NAZARİYAT

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

Muhammed Burak Bakır**

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*.

* I wish to extend my gratitude to Assoc. Prof. E. Burak Şaman for his encouragement and support in the preparation of this article. I would also like to thank the anonymous referees of the article who contributed with their revisions.

** MA Student, İstanbul 29 Mayıs University, Social Sciences Institute, Philosophy. Correspondence: bakirmburak@gmail.com

DOI dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.10.1.M0226en
https://orcid.org/0009-0009-4399-7609
Received: 31 October 2023 Accepted: 6 February 2024

Atıf© Bakır, Muhammed Burak. "Pseudo-Aristotle's *Risālat al-Tuffāḥa*: Its History and Critical Edition with Remarks on its Possible Authorship and an Overview of its Contents", *Nazariyat* 10/1 (April 2024): 133-214.

Introduction

In the process of transferring the ancient Greek philosophical and scientific heritage to the Islamic world and the formation of the philosophical tradition among Muslims, not only authentic works but also pseudepigraphical works were translated and composed. These pseudepigraphical works were especially attributed to Aristotle and had a partial impact on the formation of the Islamic philosophical tradition. In this respect, this article analyzes *Risālat al-Tuffāḥa*, which is a pseudepigraphical dialogical work attributed to Aristotle. This dialogical work, which can be seen as an analog of Plato's *Phaedo*,[1] contains Aristotle's deathbed conversation with his disciples about the soul, death, and the essence of philosophy. This treatise takes its name *al-Tuffāḥa* (*The Apple*) from the apple that Aristotle smelled on his deathbed and that kept him alive. At the end of the treatise, the apple falls from Aristotle's hand, and he passes away.

Risālat al-Tuffāḥa has not only found a place in Islamic thought but also in the Hebrew/Jewish and Latin/Christian traditions. In the first chapter of the present article, the place of *al-Tuffāḥa* in Islamic thought will be discussed in two parts: Compilation and reception. The first part will include an assessment of the possible compiler of the treatise, accompanied by an examination of the conditions that could have facilitated its compilation. In this section, it will be argued that the treatise was initially compiled within al-Kindī's circle, and to support this claim, the conditions that might have made its compilation possible will be elaborated. In the following part, it will be revealed in which traditions and contexts *al-Tuffāḥa* is received. In the second chapter of the article, the position and the context of reception of *al-Tuffāḥa*, which also found a place in the philosophical traditions of Jews and Christians and spread across a wide geography in Europe, will be elucidated within these two traditions. Following this chapter, the MSS of the Arabic text will be analyzed, and the MS that is the closest copy to the original Arabic version of *al-Tuffāḥa* will be identified. After the identification of the MS, an overview of the contents of *al-Tuffāḥa* will be provided. Finally, at the end of the article, a critical edition of *al-Tuffāḥa* will be presented. This edition will be based on the MS identified as the closest copy to the original, and it will be compared with the only other extant and complete MS.

1 For an analysis of the similarities between Plato's *Phaedo* and *Risālat al-Tuffāḥa*, see 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. *Risālat al-Tuffāḥa* in the Islamic Intellectual Tradition

In terms of the compilation and reception of *al-Tuffāḥa*, the main claim of this article can be stated as follows: *Risālat al-Tuffāḥa* was initially compiled in Arabic within al-Kindī's circle, and it was subsequently appropriated by Bāṭinī-Ismāʿīlī and Hermetic traditions, circulating within the literature of gnomologia and the books of *ṭabaqāt* (classes). However, it was not an acceptable treatise according to Mashshāʾī philosophers, who based their method on logic and demonstration and recognized this treatise as a pseudepigraph. This chapther of the article will first focus on the compilation and then the reception of *al-Tuffāḥa*.

1.1. The Compilation of *Risālat al-Tuffāḥa*

It is disputed where and by whom *Risālat al-Tuffāḥa* was first compiled and whether it has a Greek origin. Kraemer argues that *al-Tuffāḥa* is not based on a single Greek manuscript, but rather on a florilegium of multiple channels from late antique and early medieval Eastern sources, and that the Arab compiler of the treatise compiled this dialogic treatise by gathering the documents at his disposal. In addressing the question of the compiler's identity, Kraemer emphasizes the possibility that the author was a Christian Arab due to the fluent Arabic style of the treatise. He dismisses Brockelmann's suggestion of al-Kindī as the compiler, deeming it a hasty decision.[2] However, Kraemer's suggestion is as hasty as Brockelmann's, as it is not possible to conclusively determine the compiler's identity as a Christian Arab solely based on the fluent Arabic style of the work. On the other hand, D'Ancona aligns with Brockelmann's suggestion, comparing the list of Aristotle's works in *al-Tuffāḥa* with the list prepared by al-Kindī and attempting to support the conclusion that al-Kindī was the compiler based on a mere similarity.[3]

The existence of a Greek original is rather obscure. Bielawski asserts, hopefully but without any evidence, that there must be a Greek original of the work.[4] In this re-

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.

gard, Margoliouth's analysis and argument are quite remarkable. Margoliouth claims that the work never existed in Greek and supports this claim as follows: There is no trace of a mistranslation of a Greek text, and the treatise is certainly influenced by the Qur'ān and prophetic traditions. In addition, based on the Hermetic content of the treatise, Margoliouth suggests that it may have been compiled by a Ṣābian of Ḥarrān.[5] Although this seems possible in terms of the Hermetic content of the work, it is not quite possible in terms of its philosophical and Islamic content. We can only infer from Margoliouth's evidence that the influence of the Ṣābians of Ḥarrān was present in this treatise. Another suggestion regarding the authorship of the treatise comes from Van Bladel. Based on the fact that early Ismāʿīlī authors's view, asserting that the principles of the sciences are revealed knowledge, is compatible with the Hermes narrative in *al-Tuffāḥa,* he suggests that the writer of the treatise may have been an Ismāʿīlī author. [6] However, the reception of the treatise by the Ismāʿīlīs, and even the idea that the sources of the sciences are prophetic, does not necessitate that the author of the treatise be an Ismāʿīlī author. As will be seen below in the "Gnomologia" section, there are non-Ismāʿīlī authors who believe that wisdom was revealed by revelation.

After all, this article first argues that the work was first compiled in Arabic. This is because advocating for a Greek original failed to provide any evidence. However, there is sufficient evidence to conclude that it was initially compiled in Arabic, influenced, of course, by Greek and Eastern sources. Additionally, the authorial suggestions of those arguing for the treatise's initial compilation in Arabic are either hasty decisions or incomplete analyses. That is why this article takes a step back from the abovementioned hasty conclusions and posits that the treatise must have been compiled within al-Kindī's circle because we lack enough information to determine a more specific identity of the compiler. To support the claim that *al-Tuffāḥa* was first compiled within al-Kindī's circle, it is necessary to present the conditions that may make it possible to compile a text like *al-Tuffāḥa* within al-Kindī's circle. Therefore, the relevant conditions will first be presented, and then their connection to al-Kindī's circle will be established. Those conditions as follows:

a) Gnomologia: In the process of transferring the ancient Greek philosophical heritage to the Islamic world through translations, one of the most crucial elements

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.

that ensured the acceptance of philosophy was the concept of *ḥikmah* and the Greek gnomic literature known as *ḥikmiyyāt/ḥikam*.[7] The word "*ḥikmah*", used in the Arabic translation of the word *philosophia*, facilitated the acceptance of philosophy among Muslims by redefining the history of thought and infusing it with a religious-philosophical theme. According to al-ʿĀmirī, the first person characterized by the *ḥikmah* was Luqmān the Ḥakīm as mentioned in the Qurʾān (Sūrah Luqmān, 31/12). al-ʿĀmirī, presenting Empedocles as a disciple of Luqmān, also states that Pythagoras joined Solomon's companions in Egypt and acquired the *ḥikmah* through the niche of prophethood (*mishkāt al-nubuwwah*). Likewise, al-ʿĀmirī asserts that Socrates, who received the *ḥikmah* from Pythagoras, followed by Plato, embracing the *ḥikmah* from both of them, and his student Aristotle, all became *ḥukamāʾ* (sages) through this line.[8] This idea reveals that, in the formation of the Islamic philosophical tradition, early period thinkers saw the ancient Greek philosophers as successors of prophetic teachings. Moreover, Hermes, a prominent figure mentioned as a main character of the *ḥikmah*, is called the father of the *ḥukamāʾ* and identified with Qurʾānic Idrīs, depicted as "a true man, a prophet" (Sūrah Maryam, 19/57) whom God raised up to "a high place" (Sūrah Maryam, 19/57). This narrative is explicitly subject to the idea that philosophy was originated from the niche of prophetic revelation (*mishkāt al-nubuwwah*).[9] The abovementioned framework indicates that Muslims have inherited not only pure philosophical works such as Aristotle's *Peri Psychês* (*On the Soul*) or *Ta meta ta physika* (*Metaphysics*), but also another genre of Greek writings called gnomologia, which includes wise sayings and anecdotes ascribed to Greek philosophers.[10] Thus, the historical and intellectual relationship between the Greek philosophical tradition and prophethood, as well as the literature of gnomologia, facilitated the acceptance of Greek philosophy by Muslims.

7 For Greek gnomic literature and its translation into Arabic, see Dimitri Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, *American Oriental Series 60*. New Haven, CT, 1975.

8 Abū al-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf al-ʿĀmirī, *al-Amad ʿalā al-abad*, ed. Everett Rowson (Beirut: Dār al-Kindī, 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. There are plenty of books written in this genre such as Ḥunayn b. Isḥāq's *Ādāb al-falāsifah* and *Nawādir al-falāsifah*, al-Mubashshir b. Fātik's *Mukhtār al-ḥikam*, Shams al-Dīn al-Shahrazūrī's *Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ* and al-Sāwī's *Mukhtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*.

The relationship between *al-Tuffāḥa* and gnomologia can be demonstrated through examples from its content and its reception in the gnomologia literature. For instance, in his *Mukhtār al-ḥikam*, Ibn Fātik, in the section entitled "The chapter containing the sayings of a group of sages", quotes the wise sayings of many ancient figures, from Plutarch to Timaeus, Democritus to Sophocles, and includes a verbatim quote from *al-Tuffāḥa* in the context of the philosopher's relationship to death. The quotation begins with the following statement by Crito:

> "My awareness (*baṣar*) has increased by knowing that death is harmful to all but the wise (*ḥukamā'*). So, the one who has perfected (*istakmala*) philosophy should wish for death, and the one who misses it should flee from it fiercely. For it is only the perfection of wisdom that resists death and relieves from its anxiety."[11]

Just before this quoted passage, Aristotle describes what the philosopher's attitude towards death should be in *al-Tuffāḥa*. Following this, Crito expresses his acceptance of this narrative and delivers the quote mentioned above. After this passage, Aristotle states that the philosopher should desire and welcome death, prompting Solon and Zeno to discuss suicide. This identical passage is also quoted verbatim in *Mukhtār al-ḥikam*. Subsequently, the speakers in *al-Tuffāḥa* express how philosophy benefits them and why they choose to bear the burden of philosophy. The same passage is quoted verbatim in *Mukhtār al-ḥikam*.[12]

In addition to *Mukhtār al-ḥikam*, in al-Shahrazūrī's *Nuzhat al-arwāḥ*, in the chapter titled "Aristotle's wisdom", the following question from Simias and Aristotle's answer to it are quoted verbatim: "O leader of wisdom! What is the first thing that the seeker of wisdom should learn and demand knowledge of?" Aristotle answers this question by stating that the first thing to be learned is the soul, and that this is only possible through the soul itself.[13] The fact that the relationship between wisdom and prophethood, which holds an indispensable place in the literature of gnomolo-

11 For comparison, see Al-Mubashshir b. Fātik, *Mukhtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim*, ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī (Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya, 1980), 309-10; Pseudo-Aristotle, *Risālat al-Tuffāḥa* (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931),77 b.

12 For comparison, see Ibn Fātik, *Mukhtār al-ḥikam*, 310-11; Pseudo-Aristotle, *Risālat al-Tuffāḥa* (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931),77 b-78a.

13 For comparison, see Shams al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd al-Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ*, ed. and trans. Eşref Altaş (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 371; Pseudo-Aristotle, *Risālat al-Tuffāḥa* (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 79a.

gia, is also highlighted through Hermes in *al-Tuffāḥa*,[14] and that some dialogues in *al-Tuffāḥa* are quoted in *Mukhtār al-ḥikam* and *Nuzhat al-arwāḥ*, which essentially quote the wise sayings of philosophers, indicates both that *al-Tuffāḥa* was a work compiled within the gnomologia and was subsequently included in the later works of the same literary context. The idea of gnomologia is, therefore, the first of the elements that constitute a favorable ground for the compilation of *al-Tuffāḥa*.

b) Hermeticism: Hermeticism, which holds a unique place in the development of philosophical thought in Islam, has exerted a partial influence on Islamic thought, particularly through the Ṣābians of Ḥarrān. This influence is observable both in the circulation of Platonic texts and in the Islamization of Hermes as a sage who brought wisdom down to earth.[15] In this context, the Hermetic writings embraced by Muslims serve as excellent examples of maintaining a harmonious relationship between philosophy and religion. This syncretism, characteristic of the late Hellenic era, is evident in the reception of Hermetic writings. This reception involved a collective effort to reconcile Islamic dogma with rational and philosophical speculation, with Hermetic writings serving as a convenient platform for achieving this objective.[16] Therefore, the figure of Hermes, portrayed as the bestower of wisdom to humanity through prophethood, stands as one of the most significant factors facilitating the integration of philosophy into the Islamic intellectual milieu.[17]

The most significant example of the Islamization and reception of Hermes is *al-Tuffāḥa* itself. In *al-Tuffāḥa*, Diogenes poses the question of who among people was the first to have the philosophical insight. In response, Aristotle asserts that Hermes was the initial person among the people of his own land to whom philosophy was revealed (*ūḥiya ilayhi*).[18] Aristotle describes how Hermes acquired this knowledge, namely philosophy, as follows: "The soul of Hermes ascended to heaven and heard it from the Supreme Assembly (*al-Malå al-Aʿlā*), who received philosophy from the Wise Remembrance (*al-Dhikr al-Ḥakīm*), then brought it to the earth. So, the phi-

14 Pseudo-Aristotle, *Risālat al-Tuffāḥa* (Istanbul: 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.

15 Ian Richard Netton, "The Origins of Islamic Philosophy", *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy,* ed. Brian Carr and Indira Mahalingam (London & New York: Routledge, 2005), 765. For the relationship between Hermes and the Ṣābians of Ḥarrān, see 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 Pseudo-Aristotle, *Risālat al-Tuffāḥa* (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 84b.

losophers acquired it."[19] The association of the Supreme Assembly (*al-Malả al-Aʿlā*) and the Wise Remembrance (*al-Dhikr al-Ḥakīm*), which are purely Qurʾānic terms, with Hermes suggests that *al-Tuffāḥa* was written under Hermetic influence. Another example of this is Aristotle's statement in *al-Tuffāḥa* that one should consult *Kitāb Hermes* to learn about principles while listing his own books and their functions.[20]

The connection of *al-Tuffāḥa* to Hermeticism can be supported not only by the wording of the text but also by the reception of *al-Tuffāḥa*. For instance, in *al-Kalām ʿalā al-masāʾil al-Ṣiqilliya*, Ibn Sabʿīn mentions *Risālat al-Tuffāḥa* when listing Aristotle's works.[21] Enumerating Aristotle's works is a writing style that was previously employed by philosophers and has its established tradition. However, while no previous philosopher included *al-Tuffāḥa* in their lists, Ibn Sabʿīn did. The most apparent reason for this is that Ibn Sabʿīn was a Hermetic philosopher.[22] In conclusion, considering that *al-Tuffāḥa* was written under the influence of Hermeticism and was adopted by Hermetic philosophers in the following period, it becomes evident that Hermeticism was an essential factor that made the compilation of *al-Tuffāḥa* possible.

c) Neo-Platonism: The Neo-Platonist agenda of reconciling Aristotle and Plato found partial continuation, especially in the early period of Islamic philosophy, which inherited the Greek philosophical legacy through the Neo-Platonists. It becomes evident that the treatise was written within a Neo-Platonic framework when considering the form and content of *al-Tuffāḥa*. In this treatise, presented in the form of a dialog, Aristotle addresses his disciples' inquiries about the soul, death, and philosophy before his death, mirroring Socrates's approach in Plato's *Phaedo*. Furthermore, in contrast to his authentic works, Aristotle explicitly defends the Platonic thesis that death is the separation of the soul from the body and that the soul remains immortal after the death of the body in *al-Tuffāḥa*.[23] Therefore, Neo-Platonism emerges as another necessary condition for the compilation of *al-Tuffāḥa*, influencing both its form and content.

19 Pseudo-Aristotle, *Risālat al-Tuffāḥa* (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 84b.

20 While Aristotle's this suggestion is included in the Köprülü MS (Pseudo-Aristotle, *al-Risāla al-Maʿrūfa bi-al-Tuffāḥa li-Arisṭāṭālīs* (Istanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1608) 182a), in Nuruosmaniye MS, it is replaced by *Fīmā baʿd al-ṭabīʿa* (Pseudo-Aristotle, *Risālat al-Tuffāḥa* (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 85a).

21 Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq Ibn Sabʿīn, *al-Kalām ʿalā al-masāʾil al-Ṣiqilliya*, ed. Muḥammad Sharaf al-Dīn Yaltqaya (Beirut: al-Maṭbaʿa al-Kāthūlikiyya, 1941), 36.

22 For Ibn Sabʿīn's relationship with Hermeticism, see Vincent J. Cornell, "The Way of the Axial Intellect: The Islamic Hermetism of Ibn Sabʿīn", *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society* 22 (1997): 41-79.

23 Pseudo-Aristotle, *Risālat al-Tuffāḥa*, (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 76b.

d) The method of inference from the visible to the invisible: Another element supporting the claim that *al-Tuffāḥa* was initially compiled in Arabic and within al-Kindī's circle is the method of inference from the visible to the invisible (*qiyās al-qhā'ib ʿalā al-shāhid*) presented by Pseudo-Aristotle in *al-Tuffāḥa*.[24] Although this method has a long tradition in Greek thought; in Islamic thought, it became associated with theologians (*mutakallimūn*), especially the Muʿtazilites.[25] In comparison to *Phaedo*, where the epistemic method corresponding to this section is *anamnêsis* (*recollection*),[26] it is evident that the method of *anamnêsis* introduced by Socrates in *Phaedo* to reach the truth transforms into the method of inference from the visible to the invisible in *al-Tuffāḥa*. In *al-Tuffāḥa*, Pseudo-Aristotle not only introduces and justifies this method but also applies it to the relevant subject.[27] This substantial change in the content suggests that theologians, especially the Muʿtazilites during al-Kindī's time, may have influenced the compilation of *al-Tuffāḥa*.

1.2. The Intersection of Possible Conditions Facilitating the Compilation of *Risālat al-Tuffāḥa*: al-Kindī's Circle

Although it is still debatable by whom, in what context, and when it was written, considering the possible conditions that enabled the compilation of the treatise, it becomes defendable that *Risālat al-Tuffāḥa* was written within al-Kindī's circle. This assertion is grounded in the fact that al-Kindī's circle stands as the sole entity capable of meeting the four conditions essential for the treatise's compilation. To support this claim, it is necessary to examine al-Kindī's relationship with these conditions.

To begin with, al-Kindī not only adopted but also contributed to the literature of gnomologia. He composed his own wise sayings[28] and compiled, for instance, the wisdom of Socrates in *Alfāẓ Suqrāṭ*. Secondly, al-Kindī delved into the study and

24 Pseudo-Aristotle, *Risālat al-Tuffāḥa*, (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 80a-80b.

25 Richard M. Frank, "The Science of Kalām", *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (1992), 31. For the history of this method in Greek tradition see. James Allen, *Inference from Signs* (Oxford: Clarendon Press, 2001).

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

27 Pseudo-Aristotle, *Risālat al-Tuffāḥa*, (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 79b-80b.

28 Ẓahīr al-Dīn al-Bayhaqī, *Tārīkh ḥukamā' al-Islām*, ed. Muḥammad Kurd ʿAlī (Damascus: Maṭbaʿat al-Taraqqī, 1365/1946), 41.

description of the Ṣābians of Ḥarrān, thus being influenced by them.[29] Describing them as Aristotelian Muslims with special astrological interests,[30] al-Kindī penned Platonic texts such as *Khabar mawt Suqrāṭ*, *Alfāẓ Suqrāṭ*, and *Muḥāwara jarat bayna Arshījānis wa-Suqrāṭ*, derived from Ṣābian sources.[31] Therefore, al-Kindī, who received the Hermeticism of the Ṣābians of Ḥarrān in his own context, stands as one of the pioneering philosophers who influenced the introduction of Hermeticism into Islamic philosophy. Thirdly, al-Kindī, a pivotal figure in the translation movements, particularly in the realm of philosophical translations, played a significant role in appropriating the Greek heritage, primarily within the Neo-Platonic framework. Notably, *The Theology of Aristotle* serves as a crucial example of this appropriation. This version of Neo-Platonist Plotinus's *Enneads* was translated within al-Kindī's circle, attributed to Aristotle, and meticulously corrected by al-Kindī himself.[32] Consequently, Neo-Platonism, a key aspect facilitating the compilation of *al-Tuffāḥa*, stands as one of the defining elements characterizing al-Kindī's circle. Lastly, although al-Kindī's relationship with the Muʿtazilites was contrary to theirs in some matters,[33] it is an undeniable fact that the Muʿtazila had an influence on al-Kindī's views. As the official sect of the Caliph al-Måmūn's era, the Muʿtazila acted as a crucial intellectual influence on al-Kindī's theological perspectives. That is why al-Kindī is described as "the most theological of the philosophers of Islam, and the most philosophical of the Muʿtazilites."[34] One intriguing aspect in *al-Tuffāḥa* is the *anamnêsis* narrative in *Phaedo*, which turns to the method of inference from the visible to the invisible. This feature suggests that the Muʿtazilites, particularly associated with this method in Islamic though, may have played a significant role in the compilation of *al-Tuffāḥa*.

29 Abū al-Faraj Muḥammad b. Isḥāq al-Nadīm, *al-Fihrist*, trans. Ramazan Şeşen (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 843, 994-1000. For al-Kindī's relation with the Ṣābians of Ḥarrān, see Van Bladel, *The Arabic Hermes*, 86-92.

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 ʿAbbāsid Society* (*2nd-4th/8th-10th centuries*) (New York: Routledge, 1999), 145. For an analysis on al-Kindī's circle, see 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 and Gerhard Endress (Leiden: Research School CNWS, 1997), 43-76.

33 For a comparison between al-Kindī and Muʿtazila see. Peter Adamson, "al-Kindī and the Muʿtazila: Divine Attributes, Creation and Freedom", *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003): 45-77.

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

Hence, it can be argued that al-Kindī's circle played a leading role in the compilation of *al-Tuffāḥa* due to its close relationship with the Muʿtazila. Finally, in identifying the sources of the treatise, Kraemer mentions Plato's *Phaedo*, a few Hermetic works, and Stoic ethics.[35] Beyond the sources highlighted by Kraemer, the treatise's foundations can be further enriched by considering gnomological literature, some Qurʾānic expressions used in the text, and a potential Muʿtazilite influence.

In conclusion, although the precise authorship of al-*Tuffāḥa* remains uncertain, it is plausible to assert that it was compiled in Arabic as an analogue of *Phaedo* within al-Kindī's circle. In this context, al-Kindī emerges as the central figure linked to the factors that facilitated the compilation of this treatise.

1.3. The Reception of *Risālat al-Tuffāḥa* in Islamic Thought

The first in-text reference to *al-Tuffāḥa* by its own name occurs in the treatises of the Ikhwān al-Ṣafāʾ (*Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ*), a group of philosophers with Bāṭinī-Ismāʿīlī tendencies.[36] Ikhwān al-Ṣafāʾ makes two references to *al-Tuffāḥa*, the first of which is to demonstrate that Aristotle, like Plato, believed in the immortality of the soul after the death of the body. Ikhwān al-Ṣafāʾ expresses this thesis as follows:

> "What shows that Aristotle the Logician (*ṣāḥib al-manṭiq*) held this view and believed in it is his words in *The Treatise Known as al-Tuffāḥa* (*al-Risāla al-Maʿrūfa bi-al-Tuffāḥa*), his talk about it on his deathbed, and his proof of the merit of philosophy with it. This is because the philosopher is rewarded for his philosophy after the soul leaves the body."[37]

As evident in this excerpt, Ikhwān al-Safā is acquainted with the content of *al-Tuffāḥa* and cites it as a witness to the fact that Aristotle also believed in the immortality of the soul. Ikhwān al-Ṣafāʾ's second reference to *al-Tuffāḥa* concerns the issue of philosophical sacrifice, expressed as follows:

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

36 Although the relationship between Ikhwān al-Ṣafāʾ and Ismailism is debated, it is possible to assert that they exhibit Bāṭinī-Ismāʿīlī tendencies. For a study problematizing this relationship, see Ian Richard Netton, "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.

37 Ikhwān al-Ṣafāʾ, *Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ wa Khullān al-Wafāʾ* (Qum: Maktab al-iʿlām al-Islāmī, 1405/1985), IV, 35.

> "The philosophical [sacrifice] is like that, but its end is to get closer (*al-taqarrub*) to God -Glory to Him- (*Allāh Subḥānahū*) with bodies, by surrendering them to death and abandoning the fear [of death]. Like Socrates did when he drank the poison mentioned its story in *Phaedo*. And like Aristotle's hope when death which overwhelmed his disciples with grief came to him, his address, and his testament; which are mentioned in *Risālat al-Tuffāḥa*."[38]

The following conclusion can be drawn from these two quotations: Firstly, it is evident that *al-Tuffāḥa* is a distinct text from Plato's *Phaedo*, and Ikhwān al-Ṣafā' incorporated *al-Tuffāḥa* into its own philosophical framework, thereby reconciling Plato and Aristotle. Furthermore, Ikhwān al-Ṣafā' explains Aristotle's belief in the immortality of the soul by citing evidence from *al-Tuffāḥa*, not from his authentic works.

Another piece of evidence supporting the reception and circulation of *al-Tuffāḥa* as an authentic text in the Bāṭinī-Ismā'īlī tradition is the translation of *al-Tuffāḥa* into Persian by Afḍal al-Dīn Kāshānī (d. 610/1213-14).[39] When we consider the claim that Afḍal al-Dīn Kāshānī was Ismā'īlī and Bāṭinī,[40] it becomes clearer why he translated *al-Tuffāḥa* from Arabic into Persian. This is particularly significant as *al-Tuffāḥa* is cited, in terms of previous philosophical works, only within *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, as illustrated above. Another indication of the text's significance within Ismā'īlī circles is al-Ṣafadī's (d. 764/1363) description of 'Abd al-Qādir b. Muhadhdhab b. Ja'far al-Adfuwī (d. 725/1325) as an Ismā'īlī (*Ismā'īlī al-madhhab*) who had an interest in *Zajr al-nafs*, *Uthūlujiyā*, and *Kitāb al-Tuffāḥa* and had memorized parts of them.[41] As a result, *al-Tuffāḥa* was acknowledged as an authentic text of Aristotle within the Bāṭinī-Ismā'īlī tradition in Islamic thought and even circulated as a text that characterizes Ismā'īliyyah in later periods.

38 Ikhwān al-Ṣafā', *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, IV, 271.

39 William Chittick, "Bābā Afżal-Al-Dīn," *Encyclopaedia Iranica*, III, Fasc. 3, 285-291. The Persian version of *Risālat al-Tuffāḥa* was included in Mojtabā Mīnovī and Yaḥya Mahdawī's collection of Kāshānī's works, *Moṣannafāt* [Afḍal al-Dīn Moḥammad Maraqī Kāshānī, "Resāla-ye toffāḥa", *Moṣannafāt Afḍal-al-Dīn Moḥammad Maraqī Kāshānī*, ed. Mojtabā Mīnovī and Yaḥya Mahdawī (Tehran: Chab-khane-e Now-bahar, 1331/1952), 113-44.]. It was also edited by D. S. Margoliouth and published with an English translation (D. S. Margoliouth, "The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle," *JRAS*, 3 (1892): 187-252).

40 Mojtabā Mīnovī, "Dībācha (Introduction)", *Moṣannafāt*, iii.

41 Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl b. Aybak al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-al-Wafayāt*, ed. Aḥmad al-Arnāwūd and Turkī Muṣṭafā (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420/2000), XIX, 30-31.

It has been demonstrated earlier that *al-Tuffāḥa* circulated within the Hermetic tradition and was referenced in the gnomologia literature. Therefore, it is appropriate to consider the books of *ṭabaqāt* as a final point in discussion of the reception of *al-Tuffāḥa* in Islamic thought. First and foremost, it should be noted that the works of *ṭabaqāt* were written with the purpose of presenting information about the relevant individuals and the works attributed to them collectively. In the case of *al-Tuffāḥa*, the relevant person is, of course, Aristotle. The enumeration of Aristotle's books is a subject that some philosophers addressed before the works of *ṭabaqāt*. In this regard, *al-Tuffāḥa* is not included in the lists that enumerate Aristotle's works, aiming to cite the curriculum for the study of philosophy within the Peripatetic tradition.[42] However, for instance, Ibn Juljul mentions *Risālat al-Tuffāḥa* -under the name of *Kitāb al-Tuffāḥa*- when listing Aristotle's works in his *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa-al-ḥukamāʾ*.[43] To clarify the issue at hand, it is necessary to point out that there is a difference between the lists compiled by philosophers and those compiled by historians. Philosophers compiled such lists to lay out the path of philosophical education, while historians' *ṭabaqāt* are works written to collect the literature. For this reason, among the works of Aristotle that Mashshāʾī philosophers accepted as authentic and included in the system of philosophical education, there is no mention of *al-Tuffāḥa*.

Ibn Sīnā's position is another indication that *al-Tuffāḥa* was not considered an acceptable text by the Mashshāʾī philosophers. It is interesting to note that Ibn Sīnā does not make any reference to *al-Tuffāḥa*, either by name or content. This is intriguing, considering Ibn Sīnā, the son of a father who consistently reads *Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ*,[44] must have come across *Risālat al-Tuffāḥa* in *Rasāʾil*. Ibn Sīnā's potential familiarity with *al-Tuffāḥa* through *Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ*, which lean towards Bāṭinīyya and Hermeticism; coupled with the absence of any mention to it on al-Fārābī's list, suggests that Ibn Sīnā held a skeptical view of *Risālat al-Tuffāḥa*. In fact, Ibn Sīnā expresses doubts, for example, regarding the authenticity of *The Theology of Aristotle*,

42 For the list prepared by al-Kindī, see. Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī, "Fī Kammiyat kutub Arisṭūṭālīs wa-mā yuḥtāju ilayhi fī taḥṣīl al-falsafa", *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyyah*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Rīdah (Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1369/1950), 363-84; and for the list prepared by al-Fārābī, see Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī, "Mā Yanbaghī an yuqaddama qabla taʿallum falsafat Arisṭū", *Mabādiʾ al-falsafa al-qadīma*, ed. Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb and ʿAbd al-Fattāḥ al-Qatlān (Cairo: al-Maktaba al-Salafiyya, 1328/1910), 2-17.

43 Sulaymān b. Ḥassān Ibn Juljul, *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa-al-ḥukamāʾ*, ed. Fuʾād Sayyid (Cairo: Maṭbaʿat al-maʿhad al-ʿilmī al-Faransī li-al-āthār al-sharīfa, 1955), 27.

44 al-Bayhaqī, *Tārīkh ḥukamāʾ al-Islām*, 52-53.

another spurious work attributed to Aristotle.[45] In other words, Ibn Sīnā, who had direct access to Aristotle's texts, likely had a strong inclination regarding which texts were authentic and which were spurious, given that he did not mention *al-Tuffāḥa* despite being possibly aware of it. Moreover, while Ikhwān al-Ṣafā' claims that Aristotle held the view of the soul's immortality based on *al-Tuffāḥa*, Ibn Sīnā asserts it based on Aristotle's genuine works.[46] Hence, it is meaningful that Ibn Sīnā, who developed his philosophy with a focus on the logic and the method of demonstration, did not make any reference to *al-Tuffāḥa*, either by name or content.

Consequently, it can be asserted that *al-Tuffāḥa* was appropriated by Bāṭinī-Ismā'īlī and Hermetic traditions, circulating in the literature of gnomologia and within the books of *ṭabaqāt*. However, it did not gain acceptance as a legitimate treatise among to Mashshā'ī philosophers due to their emphasis on scientific rigor and their awareness that this treatise is a pseudepigraph. Therefore, the statements made by T. J. De Boer concerning *al-Tuffāḥa* are subject to criticism. He claims that *al-Tuffāḥa* was accepted as authentic by early Islamic philosophers and that it distorted the reception of Aristotelian thought by Islamic philosophers.[47] Nevertheless, upon closer examination of the evidence and given explanations, it becomes apparent that this is not the case. In other words, *al-Tuffāḥa* was unable to establish itself within the Mashshā'ī school, which represents the mainstream of the Islamic philosophical tradition. In this respect, although it is a fact that *al-Tuffāḥa* had a presence in Islamic thought, it cannot be said that the treatise influenced the image of Aristotle among mainstream philosophers or the appropriation of Aristotle's philosophy by them.

2. *Risālat al-Tuffāḥa* in Hebrew and Latin Traditions

The translation of *Risālat al-Tuffāḥa* into Hebrew was undertaken by Abraham ben Samuel ha-Levi Ibn Ḥasday (fl. early 13th century) in Barcelona in 1235, under the title *Ha-Tapuach*.[48] According to him, this text was composed by Greek philosophers, and

45 Ibn Sīnā, "Risāla ilā Abī Ja'far b. al-Marzubān al-Kiyā", *Arisṭū 'inda al-'Arab*, ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī (al-Kuwait: Wakālat al-Maṭbū'āt, 1978), 121.

46 Ibn Sīnā, "al-Ta'līqāt 'alā ḥawāshī Kitāb al-Nafs li-Arisṭāṭālīs", *Arisṭū 'inda al-'Arab*, ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī (al-Kuwait: Wakālat al-Maṭbū'āt, 1978), 8-97.7; 4-106.1.

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.

its content delves into the immortality of the soul after the death of the body. After presenting this information at the beginning of his translation, Ibn Ḥasday states that he translated the Arabic version of *al-Tuffāḥa* into Hebrew.[49] It would be pertinent to mention Maimonides' reference to *Risālat al-Tuffāḥa* at this point. In his letter to Samuel Ibn Tibbon, the Hebrew translator of *Dalālat al-ḥā'irīn*, Maimonides evaluates previous philosophers, asserting that *Risālat al-Tuffāḥa*, attributed to Aristotle, is a pseudepigraph and holds no value.[50] Given that Ibn Ḥasday was familiar with Maimonides' assessments in the letter and even translated some of Maimonides' texts, actively supporting him,[51] it raises questions about why he chose to translate *al-Tuffāḥa*, which Maimonides labeled as a pseudepigraph. On the one hand, when considering Ibn Ḥasday's intellectual interests and the texts he translated, it is not surprising that he translated *al-Tuffāḥa*. The remarkable fact here is that Ibn Ḥasday also translated al-Ghazālī's *Mīzān al-ʿamal* and the text titled *Ben ha-Melekh wa-ha-Nazir* (Ar. *Kitāb Bilawhar wa-Yūdāsaf*, Ing. *The Prince and The Hermit*) from Arabic to Hebrew.[52] According to Moshe Idel, Islamic mysticism is one of the elements that influenced the Spanish Kabbalah. Given that al-Ghazālī's *Mīzān al-ʿamal* was translated into Hebrew by Ibn Ḥasday in Barcelona, one of the most important centers of Kabbalah,[53] it is reasonable to infer that Ibn Ḥasday had religious-philosophical tendencies rather than a scientific-philosophical attitude. Furthermore, *Ben ha-Melekh ve-ha-Nazir* was originally part of Indian literature and emerged in 8th century in Baghdād in Arabic. The text, based on the tale of Buddha's transformation from being a prince to a mystic and ascetic, was later translated from Arabic into

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 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. (Accessed July 25, 2023)

52 Joseph Jacobs and 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.

Hebrew by Ibn Ḥasday.[54] On the other hand, in terms of content, the Hebrew version appears to be more of an adaptation than a direct translation from Arabic.[55] The Hebrew version, which is relatively shorter and has fewer characters on stage compared to the Arabic version, includes specific references to the prophets Noah and, especially, Abraham regarding the ascension of the soul to the celestial spheres, the idolatrous worship of the stars, and its defeat by Noah and Abraham.[56] These references are absent in the Arabic or Persian versions. Thus, in his translation of *al-Tuffāḥa*, Ibn Ḥasday effectively adapted the text into Hebrew, taking into account his own religious-philosophical context. Consequently, the place of *al-Tuffāḥa* in the Hebrew tradition is not significantly different from that in Islamic thought. This is evident in Ibn Ḥasday's focus on translating and engaging with religious-philosophical and mystical works rather than scientific-philosophical ones, despite Maimonides' assertion that *al-Tuffāḥa* is not originally Aristotle's work.

The Latin version of *Risālat al-Tuffāḥa*, *Liber de Pomo*, [57] was translated from Hebrew by Manfred, King of Sicily (1232-1266), in the mid-thirteenth century.[58] In terms of content, the Hebrew version and the Latin version are identical; namely, the Latin version is a direct translation from Hebrew, rather than an adaptation. Manfred of Sicily had numerous texts from Greek and Arabic into Latin translated at his court. *Risālat al-Tuffāḥa* is the sole text translated from Hebrew, and it is also the only text he personally translated.[59] Manfred's motivation for translating this text

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

55 For a textual analysis of the Hebrew version and a comparison of the differences between the Persian and Hebrew versions, see 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.

57 For an English translation of the Latin version of *Risālat al-Tuffāḥa*, see Rousseau, *The Apple or Aristotle's Death*, 48-76. For an analysis of the works of the Latin Pseudo-Aristotle dealing with natural and occult science, see Lynn Thorndike, "The Latin Pseudo-Aristotle and Medieval Occult Science", *The Journal of English and Germanic Philology* 21/2 (1922): 229-258.

58 Although Manfred introduces himself as the translator of this text in the introduction to the Latin translation, there is no consensus among scholars as to whether it was translated by Manfred. Yet, there is no sufficient reason to doubt his translatorship of the Latin version. See, 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.

is linked to his philosophical interests and his Christianity. According to Paraskevi Kotzia, by translating *Risālat al-Tuffāḥa*, Manfred aimed to underscore that his interest in Aristotelian philosophy did not contradict Christianity but, on the contrary, was compatible with it. In doing so, Manfred sought to defend both himself and his father Fredrich II against accusations of being Epicureans.[60] In December of 1263, Manfred of Sicily sent a collection of philosophical works translated from Greek and Arabic into Latin at his court to the University of Paris, and it is plausible to claim that this collection included *Liber de Pomo* as well.[61] In his introduction to the Latin translation, Manfred states that this text is not available to Christians and that its translation would be beneficial for Christians. Thanks to Manfred, who claimed to have translated the text for this reason, *Liber de Pomo* began to spread throughout the Latin world.[62] Rousseau suggests that there are ninety-three manuscripts of *Liber de Pomo* and that these manuscripts are spread across a wide geography.[63] However, Desiderius Erasmus, in his letter to John More, when introducing Aristotle's works, asserts that *Liber de Pomo* contains Christian doctrine, but is likely of Arab origin, and falsely attributed to Aristotle because it was read by Aristotelians.[64] Considering this information, it is possible to state that *Liber de Pomo* became widespread in medieval Europe as it provided a foundation for incorporating Aristotle within Christianity. Nevertheless, there was an awareness, particularly during the Renaissance, that the text was a pseudepigraph. In conclusion, *Liber de Pomo* served as a text that facilitated the reception of Aristotle by Latin scholars eager to integrate him into Christian thought. Therefore, *Liber de Pomo* is viewed as a religious-philosophical work rather than a scientific-philosophical one in the Latin world, as it is in Islamic and Jewish thought.

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.

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

63 Rousseau, *The Apple or Aristotle's Death*, 38. For an analysis of the dissemination of *Liber de Pomo* in Medieval Latin, see 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.

3. Arabic Manuscripts of *Risālat al-Tuffāḥa*

There are currently only two complete MSS of the Arabic text of *Risālat al-Tuffāḥa* and neither of them has been critically edited before. Other MSS associated with *al-Tuffāḥa* are either incomplete or contain a summarized version of the treatise.[65] For this reason, the present article deals only with the following two extant complete MSS and uses them for the critical edition:

i) Istanbul, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1608, ff. 170a-182b (hereafter K)

ii) Istanbul, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 4931, ff. 76b-85a (hereafter N)

The codex that K is in measures 205x123-145x70 mm and contains 194 folios with gilt-bordered pages. There are 21 lines per page, with approximately 10 words in each line. The texts are written in a very clean and legible *naskh* script, and folio numbers are present. Kramer states that the texts in this codex could not have been inscribed before the 10th/16th century.[66] This codex is an anthology rich in content, bringing together many pseudepigraphical and authentic works, from the testaments and letters of ancient philosophers to the collected works of wise sayings. One of these works is K titled *al-Risāla al-Maʿrūfa bi-al-Tuffāḥa li-Arisṭāṭālīs*.

After examining other MSS of the treatise, excluding N, Kraemer asserts that K is the closest copy to the original Arabic version of *al-Tuffāḥa*. He puts forward two significant arguments to support this claim: First, he draws attention to a reference to *al-Tuffāḥa*, which is identical to the wording in K with only minor differences. His second argument is that the Persian version of the treatise closely matches K

65 Rafael Ramón Guerrero has provided the most recent and complete list of *Risālat al-Tuffāḥa*'s Arabic MSS and their editions, see Rafael Ramón Guerrero, "Algunas Páginas Sobre Sócrates y la Muerte Voluntaria en el Islam", *Hesperia Culturas Del Mediterráneo: Especial Israel* 7/2, (2007): 222, f.n. 20. Luis Xavier López-Farjeat presents the same list, see. Luis Xavier López-Farjeat, "el *Liber de pomo* (*Kitāb al-Tuffāḥa*) en la Tradición Árabe Islámica", *Méthexis* 22 (2009): 154, f.n. 10. Even the most famous MS of *al-Tuffāḥa* which has been edited contains numerous problems. It was published as a serial by Amīn Ẓāhir Khairallāh in *al-Muqtaṭaf*, and according to Kraemer's analysis, it is highly corrupted, with many additions and paraphrased phrases (Kraemer, "Das Arabische Original Des Pseudo-Aristotelischen Liber De Pomo", 488-489). For Khairallāh's edition, see [Pseudo-] Socrates, "Kitāb al-Tuffāḥa", *al-Muqtaṭaf*, ed. Amīn Ẓāhir Khairallāh, 55 (1919): 475-484; 56 (1920): 18-22, 105-110, 217-221, 295.

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

word for word.[67] However, in my opinion, Kraemer's arguments are more applicable to N, rather than K. Therefore, I contend that the closest copy to the original Arabic version of *al-Tuffāḥa* is N.[68] Concerning formal structure of the codex containing N, it comprises 225 folios, with a folio size of 265x170 mm and a script area measuring 220x115 mm. Each page contains 13 lines, averaging approximately 25 words in each line. The texts are inscribed in *naskh* script, and folio numbers are provided. The works within are dated to 674/1276.[69] The seal of Bayezid II (d. 1512) on the codex indicates that the work entered his library.[70] Likewise, the first page of the codex bears the seals of Osman III (d. 1757) and Ibrāhīm Ḥanīf (d. 1189/1775).[71] In terms of content, it is noteworthy that this codex includes some of Afḍal al-Dīn Kāshānī's original works, as well as the text attributed to Hermes (*Idrīs*) called *Zajr al-nafs* and its translation. What is particularly significant in this codex is the inclusion of the Arabic version of *al-Tuffāḥa* together with Kāshānī's Persian translation.[72]

There are compelling reasons to consider N as the closest MS to the original Arabic version. Firstly, Kraemer's initial argument aligns with N, as his quotation precisely matches N.[73] Secondly, Kraemer's second argument is more applicable to N

67 Kraemer, "Das Arabische Original Des Pseudo-Aristotelischen Liber De Pomo", 488-493.

68 Guerrero and López-Farjeat also cite N as the most authentic and complete MS (Guerrero, "Algunas Páginas Sobre Sócrates y la Muerte Voluntaria en el Islam", 222, f.n. 20; López-Farjeat, "el *Liber de pomo* (*Kitāb al-Tuffāḥa*) en la Tradición Árabe Islámica", 154, f.n. 10.).

69 See, e.g., Afḍal al-Dīn Kāshānī, *Rahanjām-nāma* (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 114a; Pseudo-Aristotle, *Resāla-ye Toffāḥa* (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 136a.

70 Istanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931, 225a.

71 Istanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931, 1a. For information about Ibrāhīm Ḥanīf, see. Cemil Akpınar, "Hanîf İbrâhim Efendi", *TDV Encyclopedia of Islam*, XVI, 39-42.

72 The works in this codex are as follows: 1. *Maqāla fī al-ʿilm wa al-nuṭq*, 2. *Zajr al-nafs*, 3. *Madārij al-wujūd wa maʿārij al-khulūd*, 4. *Risālat al-Tuffāḥa*, 5. *Madārij al-kamāl*, 6. *Rahanjām-nāma*, 7. *Sāz o pīrāya-ye shāhān-e pormāya*, 8. *Resāla-ye toffāḥa*, 9. *ʿArḍ-nāma*, 10. *Jāvedān-nāma*, 11. *Yanbūʿ al-ḥayāt*, 12. *Jawāb-e Kāshānī ba-Shams-al-Dīn Muḥammad*, 13. *Jawāb-e Kāshānī ba-Majd-al-Dīn Muḥammad b. ʿUbayd-Allāh*, 14. *Jawāb-e Kāshānī ba-Shams-al-Dīn Muḥammad Dozvākūsh*, 15. *Quṭʿa ey-e chand-e Kāshānī*, 16. *Robāʿīyāt*. The Persian texts in this codex were edited and published in *Moṣannafāt* (Afḍal al-Dīn Muḥammad Maraqī Kāshānī, *Moṣannafāt*, ed. Mojtabā Mīnovī and Yaḥya Mahdawī (Tehran: Chab-khane-e Now-bahar, 1331/1952)). Additionally, the inclusion of Kāshānī's own works and a text attributed to Hermes in the codex reveals that *al-Tuffāḥa* had a place in the Hermetic and Ismāʿīlī tradition. However, examining the context in which this codex was entered the Ottoman library is essential for a deeper understanding of Hermeticism in the Ottomans.

73 For comparison, see Pseudo-Aristotle, *Risālat al-Tuffāḥa* (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 79a; Kraemer, "Das Arabische Original Des Pseudo-Aristotelischen Liber De Pomo", 491.

rather than K, as there are various passages both in the Persian version and in N that are not present in K. For instance, the opening passage describing Aristotle's disciples and friends perceiving him as weak in body and displaying signs of death, while Aristotle presented happiness and sanity, is present in the Persian translation and N but not in K.[74] Likewise, a part of the section discussing the method of the inference from the visible to the invisible is present in the Persian translation and in N but not in K.[75] In addition, K is dated to the 10th/16th century at the earliest, while N is dated to 674/1276, which is very close to the date of Kāshānī's death.[76] Moreover, the coexistence of both the Arabic version (N) and the Persian translation of *al-Tuffāḥa* in the same codex serves as additional evidence favoring N. These factors collectively suggest that N might be the closest copy to the Arabic original version of *al-Tuffāḥa*. Therefore, except for evident inaccuracies, the critical edition is based on N, with differences in K being specified in the footnote.

4. An Overview of the Contents of *Risālat al-Tuffāḥa*

To facilitate the organization of the topics addressed in *Risālat al-Tuffāḥa*, which is fundamentally a dialogical work, the following overview can be provided regarding its content.

a) Happiness in the face of death and the relation between abstinence (*zuhd*) and philosophy (N, 76^{b}1-78^{a}3): The scene in *Risālat al-Tuffāḥa* opens with Aristotle's friends and disciples visiting him on his deathbed, questioning why he appears content despite the signs of imminent death. In this section, Aristotle reveals that, owing to the merit of philosophy and the joy of knowledge, the philosopher should find happiness in the separation of the soul, the means through which the philosopher attains knowledge and philosophy, from the body that hinders it. Additionally, Aristotle asserts that philosophy can only be attained through the lightness of the

74 For comparison, see Pseudo-Aristotle, *Resāla-ye Toffāḥa* (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 126b; Pseudo-Aristotle, *Risālat al-Tuffāḥa* (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 76b.

75 For comparison, see Pseudo-Aristotle, *Resāla-ye Toffāḥa* (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 131a-131b; Pseudo-Aristotle, *Risālat al-Tuffāḥa* (Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931), 80a-80b.

76 There are different opinions about the date of Kāshānī's death. Some claim it to be in 667 AH, while others argue for 610 AH. See, Chittick, "Bābā Afżal-Al-Dīn", 285; H. Ahmet Sevgi, "Efdalüddîn-i Kâşânî", *TDV Encyclopedia of Islam*, X, 453.

soul, achievable only through death. He further suggests that one desiring to acquire philosophy through abstaining (*zuhd*) from the worldly blessings must also abstain from the world itself, a feat achievable only by taking one's life with their own hand before natural death arrives. Consequently, the philosopher should approach death with happiness and willingness.

b) On the suicide and the undertaking of philosophy (N, 78^{a}3-78^{a}13): In this chapter, a dialogue unfolds between Solon and Zeno, delving into the concept of suicide within the context of being willing and happy in the face of death. As the dialogue progresses, it becomes clear that achieving glory (*karāmah*) does not come through suicide but rather through the struggle against the enemies of the soul and body and ultimately overcoming them. Subsequent to this discourse on suicide, the speakers in *al-Tuffāḥa* elaborate on why they undertook philosophy and how it has benefited them.

c) Entering the path of philosophy and what to do on this path (N, 78^{a}13-78^{b}7): In this chapter, Aristotle discusses the challenges inherent in the path of philosophy and outlines the necessary actions to navigate this journey. He seamlessly connects this discourse to the concept of death, asserting that those who patiently and diligently pursue the arduous path of philosophy should find happiness, even eagerness, in the face of death. According to Aristotle, such individuals will be rewarded for their philosophical endeavors in the hereafter.

d) The situation of Aristotle's disciples in the face of his death (N, 78^{b}7-79^{a}1): This chapter reveals the reasons why Aristotle's disciples felt distressed about his death. By the chapter's conclusion, it becomes evident that their true source of distress is not Aristotle's death per se, but rather the loss of his guiding light, which had illuminated their path. The realization that they must now confront and solve problems independently reinforces their sense of unease.

e) The relationship between the soul and philosophy (N, 79^{a}1-79^{b}10): In this section, Aristotle explores the connection between the soul and philosophy, contending that the primary pursuit of a wisdom seeker should be the knowledge of the soul (*ʿilm al-nafs*). He asserts that philosophy can only be attained through the soul, emphasizing that knowledge originates from the soul, whereas ignorance, evil, and foulness stem from the body.

f) Conduct (*Sīrah*) of the soul and of whim (*hawāʾ*): goodness and evil (N, 79^{b}10-80^{a}10): In this section, Aristotle distinguishes between conduct of the soul and

conduct of whim in terms of goodness and evil. He asserts that the function (*ʿamal*) of whim is entirely evil, while the function of the soul is entirely good. In conclusion, Aristotle associates the conduct of the soul with justice (*ʿadl*) and truthfulness (*ṣidq*), and the conduct of whim with cruelty (*ẓulm*) and falsehood (*kidhb*), stating that all human behavior falls under one of these categories.

g) The inference from the visible to the invisible (*Qiyās al-qhā'ib ʿalā al-shāhid*) (N, 80^{a}10-80^{b}8): After Aristotle declares that all human behavior falls into the categories of justice and truthfulness or cruelty and falsehood, Lysias acknowledges that he agrees with the behaviors that come to his mind being included in one of these two categories. However, Lysias raises the question of how to categorize behaviors that do not readily come to mind. In response, Aristotle introduces the method of inference from the visible to the invisible (*qiyās al-ghā'ib ʿalā al-shāhid*) and asserts that judgments can be made using this method.

h) The comprehensive definition (*al-ḥadd al-jāmiʿ*) of evils (N, 80^{b}8-80^{b}13): Aristotle gives a comprehensive definition of evils using the method of inference from the visible to the invisible. He describes those who possess relevant evils as cruel and deceitful because they strive after things that do not belong to them, leading to the corruption of their own intellects and dragging others' intellects into grief. In this manner, Aristotle offers a comprehensive definition of evils, associating them with the corruption of reason, cruelty, and lies.

i) The comprehensive definition of goodness (N, 80^{b}13-81^{a}6): After inquiring about the comprehensive definition of evils, Lysias seeks the comprehensive definition of goodness. In response, Aristotle declares that goodness is the abandonment (*tark*) of evil based on the knowledge and the right way (*rushd*).

j) In the visible (*al-shāhid*) and invisible (*al-qhā'ib*), there is nothing but philosophy, ignorance, and their rewards (*thawāb*) (N, 81^{a}6-83^{a}1): In this section, after accepting the idea that the invisible can be known through the visible, Crito takes the discussion a step further and begins to inquire into the essence of the visible and the invisible. Aristotle addresses this inquiry by stating that in the visible and the invisible, there is nothing but philosophy, ignorance, and their respective rewards. Having justified this assertion, Aristotle proceeds to reveal what the rewards of philosophy and ignorance entail.

k) Explanation of two sayings of Plato (N, 83^{a}1-83^{b}10): Following the previous discussion, Simias asks Aristotle for an explanation of Plato's two statements about

beneficial (*naffāʿ*), harm-relieving (*daffāʿ*), and harmful (*ḍārr*). Aristotle explains Plato's two related statements with the concepts of knowledge (*ʿilm*), ignorance (*jahl*), excess (*ifrāṭ*), and moderation (*iqtiṣād*).

l) The relationship between piety (*waraʿ*) and acuity of thought (*nafādh al-rāy*) (N, 83^{b}10-84^{a}7): In this section, Simias asks Aristotle why some philosophers lack the acuity of thought, even though they excel in piety. Aristotle answers this question by stating that there are different kinds of desires and various types of intellects. He explains that for each desire, there exists a type of intellect more adept at opposing it, making a more favorable stand against it than other intellects. In this respect, Aristotle sees knowledge and piety as the same in essence but different in characteristic and function. He notes that knowledge eliminates ignorance, while piety eliminates lust. Through this explanation, he sheds light on why some philosophers may lack the acuity of thought despite excelling in piety.

m) On the place of philosophy among the branches of knowledge (*shuʿūb al-ʿilm*) and the favors of the common people (*ʿawām*) (N, 84^{a}7-84^{b}6): In this section, Aristotle puts forward that among the branches of knowledge, philosophy is the most valuable pursuit to which one directs one's attention, since philosophy is the good in this world, and its reward is the good in the hereafter. Subsequently, Diogenes inquires if there exists a type of knowledge not encompassed by philosophy. Aristotle responds by acknowledging that the common people participate in knowledge and values, but such knowledge and values are considered wasted (*ḍāʾiʿah*). Their distance from philosophy, Aristotle explains, is akin to the distance between lifeless statues and living creatures with souls. Furthermore, Aristotle attributes the wastefulness of knowledge and other good deeds among the common people to ignorance. The subsequent discussion focuses on the wasted deeds of the common people.

n) Hermes: The first person to acquire philosophy and his bringing it down to the philosophers (N, 84^{b}6-84^{b}12): In this chapter, Aristotle and Diogenes have a conversation about how philosophy came to earth. Aristotle describes how philosophy was brought to earth by Hermes.

o) An enumeration of Aristotle's books (N, 84^{b}12-85^{a}4): In this section, Diogenes informs Aristotle that they cannot abstain from his intellect and requests him to leave a will (*ʿahd*) to prevent disputes between them after his passing. In response, Aristotle enumerates his books and their contents, expressing that by following them, Diogenes and others can find the right path and resolve their disputes.

p) The death of Aristotle (N, 85ª4-85ª6): After Aristotle presented the list of his books, fatigue overtakes him, his hands begin to tremble, and the apple in his hand falls to the ground. His disciples rise, kiss Aristotle, and offer prayers for him. Aristotle takes Crito's hand, places it on his own face, and passes away, saying: "I have delivered my soul to the one who takes the soul of philosophers."

Conclusion

The present article on Pseudo-Aristotle's *Risālat al-Tuffāḥa* initially delves into the history of the treatise. The position of the treatise in Islamic thought is explored concerning its compilation and reception. The compilation section investigates the existence of a Greek original and the possible authorship of the work. In this context, the article argues that the treatise was not originally compiled by al-Kindī himself or by another author outside of al-Kindī's circle, rather it was first composed within al-Kindī's circle and in Arabic. To support this claim, it examines factors that might have facilitated the compilation and establishes the relationship between these factors and al-Kindī. This association, coupled with the arguments of scholars advocating for the initial compilation in Arabic, reinforces the likelihood that the work was first compiled in Arabic within al-Kindī's circle.

In this article, the reception of *Risālat al-Tuffāḥa* in Islamic thought is elucidated through references to the text. In this context, *Risālat al-Tuffāḥa*, has found a place within the Hermetic and Bāṭinī-Ismāʿīlī traditions of thought but has not been integrated into Mashshāʾī philosophy, the scientific-philosophical school of Islamic thought. Although *Risālat al-Tuffāḥa* is included in the literature of *ḥikmah* and the books of *ṭabaqāt*, indicating its recognition as a known treatise, it is not well-suited for inclusion in scientific circles. Therefore, in this respect, *Risālat al-Tuffāḥa* appears to align more closely with the category of religious-philosophical works within Islamic thought.

The treatise was translated into Hebrew with some modifications in line with the Jewish tradition, serving as a religious-philosophical text within the Hebrew tradition. Subsequently, when translated from Hebrew into Latin, *Risālat al-Tuffāḥa* served a more political purpose, facilitating the acceptance of philosophy within the Christian community, as a religious-philosophical work. The eagerness to appropriate Aristotle ensured the widespread dissemination of *Risālat al-Tuffāḥa* among Latin readers in Europe.

There are two extant complete MSS of the Arabic version of *Risālat al-Tuffāḥa* (N and K), along with several defaced and abridged MSS. N is a closer copy to the original Arabic version of *al-Tuffāḥa* than K, and both complete MSS have not been critically edited to date. Therefore, this article concludes with a critical edition based on N, indicating the differences in K.

In *Risālat al-Tuffāḥa*, which explores the themes of the soul, death, and the essence of philosophy, numerous philosophical issues are examined under these three primary headings. In this context, the work deserves the designation of a philosophical text. However, influenced by the Hermetic tradition and Graeco-Arabic gnomologia, it is more appropriate to categorize it as a religious-philosophical work rather than a scientific-philosophical one. This is why the treatise did not gain acceptance within Mashshā'ī philosophy. Nevertheless, this classification does not diminish the philosophical content of *Risālat al-Tuffāḥa*, as Aristotle's arguments in this tratise are predominantly grounded in rational inferences. In fact, for a broader context, it is worthwhile to analyze Hermeticism in Islamic thought, including *Risālat al-Tuffāḥa*, in terms of its historical progression from the early period to the Ottoman thought. In conclusion, *Risālat al-Tuffāḥa*, which emerged through the convergence of four different traditions, holds a unique place as a work that has found acceptance and circulation within the intellectual traditions of the three major religions: Islam, Judaism, and Christianity.

Bibliography

Adamson, Peter. "al-Kindī and the Muʿtazila: 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* 13/4 (1951): 840-855.

Akpınar, Cemil. "Hanîf İbrâhim Efendi". *TDV Encyclopedia of Islam*, 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 Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014): 7-56.

al-ʿĀmirī, Abū al-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf. *al-Amad ʿalā al-abad*. ed. Everett Rowson. Beirut: Dār al-Kindī, 1399/1979.

al-Bayhaqī, Ẓahīr al-Dīn. *Tārīkh ḥukamāʾ al-Islām*. ed. Muḥammad Kurd ʿAlī. Damascus: Maṭbaʿat al-Taraqqī, 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, Fasc. 3, 285-291.

Cornell, Vincent J.. "The Way of the Axial Intellect: The Islamic Hermetism of Ibn Sabʿīn". *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi 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.

al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad. "Mā Yanbaghī an yuqaddama qabla taʿallum falsafat Arisṭū". *Mabādiʾ al-falsafa al-qadīma*. ed. Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb and ʿAbd al-Fattāḥ al-Qatlān. Cairo: al-Maktaba al-Salafiyya, 1328/1910, 2-17.

Ferre, Lola. "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. (Accessed July 25, 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.

Ibn Fātik, Al-Mubashshir. *Mukhtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim*. ed. ʿAbd al-Raḥmān Badawī. Beirut: al-Muʾassasa al-ʿArabiyya, 1980.

Ibn Sabʿīn, Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq. *al-Kalām ʿalā al-masāʾil al-Ṣiqilliya*. ed. Muḥammad Sharaf al-Dīn Yaltqaya. Beirut: al-Maṭbaʿa al-Kāthūlīkiyya, 1941.

Ibn Sīnā. "Risāla ilā Abī Jaʿfar b. al-Marzubān al-Kiyā". *Arisṭū ʿinda al-ʿArab*. ed. ʿAbd al-Raḥmān Badawī. al-Kuwait: Wakālat al-Maṭbūʿāt, 1978, 119-122.

Ibn Sīnā. "al-Taʿlīqāt ʿalā ḥawāshī Kitāb al-Nafs li-Arisṭāṭālīs". *Arisṭū ʿinda al-ʿArab*. ed. ʿAbd al-Raḥmān Badawī. al-Kuwait: Wakālat al-Maṭbūʿāt, 1978, 75-116.

Ibn Juljul, Sulaymān Ibn Ḥassān. *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa-al-ḥukamāʾ*. ed. Fuʾād Sayyid. Cairo: Maṭbaʿat al-maʿhad al-ʿilmī al-Faransī li-al-āthār al-sharīfa, 1955.

Idel, Moshe. "Jewish Mysticism in Spain: Some Cultural Observations". *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval* 7 (1994): 289-314.

Ikhwān al-Ṣafāʾ. *Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ wa Khullān al-Wafāʾ*. Qum: Maktab al-iʿlām al-Islāmī, 1405/1985, I-IV.

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

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

Kāshānī, Afḍal al-Dīn. *Rahanjām-nāma*. Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931, 104b-114a.

Kāshānī, Afḍal-al-Dīn Muḥammad Maraqī. "Resāla-ye Toffāḥa". *Moṣannafāt Afḍal-al-Dīn Moḥammad Maraqī Kāshānī*. ed. Mojtabā Mīnovī and Yaḥya Mahdawī. Tehran: Chab-khane-e Now-bahar, 1331/1952, 113-44.

al-Kindī, Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq. "Fī Kammiyat kutub Arisṭūṭālīs wa-mā yuḥtāju ilayhi fī taḥṣīl al-falsafa". *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyyah*. ed. Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Rīdah. Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 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, 484-506.

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

López-Farjeat, Luis Xavier. "*el Liber de pomo* (*Kitāb al-Tuffāḥa*) en la Tradición Árabe Islámica". *Méthexis* 22 (2009): 151-161.

Margoliouth, D. S.. "The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle". *JRAS* 3 (1892): 187-252.

Mīnovī, Mojtabā. "Dībācha (Introduction)". *Moṣannafāt Afḍal-al-Dīn Moḥammad Maraqī Kāshānī*. ed. Mojtabā Mīnovī and Yaḥya Mahdawī. Tehran: Chab-khane-e Now-bahar, 1331/1952, p. i-v.

al-Nadīm, Abū al-Faraj Muḥammad b. Isḥāq. *al-Fihrist*. trans. Ramazan Şeşen. Istanbul: 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.

Pseudo-Aristotle. *Resāla-ye Toffāḥa*. Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi 4931, 126b-136a.

Pseudo-Aristotle. *al-Risāla al-Maʿrūfa bi-al-Tuffāḥa li-Arisṭāṭālīs*. Istanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1608, 170a-182b.

Pseudo-Aristotle. *Risālat al-Tuffāḥa*. Istanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4931, 76b-85a.

[Pseudo-]Socrates. "Kitāb al-Tuffāḥa". *al-Muqtaṭaf*. ed. Amīn Ẓāhir Khairallāh. 55 (1919): 475-484; 56 (1920): 18-22, 105-110, 217-221, 295.

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.

al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl b. Aybak. *al-Wāfī bi-al-Wafayāt*. ed. Aḥmad al-Arnāwūd and Turkī Muṣṭafā. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420/2000, I-XXIX.

Sevgi, H. Ahmet. "Efdalüddîn-i Kâşânî". *TDV Encyclopedia of Islam*, X, 453-455.

al-Shahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd. *Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ*. ed. and trans. Eşref Altaş. Istanbul: 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): 229-258.

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 غلطته: 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 أيها 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 أيها 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 ٨٠ب] 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 إشكالهما 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 بصَرا 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 إليّ: 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]، فإنيّ 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 فإنيّ 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 ٨١٠ب] 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: فـكـتـبي <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: اف وديطعا <ك>، ابالقطيفا <ك>
١٠٦٩ الرابعة: ناقصة <ك>
١٠٧٠ أفوديقطيقا: فوماطيق <ن>، افوداطيق <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>