطبيعة : ج (1370) الجزء الثاني فصل ١١

- و طبيعة هذا الامر توجب لمن وصل له (1371) هذا القدر الزائد من الفيض ان يدعو الناس ، ولا بد قبيل منه ، او لم يُقبل. ولو أودى في جسمه حتى انا وجدنا انبياء دعوا الناس الى ان قُتلوا. وذلك الفيض الالهي يحركهم ، ولا يتركهم يقرّوا ، ولا يسكنوا بوجه ، ولو لقوا الشدائد. و (1372) لذلك تجد ارميا عليه السلام صرّح (1373) انه لهما لحقه 5 من اهانة اولئك العصاة والكافرين (1374) الذين كانوا في زمانه، رام ان يكتم (1375) نبوته ولا يدعوهم الى الحق الذي رفضوه ، فلم يستطع على ذلك، قال: فصار لي كلام الرب عاراً وسخرة كل النهار فقلت لا اذكره ولا اتكلم باسمه من بعد ، لكنه كان في قلبي كمنار محرقة قد حُبست
- في عظامي فجهدتني امساكهُ ولم اقول على ذلك (1376) وهذا هو معنى قول 10 النبي الاخر (1377) ، تكلم الرب فَمَنْ يَنْبَأُ ؟ (1378). فاعلم هذا .

فصل لح [٣٨]

م (١-٨٢)

- اعلم ان في كل انسان قوة اقدم ضرورة. ولو لا ذلك لما تحرك بفكره لدفع ما يؤذيه. وهذه القوة في القوى النفسانية عندي شبه القوة الدافعة في 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 الذي يقدم على الجيش ويحاربه ، وتجد من اذا صاححت امرأة عليه ، رعُد وخاف. ولا بد ايضا ان يكون

(1371) له : ت ، اليها له : ج (1372) و : ت ، - : ج (1373) صرح : ت ج ، - : ن (1374) الكافرين : ت ، الكافرين : ج (1375) يكتم : ت ج ، يختم : ن (1376) : ع [ارميا ٩/٢٠ ، ٨] ، كي هيه دبر الله لي لحرفه ولقلبي كل هيوم وامرني لا ازكرنو ولا ادبر عود بشمو ويهي بلي كاش نوعرت بصور بعصوتي ثلاثي كللكل ولا او كل : ت ج (1377) الاخر : ت ، الاخير : ج (1378) : ع [عاموس ٨/٣] ، الله الهيم دبري لاينبا : ت ج (1379) تختلف : ت ، مختلف : ج (1380) الاسد : ت ج ، اسد : ن

ثم تهبؤ مزاجي (1381) في اصل الجبله ويتزيد ذلك ويخرج ما في القوة بالاستخراج، وبحسب رأى ما. وكذلك ينقص ايضا بقله المباشرة، وبحسب رأى ما. ومن سنّ الطفولية يتبين لك في الصبيان وفور هذه القوة فيهم او ضعفها.

٦ 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 يمرالذهن على تلك المقدمات كلها، وينتج 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) ولخزقيال

(1381) مزاجي : ت . مراجع : ج (1382) قوى صائب : ت ، قويا صائبا : ج
(1383) اعنى : ت ، : ج (1384) ينذر : ت ، خبر . ن (1385) : ع [ارميا
١٧١٠ . ١٧١١ . ٧] . ال تمرا مفيهب ال تحت مفيهب كرهته فتتبع هبوم هزه لمير مبصر
كوت ح

قيل : فلا ترهبهم ، ولا تحف 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 .
- 5 (٢٥٣-ب) ج لا يقدر الانسان بمجرد | النظر على ادراك الاسباب التي يلزم عنها ذلك 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⁾ كما لها الى ان حصل من فعلها ان تخبر بما سيكون ، وتدركه ، كأنها امور قد احست بها الحواس ووصلت الى هذه المتخيلة
- 10 (٨٢-١) م من جهة الحواس | ، هو ايضا يكتمل فعل القوة الناطقة حتى يحصل من فعلها أن تعلم امورا حقيقية الوجود ويحصل لها هذا الادراك كأنها ⁽¹³⁸⁹⁾ ادركته عن مقدمات نظرية . هذا هو الحق الذى يعتقد 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 تدركه بمقدمات ونتيج ⁽¹³⁹¹⁾ وفكر . وهذا هو حقيقة معنى النبوة ، وتلك الآراء هي التي يختص بها الاعلام النبوى .

- 20 وانما اشترطت فى قولى الانبياء الحقيقيين لا تخلص من اهل الصنف الثالث الذين ⁽¹³⁹²⁾ لا نطقيات لهم اصلا ، ولا علم ، الا مجرد خيالات

(1387) : ع [حزقيال ٦/٢] ، ال تيرا مهم ومد بيهم : 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 : ي

- وظنون. ولعلها ايضا اعنى تلك التى يدركونها (1393) اولئك ، انما هى آراء كانت لهم وبقيت آثارها مرتسمة فى خيالناهم 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 تجدد اقواما صححوا آراءهم بمنامات رأوها ، فظنوا 10 ان ذلك المرئى فى النوم هو شئ غير الرأى الذى اعتقدوه ، او سمعوه فى حال اليقظة. فلذلك ينبغى 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 ،
- 15 وهو الذى هو نبي بالحقيقة ، قد جاء التصريح بذلك : فنائى بقلب ذى حكمة (1398) يقول ان النبي بالحقيقة هو قلب ذو حكمة (1399). فهذا ايضا مما ينبغى ان يعلم.

فصل لظ [٣٩]

- واذ قد تكلمنا (1400) فى ماهية النبوة وعرفنا حقيقتها وبيننا ان 20 نبوة سيدنا (1395) 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) ن : ت ، من : ج (1396) البيت : ت ، البيت : ج (1397) عند : ت ج ، من : ن (1398) : ع [الزمور ٨٩ / ١٢] ، ونبيا لىب حكمة : ت - (1399) : ا ، لىب حكمة : ت - (1400) واذا وتكلمنا : ت - [لعلها : واذا قد تكلمنا : فى 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 (٨٤-١) م تكون غير شريعة واحدة ، وهي شريعة سيدنا (1335) موسى . وبيان ذلك بحسب ما نصت عليه الكتب النبوية ، وجاء في الآثار هو ان كل من 5 تقدم سيدنا (1335) موسى من الانبياء مثل الاباء وسام وعبر ونوح و متوشلح و آخنوح (1403) لم يقل احد منهم قط لصنف من الناس : ان الله ارسلني لكم وامرني ان اقول لكم كذا وكذا ، وقد نهاكم عن فعل كذا ، و امركم بفعل كذا (1404) . هذا شيء 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 ويبيّن لهم بأدلة نظرية ان للعالم إلهها واحدا ، وانه خلق كل ما سواه وانه لا ينبغي ان تُعبد هذه الصور ولا شيء من هذه المخلوقات ، ويعاهد (1408) الناس 15 على ذلك ويجذبهم بخطب حسنة واحسان لهم ، لانه قال يوما قط : ان الله بعثني لكم ، وامرني ، ونهاني ، حتى انه لما امر بالختان هو وبنوه و ذووه (1409) ختمهم ولم يدعُ الناس لذلك بصورة دعوة النبوة الاترى نص التوراة فيه : وقد علمت انه الخ. (1410) فقد بيّن انه على جهة الوصية فقط ، كان يفعل ذلك (1411) . 20

(1402) من : ت ج ، من تقدم : ن . . . (1403) : ا ، الابوت وشم وعبر ونوح و متوشلح وحنوك : ث ج (1404) و امركم بفعل كذا : ت ، - : ج (1405) شهد : ت ، شهد : ج ن (1406) وحى : ت ج ، الوحي : ن (1407) الجزء الاول الفصل ٦٣ (1408) يعاهد : ج ، يعهد : ت (1409) وبنوه و ذووه : ت ، وبنيه و ذويه : ج (1410) : ع [التكوين ١٨/١٩] ، كى يدعوا [+ لمز اشريصوه : ج] كو : ت ج (1411) ذلك : ج ، - : ت

و كذلك احمق، و يعقوب، ولوى، وقوهات، وعمرام على هذه الصورة كانوا يدعون الناس. وكذلك تجد الحكماء (1412) يقولون في من تقدمه من النبيين محكمة متوشاخ، مدرسة متوشاخ (1413) كلهم عليهم السلام، انما كانوا انبياء يعلمون الناس بصورة انهم | مدرّسون ، (٢٥٤-١) ج
 5 و معلمون، | ومرشدون ، لا ان يقولوا : قال الرب الى : تكلم مع بني (٨٤-ب) م
فلان (1415) هكذا كان الامر قبل سيدنا (1335) موسى .

واما موسى فقد علمت ما قيل له وما قال . و قول 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
 10 داعين لشريعة موسى ، يتواعدون الراغب (1416) عنها ، ويعلمون (1419)
 من استقام في تبعها . وكذلك نعتقد ان هكذا الأمر دائما كما قال : لاهي
في السماء الخ (1420) ، لنا ولبنينا الى الابد (1421).

وهكذا يلزم ان يكون الشيء الكامل على غاية ما يمكن في نوعه ،
 لا يمكن ان يوجد غيره في نوعه ، الا ناقصا عن ذلك الكمال. اما بافراط
 15 او بتفريط ، كالمزاج المعتدل الذي هو غاية اعتدال ذلك النوع . فان كل
 مزاج خارج عن ذلك الاعتدال يكون فيه تفريط و افراط ، كذلك
 الامر في هذه الشريعة كما بين من اعتدالها وقال : رسوم واحكام
عادلة (1422)

(1412) ا . الحكيم ت - (1413) ا ، بيت دينو سل [عكر : ج] عبر ،
 بيت دينو سل متوشاخ ، [ن ي ج] مدرشو سل متوشاخ : ت ج [بر اشيت ربه ١٣] (1415) :
 ا ، و يا مرادن ال در ال بي قلوب : ت ، مسوحة في - (1416) : ع [الثانية ٢٢/٥٢] ،
 هوم هز ، راينو ك بدر اله و كو . ت ، مسوحة في - (1417) قصتهم . ت ، قصصهم : -
 (1418) الراغب : ت ، الزايع : ج (1419) يوهدون . ت ، يهدون : ج (1420) : ع
 [الثانية ١٢/٣٠] ، لا بشيم هيا و كو : ت ، مسوحة في ج (1421) . ع [الثانية ٢٨/٢٩] ،
 لنو و لبنينو هدهولم : ت ج (1422) : ع [الثانية ٨/٤] ، حقيم و مشقظيم 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 تعاليل الشرائع ، تبين لك من اعتدالها ، وحكمتها ما ينبغي ان يتبين .

ولذلك قيل فيها : شريعة الرب كاملة ⁽¹⁴²⁶⁾ . واما من يزعم ان كلفتها شديدة ، وصعبة وان فيها مشقة ، فكل ذلك غلط في التأمل (١-٨٥) وسابن | سهولتها بالحقيقة عند الكاملين . ولذلك قال : ما الذى يتطلبه منك الرب الهك ⁽¹⁴²⁷⁾ وقال : هل كنت قفراً لاسرائيل الخ ⁽¹⁴²⁸⁾ . لكن

10 هذا كله بالاضافة للفضلاء . اما اهل الظلم والغضب والتسلط فاضر شئ^٥ عندهم واصعبه ان يكون ثم قاضٍ يمنع التسلط . وكذلك الشرهون الاخساء ، اصعب شئ^٥ عندهم منع التسيب 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 مدبّرين لا انبياء كما بنيت مرات .

(1423) : ا ، صديق : ت ج (1424) كالرهبانية : ت ج ، البراهمة : ن ،
البرهانية : ي (1425) السالفة : ت ج ، الجماهيلية : ن (1426) : ع [المزمور ١٨ / ٨] ،
توره الله تيممه : ث ج (1427) : ع [التثنيه ١٠ / ١٢] ، مه الله الهيك شوال بعمك كو :
ت ج (1428) : ع [ارميا ٢ / ٧] ، همد بر هيتير ليشال كو : ت ج (1429) الانسان :
ت ج ، الزمان كاملين : ن

فصل م [٤٠]

قد بين غاية البيان ان الانسان مدنى 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
التباين بين اشخاصه حتى يكاد ان لا تجد شخصين (1430) متفقين فى نوع (٨٥ - ب) م
من انواع الانحلاق بوجه ، الا ما (1431) تجد صورتهما (1432) الظاهرة
متفقة. وعلّة ذلك اختلاف المزاج فتختلف المواد، فتختلف ايضا الأعراض
التابعة للصورة لان لكل صورة طبيعية أعراضا ما خصيصة تابعة لها،
غير الأعراض التابعة للمادة. وليس مثل هذا الائتلاف الشخصى العظيم
10 موجودا فى كل شئ (1433) من انواع الحيوان، بل الاختلاف بين اشخاص
كل نوع متقارب الا الانسان. فانك تجد الشخصين منا كانوا من نوعين
فى كل خلق وخلق حتى تجد قساوة شخص تصل لحيز (1434) ان (1435)
يذبح صغير بنديه من شدة الغضب ، وآخر يشفق على قتل بقّة ، او احد
الحشرات وترقى نفسه لذلك.

15 وهكذا فى اكثر الأعراض ، فلما كانت طبيعته تقتضى ان يكون
فى اشخاصه هذا الاختلاف وطبيعته ضرورى لها الاجتماع ، لم يمكن بوجه
ان يتم اجتماعه ، الا بمدبر ضرورة يقدر افعالهم ، ويكمل المفرط (1436)
ويقصر المفرط. ويسنّ أفعالا وأخلاقا يفعلونها كلهم على سنن واحد
دائما الى ان ينحى الاختلاف الطبيعى فى كثرة الاتفاق الوضعى فينتظم
20 الجميع. ولذلك اقول: ان الشريعة ، وان لم تكن طبيعية فالها 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 ، كمالا : ن (1432)
صورتهما : ت - صورتهما : ج (1433) كل : ج ، - ت (1434) حيز : ت ، طين : ج ،
الحد : ن (1435) ان : ت ، - : ج (1436) المفرط : ت ج ، المفرط : ن

- فمنهم من يكون هو نفسه⁽¹⁴³⁷⁾ الذي انبئ بذلك التدبير، وهو النبي،
او واضح الناموس. ومنهم من تكون له قوة للالزام⁽¹⁴³⁸⁾ بعمل⁽¹⁴³⁹⁾
(١-٨٦) وضعاه ذاك⁽¹⁴⁴⁰⁾ وتبعه | واخرجه⁽¹⁴⁴¹⁾ للفعل و هما السلطان الآخذ
بذلك الناموس، ومدعى النبوة الآخذ بشريعة النبي. إما كلها او بعضها
يكون اخذه البعض، وترك⁽¹⁴⁴²⁾ البعض. اما لان ذلك كان اسهل عليه
(٢٥٤ - ب) اوليوهم | 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.
- 10 وكذلك فعل في بعض تأليف اهل العلم وفي جزئيات علوم
كثيرة، يسقط لشخص حاسد متوان شي ابتدعه غيره، فيدعي انه
ابتدعه. كذلك اعترى في هذا الكمال النبوي ايضا، لانا نجد اقواما ادعوا
النبوة، وقالوا ما لم يات به وحي من قبل الله يوماً قط، مثل صديقياً
بن كنعنة⁽¹⁴⁴³⁾. ونجد اقواماً ادعوا النبوة وقالوا اشياء قالها الله بلا شك،
اعنى انها اتت بوحي لكن لغيرهم مثل حنانياً 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.
- 20 اما النواميس التي صرح واضعوها بها انها نواميس وضعوها من
فكرتهم فلا تحتاج⁽¹⁴⁴⁶⁾ على ذلك استدلالا مع اقرار الخصم لا يحتاج

(1437) نفسه: ت ج، لنفسه: ن (1438) للالزام: ت ج، لالزام: ن (1439)
بعمل ما: ت ج، بعمل ما جاوبه النبي: ن (1440) ذاك: ت، ذاك: ج (1441)
اخرجه: ج، اخراجه: ت (1442) وترك: ت ج، وتركه: ن (1443) ع [الملك
الثالث ٢٤/٢٢، ١١]، صدقيه بن كنعنة: ت، لا يقرأ في ج (1444) ع [ارميا ٢٨/١]،
حنانيا بن عزور: ت ج (1445) ياخذ: ج، اخذ: ت (1446) يحتاج: ت ج، يحتاج: ن

ليئة . وانما اريد ان اهرّفك بالتدابير | التي يدّعى فيها انها نبوية ، ومنها (٨٦-ب) م
 نبوية حقيقية اعنى الهية ، ومنها ناموسية ؛ ومنها منتحلة . فاذا ما وجدت
 شريعة ما غايتها كلها وقصد رئيسها كله الذي قدر افعالها انما هو انتظام
 المدينة واحوالها ورفع الظلم والتغالب منها . ولا يكون فيها تعريج بوجه
 5 هلى امور نظرية ، ولا التفات لتكميل القوة الناطقة ، ولا يبالي فيها عن
 الآراء كانت صحيحة او سقيمة ، بل القصد كله انتظام احوال الناس
 كلهم (1447) بعضهم مع بعض باى وجه كان ، وان ينالوا سعادة ما
 مظنونة (1448) بحسب رأى ذلك الرئيس فتعلم ان تلك الشريعة ناموسية ،
 وواضحها 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 وتفهمه
 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 وتعقّب افعاله ، وتامل سيرته واكبر علاماته
 (1451) اطراح اللذات البدنية التهاون بها . فان هذا (1452) اول درجات
 20 اهل العلم . فنا هيك الانبياء وبخاصة الحاسة | التي هى عار علينا كما ذكر
 ارسلوا . ولا سيماقدارة النكاح منها . ولذلك فضح الله بها كل مدع ليتبين
 الحق للمحققين ، ولا يضلّوا ولا يغلطوا . الا ترى صيدقيا بن معسّيا

(1447) كلهم بعضهم ، بعضهم ت (1448) مظنونة ت ج . . .

(1449) واذا : ت ، فاذا : ج (450) اليه : ج ، عليه ت (1451) علاماته ت .

علامه تكون : ج (1452) هذا ت ، هذه .

- وَأَحَابِبُ بْنُ قَوْلَايَا كَيْفَ ادْعَايَا النَّبُوَّةِ وَتَبَعُوهُمَا النَّاسُ وَأَتَيَا بِأَقَاوِيلٍ
وَحَى جَاءَتْ لغيرهما. وانهمكا في خسارة لذة الجماع حتى زنيا بنساء
اصحابها ونُبِّعَها حتى اشهرهما الله كما فضح غيرهما فاحرقها ملك بابل كما
قال ارميا وقال : او تؤخذ منها لعنة بين جميع جلاء يهوذا الذي في بابل
فيقال جعلك الرب كصداقيا وكأحاب الذين قلاهما ملك بابل بالنار. 5
لانها صنعا فاحشة في اسرائيل وزنيا مع نساء اصحابها وتكلما باسمي كلاما
كاذبا لم آمرهما به. اني اعلم واشهد يقول الرب (1453) فافهم هذا المقصد.

فصل ما [٤١]

- لا احتجاج ان ابين الحُلم (1454) ما هو؟ اما المرأى (1455) وهو قوله :
فبالرؤيا اتعرف له (1456) وهي التي تتسمى مرأى النبوة (1457) وتسمي 10
ايضا يد الرب (1458) ، وهي ايضا تسمى رؤية (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 ذبول ،
ولم املك قوة وقال : كنت في سبات ، وانا على وجهي ووجهي
ملتصق بالتراب (1460) . فاما | خطاب الملك له واقامته له ، فكل ذلك بمرأى 15

(٨٧ - ب) م

(1453) : ع [ارميا ٢٣/٢٩ ، ٢٢] ، ولقح مهم قلله لكل جلوت يهوده اشرببيل
لامر يشيمك الله كصدقيو وكأحاب اشرقم ملك بيل باش يمن اشرقشونبله يبشرال وينافوات
نش ريميم [رعيم في ت] ويدرودر بشرق اشرق لا صوينيم وانكي هيودع وهدنام الله : ت ج
(1454) : ا ، الخلوم : ت ج (1455) : ا ، المراد : ت ج (1456) : ع [العدد
٢١/١٢] ، بمراه اليواتودع : ت ج (1457) : ا ، مراه هنبواد : ت ج (1458) :
ع [الملوك الرابع ١٥/٣] ، يد [الله : ج] ادنى : ت ج (1459) : ا ، محزه : ت ج [قارن :
التكوين ٢١/١٥ العدد ٤/٢٤] ولكن «محزه» ترجمت فيها بالرؤيا وان كان «حزي» موجودا باللغة
العربية الا انه غير مستعمل فيما نحن فيه (1460) : ع [دانيال ٩/١٠ - ٨] ، و اراه ات همراه
هدوله هزات ولانشاربي و هودي نهفك حل لمشحيت ولا عصرتي كح . . . و اني هيتي نردم
عل قتي وفقى ارسه : ت ج

النبوة (1461). في مثل هذه الحالة تتحطل الخواص ايضا عن فعلها ويأتي ذلك الفيض لقوة التاطقة ويفيض منها على المتخيلة ، فتكمل وتفعل فعلها. وقد يتبدئ الوحي بمراى النبوة (1461)، ثم يعظم ذلك الانزعاج والانفعال الشديد التابع لكامل فعل المتخيلة. وحينئذ يأتي الوحي كما نجاه 5 في ابراهيم الذي جاء في ابتداء ذلك الوحي : كان كلام الرب الى ابرام في الرؤيا (1462) وآخره : وقع سُبَات على ابرام الخ (1463) وبعد ذلك: فقال لابرام الخ. (1464)

واعلم ان كل ما ذكر | من الانبياء انه اتاه الوحي. فان منهم من (٢٥٥-١) ٢ ينسب ذلك لملك ، ومنهم من ينسب ذلك لله. وان كان ذلك على يدى ملك 10 بلا شك. قد نصوا الحكماء (1465) عليهم السلام على ذلك وقالوا : فقال له الرب (1466) على ايدى ملك (1467). واعلم ان كل من جاء فيه نص ان (1468) كلمه ملك ، او اتاه كلام من الله فان ذلك لا يكون بوجه الا في حلم او بمراى النبوة (1469). وقد جاء الإخبار عن الكلام الواصل للانبياء على ما جاءت به العبارة (1470) في الكتاب ، النبوة على اربع صور: 15 الصورة الاولى: يصرح النبي ان ذلك الخطاب كان من الملك في حلم او في مراى (1471).

(1461) : ا ، بمراء هنبواه : ت ج (1462) : ع [التكوين ١٥/١] ، هيه دبراقه ال ابرام بجزه : ت ج (1463) : ع [التكوين ١٥/١٢] ، وترجمه نقله على ابرم كو : ت ج (1464) : ع [التكوين ١٥/١٣] ويامر ابرم كو : ت ج (1465) : ا ، الحكيم : ت ج (1466) : ع [التكوين ٢٥/٢٣] ، وبمراقده : ت ، لا يقراني ج (1467) : ا ، على يدى ملك : ت ج براتيت ربه ٢٣ (1468) ان : ت ، او : ج (1469) : ا ، معلوم لو بمراء هنبواه : ت ج (1470) العبارة : ت ، العبارات : ج (1471) : ا ، معلوم لو بمراء : ت ج

و الصورة الثانية ان يذكر خطاب الملك له فقط ، ولا يصرح ان ذلك كان في حلم او في مرأى ⁽¹⁴⁷¹⁾ اتكالا على ما قد علم ان لا وحي 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 انه قاله له ، لكنه يصرح بانه اتاه ذلك الكلام في مرأى او في حلم ⁽¹⁴⁷³⁾ . 5 م (١-٨٨)

و الصورة الرابعة ان يقول النبي قولاً مطلقاً : ان الله كلمه ، او قال له : افعل او اصنع او قال كذا ، من غير تصريح ، لا بذكر ملك ، ولا بذكر حلم ⁽¹⁴⁷⁴⁾ اتكالا على ما قد علم ، وتواصل ان لا نبوة ولا وحي 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 في الحلم ⁽¹⁴⁷⁶⁾ ، فكلم الله اسرائيل ليلا في الحلم ⁽¹⁴⁷⁷⁾ ، فاتي الله ببلعام وقال له ⁽¹⁴⁷⁸⁾ . 10

واما ما جاء على الصورة الثانية فنحو قوله : قال الله ليعقوب : قم فاصعد الى بيت ايل ⁽¹⁴⁷⁹⁾ ، وقال له الله اسمك يعقوب ⁽¹⁴⁸⁰⁾ ، فناداه ملك الرب من السماء ونادى ملك الرب ابراهيم ثانية الخ ⁽¹⁴⁸¹⁾ ، فقال الله لنوح ⁽¹⁴⁸²⁾ ، وخطب الله نوحا قائلاً ⁽¹⁴⁸³⁾ . 15

(1472) : ع [العدد ٦/١٢] ، بمراه [الين في ج] اليو اتودع بحلوم ادبربو : ت ج (1473) : ا ، بمراه او بحلوم : ت ج (1474) : ا ، حلوم : ت ج (1475) على : ت ، حل يدي : ج (1476) : ع [التكوين ١١/٣١] ، ويامر ال ملك هاهيم بحلوم : ت ج (1477) : ع [التكوين ٢/٤٦] ، ويامر الهيم ليشرال بمراه هلياه : ت ج (1478) : ع [العدد ٨/٢٢] ، وييا الهيم ال بلعم ويامر الهيم بلعم : ت ج (1479) : ع [التكوين ١/٢٥] ، ويامر الهيم ال يعقوب عله بيت ال : ت ج (480) : ع [التكوين ١٠/٣٥] ، ويامر لوالهيم شمك يعقوب : ت ج (1481) : ع [التكوين ١٩/٢٢ ، ١١] ، ويقرا اليو ملك الله هشيم ويقرا ملك الله ال ابرهم شنتي [شبت وكوفت] : ت ج (1482) : ع [التكوين ١٣/٦] ، ويامر الهيم لنح : ت ج (1483) : ع [التكوين ١٥/٨] ، ودبر 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 آباءك (1486) ، فقال الرب ليشوع (1487) ، فقال الرب ليجيدعون (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) بداية كلام الرب بلسان هوشع (1494) ، وكانت على يد الرب (1495) . وهذا النحو كثير جدا .

10 فكل ما يبي (1496) على احدى (1497) الأربع 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 بمنام لانه (1499) ، كما يسبب الله تحريك هذا الشخص لنجاة شخص اخر ، او لهلاكه (1500) .

(1484) : ع [التكوين ١٥/١] ، فيه دبر الله ال ابرم بمخزه : ت ج (1485) : ع [التكوين ١٢/١] ، ويا سر الله ال ابرم [لك ك : ج] : ت ج (1486) : ع [التكوين ٢١/٣] ، ويا سر الهيم ال يعقوب شوب ال ارض اهو تيك : ت ج (1487) : ع [يشوع ٧/٣] ، ويا سر الله ال يهوشع : ت ج (1488) : ع [القضاة ٧/٢] ، ويا سر الله ال جيدعون : ت ج (1489) : ع [يشوع ٨/١] ، ويا سر الله ال : ت ج (1490) : ع [حزقيال ١/٢٤] ، وبيي دبر الله ال : ت ج (1491) : ع [الملوك الثاني ١١/٢٤] ، و دبر الله هيه : ت ج (1492) : ع [الملوك الثالث ٩/١٩] ، و هته دبر الله اليو : ت ج (1493) : ع [حزقيال ١/٢] ، هيه هيه دبر الله : ت ج (1494) : ع [هوشع ١/٢] ، [يهوشع : ج] ، تحلت دبر الله [يهوشع : ت] : ت ج (1495) : ع [حزقيال ١/٢٧] ، هيته على يد الله : ت ج (1496) يبي : ت ، جاء : ج (1497) اسلى : ج ، اسد : ت (1498) : ا ، الهيم ال فلون معلوم [هليله : ت] : ت ج (1499) لانه : ت ، لكنه : ج (1500) هلاكه : ج ، لاهلاكه : ت

كذلك سبب حدوث امور اراد حدوثها برؤية منام لانا لا نشك ان
 لابان الآرامى شرير جدا ومع ذلك انه مشرك (1501) ايضا. وأبيمالك
 وان كان رجلا صالحا في قومه فقد قال ابراهيم ابونا (1502) عن بلده
 ومملكته : ليس في هذا الموضع خوف الله (1503). وجاء في كئ واحد منها
 اعنى لابان وايمالك : فأتى الله ايمالك في حلم الليل (1504). وكذلك 5
 في لابان في الحلم ليلا (1505).

فاعلم هذا و تأمل الفرق بين قوله و أتى 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 وايمالك و أتى الله الخ. في حلم الليل (1511) شرحه انقلوس : اتت 10
 كلمة من الرب (1512) ولم يقل فيها وتجلى الرب (1513) واعلم انه قد يقال.
 وقال الله لفلان (1514) وليس يكون ذلك الفلان نبيا (1515) ولا اتاه (1516)
 وحى قط ، لكن قيل له ذلك على يد نبي كما جاء النص : ومضت لتسأل
 الرب (1518) وقالوا. يبيان في مدرسة عبر (1519). وهو جاوبها ، فقيل عنه

(1501) : ، ابن هارمى رشح جمور عوبد صوده 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] ، ابن ايمالك و ييا الهيم ال ايمالك 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] ، و يامر الهيم ليشر ال بمرات
 هليله : ت ج (1511) : ع [التكوين ٢٤/٣١ ، ٣/٢٩] ، و ييا الهيم كو بعلوم هليله : ت ج
 (1512) : ا ، و اتا [ق في ج] مير من [قول في ج] قدم ادنى : ت ج (1513) : ا ،
 و اتجل الله : ت (1514) : ا ، و يامر الله لفلونى : ت ج (1515) : نيا : ج ن - : ت
 (1517) وحى قط : ت ، قط وحى : ج (1516) ولا اتاه : ت ج ، اتاه : ت (1518) :
 ع [التكوين ٣٣/٢٥] ، و تلك لدرش ات الله : ت ج (1519) : ا ، لييت لدرشو شل
 عر . ت ج [براشيت ربه ٦٢]

فقال لها الرب (1520) وان كان قد قيل (1521) ايضا وقال لها الرب على
ايدى ملك (1522) فيتناول في ذلك ان يكون عبر هو الملك لان النبي قدسمى
 ملكا ، كما سنبين (1523) او يكون اشار للملك الذى اتى (1524) عبر بهله
 النبوة (1525) او يكون ذلك للتصريح بان حيث ما تجد كلاما | منسوباً لله (١-٨٩) م
 3 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
بمرأى النبوة (1461) او في 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
 في آخر الامر ، تبين له انه ملك ، منذ تجد مال الأمر ، ان ذلك الذى رأى
 وخطاب كان ملاكا (1527) . فاعلم ، وتحقق ان من اولية الحال كانت
مرأى النبوة او في الحلم للنبوة (1528) . وذلك ان في مرأى النبوة او في الحلم
للنبوة (1529) قد يرى النبي الله يكلمه كما سنبين . وقد يرى ملاكا (1527) يكلمه
 1 وقد يسمع من يكلمه | ولا يرى شخصا متكلماً . (٢٥٥-٢٥٥) ج

وقد يرى شخص انسان يكلمه ، ثم بعد ذلك يتبين له ان ذلك
 المتكلم ملاك ، وفي 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 سر الله له : ت ج (1521) قيل : ت ، - : ج
 (1522) : ا ، ديا سر الله له على ايدى ملك : ت ج (1523) سنبين : ت ، ساين : ج (1524)
 ان : ت ، ان واخير : ن (1525) هذه النبوة : ت ، لهذا النبا : ج (1526) : ا ،
 معلوم : ت ج (1527) ملاكا : ت ، الملاك : ج (1528) : ا ، مرآه هنيواه او مجلوم شل
 بهواه : ت ج (1529) احد : ت ، بعض : ج

الحكماء قدس سرهم⁽¹⁵³⁰⁾ ، بل كبير من كبرائهم وهو الربّي حياً

الكبير⁽¹⁵³¹⁾ في نص التوراة : وتجلي له الرب في بلوط منمرا الخ⁽¹⁵³²⁾.

فانه لما ان قدّم جملة وهي ان الله تعالى⁽¹⁵³³⁾ تجلي عليه اخذ⁽¹⁵³⁴⁾ يبين كيف كانت صورة ذلك التجلي فقال انه اولا رأى ثلاثة اناس⁽¹⁵³⁵⁾

5 (٨٩-ب) ٢ وجرى⁽¹⁵³⁶⁾ اوقالوا . وقيل لهم ، وقال : هذا الذي تاؤل هذا التاويل ان

قول ابراهيم : وقال ياسيدي 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

10 رجل⁽¹⁵³⁹⁾ ان ذلك في صورة الوحي . اذ وتبين اخيرا⁽¹⁵⁴⁰⁾ انه ملك ؛

وهي مثل قصة ابراهيم سوى الذي قدّم إخبارا جمليا : 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

15 انه ارسل رسلا وفعل وصنع : وبقي يعقوب وحده الخ⁽¹⁵⁴⁵⁾ .

ج (1530) : ا ، الحكيم [+ ز . ل : ت] : ت ج (1531) : ا ، ر . حيا مجدول :
ت ج (1532) : ع [التكوين ١/١٨] ، ويرا اليوا الله [بالوني : ج] بالني مراكو : ت ج
(1533) تعالى : ج ، - : ت (1534) اخذ : ج ، اخذ ان : ت (1535) : ا ، شلشه انشم :
ت ج (1536) ونجى : ت ، جرى وجرى : ج ، وجرى وجرى وقال لهم : ن (1537) :
ع [التكوين ٢/١٨] ، ابرهم ويامرادني [الله في ج] [ام نا مصاتي حن بعينيك : ت ، - :
ج] ال نا تعبر مع عبدك [عبدك : ج] : ت ج (1538) : ا ، لجدول شهم امرو [براشيت
ربه ٤٨] (1539) : ع [التكوين ٢٥/٣٢] ، ويابق ايش سمو : ت ج (1540) اخيرا :
ت ، اخرا : ج (1541) : ا ، ويرى اليوا الله كو : ت ج (1542) : ع [التكوين ١/٣٢] ،
ويفجمو بوملاكي الهيم : ت ج (1543) : ا ، فجمو بو . ت ج (1545) : ع [التكوين
٢٥/٣٢] ، ويوتر يعقب لبلو [+ وكوف ت] : ت ج (1544) انه : ت ، لانه . ن

وهذا هو ملائكة الله (1546) المقول عنهم اولا : فوافته ملائكة الله (1542).
 وهذا الصراع والخطاب كله بمراى النبوة (1547) وكذلك قصة بلعام كلها
 في الطريق (1548) وكلام الاتان كل ذلك بمراى النبوة (1547). اذ وتبين
 اخيرا (1540) خطاب ملاك الله (1550) له. وكذلك (1551) اقول في قول
 5 يشوع : رفع طرفه ونظر، فاذن رجل واقف قبّالته (1552) ان ذلك
 بمراى 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 نصروا ان ملك الله (1550) المقول هنا هو فنحاس
 10 وقالوا : هذا هو فنحاس الذى عندما تنزل السكينة عليه يشبه بملك
 الرب (1556). فقد بينا ان اسم ملك مشترك وان النبي ايضا يسمّى
 ملكا (1557) كما جاء النص : وبعث ملكا واخرجنا من مصر (1558) وقال (٩٠-١) م
 وتكلم حجّاي رسول الرب برسالة الرب (1559) وقال : فسخرّوا من
 رسل الله (1560) وقول دانيال ايضا : اذن بالرجل جبرائيل الذى رأيت

(1546) : ا ، ملاكي الميم : ت ج (1547) : ا ، بمراء هنبواه : ت ج (1548) :
 ع [العدد ١٢/٥] ، بترك : ت ج (1549) الاتون : ت ج (1550) : الله : ج ، ادن :
 ت (1551) كذلك : ت ، بذلك : ج (1552) : ع [يشوع ١٣/٥] ، يهوشع ويشا
 عنيور ويري وهنه ايش هومد لنجدر : ت ج (1553) يشوع ١٤/٥] ، سرصبا الله : ت ج
 (1554) : ع [القضاة ١٤/٢] وبعث ملاك الله من جلجال وكور ويهي كدبر ملاك ات
 هدريم حاله ال كل بني اسرائيل : ت ج (1555) : ا ، الحكيم : ت ج (1556) : ا ، زه فنحاس
 نشمه شمشكينة شوره هايودومه للملاك الله : ت ج [قارن : لويين ربه ١] (1557) : ا ،
 ملاك : ت ج (1558) ع [العدد ١٦/٢٠] ويشوع ملاك ويو صيانو بمصر : ت ج
 (1559) ع [حجّاي ١٣/١] ، ويامر حجّاي ملاك الله [+ بلاكوت الله : ت] : ت ج
 (1560) ع [اخبار الايام الثاني ١٦/٣٦] ، ويهيور ملبيب ملاكي هالميم : ت ج

في الرؤيا عند البداء قد طار سريعا ولمسني في وقت تقدمت المساء (1561)
 كل ذلك بمراى النبوة (1547) لا يخطر بخاطرك بوجه ان تم رؤية ملك
 او سماع كلام ملك الا بمراى النبوة او في الحلم للنبوة (1528) كما تاصل
 بالرؤيا اتعرف له في حلم انحاطيه (1562).

- 5 ومما ذكرت تستدل على ما بقى مما لم اذكره. ومما قدمناه من ضرورة
 التهيؤ للنبوة ومما ذكرناه في (1563) اشتراك اسم ملك ، تعلم ان هاجر
 المصرية (1564) ليست نبية ، ولا منوح وامراته (1565) انبياء. لان هذا
 الكلام الذى سمعوه او حصل في روعهم هو شبيه الاصوات (1566) التى
 يذكرونها (1567) الحكماء (1555) دائما وهى حالة ما تصحب الشخص الغير
 متهىى . 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 وهوتائه 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 مرأى
 النبوة (1547) بعينه ، كمثل ما يرى الانسان مناما ويتخيل في منامه ذاك انه

(1561) : ع [دانيال ٢١/٩] ، وهايش جبريال اشرا يتي [* بحزون : ت] بتعلمه
 موعف ينعف فوجع الى كمت منحت عرب : ت ج (1562) : ع [العدد ١/١٢] ، بمراه
 اليواقودع مجلوم ادربو : ت ج (1563) في : ت ، من : ج (1564) : ع [التكوين
 ١٦/٢١، ١٧/١٦] ، همصريت : ت ، همصيرج : ج (1565) : [القضاة ١٢/١١، ٣] ،
 واشتو : ت ج (1566) : ا ، بت قول : ت ج (1567) التى يذكرونها : ت ، الذى يذكرونه :
 ج ن (1568) يرفع : ت ، يدفع : ج ن (1569) : ع [التكوين ٧/١٦] ، ويمصاه ملك الله
 حل عين هميم كو : ت ج (1570) : ع [التكوين ١٥/٢٧] ، ويمصا هوايش وهنه تدعه [كو :
 ج] بده : ق ج (1571) يسودى هتوره فصل ٨ ملكه ٣ .

قد انتبه ، وقص انعام على غيره وشرح له معناه ، والكل منام. وهذا هو الذي يسمونه حلما حيث يشرح في الحلم (1572). ومن المنامات ايضا 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 معى وايقظنى كرجل يوقظ من نومه وقال لى ماذا انت راء ، 5 ثم شرح له المثل .

وكما تبين فى دانيال فى قوله : راى دانيال حلما ورؤى رأسه على مضجعه (1574) . ثم ذكر (1575) المثلثات كلها ، وذكر اهتمامه لعدم معرفة شرحها حتى سأل الملك فعلمته (1576) شرحها فى ذلك المرأى (1577) نفسه 10 وهو قوله : فاقتربت الى احد الواقفين وسألته عن حقيقة ذلك كله فانخبرنى و اعلمنى بتمبير الكلام (1578) وسمى جميع تلك (1579) القصة رؤيا (1580) بعد ان ذكر انه رأى حلما (1581) . اذ وشرحه له ملك كما ذكر فى الحلم للنبوة (1582) وهو قوله بعد ذلك : ظهرت لى ، انا دانيال ، رؤيا بعد الرؤيا التى ظهرت لى فى البداية (1583) . وهذا بين ، لان « حزون » 15 [رؤيا] مشتق من « حزه » [رأى] « ومراه » [مرأى] مشتق من « راه » [رأى] . « حزه » « وراه » بمعنى واحد [وهو الرؤية] . فلأفرق بين

(1572) : ا ، حارم شفتقر بتوك حلوم : ت ج . [بركوت ه ه ب] (1573) : ع [زكريا ١ / ٢ - ١] ويشب هلاك هدر رب و يعبون كايش اشر يعور مشتق و يامر ال مه اته رراه وكر : ت ج (1574) : ع [دانيال ٧ / ١] ، دنيال حلوم حزه [حل حزا : ت] و سزرى راته هل مشكبه : ت ج (1575) ذكر : ت ، ينكر : ج (1576) فعلمه : ت ، علمه : ج (1577) : ا ، المراه : ت ج (1578) : ع [دانيال ٧ / ١٦] ، قربت هل حد من قاميا و يصيبا ابما نه هل كل دنه و امرى و نشر فني يهود هنى : ت ج (1579) تلك : - ، - : ت (1580) : ا ، سزون : ت ج (1581) : ا ، حاروم حزه : ت ج . اذ : ت ، - : ج (1582) : ا ، حلوم شل نبواه : ت ج (1583) : ع [دانيال ٨ / ١] ، حزون رراه ل انا [انا- : ج] دانيال اسرى هنراه ال تحله ت ج

(٢٥٦-١) قول : « بمراه او بمحزّه او |بحزون » . ليس ثم طريق ثالث غير الطريقتين اللذين نصت بهما التوراة : بالرؤيا اتعرف له في حلم اخاطبه (1584) لكن في ذلك مراتب كما سيبين (1585) .

(١-٩١) 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 5 اتخذ زكريا بمراى النبوة (1588) . واعلم انه كما يرون الانبياء اشياء ، المراد بها مثل مثل سُرج زكريا (1589) . والأفراس والجبال (1590) وطومار (1591) حزقيال وحائط مبنى على المطار (1592) الذي رآه عاموس . والحيوانات (1593) التي رأى (1594) دانيال والقدر المغلّي (1594) الذي رأى (1594) ارميا وما اشبه ذلك من الامثال التي المراد بها محاكاة معان. 10

كذلك يرون ايضا اشياء ، المراد بها ما ينبت عليه اسم ذلك الشيء المرئي من جهة الإشتقاق ، او الاشتراك في الاسمية . وكان 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 اليو اتودع بعلوم ادبربو : ت ج (1585)
الجزء الثاني الفصل ٥٤ (1586) : ا ، المقلوت : ت ج (1588) : ا ، [زكريا ١١/٧] ،
بمراه هنبواه : ت ج (1589) : ع [زكريا ٤/٢] ، نروت زكريا : ت ج (1590) : ع [زكريا
٦/٧-١] ، والسوسيم و الهرم : ت ج (1591) : ا ، مجلت : ت ج [انظر حزقيال ٢٠/٩]
(1592) : ع [عاموس ٧/٧] ، و حومت انك : ت ج (1593) : ع [دانيال ٧/٨]
الحيوت : ت ج (1594) رأى : ت ، راه : ج ن (1595) : ع [ارميا ١/١٢] ، وسير
نفوح : ت ج (1596) : ا ، مقل شقد : ت ج (1597) : ا ، شقد : ت ج (1598) : ع
[ارميا ١/١٢-١١] ، اكي شوقد اتي عل دبري : ت ج . وان شقد [شجرة اللوز] وشوقد
[ساهر] من اصل واحد

وكذلك رؤية عاموس مسلة أثمرة الصيف (1599) ليستدل منه على تمام
المدة فقال : قد أتى الانقضاء (1600).

واعجب من هذا ان يكون التنبيه باسم ما ، أحرف ذلك الاسم هي
أحرف اسم آخر ، يتغير (1601) ترتيبها ، وان كان ليس ثم اشتقاق بين ذينك
الاسمين ، ولا اشتراك معنى بينهما بوجه. كما نجد في امثال زكريا في اتخاذه
العصوين (1602) لرعى الغنم بمراى النبوة (1603) وكونه سمي الواحد نعمة (1604)
والآخر تلفاً (1604) . وكان الغرض بهذا المثل ان الملة في اولية حالها كانت
في نعمة (1605) الله (1606) ، وهو الذي قادها | وسددها ، وكانت مغتبطة (٩١-ب) م
بطاعة الله مستلذة (1607) لذلك. والله راض عنها محب لها كما قال : قدا اخترت
1 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 مقدمتها متلفين (1609) كيتار بُعَام
و ماناشا (1610) . فهذا (1611) بحسب الاشتقاق لان المتلفين (1609) من تُتلف
الكروم (1612) .

1 ثم استدل من ذلك ايضا اعنى من اسمية المتلفين (1609) على كراهتهم
الشريعة وكره الله لهم. وهذا المعنى لا يشتق من «حوبليم» [المتلفين] الا بتبديل

(1599) : ع [عاموس ٢/٨] ، كلوب قيص : ت ج (1600) : ا ، بامقص : ت ج
1601) يتغير : ت ، بتغير : ج (1602) : ا ، بمراه منبراه : ت ج (6031) المصوين :
، المصايين : ج ن ، المصيان : ي ، المصوي : ز (1604) : ع [زكريا ٧/١١] ، فوهم
رليم : ت ج . [وترجنا حوبليم بالتلف ليوافق شرح ابن سيرين الاق وان كانت قد
سجت الى العربية بحبال ، كما اشار بنس ان مثله في ترجمته الا نكلزية] (1605) : ا ،
هم : ت ج (1606) الله : ج ، ادنى : ت (1607) مستلذة : ت ج ، مسرورة : ن
1608) : ع [التنبيه ١٧/٢٦] ، ات الله هامرت هيوم والله هاميرك هيوم وكره : ت ج
1609) : حوبليم ت ج (1610) ماناشا : مشه ت ، كئشه ج (1611) فهذا
... هذه ج (1612) ع [تشبه الا تشيد ١٥١٢] ، محبلم كرمه ت ج

ترتيب الحياء والباء واللام. فقال في معنى الكراهة والمقت من هذا
المثال: ان نفسي ضجرت منهم ونفوسهم ايضا ضجرت مني (1613). فقاب
احرف « حبل » [تلف] وجعله « بجل » [كره]. وجاء بحسب هذه الطريقة
امور غريبة جدا. هي ايضا اسرار (1614) في قوله في: [قصة] الامر: فلاس
وصقيل، ورجل وعجل وبرق (1615). وفي مواضع غير هذه اذا تتبعتها
بذهنك في كل موضع (1616) بانك 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. ولتقل الآن انه اذا تنبأ النبي، فقد يرى مثلا كما بينا مرات،
(٩٢-١) وقد يرى الله تعالى في مرأى النبوة (1618) بكلمته كما قال اشعيا واسمع
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: فاذا
رجل مرآه كمرأى النجاس الخ. فقال لي الرجل يا ابن البشر (1624) بعد ان

(1613) : ع [زياكر ٥/٤] ، ونقصر نقشي بهم وجم نقشم بجمه في : ت ج
(1614) : ا ، سودوت : ت ج (1615) : ا ، في المركبة نخش وقل ورجل وعجل وحشل
[انظر حزقيال ١] . (1616) في كل موضع : ت ج ، - : ن (1617) : ا ، [+ الا : ج)
بمراه او بملوم : ت ج (1618) : ا ، مرآه هنيواه : ت ج (1619) : ع [اشعيا ٨/٦] ،
واسمع ات قول الله او مرات في اشلع وي يك لنو : ت ج (1620) ملاكا : ت ، ملك : ج
(1621) : ع . [التكوين ١١/٢١] ، ويامرالي ملك هاهم كو : ت ج (1622) : ع [زكوريا
٥/٥] ، ويامرالي هلا يدمت منه ههاله ويمن ههلاك ههوبر في كو : ت ج (1623) : ع
[دانيال ١٣/٨] ، واشمه احد قدوشن مدبر : ت ج (1624) : ع [خزقيال ٢٠/٤٠] ،
وحنه ايش مرآه كراه [+ ٥ : ج] نخشت وكو ويدبر الي هاهش 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 : اليقاز فكان سكوتٌ ، ثم صوتٌ اسمعه (1627) . وكما قال حزقيال ايضا : وسمعتُ المتكلم

5 معى (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 معى (1628) .

وبعد ما قد مناه من هذا التقسيم الذى شهدت به النصوص اقول : ان ذلك الكلام الذى يسمعه النبي بمرأى النبوة (1618) قد يخيّل له ايضا 10 انه فى غاية العظم كما يحلم الانسان انه سماع 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 لهما كان لم يعلم حينئذ ، بأن كلام الله للانبياء يكون بهذه الصورة ، ولا كان انكشف له هذا السر بعد ، فقال فى تعليق ذلك : (٢٥٦ - ب) ج ولم يكن صموئيل يعرف الرب بعد ولم يكن بعد قد أعلن له كلام الرب (1634)

(1625) : ع [حزقيال ١/٤٠] ، حيته على يد الله : ت ج (1626) : ع [دانيال ١٦/٨] ، و اشمع قول ادم بين اولى : ت ج (1627) : ع [ايوب ١٦/٤] ، اليغز دحه و قول اشمع : ت ج (1628) : ع [دانيال ٤/٢] ، و اشمع ات مد بر الى : ت ج (1629) لان : ت ، لان ذلك : ج (1630) رأى : ت ، يرى : ج (1631) فكثيرا : ت ، فكثير : ج (1632) صموئيل النبي : ا ، شموا ل هنييا : ت ج (1633) : ا ، هكهن : ت ج (1634) : ع [الملوك الاول ٧: ٣] ، و شموا ل طرم يدع ات الله و طرم يجله اليهود : ت ج

يعني انه ما كان علم (1635) ولا انكشف له ان هكذا هو كلام الرب (1636)
 واما قوله : ولم يكن يعرف الرب (1637) يعني انه لم تتقدم له نبوة لان
 الذي 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 في شريعتنا. فانه ينبغي ان اذكرك مراتب النبوة بحسب هذين
 الاصلين وهذه التي اسميها مراتب النبوة ، ليس كل من هو في مرتبة منها
 هو نبي بل المرتبة الاولى والثانية هي درجات النبوة ولا يعد (1640) من
 وصل للدرجة منها نبياً من جملة الانبياء الذين تقدم الكلام فيهم ، وان
 سمى وقتاً ما نبياً فبعموم ما لكونه قريباً من الانبياء جدا . ولا يغلظك
 (١-٩٣) م في هذه المراتب كونك تجد في كتب | النبوة نبيا اتاه الوحي بصورة احدى
 هذه المراتب، ويبيّن في ذلك النبي بعينه انه اتاه الوحي بصورة مرتبة
 اخرى. وذلك ان هذه المراتب التي اذكرها قد يكون وحي ذلك النبي 15
 اتاه بعضه بحسب صورة منها ، ويأتيه وحي اخر ، في وقت اخر بحسب
 مرتبة دون مرتبة الوحي الاول (1641). لانه كما ان النبي لا يتنبأ طول عمره
 باتصال ، بل قد يتنبأ وقتاً وتفارقه النبوة اوقاتاً. كذلك يتنبأ وقتاً
 ما بصورة مرتبة عالية ثم يتنبأ وقتاً آخر (1642) مرتبة دونها.

(1635) علم : ت ، يعلم : ج (1636) : ا ، دبر الله : ت ج (1637) : ا ، طرم يدع
 ات الله : ت ج (1638) : ع [المجلد ١٢ / ٦] ، بمراه اليواتودع : ت ج (1639) : ا ،
 الفسوق : ت ج (1640) يعد : ج ، ينفذ : ت (1641) الاول : ت ، - : ج (1642)
 اخر : ج ، - : ت

و قد ربما لا ينال تلك المرتبة العالية الامرة و احدة في عمره ، ثم يُسَلَّبها . وربما بقي على مرتبة دوسها الى حين انقطاع نبوته ، لانه لا بد من ارتفاع النبوة من سائر النبيين قبل موته . اما بملدة 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 معونة الهية تحركه وتنشطه
 10 لعمل صالح عظيم ذي قدر ، مثل تخليص جماعة فضلاء من جماعة اشرار (1646) ،
 أو تخليص فاضل كبير ، او افاضة خير على قوم كثيرين . ويجد من نفسه
 لذلك | محركا وداعيا للعمل . وهذه تتسمى روح الله . والشخص الذي (٩٣-ب) م
 تصحبه هذه الحالة يقال عنه (1647) انه : حلت عليه روح الرب (1648)
اولبسه روح الرب (1649) او استقر عليه روح الرب (1650) او كان الرب
 15 معه (1651) ، ونحو هذه الاسماء . وهذه هي درجة قضاة اسرائيل (1652)
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] ، لمكوت دبر الله من يرميهو : ت ج (1644) : ع [الملوك الثاني ١/٢٣] ، واله دبرى دود هاحرونيم : ت ج (1645) تقديمي : ت ، تقدمه : ج (1646) اشرار : ت ، شرار : ج (1647) عنه انه : ت ، عنها : ج (1648) : ع [القضاة ١٤/١٩ ، ٦] ، صلحه عليو روح الله : ت ج (1649) : ع [القضاة ٦/٢٤] ، لبسه اوتو روح الله : ت ج (1650) : ا ، نحه عليو روح الله : ت ج [قارن المدد ١١/٢٧-٢٦] اشيا [١١/٢] (1651) : ع [القضاة ٢/١٨] ، او هيه الله عمو : ت ج (1653) : ا ، شوفطى يرال : ت ج (1652) : ع [القضاة ٢/١٨] ، وكى مقيم الله لهم شوفطيم و هيه الله عم هشوفط و هو شيعم : ت ج (1654) : ا ، مشيحي يرال : ت ج

- و تبين ذلك بتخصيص في بعض القضاة والملوك (1655) وكان روح الرب على يفتاح (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 : فحل الروح على عماسا رئيس الثلاثين فقال إننا لك يا داود ومعك يا ابن يسي سلام (1660) .

- واعلم ان مثل هذه القوة لم تفارق سيدنا موسى من وقت بلوغه حد الرجال . ولذلك تحرك لقتل المصري ولردع الخاطيء من المتشاجرين (1661) . ومن شدة هذه القوة فيه حتى انه (1662) بعد خوفه ، وهر به عند وصوله مدين ، وهو غريب خائف لما رأى شيئا من الظلم لم يتمالك عن ازالته ، ولا وسعه الصبر (1663) عليه كما قال : فقام موسى ونجدهن (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 بشيء بل غاية هذه القوة (٩٤-١) م ان تحرك ذلك المؤيد (1670) لفعل ما ، وليس لاي فعل | اتفق ، الانصرة

(1655) : ا ، الشو فطيم ، والملكيم : ت ج (1656) : ع [القضاة ٢٩/١١] .
 وتسمى على يفتح روح الله : ت ج (1657) : ع [القضاة ١٩/١٤] ، وتصلح عليو روح الله : ت ج (1658) : ع [الملوك الاول ٦/١١] ، وتصلح روح الهيم على شاول يشمعوات دبريم هاله : ت ج (1659) : ا ، هقد وث : ت ج (1660) : ع [اخبار الايام الاول ١٩/١٢] ، وروح لبشه ات عمشا راش هشليشيم لك دود وعمك بن يش شلوم : ت [كو : ت ج (1661) قارن [الخروج ١٢/٢-١١] (1662) انه : ت ج - : ن (1663) الصبر : ت ، العبر : ج (1664) : ع [الخروج ١٧/٢] ، ويقم مشه ويوشيعن : ت ج (1665) : ا ، نمشع بشمن همشحه : ت ج (1666) : ع [الملوك الاول ١٣/١٦] ، وتصلح روح الله ال دود مهيوم ههوا ومعله : ت ج (1667) : ا ، الارى والدب والفلسطي : ت ج (1668) الله : ج ، ادني : ت (1669) احدا : ت ، احد . ج (1670) المؤيد : ت ، المود : ح

مظلوم ، اما واحد عظيم او جماعة ، او لما (1671) يؤدي لذلك . وكما ان
ليس كل من رأى منا ما صادقا ، نبيًا . كذلك ليس كل من صحبته معونة
لامر ما ، اي 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) واما نقول ذلك في من فعل فعلا خيرا له قدر
عظيم (1676) ، او ما يؤدي لذلك مثل نجاح يوسف في بيت المصري (1677)
الذي (1678) كانت سببا اولاً لامور عظيمة حدثت بعد ذلك كما بان .

المرتبة الثانية

هي ان يجد الشخص كأن (1679) امرا ما حلّ فيه وقوة اخرى
10 طرأت عليه فتنتطقه ، فيتكلم بحكم او بتسيح ، او باقاويل وعظيمة نافعة ،
او بامور تدبيرية او الهية . وهذا كله في حال اليقظة وتصرف الحواس على
معتادها . وهذا هو الذي يقال عنه | انه مدبر روح القدس (1680) وبهذا (٩٤ - ب) م
النحو من روح القدس ألف داود المزامير (1681) . وألف سايمان الامثال
و الجامعة و نشيد الاناشيد (1682) . وكذلك دانيال و ايوب و اخبار
15 الايام (1683) و سائر الكتب (1684) بهذا النحو من روح القدس (1680) ألفت .
ولذلك يسمونها كتباً (1685) يعنون انها مكتوبة (1686) روح القدس (1680)

(1671) لما : ت ، ما : ج (1672) المال : ت ، مال : ج (1673) الله 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 عظيم : ن (1677) : ا ، هصلحت يوسف
بييت همصري : ت ج [انظر التكوين ٢/٣٩] (1678) الذي : ج ، التي : ت (1679) كان :
ت ، بان : ج (1680) : ا ، هقدوش : ت ج (1681) : ا ، تليم : ت ج (1692) :
ا ، مثل وقهلت وشير هشيزيم : ت ج (1683) : ا ، ودبري هيسيم : ت ج (1684) :
ا ، الكتوبيم : ت ج (1685) : ا ، كتوبيم : ت ج (1686) : ا ، كتوبيم : ت ج

- و ببيان قالوا: طومار استير قيل بروح القدس⁽¹⁶⁸⁷⁾. وعن مثل هذه الروح القدس⁽¹⁶⁸⁰⁾ قال داود: روح الرب تكلم فيّ وعلى لساني كلمته
- (٩٤-ب) م⁽¹⁶⁸⁸⁾ يعني انها انطقته بهذه الاقاييل | ومن هذه الطبقة كانوا سبعين شيخا⁽¹⁶⁸⁹⁾ المقول فيهم: فلما استقر عليهم الروح تنبأوا الا انهم لهم يستمروا
- (1690) ، وكذلك اكداد وميداد ، وكذلك كل : كاهن كبير مسئول 5
من اوريم و توميم⁽¹⁶⁹¹⁾ هو من هذه الطبقة اعنى ، انه كما ذكرنا ،
السكينة حلت عليه و تكلم بروح القدس⁽¹⁶⁹²⁾ . وكذلك يحزيا ثيل
 بن زكريا من هذه الطبقة ، و هو المقول عنه في اخبار الايام : فحل
 روح الرب عليه في وسط الجماعة فقال اصغوا يا يهوذا كلامكم ويا
 سكان اورشليم وانت ايها الملك يوشافاط ! هكذا قال الرب لكم الخ⁽¹⁶⁹³⁾ . 10
- وكذلك زكريا بن يوياداع الكاهن⁽¹⁶⁹⁴⁾ من هذه الطبقة ، لانه قيل
 فيه : فشمّل روح الله زكريا بن يوياداع الكاهن ، فوقف امام الشعب
 وقال لهم كذا قال الله⁽¹⁶⁹⁵⁾ . وكذلك عزريا بن عوديد الذي قيل فيه
 وحل روح الرب عليه فخرج تلقاء آسا الخ⁽¹⁶⁹⁶⁾ . 15

(1687) : ١ ، مجلت استير بروح مقدوس يامره : ت ج [مجله ١٧] (1688) : ع
 [الملوك الثاني ٢٣/٢] ، روح [- : ج] الله دبري وملتوعل لشوني : ت ج (1689) : ١ ،
 شبعيم زقنيم : ت ج (1690) : ع [العدد ١١/٢٥] ، و هي كنوح عليهم هروح و يتنبار و لايسفو :
 ت ج (1691) : ١ ، كهن جدول هنثال با وريم و تميم : ت ج (1692) : ١ ، شكينه شوره
 عليو و مدبر بروح مقدس : ت ج [ايوما ٧٣ ب] (1693) : ع [اخبار الايام الثاني ٢٠/١٥]
 - ١٤] ، دبري هييم هيته على روح الله بتوك هقهل و يامد هقشيبو كل يهوده و يشبو يروشليم
 و هملك يهوشفط كي امرالله لكم كو : ت ج (1694) : ١ ، زكر يهوبن يهويدع هكهن : ت ج
 (1695) . ع [اخبار الايام الثاني ٢٤/٢٠] ، و روح الهيم لبشه ات زكريه بن يهويدع هكهن
 و يعمد معل لهم و يامرهم اكه امرهالهيم : ت ج (1696) : ع [اخبار الايام الثاني ١٥/٢-١] ،
 هيته عليو روح الهيم و يصا 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 فم 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 تُنبَّه (1701) عليه ان داود وسليمان ودانيال هم من هذه الطبقة ، وليسوا هم من طبقة اشعيا وارميا و ناتان النبي واخيا الشيلونى (1702) وانظارهم ، لان هؤلاء اعنى داود ، وسليمان ، ودانيال انما تكلموا ، وذكروا ما ذكروا بروح القلوس (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) . و مثل : فقال الله | لسليمان بما ان عندك هذا وانت لم تحفظ (٩٥-١) م

عهدى (1705) الذى ذلك بلا شك تواعد له على يد نبي اخيا الشيلونى (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 فكلتم الله اسرائيل ليلا فى الحلم (1710) ،

ولا مثل نبوة اشعيا وارميا . لان كل واحد من هؤلاء و ان اتاه

(1697) : ع [العدد ٥/٢٣] ، ويشم الله دبرفى بلعام : ت ج (1698) الله : ج ، ادنى : ت (1699) : ا ، يدبر : ت ج (1700) : ع [العدد ٤/٢٤] ، شومع امرى ال كو : ت ج (1701) تنبه : ت ، تنبه : ج (1702) : ا ، فتن هني واحيه هшилونى : ت ج (1703) : ع [الملوك الثانى ٣/٢٣] ، امرهى يشرال لى دبرصور يشرالى : ت ج (1704) : ع [التكوين ٢٣/٢٥] ، ويا مرالله له : ت ج (1705) : ع [الملوك الثالث ١١/١١] ، ويا مرالله لشلمه يمن اشرهيته زات عمك ولا شمرت ات بريقى : ت ج (1706) : ا ، احيه هшилونى : ت ج (1707) : ع [الملوك الثالث ٥/٣] ، فى جبعون نراه الله ال شلمه مجلوم هليله ويا مر الهيم وكو : ت ج (1708) لامثل : ت ، مثل : ج (1709) : ع [التكوين ١٥/١] ، هيه دبر الله ال ابرم بمحزه : ت ج (1710) : ع [التكوين ٢/٤٦] ، ويا مر الهيم ليشرال بمرات هليله : ت ج

الوحي في الحلم (1712). فذلك الوحي يُنبئها نبوة وانه اتاه الوحي .
وفي (1713) هذه قصة سليمان قال في اخرها : واستيقظ سليمان وهاك
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 5
الدرجة المقول عنها في الحلم اخاطبه (1717) لان الذين يتنبأون في الحلم
(1712) ليس يسمون ذلك حلميا (1716) بوجه بعد وصول النبوة لهم في الحلم
(1712) الا يقطعون قطعا بان ذلك وحي 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 10
في لوز في ارض كنعان (1722) فقطع ان ذلك وحي . اما في سليمان
فقال . واستيقظ سليمان وهاك الحلم (1714) . وكذلك دانيال تجده يطلق
القول انها منامات ، وان كان يرى فيها ماكا (1723) ويسمع كلاما (1724)
ويسميا منامات ، ولو بعد علمه منها ما علم ، قال : كشف السر لدانيال
في رؤيا الليل الخ (1725) . وقال ايضا فكتب الحلم الخ . رأيت في رؤياي 15

(1711) : ا ، بحلوم : ت ج (1712) وفي : ت ، في : ج (1714) : [الملوك الاول
[١٥/٢] ، يقص شلمه و منه حلوم : ت ج (1715) : ع [الملوك الثالث ٢/٩] ، ويرى الله
ال شلمه شئت كاشر نراه اليو بجبعون : 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 ابينو : 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 يراه الى بلوز بارص كمنن : ت ج (1723) ملاكا : ت ، ملاك : ج (1724) كلاما :
ت ، كلامه : ج (1725) : ع [دانيال ١٩/٢] ، ادين لد نيال بجزوا دي ليليا رزا جلي : ت ج

ليلا الخ . واقلقتني رؤيا | رأسي⁽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 اخاطبه⁽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 ، و سليمان وان كان رؤى فيه ملك في الحلم⁽¹⁷¹²⁾
 فانها⁽¹⁷³³⁾ لم يجدا في انفسهما ان تلك نبوة محضة بل حلم⁽¹⁷¹⁶⁾ ينبيء
 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 روح 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 التي تقدمت في حقيقة النبوة ، وفي نفس ذلك الحلم (٢٥٧-ب) ج

(1726) : ع [دانيال ١٥/٧-٢٠-١] ، بلدين حلما كتب حزى هويت بحزوى عم ليليا
 كو وحزوى راش ببلتى : ت ج (1727) : ع [دانيال ٢٧/٨] ، وشتوم حل همراه واين
 ميين : ت ج (1728) : ع [العدد ٦/١٢] ، حلوم ادبربو : ت ج (1729) اجماع : ت ج ،
 اجمع : ن (1730) الامة : ت ، الامر : ج ، العالما : ن (1731) : ا ، كتويم : ت ج
 (1732) : ا ، نبيام : ت ج (1733) فانها : ت ، فانها : ج (1734) : ا ، هقدش :
 ت ج (1735) : ا ، كتبي هقدش : ت ج (1736) : ا ، شلى وقهات و دنيال وتليم
 و بين [مجلة روت او : - ج] ، مجلة . استبر هكل بروح هقدش نكتبو : ت ج (1737) :
 ا ، ويى دبر الله الى : ت ج (1738) : ا ، بحلوم : ت ج

للنبوة (1739) بين 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 نبوات 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 الخ. وقال من ارسل؟ (1748) وكقول ميخا بن يملا :
رأيت الرب جالسا الخ (1749). 15

(1739) : ا ، الحلوم شل نبواه : ت ج (1740) مثل : ت ، و من : ج (1741)
قارن 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 ٤/٤٠] ، ويد بر الى هايش بن ادم كو : ت ج (1747) : ع [التكوين ٢١/٢١]
، ويامر الى ملاك الهيم مجلوم : ت ج (1748) : ع [اشعيا ٦/١٠٨] ، رايى ات الله كو
ويامر الى اشلع و كو : ت ج (1749) : ع [الملوك الثالث ١٩/٢٢] ، ميكيه بن يملا رايى
ات الله و كو : ت ج

المرتبة الثامنة

ان ياتيه وحى بمرأى النبوة (1750) ويرى (1751) امثالا ، كإبراهيم
بمرأى بين القطع (1752) لان تلك الامثال كانت في الرؤيا (1753) نهارا
كما تبين (1754).

المرتبة التاسعة

§

ان يسمع كلا ما في الرؤيا (1755) كما جاء في إبراهيم: فاذا بكلام
الرب اليه قائلا لا يرثك هذا (1756)

المرتبة العاشرة

ان يرى شخصا (1757) يكلمه في مرأى النبوة (1758) كإبراهيم ايضا
10 في بطن ممرا وكيشوع يريحو (1759).

(٩٦-ب) م

المرتبة الحادية عشرة

ان يرى ملكا : يكلمه في الرؤيا (1755) كإبراهيم في وقت الايثاق
(1761) وهذه عندي 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 في مرأى

(1750) : ا ، بمراه هنبواه : ت (1751) وصى بمراه هنبواه ويرى : ت ، - : ج
(1752) : ا ، بمراه بين هتريم : ت ج [قارن التكوين ١٥/١٠ - ٩] (1753) : ا ،
بمراه : ت ج (1754) الفصل السابق ٤١ (1755) : ا ، بمراه : ت ج (1756) : ع
[التكوين ٤/١٥] ، وهنه دبر الله اليو لامرلا يرشك زه : ت ج (1757) : ا ، ايش :
ت ج (1758) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (1759) : ا ، ايلوني ممرا وكيشوع يريحو :
ت ج (1760) : ا ، ملاك : ت ج (1761) : ا ، بشتت همقيده : ت ج (1762)
تقرير ما تقرّر : ت ، تقدير ما تقدر : ج ، تقديم ما تقدم : ن (1763) : ا ، بمشه
ريينو : ت ج

النبوة (1758) كأن (1761) الله يخاطبه فهو بعيد عندي، ولا تصل قوة فعل المتخيلة لذلك، ولا وجدنا هذه الحالة في سائر النبيين . ولذا بين في التوراة وقال : فبالرؤيا اتعرف له في حلم اختاطبه (1765) جعل الكلام في حلم (1766) فقط وجعل للمرأى (1767) اتصال العقل وفيضه وهو قوله : له اتعرف (1768) لانه افتعال من «يدع» [عرف] ولم يصرح بان في المرأى (1769) سماع 5 كلام من الله.

فلما وجدت النصوص تشهد بكلام سمعه النبي ، وبُيِّن ان ذلك في المرأى (1755) : قلت على جهة الحدس انه يمكن ان يكون هذا الكلام الذي يُسمع في حلم (1770) ولا يصح مثله في المرأى (1755) هو ان يكون الله هو الذي يُخَيَّل له انه يخاطبه. هذا كله على جهة تبع الظاهر ، ويمكن 10 ان يقول القائل ان كل مرأى (1771) تجد فيه سماع خطاب يكون اول ذلك الامر | مرأى (1771) ، ثم انتهى للاستغراق وصار حليما (1772) كما بينا في قوله : وقع سببات على ابرام (1773) وقالوا (1774) : ان هذا سببات النبوة (1775).

ويكون كل كلام (1776) يُسمع على اي وجه سُمع ، انما كان في حلم (1770) ، كما جاء النص في حلم اختاطبه (1776) . واما في مرأى النبوة 15 (1777) فلا يدرك فيه الا امثالا او اتصالات عقلية تُحَصِّل امورا علمية شبه (1778) التي تُحَصِّل عن النظر كما بينا ، وهو قوله : فبالرؤيا

(1764) : ا ، كان : ت ، بان : ج (1765) : ع [العدد ١٢ / ٦] ، بمراد اليواتودع معلوم ادبربو : ت ج (1766) : ا ، الدبور معلوم : ت ج (1767) : ا ، للمراه : ت ج (1768) : ا ، اليواتودع : ت ج (1769) : ا ، المراه : ت ج (1770) : ا ، مجاوم : ت ج (1771) : ا ، مراد : ت ج (1772) : ا ، حلوم : ت ج (1773) : ع [التكوين ١٢ / ١٥] ، وتردده نفعه حل ابرم : ت ج (1774) قالوا : ت ، قولهم : ج (1775) : ا ، زوتردده شل نبواه : ت ج (1776) : ع [العدد ١٢ / ٦] ، معلوم ادبربو : ت ج (1777) : ا ، بمراد هنبواه : ت ج (1778) شبه : ت ، شبيه : ج

اتعرف له (1779) . فبحسب هذا التاويل الاخير تكون مراتب النبوة
ثمانى (1780) مراتب ، واعلاها واكلها ان يتنبأ فى الرؤيا (1755) على
التجميل ، ولو كلمه شخص (1781) كما ذكره (1782) ، ولعلك تعترضنى
وتقول قد عدت فى مراتب النبوة ان يكون النبي يسمع الخطاب من الله
5 يخاطبه كاشعيا و ميخا ، وكيف يكون هذا. وقاعدتنا ان كل نبي انما
يسمع الخطاب بوساطة ملك الاسبينا موسى (1783) الذى قيل فيه :
فما الى فم اخاطبه (1784) . فلتعلم ان الامر كذلك ، وان الواسطة هنا هى
القوة المتخيلة ، لانه انما يسمع ان الله يكلمه (1785) فى حلم النبوة (1786)
وسيدنا موسى (1783) من فوق الغشاء من بين الكروبين (1787) دون
10 تصرف القوة المتخيلة. وقد بينا فى « 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 .

(٩٧ - ب) م

فصل مو [٤٦]

من الشخص الواحد يُستدل على جملة اشخاص النوع ويعلم
15 ان (1792) هذه صورة كل شخص منه. والذى اریده بهذا القول ان من
الصورة الواحدة من صور اخبارات الانبياء تستدل على جميع الاخبارات
التي فى ذلك النوع. وبعد هذه التوطئة ، فلتعلم انه كما يرى الانسان فى النوم

(1779) : ع [العدد ٦/١٢] ، بمراه اليو التودع : ت ج (1780) ثمانى : ت ، ثمان :
جون [(1781) : ا ، ايش : ت ج (1782) ذكره : ج ، ذكر : ت (1783) : ا ،
مشه رينيو : ت ج (1784) : ع [العدد ٨/١٢] ، فه ال فه اد بر بو : ت ج (1785)
يكلمه : ج ، كنهه : ت (1786) : ا ، بخاوم شل نبواه : ت ج (1787) : ع [الخروج
٢٢/٢٥] ، فعل هكفرت ميين شنى هكروبيم : ت ج (1788) : ا ، مشنه توره : ت ج
(1789) : ع [العدد ٨/١٢] ، فه [- ال فه : ج] : ت ج (1790) : ع [الخروج ١١/٣٣] ،
كاشريد بر اشير ارعهو : ت ج (1791) قارن يسودى هاتورد ٦/٧ (1792) ان : ت ، - : ج

- انه قد سافر للبلد (1793) الفلاني وتزوج هناك ، واقام مدة ، ووُلد 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 تذكريين فعل وفعل ، على جهة المثل وتنقلات من موضع لموضع ، كل ذلك انما هو : بمرأى النبوة (1777) لا انها افعال وجودية للحواس الظاهرة .
- (١-٢٥٨) ج ويحي ذكرها في كتب النبوة (1797) بعضها مطلقا (1798) ، لانه منذ عُلِم | 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 وأُلحق بذلك بعض ما هو من نوعه ، ومن ذلك البعض تستدل على ما لم اذكره . فما هو بين ولا (1803) يتوهم احد فيه قول حزقيال : وانا جالس في بيتي وشيوخ 15 يهودا جالسون امامي الخ . ورفعني الروح بين الارض والسماء واتي بي الى اورشليم في رؤي الله (1804) . كذلك قوله : فقمتم 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 ، مطلقا : ج ن . بعضها : ت ج ، بعده : ن (1799) جزئية : ت ، جزئياته وجزئياته : ج (1800) : ج [ارميا ٧٠/١٩] ، ويامر الله الى : ت ج (1801) : ا ، معلوم : ت ج (1802) : ا ، مرآه هنبواه : ت ج (1803) لا : ت ، لم : ج (1804) : ج [حزقيال ١٣/٨] ، اني يوشب بيتي و زقني يهوده يشبم لفتي كووتشا اوتي روح بين هارص وبين هشيم و قبوا اوتي يروشم بهراوت الهيم : ت ج

البقعة (1805) انما كان في رؤى الله (1806) كما قيل في ابراهيم : ثم اخرجته
الى خارج (1807) وذلك كان (1808) في الرؤيا (1809) . كذلك قوله : ووضعني
في وسط البقعة (1810) . انما كان في رؤى الله (1806) . وذكر حزقيال في تلك
الرؤيا (1811) التي ادخل فيها لاورشليم قال كلاما هذا نصه : فرأيت
5 فاذا بخرق في الحائط فقال لي يا ابن البشر انقب الحائط فنقبت الحائط
فاذا 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 لحيتك (1816) . كل ذلك بمراى النبوة (1815) ، رأى انه فعل هذه
الافعال التي أمر بفعلها ، وتعالى الله عن ان يجعل انبياءه ضحكة (1817)
للسفهاء وسخرية (1818) ويامرهم بان يفعلوا افعال المخرق مضافا الى

(1805) : ع [حزقيال ٢٣/٣] ، واقوم واصال هبقة : ت ج (1806) : ا ، بماوت الميم :
ت ج (1807) : ع [التكوين ١٥/٥] ، ويوصا او تو هموصه : ت ج (1808) وكان ذلك :
ج (1809) : ع [التكوين ١٥/١] ، بمحزه : ت ج (1810) : ع [حزقيال ١/٣٧] ،
وينحنى بتوك هبقة : ت ج (1811) : ا ، المراه : ت ج (1812) : ع [حزقيال ٨/٨ -
٧] ، واره هته حور احد بغير و يامرالى بن ادم حنورنا بغير وهنه فتح احدوكو : ت ج
(1813) حائطا : ت ، حائط : ج (1814) : ا ، بمراه [+ هنبواه : ت] : ت ج (1815)
ع [حزقيال ٤/١٤٤، ٩/١٤] ، واته قح لك لبته كو واته شكب على صدك هتالي كو واته قح لك
حطين وشعورين وكو : ت ج (1816) : ع [حزقيال ١/٥] ، وهبرت عل راشك وعل
زقنيك : ت ج (1817) ضحكة : ت ج ، هدفا : ن (1818) سخرية : ت ج ، سكرة : ن

الامر بالعصيان لانه كان (1819) كاهنا وجعل التجاوز على كل طرف من
اللحية او الرأس خطيئتين (1820). وانما كان هذا (1821) كله. بمراى النبوة (1815).

كذلك اقول (1822) في قوله : كما مشى عبدى اشعيا عاريا حافيا.

(١٨ - ب) م (1823) | انما كان ذلك في رؤى الله (1806). وانما يوهم الضعفاء القياس

5 في هذا كله كون النبي يصف انه امر ان يفعل كذا ، ففعل. وهكذا
 وصف انه امر ان يحفر الحائط الذى في جبل البيت (1824) وهو كان (1825)

في بابل. فذكر انه حفره كما قال : وانقب في الحائط (1826). وقد بين

ان ذلك كان : في رؤى الله (1806). وكما جاء في ابراهيم : كان كلام

الرب الى ابراهيم في الرؤيا قائلا (1827). وقيل في ذلك، الرؤيا نبوة (1828)

10 ثم اخرجته الى خارج وقال انظر الى السماء واحص الكواكب (1829).

فهذا بين انه في 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 في الامر الذى أمر به ارميا بان يدفن

الخرام (1832) في فرات ودفنه ، وافتقده بعد مدة كبيرة ، فوجده

قد عفن وفسد (1833). كل هذه الامثال بمراى النبوة (1834). ولا اخرج 15

(1819) كان : ت ، - : ج (1830) : ا ، كهن وحييب شئى لا وين عل كل فات زفن
 اوفات راش : ت ج (1821) هذا : ت ، - : ج (1822) اقول : ج ن ، - . ت (1823) :
 ع [حزقيال ٨/٨] ، كاشر هلك عبدى يشميهو صروم ويحف : ت ج (1824) : ا ، هرमित :
 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 بمخنيه لامر : ت ج (1828) :
 ا ، المراه نبواه : ج (1829) : ع [التكوين ١٥/٥] ، ويوصا اوتو محوصه [كو : ج]
 . ويامر هبطنا هشيمه وسفر هكوكيم : ت ج (1830) : ا ، مراه هيبواه : ت ج (1831) :
 ا ، وسفر هكوكيم : ت ج (1832) : ا ، الازور : ت ج (1833) قارن [ارميا ٤/١٣]
 - [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 يُلبس بان شيئا من ذلك ، كان له
 5 وجود ، الا عندما قيل فينا (1836) فصارت لكم رؤيا الجميع كأقوال
كتاب النخ (1837).

وكذلك يدولى ان قصة جدعون فى الجيزة وغيرها (1838) انما كان
 ذلك فى (1839) المراى (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. (٩٩-١) م
 وانما هذا كله فى حلم مثل حلم (1844) لابان و أيمملك كما ذكرنا (1845).
 كذلك قول زكريا : فرعيت غم 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 و نونيم و يلى زتونيم : ت ج (1836)
 فينا : ت ج ، فيه : ن ، فيهم : ي (1837) : ع [اشعيا ١١/٢٩] ، وتمى لكم حزوت
 هكل كدبرى هسو مروكو : ت ج (1838) قارن [القضا ٢١/٦٥ ، ٣٧] (1839) فى : ت ،
 فى ذلك : ج (1840) : ا ، المراه : ت ج (1841) : ا ، مراه هنواه : ت ج (1842) :
 ا ، بشوفلى يشرال : ت ج (1843) : ا ، مقل عولم : ت ج (1840) : ا ، مجلوم حلوم :
 ت ج (1845) انظر ص . 426 (1846) : ع [زكريا ٧/١١] ، زكريه وارعه ات صان
 ههريج لهكن غنى هصان واقحلى شنى مقلوت . ت ج (1847) الاجرة . ت ج . الاجارة .
 ن (1848) : ع [زكريا ١٣/١١] ، بيت هيوصر : ت ج

للنبوة⁽¹⁸⁴⁹⁾ هدا شئ لا يسئرب به ، ولا يجمله الا من تختلط عنده
الممكنات بالممتنعات.

ومما ذكرت تستدل على ما لم اذكره. الكل نوع واحد ، وطريق
واحد. الكل مرأى النبوة⁽¹⁸⁴¹⁾. فكل ما يقال في ذلك المرأى⁽¹⁸⁵⁰⁾. انه
5 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 سئل . 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]

٢٥٨-ب) | لا شك انه قد تبين واتضح ان معظم نبوة الانبياء بالامثال ، اذ
الآلة في ذلك هذا فعلها اعنى المتخيلة. وكذلك ينبغي ان يعلم ايضا من
٩٩١-ب) م امر الاستعارات | والاغيات⁽¹⁸⁵²⁾ طرف ، لانه قد ياتي ذلك كثيرا⁽¹⁸⁵³⁾
في نصوص الكتب النبوية. فاذا حمل ذلك على تحرير⁽¹⁸⁵⁴⁾ ولا يعلم⁽¹⁸⁵⁵⁾
15 أنه اغياء ومبالغة ، او تحمل على ما يدل عليه اللفظ بحسب الوضع الاول ،
ولم يعلم انه مستعار ، حدثت الشناعات. وقد بينوا وقالوا : التوراة
تتكلم بلغة المبالغة⁽¹⁸⁵⁶⁾ يعنى الاغياء.

و استدلوا بقوله : وان مدنهم عظيمة و حصونها تكاد تبلغ

السماء⁽¹⁸⁵⁷⁾ ، وهذا صحيح. ومن قبيل الاغياء قوله : فان طير السماء ينقل

(1849) : ا ، معلوم شل نبواه : ت ج (1850) : ا ، المراه : ت ج (1851) :
ا ، مراه [+ هنيواه : ت] : ت ج (1852) الاغيات : ت ج ، الاغيا : ن ، المبالغات : ي
(1853) كثيرا : ج ، كثير : ن ، - : ت (1854) حل تحرير : ت ج ، حل تقدير : ن
(1885) لا يعلم : ت ، لم يعلم : ج (1856) : ا ، دبره بوره لشون هباى : ت ج (1857) :
ع [التثنيه ٢٨/١] ، عريم جدولوت و بصوروت بشميم : ت ج

الصوت (1858) ، وبحسب هذا قيل : مثل قامات الارز قاماتهم الخ (1859).

وهذا النحو موجود كثيرا (1540) في كلام الانبياء كلهم اعنى امورا قيلت على جهة الإغناء ، والمبالغة ، لاعلى جهة التحديد والتحرير . وليس من هذا القبيل ما نصت التوراة في عوج : هذا وحده وسريره سريره من حديد

الخ (1861) . لان الغرش (1862) هو السرير : كذا حجلتنا ذات ازهار (1863) .

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 10 في نسبة الاسرة ست اذرع ، او اكثر قليلا وقوله : بذراع الرجل (1866) ،

يريد به بذراع الشخص منا ، اعنى من سائر الناس ، لان ذلك بذراع عوج ؛ لان كل شخص فهو متناسب الأعضاء على الاكثر . فيقول ان طول عوج كان (1867) مثلى (1868) طول الشخص من سائر الناس او اكثر قليلا . وهذا بلا شك من شذوذ اشخاص النوع لكنه ليس

15 بالممتنع بوجه | من الوجود . (١٠٠-١) م

واما ما نصت به التوراة من تحرير (1869) اعمار اولائك الاشخاص فاني اقول انه لم يَعْش ذلك العمر الا ذلك الشخص المذكور وحده . واما سائر الناس ، فعاشوا الاعمار الطبيعية المعتادة ويكون هذا الشذوذ في ذلك الشخص اما باسباب كثيرة في اغتدائه ، وتدييره ، او على طريق

(1858) : [الجامعة ٢٠/١٠] ، كى عوف هشيم يوليك ات هقول : ت ج (1859) : ع [عامويل ٩/٢] ، اشركوبه ارزيم جهبو وكو : ت ج (1860) كثيرا : ت ، كثير : ج (1861) : ع [التثنيه ١١/٣] ، هنه عرشو عرش برزل وكو : ت ج (1862) العرش : ا ، عرش : ت ج (1863) : ع [نشيد الاناشيد ٢٥/١] ، ان عرشيتو رعنته : ت ج (1864) توبا : ت ، ثوب : ج (1865) تسع : ت ، تسعة : ج (1866) : ع [التثنيه ١١/٣] ، باست ايش : ت ج (1867) هوج كان طوله : ج ، طوال عوج كان : ت (1868) مثلى : ت ج ، مثل : ن ، مثلا : ي (1869) تحرير : ت ، تحديد : ج ن

- المعجز . وجازيا (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
والتلال تندفع بالترنيم امامكم وجميع اشجار الصحراء تصفق بالايدي (1872) .
- 5 فان (1873) هذا بين الاستعارة . وكذلك قوله : يشمتان بك الخ (1874)
- ترجم يوناتان بن عزائيل : كذلك السلاطين يشمتون بك اغنياء الثروة
(1875) جعله من باب المثل مثل وزبدة البقر ولبن 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
10 احد في قوله : يفتح الرب لك السماء كنز خيره الخ (1877) . ان هذه (1878)
- 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 و**منافذ** (1882) بل هذا على جهة التشبيه ، وهو نوع من
الاستعارة . وهكذا ينبغي ان يفهم قوله انفتحت السموات (1883) ، والا
15 فامحني من كتابك الذي كتبتة ، اياه امحو من كتابي (1886) ليُمحوا من
كتاب الأحياء (1885) . كل هذا على جهة التشبيه | ، لا ان ثم كتابا (1886)

(1870) جازيا : ت ، جاري : ج (1871) لا يشكل : ت ، لم يشكل : ج (1872) :
ع [اشعيا ١٢/٥٥] ، ههريم ومجموعت يفصحو لفنيك رنه وكل عصى هشده يماو كف : ت ج
(1873) فان : ت ، - : ج (1874) : ع [اشعيا ٨/١٤] ، جم بروشم شحوك وكو :
ت ج (1875) : ا ، ان شاطونين حدياولك عتيري نكسين : ت ج (1876) : ع [التثنيه
١٤/٣٢] ، صمات بقر وحلب صان وكو : ت ج (1877) : ع [التثنيه ١٤/٢٨] ، بفتح
الله لك ات اوصر وهطوب : ت ج (1878) هذه : ت ، هذا : ج (1879) : ا ، اوصر :
ت ج (1880) يكون : ت ، يخزن : 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 هشيم : ت ج (1884) : ع [الخروج ٣٢ ، ١٤] ،
وام اين محني نامسفر ك اشتر بتبت امحو مسفري : ت ج (1885) : ع [المزمور ٢٩/٦٩] ،
يمحو مسفر 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 قيل على جهة المثل، وما قيل على جهة الاستعارة، وما قيل على جهة الإغناء، وما قيل على ما يدل عليه الوضع الاول بتحرير. فتبين لك حينئذ النبوات كلها، وتتضح، وتبقى معك اعتقادات معقولة جارية على نظام مرضية عند الله، اذ لا يرضيه تعالى الا الحق، ولا يسخطه الا الباطل ولا تشوش آراؤك وأفكارك، فاعتقد 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). وبهذا 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 حوال التجسيم، والصفات، والانفعالات، كما بينا (1895)، او تظن بتلك الأقاويل النبوية انها باطل والآفة كلها الداعية لذلك، هو اهمال ما نبهنا 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 يشعر و بموضع : ت، لا يشعرون لموضع : ج، يشعر والموضع : ن (1890) بين : ج، يبين : ت (1891) شريعة : ت شرعيه : ج (1892) : ع [المزمور 114/118] ، صدق عد وتيك لعولم : ت ج (1893) : ع [اشعيا 45/19] ، انى الله دوبر صدق : ت ج (1894) الله : ت ، الاله : ج (1895) الجزء الاول الفصل ٥٥ (1896) : ا ، ستري توره : ت ج

بين هو جذا أن كل شئ حادث ، فلا بد له من سبب قريب احداثه .

ولذلك السبب سبب . وهكذا الى ان ينتهى | ذلك للسبب الاول لكل شئ ، اعنى مشية الله واختياره ؛ ولذلك قد تُحذف في اقاويل (1897)

5 الانبياء ، تلك الأسباب المتوسطة كلها ، وينسب هذا الفعل الشخصى الحادث لله ، ويقان 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 الاسباب القريبة كلها التى عنها حدث ما حدث ، لا فرق بين ان تكون تلك الاسباب ذاتية طبيعية او اختيارية ، او عرضية اتفافية ، 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

م (١-١٠١) 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 قُدر (1901) هو الذى اثار تلك الارادة لذلك الحيوان الغير ناطق . وهو الذى اوجب ذلك الاختيار للحيوان الناطق ؛ وهو الذى اجرى الامور الطبيعية على مجراها ، والاتفاق هو من فضل الامر الطبيعى كما بيئس . 20

(1897) في اقاويل : ت ج ، - : ن (1898) اهل : ت ، - : ج (1899) كلها :

ت ، - : ج (1900) : ا ، لشون اميره ولشون دبور و لشون صوى و لشون قرياه ولشون

شليحه : ت ج (1901) قرر : ت ، قدر : ج

واكثره مشترك بين الطبع و الاختيار و الارادة ، لزم بحسب هذا كله ان يقال عن ما لزم عن تلك الاسباب ان الله امر ان يفعل كذا ، او قال يكنُّ (1902) كذا . وانا اذ كركك من هذه كلها امثلة . وعلينا قيس كل ما لم اقله .

5 قال في ما يجرى من الأمور الطبيعية دائماً كذوبان الثلج اذا احتر الهواء و تموج ماء البحر عند هبوب الريح قال (1903) : يرسل كلمته فيُنْدِيْهُن (1904) ، قال فقامت ريح عاصف و هبتت امواجه (1905) و قال في نزول المطر : و اوصى السحاب ان لا تمطر عليه مطرا (1906) . و قال في ما يكون سببه اختيارات انسانية كقتال قوم سلطوا (1907) على قوم ، او شخص 10 تحرك لاذية شخص اخر ، حتي ولو شتمه ، قال في تسلط (1908) نبو كد نصر المجرم (1909) و عساكره : اني امرت مقدسيّ و دعوت جبارتي لغضبي (1910) ، و قال : سابعه على امة كافرة (1911) .

و في قصة شيمى بن جيرا لان الرب قال له العن داود (1912) .
و في خلاص يوسف الصديق (1913) من السجن قال : ارسل الملك 15 فحلّه سلطان (1914) و في ظفر الفرس و الميدين بالكلدانيين و ارسل الى بابل مُدْرَيْن فيُنْدِرُونها (1915) . و في قصة ايليا عليه السلام

(1902) يكن : ت ، يكون : ج (1903) قال : ت ، - : ج (1904) : ع [المزمور ١٨/١٤٧] ، يشلح دبرو ويمسم : ت ج (1905) : ع [المزمور ٢٥/١٧] ، و يامر ويعمد شعره و تروم جليو : ت ج (1906) : ع [اشعيا ٦/٥] ، و عل هميم اصوه مهبطير و كو : ت ج (1907) سلطوا : ت ج ، ظلموا : ن (1908) في تسلط : ت ، فيتسلط : ج (1909) : ا ، هرشح : ت ج (1910) : ع [اشعيا ٣/١٣] ، انى صويقي لمقدشى (قراني جبورى لاني [+ عليني في جاوتق : ج] : ت ج (1911) : ع [اشعيا ٦/١٠] ، بجوى تنف اشلحنو : ت ج (1912) : ع [الملك الثاني ١٠/١٦] ، كى الله امرلو فلل ات دويد : ت ج (1913) : ا ، هصديق : ت ج (1914) : ع [المزمور ٢٠/١٠٤] ، شلح ملك [في ملاك] و پتيره : ت ج (1915) : [ارميا ٢/٥١] ، فرسى ومدى الكشديم و شلحتى لبيبل زريم و زروه : ت ج

- (١٠٢-١) م | سبب الله له امرأة تقوته (1916) قيل له : فقد امرت هناك امرأة
 ارملة ان تقوتك (1917) وقال (1918) يوسف الصديق (1919) لا اتم بعثموني
 الى ههنا بل الله (1920) وقال في ما يكون سببه ارادة حيوان و تحركه
 بدواعيه الحيوانية : فامر الرب الحوت (1921) اذ و الله هو (1922) الذي
 اثار له تلك الارادة ، لانه جعله نبيا و اوحى اليه . و كذلك قيل في 5
 الجراد الذي اتى في ايام يوثيل بن فتوثيل : مقتدر يُنفذ كلمته (1923) .
 وكذلك ايضا قيل في استيلاء الوحوش على ارض (1924) أدوم
 عند خرابها في ايام سنحاريب : وهو اوقع لها القرعة و يده قسمتها لمن
 بالخيط (1925) و ان 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 الاتفاقيه المحضة الاتفاق .
 قال في قصة زبقة : لتكن امرأة لابن مولاك كما قال الرب (1930)
 وفي قصة داود ، و يوناتان قال : فانصرف فان الرب قد اطلقك (1931)
 وفي قصة يوسف : فبعثنى الله قدامكم (1932) .

- 15 فقد تبين لك كيف يعبر عن تهيؤ الاسباب كيف تهيأت ، ههنا
 كانت اسبابا (1933) بالذات ، او بالعرض ، او باختيار ، او بارادة ، ههنا

(1916) سبب الله . . . تقوته : ت ج ، سبب الله له تقوته : ن (1917) : ع [الملوك
 الثالث ٩/١٧] ، صويقي شم اشه المنه لكللك : ت ج (1918) قال : ت ، قال في : ج (1919) :
 ا ، هصديق (1920) : ع [التكوين ٨ / ٤٥] لا اتم شلحتم اوق هته كي ها لهم : ت ج .
 (1921) : ع [يونان ١١/٢] ، و يامر الله لدج : ت ج (1922) هو : ت ، ج (1923) :
 ع [يوثيل ١١/٢] ا كيمصوم عوشه دبر و : ت ج (1924) ارض : ج ، ارض : ت (1925) :
 ع [اشعيا ١٧/٢٤] ، و هوا هفيل لمن جورل ويد و حلقتة لهم بقوه : ت ج (1926) : ا ،
 لشون اميره و لاصوى و لاشليحه : ت ج (1927) قانس : ت ، قائم : ج (1928) الصيغة : ت ،
 الصفة : ج (1929) فقس : ت ، فقط : ج ن (1930) : ع [التكوين ٥١/٢٤] ، ربه و تهي
 اشه لبن ادنيك كاشر دبر الله : ت ج (1931) : ع [الملوك الاول ٢٠ / ٢٢] ، لك كي
 شلحك الله : ب ج (1932) : ع [التكوين ٧ / ٤٥] ، و يشلحنى الهيم لفنيكم : ت ج (1933)
 اسبابا : ت ، اسبابها : ج

الخمس عبارات⁽¹⁹³⁴⁾ وهي الأمر ، القول ، الكلام ، الأرسال ، النداء
 (1935) . فاعلم هذا وتدبره في كل مكان بحسبه فترتفع شناعات كثيرة ،
 وتبين لك حقيقة الامر في ذلك الموضع الذي يوهم ببعدا 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 القدير⁽¹⁹³⁸⁾ .

كمل 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 ال 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 ، بمزوره شلى : ت ج (1939) هذا : ت ، - : ج (1940) دلالة الحائرين :
 ت ، الدلالة : ج (1941) يتلوه الجزء الثالث معظم الغرض : ت ، يتاوه الثالث : ج

كتاب التتبع العشرين

الجزء الثالث

بِسْمِ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِ (١)

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 للسالكين امام الرب لياكلوا ويشبعوا ويلبسوا الرياش (٩) قالوا (١٠) لمن الذي ستر الاشياء التي اوحيت من القديم السرمدي (١١) فافهم قدر ما ارشدوا اليه ان كنت ممن يفهم. وقد بينوا (١٢) غموض قصة الامر (١٣) وغرابته عن (١٤) الذين ان الجمهور.

وتبين ان ولو القدر الذي يتبين (١٥) منه لمن فُتِح عليه بفهمه، قد مُنِع منعا شرعيا من تعليقه، وتفهمه الاشفاها (١٦) للواحد الموصوف.

(١) بسم الله رب العالم : ا ، بسم اذوقاى: ال عولم : ت ، - : ج (٢) : ا ، ومعسه بر اشيت معسه مركبه : ت ج (٣) له : في ج بعد «الذي» (٤) : ا ، ستري تورة : ت ج (٥) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (٦) : ا ، عليسلم : ج ، ز . ل : ت (٧) ان : ت ، - ج (٨) الذي : ت ، من : ج (٩) : ع [اشعيا ١٨/٢٣] ، ليوشيم لفتى الله يحيه صحره لا كل لشبهه وملكه عتيق : ت ج (١٠) قالوا : ت ، قال : ج (١١) : ا ، [+ و : ج] ملكه دبريم شخلق عتيق يوميا و ماى نيهو ستري توره : ت ج [فسحيم ١١٩ - ١] (١٢) بينوا : ت ، بينا : ج ن (١٣) : ا ، معسه 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 ايضاً الا رؤس الفواصل ⁽¹⁷⁾. 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 ⁽¹⁸⁾ 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 جينا ⁽¹⁹⁾ عظيما في حقلك ، وحق كل متحير. وكأنه غضب الحق لمستحقه ، او حسد الوارث على ارثه. وكلا ⁽²⁰⁾ هذين خلق مذموم.

10 واما التصريح بذلك فقد تقدم ما فيه كفاية ⁽²¹⁾ من النهي الشرعي مضافا ⁽²²⁾ لما يقتضيه الرأي مضافا ⁽²²⁾ 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 ⁽²³⁾ ما اعتقده في ذلك عن معلم ، بل دلتنى النصوص من الكتب النبوية ، وكلام الحكماء ⁽²⁴⁾ مع ما عندي من مقدمات نظرية ان الامر هكذا ، بلا شك عندي ⁽²⁵⁾. ويمكن ان يكون الامر بخلافه ، 15
ويكون المقصود هو شيئا ⁽²⁶⁾ آخر. وقد حركتني الفكرة المسددة والمعونة الالهية في ذلك لحال اصفها.

وذلك اني اشرح لك ما قاله حزقيال النبي ⁽²⁷⁾ عليه السلام شرحا ،

اذا سمعه ⁽²⁸⁾ كل احد يظن اني لم اقل شيئا زائدا على ما يدل عليه النص

⁽²⁹⁾ ، بل كاني مترجم الفاظا ⁽³⁰⁾ من لغة الى لغة ⁽³¹⁾ او ملخص معنى 20

(17) : ا ، راشي [+ هر : ج] فرقيم : ت ج (18) لك : ج ، - : ت (19) جينا : ت ، غينا : ج (20) كلا : ت ، كل : ج (21) كفاية : ج ، - : ت (22) مضافا : ت ، مضاف : ج (23) تلقنت : ت ، تلقيت : ج (24) : ا ، الحكيم : ت ج (25) عندي : ج ن - : ت (26) شيئا : ج ، شيء : ت (27) : ا ، يمزقال هنييا : ت ج (28) سمعه : ت ، سمع : ج (30) الفاظا : ت ، الفاظ : ج (29) النص : ت ج ، النخص : ن (31) الى لغة : ت ، للغة : ج

ظاهر القول . واذا تأمله من ألفت له هذه المقالة ، وتفهم | فصولها (٣-) م
 فصلا فصلا بعناية كاملة ، بان له الامر 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
 5 هذه المقدمة ، اجعل ذهنك من فصول تأتي في هذا الغرض الشريف
 الجليل العظيم الذي هو الوتد المتعلق به كل شيء و العمود القائم عليه
كل شيء (33) .

فصل ا (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 (38) آدم 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 بشر ،
ووجه نسر ، ووجه اسد ، ووجه ثور . (42)

(32) تخفى : ت ، خفى : ج ، يخفى : ن (33) : ا ، يتد شاكل تلوى بو وعمود شاكل
 نعشن عليو : ت ج (34) ا : ت ، - : ج [لا توجد في ج حروف اوائل الفصول لعددا]
 (35) اشخاصا : ت ، اشخاص : ج (36) ترى : ت ج ، يرى : ن (37) : ع [حزقيال
 ١٠/١] ، فنى شور ، وفنى اريه وفنى نشر : ت ج (38) : ا ، فنى : ت ج (39) : ا ،
 الحيتوت : ت ج (40) : ع [حزقيال ٥/١] ، وزه مريهن دموت ادم لهنه : ت ج (41) :
 ا ، حية : ت ج (42) : ا ، فنى ادم وفنى شور وفنى اريه وفنى نشر : ت ج

والدليل الثاني تبيينه في المركبة⁽⁴³⁾، الثانية التي أتى بها لتبيين⁽⁴⁴⁾ معان
 (٣-ب) م اهتمت في المركبة الأولى قال في المركبة الثانية | لكل واحد أربعة 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
 وإنما حذف⁽⁴⁸⁾، وجه ثور⁽⁴⁹⁾ للتنبية ايضاً 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 كبر⁽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 . وجملة صورة كل
 حيوان⁽⁵³⁾ صورة انسان كما قال : لها شبه البشر⁽⁵⁴⁾ وكذلك ذكر ان
 اليدين ايضاً يدا⁽⁵⁵⁾ انسان الذي هو معلوم ، ان يدي الانسان انما صورت 15

(43) المركبة [وهي كلمة عبرية تركناها هل اصلها هنا لانها في معنى العريانة كافي اللغة
 العربية] (44) لتبيين : ت ، لتبين : ج (45) : ع [حزقيال ١٠/١٤] ، و اربعة فنيم
 لاحد في واحد في هكروب و في هشي في ادم و هشليشي في اربه و هريبي 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 هيه
 اثر رايتي [+ تحت المي يسرال : ت] بنهر كبر : ت ج (51) ابتداء : ت ، ابدانا : ج
 (52) : ا ، حيوت : ت ج (53) : ا ، حيه : ت ج (54) : ع [حزقيال ١/٥] ، دموت
 ادم لهته : 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 المشى ليست كرجلي
الانسان بل اليدين | هي التي كيدى الانسان . اما الرجلان⁽⁶⁰⁾ فدورة⁽⁶¹⁾ : (٤-١) م
كقدم رجل المعجل⁽⁶²⁾ ثم ذكر ان هذا الاربع حيوانات⁽⁵²⁾ ليس بينها
خلل ، ولافضاء ، الاكل واحدة لازقة باختها قال : متصلة واحد
بالآخر⁽⁶³⁾ . و ثم ذكر ان مع كونها متلازقين⁽⁶⁴⁾ . فان وجوهها
10 واجنحتها مفترقة من فوق قال : وجوهها واجنحتها منبسطة من فوق⁽⁶⁵⁾
وتامل 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 ممد شين يشبه لمعه : ت ج (59) التي : ج ،
الذي : ت (60) الرجلان : ج ، الرجلين : ت (61) فدورة : ت ج ، فسودة : ن (62)
: ع [حزقيال ٧/١] ، ككف رجل معجل : ت ج (63) : ع [حزقيال ٩/١] ، حويرت اشه
ال احوته : ت ج (64) كونها متلازقين : ت ، كونها متلازقة : ج (65) : ع [حزقيال
١١/١] ، و فنيهم وكنفيهم فرودوت ملمعه : ت ج (66) : ا ، ملمعه : ت ج (67)
لذلك ... من فوق : ت ، - : ج (68) : ع [حزقيال ٧/١] ، كمين نخشت قتل : ت ج
(69) : ع [حزقيال ١٤/١] ، مرايين كجلى 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

5 ذكر ان كل حيوان⁽⁵³⁾ منهن تمشى مقابل اتجاهها وهو قوله : فكل واحد يسير

امام وجهه⁽⁷²⁾. فقد بين ان كل حيوان⁽⁷³⁾ انما تمشى الى مايلي وجهها. فياليت

شعري لاي وجه وهي ذات وجوه كثيرة لكن بالجملة ليس مشى اربعتهن

لجهة واحدة ، لان لوكان كذلك لما افرد لكل واحدة حركة وقال :

فكل واحد يسير امام وجهه⁽⁷²⁾ .

10 ثم انه ذكر ان هذه الحيوانات⁽⁷⁰⁾ صورة حركتها جري وهي راجعة

على اعقابها بالجري ايضا وهو قوله : والحيوانات تنطلق وترجع⁽⁷⁴⁾

لان رَصُوا [رَكَضَ] مصدر رَضَ [رَكَضَ] و شُوبُ [رجوع

مصدر | شَبَّ [رَجَعَ] لم يقل هتوك [ذهاب] وبُوا [اياب] ، بل قال

ان حركتها هي جري و رجوع على الاعقاب .

15 وبين ذلك بمثال⁽⁷⁵⁾ وقال : كرأى البرق⁽⁷⁶⁾ . وبترق لغة في برق

⁽⁷⁷⁾ . قال شبه⁽⁷⁸⁾ البرق الذي يرى ان حركته اسرع حركة ، وكأنه

يمتد مسرعا منقضا من موضع ما ، ثم ينقبض ويرجع الى حيث منه تحرك

(71) : ع [حزقيال ١٢/١] ، لايسبو بلكتن : ت ج (72) : ع [حزقيال ٩/١] ،

ايش ال عبر فنيو يلكو : ت ج (73) : ا ، حيه : ت ج (74) . ع [حزقيال ١٤/١] ،

وهيوت رصوا وشوب : ت ج (75) بمثال : ج بمثل : ت ، (76) : ع [حزقيال ١٤/١] ،

كراه هبزق : ت ج (77) و بزق لغة في برق : ت ج ، و بزق اسم البرق : ن (78) شبه : ت ج ،

فيشبه : ن

بتلك السرعة بعينها ، المرة بعد المرة . وشرح يوناتان بن عزيبائيل عليه السلام
 رصوا [ركض] وشوب [رجوع] هكذا قال طافوا حول العالم ورجعوا
 كمن هو سريع ، مثل البرق ⁽⁷⁹⁾

ثم ذكر ان الجهة التي اليها تتحرك الحيوان ⁽⁸⁰⁾ تلك الحركة بالجري ⁽⁸¹⁾
 5 والرجوع ليست حركة ⁽⁸²⁾ من اجلها ، بل من اجل غيرها اعني 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 عزيبائيل 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 إنه تارة
 يريد الله في المستقبل ان تمشي ⁽⁹¹⁾ الحيوان ⁽⁹²⁾ لجهة ما فتسير الحيوان ⁽⁹³⁾

(79) : ا ، حزرن ومقفن يت علما وتبين بريا [بر يت : ج] حدا وقليلن كحيزو
 برقا : ت ج (80) : ا ، الحيه : ت ج (81) حركة الجرى : ت ، الحركة بالجري : ج (82)
 ليست حركة : ت ، ليس تحركه : ج ن ، ليست تحركها : ي (83) : ا ، رصوا وشوب :
 ت ج (84) : ع [حزقيال ١٢/١] ، في الحيوت ال اشر يبيه شمه هروح للكت يلكو لايسبو
 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 رعو لميزل ازلن لامتحزرن بيمز
 لهن ت ج (91) تمشي : ت ، تسير : 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 .
 م (١-٥) فتمشى ، رجع وبيّن 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
 5 الجهة التي قد اراد الله ان تسير الحيوان ⁽⁹³⁾ فيها تسير والارادة ثابتة في تلك
 (٢٦٠-ب) ج الجهة . 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
 التبيين العجيب . فهذا ايضا مما ⁽⁹⁶⁾ وصف من صورة حركة الاربع [ة]
حيوانات ⁽⁹⁷⁾ بعد وصف أشكالها .

ثم اخذ في وصف آخر فقال : إنه رأى جسدا واحدا تحت
 20 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 ، هولة مفرعة ، ولم يصف لها شكلا بوجه . وذكر ان
 15 كل اجسادها اعين ⁽¹⁰⁰⁾ ، وهذه هي التي سماها ⁽¹⁰¹⁾ دواليب ⁽¹⁰²⁾ قال :
وازي الحيوانات اذا بدولاب واحد على الارض بجانب الحيوانات
باربعة اوجه ⁽¹⁰³⁾ .

(94) : ا ، فوق اخر : ت ج (95) : ع [حزقيال ٢٠/١] ، حل اشريهيه شم
 هروح للكت يلكوشمه هروح للكت : ت ج [روح تاتي في اللغة العبرية بمعنى الريح وبمعنى
 الروح كما في اللغة العربية ولكن الاستاذ بنس ترجمها بالهواء و نحن اتبنا 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 ، عينيم : ت ج (101) سماها :
 ت ، اسمها : ج (102) . ا ، اوفنيم : ت ج (103) : ع [حزقيال ١٥/١] ، وارا هحيوت
 و هه اوفن احد بارص اصل هحيوت لاربعه 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 كمنظر الزبرجد ولاربعتها شبيه 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 شبيه واحد (109) ثم بين في هذه الدواليب (110) انها مركبة بعضها في بعض (111) وهو قوله : و مرآها (هـ-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 بالاخر (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 عيون (119) فيمكن انه يريد انها مملؤة عيون (120)، ويمكن

(104) : ا، اصل هيوت : ت ج (105) : ا، الا و فن : ت ج (106) : ع [حزقيا ١٦/١]، مرآها و فنيهم كعين ترشيش و دموت احد لاربعتن [لاربعتن : ج] : ت ج (107) : ا، و فن : ت ج (108) : ا، فنيهم : ت ج (109) : ا، دموت احد لاربعتن : ت ج (110) : ا، الا و فنيهم : ت ج (111) بعضها في بعض : ت، في بعضها بعضا : ج (112) : ع [حزقيا ١٦/١]، و مرآهم [مرآهم : ج] و معشيمهم [معشيمهم : ج] لآشر ييه هاو فن بتوك هاو فن : 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) : [حزقيا ٩/١]، حوبروت اشه ال احوته : ت ج (118) : ا، كآشر [ج] ييه هاو فن بتوك هاو فن : ت ج (119) : ع [حزقيا ١٨/١]، ملا عينيهم : ت ج (120) عيون : ت، عيون : ج

ان تكون ذات الوان كثيرة : ولونه كلون المُقل (121) . ويمكن ان تكون امثلة كما نجد شيوخ اللغة يقولون مثل الذي سرق مثل الذي 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 وصف (126) من صورة الدوايب (110) .

5 واما حركة الدوايب (110) القسرية (127) فقال فيها انها ايضا لاءواج 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 دوايب (110) ليست هى متحركة بذاتها مثل الحيوانات (130) بل لا حركة لها فى ذاتها بوجه الا بتحريك غيرها لها (131) ، وبالغ فى تكرير هذا المعنى وكده مرات وجعل محرك الدوايب (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) رجليه . فكلما (136) تحرك ذلك الحيوان تحركت تلك الخشبة او ذلك الحجر لمربوط بعضو ذلك الحيوان ، فقال .

20

(121) : ع [العدد ٧/١١] ، وعينو كعين هيدولج : ت ج [كلمة « عين » هنا بمعنى اللون وتأتى معنى المثل ايضا] (122) : ا ، كعين شجنب كعين شجزل : ت ج (123) قد استبدلا فى نسخة ج (124) احوالا : ت ، احوال : ج (125) : ع [الملوك الثاني ١٢/٢٦] ، اولى يراه [ادنى - : ج] يعنى : ت ج (126) وصف : ت ، وصفه : ج (127) القسرية : ج ، - : ت (128) انثناء : ت ، انثنى : ج (129) ع [حزقيال ١٧/١] ، عل اربعت رعيهن [رعيهم ج] ملكتم يلكو لايسبو بلكتن ت - (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

وعند سير الحيوانات تسير | الدواليب بجانبها وعند ارتفاع (٦-١) م
الحيوانات عن الارض ترتفع الدواليب⁽¹³⁷⁾ ، وقال ⁽¹³⁸⁾ : والدواليب
ترتفع معها⁽¹³⁹⁾ . وبيّن العلة في ذلك وقال : لأن روح الحيوان في
الدواليب⁽¹¹⁰⁾ . وكرّر 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 يوناتان بن عزرائيل
عليه السلام قال : ذهبوا الى حيث توجهت الارادة الخ.⁽⁹⁰⁾

15 فلما تم من وصف الحيوانات⁽¹³⁰⁾ صورها وحركتها وذكر الدواليب

(137) : ع [حزقيال ١٩/١] ، وبلكت هحيوت يلكو هاو فنيم اصلم وبهنشا هحيوت
معل هارص ينشاو هاو فنيم : ت ج (138) وقال : ت ، - : ج (139) : ع [حزقيال
٢٠/١] ، وهاو فنيم نشاو لمتم : ت ج (140) : ع [حزقيال ٢١/١] ، كى روح هحيه باو
فنيم : ت ج (141) فقال : ت ، وقال : ج (142) : ع [حزقيال ٢١/١] ، بلكتم يلكو
وكعمدم يعمدو وبهنشام معل هارص ينشاو هاو فنيم لمتم كى روح هحيه باو فنيم : ت ج (143)
تتحرك : ت ، تتحركوا : ج ن (144) انفسها : ت ، انفسهم : ج ن (145) : ع [حزقيال
٢٢/١] ، عل اشريهيه شم هروح للكت يلكو شمه هروح للكت وهاو فنيم ينشاو لمتم كى روح
[هحيه - : ج] ، و فنيم : 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 (ب-٦) م الذي ادركه اولاً بنهر كتيار⁽¹⁴⁷⁾.

5

فصل ج [٣]

(٢٦١-١) 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 ايضاً ملائكة اعنى الكرويين⁽¹⁵²⁾ فقال : وعند سير الكرويين تسير الدوايب بجانبهم وعند رفع الكرويين اجنحتهم ليصعدوا عن الارض لا تعطف الدوايب عن جانبهم⁽¹⁵³⁾ . واكد ارتباط الحركتين كما ذكرنا. ثم قال : هذا هو الحيوان الذي رأته تحت اله اسرائيل عند نهر كتيار او علمت انهم كروبون⁽¹⁵⁴⁾.

15

(146) : ع [حزقيال ٢٢/١] ، ان فوق الاربع حيوت رقيق : ت ج (147) : ع [حزقيال ١٦/١] ، و على الرقيق دموت كسا وعلى الكسا دموت كراه ادم : ت ج (148) عليه السلام : ت ، - : ج (149) : ا ، بمراه هنيواه : ت ج (150) تتبين : ت ، تبين : ج (151) : ا ، الحيوت : ت ج (152) : ا ، كروبيم : ت ج (153) : ع [حزقيال ١٦/١٠] ، و بلكت هكروبيم يلكوها فنيهم اصلم ونشات هكروبيم ات كنفهيم لروم معل هارص لا يسوفنيهم جم هم با صلم : ت ج (154) : ع [حزقيال ٢٠/١٠] ، هيا هجيه اشر رايتي تحت الهى يسرال بنهر كبر و ادع كى كروبيم 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 اخر، وهو ان الدواليب هم افلاك⁽¹⁵⁶⁾ قال: وسُميت
 الدواليب بالعجلة على مِسْمَعَى⁽¹⁵⁷⁾ ثم بين معنى ثالثا في الدواليب⁽¹⁵⁸⁾
 5 فقال فيهم: بل الى الموضع الذي يتوجه اليه الرأس تسير و راعه ولا
 تعطف حين تسير⁽¹⁵⁹⁾.

فقد صرح ان حركة الدواليب⁽¹⁵⁸⁾ القسرية انما هي تابعة للموضع
 الذي يتوجه اليه الرأس⁽¹⁵⁹⁾ الذي بين ان ذلك تابع للمكان الذي تذهب
 اليه الروح⁽¹⁶⁰⁾. ثم زاد معنى رابعا في الدواليب⁽¹⁵⁸⁾ فقال: والدواليب

10 ملأى عيوننا على المحيط وذلك للدواليبهم 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 ايدي 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 الثاني ان كل دولاب⁽¹⁶⁵⁾ ينسب
 لكروب فقال: بجانب كروب دولاب وبجانب كروب آخر دولاب

(155) بين: ت، تبين: ج ن (156) : ا، الا وفنيم . . الجليليم: ت ج
 (157) : ع [حزقيال ١٣/١٠]، لاوفنيم لهم قورا هجلجل بازني: ت ج (158) : ا،
 الاوفنيم: ت ج (159) : ع [حزقيال ١١/١٠]، ك همقوم اشريفته هراش احريو يلكو
 لا يسبو بلكتن: ت ج (160) : ا، ال يشريهيه شمه هروح للكت: ت ج (161) :
 ع [حزقيال ١٢/١٠]، وهاوفنيم ملايم عينيم سيبب لاربعة اوفنيم [لاربعم اوفنيم: ت]:
 ت ج (162) ايضا: ج ن - ت (163) : ع [حزقيال ١٢/١٠]، بسم جيبهم ويديهم
 وكنفيهم: ت ج (164) : ا، للاوفنيم اولا لا بسر ولا يديم ولا كنفيهم: ت ج (165) :
 ا، اوفن: ت ج

آخر (166) ثم بين ايضا هنا ان الاربع[ة] (167) حيوانات (151) هي حيوان واحد (168) لالتزاق بعضها ببعض قال هذا هو الحيوان الذي 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 مازادنا من البيان في صورة الحيوانات والدواليب (172) بهذا الادراك الثاني.

فصل د [٤]

ينبغي ان نذبحك على معنى ما ذهب اليه يوناتان بن عزيا ئيل عليه السلام. وذلك انه لما رأى التصريح بقوله: وسميت الدواليب بالعجلة على مسمعي (173) قطع قطعا ان الدواليب (174) هم السماوات فترجم كل دولاب 0 فلكا، وكل دواليب افلاكا (175). ولا شك عندي انه عليه السلام انما قوى عنده هذا التاويل | قول حزقيال عليه السلام. في الدواليب (174) (٧-ب) م انها كمنظر الزبرجد (176). وهذا لون منسوب الى السماء (177) كما هو مشهور.

(166) : ع [حزقيال ٩/١٠] ، او فن احد اصل هكروب احد [+ و افن احد اص هكروب احد : ت] : ت ج (167) ا الاربعة : ج ، لاربع : ت (168) : ا ، حيه احت ت ج (169) : ع [حزقيال ٢٠/١٠] هيا هنيه اشتر رايتي تحت الهى يسرال بنهر كبر : ت (170) : ع [حزقيال ١٥/١] ، او فن احد بارص : ت ج (171) : ع [حزقيال ١٢/١] دموت احد لاربعتن : ت ج (172) : ا ، الحيوت و الاو فنيه : ت ج (173) : ع [حزقيه : ١٣/١] ، لاو فنيه لهم قورا هجلجل بازي : ت ج (174) : ا ، الاو فنيه : ت ج (175) : ا ، كل او فن جلجلا و كل او فنيه جلجليا : ت ج (176) : ع [حزقيال ١٦/١] ، كه ترشيش : ت ج (177) الى السماء : ت ، للسماء : 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 التاويل ، فطرد تاويله 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 تاويله كيف

هو . والذى يبدو لى ان كان الداعى لهذا التاويل كونه عليه السلام اعتقد ان

الفلك (183) اسم اول للسماء . ويبدو لى ان ليس الامر الا هكذا . وذلك ان

الدرجة اسمها جُلجَلَة (184) وَاُدْحَرْجِك من الصخور (185) ودحرج

الحجر (186) .

10 ومن اجل ذلك قيل و كالمندحرج امام الزوبغة (187) لتدحرجه ،

ولذلك سميت جمجمة الرأس جُلجَلَة (188) لكونها للتدوير (189) ولكون

(190) كل كرة فهي سريعة الدحرجة سمي كل شئ كرى جلجالا [فلكا]

و لذلك سميت السموات « جلجليم » [افلاكا] لاستدارتها اعنى لكونها

كرية فيقولون هو فلك يدور (191) .

(178) : ع [حزقيال ١٥ / ١] ، وارا هحيوت و منه او فن احد بارص : ت ج

(179) « ذلك » قبل « يدل » فى 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 شميا : ت ج

(183) : ا ، جلجل : ت ج (184) جلجلة : ا [وضمنا هذه الكلمة لانها مشتركة بين العبرية

والعربية] ، جلجول : ت ج (185) : ع [ارميا ٢٥ / ٥١] ، وجلجلتيه من هسلميم : ت ج

(186) : ع [التكوين ١٠ / ٢٩] ، ويجل ات هابن : ت ج (187) : ا ، وكجلجال لفى

سوفه : ت ج [انظرا شميا ١٣ / ١٧] (188) : ا ، جلجلت : ت ، حولجولت : ج (189)

للتدوير : ت ، للدور : ج ن (190) و لكون : ت ، لان : ج (191) : ا ، جلجل هوا شحوزر :

ت ج [شبات : ١٥١ ب]

ويسمون ايضا البكرة ⁽¹⁹²⁾ فلكا ⁽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 في الوصف الثاني وقال في 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 آنقلوس : 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 كوني ذكرت تاويل يوناتان بن عزياثيل عليه السلام وتاولت خلافه 10
 فانت تجد كثيرا من الحكام ⁽²⁰⁴⁾ ، بل من المفسرين يخالفون تاويله في
 بعض الفاظ ، وفي معان كثيرة من معانى النبين ⁽²⁰⁵⁾. فكيف لا يكون
 ذلك في 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] ، الاوفنيم ومرآة هاوفنيم كمين ابن
 ترشيش : ت ج (199) ترجم : ت ، ترجمه : ج (200) : ا ، كمين ابن طبا : ت ج
 (201) : ع [الخروج ١٤ / ١٠] ، كمنه لبت هسفير : ت ج (202) : ا ، كمويد ابن
 طبا : ت ج (203) : ا ، كمين ابن ترشيش : ت ج (204) : ا ، الحكيم : ت ج (205) :
 ا ، النبام : ت ج

فصل هـ [٥]

- مما ينبغي ان تتنبه عليه قوله : رؤى الله (206) ولم يقل مرأى (207)
- بلفظ الافراد الامرأى (208) لانها ادراكات كثيرة مختلفة الانواع اعنى
- ثلاثة ادراكات : ادراك الدواليب (209) ، وادراك الحيوانات (210) ، وادراك
- 5 الادم الذى فوق الحيوانات (210) . وفي كل ادراك منها قال : ورأيت (211)
- وذلك ان فى ادراك الحيوانات (210) قال : فرأيت فاذا بريح عاصفة
- الرخ (212) . وفي ادراك الدواليب (209) قال : رأيت الحيوانات اذ بدولاب
- واحد على الارض (213) . وفي ادراك الآدم (214) الذى فوق الحيوانات
- بالرتبة قال : ورأيت كمنظر النحاس اللامع الرخ . من مرأى حقويه الرخ (215)
- 10 ولم يكرر لفظ : ورأيت (211) بوجه فى وصف المركبة الا فى هذه الثلاث
- كرات (216) . وقد بينوا حكما (217) « المشنه » هذا المعنى ، وهم نهبونى عليه .
- وذلك انهم قالوا إن الإدراكين الاولين اعنى | ادراك الحيوانات (210) (٨ - ب) م
- والدواليب (209) فقط يجوز تعليمه .

(206) : ع [حزقيال ١/١] ، مراوت الهيم : ت ج (207) : ا ، مراة : ت ج
(208) : ا ، مراوت : ت ج (209) : ا ، الاوفيم : ت ج (210) : ا ، الحيوت :
ت ج (211) : ا ، وارا : ت ، وارى : ج (212) : ع [حزقيال ٤/١] ، وارا
[وارى : ج] وهنه روح صمره كو : ت ج (213) : ع [حزقيال ١٥/١] ، وارى هيوت
وهنه اوفن احد بارص كو : ت ج (214) ادم : ت ، الامر : ج ن (215) : ع [حزقيال
٢٧/١] ، وارى [ا : ت] ، كعين حشمل وكو لمراه منييو وكو : ت ج (216) كرات :
ت ، بدات : ج (217) حكما : ج ، حكى : ت

و الإدراك الثالث الذى هو النحاس اللامع ⁽²¹⁸⁾ وما اتصل بذلك
لا يعلم منه غير رؤس الفواصل (*) و سيدنا 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 اين [تُعلم] ؟ قصة
الامر؟ الربى ما ير يقول: حتى « ورأيت » ⁽²²³⁾ الاخير . الربى اسحق يقول: 5
« الى النحاس اللامع ». ومن « ورأيت » ⁽²²¹⁾ [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
حكما فاهما بنفسه ، والا فلا. ⁽²²⁵⁾

10

فقد بان لك من نصوصهم انها إدراكات مختلفة . والتنبيه عليها
ورأيت. ورأيت ورأيت ⁽²²⁶⁾ وانها مراتب. وان الإدراك الاخير منها
وهو المقول عنه : ورأيت كمنظر النحاس اللامع ⁽²²⁷⁾ اعنى صورة الرجل
المُبَعَّض ⁽²²⁸⁾ الذى قيل فيه : من مرأى حقويه الى فوق ، ومن مرأى
حقويه الى تحت ⁽²²⁹⁾ هو ⁽²³⁰⁾ آخر الأدراكات واعلاها والاختلاف ايضا 15

(218) انظر الرقم 215 (219) : ا ، راشى هفرقيم و رينو هقد وش : ت ج (220)
الثلاثة : ت ، الثلث : ج (221) : ا ، ممسه مركبه : ت ج (222) : ا ، راشى هفرقيم :
ت ج (223) حزقيال ٢٧/١ (224) حزقيال ٤/١ (225) : ا ، عد هيكن ممسه مركبه ؛
مايراو مرعد وارا بتراه ؛ يصحق او مرعد حشمل من وارا حشمل بمجرين اجمورى مكان و ايلك
موسرين لو راشى هفرقيم ايكاد امرى من وارا و عد حشمل مسرين راشى هفرقيم مكان و ايلك
ام هيه حكم ميين مدعتو اين واى لا لا : ت ج [حجيجه ١٣-١] (226) : ا ، وارا وارا
وارا : ت ج [الان الفات الاخير يا . فى ج] (227) : ع [حزقيال ٢٧/١] ، وارى كمين
حشمل : ت ج (228) المبعض : ت ، المبعضه : ج ن (229) : ع [حزقيال ٢٧/١] ، عمراه
متنيو و لعله [لعله : ج] ، و عمراه متنيو و لعله [لعله : ج] : ت ج (230) هو : ت ، هى : ج

- بين الحكماء ⁽²³¹⁾ . هل يجوز ان يشار في تعليمه بشئ اعنى ⁽²³⁰⁾ باعطاء 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 اعنى الحيوانات والدواب ⁽²³⁶⁾ . هل يجوز تعليم معانى ذلك بتصريح اولاً يجوز الا باشارة وألغاز برؤس الفواصل ⁽²³³⁾ وينبغي ان تتنبه 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 الذى هو 10 اعلى رتبة من الحيوانات كما بان . وعلة ذلك ان الادراكين متقدمان في العلم ضرورة للادراك الثالث ، فهما ⁽²⁴⁰⁾ يستدل عليه .

فصل و [٦]

- اعلم ان هذا المعنى الجليل العظيم الذى اخذ حزقيال عليه السلام ان يعلمنا به من وصف المركبة بالتحريك النبوى الذى حرّكه ، لإعلامنا 15 به هو المعنى بعينه الذى اعلامنا 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 السّرّاقون قائمون الخ ⁽²⁴²⁾ . قد بينوا لنا

(231) ا ، الحكيم : ت ، الحكيم : ج (232) : ا ، بمسيرت راشي هفرقيم : ت ج
(233) ا ، براشي هفرقيم : ت ج (234) : ا ، حكم ومبين مدعتو : ت ج (235) :
ا ، الحكيم ب - (236) ا ، الحيوت والافنيم . ت ج (237) : ا ، الحيوت : ت ج
(238) ع [حزقيال ٢١١] ، كى روح هجيه باوفنيم . ت ج (239) : ا ، الاوفنيم :
ت ج (240) فهما ت . وهما ج (241) عليه السلام : ت . - ج (242) [اشعيا
٢٠٦ - ١] . وردت الله [ادو] ت [بوشب عل كسار و نشاو شوليو ملايم ات ههكل
شرفيم عومدم كو - -

الحكماء ⁽²⁴³⁾ ذلك كله . ونبهونا 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 .

5

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 م) والآخر لكونه يريد يصف لاهل البادية | الذين لا علم لهم بشئ من هيئته فصل لهم كيف هيئة ركوبه ، وصفة اجناده ومتصرفيه ⁽²⁴³⁾ والذين ينفذون اوامره . .

10

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 فمثل رجل القرية الذى رأى الملك ⁽²⁴⁴⁾ . وهذا النص يمكن

ان يتناول لقائله ما ذكرته اولا ، وهو ان اشعيا لم يكن اهل عصره محتاجين لبيان لهم ذلك التفصيل ، بل كفاهم قوله : ورأيت الله الخ . 15
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 اندهش له حزقيال واستهوله كان عند اشعيا معلوما علما لا يقتضى الاخبار به باغراب لكونه امرا معلوما عند الكاملين .

(243) متصرفيه : ت ، مصرفيه . ج (244) . ا ، [حجيجه ١٢ ب] ، كل مه
[ج] شراه يحزقال راه يشعيه يشعيه دومه لب كرك شراه ات هملك يحزقال دومه لب
كفر شراه ات هملك . ت ج (245) . ا ، وإزا ات ادق [الله : ج] ، وبنى هجوله [+
مجلوه : ج] : ت ج

فصل ز [V]

- من جملة ما ينبغي البحث عنه تقييد (246) ادراك المركبة بالسنة والشهر واليوم وتقييد (246) الموضوع. فهذا مما ينبغي ان يطلب له معنى، ولا يظن انه امر لا معنى فيه. ومما ينبغي تأملاه وهو مفتاح الجميع قوله: 5 انفتحت السموات (247). وهذا شيء كثر 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 تنتبه عليه كون هذا الوصف كله وان كان بمراى 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: شبه على رؤس الحيوان جلد (258). وكذلك قال: شبه عرش كمرأى حجر اللازورد (259) وكذلك قال: شبه كمرأى بشر (260).

(246) تقييد: ت، تقييد: ج (247) حزقيال ١/١] ، فتحو هشيم: ت ج (248) استعارة: ت، استعار: ج (249) ع [اشعيا ٢/٢٦] ، فتحو شمريم: ت ج (250) ع [المزمور ٢٣/٧٧] ، ودلتى شميم فتح: ت ج (251) ع [المزمور ٩/٢٣] ، وشاو فتحي عو: ت (252) ع [المزمور ١٩/١١٧] ، فتحولى شمري صدق: ت ج (253) : ا ، بمراد هنبواه: ت ج (254) ع [حزقيال ٣/١] ، وتهى هليوشم يدالله [ادنى: ت] : 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 هيه رقيع: ت ج [شبه غير موجود في ع] ، والحيوان جمع في ع] (259) ع [حزقيال ٢٦/١] ، كراد بر سفر دموت ك: ت ج (260) ع [حزقيال ٢٦/١] ، دموت ادم: ت ج

كل هذه قال فيها شبهه⁽²⁶¹⁾ . اما الدواليب⁽²⁶²⁾ فانه لم يقل فيها شبهه دولاب ولا شبهه دواليب⁽²⁶³⁾ بوجه الا اخبارا مطلقا بصورة وجودية على ما هي عليه ولا يغلطك قوله : ولاربعتها شبه واحد⁽²⁶¹⁾ لان ذلك⁽²⁶⁵⁾ ليس في هذا النسق، ولا بحسب المعنى المشار اليه . وجاء في الادراك الاخير اكد هذا المعنى وبينته وذكر الجلد⁽²⁶⁶⁾ مطلقا، لما بدأ بذكره و فصله وقال : ورأيت فاذا على الجلد الذي على رأس الكرويين مثل حجر اللازورد مثل شبهه عرش قد ترأى عليهم⁽²⁶⁷⁾ . اطلق القول هنا في الجلد⁽²⁶⁶⁾ ولم يقل شبهه جلد⁽²⁶⁸⁾ كما كان عند اضافته لرؤس شبهه الحيوانات⁽²⁶⁹⁾ . اما العرش⁽²⁷⁰⁾ فقال شبهه عرش ترأى عليهم⁽⁷⁷¹⁾ دليلا⁽²⁷²⁾ على تقدم ادراك الجلد⁽²⁶⁶⁾ اولا ، وبعد 10 ذلك : ترأى له عليه شبه عرش⁽²⁷³⁾ فافهم ذلك .

ومما يجب ان تتنبه عليه كونه وصف في الادراك الاول ان الحيوانات⁽²⁵⁵⁾ 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 ، الاوقنيم : ت ج (263) : ا ، دموت او فن ولا دموت او فنيم : ت ج (264) : ع [حزقيال ٢٦/١] ، دموت احد لا ربعتن : ت ج (265) ذلك بعد ليس في ت (266) : ا ، الرقيع : ت ج (267) : ع [حزقيال ١٠/١] ، وارى وهنه ال هر قيع [انر عل راشي هكرويم كابن سفين كراه دموت كسانراه عليهم : ت ج (268) : ا ، دموت رقيع : ت ج (269) : ا ، لراشي دموت هحيوت ت ج (270) : ا ، الكسا : ت ج (271) القسم الاخير من الرقم 267 (272) دليلا . ت ، دليل . ج (273) : ا ، راه لوعليو دموت كسا . ت ج (274) : ا ، يدي ادم . ت ج (275) : ا ، الحيوت هي الكروبيم ت ج (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 يصنفها بصورة. قال
 ايضا: ومثل مرأى قوس الغمام في يوم مطر كان مرأى هذا الضياء من
 5 حواله. 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 تتنبه عليه تبويضه شبه بشر على العرش⁽²⁸⁵⁾ واعلاه
 كمنظر النحاس اللامع⁽²⁸⁶⁾ واسفله كمرأى نار⁽²⁸⁷⁾ وهذه لفظة: النحاس
 10 اللامع⁽²⁸⁸⁾ بيننا انها مركبة من معنيين «حشش + مل» يعني 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 والسكوت
 قالوا هم تارة ساكتون وتارة متكلمون⁽²⁹⁰⁾ اشتقوا السكوت من :

15 طالما سكت⁽²⁹¹⁾ تنبها⁽²⁹²⁾ على المعنيين بكلام دون صوت. ولا شك

(277) : ع [حزقيال ٨/١٠] ، وير الكرويين تنبها بد ادم تحت كنفهم : ت ج
 (278) : ا ، تنبها : ت ج (279) رتبة : ت ج ، رتبة : ن (280) تحت : ت ج ، تحت
 تحت : ن (281) : ا ، كنفهم : ت ج (282) : ع [حزقيال ١٩/١٠] ، اوفنيم لعتن
 [لعله : ج] : ت ج (283) : ع [حزقيال ٢٨/١] ، كزاد هقشت اشريحيه بعن يوم
 هجشم كن مره هنجه سيب هوامراه دموت كبود الله [ادنى : ت] : ت ج (284) : ا ،
 القشت : ت ج (285) : ا ، دموت ادم شعل هكسا : ت ج (286) : ا ، كمين حشمل :
 ت ج (287) : ا ، كراه اش : ت ج (288) : ا ، حشمل : ت ج (289) دليل : ت ،
 مدلول : ج ن (290) : ا ، فميم حشوت فميم مملوت : ج (291) : ع [اشعيا ١٤/٤٢] ،
 هحشيتي معلوم (معلوم : ج) : ت ج (292) تنبها : ت : تنبيه : ج

- ان قواهم تارة ساكتون وتارة متكلمون⁽²⁹¹⁾ . انما هو عن شيء مخلوق .
 فارى كيف صرحوا لنا ان هذه شبه بشر على العرش⁽²⁹³⁾ المبعث ،
 ليس ذلك مثالا عنه تعالى عن كل تركيب ، بل مثالا⁽²⁹¹⁾ عن شيء مخلوق .
 وهكذا قال النبي⁽²⁹⁵⁾ : مرأى شبه مجد الرب⁽²⁹⁶⁾ . ومجد الرب⁽²⁹⁷⁾
 م (١١-١) 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 الفواصل⁽³⁰¹⁾ ما اذا
 ضمنت⁽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 شيء
 ولا تتعلق⁽³⁰⁴⁾ آمالك بانك تسمع منى بعد هذا الفصل ولو كلمة واحدة
 في هذا المعنى ، لا بتصريح ولا بتلويح ، لانه قد قيل في ذلك كل ما يمكن
 قوله ، بل قد تقحمت كثيرا ، فلناخذ في معان اخرى من جملة المعانى
 15 التى أوامل ان بينها في هذه المقالة .

(293) : ا ، دموت ادم شعل هكسا : ت ج (291) مثالا : ت ، مثال : ج (295)
 النبي : ج ، النبياء : ت (296) : حزقيال ١/٣] ، هوامراد 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 ، تمت : ج ن (303) : ا ، الراشيم : ت ج (304) تتعلق : ت ج ، تعلق : ن

فصل ح [٨]

كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما 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
5 (305) الفساد للصورة بالعرض اعني لمقارنتها المادة وطبيعة المادة وحقيقتها
انها ابدا لا | تنفك من مقارنة العدم⁽³⁰⁶⁾ . فلذلك لا تثبت فيها صورة (١١-ب) م
بل تخلع صورة وتلبس اخرى دائما. وما اغرب قول سليمان بحكمة في تشبيهه
المادة بامرأة الرجل الزانية⁽³⁰⁷⁾ لان لا توجد مادة دون صورة بوجهه.
فهى امرأة رجل⁽³⁰⁸⁾ دائما ، لا تنفك من رجل⁽³⁰⁹⁾ ولا توجد خالية
10 (310) ابدا ، ومع كونها امرأة رجل⁽³⁰⁸⁾ فلا تبرح طالبة رجلا⁽³¹¹⁾ اخر
تستبدل به بعلمها ، وتخدعه وتجذبه بكل وجهه الى ان ينال منها ما كان
ينال بعلمها.

وهذه حال المادة وذلك ان اى صورة كانت فيها فتلك الصورة
تُهَيَّئُهَا لقبول صورة اخرى ، ولا تزال في الحركة لخلع هذه الصورة
15 الحاصلة وتحصيل اخرى ،⁽³¹²⁾ وهى الحال بعينها بعد حصول الصورة
الاخرى. فقد بان ان كل تلاف وفساد أو نقص ، انما هو من اجل
المادة. وبيان ذلك فى الانسان مثلا ان تشويه صورته ، وخروج اعضاءه
عن طبيعتها. وكذلك ضعف افعاله⁽³¹⁴⁾ كلها او بطلانها ، او اضطرابها ،
لا فرق بين⁽³¹⁵⁾ ان يكون ذلك كله فى اصل الجيلة او طارئا عليه⁽³¹⁶⁾
20 انما ذلك كله تابع لمادته الفاسدة ، لا لصورته .

(305) يلحق : ج ، لحق : ت (306) العدم : ت ، عدم : ج (307) : ا ، باشت
ايش زونه : ت ج (308) : ا ، اشت ايش : ت ج (309) : ا ، ايش : ت ج (310) : ا ،
فنديه : ت ج (311) رجلا : ج ، رجل : ت (312) ولا تزال ... اخرى : ت ، - : ج
(313) افعاله : ت ، افعالها : ج (315) بين : ج ، - : ت (316) عليه : ت ، عليها : ج

وكذلك كل حيوان انما يموت ويمرض من اجل مادته لا من اجل صورته . وجميع مفاصي الانسان وخطاياه ⁽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 يجتنب ، كل ذلك تابع لصورته . 5

(١٢-١) م | اما | اكله وشربه ونكاحه وشرحه في ذلك وكذلك غضبه ، وكل خلاق شيء ⁽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 الترابية 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 ايثار الاشرف وطلب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة ، فلا يفكر الا في تصور معقول ، وادراك رأى صحيح في كل شيء واتصال بالعقل الالهى الفاضل ⁽³²⁴⁾ عليه الذى منه وجدت تلك الصورة . وكما دعت دواعى المادة لقذارتها وعارها المشهور تالتم ، 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) خطاياه : ت ، خطاياه : ج (318) في ما : ت ، فيما : ج (319) يؤتى : ت ج ، يوتر : ن (320) سى : ج ، ساء : ت (321) : ا ، سلم الهيم ودموتو : ت ج (322) حكما وسلطانا : ت ، حكم وسلطان : ج (323) على : ت ، الى : ج (324) الفاضل : ت ، المفيض : ج (325) استحي : ت ، استحا : ج (326) لموضع : ت ، الى 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 بجملة جسده في ذلك الزبل ، والوسخ 5 و يلطخ وجهه ويديه⁽³³²⁾ و يتقل في الاشهار ، وهو يضحك ، ويفرح ويصفق بيديه⁽³³³⁾ وهكذا احوال الناس.

فان⁽³³⁴⁾ الناس اشخاص كما قلنا ، كل دواعى المادة عندهم عار وقبيح ونقائص لزمّت ضرورة وبخاصة الحاسة اللامسة التي هي عار علينا كما ذكر ارسطو التي بحسبها نشهى الاكل والشرب والنكاح . فانه 10 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 الدواعى 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 15 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 اعنى ان هذا هي غايته.

واما الآخرون المحجوبون عن الله وهم زمرة الجاهلية ، فبعكس هذا عطلوا كل فكر وروية في معقول ، وجعلوا غايتهم تلك الحاسة 20 التي هي عارنا الاكبر اعنى حاسة اللمس. فلا فكر لهم ولا روية الا

(327) يتستر : ت ج ، يستتر : ن ، يستتر : ن (328) ان : ت ، - : ج (329) لعله : ت ، ولعله : ج (330) تتمرث : ج ن ، تتمرث : ي ، يتمرث : 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 ، قولا : ج (339) التي : ت ، الذي : ج (340) هم : ج ، - : ت (341) ع [المزمور ٦ / ٨١] ، الهيم اتم و بنى عليون كلكم : ت ج

(١٣ - ١) م في اكل ونكاح لا غير. كما بيّن في | الأشقياء في انهماكهم في الاكل
(١-٢٦٣) ج والشرب والنكاح. قال: وهؤلاء ايضا غووا | بالخمير وتاهوا بالمسكر الخ.

وقال: كل الموائد امتلئت من التقي القدر، فلم يبق موضع⁽³⁴²⁾ وقال: .

والنساء يتسلطن عليه⁽³⁴³⁾، عكس ما طلب بهم في اول الخلقة: والى

٥ بعلك تنقاد اشواقك وهو يسود عليك⁽³⁴⁴⁾. ووصف شدة شرههم ايضا

وقال: كل يصهل على امرأة قريبه⁽³⁴⁵⁾ وقال: على قتلى بنت شعبي⁽³⁴⁶⁾.

ولهذا المعنى جعل سليمان الامثال⁽³⁴⁷⁾ كله للنهي عن الزنا والشرب

المسكر. اذ هذان فيهما انهماك المسخوط عليهم المبعدين من⁽³⁴⁸⁾ الله الذين

قيل فيهم: فانها ليست للرب⁽³⁴⁹⁾ وقيل: فاطرحهم عن وجهي وليخرجوا.

١٠ (350) واما قوله: من يجد المرأة الفاضلة⁽³⁵¹⁾. وذلك المثل كله فهو بين،

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⁾

١٥ بتلك الآداب كلها هو، وغيره. واوامر الشريعة ونواهيها انما هي لردع

دواعي المادة كلها، فينبغي لمن آثر ان يكون انسانا حقيقة، لا بهيمة

في شكل انسان، وتخطيطه ان يجعل وكده في استنقاص كل دواعي

(342) ع: [اشعيا ٧٤٨/٢٨]؛ وجم اله يبين شجو وبشكر تعو وجو وقل: كي كل

شلحنوت ملا وقيا صواه بلي مقدم: ت ج (343): ع [اشعيا ٢١/٣]، ونشيم مشاوبو:

ت ج (344): ع [التكوين ١٦/٣]، وال ايشك تشوقتك وهو يمشل بك: ت ج (345):

ع [ارميا ٨/٥]، ايش ال اشت رعهو 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 هم: ت ج (350): [ارميا شلح معل فني و يصاب:

ت ج ١/١٥]، (351): ع: [الامثال ١٠/٣١]، اشت حيل مي يمسا: ت ج

(352) ان: ج، -: ت (353): ا، شلمه: ت ج [كما اشرنا سابقا ان المؤلف يكتب

الاسماء اليهوديه بالعبرية دائما، وبمضا نشير الى اصلها]

المادة من اكل وشرب ونكاح وغضب ، وسائر الخلق التابعة للشهوة والغضب ويستحي منها ، ويجعل لها مراتب في نفسه ، اما ما لا بد 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 كراهتهم للطعام الذي ليس واجبا⁽³⁵⁴⁾ وان الفضلاء مثل فنحاس بن ياتير ما أكل قط عند احد ، ورام سيدنا القديس⁽³⁵⁵⁾ ان ياكل عنده فلم يفعل⁽³⁵⁶⁾ .

واما الشرب فحكمه حكم الطعام في القصد⁽³⁵⁷⁾ . واما الاجتماع للشرب المسكر فليكن عندك اشد عارا من اجتماع اقوام عرايا مكشوفى⁽³⁵⁸⁾

10 العورات يتغوطون نهارا في مجلس واحد . وبيان ذلك ان التغوط امر ضرورى ليس للانسان في دفعه حيلة . والسكر من فعل الرجل الردي باختياره واستقباح كشف العورة مشهور لا معقول ، وافساد العقل والجسم محتنب بالعقل . فلذلك ينبغى 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 اليسع⁽³⁶¹⁾ عليه السلام . انما تسمى⁽³⁶²⁾ قد يسا⁽³⁶³⁾ لاضرابه عن الفكرة في ذلك حتى انه لم يحتمل⁽³⁶¹⁾ . وقد علمت قولهم

(354) : ١ ، لسعودة شايته شل مصوه : ت ج [فسحيم ٤٩ - ١] (355) : ١ ، رينور هقدوش : ت ج (356) انظر حولين ٧ - ١ - ب (357) القصد : ت ، القصر : ح ن ، القدر : ي (358) مكشوفى : ت ، مكشوفوا : ج (359) على : ت ، الا : ج + ان : ت ، - : ج (360) الابوت [شرح المشند] ١ / ه (361) : اليسع : [كما ورد في القرآن] اليسع : ت ج (362) تسمى : ت ، سمى : ج (363) : ١ ، قدوش : ت ج (364) : ويقرا ربه فصل ٢٤ ركوت ١٠ ب

عن يعقوب عليه السلام انه لم يخرج منه منى دقق قبل رؤين⁽³⁶⁵⁾ . هذه
كلها امور منقولة في الملة لتكسبهم الخلق الانساني . قد عامت قولهم :
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

5 (١٤-١) م التابعة لمادته كما | بينت ، اعنى انه عصى بهيميته .

اما الفكرة فهى من خواص الانسان التابعة لصورته . فاذا اجال
فكرته في المعصية ، فقد عصى باسرف جزئيه . وليس اثم من تعدى
واستخدم عبدا جاهلا ، كاثم من استخدم حرا فاضلا . فان هذه الصورة
الانسانية ، وجميع خواصها التابعة لها لا ينبغى ان تصرف الا في ما⁽³⁶⁷⁾
10 أهلت له للاتصال بالاعلى لاللانحطاط للدرك الاسفل .

وقد علمت عظيم التحريم الذى جاء عندنا في هُجْر القول⁽³⁶⁸⁾ .
ذلك ايضا لازم ، اذ هذا النطق باللسان هو من خواص الانسان ونعمة
انعم بها عليه وميِّز بها كما قال : من الذى خلق للانسان فما⁽³⁶⁹⁾ . وقال
النبي⁽³⁷⁰⁾ : قد آتاني السيد الرب لسان العلماء⁽³⁷¹⁾ .

15 فلا ينبغى ان تُصرف هذه النعمة التى وهبت لنا للكمال لتتعم ونعلم
في انقص النقائص ، وفي العار التام حتى يقال كل ما⁽³⁷²⁾ تقوله الامم⁽³⁷³⁾
الجهلة الفاسقون في اشعارهم واخبارهم اللائقة بهم لا بمن قيل لهم : وانتم
تكونون لى مملكة اُخبار وشعبا مقلدسا⁽³⁷⁴⁾ . وكل من صرف فكرته او

(365) : ١ ، لا يصامتوشكبت زرع قودم راوين : ت ج [براشيت ربه ، فصل ٩٨ ، ٩٩ .
(366) : ١ ، هرهورى عيره قشين بميره : ت ج [يوما ٢٩ - ١] (367) ما : ت ، - : ج
(368) : ١ ، نبلوت هفه : ت ج [كتوبوت ٨ ب ، سبات ٣٣ - ١] (369) : ع [الخروج
١١/٤] ، موسم فه لادم : ت ج (370) : ج ، النبيا : ت (371) : ع [اشعيا ٤/٥٠] ،
الله الهيم نتن لى لشون لموديم : ت ج (372) كل ما : ت ، كلاما : ج (373) : ا ، الجويم :
ت ج (374) : ع [الخروج ٦/١٩] ، واتم تهيولى مملكت كهنيم وجوى قدوش : 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 ، وصرّفها واستعان بها على عصيان المنعم. ومخالفة اوامره. فيكون كمن قيل فيهم : واكثر لها الفضة والذهب فجعلوهما لبل (375) .

5

ولي ايضا تعليل في تسمية لغتنا هذه اللغة المقدسة (376) فلا يُظنّ 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 ، لا من الرجال ولا من النساء ولا لنفس الفعل الموجب للتناسل ولا للعنى ، ولا للبول ولا للغائط. هذه

10 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 يمتثال لذلك بكنايات 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 الامراة 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] ، وكسف هربتي لهم وزها عدو لبل : ت ج (376) :
 ا ، لشون قودش : ت ج (377) لغو : ت ، غلو : ج ن (378) لالة : ت ، للدة : ج
 (379) مثال : ت ، مثل : ج (380) لذلك : ت ، في ذلك : ج (381) : ا ، جيد : ت ج
 (382) : ع [اشيا ٤٨ ، ٤٩] ، وجيد برزل هرفك : ت ج (383) : ا ، شفكده : ت ج
 [التثنية ١٢٣ ، ٢٤] (384) : ع [المعد ٨/٢٥] ، قبه : ت ج (385) : ا ، قبه : ت ج
 (386) : ا ، ميمى رجنيه : ت ج

و اسم المنى سكب البذرة ⁽³⁸⁷⁾ . و نفس الفعل الموجب للتناسل لا اسم له اصلا . يكنون عن ذلك يضاجع . او يتزوج ، او ياخذ ، او يكشف العورة ⁽³⁸⁸⁾ . هذا لا غير . ولا يغلطك يطأ ⁽³⁸⁹⁾ و تظنه اسم الفعل . ليس كذلك لان الموطوء ⁽³⁹⁰⁾ اسم الجارية المعدة للنكاح فقط : قامت المَلِيكة عن يمينك ⁽³⁹¹⁾ . و قوله : فيطأها ⁽³⁹²⁾ على المكتوب معناه يتخذها .

(١٥-١) م جارية لهذا المعنى . وقد خرجنا في معظم الفصل عن غرض المقالة | الى امور خلقية و دينية 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 . فناهيك هذه المادة المظلمة الكدرية التى هى مادتنا . فلذلك كلما ⁽³⁹⁴⁾ رام عقلنا ادراك الاله او احد العقول ، وجد الحجاب العظيم حائلا بينه وبين ذلك ، و الى هذا هى ⁽³⁹⁵⁾ الاشارة فى جميع كتب الانبياء بان نحن محجوبون عن الله .
- 15 وهو مستور عنا 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 كدورة جوهرنا ، لا انه تعالى جسم احاط به ضباب او سحاب او غمام ، فمنع من رؤيته على ما يعطى ظاهر الفاظ المثل ، وقد تكرر هذا المثل ايضا قال : جعل الظلمة

(387) : ا ، شكبت زرع : ت ج (388) : ا ، يشكب او ييمل [- او يقح : ج] او يجله عروة : ت ج (389) : ا ، يشجل : ت ج . انظر : التثنية ٣٠/٢٨ ، اشعيا ١٢/١٦ ، ارميا ٢/٣ (390) : ا ، شجال : ت ج (391) : ع [المزمور ٤٤/١٠] ، نصبه شجل ليمينك : ت ج (392) : ع [التثنية ٣٠/٢٨] ، يشجلته : ت ج (393) دعى : ت ، دعا : ج (394) : ت ، كل ما : ج (395) هى : ت ، هو : ج (396) تلك : ت ، ذلك : ج (397) : ع [المزمور ٩٢/٢] ، عز و عرفل سبييو (سبيين : ج) : ت ج

حجابا له (398) . وكذلك تجليه تعالى : في ظلمة الغمام (399) . الظلام
والغمام والدجن (400) . انما كان ذلك ايضا 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) وخارجا عن كل قياس لكن لم يكن ذلك | للامعنى ، (١٥ - ب) م
 اعنى تجليه تعالى في ظلمة الغمام (399) ، بل للتنبية ان ادراك حقيقته ممتنع
 علينا من اجل المادة المظلمة المحيطة بنا ، لا به تعالى ، اذ هو تعالى لا جسم .
 ومعلوم ايضا 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 سعيير حين برزت من صحراء ادوم رجفت الارض ، قطره
السماء ، ونضخت الغمام ماء (406) ، فيكون ايضا 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 تلالأت من مجده (409) .

(398) : ع [المزمور ١٧/١٢] ، يثت حشك سترو : ت ج (399) : ع [الخروج
 ٩/١٩] ، بمب همنن : ت ج (400) : غ [التثنية ١١/٤] ، وحشك ، عنن وعرقل :
 ت ج (401) : ا ، مراة هنبواه : ت ج (402) : ا ، مراة نبواه : ت ج (403) و :
 ت ، - : ج (404) : ا ، يوم معد هر سيني : ت ج (405) يسير : ت ، يسيل : ج
 (406) : ع [القضاة ٤/٥] ، الله (ادنى : ت) يصاتك مسعير بصعدك بشده ادوم ارض
 رصه جم شميم نطقو جم عيم نطقوميم : ت ج (407) : ا ، حشك عنن وعرقل : ت ج
 (408) : ا ، الحشك : ت ج (409) : ع [حزقيال ٢/٤٣] ، و هارص هايره مكبودو
 : ت ج

فصل ى [١٠]

هؤلاء المتكلمون كما اعلمتك لا يتخيّلون العدم غير العدم المطلق . اما
أعدام الملكات كلها فلا يظنونها أعداماً ، بل يظنون ان كل عدم ، وملكة
حكما (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 فاعلا ، 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 عمودا من تحت خشبة ، فسقطت بثقلها 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 شيئا موجودا (414) . فكما نقول فى من اطفأ سراجا
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 ومُجرى السلام وخالق الشر (415) . اذ

(410) حكما : ج ، حكما : ت (411) الفعل : ت ، الفاعل : ج (412) المحرك :
ت ، محرك : ج (413) الذى : ت ، من : ج (414) شيئا موجودا : ت ، شيء موجود : ج
(415) : ع [اشعيا ٤٣ / ٧] ، يشعيه يوصر اوروبورى حشك عوسه شلوم و بورى : ت ج

الظلام والشر (416) أعدام (417) . وتامل كيف لم يقل : فاعل الظلام (418) ، ولا قال : فاعل الشر (419) لأنها ليست امورا موجودة ، فيتعلق بها الفعل (420) وإنما اطلق عليها خالق (421) لان هذه كلمة لها تعلق بالعدم في اللسان العبراني كما قال : في البدء | خلق الله الخ . (422) وذلك من عدم . (٢٦٤-١) ج

5 والوجه في نسبة العدم لفعل الفاعل هو على هذا الوجه الذي ذكرنا .

و على 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) اخر ، وهو ان يقال من هو الذي خلق الانسان متكلمًا او يخلقه عادم الكلام ؟ معناه ايجاد مادة غير قابلة | لتلك الملكة اى ملكة (426) كانت . (١٦-٢) 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 . واما الشيء الذي يفعله الفاعل بالذات فهو شيء موجود ضرورة اى فاعل كان ، وإنما يتعلق فعله بوجود .

وبعد هذه التوطئة ، فلتذكر ما قد تبرهن من كون الشرور انما هي شرور باضافة الى شيء ما ، وان كان (428) كل ما هو شرقي حتى موجود

(416) : ا ، الحشك والرع : ت ج (417) اعدام : ت ج ، اعدام ملكات : ن
 (418) : ا ، هوسه حشك : ت ج (419) : ا ، هوسه رع : ت ج (420) : ا ،
 الميه : ت ج (421) : ا ، بورا : ت ج (422) : ا ، براشيت برا الميم و جو : ت ج (423)
 تفهم : ت ، يفهم : ج ، فهم : ن (424) : ع [الخروج ١١/٤] ، ي سم فه لادم
 ارمي يسوم ارم او حرش او فققح او هور : ت ج (425) تاويل : ، تاويلا : ج (426) ملكة :
 ت ، مادة : ج (427) انه : ج ، - : ت (428) كان : ج ، - : ت

من الموجودات ، فان ذلك الشر هو عدم ذلك الشيء ، او عدم حالة صالحة من حالاته. ولذلك تطلق القضية ، ويقال الشرور كلها أعدام. مثال ذلك في الانسان ، فان 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 (429)
- 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 فساده عدم صورته.
- 10

- (١٧-١) م وبعد هذه المقدمات | يُعلم يقينا أن الله عز وجل لا يطلق عليه انه يفعل شرا بالذات بوجه ، اعنى انه تعالى يقصد قصدا اولياً (430) ان يفعل الشر. هذا لا يصح ، بل أفعاله تعالى كلها (+) خير محض ، لانه لا يفعل الا وجودا. وكل وجود خير. و الشرور كلها أعدام لا يتعلق بها فعل الا بالجهة التي بينا (431) 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 (432) ، اذ هو وجود .

- ولذلك نص الكتاب الذي اضاء ظلمات العالم . وقال : ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا (433) . وحتى وجود هذه المادة السفلية
- 20 بحسب ما هي عليه من مقارنة العدم الموجب للموت والشرور كلها. كل

(429) تكذب : ت ، تقزم : ج ن (430) اوليا : ت ج ، اولاً : ن + : ل [في ت «كلها» قبل «تعالى»] (431) بينا : ت ، قلنا : ج ن (432) خيرا : ت ، خير : ج (433) : ع [التكوين ٣١/١] ، ويرى الهيم ات كل عسه و منه طوب ماد : ت ج

ذلك ايضا حسن (434) لدوام الكون واستمرار الوجود بالتعاقب . ولذلك
 شرح : الربّي ما ير ، وهاهنا حسن جدا وهاهنا الموت حسن (435) للمعنى
 الذى نهينا عليه . فتذكر (436) ما قلته لك فى هذا الفصل ، وافهمه يبين (437)
 لك كل ما قالته الانبياء والحكماء (438) من ان الخير كله من فعل الاله (439)
 5 بالذات ونص : « براشيت ربّه » لا يوجد شئ شر نازلا من فوق (440) .

فصل يا [١١]

هذه الشرور العظيمة الواقعة بين اشخاص الانسان من بعضهم لبعض
 (441) بحسب الاغراض والشهوات والآراء ، و الاعتقادات كلها ايضا
 تابعة لعدم ، لانها كلها لازمة عن الجهل ، اعنى عن عدم العلم ، كما ان
 10 الأعمى لفقده البصر ، لا يزال عاثرا مجروحا جارحا لغيره ايضا ، لكونه
 ليس عنده من يهديه الطريق . كذلك فيرق الناس ، كل شخص على قدر
 جهله يفعل بنفسه ، وبغيره شرورا عظيمة فى حق اشخاص النوع . ولو
 كان ثم علم الذى نسبته للصورة الانسانية كنسبة القوة الباصرة عند العين
 لا تكفت (442) اذبياته كلها عن نفسه ، وعن غيره ، لان بمعرفة الحق ترتفع
 15 العداوة والبغضة ، وتبطل اذية الناس بعضهم لبعض .

قد وعد بذلك وقال : فيسكن الذئب مع الحمل ويربض النمر مع
الجدى النخ . وترعى البقرة والدب معا النخ . ويلعب المرضع النخ (443) .

ثم اعطى سبب ذلك وقال ان السبب فى ارتفاع هذه العداوات والمنافرات

(434) : ا ، طوب : ت ج (435) : ا ، و ه طوب ماد هه طوب وموت :
 ت ج [بر اشيت ربه فصل ٩] (436) فتذكر : ت ، فتد بر : ج (437) يبين : ت ، يبن :
 ج (438) : ا ، الملكيم : ت ج (439) الاله : ت ، الله : ج (440) : ا ، بر اشيت
 ربه ابن دبر روع برد ملسله : ت ج [بر اشيت ربه : ٥١] . (441) لبهض : ت ، بهضا : ج
 (442) لا تكفت : ت ، لا تكفت : ج (443) : ع [اشعيا ١١ / ٨ - ٦] ، وجر زاب
 كبش و نمر هم جدى يربض و جر و فر و دب ترعينه و جر و شمع يرنق و جر : ت ج

و التسلطات هو معرفة الناس حينئذ بحقيقة الاله فقال : لا يسيثون
ولا يفسدون في كل جبل قدسى لان الارض تمتلأ من معرفة الرب كما
تغمر المياه البحر (444) فاعلمه :

فصل يب [١٢]

م (١-١٨)

- 5 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)
10 ضمنه من هذياناته وجهالاته عظام (447) ومن جملتها غرض ارتكبه وهو
« ان الشرف في الوجود اكثر من الخير . وانك اذا قايت بين راحة الانسان
و لذاته في مدة حياته (448) مع ما يصيبه من الآلام و الاوجاع الصعبة ،
والعاهات (449) ، والزمانات ، والأنكاد والأحزان ، والنكبات ، فتجد
ان وجوده يعنى الانسان نقمة وشر عظيم ، طلب به وانخذ ان يصحح
15 هذا الرأى باستقراء هذه البلايا ليقاوم كل ما يزعم اهل الحق من إفضال
الاله ، و جوده البين وكونه تعالى الخير المحض . وكل ما يصدر 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
20 كله من اجل شخصه وكأنّ ليس ثم وجود الا هو فقط . فان جاءه الامر

(444) : ع [اشعيا ٩/١١] ، لا يرعو ولا يشحيتو بكل هر قدشى كى ملاه هارص دعه ات
الله كيم ليم مكسيم : ت ج (445) كثيرا : ت ، كثير : ج (446) وسمه بالا لهيات : ت ،
وسماه بالا لهيات : ج (437) عظام : ت ، عظيما : ج (448) حياته : ج ، راحته : ت
(449) العاهات : ت ، المادات : 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 الذي يهذيه الناس في كثرة شرور العالم ، ليس يقولون
ان ذلك في حق الملائكة ، ولا في حق الافلاك والكواكب ، ولا
5 في حق الاسطقات وما تتركب منها من معدن او نبات ، ولا في حق
انواع الحيوان ايضاً ، وانما تمر فكرتهم كلها لبعض اشخاص نوع الانسان
ويعجبون من هذا الذي أكل المآكل الرديئة حتى تجذّم كيف
زلت به هذه الاذية العظيمة ، وكيف وجد هذا الشر . وكذلك يعجبون
من اكثر النكاح ، حتى اصابه العمى (450) فتعظم عندهم بلية هذا بالعمى (450).
10 وما نحا نحو هذا . والاعتبار الحقيقي هو ان كل اشخاص نوع الانسان
الموجودين ، فناهيك ما سواه من انواع الحيوان هو شئ لا قدر له
بوجه ، بالاضافة للوجود كله المستمر كما بين . وقال : انما البشر شبه
نفس النخ (451) الانسان [هو] اليرمة و ابن آدم الدود (452) ياوون بيوتا
من طين النخ (453) . ان الامم تحسب كنقطة من دلو النخ (454) .

15 وكل ماجاء في نصوص كتب الانبياء من هذا الغرض الجليل العظيم
الفائدة في معرفة الانسان قدره ، ولا يغلط ويظن الوجود من اجل شخصه
فقط ، بل الوجود من اجل مشيئة بارئه عندنا الذي نوع الانسان اقل
ما فيه بالاضافة الى الوجود الاعلى ، اعنى الافلاك والكواكب .

20 اما بالاضافة الى الملائكة ، فلان نسبة بالحقيقة بينه وبينها ، وانما
الانسان اشرف ما تكوّن ، وذلك في عالمنا | الادنى ، اعنى انه اشرف ما تتركب (١٩-ا) م
من الاسطقات . ومع هذا ايضاً فان وجوده خير عظيم له واحسان من الله

(450) الت : الت ، العمى ج (451) : ع [المزمور ٤/١٤٣] ، ادم ليل دمه وجو :
ت ح (452) ع [ايوب ٦/٢٥] ، انوش رمة و ن ادم توله ت ج (453) : ع
[ايوب ١٩/٤] ، ان شوكنى بتي حورم ت ج (454) ع [اشعيا ١٥٠٢٠] ، من جوم
كم مدى وجو ت ح

لما خصه به وكمّله . ومعظم الشرور الواقعة باشخاصه هي مها . اعنى
من اشخاص الانسان الناقصين ومن نقائصنا بصيغ ويستغيث ، ومن
شرور نفعها بانفسنا باختيارنا نتألم وننسب ذلك لله (455) تعالى عن ذلك
كما بين في كتابه وقال : لقد افسد امامه الذين ليسوا ببنيه الخ (456) . وبين

5 سليمان ذلك وقال : سفه الانسان يفسد طريقه وقلبه يحرق على الرب (457)

وبيان ذلك ان كل شريصيب الانسان يرجع (458) الى احد ثلاثة 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 الجبلة ، او طارئة من
تغيرات تقع في العناصر ، كفساد الهواء او الصواعق والخسوف . وقد
10 بينا ان الحكمة الالهية اوجبت ان لا يكون كون الابدساد : ولولا هذا
الفساد الشخصى ، لما استمر الكون النوعى .

فقد بان محض الإفضال ، و الإنعام ، و افاضة الخير . و الذى
يريد ان يكون ذا لحم وعظم ، ولا يتاثر ، 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 للتاثير ، 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 والمنى حيوان

(455) لله . ت ، لاله و : ج (456) . ع [التثنية ٥/٣٢] ، شحت لو لا بيوموم
و جوت - (457) ع [الامثال ٣١/١٩] ، اولت ادم نسلف دركو وعل الله بزعف
لبوت ج (458) يرجع ت ، رجع - (459) وهو - ، ت (460) عاهات
ت ، عادات ج (461) انه - ، ان ت (462) اشخاص نوع ت ، اشخاصا نعم -
(463) و ت ، ب - (464) يتكون ت . يكون -

كل من يدعى باسمي فاني لمجدى خلقتة وجبلته 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 مهتدي⁽⁵⁶²⁾ نحو الصواب⁽⁵⁶³⁾.

ولذلك سمي «تورة» بان لك هذا⁽⁵⁶⁴⁾ المعنى الذي نحوم 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 صنه 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 يخيب⁽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 هنقرا بشى ولكبودى براتيو يصرتيو او عسيتيو : ت ج (560) فعله : ت ج ، فعلى : ن (561) : ا ، يصر تيواف 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 بر اشيت : ت ج (567) : ا ، ويرا الهيم كى طوب : ت ج (568) ما : ت ، بما : ج (569) انظر : الجزء الاول الفصل ٢٦ (570) : ا ، دبره توره كلشون بنى ادم : ت ج [ييسوت ١٧١] (571) : ا ، والطوب : ت ج (572) : ع [التكوين ١/٣١] ، ويرا الهيم ات كل عسه وهنه طوب ماد : ت ج (573) ما حدث : ج ، حادث : ت (574) : ا ، ماد : ت ج (575) : ا ، طوب : ت ج (576) يخيب : ت ، يفيب . ج (577) حسب : ت ، وفق : ج

ولا يغلظك 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 خالق من اجل

5 ذاء، بل إخبار بطبيعته التي طبعه تعالى عليها. اما قوله في النبات انه قد بذله

للآدميين وسائر الحيوان (582). فقد صرح بذلك ارسطو وغيره. وهو

ظاهر ان النبات انما وجد من اجل الحيوان. اذ (583) لأبدله من الاغذاء،

وليست كذلك الكواكب، اعني انها ليست من اجلنا لما يصلنا خيرها

لان قوله تعالى (584) لتضيء ولتحكم (585) هو كما بينا اخبار بالمنفعة

10 الواصلة منها الفائضة على السفلى على ما بينت لك من طبيعة افاضة الخير

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 و جوده كمثل ما يظن

شخص من اهل المدينة ان غاية السلطان ان يحرس داره بالليل من اللصوص

15 وذلك صحيح بوجه ما، لانه لما (586) انخرست داره وحصلت له هذه

الفائدة من اجل السلطان، صار الامر يشبه كون غاية الساطان 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

(٢٦-١) م

20 بحسب ارادته، ولا نطلب (589) لذلك علة ولا غاية اخرى بوجه، كما

(578) : ع [التكوين ١٧/١ - ١٨] ، لما ير عل هارص ولمثل بيوم و بليله : ت ج

(579) هذا : ت ، هذه : ج (580) اغنى : ت ج ، انها : ن (581) : ع [التكوين ٢٨/١] ،

ادم وردو [يردو : ج] بدجت هيم وجو : ت ج (582) انظر [التكوين ١٩/١] + اذ :

ت ، اذ و : ج (584) تعالى : ج ، - : ت (585) : ا ، لما ير ولمثل : ت ج (586) لانه

لما : ت ، وذلك لما انه : ج (587) نشرح .. نجد : ت ، تشح ... نجد : ج ، تشح : ن

(588) نلتزم [نلتزم : ن] اعتقادا : ت ، نلتزم اعتقادا : ج (589) نطلب : ت ، نطلب : ج ن

(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.

5 ما الضروريات كلها فمحسورة متناهية اما التطاول فغير متناه ، ان تعلق شوقك بان تكون أو انيك فضة ، فكونها ذهباً أجمل. وآخرون اتخذوها بلورا. ولعل تتخذ ايضا (486) من الزمرد ، و الياقوت 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 عظيمة كركوبه (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 يحركه للجوع باكثر مما في الطاقة ليلتذ كأن 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.

(٢١ - ١) م

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 .. تعتادها : 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 : ج (491) كثيرا : ت ، كثيرة : ج (492) جواري : ت ، جواريا : ج (493) الاحجار : ت ، الحجارة : ج (494) نيل رذيلته : ت ، كل رذيلة : ج (495) ع [المزمور ١٠/٢٤] ، كل ارحوت الله حمد وامت لنصري بريتو وعدتيوت ج

- يقول : إن اولائك 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 البسه⁽⁴⁹⁷⁾ من
غير تطاول. وهذا اسهل شيء ، وينال بايسر سعى ، 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. وتنفذ
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 وبذاته⁽⁵⁰²⁾ ازيد. وكلما⁽⁴⁹⁸⁾ كان
اقل ضرورة كان وجوده اقل ، وهو عزيز جدا. فان الامر الضرورى
للانسان مثلا هو الهواء والماء والغذاء ، لكن ضرورة⁽⁵⁰³⁾ الهواء اشد ،
لانه لا يفقده بعض ساعة ، الا ويملك. اما الماء فقد يبقى اليوم واليومين
والهواء اوجد ، واكثر بذلة بلا شك | وضرورة الماء اشد من ضرورة
(٢١- ب) م والغذاء ، 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 الاغذية اشد ما ضرورة اوجدها ،
وارخص في ذلك الموضع من الغير الضرورى⁽⁵⁰⁶⁾.
- اما المسك والعنبر والياقوت والزمرد ، فما ارى أن احدا من
السالمى 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 وبجد للبس : ت ج (498) كلما : ت ، كل ما : ج (499) الحواصل :
ت ج ، الاحوال : ن (500) الضرورى : ج ، ضرورة : ت (501) تعتبر احوالنا :
ت ج ، يعتبر اعتبار ثانيا : ن (502) بذلته : ت ، بذلتها : ج (503) ضرورة : ت ،
ضرورة : ج (504) قد : ج ن ، فقد : ت (505) ايام : ت ، الايام : ج (506)
الضرورى : ج ، ضرورة : ت (507) للتطيب : ح ، للتطيب : ت ، ليطيب : ن

وقد يغنى عنها ، وعن امثالها كثير من الأعشاب والأطيان. فهذا هو تبيين⁽⁵⁰⁷⁾ إفضال الله تعالى وجوده ولو في حق هذا الحيوان الضعيف. واما تبيين⁽⁵⁰⁸⁾ عدله تعالى وتسويته بينهم ، فبيّن جدا جدا⁽⁵⁰⁹⁾ لان ليس في الكون والفساد الطبيعي ان يختص⁽⁵¹⁰⁾ شخص حيوان من سائر 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 الاخر 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 لازم من جهة اختلاف تهيؤ 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 ولا جور ، وبلا^{(٢٢-١) م} الذي حصل له هذا التطاول ظفر بشئ زائد في جوهره. وانما حصل 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. وبحسب هذين الاعتبارين يبيّن لك افضاله تعالى على خلقه بايجاد الضرورى على ترتيبه وتسويته بين اشخاص النوع في خلقهم. وبحسب هذا الاعتبار الصحيح قال سيد العالمين : كل طريقه

(508) تبيين : ت ، بتبين : ج (509) جدا : ت ، - : ج (510) يختص : ت ، يختص : 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 همديف همره و همعيط همحسير ايش لنى اكلولقطو : ت ج (517) في : ج ، - : ت

حكمة (518) وقال داود : ان سبيل الرب جميعها رحمة وحق الخ. (519) كما
 بينا. وبييان قال داود : الرب صالح للجميع ومراحمه على كل صنائعه
 (520) ، لان ايجادنا هو الخير الكبير (521) بالاطلاق كما بينا. وخلق
 القوة المدبّرة (522) للحيوان هو (523) الرحمة له كما بينا .

5

فصل بـج [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 بد لذلك الشيء الذي فعل من غاية ما ، من اجلها
 فعل. وهذا بين لا يحتاج الى برهان بحسب النظر الفلسفي. وكذلك هو
 10 بين ايضا ان الشيء الذي فعل بقصد ، هكذا حادث (525) بعد | ان لم
 يكن. ومما هو بين ايضا ومجمع عليه ان الواجب الوجود الذي ما عدم
 قط ، ولا يعدم ، لا يقتصر لفاعل. وقد بينا ذلك ولكونه (526) غير مفعول ،
 سقط عنه طلب الغاية. فلذلك لا يقال ما غاية وجود الباري تعالى ؟ اذ
 وليس هو شيئا مخلوقا (527).

10 فقد بان بحسب هذه المقدمات ان الغاية انما تتطلب لكل حادث فعل
 بقصد ذي عقل (528) ، اعنى 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 ،
 لاعلى رأينا القائلين بحادث العالم ، ولا على رأى ارسطو في القدم ، وذلك

(518) : ع [التثنية ٤/٣٢] كي كل دكو شفت : ت ج (519) : ع [الزمور
 ١٠/٢٥] ، كل ارحوت الله حسد وامت وجو : ت ج (520) : ع [الزمور ٩/٤٤] ،
 طوب لكل ورحيو حل كل معيو : ت ج (521) الكبير : ت ، - : ج (522) المدبرة :
 ت ، المدركه : 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؟ ولألم 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 الطبيعي، يبحث عن الغاية، لكل موجود طبيعي، لكن ليست هي الغاية الاخيرة التى كلامنا في هذا الفصل فيها.

- وذلك انه بيّن⁽⁵²⁹⁾ في العلم الطبيعي ان لا بد لكل | موجود طبيعي (٢٦٦-١) ج
من غاية ما، وان⁽⁵³⁰⁾ هذا السبب الغائى وهو اشرف الاربعة اسباب
يخفى في اكثر الانواع. و ارسطو يصرح دائما بان الطبيعة لا تفعل | شيئا (٢٣-١) ح
عنا يعنى ان كل فعل طبيعي لا بد 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 مبدء
آخر غير الطبيعة، هو الذى يسميه ارسطو مبدء عقليا او الهيا⁽⁵³⁴⁾ هو الذى
يفعل هذا من اجل هذا.

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 محادث.

- 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 I ، ٨ ، ١٢٥٦ ب ١٦ ، النبات I ، ٢ ، ٨١٧ ب ٢٥ (532) ذا : ت ، هذا : ج (533) انظر : ارسطو، De partibus animalium I ، ٥ ، ٦٤٥ ب ١٤ (534) عقليا او الهيا : ت ، عقلي او الهى : ج (535) هذا دليلا : ت ، كذا دليل : ج (536) واحدة : ج ، واحدا : ت

واحدًا بالنوع. وذلك ان صورة زيد مثلاً هي الفاعلة لصورة شخص عمرو⁽⁵³⁷⁾ ابنه. والشئ الذي 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 في الطبيعة ، انه لا بد منها ، لكن معرقها امر عسير⁽⁵³⁸⁾ جداً. فناهيك غاية الوجود (٢٣-ب) م بأسره. والذي يبدو من كلام ارسطو أن | الغاية الاخيرة عنده لهذه الانواع ، هو دوام الكون والفساد الذي لا بد منه ، من اجل استمرار الكون في هذه المادة التي لا يمكن بقاء اشخاصها. وان يتكون منها غاية 10 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 ، واكلها، 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 15 يسأل ما غاية وجود الانسان ، بحسب مذهبه في القدم. 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 بيئنا ، 20 ان بحسب مذهب القدم يسقط طلب الغاية الاخيرة للوجود بأسره.

فاما بحسب رأينا ومذهبنا في 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.

(537) عمرو : ج ، عمر : ت (538) عسير : ت ، عسر : ج

وان كل ما فعل ، اما 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 تُعقِب كما يجب على العقلاء ان يتعقبوا
الآراء ، تبين ما فيه من الدخل.

وذلك بان يقال لمعتقد هذا ، هذه (543) الغاية التي هي وجود الانسان
دل البارئ قادر ان يوجد دون هذه التوططات كلها اولا يمكن ان يوجد
10 الابدع هذه؟ فان قال قائل : انه يمكن ، وان الله قادر ان يوجد الانسان دون
سواء مثلا! 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
يعبده كل ما خلق ، ويدركونه حق الادراك ، ولا يلحقه نقص بان
15 لا يكون سواه موجود (545) اصلا . فان قيل فان ذلك ليس (546) لكماله
بل لكاملنا ، لان ذلك هو الافضل لنا وهو كاملنا ، 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) تجد 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] ، لثبت يصره : ت ج
(541) : ع [ارميا ٢٥/٣٣] ، ام لا برتي يوم و ليله حقوت شيم وارص لاسمي : ت ج
(542) : ع [اشيا ٢٢/٤٠] ، ويمتحن كاهل لثبت : ت ج (543) هذه : ت ج ، لهذه :
ن ، 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 - (549) حكماء ج ، حكى : ت

تفعل ؟ ماذا ينفعك ؟ وان كان صادقا⁽⁵⁵⁰⁾. فقد صرحوا بان ليس
 ثم غاية الأ مجرد مشيئة. واذا كان الامر هكذا ، ومع اعتقاد الحدث
 ٢ (٢٦٦-ب) لا بد ان نقول : | انه ممكن ان يوجد خلاف هذا الموجود اسبابه ومسبباته
 تلزم الشناعة في وجود كل ما وجد غير الانسان انه وجد للاغاية اصلا.
 5 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 شيء آخر. ويسقط ايضا طلب الغاية في جميع انواع
 10 الموجودات ، ولو بحسب رأينا في حدوث العالم.

لانا نقول : جميع⁽⁵⁵²⁾ اجزاء العالم اوجدتها بارادته ، منها مقصودة
 لذاتها ، ومنها من اجل شيء 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
 15 مقدمة شيء ، اوجد ذلك الشيء 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
 ٢٥ (١-٢٥) فيكون تاويله من اجل ذاته تعالى يعني | ارادته اذ هي ذاته كما بيّن
 في هذه المقالة⁽⁵⁵⁵⁾.

وقد بيّنا ان ذاته تعالى تسمى ايضا مجده⁽⁵⁵⁶⁾ ، في قوله : ارنى
مجدك⁽⁵⁵⁷⁾ فيكون قوله هنا : الرب صنع الجميع لاجله⁽⁵⁵³⁾ مثل قوله :

(550) : ا ، انه هبذلت ازوش مراس و تكبر هو لعمود لفنيك كي مي يامر لك مه تعسه وام يصدق
 مه يتن لك : ت ج [تفلات نعيله] (551) هو: ت ، وهو: ج (552) جميع: ت ، في جميع:
 ج (553) : ع [الامثال ٤/١٦] ، كل فعل الله للمعهور: ت ج (554) و ا ج ، - : ت
 (555) انظر الجزء الاول الفصل ٥٣ (556) : ا ، كبود [و : - : نج] ت ج (557) :
 ع [الخروج ١٨/٣٣] ، هريفي نوات كبودك: ت ج [انظر الجزء الاول الفصل ٦٤]

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 اكمل ما يمكن ان يتكون من تلك المادة النوعية . ويلحق اشخاص النوع من النقصان ، بحسب نقصان مادة ذلك الشخص . وغاية ما يمكن ان يتكون من الدم والمني ، واكمله هو نوع الانسان على ما علم من طبيعته ، انه حتى 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 فى الندرة⁽⁴⁶⁷⁾ ، لانك تجد مدنا لها آلاف سنين⁽⁴⁶⁸⁾ ماغرقت| ولا احترقت . (١-٢٦٥) ج

10 وكذلك يولد⁽⁴⁶⁹⁾ آلاف من الناس فى غاية السلامة ، ولا يولد ذوعاهة الا شاذا . و ان كابر المكابر ولا يقول شاذا ، فهو قليل جدا ولا هو ، لا جزء من مائة ، ولا جزء من الف من المولودين على حالة⁽⁴⁷⁰⁾ السلامة .

والنوع الثانى من الشرور هو⁽¹⁷¹⁾ ما يصيب الناس من بعضهم لبعض

15 ⁽⁴⁷²⁾ كتسلط بعضهم على بعض . وهذه الشرور اكثر من شرور النوع الاول . واسباب ذلك كثيرة ؛ ومعلومة ، وهى⁽⁴⁷³⁾ ايضا منا ، لكن ليس للمظلوم فيها حيبه . ومع ذلك فان اى مدينة موجودة فى 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 الشريرم خلقا كثيرا فى الحروب العظيمة . وهذا ايضا ليس باكثرى فى جميع الارض .

(465) يتالم : 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 الاكثرى . وهذه الشرور اكثر من شرور النوع الثانى بكثير . ومن شرور هذا النوع يصبح الناس كاهم ، وهذا هو الذى لا تجد (474) من لا يجنيه على نفسه الا قليلا . وهذا هو الذى ينبغى ان يلام المصاب عليه (475) بالحقيقة . 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
- 10 الافكار هى التى جلبت عليهم هذه الشرور . وعن هذا النوع قيل : فان الرزيفة لا تبرز من التراب ولا المشقة تنبت من الارض (480) .
- ثم بين فى الاثر ان 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 كمية او بفساد ترتيب ، او فساد كيفية الاغذية ، فيكون ذلك سببا لجميع 15 الامراض والآفات الجسدية والنفسانية (482) . اما امراض الجسم فيبينة . (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 جسدية 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 يجتنيه : ن (476) : ع [ملاخى ٩/١] ، يديكم هيته ذات لكم : ت ج (477) : ع [الامثال ٣٢/٦] ، مشحيت نقشو هوا يسنه : ت ج (478) : [الامثال ٣/١٩] ، اولت ادم تسلف دركو [+ وعل الله يزعف ليو : ج] : ت ج (479) : : ع [الجامعة ٣٠/٧] ، لبدراه زه مصاتي اشعرسه هالميم ات هادم يشر وهمه بقشو حشبونوت ربيم : ت ج (480) : ع [ايوب ٦/٥] ، كى لا يصامعفر اون ومادمه يصبح عمل : ت ج (481) : ع : [ايوب ٧/٥] ، كى ادم لعل يولد : ت ج (482) الجسانية والنفسانية : ت ، النفسانية والجسانية : ج ن (483) للنفس : ت ، بالنفس : ج

لا يطلب (589) غاية وجوده تعالى. كذلك لا نطلب (589) غاية ارادته التي بحسبها حدث كل ما حدث ويحدث على ما هو عليه. فلا تغلط في نفسك وتظن ان الافلاك والملائكة انما وجدت من اجلنا.

فقد بين لنا قدرنا : ها ان الام تحسب كنقطة من دلو (590) فاعتبر

5 جوهرك وجوهر الأفلاك ، والكواكب والعقول المفارقة ، يبين (591) لك الحق وتعلم ان الانسان اكل واشرف ما تكون من هذه المادة لا غير. و انه اذا اضيف 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 ياوون 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 ياوون 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 «اليفاز» نفسه في القولة الاخرى بنص آخر و قال : ها ان قديسيه لا ياتمنهم والسماوات غير زكية

15 في عينيه فبالحرى الرجسُ الفاسدُ الانسانُ الذي يشرب الإثم كالماء (598)

فقد تبين ان قديسيه هم عبيده (599) وان ليس هم من نوع الانسان،

و ملائكته (596) المشار اليهم في ذلك النص (595) هم السماوات (600) ومعنى

(590) ع [اشعيا ١٥/٤٠ هن جويم كرمدل ت ج (591) يبين : ت ، بين :
 (592) المقول ح ، ت (593) ع [ايوب ١٨/٤ - ١٩] ، لا يامين و بملاكيو
 اسم تله اب شكى بي حر اثر دمعر يسودم ت ح (594) ا . عديو ت ح (595) :
 ا . الفسوف ت ح (596) . ملاكيو ت ح (597) اليه ح ، عليهم ت (598) :
 ح [ايوب ١٦ ١٥] ، هن نفذ ونيو لا يامين وسمه لا ركو يمييو ان ك شعب و نالغ
 ايش شونه كيم عونه ت ح (599) له وشيو هم عديو ح (600) ، شميم ت ج

« تهلله » [نقيصة] هو معنى غير ركية في عيديه⁽⁶⁰¹⁾ اعنى كوسها ذات
 مادة وعلى انها | اصنى مادة واعظمها صياء ونورا. وما صافتها للعقول
 المفارقة . فهي كدرة مظلمة غير صافية.

- واما قوله عن الملائكة : ها انه لا ياتمن عييده⁽⁶⁰²⁾ معناه انه
 لا وثاقة وجود لهم . اذ هم مفعولون على رأينا، وحتى على رأى من يقول
 بالقدم . فهم معلولون فحظهم في الوجود ليس بالوثيق ولا بالمتمكن
 بالاضافة اليه تعالى الواجب الوجود بالاطلاق وقوله فبالحرى الرجس
الفاسد⁽⁶⁰³⁾ هو كقوله : الذين ياوون بيوتامن طين⁽⁶⁰⁴⁾ كأنه يقول :
فبالحرى الرجس الفاسد الانسان⁽⁶⁰⁵⁾ الذى الا عوجاج مخالطه⁽⁶⁰⁶⁾
 وسارٍ في جميع اجزائه اعنى مقارننه العدم والجور⁽⁶⁰⁷⁾، الا عوجاج
 في ارض الاستقامة يعمل بالاثم⁽⁶⁰⁸⁾ وقوله : الرجل⁽⁶⁰⁹⁾ مثل قوله ادم
 لانه قد يسمى النوع الأنسانى : من ضرب انسانا فمات⁽⁶¹⁰⁾. فهكذا ينبغى
 ان يعتقد. فان الانسان اذا علم نفسه ، ولم⁽⁶¹¹⁾ يغلط فيها⁽⁶¹²⁾ وفهم
 كل موجود بحسبه ، استراح ولا تتشوش افكاره بطلب غاية ما⁽⁶¹³⁾ كما
 ليس له تلك الغاية ، او بطلب غاية لما لا غاية له ، الا وجوده المتعلق
 بالمشيئة الالهية وان شئت قل بالحكمة الالهية.

فصل يد [١٤]

مما ينبغى ايضا ان يتأمله الانسان حتى يعلم قدر نفسه ، ولا يغلط
 هو ما تبين من مقادير الأفلاك والكواكب ، ومقادير الأبعاد التي بيننا

(601) : ا ، لازكو بهينيو : ت ج (602) : ا ، هو بمبيدو لا يامين : ت ج (603) :
 اف كي نتعب و نالج : ت ج (604) : ا ، اف شوكنى بتي حومر : ت ج (605) : ا ، اف
 هتتعب هتالج هادم : ت ج (606) مخالطه : ت ، مداخلة : ج (607) : ا ، و قوله : ت ج
 (608) : ع [اشعيا ١٠/٢٦] ، بارص نكموت يعول : ت ج (609) : ا ، ايش : ت ج
 (610) : ع [الخروج ١٢/٢١] ، ايش مكه ايش ومث . ت ج (611) : لم 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) م قطر الارض، وكان قدر محيط الارض معلوما⁽⁶¹⁴⁾ فيكون نصف قطرها معلوما، صارت الأبعاد كلها معلومة. فترهن ان البعد بين مركز الارض واعلى فلك زحل سير ثمانية آلاف سنة و سبعمائة سنة بتقريب كل سنة 5 ثلث مائة وخمسة وستين⁽⁶¹⁵⁾ يوما. وعلى ان يكون السير في كل يوم اربعين ميلا من اميالنا الشرعية التي كل ميل الفا ذراع بذراع العمل.

فتامل هذا البعد العظيم المدهش، وهو كما قيل : ليس الله فوق اعلى السموات انظر ذروة الكواكب ما 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، فحنى عنا جوهره و معظم افعاله. فناهيك ادراك فاعله الذي ليس بجسم. وهذا البعد العظيم الذي ترهن انما هو على الاقل لا يمكن بوجهه⁽⁶¹⁹⁾ ان يكون بين مركز الارض 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، فاقبل ما يكون غلظه مسيرة | اربع سنين، يعلم ذلك من مقدار بعض⁽⁶²²⁾ كواكبه التي (٢٧-ب) م 10 جرم كل كوكب منها قدر كرة الارض نيف وتسعون⁽⁶²⁴⁾ مرة.

(614) معلوما : ت ، معلوم : ج (615) ستين : ت ، ستون : ج (616) الفا : ت ، الفى : ج ، الفين : ن (617) : ع [ايوب ٢٢/١٢] ، هلا الوه جبه شميم وراه راش كوكبم كى رمو: ت ج (618) الذى : ت ، لان : ج (619) بوجه : ج ، - : ت (620) مقعر : ت ج ، مقعد : ن (621) بن قرة : ج ، - : ت (622) بعض : ت ج ، بعد : ن (623) التى : ت ، الهى : ج (624) تسعون : ت ، تسعين : ج

وقد تكون ثخانة جرمه اكثر. واما الفلك التاسع المدير لكل الحركة اليومية ، فلا يعلم له قدر بوجه. اذ ليس فيه كوكب ، فالنا حيلة في معرفة عظمه. فتأمل هذه الموجودات الجسمانية ما اعظم مقاديرها ، وبما اكثر عددها.

- 5 واذا كانت الارض كلها لا جزء لها عند فلك الكواكب ، فما هي نسبة نوع الانسان لجميع هذه المخلوقات ، فكيف يتخيل احد منا (625) انها من اجله وبسببه ، وانها آلات له. وهذه حال مقايسة الاجسام ، فكيف اذا نظرت وجود العقول وقد يشكك على رأى الفلاسفة في هذا الغرض . ويقول القائل (626) : آما لو ادعينا ان غاية هذه الافلاك تدبير شخص انسان (627) او عدة اشخاص مثلا ، لكان هذا محالا بحسب النظر 10 الفلسفى. اما بكوننا نزعم ان غايتها تدبير نوع الانسان ، فلا شناعة في كون هذه الاجرام العظيمة الشخصية تكون غايتها وجود اشخاص انواع التى على مذهبهم ، لا نهاية لعددها ابدا.

- وما مثال هذا الا مثال صانع عمل آلات زنتها قنطار حديد لعمل 15 (٢٦٧ - ب) ابرة صغيرة زنتها حبة. فلو كان ذلك لبرة | واحدة لكان هذا من فساد التدبير (628) بحسب نظر ما ايضا. ولا كان يكون هذا فساد تدبير مطلقا. (٢٨ - ا) اما من حيث انه يعمل بهذه الآلات الثقيلة ابرة بعد ابرة. | هكذا قناطير عدة من الأبر ، فعمل تلك الآلات حكمة واثقان تدبير على كل وجه. وهكذا تكون غاية الأفلاك استمرار الكون والفساد. وغاية الكون والفساد وجود نوع الانسان على ما قد قيل: ونجد نصوصا وأخبارا 20 تعضد هذا الخيال. وقد يحلّ هذا الشك الفيلسوف بان يقول له (629) : لولم يكن الاختلاف بين الاجرام الفلكية واشخاص الأنواع الكائنة الفاسدة

(625) منا : ت ، - : ج (626) القائل : ت ، قائل : ج (627) انسان : ت ، الانسان : ج (628) التدبير : ت ج ، الترتيب : ن (629) له لو : ج ، لو : ت

غير في العظم و الصغر ، لا يمكن ان يقال هذا ، اما من حيث التباين بينها بشرف الجوهر ، فشنيع⁽⁶³⁰⁾ جدا ان يكون الاشرف آلة لوجود الأدنى الأخط.

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 استغفي⁽⁶³¹⁾ ما ذكروه الحكماء عليهم السلام⁽⁶³²⁾ من الأبعاد ، لأنهم يصرحون بان غلظ كل فلك مسير⁽⁶³³⁾ خمس مائة سنة ، وبين كل فلك وفلك مسير خمس مائة سنة ، وهي سبعة افلاك ، فيكون بعد الفلك السابع اعنى محدته من مركز الارض 10 ممشى سبعة آلاف سنة . ويتخيل كل من يسمع هذا انه كلام فيه اغياء 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 ممشى ثمانية آلاف وسبع مائة ، فهو^(28-ب) م
 15 ⁽⁶³⁴⁾ الى مقعر⁽⁶³⁵⁾ الفلك الثامن . وهذا الذى تجدهم يقولون بين فلك و فلك ، بعد كذا ، معناه غلظ الجرم الذى بين الأفلاك لا ان ثم خلاء . ولا تطلبنى بمطابقة كل ما ذكروه من امور الهية لما الامر عليه ، لان التعاليم كانت في تلك الأ زمان ناقصة . ولا تكلموا في ذلك من حيث هم رُواة لتلك الاقاويل عن الانبياء ، بل من حيث هم⁽⁶³⁶⁾ علماء
 20 تلك الاعصار في تلك الفنون ، او سمعوها من علماء تلك الأعصار . وليس من اجل هذا ايضا⁽⁶³⁷⁾ اقول في اقاويل نجد ما لهم قد طابقت الحق أنها

(630) فشنيع : ت ، فشنع : ج (631) استغيا : ت ، استبعاد : ج ، استبعاد ما : ن
 (632) الحكماء عليهم السلام : ج ، الحكيم زل : ت (633) مسيرة : ج ، مسير : ت
 (634) الى : 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 يتناول كلام الشخص حتى يطابق للوجود الذي 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 بغض اهل النظر: ان هذا من قبيل الممتنع (٢٩-١)م الذي لا يوصف الاله بالقدرة على تغييره ، ويقول آخر: انه | من قبيل الممكن الذي تتعلق قدرة الاله بايجاده كيف شاء. مثال ذلك اجتماع الضدين في آن واحد ، ومحل واحد وانقلاب الاعيان ، اعنى رجوع الجوهر عرضا والعرض جوهرًا او وجود جوهر جسماني 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 الممتنع. ولا يوصف الاله بالقدرة على شيء من ذلك.

اما هل (641) يوجد عرضا مجردا لا في 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 في محل لم يُؤدِّه (642) لذلك مجرد النظر بل مراعاة امور شرعية زاحها النظر مزاحمة شديدة ، فتخلصوا بهذه القولة. كذلك ايجاد شيء

(639) لا يختلف : ت ، لم يختلف : ج (640) هو : ت ، في : ج (641) هل :

ت ، ان : ج (642) لم يؤده : ت ، لم يؤد : 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 ، فياليت 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 التخيل 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 والتخيل ؟ 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 بالقدره عليها ولا عجز في حقه ولا نقص قدرة في كونه لا يغيرها . فهي اذا لازمة ليست من فعل فاعل . فقد بان 20 ان موضع الاختلاف في اشياء تفرض⁽⁶⁵⁰⁾ من اى القبيلين هي : هل من قبيل الممتنع او من قبيل الممكن فحصل هذا .

(643) ولم : ت ، ولا : ج (644) الشخص : ت ، الانسان : ج (645) تنازعه : ت ، ينازع هو : ج (646) يمكن : ت ، يمكن : ج . (647) الخيال : ت ، خيال : ج (648) يفارق : ت ، يفرق : ج (649) هذا : ت ، هو : ج (650) تفرض : ت ج ، تعرض : ن

فصل طز [١٦]

- افتات الفلاسفة على الله تعالى في علمه بما سواه افتياتا عظيما (651)
جدا. وعثروا عثرة لا إقالة لهم منها ولا لمن تبعهم في ذلك الرأي وسأسمعك
الشبهات (652) التي اوقعتهم في ما افتاتوا | به وسأسمعك ايضا رأى شريعتنا
في ذلك ومقاومتنا لهم في آرائهم السيئة الشنيعة في امر علم الله. واكثر ما
اوقعهم ذلك ودعاهم اليه اولا هو ما يبدو باول خاطر من عدم انتظام
احوال اشخاص الانسان ، وكون بعض اشخاص الآدميين الفضلاء
في حياة رديئة مؤلمة ، و بعض الاشخاص الشريرين في حياة طيبة
لذيذة. فدعاهم ذلك الى ان قسموا هذا التقسيم الذي تسمعه الآن فقالوا :
- 10 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 قسمة ضرورية. ثم قالوا : فان كان يدركها ويعلمها
فلا يخلو الامر من احد ثلاثة اقسام : اما ان ينظمها ويجريها 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
15 على جهة التهاون والاحتقار ، او على جهة الحسد ، كما نجد من الناس رجلا
قادرا على ايصال الخير (654) لشخص آخر وعارفا بحاجة ذلك لما بينا له
من خيره ، غير انه لسوء طباعه ، وشره وحسده ، يحسده على ذلك
فلا يوصله اليه. وهذا التقسيم ايضا ضرورى صحيح ، اعنى ان كل عالم
بامر ما ، فانه لا يخلو اما ان تكون له عناية بتدبير ما علم او يهمل ذلك
20 كما يهمل الانسان في منزله تدبير القطط مثلا او ما هو احقر من ذلك
والذى | له العناية بالامر قد يُغاب عن تدبيره ، و ان اراد ذلك.

(651) افتياتا عظيما : ت ، افتيات عظيمة : ج (652) الشبهات : ج ، الشبهيات 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 ،
5 او يعلمها ، وينظمها احسن نظام . ونحن نجدها 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 و تنبيهى على ان هذا موضع
غلطهم مبينا مشروحا في مقالة (656) الاسكندر الافروديسى « في التدبير » .
10 فارى و اعجب كيف وقعوا 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
15 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 شناعتها (660) وزعموا ان علم هذه
الاشياء ممتنع في حق الاله من جهات : منها ان الجزئيات انما تدرك بالحواس
20 لا بالعقل والله لا يدرك بحاسة . ومنها ان الجزئيات لا تنهاى 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 المتشرعين 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) شناعتها : ت ، شناعته : ج (661) جزئية : ت ، الجزئيات : ج

احدهما (662) تعلق العلم بالعدم المحض.

والثانية (663) ان يكون علم كون الشيء بالقوة ، وعلم كونه بالفعل شيئا واحدا. وقد تراجمت 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 كاعتقادنا ، وانه تعالى يعلم كل شيء ولا تخفى عنه خافية بوجه. وهم اقوام كبراء قبل ارسطو بالزمان ، قد ذكروهم ايضا الاسكندر في مقاله تلك ، لكنه يابي رأيهم ، ويقول : ان اعظم ما ينقص به مانشاهده من شرور تصل الأخيار ، وخيرات ينالها الاشرار.

وبالجملة فقد تبين لك انهم كلهم لو وجدوا احوال اشخاص الناس منتظمة 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 | خيّرهم وشريّرهم وكون ذلك بزعمهم غير منتظم ، كما قال (667) جهالنا طريق الرب ليس بمستقيم (668) . وبعد تبينى ان الكلام في العلم والعناية مرتبط بعضه ببعض ، آخذ في تبين آراء النظارين في العناية (669) 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 آراء سمعت على زمان الانبياء منذ ظهرت الشريعة الحاقة المنيرة لهذه الظلمات كلها. الرأى الاول : هو قول من زعم (670) ان لاعناية اصلا بشيء (671) من الاشياء في جميع هذا الوجود وان كل ما فيه من السماء الى ما سوى

(662) احداهما : ت ، احدهما : ج (663) الثانيه ، : ت ، الثاني : ج (664) بعض ت ، البعض : ج (665) بزعمهم : ج ، بزعمه : ت (666) للجمهور : ت ، للغير : ج (7) قال : ت ، وقالوا : ج (668) : ع [حزقيال ١٧/٣٣] ، لا يتكن درك الله : ت ج (9) النظارين : ت ، الناظرين : ج (670) زعم : ت ، يزعم : ج (671) اصلا بشيء : بشيء اصلا : ج

ذلك واقع بالاتفاق . وكيف تهباً 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 المخلص لك رأيه فى العناية هو يرى : ان الله تعالى معتن
بالافلاك ، وما فيها . ولذلك دامت اشخاصها على ما هى عليه . وقد نص
الاسكندر و قال : 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
الحس جعلت فيه قوى اخرى تحرسه ، وتصونه ؛ وجعل له قدرة اخرى
على الحركة ليقصد ما يوافقه ، ويهرب مما يخالطه . ثم اعطى كل شخص

(672) ايضا يقول : ت ، يقول ايضا : ج (673) : [ارميا ١٢/٥] ، كحشر 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.

- (٣٢-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 ، ففسده⁽⁶⁷⁵⁾ فتموج⁽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 فخرت على كل من هناك⁽⁶⁷⁸⁾ من المصلين فماتوا . ولا فرق عنده بين قيط عثر بفار فافترسه ، او عنكبوت افترس ذبابا⁽⁶⁷⁹⁾ ، او اسد جاع فلقى نبييا فافترسه .

- و بالجملة فان ملاك رأيه ان كل ما يشاهده مطردا⁽⁶⁸⁰⁾ لا يختل ولا يتغير له منهاج اصلا ، كالأحوال الفلكية ، او يجرى على النظام⁽⁶⁸¹⁾ ولا يخرم الا في الشاذ ، كالأموال الطبيعية ، فيقول هذا بتدبير اعنى انه يقول :⁽⁶⁸²⁾ ان العناية الالهية مصحوبة معه . وكل ما يراه لا يطرد على قياس ، ولا يلزم نظاما كاحوال اشخاص كل نوع من النبات ، والحيوان (٢٦٩-١) ج والانسان يقول هذا بالاتفاق ، لا بتدبير مدبر يعنى انه لم تصحبه العناية الالهية ، ويرى ان اصحاب العناية ايضا لهذه الاحوال ممتنع . وهذا تابع 20

(674) ما : ت ، ما : ج (675) ففسده : ج ، ففسد : ت (676) فتموج : ت ، و تموج : 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 خلافه ممتنع والذين (٣٣ - ١) م
اعتقدوا هذا الرأي ايضا ممن 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 وتدير ، 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 مالم يزل .

فلزمهم بحسب هذا الرأي ان تكون حركات الحيوان كلها، وسكناته
15 مقدره. 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 ومجيء عمرو هي (688) ممكنة بالاضافة
الينا. اما باضافتها اليه تعالى، فلا يمكن فيها اصلا ، بل | واجب او ممتنع. (٣٣ - 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
 الممتنعات ، ويجوز ان نتمثل الامر ، ونعاقب ، ونخالفه ونجازى ،
 ولزم هذا الرأى ايضا ان تكون افعاله تعالى لا غاية لها ، وتحملوا ثقله
 5 هذه الشناعات كلها لسلامة ذلك الرأى حتى اذا رأينا شخصا ، وُلد اعمى
 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
 فى ذلك . اذ جازر عندهم فى حق الله ان يعذب من لم يذنب و يجازى
 بالخير للمذنب واقاويلهم فى هذه الاشياء مشهورة.
- 10 والرأى الرابع : هو رأى من يرى ان للانسان استطاعة . ولذلك
 يجرى ما جاء فى 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 الرأى . وان كان
 استطاعة الانسان ليست (691) هى عندهم مطلقة ، وهم ايضا يعتقدون انه
 15 تعالى عالم بسقوط تلك الورقة وبديب هذه النملة ، وان عنايته بكل
 الموجودات . فلزمت هذا الرأى | ايضا شناعات و تناقضات . م (١-٣٤)
- اما الشناعة فكون بعض الانسان وُلد ذا (692) عاهة ، وهو لم يذنب
 قالوا : وذلك تابع لحكمته . وهكذا احسن فى حق هذا الشخص ان يكون هكذا
 من ان يكون سالما . ونحن نجهل هذا الاحسان . وما هذا على جهة العقاب
 له ، بل على جهة الاحسان اليه . وكذلك جوابهم فى هلاك الفاضل ان ذلك
 20 ليعظم جزاؤه (693) فى الاخرى حتى انتهى القول بهؤلاء ان قيل لهم ولاى
 شئ عدل فى الانسان ، ولم يعدل فى 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 ، او . . . 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 افترسه قِطًا او حداة . هكذا قالوا: اقتضت حكمته في حق هذا الفار، وسيعوضه عما جرى عليه في الاخرى .

- 5 ولا يُلام احد عندي من اهل هذه الاراء 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 | و جهل هذه، فلزمت تلك (٢٦٩-ب) م الشناعات ، فتحملت . والمعتزلة ايضا هر بوا من ان ينسب له تعالى جور و ظلم ولا حسن ايضا عندهم متاكرة الفطرة حتى يقال ان ايلام من لم يذنب لأجور فيه ولا حسن عندهم ايضا ان تكون بعثة الانبياء كلهم ونزول الشريعة لا | لمعنى يعقل ، فتجملوا ايضا ما تحملوه من تلك (٣٤-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 أخبارنا 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 بوجهه . وكذلك جميع انواع الحيوان تتحرك بارادتها ، وهكذا شاء اعنى

(694) الاخرى : ت ج : الاخرة : ن (695) عوض : ت ، موضا : ج (696) الله : ج ، له : ت (697) : ا ، مشه ربينو : ت ج (698) عليه السلام : ت ، - : ج

ان من (699) مشيئته القديمة في الازل ان يكون الحيوان كله يتحرك بارادته (700) ، وان يكون الإنسان ذا استطاعة على كل ما يريد او يختاره مما يستطيع عليه. وهذه قاعدة لم يسمع قط في ملتنا بخلافها 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 بالانسان من البلايا او يصلهم (702) من النعم، الشخص الواحد او الجماعة. كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العدل الذي لا جور فيه اصلا (703). ولو ضربت الشخص شوكة في يده وازالها لحينه، لكان ذلك عقابا له، ولونال ايسر لذة، لكان ذلك جزاء له. وكل هذا باستحقاق. وهو قوله تعالى:
- 10 كل طرقة حكمة الخ. (704) لكننا نجهل وجوه (705) الاستحقاق.

- فقد تاخضت لك هذه الاراء. وذلك ان كل ما تراه من احوال اشخاص الادميين المختلفة يراه ارسطو اتفاقا محضا، 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 تقال 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 ٤/٣٢] ، كل كل دركيو مشفط وجو : ت ج (705) وجوه : ت ، وجه : ج (706) المعتزلة : ت ، المعتزلى : 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

- و على هذا الرأي جرى كلام جمهور أخبارنا ، لأنك تجدهم يقولون
 ببيان : ليس هناك موت من دون أثم وآلام من دون تعدٍ ⁽⁷¹³⁾ وقالوا :
 ان الرجل يقاس بما يقيس به ⁽⁷¹⁴⁾ وهذا نص « المشنه » . وصرحوا في كل
 موضع أنه لازم ضروري في حقه تعالى العدل . وهو ان يجازى الطائع ⁽⁷¹⁵⁾ 5
 على كل ما فعله من افعال البر و الاستقامة ، ولو لم يؤمر بذلك على
 يد نبي ، وانه يعاقب على كل فعل شر فعله الشخص ، ولو لم يُنّه 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
 10 [ستمزق احشاؤه] الا انه وان كان يعاني عناء طويلا وهو يعمل ما يجب
 عليه ⁽⁷¹⁷⁾ . وقالوا : ليس الذى أمر بعمل مثل الذى عمل دون ان يؤمر
⁽⁷¹⁸⁾ وبينوا انه وان كان لم يكلف أعطي له اجره ⁽⁷¹⁹⁾ وعلى ⁽⁷²⁰⁾ هذا
 الاصل اطردهم جميع كلامهم . وجاء في كلام الحكماء ⁽⁷²¹⁾ زيادة ما جاءت
 في نص التوراة وهو قول بعضهم : محنة العشق ⁽⁷²²⁾ .
 15 وذلك ان بحسب هذا الرأي قد تنزل بالشخص آفات لا لذنب متقدم
 بل ليعظم جزاؤه . وهذا هو ايضا مذهب المعتزلة ولا نص في التوراة لهذا
 المعنى . ولا يغاظك 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 ، بده شادم مودديه موددين لو : ت ج [سوطه ا مشنه ٧] (715) الطائع :
 ت ، - : ج (716) : ا ، ابن هتبه مقفح زكوت كل بريه : ت ج [بيا قا ٣٨ ب ، فسحيم
 ١١٨] (717) : ا [براشيت ربه ٦٧ ، بياقا ٥٠ - ١] ، كل هاورم قود شا بريك هوا وترن هوا
 يتوترن معوهى الا ماريك افيه وجبى د يله : ت ج (718) ، اينودومه مصوره و عوسه
 لمى شاينو مصوره و عوسه : ت ج [فد وشين ١٣١ ، ٨٧] (719) : ا ، فوتنين
 لوشكرو : ت ج (720) وعلى : ت ، على : ج (721) : ا ، الحكيم : ت ج (722) :
 ا ، يسورين شل ابيه : ت ج [بركوت ٥ - ١] (723) امر : ج ، امور : ت (724) :
 ا ، النسيون : ت ج (725) : ع [التكوين ١/٢٢] ، و هالميم نسه ات ابرهم : ت ج

وقوله . فعنك واجعك واطعمك الخ. (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 الجاؤنيم [المفتين] عليهم السلام لما

5 سمعه من المعتزلة استصوبه واعتقده .

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 وداني

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

10 العقلية . 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 طرقة حكمة (729) اما سائر الحيوانات ناهيك

النبات وغيره ، فان رأي فيها رأى ارسطو ، لا اعتقد بوجه ان هذه

15 الورقة سقطت بعناية بها ولا ان هذا العنكبوت اقترس هذه الذبابة بقضاء

الله وارادته الآن الشخصية ، ولا ان البزقة التي بزقها زيد تحركت حتى

نزات على هذه البعوضة (730) في موضع مخصوص فقتلتها بقضاء وقدر

ولا ان هذه السمكة لما اختطفت هذه الدودة من وجه الماء انما كان ذلك

بمشيئة الهية شخصية ، بل هذا كله (731) عندي بالاتفاق المحض كما

10 يراه ارسطو .

وانما 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 لدى العقل هو الذي صحبته العناية الالهية وقدّرت افعاله

(726) : ع [التثنية ٢/٨] ، ويمك وير عيبك وجو : ت ج (727) الحكماء : ج ،

الحكيم : ت (728) في : ج ، - : ت (X) : ا ، ليس في ت (729) : ع [التثنية ٤/٣٢] ، كي كل دركو

مشفط : 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 سواه من الحيوان قال : ما البشر حتى
 10 تعرف له الخ (736) ، ما الانسان حتى تذكره الخ (737) . وقد جاءت

النصوص الجليلة بكون العناية بجميع اشخاص الانسان وبافتقاد اعمالهم
 كلها : هو جابيل قلوبهم جميعا وعالم باعمالهم كلها (738) ، وقال :
وعيناك مفتوحتان على جميع طرف بني آدم لتجزى كلا على حسب طريقه
 (739) وقيل ايضا : لان عينيه على طرق الانسان وهو يبصر جميع خطواته

15 (740) وقد نصت التوراة بالعناية باشخاص الانسان ، وتفقد افعالهم قال :
وفي يوم افتقادي افتقدتهم بذنبهم (741) ، وقال : الذي خطى الى اياه انحو
من كتابي (742) وقال : واُبيد ذلك الانسان (743) وقال : جعلت وجهي

(732) اما: ج ن ، واما: ي ، - : ت (733) كما: ث ، كمن: ج (734) انحرار :
 ت ، انحرار: ج (735) انسان: ت ج ، الانسان: ن (736) : ع [المزمور ١٤٣/٣] ،
 مه ادم و تر عهرو جو: ت ج (737) : ع [المزمور ٥/٨] ، مه انوش كي مزكرنو و جو: ت ج
 (738) : ع [المزمور ١٥/٣٢] ، هيو صريجد ليم همين ال كل معيهم : ت ج (739) : ع
 [ارميا ١٩/٣٢] ، اشرعينيك فقوحوت حل كل دبري بني هادم لتت لايش كدركيو: ت ج
 (740) : ع [ايوب ٢١/٣٤] ، كي عنيو حل كل دبري ايش و كل صعديو يراه : ت ج
 (741) : ع [الخروج ٢٤/٣٢] ، و بيوم فقد يوفقدت عليهم حطاتم : ت ج (742) : ع
 [الخروج ٣٢/٣٢] ، ي اشرحط لي انحومسفرى [مل: ج] : ت ج (743) : ع [الاحبار
 ٣٠/٢٣] ، و هابتق ات هنفش هيا : ت ج

ضد ذلك الانسان⁽⁷⁴⁴⁾، وهذا كثير. وكل ماجاء من قصص ابراهيم واسحق ويعقوب دليل محض على العناية الشخصية.

- اما سائر اشخاص الحيوان فالحال فيها كما يراه ارسطو بلا شك. ولذلك كان ذبحها مباحا بل مأمورا به. وتصريفها في المنافع كيف شئنا. ودليل كون سائر الحيوان غير معتنى به الابنحو العناية التي ذكرها ارسطو 5 قول النبي لما رأى من تسلط نبوكدنصر، وكثرة قتله للناس قال: يارب كأنّ قد⁽⁷⁴⁵⁾ أهمل⁽⁷⁴⁶⁾ الناس وسُيِّبوا كالاسماك وحشرات الارض. دل بهذا القول ان تلك الانواع مهملة وهو قوله: وتعمل البشر كسملك البحر كدبّابات لا قائد لها انه يصعد هم جميعا الخ.⁽⁷⁴⁷⁾ ثم بين النبي ان ليس الامر كذلك، ولا على جهة الاحمال، ورفع العناية، بل على جهة العقاب لاؤلتك لاستحقاقهم ما نزل بهم قال: يارب؛ انك للقضاء جعلته يا صخرتي انك للتاديب اسسته⁽⁷⁴⁸⁾.
- 10

- ولا تظن ان هذا الرأى ينتقض على بقوله: يرزق البهائم طعامها الخ⁽⁷⁴⁹⁾. وبقوله: تزار الاشبال للافتراس والتماس طعامها من الله⁽⁷⁵⁰⁾ وبقوله: تبسط يدك فتشيع كل حى مرضاته⁽⁷⁵¹⁾. وبقول الحكماء⁽⁷⁵²⁾ 15 ايضا يجلس ويطعم كل شئ من قرون الجواميس حتى بيض القمل⁽⁷⁵³⁾.

وكثير مثل هذه النصوص تجدها وليس فيها شئ ينتقض رأى هذا، لان هذه كلها عناية نوعية لا شخصية. وكأنه يصف افضاله⁽⁷⁵⁴⁾ تعالى

(744) : ع [الاحبار ٦/٢٠] ، ونتى ات فى بنفش هيا : ت ج (745) قد : ت ، - : ج (746) اهل : ت ، اهلوا : ج (747) : ع [حبقوق ١٥/١ - ١٤] ، وتسه ادم كدنجى هم كرمش لا موشل بوكله بعكك همله وجو : ت ج (748) : ع [حبقوق ١٢/١] ، الله لمشفط شتو وصور طوكير يسدتو : ت ج (749) : ع [المزمور ٩/١٤٦] ، نون لبهمه لحمه : ت ج (750) : ع [المزمور ٢١/١٠٣] ، هكفيريم شواجم لطرف وجو : ت ج (751) : ع [المزمور ١٦/١٤٥] ، فوتح ات يدك ومشيع [مش : ج] لكل حى رصون : ت ج (752) : ا ، الحكيم : ت ج (753) : ا ، يشب وزن مقرنى راميم عد بيصى كنيم : ت ج [ثبت ١٠٧ ت ، عبوده زره ٢ ب] (754) افضاله : ت ج ، افعاله : ن

في تهيئته لكل نوع غذاءه الضرورى ، ومادة قوامه وهذا بين واضح . وهكذا يرى ارسطو ان هذا النحو من العناية ضرورى 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 تامل .

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 (ب- ٢٧٠) ج
اي حيوان اتفق الا عند الحاجة : لان نفسك اشتهت اكل اللحم⁽⁷⁵⁸⁾

لان نذبح على جهة القساوة او اللعب . ولا يلزمنى⁽⁷⁵⁹⁾ ايضا بحسب هذا

10 الرأى السؤال ان يقال لى ، ولاى شئ اعنى باشخاص الانسان ، ولا

يعتنى مثل تلك العناية سائر اشخاص | الحيوان ؟ لان هذا السائل ينبغى (ب- ٣٧) م

ان يسأل نفسه ، ويقول لاي 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 .

وبهذه 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 بعده . فكل من اتصل به شئ من

20 ذلك الفيض على قدر ما يصله من العقل يصل من العناية . هذا هو الرأى الذى

يطابق عندى المعقول ونصوص الشريعة . واما تلك الآراء المتقدمة ففيها

(755) الاسكندر : ت ، اسكندر : ج (756) : ا ، صر بعل حيم داورينا : ت ج

(757) : ع [العدد ٢٢ / ٢٢] ، مله هكيت ات اتك : ت ج (758) : ع [التثنية

٢٠ / ١٢] ، كي تاوه نقشك لا كل بسر : ت ج (759) يلزمنى : ت ، يلزمنى : ج (760)

يهب : ت ، يوهب : ج (761) جواب : ت ، جواب : ج (762) الاخير : ت ج ، الاخر : ن (763) يجاب : ت ، يجاب : ج

افراط وتفريط. اما افراط يخرج الى الاختلاط المحض ومناكرة المعقول ومكابرة المحسوس، او تفريط عظيم يوجب اعتقادات رديئة جدا في حق الاله 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 تهبؤ مادته ، و رياضته 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 و الصالحين على حسب فضلهم ، وصلاحهم . اذ ذلك القدر من فيض العقل الالهى هو الذى انطق الانبياء وسدد افعال الصالحين وكمّل علوم الفضلاء بما علموا .

(764) سوى : ساوى : 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 عدموا من ذلك الفيض ، هان امرهم ، وانتسقوا في نظام سائر اشخاص انواع الحيوان : فمائل البهائم وتشبه بها ⁽⁷⁷²⁾ . ولذلك سهل قتلهم ، بل امر به للمنافع . وهذا الغرض هو قاعدة من قواعد الشريعة ، وعليه مبناها ، اعنى على ان العناية | (٣٨ - ب) م

5 بشخص شخص من اشخاص الانسان بحسبه ⁽⁷⁷³⁾ . تأمل كيف نص على العناية بجزئيات احوال الآباء ⁽⁷⁷⁴⁾ في تصرفاتهم ، وحتى في كسبهم وما ⁽⁷⁷⁵⁾ وُعدوا به من اصحاب العناية لهم قيل لابراهيم : انا ترس لك ⁽⁷⁷⁶⁾ وقيل ⁽⁷⁷⁶⁾ لاسحق : وانا اكون معك و اباركك ⁽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 و المنافقون في الظلمة يصمتون لانه لا يغلب انسان بقوته ⁽⁷⁸¹⁾ . يقول : ان سلامة بعض اشخاص الناس من الآفات ووقوع بعضهم فيها ليس ذلك بحسب قواهم البدنية ، واستعداداتهم الطبيعية هو ⁽⁷⁸²⁾ قوله : لانه لا يغلب الانسان بقوته ⁽⁷⁸¹⁾ . بل ذلك بحسب الكمال والنقص اعنى قربهم من الله

(772) : ع [الزمور ١٣/٤٨] ، تمثل كهيموت ندمو : ت ج (773) بحسبه : ت ، فحسب : ج (774) : ا ، الابوت : ت ج (775) وما : ت ج ، ما : ن (775) : ع [التكوين ١/١٥] ، انكى مجن لك : ت ج (776) قيل : ت ، قل : ج (777) : ع [التكوين ٢/٢٦] ، ليصحق واهيه عمك و ابركك : ت ج (778) : ع [التكوين ١٥/٢٨] ، وهنه انكى عمك و شمر تيك بكل اشرتك : ت ج (779) : ع [الخروج ١٢/٣] ، كي اهيه عمك : ت ج (780) : ع ، [يشوع ٥/١] ، ليهوشع كاشر هتي عم مشه اهيه عمك : ت ج (781) : ع [الملوك الاول ٩/٢] ، رجل حسيديو يشمرو و رشيم بحشك يدموكي لا بكح بجمبر ايش : ت ج (782) هو : ت ، هي : ج

او بعدهم. فلذلك كان القريبون منه في غاية الوقاية يحفظ اقدام اتقيائه (783).
والبعيدون منه معرضون 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.

- (٢٧١-١) ج قال : ابو نصر [الفارابي] في | صدر شرحه لكتاب « نيقوما خيا »
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 حتى 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 ، وتدبير الله للعالم كيف هو ألخص لك ايضا رأى اهل ملتنا
في العلم وكلاماً لي في ذلك.

(783) انظر الرقم 781 (784) مضمون : ت ، مظنون : ج (785) : ع [المزمور
[٢١/٣٢] ، شومر كل عصوتيو و جو : ت ج (786) : ع [المزمور ١٦/٣٣] ، عني الله
الصديقين و جو : ت ج (787) : ع [المزمور ١٥/٩٠] ، وقراني واهنو و كو : ت ج (788)
تالعة : ت ح ، تالعة : ن

فصل يط [١٩]

لا شك انه معقول اول ان الله تعالى يجب ان توجد (789) له كل
الكلمات (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، وروية 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 بما آلتها، لا باوائلها. وهذا هو وصفه فى نظم
هذه المعانى كلها قال :

ويقولون كيف يكون الله عالما وهل من علم للكلى ان هؤلاء

15 منافقون وهم مدى الدهر فى دعة وقد ازدادوا ثروة اذن باطلا زكيت

قلبي، وغسلت كَفَيَّ 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 مزلق النخ. كيف صاروا الى الخراب فى لحظة النخ (794).

(789) توجد: ت توجب: ج (790) الكلمات: ج ن، الخيرات: ت (791)

للخير: ت، الخير: ج (792) الغير: ت، الخير: ج. الجور: ن (793) ع [المزمور

١١ - ١٣/٧٢]، و امرؤ ايكه يدع ال ويش دعه بعليون هنة اله رشيم وشاوى عولم هشجو

حيلك ريق زكيتى لبي و ارحص بنقيون كنى: ت ج (794) ع [المزمور ١٩/٧٢ - ١٦]،

واحشه لدعت ذات عمل هوا بعينى عد ابروا ال مقدشى ال ايينه لاسحريمك بملقوت وجوانك

هيولشمه كرجع [+ سفوتمو من بلهوت: ج]: ت ج

وهذه المعاني بعينها قد ذكرها «ملاخي» قال : لقد اشتدت على
اقوالكم قال الرب وتقولون بم تكلمنا عليك. انكم قاتم عبادة الله باطلة
وما المنفعة في حفظنا محفوظاته وفي مشينا بالحديد امام رب الجنود،
والآن فانا نغبط المتكبرين الخ. حينئذ تكلم نخائفو الرب الخ. فتتوبون،
وتميزون الخ (795).

5

وقد بين ايضا داود شهرة هذا الرأي في زمانه وما اوجبه من تعدّي
 الناس ، وظلمهم بعضهم لبعض. واخذ ان يحتج على ابطال ذلك الرأي
 (٤٠-١) م و الإخبار بانه تعالى يعلم جميع ذلك | قال : يقتلون الارملة والغريب
ويذبجون 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
 المتهافتين 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 ياكل وخالق الرثة يصيح. 15
 وهكذا سائر الاعضاء. فتامل يا ايها الناظر في مقالتى هذه ! كم بغدوا 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 شمرونو مشمرتو وكي هلكنو قدر نيت مفي الله صباوت و عته انحنوماشريم
 زديم و جوازندبر و يراي الله و جو وشبتم و رايتم و جو : ت ج (796) : ع [المزمور ٩٣/٩
 - ٦] ، المنه و جر يهرجو و يتوميم ير صحو و يامرولا يراه يه ولا يبين الهى يعقب بينو
 بو عريم بعم و كسيلم متى تشكيلو هنوطع ازن هلا يشمع 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 .

- 5 فلما زعم من زعم من الفلاسفة ان الله لا يدرك هذه الشخصيات
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 انثقت 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 ؟ لا بل هو بقصد من الطبيعة ضرورة ، كما بين كل
طبيب ، وكل فيلسوف . وليست الطبيعة ذات عقل ، وتدبير ، 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 و اغبياء⁽⁸⁰³⁾ ثم اخذ ان يبين
ان ذلك نقص فى ادراكنا و ان الله عز و جل 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 ، بو عريم و كسيليم : 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 المقصرة لا يلتفت (808) الى ما او جفته من التهافت قال: الذي يعلم البشر الحكمة ان الرب يعلم افكار البشر انها باطلة (809).

- 5 وغرضي كله هذا (810) الفصل ان ابين ان هذا نظر قديم جدا اعنى 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 « المَدْرَش » ما ذا قالوا؟ قالوا: ان هذا العمود لا يرى ولا يسمع ولا يتكلم (812) يريدون بذلك تخيلهم ان الله غير مدرك هذه الاحوال ، ولا يصل (813) منه امر ولا نهى للانبياء. وعلّة ذلك كله، ودليله عندهم كون احوال الاشخاص الانسانية لا تجرى 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 لاياتي الرب بنجرو ولا شر (815).
- 10 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 [المزمور ١١/٩٣ - ١٠] هلمد ادم دمت الله يودع محشوت ادم كي هم هبل : ت ج (810) بهذا : ت ، كان بهذا : ج (811) : ع [الملوك الرابع ٩/١٧] ، ويحفاونى يسرال دبريم اشرا لا كن هل الله : ت ج (812) : ا ، مه امر و امر و همود هزه اينورواه و اينو شومع و اينو 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 ١٢/١] ، هاومريم بلبيم لا يعطيب الله ولا يريع : ت ج (816) ذو : ج ، ذا : ت

فصل ك [٢٠]

امر مجمع عليه انه تعالى لا يصح ان يتجدد له علم حتى يعلم الآن
مالم يعلمه قبل ، ولا تصح ان تكون له علوم كثيرة متعددة ، ولو على
رأى من يعتقد الصفات ، فلما تبرهن هذا ، قلنا نحن معشر المتشرعين 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 علمها قبل كونها ، ولم يزل عالما بها . فلذلك لم يتجدد (٤١-ب) م
علم بوجه لان علمه بان فلانا (817) هو الان 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 مالم يكن معلوما عنده ،
بل حدث مالم 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 يمتنع 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 ويسترسل على
سائر اشخاص النوع بمعنى ما ، فهذا رأى كل متشرع بحسب ما يدعو
اليه ضرورة النظر .

20 اما الفلاسفة فبتوا الامر وقالوا : انه لا يتعلق علمه (821) بعلم ،
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) فلك : ت ج ، فلك : 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 معلوم علما (823) يخصه فاذا لا | يعلم الا ذاته . (١-٤٢) م

- والذي أقوله انا: إن كل ما وقعوا فيه كلهم ، سببه ان جعلوا بين علمنا وعلمه تعالى نسبة ، وينظر كل فريق في امور تمتنع في علمنا ، فيظن ان ذلك لازم في علمه ، او يشكل عليه الامر . و ينبغي 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 مقصرة عن ادراك حقيقة | ذاته على ما هي عليه كما بينا. فكيف يزعمون ان يدركوا علمه. وعلمه 10 ليس هوشينا خارجا عن ذاته، بل ذلك التقصير بعينه الذي قصرت عقولنا عن ادراك ذاته ، هو التقصير عن ادراك علمه بالاشياء كيف هي (824). وليس ذلك علما من نوع علمنا ، 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 علمنا وعلمه ، كما لا مشاركة بين ذاتنا وذاته . وانما غلط هنا اشتراك اسم العلم لان المشاركة في الاسمية فقط ، والمباينة في حقيقته. فمن اجل هذا تلزم الشناعات، اذو (829) نتخيل ان الامور اللازمة لعلمنا لازمة لعلمه . ومما يبيّن لي 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 مباين : ج ن (826) ذاتا : ج ، ذات: ت (827) اذ : ج ، لو: ت (828) و : ت ، - : - ج (829) اذ و : ج ، اذ: ت

وان ليس العلم بما يحدث من الممكنات موجبا⁽⁸³⁰⁾، كونها ضرورة على احد الإمكانين . هذه ايضا قاعدة من 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 شسديد الاشكال في ادراك عقولنا المقصرة. فتامل في كم فصل باين علمه علمنا على رأى كل متشرع .

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⁾ الشيء سسيوجد . 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 مال احدهما⁽⁸³⁶⁾ على التحصيل . فياليت 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 | الجوهريّة كمبانية جوهر السماء لجوهر الارض. (٤٣-١) م

(830) موجبا: ج ، موجب: ت (831) فيها: ت ، فيه: ج (832): ع [التثنية ٨/٢٢]، وعسيت معقه بلجك: ت ج (+) قوله: ت ، قال: ج (833): ع [التثنية ٧/٢٠] ، فن يموت بملحمه وايش احريقحته: ت ج (834) لى: ج ، - : ت (835) ان: ت ، - : ج (836) مال احدهما: ت ، مالا حدهما: ج (837) بعلمه: ج : علمه: ت

قد صرح الانبياء بذلك قال فان افكارى ليست افكاركم ولا طرقكم
 طرفى يقول الرب كما علت السموات عن الارض . كذلك طرقى علت عن
طرقكم وافكارى عن افكاركم (838).

وجملة المعنى الذى اقله ، والحصه ان كما لا ندرك حقيقة ذاته .
 ولكن مع ذلك علمنا ان وجوده اكل وجود ، ولا يشوبه نقص ولا
 تغير ، ولا انفعال بوجهه . 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 يخفى عنه شئ من الموجودات
 كلها ولا يبطل علمه بها طبائعها . بل الممكن باق مع طبيعة الإمكان .
 وكل ما يظهر فى مجموع هذه الاقويل من التناقض هو بحسب اعتبار 0 .
 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 الينا غير معانى تلك المنسوبة اليه . ففى اخذت 15
 العنايتان او العلمان او القصدان (840) على ان يجمعها معنى واحد ، جاءت
 الاشكالات وحدثت الشكوك المذكورة . ومتى علم ان كل ما ينسب
 الينا مبان لكل ما ينسب له ، تبين الحق . وقد صرح التباين بين هذه
 (٤٣- ب) م المنسوبة اليه و المنسوبة الينا بقوله ، ولا طرقكم طرقى (841) ، كما قد

(838) : ع [اشعيا ٥٥/٩ - ٨] ، كى لا عشبونى عشبونىكم ولا دركيكم دركى ناه
 الله كى جهو شميم مارص كن جهودركى مدركيكم وعشبونى عشبونىكم : ت ج (839) به : ت ،
 - : ج (840) العنايتان او العلمان او القصدان . ت ، العنايتان 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 صنع⁽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 صانعيها. 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 و تتجدد اولا اولا ، حتى يكتسب علم جملة الآلة منها ولو قدرت ان حركات تلك الآلة لا تنهاى لكان المتامل لا يحيط علما بها ابدا ، ولا يمكن المتامل ايضا ان يعلم حركة | من تلك الحركات قبل (٤٤-ا) 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 ليس كذلك ، اعنى انه ليس يعلم الاشياء من قبلها ، فيقع التعدد والتجدد بل تلك الاشياء تابعة لعلمه المتقدم المقدّر لها بحسب ما هى عليه ، اما وجود مفارق او وجود شخص ذى مادة ثابت ، او وجود ذى مادة متغير الاشخاص تابع لنظام ، لا يختل ولا يتغير.

ر (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 : ج
 (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 ، علم جميع ما لزم افعاله كلها. وكوننا
زوم ان نعقل نحن كيف ذلك ، هو كوننا زوم ان نكون نحن هو
و ادراكنا ادراكه. فالذى ينبغي للمحقق المنصف ان يعتقد انه تعالى
لا يخفى عنه شيء 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
شيء لا يوجد في الوجود الا له تعالى ، وهو ذاته. فافهم⁽⁸⁵⁰⁾ هذا. فاني
اقول: انه غريب جدا ورأى صحيح اذا تَتَّبِعَ لا يوجد فيه شيء من
10 (٤٤-ب) م⁽⁸⁵¹⁾ الغلط ، ولا من التمويه ، ولا تلحقه | الشناعات ، ولا نسب به لله
نقص. اذ هذه المعاني الجليلة العظيمة ، لا يمكن حصول برهان عليها
بوجه لا بحسب رأينا معشر المشرعين ولا بحسب رأى الفلاسفة على حسب
اختلافهم في هذه المسألة. وكل المطالب التي لا يقوم عليها برهان ، ينبغي
ان يتبع فيها هذه⁽⁸⁵²⁾ الطريق التي تبعتها في هذه المسألة ، اعنى مسألة
15 علم الاله بما سواه فافهمه .

فصل كب [٢٢]

قصة ايوب الغريبة العجيبة هي من قبيل ما نحن فيه ، اعنى انه مثل
لتبيين⁽⁸⁵³⁾ آراء الناس في العناية. وقد علمت تصريحهم وقول بعضهم: ايوب
لم يكن موجودا ولا خلق الا انه كان مثلا⁽⁸⁵⁴⁾. والذى زعم انه: كان وخلق
20 ⁽⁸⁵⁵⁾ وانها قصة جرت لم يعلم له لا زمانا ولا مكانا⁽⁸⁵⁶⁾ الا بعض
الحكماء⁽⁸⁵⁷⁾ يقول: انه كان في ايام الآباء⁽⁸⁵⁸⁾ ، وبعضهم قال: انه كان

(849) عندنا : ت ، - : ج (850) فافهم : ت ، فاعلم : ج (851) نسب به لله :
ت ، ينسب به لاله : ج (852) هذه : ت ، هذا : ج (853) لتبيين : ت ، لتبين : ج
(854) : ا ، لاهيه ولا فبرا 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

دائماً ⁽⁸⁶⁵⁾ تحير كل نَظَّار ⁽⁸⁶⁶⁾ من الناس حتى قيل في علم الله وفي عنايته ما قد

م (٤٥-١)

5 ذكرت لك ، اعني كون الرجل الصالح الكامل المسدد الاعمال الشديد

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 اذكر لك ما يمكن ذكره ، واذكر لك كلام الحكماء ⁽⁸⁷¹⁾

المنبته لي 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 ، يمي مشه : ت ج (860) : يمي دويد : ت ج (861) : ا ، من عولى

بيل : ت : 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) : الحكماء : ج ، الحكيم : ت (872) : ع [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

واری الرأي الصحيح ما هو. ثم ذكر : ان ابناء الله جاءوا ليمثلوا امام

الرب⁽⁸⁷⁵⁾ وجاء الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ في غمارهم وليفهم لانه لم يقل : جاء بنوالله

(٢٧٣-١) م 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 تقال لمن جاء غير مقصود لذاته ،

ولا مطلوباً من اجل نفسه ، بل لما حضر من قصد حضوره جاء هذا

في جملة من جاء. ثم ذكر ان هذا الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ هو جائل في الارض

مخترقها⁽⁸⁷⁹⁾ وليس بينه وبين العلو نسبة بوجه ، ولاله هناك مجال ، هو

قوله : من الطواف في الارض والتردد فيها⁽⁸⁸⁰⁾ انما طوفه وجولانه 10

(٤٥-ب) م في الارض | . ثم ذكر ان هذا المستقيم الكامل أسلم في يد هذا الشيطان

⁽⁸⁶⁸⁾. وان كل ما حل به من الآفات في ماله ووُلده ، وجسمه كان

سببه الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ فلما قدر⁽⁸⁸¹⁾ هذا التقدير اخذ < ان > يضع اقاويل

اهل النظر في هذه القضية ، فذكر رأياً ما ، ونسبه⁽⁸⁸²⁾ لا يوب واره

اخرى لاصحابه وسماعها لك بيان اعني تلك الآراء التي تراجمت بهم 15

الظنون من اجلها في هذه القصة التي كان سببها كلها الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ وظنوا

كلهم ايوب واصحابه ان الله فاعل ذلك بذاته لا بوساطة الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾.

واعجب ما في هذه القضية واغربه كونه لم يصف ايوب بعلم ولاقال :

رجل حكيم او فطن او عاقل⁽⁸⁸³⁾ بل انما وصفه بفضيلة خلق واستقامة

اعمال ، لانه لو كان حكماً⁽⁸⁸⁴⁾ لما اشكل عليه امره كما سيبين . 20

(875) : ا ، بني هالميم لمتيصب [على الله : ج] على ادنى : ت ج (876) : ا ، يبا

و بني هالميم و هسطن لمتيصب [+ على ادنى : ت] : ت ج (877) : ع [ايوب ٦/١] ،

و يبا و بني هالميم لمتيصب على الله و يا جم هسطن بتوكم : ت ج (878) من : ت ، في : ج

(879) مخترقها : ت ، مخترقة : ج (880) : ع [ايوب ٧/١] ، مشوط بارص و هتلك به :

ت ج (881) قدر : ت ج ، قرر : ن (882) ونسبه : ت ، بنسب : ج (883) : ا ،

ايش حكيم او مبين 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 الوجداع ، فلا قدرة لحساس على ذلك. وجميع الناس ، اعنى الجمهور انما يعظمون الله بالسنتهم ، ويصفونه بالعدل والاحسان في حال
- 5 سعادتهم ورنخائهم ، او في حال شقاوة تُحتمل. اما اذا جاءت هذه المصائب المذكورة في ايوب ، فمنهم من يكفر⁽⁸⁸⁹⁾ ويعتقد قلة الانتظام في الوجود كله عند ذهاب ماله. ومنهم من يبقى مع اعتقاد العدل والنظام، ولو مع انكاد ذهاب المال، لكن ان | ابتلى بنقد الاولاد فلا يصبر. ومنهم
- 10 من يصبر ، ولا يتشوش عليه اعتقاده مع ذهاب الاولاد. اما مع اوجداع الجسم فلا يصبر احد منهم ألا تشكيتي ، وتظلمت ، اما باللسان او بالقلب.
- اما قوله في : بنوالله ليمثلوا امام الرب⁽⁸⁹⁰⁾ فهو في المرة الاولى والثانية. واما الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ و ان كان جاء في ليفقهم وغمارهم في المرة الاولى والثانية فانه في الاولى لم يقل فيه ليمثلوا⁽⁸⁹¹⁾ وفي 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 . وذلك ان معنى : ليمثلوا امام الرب⁽⁸⁹⁴⁾ كونهم موجودين مسخرين بامرهم في ما اراده من قول زكريا في اربع عجلات خارجة⁽⁸⁹⁵⁾ قال : فاجاب الملاك وقال لى هذه رياح السماء الاربع 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 ، لتيصب : ت ج (892) : و بنا ج هـ شطن بتوك لتيصب عل ادنى : ت ج (893) تحصلت : ت ، تحصل : ج (894) : ا ، لتيصب عل الله : ت ج (895) : ع [زكريا ١/٦] ، اربع مركبوت يوصوت : ت ج

الارض كلها⁽⁸⁹⁶⁾ فبين ان ليس نسبة بنى الله⁽⁸⁹⁷⁾ ونسبة الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ في الوجود نسبة واحدة بل بنو الله⁽⁸⁹⁷⁾ اثبت وادوم ، وهو ايضا له حظا 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 لاسلطان للشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ عليه. وبعد ذكر

ما | ذكرت فاسمع هذه القولة المفيدة التى قالها الحكماء⁽⁹⁰²⁾ الذين يطلق

عليهم اسم الحكماء⁽⁹⁰³⁾ بالحقيقة ، فابانت كل مشكل وكشفت كل مغطى ، 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 ، يكنى بهذه الثلاثة اسماء⁽⁹⁰⁷⁾ ، وان كل الافعال المنسوبة لكل واحد من هؤلاء الثلاثة انما هى كلها فعل شئ واحد . وهكذا ايضا نصوا حكماء « مشنه »⁽⁹⁰⁸⁾ القدم قالوا : هو ينزل

(896) : ع [زكريا ٦ / ٥] ، وبين هملك و يامر الى اله اربع روحوث هشيم يوصاوت مهتصب عل ادون كل هارص : 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 ، نفش : ت ج (902) : ا ، الحكيم : ت ج (903) : ا ، حكيم : ت ج (904) : ا ، سترى توره : ت ج (905) : ا ، امرر . شمعون بن لقيش هوا سطن هوا يصر هرع [- ع : ج] هوا ملاك هموت : ت ج [بيايترا ١٦] (906) فقد : ت ، وقد : ج (907) اسماء : ت ، الاسماء : ج (908) : ا ، حكى مشنه : ت ج

- و يضل [ثم] يصعد و يتم [فحينئذ] يستاذن و ياخذ 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 و الشيطان واقف عن يمينه ليقاومه (٢٧٣-ب) ج
- (912) . ثم بين بعده عنه تعالى بقوله : ينتهك الرب يا شيطان ينتهك
 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 سطره [جنح] : اجنح عنه
- 10 وَاَعْبُرْ (917) ، اعنى انه من معنى الزوال والذهاب لانه هو الذى يزبل
 عن طريق الحق بلا شك ، ويؤبىق فى طريق الضلال . وعن ذلك المعنى
 بعينه ايضا قيل : ان تصور قلب الانسان شرير منذ حدائته (918) . وقد
- علمت شهرة هذا الراى | فى شريعتنا اعنى طيب الجبلية و خبيث الجبلية (٤٧-ا) م
- (919) وقولهم بكلتا الجبلتين (920) وقد قالوا ان خبيث الجبلية (921) يحدث
- 15 فى الشخص الانسانى عند ولادته : فعند الباب خطيئة رابضة (922) وكما

(909) : ا ، تنا يورد و متعه عوله و مسطين نوطال رشوت و نوطال نشمه : ت ج (910)
 : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (911) : ع [الاخبار الايام الاول ١٦/٢١] ، و حربو شلوفه
 بيد و نظويه على ير و شلم : ت ج (912) : ع [زكريا ١/٢] ، يهوشع هكهن هجدول و هسطن
 هومد عل يمينو لشطنو : ت ج [لشطنو : وان ترجمت فى : ع « ليقاومه » ، ولكن المعنى
 الحرفى كاترجه بنهس : ليتهمه او يؤثمه] (913) : ع [زكريا ٢/٣] ، يجبر الله بك هسطن
 و يجبر الله بك هبوحر 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] ، سطره معلبو و عبر : ت ج (918) : ع [التكوين ٢١/٨] ، كى بصر لب هادم رع
 منعريو : ت ج (919) : ا ، يصرطوب و بصر رع : ت ج (920) : ا ، بشنى يصريك :
 ت ج [مشنه ، بركوت ٥/٩] (921) : ا ، يصر هرع : ت ج (922) : ع [التكوين
 ٧/٤] ، لفتح حطات ربص : ت ج

نصت التوراة : منذ حدائته (923) وان طيب الجبلية (924) انما يوجد له بعد استكمال عقله (925) ولذلك قالوا سمي خبث الجبلية ملكا كبيرا (926) وسمى طيب الجبلية ، وآلداً 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 لهم عليهم السلام (929) مشهورة . فاذ وبيدوا لنا ان خبث الجبلية (921) هو الشيطان وهو ملك (930) بلا شك اعني انه ايضا يسمى ملكا لانه في غمار بني 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 قُرُن به ملكان اثنان (933) واحد عن 10 يمينه و آخر 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] ، منريو : ت ج (924) : ا ، يصر طوب : ت ج [نحن . تريخنا « يصر » جبلية وله معنى الخلق و الفطرة ايضا و « طوب » طيب لانهما يشتركان في الاصل و المعنى و ترجمنا « رع » خبيث وان كان له معنى الشر و السوء . راعينا المقابلة بين اللفظين كاجاء في القران الكريم سورة النور ١٢٦ اى الطيب و الخبيث] (925) انظر مدرش قهلت ١٤/٩ ، سنهدين ٩١ ب (926) : ا ، يصر رع ملك جدول : ت ج (927) : ا ، يصر طوب يلد مسكين و حكم : ت ج [انظر : الجامعة ١٢/٤ ، ١٤،١٥/٩] (928) : ع [الجامعة ١٤/٩] ، عير فطنه و انشيم به معط و جو : ت ج (929) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (930) الشيطان و الملك : يكتبان دائما بالعبيرية مثل السطن و الملك (931) : ا ، هالميم : ت ج (932) فارى : ج ، فاذن : ت (933) : ا ، شنى ملاكيم : ت ج [حجيجه ١٦ ، قارن : بركوت ٦٠ ب] (934) : ا ، [هذا تعبير اسلامى . و فى الاصل كما ترجمنا ها ، انفا « طيب الجبلية و خبيث الجبلية »] ، يصر طوب و يصر رع : ت ج (935) : ا ، جبرا شبت : ت ج [شبت ١١٩ ب] (936) : ا ، الشنى ملاكيم : ت ج (937) : ا ، احد طوب و احد رع : 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 5 سوى ذلك من الاقاويل التي اوجبها نسق القول كما بينت لك فى اول هذه المقالة.

(٤٦-ب) م

فصل كج [٢٣]

لما فرضت هذه قصة ايوب اول ماجرت، كان الامر المجمع عليه من الخمسة اعنى ايوب واصحابه ان كل ما نزل بايوب معلوم عنده تعالى ، 10 وان الله انزل به هذه البلايا وكلمهم 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 ووصف ايوب شدة آلامه ونكباته مع عظيم استقامته ووصف عدالته ، وكرم خلقه 15 وخيرية اعماله .

وكذلك تخلل فى كلام اصحابه له تصبير ، وتعزية ، وتأنيس ، وانه ينبغى السكوت ، ولا يطلق عنان القول، كشخص يخاصم شخصا ، بل يذعن⁽⁹⁴⁰⁾ لاحكام الله ويسكت ، وهو يقول ان شدة الآلام منعت الصبر والتثبت ، وقول ما ينبغى ، واصحابه كلهم ايضا اجمعوا على ان كل 20 فاعل خير مُجازى ، وكل فاعل شر معاقب ، ومتى رأيت عاصيا فى اقبال، فان بآخره ينعكس ذلك، ويهلك هو وتنزل به وبينيه⁽⁹⁴¹⁾ ونسله مصائب.

(938) ارى : ت ، اقول : ج (939) قالوه : ت ، قاله : ج (940) يذعن :

ج ن ، يضمن : ت (941) بينيه : ت ج ، بيته : ن

وان رأيت طائعا في ادبار ، فلا بد من جبر صدّعه هذا الغرض تجده متكررا في كلام أليفاز ، وبيلداد ، وصوفار⁽⁹⁴²⁾ . وثلاثتهم 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 يستاصل السليم والمنافق على السواء متى ضرب قتل لساعته
- وفي ابتلاء الاذكياء يتلاعب⁽⁹⁴⁴⁾ . يقول ان كان يحيى السليل 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 جنبه ، ويسقى مخ عظامه ، وذاك يموت في مرارة نفسه ولم يذق طيبا وكلاهما يضطجعان التراب فيكسوهما الدود⁽⁷⁴⁵⁾ وكذلك اخذ <ان> يستدل
- بصلاح حال اهل الشر واقبالهم وبسط القول في ذلك جدا ، وقال | : فاني كلما تذكرت ، ارتعت واخذ جسمي الارتعاش ، لماذا يحيى المنافقون ويسنون ، ولماذا يعظم اقتدارهم ذريتهم قائمة امامهم الخ⁽⁹¹⁶⁾ .

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 وبلدد و صوفار : ت ج (943) هو : ت ، وهو : جن (944) : ع [ايوب ٢٢-٢٣/٩] ، احت هيا عل كث امرتي تم و رشع هوا مكله ام شوط يميت فتام لمست نقيم يامج : ت ج (945) : ع [ايوب ٢١/٢٣-٢٦] ، زه يموت بعصم تموكلو شلانن وشليو عطينو ملاو حلب و جو . وزه يموت بنفش مره ولا اكل بطوبه يحد عل عفر يشكبو ورمه تكسه عليهم : ت ج (946) : ع [ايوب ٢١/٨-٦] ، وام زكرتي ونهلتي و احز بشري فلصور مدوع رشعم يحيو عتقو جم جبرو حيل زرعم نكون لفثيم و جو : ت ج (947) المؤلف يضع « ان » بعد فعل « اخذ » وهو غير مستعمل في العربية وان كنا حذفناها بوضع ان بين < > ، الا اننا سنترك هذه الاشارة حينما بعد ما ننبه القارئ على ذلك

اي شيء يضرّ هذا المقبل ما يحل باهل بيته بعده ، قال : لانه ما بُغِيَّتَه
في بيته من بعده وقد حُتِمَت عدة شهوره لها (948) ثم اخذ (+) بين ان
لا ترجى بعد الموت . فلم يبق الا ان هذا اهمال فاخذ < ان > يعجب
كيف لم يهمل اصلا صنع كون شخص الانسان وخلقته واهمل تدبيره ،
5 فقال ألم تكن قد صببتي كاللبن | وجمدتي كالجبين (949) . (٤٨-ب) م

فهذا (950) احد الآراء المعتقدة في العناية ، وقد علمت قول الحكماء
(951) ان رأى ايوب هذا في غاية السقم و قالوا : عَفَرَ في فم ايوب (962)
وقالوا : طلب ايوب ان يقلب الكاس (953) وقالوا : ايوب كان ينكر بيعث
10 الاموات (954) وقالوا ايضا عنه : بدأ يلوم و يسب (955) . فاما قوله تعالى
لا ليلفاز : لانكم لم تتكلموا امامي بحسب الحق كعبدى ايوب (956) فقالوا
الحكماء (956) في الاعتذار عن ذلك : لا يلام الرجل على حزنه (957) يعنى
(958) انه عُدِر لشدة الآلام . وهذا النحو من الكلام ليس من قبيل هذا
المثل . وانما علة ذلك ما نبين لك الآن . وذلك انه رجع عن هذا الرأى
15 الذى هو غاية الغلط ، وبرهن على غلظه فيه . اما ان هذا هو سابق الرأى
وباديه وبخاصة للذى تنزل به البلايا ، وهو يعلم من نفسه انه لم يَأْتُمْ .

فهذا ما لا يناكّر فيه . ولذلك نسب هذا الرأى 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 احريو مسفر حد شيو حصصو . ت ج
(+) هذا استعمال المؤلف دون « ان » بعد « اخذ » (949) : ع [ايوب ١٠/١٠] ، هلا كحلب
تتيكنى وكجبيته نقيانى وجو : ت ج (950) فهذا : ت ، فهذه : ج (951) : ا ، الحكيم :
ت ج (952) : ا ، هفرا بفوميهد ايوب : ت ج [يبابترا ١١٦] (953) : ا ، بقش
ايوب لطفوك ات هقمرة عل فيه : ت ج (954) : ا ، كفور بتحيت همتم : ت ج (955) : ا ،
هتحيل بحرف ومجوف : ت ج (956) : ع ، [ايوب ٧/٤٢] ، كى لا دبرتم الى نكونه
كعبدى ايوب : ت ج (957) : ا ، اين ادم نتفش عل صمرو : ت ج [يبابترا ، ١٦-١١]
(958) يعنى : ت ، يعنون : ج (959) لكنه : ت ، لكونه : ج

المتشرعين . اما عند ما علم الله علما يقينا فاقراً ان السعادة الحقيقية التي هي معرفة الاله هي مضمونة لكل من عرفها⁽⁹⁶⁰⁾ ولا يكدرها على الانسان ، بليّة من هذه البلايا كلها ، وانما كان ايوب يتخيل هذه السعادات المظنونة انها⁽⁹⁶¹⁾ هي الغاية كالصحة والثروة ، والأولاد طالما كان يعلم الله خبرا لا بطريق النظر. فلذلك تحيرت تلك الحيرتات ، وقال

(١-٤٩)م تلك الاقاويل | وهذا هو معنى قوله : كنت قد سمعتك سمع الاذن اما الان فعيني قد رأتك فلذلك انكر مقالتي 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 كعبدي ايوب⁽⁹⁵⁶⁾ واما رأى اليغاز في هذه النازلة ، فهو ايضا احد الآراء المقولة في العناية. وذلك انه قال : ان جميع منازل بايوب كان نزوله باستحقاق لان كانت له آثام استحقق بها ذلك وهو قوله لايوب : اليس شرك جسيما وآثامك لاحد لها

15 ⁽⁹⁶⁵⁾ ثم انه اخذ <ان> يقول لايوب : ان هذا الذي كنت تعتمد منه 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 نقيصة 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 ٤٢/٥-٦] ، لسمع اذن شميتيك وعته عيني را تك حل كن اماس ونحمتي عل عفر وافر : ت ج (963) : ا ، عل كن اماس كل اشر هييتي متاود ونحمتي عل هيوتى بتوك عفر وافر : ت ج (965) : ع [ايوب ٨/٢] ، وهو يوشب بتوك هافر : ت ج (964) : ع [ايوب ٥/٢٢] ، لايوب هلا رعتك ربه واين قص لمونو تيك : ت ج (966) السير : ت ، السيرة : ج (967) امرا : ت ، امر : ج (968) : ع [ايوب ٤/١٩-١٨] ، هن بعبيدو لا يا مين و بلا كيو يسيم تحله اف شكنى بتى حمر اشر بعفر يسودم : ت ج

الغرض ، اعنى ان يعتقد ان كل ما يلحق الانسان باستحقاق ، ونقائصنا التي نستحق بها العقاب يخفى عنا ادراكها ، ووجه استحقاقنا العقاب من اجلها .

- واما رأى بلداد الشوحى⁽⁹⁶⁹⁾ في هذه المسألة، فهو اعتقاد العوض.
- 5 وذلك انه قال لا يوب : ان هذه النازلات العظيمة ان كنت بريثا ، ولا اثم لك فسيبها تعظيم الجزاء وستعوض احسن عوض . وهذا كله خير لك كي يعظم الخير الذى تناله اخيرا ، وهو | قوله لا يوب : وكنت زكيا (٤٩-ب) م مستقيما فانه ينتبه اليك ويرد الى السلام مقرّ برك ، حتى تكون اولئك قليلة الخصب عندما لاخرتك من كثرة النضرة⁽⁹⁷⁰⁾ . وقد علمت ايضا
- 10 شهرة هذا الرأى في امر العناية وقد بيناه .

- 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 في كل ما يفعله الاله . اذ عظمته ، وحقيقته توجب ان يفعل ما يريد
- 15 ونحن مقصرون عن خفايا حكمته التي⁽⁹⁷³⁾ كان واجبها ان يفعل ما يريد لا لسبب آخر وهو قوله لا يوب : ولكن ياليت الله يتكلم ويفتح شفثيه لإجابتك ، ويخبرك باسرار حكمته وان للحكمة كِفَلين [. . . .] تدرك غور الله ام تبلغ الى قياس القدير⁽⁹⁷⁴⁾ . فارى وتامل كيف وضعت القصة التي حيرت الناس ودعتهم للآراء التي تقدم لنا شرحها في عناية الله

(969) : ا ، هشوحى : ت ج (970) : ع [ايوب ٧/٨-٦] ، ام زك ويشرايه كي عته يعير عليك وشم نوت صدقك وديه را شتيك مصرر واحرتيك يشجه ماود : ت ج (971) : ا ، هنمى : ت ج (972) : لما : ت ، لم : ج (973) : التي : ت ، الذى : ج ن (974) : ع [ايوب ١١/٧-٥] ، مى يتن الوه دبر و يفتح شفثيو عمك و يجدلك تعلموت حكمه كي كفليم لتوشيه محقرالوه تمصا ام عد تكليت شدى تمصا : ت ج

بالخلق ، وذكر كل ما اقتضاه التقسيم ونسب لاحد مشاهير الا زمان
بالفضل ، والعلم ، ان كان هذا مثلا او قالوه حقيقة ، ان كان هي
قصة جرت.

- (٢٧٤ - ب) | فالرأى المنسوب لايوب ينحو نحو رأى⁽⁹⁷⁵⁾ ارسطو ، ورأى
اليفاز ينحو نحو راي شريعتنا ورأى بلداد ينحو نحو مذهب المعتزلة ، 5
ورأى صوفار ينحو نحو مذهب الاشعرية . وهذه كانت الآراء القديمة
في العناية ثم طرأ رأى اخر ، وهو الرأى المنسوب لالياهو⁽⁹⁷⁶⁾ ولذلك
فضل عندهم⁽⁹⁷⁷⁾ وذكر انه اصغرهم سنا واكملهم علما ، فاخذ <ان> يوبخ
ايوب وينسبه للجهل | في استعظامه واستنكاره كيف نزلت به المصائب ،
م (١ - ٥٠) وهو فاعل خيرات ، وقد اطال في الامتنان بافعاله . وكذلك فند⁽⁹⁷⁸⁾ 10
رأى ثلثة اصحابه في العناية وقال اقاويل عجيبة الالغاز . اذا تأمل كلامه
المتأمل ، يعجب ويظن انه لم يقل شيئا زائدا 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 لايبالي بطاعة من اطاع⁽⁹⁸⁰⁾ ، 15
ولا بعصيان من عصى .

وهذه المعاني كلها قد قلها 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 . 20
وهذا لاختفاء المعنى الخصيص برأى كل شخص حتى يكون البادى
للجمهور ، ان رأى الكل رأى واحد متفق عليه ، وليس الامر كذلك .

(975) راي : ت ج ، مذهب : ن (976) : ا ، لايهوا : ت ، لايهواين بركال : ج (077)
عندهم : ت ج ، عليهم : ن (978) فند : ت ، كرر : ج ، قيد : ن (979) تونيب : ت ج ،
تويخ : ن (980) اطاع : ج ، طاع : ت (981) : ا ، وشلشت 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 و يُوثَس 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 (982) قال : ان وجد ملكا شفيعا له الخ (983) .
 ولما ان (984) وصف حالات الناقه ، وفرحه بالرجوع الى كمال (985)
 الصحة (986) قال : هذا كله يفعله الله بالانسان مرتين وثلاثا (989) .

فهذا المعنى انفرد الياهو ببيانه ، وزاد ايضا كونه افتتح قبل هذا المعنى
 10 بوصف كيفية النبوة بقوله : ان الله يتكلم مرة ولا يظهر ثانية في حلم رؤيا الليل
 حين يقع السبات على الناس (988) . ثم اخذ <ان> يؤكد هذا الرأى ويبين
 طريقه (989) بوصف احوال طبيعية كثيرة ، مثل وصفه الرعد والبرق ،
 والمطر وهبوب الرياح ، واخلط بذلك امورا (990) كثيرة ، من احوال
 الحيوان اعنى حلول الوباء بقوله : يفاجئهم الموت فى نصف الليل الخ
 15 (991) ، ووقوع الحروب العظيمة بقوله : بل يحطم العظام من غير
بحث و يقيم اخرين مكانهم (992) ، وكثيرا (993) من هذه الاحوال . وكذلك
 تجد هذا الوحي الذى اتى لايوب (994) الذى بان له به غلظه فى كل ما تخيله
 لم يخرج فيه عن وصف امور طبيعية.

(982) ثلاثا : ت ، ثلاث : ج (983) : ع [ايوب ٢٣/٣٣] ، ام يش عليو ملاك
 مليص و جو : ت ج (984) ان : ت ، - : ج (986) الصحة : ت ، صحته : ج (985)
 كال : ت ج ، حال : ن (987) : ع [ايوب ٢٩/٣٣] ، من كل اله يفعل ال فميم شلس
 عم جبر : ت ج (988) : ع [ايوب ١٥/٣٣-١٤] ، كى باحت يدبر ال و بشتم لا يشورنه
 بعلوم حزيون ليله بنفل تردمه هل انشيم : ت ج (989) طريقه : ت ج ، طرقه : ن (990)
 امورا : ج ، امور : ت (991) : ع [ايوب ٢٠/٣٤] ، رجع يموتو و حصوت ليله و جو :
 ت ج (992) : ع [ايوب ٢٤/٣٤] ، يرع كبيريم لاحقرو يعمر احريم تحتم : ت ج
 (993) كثيرا : ت ، كثير : ج (994) لايوب : ج ، ايوب : ت

١.١ وصف اسطوانات او وصف آثار علوية او وصف طبائع
انواع حيوان لا شئ اخر ، والذي ذكر هناك من وصف الافلاك
والسموات والجوزاء والثريا⁽⁹⁹⁵⁾ لمعنى اثرها في الجولان تنبيهه كله له
انما كان ممدون فلك القمر . وكذلك ايضا الياهو تنبهه من انواع الحيوان
قال : الذي رفعنا على بها ثم الارض عيلاً وعلى طيور السماء حكمة⁽⁹⁹⁶⁾ . 5

واكثر ما طوّل في ذلك الخطاب في وصف «لوتيان» الذي هو مجموع
خواص جسمانية متفرقة في الحيوان الماشي والسابح والطائر. كل هذه
الامور كان مقصودها ان هذه الامور الطبيعية الموجودة في عالم الكون،
والفساد ، تصل عقولنا لادراك كيفية حدوثها ولا لاتصور⁽⁹⁹⁷⁾ وجود
هذه القوة⁽⁹⁹⁸⁾ الطبيعية فيها كيف مبدؤها ولا هي شيئاً⁽⁹⁹⁹⁾ يشبهه 10
ما نفعله نحن .

فكيف نروم ان يكون تدبيره تعالى لها ، وعنايته بها تشبه تدبيرنا
لما ندبره او عنايتنا بما نعنى به ، بل⁽¹⁰⁰⁰⁾ الواجب الوقوف عند هذا القدر
والاعتقاد بانه تعالى لا تخفى عنه خافية كما قال : الياهو هنا : لان عينيه
على طرق الانسان وهو يبصر جميع خطواته لا ظلمة ولا ظلال موت¹⁵
يتوارى فيها فاهوا الاثم⁽¹⁰⁰¹⁾ 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 ،
لتلك الامور الطبيعية لتدبيرنا وعنايتنا ، وقصدنا الانساني لما ندبره ،
ونعنى به ونقصده .

(995) : ا ، شحيم وشميم و كسيل و كيمه : ت ج (996) : ع [ايوب ١١/٣٥] ،
ملفنو مهموت هارص و معروف هشيم يحكنو : ت ج (997) لتصور : ت ، تصور : ج ن
(998) القوة : ت ، القوى : ج (999) مبدؤدار لا هي شيئاً : ت ، مبدؤد و لا هو شئ : ج ن
(1000) بل : ت ، - : ج (1001) : ع [ايوب ٢١-٢٢/٣٤] ، كي عينيو حل در كي ايش
كل صعديو يراه اين حشاك و اين صلوت لمستر شم فعلى اون : ت ج

- وهذا كان غرض سفر ايوب بجملته اعنى اعطاء هذه القاعدة في الاعتقاد والتنبه | على هذا الاستدلال بالامور الطبيعية حتى لا تغلط ، (٢٧٥-١) ج
- وتطلب بخيالك ان يكون علمه كعلمنا او قصده و عنايته ، وتدبيره ، كقصدنا و عنايتنا وتدبيرنا. فاذا علم الانسان ذلك ، سهل عليه كل مصاب ولا | (1002) ، تزيده المصائب شكوكا في الاله . وهل يعلم اولا يعلم او (٥١-ب) م
- يعنى او يهمل ، بل تزيده محبة كما قال في خاتمة (1003) هذا الوحى :
فلذلك انكر مقالتى واندم في التراب والرماد (1004) وكما قالوا عليهم السلام :
(1005) يفعلون بود ويسرون وهم في المحن (1006) واذا تأملت كل ما قلته
- تأملا ينبغى ان تتامل به هذه المقالة ، وتصفحت هذا سفر ايوب ، بان لك المعنى فيه ، وتجدى 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 جلى بوجهه ، ولا في التوراة ما يوهم ظاهره (1008) هذا المعنى ، غير موضع واحد من الستة مواضع (1009) وسابين معنى ذلك . والقاعدة الشرعية ضد هذا الرأى هو قوله تعالى : الله حق لاجور

(1002) لا : ت ، ما : ج (1003) خاتمه : ت ، ختامه : ج (1004) : ع [ايوب
٦/٤٢] ، عل كن امامس ونحمتى عل عفرو افر : ت ج (1005) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت
(1006) : ا ، عوسيم ما هبه وسمحيم بيسورين : ت ج [ثبت ٨٨ ب] ، ان : ت ، - ج
(1007) : ا ، النسيون : ت ج (1008) مواضع : ت ، المواضع : ج (1009) ظاهره :
، ، ظاهر : ن

عنده (1010) ولا كل الحكماء (1011) ايضا يرون هذا الرأي الجمهورى،
 لانهم قد قالوا : لاموت من دون ذنب ولا غم من دون طغيان (1012). وهذا
 هو الرأي | الصحيح (1013) الذى ينبغى 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 فى التوراة فى تلك المواضع ،
 فانها جاءت فى معرض الامتحان والاختبار حتى يعلم قدر ايمان ذلك
 الشخص او الأمة (1017) او قدر طاعته ، وهذا المعنى هو المشكل العظيم ،
 وبخاصة قصة العقيدة التى لم يعلمها غير الله وهما وقيل له : فانى الآن
 10 عرفت انك متق لله (1018) ، وكذلك قوله : الرب الهكم تتبعون وتتقون
ووصاياهم تحفظون الخ (1019) . وكذلك قوله : ويظهر للناس ما فى قلبك
الخ (1020) وها انا احل لك جميع هذه المشكلات .

اعلم ان كل اختبار (1021) جاء فى التوراة انما غرضه ومعناه ليعلم
 الناس ما ينبغى لهم ان يفعلوا ، او ما يجب ان يعتقدوا فكأن معنى الاختبار
 15 (1007) ان يُفعل فعل (1022) ما ليس القصد شخص ذلك الفعل بل القصد
 ان يكون مثلا يقتدى به ويقتفى (1023) اثره فقوله : ليعلم هل انتم

(1010) : ع [التثنية ٤/٣٢] ، ال امونه و اين عول : ت ج (1011) : ا ، الحكيم :
 ت ج (1012) : ا ، اين ميته بلا حطا [حاط : ج] و اين يسورين بلا عون : ت ج (1013)
 الصحيح : ج ، - : ت (1014) يمتقده : ت ، يمتقد : ج (1015) يمتقد : ت ، نعمتقد :
 ج ن (1015) لا : ج ، لم : ت (1016) : ا ، النسيونوت : ت ج (1017) الامة :
 ت ، الامة : ج (1018) : ع [التكوين ١٢/٢٢] ، كى عته يدعى كى يرا الهيم انه : ت ج
 (1019) : ع [التثنية ٤/١٣] ، كى منسه الله الهيكم اتكم لدعت هيشكم اهيم ات الله
 و جو : ت ج (1020) : ع [التثنية ٢/٨] ، لدعت ات اشر بلبك و جو : ت ج (1021) :
 ا ، نسيون : ت ج (1022) فعل : ت ، فعلا : ج ن (1023) يقفى : ت ، يقتفى : ج

تجبون ⁽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 ورأيتم ايهاماته ⁽¹⁰²⁸⁾ توهم الصحة ، فاعلموا ان ذلك امر اراد الله به اعلام الملل قدر تيقنكم لشريعته تعالى ، و ادراككم لحقيقته ، وانكم لا تتخدعون بخدعة خادع ، ولا يفتل 5 ايمانكم بالله | فيعتمد ذلك كل طالب حق ، و يطلب من الاعتقادات (٥٢-ب) م ما يثبت هذا الثبات الذى لا يلتفت معه لمتحد ⁽¹⁰²⁹⁾ بمعجز ، لانه دعاء للممتنعات ⁽¹⁰³⁰⁾ وانما يفيد التحدى ⁽¹⁰³¹⁾ بمعجز لمدى ممكن ⁽¹⁰³²⁾ كما بينا فى « مشنه التوراة » ⁽¹⁰³³⁾ .

10 واذ 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 يسلكون فى شريعتى ام لا؟ ⁽¹⁰³⁶⁾ يعنى ليعتبر بهذا كل معتبر ويرى 15 هل الانقطاع لعبادته مفيد وكاف ام ليس بكاف؟ اما قوله ايضا فى المن ثالث مرة واطعمك فى البرية المن الذى لم يعرفه اباؤك ليعنيك و يمتحنك حتى يحسن اليك فى اخرتك ⁽¹⁰³⁷⁾ . فهو يوهم انه قد يتعب الله الشخص كى يعظم اجره ، وليس حقيقة الامر هكذا ، بل معنى هذا الكلام احد معنيين .

(1024) : ع [التثنيه ٣/١٢] ، لدعت هيشكم اهيم : ت ج (1025) بل ذلك : ت ، بذلك : ج ن (1026) : ع [الخروج ١٣/٣١] لدعت كى انى الله مقد شكم : ت ج (1027) كذلك : ت ، بذلك : ج (1028) ايهاماته : ت ، ايهامته : ج (1029) لمتحد : ت ، لمتحرى : ج (1030) للممتنعات : ت ، لممتنعات : ج (1031) التحدى : ت ، التحرى : ج (1032) ممكن : ت ج ، الممكن : ن (1033) يسودى هتورة : ٨ (1034) : ا ، لدعت : ت ج (1035) : ع [التثنيه ٢/٨] ، لمن عنوتك لنسوتك لدعت ات اشر بلبيك هتشمير مصوتيو ام لا : ت ج (1036) : ع [الخروج ٤/١٦] ، لمن انسنو هيلك بتورق ام لا : ت ج (1037) : ع [التثنيه ١٦/٨] ، هما كتلك من بمدبر اشرلا يدعون ابوتيك لمن عنوتك و لمن نسوتك لطيبك باحرتيك : 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 يمتحنك (1038) ليعودك من قوله : لم تعود اخصها ان يظاً

الارض الخ (1039) . كأنه يقول : انه تعالى تقدم بتعويديكم الشقاء في البرية

5 ليعظم نعيمكم اذا دخلتم البلاد ، وهذا صحيح لان الخروج من التعب
(٥٣-١) م الى الراحة (1040) الذ من الدوام على الراحة ، ومعلوم انه | لولا شقاؤهم

(٢٧٥-ب) 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 بركة بحر القلزم (1042) لان الرفاهية تذهب

10 الشجاعة وضمك العيش والتعب يوجب الشجاعة وهي الطيبة (1043) التي
جاءت في هذه القصة في اخرتهم (1044) .

و اما 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 لنقض

ما قد سمعتموه ليظهر قدر ايمانكم ، فتثبتوا (1050) ولا تزل اقدامكم ولو جثتكم

(1038) : ا ، نسوتك : ت ج (1039) : ع [التثنية ٢٧/٥٦] ، لانسته كف رجله

واجو : ت ج (1040) الى الراحة : ت ، للراحة : ج (1041) في : ج ، - : ت (1042) :

ع [الخروج ١٣ / ١٨ - ١٧] ، كي امر الهيم فن ينحم همم براوتم ملحمه وشهو مصريمه

ويسب الهيم ات همم درك همد بريم سوف : ت ج (1043) : ا ، الطوبه : ت ج (1044) :

ا ، با حريرتم : ت ج (1045) : ع [الخروج ٢٠ / ٢٠] ، كي ليعبور نسوت انكم با ها لهم :

ت ج (1046) : ا ، متذباً بشم عبوده زره : ت ج (1047) : ع [التثنية ١٣ / ٤] ، كي

منسه الله الهيكم انكم : ت ج (1048) : ا ، معد هر سيني : ت ج (1049) : ا ، نسه الله

الهيكم انكم بنيا شقر : ت ج (1050) فتثبتوا : ن ، تثبتوا : ت ج

رسولا (1051) كما زعمتم . واقول (1052) لكم ما قيل لي ولا تسمعونه (1053) ،
لكان يمكن ان تتوهموا صحة ما في يد غيره اذا اتاكم بنقيض ما اخبرتكم ،
به ولو (1054) لم تسمعوه في هذا المشهد .

واما قصة ابراهيم في 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 بهذه القصة التي لا يعادها لا بذل مال ولا

بذل نفس ، بل هذا اغيأ ما يمكن ان يقع في الوجود مما لا يتخيل ان

طباع الانسان تجيب لذلك ، وهو ان يكون رجلا (1057) عقيما في غاية (٥٣-ب) م

الشوق للولد ، وذا نعمة كبيرة ، ووجاهة ومؤثرا (1058) ان تكون من

10 نسله ملة ، وجاءه الولد بعد اليأس كيف يكون ولوعه به ومحبه له لكن

عند خوفه تعالى ومحبه امثال 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) خالة

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 لترجي ثواب لخوف عقاب كما بينا

في عدة مواضع فقال الملك له : فاني 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 ، والبراه : ت ج (1057) رجلا : ج ، رجل : ت (1058) مؤثرا :
ت ج ، يريد : ن (1059) تدعى : ت ، ترعى : ج ن ، يراعى : ي (1060) : ا ، ابينو :
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 اتقاء الله (1066) ما هو.

- واعلم انه قد اكد هذا المعنى فى التوراة ، وبينه وذكر ان غاية
جملة التوراة كلها بما اشتملت عليه من امر ونهى ووعد و(١-٥٤) م اخبار انما هو
شيء واحد وهو الخوف منه تعالى ، وهو قوله : وان لم تحفظ جميع كلام^٥
هذه التوراة المكتوب فى هذا السفر وتتنق هذا الاسم المجيد الرهيب الرب
الهك (1067) . فهذا احد المعنيين المقصودين | بالعمقيدة. والمعنى الثانى
ليعلمنا تحقيق الانبياء لما ياتيهم من قبل الله بالوحى لئلا يظن الظان انه لما
ان (1068) ذلك فى حلم وفى رؤيا (1069) كما بينا ، وبواسطة القوة المتخيلة
قد لا يكون ما يسمعونه او ما يُمثّل (1070) لهم يقينا او يخالطه وهم متأ ،¹⁰
فاراد ان يعلمنا ان كل ما يراه النبي فى مرأى النبوة (1071) حق يقين عند النبي
لا يشك فى شيء 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 على¹⁵
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) : ا ، يرات الله : ت ج (1067) : ع
[التثنية ٢٨ / ٥٨] ، ام لا تشمر لمسوت ات كل دبرى هتوره هزات هكتوبيم سفر هزه
ليراه ات هشم هنكبد وهنورا هزه ات الله الهيك : ت ج (1068) ان : ت ، - : ج ن
(1069) : ا ، بعلوم وبمراه : ت ج (1070) يمثل : ت ، بتخيل : ج (1071) :
ا ، مره هنبواه : ت ج (1072) عنده : ت ، عندهم : ج (1073) : ع [التكوين ٢٢ / ٢]
، بنويحيد واشر اهب : ت ج (1074) : ا ، بعلوم او بمراه : ت ج (1075) : ا ، بمراه
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 وتخليد 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 الذي صحح به قاعدة صحة النبوة ، وعرفنا به غاية اتقاء الرب ومحبته⁽¹⁰⁸²⁾ اين تنهى .
- 5
- فهكذا ينبغي ان تفهم | 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 ، و انت تسمع الناس كثيرا ما يقولون تعبت باطلا ، اذا تعب في طلب شخص فلم يجده ، او تعب في سفرة فلم يربح تجره⁽¹⁰⁸⁵⁾ . ويقال⁽¹⁰⁸⁶⁾ سَعِينَا فِي هَذَا الْمَرِيضِ كَانَ بَاطِلًا ، اذا لم يحصل البرء . وكذا كل الافعال التي تطلب بها غايات ، فلا تحصل تلك الغايات .
- 20

(1079) : ا ، مسفق : ت ج (1080) : ا ، ابرهم اينو : ت ج (1081) : ع [التكوين ١٨/١٩] ، كي يدعتيو لمن اشر يصسوه ات بنيو وات بيتو احريو [— وشمرو درك ادنى لموت صدقه و شفت : ج] : ت ج (1082) : ا ، يرات الله و اهبتر : ت ج (1083) : ا ، النسيونوت : ت ج (1084) : م ، ج ، - : ت (1085) تجره : ت ج ، في تجره : ن (1086) يقال : ت ، يقول : ج

وفعل العبث هو الفعل الذى لا يُقصد به غاية اصلا كما يعبث بيده بعض الناس عند التفكير ، وكافعال الساهين المذهولين .

- وفعل اللعب هو الفعل الذى يُقصد به غاية خسيصة اعنى ان (1087)
 يقصد به امر (1088) غير ضرورى ولا مفيد كبير فائدة (1089) ، كمن يرقص
 5 لاقصد 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 هي ضرورية او عظيمة الفائدة عند قوم وعند اخرين
 لا تحتاج اصلا ، كرياضة الجسم على اختلاف انواعها التي هي ضرورية
 فى دوام الصحة على ما ينبغي عند من يعلم صناعة الطب والكتابة التي
 10 هي عظيمة الفائدة عند اهل العلم . فالذى يفعل افعال رياضة يروم بها
 الصحة كاللعب بالكرة ، والصراع وغفق 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 يبدولى انه ليس لمنزاع ان يناع 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 خسيصة . وقد تحصل ،
 وقد لا تحصل . فهذا ما يقتضيه التقسيم ضرورة . وبعد تبين هذا .

- فا قول : انه لا يتسع لذى عقل ان يقول : ان شيئا من افعال الله باطل
 20 او عبث او لعب (1097) . اما على رأينا نحن كل من طبع شريعة سيدنا موسى

(1087) ان : ت ، - : ج (1088) امر : ت ، امرا : ج (1089) كبير فائدة :
 ت ج ، كثير الفائدة : ن (1090) حصر : ت ، حصر : ج (1091) افعال : ت ، افعلا :
 ج (1093) كتابة كبراية : ج ، الكتابة كبراية : ت (1092) يروم : ت ج ، يدوم : ن
 (1094) الكاغذ : ت ، الكاغذ : ج ، الكاغط : 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
 5 قصد بالاغتذاء الابقاء الحيوان مدة مآ ، وما قصد بالحواس الا الفوائد
 الحاصلة للحيوان بادراكاتها.

وهكذا هو ايضا الراى 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 الفرقة (1101) من اهل
 10 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 للحكمة 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
 15 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
 لهذيان من زعم ان القرد خلق ليضحك منه الانسان ، والذي 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
 20 بوجه ، فهو ممتنع باعتبار كون الامور تجرى على مقتضى حكمته . (1103) .

فاما هؤلاء الذين قالوا ان افعال الله كلها لم يقصد بها غاية ما ،
 فدعوتهم | 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 اثر صه وهنه طوب ماد : ت ج (1101) الفرقة : 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. شاء لعلة اخرى ، فيطردون ذلك في جزئيات العالم بأسرها ، حتى لا يقولوا بان ثقب العينية وشفوف القرنية من اجل نفوذ الروح الباصر حتى يدرك ما يدرك ، بل لا يجعلون هذا سببا في الابصار بوجه ، ولا ثقت هذه الطبقة ، وجعلت التي عليها شفافة من اجل الابصار ، بل كذا شاء وان كان الابصار يمكن على خلاف هذا. وقد توجد⁽¹¹⁰⁵⁾ عندنا بعض نصوص يوهم ظاهرها ببادى 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 و معنى هذه النصوص ونحوها ان الاشياء التي يريدنا الله تنفعل ضرورة ، وليس ثم عائق يعوق عن نفاذ ارادته ، لكنه تعالى لا يريد الاممكتنا وليس كل ممكن الا ما تتمضى 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 أخبارنا وعلماننا 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⁾ للحكام⁽¹¹¹²⁾ كثيرا في شرح : نشأ كل شئ حسنا في وقته⁽¹¹¹³⁾ .

(1104) يقول : ج ، قول : ت (1105) توجد : ت ، تجد : ج (1106) : ع [المزمور ٦/١٣٤] ، كل اشر حفص الله عه وجو : ت ج (1107) : ع [ايوب ١٣/٢٣] ، ونفثواوته ويعن : ت ج (1108) : ع [الجامعة ٤/٨] ، ومي يامر لومه تعسه : ت ج (1110) بمجرد : ت ، لمجرد : ج 1109 حادث : ت ج ، يحدث : ن (1112) : ا ، للحكيم : ت ج (1111) متكررا : ت ج ، مذكورا : ن (1113) : ع [الجامعة ١١/٣] ، ات هكل عه يفه بتو : ت ج

وهذا كله هرب⁽¹¹¹⁴⁾ مما ينبغي أن يُهرب منه، وهو ان يفعل الفاعل فعلا لا يقصد به غاية اصلا . وكذلك اعتقاد جمهور علماء شريعتنا وبذلك صرح انبياؤنا⁽¹¹¹⁵⁾ ، وهو ان جزئيات الافعال الطبيعية كلها محكمة منتظمة مرتبطة بعضها ببعض . وكلها اسباب ومسببات وما منها شيء عيب ، ولا لعب ، ولا باطل ، بل افعال حكمة بالغة كما قال : ما اعظم اعمالك يارب لقد صنعت جميعها بالحكمة⁽¹¹¹⁶⁾ وقيل : وجميع صنعه يامانة⁽¹¹¹⁷⁾ وقيل : الرب بالحكمة اسس الارض النخ⁽¹¹¹⁸⁾ . وهذا مطرد كثيرا⁽¹¹¹⁹⁾ لا ينبغي ان يعتقد خلافه . والنظر الفلسفي كذا يقتضي ان ليس ثم شيء عيب ، ولا لعب ، ولا باطل⁽¹¹²⁰⁾ في جميع افعال الطبيعة . 10 ناهيك في طبيعة الافلاك ، فانها احكم وانظم بحسب شرف مادتها .

واعلم ان معظم الاوهام الداعية للحيرة في طلب غاية وجود العالم بجملته او غاية جزء جزء من اجزائه ، انما اصلها⁽¹¹²¹⁾ غلط الانسان في نفسه ، وتخيله ان الوجود كله⁽¹¹²²⁾ من اجله فقط ، والجهل بطبيعة هذه المادة السفلية وجهل المقصود الاول وهو ايجاد كل ما يمكن وجوده . 15 اذ الوجود خير بلا شك . فن اجل ذلك الغلط وجهل⁽¹¹²³⁾ هذين المعنيين تحدث الشكوك ، والحيرة ، حتى يتخيل بعض افعال الله لعبا وبعضها عيبا وبعضها باطلا⁽¹¹²⁴⁾ .

واعلم ان الذين⁽¹¹²⁵⁾ | تحملوا هذه الشناعة ، حتى صارت افعاله تعالى (٥٧-١) م عندهم شبه افعال العيب التي لا تقصد بها غاية اصلا . انما هربوا من ان

(1114) هرب : ج ، هربا : ت (1115) انبياؤنا : ت ، اباؤنا : ج (1116) : ع [المزمور ١٠٤/٢٤] ، مه ربو معنيك الله كلم بحكمه عيت : ت ج (1117) : ع [المزمور ٣٣/٤] ، وكل ممسوه بامونه : ت ج (1118) : ع [الامثال ١٩/٣] ، الله بحكمه يسد ارض وجو : ت ج (1119) كثيرا : ت ، كثير : ج (1120) شيء عيب ولا لعب ولا باطل : ت ، شيئا عيبا ولا لعبا ولا باطلا : ج (1121) اصلها : ، اصله : ج ن (1122) كله : ت ، - : ج (1123) جهل : ت ج ، بجهل : ن (1124) لعبا وعبثا باطلا : ت ، لعب وعبث باطل : ج (1125) الذين : ت ، الذي : ج

- يجعلوها تابعة (1126) لحكمة لان لا يزول (1127) ذلك للقول بقديم 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 نجهل كثيرا من وجوه الحكمة في اعماله ، وعلى هذا
الرأى انبت شريعة (1128) سيدنا موسى (1129) كلها به افتتحت : ورأى الله 5
جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا (1130) وبه ختمت : الصخر الكامل
الصنيع الخ (1131) فاعلمه . واذا تتبعنا هذا الرأى ، والرأى الفلسفي بتأمل
جملة الفصول المتقدمة في هذه المقالة المتعلقة بهذا المعنى ، فلا تجد بينها (1132)
اختلافا بوجه في شيء من جزئيات الوجود كلها ولا تجد 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 لمجرد مشيئة لا لطلب 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 نجهل علل بعضها ، ولا
نعلم وجه الحكمة فيه . فهو مذهبنا 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) يجعلوها تابعة : ت ، يجعلونها تابعا : ج (1127) يزول : ت ، يزول : ج
(1128) شريعة : ج ، تورث : ت (1129) : ا ، منه ريبينو : ت ج (1130) : ع
[التكوين ٢١/١] ، ويرى الهيم ان كل علة واهنه طوب ماد : ت ج (1131) : ع [التثنية
٤/٢٢] ، تصور تميم فعلو وجود : ت ج (1132) بينها . ت ، بينها : ج ن (1133)
بيناه : ت ج ، بينها : ن (1134) لها : ت ، - : ج (1135) : ع [التثنية ٨/٤] ،
حقيم وشفليم صديقتيم : ت ج (1136) : ع [المزمور ١٨/١٠] ، مشفلى ادنى امت صدقو
يحدو : ت ج (1137) : ا ، حقيم : ت ج

واللحم مع الحليب والتيس المرسل⁽¹¹³⁸⁾ . التي نصوا عليها عليهم السلام

⁽¹¹³⁹⁾ وقالوا : الامور التي وصفت لك ، ليس لك حق التفكير فيها ،

ينقدها الشيطان ويفندها شعوب العالم⁽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⁽¹¹⁴¹⁾ ان لها علة ،

اعنى غاية نافعة ، ولا بد ، لكنها خفيت⁽¹¹⁴³⁾ عنا اما لقصور عقولنا ، او

لنقص علمنا .

فكانت [الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ كلها عندهم لها علة ، اعنى ان ذلك⁽¹¹⁴⁵⁾

الامر او النهى غاية مفيدة . منها ما يبين لنا وجه الفائدة فيها كالنهي | عن (٢٧٧-١) ج

10 القتل والسرقة . ومنها ما لا تتبين فائدتها مثل تلك⁽¹¹⁴⁶⁾ كتحرим الباكورة

والكرم المتنوع البذور⁽¹¹⁴⁷⁾ . فتلك البيئة الفائدة عند الجمهور تسمى احكاما

⁽¹¹⁴⁸⁾ وهذه الغير بيّنة الفائدة عند الجمهور تسمى قوانين⁽¹¹³⁷⁾ ويقولون

دأما : لانها ليست كلاما فارغا⁽¹¹⁴⁹⁾ واذا كان فارغا فنك⁽¹¹⁵⁰⁾ يعنى

ان ليس هذا التشريع | امرا فارغا لا غاية مفيدة له . وان بدا لكم فى شئ (٥٨-١) م

15 من الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ ان امره كذلك فالنقص من ادراككم . وقد علمت

الامر المشهور عندنا من كون سليمان تعللت له الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ كلها الا

(1138) : ا ، الشيطان وسر بجلب وسعير هشتلح : ت ج [انظر : التثنية ١١/٢٢ ،

(الخروج ٢٣ / ١٩ ، الاحبار ١٦ / ٢١ ، ١٠٤) [1139) عليهم السلام : ج ، زل : ج

(1140) : ا ، دبريم شحقتى لك واين لك رشوت لهرهم وهم وهشطن مقطرج عليهم واموت

همول مشيين عليهم : 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 ،

المرله وكلاى كرم : ت ج [المرله تاقى بمعنى المرلة فى العربية . انظر التثنية ٢٩/٢٢ الاحبار

[٢٣/١٩] (1148) : ا ، مشفطيم : ت ج (1149) : ع [التثنية ٤٧/٢٢] ، كى لا دبرق

هوا : ت ج (1150) : ا ، وام رق هوا مكم : ت ج

بقرة صهبا (1151) . وكذلك قولهم (1152) ان الله اخفى تعليل الفرائض (1144) كي

لا يتهاون بها كما اعترى سليمان في الثلث فرائض (1144) التي بيّنت علتها (1153) .

وعلى هذا الاصل اطردت اقاويلهم كلها. ونصوص الكتب تدل

عليه لكنني وجدت نصا للحكام (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 يهم للقدوس تبارك وتعالى اذا كان الحيوان من

عنته او قفاه ؟ فلذلك قل ان الفرائض لم تعط الا لتطهر الناس (1157) ،

لان قول الرب نقي (1158) . فع كون هذا الكلام (1159) غريبا جدا لا يوجد 10

له نظير في كلامهم فاني تاوالت فيه تاويلا ستسمعه حتى لانخرج (1160) عن

سنن كلامهم اجمع . ولا تفارق الاصل المجمع عليه ، وهو كون الشرائع

كأها طلب بها غاية مفيدة في الوجود لانها ليست كلاما فارغا (1149) . وقال

ولم اقل لذرية يعقوب التمسوني عبثا انا الرب المتكلم بالصدق المخبر

بالاستقامة (1161) . والذي ينبغي ان يعتمد على 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 [العدد ٢/١٩] ، فره 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 ٤ ؛ (1156) لحظ : ت ، لحظوا : ج (1157) : ا ، وكى مه اكفت لولتهبه

ى شها شوحط من مصوار لمى شها شوحط من مصورف هوى اوامر لانتنو همصوت الا

لصرون بهن ات هبريوت : ت ج (1158) : ع [المزمور ٣١/١٨] ، شنامر ات الله

صروفه : ت ج (1159) الكلام : ت ، الامر : ج (1160) نخرج : ت ، يخرج : ج

(1161) : ع [اشعيا ١٩/٤٥] ، لامرقي لزوع يعقب تهو بقشوني انى الله دو بر صدق مجيد

ميشريم : ت ج (1162) فلها : ج ، لها : ت

اما جزئياتها فهي التي قيل فيها انها لمجرد الامر | . مثال ذلك ان قتل (٥٨-ب) م الحيوان لضرورة التغذية⁽¹¹⁶³⁾ الجيد بين الفائدة كما سنين⁽¹¹⁶⁴⁾ . اما كونه يذبح لا بنحر ، و يقطع 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 يهذي هذيانا طويلا لم يزل⁽¹¹⁷³⁾ به شناعة بل يزيد شناعات . 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) لماياتي من الفصل ٤٨ (1165) : ا ، لصراف بين ات هيريو ت : ت ج (1166) مثالم : ت ، امثالم : ج (1167) قسم من الرقم (1157) (1168) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1169) لماياتي من الفصل ٤٦ (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 لاي شيء كانت
سبعة اكباش⁽¹¹⁷⁶⁾ ولم تكن ثمانية⁽¹¹⁷⁷⁾ . وهكذا كان يُسأل لو قال :
ثمانية او عشرة او عشرين⁽¹¹⁷⁸⁾ .

- فلا بد من عدد ضرورة و كأن هذا يشبه طبيعة الممكن الذي لا بد من
5 حصول احد الممكنات ، ولا يتجه السؤال لاي شيء كان هذا الممكن ،
ولم يكن غيره من الممكنات ، لان هذا السؤال لازم لو كان الحاصل
في الوجود الأماكن الآخر بدل هذا . فاعلم هذا المعنى وتفهمه . والذي
نصوا فيه دائما من كون الكل معللا ، والذي تعلل لسليمان هو فائدة
تلك الفريضة⁽¹¹⁷⁹⁾ على التجميل لا تتبع جزئياتها .
- 10 واذا كان الامر هكذا ، فقد رأيت ان اقسام الستة مائة وثلاث
عشرة فريضة⁽¹¹⁸⁰⁾ لجمل عدة . و تكون كل جملة تشتمل على عدة
فرائض⁽¹¹⁸¹⁾ هي ، من نوع واحد او متقاربة المعنى . و اخبرك بعله
كل جملة منها ، وأظهر فائدتها التي لا ريب فيها ولا مدفع . ثم ارجع
لآحاد كل فريضة⁽¹¹⁸²⁾ من تلك الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ التي تشتمل عليها تلك
15 الجملة ، و ابين لك علتها حتى لا يبقى منها الا بعض فرائض⁽¹¹⁸¹⁾ قليلة
جدا هي التي لم يتبين لي سببها الى هذه الغاية . وقد تبين لي ايضا بعض
(٢٧٧ - ب) جزئيات فرائض⁽¹¹⁸¹⁾ و شرائط بعضها مما يمكن اعطاء علته . و ستسمع
جميع ذلك . وهذا التعليل كله لا يمكنني ايضا لك الا بعد ان اقدم لك
فصولا عدة اضمنها مقدمات مفيدة توطئة لهذا الغرض الذي قصدته
10 وهي هذه الفصول التي اشرع فيها الان .

(1175) كبش : ج ، كبس : ت (1176) : ا ، شبهه كبشيم : ج ، كبسيم : ت [ان
نسخة ج تضع على بعض السينات ثلاث نقط و تجعلها شينا و كبش هنا من جعلتها و ان كلمة
« كبش » تشترك العربية في المعنى الا ان التلفظ يختلف بين السين و الشين (1177) : ا ، شمه :
ت ج (1178) : ا ، شمه او عسره او عسريم : ت ج (1179) : ا ، المصوه : ت ،
المصوت : ج (1180) : ا ، الشش ماوت و شلش 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
 5 العامة ان تفي 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 يُقسر على ما هو
 (1183) به نفع الجميع . والثاني اكتساب (1184) كل شخص من الناس اخلاقا
 10 نافعة في المعاشرة (1185) حتى ينتظم امر المدينة .

واعلم ان هذين المقصدين احدهما بلا شك اعظم (1186) 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 وتحرير (1187) جزئياته كلها ، لانه لا يحصل القصد الاول الا بعد حصول
 هذا الثاني . 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 الجسمانية ، (٦٠-١) م
 و هذا لا يصبح الا بوجوده (1188) ضرورياته ، كلما (1189) طلبها وهي
 20 اغذيته (1190) 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 علم ان الانسان مدنى بالطبع .

(1183) هو : ت ، - : ج (1184) اكتساب : ج ، اكاب : ت (1185)
 المعاشرة : ج ، مالناشرة : ت (1186) اعظم : ت ، اقدم : ج ن (1187) تحرير : ت ج ،
 تحديد : ن (1188) بوجوده : ت ، بوجدته : ج (1189) كلما : ت ، كل ما : ج (1190)
 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. وبين هوان هذا الكمال الاخير ،
 ليس فيه أعمال ولا اخلاق ، وانما هو آراء فقط ، قد ودّى اليها النظر ،
 5 و اوجبها البحث. وبين هو 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 ، او جوع 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 لاغيره .

فالشريعة الحاقة 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
 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
 20 و نحى كما فى يومنا هذا (1193) ، و قدّم هنا الكمال الاخير بحسب
 شرفه كما بينا ، انه الغاية الاخيرة ، وهو قوله تعالى (1194) : لكي نصيب

(1191) شديد : ت ، شديدان : ج (1192) : ا ، مشه ريننو : ت ج (1193) : ع
 [التثنية ٢٤/٦] ، و يصونون الله لعسوت ات كل شقيم هاله ليراه ات الله الهينو لطوب لنوكل
 هيميم لحيوتينو كهيوم هزه : ت ج (1194) تعالى : ج ، - : ت

خيرا كل الايام (1195) قد علمت قولهم عليهم السلام (1196) ، في شرح قوله
 تعالى : لكي تصيب خيرا وتطول ايامك (1197) ، قالوا : كي تصيب
 خيرا (1197) في العالم الذي كله طيب (1198) ، وتطول ايامك (1197) ، في العالم
 الذي كل شيء فيه طويل الامد (1199) كذلك قوله هنا : كي تصيب خيرا
 5 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 الجسدي الاول الممتد مدة ما الذي لا يتم منتظما الا بالاجتماع
 المدني كما بينا.

فصل كح [٢٨]

10 مما يجب ان تتنبه 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 ،
 و ارادته ، وقدمه . وهذه كلها غايات اخيرة لا تتبين | بتفصيل و تحديد (٦١-١) م
 (1203) الابد | 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 ،
 ويحذر 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 تدعُ اليها

(1195) مقبوس بما في الرقم (1193) (1196) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت
 (1197) ع . [التثنية ٧/٢٢] ، لمن يوطب لك و هاركت يميم : ت ج (1198) : ا ، لعولم
 شكلو طوب : ت ج (1199) : ا ، لعولم شكلو ارك : ت ج (1200) : ا ، لعولم شكلو
 طوب و ارك : 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 لما على التجميل وهو قوله: لمحبة الله
(1205) وقد علمت ما قد جاء من التأكيد في المحبة (1206) : فاحبب الرب
الحك بكل قلبك وكل نفسك وكل قدرتك (1207).

- وقد بينا في « مشنه التوراة » (1208) ان هذه المحبة (1206) لا تصح
الا بادراك الوجود كله ، على ما هو عليه و اعتبار حكمته فيه. و ذكرنا
5 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
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
15 حتى قال البعض : لافائدة 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 معان التي (1218) ذكرنا اعنى انها لا تعطى رأيا

(1205) : ع [التثنية ١١/١٣] ، لاهب ات الله : ت ج (1206) : ا ، الابه :
ت ج (1207) : ع [التثنية ٥/٦] [واهبت يهوه الهيك : ت] بكل لبيك وبكل نفسك
وبكل مادك : ت ج (1208) مشنه توره الفصل ٢ (1209) تنبيه : ت ، تنبيها : ج (1210) :
ا ، الحكيم : ت ، للحكيم : ج (1211) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1212) والمتحصل ..
كل : ت ، فالمتحصل ... 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 و اللحم مع الحليب (1221) و الامر :

5 بتغطية الدم والعجلة المكسورة العنق وبكر الحمير (1222) ونحوها.

وستسمع تبيني (1223) لجميعها واعطاء عللها الصحيحة المبرهنة
 الاجزئيات و آحاد (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 التظالم و باكتساب (1215) خلق فاضل .

و حصل ما قلناه في الاعتقادات ، انه قد تكون الفريضة (1216)
 تعطى اعتقادا صحيحا هو المقصود لا غير مثل اعتقاد التوحيد و ازالة الاله ،
 و انه غير جسم . وقد يكون ذلك الاعتقاد ضروريا (1227) في رفع
 التظالم او اكتساب (1215) خلق كريم مثل الاعتقاد انه تعالى يشتد غضبه
 15 على من ظلم كما قال : فيشتد غضبي و اقتلكم بالسيف الخ (1228) و كالا اعتقاد

بانه تعالى | يجب دعوة المظلوم او المغبون في الحين : صرخ الى استجبت (۶۲-۱) م
 له لاني رأوف (1229) .

(1220) و ظاهر : ت ، فظاهر : ج (1221) : ا ، الشيطانز و اكلام و بسر مجلب :
 ت ج [قارن «التثنيه» ۱۱/۲۲ ، الاحبار ۱۹/۱۹ ، الخروج ۱۹/۲۳] . (1222) : ا ،
 بكسوى هلم و عجمه عروفه و فطر حمور : ت ج [قارن : الاحبار ۹/۲۱ - ۱ ، الخروج
 (1223) [۱۳/۱۳] تبيني : ت ، تبينا : ج (1224) احاد : ت ، احد : ج (1225)
 معاني : ت ، المعاني : ج (1226) او صلاح : ت ، - : ج (1227) ضروريا : ت ،
 ضروري : ج (1228) : ع [الخروج ۲۴/۲۲] ، و حرهاني و هرجتي انكم و جو : ت ج
 (1229) : ع [الخروج ۲۷/۲۲] ، و هيه كي يصمق الي و شمقي كي حنون اني : ت ج

فصل كط [٢٩]

معلوم أن ابانا ابراهيم⁽¹²³⁰⁾ عليه السلام⁽¹²³¹⁾ نشأ في ملة الصابئة⁽¹²³²⁾ ومذهبهم ان ليس ثم اله الا الكواكب. واذا اعلمتكم في هذا الفصل بكتبهم الموجودة الآن بايدينا التي⁽¹²¹⁸⁾ اخرجت للسان العربي وبتواريخهم القديمة ، وكشفت لك مذهبهم ، منها واخبارهم يتبين لك منها 5
تصريحهم بان الكواكب⁽¹²³³⁾ هي الاله ، وان الشمس هي الاله الاعظم . وكذلك ايضا قالوا سائر السبعة كواكب آلهة ، لكن النيرين⁽¹²³⁴⁾ اعظم . وتجدهم يقولون بتصريح ان الشمس هي التي تدبر العالم العلوى والسفلى بهذا النص قالوا : وتجدهم قد ذكروا في كتبهم تلك وتواريخهم حديث
ايدينا ابراهيم⁽¹²³⁰⁾ وقالوا بهذا النص : 10

واما ابراهيم الذي تربى في « كوئا » فانه لما خالف الجماعة وادعى ان ثم فاعلا غير الشمس احتج عليه بالكذا والكذا . وذكروا في ججهم ما هو ظاهر بين⁽¹²³⁵⁾ من افعال الشمس في الوجود ، فقال لهم يعنون ابراهيم ، صدقتم هي كالفأس في يد النجار . ثم ذكروا طرفا من احتجاجه⁽¹²³⁶⁾ عليه السلام عليهم . وآخر تلك القصة ذكروا ان الملك سجن ابانا 15
ابراهيم⁽¹²³⁰⁾ عليه السلام ، وانه دام في | محاججتهم اياما ، وهو في السجن ، ثم خاف الملك ان يفسد عليه سياسته ، ويرد الناس عن اديانهم ، فناه لطرف الشام بعد استئصال كل⁽¹²³⁷⁾ ما له هكذا ، حكوا .

وتجد هذه القصة مشروحة هكذا في الفلاحة النبطية ، ولم يذكرها ما جاءت به اثارنا⁽¹²³⁸⁾ الصادقة ، ولا ما اتاه من الوحي لانهم مكذبون 20
(٢٧٨ - ب) ج له لمخالفته لرأيهم القاسد ، ولا شك عندي انه عليه السلام | ، لما خالف

(1230) : ا ، ابراهيم ايديو : ت ج (1231) عليه السلام : ت ، - : ج (1232) في الاصل : الصابئة (1233) الكواكب : ت ج ، الكبر : ن (1234) النيرين : ت ، النيران : ج (1235) ظاهر بين . ت ، بين ظاهر : ج (1236) احتجاجه : ت ، احتجاجاته : ج (1237) كل : ت ، جميع : ج (1238) 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 ، ويتبارك 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 المتدمرة (1241) الذين بقوا
في اقاصى 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 . ويزعمون 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 وانه ليس كان يرى بعبادة الاصنام . ولذلك تجدد الصابئة (1232)
كلهم يذمون نوحا ، ويقولون انه ما عبد صنما قط . وكذلك ذكروا في
كتبهم انه ضرب وسسجن 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] ، وابركه مباريكك ومقلك اثر ونيركوبك كل مشفحوت
هدمه : ت ج (1240) نراه : ت ، تراه : ج ن (1241) المتدمرة : ت ، المتدمرة :
ج ن ، المذكوره : ي (1242) اقصى : ت ، اقصى : ج (1243) كونهم : ت ، انهم : ج

ولأنهم كانوا في غاية الجهالة قالوا عن آدم : انه لما خرج من اقليم الشمس⁽¹²⁴⁴⁾ المجاور للهند، وتوغل⁽¹²⁴⁵⁾ في اقليم بابل جاب معه عجائب: منها شجرة ذهب نابته ذات اوراق ، واغصان ؛ وشجرة حجر كذلك . وجاب ورق شجرة اخضر ، لا تحرقه 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 ولا قوة في جسم ، وان كل هذه الكواكب | والافلاك⁽¹²⁴⁸⁾ مصنوعاته ، وفهم محال تلك الخرافات التي رُبِّي عليها ، اخذ في نقض مذهبهم وتزييف آرائهم واشهر خلافهم ونادى : باسم الرب الاله السرمدى⁽¹²⁴⁹⁾ دعوة تجمع وجود الاله وحدث العالم من قبيل ذلك الاله .

و بحسب تلك الاراء ، الصابئة اقاموا الاصنام للكواكب اصنام الذهب 15 للشمس واصنام الفضة للقمر . وقسموا المعادن ، والاقاليم للكواكب ، وقالوا الاقليم الفلاني الهة الكوكب الفلاني ، و بنوا الهياكل واتخذوا فيها الاصنام ، وزعموا ان قوى الكواكب تفيض على تلك الاصنام فتتكلم تلك الاصنام وتفهم ، 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 ، تولج : ج ، تجول : ن
 (1246) : ا ، عمود وشمل عولم : ت ج [يعني ابراهيم] (1247) الها مفارقا : ج ، اله مفارق :
 ت (1248) الكواكب والافلاك : ت ، الافلاك والكواكب : ج (1249) : ع [التكوين
 ٢١/٣٢] ، بسم الله ال عولم : ت ج

كذا ، فاضت روحانية ذلك الكوكب على تلك الشجرة ، و توحى للناس ، و تكلمهم في النوم تجد هذا كله منصوبا في كتبهم التي انبهك عليها . و هؤلاء كانوا انبياء البعل و انبياء العشتروت (1250) المذكورين (1251) عندنا الذين (1252) تمكنت عندهم هذه الاراء حتى تركوا الرب (1253)

5 و نادوا: ايها البعل اجيبنا (1253) . كل هذه لشهرة تلك الاراء و فشاء الجهل و كثر هذيان العالم حينئذ في هذا النوع من الخيالات فنشأت فيها (1254) اراء و صار منهم مشعبذ و متفائل و ساحر و من يرقى رقية و من يسأل جانا او تابعة و من يستشير الموتى (1255) .

و قد بينا في تأليفنا الكبير | « مشنه التوراة » (1256) ان ابانا ابراهيم (١٦٤-١) م

10 (1257) بدأ بنقض هذه الاراء بحجج و دعوى ضعيفة باستعطاف الناس ، و جذبهم للطاعة بالانعام لهم حتى نبى سيد النبيين فكمل الغرض ، و امر بقتل اولئك و محو آثارهم ، و استئصال شأقتهم : و اهدموا مذابحهم الخ . (1258) و منع من تبع شئ من سيرهم تلك ، و قال : ولا تجروا على رسوم الامم الخ (1259) :

15 و قد علمت من نصوص التوراة في عدة مواضع ان القصد الاول من الشريعة كلها ازالة عبادة الصنم (1260) و محو اثرها ، و كل ما يتعلق

(1250) : ا ، نبيى هبل و نبيى هاشره : ت ج (1251) المذكورين : ج ، المذكورون : ت (1252) الذين : ت ، التي : ج (1253) : ع [اشعيا ٤/١٠] ، عزبوات الله : ت ج (1253) : ع [الملوك الثالث ٢٦/١٨] ، هبل عننو : ت ج (1254) فيها : ت ، فيهم : ج (1255) : ا ، مموئن و منحش و مكشف و حور حبرو شوال اوب و يدعوني و دورش ال هتيم : ت ج [قارن ماجاه في التثنية ١٨/١٠-١٠] (1256) مشنه توراه ، عبوده زره الفصل ٣/١ (1257) : ا ، ابرهم ايينو : ت ج (1258) : ع [القضاء ٢/٢] ، مزبوحتهم تتصون و جو : ت ج [قارن كذلك : الخروج ١٢/٢٤] التثنية ٥/٧ (1259) : ع [الاحبار ٢٣/٢٠] ، و لا تلكو بحقوت هوى و جو : ت ج (1260) : ا ، عبوده زره : ت ج [المعنى الحرفى : عبادة اجنبية]

بها حتى ذكّرها ، وكل ما يؤدي الى شيء من اعمالها مثل : الجان والتابعة
والإمرار من النار والعراف والمشعبذ ، والمتفائل والساحر ومن يرقى رقية
ويستشير الموتى (1261) ، والتحذير من التشبه بشيء من اعمالهم (1262) هذه .

فكيف يتبها وصرح في نص التوراة بان جميع ما ظنوه عبادة
 5 لا آلهتهم وتقربا (1263) لها هو الشيء | المبعوض الممقوت عند الله وهو قوله :
 فانهم قد صنعوا لآلهتهم كل النجاسات التي يكرهها الرب (1264) . وانت

تجدهم يذكرون في كتبهم التي ساخبرك بها انهم يقربون للشمس الههم
 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 النهى 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
 10 كان ربّي | عليها آباؤنا واجدادنا : في عبر النهر سكن آباؤكم منذ الدهر

تارح ابو ابراهيم و ابونا حور و عبدوا آلهة اخرى (1267) وهي التي قال الانبياء
 الصادقون فيها : الى الاباطيل التي لا تنفع ولا تخلص (1268) .

فما اعظم فائدة كل فريضة (1269) تخلصنا من هذه الغلطة العظيمة
 وتردنا الى الاعتقاد الصحيح وهو ان ثم الها (1270) خالق كل هذه ،
 وهو الذي ينبغي ان يعبد ، ويحَبَّ ، ويخاف لا تلك المظنون بها ، انها

(1261) : ا ، الاوب و اليدعوف و الهعبره باش و قوم و معونن و منحش و مكشف
 و حور حبرو دورش ال هتيم : ت ج [انظر : التثنية ١٨/١٤-١٠ ، الا حبار ٢٧/٢٠ ،
 الملوك الاول ٧/٢٨] (1262) اعمالهم : ت ، اعمالها : ج (1263) تقربا : ب ، تقرب : ج
 (1264) : ع [التثنية ٣١/١٢] ، كل توعبت الله اشر شئا عسولا لهم : ت ج (1265) :
 ا ، توعبه : ت ج (1266) : ا ، المصوت : ت ج (1267) : ع [يشوع ٢/٢٤] ، بعب
 نهر يشبو ابوتيكم معلوم ترح ابي ابرهم و ابي نحور و يعبد و الهيم احريم : ت ج (1268) :
 ع [الملوك الاول ٢١/١٢] ، واصرى هتو اشر لا يعيلو ملكو : 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 محبته وخوفه (1272) لا غير ، وهما الغاية في العبادة كما نبين : والآن يا اسرائيل ما الذى يتطلبه منك الرب الخ (1273). وسنستوفى هذا المعنى في ما بعد. وارجع الى غرضي الآن .

5 فاقول : ان كثيرا من الشرائع انما يبين لي معناها وعرفنى عليها وقوفى على مذاهب الصابئة (1274) وآرائهم ، واعمالهم ، وعبادتهم ، كما ستسمع عند تبينى تعليل تلك الفرائض (1266) التى يُظنّ بها ان لا علة لها. وانا اذكر لك الكتب التى يتبين لك منها كل ما علمته انا من مذاهب الصابئة (1274) ، وآرائهم حتى تعلم يقينا صحة ما اقوله في تعليل هذه الشرائع (1275) اكبر كتاب في ذلك « الفلاحة النبطية » اخراج ابن وحشية. 10 وساخبرك في فصل ياتى لاي شئ جعلت الصابئة (1274) مناheim مدونة مع فلاحه الارض.

. وهذا الكتاب مملؤ من هذيانات عابدى الصنم (1276) : ومما انفس

العوام مائلة اليه ومرتبطة به ، اعنى اعمال | الطلسمات ، واستنزال (٦٥-١) م
15 الروحانيات ، والسحر ، والجن ، والغيلان التى تاوى البرارى ، ودُرُج ايضا في ذلك الكتاب هذيانات (1277) عظيمة يضحك منها ذووا العقول ، يزعم بها القدح في المعجزات اليبنة التى علم بها اهل الارض . ان ثم الها حاكما على (1278) اهل الارض كما قال : لكي تعلم ان للرب الارض (1279)
وقال : انى انا الرب في الارض (1990) فحسكى عن ادم الاول (1281) انه

(1271) لامور فيها : ت ، لامرفيه : ج ، لامرفيا : ن (1272) : ا ، اهبتو ويراتو : ت ج (1273) : ع [الشنية ١٠/١٢] ، وبمته يسرال مه الله الهيك شوهل معك وجو : ت ج (1274) في الاصل : الصابئة (1275) الشرائع : ت ، الشريعة : ج (1276) : ا ، عوبدى عبوده رزه : ت ج (1277) هذيانات : ت ، بهذيانات : ج (1278) الهاحا كما : ج ، اله حاكم : ت (1279) : ع [الخزوج ٩/٢٩] ، لمن تدع كى الله هارص : ت ج (1280) : ع [الخروج ٨/٢٢] ، كى انى الله تقرب 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 يسعى 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 .
 وان بُخر منها تحت السماء سمع الناس في الجو دويًا واصواتا هائلة طالما
 (1286) ذاك الدخان يصعد.

ومثل هذه الخرافات كثير يجئ 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 العشروت
 (1288) التي كانوا يعملونها كما اعلمتك ، ذكر ان اقامة (1289) تلك الشجرة
 في « نينوه » اثني عشر الف سنة . فانها (1290) تخاصمت مع « اليبروح » لانه اراد
 ان ياخذ مكانها . وان الشخص الذي كان توحى اليه (1291) هذه الشجرة انقطع
 عنه وحيها مدة فلما اوحى اليه بعد تلك المدة اخبرته | انها كانت مشغولة
 بالخصام مع اليبروح ، وامرته ان يكتب للكلدانيين (1292) ان يحكموا
 بينها ويقولوا ايها افضل في سحرهم (1293) واكثر عملا؟ هل الخطمي او
 اليبروح 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 ، تنفرد : ن (1283) والكلمة : ت ج ، بعد الكلمة : ن ، - : ي
 (1284) وكذا : ت ، - : ج (1285) خفي : ت ، يخفي : ج (1286) طالما : ت ،
 طال ما : ج (1287) يجيء بها : ج ، يجيها : ت (1288) : ا ، الاشروت : ت ج [ولما
 معنى الاشجار المقدسة] (1289) اقامة : ج ، اقامت : ت (1290) فانها : ت ، وانها : ج
 (1291) اليه : ت ، له : ج (1292) للكلدانيين : ت ، للكلدانيين : ج ، للروحيين : ن
 (1293) ايها ... سحرهم : ت ، اي ما ... سحره : ج (1294) حكما : ج ، حكيمي : ت

التي رُبّوا عليها. ولو لا هذا القدر الذي شهر الان⁽¹²⁹⁵⁾ في الملل من اعتقاد وجود الآله لكانت⁽¹²⁹⁶⁾ ايامنا في هذه الازمنة 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 كواكب والاثني عشر برجا فقتله ذلك الملك قتلا شنيعا . فذكر ان ليلة موته اجتمعت الاصنام 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)ج} فوق⁽¹³⁰⁰⁾ في وسط الهيكل ، و الاصنام كلها حوله . واخذ يعدد
- 10 على تموز ويصف ماتم عليه ، والاصنام كلها تبكي ، وتنوح طول الليل . فعند الصباح طارت الاصنام ، ورجعت لها كلها في اقطار الارض ، وصارت هذه سنة دائمة في اول يوم من شهر تموز ، يناح ويبكي على تموز ، وتندبه النساء ويُعدّدنّ عليه . فاعتبر ، وافهم ، وارا⁽¹³⁰¹⁾ كيف كانت آراء الناس في تلك الازمان . وهذا | حديث^{(٦٦-ا)م}
- 15 تموز قديم جدا في الصابئة⁽¹³⁰²⁾ . ومن هذا الكتاب تقف 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 لأآدم ، ولا لغيره ، ولا هي قصة وجودية بوجه . وبايسر تأمل ، يبين لك محالمهم في كل ما ذكروه في تلك المخرافة ، ويتبين لك

(1295) الآن : ت ، - : ج (1296) لكانت : ت ، تكون : ج (1297) الى : ت ، - : ج (1298) : ا ، نبياي عبوده زرد : ت ج (1299) تموزا : ج ، تموز : ت (1300) فوقف : ت ج ، فوقع : ن (1301) را : ج ، اري : ت (1302) في الاصل : الصابئة (1303) : ا ، والنحش وعص هدعت طوب ووع : ت ج

انها قصة فرضوها من بعد التوراة لما شهرت التوراة في الملل ، وسمعوا
 ظاهر قصة الخلق (1304) واخذوه كله على ظاهره عملوا تلك القصة حتى
 (1305) يسمعون غير 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 الكلدانيين
 والكلدانيين (1309) العربيين عن كل علم هو علم بالحقيقة لكنى حذرت من ذلك
 احتياطا لغبرك لان كثيرا ما يميل الجمهور لتصديق الخرافات.

و من تلك الكتب كتاب « الاسطهاخس » (1310) المنسوب لأرسطو ،
 وحاشاه ثم حاشاه. وكذلك كتب الطلسمات التي منها كتاب « طمطم »
 (1311) وكتاب « السرب » وكتاب « درج الفلك ». والصور الطالعة
 في درجة درجة منه . وكتاب منسوب ايضا لأرسطو في الطلسمات ،
 (٦٦-ب) م وكتاب | منسوب لهرمس ، وكتاب اسحق الصابئي في الاحتجاج لملة
 الصابئة (1302) ، وكتابه الكبير في نواميس (1312) الصابئة (1302) ، وجزئيات
 دينهم ، واعيادهم وقرابينهم ، وصلواتهم. وغير ذلك من امور دينهم.

فهذه كلها التي (1313) ذكرت لك هي (1314) اسفار عبادة الصنم (1315)
 التي اخرجت للسان العربي. ولاريب انها جزء يسير جدا مما لم يخرج ،
 ولم يوجد ايضا ، بل تلف وباد على مرور السنين. وهذه التي هي
 موجودة لدينا 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) الاسطهاخس : ت ،
 الاسطهاكس : ج (1311) طمطم : ت ، طمطم : ج (1312) نواميس : ت ، نواميس : ج
 (1313) التي : ت ، الذي : ج (1314) هي : ت ، في : ج (1315) : ا ، سفرى
 عبوده زره : ت ج

المشهور بعضها اليوم في العالم، اعنى بنيان الهياكل، واتخاذ الصور من المسبوكات والحجارة⁽¹³¹⁶⁾ فيها. وبنيان المذابح، والتقريب عليها. اما ذبائح، او انواع الطعام، ورسم اعياد، واجتماع للصلوات، ولانواع عبادات في تلك الهياكل. ويجعلون فيها مواضع معظمة جدا يسمونها 5 هيكل الصور العقلية واتخاذ الصور: على الجبال الشاغخة الخ.⁽¹³¹⁷⁾ وتعظيم تلك العشوت⁽¹³¹⁸⁾ واقامة الاعمدة⁽¹³¹⁹⁾ وغير ذلك مما ستطلع عليه من هذه الكتب التي نبتك 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 محوتك 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 مذابحهم وتكسرون انصابهم⁽¹³²⁴⁾

وتمحون اسماءهم من ذلك الموضع⁽¹³²⁵⁾. | و تكرر هذان الغرضان (٦٧-١) م

في عدة مواضع وهو كان القصد الاول للجامع لجملة الشريعة⁽¹³²⁶⁾ كما اعلمونا 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 هيريم هريم وجو: ت ج (1318): ا، الاشوت: ت ج (1319): ا، المصبوت: ت ج (1320): ا، المصبوت: ت ج (1321) الذي: ت، التي: ج (1322): ع [الثنية ١٦/١١]، فن يفته لبيكم وجو: ت ج (1323): ع [الثنية ١٩/٢٩]، اشر لبيو فونه هيوم وجو: ت ج (1324): ع [الثنية ٥/٧]، مزبجوتهم [مزبج: ج] تنصو [تنصون: ج] و اشرهم تجدهون تكرر 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، الاروى: ج (1329): ع [المدد ٢٣/١٥]، ات كل اشر صوه الله اليكم ييدمشه [كو: ج]: ت ج (1330): ا، هالمدت شكل هموده بعبوده زره كوفر بكل هتوره كله وكل هكوفر بعبوده زره موده بكل هتوره كله: ت ج

فصل ل [٣٠]

اذا تأملت تلك الآراء القديمة السقيمة يبين لك ان الامر المشهور
 كان عند الناس كلهم هو ان بعبادة الكواكب تُعمر الأرض وتخصب
 (1331) البلاد ، وكانوا علماءهم ونسألكهم واهل التقوى منهم يعظون
 الناس ، ويعلمونهم ان الفلاحة التي بها قوام وجود الانسان انما تم ،
 5 وتجيء على الاختيار بان تعبدوا الشمس والكواكب ، وان اسخطتموها
 بعصيانكم ، قفرت البلاد وخربت ، قالوا في كتبهم تلك ان المشتري ينخط
 على البرارى والصحارى . فلذلك (1332) صارت عادمة الماء ، عادمة
 الاشجار ، تاويها الغيلان ، وكانوا يعظمون الفلاحين والاكثارين جدا ،
 10 لأشتغالهم بعبارة الارض التي هي من ارادة الكواكب وهو رضاها ، وعلّة
 تعظيم عابدى الصنم (1333) للبقر (1334) انما هو من اجل نفعها في الفلاحة
 (٦٧-ب) حتى انهم (1335) قالوا: انه لا يجوز ذبحها ، لانها جمعت القوة وحسن
 التأني للانسان في فلاحه الارض ، وانما فعلت هذا ، واذعنت (1336)
 للانسان مع قوتها لرضا الآلهة بعبادتها في فلاحه الارض.

15 فلما كانت هذه الآراء مشهورة جدا قيدوا عبادة الصنم (1337)
 بالفلاحة لكون (1338) الفلاحة امرا ضروريا (1339) في قوام الانسان
 واكثر الحيوان ، وكانوا أولئك كُهان الشرك (1340) يخاطبون (1341)
 الناس عند اجتماعهم في الهياكل ويقررون (1342) في اذهانهم ان بهذه

(1331) تخصب: ت ج ، تكسب: ن (1332) فلذلك: ت ، ولذلك: ج (1333) :
 ا ، عوبدى عبوده زره: ت ج (1334) للبقر: ت ، في البقر: ج (1335) انهم: ج ،
 -: ت (1336) واذعنت: ت ، وضعت: ج ، وظلعت: ن ، اذعنت: ي (1337):
 ا ، عبوده زره: ت ج (1338) لكون: ت ، لان: ج (1339) امرا ضروريا: ت ،
 امر ضرورى: ج (1340) : ا ، كومرى عبوده زره: ت ج (1341) يخاطبون: ت ،
 يخاطبون: ج (1342) يقررون: ت ، يقربون: ج

العبادات (1343) تنزل الامطار وتثمر الاشجار وتخصب (1344) البلاد وتعمر.
وتأمل* (1346) ما ذكروه في الفلاحة النبطية في الكلام على الكرم، تجد
هذا النص من كلام الصابئة: قالوا «الحكام القدماء كلهم، والانبياء...»
امروا و فرضوا ان يضرب بهذه الآلات في الاعياد، وبين ايدي
الاصنام وقالوا وهم الصادقون ان الالهة يعجبها ذلك. وانها تكافئ فاعليه 5
احسن مكافاة، واكثروا في هذا الفعل من الوعد، ومن الوعد (1347)
على ذلك تطويل الاعمار ودفع (1348) الآفات وصرف العاهات، وخصب
المزارع وزكاة الثمار» الى هنا نص كلام الصابئة.

فلما شهرت هذه الأمور حتى ظننت يقينا واراد الله تعالى رحمة لنا
10 محو (1349) هذا الغلط من اذهاننا ورفع التعب من اجسامنا بتعطيل تلك
الاعمال الشاقة الغير مفيدة، وشرعنا على يدي سيدنا موسى (1350)
انخبرنا عنه تعالى انه، ان عبّدت هذه الكواكب والاصنام، فان عبادتها
سبب في ان ينقطع المطر وتخرّب الارض | ولا تنبت شيئا وتسقط ثمر (٦٨-١) م
الاشجار. وتاتي الافات للاحوال والعاهات للاجسام وتقصر 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، وخصب الارض وصلاح الاحوال وصحة الجسم، وطول الاعمار
20 ضد ما كانوا يخطبون به المشركون (1352) للناس حتى يعبدوها (1353) لان
اصل الشريعة ازالة ذلك الرأى، ومحو اثره كما بينا.

(1343) العبادات: ت، العبادة: ج (1345) وتامل: ت، تامل: ج (1344)
تخصب: ت ج، تكسب: ن (1346) في الاصل: الصابة (1347) الوعد: ت، الوعيد:
ج (1348) دفع: ت، رفع: ج (1349) محو: ت، ومحو: ج (1350): ا، مشه ريبينو:
ت ج (1351): ع [الثنية ١/٢٩]، دبرى هبريت اشركت الله وجو: ت ج (1352):
ا، عوبدى عبوده زره: ت ج (1353) يعبدونها: ت، يعبدونها: ج، يعبدونه: ن

فصل لا [٣١]

من الناس قوم يعظم عليهم تعليل شريعة من الشرائع والأحباب 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 .
5 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 شيء⁽¹³⁵⁷⁾ لا يعقل له معنى بوجه ولا يؤدي
لفائدة ، فذلك بلا شك من قبل الله لانه ليس تؤدي فكرة انسان لشيء
من هذا . فكأن | هؤلاء الضعفاء العقول ، الانسان عندهم اكمل من
صانعه ، لان الانسان هو الذي يقول ، ويفعل ما يؤدي لغاية ما . والاله
10 لا يفعل ذلك بل يامرنا ان نفعل ما لا يفيدنا فعله ، وينهانا⁽¹³⁵⁸⁾ عن فعل ما لا
يضرنا فعله تعالى ثم تعالى بل الامر بخلاف هذا . والقصد كله نفعنا كما بينا
⁽¹³⁵⁹⁾ من قوله : لكي نصيب خيرا كل الايام ونحيي كما في يومنا هذا
⁽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 شيء 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) شيء : ت ، شيئا : ج (1358) في الاصل : ينهينا (1359)
الجزء الثالث الفصل ٢٨ (1360) : ع [التثنية ٦ / ٢٤] ، لطوب انو كل هيمم لحيوتينو
كهيوم هزه : ت ج (1361) : ع [التثنية ٤ / ٦] ، اشر يشمعون ات كل همقيم هاله و اسرورق
عم حكم ونبون همجوى همجدول هزه : ت ج (1362) : ا ، الحقيم : ت ج (1363) الاسم :
ت ، الاسما : ج (1364) : ا ، بحكمه وتبونه : ت ج (1365) : ا ، حكم ونبون : ت ج

و جليل القدر ، و يستغرب ذلك في الملل بل (1366) الامر كما ذكرنا بلاشك. وهوان كل فريضة (1367) من هذه ستمائة وثلاث عشرة فريضة (1368). فهي اما لاعطاء رأى صحيح اولازالة رأى سقيم 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 او جب ان لانعدّ الاقاول ، لان الاقاول التي خصت الشريعة على قولها ، او نهت عنها . منها ما هو من جملة الاعمال المدنية ، ومنها لتحصيل اراء ، ومنها لتحصيل اخلاق. فلذلك اقتصرنا 10 هنا على هذه الثلاثة معانٍ في اعطاء العلة في كل شريعة من الشرائع.

(٢٩-١) م

فصل لب. [٣٢]

اذا تأملت الافعال الالهية اعنى الافعال الطبيعية يبين لك منها تल्पف الاله وحكمته في خلق الحيوان | وتدريج (1372) حركات الاعضاء ومجاورة (٢٨٠-ب) ج بعضها لبعض. وكذلك يتبين لك حكمته وتल्पفه في تدريج حالات جملة 15 الشخص حالة بعد حالة ، مثال ذلك في تدريج حركاته ومجاورة الأعضاء الدماغ مقدّمه لبتن كثير اللين. ومؤخره اصلب. والنخاع اصلب منه. وكلما امتد ، صلب. والعصب هو آلة الحسّ والحركة. فالعصب الذي احتيج اليه في ادراك الحواس فقط ، او في حركة يسيرة المأونة ، كحركة الجفن والخذّ انشئ من الدماغ. والعصب الذي احتيج اليه في تحريك 20 الاعضاء اخرج من النخاع. ولما لم يمكن في العصبه للينها ولو النخاعية ان

(1366) بل : ت ، الا : ج (1367) : ا ، مصوه : ت ج (1368) ، ا ، شلص صره وشلص ماوت مصوت : ت ج (1369) خلق : ت ، بخلق : ج ن (1370) للتحذير : ت ، للتحذير : ج (1371) بالاخلاق : ج ، الاخلاق : ت (1372) تدريج : ج ن ، تدرج : ت

تحرك مفصلا تُلطَف في ذلك بان لُيُتفت العصبه ، ومثلي ذلك الليف لحما ، وصارت عضلة (1373) ، ثم تخلصت العصبه من طرف العضلة (1373) وهي قد صلبت ، وقد خالطها شظايا من الرباط ، وتصير وترا ، ويتصل الوتر بالعظم ويلزق به ، وحينئذ تقدر العصبه ان تحرك العضو على هذا التدرج .

5

وانما ذكرت لك هذا المثال الواحد لكونه اظهر تلك العجائب التي بُيّنّت في منافع الأعضاء التي هي كلها واضحة بينة معلومة لمن تأملها (٦٩-ب) م بذهن ذكي. وكذلك تُلطَف الاله في كل شخص من اشخاص الحيوان الذي يرضع (1871) لكونه عندما يولد في غاية اللبن. ولا يمكن ان يغتذى بغذاء يابس ، فاعدت له الثديان (1376) لتوليد اللبن ليغتنى بغذاء رطب 10 قريب من مزاج اعضائه حتى تجف وتصلب اعضاؤه اولا اولا على تدرج. وبمثل هذا (1376) التدبير بعينه ، ومن (1377) ذلك المدبر جلّ 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) ولنقطع لعبادته كما قال (1382) : ولتعبدوه بكل قلوبكم (1383) وقال : وتعبدون الرب الهكم (1384) وقال : واياه تعبدون (1385) .

(1373) عضلة... العضلة : ت ، عضلة... العظلة : ج (1374) يرضع : ت ، يوصع : ج
 (1375) الثديان : ت ، الثديين ج (1376) بمثل هذا : ت ، هذا : ج ن (1377) من : ت ،
 ومن : ج (1378) : ا ، مشه ريننو : ت ج (1379) : ع [الخروج ١٩/٦] مملكة كهنيم
 و جوى قدوش : ت ج (1380) : ع [الثنية ٤/٣٥] ، اته هرايت لدعت و جو : ت ج
 (1381) : ع [الثنية ٤/٣٩] ، و يدعت هيوم و هشبوت [- ات لبيك : ج] و جو : ت ج
 (1382) كما قال : ت ، كقوله : ج (1383) : [الثنية ١١/١٣] ، و لعبدو بكل لبيكم :
 ت ج (1384) : ع [الخروج ٢٥/٢٢] ، و هبتم ات الله الهيكم : ت ج (1385) :
 ع [الثنية : ٤/١٣] ، و اوتو تعبدو : ت ج

وكانت السيرة المشهورة في العالم كله المألوفة حينئذ. والعبادة العامة التي نشأت عليها ، إنما كانت تقرب انواع الحيوان في تلك الهياكل التي تقام فيها الصور والسجود لها. واطلاق البخور بين يديها ، والعبادة والنسك إنما كانوا حينئذ الاقوام المنقطعين (1386) لخدمة لتلك الهياكل المعمولة (1387) الكواكب كما بينا ، لم تقتض حكمة تعالى وتلطفه بين في جميع مخلوقاته ان يشرعنا برفض (1388) هذه انواع العبادات كلها ، وتركها وابطالها ، لان هذا كان حينئذ مالا يتصور قبوله بحسب طبيعة الانسان التي تانس ابدا | للألوف .

(٧٠ - ١) م

و كأن 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 مُلْمَة ، وإنما تكون عبادتكم فكرة دون عمل اصلا . فلذلك اتى تعالى تلك انواع العبادات و نقلها من كونها لمخلوقات (1391) ولامور خيالية لاحقيقة لها لاسمه تعالى (1392) و امرنا بفعلها له تعالى ، فامرنا ببنيان هيكل له : فيصنعون لي مقدسا (1393) ،

15 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 شئ من هذه الافعال لغيره : من ذبح لآلهة الا للرب وحده الخ (1397) : فانك لا تجد لاله آخر (1398) . وافرد الكهنة (1399) لخدمة المقدس (1400) وقال :

(1386) المنقطعين : ج ، المنقطعون : ت (1387) المعمولة : ت ، المعاومة : ج (1388) برفض : ت ج ، بنقض : ن (1389) ما : ج ، - : ت (1390) جاء : ت ج ، جاء نا : ن (1391) لمخلوقات : ت ، لمخلوقاته : ج (1392) تعالى : ت ، - : ج (1393) : ع [الخروج ٨/٢٥] ، يمسولى مقدس : ت ج (1394) : ع [الخروج ٢٤/٢٠] ، مزيج ادمه تسهل : 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] ، ذوبح لالهيم يحرم وجو : ت ج (1398) : ع [الخروج ١٤/٢٤] ، كي لا تشتعوه لال احمر : ت ج (1399) : ا ، كهني : ت ج (1400) : ا ، المقدس : ت ج

ليكهنوا لي (1401) ولزم ان تفرض (1402) لهم حقوق ، ولا بد تكفيهم (1403)
لاشتغالهم بالبيت وقرابينه ، وهي حقوق الاحبار والكهنة (1404) فحصل بهذا
التلطف الالهى ان امتحنى ذكر عبادة الصنم (1405) ، وثبتت القاغدة الكبرى
الحقيقية فى اعتقادنا ، وهى وجود الاله ، و وحدانيته ولم تنفر الانفس ،
ولا استوحشت بتعطيل العبادت التى الفت ، ولم يعلم ثم عبادة سواها . 5

و أنا أعلم انه ستنفر نفسك من هذا المعنى ضرورة باول خاطر
ويعظم عليك هذا ، وتسألنى بقلبك ، وتقول لى كيف تجيى اوامر ،
ونواه ، وافعال عظيمة محررة جدا موقفة ، وهى كلها غير مقصودة
لذاتها ، بل من اجل شئ آخر كان هذا حيلة | احتالها الله لنا ، لينال
قصده الاول. و اى 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 .

فاسمع جوابك الذى يزيل | عن قلبك هذا المرض ، ويكشف لك
حقيقة ما نهنتك 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 الخ . فادار الله الشعب فى طريق برية ببحر القلزم (1407) . فكما حير

(1408) الله بهم عن الطريق الجادة (1409) التى هى المقصودة اولا 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 ، اللويم والكهنيهم : ت ج (1405) : ا ، عبوذه
زره : ت ج (1406) كانت : ت ، - : ج (1407) : ع [الخروج ١٣/١٨ - ١٧] ، ولا نحم الهيم
درك ارض فلسطين كى قروب هوا وجو : ويسب الهيم ات همم درك همدريم 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 ، و هو 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 حينه من مرثتها ⁽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 | يالفوا ⁽¹⁴¹⁵⁾ الذل والعبودية . ^{(٧١-١) م}

وكل ذلك كان باوامر الهية على يدى سيدنا موسى ⁽¹⁴¹⁶⁾ : بحسب امر

الرب كانوا ينزلون وبحسب امره كانوا محافظين على ما يستحفظهم الرب

بحسب قول الرب على لسان موسى ⁽¹⁴¹⁷⁾ .

كذلك جاءت هذه الجملة من الشرائع بلطف آلهى حتى يبقوا مع

15 نوع العمل المعتاد كي يصح الاعتقاد الذى هو القصد الاول . وسؤالك اى مانع

كان الله من تشريعنا بقصده الاول ويجعل لنا قدرة على قبول ذلك ؟

يازمك بهذا السؤال الثانى و ⁽¹⁴¹⁸⁾ يقال لك و اى مانع كان لله من ان

يسلكهم طريق ارض فلسطين ⁽¹⁴¹⁹⁾ ؟ ويجعل لهم قدرة لملاقات الحروب

ولا حاجة لهذه الدورة : عمود الغمام نهارا وعمود النار ليلا ⁽¹⁴²⁰⁾ . وكذا

(1410) : ا ، عبوده زره : ت ، ع ز : ج (1411) حينه من مرثتها : ت ،

من مرثتها حينه : ج (1412) : ع [العدد ٢٩/١٣] ، يلىدى همتق : ت ج (1413)

بتحيرهم : ت ، بتحيرهم : ج (1414) التبرر وشعت : ت ، التكرر وشعت : ج (1415) لم

يالفوا : ت ، لا يالفون : ج (1416) : ا ، مشه ريينو : ت ج (1417) : ع [العدد ٢٣/٩]

عل فى الله يخنو وعل فى الله يسموات 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 همتن يوم وعمودهاش ليله : ت ج

يلزمك سؤال ثالث عن سبب تفصيل الوعد والوعيد على جملة الشريعة، ويقال لك اذ قصد الله الاول، و ارادته هو ان نعتقد هذه الشريعة ونعمل أعمالها لاى شئ 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، و اى مانع عنده من ان يجعل اتيان اعمال الطاعة التى ارادها واجتناب المعاصى التى كرهها طبيعة مركوزة فينا.

والجواب عن هذه الاسئلة الثلاثة، وكل ما هو من قبيلها جواب واحد عام، و هو 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: فمن لهم بقلب كذا الخ. (1422) ؟ ومن اجل هذا جاء الامر والنهى والجزاء والعقاب. وقد بينا هذه القاعدة بدلائلها فى 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 يريدته تعالى من ذلك الشخص لبطل بعثة الانبياء والتشريع كله.

20 وارجع الى غرضى فاقول: إنه لما كان هذا النحو من العبادة اعنى القرابين (1424) على جهة القصد الثانى، والدعاء والصلاة، ونحوهما من اعمال العبادات اقرب الى القصد الاول. و ضرورية فى حصوله جعل بين

(1421) فان : ت ، كان : ج نى (1422) : ع [التثنية ٢٩/٥ وفى المتن العبرى الرقم ٢٦] ، مى يتن و هيه ليه زه لهم و جو : ت ج (1423) التوراتية : ت ، التورائية : ج (1424) : ١ ، القربنوت : 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 يكرس يده (1425) بل حرم ذلك

5 كله وجعله (1426) بيتا واحدا: الى الموضع الذى يختاره الرب (1427)

ولا يقرب في غيره: واحذر ان تصعد محرقاتك في اى موضوع رأيت

(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. (٧٢-١) م
اما الدعاء والصلاة، ففي كل مكان وكل من اتفق.

10 وكذلك الاهداب 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 هرعهم للقرايين، وبين 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 فائدتى 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 يملا يدو: ت ج (1426) نجمه:

ت ج ، جمل: ن ، جملت: ي (1427) ع: [الثنية ١٢/٢٦] ، الى همقوم اشريبحرا الله:

ت ج (1428) ع: [الثنية ١٢/١٣] ، فن تعلمه عولتيك بكل مقوم اشتر تراه: ت ج (1429)

: ا ، كهن: ت ج (1430) : ا ، الصيصة والمزوزة والتلين: ت ج [قارن: العدد

٢٨/١٥ ، الثنية ٦/٨٠٩ ، ١١/٢٠ ، ١١/١٨] (1431) بالمقصود: ت ج ، بالمقصد: ن (1432)

لذاته: ت ج ، لذاتها: ن (1433) ع: [الملوك الاول ١٥/٢٢] ، حفص لله بملوت وزبجيم كى

شمع بقول الله وجو: ت ج (1434) ع: [اشعيا ١/١١] ، يشعيه له لى رب زبجيمكم يامر الله

وجو: ت ج (1435) ع: [ارميا ٧/٢٢-٢٣] ، يرميه كى لادبرق ات ابوتيككم ولا صوتيم

بيوم هوصيى اوتم مارص مصرمى عل دبرى عواه و زبج كى ام ات هدبر هزه صوتى اوتم لامر

شمعو بقولى وهيتى لكم لاهيم واتم تبول لعم: 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 تدركوني ولا تعبدا
سواى : اكون لكم الها وتكونون لى شعبا (1438) وهذا التشريع بالتقريب 5
وقصود البيت ، انما كان من اجل حصول هذه القاعدة ، ومن اجلها نقلت
تلك العبادات لاسمى حتى يمتحى اثر عبادة الصنم (1439)
وتثبت قاعدة توحيدى جئتم انتم ، ابطلتم تلك الغاية وتمسكتم بما
(1440) فعمل من اجلها. وذلك انكم شككتم فى وجودى : حجدوا الرب
(٧٢-ب) م وقالوا ليس هو اياه (1441) وعبدتم عبادة الصنم (1442) وتقترون للبعل 10
وتتبعون آلهة اخر وتاتون الى هذا البيت الخ. (1443) بقرتم (1744) تقصدون
هيكل الله و تقربون (1445) القرابين التى لم تكن هى المقصودة قصدا
اولا . ولى فى تاويل هذا النص (1446) وجه آخر وهو يؤدى لهذا الغرض
بعينه الذى ذكرناه. وذلك انه قد تبين فى النص والنقل معا ، ان اول
تشريع شرعنا به لم يكن فيه أمور المحرقة والذبيحة (1447) بوجه ولا ينبغى 15
ان تشغل ذهنك بفتح مصر (1448) ، لانه كان لعله بينة واضحة كما
سنبين (1449) وكان ايضا ذلك الامر فى ارض مصر (1450) .

(1436) : ا ، بدبرى 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 بالله ويامرو لواهرا : ت ج (1442) : ا ، عبوده
زره : ت ج (1443) : ع [ارميا ٧/١٠-٩] ، وقطرت لبعل وهلوك احرى الهيم احريم
وباتم ال هيت وجو : ت ج (1444) بقرتم : ت ، بقرتم : ج (1445) الله وتقربوا :
ج ، ادنى وتقربون : ت (1446) : ا ، الفسوق : ت ج (1447) : ا ، دبرى عوله وزبح :
ت ج (1448) : ا ، بفتح مصر : ت ج [انظر : الخروج ١٢/٢٧-٢١] (1449) الفصل
الاتى ٤٦ (1450) : ا ، ارض مصر : 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 الذى 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 :
5 ان اطعت امر الرب آهلك 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
التظالم . وهذا هو القصد الاول كما بينا اعنى 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 الآراء رفع التظالم
من بين الناس . فقد بان لك ان التشريع الاول لم يكن فيه امور المحرقة
و الذبيحة⁽¹⁴⁴⁷⁾ اذ وتلك هي على جهة القصد الثانى كما ذكرنا . وهذا
المعنى بعينه | الذى قاله ارميا هو الذى قيل في المزامير⁽¹⁴⁶¹⁾ على جهة (٧٣-١) م
15 التوبيخ للملة كلها في جهلها ، حينئذ القصد الاول ، ولم تفرق بينه
وبين القصد الثانى قال : اسمع يا شعبي فاكلملك يا اسرائيل فاشهد عليك

(1451) : ا ، بصيات مصريم : ت ج (1452) : ا ، بيوم هرصيتى 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 لوزحق
ومشفت وجو : ت ج ، فى : ن ، - : ت ج (1456) : فى : ن ، - : ت ج (1457) :
ا ، شبت ودينين بمره افقود : ت ج شبت ٨٧ ب ٦ ه سنهدين (1458) : ا ، الشبت
والمشفت : ت ج (1459) : ا ، الدينين : ت ج (1460) الجزء الثانى الفصل ٣١ (1461) :
ا ، تهليم : ت ، تليم : ج

انى انا الله الهك لا اوبخك على ذباثحك فان محرقاتك امامى فى كل حين
لا آخذ من بيتك عجلا ولا من خطائك تيسا (1462). وحيث تكرر هذا المعنى
 فهذا هو القصد به فافهمه جدا وتدبره (1163).

فصل لـج [٣٣]

5 من جملة اغراض الشريعة الكاملة ايضا اطراح الشهوات والتهاون
 بها وتقصيرها ما امكن وان لا يقصد منها الا الضرورى. وقد علمت ان
 (1464) 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 لا كثر 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 الهوموم ، 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 | تُعطل هذه الغاية وتصرف
 الفكرة عنها بكل وجه ، ومنع من كل ما يؤدى لشره ، ولجورد لذة. 15
 وهذا مقصد كبير من مقاصد هذه الشريعة. الا تتامل نصوص التوراة
 كيف امرت بقتل من ظهر من امره انه مفرط فى طلب لذة الاكل والشرب
 وهو : ابن عقوق مارد (1464) ، وهو قوله ، اَكُولُ شِرَّيْب (1465)

وامر برجمه ، والمبادرة بقطعه قبل ان يعظم خطبه ويهلك كثيرين ويفسد
 20 (٢٨٢-١) ج احوال الصالحين بشدة | شرهه.

(1462) : ع [المزمور ٩/٧-٩] ، شمه عمى وادبره يسرال واعيده بك الهيم الهيك
 انكى عل زبجيك او كيجك وعولوتيك لنجدى تميد لا اتح مبيتك فرمكلو تيك عتوديم : ت ج ل
 (1463) تدبره : ت ج ، تذكره : ن (1463) ان : ت ، من : ج (1464) : ع
 [التثنية ٢١/١٨] ، بن سوررو مورده : ت ج (1465) : ع [التثنية ٢١/٢٠] ، زولل
 وسوبا : ت ج

وكذلك من جملة مقاصد الشريعة : اللين والتأني ، وان لا يكون
الانسان ذا كظاظنة (1466) وغلظة بل مجيبا مطيعا منيبا متأتيا (1467) . قد
علمت امره تعالى : فاختنوا قلف قلوبكم ورقابكم لا تقسوها ايضا (1468) ،
اصغ واستمع يا اسرائيل (1469) ، ان شتمم وسمعتم (1470) . وقيل في الآتي
5 (1471) لقبول ما يجب قبوله : وسمعنا وفعلنا (1472) وقيل في ذلك على جهة
المثل : اجذبني ورامك فنجري (1473)

وكذلك من جملة (1474) مقاصد الشريعة : الطهارة والتقديم ، اعنى
بذلك اطراح النكاح واجتنابه وتقليله ما امكن كما سابقين (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 سيفرا : فتقدسوا وكونوا
قديسين (1482) ، هذه قداسة الفرائض (1483) وكما سمّت الشريعة امثال هذه
الاوامر قداسة وطهارة (1484) كذلك سمّت التعدي على هذه الاوامر
15 وارتكاب القبائح رجسا (1485) . كما سابقين .

م (٧٤-١)

(1466) كظاظنة : ت ، فظاظنة : ج ن (1467) مجيبا مطيعا منيبا متأتيا : ت ، [متادب :
ن] مجيب مطيع منيب متأتى : ج (1468) : [التثنية ١٠/١٦] ، ولمت ات عرلت لبيكم
وعرفكم لا تقسوهود : ت ج (1469) : ع [التثنية ٢٧/٩] ، هسكم وشمع يسرال : ت ج
(1470) : ع [اشعيا ١/١٩] ، ام تابو وشتمم : ت ج (1471) الآتي : ت ، التاني : ج
(1472) : ع [التثنية ٥/٢٤] ، وشمعنو وعسينو : ت ج (1473) : ع [نشيد الانا شيد
٣/١] ، مشكني احريك زوصه : ت ج (1474) جملة : ج ، - : ت (1475) الفصل
الآتي ، ٤٩ (1476) : ع [الخروج ١٩/١٠] ، وقدشم هيوم ومحر : ت ج (1477) :
ع [الخروج ١٩/١٥] ال تجشوزال اشه : ت ج (1478) : ا ، القدوشه : ت ج (1479) :
ا ، قدوشه : ت ج (1480) : ا ، النذير : ت ج (1481) : ع [العدد ٦/٥] ، قدرش
يبه [ونيه : ج] ت ج (1482) : ع [الاحبار ١١/٤٤] ، و هتقد شم و هيتم قدوشيم :
ت ج (1483) : ا ، زوقدوشك 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 الاقتصار على تنظيف⁽¹⁴⁸⁶⁾ الظاهر بالتغسل ، وتطهير الثياب مع الشره في اللذات والتسبب في المآكل ، والمناكح . ففيه⁽¹⁴⁸⁷⁾ غاية الدم قال : اشعيا في ذلك : ان الذين يقدسون نفوسهم ويطهرونها في الجنات وراء واحد في الوسط وياكلون لحم الخنزير الخ.⁽¹⁴⁸⁸⁾ يقول انهم يتطهرون و يتقدسون في المواضع المكشوفة المباحة . ثم انهم ينفردون في الخدور ، وفي دواخل بيوتهم بمعاصيهم وهو تسببهم في اكل المحرمات : الخنزير والرجس والفار⁽¹⁴⁸⁹⁾ . ولعله يشير بقوله : وراء واحد في الوسط⁽¹⁴⁹⁰⁾ للانفراد بنكاح⁽¹⁴⁹¹⁾ حرام .
- فمحصول 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 وسنة ، والاخلاق رديئة فقال : رب جيل طاهر في عيني نفسه وهو لم يتشقق ، 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 ، تنضيف : ج (1487) ففيه : ت ، فق : ج (1488) : ع [اشعيا ١٧/٦٦] ، همتقد شيم و همطهريم ال هجنوت احراحت بتوك اوكل بسر هحزير وجو : ت ج (1489) : ا ، هحزير و هشقص و هعكبر : ت ج [انظر اشعيا ١٧/٦٦] (1490) انظر الرقم 1488 (1491) بنكاح : ت ، بمنكح : ج (1492) نظيفة : ت ، نظيفة : ج (1493) لذات : ت ، لذة : ج (1494) : ع [الامثال ١٣/٣٠ - ١٢] ، دور ظهور بعينيو و مصاتو لارحص دورمه رمو عينيو و عفمفيو ينسار : ت ج (1495) يستأنف : ت ، نستأنف : ج

5 مما يجب ان تعلمه 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 الهى . 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 ممتنع .

15 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 اخرين 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 ١١/١٢] ، نشور مروع
احد: ت ج (1498) مقيدة: ت ج ، مفيدة: ن (1499) : ا ، وننت دبريك لشعورين :
ت ج [مشبت ٣٥ ب ، حولين ١٩]

قصده اولا من الشريعة : لا بزمان ، ولا بمكان ، 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 قسمت الفرائض (1502) كلها بحسب هذا الغرض الى اربع (٢٨٢- ب) عشرة (1503) جملة |.

الجملة الاولى : تشمل على الفرائض (1502) التي هي اراء اصلية وهي التي احصيناها في «سنن اصول التوراة» (1504) ومن هذه الجملة ايضا التوبة والصوم (1505) كما سأبين. ولا يقال في اعطاء الآراء الصحيحة 10 والنافعة في اعتقاد الشريعة ما فائدتها كما بينا.

الجملة الثانية تشمل على الفرائض (1502) المتعلقة بتحریم عبادة الصنم (1506) وهي التي احصيناها في «سنن عبادة الصنم» (1507) . واعلم ان الثوب المختلط والباكررة والكرم المتنوع البذور (1508) . هي ايضا من هذه الجملة كما يبين. وهذه الجملة ايضا معلومة العلة ، لانها كلها 15 (٧٥- ب) لتصحيح الآراء الحقيقية ، وتخليدها في الجمهور على مرور السنين.

(1500) كما قال : ت ، كقوله : 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 ، هلكوت يسودى تتوره : ت ج (1505) : ا ، التشوبه والتعنيت :
ت ج (1506) : ا ، عبوده زره : ت ج (1507) : ا ، هلكوت عبوده زره : ت ج
(1508) : ا ، كلاى بجديم وعرله وكلاى هكرم : ت ج

- الجملة الثالثة: تشتمل على الفرائض (1502) المتعلقة بتهديب الاخلاق،
وهي التي احصيناها في «سنن الآراء» (1509). ومعلوم ان بحسن الخلق
تم عشرة الناس واجتماعهم الذي ذلك ضروري لانتظام احوال الناس.
الجملة الرابعة: تشتمل على الفرائض (1502) المتعلقة بالصدقات
5 والقرضة والتوسعة وما انجر مع ذلك مثل التقدير والتحریم (1510). واحكام
القرض والعييد (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 بوجهه ، ولا يرتدع (1518) كل من يهيم بالتعدى
(1519) وليس كسخف (1620) الذي زعم ان ترك القصاصات رحمة بالناس

(1509) : ا ، هلكوت دعوت : ت ج (1510) : ا ، المركيم و الحرميم : ت ج
[يبنى الذور التي تكفروا التي لا تكفر : ب] (1511) : ا ، الملوه و العبديم : ت ج (1512) :
ا ، سفرز رهيم : ت ج (1513) : ا ، الكلايم و المرله : ت ج (1514) او : ت ، ان : ج
(1515) : ا ، سفرز يقين : ت ج (1516) : ا ، دين جب و عزان و دين هديم زومين :
ت ج (1517) : ا ، سفر شوفطيم : ت ج (1518) يرتدع : ت ، يرتفع : ج (1519)
بالتعدى : ج ، بتمدى : ت (1520) كسخف : ت ، كزعم : ج

(1521) ، بل تلك ، عين القساوة عليهم وفساد نظام المدينة ، بل الرحمة ما امر به تعالى : اجعل لك قضاة وحكاما في جميع مدنك (1522) .

الجملة السابعة تشمل على الاحكام المالية المتعلقة بمعاملات | الناس بعضهم مع بعض كالقرضة ، والاستئجار ، والودائع ، والبيوع ، والاشربة . ونحو ذلك ، والمواريث من هذا القبيل ، وهي الفرائض (1502) التي احصيناها في « كتاب الشراء والاحكام » (1523) . وفائدة هذه الجملة بينة واضحة ، لان هذه المشاركات المالية ضرورية للناس في كل مدينة ، فلا بد من اعطاء قوانين عدل في هذه المعاملات وتقديرها تقديرا نافعا.

الجملة الثامنة تشمل على الفرائض (1502) الايام المحظورة (1524) اعنى الاسباب والاعياد (1525) . والكتاب قد بين علة كل يوم منها ، وذكر سببه ، وانه لحصول رأى او لراحة جسم او لمجموع الامرين جميعا كما سنبين في ما بعد.

الجملة التاسعة تشمل على سائر العبادات العامة العملية مثل الصلاة وتلاوة كلمة التوحيد (1526) . وسائر ما احصيناها في « كتاب الحجة غير الختان » (1527) وفائدة هذه الجملة بينة لانها كلها اعمال تثبت آراء فى محبة الاله وفي ما يجب ان يعتقد فيه وينسب له.

الجملة العاشرة تشمل 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 [التثنية ١٦ / ١٨] ، شوفطيم وشوطريم تنزل بك كل شمريك : ت ج (1523) : ا ، سفر قنين وشطيم : ت ج (1524) المحظورة : ت ، المحضورة : جن ، المحدودة : ي (1525) : ا ، شبتوت وبم طوبيم [المعنى الحرفى : ايام طيبة] : ت ج (1526) : ا ، وقريات شمع : ت ج (1527) : ا ، سفر ابيه الا الميلة : ت ج (1528) : ا ، المقدش : ت ج (1529) : ا ، سفر هبوده : ت ج (1530) الفصل السابق ٢٢ ، 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 (1534) الفرائض (1502) المتعلقة بالأرجاس
والأطهار (1535) وهي كلها القصد بها على العموم اجتناب دخول المقدس
 (1536) كي يكون له في النفس عظمة ويخاف ويُرهب كما سابن (1537) .
 الجملة الثالثة عشرة تشتمل على الفرائض (1502) المتعلقة بتحرим المآكل
 وما يتعلق بها وهي الفرائض (1502) التي احصيناها في قوانين الاكل الحرام
 10 والنذر والتقشقات (1538) ، من هذه الجملة . والقصد بذلك كله قطع
 الشره والتسيب في طلب الالذ ، واتخاذ (1539) شهوة الطعام والشراب
 غاية كما بينا في صدر « الآباء » (1540) من « شرح المشنه » (1541) .

الجملة الرابعة عشرة تشتمل على الفرائض (1502) المتعلقة بتحریم بعض
 المناكح وهي التي احصيناها في كتاب النساء وقوانين حرمة الوطأ وهجين
 15 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 : التعدى ما بين | (٢٨٣ - ١) ج

(1531) : ا ، بالقربوت : ت ج (1532) : ا سفر عبوده وسفر قربوت : ت ج
 (1533) الفصل السابق ٣٢ . الصحيفة 598 (1534) تشتمل على : ت ، - : ج (1535) :
 ا ، الطهارة و الطهروت : ت ج (1536) : ا ، المقدس : ت ج (1537) سابن : ت ، ميبين : ج
 (1538) : ا ، هلكوت ماكاوت اسوروت و ندریم و نزيروت : ت ج (1539) اتخاذ : ت ج ،
 اكار : ب (1540) : ا ، ابوت : ت ج (1541) : الفصول الثمانية ، نهاية الفصل ؛ (1542)
 : ا ، سفر شيم و هلكوت اسورى بياه و كلاى بهمه : ت ج (1543) بهذه : ت ؛ هذا : ج
 (1544) : ا ، مسكت ابوت و الميله : 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

5 امرا او نهيا القصد بها | تحصيل | خلق ما . او رأى ، او صلاح اعمال م (٧٧-١)

تخص الشخص في نفسه وتكمله ، 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 واصلة

لاذية الغير ابتداء ، (1550) فافهم هذا . وبعد اخباري بعلم هذه الجمل

10 ارجع لتبع فرائض (1551) كل جملة منها مما توهم ان لا فائدة فيها ، اوانه

حكم لا يدرك عقلا بوجه . فا بين 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

15 في سنن اصول التوراة (1553) كلها بينة العلة تاملها 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) : ا ، [- عبروت ثين ادم لحيرو :] وعبروت شين ادم لمقوم : ت ج

[فارن يوماه ٨ ب المني الحرفي « لمقوم » في العبرية هو : « المكان » في العربية ولكن ترجمناه الى العربية

« الاله » كما فعل بنهس] (1546) : ا ، بين ادم لحيرو : ت ج (1547) : ا ، بين ادم لمقوم :

ت ج (1548) : ا ، مصود : ت ج (1549) : ا ، شين ادم لمقوم : ت ج (1550)

ابتداء : ت ، ابدا : ج (1551) : ا ، مصوت : ت ج (1552) : ا ، المصوت : ت ج

(1553) : ا ، هلكوت يسودي هتوره : ت ج (1554) : لا : ت ، لم : ج

من الآراء والأعمال وفي ضمن هذه الفرائض (1555) أيضا التخلق بالحياه
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 وكذلك الامر الذى امرنا باستصراخه تعالى عند كل شدة اجنى
قواه : فاهتفوا بالابواق (1559) هو (1560) من هذه الجملة لانه فعل يثبت
به رأى الصحيح ، وهو انه تعالى مدرك احوالنا ، ويده اصلاحها
اذا [1] طعنا ، وافسادها اذا عصينا ، لا ان نعتقد (1561) ذلك اتفاقا وامرا
(1562) عرضي . وهذا هو معنى قوله : وان جريرتم معى بالخلاف (1563)

10 يعنى انى اذا انزلت بكم هذه الآفات عقابالكم ان حملتم تلك الآفات محمل
الاتفاق فازيدكم من ذ (1564) لك الاتفاق بزعمكم اشده ، واصعبه وهو قوله :
وجريرتم معى بالخلاف جريرت 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 المرع (1568) اليه والصراخ بين يديه عند كل ملمة . ويين هو ان التوبة
(1569) ايضا من هذه الجملة ، اعنى من الاراء التى لا ينتظم وجود اشخاص

(1555) : ا ، المصوت : ج ، المصوه : ت (1556) : ع [الاحبار ٢٢/١٩] ،
مفنى شبيه تقوم : ت ج (1557) حنث : ، حنث : ج (1558) تعظيم : ج ، تعظييا : ت
(1559) : ع [العدد ٩/١٠] ، وهر عوتم بمصومسروت : ت ج (1560) هو : ت ،
هى : ج ن (1561) نعتقد ت ، نعتقد : ج ن (1562) امرا : ت ، انا : ج (1563) :
ح [الاحبار ٢١/٢٦] ، و ا تلكوعى قرى : ت ج (1564) فى : ج ، من : ت (1565) :
ع [الاحبار ٢٦/٢٨ - ٢٧] ، و هلكتم عمى بقرى و هلكتى عمكم بحكت قرى : ت ج (1566) :
ع [ارميا ٣/٥] ، هكيتى اونم و لاحلو : ت ج (1567) فلذلك : ت ج ، كذلك : ن
(1568) المرع . ت ج ، التضرع : ن (1569) : ا ، التشويه : ت ج

المتشرعين الا باعتقادها ، لانه لا بد لشخص من (1570) ان يخطئ، ويزل. اما بجهله 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 اعتقاد التوبة ، فهو ينصلح ويرجع لاحسن حال . ولاكمل مما كان 5 قبل ان يعصى . ولذلك كثرت الاعمال المثبتة لهذا الرأى الصحيح النافع جدا ، اعنى الاعترافات والقرايين (1571) على السهو . وكذلك ايضا على تعمّد بعض آثام والصوم (1572) . والامر العام للتوبة من كل ذنب، الأفلاع (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 التى احصيناها فى 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 و الكلدانيين (1581) واكثر ذلك كان فى المصريين والكنعانيين (1582) كانوا يوهمون بها ، او يتوهمون انها تفعل افعالا عجيبة غريبة

(1570) من : ت ، - : ج (1571) : ا . الودويين و القربنوت : ت ج (1572) : ا ، و التميوت : ت ج (1573) الاقلاع : ت ج ، والاقلاع : ن (1574) : ا ، المصوت : ت ج (1575) : ا ، هلكوت عبوده زره : ت ج (1576) اغلاط : ت ، اغاليط : ج (1577) : ا ، عبوده زره : ت ج (1578) : ا ، معونن و منحش و مكشف و حوبر حبر : ت ج (1579) يبين : ت ، بين : ج (1580) فى الاصل : الصابئة (1581) الكسدانيين و الكلدانيين : ت ، الكسدانيون و الخلدانيون : ج (1582) و الكنعانيين : ت ، - : ج

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
5 احصره لك في ثلاثة انواع :

احدها ما يتعلق بشيء 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 او تصفيق (1586) (٢٨٣-ب) ج

10 اليدين او الصياح او الضحك او القفز على فرد رجل او الاستلقاء على
الارض ، او حرق شيء او تدخين بدخنة (1587) معلومة ، او كلام
يتكلم به مفهوم ، او غير مفهوم. فهذه هي انواع اعمال السحر.

فثم افعال (1585) سحر لائتم الا بجميع هذه الافعال كلها ، مثل ان
يقولوا : تؤخذ كذا وكذا ورقة من النبات الفلاني ، او يكون اخذها
15 والقمر في البرج الفلاني وهو في وتد (1888) الشرق او في (1589) غيره من
الاوراق (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 نسبة (1591) كذا ، ثم تتكلم وتقول كذا ،
20 وانت تبخر بتلك الاوراق ، ونحوها لتلك الصورة المسبوكة فيجري كذا.

(1583) يقضى : ت ، يقضى : ج (1584) نباتا .. حيوانا .. معدنا : ت ، نبات ..
حيوان .. معدن : ج (1585) افعال : ت ، اعمال : ج (1586) تصفيق : ج ، تصفيق : ت
(1587) بدخنة : ت ، بادخنة : ج (1588) وتد : ت ، وقت : ج (1589) في :
ت ، - : ج (1590) الاوتاد : ت ، الاوقات : ج (1591) نسبة : ت ج ،
نسبة : ن

- وتم افعال سحر يزعمون انها تم بواحدة (1592) من هذه الانواع .
واكثر هذه الاعمال السحرية يشترطون فيها ان تكون الفاعلات نسوة
ضرورية 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 يُشِيرُن الى الشمس (1594) . وتمام ذلك الفعل الطويل 5
حتى يخرج الماء بزعمهم . وكما يذكرون ان اربع نسوة يستلتن على
ظهورهن ، ويرفعن ارجلهن متفحجات (1595) ، ويقان 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
الا النساء . ولا بد في اعمال السحر كلها (1596) من لحظ امر الكواكب اعنى 10
انهم يزعمون ان هذا النبات هو (1597) من قسمة الكوكب الفلانى . 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 البخور . ولذلك يفعل لنا ما نريد .
- وبعد هذه المقدمة التي تصح عندك من قرائتك (1600) كتبهم الموجودة 15
الان بايدنا التي قد عرفتك بها . اسمع كلامي : لما كان روم الشريعة كلها
(1601) وقظها الذي (1602) عليه تدور هو ازالة عبادة الصنم (1603) ومحو
اثرها ، وان لا يتخيل في كوكب من الكواكب انه يفر ، او ينفع في شئ
من هذه الاحوال الموجودة لاشخاص الناس . لان هذا الرأى هو الداعى
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) متفجحات : ت ، متفجحات : ج (1596) كلها :
ت ج ، كله : ن (1597) هو : ت ، - : ج (1598) التي ... السحرة : ت ج ، التي
بفعلها ينفع لهم السحر : ن (1599) او : ت ، و : ج (1600) قرائتك : ت ج ، قراءة : ن
(1601) كلها : ت ، كله : ج (1602) الذى : ت ، التي : ج (1603) : ا ، عبوده
زره : 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 جلتها ان يفعلها (1606) النساء ، قال : | ساحرة لا تستيق (1607) . (٧٩ - ب) م
 وايضا لشفقة الناس بالطبع على قتل النساء . ولذلك ايضا بين في عبادة
 5 الصنم (1608) خاصة رجل او امرأة (1608) وكرر 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 بسحرهم انه يؤثر ، وانهم بتلك الافعال
 يطردون حيوانات مؤذية عن القرى كالاسود (1612) والثعابين ونحوها .
 10 ويزعمون ايضا بانهم بسحرهم يدفعون (1613) انواع اذيات عن النبات كما
 تجدهم افعالا يزعمون انها تمنع نزول 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 : واطلقت عليكم وحشى الصحراء

(1604) : ا ، عوبد 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 ارايشه : ت ج (1609) : ع [التثنية ٥/١٧] ، ات هايش دهوا ارات هايشه
 هيا : ت ج (1610) لا : ج ، - : ت (1611) : ا ، طول شبيت : ت ج (1612)
 كالاسود : ت ج ، كالاسودة : ن (1613) يدفعون : ت ، يدفعون : ج ن (1614) في الاصل :
 الصابئة (1615) : ا ، درك هامري : ت ج (1616) : ع [التثنية ١/٢٩] ، دبري هبريت
 : ت ج (1617) : ا ، عبوده زره : ت ج (1618) بكم : ت ، - : ج

فتشاكلكم⁽¹⁶¹⁹⁾ وقال : رسل فيهم انياب الوحوش مع حمة زواحف الارض⁽¹⁶²⁰⁾ ،

وقال : ثمر ارضك يستولى عليك الجراد⁽¹⁶²¹⁾ . وقال : وتغرس كروما

وتفليحها وخررا لا تشرب ولا تدعى بل ياكلها الدود⁽¹⁶²²⁾ وقال :

يكون لك زيتون في جميع تخمك ، و بزيت لا تدّهن بل ينثر زيتونك⁽¹⁶²³⁾ .

5 جملة الامر ان كل ما تحيلوا به عابدو عبادة الصنم⁽¹⁶²⁴⁾ لتخليد | م(٨٠-١)

عبادتها من ايها 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 شئ قصد الكتاب لتلك جزئيات

اللعنات والبركات⁽¹⁶²⁷⁾ المضمنة في كلام العهد⁽¹⁶¹⁶⁾ وخصصها دون

10 غيرها . فاعلم قدر هذه الفائدة العظيمة ايضا .

وللابعاد عن جميع اعمال السحر نهى عن عمل شئ من سيرهم | ج(٢٨٤-١)

ولو مما يتعلق باعمال الفلاحة⁽¹⁶²⁸⁾ والرعاية ، ونحوها اعني كل ما يقال

انه ينفع مما لا يقتضيه النظر الطبيعي الا يجرى بزعمهم مجرى الخواص ،

وهو قوله : ولا تجروا على رسوم الامة⁽¹⁶²⁹⁾ وهي التي يسمونها قدس

15 سرهم⁽¹⁶³⁰⁾ الطرق الآمورية⁽¹⁶¹⁵⁾ لان تلك فروع اعمال السحرة ، لانها

امور لا يقتضيها قياس طبيعي فهي تجر لاعمال السحر التي هي مستندة

لامور نجومية ضرورة فيندرج الامر لتعظيم الكواكب وعبادتها .

(1619) : ع [الاحبار ٢٦/٢٢] ، و هـ لحنى بكم ان حيت هسه وشكله انكم :

ت ج (1620) : ع [التثنية ٣٢/٢٤] : وشن بهوت اشلع بم عم زحل عفر : ت ج

(1621) : ع [التثنية ٢٨/٤٢] ، فرى ادمتك [- وكل عصك : ت] يرش هصلصل : ت ج

(1622) : ع [التثنية ٢٨/٣٩] ، كرميم قطع و عبتت و بين لا تشته ولا تاجوركي تاكلنو

هتولمت : ت ج (1623) : ع [التثنية ٢٨/٤٠] ، زيتيم يهولك بكل جهولك و شمن لا تسوكي

يشل زيتك : ت ج (1624) : ا ، هوبدى عبوده زره : ت ج (1626) بدفع . . جلب : ت

ج ، انها تدفع . . . و تجلب : ن (1627) : ا ، القلوت و البركوت : ت ج (1628) باعمال

الفلاحة : ت ، بالفلاحة : ج (1629) : [الاحبار ٢٠/٢٤] ، ولا تلكو بحقوت مجوى : ت ج

(1630) : ا ، ز . ل : ت ، - : ج

وقالوا بتصريح : كل ما فيه شيء من الطبابة فليس هو من رسوم الآمو

رين (1631) يعنون ان كل ما يقتضيه النظر الطبيعي هو الجائز ، وغير ذلك حرام . ولذلك لما قيل : الشجرة التي تسقط ثمرها ، مشحونة بالاحجار

ومصبوغة بالحمرة (1632) اعترض هذا العمل وقيل (1633) : لما ذامشحونة

5 بالاحجار؟ لعلها لتنقص قوتها لكن (لماذا) مصبوغة بالحمرة؟ (1634)

فقد تبين ان رسمه بالمغرة ، وكل ماشابهه مما لا قياس يقتضيه ، يحرم فعله كأنها الطرق الآمورية (1635) وكذلك قالوا في : جنين الحيوان المقدس

يُقبَر (1636) | قالوا : لا يُعلَّق على الشجر ولا يقبر في ملتي الطرق لان (٨٠ - ب) م

تلك سيرة الامورين (1637) . وعلى ذلك (1638) فقس ، ولا يصعب عليك

10 تلك التي اباحوها مثل : مسمار المصلوب وسن الثعلب (1639) لان تلك في تلك

الازمنة يُظن بها انها اخرجتها التجربة فصارت كأنها طبابة (1640) وتجري

بجري تعليق الفأونياً (1641) على المصروع واعطاء خرد الكلب لاورام

الحلق والبخور بالمخل والمرقشيتا (1642) لاورام الوترات (1643) الصلبة . فان

كل ما صحت تجربته مثل هذه ، وان لم يقتضه قياس فيحلّ فعله فانه

15 كالطبابة (1644) ، ولحق باسهال المسهلات .

فحِصَلْ هذه الفرايب من قولي ايها الناظر وصنّها : فانها اكليل

نعمة لرأسك واطواق لعنقك (1645)

(1631) : ا ، كل شيش بوشوم رفواه اين بوشوم دركي هاموري : ت ج (1632) : ،

ايكن شهوا مشير فيدوريو طوعنو بابنيم وسوقرو بسقرا : ت ج (1633) وقيل : ت ، - ، ج

(1634) : ا ، بشلما طوعنو بابنيم كي هيكي دللكوش حيله الا سوقرو [بسقرا - ج] وجو :

ت ج (1635) : ا ، مشوم دركي هاموري : ت ج (1636) : ا ، شليا شل مقدشين تقبر :

ت ج (1637) : ا ، اين تولين اوته بايلن واين قوبرين اوته بفرشت دركيم مفتي دركي

هامري : ت ج [حولين ١٧٧] (1638) ذلك : ت ، هذا : ج (1639) : ا ، مسمر

مصلوب وشن هشوعلى : ت ج (1640) : ا ، مشوم رفواه : ت ج (1641) الفاونيا : ت :

الفاونيا : ج ن (1642) المرقشيتا : ج ، المرقشيتا . ت (1643) الوترات : ت ،

اليد رات : ج (1644) : ا ، مشوم رفواه : ت ج (1645) : ع [الامثال ٩/١] ، كي لويت

حن هم اراشك وعنقي بلرجرتيك :

وقد بينا في تاليفنا الكبير ان حلق طرف الرأس وطرف اللحية (1646) حُرِّم من اجل كونه زى كهنه الشرك (1647) وهى العلة ايضا فى تحريم الثوب المختلط (1648) لان هكذا كان زى الكهنه (1649) : ايضا يجمعون بين النبات والحيوان فى اللباس ، ويكون خاتم من احد المعادن فى يده تجد ذلك منصوبا فى كتبهم.

5

وهى العلة ايضا فى قوله : لاتكن ادوات الرجال على النساء ولا

يلبس الرجل لباس النساء (1650) تجده فى كتاب «طمطم» (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 لافسوق. 10

واما تحريم الاستنفاع بعبادة الصنم (1653) ، فبين جدا لانه قد يتخذها

ليكسرها (1654) فيقيها فتصير له مكيدة (1655) وحتى لو كسرت وسبكت

او بيعت لامة (1656) لحرم الاستنفاع بشمها. وعلة ذلك لانه كثيرا (1657)

ما يعتقد الجمهور 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 راس وفات زقن : ت ج (1647) : ا ، كومرى عبوده زره :

ت ج (1648) : ع [التثنية ١١/٢٢] ، الشمطنز : ت ج (1649) : ا ، الكومرين : ت ج

(1650) : ع [التثنية ٥/٢٢] ، لايهيه كل جبر عل اشه لا يلبس جبر سملت اشه : ت ج

(1651) ططم : ت ، ططمس : ج (1652) مصبوغا : ت ، مصبوغ : ج (1653) :

ا ، عبوده زره : ت ج (1654) يكسرها : ت ، ليكسرها : ج (1655) : ا ، موقش :

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 الاستنفاع بزى العبادة 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
وشرمها ، اعنى من الكواكب ، ولذلك استوثقت الشريعة في ازالة ذلك
الرأى بالعهود والشهادة والأيمان المغلظة واللعنات (1665) المذكورة. وحذر
من اخذ شئ منها ، والاستنفاع به. واعلمنا تعالى انه ان اختلط من

10 ثمنها شئ في مال الانسان ، فهو يتلف المال ويبيده وهو قوله :

فلا تُدخِل بيتك رجسًا لئلا تكون مُبْسَلًا مثله الخ (1666) . فناهيك ان

تعتقد فيها بركة. واذا تبعت آحاد الفرائض (1667) كلها التي جاء في عبادة

الصنم (1668) وجدتها بينة العلة ، وهي ازالة تلك الآراء الفاسدة ، والبعد (٨١ - ب) م

عنها الى طرف آخر.

15 ومما ننبه عليه هو ان الذين يضعون الآراء الكاذبة التي لا اصل

لها ، ولا فائدة فيها ان يحتالوا في تثبيت اعتقادها بان يذيعوا (1669) في

الناس بان من لم يفعل ذلك الفعل المخلد لذلك (1670) الاعتقاد ، تحل 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 ، بصفوى تعبد وبتقروبت عبوده زره : ت ج (1663) آلاتها : ت ، التها : ج (1664)

نسلم : ت ، يسلم : ج (1665) : ا ، والآلوت : ت ج (1666) : ع [الثانية ٢٦/٧] ،

ولاتبيا تعبه 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) انلك : ت ، لهذا :

ج (1671) وقد : ت ، فقد : ج (1672) فيرو : ت ، فيدر : ج ن .

(٢٨٤ - ب) ج ان اشد حذرهم ، وخوفهم ، انما هو على ذهاب المال والولد (1673). فلذلك اشتهروا 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 ، وانزارة ذلك الفعل ولسهولته (1675) الان ليس ثم شيء الا تجويزه على النار ، ولا سيما يكون امر الاولاد 5 الاصاغر مساها للنساء. ومعلوم سرعة انفعالهن وضعف عقولهن على العموم. فلذلك قاومت الشريعة هذا الفعل جدا ، وجاء فيه من التاكيد ما لم يجئ في سائر انواع عبادة الصنم (1668) لكي ينجس مقدسي ويدنس اسمي القلدوس (1676).

10 ثم اخبر الصادق عن الله تعالى (1677) وقال : ان هذا الامر الذي تفعلونه (1678) ليعيش الولد بهذا الفعل يبيد 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 القماط 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 ، آفا من السنين ، ولم يمتح اثره.

(1673) الولد : ت ، الاولاد : ج (1674) : ع [التثنية ١٨/١٠] لا [لم : ج] يعبر بنو [وبتو - : ج] باش : ت ج (1675) لسهولته : ت ، سهولته : ج (1676) : ع [الاحبار ٢٠/٣] ، لمن طها ات مقدسي ولحلل ات شم مقدسي : ت ج (1677) تعالى : ت ، - : ج (1678) تفعلونه : ت ، يفعلونه : ن فعلونه : ج (1679) : ع [الاحبار ٢٠/٥] ، وسمى ات فن بایش ههوا و بمشفتو وجو : ت ج (1680) لشهرته : ت ج ، لشهرة ماكان : ن (1681) يحركن : ت ، يحركون : ج (1682) ضرب : ت ، الضرب : ج (1683) : ا ، الهمبره باش : ت ج (1684) واضع : ت ، وضع : ج

وكذلك ايضا فعل عابدو عبادة الصنم⁽¹⁶⁸⁵⁾ في امر الاموال ،
 وسنوا ان تكون شجرة واحدة للمعبود ، وهي العشروت⁽¹⁶⁸⁶⁾ تؤخذ
 غلتها ويقرب بعضها وتؤكل بقيتها في بيت الاصنام⁽¹⁶⁸⁷⁾ ، كما بينوا في احكام
 العشروت⁽¹⁶⁸⁶⁾ . وكذلك رسموا أن أول ثمرة تخرجها كل شجرة ما كول
 5 ثمرها يفعل به ذلك اعنى يقرب بعضه ، ويؤكل بعضه في بيت الاصنام
⁽¹⁶⁸⁷⁾ . وانشاعوا 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 يُجاز في النار يموت.

فبخوف الناس على اموالهم بادروا ايضا لذلك فقاومت الشريعة هذا
 10 الرأي ، وامر تعالى بحرق كل ما تنبته 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 تبطن 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 ، هوبدي [كورى : ج] عبوده زره : ت ج (1686) : ا ، الاشره :
 ت ج (1687) : ا ، عبوده 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 ، شاه : ج (1692) : ا ، نطيمه وهبركه
 وهركيه : ت ج [قارن : مشنه شبيته ٦/٢] (1693) نواة : ت ج ، نوية : ن ، نواية :
 ي (1694) : ا ، النطيمه : ت ج (1695) : ع [الاحبار ٢٥/١٩] ، لهوسيف لكم تبواتو :
 ت ج (1696) : ا ، نطع ربهى لفتى الله : ت ج [انظر : الاحبار ٢٤/١٩ مشنه معشرشنى
 ٤/٥] (1697) : ا ، المرله في بيت عبوده زره : ت ج

- ومما ذكره ايضا قداماء عابدى الاصنام (1698) في تلك الفلاحة
النبطية انهم كانوا يعفنون اشياء ذكروها ويحرسون لها حلول الشمس
ببروج معلومة، و اعمال 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 في اسرع وقت على
غير المعتاد. وذكروا ان هذا باب عجيب يجرى مجرى الطلسمات، وانه
اخرج ابواب السحر في اسراع خروج ثمر ما يخرج. وقد بينا لك،
واعلمناك هرب الشريعة من تلك اعمال السحر كلها. فلذلك حرمت
الشريعة كل ما تنبتة الشجر المطعمة ثلث سنين من يوم غرسها. فلا (1700)
حاجة لاسراع (1701) نباتها على ما كانوا يزعمون. و بعد ثلث سنين يكمل
اخراج ثمر اكثر الشجر المطعمة في الشام على مجرى طبيعتها ولا يلتجأ (1702)
لذلك العمل السحري المشهور الذي (1703) كان عندهم. فافهم هذه العجيبة
(1704) ايضا.

- ومن الآراء المشهورة في تلك الازمنة التي خلدوها الصابئة (1705)
انهم قالوا في تركيب الشجر نوع في نوع آخر ان ذلك اذا فعل | بطالع (1-82)
كذا وبُخَّرَ بكذا ودُعي بكذا في وقت التركيب يجي من ذلك المركب
شئ يزعمون انه ينفع منافع عظيمة، اكشف ما ذكره في اول الفلاحة
في تركيب الزيتون في الأترج. والاصح عندي ان «كتاب الادوية»
(1706) الذي : كثر حزقيا هو (1707) من هذا القبيل كان بلا شك. وكذلك
ذكروا ايضا ان عند تركيب نوع في نوع غيره ينبغي ان يكون الفصن 20

(1698): ا ، هوبلى عبوده زره : ت ج (1699) رعموا: ت ، يزعمون : ج (1700)
فلا : ت ، فلاي : ج (1701) لاسراع : ت ، اسراع : ج (1702) يلتجأ : ت ، يلتجى
ج ن - (1703) النور : ت ، - ج ن (1704) العجيبة : ت ، العجائب : ج (1705)
في الاصل : الصابئة (1706) ا ، سفر رفواوت : ت ج (1707) ا ، جز حزقيهو
ت ج [برکوت ١٠ ب ، فصحيم 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 | سواء وبخاصة (٢٨٥-١) ج
لما اقترن به من لذة النكاح مع الطمع في تلك المنافع. فلذلك حرمت
5 الاختلاطات (1708) اعني تطعيم شجر بشجر (1709) لنبعد (1710) من اسباب
عبادة الصنم (1711) ومن مكروهات (1712) مناكهم الخارجة عما في الطبع.
ومن اجل تطعيم الشجر (1713) ، حرّم الجمع بين اي نوعين من الدراري
(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 النهي وان اختلاط الانواع المختلفة (1717) اعني المجاورة لا تُحرّم
(1718) غير في ارض اسرائيل (1719). وكذلك ذكروا ببيان 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) يُحرّم 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 ، هر كبت ايلن بايلن : ت ج (1710)
لن بعد : ت ج ، لي بعد : ن (1711) : ا : عبوده زره : ت ج . (1712) : ا ، توعبوت :
ت ج (1713) : ا ، هر كبت ايلن [+ بايلن : ج] : ت ج (1714) : ا ، الزرعيم : ت ج
(1715) : ا ، المصوره : ت ج (1716) : ا ، هر كبت ايلن لوقين عليه من هتوره بكل مقوم :
ت ج [قدوشين ٣٩ - ١] (1717) : ا ، كلای زرعيم : ت ج (1728) تحرم :
ت ، تحريم : ج (1719) : ا ، ارض يسرال : ت ج (1720) : ا ، كلای هكرم : ت ج
(1721) : ا ، حقوت هجوم : ت ج (1722) : ا ، انظر الرقم 1637 (1723) : ا ،
حقوتيم : ت ج

التي تسمى طرق الآموريين⁽¹⁷²⁴⁾ لما تجرّ إليها من عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ اذا تأملت سيرهم في فلاحهم ، تجرد انواع فلاحه⁽¹⁷²⁵⁾ تستقبل فيها كواكب و انواعا⁽¹⁷²⁶⁾ تستقبل فيها النيران. و كثيرا⁽¹⁷²⁷⁾ ما يوقتون طوابع للزراعة و بحورات و دورات يدورها الذي يغرس او يزرع منهم من يرى ان يدور خمس دورات للخمسة درارى والنيران.

5

و يزعمون 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 نصريح بنوع عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ خصص فيه الحرمان مثل الباكورة و الخلط بين الانواع. و الكرم المتنوع البذور⁽¹⁷³¹⁾ ، و العجب¹⁰ عندى من قول الربى يوشيا في الكرم المتنوع البذور⁽¹⁷²⁰⁾ وهو⁽¹⁷³²⁾ سنة حتى ان يزرع الحنطة و الشعير و بذور الكرم برى يد واحدة⁽¹⁷³³⁾ لا شك انه اطالع على اصل هذه القصة من طرق الآموريين⁽¹⁷³⁴⁾ . فقد تبين لك بيانا لا شك فيه ان تحريم الثوب المختلط و الباكورة و الكرم المتنوع البذور⁽¹⁷³⁵⁾ من اجل عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ و ان تحريم رسوهم⁽¹⁷²³⁾ المشار¹⁵ اليها لما تجرّ اليه من عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ كما بينا.

(1724) : ا ، دركى هامورى : ت ج (1725) فلاحه : ت ، الفلاحة : ج (1726) انواعا : ت ، انواع : ج (1727) كثيرا : ت ، كثير : ج (1728) بسبع دورات : ت ج ، لسبعه درارى : ن (1729) للخمسة : ت ، للبعة : ج (1730) : ع [الاحبار ٢٠/٢٣] ، لا تلكو محفوت هجوى و جو : ت ج (1731) : ا ، المرله و الكلايم و كلاي هكرم : ت ج (1732) وهو : ت ، وهى : ج (1733) : ا ، هللكه عد شيز رخ حطه و سموره و حرصن بمفولت يد : ت ج [بركوت ٢٢ - ١ ، قدوشين ٢٩ - ١] (1734) : ا ، مدركى هامرى : ت ج (1735) : ا ، الشعطنز و المرله و الكلايم : ت ج

الفرائض⁽¹⁷³⁶⁾ التي تشتمل 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⁾ ايضا ما القصد به حصول خلق نافع. وان كانت اعمالا ما، ويظن بها انها حكم الكتاب⁽¹⁷⁴²⁾ للاغاية ونحن نبينا واجدة واحدة في مواضعها. واما هذه التي احصيناها في قوانين المعرفة⁽¹⁷³⁷⁾ فهي كلها مصرح 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 العبيد⁽¹⁷⁴⁷⁾. وهذه الفرائض⁽¹⁷³⁶⁾ كلها اذا تاملتها 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 ، المصوت : ت ج (1737) : ا ، هلكوت دعوت : ت ج (1738) تصلح : ت ، تصح : ج (1739) حيز : ت ج ، حد : ن (1740) بعض : ت ، البعض : ج (1741) : ا ، المصوت : ت ، مصوت : ج (1742) : ا ، جزيرت هكتوب : ت ج (1743) سفر زرعيم : ت ج (1744) : ا ، الكلايم : ت ج (1745) : ا ، دين عركيم و حرميم : ت ج (1746) : ا ، هلكوت ملوه ولود : ت ج (1747) : ا ، هلكوت عبديم : ت ج

اما الهدايا للفقراء (1748) فامرها بيّن ، كذلك امر الصدقات ، والاعشار
 (1747) قد بين علتها : اذ ليس له نصيب وميراث معك (1750) . وقد
 عامت علة ذلك ليكون هذا السبب (1751) بجملة منفردا للعبادة وعلم
 الشريعة لا يشتغل بحرث ولا بحصاد (1752) الا الله خالصا كما قال : يعلمون
يعتوب احكامك واسرائيل شريعتك (1753) ، وتجد نص التوراة في مواضع : 5
اللاوى والاجنبي واليتيم والارملة (1754) لانه يعدّ دائما في جملة الفقراء
 (1755) اذ لا يقنيه 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 بالباكونة (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 عنيم : ت ج (1749) : ا ، التروموت والمشروت : ت ج
 (1750) : ع [التثنية ٢٩/١٤] ، كي اين لوحلق ونحله عمك : ت ج (1751) : ا ،
 الشبط : ت ج (1752) بحصاد : ت ، حصاد : ج (1753) : ع [التثنية ١٠/٢٣] ، يورو
 مشفطيك ليعقب وتورتك ليرال : ت ج (1754) : ا ، هلوى وجر وهيتوم وهالته :
 ت ج (1755) : ا ، العنيم : ت ج (1756) : ا ، معشر شفي : ت ج (1757) انظر [
 التثنية ٢٩/١٤ - ٢٢ ، ١٣/٢٦ - ١٢] ، مشه : معشر شفي ١ - ٣ (1758) : ا ، نطع ربي :
 ت ج (1759) : ا ، المرله : ت ج [المعنى الحرقي : الفرلة] (1760) : ا ، الترومه : ت ج
 [التثنية ٤/١٨] (1761) : ا ، الحله : ت ج [انظر العدد ٢٠/١٥] (1762) : ا ،
 البكوريم : ت ج [انظر الخروج ١٩/٢٣ ، ٢٦/٣٤ ، التثنية ٢/٢٦] (1763) : ا ، راشيت
 هجز : ت ج [انظر التثنية ٤/١٨] (1764) التكسب : ت ، التكتب : ج

هذا المعنى بعينه في أخذ | الكاهن الذراع والفكين والكرش لان الفكين (٢٨٥ - ب) ج
 (1765) من اول جثة الحيوان والذراع (1766) هو اليمين وهو ايضا اول مما تفرع
 من الجثة والكرش (1767) ، اول الاحشاء كلها.

5 واما ذكرى البواكير (1768) ففيه ايضا خلق التواضع لانه هو الذي
 ياخذ السل (1769) على اكتافه (1770) وفيه الاعتراف بافضال | الله وانعامه (٨٥ - ا) م
 ليعلم الانسان (1771) ان من العبادة ان يذكر حالات ضيقته عند ما يوسع
 عليه ، هذا الغرض مؤكدا في التوراة كثيرا : واذكر انك كنت عبدا الخ
 (1772) لانه يخاف من الاخلاق المشهورة لكل من ربتي في نعمة اعني الاغترار
 (1773) والعجب واهمال الآراء الصحيحة : اكلت وشبعت وبنيت
 10 بيوتا الخ (1774) وقال : فسمن يشورون فرفس الخ. (1775) فلاجل هذا
 التوقع امر بذكرى البواكير (1776) في كل سنة بين يديه تعالى وبمحضر
 سكينته .

وقد علمت ايضا تأكيد التوراة في تذكر الضربات (1777) التي نزلت
 بالمصريين دائما : واذكر يوم خروجك 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 كثفيو : 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 وسبعت وبقيم وجو :
 ت ج (1775) : ا ، انظر [الثنية ١٥/٣٢] : ويشمن يشرون ويبعط وجو : ت ج
 (1776) : ا ، بمقرا بكوريم : ت ج (1777) : ا ، المكوت : ت ج (1778) : ع [الثنية
 ٣/١٦] ، لمعنى تزكرات يوم صائك مارص مصريم : ت ج [كل يمي حياك : ج] (1779) :
 ع [الخروج ٢/١٠] ، ولعن تسفر بازني بنك 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 اذبح 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 ، لا تجد

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 والخيل 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

والخمسين (1794) . فمنها رحمة وتوسعة على الناس كافة كما نص : فيا كل 15

(1782) ، ا ، المصوه : ت ج (1783) : ع [الخروج ١٣ / ١٥] ، بكور ادم

وبكورههم ويهي كي هقشه فرعه لشلحنوو جو ، هل كن انى زوبح لله وجو : ت ج (1784)

لم : ت ، - : جن و انما كون : ي (1785) : ا ، وبصان و حمور : ت ج (1786) اللين :

ج ، الذى : ت (1787) : ع [التكوين ٢ / ٤٧] ، روعى صان هيو عبدك وجو : ت ج

(1788) كان ضروريا : ت ، كانه ضرورى : ج (1789) الفحص : ت ، الفحوص : ج

(1790) : ع [التكوين ٥ / ٢٢] ، ويهي لى شورو حمور : ت ج (1791) : ا ، عريفت

فطر حمور : ت ج [انظر الخروج ١٣ / ١٣] (2792) فلكون : ت ، فلا يكون : ج (1793) :

ا ، مصوت فديه قودمت لمصوت حرفه : ت ج بكوروت ا : ٧ (1794) : ا ، ملكوت شطه

ويوبل : ت ج [المعنى الحرقى : السنة السبتيه يعنى سنة الراحة]

منها مساكين شعبك وما فضل بعمدهم ياكله وحشى الصحراء الخ. (1795)
 ولتجم (1796) الارض وتقوى بتبويرها (1797) . ومنها رفق العبيد والفقراء
 اعنى اعفاء الدين وعتق العبد (1798) . ومنها نظري في مصالح المعاش
 على الدوام وهو كون الارض كلها حُبساً (1799) لا يصح فيها بيع بتات:
 5 والارض فلا تُبَعُّ بتاتا (1800) . فيبقى مال الانسان محروس (1801) الاصل

عليه وعلى وراثه (1802) ويتتبع 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 والحرمان »

10 (1806) كلها تنحو نحو الصدقات . منها شئ للكهنه (1807) . ومنها شئ لترميم

البيت (1808) . وبجميع ذلك ايضا يحصل خلق الكرم وان يتهاون الانسان

(1809) بالمال في حق الله ، ولا يبخل ، فان اكثر الفسادات الواقعة في المدن

بين الناس ، انما هو من اجل الكتَب على القنية والتزيد منها والشره

في التكسب . وكذلك جميع الفرائض (1736) التي احصيناها في احكام المقرض

15 والمقرض (1810) تأملها واحده واحده تجدها كلها رفقاً بالضعفاء ورحمة

لهم | ورافة بهم ، وان لا تعطل منفعة ضرورية في الاغتذاء اعنى : ولا يرتن (٨٦-١) م

احد الرحي (1811) .

(1795) : ع [الخروج ٢٣ / ١١] ، واكلو ايونى عمك ويترن تاكل حيث هسهه
 وجو : ت ج (1796) لتجم : ت ، لتجس : ج (1797) بتبويرها [= ترك الارض غير مزروعة
 لا راحتها] : ت ، بتكويرها : ج (1798) : ا ، هشطت كسفيم وهشطت عبيد : ت ج
 (1799) حبسا : ت ، حبس : ج (1800) : ع [الاحبار ٢٥ / ٢٣] وهارص لا تمكر لصنت
 : ت ج (1801) محروس : ت ، محبوس : ج (1802) وراثه : ت ، وارثه : ج (1803)
 : ا ، سفر زريم : ت ج (1804) : ا ، كلاى بهه : ت ج ، انظر [الاحبار ١٩ / ١٩] (1805)
 الفصل الاق ٢٩ (1806) : ا ، هلكوت عركيم وحرميم : ت ج (1807) : ا ، للكهنيم : ت ج
 (1808) : ا ، لبدق هيت : ت ج (1809) الانسان : ت ، الناس : ج (1810) : ا ،
 هلكوت ملوت ولوه : ت ج (1811) : ع [الشنية ٦ / ٢٤] ، لا يبخل [يحكل : ج] رحيم
 وركب : ت ج

وكذلك جميع الفرائض (1786) التي احصيناها في احكام العبيد (1812)

- كلها رحمة ورافة (1813) ورفق بالضعيف ، ومن عظيم الرحمة خروج عبد
 كنعاني حرا (1814) عند تعديمه جئارحة لا يجمع عليه العبودية والزمانة
 ولو باسقاط سن . فناهيك عما سواها ولم يَبْحُ (1815) ايضا ضربه الا
 بالسوط او بالقضيب (1816) ونحوه كما بينا في « مشنه التوراة » ومع ذلك 5
 ان الح عليه بالضرب حتى اهلكه ، قُتِل عليه كسائر (1817) الناس . وقوله :
 لا تسلم عبدا الى مولاه (1818) . فمع كون ذلك رحمة فان ثم في هذه الفريضة
 (1819) فائدة عظيمة وهي ان تتخلق بهذا الخلق الكريم اعنى ان نجير من
 استجار بنا ونحميه ، ولا نسلمه في يد من فر من امامه . وما كفى انك
 تجير من استجار بك الا انك يلزمك منه ملزم (1820) وهو ان تنظر في مصالحه 10
 (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 تظلمه (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
 فى حقه؟ وفى مقابلة هذا الامر ايضا ان المتعدى الظالم (1822) اذا استجار 15
 بنا لا يجار ولا يرحم ولا يُسقط عنه حق بوجه . ولو استجار باجل شخص
 واكبرهم منزلة وهو قوله : فمن قدام مذبحي تأخذه ليقتل (1823) فهذا
 (٨٦-ب) م قد استجار بالله تعالى وتعلق بما هو منسوب لاسمه | فلم يُجيره بل امر
 باسلامه في يد رب (1824) الحق الذى هرب من امامه . فناهيك من استجار

(1812) : ا ، هلكوت عديم : ت ج (1813) ورافة : ج ، - : ت (1814) حرا :
 ت ، حر : ج (1815) ولم يبع : ت ، ولا يبع : ج (1816) بالقضيب : ت ، القضيبي : ج
 (1817) كسائر : ت ، لسائر : ج (1818) : ع [الثانية ١٥/٢٣] ، لا تسجير عبد ال . اد
 نيو : ت ج (1819) : ا ، المنصوه : ت ج (1820) ملزم : ت ج ، ملزما : ن (1821) :
 ع [الثانية ١٦/٢٣] ، عمك يشب بقربك باحد شعريك بطوب له لا تو ننو : ت ج : (1822)
 الظالم : ت ، العالم : ج (1823) : ع [الثانية ١٤/٢٠] ، ميم مزبجي تقحو 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 ظلما 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 تطراً من ماله او تسبب⁽¹⁸²⁹⁾ من فعله مما يمكنه حراسته وحفظه من ان يأذى. فلذلك الزمنا باذيات تطراً من بهائمنا حتى نحرسها. وكذلك ناروبئر⁽¹⁸³⁰⁾ لانها من فعل الانسان. ويمكنه حفظهما وحراستهما حتى لا تحدث منهما اذية ، وضمنت هذه الاحكام من العدالة ما انبه عليه. وذلك ان [ضرر] السن والرجل

15 مستعنى عنه امام الجمهور⁽¹⁸³⁰⁾ لانه امر لا يستطيع | حراسته ، ووقوع (٨٧-١) م

الاذية ايضا منها هناك قليل⁽¹⁸³²⁾ والذي يحط شيئا⁽¹⁸⁸³⁾ امام الجمهور⁽¹⁸³⁴⁾ هو الذي جنى على نفسه وعرض ماله للتلاف. وانما يكون مشغولا عن [ضرر] السن والرجل في الساحة المتأذية⁽¹⁸³⁵⁾ انما اذية القرن⁽¹⁸³⁶⁾

(1825) : ع [التثنية ٤ / ٨] ، حقيم و مشفطيم صديقيم : ت ج (1826) : ا ، مصوه : ب ج (1827) : ا ، الصوت : ت ج (1828) : ا ، سفر نزيقيم : ت ج (1829) تسبب : ت ج ، تتكسب : ن (1830) : ا ، و بور : ت ج [انظر : الخروج ٥ / ٢٢ ، ٢١ / ٢٣] (1831) : ا ، شن ورجل برشوت هريم فطوب : ت ج [يباقا ١٤ ، ١٩ ب (1832) قليل : ت ، قليلة : ج ن (1833) شيئا : ت ، اشياء : ج (1834) : ا ، برشوت هريم : ت ج (1835) : ا ، حبيب هل هشن و هرجل بسده هنيزق : 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) .

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 حرم الاستنفاع بلحمتها ليبالغ صاحب البهيمة (1847) في حفظها ، ويعلم 10 انها ان قتلت صغيرا او كبيرا حرا كان او عبدا ، خسر ثمنها ضرورة وان كانت محذرة (1848) لزمه عوض (1849) زائدا (1850) على هلاك ثمنها ، وهي العلة بعينها في قتل البهيمة التي غشيها انسان (1851) ليتحفظ رب البهيمة بها ويصونها كصياتها اهله لان لا تضيع عليه ، اذ شفقة الناس على اموالهم كشفقتهم على انفسهم ، وبعض الناس يفضل ماله على نفسه. اما التسوية 15 بينها فامر اكثرى : وياخذنا عبيدا وياخذ حميرنا (1852) .

(1837) : ا : برشوت هريم : ت ج (1838) : ا ، تم وموعد : ت ج (1839) : ا ، حمى نرق : ت ج (1840) فاعل : ت ، فعل : ج ن (1841) : ا ، نرق شلم : ت ج (1842) : ا ، عركى اد : ت ج (1843) : ا ، [انظر الاحبار ٣/٢٧] ، شيشيم شقليم : ت ج [وهناك خمسون و كذلك خمسون في مشه التوراة هركين ، I ٣ لموسى بن يمون : ب] (1844) : ا ، [انظر : الخروج ٢١/٢٢] ، ودى عبد كسف شلشيم شقليم : ت ج (1845) : ا ، البهيمه : ت ج (1846) يعنى بالخوارج : القرائين [من اليهود] كما اشار اليه بنهس (1847) البهيمة : ت ج ، البهائم : ن (1848) : ا ، موعدت : ت ج (1849) : ا ، كوفر : ت ج (1850) زائدا : ت ، زائد : ج (1851) : ا ، [انظر : الاحبار ١٦/٢٠ - ١٥] ، بهيمه هنربعت : ت ج (1852) : ع [التكوين ١٨/٤٣] ولقحت او تنو لعبيد وات حمورينو : ت ج

ومما تضمنته ايضا هذه الجملة قتل | المُطارِد (1853) وهذا الحكم اعنى (٨٧-ب) م
 قتل من يروم المعصية قبل ان يرتكبها لا يجوز بوجه الا في هذين النوعين
 وهو واحد يطارد صاحبه ليقته والاخر يطارد رجلا ليكشف عورته
 (1854) لكون ذلك مظلمة لا يمكن جبر صدعها ان وقعت. اما سائر
 5 الاعتداءات (1855) التي فيها ادانة المحكمة بالموث (1856) مثل الشرك و [انتهاك]
السبت (1857) فلا مظلمة فيها للغير وانما هي آراء. فلذلك لا يقتل على الروم
 بل حتى يفعل.

وقد علم ان تحريم الشبهة (1858) من اجل البغية و البغية (1859) من
 اجل النهب (1859). قد بينوا ذلك عليهم السلام (1860). واما ارجاع المفقود
 10 (1861) فالامر فيه يبين ان مع كونه خلقا فاضلا في صلاح الاحوال، فانه
 مما منفعتة راجعة (1862) بالتكافؤ ان لم ترد تليفة غيرك ليس (1863) تُرد
 تليفتك كما انك ان لم تُكرّم والدك لا يكرّمك ابنك ومثل هذا كثير.

واما كون القاتل خطأ ينفي (1864) فذلك لسكون نفس الثار بالدم (1865)
 حتى لا يرى ذلك الذي حدثت هذه المعثرة على يديه وعُلق رجوعه
 15 بموت الشخص الذي هو اعظم الناس واحبهم الى جميع | اسرائيل. فان (٢٨٦-ب) ج
 بذلك تسكن نفس المُجاح الذي قُتل قريبه لان هذا امر في طبيعة الانسان
 كل من اصابته جائحة اذا اجبح غيره مثلها او اعظم منها، وجد بذلك عزاء
 على مصابه. ومافي مصائب موت الاشخاص عندنا اعظم من موت
كاهن كبير (1866).

(1853) : ا ، الرودف : ت ج (1854) : ا ، رودف احرجير ولهرجو و رودف
 احرجوت ادجلوته : ت ج (1855) : ا ، العيروت : ت ج (1856) : ا ، ميتت بيت
 دين : ت ج (1857) : ا ، عبوده زره و شبت : ت ج (1858) : ا ، التاوه : ت ج
 (1859) : ا ، الحميدة والحميده... الجزل : ت ج (1860) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت
 (1861) : ا ، هشب ابده : ت ج [انظر التثنية ٢٢/٣-١] (1862) راجعة با : ت ،
 كاجمة كا : ج (1863) ليس : ت ، لم : ج (1864) : ا ، روصح بشججه يجله : ت ج
 (1865) : ا ، جوال هدم : ت ج (1866) : ا ، كهن جدول : ت ج

واما العجالة المكسورة العنق⁽¹⁸⁶⁷⁾ ففائدتها بينة لان الذي يجيها⁽¹⁸⁶⁸⁾ هي المدينة القريبة من القميل⁽¹⁸⁶⁹⁾. وفي الاكثر ان القاتل منها وشيوخ تلك المدينة يشهدون | الله على انهم لم يتوانوا في اصلاح الطرق وحراسيتها وتخفير⁽¹⁸⁷⁰⁾ كل سائر سبيل كما جاء التفسير ، وانه مع كون هذا قتل⁽¹⁸⁷¹⁾ ليس من اجل احمالنا المصالح العامة ، فانا لا نعلم من قتل هذا . فلا بد على الاكثر عند البحث وتجريد⁽¹⁸⁷²⁾ الشيوخ والقياس ، واحضار العجالة ان يكثر حديث الناس وكلامهم . فعمل بشهرة الامر يُعلم القاتل ، فيقول الذي علم القاتل او سمع خبره او دلته على ذلك قرائن : فلان هو القاتل ، فانه منذ يقول شخص ولو امرأة او جارية⁽¹⁸⁷³⁾ فلان قتله لا تكسر رقبة العجالة⁽¹⁸⁷⁴⁾ .

10

وقد قرّر انه ان علم القاتل وسُكّت عنه واشهدوا الله على انفسهم انهم لم يعرفوه⁽¹⁸⁷⁵⁾ ، كان في ذلك قحة عظيمة ، واثم كبير . فاذن ولو امرأة (X) ان علمت هي تقول ومنذ يعرف حصلت الفائدة ، لانه وان لم يقتله المحكمة⁽¹⁸⁷⁶⁾ فالسلطان يقتله الذي له ان يقتل بالشبه ، وان لم يقتله السلطان ، الثائر بالدم⁽¹⁸⁶⁵⁾ يقتله ويحتال حتى يغتاله فيقتله ، فقد بان ان فائدة العجالة المكسورة العنق⁽¹⁸⁶⁷⁾ هي⁽¹⁸⁷⁷⁾ اشهار القاتل وتاكّد هذا المعنى بكون الموضع الذي فيه تكسر عنق العجالة لم يفلح ولم يزرع ابدا⁽¹⁸⁷⁸⁾ . فصاحب تلك الارض يحتال بكل حيلة ويبيح حتى يُعلم القاتل كي لا تكسر عنق العجالة⁽¹⁸⁷⁴⁾ . ولا تُحرّم عليه ارضه تلك ابدا⁽¹⁸⁷⁹⁾

(1867): ع التثنية ٦/٢١ [، مجله عروفه : ت ج (1868) يجيها : ت ، يجي بها : ج (1869) : ع [التثنية ٦/٢١] ، همير مقروبه ال هملل : ت ج (1870) تنفير : ت ، تخفير : ج (1871) قتل : ت ، قتلا : ج (1872) تجريد : ت ج ، تحذير : ن (1873) : ا ، اشه او شفحه : ت ج (1874) : ا ، تمرن همجله : ت ج (1875) لم يعرفوه : ت ، لا يعرفونه : ج (1876) : ا ، بين دين : ت ج (1877) هي : ت ، هو : ج (1878) : ا ، تعرف بو [كو : ج] همجله لا يعيد بو ولا يزرع لعولم : ت ج [انظر انتثنية ٤/٢١] (1879) : ا ، لعولم : ت ج (X) : ج ، مرأة : ت

فصل ما [٤١]

الفرائض (1880) التي تضمنتها الجملة السادسة هي (1881) القصاصات ،

وفائدتها على العموم معلومة ، وقد ذكرناها. اما تفصيل ذلك وحكم كل
غريبة جاءت فيها فاسمعتها: جعل قصاص كل متعدٍ على غيره على العموم
5 ان يوقع به مثل ما اوقع سواء ، ان اجاح في الجسم يُجاح في جسمه ،
وان اجاح في المال يجاح في ماله. ولصاحب المال ان يسمع ويعفو (1882).
اما القاتل خاصة لشدة عدوانه ، فانه لا يُسمح له بوجه ولا تؤخذ منه
دية: والارض لا يُكفّر عنها الدم الذي سفك عليها الا بدم سافكه (1883).

فلذلك لو بقي المقتول ساعة او اياما وهو يتكلم ، وذهنه حاضر ، وقال
10 يتترك 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 (1884) عدم جارحة عدم مثلها: كالعيب الذي يحدثه في الانسان

يحدث فيه (1885). ولا تشغل خاطرك بكوننا نقاصص هنا (1886) بالغرامة،

15 لان القصد الآن تعليل النصوص لا تعليل الفقه ، مع ان لي ايضا في هذا
الفقه رأى يسمع شفاها (1887) والجراح التي لا (1888) يمكن ان (1889) يفعل
مثلها سواء حكم فيها بالغرامة: يعطيه ارش عطلته وينفق على علاجه

(1890) ، ومن اجاح في المال يُجاح في ماله بذلك المقدار سواء: ومن تحكم

(1880) : ا ، المصوت : ت ج (1881) هي : ت ، دو : ج (1882) و يعفو :
ت ، - : ج (1883) : ع [العدد ٣٣/٣٥] ، ولارص لا يكفر ادم اشر شفق به كي ام بدم
شوفكو: ت ج (1884) ومن : ت ج ، ومع هذا ان : ن (1885) : ع [الاحبار ٢٠/٢٤]
كاشر يتن موم بادم كن يتن بو : ت ج (1886) في ج قبل « نقاصص » (1887) شفاحة : ج
(1888) التي لا : ت ، الذي : ج (1889) ان : ت ، - : ج (1890) : ع [الخروج ١٩/٢١] ،
رق شيتو يتن ورفا يرفا : ت ج

(٨٩-١) م الآلة | عليه يعرض صاحبه مثلين (1891) الشيء الذي اخذ ويؤخذ مثله من

مال السارق.

واعلم انه كل ما كان نوع ذلك التعدى اكثر وجوداً واقرب تأتياً (1892) وجب ان يكون قصاصه اشدّ ليمنع منه والامر القليل الوقوع قصاصه اخف. فلذلك كانت غرامة سارق الغنم ضعف غرامة سائر (1893) المنقولات (1894) اعنى اربعة أضعاف العوض (1895)، وبشرط اخراجها عن يده ببيع او ذبحها لان سرقها هي الاكثرية دائماً لكونها في الفحوص، وحيث لا يمكن الاحتياط عليها كما يحتاط على الأشياء التي داخل المدن. وكذلك (1896) من شان السراق لما ان يبادروا ببيعها حتى لا تعترف عندهم او بذبحها لتغيب عينها. فلذلك كان قصاص الامر الاكثري اكثر، 10 وغرامة سرقة البقر زيدت مثل واحد لان تأتت سرقها اكثر. لان الغنم ترعى مجتمعة فيتمكن للراعى (1897) من نظرها واكثر ما تمكن سرقها بالليل. اما البقر فرعى مفترقة جدا؛ قد ذكر ذلك في الفلاحة فلا يمكن الراعى ان يحيط بها فتكثر فيها السرقة.

كذلك القانون في الشهود الزور (1898) ان يوقع بهم (1899) مثل ما راموا 15

ايقاعه سواء: ان كان راموا القتل قتلوا، وان كان راموا الضرب ضربوا، وان كان راموا تغريم مال غرّموا مثله. القصد في الكل تسوية القصص

(٢٨٧-١) ج | والتعدى. وهذا هو معنى كون الاحكام عادلة (1900) ايضاً. واما كون

السارق (1901). لم يلزم بغرامة شيء زائد على جهة الجزاء (1902) لان

الخمس (1903) انما هو كفارة (1904) عن (1905) اليمين الحائثة، فذلك لقلة 20

(1891) : ع [الخروج ٩/٢٢] ، اشيرير شيعون الهيم يشلم شنيهم لرحه : ت ج (1892) وجوداً .. تأتياً : ج ، وجود ... تأتت : ت (1893) سائر : ت ج ، سارق سائر : ن (1894) : ا ، المطلبين : ت ج (1895) : ا ، ثلوى اربعة : ت ج (1896) كذلك : ج ، لذلك : ت (1897) للراعى : ت ، الراعى : ج (1898) : ا ، دين عريم زومحيم : ت ج (1899) : ت ج ، فيهم : ن (1900) : ا ، المشفطيم صديقيم : ت ج (1901) : ا ، الجزلن : ت ج (1902) : ا ، القفس : ت ج (1903) : ا ، الخمس : ت ، الخمس : ج (1904) : ا ، كره : ت ج [انظر الاحبار ٥/٦] ، (1905) : ت ، عل : ج

وقوع | الغصب لان جائحة السرقة اكثر وجودا من الغصب لان السرقة (٨٩-ب) م
 تمكن في كل موضع والغصب لا يتهياً في داخل المدن الأبعسر، وايضا
 لان السرقة تمكن في ما (1906) ظهر، وفي ما احتيط في اخفائه وصيانتته،
 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.
 فمن 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 احتمالته 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 تأتي 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 ، فيما : ج (1907) : ا ، الجنب بقنس : ت ج (1908) : ا ،
 الجران : ت ج (1909) التي . فساد : ت ج ، التي فسادها : ن (1910) فسادها : ج ، يحصل
 منهافساد : 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) 5
- [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 يثول 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 التى ليس فيها فعل (1920) . فالفساد اللاحق منها قليل ، ولا يمكن ايضا التحرز منها لكونها اقاويل . ولو كان ذلك لما برح الناس في ضرب الظهر (1921) دائم الزمان ولا ايضا تتصور فيها انذار [ات] (1922) .
- و في عدد الجملد ايضا حكمة لانه محصور الغاية و غير محصور الاشخاص . و ذلك ان كل شخص لا يضرب الا قدر احتمالته (1923) . 15 و غاية الضرب اربعون ولو احتمل مائة .
- واما لزوم ادانة المحكمة بالموت (1913) فلا تجده في شئ من المأكل الحرام ، لان ليس في ذلك كبير فساد ولا اغراء الناس بها شديد كما اغراءهم (1924)

(1912) مرتبة : ت ، - : ج (1913) : ا ، ميشت بيت دين : ت ج (1914) : ا ، الكرت : ت ج (1915) : ا ، لاو .. مية ييدى شميم : ت ج [المعنى الحرق : السقاء] ، (1916) : ا ، لاو شايين بومعه ... نشيع : ت ج (1917) : ا ، و عمر : ت ، و يمير : ج [انظر : الاحبار ٢٧ / ١٠] (1918) : ا ، بالقربنوت : ت ج (1919) : ا ، و مقلل جبرو بشم : ت ج (1920) : ا ، لاوين شايين بين معه : ت ج (1921) الظهر : ت ، الدهر : ج (1922) : ا ، الهتره : ت ج (1923) احتمالته : ت ، محتمله : ج (1924) اغراء ... كما اغراءهم : 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 «طمطم» (1927) ولذلك جاء فيه التاكيد الكثير ، وكذلك في الشحم القطع (1928) لاستلذاذ الناس (٩٠-ب) م له وقد ميزه القربان (1929) تعظيما له. وكذلك القطع (1928) في الخمير 5 في الفصح ، و الاكل 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 10 النجس الذي ياكل شيئا مقدسا (1934) ، كما ألزم في اكل الشحم ، الغرض تعظيم امر القربان (1929) كما سيبين. اما إدانة المحكمة بالموت (1913) فتجدها في الامور العظيمة. اما في فساد اعتقاد او في مظلمة عظيمة جدا اعنى في الشرك و ارتكاب الفحش وسفك الدماء (1935) ، وكل ما يؤدي لذلك وفي السبت (1936) لكونه يثبت اعتقاد حدث العالم ، وفي النبوة والشيخ

(1925) : ا ، كرت : ت ج (1926) : ا ، عبوده زره : ت ج (1927) طمطم : ت ، طمطم : ج (1928) : ا ، الكرت : ت ج [انظر : الاحبار ٢٣/٧] (1929) : ا ، القربان : ت ج (1930) : ا ، حمص بنفصح و اوكل بيوم مصوم : ت ج [انظر : الخروج ١٥/١٢٠ ، الاحبار ٢٩/٢٦] (1931) : ا ، بصيات مصرم : ت ج (1932) : ا ، التشويه : ت ج (1933) : ع [الاحبار ٣٠/١٦] ، كي بيوم هنز يكفر [عليكم لظهر اتكم : ج] ، [وجو : ت] : ت ج (1934) : ا ، النوتر و الفجدل و لطا شاكل قودش : ت ج [انظر : الاحبار ١٦-٢١/٧] (1935) : ا ، عبوده زره و جلوى عربوت و شميلوت ديم : ت ج [ارتكاب الفحش المعنى الحرق : كشف العورة و يعنى به : الزنا] (1936) : ا ، السبت : ت ج [انظر : الحزوج ١٥/٣١-١٣]

العاصي (1937) ، لعظيم الفساد الواقع من ذلك ضرب ابيه وامه ولعن ابيه
وامه (1938) لعظيم القحة في ذلك وكونه يفسد نظام المنازل (1939) الذي
هو الجزء الاول من المدينة . اما ابن عموق ومارد (1940) فلما (1941) يثول
من امره فانه سوف يقتل ضرورة ، وخطاف الانسان (1942) لانه يعرض
به للموت .

5

وكذلك السارق (1943) ، انما تعرض ليقتل كما بينوا عليهم السلام ،
(1944) فهؤلاء الثلاثة اعنى ابن عموق ومارد والخطاف لانسان وبايه
والسارق (1945) انما هم سافكوالدماء (1946) بالمال لا تجد اداة المحكمة بالموت
(1947) في شئ آخر خارجا (1947) عن هذه العظام . وليس كل الفواحش

10 ج (٢٨٧ - ب) محكوم عليها من المحكمة بالموت (1948) الا التي هي التي | تاتيا (1949) او اشنع

(٩١ - ١) 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 و المتنبي باسمها والمجيز على النار والجان والتابعة والساحر (1952) .

وبيّن دوانه اذ لا بد من قصاصات فلا مندوحة من اقامة حُكّام

15 مفترقين في كل بلد . ولا بد من بيعة ، ولا بد من سلطان يُخاف ويُرهب :
و يردع بانواع الارداعات ، و يقوى يد الحكام ويشدّ منهم . فقد

(1937) : ا ، وزقن مراه : ت ، (1938) : ا ، مكه ابيو واهو ومقل ابيو واهو
: ت ج [- امو ١-٢ : 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 ، وجونب نفس : ت ج (1943) : ا ، هيا بمحترت : ت ج [انظر :
الخروج ١/٢١] (1944) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1945) : ا ، بن سوررو
موره وجونب نفس ومكرو وهيا بمحترت : ت ج (1946) : ا ، شوفكي ديم : ت ج
(1947) خارجا : ت ، خارج : ج (1948) : ا ، العربوت بميتت بيت دين : ت ج (1949)
تاتيا : ت ، تاق : ج (1950) : ا ، بكرت : ت ج (1951) : ا ، عبوده زره بميتت بيت
دين : ت ج (1952) : ا ، ومتنبا بشمه ومعير باش [نبو : كاش : ج] واوب ويدعو في
(1939) المنازل : ت ، المنزل : ج ومكشف : ت ج

تبينت علل جميع الفرائض (1953) التي احصيناها 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 والظوارئ 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 لثبات هذه
10 الاحكام الشرعية بامور يستجدونها (1960) على جهة سدّ الصديعة (1961)
ويخلدوا (1962) تلك الاحتياطات كما قالوا وصنعوا سبيجا للتوراة (1963).

- وكذلك ابيح لهم ايضا ان يعطلوا بعض اعمال الشريعة وابعوا
بعض محظوراتها (1964) في حالة ما ، وبحسب نازلة ما ولا يخلد ذلك كما
بيننا في صدر شرح « المشنه » في فتاوى مؤقتة (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 هلك الناس بكثرة الاختلاف
وتشعب المذاهب . فهى 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 وعمرا : ت ج (1956) ومكان : ت ، وزمان : ج ن (1957) : ع [الشنية
[٣٢/١٢] ، لا توسف عليو ولا تجرع ممنو : ت ج (1958) للاعتقاد : ت ، للاعتقادات : ج
(1959) : ا ، بيت دين محمول : ت ج (1960) يستجدونها : ت ج ، يستندوها : ن
(1961) الصديعة : ت ج ، الشريعة ن [فى الفقه الاسلامى : الذريمة] (1962) يخلدوا : ت ،
يخلدون : ج (1963) : او عوسيج لتورده : ت ج [مشنه ، ابوت ١/١] (1964) محظوراتها :
ت ج ، محظوراتها : ن ، محظوراتها : ي (1965) : ا ، هورات شمه : ت ج (1966)
مباحا : ت ، محال : ن ، مكالا : ج (1967) نظار : ت ، ناظر : ج

واعلم ان ارتكاب منيات الشريعة ينقسم اربعة اقسام .

احدها المضطر (1968) .

والثاني الساهي (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 شيئا اذ ليس لها خطيئة توجب
القتل (1972) .

- واما الساهي (1969) فهو آثم لانه لو بالغ في التثبت والتحرز لما
وقعت له سهوة (1973) لكنه لا يعاقب ، بوجه لكنه تلزمه الكفارة (1974) 10
ولذلك ياتي بقربان (1975) . وهنا قسمت التوراة بين الرجل العاصي او
الملك او الكاهن الكبير (1976) او مفت (1977) . واستفدنا من ذلك ان كل
فاعل او مفت بحسب اجتهاده ان لم يكن المحكمة العليا او الكاهن الكبير
(1978) فهو من قبيل المتعمد (1970) . وليس ينعد من الساهين (1979) ، ولذلك
يقتل الشيخ العاصي (1980) ، وان كان عمل وافق بحسب اجتهاده . اما المحكمة 15
العليا (1981) فلهم اجتهادهم فان غلطوا كانوا ساهين (1982) كما قال تعالى :

(1968) : ا ، الانوس : ت ج (1969) : ا ، الشوجج : ت ج (1970) :
ا ، المزيد : ت ج (1971) : ا ، عوسه يدرمه : ت ج [انظر المدهه ١٥ / ٣٠ —]
(1972) : ع [التثنية ٢٢/٢٦] ، ولنعره لاتمه دبر اين انعره حطاموت : ت ج (1973) :
ا ، شججه : ت ج (1974) : ا ، صريك كفره : ت ج (1975) : ا ، ييبيا بقربن : ت ج
(1976) : ا ، بين يحيد هريوط [هديوط : ت] او ملك او كهن جدول : ت ج (1977) :
مفت : ت ، مفتي : ج (1978) : ا ، بيت دين مجدول او كهن جدول : ت ج (1979) :
ا ، الشوججيم : ت ج (1980) : ا ، زقن مبرا : 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 سهوا كالتعمد (1985) يعني ان المقصر في العلم ويفتى ويعلم بحسب قصوره ، انما ذلك المتعمد (1986) . | لان ليس (٩٢-١) م
- 5 حكم من اكل قطعة شحم كُتِي بظننه انها من شحم كُتِي كمن اكل شحم كُتِي وهو يعلم انه شحم كُتِي ، غير انه ما علم ان شحم الكُتِي من الشحم الحرام ، لان هذا وان كان يقرب قربانا (1987) لكنه قريب من المتعمد (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 المتعمد (1991) فيلزمه الحد المنصوص . اما اذانة المحكمة بالموت 10 او السوط او الضرب للتمرد على المخالفين الذين لا عقاب لهم بالسوط (1992) او غرامة . واما تلك الاعتداءات (1993) التي سوى (1994) فيها بين الساهي والمتعمد (1995) فتلك (1996) لكثرة وقوعها بسهولة لكونها اقوالا لا افعالا اعنى 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 رووا في تفسير هذه الفريضة (2001) .
- 15 واما المتعدى بيد رفيعة (2002) [عمديدي] فهو المتعمد (1991) الذي يتقح ويجلح (2003) ويعلن بتعديه فكان هذا ليس بتعدى لمجرد الشره
-
- (1983) : ع [الاحبار ٤ / ١٣] وام كل عدت يسرال 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 ، قربن : 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 شاين لوقين عليهن : ت ج (1993) : ا ، المبيروت : ت ج (1994) : سوي : ت ، ساوي : ج (1995) : ا ، السوجج و المزيد : ت ج : ت ج (1996) فذلك : ج (1997) : ا ، شبعوت همدوت وشبعوت هفقدون : ت ج (1998) : ع [الاحبار ٢٠ / ١٩] ، شفحه حروفه : ت ج (1999) وقوعه : ت ، وقوعها : ج (2000) لتسيبها : ت ج ، لتكسيبها : ن (2001) : ا ، المصوه : ت ج (2002) : ا ، عوسه بيد رمه : ت ج (2003) يجلح : ت ، يجله فنيه : 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
- (٩٢ - ب) م لقاعدة الشريعة. لانه لا⁽²⁰⁰⁶⁾ | يعبد قط كوكبا⁽²⁰⁰⁷⁾ الا من اعتقد فيه 5
- (٢٨٨ - ا) ج القدم كما بينا في تأليفنا مرات . وهكذا هو الحكم | عندى في كل تعدية يبدو منه نقض الشريعة و مناصبتها ، لو اكل عندى شخص من اسرائيل لحما مع حليب او لبس ثوبا مختلطا او حلق اطراف رأسه⁽²⁰⁰⁸⁾ تهاونا واستخفافا عن رأى يتبين منه انه⁽²⁰⁰⁹⁾ غير معتقد لصحة هذا التشريع
- لكان هذا عندى : انه ازدري بالرب⁽²⁰⁰⁴⁾ . ويقتل قتل كفر لا قتل 10
- 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⁾ فى جمع⁽²⁰¹³⁾ من اسرائيل تمالؤوا⁽²⁰¹⁴⁾ على التعدي على اى فريضة⁽²⁰¹⁵⁾ كانت و تحكروا متعدين
- (2016) فانهم يقتلون بجملتهم . تعلم ذلك من قضية بنى رؤبن و بنى جاد الذين جاء فيهم : وقالوا جميعا فلتصعد اليهم للقتال⁽²⁰¹⁷⁾ ثم بين لهم⁽²⁰¹⁸⁾ عند الانذار⁽²⁰¹⁹⁾ انهم قد كفروا فى تمالؤهم⁽²⁰²⁰⁾ على هذه الاعتداء [ات]⁽²⁰²¹⁾

(2004) : ع [العدد ٣٠/١٥] ، ات الله هو مجدف : ت ج (2005) : ا ، بعبوده زره هكتوب مدبر : ت ج (2006) لا : ت ، لم : ج (2007) كوكبا : ت ، كوكب : ج (2008) : ا ، بسر بحليب او لبس شعطنز فات راش : ت ج (2009) انه : ت ، - : ج (2010) : ا ، كانشى عيد هند حت : ت ج (2011) : ا ، كشار هر جوى بيد دين : ت ج (2012) ايضا قولى : ت ، قولى ايضا : ج (2013) جمع : ت ، جميع : ج (2014) تمالؤوا : ت ، تمالؤوا : ج ن (2015) : ا ، مصوه : ت ج (2016) : ا ، و عسو بيد رمه : ت ج (2017) : ا ، و يامرو كل هذه لملوت عليهم لصبا : ت ج [انظر يشوع ١٢ / ٢٢ و لكن المؤلف لم ينقل النص كاهو ونحن ترجمنا النص المذكور هنا] (2018) لهم : ت ، - : ج (2019) : ا ، المتراه : ت ج (2020) تمالؤهم : ت ، تمالؤهم : ج ن (2021) : ا ، العبيره : ت ج

وارتدوا عن الدين كله وهو قولهم لهم (2018) : بزيغكم اليوم عن اقتفاء الرب (2022) وجوابهم هم ايضا : ان كان بتمرد الخ (2023) .

- فحصلت هذه الاصول ايضا في القصاصات ، ومما 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 بني فلان حتى (2026) نشأ فيهم الشرير المفسد الذي لا يبالي لرداءة نفسه ولا يروى في شر يفعله ، لا يجد | مساعدا من قبيلة يساعده على شروره التي (١٣-١) م يريد وقوعها فعملاق (2027) الذي بادر بالسيف امر باستئصاله بالسيف 10 وعمون ومؤاب الذين عاملوا باللؤم وسببوا اذية باحتيال عوقبوا بالإبعاد عن المصاهرة (2028) وترذيلهم واجتناب مودتهم لا غير . كل هذه الامور تقدير إلهي للقصاص ان لا يكون فيه افراط ولا تفريط الا كما بين تعالى : على قدر ذنبه (2029) ، ومما اشتمل عليه هذا الكتاب تحضير المكان والوتد (2030) لان من اغراض هذه الشريعة كما اعلمتك النقاء 15 واجتناب المرثاث والقذارات وان لا يكون الانسان كالبهائم.

وفي هذه الفريضة (2031) ايضا تقوية يقين المقاتلين بهذه الأفعال بان السكينة (2032) حالة في ما بينهم كما يتبين في علة ذلك . لان الرب الهك سائر في وسط محلتك (2033) ودرج معني اخر وقال : لثلا يرى فيك

(2022) : ع [يشوع ١٦/٢٢] ، لشوب هيوم ما حرى الله : ت ج (2023) : ع [يشوع ٢٢/٢٢] ، ام بمرد وجو : ت ج (2024) : ا ، مفر شوفطيم : ت ج (2025) : ا ، زرع عملاق : ت ج (2026) حتى : ت ، فحتى : ج (2027) : ا ، فعملاق : ت ج (2028) عن المصاهرة : ت ، من المصادرة : ج (2029) : ع [التثنية ٢/١٥] ، كدى رشعتو : ت ج (2030) : ا ، ان سفر هتقنت يدويتد : ت ج [كتاب القضاة لابن ميمون يعنى مشنه التوراة] (2031) : ا ، المصوه : ت ج (2032) : ا ، الشكيه : ت ج (2033) : ع [التثنية ١٤/٢٣] ، كى الله الهيك متلك بقرب محنك : ت ج

امرا قبيحا فينصرف عنك⁽²⁰³⁴⁾ تحذيرا مما هو معلوم من الفسوق بين
الاجناد في المعسكر اذا طال مقامهم في الغيبة عن بيوتهم ، فامرنا تعالى بافعال
تشعر بجلول السكينة⁽²⁰³²⁾ بيننا لنسلم من تلك الافعال فقال : فلتكن
محللك مقدسة لثلا 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 نخلد كل احد⁽²⁰³⁹⁾ ان المعسكر كقدس
لله⁽²⁰⁴⁰⁾ وان ليس هو كعساكر الامم⁽²⁰⁴¹⁾ للفساد والعدوان واذية الغير .
وأخذ قرينتهم لا غير ، بل قصدنا نحن اصلاح الناس لطاعة الله ونظم
احوالهم وقد اعلمتلك اني انما اعلل ظاهر النص .

ومما 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 اباه وامها الخ⁽²⁰⁴⁸⁾

(2034) : [التثنية ١٤/٢٢] ، ولا يراهبك عروت دبر وشب ما حريك : ت ج (2035) :
ع [التثنية ١٤/٢٣] ، وهيه محنيك قدوش ولا يراهبك عروت دبر وجو : ت ج (2036) :
ا ، بمل قرى : ت ج (2037) : ا ، يعريب شمسو : ت ج (2038) : ع [الاحبار
١٤/١٤ ، ١٥/١٦ ، العدد ٧/١٩ ، التثنية ١٢/٢٣ - ١١] واحريبوا ال همحته : ت ج (2039)
احد : ت ، واحد : ج (2040) : ا ، كقدش الله : ت ج (2041) : ا ، الجويم : ت ج
(2042) : ا ، السفر [يعنى ايضا كتاب القضاة له في مشنه توره] دين يفت تار [انظر :
التثنية ١٤/٢١ - ١٠] (2043) : ا ، لا دبره توره الاكئجد هيصر : ت ج [انظر اقدوشين
٢١ ب] (2044) : ا ، المصوه : ت ج (2045) : ا ، جبر يصره عليو : ت ج (2046) : ع
[التثنية ١٢/٢١] ، ال توك بيتك : ت ج (2047) : ا ، يلحصنه بملحمه : ت ج [قدوشين
٢٢ ب] (2048) : ع [التثنية ١٣/٢١] ، وبكته ات ابيه - [وات امه : ج] وجو : ت ج

لان لذوى الحزن راحة في بكائهم واثارة احزانهم حتى تكل قواهم
الجسائية عن احتمال ذلك العرض النفساني كما لذوى الفرح راحة بانواع
اللعب (2049).

5 فلذلك اشفت الشريعة عليها ومكنتها من ذلك حتى تمل البكاء والحزن.
وقد علمت انه انما نكحها حينما كانت أُمَمِيَّة (2050) وكذلك طول
الثلاثين يوما تُعلن بدينها ولو بالشرك (2051) ولا تنازع في اعتقاد طال تلك
المدة. ومع ذلك ان لم يردّها على احكام الشريعة فلا تُباع ولا يسترقتها ،
فقد رعت الشريعة حرمة (2052) كشف (2053) الجماع (2054) ، ولو كان بعصيان
ما اعنى كونها أُمَمِيَّة (2055) حينئذ. ومع هذا قال. ولا تسترقتها لكونك قد
10 اذلتها (2056) فقد بان ما في هذه الفريضة (2057) من الخلق الكريم . وتبينت
علل جميع فرائض (2058) هذا الكتاب (2059)

م (٩٤-١)

فصل مب [٤٢]

الفرائض (2060) التي تضمنتها الجملة السابعة وهي الاحكام المالية
هي التي احصيناها في بعض كتاب القضاة (2061) وبعض كتاب البيوع (2062)
15 وهي كلها ظاهرة العلة. وذلك انها تقدير احكام عدل في المعاملات
الجارية بين الناس بالضرورة ، وان لا يخرج فيها عن التعاون المفيد
للفريقين ، لان يقصد احد المتعاملين توفير حظه بالكلية وكونه | هو (٢٨٨-ب) ج
الرابح من كل جهة. اول ذلك ان لا يكون ثم غبن عند التبايع الا الأرباح

(2049) اللعب : ت ، الالعاب : ج (2050) : ا ، مجبوته : ت ج (2051) :
ا ، عبوده زره : ت ج (2052) حرمة : ت ج ، حرمت : ن (2053) كشف : ن ، كسفة : ت ج
كشفت : ي (2054) الجماع : ت ج ، النكاح : ن (2055) : ا ، جويه : ت ج (2056)
ع [الثانية ٢١ / ١٤] ، تعمربه تحت اثر هنيته : 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 شوفطيم : 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 أمثاء⁽²⁰⁶³⁾ : ووجه العدل والانصاف فيه يتن ،
 وذلك ان الامين الاعتباطى⁽²⁰⁶¹⁾ الذى لافائدة له اصلا فى هذه المخالطة ،
 وانما هو متفضل معفو عن كل شئ⁽²⁰⁶⁵⁾ وكل جائحة تطرأ هى فى كيس 5
 صاحب المال و المقترض⁽²⁰⁶⁶⁾ الذى الفائدة كلها له ، ورب المال هو
 المتفضل عليه و المستول عن كل شئ⁽²⁰⁶⁷⁾ وجميع الجوائح الطارئة فى كيس
المقترض⁽²⁰⁶⁸⁾ إما موضوع الاجرة و المؤجر⁽²⁰⁶⁹⁾ ، فكل واحد منها اعنى
الامين ورب المال⁽²⁰⁷⁰⁾ مشاركان فى الفائدة ، فلذلك قُسمت الجوائح
 بينهما ما كان من الجوائح من اجل قلة مبالغة فى التحفظ ، فهو فى كيس 10
الامين⁽²⁰⁷¹⁾ وهى مسروقة ومفقودة لان فى السرقة و الفقدان⁽²⁰⁷²⁾ تضييع
 ما للحزم الكثير والاحتياط الزائد .

- وما كان من الجوائح لأحيلة فى منعه وهى المكسوحة و المسلوبة
 و الميتة⁽²⁰⁷³⁾ التى هى ظروف قهرية⁽²⁰⁷⁵⁾ فهى فى كيس رب المال. ثم
 15 بولغ فى الرفق بالاجير لفقره وامر باستعجال اجرتة وان لا يغبن
 فى شئ من حقه اعنى ان يُعطى بقدر خدمته ، ومن الرحمة له ان لا يمنع
 ولو البهيمة من الاكل مما يعملان فيه من الاغذية⁽²⁰⁷⁶⁾ بحسب احكام
 هذه الشريعة و من الاحكام المالية ايضا الموارث: وذلك خلق فاضل

(2063) : ا ، دين اربعة شومرين : ت ج (2064) : ا ، شومرحم : ت ج (2065) :
 ا ، فطور من هكل : ت ج (2066) : ا ، وشوال : ت ج (2067) : ا ، وحييب بكل :
 ت ج (2068) : ا ، الشوال : ت ج (2069) : ا ، نوسا سكر و هوكر : ت ج (2070) :
 ا ، و هشور و بيل همون (2071) : ا ، الشومر : ت ج (2072) : ا ، جنبه و ابد...
 الجنبه و الابد : ت ج (2073) : ا ، شهوره و شويه و مته : ت ج (2075) : ا ، اونسين :
 ت ج (2076) الاغذية : ت ، اغذية : ج

اعنى ان لا يمنع الانسان خيرا من مستحقه ، واذ وهو مارت للموت فلا يحسد وارثه ولا يينذر ماله بل يتركه لمن هو احق الناس به وهو الاقرب فا (2077) لاقرب : لادنى ذوى قرابته في عشيرته (2078) . وقد بين ذلك

الولد ثم الاخ ثم العم على ما هو مشهور يفضل اكبر اولاده لتقدم وده 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 يسئ الى جسده (2080) ونص

التوراة في الصدقات : لاخيك المسكين الخ (2081) والحكماء (2082) عليهم

10 السلام (2083) يحمدون جدا خلق الشخص الذي يقرب اقرباءه و يتزوج

بنت اخته (2084) و قد علمتنا التوراة في هذا الخلق مبالغة عظيمة جدا

وهي ان الانسان ينبغي له ان يرعى قريبه ويوصل صلاة (2085) الرحم جدا ،

ولو عدا عليه قريبه وظلمه ، ولو كان ذلك القريب في غاية الفساد ولا بد (٩٥-١) م

ان يلحظ القريب النسب بعين رعاية قال تعالى : لاتكره الآدومى لانه

15 اخوك (8086)

وكذلك كل من احتجت اليه يوما ما ، وكل من استنفعت به (2087)

و وجدته في (2088) وقت شدة ، ولو اساء عليك بعد هذا لا بد ان يلتزم

(2077) فا : ج ، في ا : ت ، (2078) : ع [العدد ٢٧ / ١١] ، لسارو مقروب اليو

مشفحتو : ت ج (2079) : ع [التنية ٢١ / ١٦] ، لا يوكل لبكرات بن هاهوبه وجو : ت ج

(2080) : ع [الامثال ١١ / ١٧] ، و عوكى شارو اكزرى : ت ج (2081) : ع [التنية

١١ / ١٥] ، لاسيك لعنيك وجو : ت ج (2082) : ا ، الحكيم : ت ج (2083)

عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2084) : ا ، يكون مقرب ات قرويو ونوسات بت

احوتو : ت ج [بينموت ٦٢ ب] (2085) يوصل صلاة : ت ، يوثرعله : ج (2086) : ع

[التنية ٢٣ / ٧] ، لاتعب ادمى كى احيك هوا : ت ج (2087) به : ت ، - : ج (2088)

في : ج ، - : ت

له حق عما تقدم قال تعالى: ولا تكره المصرى لانك كنت زبيلا فى ارضه
 (2089) . وقد شهر قدر ما اساء اليها 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
وادومى (2092)

5

فصل مج [٤٣]

الفرائض (2091) التى تضمنتها الجملة الثامنة هى الفرائض (2091) التى
 احصيناها فى كتاب الازمنة (2093) وكلها مبيّنة العلة فى النص الا القليل.
 اما امر السبت فعلمته 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 رأى 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
 م (ب-٩٥) النبين بالواح ثانوية (2098) وبشرهم بغفران ذنبهم | العظيم ، وكان ذلك
 اليوم للأبد يوم توبة وعبادة محضة . و لذلك 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) : ع [التثنية ٧/٢٣] ، لاتمت مصرى كى جرهيت بارصو : ت ج (2090) :
 ا ، هرولنو مصرىم : ت ج (2091) : ا ، المصوت : ت ج (2092) : ا ، لمصرى وادى :
 ت ج (2093) : ا ، سفر زمني : ت ج (2094) الخطير : ج ، الخطار : ت (2095) امر :
 ت ، اما : ج (2096) : ا ، صوم كهفور : ت ج (2097) : ا ، التشوبه : ت ج (2098) :
 ا ، بلوحت شنبوت : ت ج (2099) : ا ، الودوبيم : ت ج (2100) : ا ، يمىم
 طوبيم : ت ج

التي (2101) لا بد للانسان منها على الاكثر، وهي ايضا مفيدة في المصادقات التي تُطلب ان تقع بين الناس في الاجتماعات المدنية، وتخصيص تلك الايام معلل . اما (2002) الفصح (2103) فمشهور (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 وتدبير 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 الايام 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 بنحروجهم : 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 الفطيرة (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 ، فسح : ت ج (2104) فمشهور : ت ، مشهور : ج (2105) مدخلا كبيرا : ج ، مدخل كبير : ت ، (2106) : ا ، وشبوعوت : ت ج (2107) متن 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 ، المصد : 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 ناسعة الاخلاق ان هكذا كان الامر المشهور في الملل قديما عندهم قال بهذا النص⁽²¹²⁰⁾ ، « الذبائح القديمة والاجتماعات كانت تكون بعد جمع الثمار كأنها قرابين من اجل الفرجة⁽²¹¹⁹⁾ » هذا نصه. و ايضا فان سكن المظلة⁽²¹²¹⁾ في هذا الوقت محتمل لاحر شديد ومطر مُتلق . وهذان العيدان جميعا اعنى المظلة⁽²¹²¹⁾ والفصح⁽²¹²²⁾ يعطيان رأيا وخلقًا.

- اما الرأى في الفصح⁽²¹²²⁾ فتذكار علامات مصر⁽²¹²³⁾ وتخليد لها في الاحقاب. واما الرأى في المظال⁽²¹²⁴⁾ فتخليد علامات الصحراء⁽²¹²⁵⁾ في الاحقاب. واما الخلق فهوان يكون الانسان يتذكر 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 ، صوم : ت (2116) : ا ، عسرت يميم شمراش هشته وعديوم هكفوريم : ت ج (2117) : ا ، سوكوت : ت ج (2118) : ع [الخروج ١٦/٢٣] ، بامفك ات معسيك من هذه : 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 مصريم : ت ج (2124) : ا ، سكوت : ت ج (2125) : ا ، اوقت المدير : ت ج (2126) فياكل : ت ، في اكل : ج ن

الفطير والمُرّ في الفصح (2127) ليدكر ما جرى علينا . وكذلك يخرج من البيوت ويسكن في الأخصاص (+) كما يفعل الاشقياء سكان البرارى والقفار ليتذكر، ان هكذا كانت حالتنا قديما (2128) : انى في المظالم اسكنت بنى اسرائيل الخ (2129) وانتقلنا من ذلك لسكون (2130) البيوت المزخرقة في اطيب موضع من الارض واخصبه بافضال الله وبمواعيده 5 لآبائنا لما كانوا قوما كاملين في آرائهم وخلقهم اعنى ابراهيم واسحق ويعقوب. إذ 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 المظالم (2124) يخرج منه لعيد ثان اعنى الاجتماع 10 في اليوم الثامن (2134) فذلك ليكمل فيه من المسرات مالا يمكن فعله بالمظالم (2124) الا في الدور المتسعة والمباني.

واما اربعة انواع السعوف الموجودة في لولب (2135) فقد ذكر الحكماء (++) عليهم السلام (2136) في ذلك تعليلا ما على جهة التاويلات (2137) التي 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 بين واضح ان ليس هذا هو معنى النص وذلك القسم ضارب وكابر على تصحيح التاويلات (2137)

(2127) : ا، مصه ومرور في الفصح : ت ج (+) جمع خصص = بيت من قصب او شجر : ا (2128) قديما : ت ، قديمة : ج (2129) : ع [الا حبار ٤٣/٢٣] ، كى بسكوت هو شتى ات بنى يسرال : ت ج (2130) لسكون : ج ، لسكن : ت (2132) : ا ، بركوت ابوت : ت ج (2131) ، مدار : ت ج ، مراد : ن (2133) : ع [التكوين ١٨/١٩] ، وشمرودرك الله لسوت صدقه ومشفط : ت ج (2134) : ا ، شينى عصرت : ت ج (2135) : ا ، مينيم شب اللولب : ت ج (++) : ا ، الحكيم : ت ج (2136) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2137) : ا ، الدرشوت : ت ج

(٩٧-١) م بزعمه و المحامات لما | و ظن ان ذلك هو معنى النص ، وان حكم
 التاويلات ⁽²¹³⁷⁾ حكم الاحكام المروية، ولم يفهم الفريقان انها على جهة
 النوادر الشعرية، التي ⁽²¹³⁸⁾ لا يلبس امرها على ذى فهم. وشهرت تلك الطريقة
 في ذلك الزمان واستعمالها الكل كما يستعملون الشعراء الاقويل الشعرية
 قالوا عليهم السلام ⁽²¹³⁹⁾ يُعَلِّمُ بَارِقَاتَارَا ⁽²¹⁴⁰⁾ وليكن لك وتد مع اذاتك 5
⁽²¹⁴¹⁾ لاتقل : آذَنَكَ [سلاحك] بل [قل] [أُذُنَكَ] [اداة السمع] ؛
 [هذا] يُعَلِّمُ انه اذا سمع الرجل شيئا ملوما يضع اصبعه في اذنه ⁽²¹⁴²⁾

ياليت شعري هل هذا التانائي ⁽²¹⁴³⁾ عند هؤلاء الجاهلين هكذا
 يعتقد في شرح هذا النص وان هذا هو غرض هذه الفريضة ⁽²¹⁴⁴⁾ وان
⁽²¹⁴⁵⁾ هي الاصبع و آذَنَكَ ⁽²¹⁴⁶⁾ هي الأذنان . ما اظن احدا من السالمى 10
 العقول 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 لاتقل كذا بل [قل] كذا ⁽²¹⁴⁷⁾

هذا معناه . وقد خرجت عن الغرض لكنها فائدة يحتاج اليها كل ذى
 عقل من المتشرعين | والربانيين ⁽²¹⁴⁸⁾ وارجع الى نسق كلامنا . والذي
 يبدو لي في ⁽²¹⁴⁹⁾ اربعة انواع السعوف الموجوة في لولب ⁽²¹³⁵⁾ انه فرح
 و سرور بخروجهم من الصحراء ⁽²¹⁵⁰⁾ الذي كان : موضعا لازرع فيه

(2138) التي : ت ، الذي : ج (2139) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ج (2140) :
 ا ، تي برقرا : ت ج (2141) : غ [التثنية ١٤/٢٣] ، ويتديهك عل اذنك : ت ج
 (2142) : ا ، ال تقرا اذنك الا آذنك ممد شام يشمع ادم دبر مجونه يتن اصبعو بتوك
 ازنو : ت ج [كتوبوت ١٥] (2143) التانائي : ا ، التا : ت ، الته عليهم السلام : ج
 (2144) : ا ، المصود : ت ج (2145) : ا ، يتد : ت ج (2146) : ا ، اذنك : ت ج (2147) :
 ل ، الدرشوت ال تقرا كك الا كك : ت ج (2148) الربانيين : ج ، الربانيين : ت (2149)
 في : ت ، ان : ج (2150) : ا : المبر : ت ج

ولاتبن ولاكرم ولارمان ولاماء للشرب (2151) الى مواضع الاشجار
المثمرة والانهار، فأخذ لتذكار ذلك اجمل ثمرها واطيبه رائحة واحسن
عشبا ايضا اعنى صفصاف الجدول (2152) وهذه الاربعة انواع (2153) هي
التي جمعت ثلاثة اشياء : |

(٩٧ - ب) م

5 احدها كثرة وجودها في ارض اسرائيل في ذلك الوقت، فيقدر
كل احد عليها .

و (2154) المعنى الثاني اجمل (2155) منظرها و نضارتها طيبة الرائحة
وهي الأترج، والآس . اما النخلة والصفصاف (2156) فعدام التن والطيب .

و المعنى الثالث دوامها على نضارتها 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 المحبة (2158) وكلها بيّنة السبب ظاهرة العلة ،
اعنى ان غاية تلك العبادات تذكار الله دائماً و محبته و خوفه و التزام
15 الفرائض (2157) على العموم وان يُعتقد فيه تعالى ما هو ضرورى لكل متشرع
ان يعتقدوه وهي الصلاة وقول : اسمع ، و بركة الطعام (2159) وما اتصل بها
و بركة الكهنة و التعاويد و الكتابة على عضائد الابواب (2160) واقتناء
سفر التوراة و القراءة فيه في اوقات كل هذه أعمال تُحصل آراء مفيدة .
وذلك بيّن واضح لا يحتاج الى كلام آخر ، اذ ذلك تكرر لاغير .

(2151) : ع [العدد ٥/٢٠] ، لا مقوم زرع وتانه وجفن ورمون وميم اين
لشتوت : ت ج (2152) : ا ، عربي نحل : ت ج (2153) : ا ، الاربع ميين : ت ج
(2154) و : ت ، - : ج (2155) اجمل : ت ، جمال : ج (2156) : ا ، اشروج وهدس
لولب و عربيه : ت ج (2157) : ا ، المصوت : ت ج (2158) : ا ، سفرا هبه : ت ج
(2159) : ا ، و قريات شمع و بركت هزون : ت ج (2160) : ا ، و بركت كهني و تغلين
و مزوزو : ت ج [انظر : الثانية ٦/٤٤٨ ، ١١/١٨٢٠] الخروج ٩/١٢ ، العدد
[٢٣ - ٢٦/٦]

- (٩٨-١) م الفرائض⁽²¹⁵⁷⁾ التي تضمنتها الجملة العاشرة هي التي احصيناها في احكام البيت المنتخب ، و احكام ادوات المقدس والعاملين فيه و احكام دخول المقدس⁽²¹⁶¹⁾ . وقد اخبرنا بفائدة هذه الجملة على العموم . و معلوم⁽²¹⁶²⁾ ان عابدى الوثن⁽²¹⁶³⁾ كانوا يقصدون لبنيان دياكلهم و اقامة صورهم في اعلى موضع يجذونه هناك : على الجبال الشامخة⁽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 : سكينة في المغرب⁽²¹⁶⁸⁾ و قد بينوا عليهم السلام⁽²¹⁶⁹⁾ في « غامرا يوما » ان ابانا ابراهيم⁽²¹⁷⁰⁾ حدد القبلة اعنى بيت قدس الاقداس⁽²¹⁷¹⁾
- و علة ذلك عندي اذ لما كان الراوى المشهور في العالم حينئذ عبادة الشمس و انها الإله ، فلاشك ، ان كان الناس كلهم يستقبلون الشرق فلذلك استقبل ابراهيم ابونا⁽²¹⁷⁰⁾ الغرب في جبل الموريا⁽²¹⁶⁶⁾ اعنى في المقدس⁽²¹⁷²⁾ حتى يستدبر الشمس الاترى اسرائيل عند ردتهم⁽²¹⁷³⁾
- و كفرهم و رجوعهم لتلك الآراء القديمة الفاسدة ما فعلوا : ظهورهم

(2161) : ا ، هاكوت بيت هبيرة و ملكوت حكي همقدش و هموبديم بو و ملكوت بيت همقدش : ت ج (2162) و معلوم : ت ، و اعلم : ج (2163) : ا ، عوبدى عبوده زره : ت ج (2164) : ع [التشنية ٢/١٢] ، جل دهر هرميم : ت ج (2165) : ت ، - : ج (2166) : ا ، هر موريه : 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 اينو : ت ج (2171) بيت قدش هقدشيم : ت ج (2172) : ا ، المقدش : ت ج (2173) : ردتهم : ت ، ردتهم : ج

الى هيكل الرب و وجوههم نحو الشرق و هم يسجدون للشمس نحو
الشرق (2174) . فافهم هذه الغربية ولا شك ايضا عندى بان ذلك الموضوع
الذى ميّزه ابراهيم بالوحى كان معلوما (2175) عند سيدنا موسى (2176) وعند
كثيرين ، لان ابراهيم قد اوصاهم بان يكون هذا بيت العبادة (2177) كما
5 بيّن المترجم و قال : ابراهيم عبد و صلى فى ذلك المكان و قال امام
الرب هنا فليعبد الذرارى الخ (2178)

و اما كونه لم يُصرّ بذكره فى التوراة | ولم يُشخص بل اشير (٩٨ - ب) م
اليه و قيل (2179) : فاى موضع تخيره الرب الخ (2180) ففى ذلك عندى
ثلاث حِكَم :

10 احداها (2181) ان لا تتمسك به الامم (2182) و تحارب عليه حربا شديدا
اذا علموا ان هذا الموضوع غاية الشريعة من الارض
و الثانية ان لا يفسده الذين هو الآن بايديهم و يدمروه (2183) غاية
ما يمكنهم

و الثالثة وهى الآكد ان لا (2184) يطلب كل سبط (2185) ان يكون
15 ذلك فى ارثه (2186) و يفوز به فيقع من الخلاف (2187) و الفتنة مثل ما
وقع فى طلب الكهانة (2188) . و لذلك جاء الامر ان لا يُبنى بيت الانتخاب

(2174) : ع [حزقيال ١٦/٨] ، احريهم ال هيكل الله و فنيهم قدمه و همه و شتحتوتهم
قدمه لشمس : ت ج (2175) معلوما : ت ، معلوم : ج (2176) : ا ، شه رينو : ت ج
(2177) ، العبادة : ج ، عبادة : ت (2178) : ا ، و فلع و صلى ابرهم تمتن بابرا ههوا
و امر قدم الله هكا يهون فلحين 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)
الامم : ت ، الملل : ج (2183) يدمروه : ت ، يدمرونه : ج (2184) انلا : ت ، لثلا :
ج (2185) : ا ، شبنذ : ت ج (2186) : ا ، بنحلتو : ت ج (2187) الخلاف : ت ،
الخلف : ج (2188) : ا ، الكهونة : 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 المتفق على عبادتها، اعنى صورة مذموبة لكوكب ما، او لجزء من فلك. فأمرنا نحن ان نبني هيكلا له تعالى ونودع (2192) فيه التابوت (2193) الذي فيه لوحتان (2194) المضمّنة : انا 5
[الرب] ولا يكون لك (2195)

و قد علم ان قاعدة اعتقاد النبوة متقدم لاعتقاد الشريعة ، ان لم يكن نبي فلا شريعة . و النبي انما ياتيه الوحي بوساطة الملك و نادى ملك الرب (2196) فقال لها ملك الرب (2197). و هذا اكثر من ان يُحصى حتى سيدنا موسى (2176) افتتاح نبوته بملك : فتجلى له ملك الرب في لهيب 10 من نار (2198). فقد تبين ان اعتقاد وجود الملائكة متقدم لاعتقاد النبوة، و اعتقاد النبوة متقدم لاعتقاد الشريعة . ولما جهات الصابئة وجود الإله (٩٩-١) م جل وعلا ، و ظنوا ان الموجود القديم الذى | لا يلحقه عدم قط هو الفلك و كواكبه و ان قُوى تفيض منه على الاصنام و بعض الشجر (٢٩٠-ب) ج اعنى العشروت (2199) ظنوا ان | الاصنام و الشجر هي التي توحى للانبياء 15 و تُكلمهم في الوحي ، و تعلمهم ما ينفع و ما يضر كما بينا لك من مذاهبهم في انبياء البعل و انبياء العشروت (2200)، فلما تبين الحق للعلماء و علم بالبرهان ان ثم موجودا (2201) لاجسم و لا قوة في جسم هو الإله الحق و هو واحد وان ثم ايضا موجودات اخر مفارقة ليست اجساما وهي

(2189) : ا ، هـ بحيره : ت ج (2190) : ا ، هـ قتت ملك : ت ج (2191) : ا ، سفر شوفطيم : ت ج (2192) نوع : ت ، ندع : ج (2193) : ا ، الارون : ت ج (2194) : ا ، شئى لوحوت : ت ج (2195) : ا ، انكى و لا يبيه لك : ت ج (2196) : ع [التكوين ١٥/٢٢] ، الملاك و يقرا ملاك الله : ت ج (2197) : ع [التكوين ١١/١٦ ، ١٠ ، ٩] ، و يامرله ملاك الله : ت ج (2198) : ع [الخروج ٢/٣] ، بملاك و يراملاك الله اليوبلب 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⁾

5 فقد تبين بما قدّمناه ان اعتقاد وجود الملائكة تابع لاعتقاد وجود الإله، وان بذلك تصح النبوة والشريعة فلوكادة اعتقاد هذه القاعدة امر تعالى يُعمَل على التابوت⁽²²⁰³⁾ صورة مهلكين اثنين⁽²²⁰⁴⁾

ليثبت وجود الملائكة في اعتقاد الجمهور الذي ذلك رأى صحيح ثانٍ لإعتقاد وجود الاله وهو مبدء النبوة والشريعة ومبطل للشرك⁽²²⁰⁵⁾

10 كما بينا، ولو كانت صورة واحدة اعنى صورة كروب واحد⁽²²⁰⁶⁾ لكان في ذلك تضليل⁽²²⁰⁷⁾ وكان يُظنّ ان هذه صورة الإله المعبود كما كان يفعل عابدو الوثن⁽²²⁰⁸⁾ وان الملك واحد ايضا⁽²²⁰⁹⁾ بالشخص فيؤدي

ذلك لثنوية ما، فلما عمل كروبين اثنين⁽²²¹⁰⁾ مع التصريح: الرب الهنا رب واحد

(2211) صح ثبات | الرأي بوجود الملائكة وانهم كثيرون⁽²²¹²⁾ وأمن الغلط (٩٩-ب) م فيهم بانهم⁽²²¹³⁾ اله، اذ الاله واحد وهو خلق هذه الكثرة.

15 ثم اتخذت شمعة⁽²²¹⁴⁾ امامه تعظيما ووقارا للبيت لان البيت المسروح

فيه دائما المحجوب بستارة له في النفس متوقع عظيم. وقد علمت تأكيد الشريعة في اعتقاد عظمة المقدس⁽²²¹⁵⁾ وخوفه حتى يحصل للانسان

افعال الخشوع والرقعة عند رؤيته، وقال: ومقدسى فتهيّبوا⁽²²¹⁶⁾

(2202) علم: ت، علما: ج (2203) : ا، الارون: ت ج (2204) : ا، شني 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، شني كروبيم: ت ج (2210) : ع [الثنوية ٤/٦]، الله الهينو الله احد: ت ج (2212) كثيرون: ج، كثيرين: ت (2213) اله: ج، اله: ت (2214) : ا، منوره: ت ج (2215) : ا، المقدس: ت ج (2216) : ع [الاحبار ٣٠/١٩]، ومقدش تيراو: ت ج

وقرنه بالتحفظ على السبت⁽²²¹⁷⁾ تأكيدا لتهيب المقدس⁽²²¹⁸⁾ والحاجة⁽²²¹⁹⁾ لمذبح البخورات ومذبح القربان⁽²²²⁰⁾ واوانيهما بينة.

و اما المائدة⁽²²²¹⁾ وكون الخبز عليه⁽²²²²⁾ دأما فاني لم أعلم لذلك علة ولا وجدت لاي شيء انسبه الى هذه الغاية.

5 و اما النهي عن هندمة حجارة المذبح⁽²²²³⁾ فقد علمت تعليلهم في ذلك وقواهم : ليس خليقا ان يرتفع المقصر [الحياة] على من يطول⁽²²²⁴⁾ . وهذا جيد على جهة التاويلات⁽²²²⁵⁾ كما ذكرنا والعلة في ذلك بينة وذلك ان عابدى الوثن⁽²²²⁶⁾ كانوا يبنون المذابح بالحجارة المنحوتة فنهى عن التشبه بهم وان يكون المذبح⁽²²²³⁾ من طين هربا

10 من التشبه بهم قال : مذبحا من تراب تصنع لي⁽²²²⁷⁾ وان كان ولا بد وعمل من حجارة فتكون بصورتها الطبيعية لا تُنحَت كمثل النهى عن حجرذى صورة⁽²²²⁸⁾ وعن غرس شجرة عند المذبح⁽²²²⁹⁾ والغرض كله واحد وهو ان لا نعبد الله بصورة عبادتها الجزئية التي كانوا يفعلونها (١٠٠-١) م لمعا بدمهم⁽²²³⁰⁾ ، وعن هذا المعنى نهى على⁽²²³¹⁾ العموم وقال كيف⁽²²³²⁾ |

15 كانت الامم تعبد آلهتها فانا ايضا افعل هكذا⁽²²³³⁾ يعنى ان لا يفعل

(2217) : ١ ، بشميرت شبت : ت ج (2218) : ١ ، ليرات همقدس : ت ج (2219) : الحاجة : ت ، التجاره : ج (2220) : ١ ، لمزبح هقظرت ومزبح هموله : ت ج (2221) : ١ ، الشلحن : ت ج (2222) انظر : [الخروج ٢٣/٣٠ - ٢٥] (2223) : ١ ، المذبح [انظر : الخروج ١٠/٢٢ ، التثنية ٥/٢٧] (2224) : ١ ، اينودين شيونف همقصر حل هماريك : ت ج [مدوت ٣ ، مسنه ٤] (2225) : ١ ، الارشوت : ت ج (2226) : ١ ، عوبدى عبوده زرد : ت ج (2227) : ع [الخروج ٢٠/٢٤] ، مزبح ادمه تمسه لي : ت ج (2228) : ١ ، ابن مشكيت : ت ج [انظر : الاحبار ١/٢٦] (2229) : ١٠ ، اصل همزبح : ت ، اصل همزبح : ج [انظر : التثنية ٢١/١٦] (2230) لعابد هم : ج ، لمعايد هم : ت (2231) : ١ ، عن : ت ج (2232) : ١ ، ايكة : ت ج (2233) : ع [التثنية ٣٠/١٢] ، يعبدو همويوم هاله ات الهيمهم واعمه كن جم اني : ت ج

ذلك لله للعلة التي قال : فانهم قد صنعوا لآلهتهم كل النجاسات التي
يكرهها الرب الخ (2234)

وقد علمت شهرة عبادة « فغور » في تلك الازمنة فانها (2235)
يكشف (2236) العورة. فلذلك امر الكهان (2237) بعمل سراويل : لتغطي
5 العُرَى من ابدانهم (2238) عند العبادة (2239) وان لا يطلع مع ذلك للمذبح
(2240) بدرج لثلاث تنكشف سوءتك عليه (2241). واما من (2242) الحفر (2243)
والطوف حول المقدس (2244) دائما فذلك تعظيما له و توقيرا (2245) ولان
لايتهم ايضا الجهال والانبجاس اليه ولا في حال شعث كما يبين .

و من جملة الاشياء الموجبة لاجلال المقدس (2244) و تعظيمه حتى
10 تحصل لنا منه هيبة (2246) ان لا يدخله سكران ولا نجس ولا شعث اعني
اشعث الرأس و مخرق الثياب (2247). وان كل عابد يقدر يديه ورجليه
(2248). وكذلك ايضا لتعظيم البيت عظم قدر خدامه و افرادوا الكهان
و اللاويون (2249) وجعل للكهان (2250) اجل زى واحسنه، واجمله ثياب قدس
للكرامة و البهاء (2251) وان لا يتصرف في العبادة ذو عيب (2252) ليس ذو
15 عاهة (2253) فقط الا والساجات ايضا تُعَدِّم اهلية الكهان (2254) كما يبين

(2234) : ع [التثنية ٣١/١٢] ، كي كل تدعبت الله اشر شناعسو لآلهتهم : ت ج
(2235) فانها : ت ، وانها : ج (2236) انظر : العدد ٣/٢٥ (2237) : ا ، الكهنيم :
ت ج (2238) : ع [الخروج ٤٢/٢٧] ، لكسوه بشر عوره : ت ج (2239) : ا ،
العبوده : ت ج (2240) : ا ، للزبيح : ت ج (2241) : ع [الخروج ٢٦/٢٠] ،
بدرج اشر لا تجله عروتك عليه : ت ج (2242) من : ت ، كون : ج (2243) : ا ،
الشميره : ت ج (2244) : ا ، المقدس : ت ج (2245) تعظيما له و توقيرا : ت ، تعظيم
له و توقير : ج (2246) : ا ، يراه : ت ج (2247) : ا ، فروع راس و قروع بجديم : ت ج
(2258) : ا ، عويد يقدر يديو و رجليو : ت ج (2249) : ا ، الكهنيم و اللويم : ت ج
(2250) : ا ، للكهنيم : ت ج (2251) : ع [الخروج ٢/٢٨] ، بجدي قدس لكبود و لتفارت :
ت ج (2252) : ا ، العبوده بعمل موم : ت ج (2253) ذوعاهة : ت ، هوعادة : ج (2254) :
ا ، تفسول الكهنيم : ت ج

في فقه هذه القریضة (2255) لان الجمهور لا يعظم الشخص عند هم بصورته الحقيقية الا بكمال اعضائه و حسن ثيابه ، و المقصود عظمة تقع لهذا البيت و خدامه (2256) عند الكل .

- اما ابن اللوى (2257) الذي لا يقرب ولا يتخيل فيه انه يستغفر الذنوب كما جاء في الكهان (2250) و يكفر عنه و يكفر عنها (2258) بل القصد 5
- (١٠٠ - ب) م باللاوى قول الشعر (2259) فقط فهو | غير اهل الصوت (2260) لان المقصود ايضا بالشعر (2259) انفعال الانفس لتلك الاقاويل ، ولا تنفعل النفس الا للالحان الملائمة ومع الآلات. ايضا كما كان الامر في المقدس (1244)
- (٢٩٠ - ب) ج دائما ولو الكهان (2250) ايضا | الخلقون (2261) المقيمون في المقدس (2244)
- 10 منهيون 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 تُذبح 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 يبقي

(2255) : ا ، المصوه : ت ج (2256) خدامه : ج ، كرامة : ت ، كدامة : ن
 (2257) : ا ، بن لوى : ت ج (2258) : ع [الاحبار ٤ / ١٢ ، ٢٦ / ٨] ، و كفر عليو
 [- و كفر عليه : ج] : ت ج (2259) : ا ، الشير : ت ج (2260) : ا ، يفسول
 بقول : ت ج (2261) : ا ، الكشريم : ت ج (2262) : ا ، فودش هقدشيم : ت ج (2263) :
 ا ، كهن جدول بيوم هكفوريم : ت ج (2264) انظر : [الاحبار ١ / ٩ - ٦] (2265) : ا ،
 هقطرت هقطرت : ت ج (2266) : ا ، بيقرو بين همريم : ت ج [المعنى الحرفي بين همريم :
 بين المرفين] (2267) : ا ، ميريو هيو مريمين ريج هقطورت : ت ج [مشته تميد ٨ / ٣

خوف المقدس (2268) ، اما لو لم 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 المنتنة ، وتفرّ منها .

و اما دهن المسح (2269) فجمع فائدتين تطيب ما يُدهن به واعتقاد

5 تعظيم ذلك الشيء المسحوق وتقديسه وتمييزه على غيره من نوعه شخص انسان ، كان ذلك (1270) او ثوبا (2271) او آنية ، الكل راجع الى تقاة المقدس (2272) التي هي سبب لاتقاء الرب (2273) لانه يحصل الانفعال عند قصوده

فتلين القلوب القاسية وترقّ التي | تلطف الإله كل هذا التلطف بمشورات (1-101) م

من القديم (2274) لا لانتهاه (2275) وخشوعها حين تقصد هذا البيت فتقبل او امرالله

10 الهادية و تخافه كما يبين لنا في نص التوراة قال : (2276) وكل امام الرب في الموضع الذي يختاره ليُحَل اسمه فيه عُشْرُبْرُك و عصيرك

و زيتك و ابكار بقرك و غنمك لكي تتعلم كيف تتقى 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 يُظَنّ ايضا ان كل من اندهن بهذا الدهن او بشبهه تميّز فتحدث فسادات عظيمة و فتن .

و اما كون التابوت (2279) ينقل على الكتف لاعلى العجل (2280) فوجه

التعظيم في ذلك يبيّن ولا يفسد له شكل و لو باخراج العصبي من

(2268) : ا ، يرات همقدش : ت ج (2269) : ا ، شمن همشحه : ت ج (2270) ذلك : ج ن ، - : ت (2271) ثوبا : ت ، ثوب : ج (2272) : ا ، يرات همقدش : ت ج (2273) : ا ، ليرات الله : ت ج (2274) : ا ، بعصوت مرحوق : ت ج (2275) لا لانتهاه : ت ، لا لانتهاه : ج (2276) قال : ج ، - : ت (2277) : ع [الثنية ٢٣/١٤] ، و اكلت لفتى الله الهيك بمقوم اشريبحر شكن شموشم معشرد جنك تيرشك و يصهرك و بكروت بقرك و صانك لمن تلمد ليراه ات الله الهيك كل هيسيم : ت ج (2278) : ا ، بشن همشحه و القطرت : ت ج (2279) : ا ، الارون : ت ج (2280) انظر : [العدد ١٥/٤-١٥] ، اخبار الايام الاول ١٥/١٥]

- الحلقات (2281) . وكذلك لا يفسد شكل الأَفُود و درع الصدر (2282)
- ولو بتنعحية احد هما عن الاخر ، وان تحم صناعة الالبسة (2283) كلها في النسيج دون تفصيل و تقطيع حتى لا تفسد صورة النسيج . وكذلك نُهي كل شخص من خدام المقدس (2284) ان يتناول شغل غيره لان الاشغال المُخالفة (2285) لجماعة اذالم يُفرد كل شخص لشغل مخصوص فيقع (2286) 5 التواني والترأخي من (2287) الكل . وبين هو ايضا ان هذا التدرج في المنازل الذي جعلوا (2288) للبيت الجبلي (2289) احكاما (2290) وللمكان بين الحائطين (2291) احكاما (2290) ولقاءة النساء (2292) . احكاما و للقاءة (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 تحليل جزئيات هذه 20 الجملة كلها.

فصل ٤٦

- الفرائض (2296) التي تضمنتها الجملة الحادية عشرة هي التي احصيناها في بقية كتاب العباداة و كتاب القرابين (2297) و قد ذكرنا فائدتها على التجميل ، ونحن الآن نأخذ في تحليل 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 ، اليدم من الطبوت : ت ج (2282) : ا ، الافود [الافود : ج] و الحسن : ت ج (2283) : ا ، البجديم : ت ج (2284) : ا ، المقدس : ت ج (2285) المخالة : ت ، المكاله : ج (2286) فيقع : ت ، وقع : ت ج (2287) من : ت ، ي : ج (2288) جعلوا : ت ، جعلنا : ج (2289) : ا ، لههيت : ت ج (2290) احكاما : ت ، احكام ج (2291) : ا ، وللليل : ت ج (2292) : ا ، وللغزرت نشيم [هنشيم : ج] : ت ج (2293) : ا ، وللغزرت : ت ج (2294) : ا ، قدش هقدشيم : ت ج (2295) : ا ، يراه يتيره : ت ج (2296) : ا ، المصوت : ت ج (2297) : ا ، سفر عبوده و سفر قربنوت : ت ج

قال : هل تذبح ما هورجس عند المصريين⁽²²⁹⁸⁾ وقال : لان كل راعى

غم 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

5 سيدنا موسى⁽²³⁰¹⁾ : ولا يذبحوا ذبا تحم بعد للشياطين الخ⁽²³⁰²⁾ . فلذلك

كانت تلك الطوائف ايضا تحرم⁽²³⁰³⁾ اكل العنوز . اما ذبح البقر فيكاد

انه كان يكرهه اكثر عابدى الوثن⁽²³⁰⁴⁾ و كلهم يعظمون هذا النوع جدا .

ولذلك تجد الهنود الى زماننا هذا لا يذبحون البقر بوجه ، ولو

في البلاد التى تذبح سائر انواع الحيوان فمن اجل محو آثار هذه الآراء

10 الغير صحيحة شرعنا بتقريب هذه الثلاثة انواع | خاصة من المواشى : (١٠٢ - ١) م

فمن البقر ومن الغنم تقربون قرايينكم⁽²³⁰⁵⁾ حتى يصير الفعل الذى ظنوه⁽²³⁰⁶⁾

غاية العصيان ، به يتقرب لله . وبذلك الفعل تستغفر الذنوب وهكذا تطب

الآراء الردية التى هى امراض النفس الانسانية بالضد الذى فى الطرف الآخر .

ومن اجل هذا الغرض بعينه أمرنا بذبح كبش الفصح⁽²³⁰⁷⁾

15 ورش دمه فى مصر⁽²³⁰⁸⁾ على | الابواب من خارج تبرئا⁽²³⁰⁹⁾ من تلك الآراء (٢٩١ - ١) ج

واشهار خلافتها⁽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 نذبح ات توعبت مصرىم : ت ج (2299) :

ع [التكوين ٣٤/٤٦] ، كى توعبت مصرىم كل رعه صان : ت ج (2300) : ا ، سعيرىم : ت ج

(2301) : ا ، مشه ريينو : ت ج (2302) : ع [الاحبار ٩/١٧] ، ولا يذبحو هود ات زبجهم

لسعيرىم وجو : ت ج (2303) تحرم : ت ، حرمون : ج (2304) : ا ، عوبدى عبوده

رره : ت ج (2305) : ع [الاحبار ٢/١] ، من هبقر ومن هسان تقريبو ات قربنكم : ت ج

(2306) ظنوه . ت ، ظنوا : ج (2307) : ا ، كبس هفسح : ت ج (2308) : ا ، بمصرىم :

ت ج (2309) تبريا : ج ن ، تبرؤا : ت (2310) خلافتها : ج ، خلافة : ت

يُوتكم ضارباً (2311) بثواب اشهار الطاعة و ازالة ما كان يستشعنه (2312)
عابدو الوثن (2313) .

هذه هي العلة في اختيار هذه الثلاثة انواع خاصة للقربان مضافا (2314)
الى كون هذه الانواع ايضا اهلية كثيرة الوجود ، وليس كاعمال عابدى
الوثن (2313) الذين كانوا يقربون الاسود والديبة و الحيوانات البرية كما
ذُكر في «طمطم» . (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
مأخذا وهي اليمام و افراخ الحمامة (2319) و من لا يقدر ولو (2320) على الطير
فيقرب خبزا مخبوزا باى نوع كان من الخبيز المشهور في تلك الازمان
اما مخبوز في التنور او مخبوز في قدر او مخبوز في مقلاة (2321) و من عسر
عليه الخبيز فيقرب سميدا (2322) وهذا كله لمن اراد .

ثم بين لنا ان هذا النوع من العبادة اعنى | القرايين ان لم نفعله
اصلا لاثم علينا بوجه قال : واذا لم تنذر اولاً فلا خطيئة عليك (2323)

ولما كان عابدو الوثن (2313) لا يقربون خبزا الاخيرا (2324) و يكثرون
بتقريب الامور الحلوة و يلوثون قرا بينهم بالاعسل كما هو مشهور في الكتب
التي ذكرت لك . و كذلك لا تجد في شئ من قرايينهم ملحا لذلك نهى تعالى

(2311) : ع [الخروج ٢٣/١٢] ، و فسح الله عل هفتح و لايتن همشحيث لبوا ال
بتيكم لنجف : ت ج (2312) يستشعنه : ت ، يستشعموه : ج (2313) : ا ، عوبدى عبوده
زره : ت ج (2314) مضافا : ت ، مضاف : ج (2315) ططم : ت ، ططمس : ج (2316) :
ا ، بهمه : ت ج (2317) الطير : ج ، الطائر : ت (2318) اجوده : ت ، اجله : ج ن
(2319) : ا ، توريم و بنى يونه : ت ج (2320) و لو : ت ، - : ج (2321) : ا ، مافه
تنور او مافه محبت او مافه مرحشت : ت ج (2322) فيقرب سميدا : ت ، فيقربه سميد : ج
(2323) : ع [التثنية ٢٢/٢٢] ، و كى تحول لندر لاييه بك حطا : ت ج (2324) خبزا
الاخيرا : ت ، الا خبزا خيرا : ج

عن تقريب: كل خير وكل عسل⁽²³²⁵⁾ و امر بمداومة الملح: وكل قربان
من تقدماتك تملحه بالملح⁽²³²⁶⁾. و امر بان تكون القرايين كلها سالمة⁽²³²⁷⁾
على احسن حالاتها لان لا يحصل استخفاف⁽²³²⁸⁾ بالقربان و يتهاون بما
يقرب لاسمه تعالى كما قال: قرّبه لحاكمك فيرضى عنك او يقبل وجهك⁽²³²⁹⁾

5 و لهذه العلة ايضا نهى عن تقريب مالم يكمل له سبعة ايام لنقصه
في صنفه و استقداره لانه كما لسقط. و هي العلة في تحريم جعل بغى، ولا ثمن
كلب⁽²³³⁰⁾ لا ستهجان هذين. و هي العلة في تقريب كبير الحمام و فراخ
الحمام لان هذا هو الاطيب فيها لان كبير الحمام لا لذة فيه. و هي
العلة في كون التقدّمات⁽²³³¹⁾ ملثوة⁽²³³²⁾ بالدهن و من السميد، لان هذا
10 اكل و الذّ، و اختير اللبان لطيب رائحة بخوره في المواضع التي فيها قُتار اللحم

و من اجل تعظيم القربان و ان لا يُنظر بعين كراهة و استقدار
امر بسليخ المحرّقة⁽²³³³⁾ و غسل الامعاء و الاطراف و ان كانت كلها تُحرق.
و تجد هذا الغرض يُرعى دائما و يتحفظ منه بقولكم ان مائدة الرب منجّسة
و ثمرتها طعام مزدري⁽²³³⁴⁾: و هي العلة ايضا في ان لا ياكل القربان^(١٠٣-١) م
15 اقلف⁽²³³⁵⁾ و لا نجس⁽²³³⁶⁾ و لا يؤكل اذا انتجس و لا يؤكل اذا تأخر عن
وقته⁽²³³⁷⁾، و لا اذا افسدت فيه النية⁽²³³⁸⁾ و ان يؤكل في موضع مخصّص

(2325): ع [الاحبار ١١/٢] ، كل شاور و كل ديش : ت ج (2326) : ع [الاحبار
١٣/٢] ، كل قربانك تقرب ملح : ت ج (2327) : ا ، تميم : ت ج (2328)
استخفاف : ج ، استخفافا : ت (2329) : ع [ملاخي ٢/١] ، هقريبونا لفتحك دير صك
او هيسا فيك : ت ج (2330) : ع [التثنية ١٨/٢٣] ، اتن زونه و مهير كلب : ت ، اتن
و محير : ج (2331) : ا ، المنحوت : ت ج (2332) ملثوة : ت ، ماثوة : ج (2333) :
ا ، العوله : ت ج (2334) : ع [ملاخي ١٢/١] ، بانركم شاحن الله [- مجال هوا و نيبو :
ج] نيزد اكلو : ت ج (2335) : ا ، عرل : ت ج (2336) : ا : طا : ت ج (2337) :
ا ، لاجر زمنو : ت ج (2338) انظر : [الاحبار ٢١/٧ - ١٦]

(2339) اما المحرقة (2333) التي هي لله خالصة فلا تؤكل بوجه ، وما يُقرب (2340) من اجل آثم وهو مقدمة الخطايا والآثام (2341) يؤكل في القاعة (2342) وفي يوم الذبح وليه خاصة .

واما تقدمات السلام (2843) التي هي دون ذلك وهي اقل قدسية (2344)

- 5 فتؤكل في جميع اورشليم خاصة و تؤكل من غد النهار لاغير ، لانها بعد ذلك تخم (2345) و تفسد . ومن اجل تعظيم القربان (2346) وكل ما أُفرد لاسمه تعالى فرض علينا ان كل من تمتع بالمقدس [فهو] آثم (2347) ويحتاج الكفارة ويزيد خمسا (2348) على اذنه مخطئ (2349) وكذلك لا تجوز استخدام الحيوانات الموقوفة في العمل ولاجزئتهم (2350) كل هذا تعظيما (2351) للقربان (2346) ، وعلى جهة الاحتياط قُرض حُكم المبادلة (2352) لانه لوجاز تبديل الردى بالخير لبدل (2353) الخير بالردى .

وقيل ان هذا آجود ، فحُكم في ذلك ان تكون هي وما ابدلت به قدسا (2354) ، واما ما أمرنا به من لون كل من فدا (2355) شيئا من موقوفاته فليزد خمسا (2356) . فعلة ذلك بينة لان الرجل القريب لنفسه (2357) فطبعه

- 15 ابدا الميل نحو الشح على ماله ولا (2358) يتحرى ثمن القدس (2359) ولا يبلغ في عرضه حتى تتحقق قيمته فاستظهر عليه بالزيادة حتى يبيع من غيره بقيمته ، كل هذا كي لا يتهاون بما أُسمى لله وتقرب له به .

(2339) مخصوص : ج (2340) يقرب : ت ، قرب : ج (2341) : ا ، الحطات والآثم : ت ج (2342) : ا ، بعززه : ت ج (2343) : ا ، لشليم : ج ن (2344) : ا ، قدسيم قليم : ت ج (2345) تخم : ت ، تخس : ج (2346) : ا ، القربن : ت ج (2347) : ا ، كل نهته من همقدش معل : ت ج (2348) : ا ، كفره و توسفت حومش : ت ج (2349) : ا ، شوجج : ت ج (2350) : ا ، عبوده بقدشيم ولاجزتم : ت ج (2351) تعظيما : ت ، تعظيم : ج (2352) : ا ، التموره : ت ج (2353) لبدل : ج ن ، بدل : ت (2354) : ع [الاحبار ٢٧/٢٣ ، ١٠] ، [+ و هيه : ج] هوا و شمورتو بهيه قدش : ت ج (2355) فدا : ت ، فده : ج (2356) : ا ، قدشيو يوسف حومش : ت ج [الاحبار ٢٧/٣١ ، ٢٧ ، ١٩ ، ١٥ ، ١٣] (2357) : ا ، ادم قرورب 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 لبان ومل قبضة (2364) فما كفى زيارة هذا القربان (2346) الا وياكله الذي جاء به فلم تظاهر عبادة اصلا، فلذلك تحرق . 5

و اما الاحكام الخصيصة بالفصح (2365) و هو ان يؤكل شواء نار فقط في بيت واحد و عظام لا تكسر منه (2366) . فهي كلها بينة العلة لانه (2367) كما الفطير للاستعجال كذلك الشوي للاستعجال و انه ليس ثم بطء لعمل الوان | و تحكيم اطعمة ، ولوالبطء (2368) في كسر عظامه و اخراج (٢٩١ - ب) ج ما فيه (2369) محذور، لانه قد ذكر ملك الامر في جميع ذلك وهو قوله : و كلوه بعجلة (2370) و ليس مع الحفز ونية لكسر عظام و بالتوجيه منه من بيت الى بيت و انتظار الرسول حتى يعود، و هذه كلها اعمال التراخي و الونية . وكان القصد الاستظهار بالحفز و الاستعجال ، اياك يتاخر احد ويفوته الزوج في جوق (2371) الناس فيتمكن من اذيته و يعتال ، و خلدت تلك الاحوال دائما لتذكرك كيف كان الامر كما قال واحفظ هذه الفريضة في وقتها سنة فسنة (2372) . 10 15

و اما كونه [خروف الفصح] لايؤكل الا لمن يُعدّ [ان يشترك] به (2373) فذلك لتأكيد اتخاذه ولا يتكلم 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 ، منحدت يحيد : ت ج (2364) : ا ، لبونته و قومص : ت ج [انظر : الاحبار ٢/٢] (2365) : ا ، بالفصح : ت ج (2366) : ع [الخروج ٤٦/١٢] ، [٨] ، صلي اش فقطو بيت احد و عصم لا تشبر و بو : ت ج (2367) لانه : ت ، و انه : ج (2368) و لوالبطء في : ت ، و لالبطء يجب : ج (2369) فيه : ت ، فيها : ج (2370) : ع [الخروج ١١/١٢] ، و اكلم او تو بحفزون : ت ج (2371) في جوق : ت ، فجوق : ج (2372) : ع [الخروج ١٠/١٣] ، و شوت ات همقه هزات لموعده [- ميميم يميمه : ج] ت ج (2373) : ا ، اينونا كل الالمتوييو : ت ج [شنه ، زبجيم ٨/٥]

- ان يعرض عليه فلا يهتم به من اول الوقت . واما تحريمه على القُلْف (2374)
- فقد بين ذلك الحكماء (2375) عليهم السلام (2376) لانهم قالوا ابطلوا افريضة
- الختان (2377) لما طال مقامهم بمصر (2378) للتشبه بالمصريين . فلما شرع خروف
- (1-104) م الفصح (2379) واشترط فيه ان لا يذبح الا بعد ان يختن | هو و ابناؤه و ابناء
- عائلته (2380) . وحينئذ: يقدم فيصنعه (2381) اختنوا كلهم و كان دم الختان 5
- (2382) يتخلط بدم الفصح (2383) لكثرة المختونين كما ذكروا و الى هذا ،
- الاشارة بقوله . متلطخة بدمك (2384) دم الفصح و دم الختان (2385) .
- واعلم ان الصابئة كانت تستنجس الدم جدا . ومع ذلك كانوا يأكلونه
- لزعيمهم انه غذاء الشياطين . فاذا اكله من اكله و آخى الجن و ياتونه ،
- و يعلمونه الكائنات كما يتخيل الجمهور من امور الجن ، و كان ثم قوم يعظم 10
- عليهم اكل الدم لانه شئ تعافه طباع الانسان فكانوا يذبحون حيوانا و يجمعون
- دمه في آنية ، او في حفرة ، و ياكلون لحم ذلك الذبيح حول ذلك الدم ، و الخيال
- في هذا الفعل هو ان الجن تاكل ذلك الدم الذي هو غذاؤها (2386) ، و هم
- ياكلون اللحم ، فتحصل المؤاخاة لكون الكل اكلوا على مائدة واحدة ،
- و في جمع واحد ، فياتونهم بزعمهم اولئك الجن في المنام و يخبرونهم بالغيوب 15
- و ينفعونهم .

هذه كلها اراء متبوعة في تلك الازمنة ، مؤثرة مشهورة ، ما كان
يشك الجمهور في صحتها ، فاخذت الشريعة الكاملة عند عارفها في ازالة
هذه الامراض المستحكمة ، فحرمت اكل الدم و اكدت في تحريمه مثل

(2374) : ا . البراهيم : 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 ، انفسح : ت ج (2380) : ا ، مليت عصمو و بنو و بنى بيتو : ت ج (2381)
: ع [الخروج ١٢ / ٤٨] ، يترب لمسوتو : ت ج (2382) : ا ، ميله : ت ج (2383) :
ا ، هفسح : ت ج (2384) : ع [حزقيال ١٦ / ٦] ، متبوسست بدميك : ت ج (2385) :
ا ، دم هفسح و دم هيله : ت ج (2386) غذاؤها : ت ، غذاؤهم : ج

- التأكيد في النهي عن الشرك (2387) سواء . قال تعالى : واجعل وجهي
ضد النفس الآكلة الدم الخ (2388) . كما قال في : اعطائه من نسله لمولتك
جعلت وجهي ضد ذلك الانسان (2889) ، ولم يات مثل هذا النص
 في فريضة (2390) ثالثة غير الشرك واكل الدم (2391) ، اذ اكله كان مؤدياً لنوع (١٠٤ - ب) م
 5 من الشرك (2387) وهو عبادة الجن وطهرت الدم ، وجعلته يطهر من
دنا (2392) به : وانضح الدهن على هرون وثيابه ... فيتقدس هو وثيابه
 (2393) . وامرت برشه على المذبح (2394) وجعلت العبادة كلها تبذيره (1395)
هناك لاجمه وقال : جعلته لجم على المذبح ليكفر (2396) ، وهناك يبذر
كما قال : (2397) وسائر الدم يصبه (2398) ، وقال : ودم ذبائحك يراق
 10 على مذبح الرب الهك (2399) .

- و امر بتبذير (2400) دم كل بهيمة تُذبح وان لم تكن قربانا (2401)
 قال : بل ارقه على الارض كالماء (2402) ثم نهى عن الاجتماع حوله
 و الأكل هناك وقال : لا تاكلوا بدم (2403) . ولما دام عصيانهم وتبع المشهور
 الذي رُبوا (2404) عليه من مؤاخاة الجن بالاكل حول الدم امر تعالى بان
 15 لا يؤكل لحم مشتهي في الصحراء (2405) بوجه بل يكون الكل ذبائح للسلام (2406)

(2387) : ا ، عبوده زرد : ت ج (2388) : ع [الاحبار ١٧/١٠] ، و نتي قتي
 بنفش هاو كلت ات هدم : ت ج (2389) : ع [الاحبار ٦/٢٠] ، نوتن مزره و لمولك و نتي
 ات قتي بنفش ههياو جو : ت ج (2390) : ا ، مصوه : ت ج (2391) : ا ، عبوده
 زرد و اكيلت دم : ت ج (2392) مادنا : ج ، من دني : ت ج (2393) : ع [الخروج
 ٢٩/٢١] ، وهزيت عل اهرن و عل بجديو و جو و قدش دوا و بجديو : ت ج (2394) : ا ،
 المزبح : ت ج (2395) تبذيره : ت ، تبديده : ج ن (2396) : ع [الاحبار ١٧/١١] ،
 اني نتيولكم عل همزبح لكفر : ت ج (2397) يبذر كاتال : ت ، يبدد بقوله : ج (2398)
 : ع [الاحبار ٤/١٨] ، وات كل هدم يشفوك : ت ج (2399) : ع [التثنيه ١٢/٢٧] ،
 ودم زبجيك يشفوك عل مزبح الله الهياك : ت ج (2400) بتبذير : ت ، بتبديده : ج (2401) :
 ا ، قربن : ت ج (2402) : ع [التثنيه ١٢/٢٤ ، ١٦] ، عل هار ص تشفكنو كيم : ت ج
 (2403) : ع [الاحبار ١٩/٢٦] ، لا تاكلو عل هدم : ت ج (2404) ربوا : ت ، ربوا :
 ج (2405) : ا ، بسرتاوه بمدير : ت ج (2406) : ا ، شلميم : ت ج

و بين لنا ان علة ذلك حتى يُبذَر (2407) الدم على المذبح (2392)
 ولا يُجمع (2408) حوله فقال: لكي يأثر بنو اسرائيل الخ. ولا يذبحوا ذبائحهم
 بعد للشياطين الخ (2409) ، لكن يبقى امر الحيوان الوحشى و الطير (2410) لانه
 لم يكن (2411) قربانا (2401) من الحيوان الوحشى (2412) بوجه ولا يُقرب طير
 ذبائح للسلام (2413) ، فامر تعالى بعقب ذلك ان كل حيوان وحشى ، و طير (2410) 5
 يجوز اكل لحومها (2414) اذا ذُبح يُغشى دمه بالتراب (2415) حتى لا
 يُجتمع عليه للاكل حوله ، فتم الغرض و كمل القصد لنقض الأُخوة (2416)
 بين المجانين حقيقة و بين جنسهم :

واعلم ان هذا الاعتقاد كان قريب العهد فى زمان سيدنا موسى
 (2417) و تُبع كثيرا و اغتربه الناس ، تجد ذلك منصوصا فى شعر : استمع (2418) ! 10
 ذبحوا للشياطين التى ليست | الله ، و لآله لم يُعرفوا الخ (2419) و قد بينوا الحكماء
 (2420) معنى قوله : لا اله (2421) قالوا انهم لم يزالوا يعبدون موجودات حتى
 عبدوا خيالات ؛ نص سفرى : لم يكنهم ان يعبدوا الشمس و القمر و الكواكب
 حتى انهم عبدوا « با بواه » لهم و با بواه (2422) اسم الظل و ارجع الى
 ما نحن بسبيله . 15

(2407) يبذَر : ت ، يمدد : ج (2408) يجمع : ت ، يجتمع : ج ن (2409) : ع [الاحبار
 ١٧/٧ ، ٥] ، لمن اشر يبوا بنى يسرا ل جو و لا يز بجوعود ات زبجيم لسيريم و جو : ت ج
 (2410) : ا ، احيه و العوف : ت ج (2411) لم يكن : ت ، لا يكون : ج ن (2412) :
 ا ، حيه : ت ج (2413) : ا ، عوف شلميم : ت ج (2414) يجوز اكل لحومها : ت ،
 اكل لحمها : ج (2415) انظر [الاحبار ١٧/١٣] (2416) : ا ، لفرها حوه : ت ج
 انظر [زكريا ١١/١٤] (2417) : ا ، مشه رينو : ت ج (2418) : ا ، شير هازينو :
 ت ج [انظر : التثنية ١/٣٢] ، (2419) : ع [التثنية ١٧/٣٢] يزبحو لشديم لال الهيم
 لا يدعوم و جو : ت ج (2420) : ا ، الحكيم : ت ج (2421) « لا اله » : و ان كان فى الشكل
 مثل : « لا اله » فى العربية الا ان التللفظ العبرى تقريبا « لا الهو » و « لا » اداة النى مثل العربية
 و : الهو ، او : الوه بمعنى « الله » كترجمه : ع و هو بمعنى « اله » ايضا (2422) : ا ، لا دين
 شهم عويديم هم و لبته كوكيم و مزلوت الا شعبدو ببواه شلميم و ببواه : ت ج

واعلم انه لم يُحرّم لحم مشتهى غير ما في الصحراء⁽²⁴²³⁾ فقط لان من تلك الاراء المشهورة ان الجن يأوون البرارى وهناك يخاطبون ويظهرون. واما في المدن العامرة | فلا يظهرون حتى من اراد من اهل المدن ان (١-٢٩٢) ج يفعل شيئا من تلك الهدياناات انما يخرج عن المدينة للفلاء و للمواضع المنقطعة ، فلذلك ذبح لحم مشتهى⁽²⁴²⁴⁾ بعد دخول البلاد وايضا لان 5

سوّرتك ذلك المرض تنحط بلاشك ويقلّ تباع تلك⁽²⁴²⁵⁾ الآراء. وايضا لانه من العسر جدا القريب من الممتنع ان يكون كل من اراد اكل لحم بهيمة⁽²⁴²⁶⁾ [اهلية] يأتى او رشليم . فلهذه اسباب لم يُحرّم لحم مشتهى غير ما في الصحراء⁽²⁴²³⁾

10 واعلم ان كلما كان الذنب اعظم كان قربانه انقص نوع . ولذلك خطأ الشرك يوجب عنزا⁽²⁴²⁷⁾ خاصة وسائر خطايا الانسان توجب كبشا او عنزا⁽²⁴²⁸⁾ لان الانثى انقص من الذكر من كل نوع ولا ذنب اعظم من الشرك⁽²⁴²⁹⁾ ولا صنف انقص من العنز⁽²⁴³⁰⁾ ولمزية⁽²⁴³¹⁾ الملك كان قربان سهوه عنزا⁽²⁴³²⁾ اما الكاهن الكبير و الجماعة فليس سهوهم 15 مجرد عمل وانما هو فتوى . ولذلك⁽²⁴³⁴⁾ مُيِّز قربانهم بالابقار وفي الشرك بالامعاز⁽²⁴³⁵⁾

ولما كانت الآثام التي يُقرب من اجلها ذبيحة اثم⁽²⁴³⁶⁾ | دون (١٠٥-ب) م الآثام التي يُقرب من اجلها الخطايا⁽²⁴³⁷⁾ كان القربان للذبيحة اثم

(2423) : ا ، ب سرتاوه . . . بمدر : ت ج (2424) : ا ، ب سرتاوه : ت ج (2425) : « تلك » بعد « الاراء » في ج (2426) : ا ، ب سرتاوه : ت ج (2427) : ا ، شجبت عبوده زره سعيده : ت ج [انظر : العدد ٢٧/١٥] (2428) : ا ، حطات يحيد كبسه او سعيده : ت ج (2429) : ا ، عبوده زره : ت ج (2430) : ا ، سعيده : ت ج (2431) لمزية : ت ن ، ملازه : ج (2432) : ا ، قربن شجبتو شمير : ت ج (2433) : ا ، كهن جدول و صبور . . . شجتم : ت ج [والمعنى بالجماعة سهدرين : ب] (2434) فتوى ولذلك : ت ، فتنى فلذلك : ج (2435) : ا ، قربنم بفرم وفي عبوده زره سعيده : ت ج [انظر : الاحياز ٤/٤ ، العدد ٢٤/١٥] (2436) : ا ، اشم : ت ج (2437) : ا ، الحطات : ت ج

كِبشاً او خروفاً من الضأن⁽²⁴³⁸⁾ مُمَيِّز نوعه وصنفة بكونه ذكراً من الضأن الاترى المحرقة⁽²⁴³⁹⁾ لما هي لله خالصة مُمَيِّز صنفتها ولا تكون الا ذكراً . و بحسب هذا الغرض اسقط التحسين والتطيب من ذبيحة ساهٍ او ذبيحة خائنة⁽²⁴⁴⁰⁾ لانها ايضا تُهَمَّه خطأ⁽²⁴⁴¹⁾ ونهى عن تقريبها بدهن ولُبَّان⁽²⁴⁴²⁾ حذف منها هذا التحسين لكون⁽²⁴⁴³⁾ الذى جاء بها⁽²⁴⁴⁴⁾ غير 5 حسن ولا جميل الا فعال، فكأنه حُرِّك للتوبة .

وقيل له لفتح افعالك كان قربانك على انقص حال والخائنة⁽²⁴⁴⁵⁾ التى فعلها اقبح من الساهى⁽²⁴⁴⁶⁾ كان قربانها انقص مادة لانه دقيق الشعر⁽²⁴⁴⁷⁾ . فقد أُطردت هذه الجزئيات وهى غريبة المعنى . وقد ذكروا الحكماء⁽²⁴⁴⁸⁾ عليهم السلام⁽²⁴⁴⁹⁾ ان العلة فى كون القربان فى اليوم الثامن 10 للرسمه⁽²⁴⁵⁰⁾ عجل من البقر لذبيحة خطأ⁽²⁴⁵¹⁾ ليكفر عن صنع العجل⁽²⁴⁵²⁾ وكذلك ذبيحة خطائه ليوم الكفارة⁽²⁴⁵³⁾ ثور من البقر لذبيحة خطأ⁽²⁴⁵⁴⁾ ليكفر عن صنع العجل⁽²⁴⁵²⁾ . بحسب هذا المعنى الذى ذكره بيدولى ان العلة فى كون ذبائح الخطأ⁽²⁴⁵⁵⁾ كلها للفرد وللجماعة تيوساً اعنى [اضحية مثل] تيوس للحج و تيوس على رؤس الشهور و تيوس ليوم الكفارة 15 و تيوس الشرك⁽²⁴⁵⁶⁾

(2438) : ا ، قربن اشم ايل او كبس من هسان : ت ج (2439) : ا ، العوله : ت ج (2440) : ا ، منحت حوطا ومنحت سوطه : ت ج (2441) : ا ، حطا : ت ج (2442) : ا ، بضمن و لبوند : ت ج (2443) لكون : ت ، بكون : ج (2444) جاء بها : ت ، جابها : ج (2445) : ا ، الشوطه : ت ج (2446) : ا ، الشوجج : ت ج (2447) : ا ، قح شعوريم : ت ج [انظر : المدد ٥/١٥] (2448) : ا ، الحكيم : ت ج (2449) عليهم السلام : ج ، - : ت (2450) : ا ، بيوم هشمنى شل ملوثيم : ت ج (2451) : ع [الاحبار ٢/٩] ، عجل بن بقر لحطات : ت ج (2452) : ا ، لكتر عل معه همجل : ت ج (2453) : ا ، حطاتو شل يوم هكفوريم : ت ج (2454) : ا ، [الاحبار ٢/١٦] ، قربن لحطات : ت ج (2455) : ا ، الخطاوت : ت ج (2456) : ا ، ليحيد و لصبور سعيريم اعنى سعيرى هرجليم و سعيرى راشر حدثيم و سعيرى يوم هكفوريم و سعيرى عبوده زه : ت ج

- علة ذلك عندي 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 المعيز⁽²⁴⁶³⁾ يشيرون | الى بيع يوسف الصديق⁽²⁴⁶⁴⁾ المقول في قصته: وذبحوا⁽¹⁻¹⁰⁶⁾ 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 يازمه استغفار ذلك الذنب هو ونسله ونسل نسله بطاعة تكون من نوع تلك المعصية.
- 10 اريد⁽²⁴⁶⁹⁾ بذلك انه ان كانت المعصية من مال، بذل ماله في الطاعة وان كانت المعصية⁽²⁴⁶⁹⁾ في لذات جسمه اتعب جسمه واشقاه في الطاعة بالصيام وقيام الليل. وان كانت المعصية خلقية قابلها بصد 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 وكفتها عن الفكرة في شئ من امور الدنيا الا في معقول فقط، وفي تحرير ما ينبغي ان يعتقد نحو قوله فا فتتن قلبي سرا وقيل فمي يدي⁽²⁴⁷¹⁾. ذلك مثال عن الكف والوقوف عند الشبهة كما بينا

(2457): ا، لسعيريم: ت ج [وهي تاتي لمعنيين: التيوس والشياطين] (2458): ع [الاجار ١٧/٧]، ولا يذبحوا عودات زبائحهم لسعيريم اشرهم زونيم احريم: ت ج (2459): ا، الحكيم: ت ج (2460) عليهم السلام: ج، ز. ل: ت (2461): ا، كفرت صبور بسعيريم: ت ج (2462): ا، عدت يسرال: ت ج (2463): ا، بسعير عزم: ت ج (2464): ا، هصديق: ت ج (2465): ع [التكوين ٣١/٣٧]، ويشحطو سعير عزم وجو: ت ج (2466) تستضعف: ت ج، تستعطف: ن (2467) يحتاج: ت، محتاج: ج (2468): ع [المزمور ٥/٤٩]، وحطاق بخدي تيمد: ت ج (2469) اريد... المعصية: ت، -: ج (2470): ا، هلكوت دعوت: ت ج [مشته توره دعوت ٢/٢] (2471): ع [ايوب ٢٧/٣١]، ويفت بستر لبي وتشق يدي لغني: ت ج

في اول هذه المقالة كما تراه فُعل بهرون⁽²⁴⁷²⁾ لما عثر في صنع العجل⁽²⁴⁷³⁾
 كان قربانه⁽²⁴⁷⁴⁾ هو وكل من قام من نسله مقامه بتقريب ثور و عجل
⁽²⁴⁷⁵⁾ ولما كانت المعصية بتيس المميز⁽²⁴⁶³⁾ كانت الطاعة بتيس المعيز⁽²⁴⁶³⁾ .

فاذا تقرر ت هذه المعاني في النفس كان ذلك بلاشك موجبا لاستعظام
 المعصية و اجتنابها حتى لا يقع الشخص فيها فيحتاج الى استغفار طويل
 5 (١٠٦-ب) م و شاق و قدلا | 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 تيس ذبيحة الخطاء على
 رأس الشهر⁽²⁴⁷⁷⁾ خاصة ذبيحة خطاء للرب⁽²⁴⁷⁸⁾ مالم يقل في تيس الحج
 10 ⁽²⁴⁷⁹⁾ كلها ولا في غيرها من الذبائح للخطاء⁽²⁴⁸⁰⁾

وعلة ذلك بينة عندي جدا ، وذلك ان هذه القرابين⁽²⁴⁸¹⁾ التي يقربها
 الجماعة⁽²⁴⁸¹⁾ في النصول اعني النوافل⁽²⁴⁸²⁾ هي كلها مُحْرَقَات⁽²⁴⁸³⁾
 (١-٢٩٢) ج وفي كل يوم منها تيس من المعز للذبيحة الخطاء⁽²⁴⁸⁴⁾ | هو يؤكل . اما
 15 المحرقَات⁽²⁴⁸³⁾ فهي كلها تُحرق ولذلك يصرح فيها : محرقة للرب⁽²⁴⁸⁵⁾
 ولا يقال : ⁽²⁴⁸⁶⁾ ذبيحة خطاء لله ولا ذبيحة سلام لله⁽²⁴⁸⁷⁾ لكون ذلك

(2472) : ا ، باهرن : ت ، بهرون ارلا : ج (2473) بمسه همجل : 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 ، سميري هر جليم : ت ج (2480) : ا ، الحطات : ت ج (2481) :
 ا ، القربنوت . . . الصبور . ت ج (2482) : ا ، الموسفين : ت ج (2483) : ا ، عولوت :
 ت ج (2484) : ا ، سمير عزم لحطات : ت ج (2485) : ع [العدد ٣٦،١٣/٢٩] ،
 اشه لله : ت ج (2486) و لا يقال : ت ، و لم يقل : ج (2487) : ا ، حطات لله و لاشليم
 لله : ت ج

يؤكل وحتى ذبائح الخطاء (2480) التي تُحرق (2488) فلا يسوغ ان يقال فيها
ايضا (2489) محرقة للرب (2485) كما سأيين علة ذلك في هذا الفصل. فلذلك
لا يُتصور ان يُقال في: التبوس ذبائح خطاء لله (2490) لكونها تؤكل
لا تُحرق بجملتها. ولما توقع ان يتخيل في تيس رأس الشهر (2491) انه
5 قربان للقمر كما كانت تفعل قبط مصر من التقريب للقمر في اوائل الشهور،
بين فيه ان هذا لامر الله لا للقمر، ولا ليتوقع هذا التوقع في تبوس الحج
(2479)، وغيرها، اذ وتلك الايام ليست اوائل شهور ولا لها علامة تُميزها
طبيعية بل الشريعة فرضتها بالوضع:

اما اوائل الشهور القمرية فليست من وضع الشريعة بل الملل كانت
10 تُقرب فيها للقمر كما كانوا يقربون للشمس عند طلوعها وعند حلولها | (١٠٧-١) م
بروجا (2492) معلومة كما شهر في تلك الكتب (2493) فلهذا شدت العبارة
(2494) في هذا التيس (2495) وقيل فيه (2496) لله (2497) لازالة تلك الاوهام
المتعلقة بتلك القلوب المريضة المستحكمة المرض.

فاعلم هذه العجيبة ايضا واعلم ان كل ذبائح خطاء (2480) يعتقد فيها
15 انها تستغفر آثاما عظيمة او اثما عظيما (2498) مثل ذبائح خطاء للجهل (2499)
ونحوها فانها تُحرق كلها خارج الحى (2500) لاعلى المذبح (2501)، لان
لا يُحرق على المذبح (2501) الا المحرقة (2502) وما اشبهها. ولذلك سُمي

(2488) انظر [الاحبار ٤/٢١، ١٢] (2489) ايضا: ج، - ت (2490): ا، سميريم
حطات لله: ت ج (2491): ا، سميراش حدش: ت ج (2492) بروجيا: ج، بدرج: ت
(2493) كتب الصابئة: ب (2494) العبارة: ت، العبادة: ج ن (2495): ا، السمير:
ت ج (2496) فيه: ت، فيها: ج (2497) لله: ج، «ى.ى»: ت [نسخة ج تكتب
«ى.ى» دائما «الله» كما اثر ناليه] (2498) او اثما عظيما: ت، - ج (2499): ا،
حطات هم: ت ج (2500): ا، محوص لمحنه: ت ج (2501): ا، العوله: ت ج (2502)
: ا، المزيج: ت ج

مذبح المحرقة⁽²⁵⁰³⁾ لان قنار المحرقة رائحة طيبة⁽²⁵⁰⁴⁾ لذلك⁽²⁵⁰⁵⁾ . وكذلك
 ذكرى كل رائحة طيبة⁽²⁵⁰⁴⁾ . وكذلك هو بلاشك لانه لازالة آراء الشرك
⁽²⁵⁰⁶⁾ كما بينا .

واما حرق هذه الذبائح للخطاء⁽²¹⁸⁰⁾ فالقصد به ان هذا الذنب قد
 امتحى اثره وعدم كما عدت هذه الجنة⁽²⁵⁰⁷⁾ المحروقة ولم يبق من ذلك
 الفعل اثر ، كما لم يبق لهذه الذبيحة للخطاء⁽²¹⁸⁰⁾ اثر ، الا تلت بالحرق .
 فليس قنارها رائحة طيبة للرب⁽²⁵⁰⁸⁾ بل ضد ذلك اعنى انه دخان
 يكره ويُسناً . فاذلك تُحرق كلها خارج الحى⁽²⁵⁰⁰⁾ الا ترى تقدمه
 الخائنة⁽²⁵⁰⁹⁾ اى شى قيل فيها : قربان تذكاري يذكر بالذنوب⁽²⁵¹⁰⁾
 لانها⁽²⁵¹¹⁾ شى مرضى .

ولما كان التيس المرسل⁽²⁵¹²⁾ لاستغفار آثام عظيمة باجمعها حتى ان
 ليس ثم ذبيحة خطأ للجماعة⁽²⁵¹³⁾ تستغفر ما يستغفر وكأنه حامل⁽²⁵¹⁴⁾
 الآثام كلها ، فلذلك لم يُمارس⁽²⁵¹⁵⁾ بذبح ولا بحرق ولا بتقريب اصلا
 الايعد به غاية البعد ويُرعى : الى ارض منقطعة⁽²⁵¹⁶⁾ اعنى منقطعة
 العمران . ولا يشك احد بان الآثام ما | هى اجساما⁽²⁵¹⁷⁾ تُنقل من على
 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 ، ونبذناه 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 زره : ت ج (2507) الجنة : ت ، الجثث : 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 ، سمير همشلتح : ت ج (2513) :
 ا ، حطلات 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 فإنا حائز فيه إلى الآن كيف أمر بتقريبه وقد كان عابد الوثن (2518) يقربونه ولم يتجه لي (2519) في ذلك علة . ومن تعليل غيري أن قال إن أجود ما عند الشهوة التي معدنها الكبد هو اللحم ، وأجود ما عند القوة الحيوانية التي معدنها القلب هو الخمر . وكذلك القوة التي معدنها الدماغ ، وهي النفسانية تستلذ بالالحان على الآلات ، 5 فلذلك تقربت كل قوة لله باحبة شيء إليها ، فكان القربان للحما وخمرا وسمعا (2520) ، اعنى النشيد (2521) .

و أما 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) التي بينة علتها : لكي يسمعوا الخ (2524)

و كان كلفة .. العشر الثاني (2525) للنفقة هناك كما بينا . وكذلك : الفرس لسنة رابعة و عشرها حم (2526) فيكون هناك لحوم العشر و خور الفرس في السنة الرابعة و نقول .. العشر الثاني (2527) فتكثر الاغذية هناك ولا يحل بيع شيء من هذه ، ولا تاخيره من وقت لوقت الا كما قال 15 تعالى : سنة فسنه الخ (2528) فبا لضرورة يتصدق به وقد اكد الصدقة

في الاعياد وقال : وافرح في عيدك هذا انت وابنك | و ابنتك الخ . (١٠٨-١) م و الفريب واليتيم والارملة (2529) فقد اتينا على آحاد هذه الجملة وعلى جزئيات كثيرة منها .

(2518) : ا ، عوبلى عبوده زره : ت ج (2519) لي : ت ، - : ج (2520) سمما : ت ، سماما : ج (2521) : ا ، الشير : ت ج (2522) استجداد : ت ، استعداد : ج (2523) : ا ، مصوه هقهل : ت ج (2524) : ع [التثنية ١٢/٣١] ، لمن يشمرو و جو : ت ج (2525) : ا ، دى معشر شنى : ت ج (2526) : ا ، نطع ربيعى و معشر بهمه : ت ج (2527) : ا ، المعشر ... نطع ربيعى و معوت [مصوت : ج] معشر شنى : ت ج (2528) : ع [التثنية ٢٢/١٤] ، شنه بشنه : ت ج (2529) : ع [التثنية ١٤/١٦] ، و سمحت بحجك اته و بتك [- : و بتك و جو و هجر و هيتوم و هالنه : 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 زيد ذلك بيانا ونعلل هذه الجملة كما ينبغي ، وبعد ذلك اعلل من احادها ما بان لنا لى علته . فا قول ان هذه شريعة 5 الله المأمور بها سيدنا موسى⁽²⁵³⁴⁾ ، فنُسبت اليه ، انما جاءت اسميل العبادات وتخفيف الكُلف و كل ما عساه ان تتخيله منها انه⁽²⁵³⁵⁾ فيه مشقة او كلفة صعبة ، انما ذلك بكونك لاتعلم تلك السير والمذاهب الموجودة (٢٩٢-١) ج في تلك الايام | ، ينبغي لك ان تُقايِس بين ان يحرق الانسان ولده⁽²⁵³⁶⁾ 10 تعبداً او يحرق فرخ حمام . نص التوراة : حتى احرقوا بنينهم و بناتهم بالنار لآلهم⁽²⁵³⁷⁾ .

- هذه كانت عبادتهم لآلهم ومن عبادتنا في نظير هذا ان نحرق فرخ حمام ، بل ملء كف سميدا ، وبحسب هذا الاعتبار انبت ملتنا في حال رديتها وقيل لها : يا شعبي ما ذا صنعتُ بك وبم اسأمتك ، آجيبني 15 (2538) . وقيل ايضا في هذا المعنى : هل كنتُ قفرا لاسرائيل او ارض ديجور فما بال شعبي قال قد انصرفنا الخ⁽²⁵³⁹⁾ ؟ يعني اى كلفة شاقة كانت لهم

(2530) : ا ، المصوت : ت ج (2531) عشره : ج ، عشر : ت (2532) : ا ، سفر الطهرا : ت ج (2533) كنا : ت ، كان : ج (2534) : ا ، مشهريينو : ت ج (2535) انه : ت ، انت : ج (2536) ولده : ت ج ، ابنه : ن (2537) : ع [التثنية ٣١/١٢] ، كى جم ات بنينهم وات بتوتيمهم يسرفو باش لاهيهم : ت ج (2538) : ع [ميخا ٣/٦] ، عمى مه عسيقك لك ومه يتك هلا عنه بي : ت ج (2539) : ع [ارميا ٣١/٢] ، همد بر هييتي ليرال ام ارض ما فليه مدوع امرو عمى رذنوو جو : ت ج

في | هذه الشريعة حتى مرقوا منها وقد نادانا تعالى وقال : ماذا وجد في (١٠٨-ب) م
آبائكم من الظلم حتى ابتعدوا عن 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
فتهيبوا (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 تكثر نقل القدم الى بيت قريبك لثلا
10 يسأم منك فيكرهك (2545) .

فلما كان هذا هو القصد نهى تعالى الانجاس (2546) عن دخول
المقدس (2541) مع كثرة انواع النجاسات (2547) حتى يكاد ان لا تجد شخصا
طاهرا الا قليلا لانه ان سلم من لمس (2548) ميتة (2549) ما يسلم من لمس
احد الحيوانات الدببية 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 قراشتهم (2552) .

(2540) : ع [ارميا ٥/٢] ، مه مصار ابو تيكم بن عول كي رحقو معلى وجو : ت ج
(2541) : ا ، بالمقدس : ت ج (2542) : ع [الاحبار ٢٠/١٩] ، ومقدس تيرار :
ت ج (2543) : ا ، الحكيم : ت ج (2544) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2545) :
ع [الامثال ١٧/٢٥] ، هو قر رجلك مبيت رعلك [فن يسبعك وشتاك : ج] ت ج
(2546) : ا ، الطائم : ت ج (2547) : ا ، الطائوت : ت ج (2548) لمس : ت ، المس :
ج (2549) : ا ، نبله : ت ج (2550) : ا ، شمه شرفيم [شرفيم : ج] : ت ج (2551)
كثيرا : ت ، كثير : ج (2552) : ا ، نده ار زبه او زب او مصورع ار مشكين : ت ج

وان سلم من ذلك ما يسلم من مضاجعة زوجته⁽²⁵⁵³⁾ او من فسق الليل⁽²⁵⁵¹⁾ . وحتى لو تطهر من هذه النجاسات⁽²⁵¹⁷⁾ فلا يجوز له دخول المقدس⁽²⁵¹¹⁾ حتى تغيب الشمس⁽²⁵⁵⁵⁾ ولا يجوز دخول المقدس⁽²⁵¹¹⁾ .
بالليل كما تبين⁽²⁵⁵⁶⁾ في «مدوت وتميد»⁽²⁵⁵⁷⁾ . وفي ليلته تلك قد يجمع على الاكثر او يحدث له احد اسباب النجاسة⁽²⁵⁵⁸⁾ فيصبح في يومه 5
(١-١٠٩) م مثل اسمه فيكون هذا كله | سببا للبعد من المقدس⁽²⁵¹¹⁾ وان لا يطرق في كل حين وقد علمت نصهم لا يدخل الرجل في القاعة ولو انه طاهر حتى ينغمس [في الماء]⁽²⁵⁵⁹⁾ .

فهذه الافعال تدوم الخشية⁽²⁵⁶⁰⁾ ويحصل الانفعال المؤدّي للخشوع المقصود . وكلما كانت النجاسة⁽²⁵⁵⁸⁾ اكثر رجودا كان الطهر منها اعسر 10
وابعد زمانا⁽²⁵⁶¹⁾ مساقفة⁽²⁶⁶²⁾ الاموات ، وبخاصة الاقارب والجريان هي اكثر وجودا من كل نجاسة⁽²⁵⁶³⁾ ، فلا طهر منها الا برماد العجلة⁽²⁵⁶¹⁾ بشذوذ وجوده ، وبعده سبعة ايام⁽²⁵⁶⁵⁾ . السيلان والطمث⁽²⁵⁶⁶⁾ اكثر وجودا من ملامسة النجس⁽²⁵⁶⁷⁾ فلذلك يحتاج ذلك سبعة ايام⁽²⁵⁶⁸⁾ ، والذي يدنوهم يوما واحدا⁽²⁵⁶⁹⁾ . ولا يكمل طهر الذي به سيلان والتي بها سيلان 15
وولدت⁽²⁵⁷⁰⁾ الا بقربان⁽²⁵⁷¹⁾ لان ذلك اقل وقوعا من الطمث⁽²⁵⁷²⁾ .

(2553) : ا ، شكيب شستو : ت ج (2554) : ا ، قري : ت ج . انظر [الاحبار ١٥/١٦٤؛ الثنية ١١-١٢/٢٣] . (2555) : ا ، يعريب شمشو : ت ج . انظر [الاحبار ٢٢/٧-٦] (2556) تبين : ت ج ، تقدم : ن (2557) وهما مقالتان في مشه (2558) : ا ، الطوماه : ت ج (2559) : ا ، ابن ادم نكنس لعزرد لبعوده افيلو طهور عدشها طوبل : ت ج يوما ٣ : ٣ (2560) : ا ، ايراد : ت ج (2561) زمانا : ت ، زمان : ج (2562) مساقفة : ت ، مساقفة : ج (2563) : ا ، طوماه : ت ج (2564) : ا ، بافر هفره : ت ج (2565) انظر [العدد ١٩/١٦٤] (2566) : ا ، الزيوت والندوت : ت ج (2567) : ا ، طامت : ت ج (2568) : ا ، شبهه بميم : ت ج (2569) يوما واحدا : ت ، يوم واحد : ج (2570) : ا ، زب وزبه ويولدت : ت ج (2571) : ا ، بقرين : ت ج (2572) : ا ، الندوت : ت ج

وهذه كلها ايضا أمور مستقدرة اعنى الحائض ومن به وبها سيلان
والابرص والميت والميئة والذي يدب ونطفة 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 الشاقّة
في امر النجاسة ما استسمعه الآن .

والرابعة تخفيف تلك المشقة وكون الانسان لم يعقّه امر النجاسة
والطهارة (2575) عن شغل من اشغاله ، لان هذا امر النجاسة والطهارة (2575)

10 لا يتعلق غير ما في 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 في بلاد المشرق اعنى (١٠٩-ب) م

15 بقية المجوس ان الحائض (2579) تكون في دار على حيدتها وتجرق المواضع

التي تمشى عليها ومن كلمها انتجس ، ولو هبت (2580) ريح وجازت على

الطامث وعلى الطاهر (2581) انتجس . فارى كم بين هذا وبين قولنا والحائض

تعمل لزوجها كل الاعمال التي تعملها المرأة لزوجها سوى غسل وجهه

(2573) : ا ، نده وزب و زبه و مصورع و مت و نبه و شرص و شكبت زرع : ت ج
انظر [الاحبار ١٥/١٦] (2574) احداها : ت ، احداها : ج (2575) : ا ، الطوماه
و الطهره : ت ج (2576) : ا ، بقدش و قدشيم : ت ج (2577) : ع [الاحبار ١٢/٤] ،
بكل قدش لانتج و ال همقدش لاتبا : ت ج (2578) : ا ، حولين طمان : ت ج (2579) :
ا ، الذده : ت ج (2580) هب : ت ، هبت : ج (2581) الطاهر : ت ، طاهر : ج

النخ (2582) . ولم يحرم منها الانكاحها طول ايام قذارتها ومرثتها (2583)
 ومن مشهور مذهبهم الى زماننا هذا ان كل ما ينفصل (2584) من الجسم من
 شعر او ظفر او دم فانه نجس . ولذلك كل مزيتن عندهم نجس لكونه يمس
 الدم والشعر . وكل من يمتلق يغطس في ماء نابح .

- ومثل هذه الكُلّف عندهم كثيرة جدا ونحن لا نرى (2585) النجاسة
والطهارة الا للاشياء المقدسة والمقدس (2586) . واما قوله تعالى : فتقدسوا
 وكونوا قِديسين فياني انا قُدّوس (2587) . فليس هو في معنى النجاسة
 والطهارة (2575) بوجهه . نصّ «سفراً» هذه قداسة مفروضة (2588) ، ولذلك
 قوله : كونوا قِديسين (2589) قالوا : هذه قداسة مفروضة [مامورة بها]
 (2588) ولذلك يتسمى التعدّي على الفرائض (2589) ايضاً نجاسة قال في امهات
 (٢٩٣- ب) ج الفرائض (2589) واصولها | التي هي الشرك وكشف العورة وسفك الدماء
 في الشرك (2591) قال : لانه اعطى من نسله لمؤلك لكي ينجس مقدسي
 (2592) وفي كشف العورة (2593) لا تنجسوا بشئ من هذه النخ (2591) وفي
 سفك الدماء (2595) قال : ولا تنجسوا الارض النخ (2596) .

(2582) : ا ، كل ملاكوت شاهشه عوسه لبعله نده عوسه لبعله حوص مرحيصت فنيو
 وجو : ت ج [كتوبوت ٤ ب و ١٦١] ، (2583) مرثتها : ت ج ، مدتيا : ن (2584)
 ينفصل : ت ، تفصل : ج (2585) نزع ، نزع : ج ، ندعي : ن (2586) : ا ، طوماه و طهره
 الا لقدش ومقدش : ت ج (2587) : ع [الاحبار ١١/٤٤] ، وهتقدشتم وهيتيم قدشيم كي
 قدوش اتى : ت ج (2588) : ا ، زوقد وشت مصوت : ت ج (2589) : ع [الاحبار ١٩/٢] ،
 قدوشيم تهيو : ت ج (2589) : ا ، المصوت : ت ج (2590) : ا ، طا : ت ج (2591) :
 ا ، عبوده زره وجلوى عريوت شفيكوت دميم في عبوده زره : ت ج (2592) : ع [الاحبار
 ٢٠/٢] ، كي مزروهو تنن ملك لمنن طا ات مقدشى : ت ج (2593) : ا ، جلوى عريوت :
 ت ج ، [ترجها بنس : الفسق بالخرمات] (2594) : ع [الاحبار ١٨/٢٤] ، ال تظا وبكل
 اله وجو : ت ج (2595) : ا ، شفيكوت دميم : ت ج (2596) : ع [العدد ٢٥/٣٤] ،
 ولانظا 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 والمرثات | (١١٠-١) م
: نجاستها في ذيوها (2598) ، على هذه المعاني المتوهمة 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 الطباع 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 ، ولولهُؤلاء الاقارب ،
الأتري (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 [مراتي ارميا ٩/١] ، طهاته بشوليه : ت ج
(2599) مساقفة : ت ، مسافه : ج (2600) : ا ، اين دبرى توراه مقباين طوماه : ت ج
[بركوت ٢٢-١] (2601) : ا ، القد وشه : ت ج (2602) : ا ، طومات مت : ت ج
(2603) منها : ت ، منه : ج (2604) : ا ، افر فره : ت ج (2605) : ا ، الكهنيهم : 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 مصحو تميد : ت ج (2612) ترى : ت ، تتامل : ج (2613) : ع [الاحبار
١/٢١] ، بي 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 للسهو (2623) على انواعها وهي تيوس الحج
 و تيوس لرؤس الشهور والتيس المرسل (2624) كما بيّن في موضعه (2625).
 5 حتى لا يظن المتعمد (2626) انه لم يرتكب عزيمة لما نجس مقدس الرب ،
 (2627) بل يعلم انه كُفّر عنه بالتيس (2628) قال : لكلا 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
 10 النميمة (2633) . وان ذلك التغيير يتدئ في الحيطان (2634) فان تاب ،
 فذلك هو المقصود ، وان دام على عصيانه تعدى ذلك التغيير لفراشه
 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 ،
 15 والناس كافة يعافونه ، يكاد ان يكون ذلك بالطبع . واما كون الطهر

(2618) : ا ، مزيد : ت ج (2619) : ا ، الرشيم : ت ج (2620) : ا ، زبيد :
 ت ج (2621) : ا ، بقربوت تكفر هل طومات مقدس وقديو : ت ج (2622) :
 ا ، لزدون : ت ج (2623) : ا ، لشججه : ت ج (2624) : ا ، شيرى هرجم وشعيرى
 راش حدسيم وشعير همشلتح : ت ج (2625) موضعه : ت ، مواضعه : ج (2626) : ا ،
 المزيد : ت ج (2627) : ا ، طما 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 ٢٨/٢٨] ، ونسا اهرن ات عون مقدسيم وجو : ت ج (2631) : ا ، طومات
 صرعت : 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 ٣١/٥-١١] (2636) مضافا : ت ، مضاف : ج

منه : عصفوران حيان طاهران وعود ارز وقرمز وزوفى (2637) ، فقد
عُتِل ذلك في المدرشوت [التاويلات] لكن لا يليق بغرضنا، وما علمت
انا الى هذا الوقت علة شئ من ذلك ولا ما علة عود ارز وزو في وخط
احمر في عجلة حمراء (1638) . وكذلك حزمة زوفى (2639) التي تُرَشَّس بها دم
5 الفصح (2640) لا (2641) اجد شيئا استند اليه في تخصيص هذه الالوان .

واما علة تسمية العجلة الحمراء ذبيحة خطأ (2642) فهي كونها
يتم بها طهارة مَنْ 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) التي تحملت
10 هذا الاثم مثل الصفيح (2649) [الذي يضعه الكاهن على جبهته] الذي هو
يكفر عن النجاسة (2650) ومثل التيوس المحرقة (2651) ، ولهذا صار الذي
يشغل بالعجلة وبالتيوس المحرقة ينجس الشيايب (2652) مثل التيوس المرسل (111-1) م
(2653) الذي يعتقد انه من عظيم ما تحمله من الآثام ينجس مَنْ دنا منه .
فقد عللنا من هذه الجملة ما علمنا تعليله بحسب (2654) ما يبدو لنا

فصل مع [٤٨]

10

الفرائض (2655) التي تضمنتها الجملة الثالثة عشرة (2656) هي التي
احصيناها في : احكام المأكولات المحرمة (2657) وفي احكام الذبيحة (2658)

(2637) : ع [الاحبار ٤/١٤] ، بمص ارزو ازوب وشنى تولمت وشنى صفرم : ت ج
(2638) : ا ، عص ارزو ازوب وشنى تولمت في فره ادمه : ت ج (2639) : ا ، اجدت
[ازوب : ج] : ت ج (2640) : ا ، الفسح : ت ج (2641) لا : ت ، لم : ج (2642) :
ا ، فره ادمه حطات : ت ج (2643) : ا ، نطلمت : ت ج (2644) : ا ، المقدش : ت ج
(2645) : ا ، بانلت : ت ج (2646) : ا ، القدشيم لعولم : ت ج (2647) : ا ، الفره : ت ج
(2647) : ا ، الحطتا : ت ج (2649) : ا ، الصيص : ت ج (2650) : ا ، مرصه عل هطوماه :
ت ج (2651) : ا ، سعيريم هفسريم : ت ج (2652) عوسق بفره وبسعيريم هفسريم مطا
بجديم . ت ج [مشنه ، زنجيم ٥/١٢ ، العدد ٢١/١٩ ، ٨٤١٠ ، الاحبار ٢٨/١٦] (2653) : ا ،
سعر هشتنج : ت ج انظر [الاحبار ٢٦/١٦] (2654) بحسب : ج ، حسب : ت (2655) :
ا ، المصوت : 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 (2655) المحصاة هناك.

فاقول إن كل ما حرّمته الشريعة علينا من المآكل كلها غذاؤها
مذموم. وليس فيما حرّم علينا ما يوهم انه لا يضر فيه الا الخنزير والشحم،
5 وليس الامر كذلك. فان الخنزير اربط مما ينبغي وكثير الفضلات واكثر
ما كرهته الشريعة لكثرة (2663) قذارته (2664) واغذائه بالافذار. وقد علمت
مشاححة (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 بلاد
10 الفرنج الآن .

قد علمت قولهم عليهم السلام (2669) فم الخنزير مثل بالوعة العذرة (2670).

(١١١-ب) م وكذلك شحوم البطن (2671) تشبع وتفسد الحضم وتولد دما باردا لزجا |
والحرق اولى بها . وكذلك الدم (2672) والميئة (2673) عسرة الحضم رديئة
15 (٢٩٤-ا) ج الغذاء . ومعلوم ان الفريسة تصبح | هي نبيلة (2671) .

واعلم ان هذه العلامات اعني الاجترار وانشقاق الظلف (2675)

في البهائم والاجنحة والفيلوس في السمك ليس (2676) وجودها سبب الحل

(2659) : ا ، هلكوت ندريم و نزيروت : ت ج (2660) : تكررني : ج (2661) الفصل ٣٥ من هذا الجزء (2662) هذه الجملة : ت ، الجملة هذه : ج (2663) لكثرة ... ت ، لشفة ... ج (2664) قذارته : ت ج ، لقذارته : ن (2665) مشاححة : ت ، مشاححة : ج (2666) انظر [الثانية ٢٣/١٥-١٣ ، الفصل ٤١ من هذا الجزء] (2667) الخنازير : ت ، الخنزير : ج (2668) : ا ، هنكا . ت ج (2669) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2670) : ا ، حزير كصواه عوبرت دى : ت ج [بركوت ٢٥] (2671) البطن : ت ، البطون : ن ج (2672) الاحبار ١٧/١٢ (2673) الثانية ٢١/١٤ (2674) : ا ، الطرفه تحلت نبله هيا : ت ج [نبيلة : جيفة] (2675) الظلف : ت ، الاضلاف : 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 عضو [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 البهيمة عضو مخصوص ويؤكل.

5 واما تحريم اللحم مع الحليب⁽²⁶⁸¹⁾ فمع كونه غذاء غليظا جدا بلا شك ، ويوجب امتلاء كثيرا، فما يبعد عندي ان يكون لعبادة الوثن⁽²⁶⁸⁰⁾ في ذلك مدخل. لعل هكذا كان يؤكل في عبادة من عباداتها او في عيد من اعيادهم. ومما يؤكد هذا عندي كون تحريم اللحم مع الحليب⁽²⁶⁸¹⁾ انما ذكره مرتين في اول التشريع به عند ذكره فريضة الحج : ثلاث مرات في السنة الخ⁽²⁶⁸²⁾. فكأنه يقول عند حجكم ودخولكم: في بيت الرب الهك⁽¹⁶⁸³⁾ 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 يجمله طيب ، (١١٢-١) م فلما دعت ضرورة⁽²⁶⁸⁵⁾ جودة الغذاء لقتله قصد اسهل موته له، وحرّم ان يُعذب بالمذبح الفاسد ، ولا يُنحر ، ولا يُقطع منه عضو كما بينا.

(2677) : ١ ، جيد هنشه : ت ج [انظر التكوين ٢٢/٢٣] (2678) : ١ ، ابر من حي : ت ، انظر [التكوين ٩/٤ ، الثانية ٢٣/١٢ ؛ سهدرين ٥٧-١ ، حولين ٧١ ب] (2679) : ١ ، الجويم : ت ج (2680) : ١ ، لعبوده زره : ت ج (2681) : ١ ، بسر بجلب : ت ج انظر [الخروج ٢٢/١٩ ، ٢٤/٢٦ ؛ الثانية ١٤/٢١] (2682) : ع [الخروج ٢٣/١٧ ، ٢٤/٢٣] شلش فميم بشنه : ت ج (2683) : ١ ، لبيت ي . ي الهياك : ت ج (2684) من : ت ، في : ج (2685) ضرورة : ت ، الضرورة : ج

وكذلك حرّم ان يذبح إيتاه [ابوه] وابنه في يوم واحد⁽²⁶⁸⁶⁾ احتياطاً
 وابغادا اياك ان يذبح منها⁽²⁶⁸⁷⁾ الولد امام الام. فان ألم الحيوان لذلك
 عظيم جدا. اذ لا فرق بين الم الانسان لذلك وألم سائر الحيوان ، لان محبة
 الام وحنيتها⁽²⁶⁸⁸⁾ على الولد ليس هو تابعا⁽²⁶⁸⁹⁾ للنطق بل لفعل القوة
 المتخيلة الموجودة في اكثر الحيوان ، كوجودها في الانسان. وكان هذا
 الحكم مخصوصا بالثور والشاة⁽²⁶⁹⁰⁾ لأنها التي يحل لنا أكلها من الأهلية
 المعتاد اكلها في الاكثر ، وهي التي يعرف منها الام من الولد.

وهذه هي العلة ايضا في إطلاق الام من العش⁽²⁶⁹¹⁾ لان البيض التي
⁽²⁶⁹²⁾ قد حضنت في اكثر الامر ، والفراخ المحتاجة للام لاتصلح
 للأكل. فاذا اطلق الأم وقرت بنفسها ، فلا تتألم برؤية اخذ الاولاد
 وقد يكون ذلك داعيا في الاكثر لترك الكل. اذ الذي يؤخذ لا يصلح
 للأكل على اكثر الامر. واذا كانت هذه الآلام النفسانية راعتها⁽²⁶⁹³⁾
 الشريعة في البهائم والطائر ، فكيف في حق اشخاص نوع الانسان بجملته
 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) من يرى ان لأعلة للشريعة الا مجرد الإرادة ، ونحن | انما تبعنا
 الرأى الثانى.

(2686) : ا ، اوتوات بنو يوم احد : ت ، انظر [الاحبار ٢٢/٢٨] (2687)
 منها: ت ، - : ج (2688) حنيتها: ت ، حنتها: ج ، شفقتها: ن (2689) تابعا: ت ، تابع: ج
 (2690) : ا ، بشوروشه: ت ج (2691) : ا ، شلوح هقن: ت ، انظر [التثنية ٢٢/٧-٦]
 (2692) التي: ت ، الذى: ج (2693) راعتها: ت ، رعنها: ج (2694) عليهم السلام :
 ج ، ز . ل : ت (2695) : ا ، هاومر عل قن صفور يجيمو رحميك وجو : ت ج [مشنه ،
 ركوت ٣/٥] (2696) : ا ، الفصل ٢٦ ، ٣١ من هذا الجزء

وقد نبهنا على تبيين التوراة لعلة تغطية الدم (2694) وكون ذلك
 مخصوصا بالوحوش الطاهرة والطيور الطاهر (2698). ومع ما شرعنا به من
 تحريم المأكل الحرام شرعنا ايضا بنذور الحرام (2699) وهو انه متى قال
 الانسان هذا الخبز او هذا اللحم حرام على حرم عليه اكله ، كل هذا
 5 رياضة لحصول القناعة ، وكف شهوة الاكل والشرب. قالوا النذور
سياج للتقشف (2700) ولما كان النساء يسرع اليهن الغضب لسهولة انفعالهن
 وضعف انفسهن ، فلو كان امر ايمانهم 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.

الاترى ان من هي حاكمة نفسها ولا هي تابعة لرب المنزل (2701)
 يدبرها فحكمتها حكم الرجال في النذور (2702) اعنى من لا زوج لها ومن
 (2703) لا اب لها ، او من بلغت أشدّها اعنى المراهقة (2704) . واما علة
الزهد (2705) فيينة جدا وهي التزهيد في شرب الخمر الذي قد اهلك
 15 الاولين والآخرين : كثيرون والاقوياء قتلوا به (2706) . وهؤلاء ايضا
غواوا 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) : ا ، كسلى هدم : ت ج (2698) : ا ، بحيه ظهوره وعوف ظهور : ت ج ،
 انظر [الفصل ٤٦ من هذا الجزء] (2699) : ا ، بندرى اسور : ت ، انظر [العدد
 ٣٠-١٧/٣] (2700) : ا ، ندريم سيح لفريشوت : ت ج [مشنه ، ابوت ٣/١٣] (2701)
 المنزل : ج ، منزل : ت (2702) : ا ، الندريم : ت ج (2703) من : ت ، - ج (2704) :
 ا ، بوجرت : ت ج (2705) : ا ، النذيروت : ت ج (2706) : ا ، ريم و عصوميم كل هر
 وحيو : ت ج . انظر [الامثال ٢٦/٧] (2707) : ع [اشعيا ٧/٢٨] ، وجم اله يبين شجو
 وجو : ت ج (2708) : ع [القضاة ١٣/١٣] ، مكل اشريصا مجفن هيبن : ت ج

منه على الضرورى، لان الذى يَجْتَنِبُه سُمِّيَ: قَدَيْسًا (2709) وألحق بدرجة
 (١١٣-١) م كما 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 أما فى حال صحته، وسعادته فيستلذ بأنسهم له، وفى حال ضيقته يلجأ
 اليهم، وعند شيخونته 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 العاهرة (2718) لما فى ذلك من افساد
 الانساب وكون المولود منها اجنبيا للناس كلهم (2719) لا يعرف له عصبية
 (2720)، ولا يعرفه احد من عصبه وهذه اردى حالة فى حقه، وفى
 (١١٣-ب) م حق والده. ومعنى اخر عظيم فى علة | تحريم العاهرة (2718) وهو منع كثرة

(2709) : ا، قدوش : ت ج (2710) : ا، كهن جدول ... القدوشه : ت ج
 (2712) : ا، ع [العدد ٦/٧] ، لا يطا واولا بيو ولا مو : ت ج (2713) مثله :
 ت، - : ج (2714) الشرب : ت ج، الشراب : ن (2715) : ا، سفر نشيم وهلكوت
 ايسورى بياه وكلاى بهمه ومصوت ميله : ت ج (2716) الفصل ٣٥ من هذا الجزء (2717)
 التحابب : ت، التحابب : ج (2718) : ا، القدشه [هى الزنا أمام الاصنام لتقديدها] : ت ج
 [انظر : الثانية ١٨/٢٣] (2719) كلهم : ج، - : ت (2720) عصبية : ت، عصب : ج

الشرة في النكاح ومداومته . لان باختلاف اشخاص العاهرات (2721)
 يزداد الشرة اذ ليس تحرك الانسان لشخص واحد قدألفه دائماً كتحرکه
 (2722) لاشخاص مستجدة مختلفى الصور و الحالات ، وفي تحريم
 العهارة (2718) فائدة عظيمة جدا ، وهو (2723) منع الشرور لان لو كانت
 5 العهارة (2718) مباحة لقصد المرأة الواحدة عدة رجال في وقت واحد
 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 وهى معرفة
 الانساب حرمت عهارة المرأة والرجل (2727) ولم يوجد وجه حل (2728)
 10 للنكاح الا بافراد مرأة وزيجها (2729) بالاشهار ، لانه لو قُنع في ذلك
 بالافراد فقط ، لكان اكثر الناس يجيب العاهرة (2730) لداره مدة ما متفقاً
 عليها بينهما ، ويقول هى زوجة فلذلك فرض عقد وعمل (2731) ما يكون
 تخصيها 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 ادعت هى والزانى 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 | والاوهام الواقعة (١١٤-١) م

(2721) : ا ، القدشوت : ت ج (2722) كتحرکه : ت ، كحرکته : ج (2723) وهو :
 ت ، وهى : ج (2724) كالامر : ت ، فالامر : ج (2725) : ع [ارميا ٧/٥] ، وبيت
 زونه يتجوددو : ت ج (2726) المنفعة : ت ، المنافع : ج (2727) : ا ، القدشه و القدش :
 ت ج (2728) حل للنكاح : ت ، حلل النكاح : ج (2729) زيجهها : ت ، زيجهها : ج
 (2730) : ا ، قدشه : ت ج (2731) عقد وعمل : ت ، عقدا وعملا : ج ن (2732) :
 ا ، الاروسين : ت ج (2733) : ا ، النسوتين : ت ج (2734) : ع [راعوت ٢/٤] ، ويقح
 بمرسرد انشيم وجو : ت ج (2735) طلاق : ت ، - : ج (2736) : ع [التثنيه ١/٢٤] ،
 و كتب له سفر كريوت وجو : ت ج

فيه كثيرة جدا في حق المرأة ، شرعنا باحكام 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 يُفعل 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 و تطويها في جميع المقدس (2739) بمحضر الاشهار
نساء ورجالا (2740) وبمحضر المحكمة العليا (2741) .

فانحسم بهذا التوقع آدواء عظيمة تفسد نظام عدة منازل. ولما
10 كانت كل فتاة بتول (2742) معرضة للزواج لكل من اتفق لم يلزم فيها
الازيحتها (2743) لمن خدعها لانه أولى بها . وذلك اجبر لصدعها 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 تعليل الزواج بامرأه الاخ المتوفى بغير ولد (2747) فنصوص ان
15 كانت سيرة قديمة قبل اعطاء التوراة (2748) ابقها الشريعة (2749) . واما
(2750) خلع النعل (2751) فهي لشناعة تلك الافعال في سيرة تلك الازمنة
لعله يتنى من تلك الشناعة والزواج بارملة الاخ (2752) بين هو ذلك
في نصّ التوراة : هكذا يُصنع بالرجل الخ. فيدعى في آل اسرائيل الخ.

(2737) : ا ، شوطه : ت ج (2738) امنت : ت ، آمنة : ج (2739) : ا ،
المقدس : ت ج (2740) رجالا : ت ، رجال : ج (2741) : ا ، بيت دين مجدول : ت ج
[انظر: العدد ١٨/٥] (2742) : ا ، كل نمره بتوله : ت ج (2743) زيجتها : ت ، زواجها :
ج (2744) : ا ، الاونس : ت ج (2745) انظر [الخروج ١٦/٢٢] (2746) : ع [الثنية
٢٩/٢٢] ، لا يوكل شلحه كل يميو : ت ج (2747) : ا ، اليبيم : ج ، اليبوم : ت (2748) : ا ،
متن تورة : ت ج [انظر: التكوين ٨/٣٨] (2749) انظر : [الثنية ٥-٦ / ٢٥] (2750) :
ا ، الحليصه : 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 لثلا يلحقنا خزي فاني قد
ارسلت الجدى | هذا (2757) .

(١١٤-٥) م

وبيان ذلك هو ان نكاح العاهرة (2758) قبل اعطاء التوراة (2742)
5 كنكاح الانسان زوجته بعد اعطاء التوراة (2742) . اعنى انه فعل مباح
لا كراهة فيه اصلا ، ودفع الأجرة المتفق عليها للعاهرة (2758) حينئذ كدفع
مهر المرأة (2759) لها الآن عند الطلاق ، اعنى ان ذلك حق من حقوق
المرأة المتعين عليه غُرمه . فقول يهودا : لثلا يلحقنا خزي (2760) يعلمنا
ان امور النكاح كلها ، ولو الحلال منها عار علينا الحديث فيه . وينبغي
10 السكوت عنه ، واخفاؤه ، ولو ودئى ذلك لمضرة في مال (2761) كما ترى
يهودا فعل في قوله آولى (2762) ان نخسر ، وتفوز بما اخذته من ان نشهر
(2763) الطلب ونصير عارا . فهذا هو الخلق الفاضل الذى تعلمناه من تلك
القصة .

واما العدالة التى استفدناها فهو قوله متبرثا 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 التى انتحلوها عن

(2753) : ع [التثنية ٢٥/٩٠] ، التورة ككه يمسه لايش وجو ونقرا شمو يسرال
وجو : ث ج (2754) انظر : [التكوين ٣٨] (2755) خلق : ت ، وتمر خلق : ج
(2756) من : ت ، ان : ج (2757) : ع [التكوين ٢٣/٣٨] ، تقح له فن نجيه لبوز هته
شلتى مجدى هزه [+ واته لامصاته : ج] ، ت ج (2758) : ا ، القدسه : ت ج (2759) :
ا ، كتوبت اشه : ت ج (2760) قسم من رقم : 2757 (2761) مال : ت ، المال : ج
(2762) اولى : ت ، اول : ج (2763) نشهر : ت ج ، نشهد : ن (2764) نقص : ت ج ،
نقص : ن (2765) : ا ، هزه : ت ج (2766) هي : ت ، - : ج

(٢٩٥-١) ج يعقوب واسحق و ابراهيم ان لا يُغَيَّرَ | لفظ ولا يخلف ميعاد (2767) و تُوفَى (2768) الحقوق على الكمال والتمام. 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 تتامل عدالة هذه الرسوم واحكام عايلة (2774) كيف حكمت (2775) في اذاعة سمعة قبيحة (2776).
- 10 وذلك ان هذا الشرير لم يستحسن (2777) زوجته التي اذاع عليها سمعة قبيحة (2778) ، بلا شك ، وانه استسمجها ، ولو (2779) اراد طلاقها (2780) كحكم كل (2781) من يطلق زوجته ، لما كان له من ذلك مانع ، لكنه لو طلق ، للزمه القيام بحقها ، فجعل لها (2782) الامور الفاجرة (2783) كي يتخلص منها دون غرامة فافتات عليها ، وشنع بالمحال للتمسك بالحق المتعين لها عليه وهو خمسون درهماً (2784) لان هذا مهر البتل (2785) المحدود 15 في 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 ، الوديعة : ج (2770) له : ت ، - : ج (2771) باى جهة : ت ، الغير باى وجه : ج ، الغير باى جهة : ن (2772) : ا ، كويش سكر سكير : ت ج (2773) من : ج ، - : ت (2774) : ع [التنية ٨/٤] ، الحقيم و مشفطيم صديقيم : ت ج (2775) حكمت : ت ، حرمت : ج (2776) : ا ، موصيا [في ج هوصيا] شم رع : ت ج (2777) لم يستحسن : ت ، ثم زوجته : ج (2778) : ا ، هوصيا [عليه : ساقطة من ج] شم رع : ت ج (2779) ولو : ت ، لو : ج (2780) طلاقها : ت ، طلقها : ج (2781) كل : ت ، - : ج (2782) لها : ت ، له : ج (2783) : ا ، عليلوت دبريم [انظر : التنية ١٤/٢٢] (2784) : ا ، حمشيم كسف : ت ج (2785) : ا ، مهر هبتولوت : ت ج (2786) : ا ، مائه درهم : ت ج (2787) مطردا : ت ، مطرد : ج

ومن تحم 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 غُرم مائة. هذا هو عقاب تمسكه
 بالحق المتعين عليه، وروميه أخذته، وكان عقاب ثلم عرضها،
 5 وقد فيه لها بالزنا، ان ثلم عرضها بالضرب بالسوط: ويؤدبونه،
⁽²⁷⁹³⁾ وكان عقاب اثاره 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 تطب الأخلاق الرديئة، اذ كان
 طبيها الامر الالهي الاتبرح لك وجوه العدل ظاهرة بيّنة في جميع احكام
 10 هذه الشريعة عند التأمل الجيد

تأمل كيف سوى⁽²⁷⁹⁷⁾ بين حكم اذاعة سمعة | قبيحة⁽²⁷⁷⁶⁾ الذي (١١٥-ب) م
 رام التمسك بالحق المتعين قبيلته؛ وبين حكم السارق⁽²⁷⁹⁸⁾ الذي اخذ
 مال غيره، وجعل حكم شاهد الزور⁽²⁷⁹⁹⁾ الذي رام الاذية، وان كان
 لم تقع لحكم من قد آذى وتعدى اعنى السارق والمذيع سمعة قبيحة⁽²⁸⁰⁰⁾،
 15 الحكم في ثلاثهم شريعة واحدة وحكم واحد⁽⁸⁸⁰¹⁾.

فالعجب كل التعجب من حكمة احكامه تعالى كما تتعجب من حكمة
 مصنوعاته قال: الصخر الكامل الصنيع الذي كل طريقه حكمة⁽²⁸⁰²⁾ يقول كما

(2788): ع [الخروج ٩/٢٢]، اشير شيعون الهيم يشلح لشيم ارهه: 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، خمسين: ج (2793): ع [الثنية ١٨/٢٢]،
 ويسرو او تو: ت ج (2794): ع [الثنية ١٩/٢٢]، لايوكل شلحه كل يميو: ت ج (2795)
 الداعي كل: ت، داعيه لكل: ج ن، داعيه: ي (2796) انما: ت، ان ما: ج (2797) سوى:
 ت، ساوى: ج (2798): ا، الجنب: ت ج (2799): ا، عدزوم: ت ج (2800):
 ا، الجنب: موصيا شم رع: ت ج (2801): ا، توره اجت و مشفط احد: ت ج [العدد
 ١٦/١٥] (2802): ع [الثنية ٤/٢٢]، هصور تيم فملو كي كل دركيو مشفط: ت ج

ان⁽²⁸⁰³⁾ مصنوعات في غاية الكمال، كذلك احكامه في غاية العدالة لكن عقولنا متحصرة 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. وترجع الى غرض الفصل.

5

اما تحريم الفواحش⁽²⁸⁰⁴⁾ فالامر فيها كلها راجع لتقليل النكاح، وكراهته، وان لا يقصد منه الا لاقل القليل.

اما تحريم اللواط و [مضاجعة] البهيمة⁽²⁸⁰⁵⁾ فبين جدا اذا كان الامر الطبيعي يكره ان يؤتى منه الا للضرورة⁽²⁸⁰⁶⁾.

10 فناهيك الامر الخارج عن مجرى الطبيعة وطلب مجرد اللذة والفواحش

⁽²⁸⁰⁴⁾ من الاناث بحملتهن 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 المأخذ لا كلفة في احضارها ولا يمكن

الحاكم الانكار على شخص | في وجود هذه عنده. فلو كان حكم الفاحشة (١١٦-١)

15 ⁽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

مزاناتهم⁽²⁸¹³⁾ دائما، فلما حرّم نكاحهن اصلا وردعنا عن ذلك باشدّ

ردع، اعنى بالموت من المحكمة وقطع الصلة⁽²⁸¹⁴⁾ وانه لا سبيل لنكاح

هؤلاء، أمن التطرّق اليهن وانصرفت المهم عنهن⁽²⁸¹⁵⁾.

(2803) كما ان : ت ج ، ان كما : ن (2804) : ، العريوت : ت ج [المعنى الحرفي : العورات] (2805) : ا ، زكورو بهمه : ت ج [انظر : الاحبار ١٨/٢٣-٢٢] (2806) الضرورة : ت ، الضرورة : ج (2807) ان : ت ج ، - : ن (2808) دائما : ت ، دائمة : ج (2809) : ا ، المرود : ت ج (2810) كل : ج ، - : ت (2811) الفئوية : ت ج (2812) زوجة : ت ، زوجه : ن ج (2813) مزاناتهم : ت ، مزاناتهم : ج (2814) : ا ، بميت بيت دين وبكرت : ت ج (2815) وانصرفت المهم عنهن : - ت ، انصرفت الهمة عنهم : ج

اما وجود هذا معنى السهولة في كل فاحشة (2816) ، فذلك يبين جدا .
وذلك ان الانسان اذا كانت له زوجة .

فمن المشهور الاكثرى ان أمها ، وجدتها و بنتها ، و بنت بنتها ،
واختها ، موجودات عنده (2817) في اكثر الاوقات وان الزوج عاشر
5 بين دائما في دخوله وخروجه ، وتصرفاته ، كذلك ايضا المرأة كثيرا
ما تُبَاشِرُ اخا زوجها (2818) ، ووالده ، وولده .

فاما . جود الانسان مع أَخَوَاتِهِ وَخَالَاتِهِ ، وَعَمَّاتِهِ وَزَوْجَةِ عَمِّهِ ،
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 الثانى فهو عندى 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 كسفة نكاح على اصل وفرع . فمن 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) : عند : ت ، عندها : ج (2818) زوجها :
ت ، زوجه : ج (2819) : ا ، العريوت شل شاربير : ت ج (2820) : ا ، شاربير : 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 حُرِّمَ ايضاً نكاح الخالة ، لانها
مقام الام ، والعمّة لانها (2829) مقام الاب .

وكما لم تُحَرِّمَ بنت العمّ ، ولا بنت العمّة ، كذلك لم (2830) تُحَرِّمَ
لا بنت الاخ ، ولا بنت الاخت قياساً ، سواء . واما كون العم تحل له
5 زوجة ابن اخيه ، ويُحَرِّمُ على ابن الاخ زوجة عمه ، فذلك يُبيِّنُ بحسب
المعنى الاول لان ابن الاخ موجود على الاكثر في دارعمه وَاِلمّامه بزوجة
عمه كإلتمامه بزوجة اخيه . واما العم فليس هو موجوداً (2831) كذلك في بيت
ابن اخيه ولا المام له بزوجته الا ترى ان الوالد لما كان ملماً بزوجة ابنه
كالمام ابنه بزوجته 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 حُرِّمَ (2835) علينا الا لتذاذ بعورة

(2836) باى وجه كان ، ولو بالنظر قَصْدَ اللذة على ما بينا في احكام

الجماع المحرم (2838) . وهناك (2839) بينا انه لا يحلّ في شريعتنا اجالة الكفر

في الجماع بوجه ، ولا تحريك الإنعاض بوجه من الوجوه . وان الانسان 15

(١١٧ - ١) م اذا انعظ بغير قصد ، يلزمه ان | يصرف خاطره لفكرة أخرى . و يروى

في شئٍ اخر الى ان يذهب ذلك الإنعاض .

(2827) ولما : ت ، - : ج (2828) الاخوان : بت 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 احت [ات : ج] : ت ج (2834) : ا ،

النداه واشت ايش : ت ج (2835) حرم : ت ، يحرم : ج (2836) : ا ، بعوره : ت ج

(2838) : ا ، حكوت اسورى بيا : ت ج [مشته توره ، اسورى بيا ٢١/٢ - ١] (2839)

هناك : ج ، هنا : ت ،

قالوا الحكماء (2840) عليهم السلام (2841) في آدابهم المكتملة للفضلاء
(2842) : يا بني ! اذا أترفيتك هذا البشيع ، اصحبه الى المدرسة ، ان كان

حديدا فيذوب ، وان كان حجرا فيتفجر لانه قيل (2843) : اليست كلمتي

كالنار يقول الرب وكالمطرقة التي تحطم الصخر (2844) . يقول لانيه وودبا له

5 ان (2845) انعطت وتاملت ، فاذهب الى المدرسة (2846) ، اقرأ وانظر

واسأل وتُسأل يذهب ذلك الألم بلا شك . واعجب 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 الأخساء (2850) ويطنب

في تهجينهم والجزؤ بهم ، تجد ذلك في كتابه في الاخلاق وفي كتابه في الخطابة.

(2851) وبحسب هذا الخلق انفاضل الذي يلزم قصده واتخاذ غرضه وكيدا

نهورا الحكماء عليهم السلام (2852) عن النظر الى البهائم والطيور حينما يسفد

15 هذا على هذه (2853) . وهذا هو السبب عندي 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 ، بني ام فجع بك منوول زه مشكهو لبيت همدرش ام برزل هوا

نموح و ام ابن هوا متفو صص شفامر : ت ج (2844) : ع [ارميا ٢٣/٢٩] [قدوشمن ٣٠ : ب] ،

هلا كه دبرى طاش نام ي . ي و كفشيط يفو صص صلع : ت ج (2845) ان : ت ، اذا : ج

(2846) : ا ، لبيت همدرش : ت ج (2847) : ا ، منول زه : ت ج (2848) : ا ، نوول : ت ج

(2850) الاخساء : ت ، اخساء : ج (2851) انظر : اخلاق نكوما خيا ١٠/٢ [١١١٨ ب ٢] ؛

الخطابة : ١١/١ [١٣٧٠ / ١١٨] (2852) الحكماء عليهم السلام : ج ، الحكيم ز . ل : ت

(2853) : ا ، بهمه وعوف بشمه شمزدقين زه لزه : ت ج [عبوده زره ٢٠ ب] (2854) :

ا ، كلاى بهمه : ت ج

الاکثر ، الا ان يحمل اليه (2855) باليد كما ترى هؤلاء الاخساء الذين يولدون الابغال (2856) يفعلون (2857) دائما ، فكرهت الشريعة ان ينحط (2858) (١١٧ - ب) الشخص من اسرائيل لهذا الفعل لما فيه من الخساسة والقحة 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 الحراثة فقط] بالثور والحمار معا ، بل باى نوعين لكن الكتاب ذكر ما هر واقع [للمثال] (2863) .

10

وكذلك الختان (2864) ايضا عندى احدى عللها تقليل النكاح واضعاف هذه الآلة حتى يقصر هذا الفعل ويجم ما امكن 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 خارج مع ما يتبين من منفعة تلك الجلدة لذلك العضو . وليس هذه القريضة (2866) لتكميل نقص الخلقة ، بل لتكميل نقص الخلق . وتلك الأذية الجسمانية الحاصلة لهذا العضو هي المتصودة التي لم يختل بها شيء من الافعال التي بها قوام الشخص ، ولا بطل (2867) بها التناسل ، لكن نقص

(2855) اليه : ت ، حايه : ج (2856) الابغال : ت ، البغال : ج ن (2857) يفعلون : ت ، يفعل : ج (2858) ينحط : ت ، ينفض : ج (2859) النوعين : ت ، نوعين : ج (2860) ابعادا : ت ، ابعاد : ج (2861) ان : ت ، - : ج (2862) : ع [التثنية ١٠/٢٢] ، لا تحرث بشور وحمار يحدو : ت ج (2863) : ا ، شورو حمور احد شورو حمور واحد كل شئ مينين الاشد بر هكتوب بهوه : ت ج [بباقا ٧/٥] (2864) : ا ، الميله : ت ج (2865) قيل : ت ، قال : ج (2866) : ا ، المصوه : ت ج (2867) بطل : ت ج ، يبطل : ن

بها الكلب والشرة الزائد على ما يحتاج . واما كون الختان يضعف قوة الانعاط ، وقد ربما نقص اللذة ، امر لا شك فيه ، لان العضو اذا اُدْمِيَ ، وازيلت وقايتة من اول نشوئه ، فلا شك ، انه يضعف .

وبيان قالوا الحكماء (2868) عليهم السلام (2869) : انه من الصعب

5 ان تفارق المرأة الاقلف الذي جامعها (2870) ، فهذا هو اوكد (2871) اسباب

الختان (2864) عندي ومن | يتبدى (2872) بهذا الفعل الا ابراهيم الذي شهر (١١٨-ب) م

من عفنته ما قد ذكره الحكماء (2873) عليهم السلام (2874) في قوله (2875) : انا اعلم

أنت امرأة جميلة المنظر (2876) وفي الختان (2864) ايضا عندي | (2877) معنى (٢٩٦-ا) ج

اخر وكيد جدا وهو ان يكون اهل هذا الراى كلهم اعنى معتقدى توحيد (2878)

10 الله لهم علامة واحدة جسمانية تجمعهم ، فلا يقدر من ليس هو منهم يدعى

انه منهم ، وهو اجنبى ، لانه قد يفعل ذلك كي 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 ، هنبعلت

من همرل قشه لفروش : ت ج [براشيت ربه : ٧٠] (2871) اركد : ث ، اكذ : ج (2872)

يبتدى : ت ، يبتدى : ج (2873) : ا ، الحكيم : ت ، - : ج (2874) عليهم السلام : ج ، ز .

ل : ت (2875) قوله : ت ، قولهم : ج (2876) : ع [التكوير ١٢/١١] ، هنه نايدمى كي

اشه يفت مره ات : ت ج (2877) عندي : ت ، - : ج (2878) : ا ، يهود هشم : ت ج

(2879) جدا جدا : ت ج ، حينئذ : ج ، جدا حينئذ : ن (2880) التحابب : ت ، التحابب : ج

(2881) هى : ج ن ، - : ت (2882) : ا ، ايينو : ت ج

وكذلك كل من يُخْتَن انما يدخل في عهد⁽²⁸⁸³⁾ ابراهيم والتزام عهده
 لاعتقاد التوحيد : لا كون لك الها ولنسلك من بعدك⁽²⁸⁸⁴⁾ . وهذا ايضا
⁽²⁸⁸⁵⁾ معنى وكيد مثل الاول في تعاميل الختان⁽²⁸⁶⁴⁾ ، ولعلّه اوكد من الاول ،
 وكما هذه الشريعة ، وتخليدها ، انما تمّ بكون الختان في سن⁽²⁸⁸⁶⁾
 الصغر ، ففي⁽²⁸⁸⁷⁾ ذلك ثلث حِكَم .

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 .

والثالثة⁽²⁸⁸⁹⁾ ان الصغير يتهاون والداه | بامرهم عند ولادته لانه لم
 تتمكن الى الآن الصورة الخيالية الموجبة لمحبه عند والديه ، لان تلك
 الصورة الخيالية انما تتريد بالمباشرة ، وهى تنمى مع نموه⁽²⁸⁹⁰⁾ ثم تاخذ
 فى الانحطاط والاعماء ايضا ، اعنى تلك الصورة الخيالية فان ليس محبة
 الاب والام للمولود عندهما يولد كمحبتها اياه⁽²⁸⁹¹⁾ وهو ابن سنة ، ولا
 محبة ابن سنة كمحبة⁽²⁸⁹²⁾ ابن ست . فلو ترك سنتين ، او⁽²⁸⁹³⁾ ثلث ،
 لكان ذلك يوجب⁽²⁸⁹⁴⁾ تعطيل الختان لشفقة الوالد ومحبه له .

واما عند ولاده فتلك الصورة الخيالة ضعيفة جدا ، وبخاصة عند
 الوالد الذى هو الامور بهذه الفريضة⁽²⁸⁹⁵⁾ .

(2883) : ا ، بریت : ت ج (2884) : ع [التكوين ١٧ / ٧] ، لحيوت لك لاهيم و لزرعك
 احريك : ت ج (2885) ايضا : ت ، - : ج (2886) تم ... سن [حال : ج] : ت ج ، تم
 بالختان و كونه فى سن : ن (2887) فنى : ت ، فى : ج (2888) و الثانية : ت ، الثانية : ج
 (2889) و الثالثة : ت ، الثالثة : ج (2890) نموه : ت ، نماء : ج (2891) اياه : ت ،
 له : ج (2892) كحبة : ت ، كخبته : ج (2893) او : ت ، - : ج (2894) يوجب : ت ،
 قديوجب : 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 قبل ذلك سقط .

5 وكذلك في الانسان بعد انقضاء سبعة ايام (2898) يُخْتَن وصار الامر مضبوطا ولا تترك امورك الى الاختلافات (2899) . ومما اشتملت عليه ايضا هذه الجملة النهي عن افساد آلات النكاح من كل ذكر من الحيوان مطردا (2900) على اصل : رسوم واحكام عادلة (2901) اعنى تعديل الامور كلها لا يفرض في الجماع كما ذكرنا ، ولا يعطل ايضا بالكلية الا امر وقال :

10 اثمري واكثرى (2902) .

كذلك هذه الآلة تضعف بالختان ، ولا تستأصل بالقطع بل | (١١٩-١) م يُترك الامر الطبيعي (2904) على طبيعته ويُتحفظ 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 ولما طلبها . وهذا بين جدا وللإبعاد عن الفواحش (2909) حُرِّم ان ينكح زعيم فتاة اسرائيلية (2910) ليعلم الزانى والزانية انها ان فعلا ، فقد صدعا نسلها صدعا لا جبر له ابدا ، ولا ستهجان ابن الزنا ايضا

(2896) للهواء : ت ، للهوى : ج (2897) : ع [الخروج ٢٢/٢٩] ، شبتت يميم يميمه
 هم امو وجو : ت ج (2898) ايام : ج ، - : ت (2899) : ا ، لانتت دبريك لشمورين :
 ت ج (2900) مطردا : ت ، مطرد : ج (2901) : ع [التثنية ٨/٤] ، حقيم وشفطيم صديقيم :
 ت ج (2902) : ع [التكوين ٢٢/١] ، فرووريو : ت ج (2904) الطبيعي : ت ، طبيعي : ج
 (2905) : ا ، فصوع دكا وكروت شفكة يسراييت : ت ج [انظر : التثنية ١/٢٣] (2906)
 فعل : ج ، - : ت (2907) الزيجة : ت ، الزوجة : ج (2908) : ا ، مكشول : ت ج
 (2909) : ا ، المريوت : ت ج (2910) : ا ، مزربت يسرال : 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

(2916) الأرملة (2917) ولو الثيب (2918) . وهذا كله بين العلة واذا حرّم 5

اختلاط الزنماء (2919) في جماعة الرب (2920) . فناهيك العبيد والاماء (2921)

واما تحريم مصاهرة الامم (2922) فقد علّل 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 . 10

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) الكفى سنة ، او اكثر . فلو علمنا

جزئيات تلك الاعمال وسمعنا تفصيل تلك الآراء لتبينت لنا وجوه الحكمة

(١١٩- ب م) في جزئيات اعمال | القرابين والارجاس (2927) وغيرها مما لم تستقل عندى 15

عاته لاني لا اشك ان ذلك كله انما هو لمحو تلك الآراء الغير صحيحة من

الذهن ، ولا بطلان تلك الافعال (2928) الغير مفيدة التي تلفت الاعمار

(2911) ملة : ت ، مذهب : ج (2912) : ا ، زرع يسرال : ت ج (2913) : ا ،

المزر : ت ج (2914) : ا ، الكهنيم : ت ج (2915) : ا ، زونه وجروشه وحله وكهن

جدول : ت ج (2916) ولو : ت ، - : ج (2917) : ا ، المنه : ت ج (2918) :

ا ، بموله : ت ج (2919) : ا ، مزرهم : ت ج (2920) : ع [التثنية ٢/٢٣] ، قهل ي . ي :

ت ج (2921) : ا ، عبيد وشفخوت : ت ج (2922) : ا ، الجويم : ت ج (2923) :

ع [الخروج ١٦/٢٤] ، ولقحت مبنوتيو لبنيك وجو : ت ج (2924) : ا ، الحقيم : ت ج

(2925) : ا ، عبوده زره : ت ج (2926) مدة : ج ، - : ت (2927) : ا ، القرينوت

والطاوت : ت ج (2928) الافعال : ت ، الاعمال : ج

سدى وعبثا (2929) وعطمت 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) والباطل ومالا فائدة فيه (2932)

5 فتأمل كم مقدار هذا الفساد. وهل هو شئ 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 نهى شرعى تخفى عنك علته ، انما هو طب مرض من تلك الأمراض التى ما بقينا اليوم نعلمها ، والحمد لله على ذلك. 10

هذا هو (2036) الذى يعتقده من له كمال ، ويحقق قوله تعالى. ولم اقل لذرية يعقوب التمسونى عبثا (2937) فقد اتيت على آحاد الفرائض (2933) كلها التى تضمنتها هذه الجملة (2938) ونبتنا على علاها ولم يبق ، ما لم اعلمه منها الاحاد وجزئيات قليلة ، وان كان بالحقيقة قد علمنا ذلك ايضا بالقوة القريبة للمتاثل (2939) الفهم. 15

(١٣٠-١) م

فصل ن [٥٠]

ههنا ايضا امور هى من غوامض التوراة (2940) قد عثر فيها كثيرون فينبغى تبينها ، وهى هذه الحكايات التى تحكى فى التوراة ، التى يُظن انها لا فائدة فى ذكرها ، مثل وصفه تفرع القبائل من نوح واسماءهم

(2929): ع [اشعيا ٤٩/٤] ، تهو وهيل : ت ج (2930) عن : ت ، - : ج (2931) : ع [ارميا ٨/٢] ، اخرى هتواشر يوعيلو هلكو : ت ج (2932) : ع [ارميا ١٦/١٣] ، يرمياك شقر نخلو ابوتينو هيل و اين بم موعيل : ت ج (2933) : ا ، المصوت : ت ج (2934) تلك : ج ، - : ت (2935) وضعوه : ت ، وضعه : ج (2936) هو : ت ، - : ج (2937) : ع [اشعيا ٤٥/١٩] ، لامرئى لزرع يعقب تهو بقشونى : ت ج (2938) الجمل : ت ، الجملة : ج (2939) للمتاثل : ت ، المتامل : ج (2940) : ا ، سترى توره : ت ج

- (2941) ومواضعهم⁽²⁹⁴²⁾ . وكذلك « بنو سعيير الحورى » ووصف : الملوك
الذين ملكوا في ارض ادوم⁽²⁹⁴³⁾ ونحو هذه . وقد علمت قولهم ان « مناشه »
الشريير⁽²⁹⁴⁴⁾ انما كان يعمر مجلسه المنحط بانتقاد هذه المواضع قالوا :
كان يجلس ويفسر [الكتاب] بحكايات الاحاد ويقول ما كان لموسى
ان يكتب⁽²⁹⁴⁵⁾ واخذ لوطان تمناع⁽²⁹⁴⁶⁾ وانا اخبرك بجملة ، وبعد ذلك
ارجع للتفصيل كما فعلت في تعليل الفرائض⁽²⁹³³⁾

- اعلم ان كل قصص تجده مذكورا في التوراة ، فهو لفائدة ضرورية
في الشريعة إما لتصحيح رأى هو قاعدة من قواعد الشريعة ، او لاصلاح
عمل من الاعمال حتى لا يقع بين الناس تظالم ، وعدوان . وانا انسق لك
ذلك نسقا .

- 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⁾ الفان⁽²⁹⁴⁸⁾ وخمس مائة سنة بتقريب . فلو وقع لهم
هذا الاخبار فقط ، لبادر الانسان حينئذ للتشكك . اذ وُجد⁽²⁹⁴⁹⁾ الناس
كلهم⁽²⁹⁵⁰⁾ منرقين في اقاصى الارض بجملتها ، وقبائل | مختلفة ، وآلسن
مختلفة متباينة جدا . فازيل هذا التشكك بنسبتهم كلهم ، وتفريعتهم ، وذكر
اسماء اولئك المشاهير ، فلان بن فلان ، واعمارهم ، والاخبار بموضع
سكنهم ، وبالعلة الموجبة لتفرقتهم في اقاصى الارض ، وبالعلة الموجبة

(2941) اسماءهم : ت ، اسمائهم : جن (2942) التكوين ١٠ (2943) : ع [التكوين
٢٠، ٣١/٣٦] ، بنو سعيير محرى . . . هملكيم اشر ملكو بارص ادوم : ت ج (2944) : ا ،
منشه هرشح : ت ج (2945) : ا ، هيه يوشب ودورش بهجدوت ثل دونى هيه اوامر لاهيه
لولشه لكتوب (2946) : ع [التكوين ٢٢/٣٦] ، واحوت لوطن تمنع وجو : ت ج
(2947) : ا ، لشه رينيو : ت ج (2948) الفان : ت ، النى سنة : ج (2949) وجد :
ت ، جد : ج (2950) كلهم : 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 لايها ديانا (2953) . وكذلك وصف تلك الحرب (2954) التسعة ملوك

للاخبار بالمعجزة التي هي ظفر ابراهيم بعدد نزرلا ملك معهم باربعة
ملوك عظام .

وايضا اعلنا بحميتة لقريبه لما كان على عقيدته ، والقي بنفسه

لاخطار الحرب حتى خلتصه . وأعلنا ايضا بقناعته ، وشبع 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 اليقاز 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 الميم شوفطيم بارصى : ت ج (2954) : ا ، الملحمت :

ت ج (2955) : ع [التكوين ١٤/٢٣] ، ام تحوط و عدشروك نعل وجو : ت ج (2956) :

ا ، مصوه اخت : ت ج (2957) : ا ، زرع غملىق : ت ج (2958) : ا ، عملىق : ت ج

(2959) : ا ، تمنع احوت لوطان : ت ج [انظر : التكوين ٣٦/٢٢ ، ١٢]

(2960) هذه الانساب وتفصيلها، لقتلوا كلهم غفلا، فبين الكتاب قبائلهم،
وقال ان هؤلاء الذين تروهم اليوم في سعير ومُلك عماليق (2958) ليس هم
كلهم بني عماليق (2958) بل هم بنو فلان وبنو فلان وانما انتسبوا (2961)
لعماليق (2958) لكون امه منهم. هذا كله عدل من الله حتى لا يُقتل 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 تُقيم عليك رجلا اجنبيا ليس
باخيك. (2964) وهؤلاء الملوك الذين ذكر، ليس منهم احد من ادوم. الا
10 تراه ينسبهم وينسب بلادهم فلان من الموضع الفلاني وفلان من الموضع
الفلاني، والاقرب عندي ان كانت سيرتهم واخبارهم مشهورة اعنى
سيرة اولئك ملوك (2965) ادوم، وانهم تجرأوا (2966) في بني عيسو وذلوهم
(2967) ، فذكرهم بهم كأنه يقول: اعتبروا باخوتكم بني عيسو الذين كان
ملوكهم فلان وفلان (2968) . وافعال اولئك كانت مشهورة. لان ما رأَس
15 ج (٢٩٧-١) ملة شخص من غير نسبها الا | وانكى فيها نكايه، اما عظيمة او صغيرة .

وبالجملة مثل ما ذكرت لك من بُعد مذاهب الصابئة عنا اليوم. كذلك
تواريخ تلك الايام ختمية عنا اليوم. فلو علمناها، و علمنا تلك النوازل
التي تزلت في تلك الأيام لتبين لنا على التفصيل، علة (2969) كثير مما
ذُكر في التوراة (2970) .

(290) تبين : ت ، تكن : ج (2961) انتسبوا : ج ، انسبوا : ت (2962) : ا ،
الجزء : ت ج (2963) علة : ت ، - : ج (2964) : ع [التثنية ١٧ / ١٥] ، لا توكل لتت عليك
ايش نكرى اشر لا احيك هوا : ت ج (2965) : ا ، ملكي : ت ج (2967) ذلوهم : ت ،
خلوهم : ج (2966) تجرؤوا : ت ج ، تفروا : ن (2968) ١-٢ فلان : ت ، فلانا : ج
(2969) علة : ت ، علل : ج (2970) في التوراة : ت ج ، - : ن

ومما ينبغي ان تحصله ان ليس اعتبار | الأخبار المكتوبة كاعتبار (١٢١-ب) م
 الاحوال المشاهدة ، لان في الاحوال المشاهدة جزئيات توجب ضرائر
 عظيمة ، لا يمكن ذكرها ، اربطول فاذا تؤملت تلك (2971) الاخبار
 يظن الشخص المتأمل أن هذا الإخبار ، فيه (2972) تطويل ، او تكرير .
 5 ولو كان مشاهدا لما حُكي ، لعلم 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) . وعلّة (2974) ذلك كونك غير مشاهد
 للجزئيات الداعية لذكر ما ذكر على ما ذكر .

من ذلك ذكر المنازل (2975) ، ظاهر الامر انه ذكر مالا فائدة فيه
 10 اصلا . ومن اجل هذا الوهم الذي يسبق الى الخاطر قال : فكتب موسى
خروجهم بمراحلمهم 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 خبرا 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) تؤملت تلك : ت ، تأملت : ج (2972) هذا الاخبار فيه : ت ج ، هذه الاخبار
 فيها : ن (2973) تطويلا او تكريرا : ج ، تطويل او تكرير : ت (2974) علّة : ت ج ، - : ن
 (2975) : ا ، المسعوت : ت ج (2976) : ع [العدد ٢/٣٣] ، ويكتب مشهات موصاهم
 لمسيهم على في الله [ي . ي : ت] : ت ج (2977) الى ذلك عظيم : ت ، لذلك عظيمة : ج
 (2978) ويتطرق : ت ، ، فيتطرق : ج (2979) : ا ، المدبر : ت ج (2980) :
 ع [التثنية ١٥/٨] ، نحش سرف و عقرب و صماون اشراين ميم : ت ج

وهي مواضع بعيدة جدا من العهارة غير طبيعية للانسان : موضع لزرع
فيه ولا تين ولا كرم ولا رمان الخ⁽²⁹⁸¹⁾ وقيل فيها⁽²⁹⁸²⁾ ايضا : في ارض
ماجاز فيها انسان الخ⁽²⁹⁸³⁾ ونص التوراة : ونخبزا لم تاكلوا | وخررا
ومسكرا لم تشربوا⁽²⁹⁸⁴⁾ .

- 5 وهذه كلها معجزات بيّنة مرثية فلما علم الله تعالى انه سيتطرق لهذه
المعجزات في المستقبل ما يتطرق الاخبار ، ويظن ان اقامتهم كانت
في برية قريبة من العمران يمكن مقام الانسان فيها ، مثل هذه البراري
التي يسكنها العرب اليوم . او انها مواضع يمكن فيها الحرث ، والحصاد ،
او⁽²⁹⁸⁵⁾ الاغذاء باحد النباتات التي كانت هناك او ان المن من طبيعته
ان ينزل في تلك المواضع دائما ، او ان في تلك المواضع آبار ماء . فلذلك
10 رفعت هذه الاوهام كلها ، واُكّد خبر⁽²⁹⁸⁶⁾ هذه المعجزات كلها بتبيين
تلك المراحل ليراها الآتون فيعلمون عظيم المعجزة في مقام نوع الانسان
في تلك المواضع اربعين سنة .

ول هذه العلة بعينها ، حرم⁽²⁹⁸⁷⁾ يشوع من يبني اريحا الى الابد⁽²⁹⁸⁸⁾

- 15 لتكون تلك المعجزة ثابتة قائمة ، لان كل من ترى⁽²⁹⁸⁹⁾ ذلك السور غارقا
⁽²⁹⁹⁰⁾ في الارض يتبين له ان ليس هذه صورة بنيان تهدم ، بل غرق
بالمعجز . وكذلك ايضا قوله : فبحسب امر الرب كانوا ينزلون وبحسب
امره كانوا يرتحلون⁽²⁹⁹¹⁾ . كان هذا كاف في الوصف . ويبدو باول
خاطر أن كل ماجاء بعد ذلك في هذا الغرض تطويل غير محتاج اليه اعنى

(2981) : ع [العدد ٥/٢٠] ، لا مقوم زرع وتانه وجفن ورمون وجو : ت ج (2982)
فيها : ت ، فيه : ج (2983) : ع [اريا ٦/٢] ، ارض لاعبره ايش وجو : ت ج (2984) :
ع [الثنية ٦/٢٩] ، لحم لا اكلتم وبين بشكر لاشتيتم وجو : ت ج (2985) او : ت ، و : ج
(2986) خبر : ت ، ذكر : ج (2987) احرم : ت ، هجرم : ج (2988) : ع [يشوع
٢٦/٦] ، يرتحو لعموم : ت ج (2989) يرى : ت ، وراه : ج (2990) غارقا : ت ، غارق : ج
(2991) : ع [العدد ٢٠/٩] ، [على في ي . ي . يخنو . ج] وعلى الله يسمو ت ج

قوله : فاذا طال مكث الغمام على المسكن الخ. واذا مكث الغمام الخ.

او يومين الخ (2992).

- 5 وانا اخبرك بعلة هذا التمثيل كله ؛ وعلة ذلك ان يؤكد القضية لرفع ما كانت الملل تظنه حينئذ . وما هم ظانوه الى اليوم من كون اسرائيل ضلتوا في (2993) الطريق ، ولم يعلموا حيث يسرون كقوله : انهم متحIRON | (١٢٢-ب) م في الارض (2994) . وكذلك تسميه العرب اليوم اعني المديبر (2979) يسمونه التيه ، 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 10 واحدة ثمانى عشرة سنة ، وفي مرحلة يوما واحدا ، وفي اخرى ليلة واحدة . كل ذلك بتقدير الهى ، وليس ذلك ضللا 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 جاءه وه بالقصد كما (2998) امر تعالى : فاعبدوا الله على هذا الجبل (2999) وبين قادش برنيع (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 برنيع (3003) .

(2992) : ع [العدد ١٩٠٢٢/٩] ، و بهاريك همنن وجو ، ويش اشريه همنن 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 ، للطريق : ج ن (2997) : ا ، همنن : ج ت (2998) كما : ت ، - : ج (2999) : ع [الخروج ١٢/٣] ، تعبدون ات هالميم دل ههر هزد : ت ج (3000) : ، قدش برنيع : ت ج (3001) : ع [العدد ١٦/٢٠] ، هه انحنو بقدش غير مقسه جبولاك : ت ج (3002) ك قال : ت ، - : ج (3003) ، ع [التثنية ٢/١] ، احد عشر يوم محورب درك هر سيعير عد قدش برنيع : 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. وَاَجْرِي الامرَ كله على الاصل الذي نبهونا عليه عليهم السلام (3005) لانها ليست كلاما فارغا لديكم (3006) وان كان فارغا فانه من [سبب]كم (3007).

5

فصل نا [٥١]

م(١-١٢٣)

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 (٢٩٧-ب) ج 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

ممنتح الكلام في هذا الفصل بمثل اضربه لك ؛ فاقول : ان السلطان في قصره ، واهل طاعته كلهم منهم قوم في المدينة ومنهم خارج المدينة ، وهؤلاء الذين في المدينة :

منهم من قد استدير دار السلطان ووجهه متجه في طريق اخرى ؛ ومنهم من هو قاصد دار السلطان ووجهه 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 ماشي في الدهاليز (3011) ؛ ومنهم من انتهى الى ان دخل قاعة الدار ، وحصل مع الملك في موضع واحد ، وهو دار السلطان. وليس

(3004) يضل : ت ، يظل : ج (3005) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت [انظر لقولهم : يروثلى فاه الفصل : ا ، و الفصل ٢٦ من هذا الجزء] (3006) : ع [التثنية ٢٢/٤٧] ، كي لا دبرق هوا .كم : ت ج (3007) : ا ، وام رق هواكم هوا : ت ج (3008) هو : ت ، هي : ج (3009) حتى : ت ج ، التي : ن (3010) : ع [الملوك الاول ٢٥/٢٩] ، لصرور هجيم : ت ج (3011) الدهاليز : ت ، الدهاليز : ج

بحصوله في داخل الدار يرى السلطان ، او يكتّمه بل بعد حصوله في داخل الدار ، لا بد له من سعي اخر يسماه ، وحينئذ يحضر بين يدي السلطان ويراه على بُعد ، او على قُرب | ، او يسمع كلام السلطان ، او يكتّمه . (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 يضلوا (3017) طُرُق غيرهم . 15

واما القاصدون 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 ، نهم 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 - ا) م

(3012) معنا : ت ، عندنا : ج (3013) و تمييز .. تمييز : ت ، تميز تميزا فوق : ج (3014) من : ت ، لمن : ج (3015) كلها : ت ، كل ما : ج (3016) لقتلهم : ت ، لقتلتهم : ج (3017) يضلوا : ت ، يضلوا : ج (3018) : ا ، عمى حارص همسقين 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 مقاربة
اليقين ، فقد حصل مع السلطان في داخل الدار. 5

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 كتمت الطبيعيات ، وفهمت الالهيات ، فقد دخلت الى (3023) السلطان 10
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 بجملته 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 15
يمكن ان يكون ، فاولئك هم الذين مثلوا في مجلس السلطان. وهذه هي
درجة الانبياء.

فمنهم من وصل من عظيم ادراكه واضرابه عن كل ما سوى الله
تعالى الى (3026) ان قيل فيه : واقام هناك عندا الرب (3027) يسال ويجاوب ،

١٢٤ - ب) م) ويتكلم ، ويكلم في ذلك المقام المقدس. ومن عظيم اغتباطه | بما ادرك : 20

(3020) ايضا : ج ، - : ت (3021) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (3022) : ا ، عدين
بن زوما مبحوص : ت ج [احجيجه ١٥ : ١] (3023) الى : ت ، - : ج (3024) : ا ، ال محصر
هفتيهيت : ت ج (3025) تعالى : ج ، - : ت (3026) الى : ت ، - : ج (3027) :
ع [الخروج ٢٨/٣٤] ، ويهي شم عم الله : ت ج

لم يأكل خبزاً ولم يشرب ماء (3028) . اذ 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 تراءى 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 .

10 اما من يفكر فى الله ويكثر ذكره بغير علم ، بل تبعا لمجرد خيال
ما ، او تبعا لاعتقاد قلند 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 فيه ليس هو مطابقا (3031) لموجود اصلا . وانما
هو مخترع اخترعه خياله كما بينا فى كلامنا على الصفات (3032) . وانما ينبغى
الانخذ فى هذا النوع من العبادة بعد التصور العقلى . فاذا ادركت الله وأفعاله
15 حسب ما يقتضيه العقل بعد ذلك تأخذ فى الانقطاع اليه وتسعى نحو قربه ،
وتغلظ الوصلة التى بينك وبينه ، وهى العقل قال (3033) : فقد أريت
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] ، لحم لا اكل وميم لا شته : ت ج (3029) :
ع [ارميا ٢١/٢] ، مرحوق ي . ي تراه 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 ٤/١٥] ، اته هوايت لدعت [+ كى . ي و : ت] جو : ت ج
(3035) : ع [التثنية ٤/٣٩] ، ويدعت هيوم [+ وهشوت ال ليك و : ت] جو :
ت ج (3036) : ع [المزمور ٩٩/٣] ، رحوكى الله هالميم : ت ج

وقد بينت التوراة ان هذه العبادة الاخيرة التي نهينا عليها في هذا
 (١٢٥-١) م 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 نهوا 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 السعى
 في ادراكه، والسعى في عبادته ، بعد الادراك ، فقال : وانت يا سليمان
ابني فاعرف اله ابيك واعبده الخ. اذا طلبته. فانك تجده الخ (3045).

10 الحِصْن ابدأ على الادراكات العقلية لا على الخيالات ، لان الفكرة
 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 دائماً. وهذا اكثر ما يتم بالخلوة 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 المخير ، ان شئت ان تقوى هذه الوصلة وتغلظها ،

(3037) انها: ج -، ت (3038): ع [التتنية ١١/١٣] ، لاهب ات الله [ى.ى: ت]
 الهيكم ولعبدو بكل لبيكم وبكل نفوسكم: ت ج (3039) الجزء الاول ، الفصل ٣٩ ، والجزء
 الثالث الفصل ٢٨ (3040): ا ، لاهب: ت ج (3041) تكون: ن ، - : ت ج (3042)
 عليهم السلام: ج ، زمل: ت (3043) : ا ، زو عبوده شهاب: ت ج [تعنيت ٢-١ ،
 بركوت ٤] (3044) عندي: ت ، عندنا: ج (3045): ع [الاخبار الايام الاول ٩/٢٨] ،
 واته شلمه بنى دع ات الهى ابيك وعبد هو و جو ، ام تدرشونو [تبقشونو: ن] ، صالك و [جو:
 ت] [+ تغز بنويزنحك لعد: ج]: ت ج (3046) تسمى: ت ، تسمى: ج (3047): ا ، دعه:
 ت ج (3048) : ع [حزقيال ٢٠/٢٢] ، هموله عل اوحكم: ت ج (3049) الانفراد:
 ت ج - بالانفراد: ن (3050) بينا: ت ، بينت: ج [الجزء الثانى ، الفصل ١٢ و ٢٧]

فعلت ؛ وان شئت ان تُضعفها ، وأثرقبها اولا اولا حتى تقطعها ،
فعلت . وانما تُقوّى هذه الوصلة بِإعمالها في محبته ، والاقبال على ذلك
كما بينا . واضعافها وترقيقها يكون باشتغال فكرتك بما سواه .

- واعلم انك ولو كنت اعلم الناس بحقيقة العلم الالهي ، فانك عندما
5 تخلّي (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 يشاححون على
الاقوات التي يشتغلون فيها عنه ، وحذروا من ذلك وقالوا : لا تصرف
10 فكرتك عن الله (3052) ، وقال داود: جعلت الرب امامي في كل حين فانه
عن يميني لكي لا اترزع (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 بتحريك شفّيتك ، وانت مستقبل الحائط ، ومفكر في
بيعك ، وشرائك ، وتقرأ التوراة بلسانك ، وقلبك في بنيان دارك
من غير اعتبار لما تقرأه .

- 20 وكذلك كلما عملت فريضة (3057) تعملها بجوارحك كمن يحفر حفرة
في الارض ، او يحتطب حطبا من الشّعراء من غير اعتبار معنى ذلك العمل ،

(3051) تخلّي : ت ، تخلّي : ج (3052) : ا ، ال تفنوا ل مدعتكم : ت ج [شبهت
١٤٩] (3053) : ع المزمور ٨/١٥ ، دود شويقي . ي لنجدى تميد كي ميسني بل اموط :
ت ج (3054) اغفل : ت ، ينفل : ج ن (3055) : ا ، المصوت : ت ج (3056) كانك :
ت ، فكانك : ج (3057) : ا ، مصوه : ت ج

ولا عمَّن صدر ، ولا ما غايته . فلا تظن انك حصلت على غاية ، بل تكون حينئذ قريباً ممن قيل فيهم : انت قريب من افواههم وبعيد عن كُلامهم (3058) ومن هنا آخذ في ارشادك لصورة الرياضة حتى تحصل هذه الغاية العظيمة .

- 5 (١٢٦-١) م اول ما تأخذ نفسك به هو ان تُخلّي خاطرك من كل شئ عندما تقرأ تلاوة : اسمع (3059) وتُصلي ولا تقنع 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 شئ 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 ازمته كثيرة واسعة قد اوجدتها لك تفكر فيها في كل ما | تحتاج اليه من امور القنية وتديرا المنزل ، والمصالح (٢٩٨-ب) ج
- البدنية .

(3058) : ع [ارميا ٢/١٢] ، قروب آته بفهم ورحوق مكليونهم : ت ج (3059) : ا ، قريات شمع : ت ج . (3060) : ا ، الكونه قريات شمع بفسوق راشون : ج (3061) من : ت ، في : ج ن (3062) : ا ، بركة راشونه : ت ج (3063) سنين : ت ، سنينا : ج (3064) مدة : ت ، - : ج (3065) : ا ، البركوت : ت ج (3066) : ا ، ميل دعلا : 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 سريرك ، فالخدر ، ثم الخدر ، أن تعمل الفكرة في تلك
الاقوات العزيزة في شيء اخر غير تلك العبادة العقلية] ، وهي القرب من الله (١٢٦ - ب) م
5 والمثول بين يديه على الجهة الحقيقية التي اعلمتك ، لاعلى جهة الانفعالات
الخيالية. فهذه الغاية عندي يمكن حصولها لمن اهل 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 ويشتغل بضروريات جسمه ،
10 وعقله كله ، عند ذلك مصروف نحوه تعالى ، وهو بين يديه تعالى دائما
بقلبه ، وهو مع الناس بظاهره ، على نحو ما قيل في الامثال الشعرية التي
ضربت لهذه المعاني : اني نائمة وقلبي مستيقظ اذا بصوت حبيبي قارعا
الخ (3069)

فهذه درجة ما اقول : انها درجة الانبياء كلهم ، بل اقول : ان هذه
15 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 فقف ههنا عندي (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] ، اني يشنه
ولبي عرقول دودي دوفق وجو : ت ج (3070) : ا ، مشه ريننو : ت ج (3071) : ع [الخروج
٢/٢٤] ، ونجش مشه لبدو ال ي . ي وهم لا يجشو : ج (3072) : ع [الخروج ٢٨/٣٤] ،
ويهي شم عم ي . ي : ت ج (3073) : ع التثنية ٣١/٥] ، واته فه عمد عمدي : ت ج
(3074) لمنظر : الجزء الاول ، الفصل ١٣ : الجزء الثاني ، الفصل ٣٢ ؛ الجزء الثالث ،
الفصل ٥١ (3075) : ا ، الفسوقيم : ت ج (3076) : ا ، الابوت : ت ج (3077) : ان
عرف : تكرري : ج

هذا اسمى الى 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 ومحبته ما شهدت به النصوص .

- 5 وكذلك عناية الله بهم وبنسلكهم بعدهم عظيمة. وكانوا مع ذلك قد
يشتغلون بتدبير الناس وانماء المال | والسعى فى القنية 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
بإيئامهم المال ، اعنى فى حال الرعاية ، والفلاحة ، وتدبير المنزل ، كونهم
10 غايتهم 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

- 15 فى العالم⁽³⁰⁸⁵⁾ وارشاد الناس لمحبه تعالى. فلذلك صحت لهم هذه الدرجة
⁽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] ، الهى ابراهيم والهى يصحن والهى يعقب زه شمسى
لعولم : ت ج (3079) بادراكه : ت ، وادراكه : ج (3080) : ا ، بریت : ت ج
(3081) : ع [الاحبار ٢٦ / ٤٢] ، وذكركى ات برى يعقب وجو : ت ج (3082) :
ا ، الابوت ومشه ريننو : ت ج (3083) وجودهم : ت ، - : ج (3084) : ع [التكوين
١٩/١٨] ، كى يد عتيولمن اشريصوه [+ ات بنين ٧١] وجو : ت ج (3085) : ا ،
يجود هشم بعولم : ت ج (3086) الدرجة : ت ج ، - : ن (3087) هذا : ت ، هاء : ج

الضراعة فيرفع⁽³⁰⁸⁸⁾ العوائق الحائلة بيننا وبينه، وان كان اكثر 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 انا قد بينا في فصول العناية ان على قدر عقل كل
 ذي عقل تكون العناية به ، فالشخص الكامل الادراك الذي لا يبرح
 عقله | عن⁽³⁰⁹¹⁾ الله دائما تكون العناية به دائمة⁽³⁰⁹²⁾ والشخص الكامل (١٢٧-ب) م
 الادراك الذي قد تخلّى⁽³⁰⁹³⁾ فكرته من الله وقتا ما ، فانه تكون العناية
 به وقت فكرته في الله فقط ، تبخلى العناية عنه وقت اشتغاله ، وليس
 10 تخليتها عنه حينئذ كتخليتها عمن لم يعقل قط ، بل تقل تلك العناية. اذ
 وليس لذلك الكامل الادراك وقت اشتغاله عقل بالفعل ، وانما هو ذلك
 الكامل حينئذ مدرك بقوة قريبة.

ومثاله حينئذ مثال الكاتب الماهر في حال كونه لا يكتب ، فيكون
 الذي لم يعقل الله بوجه ، كمن هو في ظلام ولا رأى ضوءا قط ، كما
 15 بينا⁽³⁰⁹⁴⁾ في قوله : والمناقفون في الظلمة يصمتون⁽³⁰⁹⁵⁾ .

والذي ادرك وهو مقبل بكلية على معقوله ، كمن هو في ضوء
 الشمس الصافي.

والذي قد ادرك وهو مشتغل ، فمثاله⁽³⁰⁹⁶⁾ في حال اشتغاله ، كمن
 هو في يوم غيم لا تشرق فيه الشمس من اجل السحاب الحاجب بينها
 20 وبينه. فلذلك يبدو ان كل ما اصابه شر من شرور الدنيا من الانبياء

(3088) فيرفع : ت ، في رفع : ج (3089) انظر مثلا الجزء الثالث ، الفصل ١٢
 (3090) : ع [اشعيا ٢/٥٩] ، عوزويتكم هيو مبديلم بينكم لبين الهيكم : ت ج (3091)
 عن : ت ، عند : ج (3092) دائمة : ج ، دائما : ت (3093) تخلّى : ت ج ، تخلت : ن
 (3094) : الجزء الثالث ، الفصل ١٨ (3095) : ع [الملوك الاول ٩/٢] ، ورشعيم بمشك
 يدمو : ت ج (3096) فمثاله : ت ، فثله : ج

او الفضلاء الكاملين ، فانه انما اصابه ذلك الشرّ في وقت تلك الغفلة . وعلى قدر طول تلك الغفلة او حساسة 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 |
5 وسوّوا بينهم ، وبين اشخاص سائر انواع الحيوان . وكان دليلهم على ذلك كون الفضلاء الاخير تعريضهم آفات عظيمة .

م (١-١٢٨) وتبيّن (3097) | السرّ في ذلك ، ولو على 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 وغبطته بما ادرك ، لا يمكن قط حينئذ ان يصيب ذلك الشخص نوع من 10 انواع الشرور لانه مع الله ، والله معه . اما عند اضراجه عنه تعالى الذي هو حينئذ محبوب عن الله فالله (3098) محبوب عنه ، فهو حينئذ عرضة لكل سرّ يتفق ان بصيبه . لان المعنى الموجب العناية ، والخلاص من بحر الاتفاق ، هو ذلك الفيض العقلي . وقد انحجب وقتا ما ، عن ذلك الفاضل الخير ، او لم يحصل اصلا ، لذلك الناقص الشرير . ولذلك اتفق 15 لها (3099) ما اتفق .

وقد صح عندي هذا الاعتقاد ايضا من نص التوراة قال تعالى :
واحجب وجهي عنهم فيصيرون مأكلا وتصيبهم شرور كثيرة وشدائد
فيقولون في ذلك اليوم اليس لأن الهنا ليس فيما بيننا اصابتنا هذه الشرور؟

(3100) ويبيّن ان هذه حجب الوجه (3101) نحن سببها ، ونحن فاعلوا هذا 20 الحجاب ، وهو قوله : وانا احجب وجهي في ذلك اليوم بسبب جميع

(3097) تبين : ت ، تبين : ج (3098) عن الله فالله : ت ، - : ج (3099) لها : ت ، له : ج (3100) : ع [الثنية ١٧/٣١] ، وهسترق في مهم وهي لاكل ومصا وهورعوت ربوت وصروت و امر بيوم ههوا هلا عل كي اين الهى بقربى مصاونى هرصوت هاله .
ت ج (3101) : ا ، المسترت قديم : ت ج

الشر الذي صنعوه (3102) . ولا شك ان حكم الواحد كحكم الجماعة .

فقد بان لك ان السبب في كون الشخص من الناس مسيئبا مع الاتفاق ، ويصير مباحا لا كل (3103) مثل البهائم هو كونه محجوبا عن الله ، اما اذا كان إلهه في قربه (3104) فلا ينداه شرّا اصلا ، قال تعالى : فلا تخف

5 فاني معك ولا تتلفنت 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 تأهل 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 ما هو منها تابع لطبيعة الوجود ، ولا ما هو منها من مكاييد الانسان قال : اذ ينقذك من فخ الصياد ومن وباء الاهواء بريشه

15 يظللّك ، وتحت اجنحته تعتم ، يكون لك حقه مجنبا وترسا لا تخشى

من هول الليل ، ولا من سنهم يطير في النهار ، ولا من وباء يسرى

في الدجى ، ولا من غائلة تفسد في الظهيرة (3112) .

(3102) : ع [التثنية ١٨/٣١] ، وانكى هستر استير فتى بيوم ههوا عل كل هرشه
اشرصه : ت ج (3103) لا كل : ت ، لا كول : ج (3104) : ا ، الهيو بقربو : ت ج
(3105) : ع [اشعيا ١٠/٤١] ، ال تيرا كي اتك اني ال تشبع كي اني الهيك و جو : ت ج
(3106) : ع [اشعيا ٢/٤٣] ، كي تعبر بيمم اتك اني و بنهروت لا يشطفوك و جو : ت ج
(3107) التقدير ... الانهار : ت ج ، - : ن [: ا ، كي تعبر بيمم و اني اتك هنهروت
لا تشطفوك : ت ج] (3108) : ع [المزمور ٦/١١٧] ، الله لي لا ايرامه يمسه لي ادم : ت ج
(3109) : ع [ايوب ٢٢/٢٢] ، هسكن ناعمو و شلم : ت ج (3110) و : ت ، - : ج
(3111) : ا ، شير شل فجيمم : ت ج (3112) : ع [المزمور ٦/٩٠ - ٣] كي هوا يصيلك
مفح يقوش مدبر هوتت بارتو يسك لك و تحت كنفيو تحسه صنه و سحره امتولا ايرا مفحد ليله
محص يعوف يوم مدبر باقل و هلك مقطب يشود صهريم : 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 بوجهه ،
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 يقرب السوء بعينيك تنظر ذلك وتعان مجازاة
المنافقين (3115) .

ثم تبع ذلك بما تبع من العناية ، ثم اعطى العلة في هذه الحماية العظيمة
(3116) وقال : ان السبب في هذه العناية العظيمة بهذا الشخص : أنجيته
لانه تعلق بي ارقبه لانه عرف اسمي (3117) . وقد بينا في فصول تقدمت 10
م (١-١٢٩) ان معنى معرفة الاسم (3118) | هو ادراكه فكأنه يقول هذه الحماية لهذا
الشخص ليما 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 غلبان الاخلاط الجسمية (3123) . لكن كلما ضعفت قوى الجسم
وخمدت نار الشهوات قوى العقل وانبسطت انواره ، وصفا ادراكه ،

(3113) نذاك : ت ج ، ذناك : ن (3114) بعينك : ت ، بعينك : ج (3115) :
ع [الزمور ٧-٨ / ٩٠] ، يقول مصدك الف وربيه ميمينك اليك لا يجش رق بعينك تبيط
وشلمت رشيم تراه : ت ج (3116) العظيمة : ت ج ، عظيمة : ن (3117) : ع [الزمور
١٤ / ٩٠] ، كي بي حشق وافلطهوا شجبهو كي يدع شمي : ت ج (3118) : ا ، يديمت 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

وتغبط بما ادرك حتى اذا طعن الكامل في السن ، وقارب الموت ، زاد ذلك الادراك زيادة عظيمة ، وتعظم الغبطة بذلك الادراك والعشق للمُدْرَك 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⁾ :

ان قوله : فمات 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 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 بقبيل فيه الخ⁽³¹³⁶⁾ . (٢٩٩-ب)

فهذا النحو من الموت الذي هو السلامة من الموت بالحقيقة، انما 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 برك امامك ومجد الرب يجمع⁽³¹³⁷⁾ شمك . ويبقى ذلك العقل بعد ذلك البقاء الدائم على حالة واحدة ،

(3124) : ا ، الحكيم : ت ج (3125) : ا ، شلثن متو بنشيقه : ت ج (3126) بيابرا ١٧ - ١ (3127) : ع [التثنية ٥/٣٤] ، ويمت شم مشه عبد الله بارص مؤاب حل في الله : ت ج (3128) : ا ، ملمد شمت بنشيقه : ت ج (3129) : ع [العدد ٢٨/٣٣] ، وكذلك قيل في امرن حل في ي . ي ويمت شم : ت ، - : ج (3130) : ا ، اف هيا بنشيقه [بنشيقه : ج] مته : ت ج (3131) : ا ، حل في الله [ي . ي] : ت ج (3132) : ا ، الحكيم : ت ج (3133) علم 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 لفيك صدقك كهود يهوه يا سفك : ت ج

اذ قد ارتفع العائق الذي كان يحجبه بعض الاوقات. ويكون بقاؤه في تلك اللذة العظيمة التي ليست هي من جنس لذة البدن كما بينا في تأليفنا و بين غيرنا قبلنا. وخذ (3138) نفسك يفهم (3139) هذا الفصل واجعل وكدك في تكثير تلك الأوقات التي انت فيها مع الله، او في السعي نحوه. وفي تقليل تلك الأوقات التي انت فيها مع غيره، وغير ساع نحوه، ففي هذا الارشاد 5 كفاية بحسب غرض هذه المقالة.

فصل نب [٥٢]

ليس جلوس الانسان وجرسته وتصرفاته وهو وحده في بيته كجلوسه، وحرسته، وتصرفاته (3140)، وهو بين يدي ملك عظيم. ولا كلامه وانبساطه، وهو بين اهله، وقرابته (3141)، ككلامه وهو (*) 10 في مجلس الملك. فلذلك من آثار الكمال الانساني وان يكون: رجل الله (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 الذي هو الصلة بيننا وبينه تعالى. وكما انا ادركناه بذلك الضوء الذي افاض علينا كما قال: 15 وبنورك نعاين النور (3144). كذلك بذلك الضوء بعينه اطلع علينا. ومن اجله هو تعالى معنا دائما مطلع مشرف: ايستخفي انسان في 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) ا، ايش هالميم ت ج (3143) ملك ح ن، ت (3144) ع [المرمور ١٥/٣٥]، باورك نصره اور ت ج (3145) ع [ارميا ٢٤/٢٣]، ام يستر ايش بمسريم واني لا ارانو ت ج

لاخيالية ، ما جعل باطنهم مع نساتهم ، وفي المرحاض كظاهرم مع سائر الناس. كما تجد 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 سكينه نمشي ونتقلب وعظاء الحكماء (3132) عليهم السلام (3133) كانوا يتأفون من كشف رؤسهم لكون الانسان ملابس السكينه (3150) .

10 وكذلك كانوا يقللون الكلام لهذا الغرض وقد اوضحنا ما ينبغي ايضا (3151) من (3152) تقليل الكلام في الآباء (3153) فان الله في السماء وانت على الارض فلتكن كلماتك قليلة (3154) . وهذا الغرض الذي

نبهتك عليه هو الغرض من اعمال الشريعة كلها، لانه (3155) بتلك الجزئيات (١٣٠ - ب) العملية كلها وبتكرارها تحصل رياضة للأحاديث الفضلاء الى ان يكملوا الكمال الانساني فيخافوا الله تعالى ، ويرهبوا ، ويفزعوا ، ويعلموا (3156) من معهم ، 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، مجاه طفح و مكسه طفح : ت ج [ندريم ١/٢٠ - ب] (3147) : ا ، ابره هوا صنوع كل هفتنه بليله كدرك شفته بيوم : ت ج [بركوت ٦٢ - ا] (3148) : ا ، بقومه زقوفه ت ج (3149) : ع [اشعيا ٣/٦] ، مشوم ملوا كل هارص بكيود و ت ج (3150) : ا ، الشكينه ت ج (3151) ما يبنى ايضا حه ت ، - ج (3152) من ت . ي ج (3153) : ا ، الابوت ت ج (3154) ع [الجامعه ١/٥] ، كي هالميم بشيم عمل و واته عل هارص عل كن هيو دريم معليم ت ج (3155) لانه ت . لانك - ج (3156) يردجوا ويفزعوا ويعلموا ت ، رهبون ويفرعون ويعلمون ج (3157) حصول ج ، - ت

خوفه تعالى ، واستهوال امره ، قال : وان لم تحفظ جميع كلام هذه التوراة المكتوب في هذا السفر وتعمل به وتتق هذا الاسم المجيد الرهيب الرب الهك (3158) .

فتأمل كيف صرح لك بان القصد كان من كل كلام . هذه التوراة (3159) غاية واحدة ، وهي (3160) اتقاء هذا الاسم الخ (3161) ، واما كون هذه الغاية هي الحاصلة عن الاعمال فتعلم ذلك من قوله في هذا النص ان لم تحفظ لتعمل الكل (3162) . فقد تبين انها من (3163) الاعمال اعلم ولا تعمل (3164) اما الاعمال (3165) التي افادتها التوراة وهي ادراك وجوده تعالى ووجدانيته فتلك الاراء تفيدنا المحبة (3166) كما بينا مرات .

وقد علمت تأكيدا اكدت التوراة في المحبة (3167) : بكل قلبك 10 وكل نفسك وكل قدرتك (3168) ، لان هاتين الغايتين وهما المحبة والتقوى (3169) تحصلان بالشئيين المحبة : (3167) تحصل بآراء 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 [التثنية ٥٨/٢٨] ، ام لاشمر لمسوت ات كل دبرى توراة هزات هكتوبيم بسفر هزه ليراه ات هثم هتكبك وهنورا هزه ات الله الهيك: ت ج (3159) : ا ، مكل دبرى هتوره هزات : ت ج (3160) هي: ت ، هو: ج (3161) : ا ، ليراه ات هثم جو: ت ج (3162) : ا ، الفسوق ام لاشمر لمسوت ات كل جو: ت ج (3163) من: ت ، - : ج (3164) : ا ، عه ولا تمسه : ت ج (3165) الاعمال : ت ، الاراء : ج (3166) : ا ، الابهه: ت ج (3167) : ا ، الابهه: ت ج (3168) : ع [التثنية ٥/٦] ، بكل لبيك و بكل نفشك و بكل مادك: ت ج (3169) : ا ، الابهه واليراه: ت ج (3170) تعالى : ت ، - : ج (3171) : ا ، واليراد: ت ج (3172) : ا ، حسد و شفت و صدقه: ت ج (3173) : ا ، ابوت: ت ج

الاحسان⁽³¹⁷⁴⁾ | معناه المبالغة في اى شئ بولغ فيه واستعماله في المبالغة (١-٣٠٠) ج
 في الافضال⁽³¹⁷⁵⁾ اكثر. ومعلوم ان الافضال يعمّ معنيين :
 احدهما : الانعام على من لا حق له عليك اصلا .

والثاني : الانعام على المستحقّ باكثر⁽³¹⁷⁶⁾ مما يستحق و اكثر استعمال
 5 الكتب النبوية للفظه الاحسان⁽³¹⁷⁴⁾ ، هو في الانعام على من لا حق
 له عليك اصلا . ولذلك كل نعمة تصل منه تعالى تُسمّى 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 اىصال كل ذى حقّ لحقه و اعطاء كل موجود من الموجودات
 بحسب استئماله⁽³¹⁸²⁾ . فبحسب المعنى الاول لا يُسمّى في كتب الانبياء
 الحقوق المتعينة عليك لغيرك ، اذا وفيتها ، « صدقه » [عدالة] . لانك ان
 قضيت الاجير اجرتة ، او قضيت دينك فلا يُسمّى ذلك « صدقه »
 15 [عدالة] . واما الحقوق التي تبين عليك لغيرك من اجل فضيلة الخلق
 كجبر صدع كل مصدوع . فهي تسمى [صدقة] : « صدقه » .

فلذلك قال في رد | الرهن : فيحسب لك برّ⁽³¹⁸³⁾ . لانك اذا (١٣١-ب) م

سيرت بسيرة الفضائل الخلقية ، فقد عدلت على نفسك الناطقة ، لانك

(3174) : ا ، حسد : ت ج (3175) الافضال : ت ج ، الفضل : ن (3176) اكثر :
 ت ، اختيار : ج (3177) : ع [اشعيا ٦٣ / ٧] ، -سدى يهوه ازكبر : ت ج [ان
 ع اعطى للفظ « حسد » معاني عدة : الرافة ، البر ، والرحمة والالطف الخ يختلف بحسب المواضع .
 و اما انا فاترجمه بالاحسان (3178) : ع [المزمور ٣ / ٨٨] ، عولم حسد بيته : ت ج
 (3179) : ا ، بنين همولم حسد هوا : ت ج (3180) : ا ، مدوتيو : ت ج (3181) : ع
 [الخروج ٦ / ٣٤] ، ورب حسد : ت ج (3182) استئماله : ت ج ، استئصاله : ن (3183)
 : ع [الثنية ١٣ / ٢٤] ، ولك تبه صدقه : ت ج

وفيتها حقها ، و (3184) لكون كل فضيلة خلقية تُسمى [ببراً] « صدقه »
قال : فأمن بالرب فحسب له ذلك برّاً (3185) اعنى فضيلة الايمان. وكذلك
قوله : ويكون لنا برّاً اذا حرصنا ان نعمل الخ (3186) .

رأما لفظة « مشفط » [حكم] فهى الحكم بما يجب على المحكوم عليه ،
5 كان ذلك انعاماً او انتقاماً . فقد تلخص ان الاحسان (3174) يقع على الافضال
مطلقاً ، و « صدقه » [الصدقة] (3187) على كل خير تفعله من اجل الفضيلة
الخلقية التى تكمل بها نفسك ، « ومشفط » [حكم] قد تكون نتيجةه نقمة ،
وقد تكون زعمة .

وقد بينا فى نفي الصفات ان كل صفة يوصف الله بها فى كتب الانبياء
10 هى صفة فعلية . فبحسب ايجاده الكل تُسمى محسناً (3188) ، وبحسب رحمته
للضعفاء ، اعنى تدبير الحيوان بقواه يتسمى عادلاً (3189) ، وبحسب
ما يحدث فى العالم من الخيرات الاضافية (3190) ، والبلايا العظيمة الاضافية
التى اوجها الحكم التابع للحكمة يتسمى حاكماً (3191) . وقد نصت التوراة
بهذه الثلاثة اسما ديان كل الارض (3192) هو العدل المستقيم (3193) كثير
الإحسان (3194) . وكان غرضنا بشرح معانى هذه الاسماء توطئة (3195) لفصل 15
نأتى به بعد هذا .

(3184) و : ت ، او : ج (3185) : ع [التكوين ٦/١٥] ، و هامن بيوه ويحبه
لو صدقه : ت ج (3186) : ع [التثنية ٢٥/٦] ، و صدقه تيه لنوكى نشر لسوت و جو : ت ج
(3187) « صدقه » العبريه قدتانى بمعنى « الصدقة » فى المربية (3188) : ا ، حسيد : ت ج
(3189) : ا ، صديق : ت ج (3190) الاضافية : ت ، الاضافيات : ج (3191) : ا ،
شوفط : ت ج (3192) : ع [التكوين ٢٥/١٨] ، هشوفط كل هارص : ت ج (3193) :
ع [التثنية ٤/٢٢] ، صديق ويشر هوا : ت ج (3194) : ع [الخروج ٦/٢٤] ، ورب
حسد : ت ج (3195) توطئة : ت ، - : ج

فصل ند [٥٤]

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 فاين 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 شيوخته الحكمة⁽³²⁰⁰⁾ انما

الحكمة عند الاشيب⁽³²⁰¹⁾ . لان الشئ الذي يكتسب بمجرد الشيخ⁽³²⁰²⁾

10 هو التهيؤ لقبول الفضائل الخلقية .

ويقع على التلطف والاحتياى : تعالوا نحتال عليهم⁽³²⁰³⁾ . وبحسب

هذا المعنى قال⁽³²⁰⁴⁾ : واتى من هناك بامرأة حكيمة⁽³²⁰⁵⁾ يعنى ذات

تلطف و احتياى . ومن هذا المعنى : هم حكماء للشر⁽³²⁰⁶⁾ .

ويمكن ان يكون معنى «حكمة» [الحكمة] في العبراني يدل على التلطف

15 و اعمال الفكرة . فقد يكون ذلك التلطف والاحتياى فى تحصيل فضائل

(3196) : ع [ايوب ٢٨ - ١٢] ، و«حكمة ماين تمصا وجو : ت ج (3197) :
ع [الامثال ٤/٢] ام تبقشته ككسف و [+ كطنيم تحشفته : ج ، جو : ت] : ت ج (3198) :
ع [الخروج ١٠/٣٥] ، وكل حكم لب بكم : ت ج (3199) : ع [الخروج ٢٥/٣٥] ،
وكل اشته حكمت لب : ت ج (3200) : ع [المزور ٢٢/١٠٥] ، وزقنيو يحكم : ت ج
(3201) : ع [ايوب ١٢/١٢] ، ييشيشيم حكمة : ت ج (3202) الشيخ : ت ، الشئ
يكون : ج (3203) : [الخروج ١٠/١] ، هبه نتحكه لو : ت ج (3204) قال : ت ،
قيل : ج (3205) : ع [الملوك الثاني ٢/١٤] ، ويقح مشم اشته حكمة : ت ج (3206) :
ع [ارميا ٢٢/٤] ، حكيم هم طرع : ت ج

نطقية، او في تحصيل فضائل خلقية، او في تحصيل صناعة عملية، او في شرور و رذائل.

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 بجملة الشريعة على حقيقتها يتسمي 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 ^(١٣٢-ب) م الحكمة باطلاق هي التي يتبرهن بها ما تلقيناه⁽³²¹²⁾ | من الشريعة من تلك النطقيات مقبولا، وكل ما تجد في الكتب من تعظيم الحكمة، و غرابتها، وقلة مكتسبها: ليس الكثير حكما⁽³¹¹³⁾.

اما الحكمة فاين توجد⁽³²¹⁴⁾؟ ومثل هذه النصوص كثير⁽³²¹⁵⁾، كل

15 ذلك عن تلك الحكمة التي تنفيذنا البرهان على آراء التوراة. اما في كلام الحكماء⁽³²¹¹⁾ عليهم السلام (*) 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

20 ⁽³²¹⁹⁾ لانه يريد بقوله: من جميع الناس⁽³²²⁰⁾ من معاصريه. ولذلك تجده

(3207): ا، حكم: ت ج (3208) لذي: ت، لذوي: ج. (3209): ا، حكم: ت ج (3210) لكون: ت، لما كانت: ج (3211): ا، الحكيم: ت ج (3212) تلقيناه: ت، تلق ينه: ج (3213): ا، لاربيم يحكموا: ت ج (3214): ع [ايوب ١٢/٢٨]، وهكمه ماين تمصا وجو: ت ج (3215) كثير: ج، كثيرا: ت (*) عليهم السلام: ج، ز. ل: ت (3216): ا، ز. ل: ت، -: ج (3217): ا، مشه ربينوات يحكمه اب بتوره اب بنيام: ت ج (3218): ع [الملوك الثالث ٣١/٤]، ويحكم مكل هادم: ت ج (3219): ا، ولا مشه: ت ج [راش هشه ٢١ ب] (3220): ا، مكل هادم: ت ج

يذكر هَيَّانَ ، و كَلْكُولَ ، و درداغ بنى ما حول⁽³²²¹⁾ ، الحكماء

المشاهير حينئذ.

وذكروا الحكماء⁽³²¹¹⁾ عليهم السلام (*) ايضا ان الانسان | مطلوب (٢٠٠-ب) ج

5 يعلم التوراة اولا. 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 اولا ، مقبولة⁽³²²²⁾. وبعد ذلك تبرهن ، وبعد ذلك تُحرز الاعمال التى تحسن بها السيرة. وهذا نصهم عليهم السلام (*) فى كون الانسان مُطالبًا عن هذه الثلاثة معانٍ على هذا الترتيب قالوا : عندما يأتى الرجل الى الحكم يسأل اولا : هل عينت

10 اوقاتا [لتعلم] التوراة ؟ هل نظرت فى الحكمة ؟ هل استنتجت شيئا

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.

15 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 ملكا عظيما هو من هذا النوع. وهذا كمال لا اتصال بينه وبين ذلك الشخص بوجه. وانما 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) اولا مقبولة :

ت ج ، اول المقبولة : ن (3223) : ا ، كشادم نكنس لدين تحله او مريم لوقبت عتيم لتوره فلقلت بحكمه هيبتوت دبر متوك دبر : ت ج [شبت ٣١ : ١] (3224) هى : ت ، هو : ج

عبدى وهذا المال مالى. وهؤلاء جندى. واذا اعتبر شخصه يجد الكل خارجا عن ذاته (3225) ، وكل شئ من هذه القنيات بحيث هو فى وجوده. ولهذا اذا هدمت تلك النسبة اصبح ذلك الشخص الذى كان ملكا عظيما ، لا فرق بينه وبين احقر من يكون فى 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 فى ذاته كمال اصلا.

والنوع الثانى له بذات (3226) الشخص تعلق اكثر من الاول ، وهو كمال البنية والهيئة ، يعنى ان (3227) يكون مزاج ذلك الشخص فى غاية الاعتدال واعضاؤه متناسبة قوية كما ينبغى. وهذا النوع ايضا من الكمال لا يتخذ غاية ، لانه كمال جسمانى ، وما هو للانسان من حيث هو انسان ، بل من حيث هو حيوان ، ويشارك فى هذا احسن 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 عظاما غليظًا ، ونحو هذا مما لا كبير فائدة جسمانية فيه. اما فائدة نفسانية فعدومة من هذا النوع.

والنوع الثالث هو كمال فى ذات الشخص اكثر من الثانى وهو كمال الفضائل الخلقية. وذلك بان تكون اخلاق ذلك الشخص على غاية فضيلتها ، واكثر الفرائض (3230) انما هى (3231) لحصول هذا النوع من الكمال. وهذا 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) هى : ت ، هو : ج

ان الخلقيات كلها ، انما هي في ما بين الشخص من الناس ، وبين غيره .
فكان هذا الكمال في خلقياته ، انما تهيأ به لمنفعة الناس ، فصار آلة لغيره ،
لانك اذا فرضت شخص انسان وحده ، لا يعامل احدا ، وجدت
الفضائل الخلقية منه كلها ⁽³²³²⁾ حينئذ بطلاة عطالة ، لا حاجة لها ، ولا
5 تُكتمل شخصه في شيء . وانما يحتاج اليها وتعود فائدتها عليه باعتبار للغير .
و النوع الرابع هو الكمال الانساني ⁽³²³³⁾ الحقيقي ، وهو حصول
الفضائل النطقية ، اعني تصور معقولات تفيد آراء صحيحة في الالهيّات .
وهذه هي الغاية الاخيرة وهي التي تُكتمل الشخص كمالا حقيقيا ، 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 ، | فهي لك ولغيرك .

(١٣٤-١) م

اما هذا الكمال الاخير فهو لك وحدك ، ليس لآخر معك 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 ا
15 حتى اسودّ بياضها باستيلاء القوى الجسائية عليها ، كما قيل في ابتداء تلك
الامثال الشعرية ⁽³²³⁶⁾ المضروبة لهذه المعاني قال : قد غضب على بنوأمي
فجعلوني ناطورة للكروم والكرم الذي لي لم انظره ⁽³²³⁷⁾ وفي هذا
المعنى بعينه قال : لثلاث تدفع كرامتك للآخرين وسينيك للمغتال ⁽³²³⁸⁾ .

قد بين لنا الانبياء ايضا هذه المعاني بعينها وشرحوها لنا ⁽³²³⁹⁾ كما
20 شرحتها الفلاسفة ، وصرّحوا لنا بان ليس كمال القنية ولا كمال الصحة

(3232) منه كلها : ت ، كلها منه : ج (3233) الكمال الانساني : ت ، كمال الانسان : ج
(3234) : ع [الامثال ١٧/٥] ، يبولك لبدك و [+ اين لزريم اتك : ج] جو : ت ج
(3235) الباقي : ت ، البقاء : ج (3236) الشعرية . ت ، الشرعية - (3237) ع [نشيد
الاشيد ٥١] ، بي امي محروني شموني فوطره ات هكريم كرمي شلي لانطرتي . ت ج (3238) .
ع [الامثال ٩/٥] ، من تن لا حرم هو دك وشونيك لا كزري ت - (3239) لنا . ت ، - ج

ولا كمال الاخلاق كما لا يفتخر به ، ولا يرغب فيه . وان الكمال الذى يفتخر به ، ويرغب فيه ، هو معرفته تعالى الذى ذلك هو العلم الحقيقى . قال ارميا فى هذه الكلمات الاربعة :

هكذا قال الرب | لا يفتخر الحكيم بحكمة ولا يفتخر الجبار بجهوته (١-٣٠١) =

5 ولا يفتخر الغنى بغناه بل بهذا فليفتخر المتفخر بانه يفهمنى ويعرفنى (3240).

وتأمل كيف اخذها على ترتيبها عند الجمهور . فان اعظم كمال عندهم الغنى بغناه (3241) ودونه الجبار بجهوته (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

10 (3244) عليهم السلام (3245) من هذا النص (3246) هذه المعانى | بعينها التى (١٣٤-ب) م

ذكرنا . وصرحوا بما بينت لك فى هذا الفصل ، وهو ان الحكمة (3247) المقولة باطلاق فى كل موضع ، وهو (3248) الغاية ، هى ادراكه تعالى . وان هذه القنية التى يقتنيها الانسان من الذخائر التى يتنافس فيها (3249) وتُظن كما لا ليست بكمال .

15 وكذلك هذه اعمال الشريعة كلها اعنى انواع العبادات . وكذلك الخلقيات النافعة للناس كلهم فى تصرفاتهم بعضهم مع بعض ، جميع ذلك لا يقترن بهذه الغاية الاخيرة ، ولا يساويها ، بل هى توطئات من اجل هذه الغاية . واسمع نصهم فى جميع هذه المعانى بلفظهم وهو نص « راشيت ربه » (3250)

(3240) : ع [الامثال ٢٣/٩ - ٢٤] ، كه امر يهوه ال يتهلل حكمم بحكمتمو وال يتهلل هجور بجهورتو ال يتهلل عشير بعشروكى ام بزات يتهلل همتهلل هسكل ، ويدع اوقى . ت ج (3241) : ا ، عشير بعشرو . ت ج (3242) : ا ، هجور بجهورتو : ت ج (3243) : ا ، حكمم بحكمتمو : ت ج (3244) : ا ، الحكيم . ت ج (3245) عليهم السلام : ج ، ر . ل ت (3246) : ا ، الفسوق : ت ج (3247) : ا ، الحكمة . 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 اخر (3253) وكل نفائسك لا تساويها (3254).

تلك النفائس ، هي فرائض و اعمال صالحة و نفائسك انت احجار
قيمة و لآلى. اما النفيسة و نفيستك معا لا تساويان الحكمة ، الا اذا كان
5 المفتخر بها يفتخر ، يفهم و يعرفني (3255).

فتأمل ما اوجز هذا القول وما اكمل قائله او كيف لم يغادر شيئا
من كل ما ذكرناه، و طولنا في بيانه، و في توطئته (3256) واذ و ذكرنا هذا
النص (3246) وما اشتمل عليه من الغرائب، و ذكرنا كلام الحكماء (3244)
قدس سرهم (3257) فيه فلنتم ما تضمنته.

10 وذلك انه لم يقتصر في هذا النص (3246) في تبين اشرف الغايات على
ادراكه تعالى فقط، لانه لو كان هذا قصده؛ لقال: انه اذا كان المفتخر بها
يفتخر، يفهم و يعرفني (3258)، و يقطع القول او كان يقول: يفهم و يعرفني
(3259) باني احد (3260)، او كان يقول: إنه ليس لي صورة او انه ليس (1-130) م
كثلى احد (3261)، وما نما هذا النحو، بل قال ان الافتخار هو بادراكى
15 و بمعرفة صفاتى يعنى افعاله نحو ما بينا (3262) في قوله: فعرفنى طريقك
الخ (3263).

(3251): ا، كتوب احد او مر: ت ج (3252): ع [الامثال ١١/٨]، و كل حفصيم
لايشو و به: ت ج (3253): ا، و كتوب احمر او مر: ت ج (3254): ع [الامثال
١٥/٣]، و كل حفصيك لايشو و به: ت ج (3255): ا، حفصيم الو مصوت و معصيم
طوبيم، حفصيم الواينيم طوبوت و مرجليوت حفصيم و حفصيك لايشو و به الا كى ام بزات يتهلل
هتبال هسكل و يدع اوتى: ت ج (3256) توطئته . ت ، توطئاته: ج (3257): ا،
ز ل ت، -: ج (3258) القسم الاخير من رقم 3255 (3259) و يقطع... و يعرفني:
ت، -: ج (3260) ا، [هسكل و يدع اوتى-: ج] كى انى احد: ت ج (3261): ا، كى
اين لى عمونه او كى اين كوتى: ت ج (3262) الجزء الاول، الفصل ٤ ه (3263): ع [الخروج
١٣/٢٢]، هوديني نالت دركيك و جو: ت ج

وبين لنا في هذا النص⁽³²⁴⁶⁾ ان تلك الأفعال التي يجب ان تعرف
وتتقبل هي: الاحسان والحكم والعدالة⁽³²⁶⁴⁾ وزاد معنى اخر، وكيدا،
وهو قوله: في ارض⁽³²⁶⁵⁾ الذي هو قطب الشريعة، وليس كزعم
المتهافتين الذين ظنوا ان عنايته تعالى انتهت عند فلك القمر، وان الارض
بما فيها مهملة: ان الرب قد هجر الارض⁽³²⁶⁶⁾، بل كما بين لنا على يدي
سيد العالمين: ان للرب الارض⁽³²⁶⁷⁾ يقول ان عنايته ايضا بالارض بحسبها
كما اغتنى بالسما بحسبها، وهو قوله: انى انا الرب المجرى الرحمة والحكم
والعدل في الارض⁽³⁴⁶⁸⁾. ثم كمل المعنى وقال: لانى بهذه ارتضيت يقول
الرب⁽³²⁶⁹⁾ يعنى ان غرضى ان يكون منكم، احسان وعدل وحكم
في الارض⁽³²⁷⁰⁾ على نحو ما بينا⁽³²⁷¹⁾ في ثلاث عشرة صفة⁽³²⁷²⁾ ان¹⁰
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 وعدالة¹⁵
وحكماً⁽³²⁷⁵⁾ تشبها بافعاله تعالى نحو ما بينا مرات في هذه المقالة.

(3264): ا، حسد ومشغفط وصدقه: ت ج (3265): ع [ارميا ٢٣/٩]، بارص: ت ج
(3266): ا، [حزقيال ٩/٩]، عزب الله ات هارص: ت ج (3267): ع [الخروج
٢٩/٩]، كي ليهوه هارص: ت ج (3268): ع [ارميا ٢٤/٩]، كي انى يهوه عسه حسد مشغفط
وصدقه بارص: ت ج (3269): ع [ارميا ٢٣/٩]، كي باله حفصتى نام يهوه: ت ج
(3270): ا، حسد وصدقه ومشغفط بارص: ت ج (3271) الجزء الاول الفصل ٤ هـ
(3272) شلش عسره مدوت: ت ج (3273) هي: ت، هو: ج (3274) الشخص:
ت، -: ج (3275): ا، حسد وصدقه ومشغفط: ت ج

و هذا قدر ما قد رأيت ان نودعه في هذه المقالة مما رأيت انه نافع (۱۳۰-ب) م
 جدا لامثالك ، وانا ارجو لك عند التأمل الشافي ان تنال كل غرض
 ضمنته فيها بمعونة الله تعالى وهو يتركنا ، وكل بني اسرائيل اصدقاء (3276)
 لما وعدنا به . حينئذ تتفتح عيون العمى واذان الصم تفتح (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)

(3276) : ۱ ، وكل يرال حبريم : ت ج (3277) : ع [اشيا ۵/۳۰] ، از تقفتم
 عيني عوريم واز في حرشيم تقفتم : ت ج (3278) : ع [اشيا ۲/۹] ، همم ههلكيم بحشك
 راز اورجدول يثي بارس سلوت اورنجه [عليهم- : ج] : ت ج (3279) : ۱ ، قروب
 ماد هال لكل لورا ام بات يقرا و لايشمه صما لكل دورشي يقشهورام بهلك نكمو ولايتمه :
 ت ج

كمل الجزء الثالث بعون الله (3280) وبكمله كملت (3281)

دلالة الحائرين

(3280) كمل الجزء ... الله : ت ، - : ج (3281) وبكمله كملت دلالة الحائرين . ت ،
تم كتاب دلالة الحائرين للحكيم ابن ميمون بحمد الله سبحانه وعونه وحسن توفيقه في شهر
شعبان المعظم سنة ثلث وثمانين وثمان مائة ، عل يد محمد بن حسن عفا الله عنها والمسلمين : ج

فهرست الآيات المنقولة عن العهد العتيق

التكوين

٧٠٣	١١:١٢	٢٦	٧: ٣	٣٨٦, ٣٧٦, ٢٩	١: ١
٥٧	١٣:١٤	٥٦	٨: ٣	٣٧٧, ٢٨٤, ٩٢	٢: ١
٣٨٦	١٩:١٤	٣٨٤	١٥: ٣	٣٨٦, ٣٧٨	٤: ١
٣٨٦, ٣٠٦	٢٢:١٤	٣٨٦, ٦٤	١٦: ٣	٣٧٨, ٣٧٥	٥: ١
٧٠٩	٢٣:١٤	٢٧	١٨: ٣	٣٧٨	٧: ١
٤٢١, ٩٠, ٣٠	١:١٥	٢٧	١٩: ٣	٣٥٩, ٣٧٥	٨: ١
٤٤٥, ٤٣٧		٢٧	٢٣: ٣	٣٧٨, ٣٧٧	١٠: ١
٥٣٤, ٤٤٦		١١٢, ٨	٢٤: ٣	٣٨١	١١: ١
٤٤١	٤:١٥	٣٨٥	٨: ٤	٢٨٧	١٦: ١
٤٤٦, ٤٤٥, ٢٩	٥:١٥	٥٤٩	٧: ٤	٥١٠, ٣٧٩	١٧: ١
٧٣٢	٦:١٥	٨	١٢: ٤	٣٧٩, ٢٨٥	١٨: ١
٤٤٢, ٤١٩, ٥٠	١٢:١٥	٣٨٥	٢٥: ٤	٣٨١	٢٠: ١
٥٣, ٥٠	١٧:١٥	٣٣	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, ٣٨	٢٢:١٧	١١١	١٢: ٦	٤٩٤, ١٢٩	٣١: ١
٤٦	١:١٨	٤٢٠	١٣: ٦	٥٧٤, ٥١٣	
٧٣٢	٢:١٨	٣٢	٢: ٧	٩٣	٣٠: ١
٣٨	٣:١٨	٤٨	١٧: ٧	٣٨٢	١: ٢
٢٩١	٨:١٨	٥٦	٥: ٨	١٦٥	٢: ٢
٦٥٣, ٥٦٥	١٩:١٨,	٤٢٠, ٩٢	١٥: ٨	٣٨١	٥: ٢
٧٣٢	٤٥٠, ٤٤٩, ٦٤	٢١: ٨		٣٨١	٦: ٢
٦٠, ٣٨	٢١:١٧	٣٥٧	٢٢: ٨	٣٨٦	٧: ٢
٤٦	٢٢:١٨	٩٥	٣: ٩	٣٨٣	١٢: ٢
٧٢٦	٢٥:١٨	٦٥٨	٦:١٠	٣٨٥	١٥: ٢
٣٨	٣:١٩	٣٨٢	٢٧:١٠	٢٥	١٦: ٢
٢٩١	١٢:١٩	٣٨	٥:١١	٣٨٦	١٩: ٢
٢٩	١٧:١٩	٢٨٧, ٣٨	٧:١١	٣٨٦	٢٠: ٢
٢٩١	٢٢:١٩	٢٦	١٩:١١	٣٨٣	٢٣: ٢
٢٩	٢٣:١٩	٤٢١	١:١٢	٣٨٣	٢٤: ٢
٥٥	٢٦:١٩	٥٨١	٣:١٢	٢٦, ٢٤	٥: ٣
٤٢٢	٣:٢٠	١٥٨	٥:١٢	٢٦	٦: ٣
٤٢٢	١١:٢٠				
٤٨٦	١٧:٢١				

الخروج

	٥١	٤٩:٣١	٤٤٠	٢١:٢١	
	٤٢٤٠٥٦	١:٣٢	٣٨٦	١٢:٣١	
٧٣٣	١٠: ١	٢٨٦	٣:٣٢	٥٨٢,٣٨٦	٣١:٢١
٤٢	٨: ٢	٦٢٨	٥:٣٢	٣٠٦	٣١:٢٣
١٦٢,١٥٦	١٤: ٢	٥٢	٢٠:٣٢	٥٢٩	١:٢٢
٤٣٤	١٧: ٢	٤٢٤	٢٥:٣٢	٥٦٤	٢:٢٢
١٦٩,١٥٧	١٨: ٢	٥٠	٣:٣٣	١٤٢٠	١١:٢٢
٦٥٨,٢٩٠,٠٩٠	٢: ٣	١٢٩	٥:٣٣	٥٧٣,٥٦٠	١٢:٢٢
٧٢٢	١٥: ٣	١٢٩	١١:٣٣	٨٨	١٨:٢٢
٣٠	٦: ٣	٦١	١٤:٣٣	٤٢٠	١٩:٢٢
٧١٣,٥٣٣	١٢: ٣	٤٢٠	١٠:٣٥	٥٤٥	٢١:٢٢
١٥٩,١٥٦	١٣: ٣	٣٨	١٣:٣٥	٤٠	١٧:٢٣
١٦٠		٥٧	٢٢:٣٥	٣٨٦	٣:٢٤
١٥٨	١٤: ٣	٧٠٨	٣١:٣٦	٣٣٢	٧:٢٤
١٥٧	١: ٤	٧٠٨	٢٠:٣٦	٤٨	١٦:٢٤
١٥٧	٢: ٤	٧٠٨	٢٢:٣٦	٤٥٤	٥١:٢٤
٤٩٣,٤٤٨	١١: ٤	٦٧٥	٣١:٣٧	٤٢٠	١:٢٥
٤٦	٢٥: ٤	٦٩٥	٢٣:٣٨	٨٨	١٧:٢٥
١٦٢	٥: ٥	٢٢	٦:٣٩	٤٢٣,٤١٩	٢٣:٢٥
٣٠	٦: ٥	٨٧	٧:٤٠	٤٨	٢٤:٢٥
١٥٩	١: ٦	١٧٨	٤٣:٤١	٤٢٢	٣٣:٢٥
٣٩٨	٣: ٦	٤١	١٦:٤١	٥٣٣	٣:٢٧
٩٧	٩: ٦	١٤٩	٣:٤٢	٤٢٩	١٥:٢٧
٥٨٥	٢٢: ٨	٤٩	٢٦:٤٢	١٠٢	٢٧:٢٧
٥٦٥	٢٦: ٨	٦٣٢	١٨:٤٣	٥٣	٣٥:٢٧
١٠٣	٢: ٩	٥٣	٢٦:٤٣	١٦٢	٤١:٢٨
٥٦	٢٣: ٩	٥٤	٤:٤٤	٢٩٦,١٤	١٢:٢٨
٥٨٥	٢٩: ٩	٤٦	١٨:٤٤	٥١	١٢:٢٨
٦٢٧	٢:١٠	٤٥٤	٧:٤٥	٤٣	١٤:٢٨
٩٢	١٣:١٠	٤٥٤	٨:٤٦	٥٣٣	١٥:٢٨
٢٨٥	١٧:١٠	٩٨	١٦:٤٥	٤٣٨	١٦:٢٨
٩٢	١٩:١٠	٤٢٢,٤٢٠,٠٦٠	٢:٤٦	٢٨	٢:٢٩
٣٤,٦١	٨:١١	٤٣٧		٤٢٢	٣:٢٩
٦٦٩	١١:١٢	٦١,٦٠	٣:٤٦	٤٧٣	١٠:٢٩
٥٠	١٢:١٢	٦٠	٥:٤٦	١١١	٣١:٢٩
٩٤	١٩:١٢	٦٠	٦:٤٦	٤١	٣٥:٢٩
٦٦٦	٢٣:١٢	٦٢٨	٣:٤٧	٦١	٣٠:٣٠
٥٤	٢٤:١٢	٤٣٨	٢:٤٨	٤٢٠	٣:٣١
٦٦٩	٤٦:١٢	١٧٨	٢٩:٤٩	٤٣٠,٤٢٠,٠٦١	١١:٣١
٦٧٠	٤٨:١٢	٤٨	٣:٥٠	٦١	١٣:٣١
٦٦٩	١٠:١٣	٤١٩	١:٥١	٤٢٠	٢٤:٣١

VEY

7A7, 7A0	FA: YA	771	Y7: Y.	729	1.: 13
09E	E1: YA	7E.	10: Y1	72A	13: 13
771	E2: YA	7E.	17: Y1	72A	10: 13
7Y1	Y1: Y9	7E.	1V: Y1	097, 072	1V: 13
0A	Y7: YE	7E.	19: Y1	097, 072	1A: 13
7YA	YA: Y.	9A: 71	YE: Y1	09V	Y2: 13
071	13: Y1	7F1	0: Y2	Y13	3: 1E
1YV	1V: Y1	0E	7: Y2	YEE, E7	1: 1E
17E, 1. F	1A: Y2	7F7, 2A0, 0	9: Y2	7Y1	YV: 1E
E0.	1E: Y2	79V		1VA	E: 10
17E	17: Y2	710	1V: Y2	1. F	7: 10
E0	19: Y2	12V	1A: Y2	7YA	1.: 10
E2	Y1: Y2	090	Y.: Y2	70V	1A: 10
029	Y3: Y2	1.9	Y2: Y2	7.1	Y0: 10
029	YE: Y2	0V9	YE: Y2	7.1	Y7: 10
111	Y7: Y2	0V9, 99	YV: Y2	071	E: 17
71	Y: Y2	Y.0	Y9: Y2	99	Y: 17
Y9	A: Y2	729	11: Y2	0. F	1V: 17
791, 8A	11: Y2	9A	13: Y2	E8	Y2: 17
12Y, 727	13: Y2	702	17: Y2	02, 0.	0: 1V
EY., 12A		7A9, 7AV	1V: Y2	E8, E2	7: 1V
AV	1E: Y2	0V1	19: Y2	72, 77	17: 1V
0. A	1A: Y2	797	Y.: Y2	E1	Y3: 1A
12V	19: Y2	79Y, 291	Y1: Y2	09E, 72A	7: 19
171, 12V	Y.: Y2	7. F, 99	Y2: Y2	7. F	1.: 19
E2, 70	Y1: Y2	A7	Y0: Y2	E91, 292, 0E	9: 19
02	Y2: Y2	792	1: YE	09	11: 19
9., 8A, 01	Y3: Y2	Y21, 292, EY	Y: YE	7. F	10: 19
721, 01, 0.		12V	7: YE	792, 172, 0E	19: 19
Y22		722, 71, 29	1.: YE	7. 09	Y1: 19
13.	Y: FE	72		71	Y2: 19
090	1E: FE	72, 7.	11: YE	797	1: Y.
V. 7	17: FE	109, 10A	17: YE	131	0: Y.
7A9 7AV	Y3: FE	Y1V	YA: YE	17.	Y: Y.
Y21, 717	YA: FE	090	A: Y0	7AA: 177	11: Y.
A	Y9: FE	YA	9: Y0	7AF	12: Y.
Y22	1.: F0	09E, EEF	Y2: Y0	790, . Y	1A: Y.
Y22	Y0: F0	7A	E.: Y0	797	19: Y.
E8	Y0: F0	72	Y: Y7	090	YE: Y.
E8	Y0: E.	109	Y: YV		
		A9	12: Y7		
		771	Y: YA		

الأخبار

١٢٧	٧	١٢	٦٢٠٠٨٧	٥:٢٠
٤٤٣٠٣٠	٨	١٢	٦٧١٠٥٢٠	٦:٢٠
٥٦	٩	١٢	٦٢٤٠٥٨٢	٢٣:٢٠
٥٧	١٠	١٢	٦١٦	٢٤:٢٠
٦٦	٢٢	١٣	٦٩٦	٢:٢٢
١٦٢	١٠	١٤	٥٢٩	٣:٢٣
٦٠٦	١٥	١٥	٦٥٢	٤٢:٢٣
٦٩٧	١٦	١٥	١٦١	٧:٢٤
٦٧	٢٤	١٥	٦٣٥	٢٠:٢٤
٦٤٤	٣٠	١٥	٦٢٩	٢٣:٢٥
٩٠	٣٩	١٥	٤٠	٣٠:٢٥
٣٩٩٠٤٩	٣	١٦	٩٥	٥٢:٢٥
٤٢	٢٧	١٦	٦١١	٢١:٢٦
٦٤٦	٧	١٩	٦١٦	٢٢:٢٦
٧١٢٠٦٥٥	٥	٢٠	٦١٢	٢٧:٢٦
٤٢٥٠٢٨٧٠٤٢	١٦	٢٠	٦١١	٢٨:٢٦
٧١٣			٦٦	٣٨:٢٦
٤٢٠	٨	٢٢	٧٢٢	٤٢:٢٦
١٧٤	٢٢	٢٢	٦٦٨	١٠:٢٧
٥٤٩٠٥٢١	٢٢	٢٢	٦٦٨	٣١:٢٧
٤٢٧	٥	٢٢	٦٦٨	٣٣:٢٧
٢٩	٢٢	٢٣		
٤٢٧	٤	٢٤		
٤٨٩	٨	٢٥		
٦٤٩	١١	٢٧		
٦٧٦	١٥	٢٨		
٦٧٦	١٩	٢٨		
٦٧٦	١٣	٢٩		
٦٧٦	٣٦	٢٩		
٨٤	٢١	٣٢		
٧١١	٢	٣٣		
٧٢٧	٣٨	٣٣		
٦٣٥	٣٣	٣٥		
٦٨٤	٣٤	٣٥		
			٤٣٦٠٩٣٠٨	٢٥:١١
			٤٢٠٠٤٠٢	٦:١٢
			٤٣٩٠٤٢٨	
			٤٤٢	

المسجد

٦٦٥٠٥٩٥	٢	١
٦٦٧	١١	٢
٦٦٧	١٣	٢
٦٧١	١٨	٤
٦٤٣	١٣	٤
٦٦٢	٢٦	٤
٩٥	٣٢	٤
٦٧٤	٢	٩
٨٨	٣	١٠
٦٨٤	٤٤	١١
٦٦٢	٨	١٢
٦٣٨	١٤	١٢
٩٥	١٠	١٣
٦٨٧	٤	١٤
٦٥٢	٨	١٤
٦٨٦	٣١	١٥
٦٧٤	٣	١٦
٦٧٨	٢	١٦
٦٧٨	٢٦	٢٠
٦٨٧	٢٨	١٦
٦٨٧	٢٦	١٦
٦٣٩	٣٠	١٦
٦٧٢	٥	١٧
٦٧٥	٧	١٧
٦٦٥	٩	١٧
٦٧١	١٠	١٧
٦٧١	١١	١٧
٦٨٤	٢٤	١٨
٦٨٤٠١٣١	٢	١٩
٨٩	١٥	١٩
٦٤٣٠٩١	٢٠	١٩
٦٢١	٢٤	١٩
٦٢١	٢٥	١٩
٦٧١	٢٦	١٩
٦٨١٠٦٥٩	٣٠	١٩
٦١١	٣٢	١٩
٦٨٤٠٦٢٠	٣	٢٠

٢٩٧ ١٨:١٨
 ٢٩٧ ١٩:١٨
 ٢٩٧ ١٩:١٩
 ٥٤١ ٧:٢٠
 ١٢٠ ١٦:٢٠
 ١٢٠ ١٨:٢٠
 ٦٤٦ ١٢:٢١
 ٦٤٦ ١٣:٢١
 ٢٤٦, ٦٢٠ ١٤:٢١
 ٢٢ ١٥:٢١
 ٦٤٩ ١٦:٢١
 ٦٠٢ ١٨:٢١
 ٦٠٢ ٢:٢١
 ٦١٨ ٥:٢٢
 ٥٧٧, ٩٦ ٧:٢٢
 ٥٤١ ٨:٢٢
 ٧٠٢ ١٠:٢٢
 ٥٧١ ١١:٢٢
 ٩٦ ١٢:٢٢
 ٦٩٧ ١٨:٢٢
 ٦٩٧ ١٩:٢٢
 ٦٤٢ ٢٦:٢٢
 ٢٩٤, ٥٧١ ٢٩:٢٢
 ٤٨٩ ١:٢٣
 ٧٠٦ ٢:٢٣

 ٥٠٤٠ ٤:٢٣
 ٦٥٠, ٦٤٩ ٧:٢٣
 ٦٤٦, ٦٤٥ ١٤:٢٣
 ٦٥٤
 ٦٢٠ ١٥:٢٣
 ٦٢٠ ١٦:٢٣
 ٦٢٠ ١٦:٢٣
 ١٩:٢٣
 ٢٣:٢٣
 ٦٩٢ ١:٢٤
 ٦٢٩ ٦:٢٤
 ٧٢١ ١٣:٢٤
 ٢:٢٥
 ٦٩٥ ٩:٢٥
 ٦٩٥ ١٠:٢٥
 ٤٢٩ ١٧:٢٦

٥٢٨ ٧: ٨
 ٥٦١ ١٦: ٨
 ٤١٤ ١٢: ١٠
 ٢٩٢ ١٤: ١٠
 ٦٠٢ ١٦: ١٠
 ٨٩ ١٧: ١٠
 ٧١٨ ١٣: ١١
 ٩٨ ١٢: ١١
 ٥٩٤, ٥٧٨ ١٣: ١١
 ٥٨٩ ١٦: ١١
 ١٧: ١١
 ٢٢: ١١
 ٦٥٦, ٥٨٩ ٢: ١٢
 ٥٨٩, ٥٦١ ٣: ١٢
 ٥٩٩
 ١٢١ ١٦: ١٢
 ٥٢١ ٢٠: ١٢
 ٩٢ ٢٢: ١٢
 ٦٧١ ٢٤: ١٢
 ٥٩٩ ٢٦: ١٢
 ٦٧١ ٢٧: ١٢
 ٦٦٠ ٣٠: ١٢
 ٦٦١, ٥٨٤ ٣١: ١٢
 ٦٨٠
 ١: ١٢
 ٢: ١٢
 ٤: ١٢
 ٥٦٠, ٩٠, ٥٧
 ٥٩٤, ٥٦١
 ٥: ١٢
 ١٦: ١٢
 ٦٧٩ ٢٢: ١٤
 ٦٢٦ ٢٩: ١٤
 ١١: ١٥
 ٦٢٧ ٣: ١٦
 ٢٨٨ ١٢: ١٦
 ٦٧٩ ١٤: ١٦
 ٦٠٨ ١٨: ١٦
 ٢٢: ١٦
 ٦١٥ ٢: ١٧
 ٦١٥ ٥: ١٧
 ٧١٠ ١٥ ١٧
 ٥٧٢ ١٦: ١٧
 ٢٩٧ ١٥ ١٨

الشية

٧١٢ ٢: ١
 ٤٤٦ ١٧: ١
 ٤٤٨ ٢٨: ١
 ٩٩ ٤٥: ١
 ٤٤٩ ١١: ٢
 ٢٩٤ ٥: ٤
 ٥٩٢, ٢٠٠ ٦: ٤
 ٤٧ ٧: ٤
 ٥٧٠, ٤١٢ ٨: ٤
 ٦٩٦, ٦٢١ ٣: ٢٢
 ٤٩١, ٩٠ ١١: ٤
 ١٢: ٤
 ٧١٧, ٢٨ ١٥: ٤
 ٩٦, ٨٨, ٢٨ ١٧: ٤
 ٢٥٦ ١٩: ٤
 ٦٦ ٢٤: ٤
 ٢٨ ٢٥: ٤
 ٥٩٤, ٩٢ ٣٥: ٤
 ٢٧٧ ٣٦: ٤
 ٧١٧, ٥٩٤, ٩٢ ٣٩: ٤
 ٨٨ ٤: ٥
 ٢٩٢ ٥: ٥
 ٦٢٧, ٢٨٨ ١٥: ٥
 ٤١٢ ٢٢: ٥
 ٢٩٢, ٢٧٧ ٢٣: ٥
 ٢٩٥
 ٦٠٢, ٢٩٥ ٢٤: ٥
 ٢٩٥, ٤٧ ٢٧: ٥
 ٥٩٨ ٢٩: ٥
 ٩٦ ٣٠: ٥
 ٧٢١ ٣١: ٥
 ٦٥٩ ٤: ٦
 ٥٧٨, ٩٢, ٤٤ ٥: ٦
 ٧٢٠
 ٧٨ ١٥: ٦
 ٥٩٢, ٥٧٦ ٢٤: ٦
 ٧٢٢ ٢٥: ٦
 ٥٨٩ ٥: ٧
 ٨٤ ١٠ ٧
 ٦٢٩ ٢٦ ٧
 ٥٦١, ٥٦٠ ٢ ٨

٢٢ ١٨ : ٨
 ٤٩١،٣٦٩ ٤ : ٥
 ٤٣٣ ٢٤ : ٨
 ٩٤ ١٦ : ١٠
 ٤٢٤ ٢٩ : ١١
 ٤٢٦ ١١ : ١٢
 ٢٩٠ ٦ : ١٣
 ٦٩١ ١٣ : ١٣
 ١٤ : ١٣
 ٥٤ ١٧ : ١٣
 ٤٣٣ ٦ : ١٤
 ٤٣٣ ١٩ : ١٤
 ٤٣٤ ٢٩ : ١٤
 ١٢٩ ٢٢ : ٢١

الراعت

٩٧ ١٢ : ٢
 ٩٧ ٩ : ٣
 ٨٩ ٦ : ٤

يونان

٤٥٤ ١١ : ٢

الملوك الأول (صموئيل I)

٢٩ ٩ : ١
 ٦٤ ١٦ : ١
 ٨٧ ١٨ : ١
 ٤٠ ١٣ : ١
 ٤٤ ٢ : ٢
 ٧٢٣،٥٣٣ ٩ : ٢
 ٤٣٨ ١٥ : ٢
 ٥٠ ٢٤ : ٢
 ٣٤،٩١ ٣٥ : ٢
 ٤٣١ ٧ : ٣
 ٢٣ ٥ : ٦
 ٤٣٤ ٦ : ١١
 ٥٨٤ ٢١ : ١٢
 ٤٩ ٧ : ١٤
 ٥٩٩ ٢٢ : ١٥
 ٤٩ ٢ : ١٦

٦١٦ ٢٤ : ٣٢
 ٥٤ ٣٠ : ٣٢،
 ٣٦ : ٣٢
 ٧١٤،٥٧١ ٤٧ : ٣٢
 ١٠ : ٣٣
 ١٦ : ٣٣
 ٤٨ ٢٣ : ٣٣
 ١٧٨،١٧٤ ٢٦ : ٣٣
 ٣٣٢
 ١٧٦ ٢٧ : ٣٣
 ٣٦٩ ٢٩ : ٣٣
 ٧٢٧ ٥ : ٣٤
 ٣٩٩،٣٩٨ ١٠ : ٣٤
 ٣٩٩ ١١ : ٣٤
 ٣٩٩ ١٢ : ٣٤

يشوع

٥٣٣ ٥ : ١
 ٦٩ ١٨ : ١
 ٤٣١ ٧ : ٣
 ٣٨٧ ١١ : ٣
 ٣٨٧ ١٣ : ٣
 ٥٤ ٢ : ٥
 ٩٥ ٨ : ٥
 ٤٣١ ١٣ : ٥
 ٤٣٥ ١٤ : ٥
 ٧٥٧ ٢٦ : ٦
 ٣٩٩ ١٢ : ١٠
 ٤٠٠ ١٣ : ١٠
 ٦٤٤ ١٢ : ٢٢
 ٦٤٥ ١٦ : ٢٢
 ٦٤٥ ٢٢ : ٢٢
 ٢ : ٢٤
 ١٦٤ ٢٧ : ٢٤

القضاة

٤٢٥،٥٣ ١ : ٢
 ٥٨٣ ٢ : ٢
 ٤٣٥ ٤ : ٢
 ٢٨٧ ١١ : ٢
 ٤٣٣ ١٨ : ٢

١٨ : ٢٦
 ٦٠٣ ٩ : ٢٧
 ٣٧ ١ : ٢٨
 ٥٧ ٩ : ٢٨
 ١٢ : ٢٨
 ٤٩٠ ٣٠ : ٢٨
 ٤٠٥ ٣٢ : ٢٨
 ٦١٦ ٣٩ : ٢٨
 ٦١٦ ٤٠ : ٢٨
 ٦١٦ ٤٢ : ٢٨
 ٢٩٨،٣٢٧ ٤٣ : ٢٨
 ١١٤،٩٩ ٤٩ : ٢٨
 ٥٦٢ ٥٦ : ٢٨
 ٧٤٠،٥٦٤ ٥٨ : ٢٨
 ٦٩ : ٢٨
 ٩٢ ٤ : ٢٩
 ٥ : ٢٩
 ٧١٢ ٦ : ٢٩
 ٩٠ ١٨ : ٢٩
 ٤١٣ ٢٨ : ٢٩
 ٦ : ٣٠
 ٤١٣ ١٢ : ٣٠
 ٩ ١٥ : ٣٠
 ١٦ : ٣٠
 ٢٠ : ٣٠
 ٦٧٩ ١٢ : ٣١
 ٧٢٤،٥٦ ١٧ : ٣١
 ٧٢٥،٥٦ ١٨ : ٣١
 ٨٤ ٢٩ : ٣١
 ٦٩٧،٦٣٢ ٤ : ٣٢
 ٣٥٩،٤٤،٧٣٢
 ٥٢٨،٥٢٦
 ٥٧٠،٥٦٠
 ٥ : ٣٢
 ٢٨٧ ٦ : ٣٢
 ١٧٤ ١٣ : ٣٢
 ٤٥٠ ١٤ : ٣٢
 ٦٤١ ١٦ : ٣٢
 ٦٧٢ ١٧ : ٣٢
 ٤٤ ١٨ : ٣٢
 ١٣١،٨٤ ١٩ : ٣٢
 ٨٤ ٢١ : ٣٢
 ٨٤ ٢٢ : ٣٢

	عزرا	٤٥٤ ٩ ١٧	٤٣٤ ١٣ ١٦
		٩٥ ١٧ ١٧	٤٥٤ ٢٢ ٢٠
٤٣٣	١ ١	١ ١٨	٦٤ ٣٤ ٢
		٤٠٠ ١٩ ١٨	٥٠ ٣٦:٢٠
	نحميا	٥٨٣ ٢٦:١٨	٤١ ٨:٢٢
		٤٢١ ٩٠:٢٩	٤٠ ٢١:٢٤
٩٩	٢٨: ٣	٥١٦ ١١:٢٢	١٦٦ ٩:٢٥
٢٨٤	٦: ٩	٤٤٠٠٠٢٩ ١٩:٢٢	٧١٤٠٩٤ ٢٩:٢٥
	٢٧:١٣	٤١٦ ٢٤:٢٢	٩٥ ٣٧:٢٥
			٢٢ ١٤:٢٨
	استر	الملك الربع	الملك الثاني (سوميل II)
٥٥	١٧: ١	٤١٨ ١٥٠ ٣	٨٧ ٢٣: ٢
	٩. ٥	٩٠ ٢٦: ٥	٦٦ ٢٦: ٢
٥٤	٨. ٧	٣٩٠ ١٨. ٦	٧٣٣ ٢: ١٤
		٣٩٩ ٤ ٨	٤٥٣ ١٠: ١٦
	ايوب	٣٩٩ ٥٠ ٨	٤٦٨ ١٢: ١٦
		٩١ ١٥: ١٠	١٢: ١٨
٥٤٥	١ ١	٨٨ ٨: ١٤	٩٠ ١٤: ١٨
٥٤٦	٦ ١	٥٣٨ ٩. ١٧	١٦٦ ١٠: ٢١
٥٤٦	٧. ١	١٠٤٠٩٩٠٩٨ ١٦: ١٩	١٦٢ ١٦: ٢١
	١١ ١	٩٠ ٢٥ ٢٣	٤٣٣ ١: ٢٣
	١ ٢		٤٣٦٠٩٣ ٢: ٢٣
	٢ ٢	أخبار الأيام الأول	٤٣٧ ٣ ٢٣
٤٧	٥ ٢		٤٢١ ١١. ٢٤
٥٥١	٦ ٢	٤٣٤٠٩١ ١٩: ١٢	
٥٥٤	٨ ٢	٣٩ ١٢	الملك
٥٧	٥: ٣	٥٤٩ ١٦: ٢١	٦: ١
٢٨	١٣ ٤	٤٠ ٣٠ ٢٥	٤٣٧ ٥: ٣
٢٨	١٤ ٤	٧١٨ ٩ ٢١	١٥ ٣
٤٣١	١٦ ٤	٢٨ ١١: ٢٨	٧٣٥٠٧٣٤ ٣١: ٤
٥٥٤٠٠١١	١٨. ٤	٣٧ ٢٥: ٢٩	٤٨ ١٤ ٧
٥١١٠٤٩٧	١٩ ٤		٤٣٨ ٢٠ ٩
٥٥٤			٩٨ ٢ ٩
٥٠٠	٦ ٥		١٧٨ ٢٩: ١٠
٥٠٠	٧. ٥	٤٣٦ ١: ١٥	١١: ١١
١٩٥	٢٧: ٥	٤٣٦ ٢: ١٥	٣٩٠ ٤: ١٣
٥٥٥	٦ ٨	١٨ ١٨	٥٩٩ ٣٣: ١٣
٥٥٥	٧ ٨	١٤ ٢	٧ ١٤
٥٥٢	٢٢ ٩	٤٣٦ ١٥ ٢	٢ ٢٦
٥٥٢	٢٢ ٩	٤٣٦ ٢ ٢٤	
٥٥٣	.	٤٢٥ ١٦ ٢٦	
٥٥٥٠٠٠	٢ ٥ ١١		

٥٧٢	٣١ : ١٨	٣٥٢	٦ : ٣٦	٥٥٥	٦ : ١١
٢٨٢	٢ : ١٩	٩٩	١١ : ٣٦	٥٥٥	٧ : ١١
٢٨٢	٤ : ١٩		٦ : ٣٧	٨٨	١١ : ١١
	٨ : ١٩	٨	٢١ : ٣٧	٩١٠٧٥	١٢ : ١١
	١٠ : ١٩	٢٨٤	٢ : ٣٨	٢٠٤	٩ : ١٢
٥٥	٦ : ٢٢		٦ : ٣٨	٧٣٢	١٢ : ١٢
٤٤٠٧٩	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	٥٥٩٠٥٥٤	٦ : ٤٢	٥١٢	١٦ : ١٥
١٦٢	٨ : ٢٦	٥٥٣	٧ : ٤٢	٣٧٦	٢٦ : ٢٠
١٦٣	٦ : ٢٨		المزمور	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	١٤٢٠١١٥	٥ : ٤	٥٥٢	٢٤ : ٢١
١٦٤	٦ : ٣٣	٢٨٤		٥٥٢	٢٥ : ٢١
٥٦٩	٤ : ٣٣	٣٢	١٥ : ٧	٥٥٢	٢٦ : ٢١
٧٩	١١ : ٣٣	١٦٤٠١٠٣	٤ : ٨	٥٥٤	٥ : ٢٢
٥٢٩	١٥ : ٣٢	٣٨٦		٥١١	١٢ : ٢٢
٥٣٤	٢١ : ٣٢	٥٢٩٠٣٨	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	٥٥٣٠٧٤٠	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 : ٢٣
٥٣٣٠٢٧	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	٥٥٨٠٥٢٩	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		

٧٥٢

٢٥٨ ٥:١٤٨
٢٥٨ ٦:١٤٨

الأشغال

١٢ ٦: ١
٢١٧ ٩: ١
٧٢٢ ٤: ٢
٥ ١٣: ٢
٧٢٩ ١٥: ٣
٥٦٩ ١٩: ٣
٩٥ ٢٢: ٣
٧٩ ٣١: ٣
٥٠٧ ١٥: ٤
٩٦ ٢٢: ٤
٧٢٧ 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
٧٢٩ ١: ٨
٩٥ ٢٥: ٨

٨٩ ٢٦:١٠١
٢٥٢ ١٩:١٠٢
١٦٤ ٢٤:١٠٢
٢٥٧ ٢:١٠٣
٢٨٢,٢٥٢ ٢:١٠٣
٢٨٦ ٤:١٠٣
٥٢٠ ١١:١٠٣
١٢٩ ١٣:١٠٣
٥٦٩ ٢٤:١٠٣
١١٢ ٤:١٠٣
٥:١٠٤
١٦٤ ١٦:١٠٤
٤٥٢ ٢٠:١٠٤
٥٦٩ ٢٤:١٠٤
٧٢٢,٩٤ ٢٢:١٠٥
٢٠٠ ٢٥:١٠٥
٤٢ ٣:١١١
٢٩ ٩:١١٢
٤٥١ ١٨:١١٤
٧٢٥ ٦:١١٧
٤٧٩ ١٩:١١٧
٤٢ ٨٩:١١٨
١٨ ١٢٦:١١٨
٦ ١٤٤:١١٨
٢٩ ١:١٢٢
٤٥١ ١٨:١١٤
٧٢٥ ٦:١١٧
٤٧٩ ١٩:١١٧
٤٢ ٨٩:١١٨
١٢٦:١١٨
١٤٤:١١٨
٢٩ ١:١٢٢
٥٦٨ ٦:١٢٤
١٠٢ ٥:١٢٨
٦٤ ٢٤:١٢٨
٤ ٨:١٤٢
٢:١٤٤
٤:١٤٤
٤٧ ٥:١٤٤
٩:١٤٥
١٦:١٤٥
٤٧ ١٨:١٤٥
٤٥٢ ١٨:١٤٧
٢٥٨ ١:١٤٨

٢٤ ٥:٥٧
٢٦٨ ٤:٥٩
٢٩٤ ١٢:٦١
١٤١ ٢:٦٥
١٧٨,١٧٤ ٥:٦٧
٤٥٠ ٢٩:٦٩
٢٢ ٢٠:٧٢
٥٢٥ ١١:٧٢
٥٢٥ ١٢:٧٢
٥٢٥ ١٣:٧٢
٥٢٥ ١٦:٧٢
٥٢٥ ١٧:٧٢
٥٢٥ ١٨:٧٢
٤٧ ٢٨:٧٢
٢٦٩ ١٧:٧٦
٢٦٩ ٢٢:٧٧
٤٧٩,٤٥٠ ٢٢:٧٧
٤٥٠ ٢٤:٧٧
٩٢,٨٦ ٢٩:٧٨
٦٢ ٤٠:٧٨
٤٨٥ ٦:٨١
٤٢ ٧:٨١
٧٢١ ٢:٨٨
٤١١ ١٢:٨٩
١٧٧ ١٥:٨٨
٤٨ ٢٠:٨٩
٧٢٥ ٢:٩٠
٧٢٥ ٤:٩٠
٧٢٥ ٥:٩٠
٧٢٥ ٦:٩٠
٧٢٦ ٧:٩٠
٧٢٦ ٨:٩٠
٢٧٦ ١٤:٩٠
٥٢٤ ١٥:٩٠
٤٩٠ ٢:٩٢
٤٩ ٢:٩٢
٥٢٦ ٦:٩٢
٥٢٦ ٧:٩٢
٥٢٦ ٨:٩٢
٥٢٦ ١٠:٩٢
٥٢٨ ١٠:٩٢
٢٨٤,٢٤ ٧:١٠١

٤٤٠٠٤٣٠ ٨: ٦
 ٣٦١ ١٢: ٦
 ١: ٨
 ٥٤٥ ١٠: ٨
 ٧٤١ ٢: ٩
 ٥٨٣ ٤: ١٠
 ٤٥٠ ٦: ١٠
 ٤٩٥ ٦: ١١
 ٤٩٥ ٧: ١١
 ٤٩٥ ٨: ١٠
 ٤٩٦ ٩: ١١
 ٦٧ ٣: ١٢
 ٤٥٣ ٣: ١٣
 ٣٦١ ١٠: ١٣
 ٣٦١ ١٣: ١٣
 ٤٥٠ ٨: ١٤
 ٤٧٣ ١٣: ١٧
 ١١٤ ١: ١٩
 ٩٣ ٣: ١٩
 ٤٨٨ ٦: ١٩
 ٣: ٢٠
 ٤٥٩ ١٨: ٢٣
 ٩٦ ١٦: ٢٤
 ٣٦٢ ١٧: ٢٤
 ٣٦٢ ١٨: ٢٤
 ٣٦٢ ١٩: ٢٤
 ٣٦٢ ٢٠: ٢٤
 ٣٦٢ ٢٣: ٢٤
 ١: ٢٥
 ٤٧٩ ٢: ٢٦
 ٤٤ ٥: ٢٦
 ٥١٢٠٥١١ ١٠: ٢٦
 ٥٥ ٢١: ٢٦
 ٦٠٤٠٤٨٦ ٧: ٢٨
 ٤٨٦ ٨: ٢٨
 ٤٦ ١٣: ٢٨
 ٣٦٠ ١١: ٢٩
 ١٣: ٢٩
 ٣٠٠ ١٤: ٢٩
 ٣٦٣ ٦: ٣٠
 ٣٦٣ ١٩: ٣٠
 ٩٧ ٢٠: ٣٠

١٣: ٤
 ٧١٠٣٢ ١٧: ٤
 ٧٢٩٠١٠ ١: ٥
 ٧١ ١٧: ٧
 ٧٤٠١٠ ٢٥: ٧
 ٥٠٠ ٣٠: ٧
 ٥٦٨ ٤: ٨
 ٥٥٠ ١٤: ١٩
 ٩١ ٢: ٢٠
 ١٠: ١٠
 ٤٤٩ ٢٠: ١٠
 ٧٧ ١٥: ١٥
 ٦٠٥ ١١: ١٢

نشيد الاناشيد

٧٢٧٠٦٠٣ ٣: ١
 ٤: ١
 ٤٤٩ ٢٥: ١
 ٤٢٩ ١٥: ٢
 ٧٢١ ٢: ٥

اشعيا

٣٠ ١: ١
 ٥٩٩ ١١: ١
 ٩٩ ١٥: ١
 ٦٠٣ ١٩: ١
 ٦٦ ٢٠: ١
 ١٠٤٠٥٥ ٣: ٢
 ٥٧ ٥: ٢
 ٣٠٠٠٣٣ ٦: ٢
 ٨٩ ٣: ٣
 ٤٨٦ ٢١: ٣
 ١٣٠ ٢٦: ٣٢
 ٧٢ ٢: ٥
 ٤٥٣ ٦: ٥
 ٢٩ ٣: ٥
 ٤٧٧٠٤٤٠ ١ ٦
 ٤٧٧٠٩٧ ٢ ٦
 ٧٢٩٠١٦١٠٤٨ ٣ ٦
 ٤٦ ٧ ٦

٤٦٨ ٢٣: ٩
 ٤٦٨ ٢٤: ٩
 ٦٤٩ ١٧: ١١
 ٩١ ٢١: ١٢
 ١٥٦ ١٥: ١٤
 ٦٨١ ١٧: ١٥
 ٥٠٧ ٤: ١٦
 ٨٠ ١٦: ١٧
 ٤٩٨ ٣: ١٩
 ٤٩٤ ٣: ١٩
 ٧٧ ٢: ١٩
 ٤٩٨ ٣: ١٩
 ٧٧ ٢٥: ٢١
 ٧٧ ٢٦: ٢١
 ٥ ١٧: ٢٢
 ١٦٢ ٢٣: ٢٣
 ٦٦ ١٣: ٢٤
 ٦٦ ١٤: ٢٤
 ١٣ ١١: ٢٥
 ٧١ ١٦: ٢٥
 ٧: ٢٥
 ٦٦ ٢٦: ٢٥
 ٣٣ ١: ٢٧
 ٩٣ ١١: ٢٩
 ٦٠٤ ١٢: ٣٠
 ٦٠٤ ١٣: ٣٠
 ٧٨ ٣: ٣١
 ٤٨٦ ١٠: ٣١

الحملات

٣٥٧ ٤: ١
 ٣٧٠ ٩: ١
 ٢٩ ١٦: ١
 ٩٢ ٧: ٢
 ٢٨٧ ١٢: ٢
 ١٤٥ ١٥: ٢
 ٥٧٠ ١١: ٣
 ٣٥٨٠٣٥٩ ١٤: ٣
 ٣٥٩ ١٥: ٣
 ٤٢ ١٩: ٣
 ٤٢ ٢١: ٣
 ١٥٩ ٢: ٤

٧٥٥

	٨: ١	٣٦٥	٦: ٥١		٢٦: ٣.
٤٢٨	١١: ١	٣٦٥	١٤: ٥١	١٠٤	٢٧: ٣.
٤٢٨, ٣٧٤	١٢: ١	٣٦٥	١٦: ٥١	٤١	٢: ٣١
٦٨١	٥: ٢	١٠٣	١: ٥٢		٦: ٣١
٧١٢	٦: ٢	٣٦٥	١٠: ٥٤	٤٠	١٠: ٣٢
٧٠٧	٨: ٢	٦٦, ٣٢	١: ٥٥	٣٦٤	٢: ٣٤
٣٠٤	١٣: ٢	٦٦	٢: ٥٥	٣٦٤	٣: ٣٤
٦٨٠, ١٠٢	٣١: ٢	٥٤٢	٨: ٥٥	٣٦٤	٤: ٣٤
٤١٤	٧١: ٢	٥٥٢	٩: ٥٥	٣٦٤	٥: ٣٤
٧٧	١٤: ٣	٤٥٠	١٢: ٥٥	٤٥٤	١٧: ٣٤
٩١	١٥: ٣	٧٩	١٥: ٥٧	٧٤١, ٢٧	٥: ٣٤
٨٧	١٦: ٤	٤٩	١٧: ٥٧	٣٦٤	١: ٣٦
١٠٤	١٩: ٤	٥٧	٢: ٥٨	٩٥	٩: ٣٨
٧٢٢	٢٢: ٤	٧٢٧	٨: ٥٨	٥٢	٦: ٤٠
٣٦٨	٢٣: ٤		١٤: ٥٨	٩٢	١٣: ٤٠
٦١١	٣: ٥	٧٢٢	٢: ٥٩	٥١١, ٤٩٧	١٥: ٤٠
٦٩٢	٧: ٥	٣٦٥	١٦: ٦٠	٥٠٧, ١٣٢	١٨: ٤٠
٤٨٦	٨: ٥	٣٦٥	٢٠: ٦٠	٤٤٧	٢٢: ٤٠
٤٨٦	١٠: ٥	٧٢١, ٣٦٦	٧: ٦٤	١٣٢	٢٥: ٤٠
٦٠٠, ٥٢١	١٢: ٥	٣٦٦, ٤٩	٩: ٦٤	٣٢٢	٢٦: ٤٠
٦٠٠	٩: ٧	٣٦٦, ٦٤	١٠: ٦٢	٧٢٥	١٠: ٤١
٦٠٠, ٨٥	١٠: ٧	١٠٤	١٥: ٦٢	٤٨١	١٤: ٤٢
٩٩	١٦: ٧	٣٦٦	١٨: ٦٢	٢٧	٢٠: ٤٢
٥٩٩	٢٢: ٧	٣٦٦	١٩: ٦٢	٧٢٥	٢: ٤٢
٥٩٩	٢٣: ٧	٣٦٦	٨: ٦٤	٥٠٩	٧: ٤٢
٨٤	١٩: ٨	٣٦٦	١: ٦٥	١٣٦	٦: ٤٤
٤٨٦	١: ٩	٣٦٦	٨: ٦٥	٢٢	١٣: ٤٤
٧٤٠	٢٢: ٩	٣٦٦	١٣: ٦٥	٩٢	١٩: ٤٤
٧٤٠	٢٣: ٩	٣٦٦	١٥: ٦٥	٣٨٦	٧: ٤٥
	٦: ١٠	٣٦٦	١٦: ٦٥		١٢: ٤٥
١١٥	١٢: ١٠	٣٦٦	١٧: ٦٥	٤٥١, ٤٠٧	١٩: ٤٥
٨٨٢- ٧٠	عقيق	٣٦٦	١٨: ٦٥	٥٦٢	
٧٢٠, ١١٥	٢: ١٢	٣٦٦	١٩: ٦٥	٥٤	١٥: ٤٧
١٦١	١٦: ١٢	١٠٣, ٣٦	١: ٦٦	٤٨٩	٤: ٤٨
٩٤, ٤١	١: ١٥	٦٠٤	١٧: ٦٦	٣٨٦	١٣: ٤٨
٧٠٧	١٣: ١٦	٣٦٧	٢٢: ٦٦	٣٨٦	١٧: ٤٨
	١٩: ١٦			٧١١	٤: ٤٩
١٠٤	٤: ١٧			٤٨٨	٤: ٥٠
٣٥	١٢: ١٧			٤٤	١: ٥١
٤٠٨	٨: ٢٠	٣٩١	٥: ١	٤٤	٢: ٥١
٤٠٨	٩: ٢٠	٣٩١	٦: ١	٣٦٥	٣: ٥١
			٧: ١	٣٦٥	٤: ٥١
				٣٦٥	٥: ٥١

ارميا

۴۷۱ ۱۲ ۱.
 ۴۷۲، ۴۷۱ ۱۳ ۱.
 ۴۷۰ ۱۶ ۱.
 ۴۸۱ ۱۹ ۱.
 ۴۶۹ ۲۰ ۱.
 ۲۷ ۲ ۱۲
 ۶۷۰ ۶ ۱۶
 ۱۲ ۲ ۱۷
 ۳۸۲ ۶ ۲۰
 ۷۱۸ ۳۲ ۲۰
 ۱۵ ۲۱
 ۴۲۱ ۱ ۱۴
 ۲۴ ۸ ۳۱
 ۳۶۸ ۷ ۳۲
 ۳۶۸ ۸ ۳۲
 ۵۲۰ ۱۷ ۳۳
 ۴۴۵، ۴۲۱ ۱ ۳۷
 ۴۴۵، ۴۳۱ ۱ ۴۰
 ۴۳۰ ۳ ۴۰
 ۴۴۰، ۴۳۰ ۲ ۴۳
 ۷ ۴۳
 ۱۰۳ ۲ ۴۴
 ۵۴ ۴ ۲

دانیال

۴۳۱ ۴ ۲
 ۴۳۸ ۱۸ ۲
 ۲۸۶ ۲۲ ۶
 ۴۳۹، ۴۲۷ ۱ ۷
 ۴۳۹ ۱۲ ۷
 ۴۳۹ ۱۵ ۷
 ۴۲۷ ۱۶ ۷
 ۴۲۷ ۱ ۸
 ۴۳۰ ۱۳ ۸
 ۴۳۱ ۱۶ ۸
 ۴۳۹ ۲۷ ۸
 ۴۲۶ ۲۱ ۹
 ۲۹۷ ۶ ۱۰
 ۴۱۸ ۸ ۱۰
 ۴۱۸ ۹ ۱۰
 ۱۹۴ ۷ ۱۲

۴۶۴، ۴۶۳ ۹ ۱
 ۴۶۷
 ۴۶۱، ۱۱۴ ۱۰ ۱
 ۴۶۳ ۱۱ ۱
 ۴۶۵، ۴۶۴ ۱۲ ۱
 ۲۴ ۱۳ ۱
 ۴۶۴، ۴۶۳ ۱۴ ۱
 ۴۷۵، ۴۶۶ ۱۵ ۱
 ۴۷۲، ۴۷۰ ۱۶ ۱
 ۴۶۷
 ۴۶۷ ۱۸ ۱
 ۴۶۸ ۱۷ ۱
 ۴۶۹ ۱۹ ۱
 ۴۶۹ ۲۰ ۱
 ۴۷۷، ۴۶۹ ۲۱ ۱
 ۴۷۹
 ۴۷۹، ۴۷۰ ۲۲ ۱
 ۴۷۹، ۱۰۶ ۲۶ ۱
 ۴۸۰
 ۲۴، ۴۷۶، ۴۷۵ ۲۷ ۱
 ۸۸
 ۴۸۱ ۲۸ ۱
 ۲ ۲
 ۴۱۰ ۶ ۲
 ۹ ۲
 ۴۸۲ ۱ ۳
 ۳۵ ۱۲ ۳
 ۴۴۵ ۲۳ ۳
 ۴۴۵ ۱ ۴
 ۴۴۵ ۴ ۴
 ۴۴۵ ۹ ۴
 ۴۴۵ ۱ ۵
 ۴۴۴ ۳ ۸
 ۴۴۵ ۷ ۸
 ۴۴۵ ۸ ۸
 ۵۳۸ ۱۲ ۸
 ۶۵۷ ۱۶ ۸
 ۵۲۳ ۹ ۹
 ۴۸۰ ۱ ۱۰
 ۴۸۱ ۸ ۱۰
 ۴۷۲ ۹ ۱۰
 ۴۷۱ ۱۱ ۱۰

۷۱۶ ۱۲ ۲۱
 ۵۰ ۹ ۲۳
 ۷۲۸ ۲۴ ۲۳
 ۷۰۱ ۲۹ ۲۳
 ۳۶۰ ۳۶ ۲۳
 ۴۱۸ ۲۲ ۲۹
 ۴۱۸ ۲۳ ۲۹
 ۸۷ ۶ ۳۰
 ۱۳۰ ۱۱ ۳۰
 ۱۰۴ ۲ ۳۱
 ۳۵۸ ۳۴ ۳۱
 ۳۵۸ ۳۵ ۳۱
 ۴۱ ۱۴ ۳۲
 ۵۲۹ ۱۹ ۳۲
 ۵۰۷ ۲۵ ۳۳
 ۹۳ ۱۶ ۳۸
 ۹۸ ۱۲ ۳۹
 ۳۹۰ ۱ ۴۵
 ۳۹۰ ۳ ۴۵
 ۳۹۰ ۴ ۴۵
 ۳۹۰ ۵ ۴۵
 ۵۶ ۲۲ ۴۶
 ۴۱ ۱۱ ۴۸
 ۱۰۸ ۲۰ ۴۹
 ۴۵۳ ۲ ۵۱
 ۴۶ ۹ ۵۱
 ۴۷۳ ۲۵ ۵۱

مراثی ارمیا (ایکا)

۶۸۵ ۹ ۱
 ۴۰۵، ۳۹۱ ۹ ۲
 ۱۶ ۴
 ۳۹، ۳۶ ۱۹ ۵

حزقیال

۴۷۵، ۴۵۰ ۱ ۱
 ۴۷۹
 ۴۷۹، ۴۲۱ ۳ ۱
 ۳۷۴ ۴ ۱
 ۴۶۲، ۴۶۱ ۵ ۱
 ۴۶۳ ۲۹۷، ۱۱۴ ۷ ۱

٤٢٧ ١ : ٤	ميخا	هوشع
٤٢٧ ٢٠ : ٤		
٤٣٠ ٥ : ٤	٣ : ١	٤٤٧، ٤٢١ ٢ : ١
١٠٤، ٩٨ ١٠ : ٤	٣٦٨ ٣٤ : ٢	٤٨٩ ٨ : ٢
١١٢ ٩ : ٥	٣٠ ١١ : ٤	١١ : ٥
١٦٧ ١١ : ٥	٣٥٣ ١٩ : ٥	٥٥ ١٥ : ٥
٤٣٨، ٢٩٧ ١ : ٦	٦٨٠ ٣ : ٦	١٧٤ ١١ : ١٠
٥٤٧		٩٠ ١٠ : ١١
٤٢٨ ٢ : ٦	نحوم	١٢ ١١ : ١٢
٤٢٨ ٣ : ٦		
٤٢٨ ٤ : ٦	١٢٩ ٢ : ١	يوئيل
٥٤٨، ٤٢٨ ٥ : ٦		
٤٢٨ ٦ : ٦	حقوق	٣٦٨ ١٠ : ٢
٤٢٨ ٧ : ٦		٤٥٤ ١١ : ٢
٤٢٩، ٤٢٩ ٧ : ١١	٥٣٠ ١٢ : ١	٣٩٢ ٢٨ : ٢
٤٤٧	١١١، ٣٠ ١٣ : ١	٣٩٢ ١ : ٣
٤٢٩ ٨ : ١١	٥٣٠ ١٤ : ١	٣٦٩ ٣ : ٣
٤٤٧ ١٣ : ١١	٥٣٠ ١٥ : ١	٣٦٩ ٤ : ٣
٦٢، ٤٢ ٤ : ١٤	١٧٦ ٦ : ٢	
٥٤ ٥ : ١٤	١٦١ ٣ : ٣	عاموس
١٥١ ٩ : ١٤	٣٦٩ ٨ : ٣	
٣٩ ١٠ : ١٤	١٦٦ ١٦ : ٣	٤٤٩ ٩ : ٢
		٤٠٨ ٨ : ٣
ملاخي	صفيا	٣٨٦ ١٣ : ٤
٦٦٧ ٨ : ١	صجاي	٤٢٨ ٧ : ٧
٥٥٠ ٩ : ١		٤١ ٩ : ٧
٨٥ ١١ : ١	٤٢٥ ١٣ : ١	٤٢٩ ٢ : ٨
٦٦٧ ١٢ : ١	٣٦٨ ٧ : ٢	٣٦٨ ٩ : ٨
٣٩ ٦ : ٣	٣٦٨ ٨ : ٢	٣٦٨ ١٠ : ٨
٥٣٦ ١٣ : ٣		٦٧ ١١ : ٨
٥٣٦ ١٤ : ٣	زكريا	٤٠٥ ١٢ : ٨
٥٣٦ ١٥ : ٣		
٥٣٦ ١٦ : ٣	٥٢٩ ١ : ٣	يونان
٥٣٦، ١٢٩ ١٧ : ٣	٥٢٩ ٢ : ٣	٤٥٤ ١١ : ٢
٥٣٦ ١٨ : ٣		

فهرست الكتب الدينية عدا العهد العتيق

٦٣١ ب : ١٩	٦٩١ ١٣ : ٣	التلمود - المشنا
٥٢٧ ب : ٣٨	١٦٥ ٦ : ٥	
٦٢٨ ب : ١	٤٨ ١٧ - ١٦ : ٥	أبوت ٦٤١ ١ : ١
٦٩١ ب : ٥	٧٠٢ ٧ : ٥	١٠٨ ١ : ٢
٥٤٩ ب : ٩	٦٣١ ١ : ١٤	١٨ ١٧ : ٢

٧١٩	١:١٤٩	١٧٥، ١٧٤	ب: ١٢	٦٦٢	٨: ٣
٤٧٣	ب: ١٥١	٤٧٨، ٢٩٢		٦٦٢	٧: ٣
	صوده زره	٧٣، ٧٣، ٧	١: ١٣	٦٢٣	٧: ٤ حولين
٥٢٧	١: ٣	٥٤٥، ٤٧٦		٢٨٧	١: ٢ سنهدين
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 ملوت
٣٤	ب: ١٨	٤١	١: ١٥	٦٨٢	٣: ٣ يوما
١٧٩	ب: ٦٠	٨٧	١: ١٢		
	١: ٤٩	٣٨٢	١: ٦٠		
٦٢٢	١: ٥٦	٦١٧	١: ٧٧		
	ب: ٩٤	٤٤٨	١: ٩٠		
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	٣٨٢	١: ١٢٠	٣٨٠	١١: ١٦
	١: ٤٠	٧٣٤	٢١	٥٨	ب: ٢١
١٥٣	١: ٧١	٤٤٧	ب: ١: ٢٥	٥٠٩، ١٤٣، ١٢٣، ٧٣، ٦٥	
٦٨٤	ب: ٤	٣٧٠	١: ٢١	٥٣١	ب: ٣٢
٦٥٤	١: ١٥	٢٨٧	ب: ٣٨	٥٢٧	ب: ٣٨
٦٨٤	١: ٦١	٦٠١	: ٥٦	٥٢٧	١: ٥٠
٤٣٦	١: ٧	٣٧٠	١: ٩٧	٥٢٧	١: ٨٧
١٥٣	ب: ١٩	٦٠٩٠	ب: ٩٩	٥٢٧	١: ٥
٧٢٩	ب: ١: 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	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
	الظمود البروشلي	٥٥٩	ب: ٨٥	٧٢٩	١: ٦٢
٤٨٧	: كتوبت	٥٥٠	ب: ١١٩	٤٤٨	١: ٢
		٣٨٤	١: ١٤٦	٧١٨	ب: ٣٠
				٤٠٤	ب: ٣٠
				٧٢، ٧	ب: ١١
				٣٧٦	١: ١٢

الظمود البابل

بابترا ١: ١٥ ٥٤٤

١: ١٦ ٥٤٨، ٥٥٣

ب: ١٦ ٥٥٣

١: ١٧ ٧٢٧

١: ٢٢ ٦٦

١: ٢٥ ٦٥٦

١١: ١٦ ٣٨٠

ب: ٢١ ٥٨

١: ٢٢ ٥٣١

ب: ٣٨ ٥٢٧

١: ٥٠ ٥٢٧

١: ٨٧ ٥٢٧

١: ٥ ٥٢٧

١: ٧ ٣١

٥: ٩ ٥٣١

ب: ١٠ ٦٦٢

١: ١٨ ٩٦

١: ٢٢ ٦٢٤

ب: ٣٣ ١٤٢، ١٤٣

ب: ٥٥ ٤٢٧

ب: ٥٧ ٤٠١

١: ٦٢ ٧٢٩

١: ٢ ٤٤٨

ب: ٣٠ ٧١٨

ب: ٣٠ ٤٠٤

ب: ١١ ٧٢، ٧

١: ١٢ ٣٧٦

راش هشنه

١: ١٢٠ ٣٨٢

٢١ ٧٣٤

١: ٢٥ - ٤٤٧

١: ٢١ ٣٧٠

ب: ٣٨ ٢٨٧

: ٥٦ ٦٠١

١: ٩٧ ٣٧٠

ب: ٩٩ ٦٠٩٠

١: ٣٨ ١٥٢

ب: ٤٢

١: ٢٠ ٢١

ب: ٣٠ ٤٠٤

١: ٣١ ٧٣٥

١: ٥٥ ٥٢٧

١: ٦٧

ب: ٨٧ ٦٠٥

ب: ٨٥ ٥٥٩

ب: ١١٩ ٥٥٠

١: ١٤٦ ٣٨٤

حولين

سنهدين

سوطا

سوكا

ثبت

حججه

٧٠٣ ، ٨٠	براشيت ربه ١ ، ٣٥٣ ، ٢ ، ٢٨٤ ، ٣ ، ٣٧٥ ، ٤ ، ٤
٢٨٩ ، ٨٥	٣٧٨ ، ٣٨ ، ٥ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٩ ، ٣٧٠ ، ٤٩٥ ، ٤
٤٨٨ ، ٩٩ ، ٩٨	١ ، ١٦٦ ، ٢٩٤ ، ٢٩ ، ٣٥٤ ، ١٢ ، ٢٨٧ ، ١٣ ، ١
ينوده هتوره	٣٨١ ، ١٥ ، ٣٨٤ ، ١٦ ، ٣٨٤ ، ١٧ ، ٤٤ ، ٤٠١ ، ٤
٣٩٨ ٦ ، ٥ : ٧	٤٤٢ ، ٧٣٨ ، ٤١٣ ، ٤٨ ، ٤٢٤ ، ٤٠٠ ، ٢٨٨ ، ٤
فصول الرى الهمز ٣ ، ٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٧٤	٥١ ، ٢٨٧ ، ٤٩٥ ، ٥٦ ، ٣٨٤ ، ٦٣ ، ٤١٩ ، ٦٥ ، ٤
١٧٧ ، ١٨	٤٦٣ ، ٦٧ ، ٥٢٧
٤٠٤ ، ٣٨	٦٨ ، ١٣٥
الفصول الثمانية 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 لارسطو ٥٠٥ | - |
| - كتاب البذور ٦٢٥ ، ٦٢٩ | - |
| - براشيت ربه ١٧٥ ، ٢٨٤ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ | - |
| - ٢٩٤ ، ٣٧١ ، ٤٠١ ، ٥٧٢ ، ٧٠٣ ، ٧٣٨ | - |
| - كتاب البيوع ٦٤٧ | - |
| - التلمود ٢٠ ، ١٠٦ ، ١٥٥ ، ١٨٠ ، ٣٧٠ ، ٥٤٨ | - |
| - مقالة في التدبير ٥١٩ | - |
| - حججه ٧٥ ، ٤٧٨ | - |
| - كتاب الحيل ١٩٩ | - |
| - (الحظاية 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 | - |
| - السماع : ١٩٨ ، ٢٦٨ ، ٣٠٧ ، ٣١٣ ، ٣٣٠ ، ٤٩٢ ، ٥٨١ | - |
| - سنن عبادة الصنم ٦٠٦ ، ٦١٢ | - |
| - سنن أصول التوراة ٦٠٦ ، ٦١٠ | - |
| - سنن الآراء (قوانين المعرفة) ٦٠٧ ، ٦٢٥ | - |
| - ، السياسة لأرسطو ٥٠٥) | - |
| - شرح الابوت (الآباء) ٤٨٧ ، ٦٨٨ ، ٧٣٠ | - |
| - شرح المشنة ١٠ ، ٩٢ ، ١٦٥ ، ٣٧٢ ، ٣٩٠ ، ٦٣٠ ، ٦٠٩ ، ٣٩٨ | - |
| - الشراء والأحكام ٦٠٨ | - |
| - (الطبيعة لأرسطو ٣١٣) | - |
| - كتاب طمطم ٥٨٨ ، ٦١٨ ، ٦٣٩ ، ٦٦٦ | - |
| - كتاب الطهارة ٦٨٠ | - |
| - طوماؤس ٣٠٧ | - |
| - العبادة ٦٠٨ | - |
| - رسالة العقل للفارسي ٣٢١ | - |
| - العقوبات ٦٠٧ | - |
| - غامرا يوما ٦٥٦ | - |
| - ضمرا السبت ٥٥٠ | - |
| - (الفزيقا علم الطبيعة) لأرسطو ٣٣٤ | - |
| - فصول الرى الهمز 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 ، ٢٢٩ | - |
| - مبادئ الكل ٢٧٩ | - |
| - (متافزيق ارسطو ٢٦٧) | - |
| - كتاب المجسطي ٣٤٤ ، ٣٤٦ | - |

- مغبة عبر الختان ٦٥٥ ، ٦٠٨
 - مدرش الجامعة ٣٧١ ، ٢٨٧
 - مدرش حزيت ٣٩٤
 - المدرش ٥٣٨ ، ٣٨٣
 - المدرشوت (التأريلات) ١٠٦ ، ١٧٧ ، ١٤٤ ، ٢٧٩
 - كتاب النساء ٦٨٢ ، ٢٨٤ ، ٢٩٦ ، ٣٥٥ ، ٣٩٤ ، ٤٢٦ ، ٦٨٧
 - مدوت وتميد (مقالتان في المشنة) ٢٨٢
 - المشنة ٢٠ ، ١٦٥ ، ٣٧٠ ، ٤٧٥ ، ٥٤٨ ، ٥٢٧
- مشته التوراة (الفقه أو التاليف الكبير)
 ١٢ ، ٥١ ، ٩٢ ، ٣٨٨ ، ٣٩٠ ، ٣٩٦ ، ٩٧
 ٣ ، ٤٤٣ ، ٥٦١ ، ٥٧٨ ، ٥٨٤ ، ٦٥٢
 - كتاب المظالم ٦٣١
 - الموجودات المتغيرة ٢٢١
 - كتاب النساء ٦٨٢
 - نيقوماخيا ٥٣٤
 - نراميس الصابغة ٥٨٨

فهرس الكلمات أو المصطلحات المهمة

- الإحسان ٧٣١
 الإختبار ٥٦٠ ، ٥٥٩
 ادنى ١٥٠ ، ١٤٩
 الإسم الأعظم ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٦٠
 أصول الدين ٧١٦
 أكل ٦٥
 الالهيات ٧٤ ، ٧١٦
 الامثال ١٣ ، ١٤ ، ١٧
 امرأة (اشه) ٣٢
 الالهيات ٧٤ ، ٧١٦
 الامثال ١٣ ، ١٤ ، ١٧
 امرأة (اشه) ٣٢
 حامل الإمكان
 انتصاب (نصب ، نصب) ٤٢
 ايسار ١٢
 (برهان التطبيق ٢٣٣)
 (برهان السلمي ٢٣٣ ، ٢٣٦)
 (برهان الموازنة ٢٣٣ ، ٢٣٤)
 لا يلزم عن البسيط الأيسر واحد ٣٣٩
 [التأريلات (الدرشوت) ١٠ ، ١١ ، ٦٥٣]
 [التعاليم ٣ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٣٢٩]
 [٣٤٩
 التغير ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣
 تقدم ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧
 جاء (با) ٥٣
 الجسم الخامس ١٨٩ ، ١٩١ ، ٢٦٨ ، ٢٧٧
 الجسم السادس ٢٧٠
 الجسم السابع ٢٧٠
 حاح ٩٦
 جلوس (بشيه) ٣٩
 حدوث العالم ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٢١٤
 ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١
 ٢٦٩ ، ٢٧٨ ، ٢٩٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦
 ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٢٠ ، ٣٣٨ ، ٣٤٤ ، ٣٥٠
- ٣٥١ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦
 ٥٠٨ ، ٥١٥ ، ٥٦٨ ، ٥٧٠ ، ٥٨٢ ، ٦٣٩ ، ٦٥٠
 (الحال ٢٤٨)
 (الحركة ٢٤٤)
 (الحركة الوضعية ٢٤٧ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣)
 حزي (خزه) ٢٨ ، ٣٢ ، ٩٨ ، ٤٢٧
 الحكمة (حكيمه) ٧٣٣
 حكم (مشفط) ٧٣٢
 حياة العالم ١٩٣
 حتى ٩٥
 الخروج (الصياح) ٥٤ ، ٥٥
 [رأى (راه) ٢٨ ، ٢٩ ، ٩٨ ، ٤٢٧]
 رجل ٣٢ ، ٦١
 وكب ١٧٤ ، ١٧٨
 روح ٩٢ ، ٩٣
 سماع ٩٨
 (سبل السلب ٢٣٣)
 (سبل العدول ٢٣٣)
 السيرة (المليكه) ٥٦
 الشكل (تمونه) 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 الطبيعية ١٧٢
 الصورة ٢٣٢
 طريق التمانع ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤
 طريق التغاير ٢٢١ ، ٢٢٢
 عالم صغير ١٩٣
 عبر ٥٠ ، ٥١ ، ٥٣
 العدالة (صدقة) ٧٣١ ، ٧٣٢
 المدم ٤٥ ، ٢١٥ ، ٣٥ ، ٣٦
 المدم الصرف ٢٣٨
 العقل ٢٠١
 العقل والمعقول والعاقل شيء واحد ١٦٨
 العقل بالفعل ١٦٨ ، ١٧٠
 العقل بالقوة ١٦٨
 العقل المفارق ١٦٩
 العقل الهولائي ١٦٩ ، ١٩٢
 العلم الإلهي ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٩ ، مجد الله ١٦٠ ، ١٦١ (المجلد ٢٤٨)
 العلم الطبيعي ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٧٦ ، ١٣٢ ، ١٧١ ، مركز الأرض ٤٧
 ١٨٥ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٣٠١ ، ٣٢٦ ، ٣٤٥ ، مس (نوح) ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧
 معدل النهار ٢٩٨
 مكان (مقوم) ٣٤ ، ٣٥
 ملا ٤٨
 الممتنع لذاته (٢٤٠ ، ٢٦٢) ٣٠٧ ، ٥١٦ ، ٦٠٥
 الممكن ١١٨ ، ٢٢٣ ، (٢٣٩) ٥١٦ ، ٥٤٠ ، ٥٤١
 الممكن لذاته (٢٣٢ ، ٢٤٠) ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٣
 موت العالم ١٨٩
 نزل (يرد) ٣٧ ، ٣٨
 نظر (هيبت) ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢
 النفس ٩٣ ، ٢٠١
 النفس الفلكية (٢٤٥) ٢٧٩
 النفس الحيوانية (٢٤٥)
 الهيئة (تبيت) ٢٧ ، ٢٨
 الهيئة (توار) ٢٢ ، ٢٣
 هيه (جذر محمود) ١٥٨
 الواجب لذاته (٢٣٢ ، ٢٤٠ ، ٢٦٠) ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦
 ٢٧٣ ، ٢٦٦
 واجب الوجود ٢١٨ ، ٢٢٤ ، (٢٣١) ٢٧٣ ، ٢٧٦
 وجه (قيم) ٨٧
 وقوف (عميله) ٤١
 ولادة (يولد) ٣٣
 يوم ١٤٩ ، ١٥٠ ، ٣٩٨
 الصورة الطبيعية ١٧٢
 الصورة ٢٣٢
 طريق التمانع ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤
 طريق التغاير ٢٢١ ، ٢٢٢
 عالم صغير ١٩٣
 عبر ٥٠ ، ٥١ ، ٥٣
 العدالة (صدقة) ٧٣١ ، ٧٣٢
 المدم ٤٥ ، ٢١٥ ، ٣٥ ، ٣٦
 المدم الصرف ٢٣٨
 العقل ٢٠١
 العقل والمعقول والعاقل شيء واحد ١٦٨
 العقل بالفعل ١٦٨ ، ١٧٠
 العقل بالقوة ١٦٨
 العقل المفارق ١٦٩
 العقل الهولائي ١٦٩ ، ١٩٢
 العلم الإلهي ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٩ ، مجد الله ١٦٠ ، ١٦١ (المجلد ٢٤٨)
 العلم الطبيعي ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٧٦ ، ١٣٢ ، ١٧١ ، مركز الأرض ٤٧
 ١٨٥ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٣٠١ ، ٣٢٦ ، ٣٤٥ ، مس (نوح) ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧
 معدل النهار ٢٩٨
 مكان (مقوم) ٣٤ ، ٣٥
 ملا ٤٨
 الممتنع لذاته (٢٤٠ ، ٢٦٢) ٣٠٧ ، ٥١٦ ، ٦٠٥
 الممكن ١١٨ ، ٢٢٣ ، (٢٣٩) ٥١٦ ، ٥٤٠ ، ٥٤١
 الممكن لذاته (٢٣٢ ، ٢٤٠) ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٣
 موت العالم ١٨٩
 نزل (يرد) ٣٧ ، ٣٨
 نظر (هيبت) ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢
 النفس ٩٣ ، ٢٠١
 النفس الفلكية (٢٤٥) ٢٧٩
 النفس الحيوانية (٢٤٥)
 الهيئة (تبيت) ٢٧ ، ٢٨
 الهيئة (توار) ٢٢ ، ٢٣
 هيه (جذر محمود) ١٥٨
 الواجب لذاته (٢٣٢ ، ٢٤٠ ، ٢٦٠) ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦
 ٢٧٣ ، ٢٦٦
 واجب الوجود ٢١٨ ، ٢٢٤ ، (٢٣١) ٢٧٣ ، ٢٧٦
 وجه (قيم) ٨٧
 وقوف (عميله) ٤١
 ولادة (يولد) ٣٣
 يوم ١٤٩ ، ١٥٠ ، ٣٩٨
 قصة الأمر = عالم الأمر (معصه مركبه) ٧ ، ٧٤ ، ٧٩
 ٨١ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٨١ ، ٤٥٩
 ٥٨٨ ، ٥٠٩
 الخلق (معه بارشيت)
 ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٣٧٢ ، ٥٨٨ ، ٣٧٣ ، ٤٥٩ ، ٣٨١ ، ٥٠٩

فهرست اعلام الأشخاص والأصنام

- اشق الربى ٢٠
 اشعيا ٣٢٢ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٧ ،
 ٤٣٠ ، ٤٣٧ ، ٤٤٠ ، ٤٤٣ ، ٤٤٦ ، ٤٧٧ ،
 ٤٧٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٤
 افلاطون ٤٥ (٢٤٤) ، ٢٨٧ ، ٣٠٧ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ،
 ٥٣٤
 افيفوروس ١٩٧ ، ٣٠٨ ، ٥٢١
 اقليدس ١٩٩
 الداد ٤٣٦
 اليسع ٤٨٧
 اليشاع آخر ٧٠ ، ٧١
 اليشاع ٣٩٩
 اليحزر بن هو رقانوس ٦٤ ، ٨١ ، ١٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٤ ،
 ٣٩٦ ، ٣٧٥ ، ٣٧٢
 اليقار ٤٣١ ، ٥١١ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٦ ، ٧٠٩
 ايليا ٤٥٣
 ايليا هو ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠٦ ، 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
 يا بواه (بواه) ٦٧٢
 يا رقا فارا ٦٥٤
 ياروك بن نيريا ٣٩٠
 بطلميسوس ٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ،
 بلداد ٥٥٢ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦
 بلعام (بلعم) ٢٨٦ ، ٤٢٠ ، ٤٢٥ ، ٤٣٧ ، ٥٤٩ ،
 البعل ٣٩٢ ، ٥٨٣ ، ٦٠٠ ، ٦٥٨
 بو عز (بمز) ٦٩٣
 تارح أبو ابراهيم ٥٨٤
 تمناع ٧٠٧
 تامسطيوس ١٨٢
 تموز ٥٨٧
 تنحوما ٢٩٦
 ثابت (بن قرة) ٣٤٧ ، ٥١٣
 جالينوس ١٩٨ ، ٢١٤ ، ٣٠٥ ، ٣١٥ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ،
 جيراثيل ٤٢٥
 جدصور ٤٢١ ، ٤٤٧
- ابرام ٤١٩ ، ٤٢١ ، ٤٣٧ ، ٤٤٢
 ابراهيم ٣٠٨ ، ١٥٧ ، ٥٣ ، ٥٠ ، ٤٦ ، ٤٤ ، ٣٨ ، ٣٠ ،
 ٤١٢ ، ٣٩٨ ، ٣٨٤ ، ٣٨٢ ، ٣٤٤ ، ٣١٨ ،
 ٤٢٠ ، ٤٢٢ ، ٤٢٤ ، ٤٤١ ، ٤٤٥ ، ٥٢٧ ،
 ٥٣٠ ، ٥٣٣ ، ٥٦٣ ، ٥٦٥ ، ٥٨٠ ، ٥٨٢ ،
 ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٩٦ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧١١
 ابشالوم ٩٠
 ابسلك ٤٢٢ ، ٤٤٧
 ابورا ٣١ ، ٣٩٢
 ابن وحشية ٥٨٥
 ابن الاقلح ٢٩٣
 ابن مهي ٤٣٤
 ابو بكر بن الصائغ ٢٢٠ ، ٢٩٣ ، ٣٤٥ ، ٣٤٨ ، ٥٨١ ،
 (ابو عبد الله محمد التبريزي ٢٣١)
 أبو نصر الفارابي ٢٢١ ، ٣٢٥ ، ٣٢١ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ،
 ٥٣٤
 احاب بن قولابا ٤١٨
 اخنوخ ٤١٢
 اخيا الشيلوني ٤٣٧
 ادم ٢٧ ، ٢٣ ، 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 ، ٣٣٣ ، 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 ، ٥٨٨ ، ٦٥٢
 ارميا ٣٣٢ ، ٣٥٨ ، ٣٦٧ ، ٣٧٢ ، ٣٩٠ ، ٤٠٨ ،
 ٤١٨ ، ٤٢٨ ، ٤٣٣ ، ٤٣٧ ، ٤٤١ ، ٤٤٠ ،
 ٦٠١
 استير ٤٣٦ ، ٤٣٨
 اسحق ١٥٨ ، ٣٨٣ ، ٤١٣ ، ٥٣٠ ، ٥٣٣ ، ٥٦٣ ،
 ٥٦٥ ، ٦٩٦ ، ٧٢١
 اسحق الصابي ٥٨٨
 الاسكندر ٦٨ ، ٦٩ ، ٢٧٩ ، ٣٠٨ ، ٣١٣ ، ٣٤٢ ،
 ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٣١

عماسا ۴۳۴
 عيسو ۱۶۲ ، ۷۰۷ ، ۷۰۱
 فنحاس ۴۲۵
 فيثاغورس ۲۹۱
 فرعون ۴۱ ، ۴۶ ، ۹۸ ، ۱۶۲ ، ۱۷۸ ، ۳۶۸ ، ۳۹۹ ، ۶۲۸
 فنور ۶۶۱
 قاین ۳۸۵
 القیصی ۳۴۸
 قوهات ۴۱۳
 کلکلور ۷۳۵
 (محمد زاهد الکوثری ۲۳۱)
 لایان ۴۲۲ ، ۴۴۷
 لوی ۴۱۳
 لوطان ۷۰۷
 ما حول ۷۳۵
 ماير ۴۷۶ ، ۴۹۵
 (محمد بن حسن ۷۴۲)
 مریم ۷۲۷
 المسيح ۳۶۵ ، ۳۶۹
 مسیحی اسرائیل ۴۳۳
 متوشالغ ۴۱۲ ، ۴۱۳
 مناشه ۴۲۹ ، ۷۰۸
 منوح ۴۲۶
 میداد ۴۳۶
 میشال ۳۷۲
 موسی ۳۰ ، ۳۸ ، ۴۱ ، ۴۷ ، ۵۱ ، ۵۲ ، ۵۳ ، ۸۸ ،
 ۸۹ ، ۹۴ ، ۹۹ ، ۱۲۶ ، ۱۴۰ ، ۱۴۲ ،
 ۱۴۳ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸ ، ۱۶۲ ، ۳۰۶ ، ۳۰۷ ،
 ۳۰۸ ، ۳۱۸ ، ۳۳۷ ، ۳۴۴ ، ۳۵۲ ، ۳۵۶ ،
 ۳۹۱ ، ۳۹۳ ، ۳۹۴ ، ۳۹۶ ، ۳۹۷ ، ۳۹۸ ،
 ۳۹۹ ، ۴۰۰ ، ۴۰۴ ، ۴۱۱ ، ۴۱۲ ، ۴۱۳ ،
 ۴۲۹ ، ۴۳۴ ، ۴۴۱ ، ۵۲۵ ، ۵۲۶ ، ۵۲۳ ،
 ۵۴۵ ، ۵۶۶ ، ۵۷۰ ، ۵۷۶ ، ۵۸۹ ، ۵۹۱ ،
 ۵۹۴ ، ۵۹۷ ، ۶۰۷ ، ۶۰۸ ، ۶۶۵ ، ۶۷۲ ،
 ۶۸۰ ، ۷۱۱ ، ۷۲۱ ، ۷۵۲ ، ۷۲۷
 مولک ۶۷۱
 میخا ۴۴۰ ، ۴۴۳
 نابال ۹۵ ، ۱۶۶
 ناتان ۴۳۷
 ناداب ۳۱ ، ۳۹۲
 نبوکدنصر (نبوکدنصر) ۳۶۱ ، ۳۶۸ ، ۴۵۳ ، ۵۳۰ ،
 نوح ۴۱۲ ، ۴۲۰ ، ۵۸۱

جیحزی ۳۹۹
 حجای ۳۶۸ ، ۴۲۵
 حزقیال ۱۱۴ ، ۳۶۸ ، ۴۰۹ ، ۴۲۸ ، ۴۳۰ ، ۴۳۱ ،
 ۴۴۰ ، ۴۴۴ ، ۴۶۰ ، ۴۷۰ ، ۴۷۲ ، ۴۷۷ ،
 ۴۷۸
 حنانيا
 حنينا ۱۴۲ ، ۱۴۴ ، ۱۴۵ ، ۱۵۱
 حنانيا ۳۸۲ ، ۴۱۶
 حواء ۳۸۲ ، ۳۸۳ ، ۳۸۴
 حیا ۴۲۴
 دانیال ۳۷۲ ، ۴۲۵ ، ۴۲۷ ، ۴۲۸ ، ۴۳۱ ، ۴۳۵ ،
 ۴۳۸ ، ۴۳۹
 داود ۶۴ ، ۷۱ ، ۹۰ ، ۱۶۲ ، ۱۶۶ ، ۳۵۷ ، ۳۵۸ ،
 ۴۳۳ ، ۴۳۴ ، ۴۳۵ ، ۴۳۶ ، ۴۳۷ ، ۴۵۴ ،
 ۵۰۴ ، ۵۳۶ ، ۵۴۹ ، ۷۱۸ ، ۷۲۸
 درداع ۷۳۵
 (دیمقراطیس ۲۶۲)
 الرازی أبو بکر محمد بن زکریا ۴۹۶
 روت ۴۳۸
 زکریا ۱۱۲ ، ۳۷۴ ، ۴۲۸ ، ۴۲۹ ، ۴۳۶ ، ۴۴۰ ،
 ۴۴۷
 سام ۴۱۲
 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
 سنحاریب ۳۶۱ ، ۳۶۲ ، ۳۶۳ ، ۳۶۴ ، ۳۶۹ ، ۴۵۴ ،
 شاول ۴۳۴
 شمشون ۴۳۴
 شمعون ۱۵۴ ، ۵۴۸
 شمی بن جیرا ۴۵۳
 شیت ۳۴ ، ۳۸۵
 صدقیا بن کنعنه ۴۱۶
 صدقیا بن معسیا ۴۱۷
 صفیه ۳۶۱ ، ۵۳۸
 سمویل ۴۱ ، ۹۴ ، ۴۳۱ ، ۴۳۲ ، ۴۴۰ ، ۵۹۹ ،
 صوفار ۵۵۲ ، ۵۵۵ ، ۵۵۶
 عاقیا (عصبیه) ۷۰ ، ۳۷۹
 عاموس ۳۶۸ ، ۴۲۸
 عبر ۴۱۲ ، ۴۱۳ ، ۴۲۳
 عزریا ۳۷۲ ، ۴۳۶
 عمرام ۴۱۳
 المشتروت ۳۹۲ ، ۵۸۳ ، ۵۸۶ ، ۵۸۹ ، ۶۲۱ ، ۶۵۸ ،
 ۶۵۹

يعقوب ٦١ ، ١٥٨ ، ٤٠٤ ، ٤١٣ ، ٤٢٠ ، ٢٤١ ،	هابيل ٣٨٥
٤٢٢ ، ٤٢٤ ، ٤٣٨ ، ٤٩٠ ، ٥٣٠ ، ٥٣٣ ،	هاجر ٤٢٦
٥٧٢ ، ٦٩٦ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ،	هارون ٣٩٢ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٧٢٧ ،
يهودا بن سيمون ٣٧٥ ، ٣٧٦ ،	هرمس ٥٨٨
يوتيل بن فتوتيل ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٤٥٤ ،	هيمنان ٧٣٥
يوسف (الصديق) ١٧٨ ، ٣٩١ ، ٤٢٦ ، ٤٣٥ ،	هوشع ٣٧٤ ، ٤٢١ ، ٤٤٧ ،
٤٥٣ ، ٦٧٥ ،	ياربعام (يربعم) ٤١ ، ٣٥ ،
يوسف (بن حنين) ٣	يحيى بن زكريا ٤٣٦
يرشاقاط ٤٣٦	يحيى بن عدي ١٨١
يرشيا ٦٢٤	يحيى النحوى ١٨١
يوتان بن عازبائيل (يوتن بن عوزيال) ٣٣ ، ٦٢ ، ٦٧ ،	يشوع ٣٩١ ، ٣٩٦ ، ٤٢١ ، ٤٢٥ ، ٤٤١ ، ٥٣٣ ،
٨٧ ، ٩٤ ، ٣٠١ ، ٣٦٢ ، ٤٥٠ ، ٤٥٤ ،	٥٤٩ ، ٧١٣ ،
٤٦٥ ، ٤٧٢ ، ٤٧٤ ،	

فهرست اسماء الملل والفرق

٢٨٤ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠٦ ، ٣٠٩ ،	أدوم ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٤٥٤ ، ٧١٠ ،
٣١٤ ، ٣٢٤ ، ٣٣٦ ، ٣٤٤ ، ٣٥٢ ، ٣٨٩ ،	ارم ٣٦٨
٤٠٦ ، ٤٠٥ ، ٥١٤ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥٢٠ ،	الإسلام ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ٣٥١ ، ٥٢٣ ،
٥٣٤ ، ٥٣٧ ، ٥٣٩ ، ٥٤٤ ، ٥٦٨ ، ٧٢٦ ،	الاشعرية ١٨٦ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٥٢٣ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ،
٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ،	٥٥٦
قبط مصر ٦٧٧	الأموريين ٦١٧ ، ٦٢٤ ،
الكسديانيين ٥٨٨ ، ٦١٢ ،	أهل الشريعة ٤٥ ، ٨٥ ، ١٤٠ ،
الكلدانيين ٤٥٣ ، ٥٨٦ ، ٥٨٨ ، ٦١٢ ،	أهل العلم ٦٧ ، ٨٣ ، ١١٦ ، ١٥٣ ، ٣٧٣ ، ٤٠٣ ،
الكنعانيين ٦١٢	٤١٦ ، ٤١٨ ، ٥٦٦ ،
ماداي ٣٦٨	الترك ٥٨١ ، ٧١٥ ،
المتكلمون ٣ ، ١٣٤ ، ١٧٠ ، ١٧٤ ، ١٨٠ ، ١٨١ ،	التنوية ٢٢٢
١٨٢ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٩٥ ، ٢١١ ، ٢١٢ ،	الطوارج : القرانيين من اليهود ٦٣٢
٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢٢١ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٦٩ (٢٦٢) ،	الريانيين ٦٥٤
٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١٦ ، ٣٢٥ ،	سدوم ٧٠٩
المتكلمون من اليونان المنتصرين ١٨١ ، ١٨٢ ،	السرانيون ١٨٠ ، ٢١٩ ،
المجوس ٦٨٣	السودان ٧١٥
المختارون من بنى إسرائيل ٣١ ، ٣٢ ، ٤٨ ،	السوفسطائيون ٢١٤
المشرعون ٤٥ ، ١٨٠ ، ٥١٩ ، ٥٥٤ ، ٥٧٠ ، ٦١٢ ،	الصابئة ١٥٧ ، ١٧٥ ، ٤١٤ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ،
٦٥٤	٥٨٥ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٩١ ، ٦١٢ ، ٦١٥ ،
المشائين ٢٣١	٦٢٢ ، ٦٥٨ ، ٦٧٠ ، ٦٨٣ ، ٧١٠ ،
المصريين ٦١٢ ، ٦٢٧ ، ٦٥٠ ، ٦٦٥ ، ٦٧٠ ،	المبرانيين ٣٦٣
المعتزلة ١٨٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٦٢ (٢٦٢) ، ٥٢٤ ،	علم الكلام ١٨١ ، ٢٠٧ ،
٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٥٦ ،	علماء الملل ٤٥
الميديين ٤٥٣	عمالق ٦٤٥ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ،
النصارى ١٨٠ ، ١٨١ ، ٢٢٣ ،	وعصور ٧٠٩
النصرانية ١٨٠	فرسي ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٤٥٣ ،
بؤاب ٣٦٨	الفلاسفة ٢١ ، ٣٠ ، ٤٥ ، ٦٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٦٧ ،
اليونانيين ١٨٠ ، ٢٨٧ ، ٣٦٧ ، ٤١٤ ،	١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ،
اليهود ١٨١	١٨٣ ، ١٩٨ ، ٢٠٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ،
	٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٦٨ ، ٢٧٢ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ ،

جدول الخطأ والصواب

الصواب	الخطأ	السطر	الصحيفة
ت ج [شبت ٢٠/١]	أ ت ج	٢٣	٢١
ت ج [بركوت ٧:١]	ت ج	"	٣١
انظر: بيامصيحه ٣:ب	انظر:	٢٤	٥٨
١: ٤ عصب: ت ج	—	١٨	٦٤
ت ج [بيامصيحه ٣١:ب]	ت ج 69b1	٢٠	٦٥
ت ج [حولين ١٣:١]	ت ج	١٦	٨٧
ت ج [بيامصيحه ٣١:ب]	ت ج	٢١	١٠٣
ادم: ت ج [بيامصيحه ٣١:ب]	لدم: ت ج	٢٣	١٢٣
ت ج [ابوت ٥:١٦-١٧]	ت ج	٢٢	١٢٨
كلشون: ت ج [بيامصيحه ٣١:ب]	كلشون: ت ج	٢١	١٣٤
راشيت ربه ١٢، التلمود البابلي	التلمود البابلي	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 [بيابتر ١١٦:١]	شلکم: ت ج	٢٣	٢٤٤
[صفنيه ١/٣١٤]	[١/٤:٣]	٢٠	٣٦١
سندرين ١/٩٧	مخوررين ١/٩٨	٢١	٣٧٠
دبر: ت ج براشيب ربه ٩	در: ت ج	٢٥	٣٧٣
لبك كو: ت ج [براشيت ربه ٥٦]	لبك كو: ت ج	١٩	٣٨٤
يظهر معها انه لا حاجة الى تصحيحه بالفصيح كما فعل: ب	الفصيح: ت ج	١٠	٤١٤
ت ج [براشيت ربه ١٧، ٤٤]	ت ج	٢٣	٤٤٦
عولم: ت ج [راش هشه ٢٥:١-ب]	عولم: ت ج	٢	٤٤٧
ت ج [حولين ٩٠:١، تميد ٢:١]	ت ج	٢٣	٤٤٩
ت ج [براشيت ربه ٦٥]	ت ج	١٧	٤٦٣
بيامصيحه ٣١:ب، ييموت	ييموت	٢٤	٥٠٩
[بيافا ٨٧:١، عبوده زرد ٣:١]	١٤٨٧	٢٣	٤٢٧
ت ج [بيامصيحه ٣٢:ب]	ت ج	٢٢	٤٣١
هيه: ت ج [بيا بتر ١٥:١]	هيه: ت ج	٢٤	٥٤٤
ت ج [حجيجه ١٣:١]	ت ج	٢٢	٥٢٥
مکم: ت ج [لتوبوت ٤٨، فا:١]	مکم: ت ج	٢٥	٥٧١
١-٢ ت ج [قدوشين ٣٩:ب، حولين ١٤٢:١]	١ ت ج ٢... ت ج	٢٢	٥٧٧
ت ج [المدد ٢٣/١٥، هو ريوت ٨:١، قدوشين ٤٠:١]	ت ج	٢٨	٥٨٩
[هليه الصحيفه تركت فارغة قصدا]			٧٤٢

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.
- س — İsrail Wilfinson'un "Musa İbn Meymun, Hayatuhu ve Musannafatuhu", adlı kitapta başka nüshaya dayanarak: Delaletel-Hairîn'den yaptığı nakiller.
- ع — Ahd Atik'in 1868 arapça tercümesi ve 1951 Beyrut baskısı.
- ك — Muhammed Zahid Kevserinin, Muhammed Tebrîzinin 25 mukaddimeye yaptığı şerhini, neşri
- ن — Telavîv baskısının sonundaki nüsha farklarından biri
- ى — Telavîv baskısının sonundaki nüsha farklarının ikincisi
- [...] — Tarafımızdan yapılan ilâve
- <...> — Çıkarılmasını önerdiğimiz ibare.

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-Hairîn'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 kaidesi-nin 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 "ekelûnî 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. Tancî'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 İlahiyat 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 yardımcılara, İlahiyat 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 mürettepleri Cemil Özdemir, Meftun Polat ve Kemal Zozik'e teşekkür etmeyi yerine getirmesi gereken bir borç telâkki ederim.

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

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 sayıfasını 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 tertiblere 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 Fahrî 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 anlaşılıyor 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.

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 yahudî kitap ve şahıs isimleri İbranca yazılıştadır, onları Arapçada bilindikleri gibi yazdım ve işaret etmediklerim de bu kaideye dahildir.

J. Schacht'a "Delâlet 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 ilmî müessesenin de şöhretine vesile olacak teşebbüsünde muvaffak olacağını çok ümit ediyorum."⁹²

Yukarda da işaret ettiğimiz gibi müslümanlar ve arapça bilen âlimlerin bu eseri aslî 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 ilmî bir hizmet olduğuna inanmaktayız. Bu şeref in çoğu, bu eseri yayınları arasına alarak büyük bir malî külfete katlanan İlâhiyat 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 Charecters. 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.

Zira mecmuada çok kıymetli felsefî risaleler mevcuttur. Ayrıca işaret edeceğimiz gibi "Delalet el-Hairîn" in kenarlarına yazmış olduğu notlar da geniş kültürü olduğunu göstermektedir. Yalnız kenarda yazmış olduğu bu notlarda "Delalet el-Hairîn" 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 sırrı, 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.

ebatta bir mecmuadır. Arapça harflere çevirdiğim Telaviv baskısını bu nüsha ile iki defa baştan sona kadar karşılaştırdım. S. Munk'un "Delalet el-Hairîn'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 çalışmalarımı hariç, ne kadar 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-Hairîn'in dayandığı nüshalar ile Carullah 1279 daki nüsha arasında pek cüzî 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 zanediyorum. Bir kısım zorluklara notlarda temas ettim.

İbranca ile arapçanın aynı ana dilin kolları olmalarının tercümede, hem faydası ve hem zorluğu vardır. Çünkü aslına uygun tercüme etmekte faydası olduğu gibi, bazan müşterek olan kelimelere tercümede 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.

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 İbrancaya 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. Bunı 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-Saadî'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

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 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 ilmî 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 ihtiyac 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 huristiyanların 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 bilgimden mesleğim-

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

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

“Delâlet el-Hâirîn” 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-Hâirîn” ünvanlı eserinden başlamıştım. Bu kitap İbranî hurufuyle 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 mütekellimîn mezhebi hakkında en mühim me'hazî malumat addolunmuştur.”⁸⁶

Büyük Türk bilgini Muhammed Zahid el-Kevseri İbn Meymun'u bütün tenkitlerine rağmen “Delâlet el-Hâirîn” 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 İ. Wil. aynı eser 130-140. Prof. Dr. Mübahat Küyel (Türker)'in Musa İbn Meymun'un, el-Makale fi Senaat el-Mantık adlı eserini arapça neşir ve tercümesinin önsözünde “Delâlet el-Hâirîn'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-Hâirîn'in arapça harflerle basıldığını iddia edenlere gerçeği nakletmektir.

86 İsmail Fennî, Lügatçe-i Felsefe, s. 4-5, İstanbul 1341. Artık, ilâhiyat Fakültesinin, Delâlet el-Hâirîn'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-Hâirîn şerhi, s. 22, Mısır 1369. Muhammed Tebrizî hicrî yedinci asrın ortalarında Milâdî Onüçüncü asrın İslâm filozoflarından. Bu eserlerin neşredildiği yazmanın tarihi hicrî 677 yılıdır. Hicrî 1369 yılı, Milâdî 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.

İbn Meymun'un bir kaç fikrine böylece işaret ettikten sonra "Delâlet el-Hairîn" 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 olmuştu. Bunlardan biri olan "Tiryak 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-Hairîn'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. Delâlet el-Hairîn'in nüshaları, hangi dillere tercüme edildiği, serhleri 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.

XXVIII

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 kaderiyedir. 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. Yaprakın 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

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 anlaşılıyor ki Farabî'nin Calinus'u, kâinatın kadim veya hadis olmasına dair delillerin yetersizliği hususunda tenkid etmesi, Calinus'un kâinatın kadim olmasına inanmamasından dolayı olmayıp, kâinatın hadis olmasına inanmamasından dolayı olarak anlamak, Farabî'nin felsefe sistemine daha uygundur. Gene de Farabî'nin göksel varlıkların kadim olduğuna inanmadığını söylemek gerçeği ifade etmek olur. Farabî, kâinatın sırf yoktan yaratıldığını, ancak bu yaratmanın ezeli olduğunu söyler. Kâinatın hiç yaratılmadan kadim 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 kadim 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 kadim 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-Hairîn'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 olmayacağını 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 Farabî ve İbn Sinaya göre yaratma 132, Ankara 1974

77 Delalet, cüz 2, fasıl 25, s: 356.

gunu, göksel cisimlerin zaman ve hareketin değişikliğe uğramadan olduğu gibi devam ettiğini kabul ederler. Ancak değişiklik ay altı cisimlerinde vukubulur.⁶⁹

Aristo'nun, kâinatın kadımlığına 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 göstermeyeceğini izah eder.⁷²

Oysa bizim tesbit ettiğimize göre Farabî, Aristo'nun, kâinatın kadim olmasına dair ileri sürülen delillerin Cedel'e dayandığını söylemesi ile kâinatın kademine 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 Delâlet 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 İlâhiyatı ile uzlaştıramayınca yani yahudilerin maddî 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 Farabiye isnad ettiği Kâinatın kademine 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].

XXIV

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 ihtilâflı 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 sâni vardır. Bu doğrudur. Çünkü hâdis olan kendini ihdas edemez, onu başkası var eder, ki bu da Allah'tır. Eğer kâinat kadim ise, şu ve şu delillere göre cisim olmayan, cisimde de bir kuvvet olarak bulunmayan kâinatın bütün cisimlerinden başka daimî, sermedî 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: "Irak 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, Fası 71, s. 184-188; İsrail Wilfinson, aynı eser 77-81.

⁶³ Aynı eserler cüz 1, fasıl 71, s: 184, İ. W 83

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. Farsça Allah'a Huda ve Türkçe Tanrı, eskidenberi müslümanlarca söylenegelmiştir. Bunlar şer'an gelmiş değildir.

İbn Meymun, Mutezile ve Eş'arilerin bütün söylediklerinin filozofların fikir ve sözlerine karşı çıkan Yunan ve Süryanların fikirlerine dayandığını, bunun sebebinin de hıristiyanlık yayılmağa başlayınca yunanlı ve Süryan alimleri felsefî fikirlerin dinlerini nakzettiğini 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 kimse-lerin 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, hıristiyanlık ve islamiyet arasında müşterek noktalar vardır. Bu da mucizelerin ispat edilebileceğini temin edecek Kâinatın oluşması (hudusu) meselesidir. Sonra hıristiyanlar 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-Tebrizî, şerh el-Mukaddimat el-Hams vel-Işrun, min Delalet el-Hairin, M. İbn Meynun, 9, M.Z.K. neşri 1369, Mısır.

61 Fahreddin el-Razi, Levamiul-Beyyinat Şerh Esmallah ves-Sıfat 1820, Mısır 1323.

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. Mütekehillimler ise Allah'a ilk sebep ve illeti ula demekten kaçarlar. Müteklimler 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 mefulün (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'lul'den önce bulunur. Ama fiil halinde illet olursa o zaman ma'lul'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 aynılığı veya ayrılığı, Allah'ın hangi varlık anlayışı ile bilindiği: Prof. Dr. Hüseyin Atay, Farabî 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

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 aklı bir şekilde izah ederken Yunan, İslâm ve Yahudi düşünceleri arasındaki farkı ortaya koyan ve kendi tenkit ve kendi düşüncüklerini 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-Vücud 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 mürekkep (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. İnniyetini 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.

Görüşler (L-1-III 24)

A) Allah'a ve Meleklerle dair görüşler (I-1 - III 7)

I) 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 Şeriat (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)

XVIII

vermemiz yerindedir. Önce yazarın kitabı yazmaktaki gayesini kendi ağzından öğrenelim.

Musa İbn Meymun "Delâlet el-Hairîn" eserini Yusuf İbn Aknîn için yazdığını önsözde açıklarken "Bu makaleyi senin ve senin gibi olanlar için,- ki onlar nekadar azdır- yazdım." Benim yanımda okuduğun zaman, senin kâmillerin bilebileceği 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 öğrenen⁴⁷" kimselere yazmıştır. "Bunu halka, şeriat ilmini öğrenmemiş olana anlatmak için telif etmediğini, onu ancak dininde, ahlâkında kâmil olana, felsefî ilimleri okuyup manalarını anlayana⁴⁸", 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, iman 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-Hairîn'i inceleyen ünlü Yahudi filozofu Leo Strauss'un kitabı tahlil eden plânını buraya almayı faydalı buluyorum. Yalnız önce şunu zikredelim 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-Hairîn , Cüz I , Mukaddime, s: 7-8, İlahiyat fakültesi Ankara baskısı

47 Delalet el-Hairîn , Cüz I , Fasıl sonu 68, s: 174.

48 Delalet el-Hairîn , Cüz I , Mukaddime, s: 9.

49 Delalet el-Hairîn , Cüz 2 , Mukaddime, 272

50 Delalet el-Hairîn , Cüz 2 , Fasıl 2, s: 282.

51 Delalet el-Hairîn , Cüz 3 , fasıl 52, s: 732

52 İ. W. aynı eser 66.

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. İslam ilim dünyasına vakıf olmayan kimseler bunun farkında değildirler. Ebu Hanife'nin fıkhındaki dehasını daha önce kelâm ilmini iyi okumasına bağlarlar. Kadı Adulcebbar, İmamul-Haremeyn, Gazzâlî, Fahreddin Razî, Kadı Aduddin, Taftazanî 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), hıristiyanlar 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 zahirî 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.⁴⁵

İbn Meymunun, "Delalet el-Hairîn" adlı eseri, o'nun felsefesinin en iyi hülasasını 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.

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 uyduruk 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 tabîbden 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: Mantık kitaplarında Ebu Nasr Farabî'nin yazdığından başkasına önem verme ve zahmet çekme, çünkü (Farabî'nin) eserleri, tertemiz buğday gibidir, özellikle "Mebadi el-Mevcutat" 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'nın 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 Hıristiyan olan el-Tayyib, Yahya İbn Adî ve Yahya el-Bitrik'in Aristo'nun 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 Meynum Yunan felsefesini arapça tercümelerden okumuştur.⁴³ İbn Meynum, Allah anlayışında İslâm filozoflarının Yeni Eflâtuncu-Aristo anlayışlarını ve kendinden önce geçen Aristocu Yahudi düşünürlerini takip etmiştir.

41 İ. W. Aynı eser, 63-64.

42 S. Pines, Introduction to the Guide of the Perplexed, LX, Chicago 1963.

43 İ. W. Aynı eser, 61.

6- Makale anıl-Ba's:

Musa İbn Meymun'un hasımları, 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 samimî bir ünsiyet beslemiş ve onun meselelerine incek derin bir anlayışa göre yetişmişti.³⁹

İbn Meymun, bu eseri 1186-1190 yılları arasında öğrencisi Yusuf İbn Aknın⁴⁰ için yazmış ve eseri yazdıkça, bölüm bölüm ona göndermişti. Bu eseri yazarken kullandığı kaynaklar ıbranca 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 Delâ-

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-Sabıt (1160-1226) Kahire'ye (Fustat) gelip iki sene Musa b. Meymun'dan mantık, matematik, astronomi okumuş, felsefî ve kelâmî konularda tahsilini bitiremeden Haleb'e ve oradan da Bağdad'a gitmiştir. Jewish Encyc. 7/216, 1905 "Bu öğrenci Yusuf b. Yahya b. İshak el-Sabıt el-Mağribî tabib olup memleketinde hikmet, riyaziye okumuştur. Yahudiler müslüman olmaya zorlanınca Mısır'a gelip Musa b. Meymun'la buluştu ve ondan okudu. Kadı Ekrem b. Kıftî diyor ki: "Bu Yusuf ile aramızda dostluk vardı. Bir gün kendisine dedim ki: Eğer öldükten sonra, nefsin varlıkların halini anlayacak bir bekası varsa, bana söz ver: Benden önce ölürsen bana geleceksin, ben senden önce ölürsem, ben sana geleceğim, bekle dedi. unutmamasını tavsiye 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 ulaştı, cüz'den olan cüz'de kaldı. (الكل لحق بالكل) Bu işaretlerden anladım ki külli olan nefis âlemi külliye döndü. Cüz'i olan cesed cüz olan yerde kaldı. Uyanınca ifadesine hayran oldum. Bk. Carullah 1279, 189-b, kenarı.

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 alma iddiası ortaya çıkar. Bu iddianın gerçekleşme korkusunun, İbn Meymun'a düşmanlığın sebeplerinden biri olduğuna işaret edilmiştir.³² Mişna öğretisi 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- Risalet 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. Nitakin 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.

yer veren Babil Talmudu ile sadece yeteri kadar açıklama ve tahlile yer veren Kudüs Talmudu'na şerhler, haşiyeler ve talikler yapmış, üzerinde çok durulan Talmud 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 şeriat 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, Talmud'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 Talmud'u kodlaştırmış, açıklamış ve basitleştirmiş ve onun meydana getirdiği "Mişna Tora" Yahudilerin ahlâk, din ve kanun kitabı olmuştur.²⁸ Bu kitaba yönelen tenkitlerin başlıca sebebi çok kısaltma ve özetleme olarak gösterilince, yazar, eğer Talmud'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 İ. W. 49. Dr. J. Münz. Maimonides 78; Dr. M. Friedlander, The Guide, XXII, 1956 N. Y.

26 İ. W. 50 - 52.

27 Dr. J. Münz, yazarın ölümünden sonra arapçaya tercüme edildiğini kaydediyor, aynı eser 88.

28 Dr. J. Münz Maimonides, 78.

29 İ. 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.

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. Hıristiyan alimlerinden Rockock 1654 yılında bu eserin bazı kısımlarını lâtinceye tercüme etmiş, fakat Holandalı bir Hıristiyan 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 olacağında 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 dinî hayatında içtimaî 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 Teimud'suz anlaşılmaz. (İsr. Willf. aynı eser 43)

23 İ. W. aynı eser 45.

letin filozofları arasında saydıkları gibi, müslümanların da Yahudi ve Hıristiyan ve hatta diğer din salıklerini de İslâm filozofları arasında saymalarında isabet vardır. Muhammed Ebu Bekir Zekeriya Razi dini 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-Hairin" adlı eseri okunduğu zaman, İslâm kültürüne aşina 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 şariatına ait eserler, felsefî eserler ve Tıbbî eserler. Tıbbî eserlerin dışında olanların önemlilerini 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- Makalet fi Sinaat el-Mantık:

Musa İbn Meymun'un onyedinci 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 Tıbbon tarafından İbrancaya tercüme edilmiş olan bu eserin 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 Mendelsohn'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.

bulunacağım. Onun tıp ve Yahudi şeriatı ile olan ilgisi sahamızın dışın-
da kalmaktadır.

İsrail Wilfinson şöyle diyor: Ortaçağda Yahudi felsefesi ve dini düşünceyi 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 mütekellimlerin 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 Hıristiyan 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 Hıristiyan olan Hüneyyn İbn İshak'a İslâm filozofu dediği göz önüne alırsa 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 mil-

15 İsr. Wil. aynı eser. 58. Julius Guttman, 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. Abdülkerim Şehristani, el-Milel 2/1050, M. Fethullah Bedran neşri, 1947.

S. Pines, "Delalet el-Hairin = The Guide of the Perplexed" in ingilizce 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 müttali olduğunu, "Delalet el-Hairin'in" bazı ifadelerinden anlaşılabilirliğini 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 müttali 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 İslam kültür ve düşüncesinin tesirinde yetiştiğini ispatlamağa çalışmıyoruz. Çünkü İslâm kültür ve düşüncesinin, Yahudi kültürü ve düşüncesine tesir ettiğini yahudilerin kendileri bile itiraf etmektedirler. Müttali olabildiğim kadarı ile bu husustaki intibaimı 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. Umumî bir hüküm vermemekle beraber, İslâmın tesirinin bizde olduğu gibi ancak hasım gurupları arasında yerme vesilesi olduğu görülmür.

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 sahibler'inin 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 felsefî 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. •

VIII

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-
fından 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 okumanı tavsiye ederim..

"Aristo'nun eserleri bütün felsefî 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."¹²

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 Miğaş'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-Rüşdiyye, 188.

Musa, Melik Afdal'ın annesinin kâtibi olan Yahudî Ebul Meali'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 milletten gelen hastaları da ihmal etmez ve bu arada eser yazmayı da bırakmazdı. Aralık 13, 1204 yılında Kahire'de (Mısır'da) öldü, sonra Taberiye'ye nakledildi, Yerine Yahudi tairesi 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 babasını 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 Hıristiyan- 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. İsrafil Wilfinson 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 müslümanlığı kabul etmediğidir. Öyle olsaydı, müslümanlığa karşı özel bir kine ve düşmanlığı olması gerekirdi. Böyle bir kine henüz raslayamamış olmam ve ayrıca onun, açık ve cesur olarak fikirlerini ortaya koyması da buna delil olabilir. Zira İslâm'a girip sonra çıksaydı, kendi milleti içinde bu kadar cesurca hareket edemezdi. Tarihte Müslümanlığı 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).

VI

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 İslam 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 haçlıların 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 ticarete 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 Kifti, Tarih el-Hükema 209, Mısır, 1326, Dr. J. Münz, 6-7.

⁶ İsrail Wilfinson, aynı eser. 9,16.

Ö N S Ö Z

Musa İbn Meymun¹ 30 Mart 1135 yılında İspanya'nın Kurtuba şehrinde doğmuştur. Yahudilerin "Fışh" 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 Yahudî'ya kadar giden bir soya mensup olduğu söylenir.³ Musa'nın babası meymun Kurtuba'da yahudi Şeri Mahkemesi'nin kadılığını yapmıştır. Meymun yalnız yahudî dinî ilimlerinde değil, aynı zamanda tabiat ve felsefede de iyi tahsil görmüş ve onlarla uğraşmıştı. 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 ilmî 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, Hayatuhu ve Musannatuhü" 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. Schmittkind 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, 1950, Berlin.

2 İbranca Fesah = Okunuşu Pesah.

3 aynı yer. J. Münz, 3.

4 Musa İbn Meymun, İsrail Wilfinson. Mısır, 1936, s.6, J. Münz, 65.

*Bütün ilmi, özellikle İbran-
ca ve bu eser üzerindeki çalış-
malarında tükenmez sabriyle
bana her zaman destek olan
eşim MELEK ATAY'a ithaf.*

ANKARA UNİVERSİTESİ BASİMEVİ . ~~1974~~

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 Tenkitli Basıma Hazırlayan:

Prof. Dr. HÜSEYİN ATAY

