NAZARİYAT

Sözde-Aristoteles'in *Risâletü't-Tüffâha*'sı: Tarihçesi ve Muhtemel Yazarına İlişkin Açıklamalar ile İçeriğine Genel Bir Bakışla Birlikte Tahkikli Neşri*

Muhammed Burak Bakır**

Öz: Bu makale, Sözde-Aristoteles'in *Risâletü't-Tüffâha* veya *Kitâbü't-Tüffâha*'sını (Lat. *Liber de Pomo*) tarihçesi, muhtemel yazarı ve yazmaları itibarıyla incelemekte, içeriği hakkında genel bir bakış sunmakta ve daha önce tahkikli neşri yapılmamış olan Arapça tam versiyonunun tahkikli neşrini içermektedir. Tahkikte, risalenin orijinal Arapça versiyonuna en yakın yazma nüshası esas alınmış ve ikinci bir tam nüsha ile karşılaştırma yapılmıştır. Makalede *Risâletü't-Tüffâha*'nın ilk olarak Kindî-çevresinde Arapça telif edildiği, ardından Bâtınî-İsmâilî ve Hermetik geleneklerde alımlandığı ve hikemiyât literatüründe ve tabakat eserlerinde dolaşıma girdiği öne sürülmektedir. Bununla birlikte, bilimsellik vurguları ve risalenin sözde bir eser olduğuna dair farkındalıkları sebebiyle Meşşâî filozoflara göre *Risâletü't-Tüffâha* makbul bir risale değildir. Ayrıca, İbrânî-Latin geleneğinin risaleye ilgisi felsefenin Yahudi ve Hıristiyan toplumlarında kabul görmesini kolaylaştıracak şekilde Aristoteles'in tüm eserlerini alımlamaya yönelik geniş çaplı gayretlerinin bir parçası olduğu için dikkate değerdir. Sonuç olarak, Sözde-Aristoteles'in *Risâletü't-Tüffâha*'sı felsefeyle dinin uzlaştırılmasını kolaylaştıran dinî-felsefî bir eser olup İslâm, Yahudi ve Hıristiyan çevrelerde özellikle bu nedenden dolayı dolaşıma girmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sözde-Aristoteles, *Risâletü't-Tüffâha*, *Kitâbü't-Tüffâha*, *Liber de Pomo*, *Elma Risalesi*.

Pseudo-Aristotle's *Risālat al-Tuffāḥa*: Its History and Critical Edition with Remarks on its Possible Authorship and an Overview of its Contents

Abstract: This article examines Pseudo-Aristotle's *Risālat al-Tuffāḥa* or *Kitāb al-Tuffāḥa* (Lat. *Liber de Pomo*, Eng. *The Book of the Apple*) in terms of its history, possible authorship, and manuscripts, presents an overview of its contents and includes a critical edition of its complete Arabic version, which has never been critically edited before. The edition is based on the manuscript closest to the original Arabic version of the treatise, and a comparison with a second complete manuscript was made. The present article argues that *Risālat al-Tuffāḥa* was first compiled in Arabic within al-Kindī's circle, then appropriated by Bāṭinī-Ismāʿīlī and Hermetic traditions, and circulated in the literature of gnomologia and the books of *ṭabaqāt*. However, it was not an acceptable treatise according to Mashshāʾī philosophers due to their emphasis on scientificity and awareness of its pseudepigraphy. Moreover, the Hebrew-Latin tradition's interest in the treatise is notable, as it was part of their broader effort to appropriate all of Aristotle's works, thereby facilitating the acceptance of philosophy in Jewish and Christian societies. Consequently, Pseudo-Aristotle's *Risālat al-Tuffāḥa* is a religious-philosophical work that facilitated the reconciliation of philosophy and religion and was circulated in the Islamic, Jewish, and Christian worlds for this very reason.

Key Words: Pseudo-Aristotle, *Risālat al-Tuffāḥa*, *Kitāb al-Tuffāḥa*, *Liber de Pomo*, *The Book of The Apple*.

* Bu makalenin hazırlanmasında teşvik ve desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. E. Burak Şaman hocama şükranlarımı sunarım. Ayrıca, düzeltmeleriyle makaleye katkıda bulunan makalenin anonim hakemlerine de müteşekkirim.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe. İletişim: bakirmburak@gmail.com

DOI dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.10.1.M0226
https://orcid.org/0009-0009-4399-7609
Makale Geliş Tarihi: 31 Ekim 2023 Makale Kabul Tarihi: 6 Şubat 2024

Atıf© Bakır, Muhammed Burak. "Sözde-Aristoteles'in *Risâletü't-Tüffâha*'sı: Tarihçesi ve Muhtemel Yazarına İlişkin Açıklamalar ile İçeriğine Genel Bir Bakışla Birlikte Tahkikli Neşri", *Nazariyat* 10/1 (Nisan 2024): 123-203.

Giriş

Antik Yunan felsefî ve bilimsel mirasının İslâm dünyasına aktarımı ve Müslümanlar nezdinde felsefî geleneğin oluşumu sürecinde yalnızca sahih (*authentic*) eserler değil, aynı zamanda sözde (*pseudepigraphical*) eserler de tercüme ve telif edilmiştir. Bu sözde eserler özellikle Aristoteles'e atfedilmiş ve İslâm felsefe geleneğinin oluşmasında kısmî bir etkiye sahip olmuştur. Bu bağlamda bu makale, Aristoteles'e atfedilen sözde bir diyalog eseri olan *Risâletü't-Tüffâha*'yı incelemektedir. Platon'un *Phaidon*'unun bir benzeri olarak görülebilecek olan bu eser,[1] Aristoteles'in ölüm döşeğindeyken öğrencileriyle ruh, ölüm ve felsefenin mahiyeti üzerine yaptığı konuşmayı içermektedir. Bu risale, *Tüffâha* (*Elma*) adını Aristoteles'in ölüm döşeğindeyken kokladığı ve kendisini hayatta tutan elmadan almaktadır. Risalenin sonunda elma Aristoteles'in elinden düşer ve Aristoteles vefat eder.

Risâletü't-Tüffâha yalnızca İslâm düşüncesinde değil, İbrânî/Yahudi ve Latin/Hıristiyan geleneklerinde de kendine yer edinmiştir. Bu makalenin birinci bölümünde *Tüffâha*'nın İslâm düşüncesindeki yeri, iki kısımda tartışılacaktır: Telif ve alımlama. İlk kısım, risalenin telifini mümkün kılabilecek koşulların bir incelemesiyle birlikte risalenin muhtemel müellifine ilişkin bir değerlendirmeyi içerecektir. Bu kısımda, metnin ilk olarak Kindî-çevresinde telif edildiği öne sürülecek ve bu iddiayı desteklemek için risalenin telifini mümkün kılmış olabilecek koşullara değinilecektir. Bir sonraki kısımda ise *Tüffâha*'nın hangi geleneklerde ve hangi bağlamlarda alımlandığı ortaya konulacaktır. Makalenin ikinci bölümünde, Yahudi ve Hristiyanların felsefe geleneklerinde de yer bulan ve Avrupa'da geniş bir coğrafyaya yayılan *Tüffâha*'nın bu iki gelenek içerisindeki konumu ve alımlanma bağlamı aydınlatılacaktır. Bu bölümün ardından Arapça metnin el yazmaları incelenecek ve *Tüffâha*'nın orijinal Arapça versiyonuna en yakın yazma nüshası tespit edilecektir. Yazmanın tespitinden sonra *Tüffâha*'nın içeriğine dair genel bir bakış ortaya konulacaktır. Makalenin sonunda da *Tüffâha*'nın tahkikli bir neşri sunulacaktır. Bu neşir, aslına en yakın nüsha olarak tespit edilen yazmaya dayanacak ve günümüze ulaşan diğer tek ve eksiksiz nüsha ile karşılaştırılacaktır.

1 Platon'un *Phaidon*'u ile *Risâletü't-Tüffâha* arasındaki benzerliklere dair bir analiz için bkz. Mary F. Rousseau, "Translator's Introduction", *The Apple or Aristotle's Death: De Pomo sive De Morte Aristotilis* (Wisconsin: Marquette University Press, 1968), 11-21.

1. İslâm Düşünce Geleneğinde *Risâletü't-Tüffâha*

Tüffâha'nın telifi ve alımlanması bakımından bu makalenin temel iddiası şu şekilde ifade edilebilir: *Risâletü't-Tüffâha* ilk olarak Kindî-çevresinde Arapça olarak telif edilmiş ve daha sonra hikemiyât literatürü ve tabakat kitaplarında dolaşıma girerek Bâtınî-İsmâilî ve Hermetik gelenekler tarafından alımlanmıştır. Ancak bu risale, yöntem olarak mantık ve burhanı esas alan ve risaleyi sözde bir eser olarak gören Meşşâî filozoflara göre makbul bir risale değildir. Makalenin bu bölümü, öncelikle *Tüffâha*'nın telifine, ardından da alımlanmasına odaklanacaktır.

1.1. *Risâletü't-Tüffâha'*nın Telifi

Risâletü't-Tüffâha'nın ilk olarak nerede ve kim tarafından telif edildiği ve Yunanca bir kökene dayanıp dayanmadığı tartışmalıdır. Kraemer, *Tüffâha*'nın tek bir Yunanca el yazmasına değil, Geç Antik ve Erken Orta Çağ Doğu kaynaklarından gelen birçok kanalın oluşturduğu bir antolojiye (*florilegium*) dayandığını ve risalenin Arap müellifinin elindeki belgeleri bir araya getirerek bu diyalojik risaleyi derlediğini iddia etmektedir. Müellifin kimliği sorusunu ele alırken Kraemer, risalenin akıcı Arapça üslubu nedeniyle müellifin Hıristiyan bir Arap olma ihtimalini vurgular. Brockelmann'ın müellif olarak Kindî'yi önermesini ise aceleci bir karar olarak değerlendirerek reddeder.[2] Ancak Kraemer'in önerisi de Brockelmann'ınki kadar acelecidir, zira sadece eserin akıcı Arapça üslubuna dayanarak müellifin kimliğini Hıristiyan bir Arap olarak tayin etmek mümkün değildir. Öte yandan D'Ancona, Aristoteles'in eserlerinin *Tüffâha*'daki listesini Kindî tarafından hazırlanan liste ile karşılaştırıp müellifin Kindî olduğu sonucunu salt bir benzerlik üzerinden desteklemeye çalışarak Brockelmann'ın önerisini benimser.[3]

Risalenin Yunanca bir orijinalinin varlığı ise oldukça belirsizdir. Bielawski, eserin Yunanca bir orijinalinin olması gerektiğini umutla ancak herhangi bir delile dayanmadan iddia etmektedir.[4] Bu bağlamda Margoliouth'un analizi ve argümanı ise

2 Jörg Kraemer, "Das Arabische Original Des Pseudo-Aristotelischen Liber De Pomo", *Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida* (Rome: Publicazioni dell"instituto per l'oriente, 1956), 505-06.

3 Cristina D'Ancona, "Al-Kindi e l'ordine di lettura delle opere di Aristotele. Un contributo allo Studio Delle Fonti Della Risalat al-Tuffaha (Liber de pomo)", *Edizioni, Traduzioni e Tradizioni Filosofiche (secoli xii–xvi): studi per Pietro B. Rossi*, ed. Luca Bianchi, et al. (Canterano: Aracne Editrice, 2018), 227-44.

4 Jozef Bielawski, "*Phédon* en Version Arabe et le *Risālat al-Tuffāḥa*," *Orientalia Hispanica: sive studia F.M. Pareja octogenario dicata*, ed. J. M. Barral (Leiden: Lugduni Batavorum, 1974), I, 132-34.

oldukça dikkat çekicidir. Margoliouth eserin Yunancada hiç var olmadığını öne sürmekte ve bu iddiasını şu şekilde desteklemektedir: Risalede Yunanca bir metnin yanlış bir tercümesine dair hiçbir iz yoktur ve risale, Kur'ân ve hadislerden kesin olarak etkilenmiştir. Buna ek olarak Margoliouth, risalenin Hermetik içeriğine dayanarak eserin Harranlı bir Sâbiî tarafından telif edilmiş olabileceğini ifade eder.[5] Bu iddia, eserin Hermetik içeriği açısından mümkün gözükse de eserin felsefî ve İslâmî içeriği açısından pek mümkün değildir. Zira Margoliouth'un delillerinden sadece bu risalede Harranlı Sâbiîlerin etkisinin var olduğunu çıkarabiliriz. Risalenin müellifine ilişkin bir başka öneri de Van Bladel'den gelmektedir. Van Bladel, erken dönem İsmâilî yazarların, ilimlerin ilkelerinin vahiyle gelmiş bilgiler olduğunu savunan görüşlerinin *Tüffâha*'daki Hermes anlatısıyla uyumlu olmasından hareketle, risalenin yazarının İsmâilî bir müellif olabileceğini öne sürer.[6] Ancak risalenin İsmâilîler tarafından alımlanması ve hatta ilimlerin kaynaklarının nebevî olduğu düşüncesi, risalenin yazarının İsmâilî bir müellif olmasını gerektirmez. Zira aşağıda "Hikemiyât" bölümünde görüleceği üzere, hikmetin vahiy yoluyla indirildiğine inanan İsmâilî olmayan müellifler de vardır.

Tüm bunların ardından, bu makale öncelikle eserin ilk olarak Arapça kaleme alındığını iddia etmektedir. Bunun sebebi, Yunanca bir orijinalin varlığını savunanların herhangi bir kanıt öne sürememiş olmalarıdır. Bununla birlikte, eserin ilk olarak Arapça telif edildiği ve elbette Yunan ve Doğu kaynaklarından da etkilendiği sonucuna varmak için yeterli kanıt vardır. Buna ek olarak, risalenin ilk başta Arapça telif edildiğini savunanların müellif önerileri ya aceleci kararlar ya da eksik analizlerdir. Bu nedenle bu makale, müellifin daha özel bir kimliğini tespit etmek için yeterli bilgiye sahip olmadığımızdan, yukarıda bahsedilen aceleci sonuçlardan bir adım geri atarak risalenin Kindî-çevresinde telif edilmiş olması gerektiğini öne sürmektedir. *Tüffâha*'nın ilk olarak Kindî-çevresinde telif edildiği iddiasını desteklemek için *Tüffâha* gibi bir metnin Kindî-çevresinde telif edilmesini mümkün kılabilecek koşulların ortaya konulması gerekmektedir. Bu nedenle, önce ilgili koşullar sunulacak, ardından da bunların Kindî-çevresiyle bağlantısı kurulacaktır. Bu koşullar aşağıdaki gibidir:

a) Hikemiyât: Antik Yunan felsefî mirasının tercümeler yoluyla İslâm dünyasına aktarılması sürecinde felsefenin kabulünü sağlayan en önemli unsurlardan birisi,

5 D. S. Margoliouth, "The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle," *JRAS* 3 (1892): 189-90.

6 Kevin van Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science* (New York: Oxford University Press, 2009), 180.

"hikmet" kavramı ve *hikemiyât*/*hikem* olarak bilinen Yunan hikmet literatürü olmuştur.[7] *Philosophia* kelimesinin Arapça tercümesinde kullanılan "hikmet" kelimesi, düşünce tarihini yeniden tanımlayarak ve onu dinî-felsefî bir temayla doldurarak felsefenin Müslümanlar arasında kabul görmesini kolaylaştırmıştır. Âmirî'ye göre hikmetle nitelenen ilk kişi, Kur'ân'da (Lokmân Sûresi, 31/12) zikredildiği üzere Bilge (*Hakîm*) Lokman'dır. Empedokles'i Lokmân'ın talebesi olarak takdim eden Âmirî, ayrıca Pisagor'un Mısır'da Süleyman peygamberin ashabına katıldığını ve hikmeti nübüvvet kandilliği (*mişkâtü'n-nübüvve*) yoluyla elde ettiğini belirtir. Aynı şekilde Âmirî; Pisagor'dan hikmeti alan Sokrates, ardından her ikisinden de hikmeti alan Platon ve öğrencisi Aristoteles'in her birinin bu yolla bilge/filozof (*hakîm*) olduklarını ifade eder.[8] Bu düşünce, İslâm felsefî geleneğinin oluşumunda erken dönem düşünürlerin Antik Yunan filozoflarını nebevî öğretilerin varisleri ve takipçileri olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Buna ek olarak, hikmetin temel bir karakteri olarak anılan önemli bir figür olan Hermes, bilgelerin/filozofların babası olarak adlandırılır ve Tanrı'nın "yüksek bir yere yükselttiği" (Meryem Sûresi, 19/57) "doğru bir insan (*sıddîk*), bir peygamber" (Meryem Sûresi, 19/57) olarak tasvir edilen Kur'ânî İdrîs ile özdeşleştirilir. Bu anlatı, felsefenin açık bir şekilde nübüvvet vahyinin kandilliğinden (*mişkâtü'n-nübüvve*) kaynaklandığı fikrine tâbidir.[9] Yukarıda belirtilen çerçeve, Müslümanların sadece Aristoteles'in *Peri Psykhês* (*Nefs Üzerine*) veya *Ta meta ta physika* (*Metafizik*) gibi salt felsefî eserleri değil, Yunan filozoflarına atfedilen hikmetli sözler ve anekdotları içeren "hikemiyât" (*gnomologia*) adlı başka bir yazın türünü de tevarüs ettiklerini göstermektedir.[10] Bu sebeple, Yunan felsefe geleneği ile nübüvvet arasındaki tarihsel ve entelektüel ilişki ve hikemiyât literatürü, Yunan felsefesinin Müslümanlar tarafından kabul edilmesini kolaylaştırmıştır.

Tüffâha ile hikemiyât arasındaki ilişki, risalenin içeriğinden ve hikemiyât literatüründeki alımlanışından örneklerle gösterilebilir. Örneğin İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hi-*

7 Yunan hikmet literatürü ve onun Arapçaya tercümesi için bkz. Dimitri Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia, American Oriental Series 60* (New Haven, CT, 1975).

8 Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf el-'Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed*, thk. Everett Rowson (Beyrut: Dârü'l-Kindî, 1399/1979), 70-74.

9 Hikmet Yaman, *Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Ḥikmah in Early Islamic Thought* (Leiden & Boston: Brill, 2011), 216.

10 Yaman, *Prophetic Niche in the Virtuous City*, 214. Bu türde yazılmış pek çok eser vardır, örneğin Huneyn b. İshak'ın *Âdâbü'l-felâsife* ve *Nevâdirü'l-felâsife*'si, el-Mübeşşir b. Fâtik'in *Muhtârü'l-hikem*'i, Şemsüddîn eş-Şehrezûrî'nin *Nüzhetü'l-ervâh*'ı ve es-Sâvî'nin *Muhtasaru Sıvâni'l-Hikme*'si.

kem'inin "Bir grup bilgenin/filozofun sözlerini içeren bölüm" başlıklı kısmında Ploutarkhos'tan Timaios'a, Demokritos'tan Sofokles'e birçok antik figürün hikmetli sözlerini aktarır ve filozofun ölümle ilişkisi bağlamında *Tüffâha*'dan kelimesi kelimesine bir alıntıya yer verir. Alıntı, Kriton'un şu ifadesiyle başlar:

> "Ölümün bilgeler/filozoflar (*hukemâ'*) dışında herkese zararlı olduğunu öğrenmekle farkındalığım (*basar*) arttı. Dolayısıyla, hikmeti tamamlayan (*istekmele*) kimse, ölümü temenni etmeli; onu ıskalayan kimse ise ölümden şiddetli bir şekilde kaçmalıdır. Zira ancak hikmetin yetkinliği (*kemâl*) ölüme karşı koyabilir ve ancak o ölüm kaygısından rahata erdirebilir."[11]

Alıntılanan bu pasajın hemen öncesinde, Aristoteles *Tüffâha*'da filozofun ölüm karşısındaki tutumunun ne olması gerektiğini açıklar. Bunu takiben Kriton, bu anlatıyı kabul ettiğini ifade eder ve yukarıda alıntılanan cümleleri aktarır. Bu pasajdan sonra Aristoteles, filozofun ölümü arzulaması ve hoş karşılaması gerektiğini söyleyerek Solon ve Zenon'u intihar hakkında tartışmaya sevk eder. Bu pasajın da aynısı, *Muhtârü'l-hikem*'de kelimesi kelimesine alıntılanır. Daha sonra *Tüffâha*'daki konuşmacılar, felsefenin kendilerine nasıl fayda sağladığını ve neden felsefe yükünü taşımayı seçtiklerini ifade ederler. Aynı pasaj *Muhtârü'l-hikem*'de de kelimesi kelimesine alıntılanmıştır.[12]

Muhtârü'l-hikem'e ek olarak Şehrezûrî'nin *Nüzhetü'l-ervâh*'ında da "Aristoteles'in hikmeti" başlıklı bölümde Simias'ın şu sorusu ve Aristoteles'in buna verdiği cevap aynen aktarılır: "Ey hikmetin öncüsü! Hikmet talibinin öğrenmesi ve bilgisini talep etmesi gereken ilk şey nedir?" Aristoteles bu soruya, öğrenilmesi gereken ilk şeyin nefs olduğunu ve bunun da ancak nefsin kendisi aracılığıyla mümkün olduğunu belirterek cevap verir.[13] Dolayısıyla, hikemiyât literatüründe vazgeçilmez bir yere sahip olan hikmet ve nübüvvet ilişkisine *Tüffâha*'da da Hermes üzerinden işaret edilmesi[14]

11 Karşılaştırma için bkz. el-Mübeşşir b. Fâtik, *Muhtârü'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980), 309-10; Sözde-Aristoteles, *Risâletü't-Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 77b.

12 Karşılaştırma için bkz. İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hikem*, 310-11; Sözde-Aristoteles, *Risâletü't-Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 77b-78a.

13 Karşılaştırma için bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*, thk. ve trc. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 371; Sözde-Aristoteles, *Risâletü't-Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 79a.

14 Sözde-Aristoteles, *Risâletü't-Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 84b; Eşref Altaş, "Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014): 34.

ve *Tüffâha*'daki bazı diyalogların, esasen filozofların hikmetli sözlerini aktaran *Muhtârü'l-hikem* ve *Nüzhetü'l-ervâh*'ta alıntılanmış olması, *Tüffâha*'nın hem hikemiyât literatürü içerisinde telif edilmiş bir eser olduğunu hem de daha sonra aynı edebî bağlamdaki eserlere dahil edildiğini göstermektedir. Sonuç olarak hikemiyât fikri, *Tüffâha*'nın telif edilmesi için elverişli bir zemin oluşturan unsurların ilkidir.

b) Hermetizm: İslâm felsefe düşüncesinin gelişiminde özgün bir yere sahip olan Hermetizm, özellikle Harranlı Sâbiîler aracılığıyla İslâm düşüncesi üzerinde kısmî bir etkiye sahip olmuştur. Bu etki hem Platoncu metinlerin dolaşımında hem de Hermes'in hikmeti yeryüzüne indiren bir bilge olarak İslâmîleştirilmesinde gözlemlenebilir.[15] Bu bağlamda Müslümanlar tarafından benimsenen Hermetik yazılar, felsefe ile din arasında uyumlu bir ilişki kurmanın mükemmel örneklerini teşkil eder. Geç Helenik dönemin bir karakteristiği olan bu senkretizm, Hermetik yazıların alımlanmasında açıkça görülmektedir. Bu alımlama, İslâm akidesi ile rasyonel ve felsefî spekülasyonu uzlaştırmak için kolektif bir çaba içermekte ve Hermetik yazılar da bu amaca ulaşmak için uygun bir platform olarak hizmet etmekteydi.[16] Dolayısıyla, nübüvvet aracılığıyla insanlığa hikmeti bahşeden kişi olarak tasvir edilen Hermes figürü, felsefenin İslâm entelektüel ortamına entegrasyonunu kolaylaştıran en önemli unsurlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.[17]

Hermes'in İslâmîleştirilmesi ve alımlanmasının en önemli örneği, *Tüffâha*'nın kendisidir. *Tüffâha*'da Diyojen, insanlar arasında felsefî kavrayışa ilk kimin sahip olduğu sorusunu ortaya atar. Buna cevaben Aristoteles, Hermes'in kendi diyarındaki insanlar arasında felsefenin kendisine vahyedildiği (*ûḥiye ileyhi*) ilk kişi olduğunu ileri sürer.[18] Aristoteles, Hermes'in bu bilgiyi, yani felsefeyi, nasıl edindiğini şöyle anlatır: "Hermes'in ruhu göğe yükseldi ve onu (felsefeyi) Hikmetli Zikir'den (*ez-Zikrü'l-Hakîm*) alan Yüce Meclis'ten (*el-Mele'ü'l-A'lâ*) işitti, sonra da onu yeryüzüne getirdi. Böylece filozoflar onu elde ettiler."[19] Tamamen Kur'ânî terimler olan Hikmetli Zikir ve Yüce Meclis'in Hermes'le ilişkilendirilmesi, *Tüffâha*'nın Hermetik etki altında telif

15 Ian Richard Netton, "The Origins of Islamic Philosophy", *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy,* ed. Brian Carr ve Indira. Mahalingam (London & New York: Routledge, 2005), 765. Hermes ile Harranlı Sâbiîler arasındaki ilişki için bkz. Van Bladel, *The Arabic Hermes*, 64-114.

16 E. A. Afifi, "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 13/4 (1951): 841.

17 Yaman, *Prophetic Niche in the Virtuous City*, 216.

18 Sözde-Aristoteles, *Risâletü't-Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 84b.

19 Sözde-Aristoteles, *Risâletü't-Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 84b.

edildiğini göstermektedir. Bunun başka bir örneği de Aristoteles'in *Tüffâha*'da kendi kitaplarını ve kitapların işlevlerini sıralarken, ilkeleri öğrenmek için *Kitâbü Hermes*'e başvurulması gerektiğini ifade etmesidir.[20]

Tüffâha'nın Hermetizm'le ilişkisi sadece risaledeki ifadelerle değil, aynı zamanda *Tüffâha*'nın alımlanmasıyla da desteklenebilir. Örneğin İbn Seb'în, *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Sıkılliye*'de Aristoteles'in eserlerini listelerken *Risâletü't-Tüffâha*'dan bahseder.[21] Aristoteles'in eserlerini listelemek, filozoflar tarafından daha önce de kullanılan ve yerleşik bir geleneği olan bir yazım tarzıdır. Ancak daha önceki hiçbir filozof *Tüffâha*'yı listelerine dahil etmezken İbn Seb'în dahil etmiştir. Bunun en bariz sebebi, İbn Seb'în'in Hermetik bir filozof olmasıdır.[22] Sonuç olarak *Tüffâha*'nın Hermetizm etkisinde telif edildiği ve sonraki dönemde de Hermetik filozoflar tarafından benimsendiği dikkate alındığında, Hermetizm'in *Tüffâha*'nın telifini mümkün kılan önemli bir etken olduğu ortaya çıkmaktadır.

c) Yeni Platonculuk: Yeni Platoncuların Platon ile Aristoteles'i uzlaştırma gündemi, Yunan felsefî mirasını Yeni Platonculuk aracılığıyla tevarüs eden İslâm felsefesinin özellikle erken döneminde kısmen devam etmiştir. *Tüffâha*'nın biçim ve içeriğine bakıldığında da risalenin Yeni Platoncu bir çerçevede telif edildiği açıkça görülmektedir. Bir diyalog şeklinde sunulan bu risalede Aristoteles, Platon'un *Phaidon*'unda Sokrates'in yaklaşımı yansıtacak şekilde, ölümünden önce öğrencilerinin nefs, ölüm ve felsefe hakkındaki sorularını yanıtlar. Dahası Aristoteles, sahih eserlerinden farklı olarak *Tüffâha*'da, ölümün ruhun bedenden ayrılması olduğu ve bedenin ölümünden sonra ruhun ölümsüz olarak kaldığı şeklindeki Platoncu tezi açıkça savunur.[23] Dolayısıyla Yeni Platonculuk, *Tüffâha*'nın hem biçim hem de içeriğini etkileyecek şekilde risalenin telifi için gerekli bir başka koşul olarak ortaya çıkar.

d) Gâibin Şâhide Kıyası Yöntemi: *Tüffâha*'nın ilk olarak Kindî-çevresinde ve Arapça olarak telif edildiği iddiasını destekleyen bir diğer unsur, Sözde-Aristoteles'in

20 Aristoteles'in bu tavsiyesi Köprülü nüshasında yer alırken (Sözde-Aristoteles, *er-Risâletü'l-Ma'rûfetü bi't-Tüffâha li-Aristâtâlîs* (İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 1608), 182a) Nuruosmaniye nüshasında, *Fîmâ Ba'de't-tabî'a* olarak değiştirilmiştir (Sözde-Aristoteles, *Risâletü't-Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 85a).

21 Ebû Muhammed Abdülhak İbn Seb'în, *el-Kelâm ale'l-mesâili's-Şıkılliye*, ed. Mehmet Şerefettin Yaltkaya (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, 1941), 36.

22 İbn Seb'în'in Hermetizm'le ilişkisi için bkz. Vincent J. Cornell, "The Way of the Axial Intellect: The Islamic Hermetism of Ibn Sab'ın", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 22 (1997): 41-79.

23 Sözde-Aristoteles, *Risâletü't-Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 76b.

Tüffâha'da ortaya koyduğu gâibin şâhide kıyası yöntemidir (*kıyâsü'l-gâ'ib 'ale'ş-şâhid*).[24] Her ne kadar bu yöntem Yunan düşüncesinde uzun bir geleneğe sahip olsa da, İslâm düşüncesinde kelamcılarla, özellikle de Mu'tezilîlerle ilişkilendirilmiştir.[25] Bu bölüme karşılık gelen epistemik yöntemin *anamnêsis* (hatırlama) olduğu *Phaidon* diyaloğuyla karşılaştırıldığında,[26] *Phaidon*'da Sokrates'in hakikate ulaşmak için ortaya koyduğu *anamnêsis* yönteminin *Tüffâha*'da gâibin şâhide kıyası yöntemine dönüştüğü görülmektedir. Sözde-Aristoteles *Tüffâha*'da bu yöntemi sadece tanıtmak ve temellendirmekle kalmamakta, aynı zamanda ilgili konuya uygulamaktadır.[27] İçerikteki bu esaslı değişim, kelamcıların, Kindî'nin dönemi göz önüne alındığında özellikle de Mu'tezilîlerin, *Tüffâha*'nın telifinde etkili olmuş olabileceklerini düşündürmektedir.

1.2. *Risâletü't-Tüffâha*'nın Telifini Mümkün Kılan Muhtemel Koşulların Kesişim Noktası: Kindî-Çevresi

Kim tarafından, hangi bağlamda ve ne zaman yazıldığı hâlâ tartışmalı olmakla birlikte, risalenin telifini mümkün kılan muhtemel koşullar göz önünde bulundurulduğunda *Risâletü't-Tüffâha*'nın Kindî-çevresinde telif edildiği savunulabilir hale gelmektedir. Bu sav, Kindî-çevresinin risalenin telifi için gerekli olan dört şartı karşılayabilecek yegâne yapı olmasına dayanmaktadır. Dolayısıyla bu iddiayı desteklemek için Kindî'nin söz konusu koşullarla ilişkisini incelemek gerekir.

Öncelikle Kindî, hikemiyât literatürünü benimsemekle kalmamış, aynı zamanda ona katkıda da bulunmuştur. Kindî, kendi hikmetli sözlerini kaleme almış ve örneğin Sokrates'in hikmetlerini *Elfâzü Sukrât*'ta derlemiştir.[28] İkinci olarak Kindî, Harranlı Sâbiîleri incelemiş ve tasvir etmiş, böylece de onlardan etkilenmiştir.[29] Onları özel

24 Sözde-Aristoteles, *Risâletü't-Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 80a-80b.

25 Richard M. Frank, "The Science of Kalām", *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (1992): 31. Bu yöntemin Yunan geleneğindeki tarihi için bkz. James Allen, *Inference from Signs* (Oxford: Clarendon Press, 2001).

26 Plato, *Phaedo*, *Plato: Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus* içinde, Loeb Classical Library 36, trans. Harold North Fowler (Cambridge: Harvard University Press, 2005), 73b-76d.

27 Sözde-Aristoteles, *Risâletü't-Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 79b-80b.

28 Ẓahîrüddîn el-Beyhakî, *Târîḫu ḥukemâ'i'l-İslâm*, ed. Muhammed Kürd 'Alî (Şam: Matbaatü't-Terakki, 1365/1946), 41.

29 Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 843, 994-1000; Kindî'nin Harranlı Sâbiîlerle ilişkisi için bkz. Van Bladel, *The Arabic Hermes*, 86-92.

astrolojik ilgilere sahip Aristotelesçi Müslümanlar olarak tanımlayan Kindî,[30] *Haberu mevti Sukrât*, *Elfâzü Sukrât* ve *Mühâvere cerat beyne Arşîcânis ve Sukrât* gibi Sâbiî kaynaklardan elde edilen metinler kaleme almıştır.[31] Dolayısıyla Harranlı Sâbiîlerin Hermetizm'ini kendi bağlamında alımlayan Kindî, Hermetizm'in İslâm felsefesine girmesinde etkili olan öncü filozoflardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü olarak, tercüme hareketlerinde, özellikle de felsefe tercümeleri alanında önemli bir figür olan Kindî, Yunan mirasının, bilhassa Yeni Platoncu çerçevede alımlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Özel olarak *Aristoteles'in Teolojisi*, bu temellükün önemli bir örneğini teşkil eder. Yeni Platoncu Plotinos'un *Enneadlar*'ının bu versiyonu Kindî-çevresinde tercüme edilmiş, Aristoteles'e atfedilmiş ve bizzat Kindî tarafından titizlikle tashih edilmiştir.[32] Dolayısıyla, *Tüffâha*'nın telifini mümkün kılan kilit yönlerden biri olan Yeni Platonculuk, Kindî-çevresini karakterize eden belirleyici unsurlardan biri olarak durmaktadır. Son olarak, Kindî'nin Mu'tezile'yle ilişkisi bazı konularda onların tersine de olsa,[33] Mu'tezile'nin Kindî'nin görüşleri üzerinde etkisi olduğu inkâr edilemez bir olgudur. Halife Me'mûn döneminin resmî mezhebi olan Mu'tezile, Kindî'nin kelamî perspektiflerini etkileyen önemli bir unsur olmuştur. Tam da bu sebeple Kindî, "İslâm filozoflarının en kelamcısı, Mu'tezilîlerin en filozofu" olarak tanımlanmıştır.[34] *Tüffâha*'nın ilgi çekici yönlerinden birisi, *Phaidon*'daki *anamnêsis* anlatısının gâibin şâhide kıyası yöntemine dönüşmesidir. Bu özellik, İslâm düşüncesinde özellikle bu yöntemle ilişkilendirilen Mu'tezile'nin *Tüffâha*'nın telifinde önemli bir rol oynamış olabileceğini düşündürmektedir. Bu sebeple, Mu'tezile'yle yakın ilişkisi nedeniyle Kindî-çevresinin *Tüffâha*'nın telifinde öncü bir rol oynadığı ileri sürülebilir. Son bir nokta olarak, risalenin kaynaklarını tespit ederken Kraemer; Platon'un *Phaidon*'undan, birkaç Hermetik eserden ve Stoacı etikten bahsetmektedir.[35] Kraemer tarafından vurgulanan bu kaynakların yanı sıra risalenin temelleri; hikemiyât literatürü, metinde kullanılan bazı Kur'ânî ifadeler ve olası bir Mu'tezile etkisi dikkate alınarak daha da zenginleştirilebilir.

30 Van Bladel, *The Arabic Hermes*, 88.

31 Dimitri Gutas, "Plato's *Symposion* in the Arabic Tradition", *Oriens* 31 (1988): 45-46.

32 Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society* (*2nd-4th/8th-10th centuries*) (New York: Routledge, 1999), 145. Kindî-çevresinin bir analizi için bkz. Gerhard Endress, "The Circle of al-Kindī", *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences*, ed. Remke Kruk ve Gerhard Endress (Leiden: Research School CNWS, 1997), 43-76.

33 Kindî ile Mu'tezile arasında bir karşılaştırma için bkz. Peter Adamson, "al-Kindī and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom", *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003): 45-77.

34 Jean Jolivet, *L'intellect selon Kindī* (Leiden: Brill, 1971), 156.

35 Kraemer, "Das Arabische Original Des Pseudo-Aristotelischen Liber De Pomo", 500-05.

Sonuç olarak, *Tüffâha*'nın müellifinin tam olarak kim olduğu belirsizliğini korusa da onun Kindî-çevresinde *Phaidon*'un bir benzeri olarak Arapça telif edildiğini öne sürmek makuldür. Bu bağlamda Kindî, bu risalenin telifini mümkün kılan unsurlarla bağlantılı merkezî bir figür olarak ortaya çıkmaktadır.

1.3. *Risâletü't-Tüffâha*'nın İslâm Düşüncesindeki Alımlanışı

Tüffâha'ya kendi adıyla yapılan ilk metin içi atıf, Bâtınî-İsmâilî eğilimli bir grup filozof olan İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde (*Resâilü İhvâni's-Safâ*) görülür.[36] İhvân-ı Safâ *Tüffâha*'ya iki defa atıfta bulunur; bunların ilki, Aristoteles'in de Platon gibi bedenin ölümünden sonra nefsin ölümsüzlüğüne inandığı göstermek içindir. İhvân-ı Safâ bu tezi şu şekilde ifade eder:

> Mantıkçı (*sâhibü'l-mantık*) Aristoteles'in de bu görüşte olduğunu ve buna inandığını gösteren şeylerden birisi, *Tüffâha Olarak Bilinen Risale*'deki (*er-Risâletü'l-Ma'rûfetü bi't-Tüffâha*) söylevi, bu konu hakkında ölüm döşeğindeyken yaptığı konuşma ve felsefenin faziletine dair onunla delil getirmesidir. Zira filozof, nefsin bedenden ayrılmasından sonra felsefesiyle mükâfatlandırılır.[37]

Bu alıntıda açıkça görüldüğü üzere İhvân-ı Safâ, *Tüffâha*'nın içeriğinden haberdardır ve onu Aristoteles'in de nefsin ölümsüzlüğüne inandığına tanık olarak göstermektedir. İhvân-ı Safâ'nın *Tüffâha*'ya yaptığı ikinci atıf ise, şu şekilde ifade edilen felsefî kurban meselesiyle ilgilidir:

> Felsefî olan [kurban] ise bunun gibidir; ancak ondaki netice, her türlü noksanlıktan münezzeh olan Allah'a bedenlerle, onları ölüme teslim edip [ölüm] korkusunu terk ederek yaklaşmaktır. Sokrates'in, *Phaidon* kitabında hikayesi anlatılan zehri içtiğinde yaptığı gibi. Ve tıpkı, öğrencilerini hüzünlendiren ölüm kendisine geldiğinde Aristoteles'in *Risâletü't-Tüffâha*'da anlatılan umudu, hitabı ve vasiyeti gibi.[38]

Bu iki alıntıdan şu sonuç çıkarılabilir: Öncelikle *Tüffâha*'nın Platon'un *Phaidon*'un farklı bir metin olduğu, İhvân-ı Safâ'nın *Tüffâha*'yı kendi felsefî çerçeveleri-

36 İhvân-ı Safâ ile İsmâilîlik arasındaki ilişki tartışmalı olsa da onların Bâtınî-İsmâilî eğilimler sergilediklerini söylemek mümkündür. Bu ilişkiyi sorunsallaştıran bir çalışma için bkz. Ian Richard Netton, "Brotherhood Versus Imāmate: Ikhwān al-Ṣafā' and the Ismā'īlīs", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, II (Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem / Inst. Asian and African Studies, 1980), 253-62.

37 İhvânü's-Safâ', *Resâ'ilü İhvâni's-Safâ' ve Hullâni'l-Vefâ'* (Kum: Mektebü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1405/1985), IV, 35.

38 İhvânü's-Safâ', *Resâ'ilü İhvâni's-Safâ'*, IV, 271.

ne dâhil ettikleri ve böylece de Platon ve Aristoteles'i uzlaştırdıkları açıktır. Buna ek olarak İhvân-ı Safâ, Aristoteles'in nefsin ölümsüzlüğüne olan inancını onun sahih eserlerinden değil, *Tüffâha*'dan delil göstererek açıklar.

Tüffâha'nın Bâtınî-İsmâilî gelenekte sahih bir metin olarak alımlanıp dolaşıma girdiğini destekleyen bir başka delil de *Tüffâha*'nın Efdalüddîn-i Kâşânî (ö. 610/1213-14) tarafından Farsçaya tercüme edilmesidir.[39] Efdalüddîn-i Kâşânî'nin İsmâilî ve Bâtınî olduğu iddiasını dikkate aldığımızda,[40] Kâşânî'nin neden risaleyi Arapçadan Farsçaya tercüme ettiği daha açık hale gelmektedir. Yukarıda da gösterildiği üzere, önceki felsefî eserler açısından *Tüffâha*'ya sadece *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'de atıf yapılması dolayısıyla bu husus ayrıcalıklı bir önem arz eder. Metnin İsmâilî çevrelerdeki öneminin bir başka göstergesi de Safedî'nin (ö. 764/1363) Abdülkâdir b. Mühezzeb b. Ca'fer el-Edfüvî'yi (ö. 725/1325); *Zecrü'n-nefs*, *Üsûlûcyâ* ve *Kitâbü't-Tüffâha*'ya ilgi duyan ve bunların bir kısmını ezberlemiş olan bir İsmâilî (*İsmâ'iliyyü'l-mezheb*) olarak tanıtmasıdır.[41] Sonuç olarak *Tüffâha*, İslâm düşüncesinde Bâtınî-İsmâilî gelenek içerisinde Aristoteles'in sahih bir eseri olarak kabul edilmiş ve hatta sonraki dönemlerde İsmâilîliği karakterize eden bir metin olarak dolaşıma girmiştir.

Tüffâha'nın Hermetik gelenek içerisinde dolaşıma girdiği ve kendisine hikemiyât literatüründe atıfta bulunulduğu daha önce gösterilmişti. Dolayısıyla *Tüffâha*'nın İslâm düşüncesindeki alımlanışını tartışırken son bir nokta olarak tabakât kitaplarını ele almak yerinde olacaktır. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki tabakât eserleri, ilgili şahıslar ve onlara atfedilen eserler hakkında topluca bir bilgi sunmak amacıyla kaleme alınmıştır. *Tüffâha* söz konusu olduğunda ilgili kişi, elbette Aristoteles'tir. Aristoteles'in eserlerinin sayımı, tabakât eserlerinden önce bazı filozofların ele aldığı bir konudur. Bu bağlamda *Tüffâha*, Meşşâî gelenek içerisinde felsefe öğrenimine dair müfredatı aktarmak amacıyla Aristoteles'in eserleri sıralayan listelerde yer

39 William Chittick, "Bābā Afżal-Al-Dīn," *Encyclopaedia Iranica*, III, Fasc. 3, 285-91. *Risâletü't-Tüffâha*'nın Farsça versiyonu Müctebâ Mînovî ve Yahyâ Mehdevî'nin Kâşânî'nin eserlerini derledikleri koleksiyon olan *Musannefât*'a dâhil edilmiştir [Efdalüddîn Muhammed Merakî Kâşânî, "Risâle-i Tüffâha", *Muşannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî Kâşânî*, nşr. Müctebâ Mînovî ve Yahyâ Mehdevî (Tahran: Çâphâne-i Nev-behâr, 1331/1952), 113-44]. Farsça tercüme aynı zamanda D. S. Margoliouth tarafından tahkik edilmiş ve İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (D. S. Margoliouth, "The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle," *JRAS* 3 (1892): 187-252).

40 Mînovî, "Dîbâçe", *Musannefât*, iii.

41 Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefayât*, thk. Ahmed el-Arnâvûd ve Türkî Mustafâ (Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), XIX, 30-31.

almamaktadır.[42] Ancak örneğin İbn Cülcül, *Tabakātü'l-etıbbâ' ve'l-hukemâ'* adlı eserinde Aristoteles'in eserlerini sıralarken *Risâletü't-Tüffâha*'dan *-Kitâbü't-Tüffâha* adı altında- bahsetmektedir.[43] Bu konuya açıklık kazandırmak için filozoflar tarafından derlenen listeler ile tarihçiler tarafından derlenen listeler arasında bir fark olduğunu belirtmek gerekir. Filozoflar bu tür listeleri felsefî eğitim yolunu tayin etmek için derlerken tarihçilerin tabakât eserleri literatürü bir araya getirmek için yazılan eserlerdir. Bu nedenler Meşşâî filozofların sahih kabul edip felsefe eğitimi sistemine dâhil ettikleri Aristoteles eserleri arasında *Tüffâha*'nın adı geçmemektedir.

İbn Sînâ'nın pozisyonu, *Tüffâha*'nın Meşşâî filozoflar tarafından makbul bir metin olarak görülmediğinin bir başka göstergesidir. İbn Sînâ'nın *Tüffâha*'ya ne isim ne de içerik olarak atıfta bulunması ilginçtir. İhvân-ı Safâ'yı sürekli okuyan bir babanın oğlu olarak İbn Sînâ'nın[44] *Tüffâha*'ya *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nde rastlamış olması gerektiği düşünüldüğünde bu durum ilgi çekici bir hal almaktadır. Bâtınîlik ve Hermetizm'e meyleden *Resâilü İhvâni's-Safâ* aracılığıyla İbn Sînâ'nın *Tüffâha*'ya potansiyel aşinalığı, Fârâbî'nin listesinde ondan hiç bahsedilmemesiyle birleştiğinde, İbn Sînâ'nın *Risâletü't-Tüffâha*'ya şüpheci bir bakışla yaklaştığını düşündürmektedir. Esasen İbn Sînâ, Aristoteles'e atfedilen bir başka sözde eser olan *Aristoteles'in Teolojisi*'nin sıhhatine dair şüphelerini dile getirmektedir.[45] Başka bir ifadeyle, Aristoteles'in metinlerine doğrudan erişimi olan İbn Sînâ'nın, muhtemel farkındalığına rağmen *Tüffâha*'dan hiç bahsetmediği dikkate alındığında, onun hangi metinlerin sözde hangilerinin sahih olduğuna dair güçlü bir eğilime sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte İhvân-ı Safâ, Aristoteles'in nefsin ölümsüzlüğü görüşüne sahip olduğunu *Tüffâha*'ya dayanarak iddia ederken, İbn Sînâ bunu Aristoteles'in sahih eserlerine dayanarak ileri sürmektedir.[46] Dolayısıyla, felsefesini mantık ve burhan yöntemine

42 Kindî tarafından hazırlanan liste için bkz. Ebû Yûsuf Yaʿkûb b. İshâk el-Kindî, "Fî Kemmiyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcü ileyhi fî tahsîli'l-felsefe", *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, nşr. Muhammed Abbdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950), 363-84; Fârâbî tarafından hazırlanan liste için de bkz. Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, "Mâ Yenbeğî en yükaddeme ḳable teʿallümi felsefeti Aristû", *Mebâdiʾü'l-felsefeti'l-kadîme*, nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb ve Abdülfettâh el-Katlân (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1328/1910), 2-17.

43 Süleymân b. Hassân İbn Cülcül, *Tabakātü'l-etıbbâ' ve'l-hukemâ'*, nşr. Fu'âd Seyyid (Kahire: Matbaatü'l-Maʿhedi'l-İlmî el-Faransî li'l-Âsâri'ş-Şerîfe, 1955), 27.

44 Beyhakî, *Târîhu hukemâ'i'l-İslâm*, 52-53.

45 İbn Sînâ, "Risâle ilâ Ebî Caʿfer b. el-Merzübân el-Kiyâ", *Aristû ʿİnde'l-ʿArab*, nşr. Abdurrahman Bedevî (el-Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûʿât, 1978), 121.

46 İbn Sînâ, "et-Taʿlîkât ʿalâ havâşî Kitâbi'n-Nefs li-Aristâtâlîs", *Aristû ʿİnde'l-ʿArab*, ed. Abdurrahman Bedevî (el-Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûʿât, 1978), 97.7-8; 106.1-4.

odaklanarak geliştiren İbn Sînâ'nın *Tüffâha*'ya ne isim ne de içerik olarak herhangi bir atıfta bulunmamış olması anlamlıdır.

Sonuç olarak *Tüffâha*'nın, hikemiyât literatüründe ve tabakat kitaplarında dolaşıma girerek Bâtınî-İsmâilî ve Hermetik gelenekler tarafından alımlandığı söylenebilir. Ancak bilimsellik vurguları ve bu risalenin sahte olduğuna dair farkındalıkları sebebiyle Meşşâî filozoflar arasında meşru bir risale olarak kabul görmemiştir. Bu sebeple T. J. De Boer'in *Tüffâha* hakkındaki ifadeleri eleştirilmelidir. De Boer, *Tüffâha*'nın erken dönem İslâm filozofları tarafından sahih kabul edildiğini ve Aristotelesçi düşüncenin İslâm filozofları tarafından alımlanışını tahrif ettiğini iddia etmektedir.[47] Ancak yukarıdaki deliller ve açıklamalar dikkate alındığında durumun böyle olmadığı açıktır. Başka bir ifadeyle *Tüffâha*, İslâm felsefe geleneğinin ana akımını temsil eden Meşşâî ekol içerisinde kendine bir yer edinememiştir. Bu bakımdan, *Tüffâha*'nın İslâm düşüncesinde varlık gösterdiği bir hakikat olsa da risalenin ana akım filozoflar arasındaki Aristoteles imajını ya da Aristoteles felsefesinin onlar tarafından alımlanışını etkilediği söylenemez.

2. İbrânî ve Latin Geleneklerinde *Risâletü't-Tüffâha*

Risâletü't-Tüffâha'nın İbrânîceye tercümesi, Abraham ben Samuel ha-Levi İbn Hasday (fl. 13. yüzyılın başları) tarafından 1235 yılında Barselona'da *Ha-Tapuach* adıyla yapılmıştır.[48] Ona göre bu metin, Yunan filozoflar tarafından yazılmıştır ve içeriği bedenin ölümünden sonra nefsin ölümsüzlüğünü ele almaktadır. Tercümesinin başında bu bilgileri verdikten sonra İbn Hasday, *Tüffâha*'nın Arapça versiyonunu İbrânîceye kendisinin tercüme ettiğini belirtmektedir.[49] Tam bu noktada İbn Meymûn'un *Risâletü't-Tüffâha*'ya yaptığı atıftan bahsetmek yerinde olacaktır. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*'in İbrânîce mütercimi olan Samuel İbn Tibbon'a yazdığı mektupta, önceki filozofları değerlendirerek Aristoteles'e atfedilen *Risâletü't-Tüffâha*'nın sözde bir eser olduğunu ve hiçbir değer taşımadığını ileri sürer.[50] İbn Hasday'ın İbn

47 T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, trans. Edward R. Jones (New York: Dover Publications, 1967), 24-27.

48 Rousseau, "Translator's Introduction", 21.

49 [Pseudo-]Aristotle, *Ha-Tapuach: The Apple: A Treatise on the Immortality of the Soul*, trans. from Hebrew Isidor Kalisch (New York: The American Hebrew, 1885), 7-8.

50 Steven Harvey, "Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?", *The Jewish Quarterly Review* 83/1-2 (1992): 57; Shlomo

Meymûn'un mektuptaki değerlendirmelerine aşina olduğu ve İbn Meymûn'un bazı metinlerini tercüme ederek onu aktif bir şekilde desteklediği göz önüne alındığında,[51] onun İbn Meymûn'un sözde bir eser olarak nitelendirdiği *Tüffâha*'yı neden tercüme etmeyi tercih ettiği sorusu akla gelmektedir. Bir yandan, İbn Hasday'ın entelektüel ilgileri ve tercüme ettiği metinler düşünüldüğünde *Tüffâha*'yı tercüme etmesi şaşırtıcı değildir. Burada dikkat çeken bir husus, İbn Hasday'ın aynı zamanda Gazzâlî'nin *Mîzânü'l-ʿamel*'ini ve *Ben ha-Melekh wa-ha-Nazir* (Ar. *Kitâbü Bilavher ve Yûdâsef*, Tr. *Prens ve Keşiş*) adlı metni de Arapçadan İbrânîceye tercüme etmiş olmasıdır.[52] Moshe Idel'e göre İslâm mistisizmi, İspanyol Kabala'sını etkilemiş olan unsurlardan biridir. Gazzâlî'nin *Mîzânü'l-ʿamel*'inin İbrânîceye İbn Hasday tarafından Kabala'nın en önemli merkezlerinden biri olan Barselona'da tercüme edilmiş olduğu göz önüne alındığında,[53] İbn Hasday'ın bilimsel-felsefî bir tutumdan ziyade dinî-felsefî eğilimlere sahip olduğu sonucunu çıkarmak makuldür. Buna ek olarak, *Ben ha-Melekh wa-ha-Nazir* aslen Hint edebiyatının bir parçası olup VIII. yüzyılda Bağdat'ta Arapça olarak ortaya çıkmıştır. Buda'nın prenslikten bir mistik ve münzeviye dönüşümü hikayesine dayanan bu metin, daha sonra Arapçadan İbrânîceye İbn Hasday tarafından tercüme edilmiştir.[54] Öte yandan, içerik açısından İbrânîce versiyon, Arapçadan doğrudan bir çeviri olmaktan ziyade bir uyarlama gibi görünmektedir.[55] İbrânîce versiyon, Arapça versiyona kıyasla sahnede daha az karakterle nispeten daha kısa olmakla birlikte, nefsin göksel kürelere yükselişi, yıldızlara putperestçe tapınma ve bunun Nuh ve İbrahim peygamberler tarafından bertaraf edilmesiyle ilgili olarak Nuh peygambere ve özellikle de İbrahim peygambere belirli atıflar içermektedir.[56] Bu atıflar Arapça

Pines, "Translator's Introduction: The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed", *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines (Chicago & London: Chicago University Press, 1963), I, lx.

51 Harvey, "Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?", 61; Lola Ferre, "Ibn Ḥasday, Abraham ben Samuel ha-Levi", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (EJIW), Executive Editor Norman A. Stillman. http://dx.doi.org/10.1163/1878-9781_ejiw_COM_0010650. (Erişim 25 Temmuz 2023).

52 Joseph Jacobs ve Max Schloessinger, "Ḥasdai, Abraham Ben Samuel Halevi", *Jewish Encyclopedia*, VI, 247-248.

53 Moshe Idel, "Jewish Mysticism in Spain: Some Cultural Observations", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval* 7 (1994): 291.

54 Nathan H. Levine, "Barlaam and Josaphat", *Brill's Encyclopedia of Buddhism Online*, http://dx.doi.org/10.1163/2467-9666_enbo_COM_2008. (Erişim 26 Temmuz 2023).

55 İbrânîce versiyonun metinsel bir analizi ve Farsça ve İbrânîce versiyonları arasındaki farklara dair bir karşılaştırma için bkz. Rousseau, *The Apple or Aristotle's Death*, 22-27.

56 [Pseudo-]Aristotle, *Ha-Tapuach: The Apple*, 24-25; Jörg Kraemer, "Das Arabische Original Des Pseudo-Aristotelischen Liber De Pomo", *Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida* (Rome: Publicazioni dell"instituto per l'oriente, 1956), 487.

ve Farsça versiyonlarda yer almamaktadır. Dolayısıyla İbn Hasday, *Tüffâha* çevirisinde kendi dinî-felsefî bağlamını dikkate alarak metni etkili bir şekilde İbrânîceye uyarlamıştır. Sonuç olarak, *Tüffâha*'nın İbrânî geleneğindeki yeri İslâm düşüncesindekinden önemli ölçüde bir farklılık göstermemektedir. Bu durum, İbn Meymûn'un *Tüffâha*'nın aslen Aristoteles'in eseri olmadığı iddiasına rağmen İbn Hasday'ın bilimsel-felsefî eserlerden ziyade dinî-felsefî ve mistik eserleri tercüme etmeye ve bunlarla ilgilenmeye odaklanmasında açık bir şekilde görülmektedir.

Risâletü't-Tüffâha'nın Latince versiyonu olan *Liber de Pomo*,[57] İbrânîceden Sicilya kralı Manfred (1232-1266) tarafından on üçüncü yüzyılın ortalarında tercüme edilmiştir.[58] İçerik bakımından İbrânîce versiyon ile Latince versiyon aynıdır; yani Latince versiyon bir uyarlama değil, İbrânîceden doğrudan çeviridir. Sicilyalı Manfred, kendi sarayında Yunanca ve Arapçadan Latinceye çok sayıda metin tercüme ettirmiştir. *Risâletü't-Tüffâha* ise İbrânîceden tercüme edilen tek metindir ve aynı zamanda bizzat kendisinin tercüme ettiği yegâne eserdir.[59] Manfred'in bu metni tercüme etme motivasyonu, felsefî ilgileri ve Hıristiyanlığı ile ilişkilidir. Paraskevi Kotzia'ya göre Manfred, *Risâletü't-Tüffâha*'yı tercüme ederek Aristotelesçi felsefeye duyduğu ilginin Hıristiyanlıkla çelişmediğini, aksine onunla uyumlu olduğunu vurgulamayı amaçlamıştır. Manfred bunu yaparken hem kendisini hem de babası II. Fredrich'i Epikürcülük suçlamalarına karşı savunmayı amaçlamıştır.[60] 1263 yılının Aralık ayında Sicilyalı Manfred, sarayında Yunanca ve Arapçadan tercüme edilen felsefî eserlerden oluşan bir koleksiyonu Paris Üniversitesine göndermiştir. Bu koleksiyonun *Liber de Pomo*'yu da içerdiğini öne sürmek akla yatkındır.[61] Manfred, Latince tercümeye yazdığı girişte

57 *Risâletü't-Tüffâha*'nın Latince versiyonunun İngilizce bir tercümesi için bkz. Rousseau, *The Apple or Aristotle's Death*, 48-76. Latin Sözde-Aristoteles'in doğa bilimleri ve okült bilimlerle ilgili eserlerinin bir analizi için bkz. Lynn Thorndike, "The Latin Pseudo-Aristotle and Medieval Occult Science", *The Journal of English and Germanic Philology* 21/2 (1922): 229-258.

58 Manfred Latince tercümenin girişinde kendisini bu metnin mütercimi olarak tanıtsa da metnin Manfred tarafından tercüme edilip edilmediği konusunda araştırmacılar arasında bir fikir birliği yoktur. Yine de Manfred'in Latince versiyonun mütercimi olduğundan şüphe etmek için yeterli bir neden yoktur. Bkz. Rousseau, *The Apple or Aristotle's Death*, 38-39.

59 Pieter De Leemans, "Bartholomew of Messina, Translator at The Court of Manfred, King of Sicily", *Translating at the Court: Bartholomew of Messina and Cultural Life at the Court of Manfred of Sicily*, ed. Pieter De Leemans (Leuven: Leuven University Press, 2014), 20.

60 Paraskevi Kotzia, "De Hebrea Lingua Transtulimus in Latinam Manfred of Sicily and The Pseudo-Aristotelian Liber De Pomo", *Translating at the Court: Bartholomew of Messina and Cultural Life at the Court of Manfred of Sicily*, ed. Pieter De Leemans (Leuven: Leuven University Press, 2014), 65-90.

61 Rousseau, *The Apple or Aristotle's Death*, 40.

bu metnin Hıristiyanlarda bulunmadığını ve tercümesinin Hıristiyanlar için faydalı olacağını belirtmektedir. Metni bu nedenle çevirdiğini ifade eden Manfred sayesinde *Liber de Pomo* Latin dünyasında yayılmaya başlamıştır.[62] Rousseau, *Liber de Pomo*'nun doksan üç el yazması olduğunu ve bu el yazmalarının geniş bir coğrafyaya yayıldığını bildirmektedir.[63] Bununla birlikte Desiderius Erasmus, John More'a yazdığı mektupta Aristoteles'in eserlerini tanıtırken *Liber de Pomo*'nun Hıristiyan öğretisi içerdiğini, fakat muhtemelen Arap kökenli olduğunu ve Aristotelesçiler tarafından okunduğu için yanlışlıkla Aristoteles'e atfedildiğini ifade etmektedir.[64] Bu bilgiler ışığında *Liber de Pomo*'nun Orta Çağ Avrupa'sında Aristoteles'in Hıristiyanlığa eklemlenmesine bir zemin hazırlamış olması nedeniyle yaygınlaştığını söylemek mümkündür. Ayrıca, özellikle Rönesans döneminde, metnin sözde bir eser olduğuna dair bir farkındalık vardı. Sonuç olarak *Liber de Pomo*, Aristoteles'in Hristiyan düşüncesine entegre edilmesini amaçlayan Latin bilginler tarafından alımlanmasını mümkün kılan bir metin olarak hizmet etmiştir. Dolayısıyla *Liber de Pomo*, İslâm ve Yahudi düşüncesinde olduğu gibi Latin dünyasında da bilimsel-felsefî bir eser olmaktan ziyade dinî-felsefî bir eser olarak görülmektedir.

3. *Risâletü't-Tüffâha*'nın Arapça El Yazmaları

Halihazırda *Risâletü't-Tüffâha*'nın Arapça metninin sadece iki tam yazması mevcuttur ve bunların hiçbirinin daha önce tahkikli neşri yapılmamıştır. *Tüffâha* ile ilişkili diğer yazmalar ya eksiktir ya da risalenin özet bir versiyonunu içermektedir.[65] Bu ne-

62 Rousseau, *The Apple or Aristotle's Death*, 49.

63 Rousseau, *The Apple or Aristotle's Death*, 38. *Liber de Pomo*'nun Orta Çağ Latin dünyasında yayılması hakkında bir inceleme için bkz. Rousseau, *The Apple or Aristotle's Death*, 40-47.

64 Desiderius Erasmus, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterdami: Denuo Recognitum et Auctum*, ed. H.M. Allen and H.W. Garrod (Oxford: Oxford University Press, 1992), IX, 138.

65 Rafael Ramón Guerrero, *Risâletü't-Tüffâha*'nın Arapça yazmalarının ve bunların neşirlerinin en güncel ve tam listesini sunmuştur, bkz. Rafael Ramón Guerrero, "Algunas Páginas Sobre Sócrates y la Muerte Voluntaria en el Islam", *Hesperia Culturas Del Mediterráneo: Especial Israel* 7/2 (2007): 222, d.n. 20. Luis Xavier López-Farjeat da aynı listeyi sunmaktadır, bkz. Luis Xavier López-Farjeat, "*el Liber de pomo* (*Kitāb al-Tuffāḥa*) en la Tradición Árabe Islámica", *Méthexis* 22 (2009): 154, d.n. 10. *Tüffâha*'nın neşredilen en meşhur nüshası bile birçok problem içermektedir. Bu nüsha Emîn Zâhir Hayrallâh tarafından *el-Muktetaf*'ta tefrika halinde yayımlanmıştır ve Kraemer'in analizine göre birçok ekleme ve değiştirilmiş ifadelerle ziyadesiyle bozulmuştur (Kraemer, "Das Arabische Original Des Pseudo-Aristotelischen Liber De Pomo", 488-89). Hayrallâh'ın neşri için bkz. [Sözde-] Sokrates, "Kitâbü't-Tüffâha", *el-Muktetaf*, nşr. Emîn Zâhir Hayrallâh 55 (1919): 475-484; 56 (1920): 18-22, 105-10, 217-21, 295.

denle, elinizdeki makale sadece aşağıdaki iki tam yazmayı incelemekte ve tahkikli neşir için bunları kullanmaktadır:

(i) İstanbul, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 1608, vr. 170a-182b (buradan sonra "K" olarak işaret edilecektir)

(ii) İstanbul, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 4931, vr. 76b-85a (buradan sonra "N" olarak işaret edilecektir.)

K'nin içinde bulunduğu mecmua 205x123-145x70 mm boyutlarındadır ve altın yaldızlı çerçeveye sahip 194 varaktan oluşmaktadır. Sayfa başına 21 satır düşmekte ve her satırda yaklaşık 10 kelime bulunmaktadır. Metinler çok temiz ve okunaklı bir nesih hattıyla yazılmıştır ve varak numaraları mevcuttur. Kraemer bu mecmuadaki metinlerin 10./16. yüzyıldan önce yazılmış olamayacağını belirtmektedir.[66] Bu mecmua, antik filozofların vasiyetnâmeleri ve mektuplarından hikmetli sözlerin derlendiği eserlere kadar birçok sözde ve sahih eseri bir araya getiren zengin içerikli bir antolojidir. Bu eserlerden biri de *er-Risâletü'l-Maʿrûfetü bi't-Tüffâha li-Aristâtâlîs* başlığını taşıyan K'dir.

Risalenin N hariç diğer nüshalarını inceledikten sonra Kraemer, *Tüffâha*'nın orijinal Arapça versiyonuna en yakın nüshanın K olduğunu iddia etmektedir. O, bu iddiayı desteklemek için iki önemli argüman ileri sürmektedir: Öncelikle *Tüffâha*'ya yapılan, K'deki ifadeyle küçük farklılıklar dışında birebir aynı olan bir atfa dikkat çekmektedir. İkinci argümanı ise risalenin Farsça versiyonunun K ile kelimesi kelimesine örtüştüğüdür.[67] Ancak kanaatimce, Kraemer'in argümanları K'den ziyade N için daha geçerlidir. Bu nedenle ben, *Tüffâha*'nın orijinal Arapça versiyonuna en yakın nüshanın N olduğunu iddia ediyorum.[68] N'ye ev sahipliği yapan mecmuanın biçimsel yapısına bakıldığında o; 265x170 mm'lik bir varak boyutu, 220x115 mm'lik bir yazı alanı ve 225 varaktan oluşmaktadır. Her sayfa 13 satır içermekte ve her satırda ortalama 25 kelime bulmaktadır. Metinler nesih hattıyla yazılmıştır ve varak numaraları verilmiştir. İçindeki eserler 674/1276 yılına tarihlenmektedir.[69] Mecmuada II.

66 Kraemer, "Das Arabische Original Des Pseudo-Aristotelischen Liber De Pomo", 490.

67 Kraemer, "Das Arabische Original Des Pseudo-Aristotelischen Liber De Pomo", 488-93.

68 Guerrero ve López-Farjeat da N'yi en sahih ve eksiksiz nüsha olarak gösterirler (Guerrero, "Algunas páginas sobre Sócrates y la Muerte Voluntaria en el Islam", 222, d.n. 20; López-Farjeat, "el *Liber de Pomo* (*Kitāb al-Tuffāḥa*) en la Tradición Árabe Islámica", 154, d.n. 10.).

69 Örnek için bkz. Efdalüddîn Kâşânî, *Rahencâm-nâme* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 114a; Sözde-Aristoteles, *Risâle-i Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 136a.

Bayezid'in (ö. 1512) mührünün yer almasından, eserin II. Bayezid'in kütüphanesine girdiği anlaşılmaktadır.[70] Aynı şekilde mecmuanın ilk sayfasında III. Osman'a (ö. 1757) ve kâtip İbrâhîm Hanîf'e (ö. 1189/1775) ait mühürler bulunmaktadır.[71] İçerik açısından ise, bu mecmuanın Efdalüddîn-i Kâşânî'nin bazı özgün eserlerinin yanı sıra Hermes'e (İdrîs) atfedilen *Zecrü'n-nefs* adlı metni ve tercümesini içermesi dikkat çekicidir. Bu mecmuada özellikle önemli olan ise, *Tüffâha*'nın Arapça versiyonunun Kâşânî'nin Farsça tercümesiyle birlikte yer almasıdır.[72]

N'yi orijinal Arapça versiyona en yakın nüsha olarak kabul etmek için ikna edici nedenler vardır. İlk olarak, Kraemer'in ilk argümanı N için de uygundur çünkü yaptığı alıntı N ile de tam olarak örtüşmektedir.[73] İkinci olarak, Kraemer'in ikinci argümanı K'den ziyade N için daha uygundur, zira hem Farsça versiyonda hem de N'de olup K'de olmayan pasajlar vardır. Örneğin, Aristoteles'in öğrencilerinin ve dostlarının onu bedenen zayıf ve ölüm belirtileri gösterir halde gördüklerini, oysa Aristoteles'in onlara mutluluk ve akıl sağlığı gösterdiğini anlatan açılış pasajı Farsça tercümede ve N'de mevcutken K'de yoktur.[74] Aynı şekilde, gâibin şâhide kıyası yöntemini tartışan bölümün bir kısmı Farsça tercümede ve N'de mevcutken K'de mevcut değildir.[75] Buna ek olarak K, en erken 10./16. yüzyıla tarihlenirken N, Kâşânî'nin vefat tarihine çok

70 İstanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931, 225a.

71 İstanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931, 1a. İbrâhîm Hanîf ile ilgili malumat için bkz. Cemil Akpınar, "Hanîf İbrâhim Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XVI, 39-42.

72 Bu mecmuadaki eserler şu şekildedir: 1. *Maḳâle fi'l-ʿilmi ve'n-nutḳ*, 2. *Zecrü'n-nefs*, 3. *Medâricü'l-vücûd ve meʿâricü'l-ḫulûd*, 4. *Risâletü't-Tüffâha*, 5. *Medâricü'l-kemâl, 6. Rahencâm-nâme, 7. Sâz ve pîrâye-i şâhân-ı pürmâye, 8. Risâle-i tüffâḥa, 9. ʿArż-nâme, 10. Câvidân-nâme, 11. Yenbûʿü'l-ḥayât, 12. Cevâb-ı Kâşânî be-Şemsüddîn Muḥammed, 13. Cevâb-ı Kâşânî be-Mecdüddîn Muḥammed b. ʿUbeydullâh, 14. Cevâb-ı Kâşânî be-Şemsüddîn Muḥammed Duzvâkûş, 15. Kıtʿa-ây-ı çend-i Kâşânî*, 16. *Rubâʿîyât*. Bu mecmuadaki Farsça metinler tahkik edilip *Muṣannefât*'ta yayımlanmıştır (Efdalüddîn Muhammed Merakî Kâşânî, *Muṣannefât*, thk. Müctebâ Mînovî ve Yahyâ Mehdevî (Tahran: Çâphâne-i Nev-behâr, 1331/1952)). Ayrıca, Kâşânî'nin kendi eserlerinin ve Hermes'e atfedilen bir metnin bu mecmuada içerilmesi, *Tüffâha*'nın Hermetik ve İsmâilî geleneklerde yer edinmiş olduğunu gösterir. Ancak bu mecmuanın hangi bağlamda Osmanlı kütüphanesine girdiğinin incelenmesi, Osmanlılardaki Hermetizm'i daha derin bir şekilde anlamak için gereklidir.

73 Karşılaştırma için bkz. Sözde-Aristoteles, *Risâletü't-Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 79a; Kraemer, "Das Arabische Original Des Pseudo-Aristotelischen Liber De Pomo", 491.

74 Karşılaştırma için bkz. Sözde-Aristoteles, *Risâle-i Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 126b; Sözde-Aristoteles, *Risâletü't-Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 76b.

75 Karşılaştırma için bkz. Sözde-Aristoteles, *Risâle-i Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 131a-131b; *Risâletü't-Tüffâha* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 80a-80b.

yakın olan 674/1276'ya tarihlenmektedir.[76] Ayrıca, aynı mecmuada hem Arapça versiyonun (N) hem de *Tüffâha*'nın Farsça çevirisinin bir arada bulunması, N lehine ek bir kanıt teşkil etmektedir. Bu unsurlar bir bütün olarak N'nin *Tüffâha*'nın Arapça orijinal versiyonuna en yakın nüsha olabileceğini telkin etmektedir. Bu nedenle, bariz yanlışlıklar dışında, tahkikli neşir N'ye dayanmaktadır ve K'deki farklılıklar dipnotta belirtilmiştir.

4. *Risâletü't-Tüffâha*'nın İçeriğine Genel Bir Bakış

Temelde bir diyalog eseri olan *Risâletü't-Tüffâha*'da ele alınan konuların tertibini sağlamak amacıyla risalenin içeriğine dair aşağıdaki genel bakış ortaya konulabilir:

a) Ölüm karşısındaki mutluluk ve züht ile felsefe arasındaki ilişki (N, $76^{b}1$-$78^{a}3$): *Risâletü't-Tüffâha*'nın sahnesi, Aristoteles'in dostları ve öğrencilerinin onu ölüm döşeğinde ziyaret etmeleri ve ölümün yaklaşma emarelerine rağmen onun neden halinden hoşnut göründüğünü sorgulamalarıyla açılır. Bu bölümde Aristoteles, filozofun mutluluğu, felsefenin fazileti ve bilginin verdiği neşe dolayısıyla bilgiye ve felsefeye ulaşma aracı olan ruhun, buna engel olan bedenden ayrılmasında bulması gerektiğini ortaya koyar. Ayrıca Aristoteles, felsefeye ancak ruhun hafifliğiyle ulaşılabileceğini ve bunun da ancak ölümle mümkün olabileceğini ileri sürer. Ardından Aristoteles, dünya nimetlerinden uzak durarak (*zühd*) felsefeyi elde etmek isteyen kişinin aynı zamanda dünyanın kendisinden de uzak durması gerektiğini, bunun da ancak doğal ölüm gelmeden önce kişinin kendi eliyle kendisini öldürmesiyle başarılabileceğini ifade eder. Sonuç olarak filozof, ölüme mutluluk ve istekle yaklaşmalıdır.

b) İntihara ve felsefenin üstlenilmesine dair (N, $78^{a}3$-$78^{a}13$): Bu bölümde Solon ile Zenon arasında, ölüm karşısında istekli ve mutlu olma bağlamında intihar kavramını irdeleyen bir diyalog geçer. Diyalog ilerledikçe, şeref ve asalete (*kerâme*) ulaşmanın intiharla değil, ruhun ve bedenin düşmanlarına karşı mücadele etmek ve nihayetinde onları alt etmekle mümkün olduğu açıklığa kavuşur. İntihar hakkındaki bu söylevin ardından *Tüffâha*'daki konuşmacılar, felsefe yükünü neden üstlendiklerini ve onun kendilerine ne gibi bir fayda sağladığını anlatırlar.

76 Kâşânî'nin vefat tarihi hakkında farklı görüşler vardır. Bazıları bunun hicrî 667'de olduğunu iddia ederken kimileri 610'u ileri sürmektedir. Bkz. Chittick, "Bābā Afżal-Al-Dīn," 285; H. Ahmet Sevgi, "Efdalüddîn-i Kâşânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, X, 453.

c) Felsefe yoluna girmek ve bu yolda yapılması gerekenler (N, 78^{a}13-78^{b}7): Bu bölümde Aristoteles felsefe yolunun barındırdığı zorlukları ele alır ve bu yolculukta ilerlemek için gerekli faaliyetlerin ana hatlarını çizer. Aristoteles bu söylemini ölüm kavramıyla kusursuz bir şekilde ilişkilendirerek sabırla ve özenle felsefenin zorlu yolunu izleyenlerin ölüm karşısında mutluluk, hatta şevk bulmaları gerektiğini ifade eder. Aristoteles'e göre bu kişiler, felsefî çabalarının karşılığını ahirette alacaklardır.

d) Aristoteles'in ölümü karşısında öğrencilerinin durumu (N, 78^{b}7-79^{a}1): Bu bölüm, Aristoteles'in öğrencilerinin onun ölümü hakkında duydukları üzüntü ve sıkıntının nedenlerini ifşa eder. Bölümün sonunda, sıkıntılarının asıl kaynağının bir kişi olarak Aristoteles'in ölümünden ziyade, Aristoteles'in onların yollarını aydınlatan yol gösterici ışığını kaybetmeleri olduğu açığa çıkar. Artık sorunlarla tek başlarına yüzleşmeleri ve onları tek başlarına çözmeleri gerektiğinin farkına varmaları, huzursuzluk duygularını pekiştirir.

e) Nefs ile felsefe arasındaki ilişki (N, 79^{a}1-79^{b}10): Bu kısımda Aristoteles nefs ile felsefe arasındaki ilişkiyi inceler ve bilgelik arayışında olan bir kimsenin peşine düşmesi gereken ilk şeyin nefsin bilgisi (*ilmü'n-nefs*) olduğunu ifade eder. Felsefeye ancak nefs aracılığıyla ulaşılabileceğini ileri süren Aristoteles, bilginin nefsten; cehalet, kötülük ve bozukluğun ise bedenden kaynaklandığını vurgular.

f) Nefsin ve hevânın davranış biçimi (*sîre*): iyilik ve kötülük (N, 79^{b}10-80^{a}10): Bu bölümde Aristoteles, nefsin davranış biçimi ile hevânın davranış biçimini iyilik ve kötülük bakımından birbirinden ayırır. Hevânın işlevinin (*amel*) mutlak kötü, nefsin işlevinin ise mutlak iyi olduğunu ifade eder. Böylelikle Aristoteles, nefsin davranışını adalet (*adl*) ve doğruluk (*sıdk*), hevânın davranışını ise zalimlik (*zulm*) ve yanlışlık (*kizb*) ile ilişkilendirerek tüm insan davranışlarının bu kategorilerden birine girdiğini belirtir.

g) Gâibin Şâhide Kıyası (*kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid*) (N, 80^{a}10-80^{b}8): Aristoteles tüm insan davranışlarının adalet ve doğruluk ya da zalimlik ve yanlışlık kategorilerine girdiğini söyledikten sonra Lysias, aklına gelen davranışların bu iki kategoriden birine dâhil olduğunu kabul eder. Ancak o, akla gelmeyen davranışların nasıl kategorize edileceği sorusunu gündeme getirir. Aristoteles buna yanıt olarak gâibin şâhide kıyası yöntemini ortaya atar ve bu yöntemle yargıda bulunulabileceğini ileri sürer.

h) Kötülüklerin kapsamlı tanımı (*el-haddü'l-câmi'*) (N, 80^{b}8-80^{b}13): Aristoteles, gâibin şâhide kıyası yöntemini kullanarak kötülüklerin kapsamlı bir tanımını verir. O, ilgili kötülüklere sahip olanları zalim ve hilekâr olarak tanımlar, zira bu kimseler

kendilerine ait olmayan şeylerin peşinden koşarak kendi akıllarının fesada uğramasına ve başkalarının akıllarının kedere sürüklenmesine neden olurlar. Aristoteles bu anlamda kötülüklerin kapsamlı bir tanımını sunarak onları aklın bozulması, zalimlik ve yalanla ilişkilendirir.

i) İyiliğin kapsamlı tanımı (N, 80^{b}13-81^{a}6): Lysias kötülüklerin kapsamlı tanımını soruşturduktan sonra iyiliğin kapsamlı tanımını ister. Aristoteles yanıt olarak iyiliğin, bilgiye ve doğru yola (*rüşd*) dayanarak kötülüğün terk edilmesi olduğunu ifade eder.

j) Görünende (*eş-şâhid*) ve görünmeyende (*el-gâib*) felsefe, cehalet ve bu ikisinin karşılıkları (*sevâb*) dışında başka bir şey yoktur (N, 81^{a}6-83^{a}1): Bu bölümde Kriton, gâibin şâhit aracılığıyla bilinebileceği fikrini kabul ettikten sonra tartışmayı bir adım daha ileri götürerek şâhidin ve gâibin mahiyetini sorgulamaya başlar. Aristoteles bu sorgulamaya şâhitte ve gâipte felsefe, cehalet ve bunların karşılıklarından başka bir şey olmadığını söyleyerek yanıt verir. Bu iddiayı gerekçelendirdikten sonra Aristoteles, felsefe ve cehaletin karşılıklarının neleri içerdiğini ortaya koymaya devam eder.

k) Platon'un iki sözünün açıklaması (N, 83^{a}1-83^{b}10): Bir önceki tartışmanın ardından Simias, Aristoteles'ten Platon'un faydalı (*neffâʿ*), zarar giderici (*deffâʿ*) ve zararlı (*dârr*) olan şeyler hakkındaki iki ifadesinin açıklamasını ister. Aristoteles, Platon'un birbiriyle ilişkili bu iki ifadesini bilgi, cehalet, ifrat ve itidal kavramlarıyla açıklar.

l) Takva (*veraʿ*) ile düşünce keskinliği (*nefâzü'r-rây*) arasındaki ilişki (N, 83^{b}10-84^{a}7): Bu bölümde Simias Aristoteles'e bazı filozofların takvada üstün olmalarına rağmen neden düşünce keskinliğinden yoksun olduklarını sorar. Aristoteles bu soruya farklı türde arzular ve farklı türde akıllar olduğunu söyleyerek cevap verir. Her arzu için, ona engel olmakta daha becerikli, diğer akıllara göre ona karşı durmakta daha elverişli bir akıl türü olduğunu açıklar. Bu bakımdan Aristoteles bilgi ve takvayı özde aynı, ancak nitelik ve işlev bakımından farklı olarak görür. Bilginin cehaleti, takvanın ise şehveti ortadan kaldırdığını belirtir. Bu açıklamasıyla, bazı filozofların takvada üstün olmalarına rağmen neden düşünce keskinliğinden yoksun olabileceklerine ışık tutar.

m) Felsefenin bilgi dalları arasındaki yeri (*şüʿûbü'l-ʿilm*) ve avamın iyilikleri üzerine (N, 84^{a}7-84^{b}6): Bu bölümde Aristoteles, bilgi dalları arasında kişinin dikkatini yönelttiği en değerli uğraşın felsefe olduğunu, çünkü felsefenin bu dünyada ve ödülünün de ahirette iyi olduğunu ifade eder. Daha sonra Diyojen, felsefenin kap-

samadığı bir bilgi türü olup olmadığını sorar. Aristoteles, sıradan insanların bilgi ve erdemlere katıldığını, ancak bu bilgi ve erdemlerin zayi olduğunu (*dâ'i'a*) belirterek yanıt verir. Aristoteles onların felsefeden uzaklığını, cansız heykeller ile ruh sahibi canlılar arasındaki mesafeye benzetir. Ayrıca Aristoteles, avam tabakasında bilginin ve diğer iyi eylemlerin zayi olmasını cehalete bağlar. Sonraki tartışma ise avamın boşa giden amellerine odaklanmaktadır.

n) Hermes: Felsefeyi edinen ilk kişi ve onun felsefeyi filozoflara getirmesi (N, 84^b6-84^b12): Bu bölümde Aristoteles ve Diyojen felsefenin yeryüzüne nasıl geldiğine dair bir konuşma yaparlar. Aristoteles felsefenin Hermes tarafından yeryüzüne nasıl getirildiğini anlatır.

o) Aristoteles'in kitaplarının bir listesi (N, 84^b12-85^a4): Bu bölümde Diyojen, Aristoteles'e onun aklından müstağni kalamayacaklarını bildirir ve vefatından sonra aralarındaki anlaşmazlıkları önlemek için bir vasiyet (*ahd*) bırakmasını ister. Bunun üzerine Aristoteles kitaplarını ve onların içeriklerini sıralayarak Diyojen ve diğerlerinin bunları takip ederek doğru yolu bulabileceklerini ve anlaşmazlıklarını çözebileceklerini ifade eder.

p) Aristoteles'in ölümü (N, 85^a4-85^a6): Aristoteles kitaplarının listesini sunduktan sonra yorgunluk ona galebe çalar, elleri titremeye başlar ve elindeki elma yere düşer. Öğrencileri ayağa kalkar, Aristoteles'i öper ve onun için dualar ederler. Aristoteles Kriton'un elini tutar, kendi yüzüne koyar ve şöyle diyerek vefat eder: "Nefsimi filozofların nefsini alana teslim ettim."

Sonuç

Sözde-Aristoteles'in *Risâletü't-Tüffâha*'sı hakkındaki bu makale, öncelikle risalenin tarihini ele almaktadır. Risalenin İslâm düşüncesindeki konumu, derlenmesi ve alımlanması itibarıyla incelenmektedir. Derleme bölümü, eser için Yunanca bir orijinalin varlığını ve eserin muhtemel yazarını soruşturmaktadır. Bu bağlamda bu makale, risalenin ilk olarak Kindî'nin kendisi veya Kindî-çevresinden olmayan başka bir yazar tarafından değil, Kindî-çevresinde ve Arapça olarak telif edildiğini ileri sürmektedir. Makale bu iddiayı desteklemek için risalenin telifini mümkün kılmış olabilecek unsurları incelemekte ve bu unsurlarla Kindî arasındaki ilişkiyi tesis etmektedir. Bu ilişki, risalenin ilk olarak Arapça telif edildiğini savunan araştırmacıların argümanlarıyla birleştiğinde, eserin ilk olarak Kindî-çevresinde telif edilmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Bu makalede *Risâletü't-Tüffâha*'nın İslâm düşüncesindeki alımlanışı, metne yapılan atıflar aracılığıyla aydınlatılmaktadır. Bu bağlamda *Risâletü't-Tüffâha*, Hermetik ve Bâtınî-İsmâilî düşünce geleneklerinde kendine yer bulmuş, ancak İslâm düşüncesinin bilimsel-felsefî ekolü olan Meşşâî felsefeye eklemlenememiştir. *Risâletü't-Tüffâha* her ne kadar hikemiyât literatüründe ve tabakât eserlerinde yer alsa da -ki bu durum onun bilinen bir risale olarak tanındığını gösterir- bilimsel çevrelere dâhil edilmeye pek uygun değildir. Dolayısıyla, bu açıdan *Risâletü't-Tüffâha*, İslâm düşüncesi içerisindeki dinî-felsefî eserler kategorisine girmeye daha yakın durmaktadır.

Risale, İbrânî geleneği içerisinde dinî-felsefî bir metin olarak hizmet etmek üzere Yahudi geleneği uyarınca bazı değişikliklerle İbrânîceye tercüme edilmiştir. Ardından Latinceye tercüme edildiğinde *Risâletü't-Tüffâha*, dinî-felsefî bir eser olarak felsefenin Hıristiyan toplumu içinde kabul görmesini kolaylaştırmak üzere daha politik bir amaca hizmet etmiştir. Aristoteles'i temellük etme arzuları, *Risâletü't-Tüffâha*'nın Avrupa'daki Latin okurlar arasında yaygınlaşmasını sağlamıştır.

Risâletü't-Tüffâha'nın Arapça versiyonunun günümüze ulaşan iki tam el yazması (N ve K) ile birlikte birkaç muharref ve muhtasar yazması vardır. N, *Tüffâha*'nın Arapça orijinal versiyonuna K'den daha yakın bir nüshadır ve her iki tam yazmanın da bugüne kadar tahkikli neşri yapılmamıştır. Bu itibarla bu makale, K'deki farklılıklara işaret ederek N'ye dayanan bir tahkikli neşirle sona ermektedir.

Nefs, ölüm ve felsefenin mahiyeti temalarını işleyen *Risâletü't-Tüffâha*'da bu üç ana başlık altında birçok felsefî mesele incelenmektedir. Bu bağlamda eser, felsefî bir metin olarak nitelendirilmeyi hak etmektedir. Ancak Hermetik gelenekten ve Yunanca-Arapça hikemiyâtından etkilenmiş olan bu risaleyi, bilimsel-felsefî bir eserden ziyade dinî-felsefî bir eser olarak tasnif etmek daha uygundur. Zaten bu nedenle de risale, Meşşâî felsefe geleneği içerisinde kabul görmemiştir. Yine de bu tasnif, *Risâletü't-Tüffâha*'nın felsefî içeriğini tahfif etmez, zira Aristoteles'in bu eserdeki argümanları ağırlıklı olarak aklî çıkarımlara dayanmaktadır. Nitekim daha geniş bir çerçeve için *Risâletü't-Tüffâha*'yı da içerecek şekilde İslâm düşüncesindeki Hermetizm, erken dönemden Osmanlı düşüncesine kadar tarihsel seyri bakımından incelenmeye değerdir. Sonuç olarak dört farklı geleneğin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan *Risâletü't-Tüffâha*; İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere üç büyük dinin entelektüel gelenekleri içerisinde kabul görmüş ve dolaşıma girmiş bir eser olarak müstesna bir yere sahiptir.

Kaynakça

Adamson, Peter. "al-Kindī and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom". *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003): 45-77.

Afifi, E. A.. "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 3/4 (1951): 840-855.

Akpınar, Cemil. "Hanîf İbrâhim Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVI, 39-42.

Allen, James. *Inference from Signs*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Altaş, Eşref. "Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Miş-kâtü'n-Nübüvve Teorisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014): 7-56.

el-Âmirî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf. *el-Emed ale'l-ebed*. nşr. Everett Rowson. Beyrut: Dârü'l-Kindî, 1399/1979.

el-Beyhakî, Zahîrüddîn. *Târîhu hukemâi'l-İslâm*. nşr. Muhammed Kürd Alî. Şam: Matbaatü't-Terakkî, 1365/1946.

Bielawski, Jozef. "Phédon en version arabe et le Risālat al-tuffāḥa". *Orientalia Hispanica: sive studia F.M. Pareja octogenario dicata*. ed. J. M. Barral, Leiden: Lugduni Batavorum, 1974, I, 120-134.

Chittick, William. "Bābā Afżal-Al-Dīn". *Encyclopaedia Iranica*, III, 285-291.

Cornell, Vincent J.. "The Way of the Axial Intellect: The Islamic Hermetism of Ibn Sab'īn". *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 22 (1997): 41-79.

De Boer, T. J.. *The History of Philosophy in Islam*. trans. Edward R. Jones. New York: Dover Publications, 1967.

De Leemans, Pieter. "Bartholomew of Messina, Translator at The Court of Manfred, King of Sicily". *Translating at the Court: Bartholomew of Messina and Cultural Life at the Court of Manfred of Sicily*. ed. Pieter De Leemans. Leuven: Leuven University Press, 2014, 11-29.

D'Ancona, Cristina. "Al-Kindi e l'ordine di lettura delle opere di Aristotele. Un contributo allo Studio Delle Fonti Della Risalat al-Tuffaha (Liber de pomo)". *Edizioni, Traduzioni e Tradizioni Filosofiche (secoli xii–xvi): Studi per Pietro B. Rossi*, ed. Luca Bianchi, et al.. Canterano: Aracne Editrice, 2018, 227-244.

Endress, Gerhard. "The Circle of al-Kindī". *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences*. ed. Remke Kruk and Gerhard Endress. Leiden: Research School CNWS, 1997, 43-76.

Erasmus, Desiderius. *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami: denuo recognitum et auctum*. ed. H.M. Allen and H.W. Garrod. Oxford: Oxford University Press, 1992, I-XI.

el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. "Mâ Yenbeğî en yükaddeme kable te'allümi felsefeti Aristû". *Mebâdiü'l-Felsefeti'l-Kadîme*. nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb ve Abdülfettâh el-Katlân. Kahire: el-Mektebetü's- Selefiyye, 1328/1910, 2-17.

Ferre, Lola. "Ibn Hasday, Abraham ben Samuel ha-Levi", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (EJIW). Executive Editor Norman A. Stillman.http://dx.doi.org/10.1163/1878-9781_ejiw_COM_0010650. (Erişim 25 Temmuz 2023).

Frank, Richard M.. "The Science of Kalām", *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (1992): 7-37.

Guerrero, Rafael Ramón. "Algunas Páginas Sobre Sócrates y la Muerte Voluntaria en el Islam". *Hesperia Culturas Del Mediterráneo: Especial Israel* 7/2 (2007): 219-228.

Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society* (*2nd-4th/8th-10th centuries*). New York: Routledge, 1999.

Gutas, Dimitri. *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia. American Oriental Series 60*. New Haven, CT, 1975.

Gutas, Dimitri. "Plato's Symposion in the Arabic Tradition". *Oriens* 31 (1988): 36-60.

Harvey, Steven. "Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?" *The Jewish Quarterly Review* 83/1-2 (1992): 51-70.

İbn Fâtik, el-Mübeşşir. *Muhtârü'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980.

İbn Seb'în, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Kelâm ale'l-mesâili's-Sıkılliye*. nşr. Mehmet Şerefettin Yaltkaya. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, 1941.

İbn Sînâ. "Risâle ilâ Ebî Ca'fer b. el-Merzübân el-Kiyâ". *Aristû inde'l-Arab*. ed. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1978, 119-122.

İbn Sînâ. "et-Ta'lîkât alâ havâşî Kitâbi'n-Nefs li-Aristâtâlîs". *Aristû inde'l-Arab*. ed. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1978, 75-116.

İbn Cülcül, Süleymân b. Hassân. *Tabakātü'l-etıbbâ' ve'l-hukemâ'*. nşr. Fu'âd Seyyid. Kahire: Matbaatü'l-Mahedi'l-İlmî el-Faransî li'l-Âşâri'ş-Şerîfe, 1955.

Idel, Moshe. "Jewish Mysticism in Spain: Some Cultural Observations". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia medieval*, 7 (1994): 289-14.

İhvânü's-Safâ. *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*. Kum: Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1405/1985, I-IV.

Jacobs, Joseph and Max Schloessinger. "Hasdai, Abraham Ben Samuel Halevi". *Jewish Encyclopedia*. VI, 247-48.

Jolivet, Jean. *L'intellect Selon Kindī*. Leiden: Brill, 1971.

Kâşânî, Efdalüddîn. *Rahencâm-nâme*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931, 104b-114a.

Kâşânî, Efdalüddîn Muhammed Merakî. "Risâle-i Tüffâha", *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî Kâşânî*. ed. Müctebâ Mînovî ve Yahyâ Mehdevî. Tahran: Çâphâne-i Nev-behâr, 1331/1952. 113-44.

el-Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. "Fî Kemmiyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcü ileyhi fî tahsîli'l-felsefe". *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*. nşr. Muhammed Abbdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950, 363-384.

Kotzia, Paraskevi. "De Hebrea Lingua Transtulimus in Latinam Manfred of Sicily and The Pseudo-Aristotelian Liber De Pomo". *Translating at the Court: Bartholomew of Messina and Cultural Life at the Court of Manfred of Sicily*. ed. Pieter De Leemans. Leuven: Leuven University Press, 2014, 65-90.

Kraemer, Jörg. "Das Arabische Original Des Pseudo-Aristotelischen Liber De Pomo". *Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida*. Rome: Publicazioni dell''instituto per l'oriente, 1956, 484-06.

Levine, Nathan H.. "Barlaam and Josaphat". *Brill's Encyclopedia of Buddhism Online*. http://dx.doi.org/10.1163/2467-9666_enbo_COM_2008. (Erişim 26 Temmuz 2023).

López-Farjeat, Luis Xavier. "*el Liber de pomo* (*Kitāb al-Tuffāḥa*) en la Tradición Árabe Islámica". *Méthexis* 22 (2009): 151-61.

Margoliouth, D. S.. "The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle". *JRAS* 3 (1892): 187-52.

Mînovî, Müctebâ. "Dîbâçe". *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî Kâşânî*. ed. Müctebâ Mînovî ve Yahyâ Mehdevî. Tahran: Çâphâne-i Nev-behâr, 1331/1952, i-v.

en-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ishâk. *el-Fihrist*. trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Netton, Ian Richard. "The Origins of Islamic Philosophy". *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*. ed. Brian Carr and Indira Mahalingam. London & New York: Routledge, 2005, 764-81.

Netton, Ian Richard. "Brotherhood Versus Imāmate: Ikhwān al-Ṣafāʾ and the Ismāʿīlīs". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, II, Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem / Inst. Asian and African Studies, 1980, 253-62.

Pines, Shlomo. "Translator's Introduction: The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed". *The Guide of the Perplexed*. trans. Shlomo Pines. Chicago & London: Chicago University Press, 1963, I, lvi-cxxxiv.

Plato. *Phaedo*. in *Plato: Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Loeb Classical Library 36. trans. Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

[Pseudo-]Aristotle. *Ha-Tapuach: The Apple: A Treatise on the Immortality of the Soul*. trans. from Hebrew Isidor Kalisch. New York: The American Hebrew, 1885.

Rousseau, Mary F.. "Translator's Introduction". *The Apple or Aristotle's Death: De Pomo sive De Morte Aristotilis*. Wisconsin: Marquette University Press, 1968, 11-47.

es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg. *el-Vâfî bi'l-Vefayât*. nşr. Ahmed el-Arnâvûd ve Türkî Mustafâ. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâṣi'l-'Arabî, 1420/2000.

Sevgi, H. Ahmet. "Efdalüddîn-i Kâşânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, X, 453-55.

Sözde-Aristoteles. *Risâle-i Tüffâha*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931, 126b-136a.

Sözde-Aristoteles. *er-Risâletü'l-Maʿrûfetü bi't-Tüffâha li-Aristâtâlîs*. İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 1608, 170a-182b.

Sözde-Aristoteles. *Risâletü't-Tüffâha*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931, 76b-85a.

[Sözde-]Sokrates. "Kitâbü't-Tüffâha". *el-Muktetaf*. nşr. Emîn Zâhir Hayrallâh. 55 (1919): 475-84; 56 (1920): 18-22, 105-10, 217-21, 295.

eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*. thk. ve trc. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Thorndike, Lynn. "The Latin Pseudo-Aristotle and Medieval Occult Science". *The Journal of English and Germanic Philology* 21/2 (1922): 229-58.

Van Bladel, Kevin. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. New York: Oxford University Press, 2009.

Yaman, Hikmet. *Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Ḥikmah in Early Islamic Thought*. Leiden & Boston: Brill, 2011.

[ك ١٧١أ] الرسالة المعروفة بالتفّاحة لأرسطاطاليس*[1]

[ن ٦٧ب] بسم الله الرحمن الرحيم

عونك يا لطيف

هذه الرسالة الموسومة بالتفّاحة[2]

بلغنا[3] أنّه لمّا حضر أرسطاطاليس الموت حضر[4] أصحابه فرأوا[5] به نهكة الجسد وضعف القوّة وظهور أعلام الموت ما أيسوا منه، غير أنّه ظهر لهم من سروره وصحّة عقله ما صوّر لهم يحسّ من نفسه غير الذي ظهر لهم منه[6]. فقال له تلميذ له يدعى له[7] سيماس: أيّها المعلّم[8]، إنّه قد اشتدّ جزع من قد حضرك من إخوانك[9] عليك، ولا نرى لحزنك من نفسك[10] ما يظهر لنا، فأعلمنا[11].

فقال أرسطاطاليس[12]: ليس الذي يظهر من سروري طمعًا[13] في الحيوة، ولكن ثقة[14] بالروح بعد الموت.

* ن = MS Nuruosmaniye ٤٩٣١
ك = MS Köprülü ١٦٠٨

١ الرسالة...لأرسطاطاليس: ناقصة <ن>
٢ عونك...بالتفّاحة: ناقصة <ك>
٣ بلغنا: ذكروا <ك>
٤ حضر: حضر عنده في <ك>
٥ فرأوا: فرأو <ن>
٦ فرأوا...لهم منه: ناقصة <ك>
٧ تلميذ له يدعى له: ناقصة <ك>
٨ أيّها المعلّم: ناقصة <ن>
٩ إخوانك: أحوالك <ك>
١٠ ولا نرى...نفسك: فإن كنت تحسّ من نفسك غير <ك>
١١ فأعلمنا: فأعلمناه <ك>
١٢ أرسطاطاليس: ناقصة <ك>
١٣ ليس...طمعًا: إنّ الذي يظهر لكم من سروري ليس طمع <ك>
١٤ ثقة: ثقة منّي <ك>

فقال[15] سيماس: إن[16] كنت واثقًا بذلك[17] فجدير[18] أن تُرينا سبب ذلك[19] لثبوته[20] من أنفسنا[21] مثل[22] الذي وثقت به لنفسك إذا نحن سلكنا سبيلك مع ما فيه[23] لنا من[24] العزاء عليك[25].

قال أرسطو[26]: إنّي أتكلّف[27] لكم ذلك[28] وإن شقّ عليّ[29]، وأبتدئ بك يا أقريطون، فإنّي أراك تهمّ بالكلام[30].

قال أقريطون: وإن[31] كنت راغبًا في كلامك[32] واستخراج[33] الحكمة[34] منك فإنّه يمنعني عنه أمر[35] الطبيب الذي سقاك الدواء[36] إيّاي[37] أن آمرك[38] بقلّة الكلام، وزعم أنّ الاحتفال[39]

١٥ فقال: قال <ك>
١٦ إن: لئن <ك>
١٧ بذلك: ناقصة <ك>
١٨ فجدير: أنّك لجدير <ك>
١٩ ذلك: لبقه <ك>
٢٠ لثبوته: ليثق <ك>
٢١ من أنفسنا: لأنفسنا <ك>
٢٢ مثل: بمثل <ك>
٢٣ فيه: يكون <ك>
٢٤ لنا من: لنا في ذلك من <ك>
٢٥ عليك: عنك <ك>
٢٦ أرسطو: ناقصة <ك>
٢٧ أتكلّف: متكلّف <ك>
٢٨ ذلك: الكلام <ك>
٢٩ وإن شقّ عليّ: وإن كان شديدًا <ك>
٣٠ وأبتدئ...بالكلام: ناقصة <ك>
٣١ وإن: إنّي وإن <ك>
٣٢ كلامك: ناقصة <ك>
٣٣ واستخراج: استخراج <ك>
٣٤ الحكمة: الكلام <ك>
٣٥ يمنعني عنه أمر: يقتضي غير ذلك أن <ك>
٣٦ الدواء: الدوا <ن، ك>
٣٧ إيّاي: ناقصة <ك>
٣٨ أن آمرك: أمرك <ك>
٣٩ الاحتفال: الاستفال <ك>

في الكلام[40] يهيج عليك[41] الحرّ، وإن هاج بك[42] اضطرّك إلى أن تشرب منه[43] شربات وكان[44] يكفيك[45] منها شربة[46] شرّبتك هذه.

قال الحكيم[47]: إنّي تاركك[48] رأيه في ذلك[49] ومكتف[50] من الأدوية والأقوات بريح تفّاحة تعصم[51] نفسي ريثما[52] أقضي حاجتكم، وكيف أدع الكلام لدواء[53] وأفضل ما[54] رجوت منه[55] القوّة على الكلام!؟ ثم قال الحكيم[56]: فهاتوا خبّروني[57]، أموقنون[58] أنتم بفضل[59] الفلسفة التي [ك ١٧١ب] معناها حبّ الحكمة أم[60] لا؟

قالوا: ما لزمناها[61] إلا لعلمنا بفضلها.

قال الحكيم[62]: أفي الدنيا ذلك[63] الفضل أم في الآخرة؟

٤٠ في الكلام: ناقصة <ك>
٤١ عليك: ناقصة <ك>
٤٢ وإن هاج بك: وإنّ الحرّ إن هاج بك <ك>
٤٣ تشرب منه: نعود من دوائك هذا إلى <ك>
٤٤ وكان: كنت <ك>
٤٥ يكفيك: مكتفيًا <ك>
٤٦ شربة: ناقصة <ك>
٤٧ الحكيم: ناقصة <ك>
٤٨ تاركك: لتارك <ك>
٤٩ رأيه في ذلك: رأي الطبيب ودواءه <ك>
٥٠ مكتف: متكيّف <ك>
٥١ تعصم: يعصم <ك>
٥٢ ريثما: إلى أن <ك>
٥٣ لدواء: لذلك الدواء <ك>
٥٤ ما: الذي <ك>
٥٥ منه: من منفعة <ك>
٥٦ ثم قال الحكيم: ناقصة <ك>
٥٧ فهاتوا خبّروني: ناقصة <ن>
٥٨ موقنون: يوقنون <ك>
٥٩ بفضل: تفضّل <ك>
٦٠ أم: أو <ك>
٦١ لزمناها: كرّمناها <ك>
٦٢ الحكيم: ناقصة <ك>
٦٣ ذلك: ذاكم <ك>

قالوا[64]: أمّا إذا أقررنا بفضل الفلسفة[65] ورأينا[66] غير أهلها أفضل عيشًا في الدنيا[67] من أهلها[68] فقد اضطرّنا الرأيُ إلى أن نوجب ذلك الفضل لأهلها في الآخرة.

قال الحكيم[69]: فإنّكم[70] إن كرهتم الموت الذي هو سبيلكم إلى الآخرة فقد كرهتم المنزلة التي فيها الفضل لكم ورضيتم بالمنزلة[71] التي فيها الضرر عليكم مع أنّكم أحقّ[72] أن تنظروا[73] ما[74] هذا الموت المكروه عند العامّة، هل تجدونه إلا[75] مفارقة الروح الجسد[76]؟

قالوا[77]: هو[78] ذلك.

قال الحكيم[79]: فهل[80] يسّركم ما أدركتم من العلم؟ ءيسوؤكم[81] [ن ٧٧أ] ما فاتكم منه؟

قالوا: نعم.

قال: فبأيّ الجزأين[82] منكم[83] تصيبون[84] العلم وأيّهما يقصّر بكم عنه[85] وعن[86] استكماله؟ أبالجسد

٦٤ قالوا: قال <ن>
٦٥ أمّا...الفلسفة: ناقصة <ك>
٦٦ ورأينا: إذ رأينا <ك>
٦٧ أفضل...الدنيا: في الدنيا أفضل عيشًا <ك>
٦٨ من أهلها: ناقصة <ن>
٦٩ الحكيم: ناقصة <ك>
٧٠ فإنّكم: ناقصة <ك>
٧١ بالمنزلة: المنزلة <ك>
٧٢ أحقّ: أحقّاء <ك>
٧٣ تنظروا: تعلموا <ك>
٧٤ ما: بما <ك>
٧٥ إلا: غير <ك>
٧٦ الجسد: للجسد <ن>
٧٧ قالوا: قال <ن>
٧٨ هو: ما نجده غير <ك>
٧٩ الحكيم: ناقصة <ك>
٨٠ فهل: أفهل <ن>
٨١ ءيسوؤكم: ويخزيكم <ك>
٨٢ الجزأين: الجزوين <ن>، ذينك الحدّين <ك>
٨٣ منكم: ناقصة <ك>
٨٤ تصيبون: تفتنون <ك>
٨٥ عنه: ناقصة <ك>
٨٦ وعن: عن <ك>

الذي ترون[87] به ما يعرض له من العمى والصمم والبكم وضعف الجبلة وقلّة الغناء[88] عند مفارقة الروح إيّاه أم بالروح الذي لا يزال الإنسان به[89] سميعًا بصيرًا عالمًا ناطقًا[90] ما دام فيه؟

قالوا[91]: بل بحيوة[92] الروح وخفّتها[93] يدرك العلم، وثقل الجسد وغلظته[94] يقصّر عنه.

قال الحكيم[95]: إن[96] كان قد استبان لكم أنّ العلم ثمرة الروح وأنّ المثبط منه[97] ثقل الجسد[98] وكنتم بدرك العلم مسرورين وبفوته إيّاكم[99] محزونين، فقد اضطرّكم الرأي إلى اختيار مفارقة الروح الجسد على ملازمته[100] إيّاه[101]. ألستم ترون شهوات الجسد من النساء والبنين والأموال وفضل[102] المطاعم والمشارب واللباس[103] والمراكب مضّرةً بالفلسفة التي معناها حبّ الحكمة[104] وأنّكم لم[105] تجعلوا تلك[106] الأمور وتطهروا منها إلا صيانةً للعقول ورغبةً في زيادة العلم؟

قالوا: بلى[107].

٨٧ ترون: قد ترون <ك>
٨٨ وضعف...الغناء: وقلّة الغناء وضعف الحيلة <ك>
٨٩ به: ناقصة <ك>
٩٠ عالمًا ناطقًا: ناقصة <ك>
٩١ قالوا: قال <ن>
٩٢ بحيوة: لحيوة <ن>
٩٣ خفّتها: خفّته <ك>
٩٤ غلظته: غلطه <ك>
٩٥ الحكيم: ناقصة <ك>
٩٦ إن: لئن <ك>
٩٧ المثبط منه: المبطئ عنه <ك>
٩٨ الجسد: الجسم <ن>
٩٩ إيّاكم: ناقصة <ك>
١٠٠ ملازمته: ملازمة <ن>
١٠١ إيّاه: ناقصة <ن>
١٠٢ فضل: فضول <ك>
١٠٣ اللباس: الملابس <ك>
١٠٤ التي...الحكمة: ناقصة <ك>
١٠٥ لم: لا <ك>
١٠٦ تلك: لك <ن>
١٠٧ بلى: نعم <ك>

قال المعلّم[108]: أمّا إذا أقررتم بأنّ هذه اللذّات المقوّية [ك ٢٧١أ] للأجساد مفسدة للعقول فإنّ الأجساد التي تقبل هذه اللذّات أفسد لها[109].

قالوا: لقد اضطرّنا الرأي إلى تحقيق ما مضى من منطقك إلى حيث انتهينا[110]، فكيف لنا أن[111] نجترئ[112] من الجرأة[113] من الموت على مثل ما اجترأت[114] عليه ونزهد من الحيوة في مثل الذي زهدت منها؟

قال المعلّم[115]: إنّ[116] أجدر الأشياء أن يدرك به[117] طلّاب العلم بغيتهم اجتهاد القائل في ألّا[118] يقول إلا صدقًا واجتهاد[119] السامع في[120] ألّا[121] يقبل إلا حقًّا، وأنا[122] مجهد نفسي[123] في الصدق فأجهدوا[124] أنفسكم[125] في الفهم، ألستم تعلمون أنّ معنى الفلسفة حبّ[126] الحكمة وأنّ[127] النفس بحبّ الحكمة[128] لا يقنع إلا بها ولا تسكن إلا إليها؟

قالوا: بلى.

١٠٨ المعلّم: ناقصة <ك>
١٠٩ أفسد لها: لها أفسد <ك>
١١٠ انتهينا: انتهيت <ك>
١١١ أن: بأن <ك>
١١٢ نجترئ: نجترى <ن>، يجترى <ك>
١١٣ من الجرأة: في هامش <ن>
١١٤ اجترأت: اجترات <ن>، اجتريت <ك>
١١٥ المعلّم: ناقصة <ك>
١١٦ إنّ: من <ك>
١١٧ به: بها <ن>
١١٨ ألاّ: أن لا <ن، ك>
١١٩ اجتهاد: ناقصة <ك>
١٢٠ في: ناقصة <ن>
١٢١ ألاّ: أن لا <ن، ك>
١٢٢ وأنا: فأنا <ك>
١٢٣ نفسي: بنفسي <ن>
١٢٤ فأجهدوا: فاجتهدوا <ن>
١٢٥ أنفسكم: لأنفسكم <ن>
١٢٦ معنى الفلسفة حبّ: ناقصة <ك>
١٢٧ وأنّ: أمّ <ك>
١٢٨ بحبّ الحكمة: ناقصة <ك>

قال: أفلستم تعلمون أنّ سرور النفس في الحكمة؟

قالوا: نعم[129].

قال المعلّم[130]: وإنّما[131] تدرك[132] الحكمة بخفّة النفس، وإنّما[133] خفّتها بصحّتها[134]، وصحّتها بقلّة[135] الدم والبلغم والمرّتين[136] عليها؟

قالوا: بلى[137].

قال: لئن كان تخفيف النفس[138] وصحّتها[139] من قلّة هذه الأخلاط عليها فأخفّ ما عليها وأصحّ ما تكون حين تخلّص من جميع البلغم والدم والمرّتين، وذلك في[140] مزايلتها هذه الأخلاط[141].

قالوا: ما ننكر شيئًا ممّا تقول، وما نجد انتشاطنا[142] إلى الموت الذي نراك منتشطًا له[143].

قال الحكيم[144]: أمّا إذا كان البصر هو القائد[145] [ن ٧٧ب] لأهله إلى المنافع والهارب بهم من المضارّ فسأجتهد[146] أن أزيدكم بصًرا بمنفعة الموت للفيلسوف ومضّرة الحيوة عليه؛ ألا ترون[147] أنّ الحكيم[148]

١٢٩ قالوا بلى...نعم: ناقصة <ك>
١٣٠ قال المعلّم: ناقصة <ن، ك>، إضافة منا
١٣١ وإنّما: فإنّ <ك>
١٣٢ تدرك: درك <ك>
١٣٣ وإنّما: وإنّ <ك>
١٣٤ بصحّتها: ناقصة <ن>
١٣٥ بقلّة: قلّة <ك>
١٣٦ الدم والبلغم والمرّتين: البلغم والمرّة والدم <ك>
١٣٧ بلى: نعم <ك>
١٣٨ لئن...النفس: ناقصة <ك>
١٣٩ وصحّتها: فصحّة طباعها <ك>
١٤٠ من قلّة...في: ناقصة <ك>
١٤١ هذه الأخلاط: البلغم والمرّة والدم والدم <ك>
١٤٢ انتشاطنا: بنا نشاطًا <ك>
١٤٣ منتشطًا له: نشطت إليه <ك>
١٤٤ الحكيم: ناقصة <ك>
١٤٥ القائد: القايد <ن، ك>
١٤٦ فسأجتهد: فسأجهد على <ك>
١٤٧ ترون: ترى <ك>
١٤٨ الحكيم: الفيلسوف <ك>

الخالص النفس[149] المبّرأ[150] من الذنوب قد أمات نفسه بيده قبل[151] حتف أنفه[152]؟ وذلك أنّه[153] رفض[154] الأهل والولد[155] والمال والنعيم وكلّ[156] ما لا يراد[157] الدنيا إلا له، واحتمل من نصب الفلسفة وعناها[158] ما لا يريح بشيء[159] منه إلا الموت[160]. فما حاجة من لا ينفع أو يستمتع[161] بشيء من لذّة الحيوة[162] إلى الحيوة[163]؟! وما هرب من لا راحة له إلا في الموت من الموت؟! لعمري لقد ظلم نفسه[164] من التمس الفلسفة بغير [ك ٢٧١ب] استحقاقها[165] لمعانيها[166] وجهل من ظنّ[167] أنّ له إليها من[168] التنعّم والتلذّذ[169] سبيلاً، فهل عسى[170] رأي[171] أحد منكم[172] أن يريه[173] أنّه يجتمع[174] اسم الفلسفة مع

١٤٩ النفس: النيّة <ك>
١٥٠ المبّرأ: البريء <ك>
١٥١ قبل: قبل حين <ك>
١٥٢ حتف أنفه: حتفه <ك>
١٥٣ وذلك أنّه: ناقصة <ك>
١٥٤ رفض: يرفضه من <ك>
١٥٥ والولد: ناقصة <ن>
١٥٦ وكلّ: ناقصة <ك>
١٥٧ يراد: تراد <ك>
١٥٨ وعناها: ناقصة <ن>
١٥٩ بشيء: ناقصة <ك>
١٦٠ الموت: بالموت <ك>
١٦١ أو يستمتع: ناقصة <ك>
١٦٢ الحيوة: الحياة <ك>
١٦٣ إلى الحيوة: ناقصة <ن>، إلى الحياة <ك>
١٦٤ نفسه: ناقصة <ن>
١٦٥ استحقاقها: استحقاق <ك>
١٦٦ لمعانيها: معناها <ك>
١٦٧ من ظنّ: ناقصة <ن>
١٦٨ من: مع <ك>
١٦٩ والتلذّذ: ناقصة <ك>
١٧٠ عسى: ناقصة <ك>
١٧١ رأي: ظنّ <ك>
١٧٢ أحد منكم: أحدكم <ك>
١٧٣ أن يريه: ناقصة <ك>
١٧٤ يجتمع: يجتمع له <ك>

سائر الأعمال[175] الزهرة من أنواع المطاعم[176] والمشارب والملابس والمَناكح؟

قالوا: ما[177] نطمع في ذلك ولا نطلبه، وكيف نطمع في استجماع[178] الحكمة والأعمال[179] الزهرة وقد نرى[180] أنّ أحدنا إذا زاد[181] في مطعمه ومشربه بعض الزيادة أو قارب منها[182] ثقل[183] أو تحرّك[184] في قلبه شيء من أضداد العقل من الشهوة والحرص والحسد وأشباه ذلك أنكر[185] عقله زمانًا، وإن كان لم يباشر[186] شيئًا من الأمور التي تحرّك لها فكيف بمعاونة[187] تلك الأمور ومباشرتها؟! لعمري ما من شيء أنفع له[188] الصيانة ولا أسرع إليه الفساد من عقل الفيلسوف.

قال الحكيم[189]: ما يكون فروع الأشياء[190] إلا من أصولها ولا أجزاؤها إلا من كمالها، فلئن كنتم قد زهدتم في الدنيا لما[191] تمّ لكم زهدكم مع الرغبة في البقاء[192] فيها[193]، وذلك أنّ[194] أصل الرغبة في الدنيا حبّ البقاء فيها، فمن زهد في النعيم ورغب في البقاء[195] فقد أخذ بالفرع وترك الأصل،

١٧٥ الأعمال: ناقصة <ك>
١٧٦ المطاعم: المأكل <ك>
١٧٧ ما: لا <ك>
١٧٨ استجماع: اجتماع <ك>
١٧٩ الأعمال: ناقصة <ك>، أعمال <ن>
١٨٠ نرى: ترى <ك>
١٨١ زاد: ازداد <ك>
١٨٢ منها: ناقصة <ك>
١٨٣ ثقل: ما يثقل <ك>
١٨٤ تحرّك: يحرّك <ك>
١٨٥ أنكر: أنكره <ك>
١٨٦ يباشر: تباشر <ن>
١٨٧ بمعاونة: بمقارنة <ك>
١٨٨ له: له من <ن>
١٨٩ الحكيم: ناقصة <ك>
١٩٠ الأشياء: الأشيا <ن، ك>
١٩١ لما: ما <ك>
١٩٢ البقاء: البقا <ك>
١٩٣ فيها: ناقصة <ك>
١٩٤ أنّ: ناقصة <ك>
١٩٥ حبّ البقاء...البقاء: ناقصة <ك>

وليس الكمال[196] إلاّ لمن[197] جمع[198] مع الأصل الفرع[199].

قال سيماس[200]: لقد[201] كنت في نعيم الدنيا زاهدًا[202]، وقد زادني ما قرّرتني[203] الحكم[204] في البقاء في الدنيا زهدًا. فإذا انفتح لي هذا[205] الباب فأنا ملتمس[206] استكماله وتابع أثرك فيه[207] أيّها الحكيم[208].

قال أقريطون: لقد زادني بصرًا مع علمي[209] أنّه ليس أحد إلا والموت ضارّ له[210] غير الحكيم[211]، فمن استكمل الفلسفة فليتمنّ الموت، ومن أخطأها فليهرب منه أشدّ[212] الهرب، فإنّه لا يقوم للموت ولا يريح[213] من غمّه[214] إلا كمال الحكمة[215].

قال [ن ٨٧أ] زينون[216]: ما ترك قولك[217] أيّها الحكيم لنا[218] سبيلاً إلى[219] [ك ٣٧١أ] أن نتمتّع[220]

١٩٦ الكمال: الكامل <ك>
١٩٧ لمن: من <ك>
١٩٨ جمع: اجتمع له <ك>
١٩٩ الأصل الفرع: الفرع الأصل <ك>
٢٠٠ سيماس: شيماس <ن>، سيمساس <ك>
٢٠١ لقد: قد <ك>
٢٠٢ زاهدًا: زاهد <ك>
٢٠٣ قرّرتني: قرّرتني به من <ك>
٢٠٤ الحكم: الحكمة <ك>
٢٠٥ هذا: ناقصة <ك>
٢٠٦ ملتمس: ملمّس <ك>
٢٠٧ أثرك فيه: أمرك <ن>
٢٠٨ أيّها الحكيم: ناقصة <ك>
٢٠٩ لقد...علمي: قد أراني بصر عيني <ك>
٢١٠ والموت ضارّ له: ويضّره الموت <ك>
٢١١ الحكيم: الفيلسوف <ك>
٢١٢ أشدّ: جهد <ك>
٢١٣ يريح: تريح <ن>
٢١٤ غمّه: غصّه <ك>
٢١٥ الحكمة: الفلسفة <ك>
٢١٦ زينون: آخر <ك>
٢١٧ قولك: كلام أرسطاطاليس <ك>
٢١٨ أيّها الحكيم لنا: ناقصة <ك>
٢١٩ إلى: ناقصة <ن>
٢٢٠ أن نتمتّع: تمتّع <ك>

بلذّة أو نرغب[221] في البقاء[222]، وما فضل جرأتك[223] على الموت على جرأتي عليه[224] مع ما أنا له غير هائب[225] إلاّ[226] لما[227] أصلحت[228] من نفسك[229] ممّا هو مني غير مصلح، ولو قد أصلحت مثل الذي أصلحت[230] ونفيت[231] عنها قرانها[232] من الحرص والشهوة[233] والغضب مثل الذي نفيت[234] حدث لي من الجرأة على الموت[235] مثل الذي لك[236].

قال سيلون: قد كنت قبل اليوم خائفًا من[237] سرعة[238] الموت فأنا اليوم خائف لطول[239] الحيوة[240].

قال زينون: أنت على سرعة الموت أقدر منك على طول الحيوة[241].

قال سيلون: ما خوفي[242] لطول الحيوة[243]، مخافتي[244] على أن أدعو إلى نفسي الموت[245] قبل أن يأتيني[246].

٢٢١ نرغب: رغبة <ك>
٢٢٢ البقاء: بقاء <ك>
٢٢٣ جرأتك: جرأته <ك>
٢٢٤ عليه: ناقصة <ك>
٢٢٥ مع...هائب: وإن كنت له غير حذر <ك>
٢٢٦ إلا: إلا لفضل <ك>
٢٢٧ لما: ما <ك>
٢٢٨ أصلحت: أصلح <ك>
٢٢٩ نفسك: نفسه <ك>
٢٣٠ ممّا...أصلحت: ناقصة <ك>
٢٣١ نفيت: بقيت <ك>
٢٣٢ قرانها: من قرانها <ك>
٢٣٣ الشهوة: الشّرة <ك>
٢٣٤ نفيت: نفا <ك>
٢٣٥ على الموت: ناقصة <ك>
٢٣٦ لك: حدث له <ك>
٢٣٧ من: ناقصة <ك>
٢٣٨ سرعة: ناقصة <ن>
٢٣٩ لطول: طول <ك>
٢٤٠ الحيوة: الحياة <ك>
٢٤١ قال زينون...الحيوة: ناقصة <ك>
٢٤٢ خوفي: تبّرمي <ك>
٢٤٣ لطول الحيوة: بالحياة <ك>
٢٤٤ مخافتي: ب حاملى <ك>
٢٤٥ إلى نفسي الموت: الموت إلى نفسي <ك>
٢٤٦ يأتيني: يكون هو الذي يأتيني <ك>

قال زينون: قد رأينا الأحباء[247] يسبقون بالزيارة لمن[248] لم يزرهم، فإن كان الموت إليك حبيبًا فما يمنعك[249] من طلبه[250] قبل طلبه[251] إيّاك[252]؟

قال سيلون: ما هو إليّ بحبيب، ولكنّه جسر لا سبيل إلى الحبيب إلا بعد عبوره.

قال له[253] زينون: فما أقامك[254] مع الذي توقن به[255] من الكرامة بعد الموت؟

قال سيلون: أنا كحافظ ثغر[256] إن أقام أقام في عناء[257] وإن نقل نقل[258] إلى كرامة.

قال زينون: وما موضع[259] هذا المثل؟

قال: أمّا المقيم فنفس الحكيم[260]، وأمّا الثغر فجسده[261]، وأمّا الأعداء فأضداد الجسد[262] والنفس كالشهوة[263] والحرص والغضب، وأمّا العناء[264] فقهر النفس لهذه الأمور التي سمّيت[265] ونفيها إيّاها، وأمّا الكرامة فما يرجع إليه نفس الحكيم[266] من السرور في المعاد.

٢٤٧ الأحبّاء: الأحبّا <ن>، الأحبّة <ك>
٢٤٨ لمن: من <ك>
٢٤٩ يمنعك: منعك <ك>
٢٥٠ طلبه: طلبته <ك>
٢٥١ طلبه: حلوله <ك>
٢٥٢ إيّاك: ناقصة <ك>
٢٥٣ له: ناقصة <ك>
٢٥٤ أقامك: إقامتك <ك>
٢٥٥ به: ناقصة <ك>
٢٥٦ ثغر: الثغر <ك>
٢٥٧ عناء: غناء <ك>
٢٥٨ نقل نقل: قفل قفل <ك>
٢٥٩ موضع: مثل <ك>
٢٦٠ الحكيم: الفيلسوف <ك>
٢٦١ فجسده: فجسمه <ك>
٢٦٢ الجسد: ناقصة <ك>
٢٦٣ كالشهوة: من الشهوة <ك>
٢٦٤ العناء: الغناء <ك>
٢٦٥ التي سمّيت: ناقصة <ك>
٢٦٦ الحكيم: الفيلسوف <ك>

فلمّا انقضت منازعتهما[267] قال آخر[268]: لو لم أحتمل الفلسفة إلا للخروج من اسم الجهل[269] أحتملها[270].

قال ديوجنس: لو لم أحتملها إلا لاستيجاب اسم الحكمة أحتملها[271].

قال أقريطون[272]: أخصر[273] منافع الفلسفة أنّها جعلت همومي[274] همًّا واحدًا.

قال قريتاس: أمّا[275] إذا[276] لم يوجد في الدنيا إلا[277] هموم[278] فأنفع من المهمومين[279] من[280] كان همّه[281] في الباقي.

قال فندوروس[282]: كلّ أهل الدنيا في الحرب، وأحقّ ما قصد له المحارب أقرب أعدائه إليه[283] [ك ٣٧١ب].

قال ثايتطوص[284]: وما أقرب أعدائه إليه؟

قال: نيّات صدرها.

٢٦٧ فلمّا انقضت منازعتهما: ناقصة <ك>
٢٦٨ آخر: ناقصة <ن>
٢٦٩ الجهل: الجهالة <ك>
٢٧٠ أحتملها: لأحتملها <ك>
٢٧١ قال ديوجنس...أحتملها: ناقصة <ك>
٢٧٢ أقريطون: آخر <ك>
٢٧٣ أخصر: من أخصّ <ك>
٢٧٤ همومي: همّي <ك>
٢٧٥ قال قريتاس أمّا: ناقصة <ك>
٢٧٦ إذا: فإذا <ك>
٢٧٧ إلا: ناقصة <ك>
٢٧٨ هموم: مهمومًا رفع الهمّ <ك>
٢٧٩ فأنفع من المهمومين: ناقصة <ك>
٢٨٠ من: كان <ك>
٢٨١ همّه: ناقصة <ك>
٢٨٢ فندوروس: آخر <ك>
٢٨٣ إليه: إليه وهم نيّات صدر المضّرات بفلسفته <ك>
٢٨٤ ثايتطوص: حيطوس <ن>

فلمّا قضى هؤلاء المتكلمون كلامهم قال ديونيسوس[285]: لو لم أحتملها إلا لآمن بها روعات الموت أحتملها[286].

فأقبل سيماس على المعلّم فقال له:[287] أنر[288] قلوبنا بضوء مصباحك[289] قبل طفوئه[290] أيّها الأب الرؤوف[291].

قال [ن ٨٧ب] المعلّم[292]: إنّ من أثبت العلماء علماً من لم يعه ولم يفتنه[293] إلا بعد التهذيب، وأحكم القائلين قولًا من لم يطلقه إلا بعد الرويّة[294]، وأوثق العاملين[295] عملًا من لم يقدم عليه إلا بعد التقدير له والتصديق[296]، وليس[297] أحد[298] أحوج إلى الأناة وترك العزم إلا مع الحزم من الحكيم[299] فيما[300] يقدم[301] عليه من الفلسفة العاجلة المؤونة المؤخّرة[302] الثواب والمنفعة[303]، فمن همّ بسلوك هذا الأسلوب[304] منكم[305] فليقدّم النظر قبل ادعاء البصر، فإذا أفاده النظر بصًرا

٢٨٥ ديونيسوس: دييوس <ن>
٢٨٦ قال ثايتطوص...أحتملها: ناقصة <ك>
٢٨٧ فأقبل...له: قال سيماس لأرسطاطاليس <ك>
٢٨٨ أنر: أثر <ن>
٢٨٩ مصباحك: مصاحبتك <ك>
٢٩٠ طفوئه: طفوه <ن>، طفئه <ك>
٢٩١ الرؤوف: الرؤف <ن، ك>
٢٩٢ المعلّم: أرسطاطاليس <ك>
٢٩٣ ولم يفتنه: ناقصة <ك>
٢٩٤ الرويّة: التروية <ك>
٢٩٥ العاملين: القائلين <ك>
٢٩٦ له والتصديق: ناقصة <ك>
٢٩٧ وليس: فليس <ك>
٢٩٨ أحد: ناقصة <ن>
٢٩٩ الحكيم: الفيلسوف <ك>
٣٠٠ فيما: لما <ك>
٣٠١ يقدّم: تقدّم <ن>
٣٠٢ المؤخّرة: المرجوّة <ك>
٣٠٣ والمنفعة: ناقصة <ك>
٣٠٤ الأسلوب: الأسلوك <ن>
٣٠٥ منكم: ناقصة <ك>

فليجعل البصر قائدًا للعمل، فإذا أراه البصر ثمرة العمل فليجتهد[306] مؤونة العمل قبل اجتناء الثمرة، فإذا آثر أن يعمل ببصر فلا يلقينّ كارهًا بجني[307] عمله يوم حصاد الثمر[308]، فإنّه من حرم نفسه لذّة الدنيا واحتمل مؤونة الفلسفة التي معناها حبّ الحكمة[309] ابتغاء ثوابها بعد الموت[310] ثم ألفى[311] يوم[312] الموت حزينًا كئيبًا[313] فقد عرض نفسه لأن يضحك منه الضاحكون، ويستهزئ به من ناصب عرس وباني قصر يوجد محزونًا حين تمّ له منهما الذي أمل فيهما[314]. وإنيّ[315] لا يكنّ[316] أن يكون في الناس من يحتمل هذا الثقل على شكّ من[317] ثوابه و[318]ينتحل هذا الاسم على نقض من حدّ أهله، ولن يحظى أولئك[319] السخط للموت حين منزله[320] بهم، لكنّ العجب ممّن جمع السخط للموت[321] مع ادّعاء اليقين[322] بثواب العمل.

ولمّا قال أرسطو ذلك[323] قال أقريطون: إن[324] كنت أردت عزاءنا عنك أيّها المعلّم ما زدتنا بحسن

٣٠٦ البصر قائدًا...فليجتهد: ناقصة <ك>
٣٠٧ بجني: بجنى <ن>، بجنا <ك>
٣٠٨ الثمر: الثمرة <ك>
٣٠٩ التي...الحكمة: ناقصة <ك>
٣١٠ بعد الموت: ناقصة <ن>
٣١١ ألفى: ألقى <ك>
٣١٢ يوم: عند <ك>
٣١٣ كئيبًا: مكتئبًا <ك>
٣١٤ ويستهزئ...فيهما: ناقصة <ن>
٣١٥ وإنيّ: إنيّ <ك>
٣١٦ يكنّ: أنكر <ك>
٣١٧ من: في <ك>
٣١٨ و: أو <ك>
٣١٩ أولئك: أولايك <ك>
٣٢٠ منزله: ينزل <ك>
٣٢١ للموت: للموت حين ينزل بهم <ك>
٣٢٢ مع ادّعاء اليقين: ولكنّ العجب من ادّعاء النفس <ك>
٣٢٣ ولمّا...ذلك: ناقصة <ك>
٣٢٤ إن: لئن <ك>

شرحك الأمور لنا إلا جزعًا عنك[325]، وإن[326] كان موتك لك نافعًا إنّه لنا لضارّ[327] فيما يختلف[328] علينا من مشكلات[329] الأمور التي [ك ٤٧١أ] كنت فيها لنا معاذًا[330].

قال ديوجنس[331]: ما كان شيء لينفع شيئًا ويضّر[332] غيره إلا عن اختلاف ممّن[333] ضّره[334] ونفع، ولئن كان سلوك المعلّم[335] هذا[336] السبيل نافعًا[337] له وضارًّا لنا إنّ[338] ذلك فعن[339] اختلاف منّا ومنه.

قال أقريطون: إنّ بيننا وبينه لاتّفاقًا واختلافًا؛ فأمّا الاتّفاق ففي الهوى، وأمّا الاختلاف ففي[340] الحال المفرّقة بين ظعنه وإقامتنا.

قال ديوجنس: إنّكم لم تحزنوا[341] من قبل ظعنه إلى منزلة[342] الكرامة[343]، ولكن من قبل إقامتكم من بعده بمنزلة[344] الهوان.

٣٢٥ أيّها...عنك: ناقصة <ن>
٣٢٦ وإن: ولئن <ك>
٣٢٧ لضارّ: الضارّ <ك>
٣٢٨ يختلف: يحلّ <ك>
٣٢٩ مشكلات: مبهمات <ك>
٣٣٠ فيها لنا معاذًا: مفتاحًا فيها <ك>
٣٣١ ديوجنس: آخر <ك>
٣٣٢ ويضّر: وهو يضّر <ك>
٣٣٣ ممّن: من <ك>
٣٣٤ ضّره: ضّر <ك>
٣٣٥ المعلّم: أرسطاطاليس <ك>
٣٣٦ هذا: هذه <ك>
٣٣٧ نافعًا: نافعًا نافعًا <ن>
٣٣٨ إنّ: إنّ كان <ك>
٣٣٩ فعن: لمن <ك>
٣٤٠ الاختلاف ففي: ناقصة <ن>
٣٤١ إنّكم لم تحزنوا: لا أراكم أتيتم <ك>
٣٤٢ منزلة: منزل <ك>
٣٤٣ الكرامة: بالكرامة <ك>
٣٤٤ بمنزلة: بمنزل <ك>

قال لسياس[345]: كلاكما[346] صادق. فإنّكم[347] كنتم[348] دعائم[349] سقف بيت[350] فيه مصابيح شتّى، فسقطت الدعامة الكبرى، فوقع ثقلها على سائر الدعائم وطفئ السراج الأعظم، فازداد البيت إظلامًا[351]، وليس من قبل الدعامة الساقطة ولا[352] السراج الطافئ أتي[353]، ولكن من قبل ما خلّف من ظلمة البيت [ن ٩٧أ] وثقل السقف عليكم[354].

فلمّا حجز لسياس بينهما بمنطقه هذا[355]، أقبل[356] سياس[357] على المعلّم[358] فقال[359]: يا إمام الحكمة، أخبرنا[360] ما أوّل ما ينبغي لطالب الحكمة[361] أن يتعلّم وأن يطلب علمه[362]؟

قال له المعلّم[363]: أمّا إذا[364] كانت النفس هي معدن الحكمة فأوّل ما ينبغي لطالب علمه[365] أن يطلب علم النفس.

قال: وبما يطلب علمها؟

٣٤٥ لسياس: ليناس <ن>، كيناس <ك> هنا وفي باقي الرسالة
٣٤٦ كلاكما: كلاهما <ك>
٣٤٧ فإنّكم: ناقصة <ك>
٣٤٨ كنتم: كنتم أنهّا للنفر <ك>
٣٤٩ دعائم: دعالم، <ن> دعا <ك>
٣٥٠ بيت: بيتكم <ن>
٣٥١ إظلامًا: ظلامًا <ك>
٣٥٢ لا: ناقصة <ن>
٣٥٣ أتي: أوتى <ن>، أتى بقيتكم <ك>
٣٥٤ ما خلّف...عليكم: ما خلّف عليكم من ظلمة البيت وثقل السقف <ك>
٣٥٥ فلمّا...هذا: ناقصة <ك>
٣٥٦ أقبل: فأقبل <ك>
٣٥٧ سياس: ناقصة <ن>
٣٥٨ المعلّم: أرسطاطاليس <ك>
٣٥٩ فقال: وقال <ك>
٣٦٠ أخبرنا: ناقصة <ك>
٣٦١ لطالب الحكمة: ناقصة <ك>
٣٦٢ وأن يطلب علمه: ناقصة <ك>
٣٦٣ المعلّم: ناقصة <ك>
٣٦٤ إذا: ناقصة <ن>
٣٦٥ لطالب علمه: للطالب <ك>

قال: بقوّة نفسها.

قال: وما قوّة نفسها؟

قال: القوّة السائلة لي عن نفسها منك[366].

قال: وكيف[367] يسأل[368] الشيء غيره عن نفسه؟

قال: كسؤال المريض الطبيب دائه[369] وسؤال الأعمى من حوله عن لونه.

قال: وكيف تعمى[370] النفس عن نفسها وهي أمّ الحكمة؟

قال: إذا غابت حكمة الفلسفة عن النفس عميت[371] النفس[372] عن نفسها وعن[373] غيرها كما يعمى البصر عن نفسه وعن[374] غيره إذا غابت[375] عنه [ك ٤٧١ب] المصابيح[376].

قال: فإذًا لا ينفع[377] علم العالم[378] وعلم المتعلّم إلا من قبل الفلسفة، ولا نظر[379] الناظر إلا من قبل المصابيح[380].

٣٦٦ لي...منك: منك لي عن نفسها <ك>
٣٦٧ وكيف: كيف <ك>
٣٦٨ يسأل: يسئل <ك>
٣٦٩ دائه: نفسه <ك>
٣٧٠ تعمى: يعمى <ن، ك>
٣٧١ عميت: عمت <ن>
٣٧٢ النفس: ناقصة <ك>
٣٧٣ عن: ناقصة <ك>
٣٧٤ عن: ناقصة <ك>
٣٧٥ غابت: غاب <ك>
٣٧٦ المصابيح: المصباح <ك>
٣٧٧ فإذًا لا ينفع: لا أسمع إذًا <ك>
٣٧٨ علم العالم: ناقصة <ك>
٣٧٩ نظر: يضّر <ك>
٣٨٠ المصابيح: المصباح <ك>

قال أرسطو[381]: لا تقبل[382] النفس حكمة الفلسفة إلا بصحّة من طبيعتها[383]، ولا ينفذ بصر البصير إلا بضوء المصابيح[384]، فإذا اجتمع ذلك نفذ بصره[385].

قال: فإن كانت النفوس[386] والأبصار لا تستغني[387] بقوّتها في استبانة الأمور دون الاستعانة بالفلسفة والمصابيح، فما شيء ممّا يستعين به[388] أولى[389] من الحكمة[390] بها؟

قال: وكيف يكون الشيء أولى[391] بما قيل من المعدن الذي من قبله[392]؟! ولعمري[393] المعلّم[394] أولى[395] باسم العلم من المتعلّم، والمقوّي أولى باسم القوّة ممّن قوي به[396]، فالمعلّم معدن العلم وأقبله، والنفس بمنزلة البصر القابل لضوء المصابيح.

فلمّا انتهى قولهما إلى ذلك[397]، قال لسياس: قد نفد آخر القول، وأنا عائد إلى أصله[398]، أخبرني ما جعل النفس أحقّ ما بدأ[399] به المعلّم؟

قال: لأنّها[400] هي[401] سوس المعلّم والمتعلّم.

٣٨١ أرسطو: ناقصة <ك>
٣٨٢ تقبل: يقبل <ك>
٣٨٣ طبيعتها: طبائعها <ك>
٣٨٤ المصابيح: المصباح <ك>
٣٨٥ بصره: ناقصة <ك>
٣٨٦ النفوس: النفس <ن>
٣٨٧ تستغني: يستغني <ن>
٣٨٨ فما...به: فلا أسعها <ك>
٣٨٩ أولى: أولا <ك>
٣٩٠ من الحكمة: بالحكمة <ك>
٣٩١ أولى: أولا <ك>
٣٩٢ قبله: قبله منه <ك>
٣٩٣ ولعمري: لعمري <ك>
٣٩٤ المعلّم: بالمعلّم <ك>
٣٩٥ أولى: أولا <ك>
٣٩٦ به: ناقصة <ك>
٣٩٧ فالمعلّم...ذلك: ناقصة <ك>
٣٩٨ لسياس...أصله: ناقصة <ك>
٣٩٩ بدأ: بدى <ك>
٤٠٠ لأنها: ذلك لأنها <ك>
٤٠١ هي: ناقصة <ن>

قال: وما يدلّ على ذلك[402]؟

قال أرسطو[403]: يدلّ عليه[404] ثبات العلم ما ثبتت النفس في الجسد، وغيبته[405] إذا خرجت عنه[406].

قال: فلعلّ ذلك العلم من قبل الجسد[407]؟

قال المعلّم[408]: لو كان من قبل الجسد لظهر[409] من علمه بعد موته مثل ما يظهر منه في حياته.

قال لسياس: إنّا نفقد من جهل الإنسان بعد موته[410] مثل ما نفقد من علمه، فهل عسى جهله المفقود إنّما كان من قبل[411] نفسه الخارجة؟

قال أرسطو[412]: لئن[413] كان الجهل هو العمى[414] عن الأمور[415] فما الجهل بأظهر في الجسد في حياته منه[416] [ن ٩٧ب] بعد[417] مفارقة الروح إيّاه.

قال لسياس[418]: لئن[419] كان جهل العمى[420] لازمًا للجسد بعد خروج النفس منه فما جهل السفه له لازم[421].

٤٠٢ قال وما...ذلك: ناقصة <ك>
٤٠٣ أرسطو: ناقصة <ك>
٤٠٤ عليه: على <ك>
٤٠٥ وغيبته: غيبته <ن>
٤٠٦ عنه: منه <ك>
٤٠٧ الجسد: ذلك الجسد <ك>
٤٠٨ المعلّم: ناقصة <ك>
٤٠٩ لظهر: ظهر <ك>
٤١٠ مثل ما يظهر...موته: ناقصة <ن>
٤١١ قبل: ناقصة <ن>
٤١٢ أرسطو: ناقصة <ك>
٤١٣ لئن: لإن <ك>
٤١٤ العمى: العما <ك>
٤١٥ الأمور: الأشياء <ك>
٤١٦ في حياته منه: ناقصة <ك>
٤١٧ بعد: قبل <ك>
٤١٨ لسياس: ناقصة <ن>
٤١٩ لئن: لإن <ك>
٤٢٠ العمى: العما <ك>
٤٢١ لازم: بلازم <ك>

قال المعلّم[422]: وأين[423] يبعد[424] جهل العمى من جهل السفه[425]؟

قال لسياس[426]: وما الذي يجمعهما؟

قال: كلاهما مؤذ لمن يليه ولفاعله[427]، فأمّا سفه السفيه فيما[428] طلع[429] لحلسائه[430] [ك ٥٧١أ] من نتن الفواحش، وأمّا الجسد فيما خرج[431] من نتن ريحه في مناخر قابره[432].

قال لسياس: أرى الفواحش قد ودّعت الجسد مع توديع النفس إيّاه، فهل عست[433] تلك الفواحش أن تكون من قبل النفس؟

قال المعلّم[434]: لو كانت تلك الفواحش[435] من قبل[436] النفس مع بعد[437] التغيّر[438] من النفس[439] ألفيت[440] لازمة لكلّ ذي نفس، فلمّا وجدنا نفس الفيلسوف بريئة من الفواحش والفجور عرفنا أنّ[441] طيب النفس إذا قهرت الهوى ونذرت[442] جسدها[443] بسيرة نفسها.

٤٢٢ المعلّم: ناقصة <ك>
٤٢٣ وأين: لئن <ك>
٤٢٤ يبعد: ينفكّ <ك>
٤٢٥ جهل العمى...السفه: جهل السفه من جهل العما <ك>
٤٢٦ لسياس: ناقصة <ن>
٤٢٧ لفاعله: ناقصة <ك>
٤٢٨ فيما: فما <ك>
٤٢٩ طلع: اطّلع <ك>
٤٣٠ لحلسائه: لجلسائه <ك>
٤٣١ خرج: فاح <ك>
٤٣٢ مناخر قابره: مـاحره فـايره <ن>، مناخره فايريه <ك>
٤٣٣ عست: عسيت <ك>
٤٣٤ المعلّم: أرسطاطاليس <ك>
٤٣٥ تلك الفواحش: ناقصة <ن>
٤٣٦ قبل: سوس <ك>
٤٣٧ بعد: بعد السوس من <ك>
٤٣٨ التغيّر: التغيير <ك>
٤٣٩ من النفس: ناقصة <ك>
٤٤٠ ألفيت: الغيب <ن>
٤٤١ أنّ: ناقصة <ك>
٤٤٢ نذرت: تفرّدت <ك>
٤٤٣ جسدها: وحدها <ك>

قال لسياس: إن كان الهوى سيّبًا للجسد بما[444] جمعهما من النتن فما الذي أخرجه مع النفس مع بعد التشبّه منها[445]؟

قال أرسطو[446]: النفس مضيئة[447] والهوى محرق، فإذا استعلى[448] أحد أخلاط الجسد على الجسد[449] أحرقه[450] إحراق النار الحطب، وأخرج منه النفس والهوى[451] إخراج النار الضوء والحرّ من العود[452].

قال لسياس: فهل عسى أن يكون ذلك الضوء من الحرّ[453]؟

قال أرسطو[454]: لو كان الضوء يزيد[455] حرًّا لكان[456] ليل القيظ أضوأ[457] من نهار الشتاء لفضل[458] حرّه عليه.

فلمّا انتهى كلامهما إلى ذلك[459] قال لسياس: أحييت[460] نفسي أيّها المعلّم الصالح[461] بنفاذ[462] أمر[463]

٤٤٤ بما: فيما <ك>
٤٤٥ التشبّه مها: شبهها <ك>
٤٤٦ أرسطو: ناقصة <ك>
٤٤٧ مضيئة: مضيّة <ك>
٤٤٨ استعلى: اجتمعا <ن>، استعلا <ك>
٤٤٩ أحد...الجسد: أشعل أخلاط الجسد <ن>
٤٥٠ أحرقه: أحرقته <ن>
٤٥١ الهوى: القوى <ك>
٤٥٢ من العود: من جوف العود <ك>
٤٥٣ أن يكون...الحرّ: ذلك الحرّ أن يكون من الضوء <ك>
٤٥٤ أرسطو: أرسطاطاليس <ك>
٤٥٥ يزيد: ناقصة <ك>
٤٥٦ لكان: كان <ك>
٤٥٧ أضوأ: أضوء <ن>، أضوا <ك>
٤٥٨ لفضل: بفضل <ك>
٤٥٩ فلمّا...ذلك: ناقصة <ك>
٤٦٠ أحييت: أحببت <ك>
٤٦١ الصالح: ناقصة <ك>
٤٦٢ نفاذ: نفاد <ك>
٤٦٣ أمر: آخر <ك>

هذا القول واضطررت[464] رأسي[465] إلى الفصل[466] بين الهوى والنفس[467] وحرّ الهوى وضوء النفس[468]، وأريتني[469] اشتباه[470] الجسد والهوى ومخالفة النفس[471] إيّاهما. فالآن أسألك[472] أيّها المعلّم أن[473] تفصل لي[474] بين[475] سيرة الهوى وسيرة النفس[476] كما فصلت[477] لي بين[478] سوسهما.

قال المعلّم[479]: وهل[480] وجدت مختلف السوس غير مختلف الفعل[481]؟

قال لسياس[482]: ما وجدت المختلف للسوس غير مختلف العمل[483]، ولكن قد أحببت[484] أن[485] تفصل[486] لي[487] بين سيرة النفس وسيرة الهوى بأعلام واضحة تلحق بكلّ واحد [ك ٥٧١ب] علمه دون صاحبه[488].

٤٦٤ واضطررت: واضطرّت <ك>
٤٦٥ رأسي: رأيي <ك>
٤٦٦ الفصل: الفضل <ن، ك>
٤٦٧ الهوى والنفس: ناقصة <ك>
٤٦٨ وحرّ...النفس: ضوء الشمس وحرّ الهوى <ك>
٤٦٩ وأريتني: فأريتني <ك>
٤٧٠ اشتباه: إشباه <ك>
٤٧١ النفس: الناس <ك>
٤٧٢ أسألك: أسئلك <ك>
٤٧٣ أيّها المعلّم أن: ناقصة <ك>
٤٧٤ لي: ناقصة <ك>
٤٧٥ بين: ناقصة <ك>
٤٧٦ سيرة الهوى...النفس: سيرة النفس وسيرة الهوى <ك>
٤٧٧ فصلت: فضلت <ن>
٤٧٨ بين: من <ك>
٤٧٩ المعلّم: ناقصة <ك>
٤٨٠ وهل: فهل <ك>
٤٨١ الفعل: العمل <ك>
٤٨٢ لسياس: ناقصة <ن>
٤٨٣ ما وجدت...العمل: بلى <ن>
٤٨٤ قد أحببت: أحبّ <ن>
٤٨٥ أن: ناقصة <ن>
٤٨٦ تفصل: تفرق <ك>
٤٨٧ لي: ناقصة <ن>
٤٨٨ سيرة النفس...صاحبه: أعمالها <ن>

قال المعلّم[489]: عمل الهوى كلّ سيّئة وعمل النفس كلّ حسنة.

قال لسياس[490]: ما أنا عن الفصل بين الحسن والسوء بأغنى مني عن الفصل بين عمل النفس وعمل الهوى[491].

قال أرسطو[492]: الحسن كلّما إذا[493] أتى[494] إليك[495] أصلحك، والسّيء[496] كلّما إذا[497] أتى[498] إليك أفسدك.

قال لسياس: ما شيء يأتي[499] إلّي يصلح منّي جانبًا[500] إلّا أفسد منّي[501] جانبًا آخر، فكيف أسمّيه حسنًا مطلقًا[502] مع ما أفسد منّي أو سيّئًا[503] مطلقًا[504] مع ما أصلح منّي؟

قال أرسطو[505]: [ن ١٠٨أ] إن[506] كان المصلح إنّما يصلح منك ما أنت حقيق أن تحبّه[507] فلا يسخطنّك[508] عليه إفساده[509] منك[510] ما أنت حقيق ببغضه.

٤٨٩ المعلّم: ناقصة <ك>
٤٩٠ لسياس: ناقصة <ن>
٤٩١ ما أنا...الهوى: وما الحسن والسّيء <ن>
٤٩٢ أرسطو: ناقصة <ك>
٤٩٣ كلّما إذا: كلّ ماذا <ن>
٤٩٤ أتى: أوتي <ن>
٤٩٥ إليك: ناقصة <ك>
٤٩٦ والسّيء: والسوء <ك>
٤٩٧ كلّما إذا: كلّ ماذا <ن>
٤٩٨ أتى: هو أتا <ك>، أوتي <ن>
٤٩٩ يأتي: يؤتى <ن، ك>
٥٠٠ منّي جانبًا: جانبًا منّي <ك>
٥٠١ منّي: ناقصة <ك>
٥٠٢ مطلقًا: ناقصة <ك>
٥٠٣ سيّئًا: سببًا <ك>
٥٠٤ مطلقًا: ناقصة <ك>
٥٠٥ أرسطو: ناقصة <ك>
٥٠٦ إن: إذا <ك>
٥٠٧ أن تحبّه: بحبّه <ك>
٥٠٨ يسخطنّك: يسخطك <ك>
٥٠٩ إفساده: إفساد <ن>
٥١٠ منك: ناقصة <ن>

قال لسياس[511]: وأيّ ما[512] أنا حقيق ببغضه أو بحبّه[513]؟

قال: أنت حقيق بأن[514] تحبّ عقلك وتبغض جهلك.

قال لسياس: فأنّى ذلك[515]؟

قال أرسطو[516]: إنّه[517] لن يزيد في العقل إلا ما نقص من الجهل، ولا[518] يزيد في الجهل إلا ما نقص من العقل. فإن كنت للعقل محبًّا فأحبب ما أصلحه، وإن أفسد عليك جهلك فإنّه ليس فضله عليك فيما[519] أهلك من عدوّ عقلك بأدنى[520] من فضله عليك فيما[521] أصلح من عقلك.

قال لسياس: إنّك قد فصلت[522] بين النفس والهوى بما أبديت من ضوءهما[523] وحرّهما، فأريتني اختلاف أعمالهما باختلاف سوسهما، فسألتك أن تجمع لي أنواع عمل كلّ واحد منهما بعلامة تفصل[524] بينهما وبين عمل الآخر، فأخبرتني أنّ الحسنات من عمل النفس وأنّ السيّئات من عمل الهوى، فسألتك الفصل[525] بين الحسن والسّيء فقلت «ما زاد في العقل حسن وإن ضّر بالجهل، وما أضرّ بالعقل سيّء وإن زاد في الجهل»، فأقررت بذلك لعلمي بأنّ العقل حسن وأنّ الجهل سيّء، [ك ٦٧١أ] فإنّه لا يزيد في كلّ واحد منهما إلا شكله ولا ينقص إلا ضدّه، ولكن لا أستغني بذلك دون أن أعلم[526] ما[527] الذي يزيد في عقلي أو جهلي أو ينقص منهما.

٥١١ لسياس: ناقصة <ن>
٥١٢ وأيّ ما: أرني ما فيّ <ك>
٥١٣ ببغضه أو بحبّه: بحبّه أو ببغضه <ك>
٥١٤ بأن: أن <ك>
٥١٥ ذلك: كذلك <ك>
٥١٦ أرسطو: ناقصة <ك>
٥١٧ إنّه: فإنّه <ك>
٥١٨ ولا: ولن <ك>
٥١٩ فيما: ممّا <ك>
٥٢٠ بأدنى: باديًا <ك>
٥٢١ فيما: ممّا <ك>
٥٢٢ فصلت: فضلت <ك>
٥٢٣ ضوءهما: ضوّهما <ك>
٥٢٤ تفصل: يفضل <ك>
٥٢٥ الفصل: الفضل <ك>
٥٢٦ لسياس إنّك...أعلم: ناقصة <ن>
٥٢٧ ما: فما <ك>

قال: يزيد في عقلك كلّ مبيّن من[528] الأشياء وينقص منه كلّ ملبّس لها[529].

قال لسياس[530]: وما مبينّ الأشياء وما الملبّس لها[531]؟

قال: الصدق وأشباهه[532] من البيان، والكذب وأشباهه[533] من اللبس.

قال: قد علمت بيان[534] الصدق للأمور وتلبيس الكذب إيّاها، ولكن أخبرني فيما[535] أشباههما التي ذكرت[536].

قال أرسطو[537]: العدل من اشتباه[538] الصدق، والجور من اشتباه[539] الكذب.

قال: وما الذي يجمع العدل والصدق؟

قال: كلاهما هو[540] وضع الأمور[541] مواضعها[542].

قال لسياس[543]: ما[544] ألّف بين الجور والكذب؟

قال المعلّم: كلاهما قد أخطأنا[545] الموضع.

٥٢٨ من: ناقصة <ك>
٥٢٩ كلّ ملبّس لها: ناقصة <ن>
٥٣٠ لسياس: ناقصة <ن>
٥٣١ مبينّ الأشياء والملبّس لها: ذاك <ك>
٥٣٢ وأشباهه: وما أشبهه <ن>
٥٣٣ وأشباهه: وما أشبهه <ن>
٥٣٤ بيان: تبينّ <ك>
٥٣٥ فيما: ما <ك>
٥٣٦ التي ذكرت: ناقصة <ك>
٥٣٧ أرسطو: ناقصة <ك>
٥٣٨ اشتباه: أشباه <ك>
٥٣٩ اشتباه: أشباه <ك>
٥٤٠ هو: قد <ك>
٥٤١ الأمور: الأمر <ك>
٥٤٢ مواضعها: موضعه <ك>
٥٤٣ لسياس: ناقصة <ك>
٥٤٤ ما: فما <ك>
٥٤٥ أخطأنا: أخطأ <ك>

قال لسياس: إنّما يعدل ويجور من كان قاضيًا، وإنّما سألتك عن جميع الأعمال.

قال المعلّم:[546] كلّ الناس قاضٍ، فمنهم[547] قاضٍ[548] خاصّة ومنهم قاضٍ[549] عامّة، فمن أخطأ رأيه في الأشياء وكذب لسانه عليها أو تناول منها ما ليس له فقد جار[550] وكذب، ومن أصاب رأيه فيها وصدق لسانه عليها وقنع بما هو له منها فقد عدل وصدق، ولم يفضل عن هذين الحدّين شيء من أعمال الناس.

قال لسياس: وكيف[551] إلّي[552] أن أعلم أنّه ليس[553] يفضل عن هذين الحدّين شيء من أعمال الناس؟

قال المعلّم[554]: تعتقد[555] ما خطر[556] عليك من الأعمال، هل تجد منها شيئًا[557] يخرج عن هذين الحدّين؟ فإن[558] لم تجده خرج منها فأدخل ما لم يحضر[559] عليك منها فيهما[560].

قال لسياس[561]: وكيف[562] أقضي على ما لم يخطر[563] بقضائي[564] على ما خطر[565]؟

٥٤٦ المعلّم: ناقصة <ك>
٥٤٧ فمنهم: منهم <ن>
٥٤٨ قاضٍ: قاضٍي <ن، ك>
٥٤٩ قاضٍ: قاضي <ن، ك>
٥٥٠ جار: جاوز <ك>
٥٥١ وكيف: كيف <ك>
٥٥٢ إلّي: لي <ك>
٥٥٣ ليس: لم <ك>
٥٥٤ المعلّم: ناقصة <ك>
٥٥٥ تعتقد: يفقّد <ك>
٥٥٦ خطر: حضر <ك>
٥٥٧ منها شيئًا: شيئًا منها <ك>
٥٥٨ فإن: فإذا <ك>
٥٥٩ يحضر: يحصر <ك>
٥٦٠ فيهما: ناقصة <ن>
٥٦١ لسياس: ناقصة <ن>
٥٦٢ وكيف: وكيف لي أن <ك>
٥٦٣ يخطر: يحضر عليّ <ك>
٥٦٤ بقضائي: كقضائي <ك>
٥٦٥ خطر: حُصرّ عليّ <ك>

[ك ٦٧١ب] قال المعلّم[566]: لئن[567] كان قليل الأشياء من كثيرها، وكان شبه[568] أجزائها[569] من كمالها[570] لازمًا لأصولها، فما[571] لقليل[572] ما ترى بدّ من أن يكون من كثير ما لا ترى، وما لا ترى[573] ممتنع من أن[574] يلزمه شبه ما ترى[575]. وليس كان ذلك[576]، كذلك جرى ما لم يحضر من حسن [ن ٠٨ب] الأعمال وسيّئها مجرى ما حضر عندك منها.

قال: ما الذي اضطرّني في الإيجاب على «الغائب يشبه الشاهد»؟

قال المعلّم: اضطرّه القضاء[577] على الغائب أنّه إن لم يُعقَل جُهِل مع الغائب الشاهدُ، وإن عُقِل عُلِم مع الشاهد.

قال: إن جهلتُ الغائب، أو يزيدني علمًا بالغائب إن علمت الشاهد؟ فقد أرى العلم بالقضاء من الأرض الذي يخفى عليّ ما وراءه[578] والضّر ما دونه، فلا يزيد في بصري بما دونه بصًرا بما وراءه، ولا يمنعني العمى عمّا وراءه عمى بما دونه.

قال المعلّم: ألا ترى أنّك قد قضيت بأنّ ما وراء ذلك العالم ما لم تبصر، فلذلك وجب القضاء بأنّ وراء ما حضر عليك من الأمور ما لم يحضر، كما أنّ وراء ما أبصرت من الأرض ما لم تبصر.

قال: أمّا أنت فقد اضطررت[579] رأسي إلى القضاء على[580] الغائب، ولكن أخبرني ما الذي لو لم أقض بذلك كان داخلًا عليّ من الجهل بالشاهد؟ فإنّ علمي بذلك يزيدني من هذه المنزلة هربًا، وعلى القضاء على الغائب إسراعًا.

٥٦٦ المعلّم: ناقصة <ك>
٥٦٧ لئن: لإن <ك>
٥٦٨ شبه: ناقصة <ن>
٥٦٩ أجزائها: أجزاؤها <ن>
٥٧٠ من كمالها: ناقصة <ك>
٥٧١ فما: ما <ك>
٥٧٢ لقليل: القليل <ك>
٥٧٣ ترى: يري <ك>
٥٧٤ من كثير...أن: ناقصة <ن>
٥٧٥ ما ترى: ما لا يرى <ك>
٥٧٦ وليس كان ذلك: وما ذلك <ك>
٥٧٧ القضاء: القضا <ن>
٥٧٨ وراءه: وراه <ن>
٥٧٩ اضطررت: اضطرت <ن>
٥٨٠ على: ناقصة <ن>

قال المعلّم: لم[581] يعرف[582] الشيء من لم يفصل[583] بينه وبين خلافه.

قال لسياس[584]: وكيف ذاك[585]؟

قال المعلّم: لئن[586] كان قول الحكيم[587] داريوس[588] «لم يعرف الحقّ من لم يفصله من الباطل، ولم يستبن[589] الصواب من لم يميّزه[590] عن الخطأ» حقًّا[591] ممّا[592] لم يقرّر بالغائب لا[593] سبيل إلى معرفة الشاهد.

قال لسياس: لقد نفد القول إلى هذه المنتهى، والآن[594] أسألك[595] يا إمام الحكمة[596] أن تصحّح[597] لي ما اجتمعت العامّة على[598] تقبيحه من[599] الزناء[600] والسرقة[601] والسكر والقتل والغشم والخيانة والغدر[602] والحقد والحسد والخيلاء[603] والفجر[604] في الحدّ الجامع للسيّئات[605]، فإنّه متى يجتمع[606]

٥٨١ لم: له <ن>
٥٨٢ كذلك جرى...يعرف: ناقصة <ك>
٥٨٣ يفصل: يفضل <ك>
٥٨٤ لسياس: ناقصة <ن>
٥٨٥ ذاك: ذلك <ك>
٥٨٦ المعلّم لئن: ناقصة <ك>
٥٨٧ قول الحكيم: ناقصة <ك>
٥٨٨ داريوس: دارنوس <ن>، دياقوس يقول <ك>
٥٨٩ يستبن: يستبين <ن>، يستلين <ك>
٥٩٠ يميّزه: يعد له <ك>
٥٩١ حقًّا: ناقصة <ك>
٥٩٢ ممّا: وما لمن <ك>
٥٩٣ لا: ناقصة <ك>
٥٩٤ لقد...والآن: ناقصة <ك>
٥٩٥ أسألك: أريد <ك>
٥٩٦ إمام الحكمة: ناقصة <ك>
٥٩٧ تصحّح: يصحّح <ك>
٥٩٨ ما اجتمعت العامّة على: ناقصة <ك>
٥٩٩ تقبيحه من: بقبيح <ك>
٦٠٠ الزناء: الزنا <ك>
٦٠١ السرقة: السرة <ك>
٦٠٢ والغدر: ناقصة <ك>
٦٠٣ والخيلاء: والخيلا <ن>، والخيلا والعجب <ك>
٦٠٤ الفجر: الجهل <ك>
٦٠٥ للسيّئات: السيّئات <ك>
٦٠٦ يجتمع: تجمع <ك>

ذلك لي[607] في الحدّ الجامع له أعرف أنّ أشباهه ممّا[608] لم تحضر[609] عليّ داخل فيه.

قال أرسطو[610]: كلّ أهل[611] هذه المنازل إذا[612] يتعاطى[613] ما ليس له[614]، جائر[615] كاذب[616] مفسد[617] لعقله مكدّر[618] لغيره.

قال لسياس: وكيف ذلك؟

قال أرسطو[619]: ألا ترى أنّه ليس أحد يركب[620] شيئًا من هذه الأمور التي سمّيت إلّا مع اهتياج الحرص والغضب والشهوة التي لا يصلح معها العقل، وإذا لم يصلح معها[621] العقل لم يقصد السبيل، ومن لم يقصد السبيل جار، ومن جار كذب؟

قال لسياس: أمّا السيّئات فقد ضممت[622] بينها[623] في الحدّ الجامع، فهل أنت ضامّ[624] لي من[625] الحسنات؟

٦٠٧ ذلك لي: لي ذلك <ك>
٦٠٨ ممّا: ما <ك>
٦٠٩ تحضر: تحصر <ك>
٦١٠ أرسطو: ناقصة <ك>
٦١١ أهل: ناقصة <ن>
٦١٢ إذا: ناقصة <ك>
٦١٣ يتعاطى: يعطي <ن>، يتعاطا <ك>
٦١٤ له: ناقصة <ك>
٦١٥ جائر: جائرًا <ك>
٦١٦ كاذب: كاذبًا <ك>
٦١٧ مفسد: مفسدًا <ك>
٦١٨ مكدّر: مكدّرًا <ك>
٦١٩ أرسطو: ناقصة <ك>
٦٢٠ يركب: تركب <ك>
٦٢١ معها: ناقصة <ك>
٦٢٢ ضممت: ضمنت <ك>
٦٢٣ بينها: تبيينها <ك>
٦٢٤ ضامّ: ضامن <ك>
٦٢٥ من: تبيين <ك>

قال أرسطو[626]: [ن ١٨أ] ما يترك الجور إلا إلى القصد ولا الباطل إلا[627] إلى الحقّ، فلئن[628] كنت قد استبنت سوء هذه السيّئات ليستبين[629] لك أنّ تركها حسنات.

قال لسياس: أوما[630] لي سبيل إلى ترك[631] هذه السيّئات إلى غير الحسنات كما كان[632] لتارك الكذب من السكوت سبيل إلى غير [ك ٧٧١أ] الصدق ولتارك الجور سبيل إلى غير العدل؟

قال الحكيم: ألا ترى[633] الساكت[634] لم يسكت إلا[635] على علم أو جهل؟ فإن كان على علم فقد صدق، وإن كان على جهل فقد كذب. والواقف لم يقف إلا[636] على رشد أو غيّ؛ فإن رشد فقد عدل، وإن غوى فقد جار.

قال لسياس: فقد فرقت[637] بين ما خطر[638] عليّ من الحسن والسّيء بالفرقان الواضح، وأريتني أنّ[639] ما لم يخطر[640] عليّ من إشكالها داخل في حدودهما، فجزاك واهب الفلسفة والمثيب عليها أحسن جزاء المتكلمين لها، فإنّه لا والد أحسن تربية في الحيوة[641] ولا أكرم ميراثًا عند الموت منك.

قال له أرسطو: إن كنت نلت شفاك من جواب سؤالك[642] فأمهل أقريطون يتكلّم، فإنيّ أراه تهمّ بالكلام.

٦٢٦ أرسطو: ناقصة <ك>
٦٢٧ إلا: ناقصة <ن>
٦٢٨ فلئن: ولئن <ك>
٦٢٩ ليستبين: لتستبين <ك>
٦٣٠ أوما: وما <ك>
٦٣١ ترك: ناقصة <ن>
٦٣٢ كان: أنّ <ك>
٦٣٣ الحكيم ألا ترى: ناقصة <ك>
٦٣٤ الساكت: والساكت <ك>
٦٣٥ إلا: إلى <ن>
٦٣٦ إلا: إلى <ن>
٦٣٧ فرقت: فرقت لي <ك>
٦٣٨ خطر: حضر <ك>
٦٣٩ أنّ: ناقصة <ك>
٦٤٠ يخطر: يحضر <ك>
٦٤١ تربية في الحيوة: في الحياة عناية <ك>
٦٤٢ سؤالك: سوالك <ن>

قال أقريطون: إنّ حمل الكلام عليك اليوم لمؤونة، وإنّ إعفاءك[643] منه بعد اليوم لحسرة لا تبق.

قال أرسطو: لا تقلّ عليّ من الكلام ما دامت فيّ حشاشة، فإنّي لا أقيم إلّا عليه.[644]

قال أقريطون: قد وعيت منك ما أدّيت إلى لسياس من الجواب[645]، وأقررت[646] في معرفة[647] الغائب بالشاهد بمثل الذي أقررته، ولكن لا يشبعني دون[648] أن أعلم ما غير ذلك الغائب الذي[649] اضطررتني[650] إلى الإقرار به في غير إثبات سوسه.

قال أرسطو: لست واجدًا[651] في الغائب ولا في الشاهد[652] غير الفلسفة والجهالة وثوابها.

قال أقريطون: وكيف أقرّ لك[653] في الغائب ولم أقرّ لك[654] به في الشاهد؟ وأنت لو قرّرتني به في الشهادة لم أقرّر به في الغائب[655] إلا مع حدود[656] البرهان.

قال أرسطو[657]: إنّ البرهان الذي يريك ذلك في الشهادة هو الذي يريكه في الغائب.

قال أقريطون: وما ذلك البرهان؟

قال الحكيم[658]: أتقرّ أنّ من الرأي الحسن في مطالبة الصواب ما قال[659] سقراطيس[660]؟

٦٤٣ إعفاءك: إعفاك <ن>
٦٤٤ قال له أرسطو: إن كنت...إلاّ عليه: ناقصة <ك>
٦٤٥ وعيت...الجواب: ناقصة <ك>
٦٤٦ وأقررت: أقررت <ك>
٦٤٧ في معرفة: بمعرفة <ك>
٦٤٨ بمثل...دون: وأريد <ك>
٦٤٩ الذي: إلاّ <ن>
٦٥٠ اضطررتني: اضطرّني <ك>
٦٥١ واجدًا: واحدًا <ك>
٦٥٢ الغائب ولا في الشاهد: الشاهد ولا للغائب <ك>
٦٥٣ لك: بذلك <ك>
٦٥٤ لك: ناقصة <ك>
٦٥٥ وأنت...الغائب: ناقصة <ك>
٦٥٦ حدود: تحديد <ك>
٦٥٧ أرسطو: ناقصة <ك>
٦٥٨ قال الحكيم: ناقصة <ك>
٦٥٩ قال: قاله <ك>
٦٦٠ سقراطيس: سوقراطس <ك>

قال أقريطون[661]: وما الذي قال؟

فقال[662] أرسطو: وجدناه يقول[663] «إذا أشكل عليك الرأي فضع له وجهين لا بدّ له من أحدهما، ثم انظر أيّهما ينكسر، فإنّ انكساره[664] ثبات الآخر.»

قال أقريطون: [ن ١٨ ب] قد قبلت ذلك من رأيه لمّا رأيت من يحجّه في مطالبة الأمور المشكلة، فما الذي يدلّ بي[665] على ذلك[666] من سوس الغائب والشاهد؟

قال أرسطو[667]: أتقرّ[668] أنّه لا يصلح الأشياء إلّا أشكالها ولا يفسدها إلّا خلافها؟

قال أقريطون: [ك ٧٧١ب] لا بدّ من ذلك[669].

قال أرسطو[670]: أفلا[671] ترى أنّه لو كان جزاء[672] الفلسفة غير شكلها لكان خلافها، ولو كان خلافها يجزى[673] الفيلسوف بفلسفته جهالة وببصره عميًا[674] وبإحسانه إساءة؟ وإذًا لما كان ذلك[675] ثوابًا، بل كان نكالاً. وقد انكسر[676] ذلك على من احتمل نصب[677] الفلسفة إقرارًا

٦٦١ أقريطون: ناقصة <ك>
٦٦٢ فقال: قال <ك>
٦٦٣ أرسطو وجدناه يقول: ناقصة <ك>
٦٦٤ انكساره: في انكساره <ك>
٦٦٥ يدلّ بي: يدلّني <ك>
٦٦٦ على ذلك: عليه <ك>
٦٦٧ أرسطو: ناقصة <ك>
٦٦٨ أتقرّ: تقرّ <ن>
٦٦٩ لا بدّ من ذلك: نعم <ك>
٦٧٠ أرسطو: ناقصة <ك>
٦٧١ أفلا: فلا <ن>
٦٧٢ جزاء: ثواب <ك>
٦٧٣ يجزى: لجوزي <ك>
٦٧٤ عميًا: عمي <ن>، عماً <ك>
٦٧٥ ذلك: ناقصة <ن>
٦٧٦ انكسر: أنكر <ك>
٦٧٧ نصب: ناقصة <ك>

بثوابها، ولم يبق بعد انكسار ذلك[678] إلاّ إثبات[679] خلافه، وإنّما خلافه أن يجزى[680] بالبصر بصًرا وبالإحسان إحسانًا وبالفلسفة كمال الفلسفة.

قال أقريطون: قد قرّرتني[681] بثواب[682] الفلسفة، فمنّ[683] لي[684] بثواب[685] الجهالة.

قال أرسطو[686]: لئن كان[687] قد ثبت لك أنّ[688] جزاء[689] الفيلسوف كمال الفلسفة ليستبين لك أنّ جزاء الجاهل غير جزاء الفيلسوف. فإن كان جزاؤه[690] جزاء الفيلسوف[691]، يجزى[692] بعمائه[693] بصرًا وبإساءته[694] إحسانا وبجهالته[695] فلسفة. فإذًا لما كان للمسمّى[696] نكال، بل كانت[697] له على إساءته[698] حسنة[699]. ويعكس[700] ذلك لمن احتمل الفلسفة ابتغاء ثوابها وهربًا[701] من عقاب

٦٧٨ انكسار ذلك: انكساره <ك>
٦٧٩ إثبات: ثبات <ك>
٦٨٠ يجزى: يجزا <ك>
٦٨١ قرّرتني: تقرّر <ك>
٦٨٢ بثواب: ثواب <ك>
٦٨٣ فمنّ: قرّر <ك>
٦٨٤ لي: ناقصة <ك>
٦٨٥ بثواب: ثواب <ك>
٦٨٦ أرسطو: ناقصة <ك>
٦٨٧ كان: كانت <ن>
٦٨٨ لك أنّ: لكان <ك>
٦٨٩ جزاء: جزا <ن>
٦٩٠ جزاؤه: جزاه <ك>
٦٩١ ليستبين...الفيلسوف: ناقصة <ن>
٦٩٢ يجزى: لجوزي <ك>
٦٩٣ بعمائه: بالعما <ك>
٦٩٤ بإساءته: بالإساءة <ك>
٦٩٥ بجهالته: بالجهالة <ك>
٦٩٦ للمسمّى: المسمّى <ك>
٦٩٧ كانت: كان <ك>
٦٩٨ إساءته: إساته <ن>
٦٩٩ حسنة: ثوابًا <ك>
٧٠٠ يعكس: يستقرّ <ك>
٧٠١ هربًا: هرب <ك>

خلافها[702]، ولم يبق مع انكسار ذلك إلاّ ثبات خلافه وهو أن يجزى[703] الفيلسوف بإحسانه إحسانًا والجاهل بإساءته إساءة[704].

قال أقريطون: قد لزمني ذلك كلّه يوم حملت[705] الفلسفة إقرارًا بثوابها وهربًا من عقابها[706] بخلافها[707]، ولكن ما أنت قائل[708] لو رجعت منكرًا ثواب[709] الفلسفة وعقاب الجهالة.

قال أرسطو: الرغبة في منفعة العلم والهرب من مضرّة الجهل يحملك على منازعتي أم غير ذلك[710]؟

قال أقريطون: بل[711] الرغبة في منفعة العلم والهرب من مضّرة الجهل يحملني عليها.

قال أرسطو[712]: أراك قد أقررت بمنفعة العلم ومضّرة الجهل، ولم يعد[713] لثواب[714] أن يكون نفعًا ولا لعقاب[715] أن يكون ضرًّا.

قال أقريطون: إنّما أقررت بذلك في الحيوة[716] ولم أقرر[717] به بعد الموت.

[ك ٨٧١أ] قال الحكيم[718]: وما منفعة العلم الذي أقررت به في الحيوة؟ ألذّة[719] العيش أم نماء[720] الفلسفة؟

٧٠٢ عقاب خلافها: عقابها <ك>
٧٠٣ يجوى: يجزا <ك>
٧٠٤ إساءة: اساه <ن>
٧٠٥ حملت: احتملت <ك>
٧٠٦ عقابها: عقاب <ك>
٧٠٧ بخلافها: خلافها <ك>
٧٠٨ قائل: قائل لي <ك>
٧٠٩ ثواب: لثواب <ك>
٧١٠ قال أرسطو...ذلك: ناقصة <ك>
٧١١ أقريطون بل: ناقصة <ك>
٧١٢ أرسطو: ناقصة <ك>
٧١٣ يعد: يعدوا <ن>
٧١٤ لثواب: الثواب <ك>
٧١٥ لعقاب: العقاب <ك>
٧١٦ الحيوة: الحياة <ك>
٧١٧ أقرر: أقرّ <ك>
٧١٨ الحكيم: ناقصة <ك>
٧١٩ لذّة: للذّة <ك>
٧٢٠ نماء: نما <ن>، لبقاء <ك>

قال أقريطون: أمّا إذا[721] أقررت بمنفعة العلم ورأيت الفلسفة مضّرة باللذّات، واللذّات مانعة من ذلك[722] فقد اضطرّني[723] ذلك[724] أن[725] أجعل[726] تلك[727] المنفعة للفلسفة.

[ن ٢٨أ] قال أرسطو[728]: إنّك[729] إن شككت[730] للفيلسوف في منفعة الآخرة مع ما[731] سلبته[732] من نعيم الدنيا، فلا سبيل لك إلى[733] أن تثبت له[734] منفعة في غير دنيا[735] ولا آخرة.

قال أقريطون: قد أرى إليّ[736] أن أقررت بمنفعة العلم اضطرّتني إلى الإقرار بالآخرة، فالآن أرجع منكرًا لمنفعة العلم ليعتبر[737] لي إنكار الآخرة.

قال أرسطو[738]: أهل[739] تختار السمع والبصر والعقل على الصمّ[740] والعمى[741] والحمق[742]؟

قال أقريطون: نعم.

٧٢١ إذا: ناقصة <ك>
٧٢٢ من ذلك: للفلسفة <ك>
٧٢٣ اضطرّني: اضطررت <ك>
٧٢٤ ذلك: بذلك <ك>
٧٢٥ أن: إلى أن <ك>
٧٢٦ أجعل: أولى <ك>
٧٢٧ تلك: بكلّ <ك>
٧٢٨ أرسطو: قائل <ك>
٧٢٩ إنّك: ناقصة <ك>
٧٣٠ شككت: أشككت <ك>
٧٣١ مع ما: معها <ن>
٧٣٢ سلبته: سلبه <ك>
٧٣٣ إلى: ناقصة <ن>
٧٣٤ له: ناقصة <ك>
٧٣٥ دنيا: دنيى <ن>
٧٣٦ أرى إلّي: أراني <ك>
٧٣٧ ليعتبر: ليتمّ <ك>
٧٣٨ أرسطو: ناقصة <ك>
٧٣٩ أهل: هل <ك>
٧٤٠ الصمّ: الصمم <ك>
٧٤١ العمى: العما <ك>
٧٤٢ الحمق: الجهل <ك>

قال أرسطو[743]: لمنفعة[744] اخترت ذلك[745] أم لغير منفعة؟

قال أقريطون: بل لمنفعة.

قال أرسطو[746]: أراك قد رجعت إلى إثبات المنفعة في العلم، ومتى تفعل ذلك تثبت الآخرة.

قال أقريطون: أمّا إذا لم أقدر على أن أفرق بين المنفعة والفلسفة فأستثبت المنفعة[747] للفيلسوف ما دام حيًّا بما يناله من روح العلم ويزول عنه من غمّ الجهل، ولا أجعل له[748] وراء ذلك نفعًا.

قال أرسطو[749]: وهل ما[750] وراء ذلك إلّا كما دونه من الحيوة[751]؟

قال أقريطون: وما جعل وراء ذلك من الموت كما دونه[752]؟

قال[753]: وهل الموت إلاّ غيبة النفس عن الجسد؟

قال أقريطون: ما هو إلّا[754] ذلك.

قال أرسطو[755]: وأنّى[756] غائب أصلحه في غيبته غير ما أصلحه في شهادته؟

قال أقريطون: ما أنكرنا[757].

٧٤٣ أرسطو: ناقصة <ك>
٧٤٤ لمنفعة: المنفعة فيما <ك>
٧٤٥ ذلك: من ذلك <ك>
٧٤٦ أرسطو: ناقصة <ك>
٧٤٧ والفلسفة فأستثبت المنفعة: ناقصة <ك>
٧٤٨ له: ناقصة <ن>
٧٤٩ أرسطو: ناقصة <ك>
٧٥٠ ما: ناقصة <ك>
٧٥١ من الحيوة: ناقصة <ك>
٧٥٢ دونه: دونه قال وهل وراء ذلك من الموت كما دونه] مكررة <ك>
٧٥٣ قال أقريطون وما...قال: ناقصة <ن>
٧٥٤ إلاّ: إلى <ن>
٧٥٥ أرسطو: ناقصة <ك>
٧٥٦ وأنّى: وأيّ <ك>
٧٥٧ أنكرنا: وجدناه <ك>

قال أرسطو[758]: فمن أين خفت أن تكون النفس تنتفع[759] في غيبتها غير[760] ما ينتفع به في شهادتا، أو يضرّها في غيبتها غير ما يضرّها في شهادتها؟

[ك ٨٧١ب] قال أقريطون: أراك لم تدع[761] لي مخرجًا إلاّ[762] في الإقرار بمنفعة الفلسفة في الدنيا والآخرة، ومضرّة الجهالة فيهما جميعًا[763]. وقد أقررت لك[764] بذلك مضطرًّا وصدّقتك مع ذلك بقولك «لست واجدًا[765] في الغيب ولا في الشهادة غير الفلسفة والجهالة وثوابهما»، ولكن هل عسى أن يكون شيء[766] غير ذلك لا[767] أحدهما[768] وقد وجدها غيري؟

قال أرسطو[769]: هل يثبت[770] الجواب إلّا بعد السؤال؟

قال أقريطون[771]: لا.

قال أرسطو: فهل يكون السؤال إلّا بعد وجود ما يسأل عنه[772]؟ فقد[773] وجدت ما عنه يسأل[774] ببعض ما سمّيت لك من الفلسفة والجهالة وثوابهما، وإن كنت لم تجده فإنّه لم يجب لك عليّ جواب.

٧٥٨ أرسطو: ناقصة <ك>
٧٥٩ تنتفع: ينتفع <ن>
٧٦٠ غير: بغير <ك>
٧٦١ تدع: يدع <ن>
٧٦٢ إلاّ: ناقصة <ن>
٧٦٣ جميعًا: ناقصة <ن>
٧٦٤ لك: ناقصة <ك>
٧٦٥ واجدًا: واحدًا <ك>
٧٦٦ شيء: ناقصة <ن>
٧٦٧ لا: له جدّه إلاّ <ك>
٧٦٨ أحدهما: أحدها <ك>
٧٦٩ أرسطو: ناقصة <ك>
٧٧٠ يثبت: ثبت <ك>
٧٧١ أقريطون: ناقصة <ن>
٧٧٢ أرسطو...عنه: ناقصة <ك>
٧٧٣ فقد: فإن كنت وجدت ما عنه تسل <ك>
٧٧٤ وجدت ما عنه يسأل: وجدته <ك>

قال أقريطون: بل لم يثبت لي بهذه المقالة سؤال ولم يجب لي عليك جواب[775]، فأمّا[776] ما يثبت[777] من سؤالي نفذ[778] فيه جوابك.

قال أرسطو: إن كان جواب ما سألت عنه نفذ في نفسك فأمهل سيماس يأخذ نوبته من الكلام[779].

[ن ٢٨ب] قال سيماس[780]: قد وعيت عنك ما أدّيت[781] إلى لسياس وأقريطون من الكلام، وصفا ذلك كلّه في نفسي غير كلمة رأيت أقريطون قد قبل منها ما لم يثبت عندي[782].

قال أرسطو[783]: فاسألني[784] عمّا بدا لك.

قال سيماس[785]: سمعتك توجب[786] أنّه[787] لم يشهد ولم يغب غير[788] الفلسفة والجهالة وثوابهما، فما الذي يضطرّ رأيي[789] إلى إيجاب ذلك؟

قال أرسطو[790]: وهل وجدت شيئًا غير ذلك؟

قال سيماس: قد وجدت السماء والأرض والجبال والأشجار والحيوان[791] والمنازل وسائر ما في

٧٧٥ بل...جواب: ناقصة <ك>
٧٧٦ فأمّا: أمّا <ك>
٧٧٧ يثبت: ثبت <ك>
٧٧٨ نفذ: فقد نفذ <ك>
٧٧٩ قال أرسطو...الكلام: ناقصة <ك>
٧٨٠ سيماس: شيماس <ن، ك>
٧٨١ أدّيت: ألقيت <ك>
٧٨٢ رأيت...عندي: ناقصة <ك>
٧٨٣ أرسطو: ناقصة <ك>
٧٨٤ فاسألني: سل <ك>
٧٨٥ سيماس: ناقصة <ن>
٧٨٦ توجب: تقول <ك>
٧٨٧ أنّه: ناقصة <ك>
٧٨٨ غير: عن <ك>
٧٨٩ رأيي: ناقصة <ك>
٧٩٠ أرسطو: ناقصة <ك>
٧٩١ الحيوان: ناقصة <ك>

البرّ والبحر ممّا لا أقدر على[792] أن أسمّيه فلسفة ولا جهالة ولا ثوابًا لها[793] دون معرفة البرهان.

قال أرسطو: تقرّ بقول هرمس الذي أثبته في كتاب طبائع الخلق؟

قال سيماس: وما ذاك؟

قال أرسطو: أخبر[794] أنّ الطبائع[795] لا تقوى[796] إلّا باتّصال أشكالها لها[797] ولا يضعف إلّا بلقاء[798] خلافها إيّاها[799].

قال سيماس: لو لم [ك ٩٧١أ] أقرّ بذلك لم أقتصر فيه بالخلاف فيه[800] على هرمس وحده، بل[801] تخالفت كلّ موجود، فإنّه ليس من الأشياء شيء إلّا التجربة[802] تبدي منه بتصديق[803] ما شهد به من ذلك[804].

قال أرسطو[805]: إنّ[806] في إقرارك بذلك إقرارًا منك بأنّه[807] لا شيء إلا الفلسفة والجهالة وثوابها.

قال سيماس: وكيف ذلك؟

٧٩٢ على: ناقصة <ك>
٧٩٣ لها: إنّما <ن>
٧٩٤ أرسطو تقرّ بقول...أخبر: ناقصة <ك>، برهانه قول هرمس <ك>
٧٩٥ الطبائع: للطبائع <ك>
٧٩٦ تقوى: يقوى <ك>
٧٩٧ لها: ناقصة <ن>
٧٩٨ بلقاء: تلقاء <ن>
٧٩٩ إيّاها: ناقصة <ن>
٨٠٠ فيه: ناقصة <ك>
٨٠١ بل: ناقصة <ك>
٨٠٢ التجربة: والتجربة <ك>
٨٠٣ بتصديق: تصديق <ك>
٨٠٤ ما شهد من ذلك: قول هرمس وحده تخالفت كلّ موجود فإنّه ليس من الأشياء شيء إلاّ والتجربة تبدي منه تصديق قول هرمس] مكررة <ك>
٨٠٥ أرسطو: ناقصة <ك>
٨٠٦ إنّ: فإنّ <ك>
٨٠٧ بأنّه: أنّه <ك>

قال أرسطو[808]: هل[809] عدا ما سمّيت من السماء[810] والأرض والأنعام والحرث والمنازل أن يكون من الدنيا ذلك[811]؟

قال سيماس[812]: ما عدا ذلك.

قال أرسطو[813]: فهل تدري ما حمل الفيلسوفين على خلع الدنيا ونبذ شهواتها[814]؟

قال سيماس: حملهم على ذلك علمهم بإفساد الدنيا عقولهم[815].

قال أرسطو[816]: أفلا ترى أنّ المفسد مضّر، وأنّ المضّر عدوّ، وإنّما عدوّ العلم[817] الجهل؟

قال سيماس: لئن كان ما ذكرت من الأضرار بالفلسفة قد لزم الأرض وما عليها ما أراه لزم السماء[818].

قال أرسطو[819]: وهل السماء إلاّ كالأرض؟

قال سيماس: وما جعل[820] السماء[821] التي لا يضّر[822] بالعقل كالأرض المضّرة به[823]؟

٨٠٨ أرسطو: ناقصة <ك>
٨٠٩ هل: هذا <ك>
٨١٠ السماء: ناقصة <ن>
٨١١ ذلك: ناقصة <ك>
٨١٢ سيماس: ناقصة <ك>
٨١٣ أرسطو: سيماس <ك>
٨١٤ شهواتها: سواتها <ك>
٨١٥ عقولهم: مكتوبة بين السطور <ن>، ناقصة <ك>
٨١٦ قال أرسطو: ناقصة <ك>
٨١٧ العلم: العقل <ك>
٨١٨ السماء: السما <ن، ك>
٨١٩ أرسطو: ناقصة <ك>
٨٢٠ جعل: جهل <ك>
٨٢١ السماء: ناقصة <ك>
٨٢٢ يضّر: تضّر <ك>
٨٢٣ به: ناقصة <ك>

قال أرسطو[824]: إنّ أدنى[825] ما يريك[826] إضرار السماء بالأرض حجبها البصر عن النفاذ[827] فيها، فإنّ ما[828] حاجب البصر[829] له عدوّ، وما عادى[830] البصر عادى[831] العقل.

قال سيماس: قد قرّرتني بذلك فيما شهد، فكيف[832] البرهان[833] فيما غاب؟

قال أرسطو[834]: فهل[835] ما[836] عدا ما غاب أن يكون له[837] موافقًا أو مخالفًا؟

قال سيماس: وما[838] عدا ذلك.

قال أرسطو[839]: فهل للمتّفق[840] يد من التعاون، [ن ٣٨أ] وهل[841] للمختلف[842] يد من التضادّ؟

قال سيماس[843]: الآن اضطررتني[844] [ك ٩٧١ب] إلى الإقرار بجميع[845] ما قبل منك أقريطون[846]،

٨٢٤ أرسطو: ناقصة <ك>
٨٢٥ أدنى: أدنا <ك>
٨٢٦ يريك: أريك <ك>
٨٢٧ النفاذ: النفاد <ك>
٨٢٨ ما: ناقصة <ك>
٨٢٩ البصر: البصر فيها <ك>
٨٣٠ عادى: عاد <ك>
٨٣١ عادى: عاد <ك>
٨٣٢ فكيف: كيف <ك>
٨٣٣ البرهان: البرهان عليه <ك>
٨٣٤ أرسطو: ناقصة <ك>
٨٣٥ فهل: وهل <ك>
٨٣٦ ما: ناقصة <ن>
٨٣٧ له: لك <ك>
٨٣٨ وما: ما <ك>
٨٣٩ أرسطو: ناقصة <ك>
٨٤٠ للمتّفق: المتّفق <ك>
٨٤١ هل: ناقصة <ك>
٨٤٢ للمختلف: المختلف <ك>
٨٤٣ سيماس: ناقصة <ك>
٨٤٤ اضطررتني: اضطرّتني <ك>
٨٤٥ بجميع: بجمع <ك>
٨٤٦ قبل منك أقريطون: تقدّم <ك>

فأخبرني بتفسير كلمته[847] وجدتها في ذكر[848] أفلاطن[849] الكبير الذي أورثه تلاميذه[850]. فإنّي وجدته يقول[851] «كلّ نفّاع دفّاع، وليس كلّ دفّاع بنفّاع[852]، فليستكثر الفيلسوف من النفّاع الدفّاع، وليقتصر من الدفّاع غير النفّاع على الكفاف.»

قال أرسطو[853]: أخبرك أفلاطن[854] أنّه لا يصلح الفيلسوف إلّا نافع ينفعه ودافع يدفعه عنه. وإنّما عنى بالنفّاع[855] الذي جمع مع نفعه دفعًا[856]؛ العلم الذي يجمع مع نفعه[857] نفس الفيلسوف دفعًا للجهالة عنها، فأمر أن يستكثر منه. وعنى بالدفّاع غير النفّاع؛ مطعم الفيلسوف الذي يكفيه، وثوبه الذي يواريه، ومسكنه الذي يكنّه، وأمر بالاقتصاد فيه. وعلّم[858] أنّ الإفراط في هذه الأشياء مضرّ[859] بالفلسفة وأنّ الاقتصاد فيها نافع عن الفلسفة غير زائد[860] فيها. فلذلك ينبغي للفيلسوف أن يوجد قانعًا[861] في العيش منهومًا بالعلم.

قال سيماس: وما يمنع[862] الدفّاع أن يكون نفّاعًا وقد شارك النفّاع في الدفع؟

قال أرسطو[863]: يفصل بين النفّاع[864] والدفّاع غير النفّاع أمران[865]؛ منهما أنّ الدفّاع غير النفّاع لو

٨٤٧ كلمته: كلمة <ك>
٨٤٨ وجدتها في ذكر: ناقصة <ك>
٨٤٩ أفلاطن: أفلاطون <ك>
٨٥٠ الكبير الذي أورثه تلاميذه: ناقصة <ك>
٨٥١ فإنّي وجدته يقول: وهي قوله <ك>، يقول: تقول <ن>
٨٥٢ بنفّاع: نفّاع <ن>
٨٥٣ أرسطو: ناقصة <ك>
٨٥٤ أفلاطن: أفلاطون <ك>
٨٥٥ بالنفّاع: بالدفّاع <ك>
٨٥٦ الذي جمع مع نفعه دفعًا: ناقصة <ك>
٨٥٧ نفعه: تقوية <ك>
٨٥٨ علّم: أعلم <ك>
٨٥٩ مضّر: مضّرة <ك>
٨٦٠ زائد: زايد <ن، ك>
٨٦١ قانعًا: قنعًا <ك>
٨٦٢ يمنع: ينفع <ك>
٨٦٣ أرسطو: ناقصة <ك>
٨٦٤ النفّاع: النفّاع الدفّاع <ك>
٨٦٥ أمران: أمرين <ك>

باشرك مباشرة الضرار ضرّ[866] كضّره[867]، وأنّ النفّاع[868] يأتي[869] عند المباشرة إلّا نفعًا غير أنّه يجمع مع[870] الدفع نفعًا[871]. والآخر[872] أنّ الدفّاع غير النفّاع لن يدفع عنك إلّا ريثما[873] يقتصر[874] منه على القصد، فإن جاوزت[875] إلى الإفراط نزل بمنزلة الضرار فاضطررت[876] إلى أن تستري[877] منه بدفّاع نفّاع أو دفّاع غير نفّاع.

قال سيماس: وكيف ذلك؟

قال أرسطو[878]: ألا ترى أنّك لو اقتصدت[879] في المطعم [ك ١٠٨١أ] دفع عنك الجوع، أو[880] في المشرب ردّ عنك الظمأ، أو[881] في الملبس سترك عن[882] الأذى[883]؟ فإنّ أكثرت ذلك[884] ضّرك كمضرّة[885] السلاح الثقيل يقتل[886] صاحبه.

قال سيماس: فكيف[887] ذلك؟

٨٦٦ ضّر: ضّرك <ك>
٨٦٧ كضّره: ناقصة <ك>
٨٦٨ النفّاع: البقاع <ك>
٨٦٩ يأتي: لا يزيد <ك>
٨٧٠ مع: من <ك>
٨٧١ الدفع نفعًا: النفع دفعًا <ك>
٨٧٢ والآخر: والأمر الآخر <ك>
٨٧٣ ريثما: ريث ما <ك>
٨٧٤ يقتصر: أن يقتصر <ك>
٨٧٥ جاوزت: أنت جاوزت القصد <ك>
٨٧٦ فاضطررت: واضطرّك <ك>
٨٧٧ تستري: تسيرى <ن>، يستتر <ك>
٨٧٨ أرسطو: ناقصة <ك>
٨٧٩ اقتصدت: اقتصرت <ك>
٨٨٠ أو: و <ك>
٨٨١ أو: و <ك>
٨٨٢ عن: من <ك>
٨٨٣ الأذى: الأذا <ك>
٨٨٤ ذلك: من ذلك <ك>
٨٨٥ كمضّرة: مضّرة <ك>
٨٨٦ الثقيل يقتل: ناقصة <ك>
٨٨٧ فكيف: وكيف <ك>

قال أرسطو[888]: إنّ المقاتل[889] يدفع عنه[890] بسيفه، وإذا أثّر عدوّه[891] أن يأخذ لسيفه[892] بلغ منه مثل الذي كان صاحبه بالغًا[893] منه، وقد يدفع عنه جنّته حدّ[894] سلاح غيره؛ فإن أفرط ثقلها على جسمه يقتله[895] كما يقتله عدوّه. فأمّا الدفّاع النفّاع من العلم والحكمة فلا ينقلب على صاحبه انقلاب السلاح، ولا [ن ٣٨ب] يفرط عليه إفراد[896] الطعام. فأراد أفلاطن[897] أن يفصل بين النفّاع والدفّاع[898] بالذي سمعت من قوله.

قال سيماس: فهل فضل عن هذين الحدّين؟[899]

قال: فلو أحدٌ فيه حدٌّ آخر حتى يكون عليه[900] حدود لا يفضل[901] عنها شيء من الأمور.

قال سيماس: وما ذلك الحدّ؟

قال أرسطو[902]: الأشاء ثلاثة؛ نفّاع دفّاع[903]، ودفّاع غير نفّاع، وضارّ[904] غير دفّاع ولا نفّاع.

قال سيماس: وما الضرار الذي لا يدفع ولا ينفع؟

قال أرسطو: ما أفرط من الدفّاع غير النفّاع ضارّ ضاراً لا يدفع ولا ينفع.[905]

٨٨٨ أرسطو: ناقصة <ك>
٨٨٩ المقاتل: العاقل <ك>
٨٩٠ عنه: عنك <ن>
٨٩١ عدوّه: عبده <ك>
٨٩٢ لسيفه: سيفه <ك>
٨٩٣ بالغًا: بالغًا به <ك>
٨٩٤ حدّ: ناقصة <ك>
٨٩٥ يقتله: تقتله <ن>، قتله <ك>
٨٩٦ إفراط: انقلاب <ك>
٨٩٧ أفلاطن: أفلاطون <ك>
٨٩٨ النفّاع الدفّاع: الدفّاع النفّاع <ك>
٨٩٩ قال سيماس فهل...الحدّين؟: ناقصة في <ك>
٩٠٠ فلو أحدٌ...عليه: كنّ ثلاثة <ك>
٩٠١ يفضل: يفصّل <ن>
٩٠٢ أرسطو: أرسطاطاليس <ك>
٩٠٣ دفّاع: ناقصة <ن>
٩٠٤ ضارّ: ضرار <ك>
٩٠٥ قال سيماس وما الضرار...ولا ينفع: ناقصة <ن>

قال سيماس: قد نفد هذا[906]، فأخبرني[907] عن كلمة أخرى وجدتها تتلو هذه الكلمة من[908] قول أفلاطن[909]، فإنّي وجدته يقول[910] «كلّ نافع لنافعك نافع[911] لك، وكلّ ضارّ لنافعك ضارّ[912] لك، وليس كلّ ضارّ لضارّك بنافع لك.» فما تفسير[913] ذلك من قوله[914]؟

قال أرسطو: أخبرك أنّ من الأشياء ما هو لك نافع، وأنّ منها ما هو لك ضارّ. ثم لم يجعل النفع إلّا العلم، ولا الضرّ إلّا الجهل. قد نفعك أفلاطن بما أسلم إليّ من نفع علمه الذي أسلمت إليك، فلو كان إنّما أسلم إليّ أنّها[915] الناصح لك جهلاً فأسلمت إليك كان قد ضّرك، فهذا تفسير قوله «كلّ نافع لنافعك نافع لك، وكلّ ضارّ لنافعك ضارّ لك[916]». وأمّا[917] قوله «ليس كلّ ضارّ لضارّك بنافع لك» فإنّه أخبرك أنّ العلم يضرّ[918] بالجهل، وأنّ الجهل يضارّ بما[919] يليه[920]، فما أضرّ بالجهل من العلم نفعك[921]، وما أضّر بالجهل من الجهل[922] لم ينفعك.

قال سيماس: قد جلى قولك هذا عن عقلي كما جلى النهار عن بصري[923]، فأخبرني[924] هل ما[925]

٩٠٦ قد نفد هذا: ناقصة <ك>
٩٠٧ فأخبرني: أخبرني <ك>
٩٠٨ كلمة أخرى...من: ناقصة <ك>
٩٠٩ أفلاطن: أفلاطون <ك>
٩١٠ فإنّي وجدته يقول: ناقصة <ك>
٩١١ نافع: هو نافع <ك>
٩١٢ ضارّ: هو ضارّ <ك>
٩١٣ تفسير: يسر <ن>
٩١٤ وليس...قوله: ناقصة <ك>
٩١٥ أنهّا: ايها <ن>
٩١٦ أرسطو أخبرك...ضارّ لك: ناقصة <ك>
٩١٧ وأمّا: أمّا <ك>
٩١٨ يضّر: تضّر <ك>
٩١٩ بما: فيما <ن>
٩٢٠ يليه: بينه <ن>
٩٢١ نفعك: ينفعك <ك>
٩٢٢ بالجهل من الجهل: من الجهل بالجهل <ك>
٩٢٣ قد جلى...بصري: ناقصة <ك>
٩٢٤ فأخبرني: أخبرني <ك>
٩٢٥ ما: ناقصة <ك>

بين ما جلى[926] عن البصر وجلى[927] عن العقل نسب أم[928] هل بين البصر والعقل [ك ٠٨١ ب] من نسبة؟

قال أرسطو[929]: ما شيء من هذه[930] الخلق إلّا يتشابه في السوس بقدر تشابهه في العمل[931]. فإن كان جواب قد ورد عليك فأمهل ديوجنس يتكلم.

فسكت سيماس[932]، فقال[933] ديوجنس: قد رأينا من الفيلسوفين من هو أصدق ورعًا ممّن هو أنفذ[934] رأيًا؛ وإن[935] كان الجهل إنّما ينفى بالعقل الذي يصدق به[936] الورع فما يمنع من سخُف ورعُه أن يختلط رأيه؟ وإن[937] كان الرأي[938] الذي يصدق به[939] الورع هو العقل الذي ينفى به[940] الجهل فما قصر[941] أهل[942] الورع[943] عن نفاذ الرأي؟

قال أرسطو[944]: إنّ ضروب[945] الأهواء مختلفة وأنواع[946] العقول[947] شتّى، ولكلّ هوىً نوعٌ من

٩٢٦ جلى: خلا <ك>
٩٢٧ جلى: خلا <ك>
٩٢٨ أم: أو <ك>
٩٢٩ أرسطو: ناقصة <ك>
٩٣٠ هذه: هذا <ك>
٩٣١ العمل: العقل <ك>
٩٣٢ فإن كان جواب...سيماس: نافص في <ك>
٩٣٣ فقال: قال <ك>
٩٣٤ أنفذ: أبعد <ن>
٩٣٥ وإن: فإن <ك>
٩٣٦ يصدق به: به تصدق <ك>
٩٣٧ وإن: فإن <ك>
٩٣٨ الرأي: ناقصة <ك>
٩٣٩ يصدق به: به يصدق <ك>
٩٤٠ ينفي به: به ينفا <ك>
٩٤١ قصر: يضّر <ك>
٩٤٢ أهل: بأهل <ك>
٩٤٣ الورع: صدق الورع <ك>
٩٤٤ أرسطو: ناقصة <ك>
٩٤٥ ضروب: ضرب <ن>
٩٤٦ وأنواع: وإنّ أنواع <ك>
٩٤٧ العقول: العقل <ن>

العقل هو أولى بعداوته وأجدر ببغضه من غيره من العقول[948]. فليست الشهوة بعين[949] الجهل، [ن ٤٨أ] ولا الورع[950] المروّع[951] عن الشهوة بعين[952] السوس النافي للجهل؛ ولا[953] مع ذلك كلّ[954] واحد منهما من صاحبه بغريب[955]، بل بينهما من الاتّفاق والاختلاف مثل الذي بين جامد الماء والماء الجاري: أحدهما غليظ، والآخر رقيق. فلذلك[956] لطيف العلم يمحو[957] لطف[958] الجهل وجليل الورع يكفّ غليظ الشهوة، فمن أخطأه سوسُ الورع وأصابه سوسُ العلم يقدر رأيُه وضعف ورعُه، ومن لقيه كثر له سوس الورع وقلّ منه سوس العلم[959] ألفى صاحبه صادق الورع غير نافذ الرأي.

قال ديوجنس: كيف يجمع[960] هذا مع قولك «لا شيء غير العلم والجهل وثوابهما»؟ فقد أراك وجدت العلم[961] والورع والشهوة وسائر أشباه ذلك.

قال[962]: ألا ترى إلى قرب[963] شبه جامد الماء من جاريه؟ فكذلك قرب شبهه –أعنى[964] الشهوة– من الجهل وسائر ما معه[965]، وما قاربه في السنّة[966] جامعه في الاسم.

٩٤٨ ولكلّ هوىً...العقول: ناقصة <ك>
٩٤٩ بعين: لغير <ك>
٩٥٠ الورع: السوس <ك>
٩٥١ المروّع: المودع <ك>
٩٥٢ بعين: لغير <ك>
٩٥٣ ولا: فلا <ك>
٩٥٤ كلّ: كلّه <ك>
٩٥٥ بغريب: يغرتب <ن>، بقريب <ك>
٩٥٦ فلذلك: وكذلك <ك>
٩٥٧ يمحو: يمحق <ك>
٩٥٨ لطف: لطيف <ك>
٩٥٩ يقدر رأيه...العلم: ناقصة <ك>
٩٦٠ يجمع: يجتمع <ك>
٩٦١ وثوابهما...العلم: ناقصة <ك>
٩٦٢ قال: ناقصة <ن>
٩٦٣ قرب: قولي <ك>
٩٦٤ أعني: ناقصة <ك>
٩٦٥ ما معه: شكله <ك>
٩٦٦ السنّة: السيه <ن>، سيه <ك>

قال ديوجنس: فكيف[967] لي أن أعلم أنّ بالجهل من الشبه بالشهوة مثل الذي بجامد الماء من جاريه فيرضيني[968] ذلك عن جمعهما[969] في اسم؟

قال أرسطو[970]: كلا ذينك[971] مفسد [ك ١٨١أ] للعقل كما أنّ[972] كلا هذين دافع للحرّ[973].

قال ديوجنس[974]: قد نفد هذا آخره[975]، فأخبرني[976] ما أحقّ ما وجّهت إليه هّمي من شعوب العلم؟

قال أرسطو[977]: أمّا إذا كانت الفلسفة هي خير الدنيا، وكان ثوابها هو خير الآخرة؛ فأحقّ ما وجّهت إليه همّك الفلسفة.

قال ديوجنس وهل من العلم ما ليس من الفلسفة؟

قال أرسطو[978]: لقد[979] أخذت العامّة بنصيب من العلم والحلم والصدق والجود والوفاء[980] والرحمة وسائر شعوب الحسنات الضائعة التي بُعدها من الفلسفة كبُعد التماثيل الميّتة من الدوابّ ذوات الروح.

قال ديوجنس: وما جعل علم العامّة وسائر حسناتهم ضائعًا؟

قال أرسطو[981]: الجهل فعل ذلك.

قال ديوجنس[982]: وكيف ذلك؟

٩٦٧ فكيف: وكيف <ك>
٩٦٨ فيرضيني: ويرضيني <ك>
٩٦٩ جمعهما: جميعها <ك>
٩٧٠ أرسطو: ناقصة <ك>
٩٧١ ذينك: دتنك <ن>، دينك <ك>
٩٧٢ أنّ: ناقصة <ن>
٩٧٣ للحرّ: للحرمان <ن>
٩٧٤ قال ديوجنس: ناقصة <ن>
٩٧٥ قد نفد هذا آخره: ناقصة <ك>
٩٧٦ فأخبرني: أخبرني <ك>
٩٧٧ أرسطو: ناقصة <ك>
٩٧٨ أرسطو: ناقصة <ك>
٩٧٩ لقد: قد <ك>
٩٨٠ الوفاء: الوقار <ك>
٩٨١ أرسطو: ناقصة <ك>
٩٨٢ ديوجنس: ناقصة <ك>

قال الحكيم: ذلك[983] أنّ[984] عالمهم أعمل رأيه فيما يتمّ به الذنوب، وحكيمهم[985] يحكم[986] عن موجب[987] العقاب، وجوّادهم[988] إنّما يقوّي الفجور، وصادقهم إنّما يخبر عن ارتضاء ما ارتضى من السيّئات، ووافيهم إنّما يفي بالعهد المهلك، وراحمهم إنّما يرحم من ينبغي أن يغيظ[989]، ومبصرهم إنّما يألق[990] الشهوات، وسامعهم إنّما يفشي[991] الأباطيل؛ فصار ذلك كلّه منهم ضائعًا لا يدخل في الفلسفة ولا تشبّهها[992] [ن ٤٨ب] إلاّ بنسبة التماثيل الميّتة بالدوابّ ذوات الأرواح[993].

قال ديوجنس: وكيف لي أن أعلم أن هذا المثل[994] موافق لما ضربته له من الفريقين[995]؟

قال أرسطو[996]: ألست[997] تعلم أنّ العلم حيوة[998] وأنّ الجهل موت؟

قال ديوجنس[999]: بلى[1000].

قال أرسطو[1001]: فإنّ علم الفيلسوف بما يأتي من الأعمال ويدع هو إحياء[1002] أعماله، وإنّ جهل العامّة بما يأتون منها هو إماتتها.

٩٨٣ الحكيم ذلك: ناقصة <ك>
٩٨٤ أنّ: إنّ <ك>
٩٨٥ حكيمهم: حليمهم <ك>
٩٨٦ يحكم: إنّما يحلم <ك>
٩٨٧ موجب: مستوجب <ك>
٩٨٨ جوّادهم: جوابهم <ك>
٩٨٩ يغيظ: يغبط <ك>
٩٩٠ يألق: يالق <ك>، يأثر <ك>
٩٩١ يفشي: يفشي <ن>، ييعتا <ك>
٩٩٢ تشبّهها: يشبهها <ك>
٩٩٣ الأرواح: الروح <ك>
٩٩٤ المثل: المثل هو <ك>
٩٩٥ موافق...الفريقين: ناقصة <ك>
٩٩٦ أرسطو: ناقصة <ك>
٩٩٧ ألست: لست <ن>
٩٩٨ حيوة: حياة <ك>
٩٩٩ ديوجنس: ناقصة <ك>
١٠٠٠ بلى: نعم <ك>
١٠٠١ أرسطو: ناقصة <ك>
١٠٠٢ إحياء: إحيا <ن، ك>

قال ديوجنس: فهل لحسنات العامّة الضائعة [ك ١٨١ب] فضل على سيئاتهم؟

قال: نعم.

قال ديوجنس: وكيف ذلك[1003]؟

قال أرسطو[1004]: إنّ صاحب الحسنة الضائعة قد نوى الحسنة[1005] فأخطأها، وصاحب السيّئة نوى[1006] الشهوة فركبها[1007]؛ فقد جمعهما الخطأ ولأحدهما فضل النيّة[1008].

قال ديوجنس: أريتني[1009] ضياع[1010] حسنات العامّة، فأرني فضل[1011] الفلسفة التي لا ينفع العمل إلّا بها.

قال أرسطو[1012]: من أبصر الحسن والسّيء فترك السّيء وصار إلى[1013] الحسن، وافق الفلسفة. –قال[1014]– ومن نوى[1015] الحسن فأخطأه أو السّيء فركبه[1016]، ترك[1017] الفلسفة.

قال ديوجنس: كلّ ذلك من قولك قد صفا عندي[1018]، فأخبرني[1019] عن هذا الأمر[1020]: من أوّل من فطن له[1021] من الناس؟

١٠٠٣ قال نعم...ذلك: ناقصة <ن>
١٠٠٤ أرسطو: ناقصة <ك>
١٠٠٥ نوى الحسنة: نواها <ك>
١٠٠٦ نوى: نوا <ك>
١٠٠٧ فركبها: فتركها <ك>
١٠٠٨ «وإنّما لكلّ امرئ ما نوى»: مكتوبة في الهامش <ك>
١٠٠٩ أريتني: قد أريتني <ك>
١٠١٠ ضياع: ناقصة <ن>
١٠١١ فضل: ناقصة <ك>
١٠١٢ أرسطو: ناقصة <ك>
١٠١٣ السّيء وصار إلى: السّيء إلى –صحّ–: مكتوبة بين السطور <ك>
١٠١٤ قال: ناقصة <ك>
١٠١٥ نوى: نوا <ك>
١٠١٦ فركبه: فتركه <ن>
١٠١٧ ترك: فقد ترك <ك>
١٠١٨ كلّ...عندي: ناقصة <ك>
١٠١٩ فأخبرني: أخبرني <ك>
١٠٢٠ عن هذا الأمر: ناقصة <ك>
١٠٢١ له: لذلك <ك>

قال أرسطو: بعدت عقول الناس عن الفطنة لهذا بغير تعليم، كما[1022] بعدت أبصارهم من[1023] استبانة الأشياء بغير ضياء.

قال ديوجنس[1024]: فمن أين[1025] أدرك الفيلسوفون هذا الأمر[1026]؟

قال أرسطو[1027]: لم تزل دعاة القرون تدعو إلى هذا في آفاق الأرض، فأمّا أوّل[1028] من أوحي إليه هذا العلم من أهل بلادنا فهرمس.

قال ديوجنس: فمن[1029] أين أصاب[1030]؟

قال: عرج روحه[1031] إلى السماء[1032] فسمعه من الملأ الأعلى الذين أخذوه عن الذكر الحكيم، ثم عادته[1033] إلى الأرض، فاقتبسه[1034] الحكماء.

قال ديوجنس: وما علمي أنّه أخذه من أهل[1035] السماء؟

قال: إن كان هذا إلّا[1036] حقًّا فمجيئه من العلوّ.

قال ديوجنس: قد علمت أنّه حقّ، فما جعله من العلوّ[1037]؟

١٠٢٢ أرسطو بعدت...كما: ناقصة <ك>
١٠٢٣ من: عن <ك>
١٠٢٤ ديوجنس: ناقصة <ك>
١٠٢٥ أين: ناقصة <ك>
١٠٢٦ الفيلسوفون هذا الأمر: نافص في <ك>
١٠٢٧ أرسطو: ناقصة <ك>
١٠٢٨ أوّل: أحد <ك>
١٠٢٩ فمن: من <ك>
١٠٣٠ أصاب: أصابه <ك>
١٠٣١ روحه: بروحه <ك>
١٠٣٢ إلى السماء: ناقصة <ك>
١٠٣٣ عادته: عاد <ك>
١٠٣٤ اقتبسه: اقتبسته <ك>
١٠٣٥ أهل: ناقصة <ك>
١٠٣٦ إلّا: إلّا من <ك>
١٠٣٧ قال إن...العلوّ: ناقصة <ن>

قال أرسطو[1038]: ألا ترى أنّ أعالي[1039] الأشياء أفضل من أسافلها؟ فأعلى[1040] الماء أصفاه، وأرفع الأرض أثراها[1041]، وأفضل الإنسان رأسه، وأطيب[1042] الشجرة ثمرتها. فإذا[1043] كان ذلك لذلك، فأحقّ[1044] ما كان له[1045] العلوّ الحكمة. وتلك[1046] من علوّ سوسها علت[1047] على ما سواها.

قال ديوجنس: يا إمام الحكمة[1048]! ما نرى[1049] عقولنا تقدر[1050] على الامتناع من عقلك، [ك ٢٨١أ] فاعهد اليوم[1051] عهدًا يمنعنا من الاختلاف بعدك.

قال أرسطو[1052]: إن كنتم على أثري تتبعون[1053] من كتبي[1054] فاقتدوا.

قال ديوجنس: [ن ٥٨أ] إنّ كتبك كثرت، فأيّها أجدر بالفضل بيننا إن وقع الاختلاف[1055]؟

قال أرسطو[1056]: ما طلبتم علمه من الأصول فاطلبوه من كتابي[1057] المعروف «فيما بعد الطبيعة»[1058]، وما اختلفتم فيه من أمر الخلق فالتمسوا في كتابي الذي يدعى «المنطق»[1059]،

١٠٣٨ أرسطو: ناقصة <ك>
١٠٣٩ أعالي: أعلا <ك>
١٠٤٠ فأعلى: وأنّ أعلا <ك>
١٠٤١ الأرض أثراها: ناقصة <ن>
١٠٤٢ أطيب: أفضل <ك>
١٠٤٣ فإذا: وإن <ك>
١٠٤٤ فأحقّ: وأحقّ <ن>
١٠٤٥ له: من <ك>
١٠٤٦ وتلك: وكذلك <ك>
١٠٤٧ علت: علمت <ك>
١٠٤٨ يا إمام الحكمة: ناقصة <ك>
١٠٤٩ نرى: ترى <ك>
١٠٥٠ تقدر: يقدر <ك>
١٠٥١ اليوم: إلينا <ك>
١٠٥٢ أرسطو: ناقصة <ك>
١٠٥٣ على أثري تتبعون: ناقصة <ك>
١٠٥٤ من كتبي: فـكـتـبـى <ن>، فنكبتي <ك>
١٠٥٥ الاختلاف: اختلاف <ك>
١٠٥٦ أرسطو: ناقصة <ك>
١٠٥٧ كتابي: كتاب <ك>
١٠٥٨ المعروف فيما بعد الطبيعة: هرمس <ك>
١٠٥٩ المنطق: كتاب الاسغيجي <ك>

وأمّا[1060] ما أردتم علمه من حسن الأعمال فاستخرجوه من مصحفي الذي يدعى «إيثوس»[1061]، وما اختلفتم فيه من حدود الكلام فاستخرجوا علمه من كتب المنطق الأربعة التي وضعت في ذلك[1062]؛ أوّلها[1063] قاطيغوريوس[1064]، والثانية[1065] باريومينياس[1066]، والثالثة[1067] أنالوطيقا[1068]، والرابعة[1069] أفوديقطيقا[1070] الذي يفرق بين الحقّ والباطل.

فلمّا انتهى قوله إلى ذلك[1071]؛ بلغه[1072] الجهد، فأرعدت يداه[1073]، وسقطت التفّاحة من يده. فقام إليه من حوله، فقبّلوا رأسه وعينيه، ودعوا له، واثنوا عليه. وأخذ بيد أقريطون، فوضعها على وجهه، ثم قال: «أسلمت نفسي إلى قابل نفس الفيلسوفين.» ثمّ[1074] قضى[1075] نحبه.

تمّت الرسالة الموسومة[1076] بالتفّاحة لأرسطاطاليس[1077] بحمد الله ومنّه[1078].

١٠٦٠ أمّا: ناقصة <ك>

١٠٦١ إثوس: يوسوس <ن>، ما يسوس <ك>

١٠٦٢ ذلك: ذلك وهي <ك>

١٠٦٣ أوّلها: ناقصة <ك>

١٠٦٤ قاطيغوريوس: قاطوغورياس <ك>

١٠٦٥ الثانية: ناقصة <ك>

١٠٦٦ باريومينياس: باراميناس <ك>

١٠٦٧ الثالثة: ناقصة <ك>

١٠٦٨ أنالوطيقا: افوديطعا <ك>، ابالقطيفا <ك>

١٠٦٩ الرابعة: ناقصة <ك>

١٠٧٠ أفوديقطيقا: فوماطيق <ن>، افودياطيق <ك>

١٠٧١ فلمّا...ذلك: ناقصة <ك>

١٠٧٢ بلغه: ثمّ بلغ به <ك>

١٠٧٣ فأرعدت يداه: ناقصة <ك>

١٠٧٤ فقام إليه...ثمّ: ناقصة <ك>

١٠٧٥ قضى: فقضا <ك>

١٠٧٦ الموسومة: المعروفة <ك>

١٠٧٧ لأرسطاطاليس: ناقصة <ن>

١٠٧٨ بحمد الله ومنّه: والحمد لله وحده، وصلاته على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين وسلّم تسليمًا، حسبنا الله ونعم الوكيل <ك>