

مَشْرِحُ الْإِسْمَاءِ
عَلَى سَبْعِ مِائَةٍ
مِائَةٍ وَخَمْسِينَ
مِائَةً

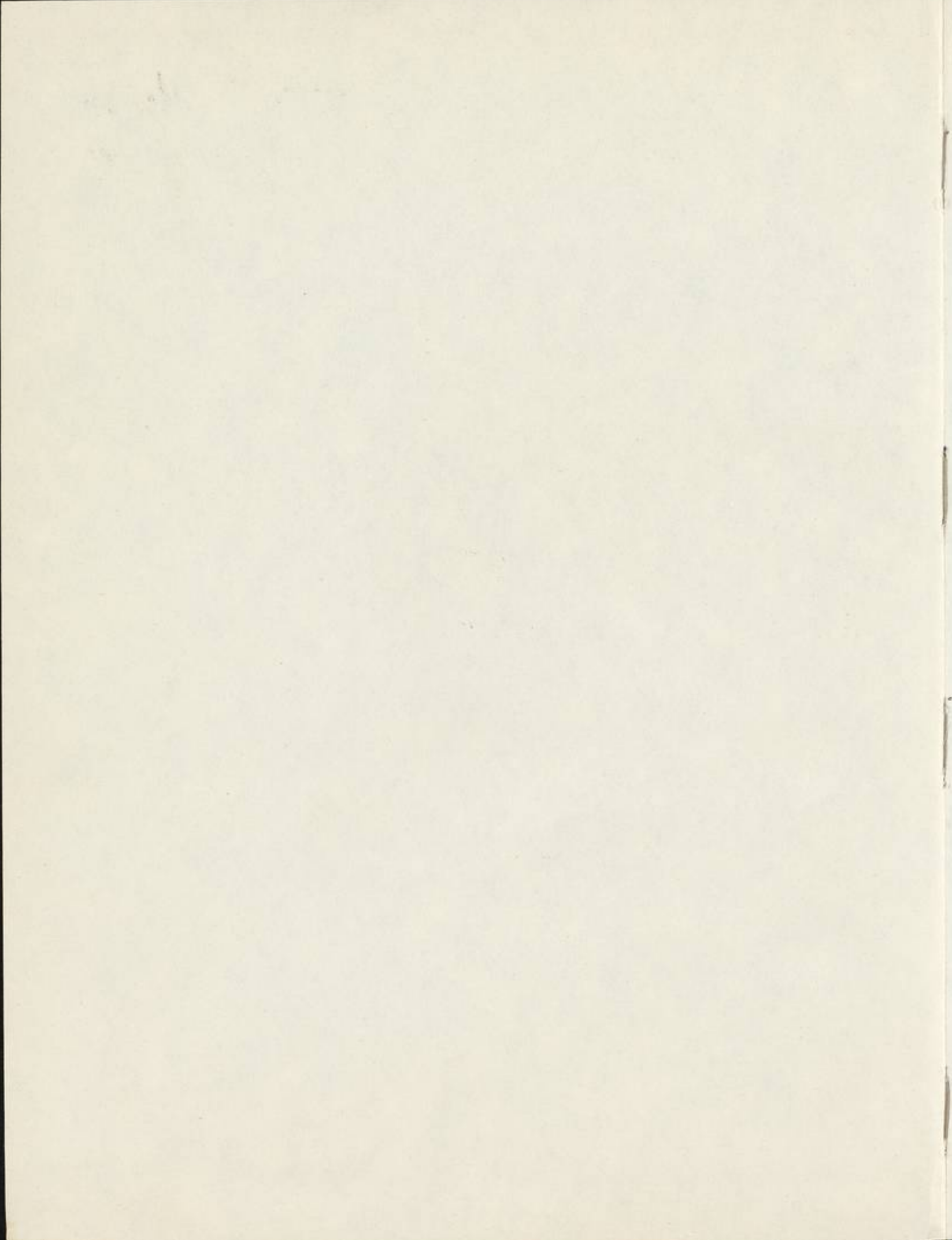
لِلْمُؤَلَّفِ الْإِسْمَاءِ
وَالْإِسْمَاءِ الْإِسْمَاءِ
وَالْإِسْمَاءِ الْإِسْمَاءِ

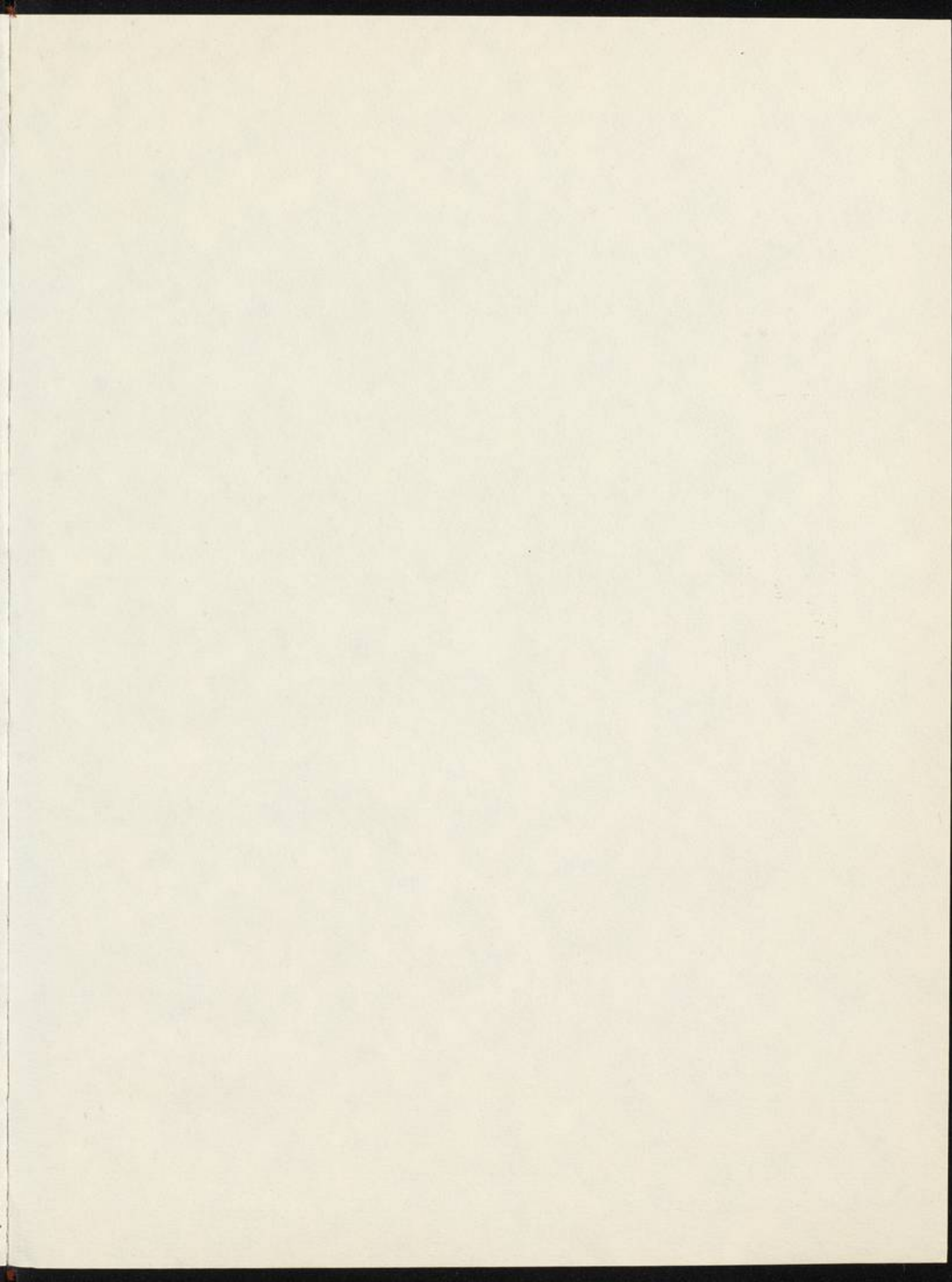
مَنْشُورٌ فِي الْمَكْتَبَةِ الْعِلْمِيَّةِ
بِالْمَدِينَةِ الْمَكِّيَّةِ
سَنَةِ ١٤٠٢ هـ



← barcode on
other cover







شرح الآثار

هدیه از کتابخانه عمومی آیه الله العظمی
مرعشی نجفی قم بکتابخانه
۱۳۵

للخواجة نصیر الدین الطوسی
والامام فخر الدین الرازی

ButlStax

B

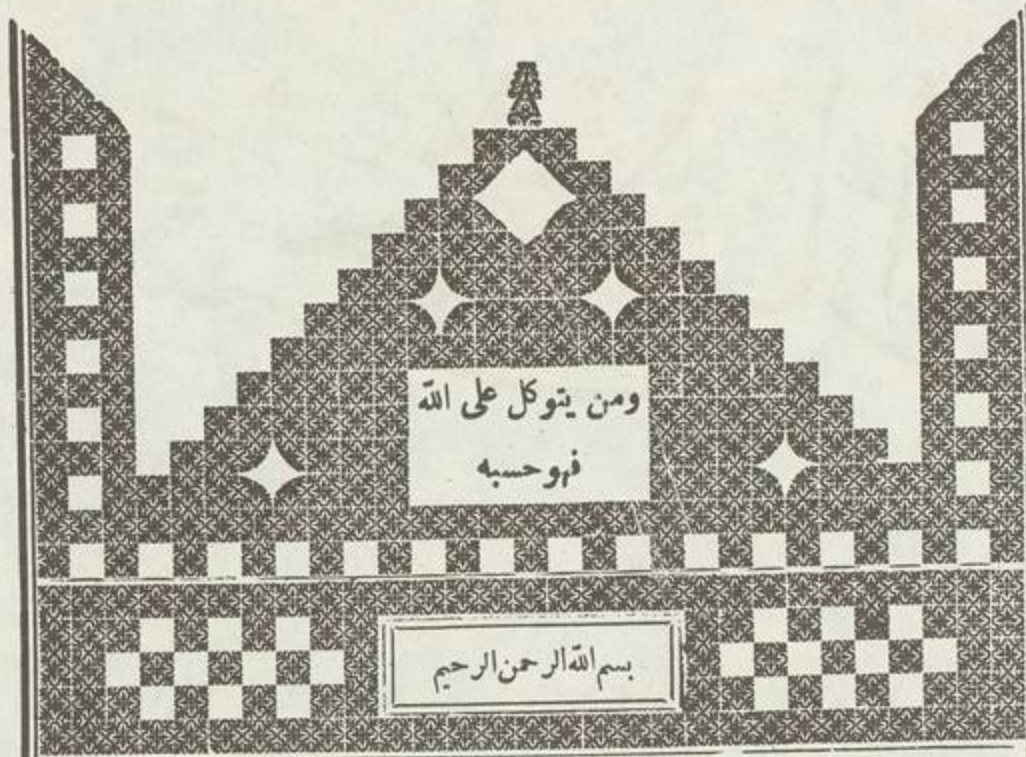
751

.I62

S53

1983 g

C-1



﴿ وبه نستعين ﴾

قال الشيخ (هذه اشارات الى اصول وتنبهات على جعل يستبصرها من يسر له ولا ينتفع بالاصح منها من
تعسر عليه والتكلمان على التوفيق وأنا أعيد وصيتي وأكرر التماسي أن يضمن عما شتمت عليه هذه
الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما شرطه في آخر هذه الاشارات) * أقول اعلم ان هذين النوعين
من الحكمة النظرية أعني الطبيعي والاهلي لا يتخلون عن انغلاق شديد واشباه عظيم اذ لو هم يعارض
العقل في مأخذها والباطل بشا كل الحق في مباحثها ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة
ومصادم الآراء المتقابلة حتى لا يرجي أن يتطابق عليها أهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان
والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجرد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن
الشوائب الحسية واتصال عن الوسواس العادية فان من يسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والافتد
خسر خسرا مبينا لان الفائز بهما مترقى الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم أفاضل الناس والحاسر بهما
نازل في منازل المتفلسفة المتقليد الذين هم أراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه
كل التحفظ وأمر بالضن به كل الضن وأنا أسأل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطأ والطغيان وأشترط
على نفسي أن لا أعرض لذكر ما اعتمده فيما أجده مخالفا لما اعتقده فان التفرير غير الرد والتفسير غير النقد
والله المستعان وعليه التكلان (قوله النمط الازل في تجوهر الاجسام) أقول قال الفاضل الشارح النهج الطريق
الواضح والنمط ضرب من البسط وانما سمى أبواب المنطق بالنهج وأبواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم
يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت أبوابها جواهر هذه مقصودة بذاتها فكانت انما طوقا للجوهر بطلق
على الموجود لاني موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صبر ورة الشيء جوهر او بالمعنى

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

وبه العون والتوفيق انه
هو أهل التحقيق (هذه

اشارات الى اصول وتنبهات
على جعل يستبصر بها

من يسر له ولا ينتفع
بالاصح منها من تعسر

عليه والتكلمان على
التوفيق وأنا أعيد وصيتي

وأكرر التماسي أن
يضمن عما شتمت عليه

هذه الاجزاء كل الضن
على من لا يوجد فيه

ما شرطه في آخر هذه
الاشارات (النمط الاول

في تجوهر الاجسام)

الثاني

(التفسير) النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما خص أبواب المنطق بالنهج وأبواب الطبيعي

والاهلي بالنمط لان المنطق تعليم طرق الحد والبرهان فكانت تلك الابواب اياه اجارا مأمرا بأبواب الطبيعي والاهلي فهي مقصودة لذاتها فكانت

انما طاروا ما التجوهر فهو عبارة عن صيرورة الشيء جوهرًا والجوهر قد يراد به الموجود لاني موضوع وقد يراد به ذات الشيء وحقيقته كما يقال الجوهر السواد أي ذاته وليس المراد من التجوهر صيرورة الشيء جوهرًا بالمعنى الاول لانه بالمعنى الاول اما أن يكون جنسًا للجسم على ما هو المشهور وبين الحكماء أو لازمالماهية على ما هو المالحق وعلى التقديرين فان الجسم لا يتخلو عن الجوهر به لاني الخارج ولا في الذهن وصيرورة الشيء شيئاً آخر عبارة عن انصافه بذلك الشيء بعد ان

المتراد من التجوهر
المعنى الاول بل المراد
منه المعنى الثاني وهو
تحقق حقيقة الجسم
وتكون ماهيته وذلك
لان الجسم ماهية مركبة
من الاجزاء التي لا تجزأ
عند بعضهم ومن الهولوى
والصورة عند الشيخ
وكل ماهية مركبة فانها
انما تثم وتنحقق عند
اجتماع اجزائها ولما كان
غرض الشيخ من هذا
النقط بيان الامور التي
من اجتماعها تحققت
ماهية الجسم لاجرم
ترجه بتجوهر الاجسام
أي التي هو غلط مشتعل
على بيان تحقق ماهية
الجسم عملها من
المقومات ثم اعلم أن
المسائل الاصلية
التي يشتمل عليها هذا
النقط (يا فا) في ابطال
الجزء الذي لا يتجزأ
(ب) في بعض نظريات
الجزء (ج) في اثبات
الهولوى (د) في ان الهولوى
قابلة للمقادير المختلفة (هـ)

الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر في صير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقة أي مركبة من اجزاء لا تتجزأ أم من المادة والصورة واعلم أن هذا النقط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتداء في تعليجه بالطبيعيات التي هي أقدم الاشياء بالقياس النوانتم بالفلسفات التي هي أقدمها في الوجود بالقياس الى نفس الامر متدرج في التعليم من مبادئ المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات ولما كان موضوع الطبيعات الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يتبنى عليها العلم مصادر فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل أخرى طبيعية كفي الجزء الذي لا يتجزأ أو تنهاى الابداد والشيخ أراد أن يتبني بالطبيعيات أيضا ولكن بشرط أن يرفع عنها هذه الحركات من أحد العلمين الى الآخر المقتضية لتجبر المعلم فلزمه أن يصعد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة وأحوالها أولا ولما قصد لها لزمه أن يبين ما يتبني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه أن يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزأ لانه آخر ما ينحل اليه مقاصده الذي لا يتبني على مسئلة تنفضى حواله أخرى وصار هذا النقط لهذا السبب مشاهدا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشترك على الطبيعى المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه الابداد الثلاثة أعنى الطول والعرض والعمق وعلى التعليمى وهو الحكم المتصل الذي له الابداد الثلاثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعى وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما أولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته وأحال بيانه على سائر كتبه وأما ثانيا فبان قابلية الابداد ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا ذى نسبة ما يلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية أخرى لها وأيضا يلزم أن يكون الجسم متوقفا بالعرض والجواب عن الاول انه انما أبطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان أخذ مكان الجوهر الموجود لاني موضوع وأبطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في أن لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه أبطل كون قابلية الابداد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحتمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابداد المحمول على الجسم وهو شئ ما من شأنه قبول الابداد قطه رانه في هذا التزييف مغالط ثم أفاد ان الجسم اما أن يكون مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان أو غير مختلفة كالسربير واما مفردا ولا شك في انه قابل للاندغام ولا يتخلو اما أن يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه أولا يكون وعلى التقديرين فاما أن يكون متناهية أو غير متناهية قال فهنا احتمالات أربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزأ متناهية وهي ما ذهب اليه قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزأ غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل ولكنه قابل للانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بانهاج والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم بالجواهر الفرد وراجها

ME 92/02/03

ME 06163

في استحالة خلو الصورة الجسمية عن الهولوى (و) في استحالة خلو الهولوى عن الجسمية (ز) في استحالة خلو الهولوى عن الصورة النوعية (ح) في كيفية تعاقب كل واحدة من الهولوى والصورة بالآخرى (ط) في أحكام المقادير (ي) في امتناع تداخل المقادير (يا) في امتناع الخلاء (ب) في اثبات الجهة فهذه هي المسائل الاصلية في هذا الباب وكل واحد منها مشتمل على عدة فصول على ما سبأني شرحها وكيفية ارتباطها (المسئلة الاولى) في نفي الجزء الذي لا يتجزأ وفيها فصلان

كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنه قابل لانتقاسات غير متناهية وهو ما ذهب إليه جهو والحكباء ويريد الشيخ أن يثبت وأما الجسم المؤلف فسيجي القول فيه ان شاء الله تعالى (قال وهم وإشارة) قال
 الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل أو السؤال الباطل وذلك لان العقل
 قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا
 وقد مر أنه يسمى الفصل المشتغل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتغل على حكم
 يكفي في اثباته بتجريد الموضوع والمحمول من اللواحق أو النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبه ولما أراد في هذا
 الفصل ابطال الرأي الاول من الاربع المذكورة فعبّر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة (قوله من الناس
 من يظن أن كل جسم ذو مفاصل) فقرر له كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل
 هي المواضع التي يتصل بها الجسم عندها هي مواضع باعيناها عند مثبتتي الجزء لا يمكن أن يتفصل
 الجسم عند غير هاتين عظاما للجسم الحيوان وسماها باسمها (قوله تنضم عندها أجزاء غير أجسام تتألف منها
 الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانتقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في
 وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس) أقول ذلك لاجزاء أحكاما أربعة أو لها انما ليست باجسام
 والثاني ان الاجسام تتألف منها والثالث انها لا تقبل الانتقسام أصلا والرابع ان الواقع منها في وسط الترتيب
 يحجب طرفيه عن التماس وهذه أحكام مسلمة من أصحاب هذا الرأي أو رد الاول منها تقرير المذهبهم
 والباقي تهديد الماينا قضاهم على ما ينبغي أن يفعله ناقضو الاوضاع وفي الحكم الثالث أشار الى وجوه
 الانتقسامات الممكنة وهي ثلاثة وذلك لان الاجسام اما أن تقبل الانشكال والتشكيل بعسر كالاشياء الصلبة
 أو بسهولة كالاشياء اللينة واما أن لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالتقطع
 والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض أن الوهم رعاية لما لا يقدر على استحضار
 ما يقدره لصغره أو لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العتلى لا يتفك اتعلقه بالكميات المشتملة
 على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة في بعضها هكذا كسرا ولا
 قطعاً ولا وهماً وفرضاً وفي بعضها بخلاف لفظه لاعتناء القطع وفي بعضها باثباتها أيضاً في الفرض والاول أصح
 لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب (قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان
 كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الاخر وان ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره)
 أقول هذا ابتداء شروع في النقض وانما أخذ من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن
 التماس لا يتخلو اذ لا يلاقى الطرفين أو يلاقيهما فان لاقاهما فاما بالاسر أو لا بالاسر فهذه أقسام ثلاثة والاول
 يتألف كونه حاجبا لهما وأيضا يناقض الحكم الثاني وهو تأليف الاجسام من هذه الاجسام لان التأليف
 لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء والثاني أيضا يتألف كونه حاجبا لهما عن التماس وأيضا يقتضي تدخلك
 الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جمع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي
 التجزئة والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني أو لا وهما أن لا يلاقى الطرفين أو يداخلهما لان الخصم لم
 يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير
 ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال تقيضه
 المشتمل على القسمين المتروكين أعني الاول والثاني فكان تقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من
 الاوسط شيئاً غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقات ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان حالته
 أظهر وصرح برفع الثاني بقوله وان ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكرة لانه مذهب

(وهم وإشارة من الناس
 من يظن أن كل جسم
 ذو مفاصل تنضم عندها
 أجزاء غير أجسام تتألف
 منها الاجسام وزعموا ان
 تلك الاجزاء لا تقبل
 الانتقسام لا كسرا ولا
 قطعاً ولا وهماً ولا فرضاً
 وان الواقع منها في وسط
 الترتيب يحجب الطرفين
 عن التماس ولا يعلمون
 ان الاوسط اذا كان كذلك
 لقي كل واحد من الطرفين
 منه شيئاً غير ما يلقاه الاخر
 وان ليس ولا واحد من
 الطرفين يلقاه باسره)

وانه بحيث لو جوز مجوز مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أو حيزهما أو ماشئت قسمه واحدا لم يكن له بدم من أن ينفذ فيه فيأتي غير ما لقيه
والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الاخر ملاقة الوسط
له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لانه فحينئذ لا يكون ترتيب وسط وطرف ولا ازدياد حجمه واذا كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون
عند توهم المداخلة من الملاقة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى (التفسير المقصود من هذا الفصل ابطال قول من قال حقيقة الجسم انما تلتم
من اجتماع أجزاء متميزة كل واحد منهم الا يتجزأ ومعلوم أن الكلام في ذلك لا يمكن الا بعد الكلام في تعريف حقيقة الجسم أولا ونحن نقدم
على التفسير بحين في البحث الاول في تعريف حقيقة الجسم يقال

عند الحكماء باشتراك الاسم
على شئين أحدهما الجسم
الطبيعي وهو الجوهر الذي
يمكن أن تفرض فيه الأبعاد
الثلاثة المتقاطعة على
الزوايا القوائم وثانيتها
الجسم التعليمي وهو الكم
المتمصل الذي يقبل التجزئة
في ثلاث جهات والجسم
بهذا المعنى عرض واعلم
أن الجسم بالمعنى الاول
مما لا نزاع فيه وأما بالمعنى
الثاني فيبين كونه مغايرا
للجسم بالمعنى الاول أن
القطعة من الشمع اذا
شكلت بأشكال مختلفة فان
جسمية تلك الشمعة باقية
بعينها مع أن المقادير المختلفة
قد تعاقبت عليها والباقي
غير الزائل فاذا الجسمية
مغايرة للمقدار وهذا
الفرق انما يصح بعد ثبوت
أن الجسم بالمعنى الاول
غير مركب من الأجزاء
التي لا تتجزأ لان على
تقدير أن يكون الامر
كذلك كان توارد المقادير

لبعضهم كما سيأتي ذكره ولا نعم مع احاطته مستلزم للمطوب وانما يرجع الى اثبات القسم الثالث مع أن المناقضة
قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على تنقض الحكم بل يتصدا بطلان هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه أن
يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذهاب (قوله) وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون
مكانهما أو حيزهما أو ماشئت قسمه واحدا لم يكن له بدم من أن ينفذ فيه) أقول يريد بيان حال القسم الثاني
وهو القول بالمداخلة ففسره أولا باتحاد المتكافئين والحيزين واعلم أن المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك
لان المكان عندهم قريب من مفهومي اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتكافئين كالارض للسير والاعتماد
عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا وأما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله
لكان خلاء كداخل الكوز للماء وأما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهم ما واحد وهو السطح الباطن من
الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان
أو الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان أشار اليه بقوله مكانهما أو حيزهما أو ماشئت فسمية للتلايق في
العبارة والمعنى أن الطرف لو جوز مجوز أن يداخل الوسط فلا بد من أن ينفذ في الوسط (قوله) فيأتي غير ما لقيه
والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة) أقول أي فيلحق الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال
المماسه قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسه قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة
والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجائين فانه يتنقض قسمة الوسط بقسمين ويمكن أن يفهم من قوله
فيلحق غير ما لقيه انه يلحق حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسه قبل النفوذ والقدر
الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط
بثلاثة أقسام والفاضل الشارح ففسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني وأقول هذا
التفسير يقتضي أن يكون للنفوذ الذي هو حركة ما أول وهو حال المماسه ووسط وهو الحال الذي بعد المماسه
وقبل تمام المداخلة وأخوه وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأي نفاة الجزء وهو أن تكون الحركة
متصلة في ذاتها قابلة للتقسيمات وانما مبني على نفي الجزء ولا يصح على رأي منبتيه فان المتحرك لا يمكن
أن يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبق بحاله وملحوق
بأخرى فاذا هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطوب (قوله)
واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الاخر ملاقة الوسط له وان لا يتميز في
الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب وسط وطرف ولا ازدياد حجمه فان كان شئ من ذلك لم يكن
ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى) أقول أي المداخلة التامة يقتضي

عليه عبارة عن انتقال بعض تلك الأجزاء من سمت الى سمت آخر فاما اذا لم يكن الجسم مؤلفا من الأجزاء بل كان متصلا واحدا فاذا جعلناه
ملاكرة كان تحتها أعظم مما جعلناه صفحة وذلك الثمن قد بطل عند ما جعلناه صفحة فوجب أن يكون ذلك الثمن الذي زال مغايرا
للجسمية الباقية فقد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي وان لم أن ما قلناه في تعريف الجسم الطبيعي انه الجوهر الذي يمكن
أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة رسم لاحدا لانا يفتقنا سائر كبنائنا أن قول الجوهر على ما تحتها قول اللوازم لا قول الاجناس وبتقدير كون
الجوهر جنسا فاما كان فرض الأبعاد الثلاثة فيه لا يمكن أن يكون جزءا متوهم المماسه الجسم من وجهين الاول ان قابلية الشئ للشئ ليست

أمر وجوديا ذلوا كانت أمرها وجوديا كانت لا تخلو إما أن تكون جوهر أو عرضا فان كانت جوهر كانت قابلية المحلل للحال جوهر امباينا
 عن المحلل والحال وذلك محال لان قابلية اهل للحال نسبة مخصوصة للمحل الى الحال ونسبة الشيء الى الشيء مستحيلة أن تكون
 مباينة عن كل واحد من الشئين فان كانت عرضا كان المحلل قابلا لتلك القابلية فتكون قابليته تلك القابلية عرضا آخر ويلزم التسلسل والثاني
 أن قابلية الشيء لشيء آخر نسبة لذات القابل الى ذات المقبول وانساب الشيء الى الشيء متأخرين ذات كل واحد من المنتسبين فاذا قابلية
 الجسم للابعد الثلاثة متأخرة عن ذات الجسم وذات كل شيء متأخرة عن مقوماته فلو كانت قابلية الجسم للابعد من مقومات الجسم لزم تأخر
 هذه القابلية عن نفسها عبرتين وذلك محال فثبت أن هذه القابلية بتقدير أن تكون صفة نبوتية لا يجوز أن تكون جزءا من ماهية الجسم قطهر
 بهذا فساد ما يجرى في الكتب من ان الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية (البحث الثاني) في ابطال الجزء الذي لا يتجزأ لما عرفت أن
 الجسم يقال بالاشتراك على أمرين أحدهما جوهر والاخر عرض فاعلم أن المقصود من هذا الفصل بيان أن الجسم بالمعنى الاول غير مركب
 من أجزاء لا تتجزأ ولا بد أو لا من تفصيل المذاهب فتقول الجسم قد يكون مركبا امامن اجسام مختلفة الصور مثل بدن الحيوان أو من
 اجسام متشابهة الصور كالسيرير وقد يكون مفردا مثل الماء الواحد اذ عرفت ذلك فتقول الاجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل
 متناهية وهي تلك الاجسام المفردة التي منها تركيبت وأما الجسم المفرد فقد اختلفوا فيه وضبط المذاهب المتولدة فيه أن يالاشك أن الجسم
 المفرد قابل للاقسامات فلا تخلو إما أن تكون تلك الاقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل أو لا تكون وعلى التقديرين فاما أن تكون تلك
 الاقسامات متناهية أو غير متناهية فيحصل من هذا التقسيم احتمالات أربع لا مزيد عليها فالاول أن يقال الاجسام مؤلفة من
 أجزاء كل واحد منها لا يقبل التجزئة بوجه وتلك الاجزاء متناهية في العدد الثاني أن يقال الاجسام مؤلفة من أجزاء موجودة بالفعل
 غير متناهية بالعدد الثالث أن يقال ٦ الاقسامات غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع أن تلك الاقسامات

<p>أن يكون الطرف المتلاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الاخر المدخل ياه فانه متلاقيان بالاسر وحينئذ يرفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى أحدهما تكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف أي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا يزيد حجم أي يناقض الحكم الثاني أيضا فان كان شيء من ذلك أي ان كان أحد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملافة بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فنقسم الجزء والحاصل أن تجوز المدانلة يناقض الاحكام الثلاثة المذكورة جميعا</p>	<p>الممكنة متناهية الرابع أن يقال ان تلك الاقسامات غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع انها غير متناهية والحق عند الشيخ هو القسم الرابع وغرضه من هذا الفصل ابطال</p>
--	---

القسم الاول فاعتمد في ابطاله على الحججة المشهورة وهي ان الجسم لو كان مؤلفا من أجزاء كل واحد منها لا يقبل
 التجزئة لكان الجزء المتوسط بين جزأين يلاقيه إما أن يمنع الطرفين عن التلاقي أو يمنعهما لكن القسمان باطلان فالقول بتأليف الجسم
 من الاجزاء التي لا تتجزأ باطل اما الشرطية فلاشك في صحتها انما الشك في اقسامه التي فاما بيان فساد القسم الاول وهو أن يقال يمنع
 الطرفين عن التلاقي فانه لو كان كذلك لكان الجانب الذي منه يلاقى معالي أحد طرفيه غير الذي منه يلاقى معالي الطرف الاخر وذلك يوجب
 الاقسام وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف واما بيان فساد القسم الثاني وهو أن يقال انه لا يمنع الطرفين عن التلاقي فهو انه لو كان كذلك
 لكان كل واحد من الطرفين لا يقابل للوسط بالكلية والمعنى بذلك هو أن يكون الاشارة الى الوسط اشارة الى كل واحد من الطرفين ولو كان كذلك
 لكانت الاجزاء متداخلة لكن القول بالتداخل يقتضي اقسام الاجزاء وبتقدير أن لا يقتضي ذلك فان القول به محال اما بيان ان القول
 بالتداخل يقتضي تجزئة الاجزاء فلان كل ماد دخل في شيء ونفذ فيه فانه يفترض هناك أمر ثلاثة على الترتيب فان النافذ لا بد وان يلاقى طرفه
 طرف المنفذ فيه أو لا ثم انه يتحرك الى المنفذ فيه ثانيا ثم يحصل بذلك تمام النفوذ ثانيا ولاشك ان القدر الذي باقى النافذ من المنفذ
 فيه أو لا غير الذي لقيه منه حال النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير الذي يلقاه منه عند حصول المنفذ فيه تمامه وذلك يوجب
 اقسام تلك الاجزاء واما بيان ان القول بالتداخل محال فلان الاجزاء المتداخلة أو تداخل بالكلية أو لا بالكلية فان تداخلت بالكلية
 كان الداخل من كل جزء في الاخر غير مالم يدخل فيه وذلك يقتضي الاقسام وان تداخلت بالكلية لم يزد مقدار الثلاثة على مقدار الواحد
 فعلى هذا وانضم الى مجموع تلك الثلاثة جزء رابع وخامس فانه لا يزيد المقدار البتة فحينئذ لا يكون تألفها مفيد العظم والمقدار فاذا كان
 كذلك لم يكن العظم حاصل من تألف تلك الاجزاء وذلك يبطل القول بتألف الاجسام منها فثبت بما ذكرنا فساد القسم الثاني فلزم منه فساد
 المقدم وهو تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزأ وأما القائلون بالجزء فقد تمسكوا في اثبات مذهبهم بان قالوا لاشك في وجود الحركة

ولاشك ان الماضي والمستقبل متشبهان في الابدان بوجودهما في الحال شي لانه لو لم يكن طاروا في الحال لم يكن شي منها ماضيا
 والمستقبلا لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت مضى والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره في وقت سيأتي فلولا لم يكن للحركة حضورا
 كان شي منها ماضيا ولا مستقبلا فاذا ثبت ذلك فنقول الذي يوجد منها في الحال ان كان منقسما كانت الاجزاء المقترضة فيه سابقا بعضها
 على البعض لان اجزاء الحركة منقسمة ولو كان الامر كذلك لما كان الجزء الموجود في الحال موجودا هذا خلاف واما ان لم يكن منقسما فعند
 زواله لا بد وان يحصل شي آخر يكون تكمة في عدم الانقسام ما ذكرنا فيكون الحركة عبارة عن امور متتالية كل واحد منها
 لا يكون قابلا للانقسام فاذا قطعت المسافة بالحركة فالقدر الذي يتقطع من المسافة بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة ان كان منقسما كانت
 الحركة الى نصفه نصف الحركة الى آخره فتكون الحركة الى آخره منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلاف وان لم يكن منقسما فهو
 الجزء الذي لا يتجزأ وهكذا القول في جميع ما يتقطع من المسافة بكل واحد من الاجزاء التي لا تتجزأ من الحركة فاذا المسافة مركبة من
 الاجزاء التي لا تتجزأ واعلم ان الجراب عن هذه الحجة يستدعي بحاطو بلا والله تصاه القول فيه من كورفي كتبنا المطولة وترجع الى
 تفسير المتي اما قوله وهم اشارة فهنا بحث (البحث الاول) فاعلم انه قد جرت عادة الشيخ في هذا الكتاب بان متى اراد ان يورد مذهب باطلا
 اوسوا بالاطاليتين فساده فانه يسميه وهم وسبب هذه التسمية ان العقل لا يعرض له الغلط الا من قبل القوة المسماة بالوهم على ما مر
 تقريره في المنطق وذلك سبب في اطلاق لفظ الوهم على الرأي الباطل على سبيل المجاز تسمية للسبب بامر السبب فظهر منه ان تسمية الرأي
 الباطل بالوهم اول من تسميته بالحيل فان سبب الرأي الباطل ليس هو الخيال بل الوهم (البحث الثاني) عن الاشارة اعلم ان استقراء
 فصول هذا الكتاب يدل على ان كل قضية يحتاج في اثباتها الى برهان منفصل فان الشيخ يسمى الفصل المشتغل عليه بالاشارة وكل قضية
 لا يحتاج في اثباتها الى برهان منفصل بل يكفي في التصديق بها تجريد موضوعها

فانه يسميه تنبيهها (٣) كانت
 تلك القضية مسو جودة
 بالفعل الا ان الانسان
 لا يعلم كونها عنده فيكني فيه
 مجرد التنبيه (البحث
 الثالث) عن انه لماذا
 قال وهم واشارة ولم يقل

وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل
 او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع
 او تجزئتها وهذه محال فالقول بها محال فهذه تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتة الاجزاء
 معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ماضى والى ما يستقبل وهم ما غير موجودين والى
 ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا الكونه غير قار فاذن
 لا ينقسم ولا ينقسم ما به يتقطع المتحرك من المسافة والالاتية سم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزأ

اشارة ووهم فلان الاشارة ليست البرهان المبطل للرأي الباطل المسمى بالوهم واقامة البرهان على ابطال الشيء متأخرة لا محالة عن
 تصور ذلك الشيء فلا جرم كان ذكر الوهم مقدا على ذكر الاشارة واما قوله كل جسم ذو مفاصل فاعلم انه قضية موضوعها كل جسم ومجملها
 ذو مفاصل وهي حكاية لمذهب المبتدئين للجزء الذي لا يتجزأ والمراد من الجسم الجسم الطبيعي وقد عرّفه والمفاصل عبارة عن المواضع
 التي يمكن ايراد الفصل والتسمية عليها فان الجسم اذا كان مؤلفا من اجزاء كل واحد منها متميز عن الاخر في ذاته كانت المواضع
 التي يمكن ايراد الفصل عليها حاصلة في الجسم فيكون لكل مفاصل موجودة بالفعل واما قوله تنضم عندها اجزاء غير اجسام تألف منها
 الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين
 عن التماس واعلم ان المراد من ذلك ذكر صفات تلك الاجزاء التي حدثت من تألفها الجسم ذو المفاصل وتلك الصفات ثلاث احدها ان كل
 واحد منها ليس بجسم في نفسه وان كان بحيث الجسم من تألفها وانها ان كل واحد منها لا يقبل الانقسام ثم ان لقبول الانقسام مراتب
 فاسهلها الكسر ثم يليه القطع فان الشيء قد يكون صلبا لا ينكسر الا انه يمكن تقطيعه بآلات قطع او بليه الوهم فان الشيء قد يكون
 بحيث لا يقبل التقطيع مثل الفلك فان الكسر والقطع وان امتنع عليه لكن القسمة الوهمية غير ممنوعة عليه واما الفرض فانه آخر المراتب
 لان القسمة الوهمية ربما تقف لان الوهم لا يقدر على استحضاره لصغره مع ان القسمة الفرضية بعد لم تقف فانه متى لم يلزم من فرض وقوع
 القسمة محال لم تكن القسمة ممنوعة سوا عجز الوهم عن ادراكه او لم يعجز قد جاء في بعض النسخ لا كسرا وقطعا ولا وهما وفرضا ويكون المراد
 ايضا ما ذكرناه وثالثها ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا توسط بين جزأين تلاقيانه فانه يحجب ما على طرفيه من التلاقي واما قوله ولا يعلمون
 ان الاوسط اذا كان كذلك اتى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر فاعلم ان معناه انهم لم يسلطوا كون الاوسط حاجبا لما
 على طرفيه من التلاقي ويجب ان يكون الذي يلقى منه ما على عنقه غير الذي يلقى منه ما على يساره واما قوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه

باسره فاعلم انه لما دعي أن الاوسط اذا كان حاجبا للطرفين عن التلاقي وجب أن يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر احتاج الى اثبات هذه القضية بجعل الطريق اليه ابطال تقيضها فان تقيض قولنا كل واحد من الطرفين يلقى شيئا من الاوسط غير ما يلقى منه الطرف الاخر هو انه ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط غير ما يلقى منه الطرف الاخر ثم هذا السلب لا يصدق الا على أحد أمرين أحدهما ان كل واحد من الطرفين لا يلقى من الاوسط شيئا والثاني ان كل واحد من الطرفين يلقى الاوسط أما الاول فالشيخ لم يتعرض لابطاله فالسبب فيه ان تلك الاجزاء لو لم تكن متلاقية أصلا لم يكن الجسم حاصلًا من اجتماعها فلا يكون الجسم مؤلفًا من الاجزاء التي لا تتجزأ وهو المطلوب وأما الثاني وهو أن يقال ان كل واحد من الطرفين يلقى الاوسط باسره فهو الذي عناه الشيخ وتوهمه وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فانه متى بطل هذا القسم وقد ابطالنا الاول ايضا صح ما ذكره من ان أحد الطرفين يلقى من الاوسط غير ما يلقاه الاخر وأما قوله وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أوحيد هما أو عاشت فسمه واحد لم يكن به من أن ينفذ فيه فلقى غير ما يلقى والتدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة فاعلم أن المراد منه أن القول يكون الطرف ملاقيا لكليته لوسط والمتداخلة لا بد وأن يكون مكانهما أوحيد هما واحد اسوا سميت الممكن والحيز بهذين الاسمين أو عاشت من الاسماء والشبان لا يصيران كذلك الا بعد أن يصل ٨ طرف أحدهما الى طرف الاخر ثم ينفذ فيه والنقود حركة شئ في شئ والشئ حال كونه متحركا

وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سياتي ان شاء الله تعالى (قوله وهم وإشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية) أقول يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعه المذكورة وهو لا ملاق فوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها ادعوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم اتقسامات لا يتناهى لسكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشئ بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا أن كل ما يمكن في الجسم من الاتقسامات التي لا يتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتائه على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم يتعكس بعكس التقيض الى أن كل ما لا يكون حاصلًا في الجسم من الاتقسامات فهو لا يمكن أن يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان السكينة انما تأتلف من الاتحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد تحصل من أقوالهم مقدرتان هما ان الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزأ وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا أن القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهو لا يذهب الى ما لا يتناهى فهو لا كادوا أن يقولوا بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد ينظر الفرقان فلما لم يوافق أصحاب المذهب الا اول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناهية ارتكبوا القول بالظفرة ولما لم يوافقهم ايضا وجوب كون المشتغل على ما لا يتناهى غير متناهية في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء

الى موضع فانه لا يكون حاصلًا في ذلك الموضع ثبت أن القدر الذي لقي الطرف من الوسط حال نفوذه فيه غير الذي لقيه منه قبل نفوذه فيه أعني حال كون طرفه ملاقيا للطرف المنفرد فيه وهو الذي لقيه منه حال النفوذ فيه دون ما سيلقاه منه حال حصول اللقاء المتوهم من المداخلة وبالجملة فان التوافق لا بد وأن يلقى طرفه طرف المنفرد فيه أولا ثم ينفذ فيه ثانيا ثم تحصل

المداخلة ثالثا وهو في كل مرتبة من هذه المراتب يلقى شيئا غير ما يلقى في المرتبة التي قبلها وذلك بوجوب اتقسام النافذ ولما والمنفرد فيه واعلم أن هذا الكلام ليس برهاني ولا يمكنه اقتناعي واللقاء المتوهم للمداخلة بوجوب أن يكون ملاقيا لوسط ملاقيا للطرف الاخر ملاقاه الوسط له وأن لا يتميز في الوضع اذ لا فرغ عن لقائه فاعلم انه لما بين ان القول بالنفوذ بوجوب القول بالقسمة أراد أن يبين ههنا أن القول بالنفوذ محال وبين ذلك بان أحد الطرفين لو دخل في كليه الوسط لكان ملاقيا للجزء الاخر الذي هو طرف أيضا لان أحد الطرفين اذا دخل في كليه الوسط مع ان الوسط ملاق للجزء الاخر الذي هو طرف وجب أن يكون أحد الطرفين ملاقيا للطرف الاخر وأما قوله فحينئذ لا يكون ترتيب ولا وسط ولا طرف ولا ازدياد حجم فاعلم أن المراد منه أن تداخل الاجزاء عبارة عن حصولها باسرها في حيز واحد وذلك بوجوب ارتفاع الترتيب بين تلك الاجزاء بوجوب أن لا يزيد حجم مجموعها على حجم واحد منها وأما قوله فان كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة بالاسر بل بقي فراغ رانقسام ما يتلاقى فاعلم انه لما بين أن القول بالمداخلة بوجوب اتقاء الترتيب والوسط وازدياد الحجم استثنى نقائص هذه التراتي وهو ان هذه الاشياء كونه حاصلة فأنج فساد المقدم وهو النول بالمداخلة ثبت فساد كون الطرف ملاقيا لكليته الوسط وثبت فساد أن لا يلقى منه شيئا ومتى بطل هذان القسمان لم يبق الا أن يقال الطرف يلقى بعضه بعض الوسط وذلك بوجوب اتقسام تلك الاجزاء المتلاقية (وهم وإشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية

ولما أزم هؤلاء أصحاب المذهب الأول تجزئته الجزء القريب من مركز الرسي عند حركة الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب باطء منه ارتكبا القول بسكون البطي في بعض أزم منه حركة السربع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرسي عند الحركة فاستمر التشبيح بين القريتين بالطرفة وتفكك الرسي على ما هو المشهور (قوله ولا يعلم ان كل كثره كانت متناهية أو غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها) أقول قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما وكثرة ما والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان أراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثره لان الكثره تقع على المجردات أيضا وان أراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثره حقيقه لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد أقل منه ولكنه يكون موجودا في كل كثره اضافيه لان الاثنين ليس بكثره اضافيه فاذن ينبغي ان يحمل الكثره على الاضافيه حتى يستقيم الكلام أقول هذه مؤخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح (قوله فاذا كان كل متناه بؤ خدمتها مؤلفا من آحاد ليس له حجم أز يد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيد للمقدار بل عسى العدد) أقول تميزه على عدد متناه من الكثره اذا أخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع أز يد من حجم الواحد أو يكون وهذا ان قسمان والشيخ أشار الى ابطال القسم الاوّل بان التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيد للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد أي بل عساه لا يفيد العدد أيضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها أيضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساو بالمقدار الواحد منها يكون في حيز الواحد وحينئذ يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسميه أو بشئ من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشئ من العوارض لانها متساوية النسبه الى جميعها واذلا امتياز أصلا فلا تعدد الا أن الشيخ لم يلم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يحزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجوز وأقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي أطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تميز في الوضع وتختلف أحوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفه وتكون متعددة تلك الاعتبارات والحق في ذلك أن التعدد من لواحق التغير والتغير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغير الوضعي دون العتلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العتلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجوز (قوله وان كان لكثره متناهية منها حجم فوق حجم الواحد أو مكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهه فكان جسم) هذا هو القسم الثاني من القسمين المسذكورين وأراد ان يؤول من كثره متناهية جسمها اذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازيد الاجزاء وانما يتأني باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلاث حتى بصير المؤلف طويلا عرضيا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم في كل جهه فكان جسم أي حصل حجم في كل جهه فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الاعلى المتصل في الجهات الثلاث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار مما يمنع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان تضمن في المتن لفظه وذلك ان يقال أو مكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمه سقطت من قلم الشيخ أو الناسخ أو حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها أقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله أو مكنت الاضافات بينها لا يعود الى الكثره بل يعود الى الآحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتأليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لان يفرض أو لا تأليف للكثره الاولى في جهه ثم يحتاج لتأليف في الجهات الاخرى الى غير تلك الكثره وكان الفاضل الشارح

ولا يعلم ان كل كثره كانت متناهية أو غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها فاذا كان كل متناه بؤ خدمتها مؤلفا من أجزاء ليس لها حجم أز يد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيد للمقدار بل عسى العدد وان كان الكثره متناهية منها حجم فرق حجم الواحد أو مكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى يكون حجم في كل جهه فكان جسم

كان نسبة حجمه الى حجم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناهية القدر الى متناهى القدر لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم
 فتكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية (التفسير) الغرض من هذا الفصل ابطال الاحتمال الثاني وهو قول من قال الجسم
 مؤلف من أجزاء غير متناهية وانما قال من الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولم يقل من الناس من يقول بهذا التأليف لان أصحاب هذا
 المذهب زعموا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات فهو حاصل فيه بالفعل وهذه القضية يلزمها بطريق عكس النقيض ان كل ما لا يكون
 من الانقسامات حاصله بالفعل فهو غير ممكن الحصول ثم انهم أثبتوا في الجسم كثرة بالفعل ولا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها
 لا يكون منقسما وقد بينا ان على مذهبهم كل ما لا يكون منقسما فانه يمتنع أن ينقسم فاذا حصل مذهبهم يرجع الى أن الجسم يتألف من أجزاء
 كل واحد منها لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه الا انها غير متناهية في العدد فاذا افرق بين هذا المذهب وبين المذهب الذي مضى ابطاله
 في الفصل الاول الا في أنهم زعموا أن الموجود في كل جسم من تلك الاجزاء عدده متناه فهداهو التحقيق لكن أصحاب هذا المذهب لا يعترفون
 باثبات الجزء الذي لا يتجزأ فلما كانت حقيقة مذهبهم هو القول بالجزء وهو في الظاهر غير معترف به لا جرم لم يحشد الشيخ عنهم أنهم
 يقولون الجسم يتألف من أجزاء ١٠ لا يتجزأ بل حتى عنهم أنهم يكادون يقولون بأنه مؤلف من أجزاء لا يتجزأ أى

حقيقة مذهبهم ذلك وان كانوا لا يصرون به وأما
 الحجة على فساد هذا المذهب
 فهو أن الجسم لو كان متألفا
 من أجزاء غير متناهية
 في العدد لكان الجزء الواحد
 فيه موجودا لانه لا معنى
 للكثرة الاجتماع الوحدات
 فاذا أخذنا عددا متناها
 من تلك الأجزاء الغير
 المتناهية فلما أن يكون
 مقدار ذلك المجموع الحاصل
 من أعداد متناهية أزيد
 من مقدار الجزء الواحد
 أولا يكون والثاني باطل
 والالم يكن اجتماعها سببا
 لزيادة المقسار وكان

فسر الاضافه بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين
 المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة
 فان النسبة انما يكون عدصيرورتها جسمها لا قبلها والاصوب أن يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض
 كاذهينا اليه واعلم أن الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما
 لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي ألفه قد تألف مما يتناهى لكنه لم يمتنع بذلك بل قصد بيان أن الاجسام
 المتناهية المقادير لا تتألف مما لا يتناهى أصلا (قوله كان نسبة حجمه الى حجم الذي آحاده غير متناهية
 نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر) أقول هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم
 الواحد الى قوله فكان جسم والجميع متصله شرطية وذهب الفاضل الشارح الى أن قوله فكان جسم كن
 نسبة حجمه الى حجم الذي آحاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومجولها قضية
 أخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر ولفظه كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور
 والاطهر ما ذكرناه وتقرير الكلام أن يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية أزيد من حجم واحد منها
 وحصل من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهى القدر مؤلف من أجزاء
 غير متناهية نسبة شئ متناهى القدر الى شئ متناهى القدر واعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء
 المتناهية وبين سائر الاجسام الابعاد ان صيره جسم وذلك لان النسبة لا تمتنع بين ما لا يكون من نوع واحد
 كالجسم والسطح والحط مثلا (قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الآحاد
 المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه وهذا خلف محال) أقول هذا استثناء لنقيض تالي

لا يحصل المقادير من اجتماعها وذلك بوجب الجزم بأن هذه الاجسام المحسوسة غير متألفة من تلك الاجزاء وأما
 الاول وهو أن يكون مقدار ذلك المجموع أعظم من مقدار الواحد وذلك يقتضى أن يكون كلما كانت الاجزاء أكثر كان المقدار أعظم واذا
 ثبت ذلك فنقول لا شك في أن هذه الاجسام المحسوسة متناهية في مقاديرها وان نسبة بعضها الى بعض نسبة متناهى القدر الى متناهى
 المقدار وذلك يقتضى أن تكون نسبة ما في أحدهما من العدد الى ما في الآخر من العدد نسبة متناه الى متناه والالم يكن التفاوت في المقدار
 على حسب التفاوت في العدد فاذا كانت نسبة الجسم الذي فرضناه متألفا من أجزاء متناهية الى الجسم الذي زعم الخصم أنه متألف من أجزاء
 غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى المقدار ووجب أن تكون نسبة أحدهما الى الآخر نسبة متناهى القدر الى متناهى العدد مع أن
 الخصم زعم أن نسبة أحدهما الى الآخر نسبة متناهى القدر الى غير متناهى العدد هذا خلف فثبت بطلان قول من قال الاجسام مؤلفة من
 أجزاء غير متناهية ولترجع الى شرح المتن أما قوله كل آترة متناهية أو غير متناهية فان الواحد والمتناهى فيها موجودان فاعلم أن الكثرة قد
 يراد بها الكثرة الحقيقية التي هي العدد وعلى هذا التفسير كل عدد يكون كثره وتكون الكثرة أحد نوعي الحكم وقد يراد بها الكثرة الاضافية مثل
 قولنا الخمسة كثيرة بالقياس الى الاربعه قليلة بالقياس الى الستة وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد كثيرا فان الاثنين ليس كثيرا بالقياس الى عدد

دونه لانه العدد الاول ولا يكون الكثرة بهذا المعنى من مقوله لكم بل من مقولة المضاف فاذا عرفت ذلك فذعول اما الكثرة الحقيقية فلا شك
 ان الواحد يكون فيها موجود الا ان الكثرة لا معنى لها الا مجموع الوحدات فان لم تكن الوحدة حاصلة استحال ان تكون حاصلة مع غيرها
 وحينئذ لم تكن الوحدات المجتمعة حاصلة فلم تكن الكثرة حاصلة فثبت ان كل كثرة فان الواحد يجب ان يكون موجودا فيها ولكن
 لا يجب ان يكون المتناهي موجودا فيها لانه ان اريد بالمتناهي المتناهي في المقدر لم يجب ان يوجد في كل كثرة متناه في المقدر فان العدد كما
 يعرض للاشياء ذوات المقادير فقد يعرض ايضا للاشياء المجردة عن المقادير وان اريد بالمتناهي المتناهي في العدد لم يجب ايضا ان يكون في
 كل كثرة عدد متناه لان الاثنين كثره مع انه لم يوجد فيه عدد اصل بل الاثنين عدد لكن ليس في الاثنين عدد فان الشيء لا يوجد في نفسه فاذا
 ظهر ذلك فنقول النهاية من عوارض الكم فاذا ثبت انه لا يجب ان يكون في كل كثره متناه في الكم المتصل او متناه في الكم المنفصل ثبت انه
 لا يجب ان يحصل في كل كثره شيء متناه فاذا كان الاولى بالشيخ ان يقتصر على قوله كل كثره فان الواحد فيها موجودا بالفعل وليس لاحد ان
 يجب عنه بانه وان لم يجب في كل كثره ان يكون العدد المتناهي موجودا فيه ولكن ذلك واجب ههنا لان من قال الجسم مركب من اجزاء
 لانهاية لها فلا بد وان يعترف بوجود الاعداد المتناهية فيه لانه نقول هذا الكلام انما يستقيم لو قيل كل كثره غير متناهية فان الكثرة
 المتناهية فيها موجودة لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل زعم ان كل كثره سواء كانت متناهية او غير متناهية فان المتناهي موجود فيها
 فثبت اننا لو جئنا الكثرة على الكثرة الحقيقية التي هي الكم المنفصل لكنا المتواحدة لازمة واما اذا جئناها على الكثرة الاضافية اندفعت
 المتواحدة لان المتواحدة انما كانت بالزام الاثنين وليس هو بكثرة اضافية واما قوله واذا كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من اجزاء ليس لها
 حجم فوق حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد فاعلم انه لما بين ان الجسم لو كان متلفا من اجزاء غير متناهية لكنا
 الاجزاء المتناهية موجودة فيه فعد ذلك بين ان حجم مجموع الاعداد المتناهية منها يجب ان يكون ازيد من حجم الجزء الواحد منها والام
 يمكن تأليفها مفيدا للحصول المتساوية اذ لم يزد مقدار الاثنين على مقدار الواحد لم يزد مقدار الثلاثة ايضا على

مقدار الواحد وانما قال بل
 عسى العدد ولم يقل بل
 العدد لان مقدار المجموع
 اذا كان مساويا للمقدار
 الواحد فانه يظن انه وان
 كان لا يفيدي زيادة المقدر

المتصلة المذكورة برده: نتاج تقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهي لكن
 حجم المؤلف من عدد يتناهي من جملة ما لا يتناهي اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل
 لانه لا يفيدي زيادة المقدر والاو ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهي
 في الجهات الثلاث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهي نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى
 الاجزاء كنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه هذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان

لكنه يفيدي زيادة العدد وفي التحقيق ايضا ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا كان مقدار مجموعها مساويا للمقدار الجزء الواحد منها كانت باسرها
 حاصلة في الجزء الواحد ولو كان كذلك استحال ان يختص واحد منها باسرها لا يوجد في الاخر لان تلك الاجزاء متساوية في الحجمية فيستحيل
 ان يقع الامتياز بنفس الحجمية او بشئ من لوازمها ويستحيل ان يقع الامتياز بشئ من عوارض الحجمية او معروضاتها لانها اذا كانت
 متداخلة ولا شئ يفرض عارضا او معروضا لو احد منها الا ونسبته الى ذلك الواحد كنسبته الى غيره فيجب ان يكون عارضا لذلك الغير او
 معروضا له واذا كان كذلك استحال وقوع الامتياز بين تلك الافراد في امر من الامور فيرتفع التعدد عنها ايضا ويصير الكل شيا واحدا فثبت
 ان الاجزاء المتداخلة كما لا يحصل منها زيادة المقدر لا يحصل منها زيادة العدد الا ان الشيخ لما لم يكن به حاجة الى هذا البيان في هذا
 الموضوع لاجرم لم يجزم بالنفي ولا بالاثبات بل ذكر انه عسى ان يتوهم متوهم كون تأليفها سببا في زيادة العدد واما قوله وان كان لكثرة متناهية
 منها حجم فاعلم انه لما ابطال ان لا يكون مقدار المجموع ازيد من مقدار الواحد ثبت ان حجم المجموع فوق حجم الواحد حينئذ قد حصل جسم
 مؤلف من اجزاء متناهية وقد كان يمكنه ان يقتصر على هذا المقدر في ابطال قول من قال كل جسم فهو مؤلف من اجزاء غير متناهية الا انه
 اذا اراد ان يبين في كل جسم متناهي المقدر انه ليس مؤلفا من اجزاء غير متناهية فلا جرم لم يقنع بذلك بل احتج بتناهي اجزاء ذلك على
 تناهي سائر الاجسام المتناهية في المقدر وذلك بان بين ان ذلك الجسم المتألف من الاجزاء المتناهية يمكن الاضافات بينها وبين غيرها في
 جميع الجهات وانما اعتبر ذلك لانه اراد ان ينسب مقدار هذا الجسم الى مقادير سائر الاجسام والمقادير انما تكون متناسبة اذا كانت من
 نوع واحد فالخط لا يمكن ان ينسب الى السطح بانه ثلثه او ربه او غير ذلك من النسب وكذا السطح لا يمكن ان ينسب الى الجسم لان الذي
 يكون ثلثا لشيء او ربعه هو الذي يكون بحيث لو ضمت اثمانه اليه لصار مثلا لذلك الشيء والجسم لا يحصل البتة من اجتماع السطوح ولا السطح
 لا يحصل من اجتماع الخطوط والخط لا يحصل من انضمام النقط بالدليل الذي مضى في ابطال الجزء الذي لا يتجزأ في الفصل الاول فاذا عرفت

تلك فالشيخ لما أراد أن ينسب مقدار الجسم المتألف من الأجزاء المتناهية إلى مقادير سائر الأجسام بين أنه يمكن الإضافة بينها وبين غيرها في جميع الجهات وكل ما كان كذلك كان حجما في كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه جسما جازت نسبتته إلى سائر الأجسام فاما لو لم يثبت كونه حجما في كل الجهات لم يجب صحة نسبتته إلى سائر الأجسام لان الذي يكون حجما في جهة واحدة أو في جهتين وهو الخط والسطح لا يجوز أن ينسب واحد منهما إلى الجسم واعلم أن هذا التفسير الذي ذكرناه لا يصفو الا اذا أضمرنا في المتن لفظه حتى يصير هكذا وأمكننا الاضافات بينهما وبين غيرها في جميع الجهات أي وأمكننا الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها في جميع الجهات ولكن الموجود في النسخ ليس كذلك بل هو هكذا وأمكننا الاضافات بينها ١٢ في جميع الجهات فاما أن يكون قد سقطت هذه الكلمة من قلم الشيخ أو الناسخ

أو تركها الشيخ عمدا للدلالة الكلام عليها أو ما قوله فكان جسم فكانت نسبة حجمه إلى حجم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر إلى متناهى القدر فاعلم أن هذا الكلام قضية واحدة فصيغه كانت رابطة والجسم هو الموضوع وقوله نسبة حجمه إلى حجم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر مجرول واحد ومعنى هذه المقدمة أنه لما بين أن الحاصل من تلك الكثرة المتناهية جسم بين أن ذلك الجسم يجب أن يكون نسبة حجمه إلى حجم الذي زعم الحاصم أن آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر إلى متناهى القدر لان المشاهدة دالة على أن هذه الأجسام متناهية في مقاديرها وأما قوله لكن ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف

بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى (تنبيه أليس اذا وجب النظر ان الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداد مفاصل) لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من أجزاء لا تتجزأ سواء كانت متناهية أو غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيهها لعدم الاحتياج فيه إلى برهان زائد على ما تقدم وانما أورد القضية الأولى مهملته وهي أن يكون الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز أن تكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم أيضا جزئيا لثلا وهم كذب الكلية فاعلمها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهى القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الأولى لا يجوز أن يكون الذي هو في قوة قولنا يجب أن لا يكون وفي الثانية ليس يجب أن يكون وذلك لان تركيب الجسم من أجزاء غير متناهية تمتنع أن يكون ومن المتناهية غير متمتع فلا جرم حكم في الأولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام أقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركيب الجسم من أجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركيبه من الأجزاء المتناهية التي لا تتجزأ ويدل عليه قوله إلى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركيبه منها فكان الواجب ان يقول في هذا القسم أيضا يجب أن لا يكون والضواب أن يقول انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف ثم لما بطله أو رده هنا نقض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل أي يزعم انه يجب فلما بطله أو رده هنا نقضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الأولى مهملته كالمرة الثانية جزئية لان قوله ليس يجب أن يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب أن يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد أوجب إمكان وجود جسم وذلك يكفي بحسب غرضه هنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤال وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداد مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد أوجب إمكان وجود جسم ولم يقل فقد أوجب وجود جسم وأجاب عنه بان هذا الامكان يحتتمل أن يكون تاما وأيضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد

والنظم إلى آخره فاعلم أنه لما ثبت أن نسبة الجسم المتناهى الأجزاء إلى الجسم الذي هو عند الحاصم غير متناهى منها الأجزاء نسبة متناهى المقدار إلى متناهى المقدار وثبت بما مضى أن ازدياد المقدار والحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب أن يكون نسبة آحاد الجسم المؤلف من الأجزاء المتناهية إلى آحاد الجسم المؤلف من الأجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه إلى عدد غير متناه وذلك محال فثبت أن القول بكون الأجسام المتناهية المقادير غير متناهية العدد يؤدي إلى المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب تنبيه أليس اذا وجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداد مفاصل

بل هو في نفسه كاهر عند الحس اسكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلا لا انفصال ووقوع الانفصال اما بقصد وقطع واما باختلاف عرضين فيه كافي البلقة واما بوجههم وفرض ان امتنع الفل لسبب (في التفسير) انما سمي هذا الفصل بالثنية لان مضمونه ان الجسم اذا لم يكن مؤلفا من اجزاء متناهية او غير متناهية كان في نفسه سببا واحدا وهذه القضية لا يحتاج في تصحيحها الى حجة وبرهان بل يكفي فيها مجرد التنبية والاختار بالبال واما قوله اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية فاعلم ان معناه ظاهر ولكن فيه دققة وهي ان الذي ثبت بالبرهان ليس الا ان الاجسام المتناهية المقادير لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولم يثبت بهذا القدر ان كل جسم فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية لانه لو ثبت جسم غير متناهي المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي مضت امتناع تألفه من اجزاء غير متناهية اللهم الا ان يثبت بدليل آخر وجود تناهي الاجسام في المقادير وثبت بالدليل الذي مضى ان كل جسم متناهي المقدار فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية العدد لانه لو ثبت غير متناهي المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي مضت امتناع تألفه من اجزاء غير متناهية العدد ولكن الشيخ بعد لم يبين وجوب تناهي الاجسام في مقاديرها فكيف يجوز ان يقول اليس ان النظر اذا اوجب ذلك واذا عرفت ذلك فنقول الشيخ لاجل هذا السر لم يورد هذه القضية كلية أي لم يقل النظر اوجب في كل جسم انه لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية ولم يوردها ايضا جزئية لان افراد البعض بالذكريان كان لا يقتضى ان يكون ماعداه بخلافه من حيث اللفظ ولكنه يوهم ذلك من حيث العرف مع ان هذا الابهام باطل فانه متى ثبت تناهي الاجسام ثبت انه لا شيء من الاجسام مؤلف من اجزاء غير متناهية بل اورد مامهلة فقال اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والمهمل في قوة الجزئية مع انها لا تشعر بالوهم الكاذب الذي تشعر به الجزئية فلا حرم كان

ايرادها مهمله أولى من ايرادها كلية أو جزئية واما قوله وانه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فعنه ظاهر ولكن فيه دققة وهي انه ذكر في الاول انه يجب ان لا يكون وهنأذ كراته لا يجب أن يكون والسبب فيه أن تركيب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية فانه

منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب أن يكون عديم المفاصل الامتناع خارجي كالفلك أقول والظاهر انه لم يسلب الوجوب عن كون الجسم من كبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان (قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس) بحكم بانصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس (قوله ولكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلا لا انفصال ووقوع المفاصل اما بقصد وقطع واما باختلاف عرضين فارين فيه كافي البلقة واما بوجههم وفرض ان امتنع الفل لسبب) أي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلا لا انفصال لما مر في الفصل الاول وأسباب وقوع المفاصل لا يتخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما أن يكون مردها بالافتراق أو لا يكون والثاني اما أن يكون في الخارج أو في الوهم مثال الاول ما بالفلن والقطع ومثال

غير ممتنع فلا حرم قال انه لا يجوز ان يكون واما تركيبه من الاجزاء المتناهية فانه غير ممتنع ولكنه غير واجب فلا حرم لم يقل انه يجب ان لا يكون بل قال انه لا يجب ان يكون واما قوله فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولكنه فيه اشكال وهو ان لقائل ان يقول الجسم اذا كان قابلا لا انفصالا تقسامات غير متناهية وثبت ان خروج كلها الى الفعل محال فينبغي وجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل واذا كان ذلك واجبا فلما اذا قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولم يقل فقد اوجب وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وجوابه لعل المراد بالامكان العام الذي لا ينافي الوجوب وتقديره ان يكون المراد به الامكان الخاص لانه لا جسم ولا يمكن ان ينقسم بالفعل بل الممتنع حصول كلها بالفعل ولا منافاة بين امتناع حصولها بالكلية وبين جواز حصول كل واحد منها واذا كان كذلك فليس في الوجود جسم يجب ان لا يكون لامتداده المفاصل اللهم الا ما عاق خارجي كافي الافلاك واما قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس فعنه ان الانسان اذا نظر الى الماء الواحد متلا فانه لا يحس بشيء من المفاصل والابعض فيه فكما أنه لا مفاصل لذلك الماء عند الحس فكذلك لا مفاصل له في نفسه واما قوله ولكنه ليس مما لا ينفصل بوجه الى آخره فعنه انه لما ثبت امكان جسم عديم المفاصل فذلك الجسم ليس مما لا يقبل الانفصال بل الحس شاهد بانها قابل للانفصال وكل ما كان ممكن الا تصاف بشيء فان تلك الصفة الممكنة لا تحدث الا لسبب فاذا لحصول المفاصل بالفعل في الجسم بسبب وليس ذلك الا احداً امر وثلاثة احدها الفل والقطع والثاني اختلاف العرضين كافي البلقة والثالث الوهم والغرض ان امتنع الفل لسبب كافي الافلاك أو في الاجزاء التي تبلغ في الصغر الى حيث لا ينقطع ولا يتفرق بنصف عرضين مختلفين فهذا هو التفسير اما المباحث الحقيقية في هذا الفصل فهي مذكورة في المنخص وههنا آخر الكلام في نفي الجزء الذي لا يتجزأ (المسئلة الثانية) في تفاريعه

الجزء وفيها فصلان **تذنيب** أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تتقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده **التفسير** انما ساء بالتذنيب لان مضمون هذا الفصل كالتذنيب والتفريع على ما تقدم ثم اعلم انه لما ثبت أن الجسم ليس مؤلفا من أجزاء لا تتقبل القسمة ولا شك أنه قابل للانقسام فاما أن يكون قابلا لانقسامات متناهية أو لانقسامات غير متناهية والاول باطل والا لا انتهت القسمة الى أجزاء غير قابلة للقسمة لكن ذلك باطل بما تقدم من أن الجانب الذي يلاقى منه ما على عينه غير الجانب الذي يلاقى منه ما على يساره واذا بطل ذلك ثبت أنه يجب أن يكون قابلا لانقسامات غير متناهية واعلم أن اقد كذا أن الانقسامات على وجوه ثلاثة التقطيع واختلاف العرضين والوهم والحجة التي ذكرناها في وجوب قبول الجسم للانقسامات غير المتناهية لا وجب ذلك الا في الانقسامات الوهمية فاما يدعى أن الجسم قابل للانقسامات الانفكاكية أو لانقسامات الحاصلة باختلاف الاعراض الى غير النهاية فذلك مما يحتاج فيه الى دلالة أخرى فانه من المحتمل أن لا يتناهي إمكان الانقسامات الوهمية مع أن الانقسامات الانفكاكية تكون متناهية على ما هو مذهب ذيمقراطيس وهذا وان كان باطلا الا أن بطلانه يعرف لاجهذه الحجة ١٤ بل بحجة أخرى واذا عرفت ذلك فالشيخ لاجل هذه الدقيقة صرح بان كون

الجسم غير متألف من الاجزاء لا يوجب كونه قابلا لانقسامات الغير المتناهية الا على أحد الوجوه الثلاثة ثم صرح بان ذلك الوجه هو الانقسام الوهمي وأما قوله وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده فعناه أن القول بان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية اليها يتفرع عليه ابحاث كثيرة لكن المستبصر يرشده القدر الذي نورد في الفصل الذي يلي هذا الفصل من بيان

الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم **تذنيب** أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تتقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده) لما بطل الاحتمالين من الاربع المذكورة في الحق أحد الا آخرين فاشار ههنا الى بطلان أحدهما بقوله وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء وجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب أي مسألة الجزء الذي لا يتجزأ وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان أهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذي نورده أي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي أوردناه **تنبيه** انك ستعلم أيضا ما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها أو زمان تلك الحركة كذلك وانه لا تألف أيضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان **قد حصل** من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل أشكاله أيضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح أيضا كذلك وجميع ذلك أعنى الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك نعرضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصرحا لانه لم يميز وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة

أن الحركة والزمان قابلان للقسمة فانهما كالاساس لما بعدهما من التفريعات **تنبيه** انك ستعلم أيضا ما علمته من والزمان حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية أن الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف أيضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان **التفسير** انما ساء هذا الفصل بالتنبيه لان المطلوب فيه حاصل في بديهته العقل بعد تسليم المقدمات التي من تحقيقها وذلك هو أن الجسم لما ثبت أنه قابل لانقسامات غير متناهية وجب أن تكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات غير متناهية وذلك لان كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة فتكون لا محالة الحركة الى نصف تلك المسافة نصف الحركة الى كلها فيكون لتلك الحركة نصف فاذا كل حركة فهي منقسمة وكذلك زمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها فيكون الزمان منقسما فثبت أن الجسم لما كان قابلا لانقسامات الغير المتناهية وجب أن يكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات الغير المتناهية وانه كما استحال تألف الجسم من أجزاء غير قابلة للتجزئ فكذلك يستحيل تألف الحركة والزمان من أمور غير قابلة للتجزئ واعلم أن في القول بانبات الجزء وتقيده وكون الجسم القابل للانقسامات شيئا واحدا في نفسه أم لا وكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات الغير المتناهية ابحاث دقيقة ومن أرادها فليطالع سائر كتبنا **المسئلة الثالثة** في اثبات الهيولى وفيها أربعة فصول

والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان
الحركة ينقسم بانقسامها فاذا نلاحظ الحركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزأ ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة
الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حده مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل
والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزائها والالكان التنصيف تليثا بل هي موجودات مغايرة
لها هي حدوده بالتوابع فاذا قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء ^{في} اشارة قد علمت للجسم
مقدار اثني عشر متصلا المقصود من هذا الفصل اثبات الهول للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية
وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تناول الجسم والسطح والخط والتخن اسم لحشو ما بين السطوح
وللامر الذي يقابلها رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم
التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين أحدهما
صفة اثنى لابقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا
المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي
عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالبحار
ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة اثنى بقباسه الى غيره وهو ايضا معنيين أحدهما كون
المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث
يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي
بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فقول المقدار في قول الشيخ مقدار اثني عشر
متصلا ينبغي أن يحمل على اللغوي لثلاث تكرر والمتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل
على ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كية متصلة تخنية وانما قدم
الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بشخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في
الاقوال الشارحة اولي والمقدار الثخين المتصل اعنى الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك
لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة ككرة وتارة مكعبا مشلا فهو امر عارض
للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت
ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو
عند الحس وكان كونه ذا كية وذاتخانة امرا يباغ غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني
اعنى كون الجسم ذا كية وذاتخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذا قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل
بمعرفة ان الجسمية شئ مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرته لم يمكن اثباتها قلنا كونه موجودا
لا في موضوع اعنى جوهر به اوضح شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شأنه أن يكون ذا جسم
تعليمي امر غير جوهر به وهو فصله الذي يتحصل به جوهر به (قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكالك)
الانفصال اعم من الانفكالك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المصيدة لجزئية الحكم عن
الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعنى الوهمي ولاجل ذلك
يتناولها هذا البرهان على ما يجي ويسانه فالصواب أن يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من
الفلكيات وغيرها غير منفصل لالكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارج في فيه ولعدم
اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر (قوله وتعلم
ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامر ين) يريد بالمتصل

(اشارة قد علمت أن
الجسم مقدار اثني عشر متصلا
وانه قد يعرض له انفصال
وانفكالك وتعلم أن المتصل
بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال قبولا يكون
هو بعينه الموصوف
بالامر ين)

هو عند الانفصال بعدم
ويوجد غيره وعند عود
الاتصال يعود له متجددا
التفسير المقصود من هذا
الفصل بيان أن الجسمية
حالة في محمل وان الجسم
صركب من ذلك الحال
وذلك المحل والحجة فيه أن
الجسم لما ثبت أنه غير متألف
من الاجزاء بل هو شئ
واحد في نفسه ولا شأنه
قد يعرض له انفصال وليس
الانفصال عبارة عن تفرق
الاجزاء بعد ان كانت
مجتمعة لان ذلك بناء على
كون الجسم متألفا من
الاجزاء وقد مرابطا بل
هو عبارة عن زوال
الاتصال الذي كان حاصل
وهذا الانفصال كان قبل
حصوله يمكن الحصول
فامكان عرض الانفصال
كان حاصل قبل حصول
الانفصال فيكون امكان
الانفصال مغايرا للاحتمال
للا انفصال وذلك الامكان
يستدعي محلا وليس محله
الاتصال لانه لا معنى لكون
الشئ موصوفا بامكان
حدوث شئ فيه الا كونه
ممكن الانصاف بذلك الشئ
لكن الاتصال يستحيل
أن يتصنف بالانفصال
لانه زوال عند طريانه
فأذن محمل الامكان الانفصال

بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم
التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشععة حال كونها ككرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل
على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفافي فصل في ان المفادير اعراض بهذه
العبارة أما الجسم الذي هو الكم فهو المقدر المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته
ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدر لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا أن الحق ما ذكرناه
ويريد القابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن غيرها
أعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبول لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان
القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى الذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما
وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذي يطرأ عليه أحدهما ينتق بطريانه فلا يكون موصوفا
بالطاري كالصورة التي تعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة
بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ قابلا لعدمه
ولو قبل الاتصال لكان الشئ قابلا لنفسه (قوله فأذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته
وصورته) قوة الشئ بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلا في المغايرة بين قوة الانفصال
قبل وجوده أي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس
هو الاتصال على ما سبق فهو شئ غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو
الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة
الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما أراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدر قال الفاضل
الشارح قوله فأذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض
الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي أن يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوته حاصله قبل حدوته وكل ما هو
حاصل قبل شئ فهو غير ذلك الشئ حتى ينتج فأذن قوة قبول الشئ غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على
المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لاننا قلنا الجسم المتصل
قد يعرض له انفصال ولا بذلك الانفصال من محمل وليس محله الاتصال فلا بد من شئ آخر كان غير صحيح
لان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان
مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها بتوحيه بانها من الامور الاضافية التي
تستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ آخر هو الهيولى وأقول في هذا الكلام
موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محلا ثابتا كملكات والانفصال
لما كان عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل على ما قال فقد أثبت محله وهو الذي من شأنه أن يتصل والحق
أن مراد الشيخ من ذلك عبارة قوة الانفصال للاتصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في
الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبية على وجود القابل للاتصال قبل طريانه وبعده
اذ لا يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من
غير أن يستمر وجوده (قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال بعدم وجود
غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا) المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو ذات اتصال واحد
متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فاعدم ذلك المتصل وحدث اتصال آخران
بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم وجد غيره وعند عود الاتصال يعود

مثله

شئ سوى الاتصال وهو الذي يكون محلا للاتصالين المتجددين عند طريان الانفصال ثبت ان الاتصال

الجسمي موجود في محل وهو المسمى بالهولي وهنالك وهو ان الجسم قبل الانفصال كان واحدا وبعد الانفصال صار جسمين فالزائل هو الوحدة والطارئ هو الانينية وهما عرضان ومخالفهما الجسم فهذه الجهة تقتضي كون الوحدة والتعدد معايرين للجسم متعاقبين عليه فيكون المحل هو الجسم والحال هو الوحدة والتعدد ومما تقرر ذلك ان الجسم تعدد ودا الانفصال عليه لا يخرج عن كنه جسمنا فاعلمنا ان الذي زال عند الانفصال شئ سوى الجسمية واعلم ان هذا الشكل انما يجعل يتحرر البرهان على الوجه الملائم وهو ان تقول الجسم الذي يرد عليه الانفصال فانه يزول عنه الجسمية التي كانت موجودة فيه ويحدث فيه جسمتان آخرتان ومتى كان كذلك فالجسمية موجودة في محل وبيان الصغرى ان الجسم تعدد ودا الانفصال عليه صار جسمين وحصلت هناك جسميتان فهاتان الجسميتان اما ان يقال انهما كانتا موجودتين قبل ودا الانفصال عليه او ما كانتا موجودتين والاول باطل والالكان ذلك الجسم قبل ودا الانفصال عليه من كنه من ذينك الجزئين ثم ينتقل الكلام الى كل واحد من ذينك الجزئين فان كانت الاجزاء التي تحصل في كل واحد منهما بعد ودا الانفصال حاصلة فيه بالفعل لكان الجسم مؤلفا من اجزاء لا تجزأ امامتنا هي ان كانت الانفصالات الممكنة متناهية او غير متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة غير متناهية وكل ذلك قد اظناه قهرا من هذا ان الجسميتين الحاصلتين بعد الانفصال ما كانتا موجودتين قبل ذلك الانفصال بل حدثتا عند الانفصال وان الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل الانفصال ما بقيت بعد الانفصال واما ان الكبرى فهو ان كل ما يوجد بعد عدم او بعدم بعد وجوده فان امكان عدمه وامكان وجوده سابق على عدمه وعلى وجوده وذلك الامكان يستدعي محلا فاذا للجسمية محل في امكان وجودها وامكان عدمها وذلك هو الذي قامت الجسمية به فهذا ما عندى في تفرير هذه الجهة ولقائل ان يقول اما المقدمة الاولى فمنوعة والذي عولم عليه في اثباتها فغير صحيح لانه يوجب ان يكون ١٧ تفرير الجسم اعدا ماله بالكلية

ويانه ان الجسم قبل ورود الانفصال عليه اما ان يقال ان مادته كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فهي بعد ورود الانفصال على الجسم اما ان يقال انها بقيت واحدة او ما بقيت واحدة

مشله متجدد اولاً يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا نزلت في قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير متصل بذاته وهو الهولي وتلخيص هذا البرهان ان تقول لسانت ان الجسم لا يتخلو عن اتصال متاق ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصل لا ففوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقائمة لان الانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذا للجسم شئ غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي يتفصل ويصل مرة بعد اخرى فهو الهولي واعلم ان الالهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شئ هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهاام المتكلمين المتشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشئ

٣ - الاشارات والاول باطل والالكان مادة كل واحد من الجزئين واحدة بالعدد فان كانت الجسمية الحاملة فيها ايضا واحدة بالعدد كانت مادة كل واحدة من الجزئين فصورته عين مادة الجزء الاخر وصورته فيكون احدا الجزئين هو بعينه الاخر بالعدد وهذا خلف وان لم تكن الجسمية فقد حلت في المادة الواحدة بالعدد صورتان من نوع واحد وذلك محال لاستحالة اجتماع المشائين وايضا يلزم ادخال البعدين والبعدان المتداخلان لا يربط مقدارهما على الواحد منهما فيلزم ان يكون مقدرا للجزء مساويا بالمقدار الكلي ولاناه لم بالديمه ان ذات احدا الجزئين مغايرة لذات الجزء الاخر ولو كانت مادتهما واحدة بالعدد لم يحصل هذا التغير فثبت ان الجسم المتصل لو كانت مادتهما واحدة بالعدد فانها بعد ودا الانفصال على الجسم لانه ان يتعدد واذا كان كذلك فقد تعددت المادة بعد ان كانت واحدة وذلك يقتضي عدم تلك المادة التي كانت واحدة وحدوث المادتين المتجددتين فاذا تفرير الجسم يكون اعدا ماله صورته ولما دته فيكون تفرير الجسم اعدا ماله بالكلية وهذا مكابرة وايضا فلو كان تعدد الجسمية بعد كونها واحدة يقتضي احتياج الجسمية الى مادة لكان تعدد المادة بعد كونها واحدة يقتضي احتياجها الى مادة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما ان قيل ان الجسم المتصل ليست مادته واحدة بالعدد فهذا باطل لانه ان وجد الجسم واحد مادة واحدة فقد عاد الاشكال الاول وان لم يكن كذلك كانت اعداد المواد التي للجسم بحسب الانقسامات الممكنة فيه فيجب ان يكون للجسم المتصل مواد غير متناهية بالفعل وحينئذ تكون الجسمية الحاملة في كل واحد منها غير الجسمية الحاملة في الاخرى ضرورة امتناع حلول الحال الواحد في اكثر من محل واحد وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من اجزاء كل واحد منها لا تجزأ وانه باطل وبتقدير صحته فانه يبطل اصل هذه الجهة لانه متى ثبت كون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تجزأ لكان الانفصال عبارة عن رقيق الاجزاء الاتصال عبارة عن تألفها وعلى هذا التقدير يكون الزائل والطارئ هو التفرق والتألف والمورد هو نفس تلك الاجزاء ثم ان وقعت المساعدة على ان الجسمية تزول عند عرض الانفصال فلم قلتم

انه لا بد من محل قوله لان امكان الانفصال سابق الى ذلك الانفصال والامكان - كم ثبوتى فيستدعي محلا فلنا لان سلم ان الامكان حكم ثبوتى والاستقصاء في بيان ذلك في النقط الخامس والرجوع الى نفسه يراد من اما قوله قد علمت ان للجسم مقدارا تخيلا متصلا فاعلم ان حقيقة المقدار قد سبق بيانها ثم ههنا شئ لفظى وهو ان هذا الكلا - انما يصح لو ثبت ان مقدار الجسم مغاير للجسم لانه لو كان نفسه لما صح ان يقال ان للجسم مقدارا تخيلا لامتناع ان يكون شئ خاصا لان نفسه لكن الشيخ لم يبين فيما مضى من هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير لكونه جسما فكيف قال قد علمت ان للجسم مقدارا او حوا به ما بينا انه متى لم يكن الجسم مرافقا من الاجزاء التى لا تجزأ وحسب القطع بان مقدار الجسم زائد على ذاته فاما بين الشيخ ذلك المقدم كان بيانه له ما نال ذلك التالى بالقوة القرية من الفصل للاحتمال انه جازله ان يقول قد علمت ان للجسم مقدارا واما تجزئه فانه يقال بالاشترك على امرين احدهما المذاد الذى يحتمل التجزئه في ثلاث جهات وهذا المقدار يسمى تخيلا لانه حشو ما بين السطوح وهذا المعنى احد انواع الكم المتصل القار الذات وهذا المعنى يكون كل جسم تخيلا وانا هما ان بوء خذ هذا المعنى مع اضافته عارضة له فيقال لبعض الاجسام انه تخيل وللبعض الاخر انه رقيق وهذا الاعتبار لا يكون كل جسم تخيلا واذ عرفت ذلك ونقول ان الكم المتصل القار الذات يسمى مقدارا وهو حتمس تحت ثلاثه انواع الخط والسطح والجسم المتعدي فاذا قلنا الجسم له تخيل احتمل ان يكون المراد كل واحد من هذه الثلاثة فاما اذا قلنا الجسم له مقدارا تخيل خر سب الخط والسطح من ذلك واما المتصل فانه يمان بالاشترك على معان ثلاثة احدها المقدار الذى يمكن ان يفرض له اجزاء تتجمع بينها احد مشترك هونما به لاحد هما وبادية للاخر وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو الذى نقتسم حتمس الكم اليه والى المنفصل وثانيها هو المقدار ان اللذان نها هما واحدة بالفعل مثل الخط الذى متصل بخط على زاوية تحتها نقطة واحدة هي طرف ١٨ لهما وثالثها ان الجسمين اذا كان حال احدهما عند الآخر بحيث اذا تحرك

احدهما وحسب ان يتحرك الاخر معه فانه يقال لاحدهما انه متصل بالآخر واعلم ان المراد بالاتصال في هذا الموضع هو الاول فان كان انما نقل اسمه من الاتصال على سبيل الاضافة اذا كان يتوهم له

اجزاء فيجاء بينها ما الاتصال الاضافى واذ عرفت ذلك ظهر لك من هذا ان هذا الاتصال ليس هو نفس وحدتها الجسمية بل الجسمية عبارة عن الامر الذى يلزمه هذا الاتصال فان هذا الاتصال من باب الكم والجسم مغاير للمقدار بل هو الذى يلزمه قبول المقدار واذ عرفت ذلك ظهر ان للجسم مقدارا تخيلا متصلا وانه ليس مركبا في نفسه عن الاجزاء بل هو في نفسه شئ واحد وقد بينا ان مقدار هذه الحجة على هذا الاصل واما قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكالا فهنا ظاهر وانما قال قد يعرض له انفصال احترازا عن الافلاك واما قوله وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبول لا يكون هو بعينه الموصوف بالامر من فعناه ان الجسم المعين قبل ورود الانفصال عليه كان واحدا في ذاته وكون تلك الجسمية بعينها واحدة دائنة في قوام تلك الجسمية المعينة فان الشخصات وان كانت خارجة عن ماهية الشخص الا انها تكون اجزاء من ذات الشخص من حيث هو ذلك الشخص فاذا الجسمية المعينة تكون واحدة بذاتها وهذا هو المراد بكونه متصلا بذاته او اذا ثبت ذلك وجب ان لا تكون الجسمية المعينة قابلة للاتصال واما الاتصال فانها لو قبلت اتصالا آخر لكان قد اجتمع المثلان وانه محال ولانه لا يكون احدهما بالحماية ولا آخر بالحالية اولى من العكس فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالاً ومحلا وهو محال واما الانفصال فلانه متى ظهر الانفصال فقد بطلت وحدة الاتصال السابق وشخصيته ومتى بطلت وحدته وشخصيته فقد بطل ذلك الاتصال المعين وعدمه وما يجب عدمه عند حدوث الشئ واستعماله ان يكون قابلا لذلك الشئ فثبت ان المتصل بذاته لا يعرض له الاتصال والانفصال واما قوله فاذا قرء هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته فاعلم ان تفسير ذلك لا يتم الا بالبحث عن امور ثلاثة اولها ان قوله فاذا قرء هذا القبول غير وجود المقبول مشعر بان هذه القضية نتيجة لقياس مضى ذكره فان القياس المنتج لهذه النتيجة وثانيها انه وان كان حقا ان قوة قبول الشئ غير وجود المقبول الكلا لا يحتاج الى ذلك ههنا المطلوب في هذا الفصل اثبات المادة للجسمية فاذا بينا ان التقابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم وجود شئ آخر يكون هو قابلا للانفصال والاتصال

يحب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البته ل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضيا في شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشئ هو الصورة والمجموع هو جسم الذى هو في نفسه متصل وقابل للاتصال والذين يجملون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتى مقبول للجسم والجوهر لا يتصور بالعرض وايضا ينبغي ان تعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذى يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الابدانت شخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال الشبهة المبنية على اتصاف المادة بالوحدة والتعدد سبب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بهذا

من غير حاجة الى بيان ان قوة قبول الشيء هل هو غير المقبول أو نفسه وثالثها طلب الفرق بين الشيء الذي هو ههنا متبول بالفعل وبين هيئة ذلك المتبول وبين صورته فنقول أما الاول فخرابه ان القياس المنتج لهذه القضية ليس من كور بالفعل وان كان من كور بالقوة القريبة من الفعل لانه قد ذكر ان الجسم قد يعرض له انفصال وانفكاك اى الجسم قد يحدث فيه الانفصال ثم من البين ان كل ما يحدث فان قوة حدوده كانت حاصلة قبل حدوده وان كل ما كان حاصلا قبل حصول ذلك الشيء فانه مغاير لذلك الشيء وذلك يقتضى أن يكون قوة قبول الشيء مغايرة لذلك المتبول ثم ان الشيخ منع من هذا القياس بذكر المقدمة الاولى وأهمها ذكر المقدمة الثانية الباقيةين لغاية وضوحهما وأما الثالث فهو ان اثبات المادة لا يمكن الا ببيان ان قوة قبول الشيء غير نفس المتبول لانا اذا قلنا للجسم قد يعرض له انفصال فابا يمكننا اثبات المادة لو أمكننا أن نقول ان ذلك الانفصال لا بد له من محل وليس محله الانفصال فلا بد من شيء آخر ولكن ذلك غير صحيح لان الانفصال عدم الانفصال عما من شأنه أن يتصل والامور العدمية لا تستدعى محلا ثابتا وجودا ثبتت انه لا يمكننا أن نقول الانفصال يستدعى مجالا فاما اذا بينا ان قوة قبول الشيء غير نفس المتبول كانت قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة أمر ثبوتى وهو من الامور الاضافية فاستدعى لاحتماله محلا فاذ بينا ان ذلك المحل ليس هو الانفصال ثبت شيء آخر وهو الهوى فان قيل أليس ان الامكان عندك أمر عدمى فنقول بلى ولكنه عند الشيخ أمر وجودى وانما يجب علينا تفسير كلامه على ما يطابق أصله لا على ما يطابق أصل غيره والثالث وهو الفرق بين وجود المتبول وبين هيئته وصورة فنقول الانفصال اذا طرأ فليس المقبول هو الانفصال لانه أمر عدمى بل المقبول بالحقيقة هو الجسمتان الحادثتان عند طرأ ذلك الانفصال ولكل واحد من ذلك الجسمين هيئة وصورة أما الهيئة فالشكل المتعارن لتلك الجسمية وأما الصورة فالمقدار المتارن لها لان المقدار يجري بالنسبة الى

القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذى هو عند الانفصال بعدم وجود غيره وعند عود الانفصال يعود مثله متجددا فاعلم ان محل امكان الانفصال غير الشيء الذى هو متصل بذاته لان المتصل بذاته بعدم عند الانفصال

وحدتها مقتضية لانعدامها ومحرجا الى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضية لانعدام المادة الاولى ومحرجا الى مادة أخرى يتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تنصف بها عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ بافهامه حجة على نفي الهوى وهى ان الهوى على تقدير ثبوتها ان كانت متعيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمتلين وأيضاً لم تكن هى بالجسمية أولى من الجسمية وأيضاً لا تحتاج الى هوى أخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متعيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبدية وهذه الجهة غير مشتملة على أقسام منحصرة فان ما لا يتعيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب أن يكون متعيزا بالانفراد

و يوجد متصلان اخران مثل الماء الواحد اذا جعل ماء من تلك الجسمية الواحدة التى كانت موجودة قبل طرأ الانفصال فقد بطلت وحدت جسميتان اخريان ثم اذا ضم أحدهما الى الآخر مرة أخرى حتى يصير جسما واحدا فان الجسميتين الاوليين بطلان وتحدث جسمية أخرى غير التى زالت عند الانفصال لانا عادة المعدوم محال واعلم أن لبقاء الهوى أن يقولوا هذه الهوى اما أن يكون لها حصول في الحيز أو لا يكون فان كان لها حصول في الحيز فاما أن يكون على سبيل الاستقلال أو على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال لكانت الهوى متعيزة وذلك محال اما أولافلان حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المتلين وأمانا فلا يخلو لانه لا يكون أحدهما بالحالة والا يتخر بالجهة أولى من العكس واما الثالث فلان تلك الهوى ان احتاجت الى محل فالكلام في محلها كالكلام فيها ولزم التسلسل وان لم تكن بها حاجة الى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب وأما ان كان على سبيل التبعية فذلك بأن يقال الجسمية تحصل بذاتها في الحيز وتلك الهوى تحصل في ذلك الحيز بما لحصول الجسمية فيه واذا كان حصول الهوى في ذلك الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهوى صفة حالة في الجسم واذا كانت الهوى صفة حالة في الجسم استحال كون الجسمية جالا في الهوى وأما ان لم تكن الهوى حاصلة في الحيز لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع أن الجسمية مختصة بذلك الحيز استحال أن تكون الجسمية حالة في الهوى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة بالذات يستحيل أن يكون حاصلا وحالا فيما اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو جازت المسكورة في تجويز ذلك فليجز أن يقال الاجسام بأسرها حالة في ذات البارئ تعالى وان لم يكن له تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت أن القول بحلول الجسمية في محل يؤدى الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا فهذا آخر الكلام في هذا الفصل وهذه الحجة بعينها يمكن أن يتمسك بها في نفي كون المقدار مغايرا للجسمية بان يؤخذ الجسمية مكان الهوى والمقدار مكان الجسمية ثم تساق الحجة على وجهها

خطر هذا ببالك فاعلم ان
 طبيعة الامتداد الجسماني
 في نفسها واحدة وما لها من
 الغنى عن القابل والحاجة
 اليه متشابه واذا عرف في
 بعض احوال حاجتها الى
 ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها
 غير مستغنية عما تقوم
 فيه ولو كانت طبيعتها طبيعية
 ما يقوم بذاته بحيث كان لها
 ذات كان لها تلك الطبيعة
 لانها طبيعة نوعية محصلة
 تختلف بالخراجات عنها
 (دون الفصول) * التفسير *
 انما قال وهو تنبيه ولم يقل
 وهم واسارة لان السؤال
 الذي اوردته لا حاجة في
 ابطاله الى برهان منفصل
 بل يكفي في ابطاله مجرد التنبيه
 وهو ان الجسمانية متى
 احتاجت الى الهولي وجب
 ان تحتاج دائما لان مقتضى
 الماهية لا يختلف ثم نقول
 حاصل الشك ان يقال الحججة
 المذكورة لا تفيد المادة
 لجميع الاجسام بل بعضها
 وذلك لانكم استدلتم
 بامكان عروض الانفصال
 للجسم عن اثبات المادة
 له سم ان الانفصال قد يكون
 بالوهم وقد يكون باختلاف
 الاعراض وقد يكون بالفلذ
 ولا يمكن الاستدلال على
 اثبات المادة الا بامكان
 الانفصال الاتسكاسي

بل ربما يتعجز بشرط حلول الغير ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير وهو رتبة ولعلنا نعلم ان
 ان هذا ان لزم فاعمالهم فيما يقبل الفلذ والتفصيل وليس كل جسم فيما أحسب كذلك) وهذا هو الوهم وتزيره
 ان يقال انكم استدلتم بامكان وجود الانسكال والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا لمقابل
 وذلك لا يتقضى وجوب كون جميع الاجسام مقارنا للمقابل فان منها ما لا يقبل الفلذ والتفصيل بالفعل كالفلذ
 وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم (قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة
 الامتداد الجسماني في نفسها واحدة) هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو بتذكر مفهوم الامتداد
 الجسماني الذي هو الصورة الجسمانية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هو يتبها الامتدادية عند وجود الانفصال
 لاني الخارج ولا في الوهم ثم بتذكر كون كل ذي حجم يحجب طرفه من الملاقة واجب القبول لالا انفصال
 ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمنع الحكم بكون شئ من الاجسام غير
 مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود أو الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى
 ولتخالفا فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككبرن بعضها فلذلك بعضها عنصر او ما يجري مجراه واعلم ان الامتداد
 المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكله جنسا كان أو نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص
 وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبقت اليه الاشارة في النهج الاول وانما يكون
 اذا أخذ وحده موجودا في الخارج لاشك في وجوده فالشيخ أخذ كذلك وأشار اليه بقوله طبيعة الامتداد
 فان الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما هو ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شئ واحد في نفسه مقارن
 لسائر الطبايع (قوله وما لها من الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابه) وذلك لان الشئ المأخوذ من حيث
 هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامر المتقابل معا فان اختلف فنذا اختلف لكونه مأخوذا مع أمور
 تتقضى الاختلاف (قوله واذا عرف بعض احوال حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية
 عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعية ما تقوم بذاته بحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة) أي اذا صار
 بعض احوالها وهو امكن طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفة فالكرونها محتاجة الى
 قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية
 عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت (قوله لانها طبيعة نوعية محصلة) لتختلف بالخراجات عنها دون
 (الفصول) قد بينا ان الطبيعة تكون باى الاعتبار مادة وياها جنسا بايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة
 ليست جنسا لانها ليست بمرفوفة على ما ينضاف اليها محصلا ياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات
 الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي ادن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا
 بانضاف معنى العموم اليها وهي واحدة لانها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخراجات
 عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذي يختلف بالفصول وهو الجنس
 كالحيوان مثلا يكون مقتضى في بعض الصور شئ كالضحل وهو عند تحصيله بفصل كالناطق ولا يكون
 مقتضى باي سائر الصور ولو كان هذا الكلام جواب عن ايراد نض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت
 الحيوانية مقتضية للضحل في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني
 مقتضى الوجود القابل فيما يقبل الانفصال دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني
 الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخراجات عنها فهي ان اقتضت شئ اقتضته مع جميع الخراجات عنها
 وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضى شئ من حيث
 هي غير محصلة ثم اذا تحصلت شئ انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شئ مع ذلك الشئ

والانفصال على هذا الوجه يمتنع عروضه للافلاك فاذا لا يمكن اثبات الهولي الجسمانية الافلاك بهذه الحججة فالجواب عنه ان الغير

الجسمية ماهية واحدة فهي اما ان تكرر غنية عن المحل أو لا تكرر فان كانت غنية عن المحل كانت جميع أفرادها كذلك فكل جسمية فهي غنية عن المحل وكل ما كان غنيا عن المحل استحال حاله في المحل فاذا كل جسمية فهي غير جالية في المحل هذا خلف وان لم تكن الجسمية غنية عن المحل كانت محتاجة الى المحل فهي أيتها وجدت كانت محتاجة الى المحل والحاصل أنما علمنا في الاجسام القابلة للانفكاك احتياج جسميتها الى المحل ومادة علمنا ان الجسمية لذاتها محتاجة الى المحل وذلك يقتضي احتياج كل جسمية الى المحل سواء صرح الانفكاك على ذلك الجسم أو لم يصح وهذا هو المراد من قول الشيخ ان الجسم طبيعته واحدة فاذا عرفت في بعض الاحوال حاجتها الى ما يقوم فيه عرفت أن طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه واعلم أن على هذا الكلام سكان أحد هما أن يقال لم قلتم ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها ولا يمكن دعوى البرهية فيه فاما قد بينا أن الجسم هو الذي يقبل الابعاد فهنا أمور ثلاثة أحدها الابعاد الثلاثة والثاني نفس قابلية الابعاد الثلاثة والثالث اشئ الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلاثة فاما الابعاد الثلاثة فليست نفس الجسمية عند الحكماء واما قابلية الابعاد الثلاثة فقد بينا ما ليست صفة ثبوتية وتقدير أن تكون صفة ثبوتية فهي صفة خارجية عن ماهية الجسم فاذا ليست الجسمية الا الامر الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلاثة أو ما لا يحل حصول هذه القابلية وحقيقته ذلك الشئ غير معلوم لنا الا لا تعلم منه الا انه أمر ما يلزمه قبول الابعاد الثلاثة والعلم بكونه أمر ما ليس علما بما هيته المخصوصة والعلم بقابلية الابعاد الثلاثة علم بلازم من لوازمه فاذا ماهية الجسم غير معلومة لنا واذا كان كذلك فكيف يمكن ادعاء لعلم الضروري بان الجسمية ماهية مشتركة فيما بين الاجسام ولا يمكن أن يقال الاجسام لما اشتركت في قبول الابعاد الثلاثة والاشترار في اللوازم يدل على ٢١ الاشتراك في الملزومات فاذا الاجسام

مشتركة في الجسمية فان
الشيخ نص في النظم الرابع
على أن الاشياء المختلفة في
الماهية يجوز اشتراكها
في لازم واحد فثبت انه
لا طريق الى الجزم بكون
الاجسام مشتركة في
الجسمية بل ان طائفة من
الناس لما اعتقدوا انه
لامعنى للجسمية الا التحيز
والمقدار وعلموا ببداية

الغير الخارج عنها لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والقاضل الشارح أو رد الشرح
أولاً في ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشترار في قبول الابعاد الذي هو معلوم
لازم لها والاشترار في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب
نجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانياً بان الحكم بحال بعض الجسديات في محمل لا يقتضي
وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن أن لا يحل فيه البعض الا شرو الجراب عن الاول ان الاحتياج
الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصل بذاته قابلاً للابعاد اتصالاً والمتصل بذاته لا ينفصل
فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضى للحكم وفيه كفاية ولا حاجة بنا الى ما عداه مما لا تعلمه وعن المناقضة ان
الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجي بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المدكورة يقتضي
وجوب الحلول لما لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والاشترار التي أوردناها على كون الطبيعة الجنسية
مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعذرة بسوء اعتبار الكليات وتتحل

عقولهم اشتراك المتحيزات في طبيعة التحيز لا جرم استقام لهم دعوى الضرورة في ان الاجسام متسلوية في الجسمية فان الحكماء لما بينوا ان
التحيز والمقدار أمران - فغاير ان للجسمية لازمان لها واعتروا بان الاشتراك في اللازم لا يدل على الاشتراك في الملزوم فكيف يمكنهم
دعوى الضرورة في أن الاجسام مشتركة في الجسمية وأما قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول فهو جواب
عن شئ يذ كر على قولنا الاجسام لما كانت مشتركة في الجسمية لزم من حاجتها الى المادة حاجتها كلها اليها وذلك أن يقال ان الجنس
له طبيعة واحدة في الأنواع ثم انه في النوع المعين محتاج الى فصل ذلك النوع وفي غير ذلك النوع لا محتاج الى ذلك الفصل مثل أن الحيوان
الذي في الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي في الفرس مثل الحيوان الذي في الانسان في كونه حيواناً مع انه لا محتاج الى الناطق
فعلمنا أنه لا يلزم من حاجة الشئ الى الشئ حاجة مثله الى ذلك الشئ فاذا لا يلزم من احتياج جسمية الاجسام القابلة للانفكاك الى المحل
حاجة جسمية الاجسام التي لا تقبل الانفصال الى المحل والاشترار في ذلك هو أن الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها والاجسام
غير مختلفة فيها أصلاً وانما اختلافها الاجل صورها النوعية والصورة النوعية وان كانت موجودة مع الصورة الجسمية في المادة
الواحدة الا أنها تكرر خارجة عن ماهية الصورة الجسمية وعن وجودها وأما الفصل فهو وان كان خارجاً عن ماهية الجنس لكنه داخل
في وجوده فاذا الجسمية طبيعة نوعية محصلة لانه غنية عن الصور الطبيعية المقارنة لها في ماهيتها وفي وجودها بل لا يتعلق بينها وبين
الصور النوعية الا بمجرد حلولها في محمل واحد واما الجنس ذاته طبيعة غير محصلة له بدون الفصل لانه وان كان غنياً في ماهيته عن الفصل
لكنه غير غني في وجوده عنه فظهر ان الجسمية طبيعة نوعية محصلة وأنه لا اختلاف فيها الا بالمواد خارجة عنها بخلاف الجنس فان طبيعته

محصلة والاختلاف فيه إنما يكون بالفصول النوعية فظهر الفرق فهذا المراد من قول الشيخ أنها طبيعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول واعلم أن هذا الفرق لا يعجبني وذلك لأن الفصل خارج عن ماهية الجنس بالاتفاق وهو أيضا خارج عن وجوده الخاص لأن الانسان إذا كان موجودا فالحيوان الذي هو جزء من الانسان يجب أن يكون موجودا والناطق خارج عن الحيوان من حيث هو حيوان وعن الوجود من حيث هو وجود فيكون لا محالة خارجا عن الحيوان الموجود وإذا كان كذلك كان الجنس ممتازا في ماهيته وفي وجوده عن الفصل ثم إن الحيوان الذي هو حصه الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي هو حصه الفرس مثله مع أنه غنى عن الناطق فقد وجد مثل الشيء غنيا عما احتاج إليه الشيء فقد توجه النقص وأما الصور النوعية فهي مقومة للجسمية والالتم تكن صورة وتقديران لا تكون مقومة لكن هذا فرق غير قاصح بل الصحيح في الجواب هو أن يقال إن الطبيعة الجنسية لذاتها تكون محتاجة الى ما يحصل وجودها ولكنها لا تكون محتاجة لذاتها ٢٢ الى شيء معين بل الى شيء ما أي شيء كان وأما الفصل المعين فإنه لذاته يكون علة

بمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة وهو ممتنع أو لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل للانفصال البتة فإنه إنما يفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لاحتمال فيها الاتقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاهام وما يشبهها قد ذكرنا في صدر النظم ان الاجسام امام فردة واما مؤلفه وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقى حكم المؤلفه فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا المرضع في الاجسام المؤلفه من ذهب ينسب الى بعض القدماء كذي مقرطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببساط على الاطلاق بل هي انما تألفه عن بساط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البساط إنما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكان أصلا وينقسم وهما للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغير والكبير وأشكالها مختلفة وربما عزم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ أبو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكرنا الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البساط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في القرن الثالث من طبيعات الشفاء انهم يقولون انهم غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها أفعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكرنا بعضهم جعل أشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس أشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكرنا اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتى الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجزير الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضوع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب أن يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانقسام الانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البساط غير قابلة للانقسام بل انما تتصل بالتماس وتفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه أصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا

لوجود ذلك الجنس في الخارج فعلى هذا الجنس لذاته علة للحاجة الى الفصل المطلق فلا جرم أبدا يكون محتاجا الى الفصل وأما عين الفصل فاعجابا من قبل الفصل لا من قبل الجنس فلا يلزم حاجة كل حيوان الى الناطق وعلى هذا التقدير اندفع الشكوا علم أن ههنا تقضا آخر وهو أن قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي ثم ان الوجود في حق الواجب واجب التجرد وفي حق الممكن واجب التجرد فقد وجد ههنا اختلاف المتماثلات في السوازم وعمام تقرير ذلك سيأتي في النظم الرابع

(قوله)

والشأن الثاني على أصل الدلالة انه اذا ثبت اشتراك الاجسام باسمها في الجسمية

وثبت ان ما يحتاج الشيء اليه يحتاج مثله اليه ولكن لا بد من الدلالة على أن جسمية ما محتاجة الى محل ما وذلك لا يمكن اثباته بما تبين من طول بعض الجسيمات في المادة فان لقائل أن يقول انه لا يلزم من حلول الجسمية في المادة الاجواز حلولها فيها فاما أن يلزم منها وجوب حلولها فيها فذلك لا يدفنه من حجة أخرى اذ من المحتمل أن يقال ان الجسمية وان كانت غير محتاجة الى المحل ولكنها يصح أن تصبح حالة في المحل وان تصير مبانة عن المحل فاذا لا بد في بيان حاجتها الى المحل من حجة غير ما ذكره من حلولها في المحل (وهو وتبنيه أو لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد تقابل للانفصال البتة وانما يفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لاحتمال فيها الاتقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاهام وما يشبهها

البقلة أو مضافين كاختلاف
 محاذتين أو موازتين أو
 مماستين تحدث في المقسوم
 اثنيية ما يكون طباع كل
 واحد من الاثنين طباع
 الآخر وطباع الجملة وطباع
 الخارج الموافق في النوع
 وما يصح من كل اثنين منها
 يصح من كل اثنين آخرين
 فيص اذابن المتباينين من
 الاتصال الراجع الاثنيية
 الانفكاكية ما يصح بين
 المتصلين و يصح بين المتصلين
 من الانفكاك الراجع
 للاتحاد الاتصالي ما يصح
 بين المتباينين اللهم الا من
 عائق مانع خارج من طبيعة
 الامتداد لازم أو زائل
 ولعل هذا العائق ان كان
 لازما طبيعيا كان لا اثنيية
 بالفعل ولا فصل بين أشخاص
 نوع تلك الطبيعة بل يكون
 نوعه في شخصه) * التفسير
 قد بينا ان مدار الحجة
 المذكورة في اثبات الهوي
 على ان الجسم الذي يكون
 في نفسه متصلا قد ينفصل
 وحاصل الشك المذكور
 في هذا الفصل يرجع الى
 النزاع في هذه المقدمة
 وبيانها وهو اننا انما بينا
 ان الجسم شيء واحد في نفسه
 بان ابط لنا ذلك بان قلنا
 الجزء المتوسط بين جزأين
 لا بد ان يكون الجانب

(قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان التسمية الفرضية والوهمية او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد واليباض في البقلة أو مضافين كاختلاف محاذتين أو موازتين أو مماستين تحدث في المقسوم اثنيية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيص اذن بين المتباينين من الاتصال الراجع للاتصالي الانفكاكية ما يصح بين المتصلين و يصح بين المتصلين من الانفكاك الراجع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين) هذا هو التنبية المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لا يشارك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الاتصال والاتصال أو في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يشارنه قلنا النزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكن طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفي في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهم على تلك البسائط باختلاف الفلكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اخريين وأراد بانقار الملامح في نفسه وبالاضافى مالمحوضوع بحسب قياسه الى غيره وانما يبسط القول بذلك هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم يبين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنيية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذين الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما اوافقهما في النوع والماهية غير مختلفة فيما تقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولى لكل شيء والطبيعة قد تختص بما صدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أو لا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين (قوله اللهم الا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم أو زائل) هذا ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعته الامتداد مقارنة له ويكون لازما كافي الفلك أو زائلا كافي الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب اسؤال منهم هكذا ايس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا يجوزون انفصال الجزأين منه واتصلا بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا يجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انما يذهب الى ذلك لما منع وهو ان الصورة الفلكية اعنى النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وأتم فرضتم البسائط متشابهة الطباع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال (قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنيية بالفعل ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه) معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يعنيه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد أشخاصه في الوجود أي لا يكون في الوجود منه الاشخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للاتصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجز الكلام الى ذكره في اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبينة على ان الذي هو يلاقى ما على يمينه غير الجانب الذي يلاقى ما على يساره وذلك يقتضي كون الجزء منقسما ومعلوم ان هذه الحجة لا تفيد الا تون

الجسم قابلا للانقسام الوهمي أبدا وليس كل ما كان قابلا للانقسام الوهمي يجب أن يكون قابلا للانقسام الانفصالي وإذا كان كذلك فن
 للجسم أن يقال الأجسام المحسوسة مؤلفة من أجزاء كل واحد منها غير قابل للانقسام وأن كان قابلا للقسمة الوهمية فالخاصل أن الجسم
 الذي يعرض له الانفصال ليس بممتصل على الحقيقة بل اتصاله عبارة عن اجتماع الأجزاء وانفصاله عبارة عن تفرقها والجسم الذي هو متصل
 في الحقيقة وهو كل واحد من تلك الأجزاء الصغرية لا يعرض له الانفصال وعلى هذا تسقط الحجج المذكورة في إثبات الطولي وهذا الذي
 ذكرناه في تقرير هذا السؤال هو مذهب ذيتمراطيس فانه ذهب إلى أن الأجسام القابلة للانقسام متناهية من أجزاء كرية الشكل غير
 قابلة للانقسام وان كانت قابلة للقسمة الوهمية إلى غير النهاية والجواب عنه انه لما ثبت أن الجسم قابل للانقسامات الوهمية إلى غير النهاية وجب
 أن يكون قابلا للانقسامات الانفصالية أيضا إلى غير النهاية لأن تلك الأجزاء الصغرية متساوية في الجسمية فكل واحد من تلك الأجزاء فان
 أحد نصفه يكون مساويا في الماهية لنصفه الآخر ولكل واحد من النصفين ساوئ الأجزاء الصغرية وكل واحد من تلك الأجزاء الصغرية
 ما صغ على الشيء صغ على ما عاينه فاذا صغ على أحد نصفي الجزء الواحد أن يصغ لـ نصفه لاخر اتصالا لافعالا ثنائية صح أيضا على ذلك
 النصف أن يتصل بنصف جزء آخر اتصالا لافعالا ثنائية وكما صغ على ذلك النصف أن يتفصل عن نصف جزء آخر اتصالا لافعالا ثنائية
 وجب أيضا أن يصغ على ذلك النصف أن يتفصل عن النصف الثاني من ذلك الجزء اتصالا لافعالا ثنائية فثبت أن الجسم المتصل اتصالا
 حقيقيا يجوز أن يعرض له الانفصال وعلى هذا التقرير برسطة الثلث واعلم أن مدار هذا الكلام على أن الاحياء متساوية في مفهوم
 الجسمية وقد بينا في الفصل الذي مضى انه لا طريق إلى اثبات ذلك على مذاهب الحكماء ولا شك انه يريد أن يقال أن الوجود كله حران
 متساويان في الماهية لكن مجرد الاستبعاد لا يكفي في الصناعات العلمية ثم لئن وقعت المساعدة على وجود اشتراك الأجسام في الجسمية
 ولكن لا يلزم من ذلك أن يصغ على كل جسم ما يصغ على سائر الأجسام كالألوان من كون لونه السواد مثل لونه البياض حران أن يصغ
 فصل السواد إلى لونه البياض والجواب عنه ما مر والنقض المتوجه هو الوجود على ما قررناه ثم ان وقعت المساعدة على أن تلك الأجزاء صغ
 على كل واحد منها ما يصغ على الباقي لاجل ٢٤ ماهيتها المشتركة بينها ولكن يتحمل أن تكون شخصية كل واحد منها ما تكون ماهية

من ذلك لان كل واحد منها وان شارك الآخر في الماهية لكنه يخالفه في شخصيته وتلك الشخصية زائدة على نفس الماهية فيتحتمل على أن تكون تلك الشخصية مانعة عن ذلك وكيف

الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع عما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيء ينفى بغيره على ما سلموه من كون المسائط متساوية في الطبيعة واغتنص أيضا ان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال

لا نقول ذلك ومن مذهبهم ان الجسم الواحد اذا انفصل فقد زالت الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسميتان آخرتان ثم اذا اتصل مرة أخرى فان تلك الجسميتين تزولان وتحدث جسمية أخرى وإذا كان كذلك فقد استحال على نصفي الجسم ما يصغ على الجسمين لان جسمية كل واحد من نصفي الجسم مستحيل أن يبقى بعد الانفصال وجسمية كل واحد من الجسمين المنفصلين يستحيل أن يبقى بعد الاتصال فاذا ما صغ على نصفي الجزء الواحد وهو الاتصال ممنوع على الجسمين وما صغ على الجسمين وهو الانفصال ممنوع على نصفي الجزء الواحد وهذا الامتناع ما جاء من الماهية المشتركة وانما جاء من شخصية كل واحد من تلك الجسميات فاعلم ان ما قالوه غير صحيح لان نفس الامر ولا على مذهبهم ويمكن أن يجاب عن أصل السؤال بجوابين آخرين الاول أن يقال ان ماهية كل جزء يخالفه لما هيته سائر الأجزاء الا أن كل جزء من تلك الأجزاء التي هي قابلة للقسمة الانفصالية اذا كانت قابلة للقسمة الوهمية فتلك الأجزاء المعترضة فيها ما أن تكون مختلفة في الماهية اولاً لتكون فان كانت مختلفة في الماهية لم يكن الجزء المتألف منها بسيطاً بل مركباً وكل مركب ففيه بسيط وإذا أخذنا جزءاً بسيطاً فهو لا محالة يكون قابلاً للقسمة الوهمية فيكون أحد نصفي ذلك البسيط ملاقياً باحد جانبيه للنصف الثاني منه فهو لما كان بسيطاً كان كل واحد من جانبيه أحد نصفه مساوياً في تمام الماهية بجانبه الآخر فاذا صغ على ذلك النصف أن يلاقى النصف الثاني بأحد جانبيه وجب عليه أن يصغ كونه ملاقياً له لجانبه الثاني ومتى صغ ذلك صح وقوع التفكك من نصفي ذلك الجزء ولقائل أن يقول فهذا يقتضي صحة أن عاين فلن القمر بقمره محذب فلن عطارده بالعكس وهذا يقتضي الحرق واتم لا تقولون به أيضاً لاشتراف الماهية يقتضي صحة هذا الامر ولكن يجوز حصول ما يمنع هذا الامر وهو الاتصال الحاصل كما بيناه الثاني وهو ان كل واحد من تلك الأجزاء اذا كان بسيطاً والبسيط شكله الكرة ذلك الأجزاء كرات مضمومة بعضها إلى بعض فيحصل فيما بينها فاج خالية وهو محال ولقائل أن يتزاعى في أن شكل البسيط الكرة في استحالة الخلاء على ما سألنا وترجع إلى شرح المتن أمقلوه في تقرير السؤال ليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل الانفصال وانه انما يفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الذي يقع بحسب القروض والاهام وما يشبهها فاعلم ان المراد

منه ان الجسم الذي يعرض له الانفصال هو الجسم المتألف من اجزاء التي كل واحد منها لا يكون قابلا للقسمة الانفكاكية وان كان قابلا للقسمة الوهمية وما يشبهها من الانقسام مثل الانقسام الحاصل بسبب اختلاف المحاذاة أو المماسنة أو غيرهما والذي يقبل الانفصال ليس بمتمصل والذي هو متصل لا يقبل الانفصال فبطل قولكم المتصل قد يعرض له الانفصال وأما قوله في الجواب فاعلم ان القسمة الوهمية والقرضية أو الواقعة باختلاف عرضين قاربين كالسواد والبياض في البلقه أو مضامين كاختلاف محاذتين أو موازتين أو مماثلتين يحدث اثنييه ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجمله وطباع الخارج الموافق في النوع فاعلم ان مبناه على ان كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يكن قابلا للقسمة الانفكاكية الا انه يكون قابلا للقسمة بالوجهين الآخر من أعنى القسمة الوهمية والقسمة الواقعة باختلاف الاعراض سواء كان العرضان المختلفان غير اضافيين كما في البلقه أو اضافيين مثل ان يكون أحدهما جانبيه محاذيا أي مقابلا لشي لا يحاذيه جانبه الآخر أو يكون أحدهما جانبيه موازيا لخط أو سطح لا يوازيه جانبه الآخر أو يكون أحدهما جانبيه مماسا لشي لا يماسه جانبه الآخر وإذا ثبت ذلك فالقسمة الوهمية والواقعة باختلاف عرضين يوجبان انقسام في ذات كل واحد من تلك الاجزاء بحيث تكون ماهية كل واحد من قسمي الجزء مساوية لماهية القسم الآخر من ذلك الجزء وكل ذلك الجزء وماهية جزء آخر من نوعه وأما قوله وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فمناه ان هذه الاشياء لما كانت متفقة في الماهية والاشياء المتفقة في الماهية يجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر وأما قوله فيصح بين المتباينين من الاتصال الراجع للثبوتية الانفكاكية ما يصح بين المتصين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الراجع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين فاعلم ان معناه انه لما صح على نصفي الجزء الواحد ان يتصل اتصالا منافي للعدد ووجب أن يصح على الجزأين المتباينين أن يتصلا على هذا الوجه ولما صح على الجزأين أن ينفصلا انفصالا انفكاكيا ووجب أن يصح ذلك أيضا على نصفي الجزء الواحد وأما قوله اللهم الامن عائق خارج عن طبيعة الامتداد لازم أو زائل فاعلم ان معناه جوابا لبشكركم ههنا وهو ان الفلك مساو للعنصر في الجسمية ثم ان الاجزاء المقروضة في

العنصر يصح عليها الانفكاك ولم يصح ذلك على الفلك والاجزاء المقترضة في الفلك متصله مع ان الفلك لا يتصل بالعنصر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان

الانفصال ومتمجدة عند الاتصال وهي أمور متشعبة ولعلمها نعم الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه اناسلما ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن وأورد اعتراضات آخر تجرى تجرى هذين **قوله** (تنبيهه) وكل نوع محتمل أن تكون له أشخاص كثيرة فعاقب عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للأشخاص المحتملة أن تكون لذلك النوع اثنييه ولا أكثره تعرض بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد ذلك النوع

م ٤ - الاشارات

يصح الانفكاك على الجزأين وان لم يصح ذلك على نصفي الجزء الواحد وأن يصح الاتصال على نصفي الجزء الواحد وان لم يصح ذلك على الجزأين وحل هذا الشك ان يقال الفلك ان تطر الى كونه جسم ما يصح عليه الاتصال بالعنصر وانفصال اجزائه ولكن ذلك امتنع لمانع خارج عن نفس جسمه الفلك وذلك المانع هو ان هيولى الفلك غير قابلة لهذا الاتصال والانفصال فاما الاجزاء التي كلامنا فيها ولو امتنع عليها الاتصال والانفكاك بسبب موادها لكان ذلك اعتراضا باثبات الطولي ولقائل أن يقول هب انه يلتزم منه الاعتراف بالطولي ولكن لا يمكنكم اثبات ما ادعيتموه من امكان الانفصال في الجزء الواحد وامكان اتصاله بغيره لاحتمال أن يكون لكل جزء مادة مخالفة للمادة الآخر وتلك المادة لا تطبع الانفصال والاتصال ثم انه وان كان يبعد ان يقال ان هيولى كل جزء مخالفة بالماهية لطولي الجزء الآخر لكن الاستبعاد لا يكفي في تحقيق المقدمات العلمية وأما قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا ينبغي بالفعل ولا فصل بين أشخاص تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه فاعلم ان معناه ان الماهية اذا لزمها ما يمنعها عن الانفصال والاتصال ووجب أن يكون نوعه في شخصه أي يمنع أن يدخل في الوجود من تلك الماهية الا فرد واحد لانه لو وجد منه فردان لكانا متساويين في تمام الماهية وجميع لوازمها فكان يستحيل أن يلزم فردا من أفرادها ما يكون مانعا عن بعض ما صح على الفرض الآخر لاستحالة أن تكون المماثلة في تمام الماهية مختلفين في اللوازم واذا كان كذلك فكما صح انفكاك أحدهما عن الآخر ووجب أن يصح على نصف أحدهما أن ينقل عن الآخر فاذا يصح على كل واحد منهما الانفصال في نفسه والاتصال بغيره وقد فرضناه انه ليس كذلك ثبت أن ما يمنع عليه الانفصال في نفسه والاتصال بغيره ووجب أن يكون نوعه في شخصه ولقائل أن يقول لانسلم ان المتباينين في تمام الماهية يستحيل اختلافهما في اللوازم فان عندكم الجسمية طبيعة توعية مخصصة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول ثم ان الجسمية كل فلك يلزمها ما يستحيل على جسمية الفلك الآخر (تنبيهه) كل نوع أمكن أن تكون له أشخاص كثيرة فعاقب عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للأشخاص المحتملة أن يكون لذلك النوع اثنييه ولا أكثره تعرض بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد ذلك النوع

الاشخاص واحدا وكيف يوجد اثنتيه أو أكثره لأشخاص ذلك النوع والعائق عنه (لازم طبيعي) التفسير كل ماهية فاما أن تكون نفس تصورها مانعة من الشركة أو لا تكون والاول يقتضى أن لا يحصل من تلك الماهية الشخص واحد والثاني يقتضى أن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على تلك الماهية وذلك الزائد ان كان لازما استعمال أن يحصل في الوجود من تلك الماهية الشخص واحد واستعمال على ذلك الشخص أن ينقسم انقساما تفككا كما الى جزأين وأن يحصل في الوجود من تلك الماهية شخصان مع أن قد فرضنا أن المانع من ذلك لازم للماهية وهو محال وهذا الفصل يجرى مجرى التفرير لما ذكره في آخر الفصل المقدم وهذا آخر الفصول المتعلقة باثبات تركب الجسم من الهولي والصورة **المسئلة الرابعة** في ان الهولي قابلية للمقادير المختلفة وفيها فصل واحد (تذنب ليس قد بان لك أن المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هو شيء صورة جرمية مقارنت لما يقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هولاها وشئ هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له وليكن هذا هو الهولي الاولي فاعرفها ولا يستبعد أن لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها لقدر معين دون ماهو كبر أو أصغر منه) التفسير لما كان المقصود من هذا النمط بيان مقومات الجسم وأحوالها ثم ان الشيخ أبطل قول من قال ان مقوماته الاجزاء التي لا تنجزأ وبين بعد ذلك ان مقوماته الهولي والصورة فبعد ذلك أراد ان ينتقل الى أحكام الصورة والهولي الأنة قبل الخوض فيه **٢٦** فرع على اثبات الهولي مسألة خارجة عن الترتيب المقصود وهي التي ذكرها في

الاشخاص واحدا وكيف يوجد اثنتيه أو أكثره لأشخاص ذلك النوع والعائق عنه (لازم طبيعي) هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بالترجمة ويشبه انه كان حاشية ثابتة في المتن سهوا وذلك لانه تقرير بالمسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال القاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما أن يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة فاذن لا يحصل منها الشخص واحد أولا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما يحصل منها الشخص واحد لا يتقبل الانفكاك والا فلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلاحوا عليه **قوله** (تذنب ليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار أو الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنت لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هولاها وشئ هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولتكن هذه هي الهولي الاولي فاعرفها ولا تستبعد أن لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها لقدر معين دون ماهو كبر أو أصغر منه) يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاتف الحقيقيين قال القاضل الشارح هذه المسئلة تقرير على اثبات الهولي واذ لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزائه منتفشة فتندمج أو يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ

هذا الفصل فلا جرم سماه بالتذنب واعلم أن المقصود من هذا الفصل هو أن الحكما يتولون الجسم العظيم المعداد يجوز أن يزول عنه ذلك المقدار العظيم ويحدث فيه مقدار صغير والجسم الصغير المقدار يجوز أن يزول عنه ذلك المقدار الصغير ويحدث فيه مقدار عظيم والمشهور عند الجمهور من المتكلمين أن الجسم العظيم لا يصير صغيرا الا

لاحد أمرين اما لان اجزائه كانت منتفشة فكان عظيما فاذا اندمجت صار صغيرا واما لانه ينفصل بعض الاجزاء عن الجسم العظيم فيبقى الباقي صغيرا وينضم اليه اجزاء اخرى فيصير المجموع عظيما واما على غير هذين الوجهين فذلك مما يستبعدونه والشيخ أزال هذا الاستبعاد بان قال لما ثبت أن المقدار والصورة الجسمية حالتان في محل فذلك المحل يجب أن لا يكون له في نفسه مقدار وحجم والالزم اجتماع المشلين ولزم احتياج ذلك المحل الى محل آخر واذ لم يكن لذلك المحل حجم ولا مقدار في نفسه كانت نسبة جميع المقادير اليه نسبة واحدة واذا كان كذلك جاز أن يزول المقدار العظيم عنه ويحل فيه مقدار أصغر وبالعكس واعلم أنه لا يجوز التعويل على هذه الحجة في اثبات المطلوب في هذه المسئلة لانه لا يلزم من كون المحل في نفسه غير مقدار أن يكون قابلا لكل المقادير الا ترى أن هولي الفلك ليس لها في نفسها مقدار مع انها لا تتقبل الامتداد او احدا معينا واذا كان كذلك ثبت انه لا يلزم من كون الهولي غير مقدرة في ذاتها أن تكون قابلة لكل المقادير اللهم الا بحجة غير هذا الكلام بل هذا الكلام يصلح أن يعول عليه في ازالة الاستبعاد عن تصور هذا المذهب فاما بيان صحته فلا بد فيه من دليل آخر ولهذا قال الشيخ فلا يستبعد أن لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها لقدر معين فامر بازالة الاستبعاد ولم يأمر بالقطع وانما قال في بعض الاشياء احترازا عن الافلاك فان موادها لا تقبل المقادير المختلفة وقد احتج المنكرون لذلك بأن قالوا من جو ذلك يلزمه القطع بامكان أن يصير البحر بل مجموع كرة العناصر في مقدار الخردلة بل أقل

أزال

أزال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسب فان ذلك يقتضى تجوز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك أيضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعين اسبب بقاها بل يفيد التجوز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعدوا حد ترز عن الفلك بقوله أن لا يتخصص في بعض الاشياء و يوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولتكن هذه هي الهيولى الاولى وقيدتها بالاولى لان مادة كل مركب تكون هيولاه وان كان جسمًا **قوله** (اشارة يجب أن يكون محققا عندك انه لا يعتمد بعد في ملاء أو خلاه ان جاز وجوده الى غير النهاية) هذه مسألة تناهى الابعاد وهي احدي المقاصد في العلم الطبيعي وهي أيضا مبدأ لمسائل أخرى منها مسألة اثبات محددات الجهات كما سبأني بعد وهي أيضا من الطبيعيات ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها أعني المقصدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة وليان هذه المسئلة أو ردها ههنا وقد دل بقوله يجب أن يكون محققا عندك على انها احدي المطالب الجلية قال الفاضل الشارح بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة أراد بعد ذلك أن يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى بمرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الامع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها أفلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز أن يكون بعد قائم لافي مادة لانه اما أن يكون متناهيًا أو غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيًا فالتحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لانفس طبيعته ولن تنفعل الصورة الامدادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة أعني اثبات تناهى الابعاد مبنية على أربعة مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممنوعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة اعدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز أن يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعًا والثاني زائد عليه بنصف ذراع والثالث زائد على الثاني أيضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي أن تكون الزيادات بقدر واحد يصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى اننا اذا نصفنا خطا وجعلنا أحد نصفيه أصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممنوع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار لا لا تتسامات الغير المتناهية فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والا صل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت تتناقض لا يلزم من كونها غير متناهية أن يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد أو كانت متزايدة فالملطوب حاصل ولما كان المشمل موجودا في الزائد اختار الشيخ المشمل الذي لا ينافي حصول الزائد الثالثة انه يجوز أن يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هنالك امكان زيادات على أول تفاوت يفرض غير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد أخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممنوع الوجود فلا يصح وصفه **بـ** كونه متناهيًا بل يصح أن يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيًا **قوله** (والا فخر الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبداء واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد) هو بيان المقدمة الاولى **قوله** (ومن الجائز أن يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد

و بالعكس والا كانت
المادة قابلة لبعض المقادير
دون البعض ولا شك أن
تجويز ذلك بعيد المسئلة
الخامسة في بيان
استحالة خلو الصورة عن
الهيولى وفيها فصول ثلاثة
(اشارة يجب أن
يكون محققا عندك انه
لا يعتمد بعد في ملاء أو خلاه
ان جاز وجوده الى غير
النهاية والا فخر الجائز أن
يفرض امتدادان غير
متناهيين في مبداء واحد
لا يزال البعد بينهما يتزايد
الى غير النهاية ومن الجائز
أن يفرض بينهما ابعاد
تتزايد بقدر واحد

من الزيادات) اشارة الى المقدمة الثانية **قوله** (ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية) اشارة الى المقدمة الثالثة **قوله** (ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد) اشارة الى المقدمة الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجج عنها **قوله** (وايقز زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن) شروع في الحجج ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن أن يشتمل عليها بعد وبين هذه القضية بقوله والافكرن امكان وقوع الابعاد أقول ويجعل أن يكون قوله وايقز زيادات أمكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة أي وايقز زيادات أمكنت اذا أخذت معافانها أيضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن أن يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون اللام للتعديل في قوله ولان معلل ولا لايراد لفظة ان وجهه قال وتركيب البرهان أن يقال اما أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية أو لا يكون والثاني باطل لانه لا يتناول ما أن يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فرقه بعد آخر أو لا يوجد والاول يوجب انقطاعها مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يتمضي أن لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصله في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصله في بعد متى صدق على كل واحدة انها حاصله في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب أن يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول لانهاية الابعاد يؤدي الى أقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الامقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصله في بعد وجب أن يكون الكل حاصله في بعد فان للمطالب أن يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان أمكن اثباتها بالبرهان استجر البرهان والاستط وأقول انه لم يجعل كون الكل حاصله في بعد معللا بكون كل واحد حاصله في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن أن يوجد أيضا حاصله في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله وايقز زيادات أمكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسره فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله أيضا في بعد ثم قال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصدا اثباتها باطال نهيضها وهو قوله والافكرن امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان فالمراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمنهى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب أن يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر وحينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا بمحدود معين لا يمكن أن يوجد ما هو أزيد منه **قوله** (فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في الفترة) يعني يلزم من ذلك أن لا يوجد بعد مشتمل الاعلى عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالفترة **قوله** (فصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم) أي اذا كان لا يمكن الابعاد التي تفرض بينهما انما يوجب أن ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه **قوله** (وهناك ينقطع لاحتمال الامتداد ان لا يتفدان بعده) أي اذا انتهى الى بعد لا يوجد أعظم منه هذا اقتضى وجب انقطاعها **قوله** (والا أمكنت الزيادة على

من الزيادات ومن الجائز أن يفرض فيها هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد وايقز زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن والافكرن امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في الفترة في غير المحدود بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم وهناك ينقطع لاحتمال الامتداد ان لا يتفدان بعده وان أمكنت الزيادة على

أكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جهة غير المحدود وذلك محال فبين أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بعد ما بين الامتدادين الأولين فيه تلك الزيادة الموجودة غير نهايتها فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال ٢٩ وقد استبان استحالة ذلك أيضا من

وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أو لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية) التفسير لقائل أن يقول الشيخ تكلم في الفصول التي قبل هذا الفصل في اثبات المحدود ولي سيدتكلم أيضا بعد هذا الفصل في أحكام الصورة والهيولى فكيف أدرج هذه المسئلة الغريبة عن أحكام الهيولى فيما بينهم لقول انه لما بين أن الجسم مركب من الهيولى والصورة أراد أن يبين هذا ذلك أن الصورة لا تنفك عن الهيولى وبعده أن الهيولى لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقبمه على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى هو ان كل جسم متناه وكل متناه بشكل الجسمية فالجسمية اذا انفك عن الشكل والشكل لا يحصل الامع المادة فاذا يلزم أن لا تنفك الجسمية عن المادة وهذه حجة عول عليها أصحاب الطون في أن الابداد لا تنفك في المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء هكذا انه ليس بجوز أن يكون بعد قائم الا في مادة

أكثر ما يمكن به ذلك المحدود من جهة غير المحدود وذلك محال) أي ان لم ينقطع الامتدادان فلهذا يوجد بعد أعظم مما فرض انه أعظم الابداد وجب وجوده بعد يشتمل على أكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على أكثر منها وهو محال فقوله هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال قطره من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انتطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله فبين انه يكون هناك إمكان أن يوجد بعد بين الامتدادين الأولين فيه تلك الزيادات الموجودة غير نهايتها فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال) ومعناه ظاهر فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابداد وذلك لا يمكن الامع فرض تناهى الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا فوفا بعد فلا بعد هو آخر الابداد فاذن دليلكم مبنى على مقدمه لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لاشك ان اذا فرضنا الابداد غير متناهية لم يمكن أن يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا بقول القول كبرهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكبرهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لاننا نقول اما أن يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات أو لا يكون فان كان فوجب أن لا يكون بعد آخر فوفا لانه لو كان بعد فوفا لما كان مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوفا فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هنالك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب أن يكون آخر الابداد اذ لو لم يكن آخر الابداد لكان فوفا بعد آخر وكان ذلك الفرقاني مشتملا عليه وقد فرضنا غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشكل المذكور مذكور كدله هذه الجملة أقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصله غير واضحة اللزوم فان طرق خذل الى هذا الكلام فاما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في جوابه اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة أخرى هي أن كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما أن يكون حاصل في بعد آخر فوفا أو لا يكون فان لم تكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هنالك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فرق تلك الزيادات بعد آخر اذ لو كان كانت موجودة فيه فينته قد انقطعوا كمتناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما أن يكون الشكل حاصل في بعد أو لا يكون ومحال أن لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهرا ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فرق آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوفا وان لم يكن فرق بعد آخر فنقدنا قطع الامتدادان فالقول بانها الامتدادين يقضى الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده أن تاتي المتصلة المذكورة أعني وجوده بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما لعدم حصول جميع الزيادات في بعد واحد لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما في الالتباس ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصل في بعد على ما ذكره فهذا ما يمكن أن يوفى هذا الموضوع وانما اتفقنا كلام الفاضل الشارح لانه بذل الجهد فيه قوله وقد استبان استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أو لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية) الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز

لا اما أن يكون متناهي او غير متناهى والسبب باطل لان وجوده بعد غير متناه محال فاذا كان متناهي فاحصاره في حد محدود وشكله منسحق ليس الا لتعالى عرض له من خارج لانفس طبيعته وان تنفك الصورة الابدان فبكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال واذا عرفت

فلك فالشيخ لما أراد أن يعول على هذه الجملة في بيان امتناع وجود المقادير والصور المباشرة عن المواد لأجرم احتاج إلى تقديم البرهان على تنهاى الابعاد واعلم أن الجملة المذكورة هاهنا على تنهاى الابعاد مبنية على مقدمات لابد من تقديرها أو لا ثم بناء الجملة عليها تانياً فاولها أن الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممنوعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد مثل ساق مثلث ممتد إلى غير النهاية وتاثيرها أنه يجوز أن يوجد من ذينك الامتدادين ابعاد تتزايد بتدرج واحد من الزيادات مثل أن يكون البعد الاول ذراعاً والثاني أن يكون زائداً على الاول بنصف ذراع والثالث يكبر زائداً على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا على هذا الترتيب بغير نهاية وانما احتجنا في هذه الجملة إلى فرض أن تكون تلك الزيادات باسرها على قدر واحد لا نأخذ أن نقول ان الامتدادين لو كانا غير متناهيين لسكانت الابعاد المقترضة بينهما غير متناهية فكانت الزيادات الحاصلة على البعد الاول غير متناهية ثم تبين أن تلك الزيادات باسرها لا بد وأن تكون موجودة في بعد واحد من الابعاد المقترضة بين ذينك الامتدادين والبعد الذي يوجد فيه ابعاده متساوية غير متناهية لا بد وأن يكون غير متناهية فذلك البعد مع كونه محصوراً بين حاصرين يكون غير متناهية وذلك محال ثم ان هذا الخلف لا يلزم الا اذا فرضنا تلك الزيادات متساوية فاما لو لم يقدروا كونها متساوية لم يلزم من اجتماع الزيادات الغير المتناهية في الخط الواحد أن يصير ذلك الخط غير متناهية أنا اذا انصفنا خطاً بنصفين وجعلنا أحد النصفين أصلاً ونصفنا النصف الثاني بنصفين آخرين وضعنا أحدهما في النصف الثاني إلى النصف الاول فيها هنا قد ازداد الاصل ثم اذا انصفنا الباقي مرة أخرى ونضم نصفه إلى الاصل صار الاصل أكبر مما كان ثم من المعلوم أن كل مقدار فإنه قابل لانقسامات غير متناهية فاذا الزيادات التي يمكن ضمها إلى الاصل غير متناهية مع أنه قط لا ينتهي إلى مثل مقدار الخط الذي قسمناه أو لا بنصفين فضلاً عن أن يصير غير متناهية فثبت بهذا ان الزيادة اذا كانت أقل من المزد عليه فإنه لا يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزد عليه غير متناهية فان قيل هب ان الزيادة اذا كانت أقل من المزد عليه لم يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزد عليه غير متناهية لكن الزيادات اذا كانت أكثر من المزد عليه فإنه يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزد عليه غير متناهية واذا كان كذلك سقط اعتبار كون تلك الزيادات متساوية فنقول ٣٠ المثل موجود في الزائد باعتبار المثل لا ينافي حصول الزائد قطه ان كلام الشيخ لا ينافي

هذا الاعتبار وثالثها أنه يجوز أن يفرض بين ذينك الامتدادين هذه الابعاد

خط غير متناهية يجب أن يسامه بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة يسامتها القطر ويستحيل أن يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو

المتزايدة بقدر واحد من الزيادة إلى غير النهاية فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية ووراءها أن المبنى كله زيادة توجد فانها مع المزد عليه قد يوجد في بعد واحد مثلاً زيادة الثالث على الثاني فزيادة الثاني على الاول موجودتان في الرابع مع زيادة أخرى وبالجملة فالبعد الفوقاني قد يوجد فيه البعد الاول الذي فرضناه أصلاً وسائر الزيادات الموجودة في الابعاد التي هي تحتها مع زيادة أخرى فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول اما أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية أو لا يكون والثاني محال لانه إما أن يوجد فيما بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر وإما أن لا يوجد الاول ويجب انقطاع الامتدادين اللذين افترضت الابعاد بينهما اذ لو لم ينقطع لكان لا محالة يفترض فوق ذلك البعد بعد آخر لكننا فرضنا الامتدادين غير متناهيين هذا خلف وأما الثاني فإنه يقتضي أن لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذا صدق على كل واحد من تلك الزيادات انها حاصلة في غيره ومتى صدق على كل واحد منها أنه حصل في غيره وجب أن يصدق على المجموع انه حصل في شيء لا نأخذ بيننا أن البعد الفوقاني لا بد وأن يوجد فيه جميع الزيادات الحاصلة في الابعاد التي تحتها فاذا وجب أن يفرض فيما بين ذينك الامتدادين بعد واحد يشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناهية مع انه محصور بين الامتدادين الا يتبين هذا خلف فثبت أن القول بإمكان الامتدادين غير متناهيين أدى إلى أقسام باطلة فيكون القول به باطلاً فان قيل هذه الجملة مبنية على أن في الابعاد المقترضة بين الامتدادين بعدا هو آخر الابعاد المقترضة بينهما وذلك لا يمكن اثباته الا بعد بيان ذينك الامتدادين متناهيين لانها لو كانا غير متناهيين لسكانت الابعاد المقترضة بينهما بعدا لا يكون مشتجلاً على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يوجد هناك البتة بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية فاذا دللنا على مبنى على مقدمه لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب وبالجملة فان فرضنا الابعاد متناهية أمكننا فرض بعدا هو آخر الابعاد لكن لا يلزم من اشتغاله على ما في تلك الابعاد غير المتناهية من الزيادات أن يكون هو غير متناهية فلا يلزم من كونه محصوراً بين حاصرين محال وان فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن أن يفرض بعدا هو آخر تلك الابعاد ومتى لم يمكن فرض ذلك لم يمكن اثبات بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية وعلى التقديرين كانت الجملة ماقطة فنقول لاشك اننا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن أن نشيخ

الي بعد واحد يكون مشتملا على كل تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا في الاستدلال لانا نقول ان القول بصحة ما غير متناهين يوجب القول بكونهم متناهين لانه اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يكون فان كان هناك بعد مشتمل على كل الزيادات ووجب ان لا يكون فوقه بعد آخر والا لم يكن هو مشتملا على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يكون هو مشتملا على كل تلك الزيادات واذا لم يكن فوقه بعد آخر لم يكن هذا انقطاع الامتدادين وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والبعد الذي هو غير مشتمل عليه ووجب ان يكون آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر وكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا ان خلفت ان الثلث المذكور مؤكده الوجه ومقوم لها واعلم ان جميع مقدمات هذه الجهة جلية الامقدمة واحدة وهي قولنا ما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصل في شيء آخر ووجب ان يكون هناك بعد واحد مشتمل عليها باسرها فان لمطالب ان يطالب بالدلالة على انه لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصل في شيء واحد ووجب ان تكون كلها باسرها حاصل في بعد واحد على التعيين فهذه المقدمة ان امكان اثباتها بالبرهان استمر البرهان والاسقط وهو ترجع الآن الى شرح المتن اما قوله يجب ان يكون محققا عندك انه لا يعتمد على ملاء أو خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية فاعلم ان معناه وانما قال أو خلاء ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ليس بموجود وما لا يكون موجودا استحال وصفه بكونه متناهي بل يصح ان يقال انه لو ثبت لوجب ان يكون متناهي واما قوله في الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد فاعلم ان معناه ما ذكرناه في المقدمة الاولى واما قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات فهذه المقدمة الثانية واما قوله من الجائز ان يفرض فيها هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية فهو المقدمة الثالثة واما قوله وان كل زيادة توجد فانها مع المزيدي عليه قد توجد في واحد فهو المقدمة الرابعة واما قوله وايضا زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن فاعلم انه لما فرغ من تفسير المقدمات شرع في تركيب الجهة عنها وبيانه ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد وان يوجد بعد مشتمل عليها باسرها واما قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد ٣١ الى حد ليس للزائد عليه امكان فاعلم

ان المراد منه بيان الحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع تلك

المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى منه بعد ان يفصل من الجهة التي ينتهي فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لا امتناع كون الجزء مساو للكل وامتناع التفاوت في

الزيادات فيكون المعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما يقفه من الزيادات من بعد آخر ولو كان كذلك لوجب ان لا يوجد فوقه بعد آخر ولو كان كذلك لكان امكان الابعاد المقترضة من ذين الامتدادين محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه واما قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جهة غير الحدود الذي في القوة فاعلم ان المراد منه انه يلزم ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جهة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة واما قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوز في العظم فاعلم ان المراد منه انه اذا كان لا يمكن الابعاد التي يمكن فرضها فيما بين الامتدادين نهاية ووجب ان ينتهي البعد بين الامتدادين الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه واما قوله وهناك ينقطع لامحالة الامتدادان ولا ينفذان بعده فاعلم ان المراد منه انه اذا ووجب انتهاء الابعاد المقترضة من ذين الامتدادين الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه ووجب ان ينقطع الامتدادان وان لا يبقيا نافذين ممتدين بعد ذلك واما قوله والا امكنت الزيادة على اكثر مما يمكن وهو ذلك المحدود من جهة غير الحدود وذلك محال فاعلم ان المراد منه انه لو لم ينقطع الامتدادان لا يمكن ان يوجد بعد اعظم من البعد الذي فرضناه انه اعظم الابعاد فينبغي ان لا يوجد بعد يشتمل من الابعاد الغير المتناهية على اكثر من الجهة المتناهية التي فرضناها انه لا يمكن الاشتغال على اكثر منها وذلك محال واول ظهور من جهة ما هو انه لو لم يوجد بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين وتناهيها مع ان فرضنا غير متناهين وذلك محال والشيوخ انما لم يصرح بذلك اعتمادا على فهم المتعلم واما قوله فيبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فمعناه ظاهر فانه لما بطل القول بانه لا يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات ثبت به وجود هذا البعد واما قوله فيكون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين فمعناه ظاهر وهو يبنى على ان البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية لا بد وان يكون غير متناه والشيوخ لم يصرح بهذه المقدمة تعويلا منه على ما ذكره من فرض تلك الزيادات متساوية فظهر ان الخط الذي يشتمل على زيادات متساوية غير متناهية فانه لا بد وان يكون غير متناه واما هذا يلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر الامتناع ثبت ان القول بالابعاد الغير المتناهية يؤدي الى الباطل فيكون هو ايضا

بأطلا وأما قوله وقرب بين
استحالة ذلك من وجوه
أخرى يستعان فيها بالحركة
أو لا يستعان ولكن فيها
ذكرناه كفاية فعنا ظاهر
فانه قد يتجلى على تنامي
الابعاد بدل يستعان فيه
بالحركة وهو الذي ينسب على
فرض كرة خرج من
مركزها خط مواز لخط غير
ممتد وقد يتجلى عليه بما
لا يستعان فيه بالحركة
وهو الدليل المبني على
تطبيق الخطين وكلاهما
مشهوران (اشارة فقد
بان لك ان الامتداد
الجسماني يلزمه التناهي
فيلزمه الشكل أعني في
الوجود فلا تخلوا اما ان
يكون هذا اللازم يلزمه
ولو انفرد بنفسه عن نفسه
أو يلحقه ويلزمه لو انفرد
بنفسه عن سبب فاعل
يؤثر فيه أو يلزمه بسبب
الحامل والامور التي يكتنف
الحامل ولولزمه منفردا
بنفسه عن نفسه لتشابهت
الاجسام في مقادير
الامتدادات وهيئات
التناهي والشكل وكان
الجزء المفروض من مقدار
ما يلزمه ما يلزمه كليتة

الجهة التي تنهاها فيها الفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تنهاها في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها
وهما مشهوران (اشارة فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل أعني في الوجود)
يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهولي فيبين اولاً لزوم الشكل للصورة توسط التناهي
ثم يبي البرهان عليه أما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد أو وحد ولكنه اذا
حقي كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات والحدي في هذا الموضوع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل
هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذا التناهي يلزمه ان يكون
ذاشكلاً والامتداد الجسماني ممتد فهو ذو شكل وهذا قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي
فيلزمه الشكل وفائدة قوله أعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه لا يمكن ان
يتصور غير ممتد وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينقل عن شكل ما لو وجوب
تناهيه **قوله** (فلا تخلوا ما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه أو يلحقه ويلزمه لو انفرد
بنفسه عن سبب فاعل مؤثرفيه أو يلزمه لسبب الحامل والامور التي يكتنف الحامل) قال الفاضل الشارح
تركيب الجهة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها أو لما يكون حالاً فيها أو لما يكون
لها محلاً أو لما لا يكون جالاً ولا محلاً وهذه قسمه منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان
كان لازماً كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازماً فيستحيل
ان يكون صفة لوجودها هو لازم أعني الشكل وباقي الاقسام مذكروا أقول كلام الشيخ مشعر بأن
لاقسام ثلاثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة
وما يكتنفها أو لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولو احقها في ذلك الازم والاولى اما ان يكون لنفس
الجسمية أو لشيء ما غيرهما وهما القسمان اللذان قيد الازم فيهما بما انفرد الامتداد بنفسه فهذه ثلاثة أقسام
لاربع لها يظهر منه ان أربع القسمه وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن **قوله**
(ولو لم يلزمه منفردا بنفسه عن نفسه تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل
وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزمه كليتة) هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد
عن نفسه حال ككونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه
الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم لزوم التشابه أو لافي نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه
انما كان بسبب الفصل والوصل والتعاضل والتكاتف والكيفيات المختلفة المتتضية لذلك وبالجملة بسبب
انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي
ولم يقل التناهي لان التناهي لاختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسبب
والمركب وذلك لان هيئة التناهي امر يعرض لشيء المتناهي والتشكل هو اعتبارا لشيء مع ذلك العارض
ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض
القليل والكثير منه واحداً أي لو فرض أقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض أكثر
كثير منه واذا لا يكون الجزئية ولا الكمية ولا القليلة ولا الكثيرة والفرض بيان امتناع فرض الكلية
والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفقهما لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم
الحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرغ على التعاير والتعاير في
الامتداد لا يتصور الابعاد وجود المادة فالواصل ان الحال اللازم في هذا القسم شئ واحد وهو عدم التعاير
في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا

ولم يلزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير هيولاه للوصل والفصل وكان له في نفسه قوة الاقصال وقد بان استحالته هذا بقي انه بمشاركة من الحامل * التفسير * قد ذكرنا أن الغرض من بيان تناسل الابعاد أن يجعل ذلك مقدمة في بيان أن الصورة الجسمانية لا تنفك عن الهيولى وتقريره أن يقول كل جسم متناه وكل متناه فانه محيط به حد واحد وكل ما كان كذلك فهو مشكل فاذا الجسمانية لا تنفك عن الشكل فنقول لزوم الشكل للجسمية اما أن يكون لنفس الجسمانية أو لما حمل فيها أو لما يكون محلاً لها أو لما لا يكون حالاً فيها ومحلاً لها وباطل أن يكون لنفس الجسمانية لان جزء الجسمانية مساو لكلها في الماهية فلو كان المقضى للشكل المعين نفس الجسمانية لزم محالان أحدهما تساوي الاجسام بأسرها في الشكل والمقدار وثانيهما أن يكون شكل الجزء مساوياً لشكل الكل لوجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل وباطل أن يكون لشيء حل في الجسمانية لان ذلك الحال ان كان لازماً عاد المحال وان لم يكن لازماً بل كان ممكن الزوال استحال أن يكون علة للشكل الذي يتمتع ٣٣ زواله وباطل أن يكون لشيء غير حال في

الجسمية ولا الجسمانية حالة فيه لان الجسمانية المفردة حينئذ تكون مستقلة بقبول ذلك الشكل عن ذلك الشيء ثم ان الجسمانية كما انها تقبل ذلك الشكل المعين نفسه فهي أيضاً قابلة لساير الاشكال والاسكانات الجسمانية لذاتها غير قابلة للكل معين وحينئذ يعود المحال المذكور من انه يلزم أن يكون شكل الجزء مساوياً للشكل الكل واذا كانت الجسمانية وحدها قابلة للاشكال المختلفة مع أن كل ما كان قابلاً للاشكال المختلفة فانه يكون قابلاً للاقصال والاتصال لزم أن تكون الجسمانية المنفردة عن المادة قابلة للاتصال والاقصال

القسم مقارناً لجميع العوارض المادية كالساطة والتركيب وقبول الانقسام والاتمام والكلية والجزئية منفعلاً عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا أنه أسقط اسم المادة منه وحرم التلقظ به قولاً فقط وفسر قول الشيخ بأن اللازم لهذا القسم ثلاث محالات أحدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما على أن كل واحد منهما محال برأيه ثم أمعن في الاعتراض على كل واحد بيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة وأظن القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه الاعلى سوء فهم فانه حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً بما قررناه فلا فائدة في ايرادها **قوله** (ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بان استحالته هذا) هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني لسبب فاعل مابين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعمما توجد المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلاً للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا باقصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كحمر وبالجمله لا يمكن أن تحصل الاختلافات المقدرية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متائسلاً ان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذا نحصولها يقتضى كونه مادياً وقد فرضناه منفرداً عنها هذا خلف وما أوردته الفاضل الشارح ههنا وهو أن كون الجسم قابلاً للاشكال لا يقتضى كونه قابلاً للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بديل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعالم أن اشكال الشمعة لا يمكن أن يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم أنه أُلزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعاً في هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط **قوله** (فبقي أنه بمشاركة من الحامل) أي لما ظهر فساد

وذلك محال على ما مر في مسألة اثبات الهيولى واذا بطلت هذه الاقسام **م ٥ - الاشارات** لم يبق الا أن يكون حصول الشكل المعين للصورة الجسمانية لاجل شيء كانت الجسمانية حالة فيه فاذا كان كذلك وجب من لزوم الشكل للجسمية لزوم المادة لها وهو المطلوب ولترجع الى تفسير المتن أما قوله قد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل أعني في الوجود معناه انه لما صح انه بالضرورة كل جسم متناه وبالضرورة كل متناه فانه محيط به حد واحد وحدود بالضرورة كل ما كان كذلك فهو مشكل فاذا بالضرورة كل جسم مشكل وانما جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة التناهي لان نهاية الشيء عبارة عن حده وطرفه والشكل عبارة عن احاطة الحد الواحد بالحدود بالشيء وهيئة احاطة الحد الواحد بالحدود الكثيرة بالكثير بالمتأخرة في المرتبة عن وجود ذلك الحد الواحد وتلك الحدود الكثيرة فلاجل ذلك جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة لزوم التناهي لها وانما قال أعني في الوجود لان الشكل غير لازم لماهية الجسم لان الذي يكون كذلك يكون لازماً كيف كانت الماهية وعند الشيخ ان الشكل لا يلزم الجسم الا بسبب المادة

واستحال كون الشكل لازماً للماهية الجسم بل لوجوده بسبب المادة وأما قوله فلا يخلو ما أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه أو يلحقه ويلزمه ولو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه أو يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل فمعناه الوفرضا الامتداد الجسماني قائماً بذاته غير حال في ذاته فاما أن يلزمه الشكل لذاته أو للفاعل أو للحامل وهذه القسمة منحصرة لانا قد بينا ان ذلك اللزوم اما أن يكون لنفس الجسمية أو لما يكون حالاً فيها أو لما يكون محلاً لها أو لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها أما القسم الاول فهو المراد بقوله اما أن يلزمه الشكل لذاته وأما القسم الثاني وهو أن يكون ذلك اللزوم لامر حال في ذلك الامتداد فذلك الامر ان كان لازماً لنفس الامتداد سواء كان لا بواسطة أو بواسطة واحدة أو بوسائط كثيرة فذلك قريب من القسم الاول وان لم يكن لازماً لم يكن علة للشكل اللازم ولما كان فساد هذا القسم ظاهراً لم يدخله الشيخ في التقسيم تعويلاً على فهم المتعلم وأما القسم الثالث وهو أن يكون اللزوم لمحله الجسمية فهو الذي يكون للحامل والامور التي تكتنف الحامل وقد ذكره الشيخ وأما القسم الرابع وهو أن يكون ذلك اللزوم لا لما يحل في الجسمية ولا لما يكون محلاً لها فهو الفاعل وقد ذكره الشيخ فصح أن القسمة التي أو ردها الشيخ صحيحة واعلم أن قوله هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه فيه بحث لان من الناس من يظن ان المراد بقوله ولو انفرد بنفسه هو انه لو وجد خاليا عن جميع العوارض وليس الامر كذلك بل المراد منه انه لو وجد قائماً بذاته غير حال في محل أصلاً ولهذا اعتبر هذا القيد في القسمين الاولين ولم يعتبره في القسم الثالث فقال هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه أو يلزمه ولو انفرد بنفسه عن سبب فاعل أي لو كان قائماً بنفسه موجوداً في محل لكان اما أن يلزمه هذا اللازم عن نفسه أو عن سبب فاعل وأما في القسم الثالث فقال أو يلزمه بسبب الحامل فلم يعتبر فيه هذا القيد ولم يقل أو يلزمه ولو انفرد بنفسه عن الحامل لانه اذا كان المعنى بانفراده عن نفسه وجوده لا في محل ومادة لا جرم استحالة أن يحصل هذا المعنى عند كونه مادياً وأما قوله ولو يلزمه منفرداً بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئة التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فاعلم أن المراد منه بيان محالين يلزمان على القسم الاول أحدهما تشابه الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئة التناهي والتشكيل والثاني استواء الكل والجزء ٣٤ في الشكل أما الاول فهو يتضمن الزامين أحدهما استواء الاجسام في مقادير الامتدادات

وثانيهما استواءها في القسمين المذكورين يعين كون هذا القسم حقاً ويوجد في بعض النسخ بعده فله يولى اذن تأشير في وجود هيئة التناهي والشكل فاما ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكيل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة بيان الاول فهو أن الاجسام

مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني ومختلفة في المقادير فلو كان مقتضى المقادير هو نفس الجسمية لوجب من الجسمية استوائها في طبيعة الامتداد الجسماني استوائها في مقادير الامتدادات ولقائل أن يقول لان سلم أن الجسمية مشتركة بين الاجسام كلها ثم ان ساعدنا على ذلك فهذا انما يلزم على قول من جعل الجسمية موجبة للمقدار المخصوص والشيخ لم يتعرض لذلك في أول القسمة بل الذي ذكره هو أن الجسمية لا يجوز أن تكون علة للتناهي والتشكيل والمقدار غير والتناهي والتشكيل غير فاذا المذهب الذي يمكن ابطاله بهذا الالزام غير المذكور في أول التقسيم والمذهب المذكور لا يمكن ابطاله بهذا الالزام وجوابه أن الشكل تابع للمقدار فثبت أن الجسمية غير مستقلة باقتضاء المقدار فلان تكون مستقلة باقتضاء التناهي والتشكيل التابعين له كان أولى وأما بيان الثاني فهو استواء الاجسام في هيئة التناهي والتشكيل فمعناه ظاهر ويشبه أن يكون المراد به هيئة التناهي والتشكيل شيئاً واحداً وذلك لان الشكل لا معنى له الا هيئة احاطة الحدأ والحدود بالمقدار وانما قال لتشابهت الاجسام في هيئة التناهي والتشكيل وذلك لان الاجسام متشابهة في أصل التناهي ولستكم اغبر متشابهة في هيئة التناهي ولقائل أن يقول ان يلزمون على من جعل الجسمية علة للشكل استواء الاجسام في الاشكال على الاطلاق أو استواءها في الاشكال الطبيعية فان ألزمت الاول فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في مقتضى الاشتراك في المعول فان الاجسام المركبة اما أن تكون بسائطها باقية فيها بالفعل أو لا تكون فان كانت باقية بالفعل وعندكم أن الصورة النوعية التي لكل جسم بسيط تقتضي أن يكون شكله الكرة مع ان ذلك الشكل لم يحصل وان لم تكن باقية كان المركب له طبيعة واحدة مع أن شكله ليس بكرة فعلمنا أنه لا يلزم من الاشتراك في علة الشكل الاشتراك في الشكل فاذا كان كذلك فلعل الجسمية هي العلة للشكل لكن الاجسام تشترك في الشكل لأمور خارجية عرضت فمنعت عن حصول ذلك الشكل وان ألزمت الثاني التزمنا فان الشكل الطبيعي للجسم هو الكرة والاجسام بأسرها مشتركة في هذا الاقتضاء بالاتفاق فلئن قلتم الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء شكل الكرة لكن الكرات مختلفة في المقادير فالاجسام غير مقتضية لحصول شكل الكرة على مقدار له متعين فنقول فالذي وقع الاختلاف فيه هو المقدار لا الشكل وهذا هو الالزام الاول وليس كلامنا فيه وأما قوله وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فمعناه أن جزء الجسم مساو لكله في الماهية فلو كان مقتضى الشكل هو الجسمية لكان

الجزء مساو بالشكل في الشكل ولقائل أن يقول الجسم البسيط يكون في نفسه سببا واحدا ولا يكون له شيء من الأجزاء الا لحد أسباب ثلاثة
أحدها الانفصال وثانيها اختلاف الاعراض وثالثها الوهم وهذا هو مذهب الشيخ وإذا كان كذلك فقوله ها هنا الجسمية لو كانت علة
للشكل لوجب أن يكون شكل الجزء مساو بالشكل الكلي أما أن يكون المراد منه الزام ذلك في الجسم الذي لم يعرض له سبب من أسباب
الانقسام أو في الجسم الذي عرض له ذلك فإن كان الأول فالإلزام غير صحيح لان الجسم الذي لم يعرض له سبب من سبب الانقسام لم يكن فيه
جزء أصلا وإذا لم يكن له جزء كيف يمكن أن يقال أنه يلزم أن يكون شكل الجزء مساو بالشكل الكلي وإن كان الثاني فلا يخلو ما أن يكون قد
انفصل ذلك الجزء عن غيره أو لم ينفصل فإن انفصل فانا نلتزم أن يكون شكل الجزء مساو بالشكل الكلي وكيف لا نقول ذلك والحق أن
الشكل الطبيعي للقطرة من البحر مثل الشكل الطبيعي لكل البحر وإن لم ينفصل بل يكون الانقسام اما باختلاف الاعراض أو بالوهم
فنقول لاشكال وجود الجزء متأخر عن وجود الكل فإن الجسم يوجد أولا موصوفاً بشكل خاص ثم انه يعرض له اختلاف أعراض أو توهم ثم
يحصل الجزء بسبب ذلك فإذا حصل جزء الجسم متأخر عن حصول ذلك الشكل للكل وكون الجزء جزءا لذلك الشكل وغير منفصل عنه
مانع من أن يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فإنه من المستحيل أن يتشكل الجزء بشكل الشكل لذلك الجزء حال كونه جزءا له وإذا كانت
الجزئية مانعة من ذلك لم يلزم من عدم حصول ذلك الشكل لذلك الجزء من غير أن تكون طبيعة ذلك الجزء مقتضية لذلك الشكل لان الحكم
قد لا يوجد عند قيام المقتضى لحصول المانع والذي تقرر ذلك من مذهبه أن لكل جسم بسيط صورة نوعية مقتضية لماله من الشكل مثلا
للماء صورة نوعية هي المقتضية لماله من الشكل ثم ان جزء الماء مساو لكله في تلك الصورة ولم يجب أن يساو به في ذلك الشكل فعلمنا انه
لا يلزم من كون الجزء مساو بالكل في الامر المقتضى للشكل أن يساو به في الشكل فإن قيل اذا كانت طبيعة الجزء مساو به طبيعة الكل في
اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك هو اتصاله بذلك الشكل وكان ذلك الاتصال في الاجسام العنصرية قابلا للانفصال وإذا كانت طبيعة الجزء
تقتضى مثل شكل الكل وكان المانع من ذلك هو الاتصال الممكن الزوال ووجب أن يزول ذلك الاتصال حتى يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فلما
لم يكن كذلك علمنا أن الجسمية غير مقتضية للشكل فنقول اما أولا فهذا يلزمكم أيضا لما جعلتم المقتضى للشكل هو الصورة النوعية التي تساوي
الجزء والكل فيها على ما بينا واما ثانيا فلا نقدينا فيما مضى ان ماهية الجسم ٣٥ وان كان لا يتأني عن الانفصال ولكن

الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذا هي لا تنفصل عن الهيولى وذلك هو المطلوب
تشخص كل جسمية بأبي
عن ذلك فتبين سقوط

الالزام فلئن حاول محاول تقرر به هذا الالزام من وجه آخر فقال الجسم اذا انفصل فإنه لا يحصل لجزئه مقدار كله ولو كانت الجسمية
مقتضية للمقدار لوجب أن يكون مقدار الجزء مثل مقدار الكل لان المقتضى قائم والمانع وهو الاتصال بالكل غير حاصل فلما لم يكن كذلك
علمنا أن الجسمية غير مقتضية للمقدار وإذا لم تكن مقتضية للمقدار ووجب أن لا تكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول
المقدار فنقول هذا أيضا ليس بقوى لان من الجائز أن تكون الجسمية علة للمقدار معين لانه لا يحصل ذلك المقدار الكبير من الاجسام
لاجل مانع منع ذلك وأما كونه جزءا للشكل فهو مانع معين ولا يلزم من زوال مانع معين زوال كل الموانع ألا ترى أن القطعة من الارض اذا
انفصلت عن كلها فانها لا تصبح مرة مع أن المقتضى لذلك وهو الطبيعة الارضية قائمه والمانع المذكور وهو كونه جزءا للكل زائل فعلمنا
أن ذلك لاجل حصول مانع آخر غير هذا المانع بخاز أن يكون ها هنا كذلك ثم ان ساعدنا على أن الجسمية غير مقتضية للمقدار فلم لا يجوز
أن لا تكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار فإنه من الجائز أن يكون اقتضاء العلة للمعول موقوفا على شرط منفصل
مثل اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح متوقف على الطبيعة التي للشمع والمخ وإن لم تكن الحرارة مؤثرة في ينبت الطبيعة فكذلك
ها هنا فهذا ما عندى في هذا الموضوع وأما قوله ولولزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير
هيواله للفصل والوصل فكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بان استعالة هذا فبقى انه بمشاركته من الحامل فمعناه أن لزوم الشكل
للجسمية الفاعلة بنفسها لو كانت بسبب الفاعل لكانت الجسمية وحدها بالاشركة من الهيولى قابلة للوصل والفصل لسكننا بنا أن ذلك محال
ولقائل أن يقول لم لا يلزم من كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للشكل أن تكون قابلة للوصل والفصل فان قبول الاشكال مغاير لقبول
الفصل والوصل ألا ترى أن تأخذ الشمعة فتشككها بأشكال مختلفة مع انه لا يردها الا الاتصال ولا الانفصال فان تلك الجسمية باقية
لعيها كما كانت وإذا ثبت أن قبول الاشكال قد ينفصل عن قبول الانفصال والاتصال لم يلزم من الحكم كرن الجسمية القائمة بنفسها قابلة
لاشكال الحكم بكونها قابلة للفصل والوصل الاحجة وبرهان فان قيل الدليل عليه أن كل ما كان قابلا للاشكال فإنه لا بد وان يتميز طرف
منه عن الطرف الاخر منه وكل ما كان كذلك فإنه يكون قابلا للقسمه الوهمية لا لمحاولة وكل ما كان قابلا للقسمه الوهمية كان قابلا للقسمه

هذا الكلام لو صحته مقدماته
فانه كاف في اثبات المطلوب
عن التقسيم الذي مضى
فانه يمكن ان يقال الدليل
على ان الجسميه لا توجد
في غير مادة ان الجسميه
يلزمها التناهي فيلزمها
الشكل وكل مثل فانه يصح
ان ينقسم وكل ما كان كذلك
فانه يصح عليه الاتصال
والانفصال فاذا الوجودت
الجسميه لاني مادة لصح
الاقصال والاتصال
عليها وذلك محال فاذا
وجودها لاني المادة ثبتت
ان هذا الكلام لو صح
لكان كافيا في اثبات المقصود
وحينئذ يصير الكلام
المتقدم حشا (وهم واشارة
اولعك تقول وهذا ايضا
يلزمك في اشياء اخر فان
الجزء المفروض من الفلك
ليس له شكل الفلك ثم
تقول ان الشكل للفلك
مقتضى طباعه وطباع
الجزء وطباع الكل واحد
فتقول لك ان الشكل
حصل للفلك عن طبيعة
قوة او جبت لهيولاه تلك
الجرميه ولم يكن ذلك
لها عن نفسها او عن
جرميتها فلما وجب لها
ذلك وجب بايجاب ذلك
السبب ان لا يكون لما
يضره بذلك جزا مما للكل
لكونه جزا مفروضا بعد

* (وهم واشارة اولعك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطباع الجزء وطباع الكل واحد) هذا شذو يرد على ما ابطال به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقر به انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معتزون بان شكل الجزا المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزو والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فتقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله اشياء اخر على ان هذه الاشكال ليست في الفلك وحده بل في جميع البساط اذ انما خالفت احكام الجزو والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيدت الجزو بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزئته لاحد الاسباب المذكورة فاذا وجب تقيده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر **قوله** (فتقول لك) يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور في احدهما دون الاخرى وتقر به مجلا ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيبرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزا له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزا كالكل مادام الجزا جزا او الكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزا ولا كل فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغير فاذا لم يكن حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه **قوله** (ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة او جبت لهيولاه تلك الجرميه ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزا مما للكل لكونه جزا مفروضا بعد حصول صورة الكل) معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة او جبت لهيولاه اولئك الصورة الجسميه المعينه المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزومها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسميه ويريد بذلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لبدا التغير من شئ في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد هنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشئ الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشئ الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولي الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل لهيولي ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزا له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزا للكل بعد حصول صورة الكل أي لما اوجبت الصورة النوعية لهيولي الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزا الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزا حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا في بعضها تكرر لفظة صورة الكل احدهما مخفوضه لكونه الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزا صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ماني قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي **قوله** (فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزأ بها) أي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل

حصول صورة الكل فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة وتحملها صورة الكل ويتجزأ بها والجزا

وأما المقدار لو انفراد لم يكن هناك شئ يوجب شيئاً الا طبيعة المقدار به وتلك الطبيعة واحدة لم تصير كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض
 الامن نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيئاً معيناً مما يختلف فيه نفس الكلية فليس يمكن أن يقال ههنا لحقها
 من غير هاشئ بحسب إمكان وقوة ما أو صلوح موضوع لحوقها بقائم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بمحالة مخالفة **التفسير** هذا
 الشك انما أورد على الوجه الذي أبطل به القسم الاول من الاقسام الثلاثة المذكورة وهو أن القائمة بنفسها واقتضت الشكل المعين
 لزم أن يكون شكل جزئها مساوياً بالشكل كلها وذلك الشك هو أن يقال ان شكل الفلك مقتضى صورته النوعية مع أن جزأه مساوياً لكه
 في الماهية والالكان الفلك من كباوانه محال ومع ذلك فإنه يلزم أن يكون جزؤه مساوياً بالكله في الشكل فإذا عطل فليعقل أيضاً كون
 الجسمية مقتضية للشكل وان لم يجب أن يكون جزؤها مساوياً بالكله في الشكل وحاصل الجواب أن المقتضى لمثل شكل الكل قائم في الجزء
 الا أنه يختلف هذا الحكم لما منع وهو أن وجود جزء الجسم البسيط متأخر عن وجود كلّه وجزئية ذلك الجزء مانعة له من أن يتشكل بمثل
 شكل الكل فإذا كل الفلك وجزؤه انما اختلفا في الشكل بعد اشتراكهما في المقتضى لذلك الشكل وهو الصورة الفلكية لا اختلافهما
 في الكلية والجزئية وهذا ان الوصفان غير لازمين للماهية بل هما من **العوارض المفارقة والعوارض المفارقة**

الجزء المضاف أحدهما الى الآخر وما منع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكل فان هذا المعنى
 هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور ولسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها
 المتجزئة معها بطريقتان الانفصال عليها **قوله** (وأما المقدار لو انفراد لم يكن هناك شئ يوجب شيئاً
 الا الطبيعة المقدار به وتلك الطبيعة هي في نفسها واحدة لم تصير كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها
 ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيئاً معيناً مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية
 فليس يمكن أن يقال ههنا لحقها من غير هاشئ بحسب إمكان وقوة ما أو صلوح موضوع لحوقها بقائم تبع
 ذلك ان صار ما هو كالجزء بمحالة مخالفة) يريد أن المقدار لو انفراد لم تكن الكلية والجزئية أصلاً فضلاً عما
 يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة لا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن
 لا اختلاف هناك وتختلف النسخ ههنا في بعضها هكذا لم يصير كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها
 ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي أصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وتقريره
 لم يصير كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك
 والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب أن يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن أن يقال ههنا لحقها شئ
 من غير هاشئ من الفاعل ثم قال بحسب إمكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه
 صورة ثم قال أو صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيدته
 بههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك
 اللعوق ان خالف فيه الجزء الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية

الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت هيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها نفس عن نفسها أو عن جرميتها فعنه أن الشكل المعين انما
 حصل للفلك لاجل القوة السارية في هيولى ذلك الفلك ولم يكن ذلك الشكل لتلك الهيولى لاجل تلك الهيولى أو لاجل الجرمية الموجودة فيها وأما
 تفسير لفظي القوة والطبيعة فسيأتي في مكان آخر وأولى به من هذا الممكان وأما قوله فلما وجب لها ذلك وجب ايضاً ذلك السبب أن لا يكون لها
 يفرض بعد ذلك جزأه ما للكل لكونه مفروضاً بعد حصول صورة الكل فعنه ان ذلك الشكل لما حصل عن القوة السارية في تلك الهيولى
 استحال أن يحصل للجزء مثل ما حصل للكل من الشكل لاستحالة أن يتشكل الجزء بشكل الكل مادام ذلك الجزء جزءاً لذلك الكل وأما
 قوله فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة تقبل تلك الصورة ويحتملها ويجزئها مادام ذلك الجزء جزءاً لذلك الكل وانما مقتضى لان يحصل للجزء
 مثل شكل الكل قائم الا أنه لم يوجد ذلك العارض الذي عرض له وهو كونه جزءاً لذلك الكل وصار مانعاً عن أن يحصل له مثل شكل الكل
 وهذا العارض أعني كونه جزءاً لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة الحاملة لها المتجزئة بها وقد علمت أن الاختلاف في الجزئية
 والكلية لا يكون الا لاجل المادة وأما قوله وان المقدار لو انفراد لم يكن شئ يوجب شيئاً الا طبيعة المقدار وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصير كلا
 وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسه ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيئاً معيناً مما يختلف فيه حتى تغير الكلية

المتن أما قوله في الجواب ان
 لكتنا نذكره بعد تفسير
 الجواب وفيه بحث
 في هذين الوصفين استحال
 اختلافهما في الشكل فهذا
 يحصل الجواب وفيه بحث
 لكتنا نذكره بعد تفسير
 المتن أما قوله في الجواب ان

فمعناه ان المقدار المنفرد بنفسه عن المادة استعمال أن يكون شئ منه كلا وشئ منه جز لأن الاختلاف بالكليّة والجزئية لا يجي من نفس تلك الماهية بل لا بد وأن يجي من المادة واذ ليس لها مادة استعمال أن يخالف منه شئ شياً في الكليّة والجزئية ولم يكن أن جزأه يخالف لكليته في الشكل لمثل العذر الذي ذكرناه في الفلك وأما قوله فليس يمكن أن يقال هنا لهما من غير هاشم بحسب امكان وقوة أو صلوح موضوع طوقاً سابقاً تبع ذلك ان صار ما هو كالجزم الحاله مخالفة معناه ان العذر الذي ذكرناه في الفلك هو ان ذلك الشكل يمكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في كليه الفلك موجبه له وكان الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكليته وذلك يقتضى أن لا يحصل مثل الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك فهذا هو العذر الذي ذكرناه في الفلك ولا يمكن أن يذكر مثله في الجسميه القائمة لاني مادة وظهور الفرق والحاصل من الجواب تسليم ان الجزء من الفلك قد حصل له أن ما يقتضى تشكله بشكل الكل ولكن امتنع ذلك لما منع وهو كونه جزأً فاذا قيل الجسميه القائمة بنفسها لا يجوز أن يقال ان جزأها انما يتشكل بشكل الكل لان كونه جزأً لذلك الكل منع عن ذلك بخوابه ان الاختلاف بالكليّة والجزئية انما يحصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكيه ماديه صح كلاً منافيه ولم يصح في الصورة المجردة عن المادة

يكون لاجل المادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتخذنا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن أحدهما أولى بالكليّة من الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة في الكليّة والجزئية وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة أيضاً وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها السبب كونها أولى بان يكون كلاً منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادة والجواب أن المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضى التقدم والتأخر لذاته وبصير الاشياء متقدمة ومتأخرة لسببه على ماسياتي بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها الى المواد ولم تختج هي الى غيرها (تنبيه هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسميه) أقول يريد بيان أن كون الهيولى ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها بل انما تستفيد من الصورة الجسميه وهذه مسئله يتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسميه وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسميه لكانت اما ذات وضع أو غير ذات وضع والقسمان باطلان أما الاول فلانه منافي للحكم المذكور وأما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة الجسميه اليه ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى أن الصورة الجسميه هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وبتبين منه انها هي التي تقيّد تشخص الهيولى وتعيّن على ماسياتي بعد قوله (ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذات حجم) أي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يتخلوا ما أن يكون منقسماً على الاطلاق وفي جميع الجهات أو لم يكن فان كان منقسماً في جميع الجهات كان باقراً لذاته عن الصورة جسماً ذات حجم وقد كان حاملاً

بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتخذنا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن أحدهما أولى بالكليّة من الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة في الكليّة والجزئية وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة أيضاً وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها السبب كونها أولى بان يكون كلاً منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادة والجواب أن المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضى التقدم والتأخر لذاته وبصير الاشياء متقدمة ومتأخرة لسببه على ماسياتي بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها الى المواد ولم تختج هي الى غيرها (تنبيه هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسميه) أقول يريد بيان أن كون الهيولى ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها بل انما تستفيد من الصورة الجسميه وهذه مسئله يتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسميه وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسميه لكانت اما ذات وضع أو غير ذات وضع والقسمان باطلان أما الاول فلانه منافي للحكم المذكور وأما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة الجسميه اليه ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى أن الصورة الجسميه هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وبتبين منه انها هي التي تقيّد تشخص الهيولى وتعيّن على ماسياتي بعد قوله (ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذات حجم) أي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يتخلوا ما أن يكون منقسماً على الاطلاق وفي جميع الجهات أو لم يكن فان كان منقسماً في جميع الجهات كان باقراً لذاته عن الصورة جسماً ذات حجم وقد كان حاملاً

أن يكون جزأً وان كان الثاني كانت الهيولى مخالفة لجزئها بالكليّة والجزئية فان كان ذلك هيولى اخرى تسلسل! للحجم وان لم يكن هيولى لم يكن الاختلاف بالكليّة والجزئية موقوفاً على كون الشئ في الهيولى فلا يلزم من عدم حلول الجسميه والهيولى أن لا يحصل فيها اختلاف بالكليّة والجزئية قلن قالوا هذا الحال انما يلزم لو كانت الصورة وجزؤها معاني الوجود وفي الحلول في تلك الهيولى حتى يقال ليست الهيولى أولى من العكس بان تجعل أحدهما كلا والآخر جزأً لكن ليس الامر كذلك فان كل الصورة تحصل في الهيولى ثم يحصل بعد ذلك جزأً الصورة أما لتوهم أو اختلاف اعراض ولما تقدم الكل على الجزء كان كل الصورة أولى بان يصير كلاً من جزئها فنقول الآن صدقتم لكن اذا صح ذلك فلم لا يجوز أن يقال الجسميه الموجودة لاني مادة يسكون وجود كليتها سابقاً على وجود جزئيتها فلا جرم كان السابق أولى بالكليّة من الجزء المتأخر في الوجود واذ ثبت ان الجسميه المجردة يمكن وقوع الاختلاف فيها والجزئية لم يبق بينها وبين الصورة الفلكيه فرق

* المسئلة السادسة * في امتناع خلوا الهيولى عن الصور الجسميه وفيها فصول ثلثة **تنبيه** هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسميه ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذات حجم

أو غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة نقطة وان لم ينقسم اليه أو خطأ أو وسطعا ان انقسم غير جهة الاشارة) * التفسير * لما فرغ من بيان أن الصورة لا تنفرد بنفسها عن الهيولى شرع الآن في بيان أن الهيولى لا تنفرد عن الجسمية والحجة المشهورة فيه أن الهيولى لو كانت خالية عن الجسمية لكانت اما أن يكون مشارا اليها ولا يكون والقسمان باطلان فالقول بانفرد الهيولى عن الصورة باطل والمقصود من هذا الفصل ابطال القسم الاول فنقول في بيانه الهيولى لو كانت من حيث هي هي مشارا اليها لكانت اما أن تكون منقسمة من جميع الجوانب أو لا تكون والا بالباطل لان المنقسم من كل الجوانب جسم فلو كانت الهيولى منقسمة من كل الجوانب لكانت الهيولى جسما هذا خلف والثاني باطل لان ما لا ينقسم في جميع الجهات وهو مشارا اليه فاما أن لا يقبل القسمة أصلا وهو النقطة أو يقبلها في جهة واحدة فقط وهو الخط أو في جهتين فقط وهو السطح فنقول يستحيل أن تكون الهيولى مجردة نقطة والالكانت النقطة قائمة بذاتها لكن ذلك محال لانا اذا فرضنا وصول طرفين من خطين اليها فهي اما أن تحجب النقطتين اللتين هما طرفا الخطين الواصلين اليها عن التلاقى أو لا تحجب فان حجبها عن التلاقى انقسمت لما مر في مسألة الجزء ان الوسط الذي يحجب الطرفين عن التلاقى منقسم وان لم يحجبها عن التلاقى كانت النقطتان المتلاقيتان لها نافذين فيها وذلك محال لانها قد كانت قائمة بذاتها مبيانية عن الخطين فاما أن بقيت مبيانية كما كانت أولم تبق فان بقيت مبيانية بعد نفوذ طرفي الخطين الحاليين فيها والحال في المباين عن الخطين مباين عنهما فوجب أن يكون طرفا الخطين متباينين عنهما فاذا طرفا الخطين المتباينين عنهما فيكون لهما طرفان آخران والكلام فيهما كالكلام في الاولين فيلزم أن يكون لكل واحد من الخطين نقطة غير متناهية في موضع واحد ومع ذلك فانه لا يلزم أن يكون لواحد منهما طرف غير مباين لان كل نقطة فرضت غير مبيانية عن الخط فانهما تكون حالة في النقطة المبيانية والحال في المباين مباين فاذا النقطة التي ٣٩ فرضت غير مبيانية عن الخط مبيانية هذا

خلف وان لم تبق مبيانية صارت حالة في الخطين وعلى هذا يكون الخط حالا في السطح والسطح في الجسم والحال في الحال في شئ حال في ذلك الشئ فاذا الهيولى حالة في الجسم وقد فرضناها متجردة هذا خلف ثبت أن

للحجم هذا خلف قوله (أو غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة) وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به أن الحامل ان كان بانفراذه ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراذه مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتدادا يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع اتمها ومعها لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شئ من المشار اليه فاذا لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزها يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله أو غير منقسم كان في حد ذاته مقطع منتهى اشارة قوله (نقطة ان لم ينقسم البتة أو خطأ أو وسطعا ان انقسم في غير جهة الاشارة) أي ذلك المقطع لا يخلو اما أن لا ينقسم في جهة أخرى أو ينقسم والثاني لا يخلو اما أن ينقسم

النقطة لا يمكن أن تكون قائمة بذاتها وكذلك الخط لا يكون قائما بذاته والالكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما أن يحجب الخطين اللذين هما تايما السطحين عن التلاقى أو لا يحجبهما ويعود الكلام بعينه وكذلك السطح لا يمكن أن يكون قائما بذاته والالكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما أن يمنعهما عن التلاقى أو لا يمنعهما فثبت بهذا أن النقطة والخط والسطح لا توجد قائمة بذاتها وعند ذلك نقول الهيولى يستحيل أن تكون في حد ذاتها مشارا اليها وفي هذه الحجة اباحت تركناها اختيارا للاختصار فلنرجع الى شرح المتن قوله هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به فاعلم أن الوضع يقال بالاشتراك على معان والمراد هنا كون الشئ بحيث يمكن الاشارة اليه واذا عرفت ذلك فنقول المراد ان الهيولى انما تكون الاشارة اليها لاجل الصورة الجسمية المقارنة لها فان قيل ذات الهيولى من حيث هي هي اما أن يكون له اختصاص بالجزء أو لا يكون فان كان الاول كانت الهيولى هي الجسم نفسه أو المقدار نفسه وان كان الثاني فعند حلول الجسمية فيها اما تبق تلك الذات أو لا تبق فان لم تبق لم تكن الصورة الحالية فيها حالة فيها لان الموجود لا يحل في المعدوم وان بقيت تلك الذات لا تكون مختصة بالجزء والجهة فلا تكون اليها اشارة أصلا بل الاشارة انما تكون الى الجسمية فاذا قولكم الهيولى يشار اليها بسبب ما فيها من الجسمية كلام مجازي بل المشار اليه هو جسمية ما والهيولى فغير مشارا اليه أصلا فنقول هذا باطل بالعرض فانه غير مشارا اليه في ذاته بل بسبب المحل فاذا جاز ذلك فليجز أن تكون الهيولى مشارا اليها لاذاتها لكن بسبب ما يحل فيها واما قوله فلو كان له في حد ذاته وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم فاعلم ان في ظاهره نظر الاله ليس كل ما كان ذا وضع وكان منقسما كان ذا حجم لان الخط كذلك مع انه ليس بذى حجم لان الخط وان كان في نفسه مقدارا الا أنه ليس بذى مقدار بل الحجم هو المقدار القابل للتجزئة من الجوانب الثلاثة فاذا يجب أن يكون المراد من هذا الكلام ان كل ذي وضع يكون منقسما من الجوانب فهو ذو حجم واما قوله أو غير منقسم

كان في نفسه منقطع منتهى اشارة معناه ان كل ما اشار اليه فلا بد من طرف تنقطع الاشارة عنده وذلك الطرف يجب ان لا يكون منقسما من الجانب الذي انقطع الاشارة عنده والا فيكون قديقي وراء ذلك المقطع شئ من المشار اليه فلم يكن مقطع الاشارة مقطوع الاشارة هذا خلف فاذا كل ما يكون مقطوع الاشارة فهو ٤٠ طرف ولما كان كل طرف انما كان مقطوع الاشارة لانه طرف لاجرم انعكس

في جهة واحدة أو ينقسم في جهتين وكان الحامل على التقدير الاول تقطع وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحها وانما لم يحتج لتقسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلاثة واذا فرض أحدها ما أخذنا للاشارة لم يبق الا اثنين فالحاصل أن الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما أو نقطة أو خطا أو سطحا وكما باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل و بطلان كونها أحد هذه الاشياء يتبين من تصور ما هياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للتفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن أن تكون الاحالة في غيرها والالكائن جزأ لا يتجزأ أو الحامل لا يكون حالاهي ليست بنقطة ولو وضوح هذه المعاني لم تعرض الشيخ لبيانها وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمة (تنبيهه فلوفرنا هيولى بلاصورة وكانت بلاوضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص) يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انالوفرنا هيولى بلاصورة جسمية وكانت بلاوضع بالضرورة ولما هم ثم فرضنا أن الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لا امتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يتخلو اما أن لا تحصل الهيولى في موضع من المواضع أو تحصل وان تحصلت فلا يتخلو اما أن تحصل في جميع المواضع أو في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان بتدبيره العقل والثالث أيضا محال لان ذلك الموضع اما أن لا يكون أولى بهما من غيره أو يكون أولى فان لم يكن أولى كانت متساوية بالنسب الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحاً لحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبدئية وان كان أولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة أو حصلت بذلك وهذا انقسامان وهما أيضا محالان مع أن لكل منهما نظيرا في الوجود والشيخ أورد ههنا وأورد نظير بهما بين الفرق بينهما وبين النظرين وأعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبدئية للايجاز **قوله** (فليس يمكن أن يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن أن يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعها هناك أو كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الأخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض) هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع في ان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن أن يقال ان ذلك أي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر ثم أشار بقوله كما يمكن أن يقال الى نظيره في الوجود وهو أن تكون الهيولى في صورة توجب لها وضعها هناك بجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعها هناك أو كان قد عرض لها وضع هناك بجزء من الهواء أيضا أخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزء بسبب ولحقت صورة الماء بما ههناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لسكون ذلك الموضع أولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم أشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور **قوله** (وليس يمكن أيضا أن يقال ان الصورة عينت لها وضع مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرنا من تخصص وضع جزئي بسبب

تلك الموجبة الكلية موجبة جزئية تصدق ان كل طرف فهو مقطع منتهى اشارة واما قوله نقطة ان لم ينقسم البتة أو خطا أو سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة فعنه ان مقطع الاشارة لما ثبت انه لا ينقسم من الجانب الذي به صار مقطعا للاشارة فهو ان لم ينقسم البتة كان نقطة وان انقسم في غير ما أخذ الاشارة كان خطا أو سطحا قديين ان الهيولى الحالية عن الصورة لو كانت مشارا اليها لكانت اما نقطة أو خطا أو سطحا أو جسما واما باطل ذلك فهو غير مذكور في الكتاب وقد ذكرناه (تنبيهه فلو فرضنا هيولى بلاصورة وكانت بلاوضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن أن يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن أن يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعها هناك أو قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الأخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض وليس يمكن أن يقال أيضا ان الصورة عينت لها وضع مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب

طوق هذا الفرض وليس يمكن أن يقال أيضا ان الصورة عينت لها وضع مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب

لرق الصوره وهنالك وضع جزئى لطوقا يخصص فى اقرب المراضع الطبيعى من تلك المواضع كالجزمه من الهوا يصير ماء فيكون موضعه
 النيبى متخصصا بسبب مرضه الاول وهو اقرب مكان طبيعى لها مما كان موضعها هذا الصائر ماء وهو ماء وانما لم يكن هذا ايضا لانا
 جعلناها مجردة * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان فساد القسم الثانى وهو ان يقال الهولى الخالية عن الصورة لا تكون
 مشارا اليها وبيانه ان الهولى الخالية اذ لم تكن مشارا اليها ولم تكن فى حيز وجهه استحال ان تحصل فى حيز معين عند حلول الجسميه
 فيها لان حصر لها فيه على التعيين لو كان للجسميه او ما يلازمها وجب حصول كل الاجسام فيه وان كانت لامر غير لازم لجسميته امكن
 حصول الجسميه عاربا عن ذلك المخصص في توجب ان لا يحصل فى حيز معين فالهولى لو كانت خالية عن الجسميه ثم انصفت بها فانها
 لا تحصل فى حيز معين بل اما ان تحصل فى كل الاحياز وهو محال اولافى شئ منها فيخذل لا تكثر من متجمله مع اننا قد فرضناها متجمله هذا
 خلف فان قيل هذه الحجة مبنية على تساوى الاجسام بأسرها فى الجسميه والكلام عليه قد مر الا ان بعد المساعدة على ذلك فان هذا
 الاشكال لازم عليكم اما اولافلان الجسم العنصرى لا يجب اتصافه بشئ من الصور النوعية على التعيين مع انه يكون موصوفا بالبداء بصورة
 معينة فلم لا يجوز ان يقال الهولى اذا انصفت بالجسميه فانه وان كان لا يجب حصوله فى حيز معين الا انه مع ذلك تحصل فى حيز معين واما
 ثانيا فلان اختصاص كل جزء من أجزاء العنصر الواحد بجزء من أجزاء حيز

الاتفاق فاذا جاز ذلك فلم
 لا يجوز ان تكون الهولى
 الخالية عن الصورة
 الجسميه تحصل فى حيز
 معين عند حلول الجسميه
 فيها على سبيل الاتفاق
 والجواب اما عن الاول
 فلان قبل كل صورة نوعية
 صورة اخرى نوعية
 وكان الجسم حين ما كان
 موصوفا بالصورة النوعية
 السابقة عرض له ماجعله
 مستعدا لقبول الصورة
 النوعية اللاحقة فلاجل
 ذلك حصلت الصورة

لحرق الصورة وهنالك وضع جزئى لخر فايخصص اقرب المراضع الطبيعى من ذلك الموضع كالجزمه من الهوا
 يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى متخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعى للمياه مما كان
 موضعها هذا الصار ماء وهو ماء وانما لا يمكن هذا ايضا لان جعلناها مجردة وهذا بيان امتناع القسم
 الثانى وهو ان تحصل الاوليه بعد ان تلحق الصورة بالهولى وبيان الفرق بينهما وبين نظيره فى الوجود اما
 بيان الامتناع فهو بيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التى تتضمنها الصورة التى تلحقها فهى اذن تكون
 متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها فى بعضها وهو المراد من قوله
 وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها مواضع مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون لاجزاء كل
 واحد مثلا كاجزاء الارض وانما يقيد هذا القسم بهذا القيد لايقال الصورة النوعية التى تنانر الصورة
 الجسميه على ما سنذكرها انما تقتضى تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون
 غيره وذلك لان للحيز الطبيعى اجزاء كثيرة وحصول الهولى مع الصورة فى احدها دون غيره يقتضى اولوية
 فلاجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيره
 فى الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذى كان الموضع السابق واجبا لاعراضا بحسب الصورة السابقة اعنى
 فى الجزء من الهولى الذى كان فى مرضعه الطبيعى ثم صار ماء فحصل الموضع الطبيعى للماء لوجرد الصورة
 المائية فيه وانما لم يقصد أى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب اجزاء الموضع المائى الى الموضع
 الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الموضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحرق الصورة وهنالك

م ٦ - الاشارات

النوعية المعينة ودون غيرها واما الهولى الخالية عن
 الصورة فاما قبل الانصاف بالصورة ما كانت موصوفة بصورة اخرى حتى يقال انما عند اتصافها بتلك الصورة عرض لها ماجعلها مستعدة
 لقبول الصورة المعينة فظهر الفرق ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الهولى حين كانت خالية عن الصورة الجسميه كانت موصوفة
 بصفات اخرى غير الجسميه والمقدار والشكل وتلك الصفات كانت متعاقبة فلاجرم صح ان يقال ان الهولى قبل اتصافها بالجسميه كان
 قد عرض لها عرضا اعد لقبول الجسميه مع صورة نوعية خاصة فلاجرم حصلت بعد التجسم فى حيز معين وبالجملة فالفرق الذى ذكرتموه
 انما يصح لو قلنا ان الهولى قد كانت خالية عن الجسميه وعن جميع الصفات اما لو قلنا انها وان كانت خالية عن الجسميه الا انها كانت
 موصوفة بصفات اخرى وكل واحد منها كان مسبوقا باخر وكل متقدم منها كان علة لاسبقه تعداد المادة لقبول المتأخر لم تمنع ان يقال المادة
 قبل اتصافها بالجسميه حصل فيها امر اعد للمادة لقبول الجسميه مع صورة نوعية معينة على هذا التقدير تسقط حجتكم التى عولتم عليها
 قلتن ابطالتم ذلك بان الهولى قبل اتصافها بالجسميه قد كانت شيا واحدا بالقوة وبالفعل وبعد اتصافها بالجسميه لا بد وان تجرد بالقوة
 فيكون الشئ الذى لم يكن منقسما بالقوة بعينه يصير منقسما بالقوة وذلك محال فتقول هذا ساقط لوجهين الاول وهو ان الهولى فى حد ذاتها

وان لازمتها الجسمية مغايرة لتلك الجسمية فهي من حيث هي هي اما ان تكون قابلة للقسمه أو لا تكون فان كانت قابلة للقسمه سقط أصل الكلام وان لم تكن فاما ان تمتنع صيرورة ما ليس بمنقسم منقسما أو لا تمتنع فان لم تمتنع سقط أصل الكلام أيضا وان امتنع كانت الهيولى وان لازمتها الجسمية تمتنع القسمه فيكون الجسم لكونه ماديا تمتنع القسمه هذا خلف الثاني لم لا يجوز ان يقال قبول الهيولى للقسمه موقوف على حصول الصورة فعندئذ قد انقلب القسمه لثقله فعدان الشرط وعند حصرها تقبلها الحصول الشرط ثم ان ساعدنا على صحة هذا الكلام ولكننا نقول انه لو صح لكان كافيا في بيان امتناع انفراد الهيولى عن الصوره فتنفع الحجة التي ذكرتموها لغوا وأما الجواب عن الثاني فهو ان كل جزء من أجزاء عنصر واحد انما يختص بجزء من أجزاء العنصر لانه كان قبل اتصافه بالصورة المعينه موصوفا بصورة أخرى وكان بسببها حاصل في حيز معين بحيث لو حدثت فيها صورة أخرى لكان حيزها معيننا لان الجزء المعين من الهواء يكون في حيز معين فاذا انقلبت ماء فانه لثقله لا بد وأن ينزل الى الجزء المسامت لذلك الجزء من حيز الماء فاخصا به بعد صيرورته ماء بذلك الجزء من حيز الماء لانه كان قبل صيرورته ماء مخصوصا بالحيز الآخر واخصا به بذلك الحيز انما كان لاخصا به قبل ذلك الحيز آخر فيكون سبب اختصاصه لكل حيز معين اختصاصه قبل ذلك بخيز آخر معين فاعلم أن هذا الجواب هو بعينه الجواب عن السؤال الاول وكلامنا عليه ككلامنا على ذلك الجواب وان يرجع

ذات وضع مخصوص فليس يمكن أن يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن أن يقال وكانت في صورة توجب لها وضعا هناك وكان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيمانحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الوضع فمعناه ان الهيولى اذا لم يكن لها في نفسها حيز ولا اليها اشارة فلو فرضناها خالية عن الصورة فاذا حدثت الصورة فيها فلا يمكن أن

وضع جزئي أي بسبب الحرق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فهنا سببان أحدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا أيضا لاننا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك أن حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقه واعلم أن فائدة ايراد النظرين سبب ايراد المعارضة هما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضاها الحصول في موضع مع عدم اولوية أحد المراتع به يمكن أن يعارض بالسكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصصه بأحد الواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة به ثم ان أجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة لكائنه الجديدة تقتضي الحصول في أحد أجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع أن نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة بأحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق أيضا يفيد تخصص أقرب الاجزاء منه بذلك وههنا ليس كذلك اذ ليس له وضع سابق فلا يتخصص وقد يلوح من كلامه الفاضل الشارح أن أول الاشكالين هو أن الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز أن تكون الهيولى اذا انصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في أحد الاحياز وأجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة تحصل في حيز معين لان حصرها في ذلك الحيز انما يكون لاجل أن

تحصل في حيز معين لان حصرها في ذلك الحيز انما يكون لاجل أن الصورة حصلت في المادة عندما كانت المادة في ذلك الحيز وهذا انما يمكن لو كانت المادة قبل حدوث هذه الصورة فيها موصوفة بالجسمية متخصصة بحيز ما فاما اذا فرضت خالية عن الجسمية لم يصح أن يقال انه حدثت الصورة فيها عندما كانت في ذلك الحيز ولقائل أن يقول حصول الصورة فيها عندما تكون هي في ذلك الحيز بسبب اختصاصها بذلك الحيز فلا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب فلا يلزم من حصول الجسمية في المادة التي ما كانت مختصة بحيز لا احتمال أن المادة وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بصفات أخرى غير الجسمية وان تلك الصفات أعدت المادة للجسمية وللحصول في حيز معين دون سائر الاحياز وأما قوله وليس يمكن أيضا أن يقال الى آخره فمعناه ما ذكرناه في الجواب عن السؤال الثاني فانه اذا قيل لنا لم لا يجوز أن يختص ذلك الجسم بحيز معين وان كان ذلك الحيز وغيره بالنسبة اليه سواء كما أن القطرة من الماء مختصة بحيز واحد من حيز كلية الماء وان كان جميع أجزاء حيز الماء بالنسبة الى القطرة على السواء كان جوابنا عنه أن نقول الجزء من الهواء اذا صار ماء فان عين موضعه بعد صيرورته ماء انما كان لان موضعه كان متعينا كان هواء لانه حين كان هواء كان حاصل في حيز معين فاذا صار ماء وجب بمتنضى ثقله أن ينزل الى أقرب حيز من الحيز الذي

بأخرى

كان موضوع هذا الذي صار الا ان ما حين كان هواه فاذا تعين حيزه في الحال بسبب تعين حيز قبل ذلك وهذا يقتضي ان يكون قبل كل وضع
وضع آخر معين ليكون السابق عليه الا لاحق فاما اذا كانت الهيولى خالية عن الجسمية فانه لا يتأتى فيها هذا الوجه قطهر الفرق ولقائل ان
يتمول لا نزاع في كون الوضع السابق عليه يتعين الوضع اللاحق ولكن لا يلزم من انتفاء الوضع السابق ان لا يتعين الوضع اللاحق لاحتمال
ان الهيولى وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بامور آخر ٤٣ أعدت المادة عند التجسم لاختصاصه

بالموضع المعين وتقرر به
ماهر * (تذنيب فاحدس
من هذا ان الهيولى لا تتجرد
عن الصورة الجسمية) *
التفسير * قد علمت ان
الحجة على ابطال افتراء
الهيولى عن الصورة ان
الهيولى الخالية عن الصورة
اما ان تكون مشار اليها
اولا لتكون والقسم الثاني
انما ابطالناه بان قلنا اذا
حصلت الصورة فيها فاما
ان تحصل في كل الاجزاء
اولا في شئ من الاجزاء او
في حيز معين ولما كان فساد
القسم الاول والثاني
ظاهرا لم يتعرض الشيخ
لابطالهما لظهور فسادهما
بل اقتصر على ابطال
القسم الثالث فقط لاجرم
بعد لم يقل ابطاله انه يلزم
استحالة خلو الهيولى عن
الصورة بل امر بان تحدد
ذلك يعني لما بطل القسم
الثالث فمن تنبه بعد ذلك
لفساد القسمين الاولين فغير
ذلك يعلم امتناع خلو الهيولى
عن الصورة فلهذا السبب
قال فاحدس ان الهيولى
لا تتجرد عن الصورة ولم

بأخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك قطهر الفرق أقول هذا
اشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا أثر وأما تشكيكه بتجويز اوصاف الهيولى في حال تجردها
بأوصاف متعاقبة يقتضي أحدها تخصصها بأحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان
الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فستبها مع الاوصاف
الى جميع الاوضاع واحدة * (تذنيب فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية) وفي
نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الجملة على امتناع انفكاك الهيولى عن
الصورة كانت بانها حالة الانتكالك اما ان تكون مشار اليها أولا تكون وأبطل الاول في فصل ثم أبطل الثاني في
الفصل المتقدم بانها عند افتراءها بالصورة اما ان تحصل في كل الاجزاء ولا تحصل في شئ منها أو في حيز معين
ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولا جعل ذلك امر بالحسد
بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبه لفساد القسمين المحذوفين أقول ويحتمل
ان يكون الوجه في ذكر الحسد ان امتناع افتراء الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد
الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدأ وان يعكس عكس النقيض الى ان
الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة أي لا تكون مجردة أصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فغير
لا تتجرد عن الصورة الجسمية * (تنبيه الهيولى قد لا تخلو أيضا عن صور أخرى) بر يد اثبات الصورة
النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام أنواعا واعلم ان سلب الخلو يجاب المقارنة بمعنى لا يخلو أنها تقارن
ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة أيضا
دائما بل ربما تقارنها وقت فآورد الشيخ ههنا لفظه قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم
ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها
عن جميع تلك الصور واجبا * قوله (وكيف ولا بد من ان يكون امام صورة توجب قبول الانفكاك
والالتئام والتشكل بسهولة أو بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية) أي
وكيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن أحد امور ثلاثة أحدها قبول الانفكاك والتئام
والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانها قبول جميع ذلك بعسر وهو
اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور
مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما يجب على مقتضاها ولا يمكن ان تتضمنها الجرمية المتشابهة في جميع
الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيرلي لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعلاها
اذن امور مختلفة أيضا غير الهيرلي والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مدارنة لهما لان المقارن تساوي
نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضاها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة
قبول الفصل ولوصل وعسره ويجب ان يكون صورا الاعراض لان الجسم يمنع ان يتحصل من غير
ان يكون موصوفا بأحد هذه الامور * قوله (وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص

يقول فثبت ان الهيولى لا تتجرد عن صور * المسئلة سابعة * بي بين استحالة خلو هيولى عن اسورة النوعية وفيها فصلان * (تنبيه
والهيولى قد لا تخلو أيضا عن صور أخرى وكيف ولا بد من ان تكون امام صورة توجب قبول الانفكاك والتئام والتشكل بسهولة أو
بعسر أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير الجرمية فكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص

متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجريمة القائمة المشتركة كقضاياها) * التفسير * لما فرغ من بيان طيو أن لا تنفك عن الصورة الجزئية تشرع
 الآن في بيان وجوب انصافها بصورا آخر بعضها مناسبة للكيف وبعضها مناسبة للدين اما اثبات الصور المناسبة للكيف فلان الاجسام
 بعد اشتراكها باسمها في الجسمية منقسمة الى اقسام ثلاثة أحدها الاجسام القابلة للتشاكل والالتئام والتشكلات بسهولة وهي
 الاجسام الرطبة وثانيها ما يقبل هذه الامور بعسر وهي الاجسام اليابسة وثالثها ما لا يقبل الانفكاك والالتئام والتشكلات أصلا وهي
 الاجسام الفلكية واذا عرفت ذلك فنقول اختصاص كل واحد من الاجسام لكل واحد من هذه الاحكام لا يمكن أن يكون للجسمية
 العامة المشتركة فيها ولا للوازمها ولا للفاعل الميادين فانه ان لم يكن الجسم المخصص بالصفة المعينة مستحقا لتلك الصفة كان تخصيص الفاعل
 له بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون سائر الاجسام أمرا ممكنا وقع لاعن سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك فذلك
 الاستحقاق لا يكون للجسمية المشتركة فيها فلا بد وأن يكون ذلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجزئية وذلك هو المطلوب ولقائل
 أن يقول هذه الحججة مبنية على اشتراك الاجسام باسمها في الجسمية وقد بينا أن ذلك مما يحتاج فيه الى برهان على مذهب الشيخ ثم ان
 وقعت المساعدة على ذلك لكن الاجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت ايضا في الصور التي هي مبادئ تلك الصفات
 فان كان اختصاصها بتلك الصفات يجب ٤٤ أن يكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور يجب أن يكون

لصور أخرى ثم الكلا فيها
 كالكلام في الاول في انتم
 التسلسل فلتن قيل
 اختصاص الاجسام
 العنصرية بصورها
 المعينة انما كان المادة
 قبل حدوث تلك الصورة
 فيها كانت موصوفة بصور
 أخرى لاجلها استعدت
 المادة لقبول الصور
 اللاحقة وأما اختصاص
 الاجسام الفلكية بصورها
 النوعية فلان لكل فلك
 مادة مخالفة بالمادية لمادة
 الفلك الآخر وكل مادة
 لا تقبل الا الصورة التي

متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجريمة العامة المشتركة فيها) الجسم مجتمع أن يتخلو عن الابن أو لوضع ويمتنع
 أن يكون في جميع الامكنة أو على جميع الاوضاع فاذا ن جسميته تقتضي أن تكون في مكان أو وضع غير
 متعينين ثم ان كل جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعينين تقتضيهما طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني
 فاذا لا يتخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص أو وضع خاص متعينين وذلك الصورة غير الجسمية
 العامة المشتركة كما هو وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم
 محيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يتخلو عن وضع معين واعلم أن لصور تختلف باعتبار آثارها
 فالمقتضية للكيفيات بسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
 مناسبة للدين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض أن كون الجسم بحيث يستحق
 أينا هو غير حصوله في ذلك الابن ومما يوضح ذلك بقاؤه في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب
 المقتضى سهولة تشكل الماء ولده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جوده أو اضعاده بالقسر أو
 تكعيبه والفاضل الشارح أو رده عليه شكر كما كثيرة منها ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة
 يقتضي استناد الصور ايضا الى غيرهما من الامور المختلفة فان استناد اختلاف الصور في العنصرات الى
 اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة كتجسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في
 لهايات قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصورة والجواب عنه ما مر من
 بيان مغايرة لاعراض ومبادئها وامتناع تحصل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ وسائر الاحوال المذكورة

حصلت فيها فهذا هو السبب في اختصاص كل جسم بصورته النوعية فنقول اذا جازتم ذلك فجزوا مثله في
 الكيفيات حتى نقول الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها بكيفية معينة لانه كان قبل الانصاف بها موصوفا بصفة أخرى لاجلها
 استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة وأما الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد منها بكيفية معينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية
 وعلى هذا التقدير تسقط الحاجة الى اثبات هذه الصور ثم ان وقعت المساعدة على اثبات أمرنا على مادة الجسم وصورة الجسم ليكون
 مبدءا لهذه الكيفيات ولكن لم قلتم انه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم بيانه وهو أن عدم قبول الفلك للكيفيات المختلفة لا يمكن القطع بان
 يكون لاجل صورة ذلك لان تلك الصورة اما أن تكون لازمة لجسمية الفلك أو لا تكون فان لم تكن لازمة كانت ممكنة الزوال فلا تكون
 علة للحكم الذي يمتنع والهوهو عدم قبول الكيفيات المختلفة وأما ان كانت لازمة فذلك للزم واما النفس الجسمية أو لما يكون حالها
 أو لما يكون محلا لها أو لما لا يكون حالها ولا محلا لها والاول باطل لان الجسمية ان كانت أمرا مشتركا في بين الاقسام كلها كانت الصورة
 الفلكية اللازمة لها مشتركا في بين الاجسام كلها وان لم تكن الجسمية مشتركا فيها فقد سقط أصل الحججة وأما الثاني فهو باطل أيضا لان
 ذلك ان لم يكن لازما لم يكن الحاصل بسببه لازما وان كان لازما عاد التمسيم ولزم التسلسل وأما الرابع وهو أن يكون اختصاص الفلك بالكيفية

اللازمة له شيء غير حال فيه ولا محل له فهو أيضا باطل لأن ذلك الشيء إما أن يكون جسماً أو جزءاً مناً أو لا جسماً ولا جسمانياً والأولان باطلان بالتقسيم الذي مضى والثالث نسبته إلى جسمية الفلك كنسبته إلى جسمية غيره فليس بأن يفيد جسمية الفلك تلك الكيفية أولى من أن يفيد جسمية غيره تلك الكيفية وأيضا يقتدر صحة هذا القسم فإنه يبطل المتصور دلان اختصاص الفلك بالكيفية المعينة إذا كان لأجل شيء غير حال فيه ولا محل له فقد سقطت الحاجة إلى إثبات الصورة النوعية ولما بطلت الأقسام كلها سوى الثالث ثبت أنه لا يمكن القول بلزوم كيفية معينة للأجل مادته إما بواسطة أو بغير واسطة وإذا كانت المادة كافية في هذا اللزوم ثبت أنه لا يمكن الاستدلال بلزوم الكيفية المعينة للفلك على إثبات صورة نوعية له فثبت أن الحججة التي ذكرها لا يمكن الاحتجاج بها على أن الجسم الذي لا يقبل الأشكال المختلفة لا بعسر ولا بسهولة أعما كان كذلك لأجل صورة حالته فيه وأما العناصر فمعلوم أنها على قسمين أحدهما ما يقبل الأشكال المختلفة بسهولة وثانيها ما يقبلها بعسر فلم لا يجوز أن يقال إن سهولة قبول التشكلات معللة بعلته وجودية وأما صعبه بقبولها فإنها معللة بعدم تلك العلة أو بالعكس وعلى هذا التقدير لا يظهر امتناع خلوا الأجسام العنصرية عن الصورة النوعية ثم إن وقعت المساعدة على أن الصفات الثلاثة أعنى سهولة قبول الانفكاك وصعبه قبولها وعدم قبولها بالعدم من أسنادها إلى علل وجودية فلم قلتم أن تلك العلل صور بيانه أن الصورة عندكم عبارة عن الحال المقوم لمحل أي الحال الذي يكون سبباً

الحججة التي ذكرتموها تدل على تعليل هذه الأحكام بأمر موجود في الأجسام لكن لا بد من الدلالة على أن تلك الأمور أسباب لوجود تلك الأجسام حتى ثبت كون الأمور صوراً ولا فلا تكون صوراً بل تكون أعراضاً وإلى الآن ما رأيت أحداً يشاغل بإقامة البرهان على ذلك ثم إن وقعت المساعدة على أن الحججة التي ذكرتموها تدل على إثبات الصور النوعية لكن ههنا ما يدل على نقيضها وذلك من وجهين الأول أن هذه الصورة إما أن تكون

فإن سميت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدمت به بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية إلا أنه ينبغي أن ينسب إليها تحصل الأجسام أنواعاً وصوراً والأعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها أن الفلك لا يحتاج إلى هذه الصور فإن أعراضه لا تنزل وذلك لأن هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة أيضاً لا محالة ويكون لزومها إما للجسمية أو لما يكون حالاً فيها أو لما يكون محلاً لها أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً وأبطل الأقسام الأخرى لما يكون محلاً ثم قال فليكن المحل سبباً للأعراض اللازمة من غير توسط الصور وأيضا جميع العناصر لا يحتاج إليها جزواً أن يكون بعض تلك الصور أعداماً للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المتضدية سهولة فإن من الجائز أن يكون صعوبة القبول أعداماً لسهولة وبالعكس ومبدأ العلم يجوز أن يكون عدماً والجواب أن استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكثرة مشتركها وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لأن سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب أن يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لأنها تلزمها لأنها صورة الفلك لا غير وأما استنادها إلى المحل على ما ذكره فغير معتول لامتناع كون القابل فاعلاً وأما جعل بعض الصور العنصرية أعداماً ما غير معقول لأن الأعراض المذكورة ليست بعدمية أما الثانية فظاهر وأما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها والأمر الوجودية لا تصدر عن الأعدام ومنها المعارضة أولاً بأن هذه الصور محتاجة إلى الجسمية فالجسمية أن كانت معلولة لها لزم الدور والالتم تن الصور مقرمة للجسمية فاذن لم تكن صوراً وثانياً بان القول بكون تلك الصور مصادر الأعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف

حالة في الجسم أو في الهيرى لمن بشرط حلول الجسمية فيهما على هذين التقديرين فإنها في وجودها تكون محتاجة إلى الجسمية فلو كانت الجسمية معلولة لها لزم الدور وهو محال وإذا لم تكن الجسمية معلولة لها ولم تكن هي علة للجسمية بوجه لم تكن مقومة للجسمية فلم تكن صورة الشيء وهو أنهم إما أن تثبتوا في الجسم صورة واحدة تكون هي مبدأ لما فيه من الكيف ولما فيه من الأين ولما فيه من المقدار ولما فيه من الشكل فحينئذ قد حكموا بأنه قد صدر عن الصورة الواحدة أكثر من أثر واحد وهو عندكم منكر وإما أن تثبتوا في الجسم بحسب كل عرض مخصوص وصورة مخصوصة وحينئذ قد حكموا بإثبات الصورة الكثيرة للمادة الواحدة ثم إن هذه الأعراض غير مترتبة فإنه ليس بأن يقال حصول الجسم في الأين المخصوص لأجل اتصافه بالمقدار المخصوص بأولى من العكس وكذلك ليس بأن يقال إن اتصافه بالشكل لأجل اتصافه بالحرارة أو البرودة أولى من العكس بل ليس بأن يقال اتصاف النار باليوسة لأجل اتصافها بالحرارة أولى من العكس فإننا قد نجد الحرارة واليوسة منفكة كل واحدة منهما عن صاحبتها وإذا ثبت أنه ليس اتصاف الجسم ببعض هذه الصفات بواسطة اتصافه بالآخر وجب أن لا يكون اتصافه بالصورة التي هي مبدأ بعض هذه الأعراض بواسطة اتصافه بالصورة التي هي مبدأ البعض الآخر فإذا يكون اتصاف الجسم بتلك الصور الكثيرة لا على سبيل التقدم والتأخر فيكون الشيء الواحد صوراً كثيرة في درجة واحدة وذلك

بحال عندهم فهذه شكوك على الحجة المذكورة على اثبات الصور النوعية يجب الاحتياط في حلها على من أراد اثباتها وأما الله لا اله الا هو
 اثبات الصور المناسبة لباب الاين فهو انه لا بد لكل جسم من استحقاق مكان خاص كغير الفلك المحيط أو وضع خاص كالفلك المحيط وغيره
 وكل ذلك غير مقتضى الجزمية العامة المشتركة فيها واعلم ان الشكوك المذكورة مترجمة ههنا ايضا مع ان ههنا زيادة بحث عن المقدمة
 القائلة انه لا بد لكل جسم من استحقاق مكان خاص وسية أي ذلك في النمط الثاني وأما عبارة الكتاب في هذا

وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض بقاى القول بان
 الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها
 ان تقوم الهولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سياتى بيانه وعن الثانى ان الكثير يجوز ان يصدر
 عن الواحد بانضمام أمور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضى التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر
 من الغير بحسب المادة وحفظ الاين شرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط الخرج عنه وهكذا في
 البراقى فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتياط الذى أوجبه هذا الفاضل (إشارة
 واعلم أنه ليس يمكن أيضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جسمانية والالوجب التشابه المذكور بل يحتاج
 فيما يختلف أحواله الى معينات وأحوال متفتمة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل) قد أشار
 الشيخ فيما مر الى أن الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتخصصها الى الهولى لكونها غير منفكة في
 الوجود عن التناهى والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فأراد أن يبين هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهولى
 تحتاج الى أشياء أخر غير الهولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهولى في باعدا
 القديكيات مشتركة وقد كرر الفاضل الشارح أن هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مما
 مر أو لهما انه لما استدل على أن الصورة لا تنفك عن الهولى بان قال لزوم المقدر والشكل المماثل للصورة أو
 للفاعل أو للحامل والترتم بأنهما للحامل فكان لفاعل أن يقول العنصرات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها
 في المقدر والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لفاعل أن
 يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة أخرى ثم
 لما كان الجواب عنهما واحدا أخره الى ههنا والجواب أن أسباب الاختلافات والاختصاصات هي الأمور
 السابقة المعدة للامور اللاحقة فتقوله لا يمكن أيضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جسمانية أى حتى
 تشخص فانه ذكر أن الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه
 المقدر والشكل لان تشابه الجزء والكل فان الجزء والكل لا يجب أن يتحد مع وجود المادة القابلة للانقسام
 قوله بل يحتاج فيما يختلف أحواله أى أجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات رأى الى
 مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل للماهية والجمعية بل تحتاج الى علل تفيد تغيرها واقصاها عن
 العناصر الكلية وقوله وأحوال متفتمة من خارج وكان ينبغى أن يقول وأحوال مختلفة من خارج لان سبب
 الخلفات ينبغى أن يكون مختلفا لا متفتما كنهه أراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التى يكون وجودها غير دائم
 ولا كثرى فان الاشخاص من حيث لا يتناول تحتاج الى علل يندر وجودها نصير بانضمامها الى سائر العلل
 عللا لا يتناول ويريد بالمعينات والاحوال المتفتمة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال
 الارضية التى هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والنواسر الخرجية فان جميع ذلك علل فاعلية
 لتشخص الصور وأما الحامل فهو علة قابلة **قوله** (وهذا مر تطلع منه على أمر آخرى) أقول قال الفاضل

وأنما فرض الكلام من الكيفيات في سهولة قبول الاشكال وعسرة قبولها وعدم قبولها لانه يمكن ههنا بيان أن الاجسام لا تخلو عن هذه الامور فان الجسمية اما أن تكون قابلة للتشكلات المختلفة أولا تكون فان كانت قابلة لها فذلك القابلية اما أن تكون سهلة أولا تكون فهذا الطريق ظهر امتناع خلوها عن هذه الكيفيات واذا ثبت اسنادها الى صور نوعية موجودة في تلك المواد لزم القطع بامتناع خلو الهولى عن تلك الصورة وأما في الحرارة والبرودة وسائر أنواع الكيفيات الا قليلا منها فانه لا يمكن بيان امتناع خلو الجسم عنها فلا يلزم من وجوب اسنادها الى الصور بيان امتناع خلو الجسم عن تلك الصورة النوعية * (تنبيه واعلم انه ليس يمكن أيضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جسمانية والالوجب

الشارح

التشابه المذكور بل يحتاج فيه فيما يختلف أحواله الى معينات وأحوال متفتمة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل وهذا المقصود من هذا الفصل ذكر كلام يصلح أن يكون جوابا عن سؤال يذكر على دليلين أو رد هما الشيخ في هذا الكتاب أحدهما انه لما استدل على أن الصورة الجسمية لا تنفك بنفسها عن الهولى بان قال لزوم المقدر والشكل لها اما أن يكون لذاتها أو للفاعل أو للحامل واختار أن يكون ذلك للحامل وابطل أن يكون لنفس الجسمية

بأنه لو كان كذلك لزم استواء جميع الاجسام في المقادير والشكل ولزم أيضا مساواة الشكل والجزء في المقدار والشكل ولقائل أن يقول هذا أيضا يلزم على ما اخترته من أن المقدار والشكل لا لاجل المادة لان الاجسام العنصرية غير مختلفة في موادها وكان يجب استوائها في المقدار والشكل ثانيهما انما استدلل على اثبات الصور النوعية بأن الاجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الكيفيات فلا بد وأن يكون اختصاص كل واحد منهما بالكيفية الخاصة لاجل صورة نوعية خاصة به وكان لقائل أن يقول لو كان اختصاص كل واحد منهما بكيفيته لاجل صورة نوعية متخصصة به لكان اختصاص كل واحد منهما بتلك الصورة لصوره أخرى ولزم التسلسل ثم لما كان الجواب عن هذين السؤالين هو الجواب الواحد الاجرم لم يذكر ما يصلح أن يكون جوابا عن هذا السؤال في المسئلة الاولى بل أخره الى هذا الموضوع ليكون جوابا عن السؤالين وتتم بذلك الجواب في المسئلة الاولى أننا نقول المادة تكفي في تعيين الشكل والمقدار بل تحتاج في حصول الاحوال المختلفة من المقادير والاشكال والايون الى أمور أخرى لاجلها تصير المادة مستعدة لقبول مقدار خاص دون غيره وتلك الامور لا بد وأن تكون هي أيضا مسبوقه بامور أخرى حتى يكون كل سابق سببا لاستعداد المادة لقبول ما يحصل عقبيه وهذا سر عظيم تطلع منه على أسرار أخرى وتلك الاسرار هي ان ذلك يقتضي أن لا يكون للحواث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا هو الجواب بعينه عن السؤال المذكور في اثبات الصور النوعية وان كان قد بينا ان هذا يعجزهم من اثباتها وهو الجواب أيضا عن السؤال المذكور على الدلالة على استحالة خلو الهیولی عن الصورة على ما صرح تقريره قبل المسئلة الثامنة **بيان كيفية تعلق الهیولی والصورة وفيها تسعة** ٤٧ **فصول** * (وهم وتبينه واعلم أن

الهیولی مفترقة في أن تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما أن تكون الصورة هي العلة المطابقة الاولى لقوام الهیولی أو تكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر تقيم الهیولی بها مطلقا أو تكون شريكة لمقيم باجتاعها جميعا تقوم الهیولی أو تتكون الهیولی وتجرد عن

الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم تطلع منه على أسرار هي اقتضاء ذلك أن لا يكون للحواث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور أقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدأ قديم فيض وجود هذه الحواث عند حصول الاستعدادات ولو وجد جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي تنظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه في نفس الامر (وهم وتبينه واعلم أن الهیولی مفترقة في أن تفرم بالعقل الى مقارنة الصورة فاما أن تتكون الصورة هي العلة المطلقة الاولى لقوام الهیولی فاما مطلقا أو تتكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر تقيم الهیولی بها مطلقا أو تتكون شريكة لمقيم آخر باجتاعها جميعا تقوم الهیولی أو تتكون الهیولی وتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهیولی وليس أحدهما أولى بان يكون مقابله الآخر من الاتحار بمكسه أو يكون بسبب ما خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر) يريد بيان كيفية تعلق

الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهیولی وليس أحدهما أولى بان يكون مقابله الآخر من الاتحار بمكسه أو يكون بسبب ما خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر) * التفسير * لما بين أن الصورة والهیولی لا تتقلد واحدة منهما عن الاخرى شرع ههنا في تقرير الوجوه التي يمكن أن تقع تلك الملازمة ليطلب الباطل منها ما يرجح الحق وطريق حصر ذلك الوجوه أن تقول لما ثبت أن الهیولی والصورة متلازمان وجودا وعدما فاما أن تكون الهیولی محتاجة الى الصورة من غير عكس أو الصورة محتاجة الى الهیولی من غير عكس أو تتكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى أو لا تتكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى أما القسم الاول وهو أن تتكون الهیولی محتاجة الى الصورة من غير عكس فهو على قسم ثلاثة لان الصورة اما أن تتكون علة مطلقة للهیولی أو جزأ من العلة أو لا تتكون علة ولا جزأ منها بل تكون آلة أو واسطة للعلة تخرج من هذا التقسيم أقسام ثلاثة والحق من جعلها عند الشيخ هو أن تكون الصورة جزأ من العلة فتكون شريكة لشيء آخر يكون مجموعها علة لوجود الهیولی ولترجع الى تفسير المتن أمافوه واعلم أن الهیولی مفترقة في أن تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاعلم أن في هذه الالفاظ احترازا أحدها انه لو قال الهیولی مفترقة الى مقارنة الصورة لكان لا يدري أن الهیولی مفترقة في ماهيتها الى الصورة أو في وجودها فلما قال في أن تقوم بالفعل زال ذلك الاشياء واعلم أن افتقار الهیولی الى الصورة ليس الا في وجودها وثانيها انه لو قال الهیولی مفترقة في وجودها الى الصورة لكان لا يدري انها مفترقة الى الصورة في وجودها الخارجي أو في وجودها الذهني أو فيهما جميعا ولما كان الحق ان ذلك لا افتقار ليس الا في وجودها الخارجي لاجرم قال الهیولی مفترقة في أن تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لان القيام بالفعل لا يراد به الا الوجود الخارجي وثالثها انه لو قال مفترقة في أن تقوم بالفعل الى الصورة لكان لا يدري من هذا الكلام وجوب تلاقه ما لان

العالم مفتقر في وجوده الى البارئ تعالى مع انه تعالى مبين له فلم اقال الى مقارنة الصورة زال هذا الاشبه ثم ههنا شك لفظي وهو ان حاصل هذا الكلام يرجع الى أن الهولى مفتقر في وجودها الخارجى الى مقارنة الصورة وهذا فيه نظر لان مقارنة الشئ لغيره حالة اضافية يفرض للشئ بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات التى هى عارضة لها فاذا المتأخرتان أعنى مقارنة الصورة للهولى ومقارنة الهولى للصورة كل واحدة ٤٨ منهما متأخرة عن وجود الهولى فلو حكمنا بافتقار الهولى من حيث انها موجودة

الهولى بالصورة فذكر اولاً الاقسام المحتملة لبيان ماهو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام أن يقال لما ثبت تلازمهما فاما أن تكون الهولى محتاجة الى الصورة من غير عكس أو الصورة محتاجة الى الهولى من غير عكس أو تكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى أو لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه أربعة أقسام والاول منها على ثلاثة أقسام فان الصورة تكون للهولى اما معلقة أو جزأ منها أو لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعللة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهولى وأقول للتلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة المرجية ويكون اما بينهما وبين معلولها أو بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقا بالكل واحد منهما بالآخر على ما سياتى بيانه وكل شئ ليس أحدهما معلقة موجبة للآخر ولا معلول ولا ارتباط بينهما بالانساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود أحدهما مفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يفتنن لذلك ويظنون أن التلازم بين الشئين ليس أحدهما معلقة للآخر مما يكون من غير أن يقتضى الارتباط بينهما ثالثا ويتمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك أو لا بل قسم وجه التلازم الى قسمين أحدهما أن يكون لكون أحدهما معلقة للآخر والثاني أن لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال أن يكون القائل فاعلا استحال أن تكون الهولى مقتضية للتلازم الذى ينهاه بين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم الى علية الهولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التى ذكرها الفاضل الشارح وبقى القسم الثالث وهو أن لا يكون أحدهما لازما معلقة للآخر فبقية على أن ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل وانه على أن الحق في هذا القسم هو أن يكون التلازم لارتباط يقتضيه شئ غير المتلازمين ثالثا هما اول هذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هى الاقسام الاربعة المذكورة فى الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلى الى قسمين بان ذلك الثالث يقسم كل واحد منهما اما مع الآخر أو بالآخر فهذه هى الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح فى قوله ان الهولى مفتقر فى أن تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فرائد منها انه انما قال فى أن تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها فى وجودها لاني ما هيها كما هو ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة فى الوجود الخارجى لا الذهنى ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها معلقة من جنس ما لا يتباين ذاتها ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم ثم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظي وهو أن المقارنة حالة اضافية تعرض للشئ بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذا المقارنتان أعنى مقارنة الهولى للصورة ومقارنة الصورة للهولى متأخرتان عنهما فلا يصح أن يقال الهولى مفتقر الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة أن يقال الهولى مفتقر فى وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقار متى وجدت وجب أن تكون مقارنة للصورة

الى تلك لزم تأخر وجود الهولى عن تلك المقارنة مع أن تلك المقارنة كانت متأخرة عن وجود الهولى فيلزم الدور وانه محال بل العبارة الصحيحة أن يقال الهولى مفتقر فى وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقار متى وجدت وجب أن تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة واما وجود منارتها للصورة فانه يكون حكما بعد وجود الهولى والظاهر أن مراد الشيخ ذلك ثم اعلم أنه لا بد من تصحيح هذه القضية بالجهة لان الذى سبق هو أن الصورة لا تتخلو عن الهولى والهولى لا تتخلو عن الصور وهذا القدر لا يكفي فى بيان أن الهولى مفتقر فى وجودها بالفعل الى الصورة لاحتمال أن يكونا متلازمين وان لم تكن احدهما مؤثرة فى الاخرى كالابوة والاخوة وبالجملة المضافين فانها متلازمان وجودا وعدمهما مع أنه لا يكون

واحد منهما مفتقر الى وجوده الى الآخر وان وجب افتقار أحدهما الى الآخر لكن الصورة هى مفتقرة الى الهولى فالافتقار من غير عكس وسببى بعد ذلك ابطال هذين الاحتمالين واما قوله فاما أن تكون الصورة هى العلة المطلقة الاولى لقوام الهولى أو تكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر تقم الهولى بها مطلقا أو تكون شريكا لمقيم باجتماعهما تقم الهولى فاعلم أن هذه الاقسام الثلاثة باسرها أقسام القسم الاول وهو أن تكون الهولى محتاجة الى الصورة والفرق بين الآلة والواسطة أن كل آلة واسطة وليست كل واسطة آلة لان

الآلة لا تكون موحدة ولكن يتوقف إيجاد الموجد للشيء على توسط ذلك الشيء وأما المتوسط فقد يكون مؤثرا وهو العلة القريبة فانها تكون متوسطة بين المعلول وبين العلة البعيدة وأما قوله أو يكون لا الهوى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهوى وليس أحدهما أولى أن يكون مقامه الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سبب ما خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر بالآخر فاعلم انه لما فرغ من تعدد أقسام القسم الاول أراد أن يذكر الأقسام الباقية الا أنه لم يذكر القسم الثاني

الى الهوى وانما لم يذكره لان الذي جعله مورد القسمة هو أن تكون الهوى مفقورة في وجودها الى مقارنة الصورة ولا يحتمل هذا القسم بل ذكره القسم الثالث والرابع مع أن الشبهة التي يمكن أن يتمسك بها من أراد المصير الى واحد منهما فان لقائل أن يقول لما ثبت أن الهوى لا تتخلو عن الصورة وأن الصورة لا تتخلو عن الهوى فليس الحكم باحتياج أحدهما الى الآخر أولى من العكس بل الحق هو ان كل واحد منهما محتاج الى الآخر وهو القسم الثالث أو كل واحد منهما غنى عن الآخر وهو القسم الرابع ثم ههنا شك ان لفظيان الاول انه لما ذكر ليس قيام أحدهما بالآخر أولى من العكس جعل اللزوم منه أن يكون ذلك سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر وذلك غير لازم لاحتمال أن لا يكون ههنا شك ان لفظيان

فلافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المعارنة بحكم بعد وجود الهوى أقول يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك الا أنه وقع في عبارته توسع ما يحتمل أن يقال ان الشيخ لم يذهب الى أن ذات الهوى مفقورة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى أنها في قيامها بالفعل أي في تشخصها مفقورة اليها والشيء يجوز أن يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلة الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا أن آخر صفتها عما يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان الهوى مفقورة في قيامها الى مقارنة الصورة مفقورة الى حجة لان الذي مر هو أن الصورة لا تتخلو عن الهوى والهوى لا تتخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان أن الهوى مفقورة الى الصورة لاحتمال أن لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضابيين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن أن يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمالين وأقول أما يلزم المتضابيين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر كما ظنه وأما الاحتمال الآخر وهو أن يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في عليه قال ولفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا تكون موحدة الا أن الإيجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موحدا كالعلة القريبة وأقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطها والواسطة هي معلول بصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله أو يكون لا الهوى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهوى الى آخره اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن أن يتمسك بها من أراد أن يذهب الى أحدهما وهي أن يقال لما ثبت التلازم فليس أحدهما بالعلة أولى من الآخر واليه أشار بقوله وليس أحدهما أولى بأن يكون مقامه الآخر من الآخر بعكسه بل الحق أن يكون الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء وأقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وأيضاً على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته وكون قوله أو يكون لا الهوى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الآخر على ما ظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما الى آخره تبيينه على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم الى قسميه قال ثم ههنا شك ان لفظيان الاول انه لما ذكر أن قيام أحدهما بالآخر ليس بأولى من العكس جعل اللزوم أن يكون سبب ما خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود وجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود الثاني ان أراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر ولا يصح لان مورد القسمة كون الهوى مفقورة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يردنه ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا على التصدير الاول بعض الاقسام منافي لمورد القسمة وعلى التصدير الثاني بعض الاقسام محذوف أقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرحت الاشارة الى فساد

٧ م - الاشارات بسبب يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر بل يكون كل واحد منهما قائما مع الآخر وبالآخر فهذا قسم لا بد من ذكره وابطاله وان لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود وجودان واجبا الوجود ويكونان متكافئين في وجودهما الثاني ان قوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر فهو غير جيد لان مورد القسمة هو أن الهوى مفقورة في وجودها بالفعل الى الصورة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يكن المراد منه ذلك لم يكن هذا القسم

مذكوراً في التقدير الأول يكون بعض الأقسام منها في المورد القسمة وعلى التقدير الثاني يكون بعض الأقسام متروكة * (تنبيه) أما الصورة التي تفارق الهيولى إلى بدل فليس يمكن إنها علة مطلقة للوجود الواحد المستمر لغيرها ولا آليات ومتوسطات مطلقة بل لا بد في أمثال هذه من أن يكون على أحداً قسمين الباقيين وههنا سائر آخر * التفسير * الصور على قسمين منها ما يمكن أن يعدم ويحصل في موادها عقب عدمها أخرى ومنها ما لا يمكن ذلك فيها فالأول هو صور العناصر فإن صورها الجسمية قد تقدم عن موادها فإما يتأين الجسم إذا انفصل فإيه يعدم تلك ٥٥ الجسمية التي كانت موجودة قبل ذلك الانفصال وحدثت فيها جسميتان أخريان

وسأني بيانه بقول أبط والثالث الثاني غيب وأرد لان الاستغناء عن الجانبين ينا في تلازمهما إشارة
 أما الصور التي تفارق الهيولى إلى بدل فليس يمكن أن يقال إنها علة مطلقة للوجود الواحد المستمر
 لغيرها ولا آليات ومتوسطات مطلقة بل لا بد في أمثال هذه من أن يكون على أحداً القسمين الباقيين
 صور العناصر تفارق الهيولى إلى بدل أما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي إذا طرأ زالت الجسمية التي
 كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان أخريان وأما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي
 وأما صور الفلكيات فلا تفارقها أصلاً أما الجسمية فلا تمتناع الحرق والالتئام عليها وأما النوعية فلا تمتناع
 الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل أن صور العناصر لا يمكن أن تكون عللاً مطلقة ولا آليات
 ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلة والآليات والمتوسطات المطلقة
 لكن الهيولى لا يعدم عند انعدام الصور المذكورة لأنها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الأولان من
 الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لا بد في أمثال هذه من أن يكون على أحد
 القسمين الباقيين من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله وههنا سائر آخر السر هو دلالة هذا البرهان
 على وجود مبدأ الكائنات غير الهيولى والصورة بل شئ آخر دائم الوجود مفارق يقبض وجود الهيولى عنه
 لا بافراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفسك عن الصورة ثبتت احتياجها إلى
 الصورة ثم إن الصورة قد تعدم وتبقى المادة فعلم أنها تحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة مالا من حيث
 هي صورة معينة أي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الأشخاص ولما لم تكن
 الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن أن تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة
 بالعدد بافرادها فإن المعلول الواحد بالعدد يحتاج إلى علة واحدة بالعدد فلم أن هناك شيئاً آخر مابنا للهيولى
 والصورة واحدة بالعدد دائم الوجود تتضاف الصورة من حيث هي صورة مالا به فتجتمع منها للهيولى علة
 واحدة بالعدد قائمة مستمرة الوجود معها ورعا يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة
 شخص بمسئلة فإبداعات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقوم أخرى بدورها فتأدية الكلام إلى إثبات هذا
 المبدأ المفارق سر في هذا الموضوع * (إشارة) يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجزئية وما يصحبها ليس شئ
 منها سبب القوام الهيولى مطلقاً يريد أن يبين أن الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء
 كانت عنصرية أو فلكية ممكنة زوالها أو امتنعها فإنها لا تكون عللاً مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى
 قال الفاضل شارح ان الجملة المذكورة ههنا مبينة على مقدمات الأولى ان المتأخر عن المتأخر عن المتأخر عن الشئ
 يجب أن يكون متأخر عن ذلك الشئ سواء كان المتأخر بالذات أو بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية أن الشئ
 الذي يكون مع المتأخر عن ثالث يجب أيضاً أن يكون متأخر عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في
 الإشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان أن محدد الجهات متقدم بالوجود على الأجسام

وأما إمكان عدم صورها
 النوعية فقد ثبت ذلك
 بالأدلة الدالة على صحة
 الكون والفساد وأما الثاني
 فهو صور الافلاك فإن
 صورها الجسمية وصورها
 النوعية لا تعدم ولا تحصل
 في موادها صوراً أخرى
 والمقصود من هذا الفصل
 بيان القسم الأول من
 الصور يمنع أن يكون
 عللاً مطلقة أو وسائط
 وآليات مطلقة في وجود
 الهيولى والجملة على ذلك
 أن وجود المعلول متعلق
 بوجود العلة المؤثرة
 ووجود الواسطة المطلقة
 وما كان كذلك فإنه يجب
 عدمه عند عدم العلة
 والواسطة لكن الهيولى
 لا تعدم عند عدم هذه
 الصورة المترتبة فتلك
 الصور لا تكون عللاً ولا
 وسائط مطلقة في وجود
 الهيولى وأما قوله لا يعدم
 أمثال هذه من أن يكون
 على أحد القسمين الباقيين
 فمعناه أن الأقسام التي

عدها قبل هذا الفصل لما كانت أربعة أحدها أن تكون الصورة علة مطلقة وثانيها أن تكون واسطة وآلة مطبقة المستقيمة
 وثالثها أن تكون شريكه شئ ورابعها أن يكون هناك سبب خارج عنها يقيم كل واحد منها مع الآخر والآخرة إذا بطل في الصورة
 التي يمكن زوالها عن المادة أن يكون على أحد القسمين الأولين لم يبق إلا أن يكون على أحد القسمين الباقيين (إشارة) يجب أن تعلم في الجملة ان
 الصورة الجزئية وما يصحبها ليس شئ منها سبب القوام الهيولى مطلقاً

المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي امامع الاجسام المستقيمة الحركة أو
 متقدمة عليها والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها أيضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين أن
 الطاوي لو كان متقدما على المحرى الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك أن القلان
 الطاوي الذي هو مع العقل المتقدم على القلان المحرى غير متقدم على القلان المحرى فخرج منه ان مامع القبل
 بالذات لا يجب أن يكون قبل ومامع البعد يجب أن يكون بعد والفرق مشكل أقول المعية تطلق على
 المتلازمين اللذين أحدهما يتعلق بالآخر اما من حيث التصور أو من حيث الوجود كالجسمية المتناهية
 والتشكل في لوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي تتحرك فيها ذلك الجسم أيضا في الوجود ووجود
 الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء أمرا مغايرا لله في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كما لو بين
 اتفق انهما احدرا عن علة واحدة بحسب أمرين أو اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك
 كالقلاق والعقل المذكورين ولا شئ ان وقوع اسم المعنى في المرضعين ليس بمعنى واحد فعمل الفرق هو تلك المباشرة
 لمضروبهم قال الثالثة انا قد بينا أن الجسمية لا تنقل عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع
 الجسمية وبينا أن الجسمية لا يمكن أن تكون علة لها فهم ما اذن غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون
 متأخر عن الشئ فهو امامع الشئ أو يكون متقدما عليه فثبت أن التناهي والتشكل اما أن يكون قبل
 الجسمية أو معها ولقائل أن يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخرة عن
 المقدار اكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزؤه فالشكل
 متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في
 قولنا لما لم تكن الجسمية علة لها فهم اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة لشيء لا يكون متقدما
 عليه بالعلة والتقدم بالعلة اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فعمل الجسمية وان لم
 تكن مقدمة عليها بالعلة لكنها متقدمة عليها بالطبع كعدم الواحد على الاثنين أو كتقدم جزء الماهية
 المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائدة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء علة لشيء من
 تلك العوارض فهذا ما عندني في هذه المقدمة أقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن
 قد ذكرنا أن الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انها اعمال تنفصل عنهما من حيث
 لوجود فقط ومعناه أن الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد أن يحتاج الشئ في تشخصه
 الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم المحتاج الى الابن والوضع المتأخرين عنه فاذا التناهي والتشكل غير متأخرين
 عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا التندر يكفيني في هذا
 الموضوع قال الرابعة ان التناهي والتشكل كل من توابع المادة ويرى مامع ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات
 فنقول الهولي متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية أو موجودان معها فالهولي
 متقدمة اما على المتقدم على الصورة أو على مامع الصورة وعلى التقديرين فالهولي يلزم أن تكون متقدمة
 على الصورة ولو كانت الصورة علة أو واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهولي المتقدمة عليها وهذا
 محال ولقائل أن يقول عندكم ان الصورة شريكه علة الهولي فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل أن الذي قد
 ابطم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكه لعله أقول قد مر أن الصورة انما هي شريكه العلة
 من حيث كونها صورة مالا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة متقدمة على الهولي
 اما لوجعلنا علة مطلقة للهولي لوجب أن تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة مالا
 يجوز أن تكون علة مطلقة للهولي المتعينة كالمزج بمنع أن نصير الصورة متشخصة قبل وجود الهولي فانها

هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولترجع الى تفسير المتن **قوله**
 (ولو كانت سبباً لقوامها مطلقاً لسبقتها بالوجود) معناه لو كانت الصورة علة مطلقاً لوجود الهيولى وقوامها
 لكانت سابقة بوجودها على الهيولى أقول وفيه إشارة الى ما ذكرناه وهو أن السابقة بالوجود هي المتشخصة
قوله (ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة أيضاً على
 الهيولى بالوجود) معناه أن الصورة لو كانت علة مطلقاً لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت
 الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها تكون جميعها سابقة بالوجود أيضاً على
 الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله** (حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى) وفي
 بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى
 ومعناه على أولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية أن عليه الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها وجودها
 جميعاً حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق
 الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم أحد الصنفين على الهيولى وتأخر
 الصنف الآخر عنها **قوله** (على انها معلولة من جنس ما لا يتباين ذاته ذات العلة وان كان أيضاً ليس من
 أحواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود) فان الفاضل الشارح اعلم أنه
 يجب علينا أن نفسر هذا الموضوع أولاً ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الإشارة اليه ثانياً فانه قد يتوهم انه
 اذا أسقط هذا القدر من البين وضم ما بعده الى ما قبله فانه تم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء
 الحجة لغواً اما التفسير فهو أن المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يتباين ذاته ذات العلة هو أن الهيولى
 لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مبيانية عن العلة فان المعلول قد يكون مبياناً عن العلة
 مثل العالم مع انباري تعالى وقد يكون ملاقباً كما مثل مستلثنا هذه فان الهيولى على تقدير أن تكون معلولة
 للصورة لم تكن مبيانية عنها بل كانت محلاً لها فانه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء وتكون حقيقة
 تلك العلة تقتضي أن نصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون أيضاً علة لحكم آخر
 وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان
 فالمراد منه أن الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا أنه لا يجب أن تكون مبيانية عن
 ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للاثلاثة وقد تكون
 معلولات لوجودها مثل مستلثنا هذه أقول ان الشيخ لا يذهب الى أن الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول
 مع بقاء الهيولى وليس مراده أيضاً بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات
 لماهية وقد تكون معلولات لوجود بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل
 ومبيانية لها كما ذكره أيضاً هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في
 الشفاء في الفصل الرابع من تأنيه الاطبيات في مثل هذا الموضوع بهذه العبارة يجوز أن يكون بعض أسباب
 وجود الشيء أعما يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته وبعض أسباب وجود الشيء أعما يكون عنه وجود
 شيء مبيان لذاته فان العقل ليس بنقبض عن تجويز هذا ثم البحث بوجوب وجود القسمين جميعاً هذا ما ذكره
 في الشفاء ويظهر منه انه أراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي وأراد بقوله وكل
 قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في الخارج قال وأما بيان ان الشيخ
 لما ذكر هذا الفصل في أثناء هذه الحجة فالذي عندي أن الحجة التي يريد الشيخ أن يذكرها ههنا
 لا تعلق لها بهذا الكلام أصلاً بل لوضوح ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لمت الحجة بل هذا الكلام إنما

ولو كان سبباً لقوامها
 مطلقاً لسبقتها بالوجود
 والالكانت الاشياء التي
 هي علل لماهية الصورة
 ولكونها موجودة محصلة
 الوجود وسابقة أيضاً
 للهيولى بالوجود حتى يكون
 بعد ذلك للصورة وجود
 غير الهيولى (أي والحال هذا
 فيجتمع المعنى الاول والمعنى
 الثاني معا ويكون بعد
 ذلك من وجود الصورة
 وجود غير الهيولى (على انها
 معلولة من جنس ما لا يتباين
 ذاته ذات العلة بل يكون
 عن وجود الصورة وجود
 الهيولى على انها معلولة
 غير متباينة لذات العلة
 وان كان أيضاً ليس من
 أحواله المعلولة لماهيته
 فان اللوازم المعلولة قسمان
 كل قسم منهما داخل في
 الوجود

يصلح جوابا عن كلام بصلح أن يستدل به على أن الصورة ليست علة للهوى وذلك الكلام هو أن يقال
 الصورة إذا كانت حالة في الهوى والحال محتاج إلى المحل فالصورة محتاجة إلى الهوى فيستحيل أن تكون تلك
 الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهوى ثم انه
 يجب حلوطا في الهوى لان الصورة تكون محتاجة إلى الهوى بل لان الهوى بعد وجودها تصير علة لتبوت
 صفه للصورة وهي صبرورتها حالة فيها أو لان الصورة علة لحلوطا في الهوى ويكون اقتضاؤها لتبوت هذا
 الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهوى فتكون الهوى مع كونها محللا للصورة معاملة لوجود الصورة الا انها
 لا تكون مبنية عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح أن يكون جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما أورده
 في هذا الموضوع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهوى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة
 أيضا على الهوى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهوى استشعر أن يقال له ههنا اذا كانت
 الهوى محللا للصورة فاي حاجة بنا إلى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معولة للصورة بل يكفيك أن تقول
 الحال محتاج إلى المحل والمحتاج إلى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يتبين
 به ضعف هذا الكلام ثم انه أعاد بعد ذلك إلى تميم الحجة التي ابتدأها فهذا ما عندي في هذا الموضوع أقول
 هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضوع بل الواجب أن يقال ان الشيخ لما ذكر أن الصورة
 لو قدر انها علة مطلقة للهوى لوجب أن تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتخصصها
 سابقة بالوجود على الهوى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود
 الهوى التي هي معولة لها وحتى يكون بعد ذلك الصورة وجودا محصلا في الخارج مغاير لوجود الهوى
 المعولة بحسب الروايتين جميعا أشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك إلى أن هذا التقدير مما يمنع تحققه في
 هذا الموضوع فان الهوى وان كانت معولة للصورة فهي غير مبنية عن الصورة والمعنى المقارن لا يباخر عن
 وجود العلة المتخصصة أي لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبق بوجودها سبقت بما
 يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن وجودها وانما أشار إلى ذلك بقوله على انها معولة من جنس مالا
 يباين ذاته ذات العلة أي مع انها معولة غير مبنية لذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة
 بوجودها على الهوى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو الحال الذي ساق البرهان
 اليه وهو كون الهوى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر أن يقول المعنى المقارن يجب أن
 يكون معولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز أن يكون الشيء معولا للوجود مقارنا له في الوجود بل قد يكون
 الشيء معولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلاثة وليس الامر هنا كذلك فان الهوى ليست معولة
 لماهية الصورة مطلقا فبسه بقوله وان كان أيضا ليس من أحواله المعولة لماهية على أن المسائل المقارن
 لا يجب أن يكون معولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معولا لعلة تكون الماهية جزءا منها أو
 شريكا لها كما ذهبنا إليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كانت ذات الهوى ليست من الأحوال المعولة لذات
 الصورة فهو أيضا معول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعولات بانها قد تكون
 غير مبنية ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيهما من الكتاب أشار إلى امكان وجود الصنفين
 من المعولات أعنى المقارنة والمبينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعولة قسمان كل قسم منهما
 داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان فظهر من البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة
 باطن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه وكدها وبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله
 (لكن قد علم أن التناهي والتشاكل من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها لاجها أو معهما)

ولكن قد علم أن التناهي
 والتشاكل من الامور التي
 لا توجد الصورة الجرمية
 في حد نفسها لاجها أو
 معهما

وقد تبين أن الهوى سبب لذنبك قصير الهوى سبب ما من أسباب ما به أو ما معه تمته ووجدت صورته لاسية بتمته وجودها للهوى وهذا محال
 فقد انضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهوى أو واسطة على الاطلاق * التفسير المتصور من هذا الفصل بيان أن الصورة الجرمية
 وما يصحبها من الصور والنوعه سواء كانت ممكنة الزوال كإني العناصر أو ممتعة الزوال كإني الافلاك فإما لا تكون عللا مطلقة ولا واسطة
 مطلقة في وجود الهوى والحجة المذكورة هي ما بينة على مقدمات أحدها أن المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب أن يكون متأخرا عن الشيء
 سواء كان ذلك التأخر بالذات أو بالزمان أو بسائر الأقسام وهذه مقدمة بينة عند العقل ونائبها أن الشيء الذي يكون مع ما هو متأخر عن شيء ثالث
 فانه يجب أن يكون متأخرا عن ذلك الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان أن محدد الجهات متقدم
 بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة فالان محدد الجهات متقدم عليها والجهات امامع الاجسام المستقيمة الحركة أو متقدمة عليها
 والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها أيضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين أن الحاوي لو كان متقدما على المحوى الذي هو مع
 عدم الخلاء لكان متقدما على الخلاء ثم زعم هناك بان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحرى غير متقدم على الفلك المحوى
 فخرج منه أن ما مع القيل بالذات لا يجب أن يكون قبل وما مع البعد يجب أن يكون بعد والفرق مشكل ونائبها أن قد بينا أن الجسمية لا تنفك
 عن التناهي والتشكل وظاهرا فهما لا يوجدان الا مع الجسمية وينبأن الجسمية لا يمكن أن تكون علة لهما فهما ذن غير متأخرين عن
 الجسمية وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو امامع الشيء أو يكون متقدما عليه فثبت أن التناهي والتشكل اما أن يكون ناقبل الجسمية أو
 معها وان حارل محارل بيان تقدم التناهي والتشكل على الجسمية أمكنه أن يتحول وقد ثبت أن كل أمرين غيراضافيين متلازمين فان أحدهما
 يكون محتاجا الى الآخر والتشكل والجسمية كذلك فاذا أحدهما محتاج لكن التشكل غير محتاج الى الجسمية على ما مر فاذا الجسمية
 محتاجة الى التشكل فالتشكل يكون متقدما على الجسمية فالتناهي المتقدم على الشكل أولى أن يكون متقدما على الجسمية ولقائل أن يقول
 المعقول من الشكل هيئة احاطة ٥٤ الحد الواحد أو الحدود الكثيرة بالسطح أو بالجسم وهيئة احاطة الحد

قال الفاضل الشارح معناها ما مر في المقدمة الثالثة قوله (وقد تبين أن الهوى سبب لذنبك) قال
 ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله (قصير الهوى سبب ما به أو ما معه تمته وجود الصورة
 السابقة بتمته وجودها للهوى وهذا محال فقد انضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهوى أو
 واسطة على الاطلاق) وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به أو ما معه تمته وجود الصورة أن التناهي

أو الحدود محتاجة في
 وجسودها الى تحقق
 وجود ذلك الحد أو تلك
 الحدود ويحقق ذلك الحد
 أو تلك الحدود محتاجة الى

تحقق مقدار الجسم لان السطح انما كان حد للجسم لانه نهاية ونهاية لشيء
 متأخر في الوجود عن ذلك الشيء ومقدار الجسم محتاج في وجوده الى الجسم لان المقصدار عرض حال في الجسم والعرض متأخر في الوجود
 عن وجود المحل والجسم محتاج الى الصورة الجسمية لان تلك الصورة جزء من ماهية الجسم وجزء الشيء متقدم في الوجود على ذلك الشيء
 فاذا التشكل والنهاية متأخران عن الصورة الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقال انها متقدمان على الصورة الجسمية أو
 مقارنتان لها وأما الذي تمسكوا به من الجسمية لما لم يكن عليه التناهي والتشكل لم يكن متقدما عليها او ما لا يكون متقدما على الشيء فهو
 امامع الشيء أو بعده فالغلط في قولهم لما لم تكن الجسمية علة لهما لم تكن متقدمة عليها فاما أن لا يكون علة الشيء لا يكون متقدما عليه
 تقدما بالهوية والتقدم بالعلية أخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعلم الجسمية وان لم تكن متقدمة عليها بالعلية
 لكنها تكون متقدمة عليها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين أو كتقدم أجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية وعوارضها
 اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الأجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عسدي في هذه المقدمة ورابعها أن التناهي والتشكل
 من توابع المادة ونظر يره ما مر قبل واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهوى متقدم على التناهي والتشكل وهما اما أن يكونا متقدمين
 على الجسمية أو موجودين مع الجسمية فالهوى اما أن تكون متقدمة على ما يكون متقدما على الصورة أو يكون متقدما على ما تكون
 مع الصورة وعلى التقديرين يلزم أن تكون الهوى متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة مطلقة وواسطة مطلقة في وجود الهوى لزم
 تقدمها على الهوى مع انها كانت متأخرة عنها وهذا محال فثبت أن الصورة ليست علة مطلقة ولا واسطة مطلقة ولقائل أن يقول عندكم
 الصورة شريكة لشيء آخر باجتماعها تسمى الهوى وجره علة الشيء متقدم على الشيء لا محالة فلو كانت الهوى تقدم بوجه ما عليه لزم
 الدور وهو محال والحاصل أن الذي فإبطالوا به كون الصورة علة مطلقة قائم بينه في كونها شريكة لشيء آخر باجتماعها تسمى الهوى
 فان بطل أحد ما بطل الآخر ضرورة ولترجع الى تفصيل المتن أما قوله يجب أن تعلم أن الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا

والتشكل

لقوام الهيولى مطلقا معناه أن الصورة الجرمية وما يصحبها من الصور النوعية وإنما قال في الجملة لأنه يريد أن يبين في هذا الفصل أن الصورة الجرمية والصورة النوعية سواء كانت ممكنة الزوال أو منتهية الزوال فإنه ليس شيء منها البتة علة لوجود الهيولى وأما قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا بسببها بالوجود معناه أن الصورة لو كانت دلالة لوجود الهيولى لكانت الصورة سابقة بالوجود على الهيولى وأما قوله ولكانت الأشياء التي هي علل لمساوية الصورة ولكونها موجودة مصحولة بالوجود سابقة بالوجود على الهيولى معناه أن الصورة لو كانت سابقة لوجودها على وجود الهيولى لكانت الأشياء التي هي علل لمساوية الصورة والأشياء التي هي علل لوجود الصورة تكون سابقة أيضا على وجود الهيولى لأن السابق على السابق على الشيء يجب أن يكون سابقا على ذلك الشيء وأما قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة ووجود الهيولى معناه أن الاعتناء التي هي علل لمساوية الصورة أو لوجودها لا بد وأن يوجد حتى توجد الصورة بعد ذلك حتى يحصل عن وجود تلك الصورة وجود الهيولى وأما قوله على أنها معلولة من جنس الملائم ذاتها ذات العلة فإن كان أيضا ليس من أحوال المعلولة لمساوية فإن اللوازم المعلولة قسما وكل قسم منهما داخل في الوجود فإلم أنه يجب علينا أن نفسر هذا الموضوع أولا ثم نبين احتياج الحجية المذكورة في هذه الإشارة تانيا فانه قد يترجم أنه إذا أسقط هذا القدر من المتن وضم ما قبله إلى ما بعده فإنه تم هذه الحجية وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء هذه الحجية حشوا أما التفسير فهو أن المراد من قوله على أنها معلولة من جنس الملائم ذاتها ذات العلة هو أن الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مبيانية عن العلة فإن المعلول قد يكون مبيانا عن العلة مثل العالم عن البارى تعالى وقد يكون ملاقيا مثل مسألته هذه فإن الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة لم تكن مبيانية عنها بل كانت محلا لها فإنه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء فيكون حقيقة تلك العلة يقتضي أن تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون أيضا علة للحكم آخر وهو صيرورة حال في ذلك المحل لكن شرط وجود المحل فيكون اقتضاء الصورة لهذا الحكم موقفا على صدور الهيولى عنها فهذا ما لم يثبت بالبرهان امتناعه وقوله وإن كانت ليس من أحوال المعلولة لمساوية فإن اللوازم المعلولة قسما كل قسم منهما داخل في الوجود فالمراد منه أن الهيولى وإن لم تكن من الأحوال المعلولة ٥٥ لمساوية الصورة إلا أنه لا يجب أن

والتشكل كما ما يراه يتم وجود الصورة لا ما هيبتها فمما غير متأخرين عما هو تمة وجود الصورة كما ذهبنا إليه والباقى ظاهر * (وهو وتبيه أو له ذلك تقول إذا كانت الهيولى محتاجا إليها في أن يستوى للصورة وجود معلولات لمساوية العلة بمثل الفردية للثلاثة والزوجية للاربعه وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسألته هذه وأما بيان أن الشيخ لما إذا

ذكر هذا الفصل في هذه الحجية فالذي عندي أن الحجية التي يريد الشيخ أن يذكر لا تتعلق بهذا الكلام أصلا بل لوضم ما قبل هذا الكلام إلى ما بعده لتمت الحجية بل هذا الكلام إنما يصلح جوابا عن كلام يصلح أن يستدل به على أن الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو أن يقال الصورة إذا كانت حال في الهيولى والحال محتاج إلى المحل فالصورة محتاجة إلى الهيولى فيستحيل أن تكون الصورة علة لها بالاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلوه في الهيولى لأن الصورة تكون محتاجة إلى الهيولى بل لأن الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة تلك الصورة وهي صيرورتها حال في الهيولى والصورة علة لحلوه في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة إلا أنها لا تكون مبيانية عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال فعمل الشيخ إنما أورد في هذا الموضوع لأنه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الأشياء التي هي علل للصورة سابقة أيضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة ووجود الهيولى استشهد أن يقال له وهنا إذا كانت الهيولى محلا للصورة فأى حاجة بذلك إلى هذه الحجية الدقيقة على أنها ليست معلولة للصورة بل يكفيل أن يقول الحال محتاج إلى المحل والمحتاج إلى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فاما نوع هذا الاعتراض ههنا ذكر مما يبين به ضعف هذا الكلام ثم أنه عاد بعد ذلك إلى تعميم الحجية التي ابتدأها بهذا ما عندي في هذه الموضوع وأما قوله تدلم أن التناهي وأنت كل من الأمور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها إلا بهما أو معهما معناه مرفى المقدمة الثالثة وأما قوله وقد تبين أن الهيولى بسبب لذيتك معناه ظاهر وهو المقدمة الرابعة وأما قوله قصير الهيولى سببا من أسباب ما به أو معهما يتم وجود الصورة السابقة بتم وجود الهيولى وهذا خلف معناه فيازم أن يكون سببا للشيء الذي به أو معهما يتم وجود الصورة التي هي بنام وجودها سابقة على الهيولى لأن الصورة إذا كانت علة للهيولى كانت سابقة بنام وجودها على الهيولى وهذا محال لأنه يقتضي كون الهيولى سابقة على نفسها بما عرات وأنه محال فقد افصح أنه لا يتجزأ أن تكون الصورة علة للهيولى مطلقا وثبت بهذه الحجية أنها ليست واسطة على الإطلاق ولأن الواسطة بين المعلول والعلية متقدمة في الوجود على المعلول وقد بينا أنه لا يمكن أن تكون الصورة كذلك * (تبيه أو له ذلك تقول إذا كانت الهيولى محتاجا إليها في أن يستوى للصورة وجود

فقد صارت الهوى لعل للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب أنا لم نقض بكونها محتاجا إليها في أن يستوى للصورة وجوده بل قضينا بالاجمال انها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل) * التفسير المقصود من هذا الفصل أن يذكر كوسو الأعلى الحجة التي ذكرها ويجب عنه وذلك السؤال هو أنكم لما قلتم أن الصورة لا يستوى لها وجودا بالابتناء هي والتشكيل أو معها وما محتاجان إلى الهوى فيلزم أن تكون الصورة محتاجة إلى الهوى بوجه ما وجوابه ليس كل ما يحتاج الشيء إليه محب أن يكون، زيادة الله بل قد يكون زوق لا يكون، ثم تلخيص القول فيه استدعي تفصيلا حاجة الله ولقائنا، أن يقول بان الصورة محتاجة إلى الهوى، ولا يقل بذلك فإن قلت الصورة محتاجة إلى الهوى بطا، مذهبك لأن الصورة شر بكمه للعلة على مذهبك، ثم بك العلة تصح أن يكون متقدما على المعلول فلو كانت محتاجة إلى الهوى لكأن الصورة متأخرة في الوجود عن الهوى مع أنها متقدمة عليها هذا خلف وإن قلت غير محتاجة إلى الهوى لم تكن الهوى

فقد صارت الهوى لعل للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب أنا لم نقض بكونها محتاجا إليها في أن يستوى للصورة وجوده بل قضينا بالاجمال انها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل) قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو أنكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجودا بالابتناء والتشكيل أو معها وما محتاجان إلى الهوى فيلزم أن تكون الصورة محتاجة إلى الهوى بوجه ما وجوابه ليس كل ما يحتاج الشيء إليه وح أن يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه استدعي تفصيلا حاجة بنا إليه قال ولقائل أن يقول أتقول بان الصورة محتاجة إلى الهوى أم لا تقول فإن قلت بطل ذلك ان الصورة شر بكمه للعلة الهوى لأنه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معا وإن قلت ان الصورة محتاجة إلى الهوى لم تكن الهوى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حججتك السابقة وأقول انه يذهب إلى أن الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهوى وشر بكمه لعلها من حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهوى لأن الهوى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله أنا لم نقض بكونها محتاجا إليها في أن يستوى للصورة وجوده أي لم نقل هي العلة الموحدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه أي قضينا أن الصورة محتاجة إلى الهوى في وجوده بالابتناء والتشكيل اللذين تشخص وتتحصل الصورة بهما أو معهما موجودا لتكون الهوى قابلة لما فاذن هي أعنى الهوى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به الأعلى الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج أخذها إلى الآخر من غير أن يلزم الدور على ما قلناه (إشارة أنت تعلم أن الصورة الجوهرية إذا فارقت المادة فإن لم يعقب بدل لم يتبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب أن يقول ويقم البدل أيضا بالهوى على أن تكون الهوى قامت فاقام * التفسير * لما طل كون الصورة علة مطلقة أو واسطة مطلقة للهوى

عليه إذ لم تكن الهوى سابقة على الصورة لم يلزم من جعل الصورة علة مطلقة لها المحال الذي ألزمتموه وطلت الحجة أصلا * (تنبيه أنت تعلم أن الصورة الجوهرية إذا فارقت المادة فإن لم يعقب بدل لم يتبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل فليس بواجب أن يقول ويقم البدل أيضا بالهوى على أن تكون الهوى قامت فاقام لأن الذي يقوم فقيم متقد بقوامه أما بزمان وأما بالذات وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة) * التفسير * لما طل كون الصورة علة مطلقة أو واسطة مطلقة للهوى

أراد أن يبطل القسم الثاني من الأقسام الأربعة التي صدرت بالبابها وذلك هو أن يقال الصورة محتاجة إلى الهوى وهذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست متأخرة في الوجود عن الهوى وتزويره أن الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة فإن لم يحصل عقيبها في المادة صورة أخرى تكون بدلا عنها لم يتبق المادة موجودة لما مر أن الهوى لا يتخلو عن الجسمية وعن سائر الصور النوعية وإذا كان كذلك فالشيء الذي يعقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة أي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا أن ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق أن تقول انه يحفظ ذلك البدل للهوى لأن الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهوى مقيمة للصورة لكأن تقوم أو لا ثم تصير بعد ذلك مقيمة لوجود الصورة وقد كنا بينا أن الصورة مقيمة للهوى فيلزم أن يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهذا هو المراد من قوله وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة ولقائل أن يقول أن هذا الفصل كالمناقض لما مضى لأن فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهوى وفيه بيان

العنصرية

أن الصورة لما كانت
متقدمة على الهيولى
استحال أن تكون الهيولى
متقدمة على الصورة
وقد كانت الحجية المذكورة
على امتناع كون الصورة
علة للهيولى مبنية على أن
الهيولى تقدم بوجه ما على
الصورة وشك آخر هو
أن قوله فمقب البدل متيم
للمادة لا محالة بالبدل ليس
بجيد على الإطلاق فإن
الجسم لا ينفك عن أين
ما وشكل ما ومقدار ما وإذا
كان كذلك فمتى زال أين
معين أو شكل معين أو
مقدار معين فلا بد وأن
يحصل أين آخر وشكل
آخر ومقدار آخر ليكون
بدلاً لما مضى ثم لا يلزم أن
تكون هذه الاعراض
صوراً مقومة للمادة فعلمنا

العصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عابها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال
الفاضل الشارح لما بطل كون الصورة علة مطلقه أو واسطة للهيولى أراد أن يبطل القدم الثاني من
الاقسام الأربعة التي صدرنا إجاب بها وهو أن يتال الصورة محتاجة إلى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على
بيان أن الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمنأخرة في الوجود عن الهيولى وتقر به أن الصورة
الجوهريّة إذا زالت عن المادة فإن لم يحصل عقيبها في المادة صورة أخرى تكون بدلا عنها لم يبق المادة
موجودة لما هو أن الهيولى لا تخلو عن الصورة وإذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة
الحادثة مقيم للمادة أي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب
يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق أن نقول انه يحفظ ذلك البدل تلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن
حافظ الوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تنوم أو لا تم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد
كتبتنا أن الصورة مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما سابقا على وجود الأخرى وهو معنى
قوله وبالجملة لا يمكن أن تدبر الإقامة قال ولقائل أن يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان
أن الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجية
المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على أن الهيولى تقدم ما على الصورة وشك آخر
وهو أن قوله فمقب البدل متيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الإطلاق فإن الجسم لا ينفك عن أين
ما وشكل ما ومقدار ما وإذا كان كذلك فمتى زال أين معين أو شكل معين أو مقدار معين فلا بد من أن يحصل
أين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم أن تكون هذه الاعراض صوراً مقومة
للمادة فعلمنا أن مقب البدل لا يجب أن يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما صح في
بعض الاشياء وبالبرهان وأقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى أشار إلى أن المسئلة
لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة
أما بالذات أو بالزمان وهو محال لما هو وهذا بعينه هو الذي أو رده في بيان استحالة أن تكون الصورة علة
مطابقة للهيولى وأشار إليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد
حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للأخرى مطلقا لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير
الأخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشركه لعلتها القاعلية ولم يجعل
الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضه بخلاف الصورة
فلا يمكن أن تصير فاعلة ومعطية للوجود وأما الشك الأول الذي أو رده الشارح في جعل عماد كونه مرارا
من كيفية تقدم احدهما على الأخرى وأما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن أين
ما انما يقتضي احتياج الجسم لافي كونه جسمًا بل في وجوده وتخصسه إلى الأين من حيث هو أين تالامن
حيث هو أين معين والأين من حيث هو أين متبحتاج إلى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو أين معين
يحتاج إلى جسم معين وأما قوله ثم لا يلزم أن تكون هذه الاعراض صوراً مقومة بدلا على انه ظن أن الشيخ
أثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا هو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل
مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهرية تيم جواهره ومحملة ومادته وهذه اعراض أقامت
اعراضا لانها أقامت أجساما متخصصة لافي جسيماتها بل في تشخصها تالعارضتها بجسيماتها ولذلك سميت
بمتخصصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه وأما قوله فعلمنا أن مقب البدل لا يجب أن يكون مقيما
للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون مقب الايون مقيما للجسم

المتشخص بالايون وذلك لا ينافي اقامه المادة بالصورة (اشارة ايس يمكن أن يكون شيان كل واحد
 منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه) أقول يريد
 بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعه المذكورة في الكتاب وهو أن يكون هناك شئ آخر
 يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر أو مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم
 وبدأ بما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه أوضح فساد اولان الثاني راجع أيضا اليه ولفظ الكتاب
 ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعه التي أورددها هو قوله (ولا يجوز
 أن يكون شيان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه لم يتعلق ذات أحد هما بالآخر جاز أن
 يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعاق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد
 منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه) أقول وهذا هو الذي تكون اقامة فيه مع
 الآخر وجعله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعه المذكورة التي أورددها وهو
 كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هو أن ذات كل واحد من الشئين اللذين
 يوجد كل واحد منهما مع الآخر لا يتخلوا ما أن يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه
 أو لم يتعلق به أصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد
 منهما تأثير ما في أن يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل أن هذا القسم
 يرجع اما الى عدم التلازم أو الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل أن المعلولين المنتسبين
 الى علة واحدة إذ لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضى أن يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الامصاحبة
 اتفاقية فقط واعتراض الفاضل الشارح بأن المطلوب ههنا بيان أن الشئين اذا كان كل واحد منهما غنيا
 عن الآخر وجب صحته وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وأتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتهم الا
 اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان وكيف
 وان له مثلا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا مع ما ليس لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان
 احدي الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكونان معا وللازم من احتياج الاخرى اليها الدور
 فان قاتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب أن
 المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ايسر الاصحه وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل
 على أن الدعوى واضحة بنفسه غير محتاج الى برهان وانما أعيد ذكره لبيان انما يرفع الالتباس
 اللفظي وأما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا احتياج بينهما
 دائر كما ألزمه بل هما ذاتان أفاد شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى
 مضافا حقيقية فاذن كل واحد منهما محتاج لاني ذاته بل في صفته تلك الى ذات الاخرى وهذا لا يكون دورا
 ثم اذا أخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جهتان كل واحدة منهما محتاجة لاني
 كلها بل في بعضها الى الاخرى لاني كلها بل في بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى قطن أن الاحتياج بينهما
 دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذا لم يكن التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه
 ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك أن المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل
 هي معية عقلية معها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل
 واحدة منهما بالآخرى من غير دور ويخالفه من وجه وهو كون الصورة أقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن
 تعلقهما تعلق النضايف لان المتضايفين لا يمكن أن يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة

* (تنبيهه ليس يمكن
 أن يكون شيان كل واحد
 منهما يقام به الآخر
 فيكون كل واحد متقدما
 بالوجود على الآخر
 ولا يجوز أن يكون شيان
 كل واحد منهما يقام مع
 الآخر ضرورة لانه ان لم
 يتعلق ذات أحد هما بالآخر
 جاز أن يقوم كل واحد
 منهما وان لم يكن مع الآخر
 وان تعلق ذات كل واحد
 منهما بالآخر فلذات كل
 واحد منهما تأثير ما في أن
 يتم وجود الآخر وذلك
 مما قد بان بطلانه
 أقول وهذا هو الذي
 تكون اقامة فيه مع
 الآخر وجعله الفاضل
 الشارح على القسم الرابع
 من الاقسام الاربعه
 المذكورة التي أورددها
 وهو كون كل واحد
 منهما غير محتاج الى
 الآخر وبيان هذا
 القسم هو أن ذات كل
 واحد من الشئين اللذين
 يوجد كل واحد منهما
 مع الآخر لا يتخلوا ما
 أن يتعلق بالآخر من
 حيث هو ذلك الآخر
 بوجه من الوجوه أو
 لم يتعلق به أصلا
 فان لم يتعلق جاز
 وجود كل واحد منهما
 منفردا عن الآخر
 وان تعلق فلذات كل
 واحد منهما تأثير ما
 في أن يتم وجود
 الآخر وهذا هو
 القسم الاول بعينه
 الذي بان بطلانه
 والحاصل أن هذا
 القسم يرجع اما
 الى عدم التلازم
 أو الى الدور
 المذكور ولاجل هذا
 المعنى ذكرنا من
 قبل أن المعلولين
 المنتسبين الى
 علة واحدة إذ لم
 يكن بينهما ارتباط
 بوجه يقتضى أن
 يكون بينهما
 تلازم عقلي لم
 يكن بينهما
 امصاحبة اتفاقية
 فقط واعتراض
 الفاضل الشارح
 بأن المطلوب
 ههنا بيان أن
 الشئين اذا كان
 كل واحد منهما
 غنيا عن الآخر
 وجب صحته
 وجود كل واحد
 منهما مع عدم
 الآخر وأتم ما
 ذكرتم عليه
 حجة بل ما زدتهم
 الا اعادة
 الدعوى وهذا
 الاحتمال لو لم
 يكن له مثال
 من الموجودات
 لكان يحتاج
 في ابطاله
 الى البرهان
 وكيف وان له
 مثلا من
 الموجودات
 فان
 الاضافات
 لا توجد
 الا مع ما
 ليس
 لواحدة
 منهما
 حاجة
 الى
 الاخرى
 لان
 احدي
 الاضافتين
 لو
 احتاجت
 الى
 الاخرى
 لتأخرت
 عنها
 فلا
 يكونان
 معا
 وللازم
 من
 احتياج
 الاخرى
 اليها
 الدور
 فان
 قاتم
 هذا
 التلازم
 لا
 يعقل
 الا
 في
 الاضافات
 قلنا
 دعوى
 انحصاره
 في
 الاضافات
 مفتقرة
 الى
 بينة
 والجواب
 أن
 المفهوم
 من
 كون
 الشئ
 غنيا
 عن
 غيره
 ايسر
 الاصحه
 وجوده
 مع
 عدم
 الغير
 وكون
 البيان
 هو
 الدعوى
 بعينه
 يدل
 على
 أن
 الدعوى
 واضحة
 بنفسه
 غير
 محتاج
 الى
 برهان
 وانما
 أعيد
 ذكره
 لبيان
 انما
 يرفع
 الالتباس
 اللفظي
 وأما
 المتضايفان
 فليس
 كل
 واحد
 منهما
 غنيا
 عن
 الآخر
 كما
 ظنه
 هذا
 الفاضل
 ولا
 احتياج
 بينهما
 دائر
 كما
 ألزمه
 بل
 هما
 ذاتان
 أفاد
 شئ
 ثالث
 كل
 واحد
 منهما
 صفة
 بسبب
 الآخر
 وتلك
 الصفة
 هي
 التي
 تسمى
 مضافا
 حقيقية
 فاذن
 كل
 واحد
 منهما
 محتاج
 لاني
 ذاته
 بل
 في
 صفته
 تلك
 الى
 ذات
 الاخرى
 وهذا
 لا
 يكون
 دورا
 ثم
 اذا
 أخذ
 الموصوف
 والصفة
 معا
 على
 ما
 هو
 المضاف
 المشهور
 حدثت
 جهتان
 كل
 واحدة
 منهما
 محتاجة
 لاني
 كلها
 بل
 في
 بعضها
 الى
 الاخرى
 لاني
 كلها
 بل
 في
 بعضها
 الغير
 المحتاج
 الى
 الجملة
 الاولى
 قطن
 أن
 الاحتياج
 بينهما
 دائر
 ولا
 يكون
 في
 الحقيقة
 كذلك
 فاذا
 لم
 يكن
 التلازم
 بينهما
 على
 وجه
 لا
 احتياج
 لاحدهما
 الى
 الآخر
 على
 ما
 ظنه
 ولا
 على
 سبيل
 الدور
 وظهر
 من
 ذلك
 أن
 المعية
 التي
 تكون
 بين
 المتضايفين
 ليست
 من
 جنس
 ما
 تقدم
 بطلانه
 بل
 هي
 معية
 عقلية
 معها
 وجوب
 تعقلهما
 معا
 وحال
 الهيولى
 والصورة
 تناسب
 هذا
 الحال
 من
 وجه
 وهو
 تعلق
 كل
 واحدة
 منهما
 بالآخرى
 من
 غير
 دور
 ويخالفه
 من
 وجه
 وهو
 كون
 الصورة
 أقدم
 ذاتا
 من
 الهيولى
 وانما
 لم
 يكن
 تعلقهما
 تعلق
 النضايف
 لان
 المتضايفين
 لا
 يمكن
 أن
 يعقلا
 منفردين
 بخلافهما
 ولذلك
 احتيج
 مع
 تعقل
 الصورة

فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهيرولي والصورة في درجة التعلق والمعية سواء والصورة في الكائنة الفاسدة تقدم فيجب
 ان يطاب كيف هو * التفسير * لما ختم الاشارة التي قبل هذه الاشارة بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة بد في هذه الاشارة بالبرهان
 على امتناع حاجة كل واحد منهما الى الآخر وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعه التي صدرنا عنها البابها والحجة على ذلك انه لو وجد
 شيان يكرن كل واحد منهما مقبلا لآخر وكل ما كان مقبلا لغيره فهو متقدم على ذلك الغير لزم ان يكرن كل واحد منهما متقدما على الآخر
 فيكون كل واحد منهما متقدما على ما هو متقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء يجب ان يكون متقدما على الشيء فيلزم ان يكون
 كل واحد منهما متقدما على نفسه وهو محال واما قوله ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة الى آخره فاعلم ان
 المقصود منه ابطال القسم الرابع من الاقسام الاربعه التي صدرنا عنها البابها وهو ان يكون كل واحد منهما قائما مع الآخر من غير ان يكون
 لاحدهما حاجة الى الآخر والحجة فيه ان كل واحد منهما ان كان غنيا عن الآخر جاز ان يوجد كل واحد منهما بدون الآخر وان تعلق
 ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم به وجود الآخر فيكون لكل واحد تقدم بوجه ما على الآخر وقد
 بان بطلان ذلك ولما قيل ان يقول المطلوب ههنا بيان ان الشئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما
 مع عدم الآخر واتم ما ذكرتم على صحة ذلك حجة بل ما زدت الاعادة الدعوى وليست هذه القضية ايضا بينة في العقل غنية عن البينة
 فانه ليس من المستبعد ان يكرن كل واحد منهما غنيا عن الآخر في ذاته الا ان

ان يحصل لها هذا الوصف
 اعني معية الآخر فهذا
 الاحتمال لو لم يكن له مثال
 من الموجودات لكان
 يحتاج في ابطاله الى البرهان
 فكيف وان له مثلا من الامن
 الموجودات فان الاضافات
 مثل الابوة والبنوة وغيرها
 لا يوجدان الا معا مع انه
 ليس لواحد منهما حاجة
 الى الآخر اما اول فلان
 احسدى الاضاقين لو
 احتاجت الى الآخر لتأخر

لبين وجودها الى اثبات الهيرولي ثم ان التضاييف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور
 قوله (فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهيرولي والصورة لا تكونان في درجة التعلق
 والمعية على السواء) قد تبين مما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير
 عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى
 ثلاثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريك للعلة وقد ابطال منها اقسامان وبقي واحد
 وهو كونها شريك للعلة قوله (وللاصوارة في الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو) انما
 خص الكائنة الفاسدة بالمدكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيرولي الباقية في جميع
 الاحوال ابدو كيفية التقدم هي ما صرح به في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا من آخر في
 العلية والتقدم على الهيرولي من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحثية مستهزئة
 الوجود كالهيرولي (اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيرولي توجد
 عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعت وجود الهيرولي) لما ابطال الاقسام المحتملة الا واحدا
 وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل وأشار بتوله ذلك الى ما وجب طلبه في

وجود المحتاج عن وجود المحتاج اليه فلا يكونان معا هذا خلف بالاتفاق واما ما نينا فلانا نقرض الكلام في اضافتين متماثلتين مثل الاخوة
 والاخوة والمهاسة والمهاسة فانهما لما كانتا متثلين فلوا احتاجت احدهما الى الاخرى لاحتاجت الاخرى الى الاولى ولاحتاج كل واحد منهما
 الى نفسه وكل ذلك محال وليس لهم ان يقولوا بانهم ليس هنالك الاخوة واحدة قائمة بالآخر بن او ينكر واوجود الاضافات فان هذين المذاهبين
 باطلان عند الشيخ ونحن الان انما نتكلم معه فلن قيل هذا النوع من التلازم لا يعقل الا في الاضافات فنقول لما رأينا ان لهذا النوع من
 التلازم مثلا من الموجودات فن ادعى انحصاره في الاضافات كان مفتقرا في تصحيح دعواه الى بينة فأما قوله فبقي انه انما يكون التعلق من
 جانب واحد فاذا الهيرولي والصورة لا يكرنان في درجة التعلق والمعية سواء وللصورة الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو
 فاعلم انه لما ابطال في هذه الاشارة كون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر يكرن كل واحد منهما غنيا عن الآخر ثبت له انها ليسا معاني
 درجة الوجود وكان قد بين في الاشارة التي قبل هذه الاشارة ان صور الكائنات الفاسدة تنقسم بوجه ما فعند ذلك قد بطلت الاقسام
 الثلاثة ولم يبق الا القسم الرابع وهو ان تكرر الهيرولي محتاجة الى الصورة وهذا القسم قد ذكرنا انه ينقسم الى اقسام ثلاثة احدها ان تكون
 الصورة علة مطلقة وثانيها ان تكون آلة او واسطة مطلقة وقد مضى ابطال هذين القسمين ولم يبق الا القسم الثالث الا انه لم يتكلم في تحميم
 ذلك بل ذكر انه يجب ان يطلب كيفية ذلك التعلق * (نتبيسه انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيرولي
 توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعت وجود الهيرولي

وتشخص بها الصورة ونشخصت هي أيضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المحمل) * التفصيل لما بطلت الاقسام اسرها - وهي
 قسم واحد منها وهو ان تكمن الهولوى توجد عن الصورة مع شئ آخر على معنى ان الصورة تكون شريكه شئ آخر ويكون مجموعها
 هو العلة لوجود الهولوى ويجب ان يكون هذا القسم هو الحق واعلم انه لا بد في علة الهولوى من شئ باق بعينه لان الهولوى موجود معين فلو لم
 يكن في علة ما هو باق بالذات بعينه لكان المعلول الواحد بالعدد معلولا لأمور كثيرة متعاقبة وذلك محال ثم ان ذلك الشئ يجب ان لا يكون جسما
 ولا جسما يوارى الاعاد الوجود المذكرة فاذا يجب ان يكون ذلك الشئ ليس بجسم ولا جسماني وهو المسمى في اصطلاح الحكماء بالعقل
 وهو السبب الاصلى والمعنى بكونه ٦٠ أصلا ان يكون قائما بذاته ولا يكون له مادة ذل لو كان له مادة لعاد البحث عنها

وأبضا فقد عرفت ان
 السبب الذي يبقى المادة
 انما يتبعها بتعقيب تلك
 الصورة عليها والصورة
 المتعاقبة لا يمكن في
 وجودها ذلك الجوهر
 المفارق لان الجوهر
 المفارق دائم لوجودها
 كان كذلك كان معلوله
 دائما لكن هذه الصورة
 غير دائمة الوجود فالجوهر
 المفارق وحده غير كاف في
 حدوثها ولا يمكن ان تكون
 العلة لوجودها جسما أو
 بجسما يماسه شيئا في ان
 الاجسام والجسمانيات
 لا تكون عللا موجودة
 فلم يبق الا ان يقال ان علة
 هذه الصور المتعاقبة
 هي الجوهر المفارق
 وليس كذلك فيضانها عنها
 يتوقف على حدوث شئ
 ليكون ذلك الشئ سببا
 لاستعداد فيضان هذا
 الطراد عن ذلك المفارق

الفصل السابق و بين ان الشئ الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا أصلا وانما سماه
 أصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وأبضا لانه الذي يفيد أصل وجود الهولوى من
 حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الاخراج ذلك الموجود المستفاد منه الى الفعل وتبعيته وهو كما
 ذكرنا موجود ثابت دائم لوجوده مفارق عن المادة وعمما يتعلق بهما من الجسمانيات والاعاد بعض الحالات
 المذكرة وقد يسمى عقلا كما سيحكي ذكره و بيان صفاته وأما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي
 يتقضى تعقيب الصور وسماه معيننا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بناء الهولوى لأصل وجودها فهو
 بعين السبب الاصلى في اقامة الهولوى المستمرة لوجوده وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة
 السرمدية التي تفيد الهولوى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة وأقول انها ليست
 بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يمكن في وجود الشئ فان العلة المععدة ليست من العلل
 الموجودة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكره وأيضا في كلامه وجه الاحتياج اليه
 وهو السبب الاصلى بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال تفارقة من خارج طبيعية أو قسرية بتحدد بها
 ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان جعل
 على علة الصورة فينبغي ان يحمل عليها باسرها وحينئذ يذكر السبب الاصلى أيضا داخل في المعين من وجه
 ويحتمل أيضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي ضرورة ويكون تدبير الكلام هكذا عن سبب
 أصلى وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الاصلى بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصلى
 ولعله سماه أصلا لاجل انه علة بالوجهين أحدهما بالاقواسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو أصل في
 العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فتقوله اذا اجتمعا ثم وجود الهولوى يربطه اجتماع السبب الاصلى والصورة
 من حيث هي صورة لان العلة التامة القرينة هي مجموعها وهو مستمر الوجود على ما مر فاذا ن الصورة
 المتعاقبة شريكه للسبب الاصلى في اقامة الهولوى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهر اغبر
 لذي كان بالفعل بما يتخالفها من الاحوال النوعية **قوله** (وتشخص بها الصورة ونشخصت هي أيضا
 بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المحمل) قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهولوى
 بوجود الصورة أراد ان يشيـر الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالآخرى ثم ان فيه شيا وذلك ان اقرينا
 فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص ثمان
 المادة ان كان المادة أخرى لزم التسلسل فرغم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما أعني الهولوى والصورة

بعد ما لم يكن كذلك ثم الكلام في حدوث ذلك الشئ كالكلام في الاول
 فيكون حدوث كل استعداد لاجل حادث كان متغيرا عليه وهذا لا يتأتى الا بحركة دورية سرمدية وهذه الحركة السرمدية هي المعين واذا
 عرفت السبب الاصلى والمعين عرفت ان الهولوى انما كانت موجودة لاجتماع السبب الاصلى مع الصورة التي حصلت اعانة المعين المذکور
 ومعنى اجتماعه ان الامر ان تم وجود الهولوى وأما قوله بتشخص بها الصورة وتشخصت هي أيضا بالصورة فاعلم انه لما بين كيفية تعلق
 وجود الهولوى بوجود الصورة أراد ان يشيـر الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالآخرى فذكر هذا الكلام ثم ان فيه شيا وذلك لاننا
 فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص ثمان
 المادة ان كان المادة أخرى لزم التسلسل فرغم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما أعني الهولوى والصورة

تشخص

التسلسل فزعم الشيخ ههنا أن كل واحد منهما أعني الهوي والصرورة يتشخص بالآخر وهذا لا يقتضى الدور لا نتج عن ذات كل واحد
 منهما علة لتشخص الآخر بل لوجودنا تشخص كل واحد منهما علة لتشخص الآخر لزم الدور فالما ذالم يقل بذلك ان دفع الدور ولفاقل أن
 يقول ان تعليل تشخص كل واحد منهما بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد
 منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير ٦١ موجود وماليس بوجوده لا ينضم اليه

غيره ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يمنع هذه المقسمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا * (اشارة لما كان كل واحد منهما ما يرتفع الآخر برفعه وكل واحد منهما كالاتر في التمدد والتأخر والذى يخلص عن هذا أصل تحتمقه وهو العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح وأما المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما يمكن رفعها لان العلة وهى حركة يدك كانت رفعت وهما أعني الزمانين معا بالزمان فرفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كافي لإيجابهما

تتشخص بالآخر وهذا لا يقتضى الدور لا نتج عن ذات كل واحد منهما علة لتشخص الآخر ولفاقل أن يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وماليس بوجوده فلا ينضم اليه غيره ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يمنع هذه المقسمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا أقول تشخص الهوي بذات الصورة معقول فان الهوي انما يصير هذه الهوي بل يبينها الاجل صرورة تعينها الا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كاهروا ما تشخص الصورة بذات الهوي فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تضر هذه الصرورة ببينها الاجل الهوي من حيث انها الهوي ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهوي ومعلقة بهما من حيث هي هوي بل ما بخلاف الهوي فاما تعقل أن تكون هذه الهوي وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهوي يكون من حيث هي هذه الهوي لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهوي هي حقيقة النابلية والاسم مداد فكيف تصير علة وفاعلا لتشخص بل قد قيل ان كل نوع محتمل أن يكون له أشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة أى يتشخص بهما من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كشيء الا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلية هي الاعراض المكتشفة لها كلوضع والابن ومتى وأما طرأ المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهوي المبيته من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهوي بالصورة المطابقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم رأيت قول الفاضل الشارح التثني المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق يمكن أن يؤخذ بالشرط الاطلاق والتقييد ويمكن أن يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه نذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح أن يقال انه غير موجود أصلا وأما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح أيضا لانها أمران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في أحكامها بالامور العنلية من حيث هي عنلية (وهو وتنبه اوله لك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالاتر في التمدد والتأخر والذى يخلص عن هذا أصل تحتمقه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح واذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح وأما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما يمكن رفعها لان العلة وهى حركة يدك كانت رفعت وهما أعني الزمانين معا بالزمان ورفعت العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كافي لإيجابهما ووجودهما معا بالزمان فرفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كافي لإيجابهما بين الصورة والهوي هر بسبب احتياج الهوي الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شئ وهو انهما متلازمان في الرفع فليس أحدهما بالمتقدم أو التأخر أو من الآخر وهذا الشك لا يخفى بهما بل هر

وجودهما * التفصير * انما ثبت للصورة عليه بوجه مالهوي أو ورد عليه شئ كما وذلك الشك بالحقيقة غير محتمل بالهوي والصورة بل يمكن إرادته على كل له ومعلول وذلك بان يقال الهوي والصورة اذا كان كل واحد منهما يرتفع الآخر بل يمكن احدهما بالآخر فمبدأ أول من الآخر والجواب اننا لانعلم ان كل واحد يرتفع الآخر فالعلة لا ترتفع بارتناع الآخر بل ارتناع العلة متقدم على ارتفاع المعلول وبالجملة فالعلة والمعلول يوجدان معا وبعد زمان معاني الزمان ولكن المعلول يكون محتاجا في وجوده وعدمه الى وجود العلة وعدمها من غير عكس فادفع الشك

* تذييب يجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا يفارقه صورته في تمام الصورة هذه الحال * التفسير * قد عرفت أن الأجسام التي لا يفارقها صورها هي الأجسام الفلكية فنقول ان هيولى الفلك والصورته يستحيل أن يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر أو يكون كل منهما محتاجا إلى الآخر لما هو مستحيل أن تكون الهيولى علة لوجود صورها إلا أن الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة للحال الشئ الواحد ٦٢ قابلًا لرفعها لانه محال عندهم فبقي أن تكون الصورة علة للهيولى ثم انها اما أن

وارد على أحد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة لعدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجد معها أقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة أقدم من وجود المعلول (تذييب يجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا يفارقه صورته في تمام الصورة هذه الحال) الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسمها وبيان ان حالها في تمام الصورة حال العناصر ان تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالآخرى هناك أيضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور أو لعدم التلازم واما أن يكون من جانب واحد ولا يجوز أن يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فان هي الصورة وهي اما أن تكون علة للهيولى أو واسطة وآلة أو جزء علة والاولان باطلان لما مر في اذن شرر يكة اسبب أصلي يكون مجرعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصرات الاشئ واحد وهو انا قد بينا في العنصرات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان الصورة اذا زالت رجب أن يعقبها بدل ومعقب البدل مقبم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا هنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عامالهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصرات هذا البيان العام واقصر على البيان الخاص بها أمر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيها واحد أو قول ويتفاوت الحال فيها أيضا شئ آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصرات غير لازم طبا بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجيه الا أن بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت (تنبيه الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والدميط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه) الكميات المتصلة القارة ثلاثة أنواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل به في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلاثة والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزاء أو الصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما شبه أحداهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الأجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في مباحث الماضيه بالعرض وبقيت المباحث الباقية فارز هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لانه بالذات معرض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معرضه بتوسط التعليمي وقد افاد قوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط أولا وكيفيته زومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشئ انما يكون عندا تقطاع امتداده الاخذ في جهة ما ولدنا كان الجسم ذات امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضى بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بتمام شأنه أن يكون ذات امتدادين فقط وهو المسحوق

تكون علة مطلقه أو واسطة مطلقه ويطلبها بالوجه الذي مر فلم يبق الا أن تكون الصورة هناك أيضا شرر يكة بسبب أصلي ويكون مجرعهما علة لوجود تلك الهيولى واعلم أنه لا تفاوت بين الكلام في هيولى الأجسام التي يفارقها صورها وبين الكلام في هيولى الأجسام التي لا يفارقها صورها الا في شئ واحد وهو انما حيث بينا ان الهيولى في الجسم الذي يفارقها صورتها ليست علة لها انما بينا ذلك بان قلنا ان تلك الصورة اذا زالت وجب أن يعقبها بدل ومعقب البدل مقبم لتلك المادة بذلك البدل وهذا الطريق لا يمكن أن يتمسك به في بيان أن هيولى الفلك ليست علة لصورتها بل أثبتنا ذلك هناك بان قلنا الهيولى لو كانت علة لتلك الصورة مع انها قابلة لها لازم كون الشئ الواحد قابلًا لرفعها لانه محال وهذا الطريق

يمكن أن يتمسك به في أن هيولى العناصر ليست علة لصورها لكن الشيخ لم يذكر هناك الطريق العام بل ذكر طريقا يختص بها ولا يمكن ايرادها في الصورة الفلكية لاجرم زعم انه لا بد من التلطف في معرفة أن الحال فيما لا يفارق صورته مثل الحال فيما يفارق صورته * المسئلة التاسعة * في أحكام المقادير وفيها فصل واحد (الجسم ينتهي ببسيطه وهي قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه

بالسبب وهكذا القول في انتهاء السبب بالخط وأما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي
بما لا امتداد له أصلا ويكون ذا وضع لأن هذه المقادير ذات أوضاع فنهاياتها كذلك والشئ ذو الوضع
الذي لا امتداد له أصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدار العدم الامتداد فيها قال
الفاضل الشارح أعماله بل نهاية الجسم هو السبب بل قال ينتهي بسببه لأن السبب كم والنهية من
المضاف المشهورى فانها نهاية لذى النهاية فاذا القول بان السبب نهاية الجسم خطأ بل هو الذى به يتناهى
الجسم وأقول التحقيق يقتضى أن يكون هناك ثلاثة أمور أولها ماهية السطح الذى هو المقدار المتصل
ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نقاده واتقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها إضافة عارضة الى
الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانى له اذ هو مقارن ومستلزم للاول وأما الثالث فاذا
اعتبر عر وضه للاول كان المجموع سطحاً مضافاً الى ذى السطح واذا اعتبر عر وضه للثانى كان نهاية
مضافة الى ذى النهاية **قوله** (والجسم يلزمه السطح لان حيث يقوم جسميته به بل من حيث يلزمه
التناهى بعد كونه جسماً فلا كونه ذاً سطح ولا كونه متناهيماً امر يدخل في نظوره جسماً ولذلك قد يمكن
قوماً ان يتصور اوجسماً غير متناهى الى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه) قال الفاضل الشارح مراده أن
السطح والتناهى ايسا جزأين لماهية الجسم لانهما انفكالا تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم
غير متناهى وان شئ لا يتصور الا بعد تصور أجزاءه ثم اعترض عليه بأن تصور الجسم ونحتاج في معرفته تأليفه
عن المولى والصورة الى الجهة ولم يكن ذلك الا لكون تصورهما قبل معرفتهما ناقصاً مكتسباً بالرسوم وبعد
معرفةهما تاماً مكتسباً بمحدود مشتملة عليهما أولكون تصور الشئ غير مقتضى لتصور أجزاءه وكيف ما دارت
القضية فلم لا يجوز منه له فى السطح والتناهى أقول والجواب عنه أن أجزاء الشئ فى العقل أعنى الجنس
والفصل غير أجزاءه فى الوجود أعنى الصورة والمادة والجسم يتصور بأجزائه العقلية ويطلب بالجهة
أجزائه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة فى حد الجسم يدل على
صورته والقبول المأخوذة فيه يدل على مادته والسطح والتناهى لا يعقل كونهما جزأين عقليين اذ هما ليسا
بمحمولين على الجسم فبين الشيخ أولان هما ليسا جزأين فى الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب
التناهى المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل أن يتصور كون ذى السطح وذى التناهى جزأين
عقليين لسكونهما محمولين عليه فيبين انهما أيضاً كذلك لانفكالا تصورهما عن تصورهما واعلم أن الشئ كما
يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودى فقد يتقوم بعلة كالمادة بالصورة ووحدة النوع من الجنس بالفصل
والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعانى أما الاولان فلما مررنا بالآخر فلما سياتى وهو أن السطح
لا يعقل الجسم وقال أيضاً معترض على قوله من حيث يلزمه التناهى انه مشعر بأن السطح يلزم الجسم بواسطة
التناهى وهو يقتضى أن يكون عرض التناهى للجسم قبل عرض السطح له وهذا باطل لاننا بينا أن
النهية إضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عرض النهاية للجسم قبل
عرض السطح له ثم قال ويمكن أن يجاب بأن النهاية المتأخرة عن السطح يمكن أن يكون سبباً لثبوت السطح
للجسم كاللاوسط فى برهان اللهى اذا كان معلوماً لا كبر وعلة لثبوتها للاصغر وأقول أما قوله النهاية إضافة
عارضة للسطح يقتضى كون النهاية من المضاف الحقيقى وهو مناقض لحكمه عن قرىب بانها من المضاف
المشهورى فعليه نسي ذلك ثم انه ان أنذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة
منفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقة فكيف ساع له أن يجعل إضافة العارض الى معروضه سبباً لعارض
ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الابعاد العر وض فاطظر الى هذا الرجل الفاضل كيف

والجسم يلزمه السطح
لان حيث يقوم جسميته
بل من حيث يلزمه
التناهى بعد كونه جسماً
فلا كونه ذاً سطح ولا
كونه متناهيماً امر يدخل في
تصوره جسماً ولذلك قد
يمكن قوماً ان يتصوروا
جسماً غير متناهى الى أن
يتبين لهم امتناع
ما يتصورونه

والخط كمحيط الدائرة وقد يوجد ولا نقطة فاما المركز فعندما يتقاطع اقطار وعند حركة ما وبالعرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما يتناهي فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير الابد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة أو تجزئة وإذا سمعت في تحديد الدائرة داخلها نقطة فمما يتأني أن يفرض فيها نقطة كما يقولون ان الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأني قسمته فيها وأنت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والنقطة وقد حقق هذا أهل التحصيل وأما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة متحركة فتعمل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الأتري أن النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط أو سطح فكيف يتكون ذلك بعد حركتها) *التفسير* لما فرغ من الكلام في ذاتيات الجسم اتقل الى الكلام في عوارضه ثم انه ذكر من العوارض ما هو أشد الاشياء مشابهة بالجسمية وهو

يخبط في كلامه ولا يبالي أين يذهب وبما حققناه من قبل وهو ان الانتطاع بعرض لا امتداد للجسم أو لاثم السطح يلزم ذلك الانتطاع نأثم بعرض لهما الاضافة باعتبار ان يزبل هذه الشبهة **قوله** (وأما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط وأما المحور والقطبان والمنطقة فمما يعترض عند الحركة والخط المحيط للدائرة قد يوجد ولا نقطة) بر يدبان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضا بواسطة التناهي فانما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب أن يعرف أو لا الالفاظ التي استعمالها في هذا الموضوع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى السطح متساوية والدائرة سطح مستوي يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطة مركزا هما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي أعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك أن الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما التقطع واما الحركة **قوله** (وأما المركز فعندما يتقاطع اقطار وعند حركة ما وبالعرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما يتناهي فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير الابد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة أو تجزئة وإذا سمعت في تحديد الدائرة يتأني أن يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأني قسمته فيها) أقول يريدان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها إلا أحد ثلاثة أشياء أحدها التقاطع والثاني الحركة والثالث العرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تنمضي سكون نقطة فاصله بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز وأما العرض ظاهر وأما قبل عرض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثها أي كأن موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل العرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد العرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الاسباب الاعراض أو العرض كما ذكره اراقال الفاضل الشارح لاشنان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والعرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان بوجوب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في سائر النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل أو القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة أيضا لا يوجب الانقسام والجواب أن هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بأن لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكر وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ومنتصفه منتصف وهم جراوهي ممتازة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا ترتفع بان تتول انها لازمة وان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به **قوله** (وأنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا أهل التحصيل وأما الذي يقال بالعكس من هذا أن النقطة بجزئها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الأتري أن النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط أو سطح فكيف يتكون ذلك بعد حركتها)

المقدار قد يكون أولاً ان الجسمية ينتهي بسيط وهو قطعه وأعمال مثل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان المضاف المشهورى
 ألا ترى انها مقولة بالقياس الى غير هاتان فتقول النهاية نهاية لذى النهاية والبسيط كما بذاته فاذا قول القائل البسيط نهاية الجسم خطأ بل البسيط
 هو الذى به يتناهى الجسم والفرق بين نفس النهاية وبين الشيء الذى به النهاية ظاهر فان قيل ما الدليل على أن الشيء الذى به يتناهى الجسم
 هو البسيط فنقول لان الجسم قابل لفرض الابعاد الثلاثة والذى يكون نهاية لقابل الابعاد الثلاثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك فمقتضاه
 أن يكون قابلاً لفرض بعد بين فقط وذلك هو البسيط واذا عرفت هذه الجملة عرفت تفسير قوله والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة
 وهو قطعه وأما قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث يقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسماً فلا كونه ذات سطح ولا كونه
 متناهيماً أمر يدخل في تصور جسمه ولذلك قد يمكن قوماً أن يتصوروا جسماً غير متناهياً الى أن يبين لهم امتناع ما يتصورونه فاعلم أن المراد من ذلك
 ان السطح والتناهى ليسا جزأين من ماهية الجسم لا يمكننا أن نتصور جسماً غير متناهياً والى لا يعقل الابعاد بعد تعقل أجزاءه فلو كان التناهى
 والتشكل داخلين في الجسم لاستحال أن يعقل الجسم الابعاد بعد تعقل كونه مسطحاً متناهيماً فلما لم يكن كذلك علمنا انهما غير داخلين في ماهية
 الجسم ولقائل أن سنا عرف الجسم ثم نعرف بعد ذلك كونه متألفاً من الهولوى والصورة بالحجة ولم يقدح ذلك في كون الهولوى جزءاً من ماهية
 الجسم ولم يكن ذلك الا لا قبل العلم بتألفه من الهولوى والصورة ما كنا نعرف الجسم بمحده الحقيقي بل بالرسم أولاً لانه لا يلزم من العلم بماهية الشيء
 العلم بجملة ذاتياته فكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهى فهذا هو الكلام في شرح قوله ان الجسم يلزم السطح
 لا من حيث يقوم جسمية فاما قوله بعد ذلك بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسماً فاعلم أن ذلك مشعر بان السطح انما يلزمه بواسطة
 كونه متناهيماً لكن كل ما يعرض لشيء بواسطة شيء آخر فان ثبوت الواسطة للمعروض له أقدم من ثبوت ذى الواسطة له فيلزم من هذا
 أن يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح للجسم وهذا باطل لا نأينا أن النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتأخر عن
 المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم متقدماً على عروض السطح له ويمكن أن يجاب عنه بأن من الجائز أن يكون شيء متأخر عن
 شيء آخر في وجوده الا أن ثبوت ذلك المتأخر شيء ثالث يكون متقدماً على ثبوت ذلك المتقدم لذلك الشيء مثل ما ذكرنا في المنطق أن برهان
 اللى قد يكون الاوسط فيه معلول الا كبرى ذاته ولكنه يكون علة لثبوت

أفاده هنا أن هذه الامور كيف ترتب في الوجود وان الذى يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي بل بدل على عروض السطح للجسم بواسطة التناهى

م - ٩ - الاشارات هو اننا نحتاج في اثبات السطح للجسم الى اثبات التناهى فاما ما لم يتصور كونه متناهيماً يحكم بان له سطحاً ولو لا أن ثبوت السطح للجسم بواسطة ثبوت التناهى له والى كما كان كذلك لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر في برهان اللى لا يتوقف على العلم بثبوت الاكبر له وأما قوله وأما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط فاعلم انه لما فرغ من بيان أن السطح غير لازم للجسم في الذهن بين أن الخط غير لازم له لاني الذهن ولا في الخارج فان الكرة التي لا يكون فيها قطع ولا حركة فلا يكون فيها خط فاما غير الكرة وهي المضلعات فهو لا ينفك عن الخطوط وكذا الكرة التي فيها قطع وكذا الكرة المتحركة فانه يكون لها قطبان بالفعل لانها ساكنان عند مركزهما فانك النقطة ان تعبرتا عن سائر النقط الممكنة بهذه الخاصة الحاصلة بالفعل فهما اذا حاصلتان بالفعل وهما نقطتان وحصل أيضاً محور ومنطقة وذلك خط فثبت بهذا أن السطح قد يوجد مع عدم الخط وأما قوله والخط كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة فمعناه ظاهر وأما قوله فاما المركز فنحن ما يتقاطع اقطار وعند حركة ما يعرض فاعلم أن معناه أن الدائرة لا يكون مركزها موجوداً بالفعل الا بالحد وجوه ثلاثة أحدها عند ما يتقاطع الاقطار فان نقطة التقاطع منها تكون موجودة بالفعل وتكون هي مركزها وثانيها عند حركة الدائرة حركة مستديرة فان المركز لا يتحرك فلاجل اختصاصها بهذه الخاصة تكون موجودة بالفعل وثالثها الوهم والعرض فاما اذا لم يوجد شيء من هذه الاسباب فان وجود نقطة في الوسط لا يكون الا بالقوة كما أن وجود نقطة في الثلثين والثلث والرابع وسائر الاجزاء التي لانهاية لها بالقوة لا بالفعل فان المقدار الواحد لا يفرض فيه وسط ولا ثلث ولا بيان ولا سائر الاجزاء التي يمكن فرضها في المقادير الابدع وقوع ما لا يكون واجب الوقوع فيها مثل حركة أو تجر به أو وهم واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة بالفعل فمعناه يتأتى أن يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه انه يتأتى القسمة فيها ولقائل أن يقول الدائرة قبل تقاطع الاقطار والحركة والفرض هب انه ليس فيها شيء من النقطة بالفعل ولكن لا شك ان امكان حصول النقطة فيها حاصل فيه بالفعل ثم ان النقطة المركز به لا يمكن حصولها الا فيه فحصل هذا الامكان فيه بعينه دون غيره ابدأً بوجوب امتيازه بالفعل عن سائر الموضوع وهذا المعنى حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها وقبل حركة الدائرة وقبل الفرض والوهم فاذا مركز الدائرة يكون موجوداً ابدأً فيها

بالفعل وهذا يقتضي أن تكون النقطة التي يقطع النطر بالثالث والثلاثين والرابع والأربع والخمسين تكون موجودة بالفعل فيلزم أن تكون النقطة الغير المتناهية موجودة في النطر بالفعل وأما أن يلزم ذلك وهو الحال أو تقول اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام بالفعل وهو أيضا مشكل وإذا التزمنا ذلك لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والنقطتين بالفعل ونرجع الى ترتيب الكتاب فنقول قد ظهر مما مر أن الجسم قبل السطح لان السطح عبارة عما به يتناهي الجسم ولا بد من وجود الجسم أو لا حتى يوجد ما به يصير متناهيًا في هذا الطر بق يجب أن يكون السطح مقدا على الخط وأن يكون الخط مقدا على النقطة وأما الذي يقال بالعكس من هذا وهو أن النقطة تفعل بحركتها الخط والخط يفعل بحركته الى غير ما أخذ امتداده السطح والسطح يفعل بحركته الى غير ما أخذ امتداده الجسم فهو كلام يذكر للتشبيك والتعليل لا للتحقيق لان الحركة لا توجد الا على المسافة وتلك المسافة اما خط أو سطح فيكون الخط والسطح موجودا من قبل حركة النقطة فكيف يقال انهما حصلتا عن حركة النقطة **المسئلة العاشرة** في امتناع تداول المقادير وفيها فصل واحد * (تنبه ما أسهل ما يتأتى لك تأمل أن الابعاد الجسمانية متمانعة ٦٦ عن التداول وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متمنع وان ذلك لا يعاد

لاللهيولي ولا لسائر الصور والابراض) * التفسير * لما تكلم في المقادير أراد أن يتكلم في أحكامها ومن جملة تلك الاحكام حكم واحد وهي بأسرها مشتركة فيه وهو امتناع تداولها والدليل عليه ان ترى أن الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متمنع مثل أن الجسم اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذي كان موجودا في تلك الجهة لا يقف فيها بل يتنحى عنها فاذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس لاجل طبيعة البعد لان قولنا ان شيئا دخل في شيء حصل في حيز فقد يكذب

الاجسام والاعراض) * التفسير * (تنبه ما أسهل ما يتأتى لك تأمل ان الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداول وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متمنع عنده وان ذلك لا يعاد لالهيوولي ولا لسائر الصور والاعراض) يريد بيان امتناع تداول الابعاد الجسمانية وانه يدعى كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما أورد هذه المسئلة ههنا لعلها بالمقادير ولبناء في الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متمنع عنه تذكيرا للاستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاولي في مبادئ التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولي ينه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك لا يعاد لالهيوولي ولا لسائر الصور والاعراض فانه أيضا تنبيه على ان الطيولي وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض فالابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان هما أعظم من أحدهما فان الكل أعظم من جزئه والقول بالتداول يقتضي كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا يتناع عن الاجتماع الراجع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حاكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العمق والعرض حكم النقطة والسطوح أيضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير بأسرها ينبغي أن يقول من حيث هي مقادير **٦٦** (اشارة انك تجد الاجسام في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في أوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها أجساما محدودة القدرة تارة أعظم وتارة أصغر فبين ان الاجسام الغير المتلاقية كان لها أوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافها فان كان بينها خلاء غير اجسام وأمكن ذلك فهو أيضا بعد مقداري وليس على ما يقال لاشئ محض وان كان لا جسم) يريد ابطال

امالانه يستحيل حصول ذلك الشيء في الحيز كما يقال العقل لا يدخل في الجسم وقد يكذب لانه يجب أن حيزه غير حيز ذلك الحيز واذا قلنا الجسمان لا يتداخلان فانا لا نعني به الوجه الاول فان الجسم ليس مما يحصل في الحيز بل نعني به الوجه الثاني واذا كان المعنى من امتناع التداول وجوب حصول كل واحد منهما في غير حيز الاخر وجب أن يكون المانع من هذا التداول هو الذي يكون له حصول في الحيز وليس ذلك الا المقدار فاذا المانع من هذا التداول هو المقدار وأما الهيوولي فليس لها في حد ذاتها وضع واختصاص بالحيز وكذا القول فيما عدا الابعاد من الصور والاعراض فعاونا أن المانع من التداول هو البعد لالهيوولي ولا سائر الصور والاعراض **المسئلة الحادية عشر** في استحالة الخلاء وفيها فصلان * (اشارة انك تجد الاجسام في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متباعدة وقد تجدها في أوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها أجساما محدودة القدرة وتارة لا عظم وتارة لا صغر فبين ان الاجسام الغير المتلاقية كان لها أوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافها فان كان بينه ما خلاه عن اجسام وأمكن ذلك فهو أيضا بعد مقداري وليس على ما يقال لاشئ محض وان كان لا جسم) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ابطال

الخلاء

القول بأن الخلاء عدم صرف و بيان انه مقدار وجودي و معنى بالخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان أو يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما
 فيستدعي أن الجسمين اللذين فرضا كذلك لا بد وأن يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه أن كل خلاء فانه قابل للمساواة واللامساواة
 والتجزئة والتقدير وكل ما كان كذلك فهو كم فالخلاء كم أما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة أن الخلاء الذي يتسع لذراع نصف الخلاء الذي يتسع
 لذراعين وضعف الخلاء الذي لا يتسع الا لنصف ذراع وليس ذلك أمرا فرضيا اعتبارا بالان هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار
 أو لم يوجد وأما الكبرى فظاهر لان القابل للزيادة والنقصان لا يمكن أن يكون عدا ما صرف قابل لا بد وأن يكون أمرا موجودا وهو من
 الموجودات القابلة للتجزئة والمساواة ولا معنى لكم الا ذلك وظاهر أنه كم متصل لانه يمكن أن يفرض فيه حد واحد مشترك بين الجزأين فثبت
 الخلاء لو كان لما كان عدا ما صرف قابل بعدا مقدارا يا * (تبيينه واذ قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين أن الابعاد الجمعية لا تتداخل
 لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذ اسلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها

بعد مقطور فلا خلاء)
 * التفسير * قد ثبت أن
 الخلاء لو كان لكان بعدا
 ثابتا لكنه يستحيل أن
 يكون بعدا ثابتا فاذا القول
 بالخلاء باطل وانما قلنا انه
 يستحيل أن يكون بعدا
 ثابتا وجهين الاول وهو
 أن ذلك البعدان كان في
 مادة كان ذلك جسماف يكون
 الخلاء جسما وملاء هذا
 خلف وان لم يكن في مادة
 كانت طبيعة البعد دائما
 بذاتها غنية عن المحل وقد
 بينا في مسألة الهبولي أن
 ذلك محال الثاني وهو انما
 بينا أنه يمتنع دخول بعد في
 بعد فلو كان الخلاء بعدا
 لاستحال حصوله
 الاجسام فيه وقد فرضها
 الخضم مكانا للاجسام هذا

الخلاء والقائلون به فرقان فرقه تزعم انه لا شئ محض وفرقه تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه
 أن يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها قال الفاضل الشارح بمعنى بالخلاء أن يوجد جسمان
 لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما وأقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام
 وهو الذي يسمى بعدا مقطورا ولا يتناول الذي لا يتناهي والشيخ قد أبطل في هذا الفصل مذهب الفرقة
 الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفة الابعاد لتقدر الخلاء الواقع بينهما فان اللاشئ المحض لا يمكن أن
 يتقدر لشيء أصلا ثم بين أن الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير
 وانه يتجزى على الحدود المشتركة وأضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل أعنى
 البعد المقداري واما ذومكم متصل أعنى الجسم واذ كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس
 لاشيا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لاجسا كما زعمت الفرقة الثانية (تبيينه واذ قد تبين أن البعد
 المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين أن الابعاد الجمعية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد
 صرف فاذا اسلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء) يريد ابطال
 المذهب الثاني وانما أبطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما اتدعم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل
 المتقدم احدهما بان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهبولي والثانية أن الابعاد
 الجمعية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا أضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء
 بعد متصل والبعد المتصل ذومادة فالخلاء بعد ذومادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك
 بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذ أضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل
 يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مقطورا
 من شأنه أن يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا اسلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها
 ما بينها أي من الخلاء ولم يثبت لها أي للاجسام بعد مقطور ثم أتبع من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل
 بالثنية لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تبين قبله * (اشارة وان قد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى

خلف واترجع الى تفسيراتى واما قوله قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة فاعلم أن هذا بين في مسألة اثبات الهبولي للاجسام
 التي لا تفصل الانفصال واما قوله وتبين أن الابعاد الجمعية لا تتداخل فتقرر بذلك قدمر واما قوله فلا وجود للخلاء هو بعد صرف
 فاعلم أن هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الاولى هكذا الخلاء بعد متصل وكل بعد متصل فانه لا يقوم بلا مادة ينتج فالخلاء
 لا يقوم بغير مادة فاذا الخلاء الذي يزعم الخضم أنه بعد صرف غير موجود بل هو جسم واما قوله واذ اسلكت الاجسام في حركاتها تنحى
 عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء فاعلم أن هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الثانية هكذا الخلاء بعد وكل بعد
 فانه لا بد وان يتنحى عند سلوك الجسم اليه ينتج فالخلاء لا بد وان يتنحى عند سلوك الجسم اليه فبطل قول من قال انه بعد ثابت مقطور
 أي بعد ثابت له أقطار عند سلوك الجسم اليه (المسئلة الثانية عشر) في الجهة وفيها أربعة قصور (وان قد يناسب ما نحن مشغولون به
 الكلام في المعنى

الذي يسمى جهة في مثل قولنا يحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود كان من المحال أن تكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الإشارة نحو لاشئ فتعين أن للجهة وجودا * التفسير * هذه المناسبة من وجهين أحدهما أنه لما تكلم في ابطال الخلافة فقد في الظاهر أنه هو المكان والكلام في الجهة مناسب للكلام في المكان لا جرم تحققت المناسبة وثانيها أن الجهة مقطوع الإشارة ومنها هو ذلك أمر عارض للأطراف والنهايات مثل الخط والسطح فيكون الكلام فيها كالكلام في الجهة وأما الدليل على وجودها فلأن الجهة لا تتناولها الإشارة ويتوجه إليها المتحرك ولا شئ من المعدوم كذلك ينتج فلا شئ من الجهة معدومة فالجهة موجودة * (إشارة أعلم أنه لما كانت الجهة

الذي يسمى جهة في مثل قولنا يحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود كان من المحال أن يكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الإشارة نحو لاشئ فتعين أن للجهة وجودا) يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن أن يقصدها المتحرك الايني على الاستقامة أو الإشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة أنها كما يتحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين أحدهما ان الخلافة يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها أمر يعرض للنهايات والأطراف كالخط والسطح فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين أحدهما ان الجهة مقصدا للمتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار إليها وما يشار إليه فهو موجود * (إشارة أعلم أنه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لاوضع لها فيجب أن يكون الجهات لوضعها تتناولها (الإشارة) يريد بيان ان الجهات ذوات أوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لاوضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصدا للمتحرك والمتحرك لا يقصد ما لاوضع له ثم بين بهذا القياس أيضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان يتناوب التصديق فان لميته في نفس الامر موقوفه على هذا القياس وهو أن يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للإشارة الحسية * (إشارة لما كان الجهة ذات وضع فن البين ان وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت ليستا إليها ثم هي اما أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد أو غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها أقرب الجزأين من المتحرك ولم يقف لم يقفل اما أن يقال انه يتحرك بعدا الى الجهة أو يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعدا الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فإرسل اليه هو الجهة لاجزاء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد ووجهة للحركة فيجب الا أن ان نحصر على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات أطراف بالطبع وما أسباب ذلك وتعرف أحوال الحركات الطبيعية) يريد بيان ماهية الجهة وانما آخره الى هذا الموضوع لان من الواجب تقديم بيان الهائبة على بيان الماهية فتبين أولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على أي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك لوجوب نهاى الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرفه بالنسبة الى الحركة والإشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل أن يقول انه قسم الحركة الى خمسة نحو شئ ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه أي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا تقسم في جهة

الجهات لوضعها تتناولها (الإشارة) * التفسير * وكان كونها متعلق الإشارة ومقصدا للمتحرك دل على كونها موجودة فتدلل أيضا ان البت من الموجودات المجردة فان الإشارة الحسية لا تتناول الا المحسرات * (إشارة لما كانت الجهة ذات وضع فن البين أن وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت ليستا إليها ثم هي اما أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد أو غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يعرض لها أقرب الجزأين من المتحرك ولم يقف لم يقفل اما أن يقال انه يتحرك بعدا الى الجهة أو يقال انه يتحرك من الجهة فان

كان يتحرك بعدا الى الجهة فالجهة وراء المذموم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لاجزاء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد ووجهة للحركة فيجب الا أن نحصر على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات أطراف بالطبع وما أسباب ذلك وتعرف أحوال الحركات الطبيعية) * التفسير * لما ثبت أن الجهة متعلق الإشارة ومطلوبه بالحركة وجب أن يكون وجودها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة والما كالتاليها واذ ثبت ذلك فنقول انها اما أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد أو لا تكون والا اول باطل لان المتحرك اذا وصل الى نصفها ولم يقف بل يتحرك فان قلنا انه يتحرك الى الجهة فالجهة وراء موضع القسمة فلا تكون القسمة واردة على الجهة وان قلنا انه يتحرك عن الجهة فذلك الحد هو الجهة وما وراءه خارج عن

الحركة

الجهة ثبت أن الجهة حد لا متداد غير منقسم إلا أنه بالنسبة إلى الامتداد حد وطرف بالنسبة إلى الحركة جهة **٦٩** (وهي وتبينه لعلة تقول ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض ولم يوجد بعد البياض فإن اختلج هذا في وعلم أن الأمرين بينهما فرق وأيضا فإن ما شككت به غير صائر في العرض أما الفرق فلأن المتحرك إلى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه أو القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة وأما الآخر فلأن الجهة لو كانت يحصل بالحركة لم يوجد كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على أن الفرق هو الحق وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام) * التفسير * اناد للنا على **٦٩** اثبات الجهة بان قلنا الجهة شيء متحرك إليه الحركة

وكل ما كان كذلك فهو موجود فالجهة موجودة والشك الذي أورده ههنا إنما يمكن إرادته على كبرى هذا القياس فإن المتحرك من السواد إلى البياض مع أن البياض غير موجود فعلمنا أن ما يتحرك إليه الشيء لا يجب أن يكون موجوداً وجوابه أن الفرق ظاهر ويتقدم عدم الفرق فهو غير فادح في مطو بنا أما الفرق فلا يتحرك إلى الجهة لا يحاول تحصيل وجود الجهة بل يحاول الحصول فيها المتحرك إلى البياض يحاول تحصيل البياض وطهر الفرق وأما إن يتقدم عدم الفرق فهو غير فادح في المطلوب لأن الحركة إلى الجهة لو كانت سيما الحصول الجهة لوجب أن يكون ذلك الشيء حين حصوله متاراً إليه غير منقسم

الحركة وأما بالقياس إلى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لأن هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وإيراد قسمه لا يصح بالقياس إلا إلى ما لا ينقسم في بيان أن الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب إن الجواب أن الحركة في الشيء المنقسم لا محالة إما تكون عن جهة وإما إلى جهة ويعرّد القسم الأولان والآخر أن تكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة **٦٩** (وهي وتبينه لعلة تقول ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض ولم يوجد بعد البياض بعد فإن اختلج هذا في وعلم أن الأمرين بينهما فرق وأيضا فإن ما شككت به غير صائر في العرض أما الفرق فلأن المتحرك إلى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه أو القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة وأما الآخر فلأن الجهة لو كانت تحصل بالحركة لم يوجد كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على أن الفرق هو الحق وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام) الوهم هو شئ في كبرى أحد القياسين اللذين أثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرر بالشك أن حركة الاستعالة وهي التي في الكيف مثلاً كالحركة من السواد إلى البياض إنما يقصد ما ليس بموجود فاذن تنقض كناية الكبرى وأجاب عنه بشئين أحدهما جعل الكبرى أخص مما كان وهو أن يقال المتحرك في الأين لا يقصد ما ليس بموجود فإن معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لأن الشك غير فادح في المطلوب وذلك لأن الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطو بنا فإنا ما عينا إلا أن ثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال على أن الحق هو الفرق **٦٩** (النمط الثاني في الجهات وأجسامها الأولى والثانية) الأجسام تنقسم باعتبار الجهات إلى ما يتقدم عليها ويحدد لها وهو أجسامها الأولى وإلى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو أجسامها الثانية **٦٩** (إشارة على أن الناس يشيرون إلى جهات لا يتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يليها ومثل ما يشبه ذلك فلنعد عما يكون بالفرض وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك) يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرر ذلك لما كانت الامتدادات التي عمر بنقطه ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم أعياها بعد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة اتسان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميا الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق منها ما يلي رأسه بحسب الطبع والسحب ما يليه واتسان منها

وذلك هو المطلوب وعلى أن الحق هو الفرق فهذا آخر الكلام في هذا النمط وبالله التوفيق (النمط الثاني في الجهات وأجسامها الأولى والثانية) * التفسير * أما الجهة فقد عرّفها وأما أجسامها الأولى فهي الأجسام التي هي علة لتعدد الجهات وأما أجسامها الثانية فهي التي يحصل في الجهات بعد تحدد ما غير هاتين العناصر وبعض الأضلاع واعلم أن الكلام في هذا النمط على قسمين أحدهما الكلام على الأضلاع والثاني الكلام على العناصر * القسم الأول * في الكلام على الأضلاع وفيه سبع مسائل * المسئلة الأولى * في أن الجهات لا تتعدد إلا بتعدد الأجسام كبرى * (تبيينه اعلم أن الناس يشيرون إلى جهة لا يتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يليها ومثل ما يشبه ذلك فلنعد عما يكون بالفرض) وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك

طرف الامتداد العرضي وبسببهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين مايلي اقرى جانبه بحسب
 الاغلب والشمال مايقابله واثنان طرف الامتداد الباقي وبسببهما باعتبار نحن قامته بالقدم والخلف والقدم
 مايلي وجهه والخلف مايقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا
 باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر بذلك كانت الجهات التي هي
 اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال
 الفاضل الشارح الحكيم بان الجهات الست مشهور وليس بحق فان الكرة لاجهته لها بالفعل ولها جهات
 لا تنهاى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال مجازيا البعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها
 لنقطيتها والخطية والسطحية ان سميننا كل حذبة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطة مثلا
 المثلث جهاته ثلاث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد
 واضلاع المثلث ليست اطراف الامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ونرجع المقصود فنقول الجهات
 الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربع الباقية وذلك لان
 المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قد اراه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى
 المغرب يتبدل الجميع فصار ما كان قد اراه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس
 الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير مايلي رأسه فوقا ومايلي رجليه تحت بل صار رأسه
 من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت يحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب
 القوى ضعيفا والضعيف قويا بمعنى ان يمين شمالا وشمالا يمينا وهكذا في القدم والخلف والاول فرض واقع
 وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام
 شخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون مايلي رأس أحدهما يلى قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل
 الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابلها اقول ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم مايلي رأس الشخص
 وقدامه فاما يينا ان ذلك يتبدل بالانكسار بل المراد مايلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف
 الا من قطر الارض هو الذي يلى القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى
 الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته
 يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدم والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما
 يشبهان باليمين والشمال لتبدلها بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا ففسر قوله وما
 يشبه ذلك بالفلك اولى لان انصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربع الباقية للفلك
 على وجه التشبيه المذكور فوسط ستانه يشبه قدماه وما يقابلها خلفه واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك
 شئ لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما يكون بالفرض
 اى فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضب * (اشارة ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاه او
 ملاء متشابهه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع شئ
 خارج عنه ولا يحتمل ان يكون جسما او جسما نيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فاما يفرض منه حد
 واحد ان اقترض وهو ما يلجه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق
 وسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين
 والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاط به او يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان
 احدهما محيطا والاخر محاط به يدخل المحيط في ذلك التأثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي

ثم من المحال ان يتعين وضع
 الجهة في خلاه او ملاء
 متشابهه فانه ليس حد من
 المتشابه اولى بان يجعل
 جهة مخالفة لجهة اخرى
 من غيره فيجب اذن ان
 يقع شئ خارج منه ولا
 يحتمل ان يكون جسما
 وجسما نيا والمحدد الواحد
 من حيث هو كذلك فاما
 يعرض منه حد واحد ان
 اقترض وهو ما يلجه وفي
 كل امتداد يحصل جهتان
 وهما طرفان وعلى ان
 الجهات التي بالطبع فوق
 واسفل وهما اثنتان فالتحدد
 اذا ما ان يقع بجسم واحد
 لا من حيث كونه واحدا
 واما ان يقع بجسمين
 والتحدد بجسمين اما ان
 يكون احدهما محيطا
 والاخر محاط به او يكون
 وضع الجسمين المتباينين
 واذا كان احدهما محيطا
 والاخر محاط به يدخل
 المحيط في ذلك التأثير
 بالعرض وذلك لان المحيط
 وحده يحدد طرفي

امتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته وبالبعد الذي يتحدد بمر كزه سواء كان حشوه أو خارجا عنه خلاء أو ملاء وإذا كان على الوجه الآخر
تحدد جهة القرب وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحدد به لأن البعد عنه ليس يجب أن يكون محدودا أحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني
أولى بان يقع منه في محاذة دون أخرى ممكنة الامتناع يجب أن يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا أو بدورا الكلام عند فرضه
واعتبار وضعه فن البين أن تقرير الجهة وتحديد هاتين معيما بمحيط الجسم ولم يتحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله * التفسير * المشهور أن الجهات ست وسبب ذلك
أمران أحدهما اعتبار حال الانسان فان الجهة القوية منه في ابتداء الحركة يسمى عينا وما يتناوبها يسمى شمالا والقدام هي الجهة التي تتحرك
اليها بالطبع وهناك حاسة الابصار والحلقف ما يقابله وأما الفرق للانسان فالجهة التي تلي رأسه والسفل منه الجهة التي تلي قدمه وأما في
الحيوانات ذوات الاربع فالفرق منها ما يلي ظهرها والاسفل منها ما يلي بطنها الثاني أن الجسم هو الذي يمكن أن يوجد فيه ابعاد ثلاثة
متقاطعة على زوايا قائمه ولكل بعد لاحالة طرفان فيكون للجسم أطراف ٧١ ستة وهي الجهات وهذه المقدمة

ليست حقه لان الكرة
التي لا قطع فيها ولا حركة
لا جهة فيها بالفعل ولا
جهات غير متناهية
بالقوة اذ يمكن فرض
حدود غير متناهية فيها
وأما المضلعات فان عدد
مالها من الجهات مثل
عدد مالها من الحدود
والنقطية والخطية
والسطحية ان سمينا
كل حد بالجهة أو مثل
عدد مالها من الحدود
الخطية والسطحية ان
لم يسم الحدود النقضية
جهات مثلا لثلاث
جهات ثلاث والمسبع
جهات سبع اذ ليس
بعض الاطراف بان

الامتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته وبالبعد الذي يتحدد بمر كزه سواء كان حشوه أو خارجا عنه خلاء
أو ملاء وإذا كان على الوجه الاخير يتحدد به جهة القرب وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحدد به لأن البعد عنه
ليس يجب أن يكون محدودا أحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني أولى بان يقع منه في محاذة دون أخرى
ممكنة الامتناع يجب أن يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا أو بدورا الكلام عند فرضه واعتبار
وضعه فن البين أن تقرير الجهة وتحديد هاتين معيما بمحيط الجسم ولم يتحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله
حيث هو بحال ماموجبه لتحديد من متقابلين ومالم يكن الجسم محيطا يتحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله
تقرير البرهان مع محاذة ما في الكتاب أن تقول قد ثبت أن الجهة ذات وضع فالجهتان المعبتتان بالطبع
يكون تعيين وضعهما ما في شيء من شأنه خلاء كان أو ملاء أو في شيء مختلف والاول محال لعدم أولوية بعض
الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرهما ولكون الحدود فيهما بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين
بالطبع اثنتين فثبت فاذن الثاني حق وهو أن يكون ذلك التعيين بشئ مختلف خارج مما يشابه وذلك الشئ
لا محالة يكون جسما أو جسما نيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحد الجهتين معا أو جسمان يحدد
كل واحد منهما واحدة والجسم الواحد يكون محادا اما من حيث هو واحد أو لامن حيث هو واحد فهذه
اقسام ثلاثة أما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن أن يكون محادا لان كل امتداد فله جهتان هما
طرفاه وذلك لوجوب تناسله كما هو وكذلك اللتان بالطبع فانهما أيضا طرفا امتدادا محدد يجب أن يحدد
جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حده ما يليه بالقرب فلا يمكن أن يحدد ما يقابله لان البعد
عنه ليس محدودا واذ بطل هذا القسم بقى أن يكون المحدد اما جسما واحدا لامن حيث هو واحد واما جسما
ثم نقول وهذا الثاني أيضا باطل لان التحديد بجسمين لا يتخلو اما أن يكون على سبيل احاطة أحدهما بالآخر
أو على سبيل المباشرة والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كافي في تحديد

يجعل جهة تجانبنا أولى من الباقى وان اعرفت ذلك فنقول ان هذه الجهات الست التي لاجهه غيرها في المشهور منها ما لا يتبدل أما التي يتبدل
فان كان اليمين عبارة عن أقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الذي هو الاذن ضعيف قويا بالعكس لكان ما هو الاذن يمين يسارا أو بالعكس
وأما القدم فهو اذا كان عبارة عن الجانب الذي تتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك لانقلب القدم
خلفا والخلف قدما بحسب ذلك الفرض وأما الفرق والسفل فقد يكون المراد منهما أمر يتبدل بالفرض وقد يكون المراد منهما أمر
لا يتبدل بالفرض أما الاول فاذا عيننا بالفوق ما يلي رأس الانسان والسفل ما يلي قدمه فهذا يكون أمر متبدل بالفرض ألا ترى أنه لو قام
شخصان على محيط خط الاستواء بحيث يكون البعد بينهما نصف دائرة لا استواء فان الجانب الذي يلي رأس أحد هما والذي يلي قدم
الثاني فيكون فوق كل واحد منهما اسفل للاخر وأما الثاني فاذا عيننا بالفوق الجانب الذي يلي السماء والسفل الجانب الذي يقابله سواء كان
ذلك المقابل موجودا بالفعل أو بالقوة فالفوق والسفل هذا المعنى مما لا يمكن أن يتبدل بالفرض فقد عرفت الجهات التي لا يتبدل بالفرض
والجهات التي يتبدل بالفرض وهي مثل اليمين والشمال فيما يلينا وأما قوله وفيما يشبه ذلك فالمراد منه أن الحكماء يجعلون الجانب الشرقي من

القلوب، بينما له والجانب الغربي شمالا له تشبيهاه بالانسان فان اليمين في الانسان لما كان هو الجانب الذي يظهر منه قوة الحركة وكان الجانب
 الشرقي من الفلك كذلك سموه يمينا ومقابله شمالا واما قوله ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابهة الى آخره فاعلم أن
 المقصود من هذا الفصل بيان أن الجهاب التي لا تتحدد بالباطن والمركز ويسانه أن يقال الجهة عند طرف وذلك الحد يستحيل أن
 يحصل في خلاء أو ملاء متشابهة أما ولا فلان الخلاء وكذلك الملاء المتشابهة يمكن أن يفرض فيها حد وغير متناهية واما الجهات الحقيقية
 فقد ذكرنا انه ليس الا فوق والسفل واما ثانيا فلان الحدود المفترضة في الخلاء أو الملاء المتشابهة تكون متشابهة وكلا مناهي الجهات
 المتشابهة واما ثانيا فلان حصول تلك الحدود يكون ناعا للوهم والفرض وما كان كذلك فانه يختلف باختلاف الفرض وكلا مناهي الجهات
 التي لا تختلف باختلاف الفرض فاذا انخلاء والملاء المتشابهة لا يحصل فيه طرف معين الا الحد وذلك الحد يجب أن يكون جسما
 أو جسما نيا فان ما لا يكون كذلك يكون نسبه الى كل واحد من الحدود الممكنة الحصول نسبة واحدة فليس بان يصير لاجله بعض الحدود
 فوقوا الاخر سفلا أولى من العكس ثم ذلك الجسم اما يكون واحدا أو أكثر من واحد والاول باطل لان الجسم الواحد من حيث هو واحد
 لا يمكن أن يتغير نسبه الا حد واحد هو القرب منه واما البعد عنه فانه لا يتحدد بمحد معين فاذا الجسم الواحد لا يتحدد به الا جهة واحدة
 وذلك باطل اما ولا فلان كل خط ٧٢ مستقيم يفرض فان له جهتين لما ثبت من وجوب تشابهه واما ثانيا فلان

امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والمعد الذي يتحدد باحد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم
 راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا الا من حيث هو واحد واما القسم الاخر وهو أن يكون بالمباينة فانه
 باطل لوجهين أحدهما أن كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد بالبعد عنه فاذن
 لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب أن يتحدد جهتين معا والثاني أن لكل واحد منهما
 جهات لا تتناهي بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى
 بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة أخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان
 الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلما منع مؤثر في التحديد وهو أيضا
 يجب أن يكون جسما نيا ذوا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما
 كالكلام فيهما فان علل بهذين صادورا والاقسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت أن يتحدد بالجهة يتم بحسب واحد
 لا من حيث هو واحد ولا على أي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد من متقابلين كما
 مر فاذا نتحدد الجهات جسم واحد محيطا بالاجسام ذوات الجهات * (اشارة على جسم من شأنه أن يفارق موضعه
 الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد بالجهة له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة
 فيجب أن يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط

الجهات التي في الطبع
 أصنى الجهات التي
 لا تبدل بحسب الفرض
 اثنان فوق والسفل
 واما ان كان المحدد
 جسما فلا محلو اما ان
 يكون أحدهما محيطا
 بالآخر واما ان لا يكون
 كذلك بل يكونان متباينين
 فان كان الاول كان المحيط
 وحده كافيا في تحديد
 الجانبين لانه يتحدد
 لمحيطه غاية القرب منه
 ومركزه غاية البعد منه

سواء كان داخله أو خارجه خلاء أو ملاء فحينئذ لا يكون للجسم الموحد في داخله
 تأثير في التحديد واما الثاني وهو أن يقع التحديد بجسمين متباينين أي لا يكون أحدهما محيطا بالآخر فهذا باطل لان القرب من كل واحد
 منهما وان كان محدودا الا أن البعد من كل واحد منهما لا يكون محدودا فلم يكن وقوع أحدهما في جانب من الآخر وعلى بعد مخصوص منه
 بأولى من أن يقع في جانب آخر وعلى بعد آخر الا بخاصية يختص بها ذلك الجانب واختصاص ذلك الجانب بتلك الخاصية ليس لذاته لما بينا
 أن الحدود المفترضة في الخلاء أو الملاء المتشابهة متساوية في الماهية ولا كذلك الجسم الذي حصل فيه والاحصاء تلك الخاصية في جانب
 آخر لو حصل ذلك الجسم في ذلك الجانب الاخر واذا كان كذلك استعمال أن يكون حصول الجسم في ذلك الحيز لاجل اختصاص ذلك الحيز
 بتلك الخاصية فاذا حصل تلك الخاصية لتلك الجانب لاجل جسم آخر والكلام في كيفية وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كالكلام في
 الاول ثبت بما ذكرنا أن الجهات لا تتحدد الا بالجسم واحد وينا أيضا انه متى لم يكن الجسم محيطا لا يتحدد به الا جهة واحدة وهي القرب
 منه فاذا الجسم المحدد للجهات يجب أن يكون محيطا حتى يكون موجبا لتحديد من متقابلين وذلك هو المطلوب * المسئلة الثانية * في أن
 الجسم المحدد للجهات لا تصح عليها الحركة المستقيمة وفيها فاصل (كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي
 متحدد بالجهة له لانه قد يفارق موضعه الطبيعي بوجهه فيجب أن يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي
 بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط

ممكناً في ذاته ممنوعاً غيره وهو محال ﴿ () تذب فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات اماً على الاطلاق محيطاً
 ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطاً على الاطلاق فيكون له موضع
 لا يفارق) ير يد أن يذب اثبات محدد للجهات وكونه غير ذي جهة بيان سائر أحواله فنقول في تقريره
 الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان
 ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات
 وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض والى أشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم
 اما خارجه عنه أو داخله فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب اتصافه وهو نسبة بعض أجزائه الى
 بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة أجزائه الى الأشياء الخارجة عنه ولولا هذا
 الاعتبار لكان التنكاس أيضاً قاطباً اما اذا تكرر هذا فانه لا يحسم تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط
 والى ما عداها محاط ومحاط وطاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له أصلاً وله وضع ولكن بحسب نسب
 بعض أجزائه الى بعض وبحسب الأشياء الداخلة فيه واما بحسب الأشياء الخارجة عنه فلا وأما القسم الثاني
 فله الموضع والوضع بحسب الاعتبارات جميعاً واذ تبين هذا وقد تبين في ما مر ان محدد للجهات محيط بذوات
 الجهة فهو لا يتجاوزاً ما أن يكون محيطاً على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما أن يكون
 محيطاً على الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب
 أن لا يفارق موضعه لا يبين ان المحدد لا يجوز أن يفارق موضعه ويعاوده ﴿ قوله () ولعله لا يكون المحدد
 الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه
 ثم يتحدد بذلك الجهات الحركات المستقيمة) معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط
 المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به أي ان كان محدد محيطاً بما يتحدده ومحاط
 بما يتحدده فيجب أن يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة
 وقد نبى الامر على التشكيل لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير أن يكون المحدد
 شيئاً واحداً على تقدير أن يكون شيئاً واحداً مما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد
 الاول الذي لم يتحدد به قبله يجب أن يكون محيطاً على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان
 المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه
 ولا يجوز أن يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به واما محدد موضعه فيجوز أن يصير محدد الموضع
 غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل يجب أن يكون قبله محدد آخر فان المحدد الاول هو المحيط المطلق
 ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم
 الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيهاً على ان وجوده لا يكره الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله
 فيحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي أولها فان كان والمراد بقوله موضعه فيجوز أن يكون
 الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الأشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل أن يكون
 بمعنى التعيين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بمصولة في الموضع وقال
 الفاضل الشارح سبب التشكيل ان الجهة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كان في تحصيل جهتي
 القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه سكان أولها ان هذا يستقيم
 لو كان الاول متقدماً على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستعملتان بالعلية واحداًهما أقدم فانه
 تكون مستندة الى ما هي أقدم لكن الشيخ سيدين في النقط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه

الشيء فاذا عدم الخلاء
 ممكن لا واجب فاذا الخلاء
 ممكن بذاته ممنوع غيره
 هذا محال * المسئلة الثالثة *
 في بيان أن المحدد هو
 الفلك الاعظم أو غيره
 وهو فصل واحد * (تذب
 فيجب أن يكون الجسم
 المحدد للجهات اماً على
 الاطلاق محيطاً ليس له
 موضع يكون فيه وان
 كان له وضع بالقياس الى
 غيره وان كان ليس محيطاً
 على الاطلاق فيكون له
 موضع لا يفارقه ولعله
 لا يكون المحدد الاول
 الا القسم الاول فان كان
 للقسم الثاني وجود فيتحدد
 بالاول موضعه ويتحدد
 فيه موضع الثاني ووضعه
 ثم يتحدد به كذلك
 جهات الحركات المستقيمة

ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع ويكونه اشابه نسبته وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا * التفسير *
 لما بين ان المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة ثم وفرع عليه مسئلة وهي انه ممنوع ان يكون ذا وضع وان كان يجب ان يكون ذا وضع
 اوان كان ذا موضع لكنه يكون ممنوع الانتقال عن موضعه امانه ليس بذى موضع فلان المواضع لفظ يرادف المسكان والمكان هو السطح
 الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى للجسم الذى لا يحيط به جسم آخر وجب ان لا يكون له موضع وامانه
 ذو وضع بالقياس الى غيره فلان ذكرنا فيما مضى ان الوضع يقال بالاشترار على
 معان كثيرة لكن المراد ههنا الوضع

الذى هو احد المقولات العشرة وهى والهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزاء ذلك الجسم الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها اما حوية لها ومحوية فيها مثل الجلوس فانه صفة حاصلة بحمله الجالس لاشئ من اجزائه ولكن هذه الصفة انما تحصل لتجالس بسبب الامر من المذكورين احدهما النسبة التى لبعض اجزاء الجالس الى بعض وانها بسبب نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فان النسبة التى لبعض اجزاء الجالس لو بقيت وقلب الجالس والحالة هذه حتى جعل رأسه الى اسفل وهو بعد على هيئة من الجلوس لم يكن ذلك الشخص جالسا حينئذ ان النسبة التى بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها غير

والا لكان الحلاء مما كذا انه فاذن لا يكون الحاوى بالتحديد من الحوى وتاثيرهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجه لا يكون محدد الجهات العناصر لان النار مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدابا بالقمر والثاني يقتضى ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذى تطابه النار قال ولاجل هذين الشككين اشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان استناد التحديد الى المحيط المطلق أولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واغوى ولاجل ذلك ذهب الى الشيخ واما انما نقوة هذا الشك لم احكم تلك الاولوية واقول واما ما به تقدم المحيط على المحيط فقد مر وسيأتى له بيان آخر واما الشك الثاني فليس يوارد اما اولاً فلانه يقتضى ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل واما ثانياً فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعى في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتجلا على حاق تلك الجهة كالارض اولم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية أكثر وليس يجب من كون ذلك القمر على المقعر الذى هو مكان النار ان يكون على تحديد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار ويصعد في فلك النار نحركه جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابلها فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العنصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضوع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول مرصعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحيط الاول فلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته فلك زحل ثم يتحدد بعد ذلك مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضى ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا للمعنى قوله (ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع) أى خليق بالمحدد لاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان تكون الوسائط بينه وبين المبدأ الاول منه تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبيته وايضا بان يكون مادونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج مادونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الحلاء لذاته على ما سنذكره في النظم السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سياتى فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع فيبقى ان يكون متقدما ما بالاشرف لانه اعظم او بالنسبة كما مر قوله (ويكون متشابهه وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا) المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهه لان اختصاص

باقية واذا عرفت الوضع بهذا المعنى عرف ان الفلك المحيط وان لم يكن له موضع الا ان له وضع بالقياس الى غيره واما ان كان المحدد للجهات فلنكاله موضع ومكان مثل احد الافلاك التى في جوف الفلك الاعظم فلو صح ذلك لكان المحدد له موضع ووضع اما الموضع فلان المقعر الفلك المحيط به يكون موضعا له ولكنه مع هذا يستحيل ان يفارق موضعه واما الموضع فلان ذلك يكون له باقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك المحيط وبالقياس الى ما هو في حشوه وهو الجسم الذى في حشوه واما قوله واعلم لا يكون المحدد الاول وان كان الاولى عنده ذلك الا القسم الاول فاعلم ان ذلك مشعر بانما كان جازما بان محدد كل الجهات هو الفلك الاول وان كان الاولى عنده ذلك وسبب التردد هو ان الذى يمكن ان يقول

عليه في بيان أن محدد الجهات هو الفلك الاول أن يتحول انما لو قدرنا وجوده من غير أن يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده
 نظراً للقرب والبعد منه فاذا كان هو وحده كافياً في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو ولكن لقائل أن يقول هذا الكلام
 انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدماً في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعامل علمتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت
 احدهما أقدم من الاخرى وجب استناد المعول الى الاقدم فقط سكن الشيخ قد بين في النظم السادس من هذا الكتاب انه ليس للفلك المحيط
 تقدم على الفلك المحاط به في الوجود والالزام كون في الخلاصة مما كنا في ذاته ممتنعاً لغيره واذا لم يكن للحواري تقدم بالوجود على الفلك المحوي لم يصح
 الجزم باستناد هذا التحديد الى الحواوي لانه متى اجتمع على المعول الواحد علل مستقلة فلم يكن بعضها أقدم من البعض لم يصح الجزم باستناده
 الى البعض دون البعض ثم لئن وقت المساعدة على أن الفلك الحواوي على الاطلاق متقدم بالوجود على غيره ولكنه لا يمكن أن يكون علة
 لتحديد الجهات الاجسام المستقيمة المحركة وذلك لان الجرم المصاحب للفلك الذي هو اجزاء الافلاك من الجانب الذي يليها وليكن ذلك هو النار
 المصاحبة لمقعر فلك القمر اما أن يكون مطلقاً مقعراً بالفلك الاعظم او مقعراً فلك القمر والاول باطل والالكانت النار اذ خارجة عن حيزها
 الطبيعي فيكون قسراً دائماً وهو خلاف المشهور وان كان الثاني مقعراً فلك القمر لا يتحدد الافلاك القمر فاذا كون علة جهات الاجسام
 الحقيقية فلك القمر لكن المشهور ان كل من الجهتين شيئاً واحداً فاذا محدد جهات الاجسام المستقيمة كلها هو الفلك الاخر لا الفلك المحيط الاعظم
 فهذا ما يمكن أن يقال في بيان أن محدد الجهات ليس هو الفلك المحيط واما الذي يمكن أن يقال في بيان أن المحدد هو الفلك المحيط هو أن الفلك
 الاعظم لكونه اعظم وأقوى من غيره وانه محرك لغيره ولا يحركه غيره وجب استناد هذا التحديد اليه واعلم انه لولا الشك الثاني والالكان
 هذا الكلام يقتضي أن يكون استناد هذا التحديد الى الفلك الاول أولى من استناده الى غيره ولا جله قال الشيخ ولعله لا يكون المحدد الاول
 الا القسم الاول لكنه يشبه أن يكون الشك ٧٦ الثاني أقوى من هذا فلا جرم لم نحكم نحن بتلك الاوليه أيضاً وما قرره فان كان

<p>كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محدداتها فان هو بسيط ليس له اجزاء الا بالقرض ويجب أن يكون سببه تلك الاجزاء المقرضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك أيضاً تقدم الجهة على محدداتها هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فان محدد الجهات مستدير الشكل (اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع) يريد بيان حال البساط من</p>	<p>للقسم الثاني وجرديتحدد بالاول مرصعه ويتحدده موضع الثاني ووضع ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة فاعلم أن المراد منه انه لو كان الحق هو أن محدد الجهات غير الفلك الاعظم فينبذ</p>
---	---

يكون الفلك الاعظم علة مثلاً لموضع فلك التوابت ولو صنعته وفلك التوابت يكون علة مثلاً لموضع فلك زحل
 اجسام
 ولو صنعته وهكذا كل فلك فانه يكون علة لموضع الفلك الذي في حشوه الملاصق له ولو صنعته الى أن ينتهي الى الفلك الذي يكون علة لتحديد جهات
 الحركات المستقيمة وبالجملة فان كل فلك يتحدد بموضعه وموضعه بالفلك المحيط به واما قوله ويكون الاول انما يتخلق به أن يكون متقدماً في رتبة
 الابداع فاعلم أن تفسيره انما يظهر بعد عدة اقسام التقدم وهي خمسة أحدها بالعلية كتقدم المضي على الضوء وثانيها بالطبع كتقدم
 الواحد على الاثنين وثالثها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها بالمرتبة اما في أمر معقول كتقدم الجنس العالي على الجنس السافل
 اذا جعل الاعلى مبدأً وبالعكس اذا جعل النوع مبدأً أو في أمر محسوس كتقدم الامام على المأموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الوالد
 على الولد واذا عرفت ذلك فالفلك الحواوي ليس علة لسائر الاجسام فاذا لم يكن علة لتحديد جهاتها لم يكن له تقدم عليها بالعلية ولا بالطبع بل
 اما بالشرف أو بالرتبة أي انك اذا نزلت من المبدأ الاول الى الملولات فان وصولك الى الفلك الاول قبل وصولك الى سائر الاجسام واعلم أن
 اثبات كون الفلك الاول متقدماً على غيره كالمناقض في الظاهر لمساكن في النظم السادس من أن الفلك الحواوي لا تقدم له على الحواوي
 أصلاً لكن بما يبينها ذلك انه لا مناقضة بين هذين الكلامين واما قوله ويكون متشابهة بنسبته وضع ما يعرض له اجزاء فيكون مستديراً
 فاعلم أن المراد منه بيان أن محدد الجهات يجب أن يكون مستديراً لان اجزاء المقترضة فيه لو كان أبعد عن المركز من بعض السكاك اختصاص
 جزء عن المركز واختصاص جزء بغيره لا بد وأن يكون لان ذلك الحيز قد كان متقدماً قبل حصول ذلك الجسم فيه على ما تقر في
 التفصيل الاول من هذا النظم فلا يكون هو محدد الجهات هذا خلف فاذا اجزاء المقترضة تكون متشابهة بالنسبة الى المركز ولا معنى
 للمستدير الا ذلك فاذا المحدد الاول مستدير وهو المطلوب في المسئلة الرابعة في شرح أمور نعم الاجسام كلها وهي سبعة فصول (تنبيهه
 الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع

والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وساير ما لا بد للجسم أن يلزمه واحداً غير مختلف فالجسم البسيط لا يقتضي الا سبباً واحداً غير مختلف * التفسير * الكلام في هذا الفصل يستدعي تقديم تعريف الطبيعة وترتيب القوة فتقول كل حال في محل يصدر عنه أثر في ذلك المحل وذلك الحال اما أن يكون له شعور بما يصدر عنه أو لا يكون وكل ٧٧ واحداً من هذين القسمين فانه اما أن يصدر عنه

الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معانٍ ودكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فنحن ان يقال انها مبدأ أول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربية أعني الابنية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعاً وهي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون معاً بل مع انضمام شرطين هما عدم الحالة الملائمة وجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويتحرك به عن المبادئ الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادئ الحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادئ الحركات ماهي فيه كالانعام مثلاً الا انها تكون مبادئ باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحرك بل لا يتحرك بها عن كونها مبدأ أول لانه بمنزلة آلة لا يراد بقولهم بالذات أحد معنيين أحدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تتحرك لانه تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجهه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تتحرك الجسم المتحرك بذاته لانه سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض أيضاً أحد معنيين أحدهما بالقياس الى المحرك وهو أن الحركة صادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة الساكن في السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تتحرك الشيء الذي ليس متحركاً بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك فر بما يزداد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد أو على نهج واحد وكلاهما ارادة أو من غير ارادة فبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلاث تسمى نفوساً فهذا معنى الطبيعة وأما القوة فتدكرنا أنه مبدأ التغيير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا التيد أن الشيء الواحد من حيث هو واحد يمنع أن يكون فاعلاً وقابلاً مثل الالطبيب اذا عالج نفسه فلا يتقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان التغيير فتقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة تعريف البسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام أي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحداً الآن الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تنكث افعالها باعتبارات مختلفة كاذكره في هذا الفصل وزاده وضوحاً بقوله ليس فيه تركيب قوي رطبائع أي لا يكون مجتمعاً من أشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة واحدة أخرى وتلك من جنسها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل تكون طبيعة الاجزاء والكل جميعاً شيئاً واحداً **قوله** (والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال والامكنة وساير ما لا بد للجسم أن يلزمه واحداً غير مختلف) ههنا اعراض لا يمكن أن ينقل الجسم في وجوده عنها كالابن والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئاً ما على ما سياتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئاً واحداً على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاقوات والاحوال الا اذا منعها مانع من ذلك **قوله** (فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئاً غير مختلف) هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة

الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معانٍ ودكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فنحن ان يقال انها مبدأ أول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربية أعني الابنية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعاً وهي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون معاً بل مع انضمام شرطين هما عدم الحالة الملائمة وجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويتحرك به عن المبادئ الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادئ الحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادئ الحركات ماهي فيه كالانعام مثلاً الا انها تكون مبادئ باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحرك بل لا يتحرك بها عن كونها مبدأ أول لانه بمنزلة آلة لا يراد بقولهم بالذات أحد معنيين أحدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تتحرك لانه تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجهه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تتحرك الجسم المتحرك بذاته لانه سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض أيضاً أحد معنيين أحدهما بالقياس الى المحرك وهو أن الحركة صادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة الساكن في السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تتحرك الشيء الذي ليس متحركاً بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك فر بما يزداد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد أو على نهج واحد وكلاهما ارادة أو من غير ارادة فبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلاث تسمى نفوساً فهذا معنى الطبيعة وأما القوة فتدكرنا أنه مبدأ التغيير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا التيد أن الشيء الواحد من حيث هو واحد يمنع أن يكون فاعلاً وقابلاً مثل الالطبيب اذا عالج نفسه فلا يتقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان التغيير فتقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة تعريف البسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام أي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحداً الآن الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تنكث افعالها باعتبارات مختلفة كاذكره في هذا الفصل وزاده وضوحاً بقوله ليس فيه تركيب قوي رطبائع أي لا يكون مجتمعاً من أشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة واحدة أخرى وتلك من جنسها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل تكون طبيعة الاجزاء والكل جميعاً شيئاً واحداً **قوله** (والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال والامكنة وساير ما لا بد للجسم أن يلزمه واحداً غير مختلف) ههنا اعراض لا يمكن أن ينقل الجسم في وجوده عنها كالابن والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئاً ما على ما سياتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئاً واحداً على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاقوات والاحوال الا اذا منعها مانع من ذلك **قوله** (فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئاً غير مختلف) هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة

الحركة بل المؤثر هو الطبيعة لكن شرط الميل أو بواسطة واحدة ترتبنا الحركة ما هي فيه عن القاسر فانه مححرك لكنه غير موجود في المتحرك ولا نفي بكونها مبدأ الحركة ما هي وليكن نهجاً واحداً لا من معان ذلك محال بل نفي انها تقتضي الحركة عند شرط مخصوص وهو حصول حالة متنافرة للجسم وتقتضي السكون عند شرط آخر مخصوص وهو حصول حالة ملائمة وأما قولنا بالذات فهو

احتراز عما يتحرك عند المحرك بالعرض مثل تحرك الجالس في السفينة عند سحر كنهال تحرك الحجر المشكل بشكل الصنم فانها انه يتحرك
 من حيث انه جسم لا من حيث انه صنم فيكون هو من حيث انه صنم متحرك بالعرض واعلم ان الوم يعتبر في هذا التعريف قد عدم الشعور
 دخلت النفوس الحيوانية فيه واما القوة فقد ذكرنا في اول المنطق انها متحركة على سبيل النقل الا ان المراد بها ما مبدأ
 التغيير في آخر من حيث انه آخر وانما شرطها هو ان لا يكون الشيء الواحد قابلا وفعلا معا فادعرت ذلك فان رجوع الى شرح المتن قوله
 الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ايس فيه تركيب قوى وطبائع فاعلم انه ايس المراد منه ان لا يكون للجسم البسيط قوى وطبائع مختلفة
 وذلك لان كل واحد من العناصر اذا لم يختلط به غيره فهو بسيط مع ان لكل واحد منها قوى فان لكل واحد منها كيفية فعلية وكيفية
 افعالية واما الطبائع فلانها قد تارة يكون للنار طبيعة تقتضي كونها حارة وطبيعة اخرى تقتضي كونها بايسة وطبيعة اخرى تقتضي
 كونها خفيفة فان على هذا التدبير يكون في النار طبائع كثيرة وهذا التقدير سواء صح أو بطل فانها لا يقتضي خروج النار عن البساطة
 فانه لما كان كل جزء يوجد من النار مساويا لساير اجزائها ولكونها في جميع تلك القوى والطبائع كانت بسيطة

تقتضي شيئا غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال ان يكون البسيط قوة
 حيوانية تصدر عنه باشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا
 تصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واول رضع المتمدنين المذكورين ينافي هذا الاحتمال لان
 قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة
 لا تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ايست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس
 المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية * (اشارة
 ان لتعلم ان الجسم اذا خلى وطباعه ولم يتعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل
 معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك) ير بديان ان الجسم لا يتخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه
 طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما هو الموضع مختلف الاجسام والثاني وهو الشكل
 متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن ان ثبت بمنثل هذا البيان لانها لا يتخلو اما عن التشابه او عن
 الاختلاف فقال ان الجسم وادابه البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدود الجهات لا موضع له
 وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطبائع تتناولها
 واشترط ان لا يتعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير الغريب بما يقتضي للجسم موضعا أو شكلا
 فسر ياكثير الحرارة والانهاء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع
 معين وشكل معين لان المطلق منها يقتضيه الاخر المشترك بين الجميع واما المعين فاعلمنا تقتضيه الطبيعة
 الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من موضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو
 الهيئة العارضة للجسم بسبب بعض اجزائه الى بعض الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسب اجزاء
 الجسم الى غير الجسم كاحله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج وعلى هذا

بل المراد منه ان الجسم البسيط هو الذي لا يكون
 من كبا غير اجزاء تكون
 طبيعة كل واحد منها
 مخالفة للطبيعة الاخر
 واعلم انه يجب ان يكون
 المراد بالطبيعة ههنا ما هو
 اعم منها وهو الطبع حتى
 تندرج الاجسام الفلكية
 في ذلك التعريف واما قوله
 والطبيعة الواحدة تقتضي
 من الامكنة والاشكال
 وساير ما لا بد للجسم ان
 يلزمه واحدا فاعلم انه ليس
 المراد منه ان الطبيعة
 لا تقتضي الا اثر احدا
 اما اول فلان ذلك مما لا حاجة
 اليه ههنا واما ثانيا فلانه
 ذكر ههنا كون الطبيعة

مفضية للامكنة والاشكال وساير الامور التي لا بد للجسم من لزومها مثل المقادير وساير الاشكال
 والاضاع مع ان الحق ان البسيط ليس له الا طبيعة واحدة بل المراد ان الطبيعة سواء افادت اثر واحد أو أكثر من واحدا فانها لا توجب
 ذلك الا ترى وقت دون وقت وفي محل دون محل ل في جميع الاوقات والمحال في وتيرة واحدة لا نائبا ان الطبيعة هي القوة التي تصدر عنها
 الاثر في محلها على ترتيب واحد من غير ان يكون لها بذلك الصدور شعور فاذا كان المراد من الطبيعة ذلك فما لم يكن كذلك لم يكن طبيعة واما
 قوله فالجسم الذي لا يقتضي الاشياء غير مختلف فاعلم انه انما او رده هذه القضية على ان تكون لازمة عما قبلها والذي قبلها هو ان البسيط ماله
 طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تصدر عنها الاثر على ترتيبات مختلفة وهذا القدر لا يقتضي الا ان يكون الفعل الطبيعي لا اجسام
 البسيطة غير مختلف ولا يقتضي ان يكون كل فعل للجسم البسيط فهو غير مختلف لاحتمال ان تكون البسيطة قوة حيوانية تصدر عنها بها
 الافعال الاعلى ترتيب واحدا كما هو الحق هو ان البسيط العنصري ايس فيه قوة حيوانية وان البسيط الفلكي لا تصدر عن قوته فعل
 الاعلى ترتيب واحد لاجرم صح كلامه ان الجسم البسيط لا يصدر عنه الا اثر غير مختلف وان كان ذلك صحيحا في قوة العقل * (اشارة ان
 لتعلم ان الجسم اذا خلى وطباعه ولم يتعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك

الوجه يكون الحكم كبا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يقتضي عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه عيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث رهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الخالصة في الهيلولي على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه لحل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طبائع الجسم مبدأ الاستيعاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العررض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن أن يكون خارجا عنه لانا فرضنا خلوا الجسم عما يورث فيه خارجا عنه وبقى الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امر امثله تركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امور مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي أن يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبائع الاجسام فاذن في طبائع الجسم شيء هو مبدأ استيعاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين واما قال مبدأ استيعاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك أو مبدأ أو جوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين رعايز يلهما الفسر كاذ كرنا لکن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منها عند زوال القسر ولو كان الطبائع مبدأ لهما أو لوجودهما لزال عند زوالهما لکن لما كان مبدأ الاستيعاب كان في جمع الاحوال مستوجبا لهما قوله (وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللتركيب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه أو ما اتفق وجرده فيه اذا استوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد) لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل ويدأ بالوضع واعلم أن الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن أن يقتضي الامكانا واحد الماضى ولما لم يكن للبسيط جزء لا يحد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزئته المتمكن يقتضي تجزئته المسكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في أصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع وييجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الحلاء محالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفضل ولو جب خلوه مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسيط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بينهما ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعيينها وتفرير يره أن المركب اما أن يكون أحد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق أو لا يكون والثاني لا يتخلو اما أن تكون الاجزاء التي امكنتها في وجهة واحدة كالارض والماء مثلا غالبية على الباقية وحينئذ تكون تلك الاجزاء معا غالبية بحسب طلب جهة المكان أو لا تكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان لقسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذا غالب فيه مطلقا لکن فيه غالب بالاعتبار المذکور وهو كان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع التفسير بالاعتبار المذکور وهو ما اتفق وجوده فيه ويكرن ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه كالحديد التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه ويانه أن الجزأين المتساويين من الارض والنار مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يبلى مكانه فانها يتفرقان وبقية كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يبلى مكان صاحبه فانها يتجاذبان ويقفان بالضرورة هالك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الاول اصح ولان على تقدير الاخيرة

وللبسيط مكان واحد يقتضي
طبعه وللتركيب ما يقتضي
الغالب فيه اما مطلقا واما
بحسب مكانه أو ما اتفق
وجوده فيه اذا تساوت
المجاذبات فكل جسم له
مكان واحد

ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا أو لا يختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة * التفسير * انه لما عرف البسيط بأنه الذي طبيعته واحدة وذكر أن الطبيعة الواحدة لا تقتضي إلا أمرا غير مختلف أراد في هذا الفصل أن يدل على اثبات الطبيعة وأن يتكلم فيما يتفرع على قوله الطبيعة الواحدة لا تقتضي إلا أمرا غير مختلف أما البحث الاول فالدليل عليه أن الجسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التي لا يجب حصولها فانه يجب مع ذلك أن يحصل له وضع معين أعني انه لا بد أن يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان لذلك الاخر نسبة بالقرب أو البعد ولا بد له من شكل معين اذ لا بد أن يكون له حد واحد كالكرة أو حدود كثيرة كافي المحروط أو المكعب وإذا ثبت وجوب اختصاص كل جسم شكل معين ووضع معين فنقول اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع اما أن يكون جسميته أولا محل في جسميته أولا لما يكون محلا للجسميته أولا لما لا يكون حالاقها ولا محلا لها والكلام على هذه الاقسام مامضى في النقط الاول في اثبات الصور النوعية والشكوك ههناهي ٨٠ التي ذكرناها هناك ولا بأس بأن نعيد الشك الذي رعدنا هناك أن فيه زيادة

ببحث وهو الذي ذكرنا أنه لو كان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل المعين لا بد وأن يكون لقوة موجودة فيه واختصاصه بتلك القوة يجب أن يكون لقوة أخرى وزم التسلسل وعمام تقريره قد مضى هناك فاشن قاوا الفرق بين الامرين ظاهر لانا ذا رمينا المدرة الى فوق فانها ترجع الى أسفل فعلمنا أن فيها قوة تقتضي الحصول في السفلى حتى انما رمينا الى فوق اعادتها تلك القوة الى أسفل وأما اذ قدرنا زوال تلك القوة بمزيل فبعد زوال ذلك المزيل لا تعود تلك القوة فعلمنا أن الحصول المدرة في السفلى

كان يجب أن يقول منه لانه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى أربعة أقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة وتبين مكان كل واحد منها بحسب الطبع أو التركيب قطهر أن كل جسم من شأنه أن يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذکور لدلالة الكلام عليه **قوله** (ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا أو لا يختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة) ولما فرغ من بيان تفصيل المسكان شرع في الشكل واقصر على البسيط الذي يجب أن يكون شكله مستديرا لكون مقتضى لذلك وهو الطبيعة واحد او كون القابل واحدا وامتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف أواع النبات والحويان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب البقي فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للباسائط دالة على اختلاف طبائعها فلتسكن الاشكال لمتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعولات المختلفة يجب أن يكون مختلفة اما علل لمتشابهة لا يجب أن تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعاولات فان قيل يلزم على ذلك أن الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبائع المختلفة يمكن أيضا استنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلت انها من حيث هي مظلمة كذلك اما من حيث هي متعينة فمتأخرة عن المنادير التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستعدة الى الطبائع ولقائل أن يقول فيأبال أجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة ولقول بان استدارتها زائلة بالقسرو بيوسها مانعة من العود اليها يقتضي أن تكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب أن ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا أو اقتضت كيفية حافظة لكل فاقضاه تلك الكيفية لا يتخالف اقتضاءها لشكل بل هو مؤكده لو خلقت وطبائعها السكن القاسر لما أزال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وباقها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بأن الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينيا مع استحالة خلوه عن

مبدأ وليس لذلك المبدأ مبدأ آخر فنقول اما اولها هذه الحجة مغايرة لتي ذكرتموها وأما ثانيا فلان ثابت بن قوة الوضع ذهب الى أن المدرة انما تورد الى السفلى لان بينها وبين كية الارض مشابهة في كل الاعراض أعني البرودة واليبوسة والكثافة والشيء ينجذب الى مثله والاصغر ينجذب الى الاعظم واعلم انما تمى ابطالنا هذه المناقاة استنادا مذهب الشيخ ولدليل على فسادها أن انفصال الاصغر أعظم من انفصال الاعظم فيجذب كية الارض للمدرة الصغيرة أعظم من جذبها للامعة العظيمة ولو كان عود المدرة يجذب كية الارض اياها لوجب أن يكون الحجر كلما كان أصغر كان أسرع زولا وفساد التالي يدل على فساد المقدم ولقائل أن يقول الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينيا بل الاوضاع بأسرها بالنسبة اليه على السواء مع انه يستحيل خلوه عن مطلق الوضع وإذا كان كذلك فلم لا يجوز زلزاله انما هو استحالة خلوه الجسم عن الوضع والشكل ولكنه لا يجب لشيء من الاجسام شي من الاحياز والاشكال المعينة وحينئذ يبطل ما ذكره وأما البحث الثاني عن الاحكام التي تتفرع على قولنا الطبيعة الواحدة لا تقتضي الا أمرا غير مختلف فهي كثيرة الا أن المذکور منها ههنا ثلاثة الاول أن مكان البسيط واحد والشيخ لم يذكر دالة عليه والذي يقال لو كان له مكانان طبيعيان لكان اذا حصل في أحدهما وجب أن يستقر

TUSI, Nasir al-Din Muhammad ibn Muhammad, [1201-1274].
Sharhay al-isharat. Qum, Manshurat Maktabat Ayat
Allah al-'Uzma al-Mar'ashi al-Najafi, 198-.
2 v. in 1.

GL

Gift

5/8/85

TUSI, Nasir al-Din Muhammad ibn Muhammad, [1201-1274].
Sharhay al-isharat. Qum, Manshurat Maktabat Ayat
Allah al-'Uzma al-Mar'ashi al-Najafi, 198-.
2 v. in 1.

GL

Gift

5/8/85

1914 - I have been thinking of you
and your family very much lately.
I hope you are all well.

1918

1918

1918

1914 - I have been thinking of you
and your family very much lately.
I hope you are all well.

1918

1918

1918

فيه لانه حصل في مكانه الطبيعي وأن لا يستقر فيه لانه خارج عن مكانه الطبيعي وهو محال فهو معارض بجزءه العنصر الواحد فان جميع
 أجزاءه حيز كائنه طبيعي له ولا يلزم ما ذكرتموه وكذلك ههنا الثاني مكان المركب واحد لانه ان كان أحداً جزائه غالباً على سائر الأجزاء
 كان مكان المركب مكان ذلك الجزء وان كان الغالب منه جزأين يشتركان في اقتضاء مكان واحد فان مكان المركب ذلك المكان مثل ما اذا
 تركيب الجسم عن أجزاء متساوية من الأرض والماء والهواء فان الأرض والماء يشتركان في اقتضاء الفصل فكان مكان المركب ذلك وهذا
 هو المعنى بظلمة المكان وان لم يقب شيء من ذلك كانت نسبة جميع الأجزاء والمجازيات اليه واحدة على السواء فلم يكن انتقاله الى بعضها أولى
 من البعض فاما أن ينتقل الى لكل وهو محال أو لا ينتقل الى شيء منها بل ينفي حيث حصل وهو المطلوب قطعه. أن مكان المركب كيف كان واحد
 الثالث ان شكل البسيط كروي والا حصل عن القوة الواحدة في المادة الواحدة أفعال مختلفة فان المضلع يكون جانب منه خطأ وآخر سطحها
 وآخر نقطة ولما كان ذلك محالاً ثبت أن شكل البسيط هو الكروي ولقائل أن يقول ماذا كرموه تشكل أمور ثلاثة أو لها أن متمم الفلك الخارج
 المركز مختلف الثخن فذلك الاختلاف إما أن يكون قسراً أو طبيعياً والاول باطل ٨١ أما اول فلان الفلك الخارج المركز

والمتمم إما أن يكون نامعا
 في درجة الوجود أو لا يكونا
 معافان كانا معافين يكن تأثير
 ما فرض مقسوراً بما
 فرض قاسراً أولى من
 تأثير ما فرض قاسراً عما
 فرض مقسوراً وان لم
 يكونا معافين درجة
 الوجود لزم إمكان الخلاء
 على ما قرره الشيخ حيث
 بين أنه لا يجوز ان يكون
 الحواشي علة للمحوى
 وأما ثانياً فلان جهور
 الفلاسفة اتفقوا على أنه
 ليس شيء من الأحيوال
 الفلكية بقسرية ولو
 جـوزنا ذلك لما أمكننا
 القطع بأنه لا يعرض
 للشمس في يوم من الدهر

الوضع المطلق فلم لا يجوز أن تكون الأجسام لا تقتضي مواضع وأشكالاً معينة مع استحالة خلوها عنهم. ما
 والجواب أن الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الأجزاء الى الغير أصلاً
 لا مطلقاً ولا معيناً فلذلك حكمنا بأنه لا يقتضي وضعاً معيناً والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكاناً
 وشكلاً معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض أيضاً بان متممات الافلاك والنقرا التي يرتكز فيها التداوير
 والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وأتم لا يجوز ان حصول
 ذلك بالقسور وان القوة المتصورة ان كانت بسيطة فعملها ما بسطوا ما مركب والاول يقتضي أن يكون شكل
 الحيوان كرة والثاني يقتضي أن يكون مجموع كرات بعدد البساط التي في المحل المركب وان كانت مركبة
 من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز أن
 يكون مع طبائع بساط الأجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان أيضاً مجموع
 كرات والجواب عن الاول أن اتصال الصور الكمالية ببعض البساط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى
 العلل القاعلية غير متمم كأن اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القاعلية في الفطرة الثانية غير
 متمم فان الكائن نباتاً أو حيواناً في هذه الفطرة إنما اتصل به صورة كالية نباتية كانت أو حيوانية مع بقاء
 صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد أن تنصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستندرة
 صرورة تفرض من ذلك الفلك كرة تختص بها فهي فلك خارج المركز أو تدور أو كوكب مع بقاء الصورة الاولى
 المتصلة بجميع أجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب أمر في العلة المتقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم
 من ذلك أن يبقى من الفلك الاول متمم أو نقرة منصوره بالصورة الاولى فقط على ما شهد به علم الهيئة وعن
 الثاني أن القوة المتصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركيبها وتعلق أجزائها بأجزاء المحل
 لا تقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفرد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير

﴿ م ١١ - الاشارات ﴾

ما يكورها واللكواكب ما يستند ثرها فثبت أن الثخن الذي للمتمم طبيعي له
 فتكون طبيعته الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه في المقدار واذا جاز مشله أيضاً في الشكل وثانيها وهو أن الفلك المكوكب له طبيعة
 واحدة ثم ان النقرة التي ارتكز الكوكب فيها حصلت في جانب منه دون جانب الطبيعة التي له ما فعلت فعلاً واحداً في جميع أطرافه
 وجوانبه وان جعل ذلك قسراً بطلناه بما مر في الاول وثالثها أن جهور الفلاسفة والأطباء زعموا أن المبدأ الأشكال الأعضاء وترتيبها
 هي القوة المتصورة مع أن هذه القوة لا شعورها فهذه القوة إما أن تكون بسيطة أو مركبة فان كانت بسيطة فعملها إما أن يكون جسماً
 بسيطاً أو لا يكون فان كان محلها جسماً بسيطاً وهي أيضاً بسيطة وجب أن يجعل محلها كرة فيلزم أن يكون الحيوان مشكلاً بشكل كرة
 واحدة أو بشكل كرات ملتصقة بعضها ببعض وهذا خلاف الحس ولانه يلزم وقوع الخلاء واما ان قيل أنها بسيطة ومحلها غير بسيط بل
 مركب فلاشأن أن كل مركب ففيه بسيط والحال في كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة من تلك القوة غير الحال منها في جزء الآخر فينبغي
 أن يقتضي ما قام من تلك القوة بكل بسيط أن يصير ذلك البسيط كرة فيعود الالزام من وجوب كون الحيوان على شكل كرات ملتصقة وأما

ان قيل القوة المصورة مركبة من قوى كثيرة فلا يخلو اما ان يكون محل كل واحد من تلك البسائط غير محل الباقي والاوّل لا يخلو اما ان يكون اجتماع تلك القوى في المحل الواحد مانعاً من تشكل ذلك المحل تشكل الكرة أولاً يكون فان كان مانعاً عن القطع على أن تشكل البسط هو الكرة لاحتمال أن يحل فيه قوى يمنع اجتماعها من حصول الشكل للكرة وان لم يكن مانعاً من ذلك عدا ما ذكرنا من أنه يجب أن يتشكل كل واحد من الاجزاء البسيطة لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مثل كرات متلاصقة واما ان قيل محل كل جزء من أجزاء تلك القوة غير محل الجزء الاخر فهو يعود الى أن كل واحد من الاجزاء ليس فيه الاقوة واحدة وحينئذ يعود الالتزام فثبت أن القول بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة تقتضي أن يكون شكل محلها كرة وليرجع الى شرح المتن أما قوله الجسم اذا حلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غير يمكن له بد من وضع معين وشكل معين فاعلم أن المقصود منه ما ذكرناه في البحث الاول من الدلالة على أن لكل جسم قوة تقتضي له وضعاً معيناً في اللفظ احترازات أحدها أنه قال اذا حلى وطباعه ولم يقل اذا حلى وطبيعته لان مقصوده من هذا الكلام اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام فلكية كانت أو عنصرية والاجسام الفلكية وان لم يكن لها طبيعة لكن لها طبائع والفرق بين الطبيعة والطبع مشهور وذلك أن الطبيعة تكون مبدأ الحركة ماهي فيسه من غير شعور والطبع يكون مبدأ مطلقاً سواء كان له شعور او لم يكن فكان الطبع أعم من الطبيعة ولما كان الامر كذلك وكان الطبع ثابتاً لجميع الاجسام لاجرم ذكر الطبع ولم يذكر الطبيعة حتى تكون الحجة التي ذكرها في اثبات مبدأ المذكور عامة وثانيتها أنه قال ولم يعرض له من خارج تأثير غير أراد بهذا ابطال ٨٢ ما يقوله المتكلمون من أن اختصاص الاجسام احيازها إنما كان لان الفاعل المختار

وتحتمل ما دعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابهة تفعل فعلا متشابهاً ولم يلزم من ذلك انها تفعل في أجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفصل منها ليست هي الاجزاء افراد بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم أن القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب البسائط التي هي كالات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال * تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما بضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما بضعف ذلك فيه أقول بر يد اثبات الميل وبيان أحواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً ومحركاً الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك أن الحركة لا تخلو عن حدمان السرعة والبطء لان كل حركة إنما تقع في شيء ما يتحرك فيه مسافة كان أو غيرها وفي زمان ما وقد يمكن أن يتوهم قطع تلك المسافة بزمان أقل من ذلك الزمان فتكون الحركة أسرع من الاولى أو باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنقل عن حدمان السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فاما سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطء

يخصص كل واحد منها بمحيز معين فان تخصيص المختار ذلك الجسم بذاته الحيزاً ما ان يكون مع كون ذلك الجسم مستحقاً لذلك الحيزاً ولا مع هذا الاستحقاق فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني كان ذلك التخصيص عارضاً يمكن الزوال لان الانفاقيات تكون بمكانة الزوال فاذا فرضنا استطاع هذا التأثير

الغريب عن الجسم وجب أن يبقى الجسم لافي الحيز وثانيتها أنه قال لم يكن له بد من وضع معين لانا يثبت أن لكل جسم وضعاً بالقياس وليس لكل جسم موضعاً فلما كان مقصوده اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام ذكر الوضع دون الموضع وأما قوله فاذا فيه مبدأ استيجاب ذلك فاعلم أن اثبات هذا يتوقف على بيان أن اختصاص كل جسم بوضعه وشكله المعين ليس جسميته وهذه مقدمة بينة عند الشيخ وعلى أن ذلك ليس لامر خارج عن الجسم وذلك قد بطل عما فرض الشيخ الكلام في الجسم الذي انقطع التأثير الغريب عنه فلا جرم صححت هذه النتيجة وانما قال فيه مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل فيه مبدأ ذلك لان ما كان مبدأ الشيء يستحيل عدم ذلك الشيء عند حصول ذلك لمبدأ لكن الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعي ويؤول أيضاً عنه شكله الطبيعي مع بقاء طبيعته فعلمنا أن الطبيعة ليست مبدأ للحصول في ذلك الحيز والحصول ذلك الشكل بل هي لذاتها طالبة لان يحصل الجسم في ذلك المكان وان يتصف بذلك الشكل والاستيجاب عبارة عن طلب الوجوب ومعلوم أن تلك القوة ابدأ طالبة لتحصيّل الجسم في ذلك المكان سواء كان حاصلها فيه أو لم يكن وأما قوله وبالسبب مكان واحد فالكلام في تقريره ما هو وأما قوله وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقاً واما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجازبات عنه فكل جسم له مكان واحد فالمراد ما قدمه وأما قوله ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديراً والاختلاف ههنا في مادة واحدة عن قوة واحدة فالكلام فيه أيضاً قد ظهر * تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع وان لم يتمكن من المنع الا فيما بضعف ذلك فيه

بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة متمتعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة
 شياً لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور
 حركة معينة منها دون ما عداها متمتعا لعدم الاولوية فاقتضت أولاً امر اشتدو بضعف بحسب اختلافات
 الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبير والصغير أو الكيف أعني التكاثر والتخلخل أو الوضع أعني
 اندماج الاجزاء واتفاشها أو غير ذلك و بحسب ما يخرج عنه كمال ما فيه من الحركة من رقة القوام وغلظه
 وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسب الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة لا يذبحه الممانع ويوجد
 مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الرق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه
 في الهواء فالشيخ أشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوساً
 بل أشار الى كونه محسوساً بقوله وبحسب الممانع وأشار الى كونه قابلاً للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن
 من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه أي يضعف بالقياس الى قوة الممانع وأما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان
 تمكن من المنع اشارة الى وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله
 الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى أنه قابل للشدة والضعف * (تنبيه قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث
 فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى أن يزول فيعود انبعثه ابطال الحرارة العرضية التي
 يستعمل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى أن يزول) لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه
 ما كان منقسماً الى أقسامها فنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند
 هبوطه والى ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الارادي الى
 جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف
 الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب
 قوة الميل الطباعي وضعفها وهو أن يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم أكثر امتناعاً من قبول القسري
 والاضعف أقل امتناعاً وما عدا هذا الاختلاف يكثر بالاسباب الخارجة وذلك ككوزن الاضعف أكثر
 امتناعاً ما لعدم تمكن القاسر منه كالملة الصغيرة أو لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة أو لتخلخله الذي
 لا يجله تطرق اليه الموانع لسهولة كالهشة أو لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من
 الممتنع أن يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة تمنع توجيهاً الى مقصدهما
 ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد
 من المقصدين معا ويمتنع أن يقتضى الشئ شيئاً وعدمه معا فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان في
 جسم واحد بالفعل بل كما يجوز أن يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص
 في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان كحجر يحمله الانسان يمشي
 فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات وينخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ على
 جسم ذي ميل بالفعل ميل قسري تقاوم السببان أعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة
 مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم تأخذ الموانع الخارجة والطبيعة معاني افئانه قليلاً قليلاً
 وتقوى الطبيعة بحسب ذلك وتأخذ الميل القسري في الانقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى أن تقاوم
 الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً آثار الضعف
 الباقية فيها ويشد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريباً من الامتزاج
 الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين

وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره يبطل المنبعث عن طباعه الى أن يزول فيعود انبعثه ابطال الحرارة العرضية التي يستعمل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى أن يزول

وانما يكون الميل الطبيعي لاجمالته نحو جهة يتوخاها الطبع واذ كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يجبل اليه بطبيعته
 لانه وكلما كان الميل اقوى كان امنع جسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري اقتراباً * التفسير * ههنا
 اصحات البحث الاقول ان الامر من المسمى بالميل والمدافعة مغاير للحركة وللقدرة المحركة امام مغايرتها للحركة فلان الزنق المنفوخ اذا حبس
 تحت الماء قسراً أحس القاسر منه بالمدافعة صاعداً مع ان هذه الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة كما في الماء الثقيل المسكن في
 الجو قسراً لا تكون فيه حركة ويكون ٨٤ المدافعة الى أسفل حاصلة واما مغايرتها للقوة المحركة فلان القوة المحركة سواء

الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري وقوله فيطل المنبعث عن
 طباعه الى أن يزول فيعرد تبعاته اشارة الى امتناع اجتماع الميادين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند
 زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمرى حتى يصعده وهو رطبه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال
 الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء لتصور كيفية التاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة
 وبرودة بل يكون اهدأ من كفايها فيمتوسط بين غاية الحرارة الغربية والبرودة الذاتية تارة أميل الى هذه
 وتسمى حرارة تارة أميل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولان جسمي باسهما وذلك بحسب
 تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون اهدأ حال بين
 الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالميل المنسوب الى
 الطبع وتارة بعده هـ جـ ماعا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند
 وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة وحفظه وعند وجود ما يضاذه كالحركة اثناءه وعند الخلو منهما
 ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم مادام هـ فارح الحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها وحفظه وعند
 وجود ميل غير يبخالقه اثناءه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي أن يتحقق
 لتدفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان
 يرميهما قوى وضعيف متساويين في الصعود وكان وقوف جبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين متمنعا
قوله (وانما يكون الميل الطبيعي لاجمالته نحو جهة يتوخاها الطبع) لما كانت الجهات بالطبع اختلفت
 وامتنت فإلما يل الطبيعي اما يترسخي الفرق وهو الخفة واما يتوسخى السفلى وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه
 النفوس النباتية والحيوانية يكون تحركاتها وجهات حركتها **قوله** (فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه
 الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه لا محالة انما يجبل بطبعه اليه لانه) لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما
 يوجد عند الحروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة ويجب انعدامه عند العود اليه وهو
 حال السكوت بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب أن يطول منه اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا هو
 عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحتة وهو على الارض فقد يحس
 ميله وأجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي
 للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ماوالافلاشي من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها
 الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل مادام منفصلاً
 فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان واذا صار متصلاً بالفعل انعدم ميله وصار
 مكانه جزءاً من مكانها **قوله** (وكما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع جسمه عن قبول الميل القسري
 وكانت الحركة بالميل القسري اقتراباً) لما ذكر الميلين أعنى القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين

كانت ذات شعور اولم تكن
 فانها قد توجب بدون هذه
 المدافعة فوجب تغايرهما
 الثاني أن هذه المدافعة
 قابلة للاشد والاقص وانه
 متى كان الميل قوياً باجدا
 كانت مما انتته متعذرة
 وكانت محسوسة ومتى كانت
 ضعيفة سهات مما انتتها
 وربما لم تكن محسوسة وذلك
 معلوم بالبداهة عند
 الاختيار الثالث هـ هذه
 المدافعة قد يكون انبعاتها
 من طباع الجسم وقد يكون
 من تأثير غيره فيه فالمنبعث
 من طباع الجسم قد تكون
 طبيعته مثل المدافعة
 المحسوسة من الزنق المنفوخ
 تحت الماء قسراً وقد تكون
 نفسانية كما اذا اعتمد
 الحيوان على شيء ودفعه
 والمنبعث من تأثير الغير
 فهي المدافعة الموجودة
 في الحجر المرمرى الى فوق
 بالقسر وكل مدافعة فانها
 توجد نحو جهة والجهات
 الحقيقية على ما عرفت
 اثنتان فالميل الطبيعي

اثنتان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهي الميل الصاعد الرابع ان الجسم اذا كان في حيزه
 الطبيعي لا يكون فيه ميل بالفعل لان المدافعة تلزمها الحركة لولا المانع فلو وجد في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة لوجب تحركه اليه مع
 كونه حاصل فيه وهو محال أو تحركه عندما أنه طبيعي له وهو أيضاً محال فان قيل اذا وضعنا اليد تحت الحجر وجدنا منه مدافعة مع أنه في حيزه
 الطبيعي فيقول الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان مركز نقله منطبقاً على مركز العالم الخامس اختلفوا في أن الميلين الى جهتين هل

حال

يحتج على أن لا يصرح الشيخ ههنا بامتناعه وصاحب المعترض جوذره واحتج من منع منه بأن الميل توجه الى جهة فلو حصل في الجسم الواحد ميلان الى جهتين لكان متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال ولقائل أن يقول انكم تجوزون أن يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة الى جهتين احدها بالذات والاخرى بالعرض فاذا جوزتم ذلك فان تجوزوا كون الجسم الواحد متوجها الى جهتين أولى واحتج المجوزون بأن الحجرين المتساويين اذا رمي أحدهما قوى والاخر ضعيف كان صعود الحجر الذي زماه القوي أسرع من صعود الحجر الاخر ولو لا ابتناء الميل الطبيعي المعاق للحركة القسرية والامكان كذلك وايضا فالجبل الذي يجذبه جاذبان متساويان بالقوة الى جهتين مختلفتين لا يتخلو اما أن يقال انه ما فعل واحد منهما فعلا وهو محال لان الذي يمنع كل واحد منهما عن فعله هو وجود فعل الاخر فلو لم يصد من كل واحد من القادرين شيء لكان الفعل متعدزا على القادرين غير مانع وانه محال أو يقال فعل أحدهما دون الاخر وهو أيضا محال لان القادرين لما كانا متساويين لم يكن الحكيم وجود مقدور أحدهما أولى من الثاني ولانه لو وجد الميل الذي هو مقدور أحدهما خاليا عن الميل الاخر لكان ذلك الميل خاليا عن المعاق وكان يجب أن يتحرك الجسم الى تلك الجهة والالكان الموجب العارى عن العائق حاصل مع عدم الاثر وهو محال أو يقال كل واحد منهما فاعل فيه فعلا وهو معلوم أن الذي فعله كل واحد منهما لو كان من المعاق لا يقتضى تحرك الجسم الى ذلك الجانب وذلك يقتضى اجتماع المثليين لترجع الى شرح المثليين أما قوله الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به فاعلم أن ما قد بينا حقيقة الميل وانما يصح قوله له حال الحركة ميل لو ثبت أن الميل مغاير لذلك التحرك ونحن قد بينا ذلك بالحجة وانما قال يتحرك به لان المؤثر القريب في الحركة عنده الميل ولكنه ما أقام على صحة هذه الدعوى دلالة أصلا وأما قوله ويحس الممانع وان لم يمكن من المنع الا فيما ضعف ذلك فيه فاعلم أن المراد منه أن الجسم اذا كان فيه ميل يقتضى حركة فاذا انتعه لا ينسب عن تلك الحركة أحس

ون كان متمكنا من منع تلك الحركة لهم الا اذا كان الميل ضعيفا فانه لا يجس به حيثئذ وأما قوله وقد يكون من طباعه فقد يحدث فيه من تأثير غيره فالمراد منه تنعيم الميل الى الطبيعي والى

حال البيهي منهما أراد أن يبين حالهما عند تعارض السببين فأشار الى الاختلاف الذي كور لبناء ما يجيىء من الكلام عليه وأشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري اقترابا الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قرناه (إشارة الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالقبول لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا ولا فليتحرك قسرا في زمان ما صافه ما وليتحرك مثلا في زمان المسافة جسم آخر فيه ميل ما وما عتقبتين انه يجر كهافي زمان أطول ولا يكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضى في مثل ذلك الزمان عن ذلك التحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذى الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فتكون حركته مقسورة بين ذى ممانع فيه وغير ذى ممانع فيه مساوية الاحوال في السرعة والبطء وهذا محال) يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يتخلو

الغريب وقد بينا كيفية الحال فيه وانما قال من طباعه ولم يقبل من طبيعته ليكون كلامه متناولا للاجسام الفلكية التي لها طباع وان لم تكن لها طباع وأما قوله يبطل المنبعث من طباعه الى أن يزول فيعود انبعثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه فالمراد منه ما قررنا من امتناع اجتماع المثليين فالجسم المرهق الى فوق بالقسر لا يكون فيه ميل ساقل بالفعل حال حصول الميل القسري الصاعد بل اذا قفي الميل الصاعد عادت الطبيعة مقتضية للميل السافل ومثاله الماء اذا حصلت الحرارة العرضية فيه فان في تلك الحالة لا يكون البرودة الطبيعية باقية ثم زالت الحرارة لغريبة عادت البرودة الطبيعية فكذلك ههنا وأما قوله واذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما ميل بطبعه اليه لانه واعلم أن هذه الدلالة تدل على أن الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي لا يكون له ميل عنه فاذا قلنا ولا يكون له أيضا ميل اليه لاستحالة طلب الحاصل فيئذ تنتم الدلالة على انه لا ميل فيه في تلك الحالة وأما قوله وكلما كان الميل الطبيعي أقوى كان أضعف جسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري اقترابا فاعلم ان هذا الكلام فيه اشعار ما يجوز اجتماع المثليين الى جهتين في الجسم الواحد لان البطوة في الحركة القسرية اذا كان معلول الميل الطبيعي والعللة واجبة الحصول حال حصول المعلول لم حصول الميل الطبيعي حال حصول الحركة القسرية الحاصلة عند الميل القسري (إشارة الجسم الذي لا ميل فيه لا بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا في زمان ما مسافته وابتحرك مثله في تلك المسافة آخر فيه ميل ما وما عتقبتين انه يجر كهافي زمان الطول ولا يكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضى في مثل ذلك الحركة مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذى الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فتكون حركته مقسورة بين ذى ممانع فيه وغير ذى ممانع فيه مساوية الاحوال في السرعة والبطء وهذا محال) * النفس * * المادى ان الجسم الخالي عن الميل ومبسده

لا يتبل حركة فسرية لا ناقد بينا في الفصل السالف ان الميل الطبيعي ومبدأه مانع من وجود الميل القسري وينا انه كلما كان الميل الطبيعي اضعف كان الميل القسري أقوى وكانت الحركة القسرية أسرع فلو قدرنا جسمنا خاليا عن المدافعة الطبيعية وعن مبدأها كان الميل القسري الذي يحصل فيه في غاية القوة فتكون تلك الحركة في غاية السرعة فاذا عرفت ذلك فنقول تلك الحركة اما أن تقع في زمان أو لا في زمان والاسمان باطلان فالمقدم باطل وانما قلنا انه يمتنع وقوعها في زمان لان ذلك الجسم اذا قطع مسافة معينة في زمان معين فاذا قدرنا جسما آخر يكون له ميل طبيعي فلا بد وان يقطع تلك المسافة في زمان أطول من الاول ويكون لاحد الزمانين نسبة الى الآخر واذا فرضا ميلًا آخر اضعف من الاول بحيث يكون نسبه اليه نسبة الزمانين الاولين وجب أن يقطع ذو الميل الضعيف تلك المسافة في مثل الزمان الذي قطعها عديم الميل لانه اذا كان المقضى لطول الزمان الذي هو عبارة عن بقاء الحركة هو شدة الميل الطبيعي وكلما كان الميل الطبيعي اضعف كان البقاء اقل والزمان أقصر فيلزم أن تكون الحركة مع المانع كالمانع وهذا محال وأما ان وقعت حركة عديم الميل لاقى زمان فهو محال لان كل حركة توجد فلا بد وان يكون على مسافة وكل مسافة منقسمة فتكون الحركة الى نصفها نصف الحركة الى آخرها ويكون أحد النصفين قبل الآخر وكل حركة في زمان ثبت فساد هذين القسمين ويلزم من فسادهما فساد خلو الجسم القابل للحركة عن الميل ولقائل أن يقول الحركة من حيث انها حركة اما أن تستدعي زمانا أو لا تستدعيه والثاني باطل لان الحركة من حيث هي لا بد وان تكون على مسافة منقسمة فيكون نصفها حاصلًا

قبل حصول كلها فالحركة من حيث هي يستحيل خلوها عن الزمان واذا ثبت ذلك فنقول الجسم الذي فيه ميل طبيعي اذا تحرك بميل قسري قطع الحركة القسرية تستدعي قدرا من الزمان من حيث انها حركة وتستدعي قدرا آخر من الزمان بسبب العائق الحاصل في ذلك الجسم وعلى هذا التقدير سقطت الهجة لان الجسم الخالي عن الميل لا يكون لحركته من الزمان الا

ذلك فنقول الجسم الذي فيه ميل طبيعي اذا تحرك بميل قسري قطع الحركة القسرية تستدعي قدرا من الزمان من حيث انها حركة وتستدعي قدرا آخر من الزمان بسبب العائق الحاصل في ذلك الجسم وعلى هذا التقدير سقطت الهجة لان الجسم الخالي عن الميل لا يكون لحركته من الزمان الا

عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلاثة أشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيان بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فتكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحركته أسرع في زمان أقصر وبحركته بطيئة في زمان أطول فتكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحركته أسرع مسافة أطول وبحركته بطيئة مسافة أقصر فتكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصير في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء واعلم انه لا يمكن أن يقال الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وسبب السرعة والبطء تستدعي شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منها فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا تستدعي شيئا أصلا والحركة تنقسم الى ثمانية وغير ثمانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطء المتخيلين لها بحسب المسألة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة القدر الذي تستحقه الحركة كلها هي وأما الجسم ذو الميل الضعيف فانه يحصل له مع ذلك الزمان زمان آخر أزهد منه وهو الذي تستحقه بسبب ذلك الميل الضعيف وبالجملة فالحدود انما يلزم لوجعلنا الزمان كله في مقابلة العائق فاما لوجعلنا بعض الزمان في مقابلة أصل الحركة والبعض الآخر في مقابلة العائق لم يلزم أن تكون الحركة العائق ثم ان سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم انه محال فان المؤثر اذا ضعف جدا جاز أن لا يؤثر الا ترى أن نزول القطرة الواحدة من الماء لا يؤثر في ثقل الحجر وان أثرت القطرات الكبيرة فيه وكذلك سقوط جزء من ألف جزء من خردلة من الحديد لا يؤثر في الكسر وان كان سقوط من من الحديد يقتضي الكسر لا يقال القوة الحافظة في الجسم لا بد وان تنقسم بانقسامه فالذي يخص الجزء الصغير من تلك القوة ان كانت قوية فقد حصل المطلوب وان لم تكن قوية كان حال حصص كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء اما أن تحدث قوة أو لا تحدث فان لم تحدث لم يكن للجسم الكثير قوة على ذلك الفعل هذا خلف وان حدثت قوة انقسمت بانقسام المحل ويعود الكلام المذكور لا بالقول سلم ان الحصص كل جزء من اجزاء ذلك الجسم من تلك القوة قوة ولكنها انما تنقسم بانقسام الاجزاء فاما عند الانفصال فليست تساعد على بقاء حصص كل جزء من تلك القوة بل لتلك القوة حدم معين في الصغر اذا انتهت اليه يمتنع بقاءها بعد الانقسام وعلى هذا التقدير لا يمكننا القطع بصحة وجود الميل على جميع النسب التي أردنا ثم لنسلمنا ذلك لكن الهجة التي ذكرتموها كما تقتضي توقف الحركة القسرية على وجود ميل عائق عنها فكذلك تقتضي توقف الحركة الطبيعية على وجود ميل عائق عنها وينا ان الحركة

والبطيئة

الطبيعية لو خلت عن العائق لوقعت لا محالة في زمان ولو وجدت مع العائق لوقعت في زمان أطول من الاول ولكن للزمان الاول الى الثاني نسبة فلو وجدت عائق نسبته الى العائق الاول نسبة زمان الحركة الخالية عن العائق الى زمان الحركة مع العائق القوي لزم أن تكون الحركة مع العائق كهي لامع العائق هذا بحال فقد بان ان البيان الذي ذكره في ان الحركة القوية لا توجد بدون ميل عائق حاصل بعينه في الحركة الطبيعية فالارض اذا تحركت بطبيعتها فلا يجب أن يكون فيها ميل عائق لكن الميل العائق للحركة الى السفلى لا يكون ميلا الى السفلى بل الى جهة أخرى فيلزم أن يكون في الارض ميل بالطبع لا الى السفلى وذلك باطل

لا بد وان تنفع في مسافة مملوءة ولا بد لها من خرق اتصال ذلك الماء فتحصل المعاوقة بسبب ذلك ولاجل ذلك قلنا لولا الملاء لوقعت الحركة لا في زمان لانا نقول هذا اعتراف بان ملاء المسافة كاف في هذه المعاوقة وأنه لا حاجة بالجسم في قبول الحركة القسرية الى معاوق آخر واه وهو يبطل ما أرادوه ثم التحقيق وهو انهم جعلوا الجسم الخالي عن الميل المعاوق خاليا عن المعاوق وهو تحكم لان الميل معاوق خاص ولا يلزم من عدم معاوق خاص عدم مطلق المعاوق بدليل أن تكون المسافة مملوءة عائق أيضا و اذا كان كذلك لم يلزم من خلو الجسم عن الميل خلوه عن المعاوق وأيضا فالقوة المؤثرة في تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف تأثيرها في الحركة

والبطيئة وأما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعية واحدة أو تسر فتحتاج الى ما يحدد حالم تلك اذا لم يشور عمة بالملاءمة وغير هافهسي بحسب ذاتهم اتكاد تحصل في غير زمان لو أمكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وبالتالي يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنها وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على أمم ما يمكن أن يكون لا يقع أيضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالغاوت الذي سببه يتعين الميل واتباعه أعني الحد المذكور من السرعة والبطء يكون شيئا آخر ما خارج عن المتحرك أو غير خارج بسمونه المعاوق أما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء والرقه والغلظة وأما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن أن تنتهي شيئا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذا نزل من ارتفاع هذين المعاوقين أعني الخارجين والداخلي ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انتهاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوالها تبين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فينبوا امتناع وجود الحلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز أن تتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوق لما كان مقتضيه لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطء فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ أعني القلة في احدهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي أعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذ ثبت ذلك فلنقرب متحركا عديم للمعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان أكثر ونالنا مع معاوقة أقل من الاول على نسبة زمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف تساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان تجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في ان لا تنقسم وهو أيضا محال لما مر فهذا يتم برمقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ أبي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتستجمعهما واحدة المعاوقة وتختص باحدهما فاذا نزل زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قوتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضيا في ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعي زمانا لانها لو وجدت لامع عدم من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع آخر في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة ابطأ أو أسرع من المقرر وضه وكانت مع عدم من السرعة والبطء وحين فرضناها

على حصول هذا الميل للمعاوق لكن ذلك باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل المعاوق عنها فتكون علة الامر من متقابلين معا وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جائزا وال عن الفلك مع بقائه طبيعيا الفلك لكن قبول الحركة شروط بوجود الميل العائق فاذا كان الشرط يمكن الزوال كان المشروط أيضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال عندهم واعلم ان الدلالة التي ذكرها بتقدير صحتها انما ادلت على ان كل ما يتقبل الحركة فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على ان كل ما يتحرك فان سرته بواسطة الميل واعلم ان من وقف على ما ذكرناه لم يخف عليه عبارة الكتاب

* (تذكير يجب ان تتذكرها هنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة ما لا ميل له ولا تكون له نسبة الى زمان حركة ذى الميل) * التفسير * لوضح اثبات زمان ٨٨ لا ينقسم لما تمت الحجج المذكورة لان لثابت ان يقول حركة الجسم القديم الميل

لا مع حدهما هذا خلف وان يرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ لميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان أمكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاقق للاندسلى مسافة ما في زمان وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة فظاهراً متحركاً في زمان أطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة أقل على نسبة تنقضى أن يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة أطول من المسافة الأولى على نسبة زمانى ذى الميل الأول وعدم الميل لان مع وحدة الزمان يكبرن نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة التحرك تكون نسبة زمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف وأما محال سبب زمان فسد كره من بعد وارض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر الموتر الضعيف الى اثر القوي ربما لا تكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه فانما هل القوة الموترة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا توزع عليها بل تنعدم عند التجزئة ثم قال فاضاف ان ذلك دل على احتياج الحركة القسرية الى معاوقة فقد دل أيضاً على احتياج الطبيعة اليه وأعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدأ أن لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلم معاوقة القوام كافية هناك فلنا فلنكن أيضاً كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك أيضاً معاوق لانه مستمر الوجود في الجميع والزمن منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسماني ما يحصل في موادها وينقسم بانقسامها فيساوي الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبائع ومنها ما يحصل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيواناً وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالمنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني نأخذنا باحتياج الحركة الطبيعية أيضاً الى معاوق ولم يلزم من الجملة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما هو هناك من خارجها فاذن معاوقة القوام كافية هناك وأما في القسرية فلان الجملة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام وأما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بيننا من الفرق (تذكير يجب ان تتذكرها هنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة ما لا ميل له ولا تكون له نسبة الى زمان حركة ذى ميل) لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كالتسوية للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذى الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجج لانها مبنية على التناسب (وهم وتنبينه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع أو وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حداثته من محدثه أو اتفق له من أسباب خارجة لا يتعري من تعاورها اياه وضع أو شكل صار أولى كما عرض لكل مدرة أن يكون مكانها مختصاً بطباعتها دون مكان الاخرى لسبب غير ذاتها وان كان يعوثة من ذاتها لم تنقل مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها الاستحقاق مطلقاً وكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقاً وكذلك الكلام في الشكل لكن يجب ان تعلم اولاً ان كل شئ قد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لما هيته أو وجوده فأفرض كل جسم كذلك واظهر هل يلزمه وضع وشكل وأما المحدث فانه لم يختص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان

تقع في زمان غير منقسم وحركة الجسم ذى الميل تقع في زمان منقسم وعلى هذا التقدير لا يكون لاحدهما الى الآخر نسبة لما عرفت في النمط الاول ان ما لا ينقسم لا ينسب له الى المنقسم ولما احتاج الشيخ في تقرير هذه الحجج الى فرض نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذى الميل القوي لا جرم ذكر ما بينه في النمط الاول من استحالة وجود زمان لا ينقسم حتى صح له ما ادعى من النسبة المذكورة * (وهم وتنبينه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع أو وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق في ابتداء حداثته من محدثه أو اتفق له من أسباب خارجة لا يتعري من تعاقبها اياه وضع أو شكل صار أولى كما عرض لكل مدرة أن يكون مكانها مختصاً بطباعتها دون مكان الاخرى لسبب غير ذاتها وان كان يعوثة من ذاتها لم تنقل مع اختلاف أحوالها من

مكان طبيعي جزئي يختص بها استحقاقاً فكذا في المكان مطلقاً وان لم يكن طبيعياً لا ينقل عنه وان لم يكن استحقاقاً مطلقاً وكذلك الكلام في الشكل لكن يجب ان تعلم اولاً ان كل شئ قد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغير المقومة لما هيته أو وجوده فأفرض كل جسم كذلك واظهر هل يلزمه وضع وشكل وأما المحدث فانه لم يختص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان

الاستحقاق بوجه ما من طبيعته أو لداع مخصص له أو يكون اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غير يب غير الاستحقاق فهو أحد الواحق الغير المقومة وقد نقصنا ها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاستحقاق لاحق غير يب وسنستعلم ان الاتفاق يستند الى أسباب غريبة) * التفسير * قد علمت ان المسائل التي مرت أكثرها مبني على ان لكل جسم حيزا متعينا وهذا الشك انما أورد عليه وتقرر يره ان يقال الجسم وان امتنع خلوه عن الحيز والوضع والشكل ولكنه لا يجب ان يستحق وضامتعينا ولا شكلا متعينا بل من الجائز ان يقال اختصاصه بالحيز المعين لاجل ان محدثه حين أحدثه خصصه بحيز متعين ثم بعد ذلك ان أخرجه ٨٩ اما ذلك المحدث أو غيره عن ذلك الحيز الى حيز آخر حصل حينئذ في ذلك الحيز الاخر والابقى في الحيز الاول فهذا الطريق يكون حيزا للجسم متعينا أبدا وان لم يكن الجسم مستحقا لشيء من الاحياز المتعينة وأيضا فاذا جاز ان لا يكون حيزا للعنصر الواحد مستحقا لشيء من اجزاء كلية ذلك الحيز مع انه يستحيل بقاء ذلك الحيز لافي حيز فلم لا يجوز منسله في كلية ذلك العنصر فاذا عرف هذا في الوضع والحيز فكذا القول في الشكل والجواب عنه ان الذي يخصص الجسم بالحيز لمتعين ان كان من عوارض ذلك الجسم فان كان أمرا غير لازم فعند فرض عدمه وجب أن لا يتخصص بحيز هذا محال وان كان لازما فلزومه لا بد وان يكون لصورة نوعية وأمان كان مبايناعنه فهو اما أن يخصصه بذلك الحيز بعينه لان تحصيله في ذلك الحيز أولى أو من غير هذه الاولوية فان كان الاول فيعسود

الاستحقاق بوجه ما من طبيعته أو لداع مخصص أو اتفاق فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غير يب غير الاستحقاق فهو أحد الواحق الغير المقومة وقد نقصنا ها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاستحقاق لاحق غير يب وسنستعلم ان الاتفاق يستند الى أسباب غريبة) * التفسير * قد علمت ان المسائل التي مرت أكثرها مبني على ان لكل جسم حيزا متعينا وهذا الشك انما أورد عليه وتقرر يره ان يقال الجسم وان امتنع خلوه عن الحيز والوضع والشكل ولكنه لا يجب ان يستحق وضامتعينا ولا شكلا متعينا بل من الجائز ان يقال اختصاصه بالحيز المعين لاجل ان محدثه حين أحدثه خصصه بحيز متعين ثم بعد ذلك ان أخرجه ٨٩ اما ذلك المحدث أو غيره عن ذلك الحيز الى حيز آخر حصل حينئذ في ذلك الحيز الاخر والابقى في الحيز الاول فهذا الطريق يكون حيزا للجسم متعينا أبدا وان لم يكن الجسم مستحقا لشيء من الاحياز المتعينة وأيضا فاذا جاز ان لا يكون حيزا للعنصر الواحد مستحقا لشيء من اجزاء كلية ذلك الحيز مع انه يستحيل بقاء ذلك الحيز لافي حيز فلم لا يجوز منسله في كلية ذلك العنصر فاذا عرف هذا في الوضع والحيز فكذا القول في الشكل والجواب عنه ان الذي يخصص الجسم بالحيز لمتعين ان كان من عوارض ذلك الجسم فان كان أمرا غير لازم فعند فرض عدمه وجب أن لا يتخصص بحيز هذا محال وان كان لازما فلزومه لا بد وان يكون لصورة نوعية وأمان كان مبايناعنه فهو اما أن يخصصه بذلك الحيز بعينه لان تحصيله في ذلك الحيز أولى أو من غير هذه الاولوية فان كان الاول فيعسود

١٢ م - الاشارات في الكلام في سبب تلك الاولوية ولا ينتفع الابايات قوة في الجسم لاجلها استحقاق ذلك الحيز وهو المطلوب وان كان لامع هذه الاولوية لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر للمرجح ولان ذلك التخصص لو كان مرجح لكان اتفاقا والامور الاتفاقية لا تكون دائما ولا أكثرية وأما لفرق بين اختصاص كلية العنصر بكلية حيزه وبين اختصاص جزئه بجزء حيزه فقد سبقت الإشارة اليه في الخط الاول في الموضوع الذي بين فيه استحقاقه لخلو الهولي عن الصورة وأفظاها الكتاب غيبه عن الشرح * (إشارة الجسم اذا وجد على

جال غير واجبة من طباعه فخصوله عليهما من الامور الامكانية ولعلل جاعلة وقيل التبديل فيها من طباعه الامناع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع أمكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل) * التفسير * كل موجود اما واجب واما ممكن واذا لم يكن واجبا كان ممكنا لا محالة وكل ممكن فله حكمان أحدهما أنه لا بد له من علل جاعلة وأسباب موحدة وثانها أنه يكون ممكن الزوال من طباعه الامناع من خارج فاذا قدرنا وضع الجسم وموضعه ممكنين كان انتقال الجسم عنه ممكنا وقوله أمكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع أي لما كان ذلك الامر الزائل غير طبيعي أمكن زواله مع بقائه تلك الطبيعة وقد عرفت أن كل جسم يكون كذلك ففيه ميل **المسئلة الخامسة** في أن الجسم المحدد للجهات متحرك على الاستدارة وفيها فصل واحد (اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعلة والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز **٩٥** فيهما من تبديل الوضع دون الوضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل

مستدير) * التفسير * هذا الفصل مشتمل على ابحاث الاول ان الجسم المحدد للجهات يصح عليه أن يتحرك بالاستدارة والدليل عليه أنه بسيط وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة فالمحدد للجهات يصح عليه الحركة المستديرة أما أنه بسيط فها ذكر في الكتاب برهاننا عليه والمشهور فيه أن كل مركب فإنه يصح عليه الانحلال وذلك لا يتأتى الا بالحركة المستقيمة فكل مركب فلا بد وأن يصح عليه الحركة المستقيمة فيعكس انعكاس النقيض ان كل ما لا يصح عليه الحركة المستقيمة لا يكون مركبا

حال غير واجبة من طباعه فخصوله عليهما من الامور الامكانية ولعلل جاعلة وقيل التبديل فيها من طباعه الامناع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع أمكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل. أحوال الجسم لا تخلو اما أن تجب بحسب طبعه أو لا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا تمكن أن تبديل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها تلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بانظر الى عللها مادامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فإمكن أن يزوله فاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الاصول فانقلبا عنها غير ممكن وأما جزئيات العناصر فخصولها في أماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للقلوب غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا أصل مفيد في نفسه ويبنى عليه ما يتلوه (اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعلة والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيهما من تبديل الوضع دون الوضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير) يريد اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض أجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع أن يكون لمحدد الجهات أجزاء بالفعل وقال أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو بالهيئة التي تعرض بحسب نسب أجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها والجهة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن أن يعوق عن الحركة المستديرة من خارج لاذوميل مستقيم أو مركب يتمتع وجوده عند المحدود وجوده بالميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا أن الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليبق به والفاضل الشارح أورد

هنا

لكن المحدد للجهات لا يصح عليه الحركة المستقيمة على ما مر بيانه

في هذا الباب فوجب أن لا يكون مركبا والشيخ اعترض البرهان على هذا المطلوب لانه أبطل صحة الحركة المستقيمة على المحدود بطلان ذلك بوجب بطلان كونه مركبا بهذا الطريق فلا جرم لم يشغل به لا يقال ما الدليل على أن كل مركب يصح عليه الانحلال ولم لا يجوز أن يكون حقيقة كل جزء من أجزاء ذلك المركب يقتضي أن يكون سطحه متصلا بسطح الجزء الآخر اتصالا لا يتمتع زواله لانا نقول كل واحد من تلك البسائط ان كان على شكله الطبيعي كان كل واحد منها كرة فلا يحصل من اجتماعها سطح متصل الاجزاء وقد عرفت أن المحدود يجب أن يكون كذلك ولا يلزم وقوع الخلال وهو محال وان لم يكن على شكله الطبيعي فاما أن يمكن رجوعه الى شكله الطبيعي أو لا يمكن فان أمكن ذلك فيقتدر وقوعه يلزم تعدد جانبوا نقباض جانب آخر وذلك يقتضي الحركة المستقيمة وان لم يمكن ذلك كان اتصال كل واحد من تلك الاجزاء الاخرى بالآخر مقتضى طباعها كونها كراتا أيضا لكن اتصال كل واحد منها بالآخر نافي كونها كراتا فلزم أن لا يكون الطبيعة الواحدة تتمتع

فعلين متقابلين وهذا محال ثبت أن المحدد بسيط وانما قهنا ان كل بسيط فانه يصح عليه الحركة المستديرة لان الاجزاء المفروضة فيه لا بد وان تكون متشابهة في تمام المساهية وكل أجزاءها شأنا واجب أن يصح على كل واحد منها كل ما يصح على الآخر لان المتساويين في تمام المساهية يجب اشتراكهما في جميع اللوازم وكل جزء يفرض ملامسا فلجزئهما في حشوه أو مسامته فانه يلزم أن يصح على سائر الاجزاء تلك الملافة والمسامته واذا كان كذلك كان الانتقال جائزا على الفلك ثبت أن الفلك يصح الحركة المستديرة عليه ولقائل أن يقول قدينا في النقط أنه لا دليل على أن كل ما يصح على الشيء وجب صحته على مثله لاحتمال أن تكون شخصيته شرط لذلك أو شخصية الآخر مانعة عنه الثاني انه لما ثبت صحة الحركة المستديرة عليه وجب أن يكون فيه ميل لما ثبت أن ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة ولقائل أن يقول هذا مغالطة صرفه لان المعول له امكانان أحدهما الامكان العائد اليه من حيث انه هو وذلك حاصل له من ذاته سواء أ فرض معه وجود العلة والشرط أو عدمهما والآخر الامكان الذي هو الاستعداد التام وذلك مما لا يثبت الا عند حضور القابل والقاعل والحصول جميع الشروط وارتفاع جميع الموانع فان عنيت بقولكم الفلك يمكن أن يكون متحركا لا مكان الا في المبدأ لانه لا يدل على وجود الميل الذي هو شرطه لوجود الحركة لان الاستدلال يكون الفلك من حيث هو هو قابلا للحركة على حصول شرط الحركة استدلالا باطل وهو مثل أن يقال هذا القطن يمكن الاتصاف بالاحتراق يستحيل حصوله الا عند المحرق فاما ثبت امكان الاحتراق في القطن وجب حصول المحرق فيه بالفعل وكما أن ذلك باطل فكذلك ما ذكره وان عنيت به كون الفلك مستعدا استعدادا تاما

في نفسه قابل للحركة لان العلم بالاستعداد لا يحصل الا بعد العلم بحصول جميع الشروط ومن جملة تلك الشروط حصول الميل فاذا لا يمكن العلم بكون الفلك يمكن الاتصاف بالحركة المستديرة امكانا تاما الا بعد وجود الميل والاستدلال على وجود الميل بامكان هذه الحركة يقتضي توقف كل واحد

مهما حجه من نفسه وهي ان محدود الجهات بسيط لان لمرب يصح عليه الانحلال وتنهكس هذه الخصية لي قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم أضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط لا يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه أجزاءه في المساهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما أن يكون بحسب ذات الشيء فقط واما أن يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير و اعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذا نوجب أن يتحرك على الاستدارة و اعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتناهى فلوزم من تشابه أجزاءه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بمحركات مختلفة غير متناهية وأن تكون لها ميول لا تتناهى بحسبها وأورد اعتراضات أخر بعضها في حكم المكرر وبعضها يتحل بما يتحقق من الاصول المذكورة وأقول في الجواب عن الاول أن الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك لا يمكن قطع النظر عن الموانع الغريبة به يمكن فرض التحريك القسري المقتضى لوجود الميل بالطبع وعن الثاني أن العناصر ليس فيهما مبدأ ميل مستدير للمانع

منها على الآخر وهو محال فظهر أن ما ذكره مغالطة صرفه الثالث الفلك متحرك لانه يثبت بما ذكرنا حصول الميل في الفلك والميل قوة محركة والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لما ذكرنا أنه بسيط ومتى وجدت القوة المتحركة خالية عن العائق وجب أن يقتضى التحريك فيلزم منه القطع بكون الفلك متحركا هكذا اقرره الشيخ في النجاة فانه بعد ان أقام الدلالة على أن الجسم القابل للنقل القسري لا بد وأن يكون فيه ميل قال فقد بان وصح أن كل قابل حركة ففيه مبدأ ميل الى جهة بالطبع واذا هذا الجسم قابل لتحريك ففيه مبدأ ميل وليس الى الاستقامة فهو الى الاستدارة فهو بالطبع متحرك على الاستدارة وهذا القطع فيها ولقائل أن يقول انهم انما أقاموا الدلالة على أن كل ما يقبل الحركة القسرية فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على أنه لا بد فيه من ميل يقتضى الحركة فكيف يجوز الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا لا يقال ذلك الميل العائق لا يكون ميلا الى السكون والالكان ذلك الوضع أولى بالفلك من غيره وهو باطل على ما مر ولا الى الحركة المستقيمة لان ذلك محال كما مر فوجب أن يكون ميلا الى الحركة لمستديرة الى جهة أخرى واذا كان كذلك فقد وجد ما يقتضى كون الفلك متحركا على الاستدارة فيجب كونه متحركا بالاستدارة لانا نقول حاصل هذا الكلام أن الميل العائق من الحركة لا بد وأن يكون مقتضيا للحركة أخرى لكن كان هذا عائق عن الحركة الاولى فعلة الحركة الاولى عائق لهذا الميل عن التحريك واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بمثل هذا الميل على وجود الحركة لاحتمال أن يتعرق كل واحد منهما بالآخر ويبقى الجسم خاليا عن الحركة ثم لن سلمنا له ذلك لكنه يقتضى أن يكون جميع البسائط العنصرية متحركة بالاستدارة بطباعها لانها اذا كانت بسائط كانت الحركة المستديرة عليها صحيحة على

ما قرره وكان الميل المستديرة فيها موجودا فكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لانهما عندهم مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لا يجتمع فيه الميل المستقيمة والمستديرة معا ولئن سلمنا ذلك لكن الفلك كأن الاثر المفرضه فيه من المشرق الى المغرب متساوية في الماهية فكذلك الاجزاء المفرضه من الشمال الى الجنوب متساوية فلوزم من البساطحة حصة الحركة لزم أن يصح على الفلك أن يتحرك من الشمال الى الجنوب بل يلزم أن يصح جميع الحركات المختلفة عليها وأن لا يكون بعضها أولى من بعض لان جميع الدوائر المفرضه فيه متساوية وكما صح في الجزء المعين أن يقوم مقام الجزء الاخرى سمته فكذلك يصح على سائر الاجزاء ذلك واذا كانت تلك الحركات ممكنة لزمه أن يحصل فيها صور لانهاية لها الى جهات مختلفة ثم انه ان لزم من وجود الميل وجود الحركة لا محالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات المختلفة وهو محال وان لم يلزم ذلك لا يمكن الاستدلال بالميل على وجود الحركة فيها هذا اجلة الكلام في هذا الموضوع فان قيل لم يقم الاستدلال بالميل على كون الفلك متحركا فهل في البحث عن سائر الميل فائدة أخرى قلنا نعم فاننا نعرف بالدلالة العقلية وجوب اشياء كل الحركات الى حركة مستديرة سرمدية فاذا عرفنا أن الحركة لا توجد بدون الميل استدلنا بتلك الحركة المستديرة على وجوب ميل مستدير ثم تبين أن الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان ثم تبين أن كل ما يصح عليه الكون والفساد لا بد أن يكون فيه ميل مستقيم فهذا الطريق نعرف أن الجسم الاول لا يصح عليه الكون والفساد وترجع الى شرح المتن اما قوله الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه فالمراد منه ظاهر وقد عرفت أنه لا يمكن اثبات ذلك الا بعد بيان أنه غير ٩٢ مركب وقوله ليس بعض اجزائه التي تفرض اشارة الى ذلك لانه لو كان مركبا

لكانت اجزائه غير فرضيته بل تكون حاصلة بالفعل سواء وجد الفرض أو لم يوجد وانما ذكر الوضع والمحاذاة ولم يقتصر على أحدهما لان الوضع هو هيئة الكل وقد علمت أن هذه الهيئة معلولة لنسبة اجزائه ذلك الكل الى أمور خارجة عنه لكن نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه هي المحاذاة ولما كان القول بجواز تبدل وضع

ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة لمسيرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة حركات من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالقبول البسيطة ثلاثة اثنتان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث أن اختصاص أحد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائر جهات يجب أن يكون بحسب مخصص قائم الى محركة اذا المتحرك بسيط فهذا حكم بوجه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجدته متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد (تنبيهه وأنت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب أن يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبه اما الى شئ من خارج اما الى شئ من داخل واذا كان ذلك الجسم أو لا ليس مما يتحدد جهته ووضعها بمحدد من خارج محيط بقى أن يكون بحسب جسم من داخل) معناه ما ذكرناه مرارا وهو أن الوضع المتبدل بأي معنى هو * (تنبيهه وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للسكان وللمتحرك فيجب أن يكون عند ساكن) تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلان من الافلاك المتحركة تحته

الفلك مبني على جواز تبدل محاذاة اجزائه لاجرم عقب ذكر الوضع بد كالمحاذاة تنبيهها منه على أن غلة الجواز على تبدل المحاذاة واما قوله فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشيء منها فقرر ما مر في الفصل الذي قبل هذا الفصل من أن الجسم اذا وجد على حال غير واجبة فخصوله عليهما من الامور الامكانية وتقبل التبدل من طباعه واما قوله فالميل في طباعه واجب فقرر به ما مر من أن كل جسم قابل للحركة ففيه ميل واما قوله وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك فالبحث عنه ما ذكرناه أنه يحتمل أن يكون المطلوب الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا أو أن لا يكون كذلك بل يكون اثبات هذا الميل فقط * المسئلة السادسة * في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد وفيه فصلان * (تنبيهه أنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبه اما الى شئ من خارج اما الى شئ من داخل فاذا كان الجسم أو لا ليس مما يتحدد جهته ووضعها لمحدد من خارج محيط بقى أن يكون بحسب جسم من داخل) * التفسير * قال رضى الله عنه لما بين أن المحدد يصح عليه تبدل الوضع على سبيل الاستدارة وقد عرفت أن الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى أمور خارجة عنها فاذا التبدل في الوضع لا بد وأن يكون بسبب الاجزاء في نفسها وتبدل نسبها الى الامور الخارجة عنها الساكن الاول محال لاستحالة الحرق على الفلك فتعين الثاني وذلك الجسم يستحيل أن يكون خارجا عن الفلك لانه جسم خارجا عنه بقى أن يكون ذلك الجسم فيه * (تنبيهه وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون عند المتحرك وقد يكون للسكان والمتحرك فيجب أن تكون عند الساكن) * الشرح * كون الجسم

منعزفة عقل ولا يصح به الا اذا صرف بقدر نسب اجزائه الى اجزائه غيره وكذلك متى لم يحسن تبدل النسب لا يحسن بالحركة وهذه القاعدة مقررة في باب الحس والحسوس من الملتخص فاذا كان كذلك وجب ان يقاس اجزاء الفلك المحدد الى اجزاء جسم آخر بتبدل النسب التي بين اجزائه و اجزاء ذلك الجسم الى حركته فنقول انا اذا نسبنا السا كن الى السا كن ثم تبدل النسب التي من اجزائهما اليه و اذا نسبنا المتحرك الى السا كن تبدلت النسب لا محالة فاذا عرفت في احد هما كونهما كمال عينت الحركة فلا تخبرنا له اذا نسبنا السماء الى الارض ورأينا جزءا من الفلك تارة على سمت الرأس وتارة لا كذلك ثم علمنا وقوف الارض علمنا بالضرورة كون الفلك متحركاً و اذا نسبنا المتحرك الى المتحرك فلذلك توجب تبدل النسب تارة ولا توجبه اخرى اما الاول فكما اناسبنا الافلاك بعضها الى بعض فان نسب اجزائها يختلف ولذلك يحصل للكواكب الاتصالات المختلفة واما الثاني فان الكرة متى تحركت منطقتها وسائر الدوائر الموازية للمنطقة وحركة المنطقة اسرع من سائر الدوائر وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة كان اسرع مما هو ابعدها فذلك الدوائر تتحرك حركات مختلفة مع ان النسب التي بين اجزائها محفوظة ابد او اذا عرفت ذلك فقوله وانت تعلم بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للسا كن وقد يكون للمتحرك يعني اذا كان المحوى متحركاً فان الحاروي لو كان سا كن تبدلت النسب لا محالة واما ان كان متحركاً فانه يتبدل وتارة لا يتبدل على ما بيناه واذا كان التبدل حاصلًا سواء فرض سا كن او متحركاً امتنع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركاً واما قوله فيجب ان يكون عند سا كن معناه انه لما ثبت فساد ذلك القسيم وجب ان يقاس الفلك الى جسم سا كن حتى يمكن

الاستدلال بتبدل ما بين اجزائهما من النسب على كون الفلك متحركاً ولقائل ان يقول لما عرفت بان يتبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للمتحرك فكيف تقول بان يتبدل النسبة للمتحرك يجب ان يكون عند سا كن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند السا كن بل معناه ان ذلك واجب الحصول

على تقدير كون محدود الجهات سا كنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركاً وليكن لعل الاطلاق بل بشرط ان يتخالف في شئ من الحركة والقطبين او المركز واما ما ذكره في الجميع فلابد ان يكون عند السا كن كالارض على تقدير كون محدود الجهات متحركاً على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونهما كمالاً بل لما ثبت امكان تحرك محدود الجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند سا كن على الاطلاق * (اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكاناً بحسبه ويكون احد المكانين خارجاً عن الاخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبهما اقتضى ميلا مستقيماً الى المكان الذي له بحسبهما وان كان في المكان الذي له بحسبهما فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزجه فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للثقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كان وفساد فيه ميل مستقيم) اقول ير يدبيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد فقيه مبد أميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهولوى الواحدة وسيجي بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعاً آخر وبعده الكون

عند السا كن وان كان قد يجب حصوله أيضاً عند غير السا كن * المسئلة السابعة في امتناع الكون والفساد على الفلك وفيها فصول ثلاثة * (اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكاناً بحسبه ويكون احد المكانين خارجاً عن الاخر وان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبهما اقتضى ميلا مستقيماً الى المكان الذي بحسبهما وان كان في المكان الذي اليه بحسبهما فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزجه فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للثقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كان وفساد فقيه ميل مستقيم) * التفسير * الجسم المحدد لا يصح عليه الكون والفساد لانه لو صح عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم والثاني محال فالقدم محال اما بيان الشرطية فالمتقصد من هذا الفصل ذلك وتقريره ان الجسم اذا زال عنه صورة وحدث فيه صورة اخرى فان تلك الصورة الاولى فساد للجسم الذي تلك الصورة الزائلة كانت صورة له وحصول الصورة الاخرى كون للجسم الذي تلك الصورة الحادثة صورة له وايضاً للجسم حين كان موصوفاً بالصورة السابقة كان مستحقاً لمكان معين واذا زالت عنه تلك الصورة وحدثت فيه صورة اخرى صار مستحقاً لمكان آخر معين لاستحالة ان يستحق المكان الواحد جسمين مختلفين بالطبع فاذا عرفت ذلك فلنذكر البرهان على المطلوب فنقول كل جسم يتكون فاما ان يكون تكونه في مكانه الطبيعي او لا في مكانه الطبيعي فان كان لا في مكانه الطبيعي وجب ان يتحرك بطبعه الى مكانه الطبيعي بالاستقامة وان كان في مكانه الطبيعي فذلك الجسم قبل حدوث تلك الصورة فيه كان موصوفاً بصورة اخرى وهو في ذلك الوقت ما كان ذلك المكان مكاناً طبيعياً له لما

بين أن المكان الواحد لا يستحقه جسمان مختلفان بالطبع فذلك المكان في ذلك الوقت كان قد حصل فيه جسم غير ملائم له وحين حصول غير الملائم فيه لا بد وأن يكون قد خرج عنه ما كان ملائماً له وذلك الملائم الخارج لا بد وأن يكون طالبا للعود إليه بحركة مستقيمة فإذا الجسم الذي كان ملائماً له لا بد وأن يكون داميل مستقيم والجسم الذي حدث الآن فيه أيضا ملائم له وقد عرفت أن الجسمين المختلفي الطبيعة لا يمكن أن يلاهما مكانا واحدا فإذا الجسم للذي حدث الآن مساو يافي تمام الماهية للجسم الذي ثبت أنه يصح عليه الحركة المستقيمة وحكم الميادين واحد فإذا ثبت في بعض ما يلائم هذا المكان صحة الحركة المستقيمة عليه وجب على كل ما يلائمها صحته عليه فثبت أن كل كائن فاسد فإنه يصح عليه الحركة المستقيمة ولنرجع إلى شرح المتن أما قوله الجسم القابل للكون والفساد له قبل أن يفسد إلى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه فقد علمت حقيقة الكون والفساد أيضا فالجسم إذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة أخرى فإنه يقال لهذا الثاني أنه حدث عن الأول مثل أن الجسم إذا زالت عنه الصورة المائية وحدثت فيه الصورة الهوائية فإنه يقال للهواء أنه يكون عن الماء ويقال ٩٤ للماء أنه فسد إلى الهواء وإذا عرفت ذلك فلما جاء قبل أن يفسد إلى الهواء الذي يكون

نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضى مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما هو ويستحيل أن يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلوب وهي في اجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فإن الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي أو نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي وأما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بأن يقال الطبايع المتخالفة لا تقتضى من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون أحد المكانين خارجا عن الآخر ونعود إلى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يتخلوا ما أن يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب أو لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الأول يلزم أن تقتضى طبيعة الكائن ميلا مستقيما إلى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم أنه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الأولى الفاسدة غريبا من اجمال الجسم الذي مكانه هذا المكان وأنه قد زجه وغلبه وآخرجه من مكانه بالفسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فإذا الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم والافكيف يخرج عنه زانما قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان أن كل كائن وفساد فقيه مبدأ ميل مستقيم (وهم وتنبه فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون لصق الجسم الذي انتقل إلى صورته بالكون فقد أوجبته لنوعيته أن يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار) الوهم هو أن يقال أم أوجبتم الانتقال على كل كائن وفساد وذلك ليس بواجب لان المتكون يمكن أن يتبع على وجه لا يحتاج فيه إلى الانتقال وهو أن يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فإنه اذا صار هو واصار متصلا بالهواء فلا يحتاج إلى أن ينتقل والتنبه على الحق بأن يقال

عليه مكان وهو مكان الماء وبعده هذا الكون والفساد مكان آخر وهو مكان الهواء وأما قوله ويكون أحد المكانين خارجا عن الآخر فاعلم أن ذلك إنما كان لاجل أنه ثبت أن المكان الواحد لا يستحقه جسمان وأما قوله فإن كان حصول الصور الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما إلى المكان الذي بحسبها معناه أن الصورة الهوائية ان حدثت في الجسم حال كونه في غير حيز الهواء فبعد حدوث الصورة الهوائية فيه كان غريبا عن حيز الهواء وكان

قد زاحم الهواء لا محالة حتى أخرجه عن حيزه ولا شك أنه متى خرج ذلك المزاحم عن حيز الهواء فإن الهواء يعود إليه اللصق يميل مستقيم فإذا الجسم الذي هو متمكن بالطبع في حيز الهواء قابل للنقل المستقيم فالجسم الذي حدث الآن فيه أيضا يجب أن يكون قابلا للنقل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفا للجسم الأول كان المكان الواحد يستحقه جسمان مختلفان وان كان ميلا للاول والاول يصح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم أيضا يصح الحركة المستقيمة عليه ويجب أن تعلم أنا انما فرضنا الكلام في الماء والهواء تفهيمًا لعبارة الكتاب بالمثال والافالبرهان مطرد في الكل (وهم وتنبه فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون لصيق الجسم الذي انتقل إلى صورته بالكون فقد أوجبته لنوعيته أن يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار) *الشرح هذا الشئ متوجه على المنفصلة التي بنى الحجة عليها وهي قوله حصول الصورة اما أن يكون في مكانها الطبيعي أو لافي مكانها الطبيعي ذلك أن يقال ان حصل ذلك الصورة يكون في موضع ملاصق لمكانه الملائم والجواب عنه ظاهر لان موضع الملاصق ان كان مرصدا يتحرك الجسم بطوره اليه فهو المكان الملائم وان كان يتحرك الجسم عنه بطبعه فهذا المكان هو غير الملائم ولا يمكن أن يكون بين هذين القسمين قصة أخرى بالحقيقة

ما يلاصق المكان الطبيعي ليس بمكان طبيعي بل جاره وجار الشئ غير ذلك الشئ * اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى توجهها الى شئ وصر فاعنه وقد بان أيضا أن المحدد للجهاات لامبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما ر - وده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم تفسد اليه أو تفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة توثر في الجوهر كفسخ الماء المؤدى الى فساده) * الشرح * هذا الفصل يشتمل على مسائل بعضها مقدمة في اثبات البعض وأرهابيان أنه يستحيل أن يجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم ومستدير لان الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ويستحيل أن يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها وثانها أن السكون والفساد على الفلك محال لانه لو صح السكون والفساد عليه لكان الميل المستقيم موجودا فيه على ما تقر في الفصل السالف لكن ذلك محال لان الميل المستدير موجود فيه اما في المحدد فالبرهان المذكور وأما في غيره فبالرصد لانا شاهد حركات مستديرة للكواكب ولا يمكن أن يكون ذلك للكواكب نفسها على ما سياتى

فلا بد وأن يكون للفلك واذا كانت الافلاك متحركة بالاستدارة ففيها ميول مستديرة وقد ثبت أن الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان فاذا يستحيل السكون والفساد على الافلاك فاذا ان كان لها كسرن وفساد في عدم واليه ولقائل أنكم قد دلتم على أن الميل المستقيم والمستدير لا يجتمعان وبهذا القدر لا يحصل مطلوبكم لان لقائل أن يقول جوز وأ أن يكون طبيعة لذلك الفلك تقتضى الميل المستدير بشرط الحصول في الحيز الطبيعي وتنقض المستقيم شرط

اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الماصق ويجاور الشئ غيره فهو لم يكن حيا في ذلك المكان فاذا انتقل اليه واجب وتحقق ذلك بأن يقال مكان الاصق مكان اما طبيعي للكائن أو غير طبيعي للكائن والقسمه مترددة والبيان المذكور بعينه عليهما عائد (اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهها الى شئ وصر فاعنه وقد بان أيضا أن المحدد للجهاات لامبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه أو يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة توثر في الجوهر كفسخ الماء المؤدى الى فساده) أقول هذه الاشارة مشتملة على مستثنين احدهما كلية والثانية جزئية فالاولى أن الجسم البسيط يمنع أن يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ماضى وهو أن الطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين وعبر عنه بعبارة أخص هذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهها الى شئ أى بالحركة المستقيمة وصر فاعنه أى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو أن الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند حصوله في مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز أن يقتضى جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضى أمرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي فنظ فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصل فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه أنه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس بشئ آخر غير ما اقتضته أولا ولا ما اقتضاء الحركة المستديرة فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد أحدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معهما وأيضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على

الخروج عن الحيز الطبيعي كما أنكم هولون طبيعة كل عنصر تقتضى الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول في الحيز الطبيعي واذا كان كذلك فالفلك فيه مبدأ ميل مستقيم بمعنى أن صورته النوعية صورة تقتضى الميل المستقيم متى اتفق تكونه في خارج حيزه وتقتضى الميل المستدير متى اتفق تكونه في حيزه فما ذكرتموه من الهجة لا يبطل هذا الاجال ومتى لم تبطلوا ذلك لم يتم دليلكم على أن الفلك ليس بكائن ولا فاسد هذا في الفلك المحدد واما في سائر الافلاك ففيها سؤال آخر وهو انما لا نسلم أن فيها ميلا مستديرا لان دليلكم في ذلك مبني على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك انما تجرى في المحدد لاني غيره والذي ذكرتموه من أن الكواكب متحركة بالاستدارة فلم لا يجوز أن تكون الكواكب متحركة في جرم الفلك ساكنة فيها وانما تبطلون هذا باستحالة الخرق على الفلك وسبب أن ليس لكم دلالة على استحالة ذلك فيما عدا الفلك المحدد من الافلاك وثالثها أن الخرق والنمو والاستحالة المؤدية الى زوال الصورة محال اما ان الخرق محال فلان الخرق انما يكون للحركة كل واحد من الاجزاء المحترقة على الاستقامة وذلك على الفلك محال ولكن على هذا التقدير لا يكون امتناع الخرق على الفلك مبني على امتناع السكون والفساد عليه وعبارة المكتاب تشعير ذلك فلعل الوجه فيه أن

الهبولى أن المتصل اذا صار منفصلا فانه لا بد وأن تفسد الجسمية التي كانت ويتكون جسميتان آخر بان فيكون الحرق متضمنا للكون والفساد واما أنه يستحيل عليه النمو فلان النمو عبارة عن ازدياد الجسم في مقداره بسبب نفوذ أجزاء شبيهة به فيه وذلك يقتضى فرق اتصال النامي وقد بينا أن ذلك يتضمن الكون والفساد واما أنه يستحيل الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر وهو ظاهر واعلم أن هذه الاحكام انما يمكن اثباتها بالادلة المذكورة في الفلك المحدد فاما في غيره فلا والاعتبار الصحيح نحقق ما قلناه هذا آخر الكلام في الاجسام الفلكية * القسم الثاني * من الكلام في الاجسام العنصرية وفيه ثمان مسائل (المسئلة الاولى) في عدد الاسطقصات وفيه فصلان * تنبيهه (الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهياة نحو الفعل مثل الحرارة والتحدير ومثل طعوم وروائح كثيرة

الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك أسندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذا نيس مبدؤهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي أن محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين أحدهما أن فيه ميلا مستديرا فيمتنع أن يكون فيه ميل مستقيم والثاني أنه لا مبدؤا مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولقطة أيضا في قوله وقد بان أيضا تدل على أن الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى أن إيجاد محدد الجهات من موجدتها انما يكون على سبيل الابداع أى لا عن شئ لا على سبيل التكوين عن شئ والثانية أنه لا يفسد الى شئ آخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه أن الكون والفساد قد بطلاننا باشتراك الاسم على الحدوث والفناء أيضا أى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير أن يكون هناك هبولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ أنه لا يمنع في هذا الموضوع اطلاق الكون والفساد لذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع على اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة أنه لا يجوز الحرق والالتئام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينحرق وأشار بلقطة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد فان امتناع الحرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه أو تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية وأشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قبله بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده وكون الهواء منه لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقصر على ذلك وأعرض عما يحتاج فيه الى بيان بسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من أصناف الحركات الا الحركة لوضعية ويتبين من ذلك أيضا ان الحركة الابنية المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والحرق والالتئام بحسب الصور الجسمية عند الثالين بها وأقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة فاذبح ان أقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يعرض الشيخ لذلك * تنبيهه الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهياة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتحدير ومثل طعوم وروائح كثيرة) لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية أراد أن يتكلم أيضا على العنصرية قبله بإيضاح أحوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن أجناسها وهي أوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه أحال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار أحوال المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا أى العنصرية وقوله نجد فيها أى ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهياة نحو الفعل فالقوى قد مر أنها بادية التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون صوراً وقد تكون كيفيات والمراد هنا الكيفيات وتميزها نحو الفعل هي أن تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهية نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدة للتأثير في شئ آخر فهي مبدؤا للتغير والقوة المهية نحو الافعال كيفية يصير بها موضوعها معدة للتأثير عن شئ آخر فهي مبدؤا للتغير والحرارة

والبرودة كقيمتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفرق المختلفات أي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب أن المحسوسات لا يجوز أن تعرف بالافعال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن أن تشمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شئ منها على ماهياتها الحقيقية وهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق وأما اللدغ فقد عرفه الشيخ في القانون بأنه كيفية تقاذه جد الطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثيرا العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد باثره وبعينه بحس بالجملة كالوجع الواحد وأما التحذير فقال هو تبريد العضو بحيث يصبر جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه بارد في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللدغ يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقترنة بالنفوذ واللفظ وأن التحذير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقترنة بتبريد الروح وهما يتبعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكرة لانهما ما يبلغ الكيفيات المنتزعة الى الحرارة والبرودة في باهما لقياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فتدقيل انها تسعة هي الحلاوة والسومة والجحوضة والملوحة والحرافة والمرارة والغفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو رفي كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يربحى حصرها ولذلك لم يتعرض لها الكتبهما جاعا فليتان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتأمل في طبائع المتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم ورائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والرائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة **قوله** (وقوى مهيشة نحو الانفعال السريع أو البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهاشية والسلاسة) قسم الانفعال الى السريع والبطيء لثلاثه اشكال في الصلابة وامنالها في استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا يفعل موضوعه بل هي مما يفعل على طبأ والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تنضى بسهولة التفريق والاتصال والتشكيل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفها لهما لانه لو اراد التعريف لذكر اولاً تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه أن الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلية ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء يطلقونه على الماء وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين أهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء أن البلية هي الرطوبة الغربية الجارية على ظاهر الجسم كما أن الانتفاع هي الغربية النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلية فيما من شأنه أن يتبل ولم يذكر البلية والجفاف في هذا الموضوع لانه لا يريد به هنا أن يتعرض للبحث ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية وأما اللين فقال انه كيفية يقتضى قبول الغمر الى الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمر من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قبل اللين ما ينغمر تحت الاصبع مثلا فهناك أمر وثلاثة أحدها الحركة والثاني التشكيل والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قبل الصلب هو الذي لا ينغمر وهناك أيضا أمر وثلاثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو الانفعال فرجع حاصل البحث الى أن اللين والصلابة

وقوى مهيشة نحو الانفعال
السريع والبطيء مثل
الرطوبة واليبوسة واللين
والصلابة واللزوجة
والسلاسة

ثم اذا قشقت وأجندت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد وعنى به ما انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته أن جسم ما يوجد عندهما جنسه مثلا يكون ولالون فيه ولا رائحة ولا طعم أو وجدته منتبها الى الحرارة أو البرودة مثل اللدغ أو التعذير وكذلك الحال في الهيئة المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تلينا رطوبه أو يبوسة لأنها اما أن يسهل تفرقها وانصافها وتر كها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة أو تصعب فتكون يابسة وأما التي لا يمكن فيها ذلك أصلا فغيرها من الاجسام وأما سائر ما يشبه ذلك فند تعرى عنها جسم أو ينتمى الى هاتين انتماء اللين والصلابة والزوجة والهشاشة وغير ذلك) التفسير قال الشارح رضی الله عنه وأرضاه لما فرغ من الكلام في اجرام السموات شرع بعد ذلك في الكلام على الاجسام العنصرية وذكر في هذا الفصل القوى الاولية التي بها يتم الفعل والانفعال من الاركان واعلم ان الشيخ عددها قوى كثيرة وجعل بعضها مهينة ٩٨ نحو الفعل وجعل بعضها مهينة نحو الانفعال فيجب علينا أن نتكلم في أمور أحدها

في حقيقة القوة وقدمى الكلام فيها وثانها أن تتكلم في القوى المهينة للفعل والقوى المهينة للانفعال واعلم أن القوة ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفصلة للانفعال بل الفاعل هو الذات التي قامت القوة بها وكذا المنفصل فالحرق هو النار لا الحرارة والحرق هو القطن لا القوة القائمة به ولكن تميز الذات اما للفاعلية او للمنفعية لا بد وأن يكون لاجل هذه القوى القائمة بها فهذه القوى تكون مهينة للذوات نحو الفعل والانفعال أي يكون علالاتها والذات الفاعلية أو لتنهيتها للمنفعية فهذا هو المراد من القوة المهينة نحو الفعل

كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره وأقول الرطوبة واليبوسة تتناسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا يتناسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارها في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فتعرفهما بالكونهما محسوسين بل ذكر معنى ألفاظهما للتلايقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراها وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وأيضا اسم الشيء الذي يتركب مفهوما لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانفعال مع وجود القوام غير السيل وعدم الفرق بسهولة غير استعداد قبول الفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل وأما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفريق أو شئ به يعتمد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس النليل والسلاسة والهشاشة أسان لما يقابلها وظاهر أن هذه الاربعة ينتمى الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشئ معدا لنحو انفعال ما ﴿ قوله ﴾ ثم اذا قشقت وأجندت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد وأعنى به ما انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته أن جسم ما يوجد عندهما جنسه مثلا يكون ولالون فيه ولا رائحة ولا طعم أو وجدته منتبها الى الحرارة أو البرودة مثل اللدغ والتعذير وكذلك الحال في الهيئة المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تلينا رطوبه أو يبوسة لأنها اما أن يسهل تفرقها وانصافها وتشكلها وتر كها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة أو تصعب فتكون يابسة وأما التي لا يمكن فيها ذلك أصلا فغيرها من الاجسام وأما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم أو ينتمى الى هاتين انتماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك) الاجسام العنصرية قد

والقوة المهينة نحو الانفعال وثالثها تعرف القوى المذكورة في هذا الموضوع اما القوى الهلالية فست الحرارة والبرودة واللدغ والتعذير والطعم والرائحة وأما الانفعالية فست أيضا الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة فنقول ذكر الشيخ في الحدود ان الحرارة كيفية فعلية محرركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض أن تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلاخل من باب الكيف وتكاتف من باب الوضع لتعليقه وتصعبه اللطيف واعلم أن التخلاخل قد يعنى به رقة القوام فحينئذ يكون من باب الكيف والتكاتف المقابل له الغلظ وقد يعنى به اقشاش الاجزاء بحيث يتخالطها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاتف المقابل له هو اجتماع الاجزاء وخروج الجسم الغريب عما بينهما ثم ان الحرارة لما كان من شأنها التلطيف والترقيق كانت مفيدة للتخلاخل الذي من باب الكيف ومن حيث انه تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات فهي تقيد التكاتف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الاجزاء لوحدة الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها وذكر في تعريف البرودة انها كيفية

فصلية يصل جميعا بين المتجانسين وغير المتجانسين بحصرها الاجسام تنكشفها وعقد هذا الذين من باب الكيف ثم قال لو يجب أن تسقط
 من الحدين ما وردناه فهم اللفظ المشترك ويستعمل الباقي ولقائل ان يقول الستم قد ذكرتم في المنطق أن من جملة الاعاليط في الاقوال
 الشارحة تعرف الشيء بما هو اخفى منه ومعنا ان العلم بحقيقة الحرارة اخص من العلم بكونها جامعة للنجاسات ومفرقة للمخالفات
 ومحدثة للتدخل الذي من باب الكيف والتكاتف الذي من باب الوضع فان كل احد يديه عطفه بل كل حيوان بمقتضى حسه يفرق بين
 الحار والبارد ويميز بين الحرارة وغيرها واما الافعال التي ذكرتموها للحرارة فانها لا تعلم حصولها عقيب ملاقاتها للاجسام الا بعد التعب
 العظيم في استقراء احوالها وتبعض جزئياتها ان الاستقراء لا يفيد العلم بان جزاء ان يحصل عقيب ملاقاتها هذه الا تارثم بعد القطع بذلك
 لا يمكن القطع باستناد تلك الا تار الى الكيفية القائمة بحجم النار مثلا الا بعد القدر في الفاعل المختار وبيان أنه لا يجوز أن يكون حصول
 هذه الا تار عقيب ملاقات النار لان الفاعل المختار أجرى العادة بخلق تلك الا تار عقيب ملاقاتها ومعلوم أن اثبات كل واحد من هذه
 المراتب يستدعي بحثا وتدقيقا ونظرا طر بلا في كيف يجوز أن يجعل ذلك معزفا لحقيقة الحرارة التي كل من له حس سليم يدركها ويميز
 بينها وبين كل ما عداها واما الطعوم والروائح فلما عجزوا أن يذكر الكل واحد منها اثر اخاصا اعتقدوا بسبب ذلك أن حقائق الطعوم
 والروائح غير معلومة لهم وهذا خطأ بل التحقيق في هذا الباب أن يقول لاشك أن التعريف يستدعي كون المعرف مجهولا والمعرف معلوما
 ولا يجب أن يكون العلم بكل شيء مستفادا من العلم بشيء آخر والا لزم لدور أو التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى تصورات بديهية قطرية
 غنية عن الاكتساب وأولى الاشياء بذلك ما يجده الانسان من نفسه كالتامه ولذاته وكشهوته وغضبه أو يدركه بحواسه كمدركات
 الحواس الخمس فان ماهية كل واحد من هذه الاشياء تكون متصورة لكل أحد تصورا فطر يابديه فممن حارل: مريفها لا يكن الاعا هو
 اخفى منها أو بما تساوى الامر ان باطلان فعلنا أن التعريفات التي ذكرناها للحرارة ٩٩ والبرودة وغيرهما تعريفات

باطلة لا ذكرهم طهذه
 الا تار للحرارة والبرودة
 افادهم زيادة معرفية
 لما هيها ولا عجزهم عن
 ذكر آتار صادرة عن
 الطعوم والروائح بمنعهم

تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك أن احساس الحواس
 الاربعة بهذه المحسوسات إنما يكون بتوسط جسم ما كالأرواء والماء ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه
 وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسطها بل تتجده خاليا عما يدركه هي
 وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وأيضا قد يتخلى الحيوان عن تلك المشاعر ولا
 يتخلى عن اللمس فلذلك سميت للمحسوسات بأوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان أنها لا تخلو

من الاحاطة تحققاتها فهذا هو التحقيق في هذا الباب واما اللدغ والتعذيب فاعلم أن اللدغ منسوب الى الحرارة والتعذيب الى البرودة
 وذكر في القانون أن اللدغ هو الذي له كيفية نقاذة جد الطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثيرا للعدد متفاوت الوضع صغير المقدار فلا يحس كل
 واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد ذكر في المحذر انه البارد الذي يبلغ من برده للعضو الى أن يضرب جوهر الروح الحاملة اليه
 قوة الحس والحركة باردا ومزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويحصل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى
 النفسانية فهذا شرح ما ورد من القوى الفعلية واما القوى الانفعالية فمنها الرطوبة وذلك كرفي الشفاء أنها في المشهور رعبارة عن البلة
 أي كون الجسم بحيث يلتصق بالغير وهو باطل فان الجسم كلما كان أرطب كان أقل الانصافا بالغير فان الماء لصافي جدا اذا غمس الاصبغ فيه
 ما كان يلتصق منه بالاصبع أقل مما يلتصق من الماء الغير الصافي أو الدهن الى العسل فعلنا أن الالتصاق ليس خاصية لرطوبة ولما باطل
 هذا الاعتبار لم يبق للرطوبة الا سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها فيكون رسمها أنها لكيفية التي بها تكثرن الاجسام سهلة
 القبول للاشكال الغريبة سهلة الترك لها واليوسة هي الكيفية التي يكون بها الجسم عسر القبول للاشكال الغريبة وعسر الترك بعد
 قبوله لها ولقائل أن يقول الاستدلال على أن الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التبرل للاشكال أو عن الكيفية
 التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير استدلال في أمر لفظي لان هذين الامرين أعني سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق بالغير
 أمران متغايران في ماهيتهما ولا ينسك هذا التباين أصلا فلا يبقى ههنا الا التزاع في اطلاق لفظ الرطوبة على واحد منهما وذلك لا يفيد فائدة
 علمية بل الناس اتفقوا على أن الرطب اذا اختلط باليابس افاده الاستمسك عن التشتت ومعلوم أن ذلك لا يحصل الا اذا جعلنا الرطوبة
 عبارة عن البلة ألا ترى أن الهواء اذا اختلط بالتراب اليابس جدا فانه لا يفيد استمسكا عن التشتت وأيضا تفقوا على أن النار اليابسة مع
 اتفاقهم على انها ألطف الاجسام وأرقها قراما فان الجرد والتكاتف خاصة البارد والسيلان خاصة الحار فلما اتفقوا على بيوسة النار مع
 اتفاقهم على رقة قوامها وسهولة قبولها للاشكال الغريبة علمنا انه لا يجوز أن يكون الرطوبة عبارة عما ذكره واما الحجج التي

ذكر وهافى ضعيفة جدا لان الانفسر الرطوبة بالالتصاق على الاطلاق بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه ومعلوم ان هذه الكيفية في الدهن والعسل ليست باكل منها في الماء فلا يلزم ان يكون الدهن والعسل اربط من الماء وهذا القدر كاف في القدر في هذه الحجة ثم عليك سائر كتبنا ان كنت في الاسباب اربط بل الواجب ان تجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه واليبوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم غير الالتصاق بالغير غير الانفصال عنه فان قيل اتم سلمه ان الكيفيات المحسوسة لا يجوز تعريفها بالاقتوال الشارحة وهنا احتجتم الى تعريف الرطوبة واليبوسة بابطال الاقوال الباطلة فيهما فنقول قد ذكر ان الفرق بين سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق الانفصال معلوم بالضرورة وان التزاع ههنا موقع الاقوال المسمى بالرطوبة اى الامرين واما اللين والصلابة فاعلم ان الجسم اذا كان يتطامرو وينغمر تحت الاصبغ او ما يجري مجراه قلنا انه لين وهناك امور احدثها الحركة الحاصلة فيه وثانيها حدوث شكل التعريفه وثالثها استعدادها لقبول ذلك الانغمار وليس اللين الا هذا القيد الاخير وكذلك الصلب هو الذى لا يتطامر تحت الاصبغ فهناك امور احدثها عدم الانغمار وثانيها بقاء الشكل الذى كان وثالثها المقاومة وهذا الامر الثالث ليس صلابه ايضا فان الطراء الذى في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابه فيه بل الصلابه عبارة عن الاستعداد الشديد نحو الانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الحاضر والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لانفعال عن الشكل الحاضر وهذا هو الذى ذكر الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فليقر له يلزم ان لا يبقى الفرق بين الرطب واليابس وبين اللين والصلب واما على ما ذكرناه فالفرق بين الامرين ظاهر واما اللزوجة والهشاشة فالمراد باللزوجة كيفية خاصة بالمزاج فان المزاج هو الذى يكون سهل الالتصاق وعسر الانفصال وهو مؤلف من رطب وياس شديدى الامتزاج فسهولة التصاقه من الرطب وعسر انفصاله من الياس واما الهش فهو الذى يكون عسر الالتصاق وسهل الانفصال وذلك ١٠٠ لغلبة الياس فيه وقلة الرطب فهذا هو القول في ماهيات الكيفيات المذكورة ورابعها

انه لما اذا جعل بعض هذه القوى معدة للفعل وبعضها للانفعال فنقول لان تفاعل الحار والبارد ثبت بالبرهان وتفاعل

عن جنسين من الملموسات احدثهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلى والنشأى جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانعالي والباقيه اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتمى عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهى التي تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما التي

الرطب والياس ثابت بالبرهان ولا شك ان البرد يقيد التكثيف واليبس والحريه يحدد الترقيق واللطافة فاذا الحرارة والبرودة كل واحد منهما فاعلة في الاخرى وفاعلان ايضا في الرطوبة واليبوسة اما الرطوبة واليبوسة فليس لواحدة منهما عمل في الاخرى ولا لهما ايضا تأثير في الحرارة والبرودة فلا جرم قيل الحرارة والبرودة فاعلتان والرطوبة واليبوسة منفعلتان واما اللدغ والتعذير فقد عرفت اتساقها الى الحرارة والبرودة واما الطعوم والروائح فلا شك في تأثيرهما في آتى الشم والذوق واما اللزوجة فلانها معدة نحو الالتصاق والهشاشة معدة نحو الانفعال فلذلك كانتا من الانفعاليات واما اللين فلا شك في كونهما انفعاليات بقيت الصلابه فانها لا تعدلانفعال بل تعدلانفعال فلما اذا اوردناها في القوى المعدة للانفعال ولعله انما اوردناها ههنا لما بينها وبين اللين من المناسبة وخامسها ان القوى الاولية للبساط التي لاجلها يجري بينها التفاعل وتحدث المركبات ماهى ولم هي فنقول ان المتولدات لا تحصل من اجتماع تلك البساط الا عند تفاعلها فيجب ان يكون في كل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية ثم ان الاستقراء دل على خلو البساط عن جميع القوى الفعلية والانفعالية الا عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فاعلمنا ان هذه هي الكيفيات الفعلية والانفعالية الاولية للذركان واذا عرفت هذه الجمل فانتزاع الى شرح المتن اما قوله الاحسام التي قبلنا فنحن قد فهمنا معنى هذه القوى فهى مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتعذير ومثل طعوم ورائح كثيرة وقوى مهيبة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة فاعلم انك قد عرفت معنى القوة ولا معنى القوة المهيبة نحو الفعل او الانفعال نانيا وحقائق هذه القوى نالتا وان لم تجعل بعضها فعليا وبعضها انفعاليا ارباعا واما قال الاجسام التي قبلنا اجترأ عن الاجسام الفلكية فانه ليس فيها شئ من هذه الصفات واما خاص اللدغ والتعذير بالذكر من بين افعال الحرارة والبرودة لان اظهر افعالها في الحيوانات هذان الفعلان واما خاص الطعوم والروائح بالذكر مع ان الالوان والاصوات ايضا مؤثرة في آتى البصر والسمع لان امر الاولين في آلاتهما اظهر واما قوله ثم اذا قست واجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد فمعناه

أن الاستقرار يدل على أن الاجسام تعرى عن جميع القوى الفعالة الا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينها وهي التي تخص من
الفاخر وهي تستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار ويجب أن يكون ١٠١ مراده بالقوى الفعالة القوي الفعالة

العرضية والالزم من
كلامه جواز خلو الجسم
عن الصور النوعية يعنى
النارية التي هي مبدأ
الحرارة واليبوسة والمائية
التي هي مبدأ الرطوبة
والبرودة وأما قوله أعنى
بهذا ان تجد في كل باب
فيها اذا اعتبرته أن جسمها
يوجد على الجنه مثلا
يكون ولالون فيه ولا
رائحة ولا طعم أو وجوده
منتجيا الى الحرارة والبرودة
مثل اللدغ والتحذير فاعلم

أن المراد منه بيان الاستقرار
الذي ادعاه أولاهو بين
غنى عن الشرح وأما قوله
وكذلك الحال في الهيات
المتقدم للانفعال الى آخره
فاعلم أنه لما تكلم في
الكيفيات العقلية أراد
أن يتكلم في الكيفيات
الانفعالية فبدأ بالاحتجاج
على امتناع خلو الاجسام
التي في عالمنا عن الرطوبة
واليبوسة على التفسير الذي
فسرهما به لان الاجسام
التي عندنا لا شك أنها
قابلة للاشكال الغريبة
أصلا وهي الافلاك فهي
لا تكون رطبة ولا يابسة
فقد تعرى عنها جسم أو

لا يمكن فيها ذلك هو الفلكيات (تنبيهه فالجسم الباسم في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في
البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجود هو الارض) أراد أن يشير الى أن
العناصر أربعة ويعينها ولما كان لها بعد كونها أجساما طبيعية اعتبارات منها أنها استقصات المركبات
ومنها أنها أركان يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد وبالا اعتبار الأول يبحث عن أحوالها بحسب
ما يجري بينهما من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عدتها وبالاعتبار الثاني
يبحث عن أحوالها بحسب إمكانها المترتبة وما يجري مجراها هو يستدل بذلك عليها أيضا وهذا الفصل
يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الأول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي فإنه قال
في مختصره يعرف بعين المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة
بطبعه هو الماء والحار هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر أن كل
واحد من هذه الاجسام لا يتخلو عن كفتين احدها ما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانسحاب
الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواج الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات
لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده
في هذا الموضوع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع الاعلى التعمق في البحث اقتصر على
الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعلين في الجسمين اللذين هما أشد تعاديا من
الجميع أعنى النار والماء أظهر والانفعاليين في الباقيتين أظهر ميز بينهما باسناد كل واحدة من هذه اليها
وبدأ بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها
الذي لا يختلف وأشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة أعنى الصورة النوعية وأورد القضية في صيغة
تدل على مساواة طرفيها يعلم أن هذا القول يميز النار عما سواها ومعرفة لما هيتهما وكذلك في الثلاثة الاخرى
وإنما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجود لوقوع التنازع في مفهوم الأولين دون الاخرين مع أن
المراد عنده واحد فالفاضل الشارح وإنما قال بطبعه في النار والماء لاني الهواء والارض لان من الناس
من ذهب الى أن صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى أن صورة الهواء والارض
هي الرطوبة واليبوسة فزال ذلك الاشتباه به ولم يتجنى اليه ههنا قال وإنما اختار هذا الترتيب لانه أراد
تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليين وتقديم الاشراف من كل جنس على الاخرى أولى قال وهذه
الاحكام ليست مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى أن النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية
الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصله له ثمه فالسخونة
الشديدة موجودة وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ أبو البركات من المتأخرين الى أن الارض
أبرد من الماء لانها أكثر كثافة وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء
أشد كما أن النار أسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به أشد وأما الميعان فان كان هو البسلة فالمائع
هو الماء لا غيره ان كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلاثة غير الارض والنار أولى به من الكل لان
الاسخن أطف وأرق قواما وليس سهولة التشكل الارفة القوام واللطافة وأقول ان الشيخ يروم البناء
على الوجدان الظاهر كما هو لا شك ان أحرا الاجرام في النظر الأول هو النار وأبردها هو الماء وأشد هامي عانا

يكون منتمية الى الرطوبة واليبوسة مثل اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وقد عرفت كيفية اتماها الى الرطوبة واليبوسة (تنبيه
والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجود هو الارض والهواء
بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن ولطف والارض اذا خلطت وطبعاها ولم تسخن بعلية بردت واذا اخمدت النار وفارقها

سغوتها تكون منها اجسام صلبة أرضية يقدفها السحاب الصامق وهذه الاربعه مختلفة الصور ولذلك تستقر النار حيث تستقر فيه
الهواء ولا الماء حيث لا تستقر فيه الهواء ولا الهوا حيث يستقر فيه الماء وذلك في الاطراف اظهر الشرح لما بين أن القوى العرضية
الاولية التي يحصل التفاعل ١٠٢ بين الاركان الاربعه الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تسرع بعد ذلك في بيان

هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا لقياس أو استدلال وذلك باب آخر أعرض عنه ههنا وأظن
القول فيه في الشفاء **قوله** (والهوا بالقياس الى الماء حار لطيف يشبه به الماء اذا سخن وتلطف) لما فرغ
من تعريف العناصر بالكميات الظاهرة وتعيينها ارا ديبان انصافها بالكميات الخفية ايضا وهي ثلاثة
حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته وراعى الترتيب المذكور
فابتدأ ذلك بحرارة الهواء وانما قال والهوا بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار
ليس بحار اذا كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن أن يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها
الفعليه واستدل على حرارة الهواء بان الماء يشبه به اذا سخن وتلطف أى تخلخل وتشبهه به بتخره
وتصاعده في حيزه لا تكونه هوا لان ذلك لا يكون تشبها وبخارها وجزءا صغارا مائيه كثيرة مختلطة بالهوا
ووجه الاستدلال أن الحرارة تقتضى الخفة واللطافة والبرودة تقتضى الثقل والكثافة للتجربة فها هو
أسخن فهو أخف وأطف وما هو أبرد فهو أثقل وأكثف ولو لم يكن الهواء أسخن من الماء لم يكن أخف
والطف منه لكنه أخف وأطف فهو أسخن **قوله** (والارض اذا خلطت وطبعاها ولم تسخن بعلة
بردت) أقول وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي أشعة العلويات ثم
المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** (واذا خدت النار وفارقها سخوتها تكون منها
اجسام صلبة أرضية يقدفها السحاب الصامق) أقول يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة
فانها على ما قال ههنا تولد من اجسام نارية فارقها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها
متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض أقواله انها تولد من الاجزء والادخنة الارضية المتصعدة عن
الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب
وهو اجزاء أرضية صغارا كتسبب حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوله في الصاعقة
وأيدته الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد بتارة والنحاس تارة والجر تارة
فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والبخرة الشبيهة بمواد هذه
الاجسام في معادنها **قوله** (فهذه الاربعه مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا
الماء حيث تستقر فيه الهواء ولا الهوا حيث يستقر فيه الماء) أقول لما بين كيفيات هذه الاجسام أتيج منها
تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم
أرشد الى تأكيدها بحجة أخرى فاستدقنا ما لا يمكنه المتخالفة على ما شاهدنا في اختلاف الصور
وهولية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح
كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما أثبت اقتضاءها لا يمكنه المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية
لان الاستدلال به على ما مر أوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاوزة
يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء
من حيز الماء وبقى هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما أيضا ظاهران وهبوط
الهوا من حيز النار وهو خفي **قوله** (وذلك في الاطراف اظهر) أقول الميل الطبيعي بزاد شدة بازدياد

أن الاجسام الموصوفة
بتلك الكميات فالبالغ في
الحرارة بطبعه هو النار
والبالغ في البرودة بطبعه
هو الماء والبالغ في الميعان
هو الهواء والبالغ في الجود
هو الارض واعلم انك قد
عرفت في المنطق أنه اذا
قيل للانسان هو الناطق
اقتضى ذلك كون المحمول
مساويا للموضوع أى
لا يكون أعم منه ولا أخص
واذا كان كذلك كان قوله
البالغ في الحرارة هو النار
وكذلك سائر القضايا
يقتضى أن يكون محمول
مثل واحد منها مساويا
للموضوع واذا عرفت
ذلك فنقول الناس اختلفوا
في بعض هذه القضايا
ونحن نشير الى ذلك اشارة
خفيفة ونجمل الاستقصاء
على المباحث المشرقية
والمخلص أما في القضية
الاولى فقد حكى الشيخ
في الشفاء عن كثير من
المتقدمين انهم كانوا
يقولون ان النار البسيطة
لا تكون في غاية الحرارة
ثم اخرج على فساد ذلك
بان قال اذا كانت القوة

المسخنة حاصلة والمادة قابلة للسخونة والموانع زائلة فوجب أن تحصل السخونة على أبلغ الوجوه وأما في القضية
الثانية وهي ان البالغ في البرودة بطبعه هو الماء فقد نازع فيه صاحب المعتبر وزعم أن الارض أبرد منه لان الكثافة لازمة للبرودة
واللطافة لازمة للحرارة فلما كانت الارض أكثف وجب أن تكون أبرد وانما يكون الاحساس ببرودة الماء أشد من الاحساس

برودة الأرض لأن الماء للطاقتة يصل إلى مسام الأرض ولكتافتها الأصل وكذلك قال النحاس المذاب أقل سخونة في نفسه من النار البسيطة وإن كان أكثر منها في الحس فإن من أمر يده على النار بسرعة لا تحترق يده ومن أمر يده في النحاس المذاب لا بد وأن تحترق والسبب فيه ما ذكرنا أن النار للطاقتة يسرع انفصالها عن اليد والنحاس المذاب لكتافتة يبطو انفصاله عن اليد فلا يحرم يكون الاحساس بحرارة النحاس أقوى من الاحساس بحرارة النار وأما القضية الثالثة وهي أن البالغ في الميعان هو الهواء ففيه بحث لأنه إن كان المراد من الميعان كونه بحيث يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عن غيره وهذا هو البلية ومعلوم بالضرور أن الهواء ليس كذلك وإن كان المراد من الميعان كونه بحيث يقبل الأشكال الغريبة وتركتها بسهولة فهذا هو اللطافة ورقة القوام وعندنا النار أولى بذلك فإن ترى أن الشيء كلما كان أسخن كان ألطف وأرق قواما ونرى أن الهواء كلما ازدادت سخوته ازدادت رفته ونرى أن النار التي عندنا في غاية اللطافة والرفقة فقوى في ظنوننا أنه كلما كان الشيء أسخن كان ألطف وذلك يقتضى أن تكون النار ألطف الأجرام وأسهلها قبولا للأشكال ولتركتها ثم هب أن هذا الوجه الذي ذكرناه لا يدل على أن النار ألطف أي أطوع للتشكل بشكل الحاصر الحاوى ولكن لا بد من الدلالة على أن الهواء أسهل قبولا لذلك والاتصاف أنان فسرنا الرطوبة باليلة كان الرطب من العناصر الأربعة واحدا وهو الماء والثلاثة الباقية تكون بإسسه وإن فسرها بسهولة قبول الأشكال كان الرطب من العناصر الأربعة بلية وهي الماء والهواء والنار واليابس واحد وهو الأرض وأما القضية الرابعة وهي أن البالغ في الجوده هو الأرض وذلك مما لا نزاع فيها أصلا بقي ههنا بحثان أحدهما أن الشيخ لما ذاع صرح في حرارة النار وبرودة الماء بانهما حصلتا بطبعهما حيث قال البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء ولم يصرح بذلك في ميعان الهواء وجود الأرض والثاني أنه لم بدأ بذكر الحرارة وثني بالبرودة وثالث بالطوبة ورابع باليبوسة فنقول أما الأول فذلك لأنه لم يشبهه على أحد أن الرطوبة واليبوسة مغايرتان للطبيعة النوعية التي هي العناصر الأربعة ولكن أكثر المتقدمين ذهبوا إلى أن طبيعة

النار هي الحرارة وطبيعة الماء البرودة ولأن اشتباه الكيفيات الفعالة بالطبيعة الفعالة أكثر من

الجسم أي مكانه الطبيعي قريبا وذلك لأن المعاوق مع ذلك ينتقض حجما فينتقض معاوقه فلذلك يكون طلب

اشتباه الكيفيات المنفعلة بهم أقل ما وقع هذا الاشتباه في الكيفيتين الفاعليتين ولم يقع في الكيفيتين المنفعليتين لاجرم أنه لما ذكر الكيفيتين الفاعليتين ذكرناهما تصديرا عن طبع الشيء تنبيها على كونهما مغايرتين للطبيعتين استغنى عن ذلك ونبه أيضا على الحجمة التي عول عليها في أن حرارة النار ليست هي نفس الصورة وهي أن الحرارة قابلة للاشد والاضعف وما كان كذلك لا يكون صورة قنبيه على صغرى هذا القياس بقوله البالغ في الحرارة لأنه إنما يصدق أن هذا الشيء البالغ في الحرارة إذا كانت الحرارة قابلا للاشد والاضعف وأما في الكيفيتين المنفعليتين فالم لم يقع هذا الاشتباه لاجرم استغنى عن التصريح بكونهما صادرتين عن الطبيعة وأما الثاني فلأن الكيفية الفاعلة أشرف من المنفعلة والحرارة أشرف من البرودة لكونها مناسبة للحياة وكون البرودة منافية لها فبدأ بالحرارة وثني بالبرودة ثم قدم الرطوبة على اليبوسة لأن الرطوبة عند الحرارة وحافظ لها فكان أشرف من اليبوسة وأما قوله والهواء بالقياس إلى الماء حار لطيف يشبه به الماء إذا سخن ولطف واعلم أن لكل واحد من العناصر الأربعة كيفيتين وكل واحدة منها فإن إحدى كيفيته قوية والأخرى غير قوية فلماذا كرم الكل واحد من الكيفيات القوية شرع بعد ذلك في ذكر ما لكل واحد منها من الكيفيات الضعيفة فبدأ بالهواء وزعم أنه بالقياس إلى الماء حار أي له كيفة متوسطة بين الحرارة والبرودة وقد ذكرنا أن الوسط بين الحار والبارد هو الذي يسخن بالقياس إلى الماء أي يسخن بالقياس إلى الماء الذي هو بدر ثم نبه بعد الدعوى على دليل صحته وهو قوله يشبه به الماء إذا سخن ولطف ووجه الاستدلال أن الماء إذا سخن ولطف تبخر والمعنى بالمبخار أجزاء صغيرة هوائية مختلطة بأجزاء صغرية مائية فلما كانت سخونة الماء مفضية لتبخره وقد ثبت أن في البخار أجزاء هوائية تدل على أن سخونة الماء سبب لانقلابه هواء فلولا أن السخونة أمر طبيعي للهواء والأما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء هواء وهذا الوجه افتناعي وأما قوله والأرض إذا خلبت وطباعها ولم تسخن بعله بردت فاعلم أن المراد منه إثبات برودة الأرض واستدل عليه بأنه متى لم تسخن بعله من خارج مثل مسامته الشمس وسائر الكواكب فأنها تبرد بذاتها وذلك يدل على أن البرودة طبيعة لها وأما قوله إذا أخذت النار فارقها سخونتها فاعلم أن المراد منه إثبات يبرودة النار واستدل عليه بان النار متى زالت السخونة عنها حدثت منها أجسام صلبة أرضية يقدفها السحاب الصاعق مثل ما ذكر في الشفاء من سقوط قطعة من حديد من السحاب إلى الأرض ومن سقوط أجسام نحاسية شبيهة بالفصل ولقائل أن يقول هذه الحجمة ضعيفة جدا لأن لقائل أن يقول لم قلت أن تلك الأجسام إنما حدثت بمجرد ذوال الحرارة عن النار ولم يجوز أن يقال إن حدثتها إنما كان لأن أجساما بخار يفر وحانية صارت لكثرة حرمتها قريبه الشبه من الإبخرة والادخنة التي منها يتكون الحديد في

معدنه ثم اذا ارتفعت الى كرة الاثير انطبخ البعض البعض وتولد منها الحديد ولا بد لحم من هذا الذي قلناه لان المنذف تارة يكون
 نحاسا وتارة يكون حديد او تارة يكون حجر او لو كان تولدها بجبر ذوال الحرارة عن النار لما اختلفت هذه المتولدات واعلم انه لم يذكر
 كون الماء رطبا لانه لا حاجة في العلم بذلك الى البيان وقد بقي ههنا انه لما بدأ في هذا النمط من البحث بالهواء ثم بالارض ثم بالنار فقول
 لانه أثبت الحرارة في الهواء والبرودة في الارض واليبوسة في النار وقد ذكرنا انه لا بد من الابتداء بالحرارة ثم بالبرودة فلا جرم بدأ بالهواء
 ثم بالارض ثم بالنار لان المطلوب اثبات يوستها واما قوله وهذه الاربعة مختلفة الصور فاعلم انه لما بين ان كل واحد من هذه الاربعة بمخبر
 بكيهيتين من الكيفيات الاربعة المذكورة بين انه ليست مخالفة بعضها البعض مخالفة بالاعراض فقط بل وبالصور المقومة واحتج
 عليه بهرب كل واحد من حيز الاتخرفان النار لا يقف في حيز الهواء بل يصعد والهواء لا يستقر في حيز الماء فان الزق المنفوخ اذا جعل
 تحت الماء قسرا أحس بما فيه من المدافعة الى فوق ولم يذكر عدم وقوف الماء والارض في حيز الماء والهواء الظهورهما وقوله وذلك
 في الاطراف أظهر فلان الميل المستقيم يستدعيه القرب من الحيز الطبيعي فالجسم الخارج عن حيزه الطبيعي اذا عاد اليه واذا قرب وصوله
 الى طرف مكانه الطبيعي اشتد ميله اليه وميله عن المكان الغريب واذا ثبت ان كل واحد منها قرار عن مكان الاتخرف ان يكون كل
 واحد منها منافي بطبعه للاتخرف ١٠٤ والامكان الميكان الواحد ملائما للجسم ومنافر المثلثه وانه محال واعلم ان هذا

الفصل بناء على أن الفرق
 بين الحال المقوم والحال
 الغير المقوم والكلام فيه
 قدم
 * (المسئلة الثانية) *
 في سبب ترتيب العناصر
 في أمكنتها وفيها فصل
 واحد تنبيه من ظن
 أن الهواء يطفو في الماء
 لضغط ثقل الماء اياه
 مجتمعاً تحته مقلاله
 لا بطبعه كذبه أن الاكبر
 يكون أقوى حركة وأسرع
 طفوا والقسري يكون
 بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخرى التفسير المحصولون من الحكماء اتفقوا على أن
 بالهواء

بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخرى التفسير المحصولون من الحكماء اتفقوا على أن
 بالهواء
 الارض في المركز ويحيط باكثرها الماء ويحيط بالماء الهواء ويحيط بالهواء النار ويحيط بالنار الفلك ثم الاكثرون من الحكماء زعموا أن
 هذا الترتيب طبيعي لهذه الاجسام ومنهم من زعم أن الاجسام كلها طالبة للمركز الا أن الاثقل أسبق اليه ومتى وصل الاثقل اليه طوى
 الاخف عليه فهذا هو السبب في هرب بعضها عن حيز البعض وربما أمكن جعل هذا المذهب سؤالا على الكلام المقدم على هذا الفصل
 فان على هذا التقدير لا يلزم من هرب بعضها عن حيز البعض اختلافها بالنوع بل يكفي في ذلك مجرد اختلافها بالنقل والخفة ولما احتج
 الشيخ بهرب بعضها عن حيز البعض على اختلافها في الصور المقومة احتاج في تقرير تلك الجحجة الى ابطال هذا المذهب فاستدل عليه
 بان قال الاجسام كلها كانت أعظم كان ميلها الى اجبارها الطبيعية أقوى وكلما كان كذلك كان قبولها للميل القسري أضعف لما بينا أن
 الميل الطبيعي عائق عن القسري والشئ كلما كان العائق عنه أقوى كان وجوده أضعف واذا ثبت ذلك فلو كان طفو الهواء على الماء قسرا
 لكان كلما كان الهواء أكثر طفوه على الماء أبطأ لكن التالي بالعكس فانه كلما كان الهواء أكثر طفوه على الماء أسرع فاعلمنا أن
 ذلك الطفو طبيعي لا قسري وبطل المذهب الذي ذكره واما قوله وكذلك الحركات الاخرى يعني به سائر أنواع الحركة (المسئلة الثالثة)
 في بيان جواز الكون والفساد على العناصر الاربعة وفيها فصل واحد

بالهواء والماء أشار إلى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الأخرى (تنبيه قد يرد الاناء بالجسد فيركبه ندى من الهواء كلما انقطعت مدالي أي حدثت ولا يكون ليس الأفي موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو أطف وأقبل للرشح فهو أذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون محو في قتل الجبال فيضرب الصر هو أفا في جسد سحابة ينسق إليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ناجاهم بضعى ثم يعود) أقول يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهبوط فنقول تغيرات الأجسام صورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن ونسعى فسادا أو كونا كما مر وتغيراتها بكيفية تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استعالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين بفساد أحدهما أو يكون الآخر ولما كانت العناصر أربعة وكان من الممكن أن يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت أنواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة لكن الواقع منها أولاهو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الأطراف لا تتكون من الأطراف الأبعد تكونها أو ساطا أعنى لا يتكون الهواء من الأرض الأبعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة من كيان من تكونين يتقدمانه والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواج أحدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والأرض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فان الأنواع الأولى ستة وهي بساط وأربعة من الباقية تتركب من بساطين وهي تكون الهواء من الأرض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنتان من كيان من ثلاث بساط وهما تكون الأرض من النار وعكسه والشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما أظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين أحدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الأول مشهورا والكثرة المشاهدة فان انفصال الأبخرة عن الأجسام الرطبة عند تآثر الحرارة فيها وانقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على أجزاء ما نبيه قلنا نعم وعلى أجزاء هوائية أيضا لم تكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدث وانفصل بالغليان وغيره فله شجرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وأيضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في اثبات كون الهبوطي مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين أحدهما الندى الحادث على ظاهرا لانه اذ ابرد بالجسد وأشار إليه بقوله قد يرد الاناء بالجسد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجدهما انما يتكون من الهواء وهو المطلوب واما أن لا يتكون منه بل اما أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه من كبر والكون والفساد بين الهواء والماء كالمشربخ أي البركات وغيره أو يترشح مما في داخله والأول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف فان الأجزاء المائية ان كانت باقية فقد تنصاعد جدا لفرط حرارة هوائية ولا تبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء اما نقاد تلك الأجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد أخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الأول واما تناقصها فيكون حصوله في كل مرة أنقص مما كان قبلها واما تراخي أزمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان أطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير أن يجتمع الأجزاء التي تتكون في هواء أبعده من الاناء مع أن ذلك بعيد جدا لان تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء أياها لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود بخالف جميع ذلك لا تانرى حدوث الندى مرة بعد أخرى على

تنبيه قد يرد الاناء بالجسد فيركبه ندى من الهواء كلما انقطعت مدالي أي موضع الرشح ولا يكون ليس الأفي موضع الرشح ولا يكون عن الحار وهو أطف وأقبل للرشح فهو أذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون محو في قتل الجبال فيضرب الصر هو أفا في جسد سحابة ينسق إليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ناجاهم بضعى ثم يعود

وتيرة واحدة بشرط أن ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من التبرد وأشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما لفظته مدالى أى حدثت وقيل على ذلك ان كانت برودة الاناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب أن يصير كل ذلك الهواء ماء ولا يحال به يسيل الماء حينئذ ويتصل به هواء آخر ويصير أيضاً ماء الى أن يجرى الماء جرياً صالحاً واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد وأجيب عنه بأن جرم الاناء اصله لا يتكيف بالكيفات الغريبة سريراً وعند التكيف تحفظ الكيفية بطبيعتها فاذا لمخ عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فون ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجداً وافى الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة أسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المحيط به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيله الهواء المحيط به ظاهراً عن برودته الشديدة سريراً فلا يفسد الهواء مادام على سطح الاناء أما اذا تنحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده والثاني وهو ان يقال الندى يترشح مما فى داخل الاناء وهو أيضاً باطل لوجوه أحدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضى أن لا يوجد الندى الا فى موضع الرشح لكن ليس الحكم بأنه لا يوجد الا فى موضع الرشح مطابقاً للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع وأشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حاراً وجب ان يوجد الرشح أيضاً بل ينبغى ان يكون الرشح أكثر لان الحار أطف وأقبل للرشح لرقه قوامه وليس كذلك وأشار الى ذلك أيضاً بقوله ولا يكون ذلك من الماء الحار وهو أطف وأقبل للرشح ولما أبطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء احتجالي ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد فى قبال الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياب السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب تلجاً بحيث يعود الصحو ثم تولد مرة أخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو قبال الجبال فيضرب الصرهرها الى قوله ثم يعود ويريد بالصبر البرد الشديد وهو فى اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية أمثال ذلك كثيراً فهاهنا بيان الأزواج الأولى واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الاراضى الجبلية اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع التى يحظى الشمس عنها سمة أشهر وذلك يقتضى انقلاب أكثر الهواء ماء وأيضاً لو كان انقلاب الهواء البرودة فيه عند نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله ويوم الصحو أبرد من يوم المطر فاذا نزل المطر ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح فى غرضنا وذلك لاننا لم ندع ان السبب فى ذلك أى برودة هو ولا انها على أى شرط ينبغى أن تكون ولا ان المانع اياها عن ذلك أى شئ هو واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقص بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا ما كان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله فهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سبباً موجباً هو البرودة مثلاً بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بقدم ذلك اما فقد ان شرط أو وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح فى علمه بما كان وجودهما قوله ﴿وقد تخلق النار بالنفخات من غير نار﴾ لما فرغ الشيخ من تفصيل الأزواج الأولى اشتغل بالثانى وهو بين الهواء والنار أما صيرورة النار هواءً فظاهر لان الشعل المرتفعة تتمعل فى الهواء على ما يشاهد ولا تبقى لاهرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ وأما عكسه فهو

وقد تخلق النار بالنفخات
من غير نار

وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جار به تشرب بحجارة صلبة فهذه الاربع قابلة
 لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة (الشرح المقصود من هذا الفصل بيان جواز الكون والفساد على هذه العناصر الاربع
 والاستدلال بذلك على ان لها هيولى مشتركة واعلم ان العناصر الاربع لما كانت اربعة وقع منها اثنا عشر نوعا من الكون والفساد وهى
 هذه صبر ورة الارض ماء او هواء او نار او صبر ورة الماء ارض او هواء او نار او صبر ورة النار ارض او ماء
 او هواء وليس لاحد ان يدعى ان ستة منها متكررة لان انقلاب الارض ماء غير انقلاب الماء ارض ولا يلزم ايضا من صحة احدهما صحة
 الاخر الا بالبداهة ان الشيخ اقتصر من هذه الاقسام على اربعة اولها انقلاب الهوا ماء وثانيها انقلاب الهوا نار وثالثها انقلاب
 الارض ماء ورابعها انقلاب الماء ارض واعلم انه متى صححت الاقسام الثلاثة الاولى فقد صح جميع الاقسام لانه اذا ثبت انقلاب الارض ماء
 ثبت ان هيولى الارض مثل هيولى الماء ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب الماء هو ارض ثبت ان هيولى الماء مثل هيولى الهوا فهى هيولى الارض
 المعادلة لهيولى الماء وهيولى الماء المعادلة لهيولى الهوا ووجب ان تكون مماثلة لهيولى الهوا لان مثل المثل مثل ثم اذا ثبت انقلاب الهوا
 نار اثبت كون هيولا هاما مثلا هيولى الكل بالطريق المذكور فاذا هذه الاقسام الثلاثة كافية في ان للعناصر الاربع هيولى مشتركة فاذا
 ثبت ذلك ثبت سائر الاقسام ضرورة ان ما يصح على الشئ يصح على مثله بقى ههنا اثبات ثلاثة احدها ان الاقسام الثلاثة لما كانت كافية
 في اثبات المطلوب فلماذا اورد الشيخ قسما رابعا فانه بين انقلاب الارض ماء والماء ارض ما عدا ان المطلوب حاصل بذكر كل واحد منهما
 وثانيها ان هذه الاقسام وان كانت وفيه بالمطلوب الا انه لو بين انقلاب النار هواء والماء هواء والارض نار والحصل المطلوب فلماذا اورد الشيخ
 في اثبات هذا المطلوب الاقسام التي ذكرها دون غيرها وثالثها انه لما ابدأ ببيان انقلاب الهوا ماء وثنى باققلاب الهوا نار اثبت بانقلاب
 الارض ماء ووربع بانقلاب الماء ارض بما فائدة هذا الترتيب فالجواب عن الاول ان الاقسام ١٠٧ الثلاثة الاولى اوردتها الشيخ

بالقصد الاول رأما القسم
 الرابع فانه ما اوردته
 بالقصد الاول الا ترى
 انه جعل كل واحد من
 الاقسام الثلاثة أصلا
 مستقلا بنفسه في الاول

المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكبر وسد الطرق التي
 يدخل فيها الهوا الحديد كما يشاهد من بزاول ذلك قوله (وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة
 يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جار به تشرب بحجارة صلبة فهذه الاربع قابلة للاستحالة بعضها
 الى بعض فلها هيولى مشتركة) وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصبر ورة الارض
 ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة يعرف ذلك أصحاب الحيل بمعنى طلاب الاكسبر

قد يرد الاناء بالجد الى آخره وفي الثاني قال وقد تخلق النار بالنفخات وفي الثالث قال قد تحل الاجساد الصلبة وأما في الرابع فلم يقل قد
 تجمد مياه جار به بل لما ذكر انحلال الاجساد الصلبة عطف عليه القسم الرابع فقال كما قد تجمد مياه جار به وهذا منه تبيينه على انه انما
 ذكر الرابع لما بينه وبين الثالث من التعلق وان كان لاحاحه اليه في نفس المقصود وأما الثاني فجعله ان الاقسام الاخرى كانت مفيدة
 للمطلوب الا ان فيها ما يعسر اثباته مثل انقلاب الهوا ارض وانقلاب الارض نار او منها ما يكون اثباته ظاهرا جليا مثل مقابلات الاقسام
 التي ذكرها الشيخ فان من المشهور ان الماء ينقلب هواء بالسخن لكن ليس هو بمشهور ان الهوا ينقلب ماء وكذلك مشهور ان النار عند
 الانطفاء تنقلب هواء وليس بمشهور ان الهوا ينقلب نار فلو ان الشيخ اثبت المطلوب بهذه الاقسام لكان تمام الايضاح انما يحصل بايراد
 أمثلة من الاقسام التي اوردتها وبصحة بالدلالة فيكون ذلك تطويلا من غير فائدة ولما صحح المطلوب بهذه الامثلة استغنى عن هذا
 التطويل وأما الثالث فنقول انه انما ابدأ ببيان صحة انقلاب الهوا ماء لان الطريق الجيد من التعليم ان يبدأ بالاسهل ويترقى الى الاصعب
 والسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة المائية هو زوال الحرارة والسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة النارية هو
 زوال الرطوبة ولما كان زوال الحرارة عن الهوا أسهل وأقرب الى الافهام من زوال الرطوبة عنه لاجرم كان تصور انقلابه ماء أسهل
 من تصور انقلابه نار فلهذا قدمه عليه وأما انقلاب الارض ماء فهو أصعب تصور رافلا آخره ثم شبهه بانقلاب الماء ارض لان ذلك قد
 شاهد به بعض الناس فتشبهه به ازالة الاستبعاد ويجب ان يعلم ان الكلام في أمثال هذه الامور اقناعي ضعيف جدا ولولا اني التزمت
 استخراج الفوائد من الفاظ هذا الكتاب تشبيه المقلدة على وقوفي من هذا الكتاب على ما لم يقف عليه احد من سبقتي وانى ما قدمت
 على الاعتراض جزافا والما كنت اجوز تضيق زمانى في مثل هذه الكلمات وان رجعت الى المقصود فنقول هذا الفصل مشتمل على اربعة
 مباحث البعث الاول في انقلاب الهوا ماء واعتمد الشيخ في اثبات ذلك ههنا على وجهين وانما اقر بكل واحد منهما على افضل الوجوه الاول
 ان الاناء الفضى والنحاسى او ما أشبههما اذا رضع فيه الجمد حتى يرد جدا نانه يجتمع على اطرافه قطرات الماء فتلك القطرات لا تخلو اما

أن يقال ان الاجزاء المائية كانت ماثورة في الهواء الذي يليها لكنها الصغرى لها وجدب حرارة الهواء لها ما كانت يتمكن من أن يخرق اتصال الهواء وينزل ويجمع على أطراف الكوز فلما برد الاناء بالجدب جدا أيضا حتى يبرد الهواء القريب منه جدا فزالت السخونة عن تلك الاجزاء الصغيرة الماثورة في الهواء فنقلت ونزلت واتصلت فاجتمع على الكوز بسبب ذلك قطرات وهذا هو السبب الذي ذكر صاحب المعبر وأما ان يقال ان تلك القطرات انما حصلت على سبيل الترشح مما في داخله أو يقال ان الهواء انقلب ماء ووجه الحصر ان هذه القطرات المائية اما أن يقال انها كانت ما قبل اجتماعها على طرف الكوز أو ما كانت كذلك فان كانت ماء فلما أن يقال انها من الماء الذي في الكوز وهو الذي يكون على سبيل الترشح أو من الاجزاء التي في خارج الكوز واذا عرفت الحصر فنقول القسم الاول باطل لان تلك القطرات كلما تحيها اجتمعت مرة أخرى ولو كان السبب ما قالوه لما كان الامر كذلك الا في المرة الاولى لما برد الهواء المحيط بالكوز وردت جلة الاجزاء المائية الماثورة فيه ونزلت على طرف الكوز فحينئذ لم يبق في الهواء المحيط بالكوز شيء من الاجزاء المائية واذا كان كذلك وجب أن لا يجمع القطرات مرة أخرى لكننا ترى انا كلما أزلنا تلك القطرات اجتمعت مرة أخرى وهو المعنى بقول الشيخ كلما لقطته مد فعملنا فساد هذا القسم وأما الترشح فهو أيضا باطل اما اول فلان الماء الحار الطيف فيكون اقبل للترشح لكن الامر المذكور لا يحصل عن الماء الحار واما ثانيا فهذه القطرات ربما اجتمعت على موضع من الكوز فوق الموضع الذي بمسسه الجدد والرشح انما يكون في الموضع المجاوز للترشح واما ثالثا فلان ذلك الجدد يكون بحيث لا يتحلل ١٠٨ منه شيء مع ان يجتمع تلك القطرات بل كلما كان الجدد ابعد عن التحلل كان المعنى المذكور

و يكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق أو بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذا بنها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذاتية بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك أشار الى عكسه بقوله كما قد تجد مياه جارية تشرب بحجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تتعقد حجارة بعد نحو وجهها من منابها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظير به لانه أندرو وجود بالقياس اليهما ولم يستأنف قول له بل وصله بالحكم الاوّل لانها من ازدواج واحد ثم أنتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قاطبة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قرينة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة أن تكون استحالته في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره ولكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشئ لانه يقتضى الانكار لا مومحسوسة وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعا جسم او احد امتكيفة بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب

آتم وانما قال الشيخ و ايس لا يكون الا في موضع الرشح ولم يقل ولا يكون في موضع الرشح لان المقصود ليس هذا الامر لا يحصل من الرشح بل في ان هذا الامر لا يحصل من الرشح ولما بطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو انه استحال ماء فان قيل اذا كانت برودة الاناء قلب الهواء ماء فلماذا لم يقبل الهواء المحيط به

بالكلية ماء ثم انما انقلب الهواء ماء لا بد وان يسيل ذلك الماء فحينئذ يجذب اليه هواء آخر لاستحالة الخلاء فينقلب المقضى ذلك ايضا ماء حتى اتي سبيل عظيم بسبب ان برودة الكوز تقلب الهواء ماء فنقول فيحتمل أن يكون السبب فيه ان الماء الطيف من الاناء فيكون تسخنه عن الهواء الحار اسهل من تسخن الاناء واذا كان كذلك فالاناء اذا برد وحال الهواء الملاصق به ما التصق ذلك الماء بالاناء ويسخن عن الهواء فنع وصول برودة الاناء الى الهواء فلا جرم لم ينقلب الهواء ماء ولهذا السبب متى أزلنا القطرة المنتصفة بالاناء عنه حصلت عليه قطرات أخرى ولقائل أن يقول نحن نعلم بالضرورة ان الهواء المحيط بالماء لا يتغير في برودة الاناء بل من برودة الهواء في الموضعين اللذين تحت قطبي العالم في الوقت الذي تكون الشمس عارية عنهم ستة أشهر فلو كان تبرد الهواء المحيط بالاناء المذكور يقتضى انه لا يبرد الماء لكان تبرد الهواء في الصورتين المذكورتين أولى بان يقتضى انقلابه ماء ثم اذا انقلب ذلك ماء عادت برودة ذلك الماء على برودة الهواء المحيط به فيزداد ذلك الهواء بردا فيكون انقلابه الى المائية أولى وعلى هذا الترتيب يلزم أن ينقلب كل الهواء الذي هناك ماء ولم يكن الامر كذلك علمنا ان تبرد الهواء لا يقتضى انقلابه ماء فبطل ما ذكره الجلة الثانية انه قد يكون محموف في قبال الجبال فيضرب الصر وهو اقل من انقلبه ذلك الهواء صاحب الصر بالكلية برديضرب التناثر واعلم ان هذه الجلة تجر بية والشيخ حكى عن نفسه انه شاهد الهواء الصافي اصفى ما يكون وبالجملة على ما يكون في الشتاء من الصفاء يعتقد دفعة من غير بخار يصعد اليه أو ضباب ينساق نحوها ويصير سحبا و يلقى الارض ويرتكب عليه ثلجا بكمية مقدار رمية في رمية فيصير الهواء صافيا لحظة ثم يعتقد مرة أخرى ويلزم من هذا الدور حتى انه يتضد من هذا الوجه على تلك البقعة تلج عظيم لوسال لم

وادي كبير وليس ذلك الا هواء قد استحال ثلجا وماء ولقائل أن يقول الاعتراض المذكور على الجملة الاولى لازم ههنا مع مزيدا اعتراض ذكره صاحب المعبر فقال يحتمل أن يقال الاجزاء المنتهية عدة المتعرفة الى الجو البارد لما عرض لها برد هبطت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاجتمعت فصارت سحابا ونزل ثلجا ولو كان ذلك بسبب البرودة لكان بعد نزول الثلج وجب أن يكون انقلاب الهواء الى الماء اولى لان البرد حينئذ يكون أشد بسبب الثلج ولان يوم الصحو عن المطر أبرد من يوم نزول المطر ولكان يلزم ان لا يحصل الصحو الا بالبحر قوة يتحدث في الهواء ولم يكن كذلك بطل قالوه البحث الثاني في انقلاب الهواء نارا والدليل عليه ما ذكره من انه قد تتخلق النار بالنفخات من غير نار وكيفية ذلك ان الكبير اذا ألح عليه بالنفخ وخنق الهواء ولم يزل أن يخرج ويدخل فانه عن قريب يستحيل ما فيه نارا البحث الثالث في انقلاب الارض ماء والدليل عليه ما ذكره من انه قد تتحول الاجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة وكيفية ذلك اننا شاهدان الملح تصلبه السخونة ثم اذا وضع في موضع ندى انحل كله ماء وكذلك النوشادر فن اراد حل بعض ١٥٩ الاجساد الصلبة فلينقلب طبيعته الى المائعة تكثر السحق

كانوشادر وما تجرى مجراه فلذلك قال صاحب الاكسير في باب الخلاء جعل الاشياء ملعها والتراب اذا احترق جدا ثم خلط الماء فانه يحصل من مجموعها ما الملح الذي ينحل في الرطوبة الكلية فهناك قد صار التراب ماء البحث الرابع في انقلاب الماء ارضا والدليل عليه اما أولا فلانه اذا صبح انقلاب الارض ماء صح انقلاب الماء ارضا على ما مر تقريره واما ثانيا فلانه قد شوهد مياها خرجت من منابعها فاعتقدت هناك احوارا مخصوصة واعلم ان هذه الادلة مبنية على مقدمات محسوسة فن لم يحس بها ولم يجد هالم

المقتضى اياه اهل على حدوث صورة تستحفظها (اشارة وتنبية هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالخرى ان تتم اعادة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهوا وتثقل ليس بمطلق كالماء)
 أقول قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها اصول الكون والفساد ومنها انما اركان العالم ومنها انها اسطقصات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتحليل ينبغي أن يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليهما من حيث انهما اركان ينبغي أن يكون باعتبارها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد أن يذكر الصنف الثاني فيبين في هذا الفصل حال امكنتها في التضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في أربعة وان العالم يتم به هذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها بأحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصري وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقوله لان بعض المركبات ايضا اركان لبعض كالأعضاء للحيو وان لكنها لا تكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله وبالخرى ان تتم اعادة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار اشارة الى انحصار الاركان في هذه المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما ما مطلق واما ليس بمطلق فاذا ن الترتيب واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منها على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضى طبيعته ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه ير يدبغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان تصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطرف فوق الاجرام كلها أي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان أحدهما الذي في طباعه ان يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان المتضادتين كما نظ

يمكنه التصديق بها ثم بعد تسليمها في صحة الاقضية المركبة عنها أبحاث طويلة وقد أورد بعض أصحابنا عليه سؤالا آخر فقال انتم تجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء الصورة النوعية فلم لا تجوزون ان يقال ان الماء اذا صار هوا فليس ذلك لان صورته المائية قد زالت بل لان كيفيته من البلية والبرودة قد زالت وان كانت الصورة المائية باقية وكذا القول في سائر الاشياء التي ذكروها ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد ثم يقول اذا ثبتت هذه المسائل الاربعة ثبت ان العناصر قابلة لان يتصف مادة كل واحد منها بصورة الاخر فيجب أن يكون لها هيولى مشتركة على ما مر تقريره وبالله العصمة والعون والتوفيق **المسئلة الرابعة** في ان الاستقسام والاركان ايت الاربعة المذكورة فصل واحد (اشارة وتنبية هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالخرى ان تتم اعادة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهوا وتثقل ليس بمطلق كالماء)

وأنت إذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه) التفسير لما تكلم في صفات هذه الاجسام الاربعه أراد أن يبين انها هي الاصول للكون والفساد الموجودين في عالمنا هذا وانها هي الاركان الاول واعلم ان اعتبار كونها أصولا للكون والفساد لان الركن جسم بسيط هو جسم ذاتي للعالم وأصل الكون والفساد هو الذي يكون محلا لها فكون هذه الاربعه أركاناً أمر يعرض لها بالنسبة الى العالم وكونها أصولاً للكون والفساد أمر يعرض لها بالنسبة الى العالم بل بالنسبة الى الكون والفساد وأحد الاعتبارين مغاير للثاني ثم ان الشيخ بين أولاً في هذا الفصل انها هي الاركان لعالمنا هذا وثانياً انها هي الاصول للكائنات الفاسدات وانما قدم الاول على الثاني لان اعتبار كون كل واحد منها جزءاً من كل أجزاء العالم حالة طبيعية عرضت لكل واحد منها بالنسبة الى كل العالم وكون كل واحد منها أصولاً للكون والفساد حالة له بالنسبة الى أمر غير طبيعي له والامر الطبيعي متقدم على غير الطبيعي فلا جرم كونها أركاناً قبل كونها أصولاً فلا جرم بيان كونها أصولاً فاما بيان انها هي الاركان لهذا العالم فهو قوله فبالحرى ان يتم إعادة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق ونحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالطواء وثقيل ليس بمطلق كالماء وانما يحتاج ههنا الى بيان أمرين أحدهما تفسير الثقيل والخفيف المطلقين وغير المطلقين وثانيهما بيان ان هذه الاربعه يمكن في ان يتم بها عدد الاجسام المستقيمة الحركة فانما يتبين ذلك ان أركان عالمنا ليست الا هذه الاربعه أما الاول فالثقيل المطلق هو الذي لو لم يمنع مانع لا يطبق مركزه على مركز العالم حتى يكون رأساً تحت الاجسام كلها والخفيف المطلق هو الذي لو لم يمنع مانع لتحرك حتى تماس سطحه سطح الفلك وأما الثقيل الاضافي ١١٥ فانه يعتبر ذلك على وجهين أحدهما هو الذي بطباعه يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين

حدي الحركة المستقيمة
حركة الى الوسط ولكنه
لا يبلغه وقد يعرض له أن
يتحرك عن الوسط مثل
الماء فانه اذا حصل في حيز
النار والهواء يتحرك منهما
الى الوسط ولم يبلغه واذا
حصل في حيز الارض
بالحقيقة وهو الوسط يتحرك
عنه بالطبع ليطفو عليها
فلا جرم كان نقل الماء اضافياً

بعضهم لانها تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرتب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسه كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما ترده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لتكون القسمة حاصرة ولا يكون متساوياً للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملاً ان يكون مع النار شيء آخر هو أيضاً خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان **قوله** (وأنت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه التي عدناها) أقول هذا بيان انها التي تتحدل اليها المركبات وتركب منها وأشار فيه الى

من هذا الوجه وثانيهما ان الماء اذا قيس الى الارض نفسه وكانت الارض سابقة الى الوسط فيصير الماء عند الاستقراء الارض خفيفاً فهو يكون ثقيلاً بالاضافة من هذا الوجه وهذا الوجه قريب من الاول الا انه مغاير له فان هذا باعتبار انه وان شارك الارض في حركته الى الوسط لسكنه يتخلف عنه وأما ذلك باعتبار انه لا يريد من الوسط الحد الذي ترده الارض بعينه واذا عرفت الثقل المضاف فقس عليه الخفيف المضاف وانما قال الشيخ ثقيل ليس بمطلق ولم يقل ثقيل مضاف فاما أول فلان القضية نصير منفصلة بحقيقة بالعبارة الاولى دون الثانية وأما ثانياً فلان الوجه الاول من الوجهين المذكورين في بيان ان نقل الماء اضافي لا يقتضي عند التحقيق كونه اضافياً لان حاصله يرجع الى انه لا يريد حقيقة الوسط وهذا ليس من الاضافة في شيء فتسميته بالنقل الاضافي من هذا الوجه يكون مجازاً وأما تسميته بانه ثقيل ليس بمطلق فهو على سبيل الحقيقة فلا جرم كانت هذه العبارة أولى وههنا بحث وهو ان لقائل أن يقول لان سلم ان في الهواء ميلا صاعداً والالكا اذا بسطنا كفنا وأوقفناها في الهواء وجدنا فيه مدافعة الى فوق كما اننا اذا وضعناه تحت حجر وجدنا فيه مدافعة الى الاسفل ولما نجد المدافعة الفرقانية علمنا ان الهواء ليس فيه ميل صاعد بيان الشرطية اننا اذا قلنا ان الهواء صاعد عيننا به ان مطلوبه ان يلتصق بسطح النار كما اننا اذا قلنا ان الارض هاوية بالطبع عيننا به ان طبيعته تمتضي ان ينطبق مركز ثقلها على مركز العالم وكان الارض مالم تصر بهذه الحالة كان الميل المسفل موجوداً فيه بالفعل فكذلك الهواء مالم تصر بالحالة المذكورة كان الميل الصاعد موجوداً فيه بالفعل فاذا بسطنا كفنا في الهواء أو وقفناها كان الهواء الذي تحت كفنا غير واصل الى الامر الطبيعي له فوجب أن يكون الميل الصاعد حاصلاً فيه بالفعل والميل محسوس فوجب أن يكون ذلك الميل محسوساً وأما بيان ان هذه الاجسام الاربعه يمكن في ان يتم بها عدد الاجسام المستقيمة

الحركة فلا تترك قد عرفت ان الجهة الحقيقية اما الفوق واما السفلى وثبت ان كل جسم يتحرك الى جهة قاسما ان يكون مطلوبه الحصول في نفس تلك الجهة أو القرب منها فاذا الاجسام المستقيمة الحركة لا يمكن ان تزيد على هذه الاربعه فانها ان تكون طالبة لنفس الفوق أو القرب منه أو لنفس السفلى أو القرب منه وقد ثبت ان النار طالبة لنفس الفوق فيمتنع ان يكون ههنا جسم آخر مخالف بالمساهية للنار و يكون طالبا أيضا لنفس الفوق لما عرفت ان المسكان الواحد لا يسحقه جسمان فلهذا كانت الامكنة اربعة وكل واحد من هذه الاجسام الاربعه يستحق واحدا منها و يجب ان لا يكون ههنا جسم آخر يكون مركبا من اركان هذا العالم وثبت ان هذه الاربعه كافية في كونها اركان العالم واما بيان انها كافية في ان تكون اسوالات الكون والفساد فقلوه وانما اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا ووجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه واعلم ان المراد منه الاستقرار و يتبع احوال المركبات في حالتها و انحلالها بدل ١١١ على تركيبها من هذه الاربعه وانه

لا بد وان يكون احد هذه الاربعه غالب عليه واما بيان ذلك الاستقرار فهو الطريقة التي يذكرها الاطباء في كتبهم في بيان ان الاسطقسات اربعة وهي مشهورة فلا حاجة نالي ذكرها ثم ههنا بحث في كون النار جزءا من المركبات و تتركز من وجهين احدهما هو ان نرى النار العظيمة تنطفئ عند وصول الماء والارض اليها والاجزاء الصغيرة النارية التي هي اجزاء البدن التي هي مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية العالبة أولى بالانطفاء وثانيهما ان تلك الاجزاء النارية اما ان يقال انها نزلت عن كرة الاثير واختلطت بالمسني

الاستقرار و يتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعرف بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والنيية لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والنيية هو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير بالاستقرار وتشكلت الفاضل الشارح في ميل الهراء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعت يدنا تحتها احسنا بنقله ليس بقوي لان الحجر جزء مقصود من كل الارض فاليد فيه موجود بالفعل والحجر متصل بكله فاليد فيه ليس الا بالقوة اما المقصود منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميه الى الفعل ويحس به واستعادته ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس بعيد على ماسياتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالفساد لا فاسر هناك ولا تستكون عن غيرها لان استعداد اجزاء الخلوط بغير النار لقبول النار به اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاستحسان الشمس وغيرها اذ اصابها على سائر الاجزاء بصير الاستعداد لقبول النار به اقوى **١** تنبيه هذه بخلق منها ما يخلق بأخرجه يقع فيها على نسب مختلفه معدة نحو خاق مختلفة بحسب المدينيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها **٢** اقول بربطها ببيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعه والمركبات ثلاثة ودورة لا تنفس له ويسمى معدنيا ودورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لاحس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا ودورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسه ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا بجميع هذه الصور كالان اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانيه وهو اول شئ يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضلع وهو كمال ثان بعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كالان مختلفة الاثار بصدر من الحيوان ما يصدر من النبات ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لانواع لا ينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهولي الاولي ولا بسبب الجسميه فانها مشتركان ولا بسبب المبدأ المقارن فانه كما سنبين

الذي منه يكون البدن أو يقال انها تكونت هناك اعني في المنى والا قول باطل لان نزلها عن كرة قسري فلا بد له من قاسم ولا يعرف ههنا قاسم يقتضي ذلك والثاني باطل لان انقلاب غير النار نار اعني ما يكون عند حصول ما يقوى الاستعداد لقبول الصورة النارية ويضعف الاستعداد لقبول سائر الصور والجزء الذي يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداد لقبول النارية اصعب من استعداده لقبول غير النارية فيستحيل والحال هذه انقلابه نارا فان قيل لماذا سمي الشيخ هذا الفصل بانه اشارة وتنبيه فنقول لانه جمع فيه بين مطلوبين احدهما ان هذه الاربعه كافية في كونها اركان العالم وهو برهاني وهو المراد من الاشارة وثانيهما ان هذه الاربعه كافية في كونها اصول للمركبات وهو استقرائي وهو المراد من العلية **٣** المسئلة الخامسة **٤** في كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعه فصل واحد **٥** (تنبيه هذه بخلق منها ما يخلق بأخرجه يقع فيها على سبب مختلفة بحسب المدينيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها

موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهولي بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربعة النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقصات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لاحالة تلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بأمر جنة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تنوع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب باختلاف مقادير الاسطقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقصات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المقارن والمخلقة تنال للهئية العارضة للجسم بسبب اللون والشكل ونسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادئ تلك الهيات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنعية والصنعي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقصات الى بعض في المقادير قوله (ولكل واحد من هذه صور مقومة منها تبعث كفياته المحسوسة وربما تبطل الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او يمتد في الجود والميعان وما يتبعه محفظة وتلك الصور مقومات الهولي على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كالتسمة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض) اقول يريد بيان ان يفرق بين الصور التي هي الكلمات الاولى وبين الكيفيات التي هي من الكلمات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامرجة من الكلمات الثانية الصادرة عن الكلمات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صور مقومة اى صورة نوعية تبصر ذلك الواحد هو هو على ما بين في النمط الاول منها تبعث كفياته المحسوسة واستدل على مبادئها بثلاث حجج اثبات اولية الحجج الاولى قوله وربما تبطل الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبطل الكيفية لفعلية اوان يختلف عليه الجود والميعان وهذا تبطل الكيفية الانفعالية وما يتبعه محفظة وهي صورته النوعية فاذا المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها والاهواء والارض بعد زوال الميعان والجود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها لم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اباها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبطل الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كلياشاملا للجميع في جميع الاحوال الحجج الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفظة فانها ثابتة لا تستد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر واز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان صورة لا تستد ولا تضعف ان القدر المعترف في التقوم ان زال فقد تبطل المقوم ولا يكون ذلك اتقاصا للصورة بل بطولها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعترف في نوعية

ولكل واحد من هذه صور مقومة تبعث كفياته المحسوسة وربما تبطل الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او يمتد في الجود والميعان وما يتبعه محفظة وتلك الصور مقومات الهولي على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كالتسمة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور في الاعراض

وأيضاً فان حركاتها بالطبع وسكوناتها منبعثة على تلك القوى الطبيعية الخفية واذا امتزجت لم تفقد قواها والافلا مزاج بل استحال في كفيها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكسب كيفية متوسطة توسطها في حد ما يشابه في اجزائها وهي المزاج) التفسير قال الشارح رضى الله عنه وأرضاه لما تكلم الشيخ على العناصر الاربعه واحوالها أراد في هذا الفصل أن يبين كيفية تولد المركبات عنها فذكر ان المركبات انما تتخلق من هذه الاربعه لاجل امتزاجها لكن لا مطلقاً بل بشرط أن يكون كل واحد منها على نسبة مخصوصة وتكون الامتزاجات الواقعة على تلك النسب يكون كل واحد منها سبباً لاستعداد المادة لقبول خلقة معينة والخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل فان هذين الامرين اذا تقارنا حصل هناك شئ واحد به يقال للشئ انه حسن ١١٣ الصورة أوقبح لكن ليس المراد

هنا تلك الصورة النوعية والجناس العالية للمركبات ثلاثة المعدنيات والنبات والحيوان ثم ان لمزاج كل واحد عرضا وله طرفا افراط وتفریط متى جاوز ذلك الجنس ذينسك الطرفين يبطل ذلك المزاج وأيضا لمزاج كل نوع عرض له طرفا افراط وتفریط متى جاوزها النوع يبطل ذلك المزاج وعرض مزاج النوع جزء من عرض مزاج الجنس وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع جزء من عرض مزاج ذلك النوع وعرض مزاج الشخص جزء من عرض ذلك الصنف وكذا القول في العضو وهذه الجملة هي تفسير قوله هذه يخلق منها ما يخلق با مزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب

الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل لم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى وأقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قابل بتبدل نوعيته اذا قيس ما به جدمنها في آن مالي ما نوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آين يحيطان بذلك الا آن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شأن مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الالهويات واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لا متنازع تبدله على شئ واحد متقوم يكون هو وفي الحالتين ولا متنازع وجود حالة متوسطة بين كون الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو والجهة الثالثة وهي أهم من الاولين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهوتى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنه ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **قوله** (وأيضاً فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية) أقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ أول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضوع ان الكيفيات المشددة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها أحد أنواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهوتى صور وباعتبار كونها مبادئ المتغيرات في غيرها قوى **قوله** (واذا امتزجت لم تفقد قواها والافلا مزاج) أقول قال الشيخ في الشفاء لكن قوم اقد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البساط اذا امتزجت ران فعل بعضها عن بعض نادى ذلك بهم الى ان تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة وليت حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فنهى من جعل تلك الصورة أمرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات فعوله ههنا لم تفقد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والجهة عليه بأنه لا مزاج حينئذ بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها **قوله** (بل استحال في كفيها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكسب كيفية متوسطة توسطها في حد ما يشابه في اجزائها وهي المزاج) يريد بتحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت ارتفعت فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها

المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها ثم اعلم انه لم يذ كر على هذه الدعوى دلالة لان من الناس من أنكر حدوث الاشياء بالمزاج فان انكسار ريس وأصحابه كانوا يقولون بالخلط وينكرون المزاج ولا بد في هذا المقام من دلالة قاطعة والشيخ ما ذكرها وأما قوله ولكل واحد من هذه صور مقومة هي مبدأ كفيها المحسوسة فالصور النارية غير الحرارة واليبوسة والصورة المائية غير البرودة والرطوبة واعلم ان اثبات الصور النوعية قدمضى في النمط الاول وذك كر ههنا أيضا على اثباتها دليلين الاول انما ر بما زالت الكيفية المحسوسة مع ان الصور النوعية باقية فان الماء قد يستخن فيزول البرد عنه وقد يتجمد فيزول الميعان عنه مع ان ماهيته محفوظ في الوقتين وهذه الجهة لا يمكن الاستدلال بها على ان حرارة النار ليست صورتها النوعية فان النار

لا يبق نار بعد زوال الحرارة عنها حتى تنهش فيهما هذه الحجة وكذلك الهواء لا يبق هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لا يبق ارضا بعد زوال اليبس عنها الثاني الحجة العامة ان هذه الارض تقبل الاشتداد والضعف والاشمئ من الصور بقابلية للاشتداد والضعف اما الصغرى قطاهرة واما الكبرى فلان القدر المعتد يعرف التقويم ان زال فقد بطل المقوم فلا يكون ذلك انتقاضا للمقوم بل بطلانه وان لم يزل بل الزائل ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد الذي كان حاصله في ذات الفعل بل في عارض من عوارضه وكذا القول في جانب الازدياد ولقائل أن يقول الدليل الذي ذكرتموه في ان الصور لا تقبل الاشتداد والانتقص قائم به في الكيفيات من غير تفاوت فان الكيفية اذا انتقصت وان لم يزل في تلك الحالة أمر البتة لم يحصل الانتقص وان زال فالذي زال ان كان معتبرا في نوعه تلك الكيفية كان ذلك عدم تلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك زوالا مخرج عن ماهية تلك الكيفية وثبت ان الدلالة التي ذكرتموها عامية ثم هذه الدلالة ان صحت بطلت الصغرى وان بطلت بطلت الكبرى فالقياس من حيث على كل حال ثم ذكر بعد هذا الفرق بين الصور والاعراض فالصور مقسومات للهوى ومعنى المقوم قد تقدم في باب تعلق الهوى بالضرورة واما الاعراض فهي لواحق تلحق للشيء بعد تقرر ما يحمل ثم لما بين ان الكيفية المحسوسة التي لكل واحد من العناصر منبثقة عن الصورة المقومة لما هي وقد ثبت فيما مضى ان حركاتها الطبيعية وسكوناتها الطبيعية صادرة عن صورها النوعية فكان الحق عنده استعالة أن يكون للشيء الواحد صور كثيرة مقومة في درجة واحدة لا جرم نبيه هناعلى كل هذه الاشكال فزعم انه باسرها تنفذ عن تلك القوى الطبيعية

في الآخر من حيث ان ينقل عن ذلك الاخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غلبا على غالبه وان حصل معا كان الشيء لواحد غالبا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضى الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذا المعالوات تابعة له لا لها ولا ينعكس بل انما ينكسر الصور وتنكسر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبثقة عن تلك الصور حتى تحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويشابه الجميع في تلك الكيفية فلان الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحال في كفياتها شارة الى حركة الاسطوانات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل بل يتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة أي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حل هذا التضاد على الحقيقي لذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متنازلا للمزاج الثاني الواقع بين اسطوانات متزوجة قد انكسرت كفياتها بحسب المزاج الاوّل فاذن ينبغي أن يحمل على التخالف فقط حتى يتناولها معا وقوله

الحقيقية واعلم ان القوة الواحدة عندهم لا يصدر عنها أكثر من الواحد الا على الترتيب فهنا ان كانت القوة الطبيعية واحدة كان تأثيرها في عرض واحد ثم لو اسطهنا في عرض آخر وان كانت الصور تيرة كانت أيضا مترتبة على هذا التأويل فان قيل المقصود من هذا الفصل

بيان أمر المزاج فلهذا اشتغل فيه بالفرق بين الصور وبين الكيفيات فنقول لا يلو ان صورة كل واحد من متفاعلة العناصر مغايرة لكيفياتها والاستحال المزاج بيان وهو ان العنصرين اذا امتزجا فلا بد وان ينفعل كل واحد عن الآخر فلا يتحوّل اما ان يكون انفعال أحدهما عن الآخر صار المنفعل مغلوبا والمغلوب بعد صيرورته مغلوبا يستحيل أن يصير غالبا فيستحيل أن ينفعل الغالب عنه والثاني أيضا محال لان انكسار كل واحد منهما معالول صورة الاخر والعلة مع المعالول في الزمان فلو كان انكسار كل واحد منهما بالآخر مع انكسار الاخر به وانكسار موجود مع المنكسر لزم وجود صورة كل واحد منهما محال انكسار صورة كل واحد منهما وذلك محال فثبت انه لو لم تكن صور هذه العناصر غير اعراضها لاستحال القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور غير الاعراض صح أن يجعل انكسار كيفية كل واحد منهما جامعا للابصورة المقومة التي لا آخر فحينئذ يكون الكاسر ان حاضر بين عند الانكسار ولا يلزم منه محال والمثبت ان القول بالمزاج لا يتحقق الا بحدوث ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياتها المحسوسة لا جرم أو رده هذه المسئلة ههنا رأينا قوله اذا امتزجت لم يفسد قراها والا فلا مزاج فاعلم أن بعضهم ذهب الى ان العناصر اذا امتزجت بطل مال لكل واحد من الصور النوعية وحصل مجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان المزاج مقتضيا لفساد القوى لاستحال حصول المزاج فيكون حصول الشيء مؤديا الى عدم نفسه وهو محال بيان الشرطية ان تأثير بعض اجزاء الممتزج في البعض اما أن يكون قبل تأثير الاخر فيه فحينئذ لا يحصل المزاج بل يكون أحدهما غالبا والآخر مغلوبا اما أن يكونا معا فيلزم أن تكون الصورتان موجودتين حال كونهما معدومتين وذلك محال واذا كان المزاج مؤديا اليه كان المزاج أيضا محال فثبت ان على التقديرين يلزم مصاد كره في المزاج فصح

قول الشيخ والافلامزاج وأما قوله بل استحالت في كفياتها المتضادة المنبثثة عن قواها إلى آخره فاعلم أنه لما ورد المذهب الباطل في المزاج وأبطله ذكر بعده ما هو الحق في هذا الموضوع ولكن ههنا دقيقة رهي أن حاصل القول في المزاج راجع إلى بقاء الطبائع النوعية التي لكل واحد من تلك البسائط واستحال ما لكل واحد منها من هذه الكيفيات لأربع من حد السورة إلى درجة القصور ولكنه ما أقام الدلالة على وقوع الاستحالة إلا في الحار والبارد فإما في الرطب واليابس فلا ثم في هذه الالفاظ فرائد أحدها أنه قال بل استحالت كفياتها ولم يتبل استحالت كفياتها لأن الاستحالة حركة في الكيفيات ليست عبارة عن تغير الكيفيات فان ذلك محال بل هو تغير الموضوع في الكيفيات والفرق بين الأمرين مشهور وثانها أن المتضادين هما الموجودان ١١٥ اللذان يتعاقبان على موضوع

واحد ولا يتجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف ويجب أن لا يعتبر في الضدين ههنا كونهما في غاية الخلاف حتى يكون قوله بل استحالت في كفياتها المتضادة شاملا للمزاج الأول والمزاج الثاني إذ كفييات عناصر المزاج الثاني لا بدوان تكون مكسورة السورة بسبب المزاج الأول وحينئذ لا يكون بينهما غاية الخلاف وثالثها أن قوله متفاعلة فيها يعني العناصر تكون متفاعلة لصورها النوعية في تلك الكيفيات ووابعها أن قوله حتى تكسب كيفية متوسطة توسط ما في حد ما يعني به كيفية متوسطة مثلا بين الحرارة والبرودة بحيث تستبرد بالقياس إلى الحار وتسخن بالقياس إلى البارد ثم الواسطة قد

متفاعلة فيها أي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكسب كيفية متوسطة توسط ما أي إذا كان الحار من ثلثة عشر أجزاء والبارد خمسة أجزاء كانت الكيفية المتوسطة أقرب إلى الحرارة منها إلى البرودة على نسبة ثلث وثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الإطلاق دائماً بل توسط ما ما قوله في حد ما تشابه في أجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في أجزائها أي في حد من الحدود التي لا تنهاى بين الأطراف وذلك الحد يكون متشابه في أجزاء الاستقصات أو الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح أمر المزاج مبنى على ثبوت الاستحالة والشيخ لم يثبتها إلا في الحار والبارد أقول وجود المركبات المتشابهة لأجزاء التي ليست في ميعان الهواء وجود الأرض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل إلا بالاستحالة فيها وههنا بحث هو أن يقال إنكم حكمتم فيما مران الصور وإنما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين أحدهما أنكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني أنكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعة والجواب أنكم تجعل الكيفيات أنفسها منفعة بل المنفعة هي المادة لكن انفعالها في استحالتها في تلك الكيفيات وأيضاً لم تجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل تلك الكيفيات وبيان ذلك أن الصورة النارية مثلاً هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انضردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفصلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وإن امتزاج الماء أثرت هي أيضاً بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء الباردة بسبب صورة المائيه فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كإذ كرت في الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت فيها أيضاً صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على أن الصورة إنما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية أن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كإفعلت مادة الحار من البرودة وإن لم تكن هنالك صورة مسخنة فإذن ظهر أن الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وأن المنفعة هي المادة لمستحيل في الكيفية لا الكيفية (وهو وتنبه له ذلك تقول بالاستحالة في الكيفيات وفي الصورة أيضاً ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه أجزاء نارية داخلته ولا ما يظن أنه رد بل فشت فيه أجزاء جديدة مثلاً) أقول قد تبين مما مضى أن القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج إنما

تكون أقرب إلى أحد الطرفين منها إلى الطرف الثاني وقد تكون أبعد من أن يتقرب والبعيد غير متناهية وخامها قوله متشابهة في أجزائها وهو المزاج فيه دقيقة وهي أن الجسم الحادث بالامتزاج مركب وطبائع كل واحد من الأجزاء باقية بحالها فإذا الأجزاء حاصلة فيه بالفعل فتكون الكيفية القائمة بكل واحد من تلك الأجزاء غير الكيفية القائمة بالجزء الآخر ولكنها تكون متشابهة لأن كيفية كل واحد منها قد فترت عن سورتها فتكون الباردة عند فترها مشابهة للحارة عند فترها فإذ ناهر المعنى كونها مشابهة والله أعلم بالمسئلة الخامسة في إثبات الاستحالة وفيها فصلان (وهو وتنبه له ذلك تقول بالاستحالة في الكيفيات أيضاً وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه أجزاء نارية داخلية ولا ما يظن أنه رد بل فشت فيه أجزاء جديدة مثلاً

في مستخصف وفي متخلخل هل يمنع الاستخفاف نفوذ ما يسخن بالفشوفيه على نسبة قوله وهل الامتلاء من مصحوم معدوم المنفذ يمنع البلاغ في التسخن يمنع الفشوا اذا كان لا يخرج عنه شئ يعتد به - حتى يختلف مكانه فاش يعتد به واعتبر القامم الصياحة وانظر ما بال الجديرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله) التفسير للمراجع حاصل القول في المزاج الى انه كيفية تحدث عند استحالات مخصوصة للعناصر وجب اثبات القول بالاستحالة لينفرع عليه القول بصحة المزاج واعلم انه لما كانت العناصر اربعة ولكل واحد منها كيفيات وجب ان تكون اقسام الاستحالة ثمانية هي هذه استحالة الارض رطبا او حارا استحالة الماء حارا او يابسا استحالة الهواء باردا او يابسا استحالة النار باردة او رطبة ثم انه لا يلزم من صحة استحالة جسم الى كيفية جسم آخر صحة استحالة ذلك الجسم الاخر الى كيفية الاول مثلا لا يلزم من صحة تسخن الماء صحة تبرد النار لان

تتوصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبنى على القول بالكون فان الاجزاء النار به الخاططة للمركبات لا يهبط عن الانسكاب بل تتكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغيير في الكيفية وفي الصورة ويرجعون ان الاركان الاربعة لا يوجد شئ منها صر قابل هي محتاطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقة الغير ان يبرز منها ما كان كما نفاها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيهما ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبارزا ثم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بر وزبل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانها تسخن بنفوذ اجزاء نار ية فيه من النار المجاورة له والمذهب ان متقاربان فانها ما يشتر كان في ان الماء مثلا لم يستعمل حارا لكن الحار نار يتخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشئ عن لاشئ وامتناع صيرورة شئ شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالثبوت على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقد علم الرأى الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اول مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالثبوت على فساد واستدل على ذلك بنجاسة امور من المشاهدات **قوله** (فان قلت ذلك فاعبر حال المحكوك والمتخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نار ية غريبة اليه) اقول هذا اول استدلاله وهو الاستدلال بحدوث الاخرنة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشئ اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسه عنيفة تكذب بتبين ياستين فان المحكوكه منها تحمى بل تحرق من غير نار وهو مما تغلب عليه الارضية والمتخلخل هو الذي يجعل قوامه بالفسر رقيقة متخاللا كهواء الكبر بالخاص النفخ عليه ومنع الهواء الحار من الدخول اليه فانه يخن لا يحترق وذلك لان السخونة تستلزم التخالخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقعة الزوام تقتضى السخونة ايضا لمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا **قوله** (واعبر حال المسخن في مستخصف وفي متخلخل هل يمنع الاستخفاف نفوذ ما يسخن بالفشوفيه على نسبة قوامه) اقول وهذا استدلال ثان وهو ان الماشبهين المتشابهين اذا خننا في انا من احدهما مستخصف اى مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخالخل اى متخلخل في الوضع بمعنى الاشجال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخرف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوا في المانع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة القوامين اسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك **قوله** (وهل الامتلاء من مصحوم معدوم يمنع البلاغ في التسخن لمنع الفشوفيه وفي بعض النسخ يمنع الفشوا اذا كان لا يخرج منه شئ يعتد به حتى يختلف مكانه فاش يعتد به) صمام القار ورة شدادها وقدامها يوضع في قها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصحوم يجب على تقا بذلك المذهب ان يمنع عن التسخن ما فيه تخنا بالغالامتناع دخول شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ عنه اذا التداخل محال وليس كذلك **قوله** (واعبر حال القمام الصياحة) اقول وهذا استدلال رابع وهو ان القمامة اذ ملئت ماء وشدرا اسهالها محكما وضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مما تانار وتصبح صبيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب والبهائم وهي من حيل المتعاري بين حدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها بدل على الاستحالة والكون معا **قوله** (وانظر ما بال الجديرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله)

الماء والنار يختلفان في طبيعتيهما فلا يلزم من صحة اتصاف احدىهما بكيفية الاخر صحة اتصاف الاخر بكيفية وهذا الاتسار لان المختلفين لا يجب تساويهما في الحكم والشيخ لم يذكر ههنا ولا في شئ من كتبه دلالة على صحة استحالة الرطب يابسا او اليابس رطبا

بل قد اختلف في الشفاء ان ذلك لم يصح بالدلالة ولا دلالة أيضا على صحة استحالة النار باردة والهواء صلبا بل قد دل على ان النار صبر أرضا على سبيل التكرن بمعنى ان الصورة النارية تنزل عنه وتحول الصورة الارضية ولكن لم يدل على أن النار مع بقاء صورتها النارية يمكن أن تنزل عنها الحرارة وتحول في البرودة بل الذي بينه ههنا صحة صيرورة الماء حار مع بقاء الصورة المائية وفيه أيضا إشارة خفيفة الى صحة استحالة الحار باردا ولكن أكثر الكلام في الصورة الاولى ثم اعلم أن منكري الاستحالة اتفقوا على أن جرم الماء لم يتسخن قط بل الذي يحس بحرارته أجزاء نارية بمخاطفة تلك الأجزاء المائية ثم انهم تجزوا بعد ذلك جزئين فمنهم من زعم أن أجزاء نارية ورتت على الماء فخالطته فلما اختلطت الأجزاء الصغيرة جدا من الحار والبارد أحس بالكل كانه حار ومنهم من زعم أن تلك الأجزاء النارية كانت كاملة في جرم الماء في الأشياء الارضية التي تحرق فلما برزت من الكمون أحس بها والغرض من هذا الفصل ابطال القول الاول والشيخ ذكر ههنا في ابطال ذلك وجرا خمسة الاول أن المحكوك والمخلخل والمخضض قد يحس من غير عروض نارية غريبة اليه واعلم انه لما أراد أن يبين ان الأرض والماء قد يتسخنان مع بقاء طبيعتهما وكذلك الهواء قد يتسخن فرق ما يستحقه الطبيعة الهوائية ذكر الفاظا ثلاثة تبهها على هذه المطالب فالمحكوك هو الجسم الصلب الارضي الذي يحس به جسم آخر كذلك مماسه قوية فهذا الجسم قد يتسخن فدل على ان الأرض قد يتسخن من غير وصول نارية غريبة اليها وأما المتخاضل فقد علمت أن المتخاضل قد يكون من باب الوضع وهو انقشاش الأجزاء وقد يكون من باب الكيف وهو رقة القوام والمراد بالمتخاضل ههنا الثاني فإن من ألح على الكبير بالنفخ الكثير ومنع من وصول الهواء الغريب اليه فان ذلك الهواء يصير متخلخل جدا وبسبب ذلك يستحق فوق ما تستحق الطبيعة الهوائية وأما المخضض فهو الجسم الذي يغلب عليه الماء فانه اذا حرك كثيرا يتسخن فهذا هو الفائدة من هذه الفاظ الثلاثة الثاني وهو ان اذا سخنا ما بين منساو بين الرقة والكثورة في اناء من أحدهما متخلخل والآخر مستخضض فلو كان تسخن الماء عبارة عن نفوذ الأجزاء النارية فيه ومعلوم ان نفوذ الأجزاء النارية في الاناء المتخلخل أسهل ونفوذها في الاناء المستخضض أقل لكان تسخن الماء في الاناء المتخاضل أسرع من تسخن الماء الذي في الاناء المستخضض

ولكان نسبة تسخن الماء في أحدهما الى الماء الذي في الآخر وهذا استدلال خامس وهو ان الجدي يرد ما يوضع فوقه والأجزاء الباردة لا تصعد بالطبع ولا قاسرها هناك فاذا هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجدي فله يتبرد بالطبع والاستخضاض فلما لم يكن كذلك علمنا ان التسخن للنفوذ الثالث وهو ان اذا امتلأنا الاناء من الماء وصممنا رأس الاناء صما شديدا وكان الاناء معدوم المنافذ فهذا الاناء لا يخرج منه شيء من الأجزاء المائية وان خرج منه فانه يكون قليلا واذا كان كذلك امتنع أن يدخل فيه شيء من الأجزاء النارية اللهم الا أن يقال الماء الذي يكون فيه يصير مقدارها أقل ولكن المانع من الاستحالة يقولون بذلك واذا كان كذلك وجب في مثل هذا الاناء ان لا يتسخن ما فيه من الماء وان يتسخن فانه يتسخن قليلا فلما لم يكن كذلك بل كان تسخن الماء الذي في مثل هذا الاناء أولى من تسخن الماء المحصور في الاناء المتخاضل المفتوح الرأس علمنا ان التسخن ليس لما قاله الرابع ان القمم اذا ملئت ماء وسد رأسها سدوا وثقا ثم أوقد تحتها نارا عظيمة قائمات تنشق ويخرج منه صوت عظيم مع أن أكثر ما فيه من الماء قد انقلب نارا وهذه الحجية قد جعلها في سائر المواضع دليلا على الكون دون الاستحالة الخامس أن الجدي يرد ما فوقه مع ان الأجزاء الباردة لا تصعد ولقائل أن يقول الذي يبرد فوق الجدي ليس الجسم ارضي أو هوائي أما الجسم الارضي فهو بارد بطبعه فيكون تبرده ليس بالاستحالة بل بالطبع وأما الهواء فان ثبت انه بارد بالطبع لم يتفجع بالحجية المذكورة وان ثبت انه حار لم يتفجع الى هذه الحجية فانه لا شك في أن الهواء قد يبرد فاذا كانت طبيعته تنضي بالحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة وان رجع الى شرح المتن فأما لفظ السؤال فينه وأما قوله فاعتبر حال المحكوك والمخضض حتى يحس من غير وصول نارية اليه فهذا هو الحجية الاولى وأما قوله واعتبر حال المسخن في مستخضض وفي متخلخل هل يمنع لاستخضض نفوذ ما يتسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه فهذا هو الحجية الثانية قال صاحب الصحاح استخضض الشيء أي استحكم ومعنى الكلام اعترض حال الماء من المسخن أحدهما في اناء مستخضض والثاني في اناء متخلخل فان الاستخضاض يمنع نفوذ الأجزاء النارية التي لا يتسخن الماء الا بشوها في عند الحضم فكان يلزم أن لا يتسخن الماء وأما قوله وهل الامتلاء من مصموم معدوم المنفذ يمنع البلاغ في التسخن يمنع الفشو واذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يعتد مكانه فاش يعتد به فهو الحجية الثالثة ومعناه ان الآنية التي لا يكون لها منفذ أصلا وصممنا رأسها بشيء صمما وثقا وان لا يخرج منه الماء الا القليل وحينئذ لا يشوقه من الأجزاء النارية الا القليل فكان يجب أن لا يشتد التسخن وأما قوله واعتبر القمام الصياحة فهو الحجية الرابعة وأما

قوله وانظر ما بال الجدي يرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا تصعد لذاته فهو الحجة الخامسة (وهو وتنبه اولئك تقول ان النارية كامنة يبرزها
 الحلي والخضضة من غير تولد سخونة ولا نارية فهل يسئل ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضى فيه مختلفة كيفية
 فاشية في ظاهر الجسم وباطنه تحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي
 فيه عند التجمد لكان لا يسئل ان تصدق بكمونه كونه لا يبرزه رضى ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا ينظر فكيف ولو كان هناك كمن لكان
 اكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل) التفسير الغرض من هذا الفصل اطال القول بالكمون وانما قال يبرزها الخ
 والخضضة واهمل ذكر الخلطة لان الحاجة في الكمون انما كانت في الحلك والخضضة لانها يستحيلان جسماء باردا اما الارض واما
 الماء فاحتج الى ذكر الكمون ١١٨. واما الخلطة فانه تسخن الهواء ولا حاجة بهم فيه الى ذكر الكمون لان لهم ان يقولوا الطبيعة

الهوائية اذ لم تكن ممنوعة
 بالمعوق فانها تفعل الفعل
 على اقوى الوجوه واذا
 كان كذلك كان تأثير الخلطة
 في تصفية الهواء عما يجاظره
 من الارضية والمائية ثم
 انه يسخن بمقتضى طبعه
 فليس ذلك من الاستحالة
 في شيء واذا كان كذلك كان
 الخضم محتاجا الى القول
 بالكمون في الحلك
 والخضضة ولا حاجة به
 اليه في الخلطة ثم نقول
 ان الشيخ ابطال الكمون
 فانا نعلم بالضرورة ان
 النارية التي تحس في جرم
 الزجاج المذاب يستحيل ان
 يقال انها كانت موجودة
 فيه عند كونها شفافة اذ
 الشفاف لا يمنع عن رؤية
 ما فيه وما وراءه فلو كانت
 النارية المحسوسة عند
 ذوبانه موجودة فيه لكانت

مردود لانه يقتضى ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده (وهو وتنبه اولئك تقول ان النارية
 كامنة يبرزها الحلك والخضضة من غير تولد سخونة ولا نارية) هذا هو المذهب الاخر القول بالكمون
 والبروز وانما اقتصر على الحلك والخضضة لان كون النارية ما يقبل عليه الباردان بالطبع اغرب وقال
 الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواجر بالطبع وتأثير الخلطة فيه تصفيتها عما يجاظره من
 الارض والماء حتى تظهر كيفيته ولا تلزم على ذلك استحالة (قوله) فهل يسئل ان تصدق بوجود جميع
 النارية المنفصلة عن خشبة الغضى فيها مختلفة البقية منها فاشية في ظاهر الجرة وباطنه وتحس فاشية في
 جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمد
 لكان لا يسئل ان تصدق بكمونه كونه لا يبرزه رضى ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا ينظر فكيف ولو كان هناك
 كمون وبرز لكان اكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل) انه على فساد هذا المذهب بان
 النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضى منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جرها وباطنها ما يبقى لا يمكن
 ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في
 الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف
 لا يمنع البصر عن النفر ذفيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم تكن في الغضى الا النارية الباقية بعد التجمد
 لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجود الا يبرزه الرضى والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف
 يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها لاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله
 ثم الكلام بعد هذا طويل ان لا يبطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه
 بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما وردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا واعتراض
 الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالقرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها
 غير ظاهرة للحس عند سحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها
 تسخن بدن الحى عن انفعالها عنه بالخاصية كان قولنا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما فاتته
 الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في القرفيون انما لا تظهر للحس اكونها منكسرة الكيفية للمزاج
 فان قالوا بعينه ناقضوا مذهبهم والالزمهم ما امر (نكتة اعلم ان استضاءة النار الساخرة لما وراها انما يكون

نفسها ونعلم بالضرورة ان جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضى لا يمكن ان يقال انه كان موجودا فيه بل لو قيل ذلك
 انه ليس فيه من النارية الا الباقي بعد التجمد لكان ذلك دعوى نعلم فسادها بالضرورة اذ لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان من الواجب ان
 تظهر تلك الاجزاء الكامنة بالرض والسحق اذ المدعى لما كان وجودا من محسوس كان عدم الاحساس به دليلا على عدمه ولقائل ان يقول
 هذا باطل بالادوية الحارة جدا كالقرفيون فان حرارتها انما كانت لما فيها من الاجزاء النارية ثم ان تلك الاجزاء لا تظهر للحس عند سحق
 والرض فاذا كان ذلك ههنا فلم لا يجوز ان يكون كذلك في المسئلة فان قالوا القرفيون واشباهه ليس فيه شيء من اجزاء النارية لكن خاصته مقتضية
 للسخونة القوية في بدن الحى عند انفصاله عنه كان ذلك قولنا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن اكثر
 الاطباء لا يقولون به في المسئلة السادسة في احكام النار فصل واحد (نكتة اعلم ان استضاءة النار الساخرة لما وراها انما يكون

ذلك لما اذ عاقت شيئا أرضيا بفعل بالضرء عنها وكذلك أصول الشعل وحيث النارية فور يهني شفافة لا يقع لها ظل ويقع لها فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انفراجها بحجمه وانشاره أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون انماثل أن يقول الشفيف لا لتشار وخالفة لاستعداد الصنوبرية ليستخصفة النار قتيبين من هذان النار البسيطة شفافة كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالته بأنه شفت قطن انها طفت ولعل ذلك من أسباب طفوها احيانا عندنا ١١٩ والاشبه ان أكثر السبب في ذلك عندنا

اسه تحالة النارية هواء
وانفصال الكثافة لارضية
دخان الذي كما قوت النار
قل لانها تكون أقدر على
احالة الارضية بالتمام نار
فلم يبق ما يكون دخانا بقاءه
في النار الضعيفة وهذه
النسبة غير مناسبة بحسب
النوع للعرض ومناسبة
بحسب الجنس) التفسير
المقصود من هذا الفصل
بيان ان النار البسيطة
غير ملونة ولا مريية وانها
انما تصير مريية اذا تعلق
بجرم أرضي ينقل بالضوء
عنها واحتج على ان النار
البسيطة لالون لها انها
تري من أصول الشعل
شفافة مع ان النارية هناك
أقوى فدل ذلك على ان
النار البسيطة لالون لها
واستدل على ان النار
الملونة ليست ناراً بسيطة
بل ناراً متعلقة بأجسام
أرضية ان الموضع المحسوس
من النار وهي الصنوبرية
المستخصفة يقع لها ظل عن
مصباح آخر والظل انما

ذلك لما اذا عاقت شيئا أرضيا بفعل بالضرء عنها ولذلك أصول الشعل وحيث النارية فور يهني شفافة لا يقع لها ظل ويقع لها فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انفراجها بحجمه وانشاره أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون انماثل أن يقول الشفيف لا لتشار وخالفة لاستعداد الصنوبرية ليستخصفة النار قتيبين من هذان النار البسيطة شفافة كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالته بأنه شفت قطن انها طفت ولعل ذلك من أسباب طفوها احيانا عندنا ١١٩ والاشبه ان أكثر السبب في ذلك عندنا

ذلك لما اذا عاقت شيئا أرضيا بفعل بالضرء عنها ولذلك أصول الشعل وحيث النارية فور يهني شفافة لا يقع لها ظل ويقع لها فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انفراجها بحجمه وانشاره أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون انماثل أن يقول الشفيف لا لتشار وخالفة لاستعداد الصنوبرية ليستخصفة النار قتيبين من هذان النار البسيطة شفافة كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالته بأنه شفت قطن انها طفت ولعل ذلك من أسباب طفوها احيانا عندنا ١١٩ والاشبه ان أكثر السبب في ذلك عندنا

ذلك لما اذا عاقت شيئا أرضيا بفعل بالضرء عنها ولذلك أصول الشعل وحيث النارية فور يهني شفافة لا يقع لها ظل ويقع لها فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انفراجها بحجمه وانشاره أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون انماثل أن يقول الشفيف لا لتشار وخالفة لاستعداد الصنوبرية ليستخصفة النار قتيبين من هذان النار البسيطة شفافة كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالته بأنه شفت قطن انها طفت ولعل ذلك من أسباب طفوها احيانا عندنا ١١٩ والاشبه ان أكثر السبب في ذلك عندنا

يقع للأجسام الارضية فان قيل العذر عن الامرين واحدهما ان الاجزاء النارية عند أصل الشعاع متغيرة مستخصفة فلا جرم لم يحسب بها
وأما عند استعداد الصنوبرية فانها تكون مستخصفة مكسرة فلا جرم أحسبها واصارت مانعة عن وصول ضوء مصباح آخر الى ما وراءها
فنقول هذا باطل لان مبدأ النار هو أصل الشعلة والشئ في أصله ومنبعه يكون أقوى منه في غير ذلك الموضع فثبت بما ذكرنا ان النار البسيطة
شفافة واذا عرفت ذلك فنقول انطفاء النار يقع على وجهين أحدهما استحالته لنار المركبة ناراً بسيطة فينبذ في ضوءها وتصير شفافة
وهذا هو السبب الأكثر في انطفاء النيران التي تحسبها تحت انقلك وهي الشهب وثانيهما استحالته النارية هواء وانفصال الكثافة

الارضية الدخانية وهذا هو السبب الاكثرى في حصول الانطفاء عندنا واعلم انه كلما قويت النار قل الدخان لان النار اقدر على احالة الارضية
 بالتعام ناراً فلا جرم يكون الدخان في النار القوية اقل منه في الدار الضعيفة وهذا تنبيهه أيضاً على ما يمكن أن تحتج به على ان النار في نفسها
 شفافة لانه لما ثبت ان الدخان عبارة عن الاجزاء الارضية ويرى انها كلما كانت الادخنة اقل كان الضوء والجرمة الهيئية اقل علمنا ان الضوء
 انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واما قوله وهذه النكتة غير مناسبة فالمراد منه ان الكلام في المزاج وبسببه تكلمنا في اثبات
 الاستعانة وابلنا القول بالكمون والبروز واما الكلام في ان النار غير بلونه فهو غير لائق بما مضى بحسب النوع لان كلامنا كان في
 المزاج وهذا ليس من ذلك في شئ ولكنه لائق بحسب الجنس اذ هذه المسئلة باحثة عن شئ من احوال العناصر كان المسائل التي قبلها
 أيضاً باحثة عن ذلك وعبارة الكتاب بعد الاطلاق على ما ذكرناه غنية عن الشرح * المسئلة السابعة * في ذكر حكمة الله تعالى في
 خلق العناصر فصل واحد * (تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولاً ثم خلق منها افرجة شتى واعد كل مزاج نوع وجعل اخراج
 الافرجة عن الاعتدال لاجزاء الانواع وجعل افرجها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة) التفسير لما بين
 الشيخ ان المزاجات انما تتركب من هذه الاصول الاربعة بين حكمة الله تعالى في ذلك وهي انه خلق من هذه الاربعة من جهة مختلفة واعد
 كل مزاج لصورة نوعية وجعل اخراجها ١٢٠ عن الاعتدال لبعدها عن الكمال واقر بها من الاعتدال الممكن

في المزاج وانجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب
 ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع
 وكان الاصول ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من
 ايراد هذا النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر غير حرارية هو باسطها (تنبيه
 انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولاً ثم خلق منها افرجة شتى واعد كل مزاج نوع وجعل اخراج
 الافرجة عن الاعتدال لاجزاء الانواع عن الكمال وجعل افرجها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان
 لتستوكره نفسه الناطقة) اقول الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي
 فانه قال في المختصر الموسوم بعون المسائل بهذه العبارة حكمة البارئ تعالى في الغاية لانه خلق الاصول
 واظهر منها الافرجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعده عن الاعتدال
 سبب كل نوع كان ابعده عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول
 النفس الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربعة واخراج الافرجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن
 الى العناصر وانما قال افرجها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس موجود وفي قوله
 تستوكره استعارة لطيفة منبهة على تجر بد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الكرة واعلم
 ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدئها الواحد

مزاج الانسان لتعلق به
 نفسه الناطقة تعلق
 التدبير والتصرف والشيخ
 جرى في هذا الفصل
 على قانون الخطابة والا
 فكل مزاج مستعد لذاته
 لقبول صورة وما كان
 ثابتاً للشئ لذاته استحالة
 ان يكون يجعل غيره
 ومثال ذلك تماينه في اول
 النمط الخالص ان وجود
 المحدث وان كان بفعل
 الفاعل ولكن كونه
 مسبوقاً بالعدم ليس
 بفعل الفاعل بل لذاته

فكذلك وجود المزاج وان كان بالفاعل لكن استعداده لقبول الصورة النوعية ليس بالفاعل بل لذاته
 وايضا فكلامه مشعر بان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الحاصلة له اكمل وهذا فيه بحث فان المباحث الطبيعية
 شهدت بان اعتداء الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب وكان ينبغي ان يكون قبول تلك الجلدة لقوة الحياة والنطق اولى
 من قبول القلب والروح لهما ولو كان كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك الجلدة لا القلب وما كان ذلك باطلاً بل ما لوه فهذا آخر الكلام
 في هذا النمط * (النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية) * التفسير اما النفس فقد ذكرنا في تعريفها انها كمال اول الجسم طبيعي الى
 ذي حياة بالقوة وشرح هذا الرسم مشهور في كتب المتقدمين وفي سائر كتبنا المصنفة في هذا العلم وانما قال في النفس الارضية والسماوية
 ولم يقل في النفس مطلقاً لان اسم النفس عند الشيخ لو فسر على وجه تدرج فيه النفس الفلكية لم تدرج النفس النباتية وبالعكس
 وتقرر ذلك مشروح في كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق لفظ النفس على الارضية والسماوية بالاشتراك المحض فلا جرم لما ذكره لم
 يقتصر عليه بل اردفه بما يرد الاشتراك ثم اعلم ان الكلام في هذا النمط على اقسام ثلاثة ويشتمل كل قسم على مسائل ونحن ناتي على
 شرحها ان شاء الله تعالى (القسم الاول) في بيان النفس ليست عبارة عن البدن ولا عن المزاج وانما واحدة وفيه ثلاث مسائل
 (المسئلة الاولى) في بيان انها ليست عبارة عن هذا البدن وفيها فصل اربعة

تنبه به ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غير حاجب ثم طن الشيء فطنه صحبته هل تفعل عن وجود ذاته ولا تثبت نفسك ما عندى ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرف ذاته عن ذاته وان لم يثبت بمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاته قد خلقت اولاً صحيح العقل والهيئة وفرض انها ١٢١ على جملة من الوضع والهيئة لا يتصل

اجزائه ولا يتلاصق
أعضاؤه بل هي منفردة
ومعلقة لحظة مافي هواه
طلق وجدها قد عقلت
عن كل شيء الا عن ثبوت
ايتها التفسير اعلم ان
الحق عند الحكماء الذي
يشير اليه كل واحد منا الى
نفسه وذاته بقوله انا ليس
بجسم ولا مجال اضافة
الجسم والمقصود من هذه
الفصول انها ليس بجسم
فالما المقام الثاني وهو انه
ليس بمجال في الجسم فذلك
يتبين بعد ذلك فنقول
الدليل عن ذلك ان الذات
المخصوصة التي لكل
انسان قد تكون معلومة
حال ما لا يكون شيء من
أعضائه معلوما وذلك
يقضي ان تكون ذاته
المخصوصة مغايرة لكل
أعضائه وبيان الاول من
وجهين فتارة يدعى انه
يستحيل ان بصير الانسان
عاقلا عن ادراك ذاته
المخصوصة ثم يبنى عليه
الغرض وتارة لا يدعى ذلك
ولكن تبين ان الانسان قد
يدرك ذاته المخصوصة
عند ذهوله عن كل أعضائه

وبسببها تستحق لان تفيض عليها صورة أو نفساً تحفظها فكلمها كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل
والنفس الفائضة بمبدئها أشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ وأعد كل مزاج لنوع بان كل
مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا يجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث
بالفاعل وكونه مسبوقاً بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته وأقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية
فان فاعل السواد هو الذي فوله لونا وأما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انما ليست
بفعل فاعل الشيء بل انما انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لها فان
بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها واعترض أيضا على قوله وأقر بها من الاعتدال الممكن مزاج
الانسان بان مباحث الطبيعة شهدت بان أعدل الاعضاء جلد الاصابع وأخرجها عن الاعتدال القابل فكان
ينبغي ان تتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب وأقول كون جلد الاصابع أعدل الاعضاء لا يقتضى كونه
على أعدل الامرجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقرينة من الاعتدال لقلبه
الجزئين الثقيلين عليها وأيضا ليست الاعضاء مما تتعلق بها النفس أولا والمزاج المستعد لقبول الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة
والخفيفة فيهما من التساوي فهي اول شيء تتعلق النفوس به ثم تلك النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك
الارواح وكمالها الشخصية والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم
الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يدها لان تصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في أفعالها المختلفة المترتبة الى ان تنتهي الى جلد الاعلة وغيره فيتم بجميع
ذلك التشخيص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا هو أمثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم
ولكن من لم يجعل الله نورا فخاله من نور (النمط الثالث) في النفس الارضية والسموية انما فصل
النفس الى الارضية والسموية لانها لا تقع عليهما معني واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا
كامل اول الجسم طبيعي أما الكمال الاول فقد مر بيانه وأما الجسم ههنا فمعنى الجنس للمادة وأما الطبيعي
فما يقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية
والحيوانية والانسانية هو ان نقول مدقونا لجسم طبيعي الى ذى حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان
يصدر عنها بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من أفعال الحياة التي هي التغذية والنمو والتوليد والادراك
والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فتتحصل النفس السموية هو ان نقول بعد قولنا
الجسم طبيعي ذى ادراك وحركة تبعدان تعقلا كلياً حاصل بالفعال (تنبيه ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا
كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غير حاجب ثم طن الشيء فطنه صحبته هل تفعل عن وجود ذاته
ولا تثبت نفسك ما عندى ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرف ذاته
عن ذاته وان لم يثبت بمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاته قد خلقت اول خلقها صحبته العقل والهيئة
وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلاصق اعضاءها بل هي منفردة ومعلقة
لحظة مافي هواه اطلق وجدها قد عقلت عن كل شيء الا عن ثبوت ايتها) أقول يريد ان ينبه على وجود

١٦ - الاشارات أما المقام الاول فهو المقصود ولا بد اولا من تقديم مقدمة وهي ان للانسان مراتب في الفطنة
فالاولا ان يكون صحيح المزاج يحس بالمحسوسات ويعلمها وتاثيرها حالة النوم فانه لا يبقى الفهم والحس الظاهر فيه صحبها وتاثيرها حال السكر فان
الفطنة فيها أشد اختلالا منها حال النوم لان الحواس الباطنة مخنثة أيضا في هذه الحالة وتاثيرها ان يرض الانسان كونه بحيث لا يتصل

اجزائه ولا يتلاصق أعضاؤه بل تكون أعضاؤه منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق فان في هذه الحالة لا يحصل له الشعور بغيره واما
 فرضنا كونه يمس لاتصل اجزائه لان اجزاء الحيوان اذا كان بعضها متصلا ببعض حصل لكل واحد منها شعور بما اتصل به فيكون
 له في تلك الحالة شعور بغيره ولهذا السبب بعينه فرضنا ان لا يتلاصق أعضاؤه ثم متى كانت أعضاؤه غير متصلة أو أعضاؤه غير متلامسة
 كانت الاجزاء والاعضاء منفردة لا محالة وانما فرضنا كونه معلقة في هواء طلق فلانها لو كانت مرسوعة على جسم صلب لا يغفل عنه
 فحصل له به شعور واما هواء الطلق فلان الهواء لو كان حارا أو باردا أو متحركا أو غير ذلك لحصل لتلك الاعضاء المعلقة فيها شعور بتلك
 الكيفيات فيحصل لها بغيرها شعور فلهذا هو الفائدة في المراتب التي ذكرها الشيخ وان لم يقدم بعضها على بعض ثم ان الشيخ بعد ان اطلب
 في ذكر هذه المراتب ادعى ان الانسان في جملة هذه الاحوال لا بد وان يكون مدركا لانيته ذاته أي يكون له امر وجوده فاذا رجع حاصل
 كلامه في هذا الفصل ان الانسان لا يغفل عن ادراكه لذاته في شيء من الاحوال أصلا ثم انه لم يبين ان هذه القضية أولية أم محتاجة الى
 البرهان وبتقدير ان تكون محتاجة الى البرهان فلم يدرك حجة عليها أصلا ولم يبين أيضا ان الانسان وان كان لا يغفل عن ادراك ذاته
 لكنه هل يمكن ان يغفل ذلك أم لا واذا كان كذلك وجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول اما ان تلك القضية هل هي أولية أم لا تشبه
 ان لا تكون أولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهي ان ادراك انفسنا حالة النوم والسكر وعند تفرق الاعضاء وعرضنا على العقل
 أيضا ان الكل أعظم من الجزء ١٢٢ لم نجد القضية الأولى في الجلاء والظهور ومثل القضية الثانية بل انما نجد القضية الأولى مشكوكا فيها

فاذا لا بد من تصحيحها
 بالحجة واعلم ان كل ما دل
 على انه يمنع ان لا يدرك ذاته
 فانه يدل على انه يدرك ذاته
 أبدا لكن ليس كل ما دل
 على انه يدرك ذاته أبدا فانه
 يدرك على انه يمنع ان
 لا يدرك ذاته فنقول الدليل
 على انه يدرك ذاته أبدا اننا
 لو قدرنا غافلا عن ادراكه
 لذاته ثم قدرنا وصول مؤلم
 أو ملذذ اليه مثل ان يضرب
 أو تقرب النار اليه أو يمنع

النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يتخيل ادراكه اما بالحواس الظاهرة
 كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل
 عن وجود ذاته ثم زاد ايضا حابض حالة الانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق أول
 خلقه حتى لا يكون له تذكر أصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لتلاؤديه
 مرض فيدرك حاله لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزائه لتلاؤديه جملته فيحكم بانه هي ولا يتلاصق
 أعضاؤه لتلاصق بعضها بل منفردة ومعلقة في هواء طلق فتمتع الطاء وسكون الادم أي غير محسوس
 بكيفية غريبة فيه من حر أو برد يقال يوم طلق و ليلة طلبة اذ لم يكن فيه حر ولا قرو ولا شيء يؤذي وانما
 اشترط كون الهواء طلقا لتلاصق جسمه شيء خارج عن جسده أيضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل
 عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسم اذا ابعاد كحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه
 جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذا نزل ادراكه على الاطلاق وأوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر
 ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتب بمجرد أو رسم أو يثبت بحجة أو برهان وقول الفاضل الشارح
 ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية أولية أو برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم جعله في اقامة البرهان

من وصول النسيم الى قلبه فلا يتخول اما ان لا يحصل له به شعور أو يحصل فان لم يحصل به شعور فهو ميت
 وليس يحى وان حصل له به شعور فاما ان يكون شعوره بالمؤلم والملاذ من حيث انه ملذذ ومؤذله أو من حيث انه كذلك فان كان الاول لزم
 أحد أمرين اما ان لا ينقبض عما يؤذيه أو ينقبض عما يؤذيه غير مثل انقباضه عما يؤذيه لان ما يؤذي غيره يشارك ما يؤذيه في أصل
 كونه مؤذيا فشعوره بهذا القدر ان كان يقتضى الانقباض والتألم وجب ان يحصل الانقباض والتألم من شعوره بانه حصل لغيره ما يؤذيه
 وان كان لا يقتضى الانقباض فقد بطل هذا القسم وتعين القسم الثاني لكن علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذي اليه والعلم باضافة أمر الى أمر
 متأخر عن العلم بكل واحد من المضافين فوجب ان يكون علمه بنفسه حاصله قبل العلم بحصول ذلك المؤذي له وثبت بهذا ان الانسان
 لا يغفل في شيء من هذه الاحوال عن ادراكه لذاته واعلم ان هذه الحججة تقتضى ان يكون حال سائر الحيوانات كذلك أيضا واما الذي يدل
 على امتناع ان يغفل الانسان عن ادراكه لذاته هو ان يقال ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك فعلمي بذاتي اما ان
 يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاتي في ذاتي وهو محال لاستعالة الجمع بين المتلين ولانه ليس أحدهما بالهالية والاخر بالهلية
 أولى من العكس لتساويهما في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد محالا وهو محال واما ان يكون عبارة عن مجرد حصول ماهية تلك الذات
 لتلك الذات لكن حصول شيء عند نفسه يستحيل ان يبدل بالغيرية فاذا ادراك الشيء لذاته يستحيل ان يبدل بالغيرية وهاتان الحججتان غير
 برهانتين والأولى أضعف فهذا هو الكلام في ان الانسان لا يغفل عن ذاته قط

(تنبيه) بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك أن ترى المدرك أحد مشاعرك مشاهدة أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها أن كان عقلك وقوة غير مشاعرك أما تدرك أفبوسط تدرك أم بغير وسط ما أظنك تقتصر في ذلك حينئذ إلى وسط فإنه لا وسط فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى وسط أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط ثم انظر (التفسير لما ذكر أن الانسان شاعر بذاته دائما أراد أن يبحث أن الشاعر ههنا ما هو والمشعور به ما هو فذكر في هذا الفصل أقسام الشاعر فان الشاعر من الانسان بذاته أما أن يكون هو الحواس الظاهرة وهو المراد بقوله أن ترى المدرك أحد مشاعرك مشاهدة وأما أن يكون غير الحواس الظاهرة سواء كان ذلك الشيء هو العقل أو القوى المدركة الباطنة وهو المراد بقوله أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ثم انه قسم هذا القسم الثاني من القسمين الآخرين لأنه لو كان الشاعر من الانسان هو بيشاعر الحواس الباطنة فادراك ذلك الشيء لتلك الهوية أما أن يكون بوسط أو بلا وسط ومقصوده أن يبطل القسمين الأولين حتى يبقى القسم الثالث وأما بطلان القسم الاول فذلك لا يتأني في الفصل الذي قبل هذا الفصل فرضنا تعطل الحواس عن العمل ولاجله فرضنا الاعضاء غير متلامسة بل معلقة في الهواء ١٢٣ الطلق وأما بطلان القسم الثاني

فقد أتتني في بطله ههنا
بمجرد الاستبعاد ثم انه في
الفصل الرابع من هذا
النمط أقام البرهان على
بطلانه فهذا يفهم ما في هذا
التنبيه (تنبيه) * أتحصل
أن المدرك منك أهو
ما يدركه بصرك من اهابك
لا فأنك وان انسخت عنه
وتبدل عليك كنت أنت
أنت أهو ما تدركه بلمسك
أيضا وليس أيضا الامن
ظواهر أعضائك لا فان
حاله ما سكف ومع ذلك
فقد كنا في الوجه الاول من
الفرض أغفلنا الحواس
عن أفعالها فبين انه
مدركك حينئذ عضو من

عليها ثم تزيقه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها (تنبيه) بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك أن ترى المدرك منك أحد مشاعرك مشاهدة أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بما تدرك أفبوسط تدرك أم بغير وسط ما أظنك تقتصر في ذلك حينئذ إلى وسط فإنه لا وسط فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى وسط فإنه لا وسط فبقي أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط ثم انظر (أقول بر يد التنبيه على أن الانسان لا يدرك نفسه إلا بقوة غير نفسه ولا بوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع أحوال الادراك ما هو وكذلك المدرك و بدأ بالمدرك وقسمه إلى المشاعر الظاهرة وإلى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة إلى ما يدرك بوسط أو بغير وسط وإلى ما يدرك بنفسه أو بقوة شيء آخر غيره وبين أن الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة أخرى ولا بوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغيره فبقي أن يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة أو الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا تصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة (تنبيه) * أتحصل أن المدرك منك أهو ما يدرك البصر من اهابك لا فأنك ان انسخت عنه وتبدل عليك كنت أنت أنت أهو ما تدركه بلمسك أيضا وليس أيضا الامن ظواهر أعضائك لا فان حاله ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضو من أعضائك كقلب أو دماغ وكيف ويخفي عليك وجودهما إلا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء والتي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك والتي لا تجد حاضر ورية في أن تكون أنت أنت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سذكروه) أقول بر يد أن يبين أن نفس الانسان ليست بمعبوسة

أعضاء كقلب أو دماغ وكيف ويخفي عليك وجودهما إلا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر عن هذه الاشياء التي لا تدركها والتي لا تجد حاضر ورية في أن تكون أنت أنت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سذكروه) التفسير لما بحث عن الشاعر أراد أن يبحث عن المشعور فقال ذلك الشيء أما أن يكون هو الاجزاء الظاهرة أو الباطنة ثم انه أبطل الاولين بوجهين أحدهما ان الاجزاء الظاهرة لو اتقصت فان الانسان يجد نفسه بعد ذلك النقصان عين ما كان قبل ذلك النقصان وهو المراد من قوله انك ان انسخت عن اهابك كنت أنت أنت وثانيهما ان الشعور بالاعضاء الظاهرة لا يحصل إلا بالحواس ونحن قد فرضنا الكلام في الانسان الذي بطلت حواسه وهو المراد من قوله كنا في الوجه الاول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها وأما القسم الثاني فهو باطل لاننا لانعرف شيئا من الاجزاء الباطنة إلا بالتشريح مع أن قبل ذلك التشريح ما كنا غافلين لانفسنا وأما القسم الثالث وهو أن لا يكون المشعور به شيئا من الاجزاء بل الجملة فلا يخلو أما أن يكون المشعور به جملة مطلقه أو هذه الجملة والاول باطل لانه ليس بمعلوم من نفسى ثبوت جملة ما مبهمه وذلك ظاهر مما تمتحنه من نفسك والثاني أيضا باطل لان ادراك هذه الجملة يتوقف على ادراك اجزائها ونحن قد فرضنا الكلام في الوقت الذي غفلنا فيه عن

أجزاء الجملة فثبت عاذاً كرتان الانسان قد يعلم أيته حال ما يكون غافلا عن بدنه وعن جميع أجزائه والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فاذن هو به
الانسان ليس بجسم وإذا لم يكن جسماً لم يكن من الأمور التي يدرك الحس ولا بالقوة التي يشبه الحس وما يناسبه من الخيال (وهو هم
وتبنيه ولعلك تقول انما ثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذا ان يكون لك فعل ثبتته في الفرض المذكور أو حركة أو غير ذلك في اعتبارنا
الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك وما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان أثبتته مطلقاً فعلا فيجب ان يثبت منه فاعلام مطلقاً لخاصا
هو ذاتك بعينها وان أثبتته فعلا فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا أقل من أن
يكون معه لا به فذاً أنت منته لابه) التفسير لما ذكر في التنبيه الثاني ان الشاعر من الانسان نفسه اما الحس أو غيره فان كان غيره فاما بوسط
أو لا بوسط ثم أبطل الاوّل بما مضى ١٤٤ حارول ههنا بطل القسم الثاني وهو أن يكون ذلك الشعور بواسطة شيء آخر والدليل

عليه وجهان أحدهما اناني
الفرض الذي ذكرناه في
الفصل الاوّل بينا انه مع
كونه غافلا عن كل الاشياء
لا يغفل عن ذاته ولو كان
علمه بذاته استدلالاً بالما
صح ذلك الثاني ان علمي
بنفسي لو كان يبرهان لكان
ذلك البرهان اما برهان
لمى أو برهان ثاني والاوّل
ظاهر البطلان لاني أعلم
نفسى قبل أن أعلم سببها
وأما الثاني وهو الاستدلال
عليها بفعل من أفعالها فلا
يخولوا ما أن يستدل عليها
بالفعل المطلق أو بفعلها
الخاص والاوّل باطل لان
الفعل المطلق يستدعي
فاعلا مطلقاً ولا يجب أن
يكون ذلك الفاعل هو هو
والثاني باطل لان العلم
بالفعل من حيث انه يضاف
اليه يتوقف على العلم به

فبحث عن المدرك وقمسه الى أن يكون اما محسوساً أو غير محسوس وان كان محسوساً فهو اما جزء من
البدن أو كله وان كان جزءاً فهو اما شيء من ظواهر أعضائه أو شيء من بواطنها وهذه أربعة أقسام ثم أبطل
أن يكون المدرك شيئاً من ظواهر البدن بوجهين أحدهما أن الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان
هو هو ولو كان مدركاً لذاته والثاني أن ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلاً
عن الحواس وعمّا تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وأبطل أن يكون المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة بانها
لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن التشريح وعمّا يوجب التشريح وأبطل أن
يكون المدرك جملة البدن بانه حين يتعفن من نفسه يجد نفسه مدركاً لذاته وغافلاً عن تفاصيل أعضائه وبيان
ادراك المركب لا ينفك عن ادراك أجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض
المذكور غافلاً عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير أجزاء البدن جملة وفردى التي يمكن أن يغفل عنها
المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركاً لذاته وظهر من ذلك ان المدرك
ليس محسوس ولا ما يشبه المحسوس فمما سنده كرهه بمعنى المتخيل والموهوم * (وهو وتبنيه ولعلك تقول
انما ثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن أن يكون لك فعل ثبتته في الفرض المذكور أو حركة أو غير ذلك
في اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك وما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان أثبتته فعلا مطلقاً
فيجب أن يثبت به فاعلام مطلقاً لخاصا هو ذاتك بعينها وان أثبتته فعلاً فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من
مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه لا به فذاً أنت منته لابه)
أقول ان باب الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعلمها كما في برهان لمى وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل
وهو الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلمه فان وجوده أظهر من وجود علمه فان ذهب ففساه أن يذهب
الى اثباته بمعلولاته التي هي أفعاله وآثاره فان أكثر القوي تثبت بافعالها وآثارها والشخص أبطل هذا الوهم
بوجهين وجه خاص به - هذا الموضوع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلاً عن أفعاله مع ادراك ذاته
ووجه عام وهو ان الفعل ان أخذ من حيث هو فعل مامن غير اختصاصه بفعله فهو لا يدل الاعلى فاعل ما غير
مبين ولا يمكن أن يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان أخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين
فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله ولا أقل من أن يكون معه فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال

فلو استفيد العلم به من الفعل بالفعل المضاف اليه لزم الدور وانه محال فقد يلخص من مجموع ما مر ان الشاعر بالفعل

من الانسان بنفس ليس هو الحس الظاهر ولا ما يناسبه بل قوة أخرى وان ادراك تلك القوة هو به الانسان ليس بحجة ولا برهان وان
المشعور به ليس من الاجسام فثبت لمجموع هذه الاشياء ان هو به الانسان ليست شيئاً من الاجسام واعلم انه يمكننا بيان ان هو به الانسان
ليست جسماً بان تقول لاشك انه قد يتفق للانسان أن يكون عالماً بوجوده وتبوته وان كان غافلاً عن جميع أعضائه والمعلوم مغاير لغير المعلوم
فهو يتغير مغايرة لجميع الاعضاء وهذا القدر من الكلام يغني عن التطويلات التي مررت وهو معارض بالنفس فان كل أحد يعلم ذاته
المخصوصة مع انه لا يخاطر بباله تصور النفس التي تقولون بها فكل ما يجع لونه عذراً عن ذلك فهو عذراً عن هذا الكلام بطريق الاولى
المسئلة الثانية في بيان ان النفس ليس بمزاج فصل واحد

بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي أعضائه فقال الانسان عالم بشوته وان كان غافلا عن جميع أعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لأعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام وأقول ليت شعري ما يراد بالنفس التي يقولون بها ان أراد به ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان أراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي أن يعلم ان هذا الرجل أعظم قدرا من أن يجهل أمثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقر بالي الجهال (إشارة هو ذاتي تحرك الانسابي غير جسميته التي اغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته) يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافعال المنسوبة اليه من مأخذ آخر وهو الوجه الذي ثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتعملها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول منوعة ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة هي قوى وطبائع فن الافعال الصادرة عنها تحفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفية المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى أمكنتها المختلفة والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء آخر من الاستقصات وادخالها الى موادها وصرها في وجوه التغذية والانعاش والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل أن يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس أو صورة مالا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ما مضى وبدأ باظهار الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة أولا وذلك لانها تقتضي مبدءا ولا يجوز أن يكون مبدءها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز أن يكون مبدءها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب أجزائه اماما مطلقا وبحسب الاجتماع أو سكونه في مكان اتفق حدوده فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لسكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لقلبه الثقيلين فيه يقتضي السفلى بل وفي نفس حركته كما اذا أراد الانسان أن يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها الثقيل والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته السرعة والبطء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا أراد رفع قدمه بجهة الحركة الارادية هي الفوق عند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة أقول والاطهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة لواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج أخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر أيضا قوله بل في نفس حركته بالرعدة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى أسفل فتركب الحركة منهما أقول الرعدة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة تريدتها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا حدث

(إشارة هو ذاتي تحرك الحيوان بشئ غير جسميته التي لغيره ولغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته)

وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك العيية ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به لان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما تجيرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل مابعده وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم تداعي الى الانفكاك فاصل القوي المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شئ آخر ك ان تسمية النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك) الشرح لما بين ان هوية الانسان ليست حسما أراد أن يبين ان حركته الارادية وادراكه ليست بجسميته ولا المزاج بدنه فاما انه ليس لنفس الجسمية فلان الجسمية امر مشترك فيها لو كانت مقتضية الادراك والحركة الارادية لوجب حصولها في كل الاجسام وهو محال واما انها ليسا للمزاج فاعلم ان الشيخ قدر ذلك بما خذين ١٢٦ فبين أولا ان خواص النفس لا تليق بالمزاج وثانيا ان خواص المزاج لا تليق بالنفس

اما لما خذنا علم ان للنفس قوتين المحركة والمدركة واحتج أولا بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج من وجهين الاول ان المزاج قد يمانع حال الحركة الارادية في جهة حركتها وذلك في وقت الاعياء فان النفس تحاول تحريك العضو الى جهة والمزاج يمانع كون تلك الحركة سرية في الجبهة التي تحاول النفس تحريك العضو اليها فان الانسان اذا اراد أن يرفع القدم فجبهة الحركة الارادية هي القوق فعند الاعياء لا تكون هذه الحركة سرية فقد حصل ههنا مانع للنفس من حال الحركة وهى السرعة في جهة تلك الحركة وهى الصوق فان قبل لم لا يجوز أن يقال المحرك

محرك ميل الى جهة وعارضة مانع أحدث ذلك المانع مبالا الى مقابل تلك الجهة كافي الجرحا لابط اذا وقع على جسم صلب فرجع ضاعدا رايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى أسفل لا تكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكرون اما بان تربدها النفس ولا يقصدها المزاج كافي حال الحركة عن الميكان الطبيعي أو يقصدها المزاج ولا تربدها النفس كافي حال الهوى ﴿ قوله ﴾ وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به) أقول وهذا استدلال بالادراك فانه أيضا يقتضى مبدأ ولا يجوز أن يكون مبدؤها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية مالاتا اثر عمما يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن ادراكه اذا الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عمما يخالفها فلا تبق معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهى غير موجودة ﴿ قوله ﴾ ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما تجيرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل مابعده وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم تداعي الى الانفكاك) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى أمكنتها فهو محتاج أولا الى شئ يجمعها بالفسر حتى تترج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاستقصات بالفسر يجمعه ليقب المزاج موجودا والى تفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج فالزواج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ أحدهما بسبب وجوده والثاني بسبب بقائه وهما متقدمان على الالتئام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل مابعده أى وكيف وعلة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتئام وهذا الالتئام تداعي الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا أو عدم بالموت لارتفاع المعاول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكدا للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشئ الذي صار المركب به انسانا ﴿ قوله ﴾ (فاصل القوي المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شئ آخر ك ان تسمية بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك) هذه نتيجة لما تقدم واما

الى فوق هو المزاج والممانع منه الطبايع العنصرية المحفوظة في اجزاء المركب فنقول لان الكيفية المزاجية من صرح جنس كفيات تلك البسائط فيستحيل أن يصدر عنها ضد مقتضيات تلك الكيفية البسيطة ولقائل أن يقول الكيفية الحاصلة عند المزاج بالنوع الكيفيات الحاصلة للعنصر بل للصورة العنصرية فلم لا يجوز أن يكون مقتضى أحدهما ضد مقتضى الآخر الثاني ان المزاج قد يمانع النفس عن نفس الحركة التي تفعلها وذلك في الرعشة فان النفس تحركها الى فوق والمزاج يحركها الى أسفل لما في العضو من الجوهرين الثقيلين فحينئذ تتركب الحركة من مقتضى المزاج ومن مقتضى النفس فحين ما يتحرك العضو الى أسفل لا يتحرك الى فوق فيكون المزاج في تلك الحالة مانعا للنفس عن الحركة التي يفعلها فهذا هو الاستدلال بالقوة للحركة على ان النفس ليست بمزاج واما الاستدلال بالقوة المدركة فهو ان النفس لو كانت هو المزاج لما حصل الادراك باللمس لان الملموس ان كان شديها بالادس لم يتفعل عنه فلا يحصل به

شعور وان لم يكن شيئا كان ضد اجتماعها لابدوان تغيير كيفية مزاج اللامس اعنى انه نزول الكيفية الاولى وتحصل كيفية اخرى واذا كان كذلك فالشاعر باللموس ليس هو الكيفية الزائلة فان المعدوم لا يدرك شيئا ولا الكيفية الحادثة لانها بالنسبة الى اللاموس كالشبه والشئ لا يحس بشيء ولاه حال حسدونها لا تنفعل مرة اخرى واذا لم تنفعل وجب ان لا يحصل الاحساس فهذه هو الاستدلال بالقوة المدركة على ان النفس ليست بمزاج واما المأخذ الثاني وهو الاستدلال بحال المزاج على انه ليس هو النفس والدليل عليه ان المزاج كيفية ثابتة للعناصر المختلطة ولكل عنصر يزعمين فاذا كل مركب فان اجزاءه مشتاقه بالطبع الى الافتراق فلا بد لاجتماعها من جامع وذلك الجامع ليس هو الكيفية بعد اجتماعها لان المزاج يحصل بعد اجتماع تلك الاخرى والجامع لتلك الاجزاء سابق على اجتماعها والشئ لو احدث لا يكون قبل وبعد فالنفس التي هي الجامعة لتلك الاجزاء غير المزاج الذي يحصل بعد اجتماعها فان قيل كان المزاج لا يحدث الا بعد اجتماع العناصر فالنفس لا تحدث ولا تنفصل عن واهب الصور الا بعد حدوث المزاج فاذا لم يجر ان يكون المزاج علة لتلك الاجتماع فلان لا يجوز ان يكون الجامع هو النفس مع ان النفس متأخرة في الوجود عن وجود المزاج كان اولي فنقول الجامع لما في النطفة من الاجزاء المختلفة الطبايع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها تصير بعد ذلك حافظة لتلك الاجتماع الذي كان موجودا فنفس كل انسان حافظة

الابوين ثم انها تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد ذلك طريق ايراد الغذاء ولقائل ان يقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الجامع لاجزاء بدن الولد مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك المزاج حافظة لذلك الاجتماع وموردا عليه سائر الاجزاء بطريق الغذاء فثبت بهذه الوجوه ان النفس

صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهر اصرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي تصرف في اجزاءه بدنه ثم في بدنه وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اوله بخلق بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادئ الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل التالي هذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بيته الى ان يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لبالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه يحتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضوع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها عن مبدأها بحسب امرتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الاخرية على تلك الصور ولا تنقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاستقصاته والجامعة للاستقصات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق

ليست هي الجسم ولا مزاج الجسم ولا ما يتبع مزاج الجسم من الاعراض بل ههنا شئ حافظ جامع لاجزاء العناصر متقدم على المزاج ثم انها قد تكون حالة في الاجسام كافي الحيوانات وقد لا تكون كافي الانسان وذلك ظهر آخر وان رجع الى شرح المتن اما قوله هو ذاتي تحرك الحيوان بشئ غير جسميته فاعلم ان المراد منه الدلالة على ان المحرك للانسان ليس هو جسمه ولا مزاج جسمه واما قوله الذي يمانعه كثيرا في حال حركته في جهة حركته فهو اشارة الى الوجه الاول وهو حال الاعياء واما قوله بل في نفس حركته فهو اشارة الى الجملة الثانية واما قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به فهو اشارة الى ما بينا من ان الجسم اذا لم يتفعل عنه فلا يدركه وان لقي الضد استحال كيفية وتغيرت وما عدم استحالة ان يكون آلة في الادراك واما قوله ولان المزاج واقع فيه بين الضد ادراكه وكيف لا يكون قبل ما بعده فهو الذي قرناه في المأخذ الثاني واما قوله وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك فعناه متى لحق النفس التي تجتمع اولا اجزاء البدن التغذية والتنمية لم يحفظها ثابتا ضعفت او عدم فانه يزول ذلك الاجتماع وتفرقت تلك الاجزاء واما قوله فاصل القوى المدركة والحافظة للمزاج شئ آخر ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاءه بدنه ثم في بدنه فعناه ظاهر وانما قال يتصرف في اجزاءه بدنه لان المتعاقب الاول للنفس عضو واحد وهو القلب ثم بواسطته يؤثر في البدن **المسئلة الثالثة** في وحدانية النفس وكيفية تأثر البدن عنها وفيها فصل واحد

ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ
لذلك الاجتماع ولما كتب مينا الى الشيخ وطالبه بالجملة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ
لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك
الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع
الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في
تصرف المتصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فيجدت وتوجد النفس فهذا ما قال
هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء فان النفس التي
لكل حيوان هي جامعة استقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو تصليح معه ان تكون بدنا لها وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح
ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فرضت التدبير بعد مدة
الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة
المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها فكيف خدمت المصورة
قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الالات ليس من شأنها ان تفعل من غير
مستعمل اياها وما تقتضيه القواعد الحكيمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية تم جعلها اخلاطا وتقرز منها بالقوة المرلدة مادة المنى وتجمعها استعدادا لقبول قوة من
شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسا فانصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى
كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكل بصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها الى تلك المادة
قتنمها وتنكامل المادة بتربيتها باها فتصير تلك المصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها هذه الافعال
وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكل تصدر عنها جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر
عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة او يصدر عنها مع
جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدء
حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بجملة في فحم من نار مشتتة على تجاوره ثم تشتد فان الفحم تلك
الحرارة يستعد لان يتجمر وبالجملة يستعد لان يشتعل نار اشبهه بالنار المجاورة فبدأ الحرارة النارية
الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كبد الافعال النباتية وتجمرها كبد الافعال
الحيوانية واشتعالها نار كالناطقه وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة فجميع
هذه القوى كشي واحد متوجه من حدمان النقصان الى حدمان الكمال واسم النفس واقع منها على
الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية
الواقعة في المنين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى
آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير
الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شئين أو شيئا
واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شئ آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن أو نفسا اخرى (اشارة
فهذا الجوهر فيك واحد بل هو أنت عند التحقيق) يريد بيان ان الجوهر الذي أثبتته في الفصل المتقدم
بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شئ واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول

اشارة فهذا الجوهر
فيك واحد بل هو أنت
عند التحقيق

وله فروع وقوى منبهة في اعضائه فاذا احسنت بشئ من اعضائه شياً أو تخيلت أو اشتبهت أو غضبت ألفت العلاقة التي بينه وبين هذه
 القروع هيته هوفيه حتى يفعل بالتكرار اذا ما مابل عادة وخلقاً يمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات وكما يقع بالعكس فانه كثيراً
 ما يتبدى فيعرض فيه هيته ماعقلية فتقل العلاقة من تلك الهيته أثر الى القروع ثم الى الاعضاء **تنبية** اطرا انك اذا استشعرت جانب الله
 وفكرت في جبروته كيف يشعر جلدك وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ولولا هذه الهيته لما كان نفس
 بعض الناس بحسب العادة أسرع الى الهلكة أو الى الاستشاطه غضبان من نفس بعض **التفسير** لما بين ان الشئ الذي يشير كل واحد منا
 بقوله انار أنت ليس بحسب ولا مزاج جسم ولا ما يتبع المزاج وانه العلة لامتزاج العناصر ١٢٩ والحافظ لذلك الامتزاج ذكر ان ذلك

الشئ واحد وهذا ظاهر
 المتقدمه وبشراى كيفية ارتباطه بالبدن وبين ان كل واحد منهما يفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط
 فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشئ الذي تصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك
 فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه من أو عدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك تجر بي ثم قال وهو أنت
 عند التحقيق وذلك لانك تعلم يقيناً أنك تتحرك بارادتك وتدرك مشاعرك أو بعقلك وان مزاجك يبقى مادامت
 باقياً ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسو يعان فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما
 استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس
 هي أنت فانك لا تشل في صدور رهيدين الفعلين عنك وتشل في صدور الافعال النباتية عنك الى أن يتبين
 للابنوع من البيان **قوله** (وله فروع من قوى منبهة في اعضائه) أقول وذلك لان النفس واحدة وقد
 تصدر عنها أفعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شئ والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث تكون
 مشتبهة لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال بأحد همار بما يمنعها عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدأ
 الاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن
 حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لهاها الارتباط البدن **قوله** (فاذا احسنت
 بشئ من اعضائه شياً أو تخيلت أو اشتبهت أو غضبت ألفت العلاقة التي بينها وبين هذه القروع هيته فيه
 حتى تفعل بالتكرار اذا ما مابل عادة وخلقاً يمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات) أقول هذا بيان
 كيفية تأثير النفس عن البدن وهو أن تحصل في النفس هيته بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية
 من الكيفيات النفسانية وتسمى حالاً مادامت سر بعة الزوال فاذا تكررت أذغنت النفس لها فصارت
 النفس كل مرة أسهل تأثراً حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى
 ذلك الفعل عادة وخلقاً **قوله** (وكما يقع بالعكس فانه كثيراً ما يتبدى فيعرض فيه هيته ماعقلية فتقل
 العلاقة من تلك الهيته أثر الى القروع ثم الى الاعضاء اطرا انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت
 في جبروته كيف يشعر جلدك ويقف شعرك) وهذا بيان كيفية تأثير البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى
 قوله يقف الشعر هو أن يقوم من الفرع والحشية **قوله** (وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى
 وقد تكون أضعف ولولا هذه الهيته لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع الى الهلكة
 والاستشاطه غضبان من نفس بعض) أقول هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة

ببعضها لبعض
 المتقدمة وبشراى كيفية ارتباطه بالبدن وبين ان كل واحد منهما يفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط
 فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشئ الذي تصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك
 فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه من أو عدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك تجر بي ثم قال وهو أنت
 عند التحقيق وذلك لانك تعلم يقيناً أنك تتحرك بارادتك وتدرك مشاعرك أو بعقلك وان مزاجك يبقى مادامت
 باقياً ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسو يعان فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما
 استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس
 هي أنت فانك لا تشل في صدور رهيدين الفعلين عنك وتشل في صدور الافعال النباتية عنك الى أن يتبين
 للابنوع من البيان **قوله** (وله فروع من قوى منبهة في اعضائه) أقول وذلك لان النفس واحدة وقد
 تصدر عنها أفعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شئ والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث تكون
 مشتبهة لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال بأحد همار بما يمنعها عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدأ
 الاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن
 حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لهاها الارتباط البدن **قوله** (فاذا احسنت
 بشئ من اعضائه شياً أو تخيلت أو اشتبهت أو غضبت ألفت العلاقة التي بينها وبين هذه القروع هيته فيه
 حتى تفعل بالتكرار اذا ما مابل عادة وخلقاً يمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات) أقول هذا بيان
 كيفية تأثير النفس عن البدن وهو أن تحصل في النفس هيته بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية
 من الكيفيات النفسانية وتسمى حالاً مادامت سر بعة الزوال فاذا تكررت أذغنت النفس لها فصارت
 النفس كل مرة أسهل تأثراً حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى
 ذلك الفعل عادة وخلقاً **قوله** (وكما يقع بالعكس فانه كثيراً ما يتبدى فيعرض فيه هيته ماعقلية فتقل
 العلاقة من تلك الهيته أثر الى القروع ثم الى الاعضاء اطرا انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت
 في جبروته كيف يشعر جلدك ويقف شعرك) وهذا بيان كيفية تأثير البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى
 قوله يقف الشعر هو أن يقوم من الفرع والحشية **قوله** (وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى
 وقد تكون أضعف ولولا هذه الهيته لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع الى الهلكة
 والاستشاطه غضبان من نفس بعض) أقول هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة

١٧ - الاشارات **م** مغاير الفعل الآخر فاما اذا كانت النفس مبدأ تلك القوى ومستمعاً لها كان اشتغال كل واحدة منها
 بفعلها مضاداً وبما نال الاشتغال الاخرى بفعلها وبيان ذلك أن النفس لما كانت مبدأ تلك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة
 السببية والمسببية وتلك العلاقة بسبب لتأدى انفعالات تلك القوى الى النفس وتؤدي انفعالات النفس الى تلك القوى أما الاول فكما اذا تعلقت
 القوة الحساسة أو الشهوانية أو الغضبية بتعلقها وتأثرت عن ذلك المتعلق تأدت الاثار من تلك القوى الى النفس حتى يتمكن ذلك الاثر
 في النفس وبصير عادة وخلقاً وملكة مستقرة وأما الثاني فكما اذا تفكرت في عظمة الله تبارك وتعالى حتى تأثرت النفس عنها فان ذلك الاثر
 يتأدى الى القوة المنبهة في الاعضاء ويحصل بسبب ذلك في الاعضاء آثار مخصوصة حتى يشعر جلد الانسان قال صاحب الصحاح قف
 شعري أي أقام من الفرع واعلم أن الكلام في هذه القوى وفي كيفية نزول الاثر من النفس اليها ووجهها الى النفس سبباً أي بعد

ذلك على وجه أشرح مما ههنا شاء الله تعالى ثم لما فرغ من بيان هذا الأصل ذكر ثم تلك الانفعالات الصاعدة نارية والنازلة أخرى
 تقبل الشدة والضعف ولو لذلك لما كان بعض الناس أشد استعدادا للغضب أو للفرح أو للبعض ولما كان كذلك دلنا على
 أن هذه الاستعدادات كيفية راسخة ثابتة في النفس سواء وجدت الافعال أو لم توجد القسم الثاني من هذا النمط في أحكام الإدراك
 فمما مسائل * المسئلة الأولى في ماهية الإدراك وفيها فصل واحد (إشارة إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك
 نشاهد ما به يدرك فاما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدركه فتكون حقيقته مالا وجوده في الإعيان
 الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلا أو يكون مثال
 حقيقته مرسم في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي) * الشرح انه لما تكلم في وجود النفس وفي وحدتها أراد أن يتكلم في قواها ثم ان
 القوى النفسانية تنقسم بالقسم الأولى إلى مدركة ومحركة فمن هذا الموضوع إلى الموضوع الذي سماه مكمل النمط في بيان القوى المدركة
 ومن ذلك الموضوع إلى آخر النمط في بيان القوى المحركة وانما تقدم الكلام في القوى المدركة على الكلام في القوى المحركة لان الحركة
 الاختيارية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه فيكون التعريف متفرعا على الإدراك ولاجل ذلك ذهب بعضهم إلى انه يجوز
 خلو بعض الحيوانات عن القوة المحركة بالاختيار مثل الاصداغ والاسفنجيات وان كان هذا المذهب باطلا ولم يجوز أحد خلوا الحيوان
 عن القوة المحركة فلما كان الإدراك ١٣٠ مقديما على التعريف لطبعه اسحق التقديم عليه وضاعثم ان الكلام في القوة المدركة

فرع على الكلام في حقيقة الإدراك فلا جرم تكلم أولا في ماهية الإدراك وحقيقته وأذا عرفت هذه المقدمة فنقول هذا الفصل يتضمن مطلوبا بين أحدهما ان إدراك الشيء لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في ذات المدرك وثانيهما أن ذلك لو ثبت فإدراك الشيء هل هو نفس هذا الحصول أم لا

والخاضعون في هذه المسئلة قلما يميزون بين المطلق وبين ونحن نتكلم فيهما بعون الله تعالى ثم نرجع إلى تفسير ملامح الالفاظ المطلوب الأولى في بيان إدراك الشيء لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في المدرك والدليل عليه أنا اذا تصورنا أمورا لا وجود لها بالفعل سواء كانت ممكنة أو وجودية مثل كثير من الهندسية أو لا تكون ممكنة الوجود فانا نميز بين ذلك المتصور وبين غيره وذلك يقتضي كون ذلك المتصور متميزا عن غيره وكل ما كان كذلك فانه ليس عدما صرفا لان العدم لا يكون فيه امتياز وتخصيص ولو جاز في المعدوم لا يكون بعضها متميزا عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز في هذه الامور مميزات بعضها عن البعض بالبصر اذ تكون معدومة وذلك خروج عن العقل وقول من يقول ان تلك المتصورات غير متميزة بعضها عن البعض قبل وجودها بل نحن قبل وجودها نعلم انها بعد وجودها يكون بعضها متميزا عن البعض قول ضعيف لانه اذا لم يكن هناك ما يبشر العقل اليه وتوكل عليه بالامتياز استحالة الحكم بان بعضها متميزة عن البعض بعد الوجود واذا ثبت ان الاشياء التي تصورها لا بد وأن تكون موجودة وظاهر أنها غير موجودة في الخارج اذ الكلام مغرور فيه فلا بد وأن تكون موجودة في الذهن فهذه هي الحججة المذكورة في الكتاب ثم ههنا يجازي الأول ان هذه الحججة لا تنتج أن الإدراك هو نفس حصول المدرك في المدرك بل لو أنتج فاعلمنا نتج أن المدرك لا بد وأن يحصل في الذهن فاما أن الإدراك هو نفس ذلك الحصول أو امر آخر مشروط بذلك الحصول فانها لا تظهر منها الثاني أن الإدراكات التي يمنع حصولها الا عند حصول مدركاتها في الخارج وهي الحواس الظاهرة فانه لا يمكن أن يستدل بها هذه الحججة على أنها عبارة عن حصول صورة المدركات في تلك القوى لا احتمال أن يقال ان تلك الإدراكات عبارة عن تعلق القوى المدركة بها فالأبصار عبارة عن حالة ضافية تحصل بين القوة الباصرة وبين

المرئي الموجود في الخارج من غير أن تطبع صورة المرئي في القوة الباصرة أو في محله أو كذا القول في السمع والذوق والشم واللمس
 أما الإدراكات التي يمكن حصولها عند عدم مدرجاتها في الخارج لا يقدح فيها هذا الاحتمال لان الاضافة الى الشيء تستدعي وجود ذلك
 الشيء فاذا لم يكن ذلك الشيء موجودا في الخارج استحال أن يكون الإدراك عبارة عن الاضافة اليه واعلم أن من الناس من أنكروا توقف
 حصول الإدراك والشعور على حصول ماهية المدرك في المدرك واحتج على ذلك بحجة عامة في الإدراكات العقلية والحسية وبأدلة خاصة
 تخص كل واحد منها واحدا من تلك الإدراكات اما الحجة العامة فهي أنه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصول الصفة للموصوف فاذا
 عقلنا الاستدارة والاستقامة والحرارة والبرودة لزم أن يصير العاقل لهذه الامور حال تعقله لها مستقيما مستديرا حارا باردا وذلك باطل
 لا يقال هذا غير لازم لوجوه ثلاثة الاول اننا نقول من عقل الاستدارة فانه تحصل في الاستدارة نفسها بل نقول انه يحصل فيه مثال
 الاستدارة وصورتها ومن عقل النار فانه لا يحصل فيه حقيقة النار بل مثالها وصورها وشبهها الثاني ان النار ليست عبارة عن الشيء
 المحرق على الاطلاق بل عن الذي اذا وجد في الخارج كان محرقا واذا كان كذلك فحقيقة النار وان حصلت في الذهن الا انها لا تكون
 محرقة لان شرط كونها محرقة كونها موجودة في الخارج ولكنها تكون باردة لانه يصدق عليها حين ما تكون في الذهن انها ماهية لو وجدت
 في الخارج لكانت محرقة الثالث اننا لانعني بحصول مثال ماهية المعلوم الا كونه عالين به وذلك مما لا امتناع فيه لانا نقول اما الاول فباطل
 لان الذي سميتوه بمثال الاستدارة وصورتها اما أن تكون حقيقة حقيقة الاستدارة ١٣١ أو لا تكون فان كان الاول فن عقلها

فقد حصلت فيه هذه
 الحقيقة فيجب ان يكون
 العاقل للاستدارة مستديرا
 لانه لا يفهم من المستدير
 الا ما حصلت الاستدارة
 فيه واما ان لم تكن حقيقته
 حقيقة الاستدارة لم يكن
 تعقل الاستدارة عبارة
 عن حصول الاستدارة
 في الشيء العاقل وهو
 المعلوم واما الثاني فهو
 باطل اما اول فلانا اذا

ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحد مما على الآخر من هذه الجهة
 ولذلك جعل مبادئ فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الإدراك على الحركة أنه أشرف
 منها لانه قد يكون مطلوبا للذات كافي الانسان والحركة لا تكون البتة مطروحة الا لغيرها وبعدها تقدم فنقول
 الشيء المدرك اما أن يكون ماديا أو لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منزعته من نفس
 حقيقتها الخارجية اتزاعا على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه
 الى الاتزاع فقوله وهو أن يكون حقيقة متمثلة متناول للاهرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا
 عنده بنفسه أو بعينه والادراك تعرض له اضافتان احدهما الى ذي ادراك والثاني الى الشيء المدرك ولاجل
 ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك
 ولاجل عرض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك أيضا متضايقين والادراك ينقسم الى ادراك بالآلة والى
 ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبية على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهد ما به يدرك وعلى قوله
 يشاهد ما بحث وهو أن يقال المشاهدة نوع من الادراك أخذ في بيان معنى الادراك فان قيل انه أراد

عقلنا ان النار هي التي اذا وجدت في الخارج لزمها الاحتراق فلا بد لنا من تعقل الاحتراق لان علمنا بان شيء يلزمه شيء آخر بشرط
 مخصوص متوقف على العلم بحقيقة اللازم والملزوم وادنا كنا قد عقلنا الاحتراق والتعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل فقد حصل
 في ذهننا الاحتراق فيكون الذهن محترقا لانه لا معنى للمحترق الا ما فيه الاحتراق اللهم الا أن يقال اننا لا نعقل حقيقة الاحتراق بل نعقل منه
 انه الامر الذي يلزمه اللازم الفلاني عند وجوده في الخارج لكن كلامنا في ذلك الخارج كلامنا في الاول وبالجملة فتعقل النار يستدعي
 اما تعقل حقيقتها أو تعقل لازم من لوازمها وعلى التقديرين فانه يلزم المحال الثاني أن الوجود الذهني اما أن يكون مخالفا للوجود الخارجي
 في مفهوم كونه موجودا أو لا يكون والاول محال فان لفظة الموجود غير واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي باتفاق الحكماء بالبراهين
 المذكورة في مواضعها والثاني يبطل عندهم لان الذهن اما أن يكون ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة أو لا يكون فان كان ممكن
 الاتصاف بالماهيات المعقولة فهو أيضا ممكن الاتصاف بالوجود فاذن لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده فلا يجب
 أن توجد هذه المعقولات فيه وهذا محال اما اول فلانه يجب أن يوجد فيه اللون والشكل والمقدار فيكون ملونا مشكلا مقدر بالالوان
 والاشكال والمقادير المختلفة دفعة لانه يمكنه أن تعقل هذه الاشياء المختلفة دفعة واحدة بدليل أنه يعقل أن السواد مضاد للبياض والعلم
 باضافة الشيء الى الشيء علم بنسبه شيء الى شيء والعلم بنسبه شيء الى شيء مشروط بالعلم لكل واحد من المضافين واما ثانيا فلانه يلزم أن
 لا يبق تفاوت بين الانسان الموجود في الخارج والانسان الموجود في الذهن لانهما متساويان في تمام الماهية وفي الوجود وهذا مكابرة
 والذي يقال من أن الانسان الذهني كلي فهو كلام جزائي لا حاصل له لان الموجود في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية

فكيف تكون كلية وأما ان لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بما هيات هذه المعقولات وجب أن لا يكون العقل عبارة عن حصول المعقول في العقل وهو المطلوب وهذه الحجة دالة على امتناع أن يكون للمعقول أو للمتخيل انطباع في العقل أو الخيال وأما الادلة الخاصة فاحتجرا على أن التخيل لا يمكن أن يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في الخيال بان قالوا ووجدت صورة خيالية كانت تلك الصورة موجودة اما في جسم أو جسماني أو لافي جسم ولا في جسماني والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بوجودها باطل اذ لا شبهة أن تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل فاذا بطل القول بالانطباع اما انه يمتنع أن يكون محلها جسما أو جسمانيا فلوجه الاول لو كان محل الصورة الخيالية جسما لكان محل الصورة العقلية التي يشبونها جسما لكن الثاني محال فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا أبصر نازيدا وتخيلنا صورته أمكننا ان نحكم عليه بانه الانسان وانه ليس بفرس والانسان والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم بشيء على شيء فان ذلك الحكم بعينه يجب أن يكون متصورا لكلا الطرفين لان ذلك بضدين ولا بد فيه من تصورين فاذا المدرك للشخص المعين اما بالابصار أو بالتخيل هو بعينه مدرك للانسان الكلي والفرس الكلي فلو كان الذي فيه الصورة الخيالية جسما أو جسمانيا لكان المتخيل جسما أو جسمانيا ولو كان كذلك لكان المدرك للانسان الكلي والفرس الكلي جسما أو جسمانيا فقد برهنت الشرطية ولقائل أن يقول هذا انما يلزم اذا كان الادراك نفس حصول الصورة فاما اذا جعلناه مغاير الهم يلزم أن يكون محل الصورة الخيالية جسما ويكون المدرك لها هو النفس واما كذب التالي فهو متفق عليه بين الحكماء ١٣٣ فيلزم كذب المقدم الثاني وهو انما يتخيل بحرمان زئبق وجبلا من زمر فلو كان التخيل

بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك الحضوره عند الحس لا بأن يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل ويجوز أن يكون أيضا الحصول في آلة للحس تصحل بها الحس كانت تلك الآلة محللا للحس أو لم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها أو لم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما أن تكون تلك الحقيقة أي المتمثلة بنفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا أدرك أو تكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني

عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في جسم أو جسماني لكان قد انطبعت العظم في الصغير وانه محال وسيأتي الاعتذارات عن ذلك والجواب عنها الثالث انا اذا تخيلنا المقدر فلو انطبعت ماهية المقدر في جسم لا اجتماع في ذلك الجسم مقدران فيكون قد اجتمع فيه الميلان وانه محال فثبت ان الصورة

الخيالية يستحيل حصولها في الجسم وهذه الوجوه بعينها يستحيل أن يكون حصولها في شيء جسماني وأما ان محل هذه الصورة الخيالية يمتنع ان لا يكون جسما ولا جسمانيا فلوجه الاول ان تخيل الجسمية أو المقدر اذ لا يستدعي حصول الجسمية والمقدر في التخيل فالشيء الذي يتخيل الجسمية والمقدر لا بد وان ينطبع فيه الجسمية والمقدر ولا معنى للهيرى الا الشيء القابل للجسمية والمقدر فاذا الشيء الذي يتخيل الجسمية والمقدر جسم متقدر فلو فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف الثاني انا اذا تخيلنا امر بها محتاجا المر بعين متساو بين من كل الوجوه فان الخيال يعبر بين كل واحد من المر بعين الطرفين وذلك الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها لان المر بعين من حيث هما مر بعان لا اختلاف بينهما في الماهية ولا في لوازمها فاذا ذلك الامتياز في العوارض وأشخاص الماهية الواحدة انما يكون بسبب القابل وذلك القابل ليس موجودا في الخارج لان الكلام مفروض فيما اذا لم يكن مثل هذا المر بع موجودا في الخارج فاذا ذلك القابل هو الذهن فلو كان محل كلتا الصورتين شيئا واحدا لاستحال أن يختص أحدهما بعارض دون الآخر فاذا لا بد وان يكون محل كل واحد من المر بعين مغاير للمحل المربع الآخر فاذا ذلك محل هذه الصورة الخيالية لا بد وان يكون منقسم فيكون جسما أو جسمانيا فثبت فساد أن يكون محل الصورة الخيالية جسما أو جسمانيا ولا يكون جسما ولا جسمانيا وما الذي يدل على ان الابصار لا يستدعي انطباع صورة المرئيات في البصر وجوه الاول انا انرى نصف كرة العالم ويستحيل انطباع العظم في الصغير لا يقال هذا منقوض بالمرآة فانها على صغرها ينطبع فيها نصف كرة العالم وأيضا فلم لا يجوز أن يقال العين ما ينطبع فيها الا ما ساو بها في المقدر الا انه ينطبع فيها في اوقات سرية صور أجزاء المبصر في نظر الانسان انه أبصر كل ذلك المبصر العظم دفعة وان لم يكن كذلك وأيضا فلم لا يجوز

فقال

أن يقال العين تنطبق فيها صورة تساوي صورة نصف كرة العالم في الشكل وان لم تكن مساوية لها في المقدار لانا نقول اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبق في المرآة صورة المرئيات واحتجوا عليه بأمر منها انه اذا انطبعت صورة شيء في شيء فاذ لم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال أن يتغير موضع تلك الصورة بتغير شيء لكن الانسان اذا رأى صورة الشجرة في موضع معين من الماء فاذا انتقل عن مكانه رأى صورة تلك الشجرة في موضع آخر من الماء فلما تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظرين علم انه ليس هناك صورة منطبعة في موضع معين ولكنها انما لو كان هناك صورة لكانت اما أن تكون منطبعة في ظاهر المرآة أو في عمقها والاول باطل لان الناظر يقطع انه ليست صورة المرئي في ظاهر المرآة بل يرى تلك الصورة كالغائرة فيها ثم انها تقرب من الرائي عند قربها اليها وتبعد عند بعده عنها والثاني أيضا باطل لان عمق المرآة مظلم كيف لا ينطبق فيه شيء من الصور وبتقدير ان يصح ذلك فربما يرى المرئي على بعد خمسين ذراعاً من سطح المرآة مع اننا نعلم انه ليس للمرآة هذا الغور ومنها ان المرآة على صغرها يستحيل أن ينطبق فيها المقدار العظيم فهذه الوجوه ابطالوا القول بانطباع صور المرئيات في المرايا واما جوابهم ١٣٣ الثاني فهو باطل لان المعين يجب ان

لا يحس الا بقدر انفسها
أبدا وان لا يحس بالشيء
العظيم أبدا لانه اذا أبصر
شيئاً يساويه في المقدار فاذا
أبصر شيئاً آخر فاما أن يبقى
في الحالة الثانية ابصاره
للشيء الاول أو لا يبقى فان
بقي فقد أبصر دفعة واحدة
أعظم من نفسه مع انه
لا ينطبق فيه ما هو أعظم
منه فاذا لا يتوقف الابصار
على الانطباع وان لم يبقى
وجب أن لا يبصر الانسان
قط في عمره شيئاً عظيماً
لانه دائماً لا يبصر الا
مقدار نقطة الناظر
واما جوابهم الثالث فهو
باطل أيضا لان الجسم

فقال بعد ذكر القسم الاول فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلاً كالكرة المحيطة بانتي عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذ افرضت في الهندسة كما يفرض مثلاً من الممتعات ليس به الخلف فتكون تلك الحقيقة مما لا تحقق أصلاً اذ الحقيقة طافي الخارج ولما كان مما تدرك علم انها موجودة في الخارج بل عند المدرك وبما لا يباينها فباطل القسم الاول يتحقق الثاني وأشار الى ذلك قوله وهو الباقي والمثال في قوله أو يكون مثال حقيقته هو الصورة المنترعة أو الصورة التي لا تحتاج الى الاتزان من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان ماقاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافاً عظيماً او طولوا الكلام فيها لاختلافها في الشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضامين فلزمه أن لا يكون ما ليس بوجوده في الخارج مدركا وان لا يكون ادراكاً كما جهل البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى أن الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغي أن يعرف وهو الحق الا أنهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتعاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة مثلاً انه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحاً غنياً عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيراً ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتاخيصها بالحركة مثلاً ليعرفوا حالها أهي بالتساوي في تلك الاشياء أم بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها أو أيضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من توهم

الصغير لا يقبل مثل شكل الجسم العظيم في المقدار وان كان يقبل مثله في الشكل فاذا ابصار الشكل العظيم من حيث انه عظيم لا يكون بالانطباع فباطل القول بالانطباع الثاني ان الرطوبة الجليدية اما أن تكون ملونة أو لا تكون فلو كانت ملونة انطبعت الاشياء في ظواهرها ولم يتأد الى ما وراءها لكانت ملونة انطبعت الاشياء في كل واحد من الجليدين شجراً آسراً وان لم تكن ملونة كانت شفافة والشفاف عندهم لا ينطبق فيه الصور فهذه هي الوجوه التي يمكن أن يتمسك بها مثبتو الانطباع ونفاته والوجه الذي عليه تعويل المثبتين مبنى على ان ادراك ما لا وجود له في الخارج وهو مبنى على نفي المثل الاطلاقية وما قامت الدلالة القاطعة على فسادها والوجه التي عولت عليها النفاة فهي قاطعة غير مخيلة المطلوب الثاني في انه لو ثبت القول بالانطباع فالادراك هل هو نفس الانطباع أم لا علم ان تعديدهم صحة القول بالانطباع لا بد من البحث على الادراك هل هو نفس انطباع تلك الصورة أم لا وكلام الشيخ مضطرب جداً في هذه المسئلة ما في هذا الموضوع من هذا الكتاب فهو شعر بالوجهين معا على ما نقرر عند الخوض في شرح المتن واما في النهج السابع من هذا الكتاب بين ان تعيين المعلوم لا يقتضي تعيين الاضافة فقط بل يقتضي مع ذلك تعيين الكيفية بدل على انه ثبت حالة اضافة وراء ذلك والحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة بل عن

بالملة نسبةً إضافية أما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل أو بينهما وبين الامر المتقدر في الخارج ولينين هذه الدعوى في جميع اصناف الادراكات بدليل يخصه اما الوجهان العامان فالاول ان ادراك السواد مثلا سواء كان ذلك الادراك تعقلا أو تخيلا أو ابصارا لو كان عبارة عن حصول حقيقة السواد للشيء لكان الموجود الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله لا يقال هذا انما يلزم لو قلنا ادراك السواد عبارة عن حصول السواد للشيء ونحن لا نقول ذلك بل نقول ادراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدركة والجماد لم يكن له قوة مدركة لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركا لذلك السواد وأيضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من كون حصول السواد في النفس عبارة عن ادراك النفس له أن يكون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراك الجسم له وأيضا فلان حصول السواد للشيء انما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشيء

١٣٤

له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن المال وهذا المعنى غير ثابت في حصول السواد في الجسم للجسم فلا يلزم من حصول السواد في الجسم أن يكون الجسم مدركا له لانا نقول اما الاول فظاهر البطلان لان حقيقة المدرك شيء له الادراك كما ان المفهوم من الناطق شيء له النطق فان كان الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حصلت له تلك الصورة واذا كان كذلك فقولنا للشيء الذي حصلت له الصورة وما حصلت الصورة له وهذا باطل وبالجملة الجهاد يصدق عليه انه حصلت له

النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس وشعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجلة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لاعلى ما قالته الحكماء كما سيجي بيانه في موضعه من اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضوع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من أمر في الخارج وحينئذ لم لا يجوز أن يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه حتى يكون الادراك اضافة وبأن الصور المتخيلة لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون أو بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالترام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصورة ماهي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ماهي غير مطابقة للخارج وهي الجهل وأما الاضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لا امتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة لعلماء ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان الحالات المناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا يمكن أن يذهب الى ذلك ذاهب وأما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعدا فقط بل انما هو مع ذلك من الحالات الظاهرة وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبقة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال أن يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك أو في القوة المدركة للحالة فيه اللذين لاحظهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقدارا من السماء وذلك غير قاذح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محال لا مجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجلدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوع للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضوعين المذكورين أيضا على القائلين بالشعاع أو على من ذهب مذهب الشيخ أبي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولو لا أن هذا البحث خارج عما في الكتاب لا وردنا التحقيق فيه لكن التجاؤد عن هذا التقدير

حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له ادراك حقيقة السواد فيجب القطع بانه ليس حصول حقيقة السواد يقتضي

للشيء نفس ادراك حقيقة السواد وأما الثاني فهو ظاهر الفساد أيضا لان كون النفس عالمة بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس ذاتها اما أولا فلانه يلزم ان لا يعتبر في كون النفس عالمة بالسواد حصول حقيقة السواد لها وذلك يقدح في أصل قولهم واما ثانيا فلانه يلزم أن تكون النفس عالمة بالسواد وليس أيضا عبارة عن السواد الحاصل فيها لان السواد الحاصل فيها يجب أن يكون مثلا للسواد الحاصل في الجسم والا لم يكن العلم بالسواد عبارة عن حصول مثل السواد في الذهن وذلك اعتراف بفساد قولهم فاذن هو أمر زائد على ذات النفس في ذات السواد الحاصلة فيها وذلك اعتراف بان العلم بالسواد مغاير للسواد والنفس التي انطبع السواد فيها هو المطلوب وأما الثالث فهو ركن سلك أيضا لان السواد المنطبع في الذهن اما أن يكون مشاركا للسواد الخارج في تمام الماهية أولا ولا يكون فان لم يكن فهذا نقي للصورة الذهنية فضلا عن ان يقال ان حصول تلك الصورة هو نفس العلم بتلك الماهية وان كان فلا يخجلو اما أن يكون العلم عبارة عن تلك الصورة أو عن أمر زائد على

تلك الماهية ينفي عنها أو عن أمرزائد حصل هناك والاول قد بطل والثاني باطل لانا نعلم بالضرورة انه ليس العلم امر اعدمياو ايضا فيعتقد ير ذلك يكون هذا اعتراف بان العلم ليس هو نفس حصول تلك الماهية بل هو أمرزائد عليه ولكن يكون ذلك نوعا في ان ذلك الزائد عدمي أو وجودي وذلك بحث آخر واذا بطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان يكون العلم عبارة عن أمرزائد على حصول تلك الماهية في العقل واعلم ان الفلاسفة المتقدمين لما ذهبوا الى ان العلم عبارة عن حصول ماهية المعالوم في العالم علموا انهم لا بد لهم من الفرق بين السواد حصول المعقول في العقل وبين حصول السواد في الجدار فلم يجدوا فرقا بين الامرين الا ان قالوا السواد اذا حل في العقل اتحاد العقل واتحاد العقل به واما السواد اذا حل في الجدار فانه لا يتحد بالجدار ولا الجدار يتحد به والشخ قد اختار القول بالاتحاد في كتاب المبسود والمعاد في الفصل الذي بين فيه ان البارى عاقل ومعقول واستدل على القول بالاتحاد بان المعقول لو لم يتحد بالعقل استحال أن يعقل العاقل المعقول لان العاقل اما أن يكون هو النفس أو الصورة الحاملة فيها أو مجرعهما أو بطل أن يكون العاقل هو النفس بان قال لو عقلت النفس السواد لان السواد حل فيها العقل الجواد السواد لان السواد حل فيه وقر ذلك غاية التقرير برفق قد ظهر ان القول بان العلم هو نفس الانطباع لا يتمشى الامع القول بالاتحاد العاقل بالمعقول ثم انه رجع عن القول بالاتحاد في هذا الكتاب واعترف بانه من الخرافات والجمع بين القواين مشكلى بل من قال العلم هو نفس الانطباع لا بد له من القول بالاتحاد لتمهده للفرق بين حلول ١٣٥ السواد في النفس وبين حصوله

في الجسم ومن نفي الاتحاد فلا بد له من القطع بان العلم وراء الانطباع واعلم ان الكلام في ان العلم بالسواد مثلا ليس نفس حصول السواد للشئ ان المعقول لا يتحد بالعقل أظهر من أن يحتاج في ابطاله الى فضل بسط وتقرير بل كان من الواجب أن يكون فساد هذا المذهب وأمثاله معلوما بالضرورة وانما دعت الحاجة الى تطويل القوم فيه لجهل المقلدة

يقضى النصف ومنها قوله ان لم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فاعلم ان لا يكون موجودا أما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل أن يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد كما يختلف باضافته الى الحس أو العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه أمر غير مضاف عرضته الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة أيما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقضى صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها اذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقضى أن يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقضى كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسمها خاليا عن ضدها من شأنها أن يتفعل عنها ولا يلزم من ذلك أن صورتها المتغيرة لها اذا حلت جسم أو قوة جسمانية أن تجعلها حارة فضلا عن أن تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التي أو ردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاستغال بها يقضى تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه أمر وراء ذلك الحصول فنحن نقول لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان

واصرارهم على تقرير كل ما يرونه في كتاب من يعتقدون فيه ذلك ما يمكن ان ينطق اللسان به وان كان فساد معلوما بالضرورة والحجة الثانية من الوجهين العاملين على ابطال ما قالوه انه لو كانت حقيقة العلم والادراك عبارة عن حصول شيء لشيء مجرد لكاننا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا انه حل فيه السواد وجب ان يقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد لانه اذا كان لاحقيقة للعلم الا حصول السواد لذلك الموجود يقضى عرفنا ذلك فقد عرفنا انه حصل له ما هو حقيقة العلم لكاننا نعلم بالضرورة انه ليس الامر كذلك فاننا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا حال في الجسم يصح منا الشك في انه تعالى هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره أم لا فعلمنا ان كون الشيء شاعرا بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء واما الوجه الذي يخص الادراكات العقلية فهو ان يقول لاشك اننا نعقل أنفسنا فاما ان يكون نعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا أو أمرزائد عليها والاول باطل من وجوه الاول وهو ان نعقلنا لذاتنا اذا كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يدوم علينا علمنا بذاتنا بدوام ذاتنا ان المراتب في هذه العلوم غير متناهية فيلزم أن تكون تلك المراتب الغير المتناهية موجودة بالفعل دائما وهو مكابرة وسفه واما ان قيل علمنا بعلمنا بذاتنا هو غير علمنا بذاتنا فالكلام عليه مثل الكلام على القول بان علمنا بذاتنا غير ذاتنا وسياق ذلك الثاني ان علم الشيء بذاته لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعالوم في العالم لان الشيء الواحد لا يحصل لنفسه لا يقال حصول الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام بل النفس جوهر قائم بذاته وانه حاصل لذاته فيما يعتبر ان هو به المجردة حاصله لشيء يكون معقولا ولا يعتبر ان هو به المجردة قد حصل لها شيء يكون عاقلا

و بما يعتبر انه هو به مجردة كان عقلا فالجهد الذي يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير ممتنع في
 بديهته العقل الا ترى ان بعد تصور الحركة والمتحرك لا تعلم ان أحدهما مغاير للآخر الا ببرهان ولو كان ذلك ممتنعا في البديهة لما احتجج فيه
 الى البرهان واذ ثبت انه غير ممتنع في البديهية والحجج التي ذكرناها في بيان ان ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك سابقا
 اليه فوجب الجزم به ثم متى وقعت المساعدة على ان حصول الشيء للشيء يقتضى المغايرة لكننا نقول ان كل شخص فانه لا بد من ان يزيد على
 ماله من الماهية باهر زائد وهو شخصية فيكون هناك ماهية وشخصية ومجموع حاصل فيها هو الشخص وانما كان كذلك أمكن أن يقال
 ان ذلك الشخص حصلت له تلك الماهية لان تلك الماهية لما كانت جزءا من ذلك الشخص والجزء مغاير للكل لا جرم صح ان يقال ان تلك
 الماهية حاصلة لتلك الشخص ولاجل هذا المعنى صح منا ان نقول ذاتي وذاتنا فاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول اما الاول فغير صحيح لانه كما
 ان حصول الشيء للشيء أعم من حصوله لغيره فكذلك اضافة الشيء الى الشيء أعم من اضافته الى غيره بل ايجاد الشيء للشيء أعم من ايجاده
 لغيره وكان هذا القدر لا يتنضمي صحة كون الشيء مضافا الى نفسه أو موجودا لنفسه أو حال في نفسه أو محلا لنفسه أو متقدما على نفسه أو
 متأخرا عن نفسه بل كان فساد هذه القضايا معلوما بالضرورة فكذا ههنا وأما قوله فهذا الشيء بما يعتبر به كذا عاقل وبما يعتبر به كذا فهو
 معقول فجوابه ان المفهوم من هذه العبارات ان كل واحد كانت لفظة العقل والعاقل والمعقول اللفاظ مترادفة وشرح اللفاظ المترادفة
 لا يليق الا بكتب اللغة فكيف يجوز ايرادها في الحكمة الاعلى والفلسفة الاقصى التي عند ذكرها تتشعر الجلود وتبلغ القلوب الحناجر
 بل لو كان مفهوما واحدا ١٣٦ لاستحال ان يصدق لفظة فيها الا ويصدق الآخر وكان يجب ان يكون كل معقول عاقلا

الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول
 الجوهر للجوهر والعرض والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة أو الجسم وعكسهما
 والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا
 القول تعريفا للدراك لم تعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك
 لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب أن يكون الاسود
 مدركا للسواد ومنها قوله وأيضا لوجب ان اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول
 السواد فيه ان تقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام
 فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير
 اللفاظ المترادفة ومنها قوله ان بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد تشكك في انه هل يعلم ذاته
 وهل يعلم كونه فاعلا بغيره أم لا وبدل ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له

وبالعكس وانه خطأ وان لم يكن المفهوم من هذه العبارات واحدا فقد بطل قولكم ان عقل الشيء لذاته نفس ذاته واما قوله انه يصح منا ان يتشكك في ان الشيء الواحد هل محرك لذاته فجوابه ان ذلك انما يصح لان مفهوم الحركة غير مفهوم المتحركة وكيف

لا نقول ذلك والحركة من مقول ان يفعل والمتحركة من مقول ان يفعل فلما اختلف المفهوم ان صح ان والجواب
 يتشكك في انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة أم لا واما ههنا اذا كان مفهوم العاقبة غير مفهوم المعقولة والعقلية فكيف يصح قياس
 أحدهما على الآخر بل لو قال ان حقيقة العاقبة والمعقولة والعقلية أمر زائدة على زائدة على الذات فحينئذ يصح هذا الكلام الا
 انه ليس مطلوبنا في هذا المقام الا ذلك واما قوله الماهية جزء من الشخص فتكون مغايرة له فصحت الاضافة فجوابه ان هذا القدر
 انه يستمر في علم الشخص بما هيته الا أنه لا يتمشى في علمه بذاته المخصوصة وعلى ان فيه اعترافا بأن العلم ليس هو نفس الماهية بل اضافة
 مخصوصة بين الماهية وبين ذلك الشخص يحصل بينهما بعد تحقق ذلك الشخص واعلم أنه لو لولوع الناس بالعشيق لكل كلام هائل والا
 لما احتاج الى الكلام ان الشيء الاحدى الذات عقل وعاقل ومعقول من غير تعدد في صفاته واما القسم الثاني وهو ان يكون علم الشيء بذاته
 زائدا على ذاته فذلك الزائد اما ان يكون صورة مساوية لما هيته ذلك الشيء أو لا يكون والاول باطل لانه يلزم اجتماع المثليين ولانه ليس
 حلول أحدهما في الآخر أولى من العكس ثبت اثنا في ذلك يقتضى القطع بأنه ليس علم الشيء بذاته عبارة عن حصول ذاته أو حصول
 صورة مساوية لذاته في ذاته وهو المطلوب وأما بيان ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن مجرد حصول هذه الصورة في الخيال لانها
 عندهم حال ما يكون موجودة في الخيال لا يكون مشعورا بها بل انما يحصل الشعور بها اذا طالعها الحس المشترك فوجب ان لا يكون ادراك
 هذه الصورة نفس حصولها لا يقال الخيال انما يدركها لانه ليس من القوى المدركة لانا نقول لما صدق على الخيال انه متمثل بهذه
 الصورة وكذب عليه كونه مدركا لها بئان الادراك ليس نفس التمثل وهكذا الكلام في ادراك الوهم بعينه وأما بيان ان الابصار

ليس عبارة عن مجرد الشرح المنطبع لان الشيخ نص في الشفاء على أن الاشباح تطبع في الجليدتين مع أن الابصار لا يحصل هناك بل
 عند ملتقى العصبين وذلك يدل على أن الابصار ليس نفس انطباع تلك الاشباح وأيضا لقوة الباصرة لا يدرك ما في آلتها من اللون
 والشكل والمقدار مع ان المقارنة حاصلة هناك فثبت ان الابصار ليس نفس الانطباع فثبت بهذه الوجوه ان الادراك ليس عبارة عن نفس
 الانطباع بل الحق انه حالة نسبية اضافية فانا نعلم بالبدية ما ذابصرنا زيدا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه وان الذي يقال من ان المبصر
 ليس هو زيد الموجود في الخارج بل هو غير مبصر أصلا وانما المبصر مثاله رشبه فانه تشكيك في أجلى العلوم الضرورية وقواها وان
 أمثال هذه الكلمات يجب أن لا يخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن أن يجعلها مواضع البحث والتدقيق وهذا تمام الكلام في
 الادراك والشعور وترجع الآن الى شرح المتن اما قوله ادراك الشيء هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك نشاهد ما به يدرك فاعلم
 ان البحث فيه من وجهين الاول ان قوله ادراك الشيء هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك مشعر بان الادراك أمر وراء حصول الصورة
 لانه اعتبر في الادراك الحضور عند المدرك فان لم يكن الادراك الا نفس الحضور ولم يكن المدرك الا الذي حضر عنده شيء فيصير معنى قوله
 حقيقة متمثلة عند المدرك ان حقيقة حاضرة عند الشيء الذي هي حاضرة عنده ومعالم ان ذلك خطأ وكذلك قوله نشاهد ما به يدرك
 اضاف المشاهدة الى تلك الحقيقة المتمثلة وذلك يقتضي كون المشاهدة مغايرة لتلك الصورة لتمثلة فظهر ان اللفظ هنا

مشعر بكون الادراك
 أمرا مغايرا لتمثيل
 والحضور ولكن كلامه
 في أكثر المواضع يقتضي
 كون الادراك نفس التمثل
 الثاني ان قوله حقيقة متمثلة
 عند المدرك تستدعي بحثا عن التمثل
 فانه ان عني به انه يحصل
 مثل المعلوم في العالم حتى
 ان فسر ان من علم البحر
 والجبل حصل فيه ما يمثل
 البحر والجبل فذلك
 معلوم البطال بالضرورة

والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته بأي وجه حصل لذاته وان غيره بأي وجه حصل له فان معاني
 الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته ووصفاته
 كما يجيء بيانه لم تشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلنا بل علمنا بذاتنا
 اما أن يكون علمنا بذاتنا وحيداً يكون أيضاً هو ذاتنا بعينه وهم جرافى التركيبات الغير المتناهية واما أن
 لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه أيضاً أن لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي
 والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بغير من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له
 اعتبارات ذهنية لا تنقطع مادام المتعبر به معتبره وأما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تعبير الشئيين كإضافة
 الشيء الى الشيء وإيجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالماً بنفسه فالجواب ان تعبير
 الاعتبار كلف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس يكافى في الإيجاد لانه يقتضي
 تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال اولى الجليدية والادراك يكون في
 الحس المشترك اولى ملتقى العصبين فلو كان نفس الحصول ادراكا كالكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك
 ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك الحاصل في الآلة وههنا الادراك لا يحصل في
 الحس المشترك ولا في ملتقى العصبين بل في النفس بواسطة اثنين الآلة حين حصول الصورة في الموضوعين

١٨ - الاشارات وان عني به غيره فلا بد من بيانه لا يقال معناه انه يحصل فيه مثاله وان فرق بين التمثل والمثال
 ظاهر لان الانسان المنقش على الحائط مثال الانسان الطبيعي وان لم يكن مثالا لانه نقول ان المثال مماثل للمثل من وجه ومختلف له من
 وجه فالانسان المصور على الجدار مماثل للانسان الطبيعي في الشكل ومختلف له في سائر الاعتبارات وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز
 فاذا عقلنا شيئا وحصل في ذهننا مثاله فان كان ذلك المثال مساويا للمعلوم من كل وجه فقد عاد المحال وان كان مختلفا له من بعض الوجوه وجب
 أن لا يكون وجه المخالفة معلوما والا فقد حصل العلم بذلك الوجه مع ان مثاله غير حاصل في الذهن وذلك يبطل أصل القاعدة فلما ان تكون
 تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثلا كثيرا من
 الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلا أو يكون مثال حقيقته مرسما في ذات
 المدرك غير مبين هو الباقي فاما راد منه ذكر الدلالة على اثبات هذه الصورة الذهنية وقد قررناها وقوله أو يكون مثال حقيقته مرسما
 هو الموضوع للبحث فانه يقال له ان أردت بالمثال التمثل فقد أطلنا وان أردت به غيره فانخصه ليكون الكلام بالنفي والاثبات وادع على تصور
 محصل ثم نقول ان يقول لا معنى للجهل الا ما حصل في الذهن مع انه لا يكون مطابقا للخارج فالصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج
 كانت جهلا وان كانت مطابقة له فلا بد من أمر في الخارج فاذا ثبت أمر في الخارج فلم لا يجوز أن يكون الادراك عبارة عن حصول حالة نسبية
 بين القوة المدركة وبين ذلك الموجود في الخارج وأيضا فلم لا يجوز أن يقال الصورة التي تتعقلها أو تخيلها وان لم تكن حاضرة عندنا الا

انهم اوجودة في انفسهم اما بان تكون قائمة بانفسهم اعلى ما يقول به افلاطون واما ان تكون مرتسمة في شئ من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالقياس ١٣٨ الى التزام الاثر الحاصل عند تعقل السماء في الذهن مساو لنفس السماء حتى يكون العرض

المذكور بن اوجير هما صحتها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانها مثاله وشبهه يقتضى الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا تراخ فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجرى مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ وأجوبتها قد اقتصرنا عليها اثار الاختصار فان فيها وفيها سياقى من بعد الكفاية لمن أخذت الفطنة بيده كإقال الشيخ في صدر الكتاب **تنبيه الشئ** قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته يتمثل صورته في الباطن كزيد مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيدا مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشبه غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل ابراهيم ووضوح وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرد عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعيه بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الاظهر صورته اذ ازال وأما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يتندر على تجر يده المطابق عنها لكنه يجرد عنه تلك العلاقة المذكورة التي تعاقبها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبه به حاملها وأما العقل فيقدر على تجر يد الماهية المكنوفة بالواحق الغريبة المشخصة مستتبنا اياها كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى الادراك أراد أن يبينه على أنواعه ومراتبه وأنواع الادراك أربعة احساس وتخييل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك اشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة به محسوسة من الابن والتمت والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشئ عن أمثاله في الوجود الخارجي ولا يشارك فيها غيره والتخييل ادراك ذلك الشئ مع الهيات المذكورة ولكن في حالتها حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات ولاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة لا يشارك فيها غيره والتعقل ادراك الشئ من حيث هو فقط لا من حيث هو شئ آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة بهذه النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة أو كشاف الهيات وتكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانقراده بل يدرك ما يدركه بشاركة الخيال وذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا أخذت من حيث هي هي صاحبة لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الاعلى واحد وانما تختلف في ذلك بانضيات معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شئ من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي يضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولالان زيد لا يباين عمر ابالانسانية ولا بما تقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه شخصه المادى ثم ما استلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالابن والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة مترتبة نزعانا قصاصا مشروطا

الغير المحسوس مساويا للجوهر القائم بالنفس من كل لوجوه أمر سهل غير مستبعد **المسئلة الثانية** في بيان درجات الادراكات في النجر فصل واحد تنبيه **الشئ** قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته يتمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيدا مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشبه غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل ابراهيم ووضوح وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلقت منها لا يجرد عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعيه بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الا اذا ظهر صورته اذ ازال وأما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يتندر على تجر يده

المطلق عنها لكنه يجرد عنه تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبه به حاملها وأما العقل فيقدر على تجر يد الماهية المكنوفة بالواحق الغريبة المشخصة مستتبنا اياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا

بمضور

وأما ما هو في ذاته برى عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به
بعده لأن يعقله مامن شأنه أن يعقله بل لعله في جانب مامن شأنه أن يعقله) الشرح لماتكم في أصل الادراك شرع بعده في بيان أصناف
الادراكات وبيان ذلك ان الشخص المعين إما أن يدرك بحيث يمنع نفس ادراكه من أن يكون معقولا على كثيرين أو يدرك بحيث لا يمنع
نفس ادراكه من ذلك والأول لا يجوز ما أن يتوقف حصول ذلك الادراك على وجود ذلك ١٣٩ المدرك في الخارج أو لا يتوقف فهذه

أقسام ثلاثة أولها الادراك
الذي يجتمع فيه الاضمان
وهو أن يكون ماعان
الشركة ويكون متوقفا على
وجود المدرك في الخارج
وهذا هو ادراك الحس فإني
إذا بصرت زيدا فالبصر
يمنع لذاته من أن يكون
مشتركا فيه بين كثيرين
وهذا الابصار لا يحصل الا
عند حصول المدرك في

الخارج وثانها أن يحصل
فيه أحد الوضعين دون
الثاني فكون ماعان
الشركة ولكنه لا يتوقف
على الوجود الخارجي وهو
التخيل فإني إذا شاهدت
زيدا ثم غاب عني فإني
أختبئه على ما هو عليه من
الشخصية فنفس ما تخيلته
يمنع من الشركة ولكن
هذا الادراك لا يتوقف
على وجود المدرك في
الخارج فإنه يمكنني أن
أختبئه بعد عدمه وثالثها
أن يتخيل عن الوضعين
جميعا فلا يكون ماعان
الشركة ولا موقفا على
وجود المدرك في الخارج

بمحمور المادة والخيالية منتزعة نزعاً تاماً وعبارة الكتاب ظاهرة
واعتماثل بالابصار لانه أظهر أنواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغرائب الغريبة عن الماهية
بجميع العوارض المفارقة ولو ازم الوجود والماهية ولو ازم الماهية كالزوحية للآتين لا تكون
غريبة عن الماهية وأيضاً لا تكون بحيث يمكن أن تزال وأيضاً لا تكون مثل هذه الغرائب عند
ما يكون الشيء محسوساً فقط بل وعند ما يكون معقولا أيضاً وقد أورد في هذا الموضوع سؤالاً وهو أن
الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخصها
وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا
يناقض قولهم العقل بقدر على اتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وأيضاً تلك الصورة التي
في نفس زيد مثلاً لا يمكن أن تكون جزءاً من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده
فإذا تلك الصورة ليست مجردة ولا مشتركة فيها وأجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص
في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق به مامن حيث هو علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لان
العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كلياً تعويلاً على فهم المتعلمين والمتأخرين اذ لم
يقفوا على اغراضهم فظنوا ان في العند صورة كلية مجردة وليس الامر على ما ظنوه بل التحديق على
ما ذكرناه وأقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمر فالانسانية المتناولة لها ماعان حيث
هي متناولة لها ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيها ماعان الموجود منها في أحدهما حينئذ
لا يكون نفسها بل جزء منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها
صورة واحدة في عقل زيد مثلاً جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلتها
ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة سالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في أي
مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الاشخاص سبق إلى أن يدركه زيد
حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها وأما معنى تجردها فتكون تلك الطبيعة التي انضاف
اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكفوفة باللواحق
الذهنية المشخصة فانها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر وبالآخر في شيء آخر وبالاعتبار الآخر
مما ينظر فيه وتذكر نفسه فاذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي
ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية وأما التي سماه المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم تعرض له
البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج
❦ قوله (وأما ما هو في ذاته برى عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته
فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لان يعقله مامن شأنه أن يعقله بل لعله من جانب مامن
شأنه أن يعقله) أقول الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلاً ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن أن يلحقه شيء

وهو المسمى بالادراك العقلي فان قيل ادراك لوهم خارج عن هذا التقسيم قلنا تقسيمنا يتناول ادراك الاشخاص والوهم غير متعلق
بالاشخاص فلا يقدح في جاز ذكرناه واذا عرفت صحة الحصر ولنتكلم على كل واحد من هذه الاقسام فنقول أما الادراك الحسي والخيال
فانما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مارة بمادة معينة ولا عوارض مشخصة وذلك لان متعلقهما ان كان هو الماهية من غير قيد زائد
كان متعلق كل واحد منهما أمر الابعث نفس تصورهما من الشركة وهذا هو القسم الثالث الذي سميناه بالادراك العقلي وان كان هو الماهية مع

فيوزائدة مشخصة فذلك هو الذي أوردنا بقولنا انهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنه لمادة جزئية واعراض جزئية وأما الادراك العقلي فانه يجب أن يكون مجردا عن جميع اللواحق والعوارض لان الصورة العقلية لما كانت مشتركة كافيها بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة وجب أن يكون لها شيء من تلك الصفات واللام يكن مشتركا فيها بين كل تلك الامور ولقائل أن يقول لماذا كثر عوه ينفي كون الكل موصوفا بعراض جزئي ويلزم من هذا القدر أن لا يكون ملحوقا بشيء من العوارض لان العارض الجزئي أخص من مطلق العارض ولا يلزم بطلان العام من بطلان الخاص فلم لا يجوز أن يكون الكل ملحوقا بلواحق كثيرة كلبه ره البحث وان كان مقيد الا ان ههنا بحثا آخر قريبا من ذلك وهو أكثر فائدة منه وذلك انه كثيرا ما يجري في كتبهم في هذا الموضوع ان العقل ينزع من الاشخاص الجزئية صورة كلية مجردة عن جميع اللواحق والعوارض وهذا فيه نظر من وجهين الاول ان الصورة التي تحصل في العقل لا بد وان تكون صورة جزئية حاله في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فتشخص تلك الصورة وعرضيتها وحلوطها في تلك النفس ومقارنتها السائر الصفات القائمة بالنفس عوارض غريبة عن ماهية الانسان بدليل ان الاشخاص الانسانية الموجودة في الخارج غير موصوفة بشيء من هذه الصفات ولو كانت هذه الصفات داخلة في ماهية الانسان لاسمح حال الانفكاك عنها واذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقال ان العقل يقدر على أن ينزع من المحسوسات صورة مجردة عن جميع العوارض واللواحق والعلائق مع اننا نعلم ان تلك الصورة موصوفة لاحتمال هذه العوارض الثاني وهو ان مدرك العقل انما هو القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية وهذه الصورة الموجودة في العقل غير مشترك فيها بين الاشخاص لانهم البست جزأ فيها فانه ١٤٠ كيف يجوز أن يقال العلم بنفس زيد جزء من ماهية جميع أشخاص الناس مع انهم كانوا

موجودين قبل وجود هذه الصورة وسبب كونها موجودين بعد عدلها فثبت ان الصورة الموجودة في العقل يستحيل أن تكون مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وان تكون كلية مشتركة كافيها بل التحقيق ان الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية ومتباينة في سائر الاعتبارات من الشكل

من خارج ذاته لحوافير بيالانه مجرد عما يغير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا نصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن أن يتكرر الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجر يد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل أن يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضا عاقلا بذاته كما سيحكي بيانته وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شأنه أن يكون عاقلا والى ما ليس من شأنه ذلك وقسمها أيضا الى ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شأنه ذلك فأشار الى ان ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شأنه أن يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعني مما من شأنه أن يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزمالانه مما لم يبينه بعد وسيأتي بيانه وأورد الفاضل الشارح شكبا بعد ان ذكر ان

والوضع والمقدار وما به الاشتراك عن مابه لا مميزاتا لانسانية مغايرة لاحتمال الاشكال والمادير ثم ان الانسان الطويل متلام وجود المراد في الخارج وهو عبارة عن الانسان الموصوف بالطويل ومتى كان المركب موجودا في الخارج كانت المفردات موجودة أيضا فاذن الانسان من حيث هو انسان في الخارج وهو أيضا في نفسه مجرد عن اللواحق لان مابه لا مميزاتا اذا كان خارجا عن الانسان الذي به الاشتراك كان الانسان من حيث هو انسان فقط لا طويلا ولا قصيرا ولا عالما ولا جاهلا بل هو انسان فقط واذا عرفت ذلك فالعلم المتعلق بالانسان من حيث هو انسان هو العلم الكلي المجرد لان العلم في ذاته كلي أو مجرد بل لان العلم به كلي ومجرد فلهذا السبب يسمى المتقدمون مثل هذا العلم كليا ومجردا على طريق المجاز نعو يلاء على فهم المتعلمين فلما نظر المتأخرون في كلامهم ولم يفتوا الى اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة وكلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه وان يرجع الى شرح المتن اما قوله الشيء فديكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته يتمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلا اذا عاب عنك فتخيلته فاعلم انه لما كان أظهر الادراكات الاحساس وبلها التخيل وأخفاها الادراك العقلي لاجرم بدأ الشيخ بذلك الحسب نتي بالتخيل وثالث بالعقل ولما كان أظهر الادراكات الحسية الابصار لاجرم ذكر في مثال الادراك الحسي الابصار واما قوله وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره فاعلم ان ذلك بيان منه ان يكون المدرك بالادراك العقلي أمراء مشتركة بين الاشخاص واما قوله وعندما يكون محسوسا فقد غشيت غواشي غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أبن وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته فاعلم انه لما ذكر اقسام الادراك شرع في ذكر أحكامها وبدأ بأحكام ما بدأ به التفسير وهو الاحساس فذكر ان الشيء انما يكون

محسوسا عند ما غشيت غواش غريبة عن ماهيته ثم فسرها الغواشي الغريبة بانها التي لو ازيلت عن الشيء لم توه ثرك الازالة في تلك الماهية
وهذا التفسير يتناول جميع العوارض مفارقة كانت اولازمة وسواء كانت لازمة للوجود اولاماهية فان زال الشيء منها لا يبر في ازالة
الماهية فان الصفات المفارقة قد تزول عن الشيء مع بقاءه والصفات اللازمة للشيء لا يكون زوالها سبباً لزال الماهية بل زوال الماهية
يكون سبباً لزالها ثم انه لما ادعى ان الشيء انما يكون محسوسا عندما يكون موصوفاً بالواحد الغريبة برهن على ذلك بان المحس لا يتناول
الانسان الا في ابنه ويمنع وضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يوه ثرك في لو حقيقة ماهية انسانيته لان ما به الاشتراك لا يتغير حاله عند
تغير ما به الاختلاف فهذه الامور عوارض غريبة عن الانسانية مع ان المحس لا يتعلق بها الامع هذه الاشياء ثم بين بعد ذلك ان المحس الظاهر
مع انه لا يتعلق بالشيء الا عند كونه موصوفاً بهذه العوارض لا يتعلق به الا عند علاقة وضعيه وهي كون المرء حاضراً مقابلاً للرائي وان
لا يكون هالاً حجاب الى غير ذلك من الشرائط واما قوله الخيال الباطن فتخليه مع تلك العوارض لا يقدر على تجر يده المطلق عنها لكن تجرده
عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها المحس فهو يتحمل صورته مع غيبه به حاملها فاعلم ان معناه ما قررنا ان الخيال لا يستحضر
الماهية الامع العوارض التي باعتبارها يتشخص ويمتنع حله على كثيرين ولكن يمتاز هذا النوع من الادراك عن ذلك النوع بانه لا يتوقف
على وجود المدرك في الخارج والنوع الاول يتوقف عليه واما قوله رأما العقل فيقدر على تجر يد الماهية المسكونة بالواحد الغريبة
المشخصة مستتباً ايها حتى كانه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقراً لافاعلم ان تفسيره ما قدمنا من ان العقل اذا علم القدر المشترك بين الاشخاص
المتخالفه فهذا العلم هو العقل وذلك المشترك هو المعقول فاقدار العقل على ادراك ذلك القدر ١٤١ المشترك مع قطع النظر عن الصفات
التي يارفع لاختلاف

التي يارفع لاختلاف
هو المسمى باقداره على
التجر يد وهو العمل الذي
عمله بالمحسوس حتى جعله
معقولا واما قوله واما ما هو
في ذاته برى عن الشوائب
المادية والواحد الغريبة
التي لا تلزم ماهيته عن
ماهية فهو معقول لذاته
ليس يحتاج الى عمل يعمل
به بعده لان عقله مامن

المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كتشب السرير او معقولا كاهيولى وسواء كان متقوما
بالحال كاهيولى او مقوماله كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لا يتاني في عقلها تعقل الحال فيها فان
من عقل ثبوت الشكل للخبث فقد عقلها فاذا نبت هي بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان
حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما
بذاته تكون حقيقته حاصله لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بعمل لم تكن حقيقته حاصله
لذاته بل غيره فلا يكون هو عاقل لذاته وبصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانزاع اقول هذا
الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقل لذاته والصورة المعقولة حاله في محل وليست محتاجة
الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هي الهيولى لا غير فانها هي المقنضية لكون كل
ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذاتا او ذوات وهي وجب ما يحل
فيها يمكن ان تؤخذ من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان تؤخذ مجردة عن

شانه ان يعقله بل لعله في جانب مامن شأنه ان يعقله فاعلم ان المراد منه ان المانع من كون الشيء معقولا هو المادة وعلاقتها فاذا كانت
الماهية مادية احتاجت الى العقل في تصيرها معقولة اى ان مجردها عن المادة واما اذا كانت مجردة لذاتها عن المادة وعن علاقتها لم تكن
محتاجة الى ان يعمل بها عملا لاجله بصير معقولا لانه اذا كان المانع عن المعقولة غير حاصل له كان معقولا في ذاته بل ربما احتاج الشيء
الذي يعقله الى عمل لاجله يستعد لان يعقله وهو الفكر والتأمل فان قيل قولكم المانع من كون الشيء معقولا هو المادة وعلاقتها فيه بحث
وذلك لانه يجب تحقيق المراد من المادة حتى ينظر انه هل يمكن جعلها مانعة من المعقولة أم لا فنقول ان ماهية الشيء اذا كانت مؤلفة من
محل وحال فالمحل هو المادة والحال هو الصورة مثل السرير فانه لا يحصل من الخشب فقط بل لا بد وان يكون ذلك الخشب مثلاً كلابشكل
مخصوص والشكل حال في الخشب والخشب مادة في السرير والشكل صورة لم يقل فحمل ان المادة هي المحل والصورة هي الحال سواء
كان المحل محسوسا كما ذكرناه او معقولا كاهيولى الاولى التي بينها الحكمة والجسم وسواء كان متقوما بالحال كاهيولى الاولى مقوماله كالموضوع
والعرض واذا عرفت ذلك فنقول ان ذلك المحل له ماهية يمكن ان يكون معقولا فتعلقها لا يتاني في عقل ماهية ما يحل فيها فان من صدق يكون
الخشب شكلاً فلا بد وان يكون هو بعينه متصوراً ماهية الخشب ولماهية الشكل حتى يمكنه التصديق بثبوت أحد ههنا الاخر فان
التصديق بثبوت شيء بشيء يستدعي تصور كل واحد من الطرفين فاذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان تكون معقولة وثبت ان عقلها لا يمنع من
تعقل ما يحل فيها ثبت ان المحل لا يمكن ان يحمل مانعاً من كون الشيء معقولا وثبت ان المادة لا معنى لها الا المحل فظهر انه لا يمكن جعل المادة
مانعة من المعقولة فنقول في الجواب انه متى ثبت انه لا معنى للتعقل الا حصول ماهية المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة عن المعقولة

وانه لا مانع من المعقولة الامادة و بانه ان الشئ اذا كان قائما بذاته كانت حقيقته حاصله لذاته وكل ما حقيقته حاصله لشيء كانت حقيقته معقولة لذلك الشئ بناء على انه لا معنى للتعقل الا حصول المقرل للعاقل فاذا كل ما كان قائما بذاته فانه لا بدوان تكون حقيقته معقولة لذاته واما كل ما يكون قائما بغيره فانه لا بدوان لا تكون حقيقته حاصله لذاته بل لغيره واذا لم تكن حقيقته حاصله لذاته لم يكن هو عالما بذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما لا يكون موجودا في محل فانه يكرن معقولا لذاته أي تكون ذاته عالمة بذاته فقد ظهر ان كل مجرد عن المادة وعلاقتها فهو معقول لذاته وانه لا حاجة في كونه ١٤٢ معقولا الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا بل يحتاج بعض ما يعقله الى عمل يعمل به حتى يستعده

لان يعقله فان غيره اذا اراد ان يعقله فانه ربما احتاج الى فكر وتأمل واكتساب صورة حتى يصير معقولة فلا جرم مثل هذه الماهية لا تكون معقولة لذاته بل لا بدوان يعمل بها فعمل حتى يصير معقولة بالفعل فقد تلخص انه متى ثبت القول بان التعقل هو نفس حصول المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة من التعقل وانه لا مانع فيه الا المادة فلما اذا كان أمرا زائدا عليه فسواء ثبتنا الصورة الذهنية أو لم ثبتها لم يصح ذلك **المسئلة الثالثة** في الحواس الباطنة فصل واحد

اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولا وهو ما يمنع المادة عن كون الشئ معقولا واما كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كسبأني بيانه **المسئلة** لعلك تنزع الا ان الى ان نشرح لك أمر القوى الدراكية من باطن أدنى شرح وان نقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أو لافاسم **المسئلة** أقول للمافرغ عن بيان أنواع الادراكات شرح في اثبات القوى المدركة وأحوالها وابتدأ بالحياة اينة وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة أما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب بسياقه الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبة الماضى ولبناء ماسبأني من أحوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتغلا على بيان اثباتها وتغييرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صور او الممالا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما يحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعادة الى ادراكها واما لا تصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما المدركة الصور واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حساسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينة بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرف في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهماء وموهمة والخامسة معينة بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة وانما تسمى الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجمعها وابتداء الشخ بشرح الحس المشترك لمناسبة للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي أن يرتقى بالمتعلمين عما هو أظهر عند الحس الى ما هو أقرب الى العقل **قوله** (أليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كاه على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل أو تذكرة وانت تعلم ان البصر انما ترسم فيه صورة المتقابل والمقابل النازل أو المستدير كانه نقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قوالك هيئة ما ترسم فيه أولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضرة فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تتجمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الأمرين يحتاج الى أن يحضره المقضى عليهما جعافهذه قوى) أقول هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدلل على وجود كل واحد منهما مفردا على وجودهما معا بالشركة أما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله أليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر

النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا هذا كاه على سبيل المشاهدة ليس على سبيل تخيل أو كالمشاهدة تذكر وانت تعلم ان البصر انما ترسم فيه صورة المتقابل والمقابل النازل أو المستدير كانه نقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قوالك هيئة ما ترسم أولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضرة فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تتجمع المحسوسات فتدركها فالعقل وان لم تعلم واما مجرد الثاني فيكون لك بها أن تدرك ان اللون عن الطعم أعني الجزأين ان هذا الاصفر هو هذا الحلو وان لم تكن ذقت ذلك مرة وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الأمرين يحتاج الى أن يحضره المقضى عليهما جعافهذه قوى

كالمشاهدة والحاصل ان المر جود في الخارج كمنظرة والمرئي تخط والنقطة المتحركة ترسم في البصر عند
 وصولها الى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المتابعة والمقابلة انما تحصل في آن يحيط
 به زمانان لاحصول لهما فيهما الكون الحركة غير قارة فلولا شئ آخر غير البصر ترسم فيه تلك النقطة وتبقى
 قليلا على وجه متصل الارتماسات المتتالية في البصر فيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن ههنا قوة
 قد بقي فيها الارتسام البصرى مشاهدا او ما قوله وعند اجتماع الحسوسات فيدر كها فاشارة الى خاصة اخرى
 لهذه القوة وهى التي لاجلها القبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعرف بالقوة بها وسيورد الجمة على اثباتها
 واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء
 بان يكون كل شكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق
 فتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اول مما قاله لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة
 وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم ان البصر لا يرسم فيه الا صورة المقابل ايس
 يرها في والتجربة لا تقيد والجواب عن الاول ان بقاء الشكل السابق عند حصول الشكل بعده يقتضى
 الخلاء فان الشكل انما يحدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بها بعد خروج
 المتحرك عنها يقتضى احاطة النهايات بالخلاء وعن الثانى ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة
 والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة
 ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابل له البصر ولا يكون في حكم ما يقابل له واما قول الشيخ وعند ذلك قوة
 تحفظ مثل الحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة
 الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين أحدهما
 ان المدرك قابل والقابل يتغير الحافظ لجهة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولئال هو ان الماء يقبل
 الاشكال ولا يحفظها والجهة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذى هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن
 ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التى تفعل أفعالا مختلفة
 وأقول اجتمع القبول والحفظ في شئ واحد لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شئ
 واحد لقوتين فيه كالارض واما اقتراحهما في صورة بدلى على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك
 والنفس ليست شئ لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيا واحدا دائما بتكثر
 بقصدتان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استجابات الصور المادية عند
 غيبة المادة ثم بصير مستتبنا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصدتان وذلك لانقسام تلك الصور اليها
 وذلك كالبصير الذى فعله ادراك اللرن ثم انه بصير مدر كالمضدين للكون للرن مشتملا عليهما واما النفس
 فانما يتكثر فعلها بتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ابضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة
 لا يقتضى ثبوت مثله في صورة اخرى وأقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث
 يتبع حكمها جزئيا من افضال الحكم الكلى بان كل ما يقبل شيا فهو يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين
 باضرة قال والوجه الثانى ان استحضار الصور والذهور عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغيير
 القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهور حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان
 زوالها عنها وهذا ايضا ضعيف لان يجوز حصولها في الحافظة حالة الذهور لانه يقتضى القول بان الادراك
 ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراه وعلى هذا التقدير يحتمل ان تكون الصورة حاصلة في
 الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع

انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلم حافظها العقل الفعال قلنا فيمكن هو حافظا للحس المشترك أيضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة والصوره حالة الذهول غير حاصله للمدرك وان كانت حاصله في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبها تين القوتين يمكن أن نتحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على أن النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقرر به أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها من تحكم على أبيض ما انه ذو حلاوة من قرة تدرك البياض والحلاوة معا بما ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وأيضا كأن النفس لا تقدر على هذا الحكم الابقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الابقوة حافظه للجميع والافتراض فنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والافتقار اليه واعتراض الفاضل الشارح باننا نتحكم على ز يدبانه انسان وهو حكم بكلى على جزئى فالخا كم يجب أن يدركهما معا ويلزم منه أن تكون النفس التي هي مدركة لكليات مدركة للجزئيات والجواب أنهم مدركة لهما ولكن لا أحدهما بالآلة والآخرة بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمى بالضرورة اذا ذقت طعاما أن الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز أن يقال بل هو العقب أو الكعب واذا أبصرت شيئا فقلت مبصرا له مرتين أحدهما بالعين والآخرة بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك أن انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصور أو انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر والجواب عن الاول اننا ايضا بالضرورة تجدد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم أن تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني أنه استبعاد محض وذلك لقياس الامر بالذهنية على الخارجية ﴿ قوله وايضا فان الحيوانات ناطقتها وغير ناطقتها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا مناديه من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في الذئب غير محسوس ادراك جزئيا يتحكم به كل يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنه وعندك كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحس كما غير الحافظة للصور ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك ونبطاسيا وآلتها الروح المصنوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والحيال وآلتها الروح المصنوب في البطن المقدم لاسيما في جانبها الاخير

انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلم حافظها العقل الفعال قلنا فيمكن هو حافظا للحس المشترك أيضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة والصوره حالة الذهول غير حاصله للمدرك وان كانت حاصله في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبها تين القوتين يمكن أن نتحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على أن النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقرر به أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها من تحكم على أبيض ما انه ذو حلاوة من قرة تدرك البياض والحلاوة معا بما ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وأيضا كأن النفس لا تقدر على هذا الحكم الابقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الابقوة حافظه للجميع والافتراض فنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والافتقار اليه واعتراض الفاضل الشارح باننا نتحكم على ز يدبانه انسان وهو حكم بكلى على جزئى فالخا كم يجب أن يدركهما معا ويلزم منه أن تكون النفس التي هي مدركة لكليات مدركة للجزئيات والجواب أنهم مدركة لهما ولكن لا أحدهما بالآلة والآخرة بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمى بالضرورة اذا ذقت طعاما أن الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز أن يقال بل هو العقب أو الكعب واذا أبصرت شيئا فقلت مبصرا له مرتين أحدهما بالعين والآخرة بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك أن انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصور أو انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر والجواب عن الاول اننا ايضا بالضرورة تجدد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم أن تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني أنه استبعاد محض وذلك لقياس الامر بالذهنية على الخارجية ﴿ قوله وايضا فان الحيوانات ناطقتها وغير ناطقتها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا مناديه من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في الذئب غير محسوس ادراك جزئيا يتحكم به كل يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنه وعندك كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحس كما غير الحافظة للصور ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك ونبطاسيا وآلتها الروح المصنوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والحيال وآلتها الروح المصنوب في البطن المقدم لاسيما في جانبها الاخير

والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب الناتئة من الدماغ وهما
 مجوقتان تتلاقيان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي
 منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة في تقبة في الفك
 الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشؤه خلف
 الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب
 وخصوصا النخاعية قبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب
 اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه أيضا الدماغ وأكثرها نخاعية فلابد ذلك قال الشيخ ان آلة اللمس
 المشترك هو الروح المصوب في مبادئ عصب اللمس لاسيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ
 فان اللمس المشترك كراس عين تشعب منه خمسة أنهار وكان الروح المصوب في البطن المقدم هو آلة
 لللمس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن باللمس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص
 وانما تأدى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الازواج التي في الاعصاب التي في مبادئها المتصلة
 بالروح المصوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التأدية بان تسيير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب
 الى آلة اللمس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشجيع الوارد على تفسيره والتأدية ههنا استعارة من
 ادراك النفس بواسطة الروح المصوب الى كل حس محسوسة وبواسطة الروح الذي هو مبدأ مشترك
 للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسييرها الكيفيات فان الكيفيات
 لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيها تلك
 المسافات بل هو لاتصال الازواج بمبدأ واحد مجتمعة في موضع بعدها الاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر
قوله (والتائفة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص هو التجويف الاوسط) قال الشيخ في الشفاء
 في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما
 تخيليا مقرنا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر أكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكما بقوله فكون
 الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لا أكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغية في الحيوان واختصاص
 التجويف الاوسط بها الاستخدام المنخلة على ما سيجي ولهذا السبب أيضا قدم ذكرها على ذكر
 المنخلة **قوله** (وتخدمها في قوة رابعة لها أن تتركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن اللمس
 والمعاني المدركة بالوهم وتركب أيضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة
 وعند استعمال الوهم منخلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط كأنها قوة مال الوهم وتوسط
 الوهم للعقل) معناه واضح والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف
 ادراكه لما قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها
 ادراك مع انها تتصرف بالتركيب والتفصيل بل قولهم الفاضل على الشئين لا بد وأن يحضره المقضى
 عليهما وأيضا استخدام الوهم اياها تتصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول
 أن هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شئين يقتضى حضورهما لا ادراكهما لهما اذ لا يجب أن يكون
 كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركا ومتصرفا من وجهين
 مختلفين أحدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلة أو كلاهما بحسب آلتين **قوله** (ولباقية من
 القوى هي الذائفة وسلطانها في حيز الزوج الذي في التجويف الاخير وهو آلتها) هذه هي القوة
 الخامسة وهي حافظه للمعاني ومعينه للوهم بالحفظ ويسمى بها قوما ذائفة فان الذائفة لا يتم الا بها قال

والتائفة الوهم وآلتها
 الدماغ كله لكن الاخص
 هو التجويف الاوسط
 وتخدمها في قوة رابعة لها ان
 تتركب وتفصل ما يليها من
 الصور المأخوذة عن
 اللمس والمعاني المدركة
 بالوهم وتركب أيضا
 الصور بالمعاني وتفصلها
 عنها وتسمى عند
 استعمال العقل مفكرة
 وعند استعمال الوهم
 منخلة وسلطانها في الجزء
 الاول من التجويف
 الاوسط كأنها قوة
 مال الوهم وتوسط
 الوهم للعقل والباقية من القوى
 هي الذائفة وسلطانها في
 حيز الزوج الذي في
 التجويف الاخير

الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعدز والها فان وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة وجب أن تكون القوى ستا وهذا مسمى ذكره في القانون وأقول إن الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في أنه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما عاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أم قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة تسمى أيضا متذكرة فتكون حافظة لصيغاتها ما فيها وتمتد ككرة لسرعة استعدادها لاستبانتها والتصوير بها مستعدة أياها إذا قدمت وذلك إذا قيل الوهم قوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور إلى آخر قوله وهذا يدل على أنها هي الذكاء ككرة ولكن باعتبار آخر والحق أن الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشيء أدرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذكاء ككرة ليست هي قوة سيطرة بل مبدأ هي فعل يتركب من أفعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من أفعال ثلاث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو أن الفاضل الشارح ذكر أن الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة المتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحافظة فتكون بذاتها ككرة وبحركاتها وأفعالها متخيلة وتمتد ككرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني وتمتد ككرة بما ينتمى إليه عملها وأما الحافظة فهي قوة خزائنها فهذه حكاية ألفاظه وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى أقول وقد قال الشيخ أيضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كأنها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزائني المعنى والصورة وهذا حكم صريح بأن حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه أن القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتغال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن أن يذهب على مثل الشبنيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ككرة أن جميعها بالذات واحد وكيف والمذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لاشتباه في أنها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشبنيخ من ذلك أن المبدأ الذي ينسب إليه التخيل والتفكير والتذكر والمتحفظ هو الوهم كما أن مبدأ الجميع في الإنسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا كما على القوى الحيوانية **قوله** (وإنما هدى الناس إلى القضية بأن هذه الآلات أن الفساد إذا اختص بتجويف أو رث الآفة فيه) هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الأعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لإثبات الوهم إنما يميز هذه التميزات الحكمية بالقوى عند الأطباء ثلاث خيال آتته البطن المقدم وفكر آتته البطن الأوسط المسمى بالدودة وذكر آتته البطن الأخير قال الفاضل الشارح هذه الجهة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الأعضاء لأنها محتمل أن تكون مفارقة أو قائمة بعضها أو بما تحتل أفعالها باختلال هذه المواضع لأنها لا تنافان أفعال العاقلة تحتل باختلال الدماغ وأقول إن الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال إلا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قاعة بالأرواح المحصورة في هذه الأعضاء أو بشيء آخر لأنه بحث آخر **قوله** (ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى أن يقدم الاقتص للجرماني ويؤخر الاقتص للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للميل المنمحية عن الجانبين

وإنما هدى الناس إلى القضية بأن هذه الآلات أن الفساد إذا اختص بتجويف أو رث الآفة فيه ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع أن يقدم الاقتص للجرماني ويؤخر الاقتص للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للميل المنمحية عن الجانبين

عند الوسط عظمت قدرته) التفسير انه لما تكلم في الادراك وفي اصنافه اراد ان يتكلم بعد ذلك في القوى المدركة و بدأ فيها بالقوى الحيوانية وترك الحواس الظاهرة اما اول فلان الحواس الظاهرة لا نزاع في وجودها في الجملة وانما النزاع في تفصيل القول في كل واحد منها بخلاف القوى الباطنة فان النزاع واقع في وجودها واما ثانيا فلانه لا فائدة في البحث عن الحواس الظاهرة الا معرفتها فقط واما البحث عن القوى الباطنة فانه ينتفع به في البحث عن احوال النبو والوحى والاخبار عن الغيوب على ما سياتى في النمط العاشر من هذا الكتاب فلا جرم أهمل البحث عن الحواس الظاهرة وتكلم في القوى الباطنة واعلم ان القوى الباطنة الدرا كة للجزئيات خسة وبيانها على سبيل المحصر ان القوى الباطنة الدرا كة للجزئيات اما ان تكون مدركة فقط او متصرفه أيضا فان كانت مدركة فالما ان تكون مدركة للصورة الجزئية مثل تخيلنا للصورة زيد بعد غيبته عنا ومدركة للمعاني الجزئية مثل ادراك الواحد منا الصداقة التي بينه وبين شخص معين أو العداوة التي بينه وبين شخص آخر ولكل واحد من هاتين القوتين قوة أخرى هي خزائنها للقوة المدركة للصورة المحسوسات هي المسماة بالحس المشترك والقوة التي تكون خزانه لها هي المسماة بالخيال والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي المسماة بالوهم والقوة التي تكون خزانه لها هي المسماة بالحافظة واما القوة المتصرفه فهي التي تسمى متخيلة عند استعمال الوهم اياها ومفكرة عند استعمال العقل اياها فهذا تفصيل القول في افادة تصور هذه القوى ويبقى النظر بعد ذلك في امرين أحدهما اقامة البرهان على وجودها فان هذه الاصناف من الادراكات وان كنا نعلم بالضرورة وجودها الا انه من المتحمل أن يكون هناك قوة واحدة تحصل لها هذه الادراكات المختلفة بحسب الاختلافات وثانيهما معرفة مواضعها وترجع الى تفسير المتن اما قوله لعلك تنزع الان الى ان نشرح لك امر القوى الدرا كة من ناظر أدنى شرح وان تقدم امر المناسبة للحس أو لا فاسمع فاعلم انه لما كانت ادراكات الحواس الظاهرة أظهر الادراكات فكل ما كان أقرب اليها كان أظهر وقد عرفت ان التعليم الجيد ان يبدأ من الاظهر مترقيا الى الاخفى لاجرم قدم اثبات القوة المناسبة للحس الظاهر وهي المسماة بالحس المشترك على سائر القوى واما قوله ليس قد تبصر القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة ١٤٧ بسرعة خطا مستديرا كانه على سبيل

المشاهدة لاعلى سبيل تخيل أو تذكر وأنت تعلم ان المبصر انما يرسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل أو المستدير

عند الوسط عظمت قدرته) هذا تارة كيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ما خوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعى والطب وقسه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح العالية الخالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس والعقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس

كالنقطة لا كالخط فبقي اذن في بعض أقوال هيئة ما رسمها أولا واتصل بها هيئة الا بصار الحاضرة فعد ذلك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها فاعلم ان المقصود من هذا الكلام اقامة الدلالة على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك وهي القوة التي تجتمع فيها صور الاشياء المحسوسة الحواس الخمسة والدليل على ثبوتها انما ترى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا فلهذا الخط المشاهد لا بد وان يكون له وجود فان العدم الصفر لا يكون مشاهدا محسوسا لكنه ليس وجودا في الخارج فهي اذا موجودة في قوة من قوى من أبصر ذلك وليس محله البصر لان البصر انما ترسم فيه صورة الشيء الموجود في الخارج فهو هذا الخط لا وجود له في الخارج فاذا نزل من قوة أخرى وليست هي النفس لاستحالة انطباع الصور الجزئية الجسمانية في النفس فهي اذا قوة أخرى جسمانية وهي المسماة بالحس المشترك وهذه القوة انما تبصرت القطرة على شكل الخط لانها تحصل منها صورة تلك القطرة عند كونها في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها تحصل منها صورة كونها في مكان آخر بل المكان الاول واذا اجتمعت الصورتان في تلك القوة أحست تلك القوة بذلك الشيء كالخط ولقائل أن يقول له لم لا يجوز أن يكون الخط المستقيم المشاهد موجودا في الخارج بانه محتمل أن يقال ان القطرة حين ماتت تكون في مقام فان الهواء المحيط يتشكل بشكله ثم انها تقلبت وحصلت في جزء آخر من الهواء الذي يلي الجزء الاول فانه يتشكل ذلك الجزء من الهواء لذلك الشكل مثل زوال ذلك الشكل من الجزء الاول من الهواء وهكذا القول في سائر الاجزاء الهوائية فلما بقي ذلك الشكل في الاجزاء الهوائية المتجاورة لاجرم رؤيت القطرة خطا وهذا عين ما ذكرتموه في سبب ادراك الحس المشترك لتلك القطرة على سبيل الخط وبالجملة فهم مطالبون باقامة البرهان على ان ما ذكرتموه في الحس المشترك يمكن مثله في الهواء ثم نأبين ان الاحتمال الذي ذكرناه أولى مما ذكرتموه لانه لو جاز في بعض ما نشاهد ان لا يكون موجودا في الخارج لجاز مثله في جميع المشاهدات وذلك بوجوب ارتفاع الامان عن وجود المحسوسات وهو سفطة وجهه لا يقال الهواء اشفاق لا يكون بلون غيره اذ لو جاز ذلك لوجب في الهواء محسوس المحصور بين جداري الصفة أن يتلون بلون ذلك الجدار وأيضا في تقدير المساعدة على

فذلك لكن حصول ذلك الشكل في ذلك الهواء معلول تلك القطرة فوجب أن يزل ذلك الشكل عن ذلك الهواء عند خروج تلك القطرة منه لوجب زوال المعلول عند زوال العلة لا نقول اما الاول فلان الشفاف لا يتلون بلون غيره واما الهواء المحصور بين جداري الصفة فنقول لم لا يجوز أن يقال الهواء انما يتلون بلون الجسم الا انما اذا كان ملتصقا به اما اذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا جرم نقول الهواء الملتصق بالجدار متلون بلون ونحن لا نعجز بينهما لاشتباهما في اللونه واما البعيد عن الجدار فلم يتلون بلونه لما ذكره من العلة وأيضا فهذا الكلام لا يستمر على أصولهم لان الرطوبة الجليدية اما أن تكون شفافة أو لا تكون فان كانت شفافة مع انها قابلة للاشباح فقد بطل قولهم ان الشفاف لا يقبل الشح وان لم تكن شفافة كانت ملونة فاذا حصلت فيها أشباح المبصرات يلزم اجتماع اللونين في محل واحد وهو محال ولانه يلزم أيضا أن لا يتأدى الشبحان الامتليقي العصبين الذي هو محل الروح الباصرة واما الثاني فهو ضعيف أيضا لان صورة كون القطرة المخصوصة انما حصلت في الحس المشترك لاجل حصول تلك القطرة في ذلك الموضع ومع ذلك فقد جوزتم بقاء تلك الصورة في الحس المشترك عند خروج تلك القطرة من ذلك الهواء فاذا جاز ذلك في الحس المشترك فلم لا يجوز زومته في الهواء ثم ان وقعت للمساعدة على ان هذا الخط لا يجرده في الخارج فلم لا يجوز أن يكون محله البصر قوله وأنت تعلم ان البصر انما يرسم فيه صورة المقابل فيقال له ان علمنا بان البصر لا يرسم فيه الا صورة المقابل لم يستند الى برهان قاطع بل الى الاختيار والتجربة والتجربة لا تصح ههنا الا بعد العلم بان المدرك للقطرة النازلة على صورة الخط ليس هو البصر لانما متى جوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لا يدرك الا صورة المقابل فاذا لا نعلم ان البصر لا يدرك غير المقابل الا اذا علمنا ان المدرك للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر فلواستدنا العلم بان المدرك للقطرة على صورة شكل الخط ليس هو البصر واذ لم يكن اثبات ذلك مستطما قالوه ثم لئن وقعت المساعدة على ان المدرك لذلك ليس البصر فلم لا يجوز أن يكون هو النفس قوله انها لا تنطبق فيها الصور الجزئية الجسمانية قلنا سبأني ابطال ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى واما قوله وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوية مجتمعا فيها ١٤٨ فاعلم ان المقصود من ذلك اثبات القوة الثانية من القوى الباطنة فهي الخيال وهو الذي

يكون خزانة الحس المشترك فان المحسوسات اذا كانت حاضرة انطبعت صورها في الحواس ثم يوجد مثل تلك الصورة

في الحس المشترك ثم يوجد مثل تلك الصورة في الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك فاذا غابت المحسوسات المرصع انعدت تلك الصورة عن الحواس الظاهرة ولكنها تكون باقية في الخيال فاذا أخذ الحس المشترك في مطالعة تلك الصورة المخزونة في الخيال صارت تلك الصورة متخيلة بالمثل ما اذا استحضرتنا في خيالنا صورة زيد الغائب عنا واذا ترك الحس المشترك مطالعة تلك الصور المخزونة في الخيال بقيت تلك الصور غير مشعورها فهذا هو المعنى بكون الخيال حاقظا للمثل المحسوسات فاعلم انهم استدلو على ان هذه القوة مغايرة للحس المشترك من وجهين الاول ان الحس المشترك يجب أن يكون قابلا لهذه الصورة والخيال لا بد وان يكون حافظا لها فيجب تغايرهما لجهة ومثال اما لجهة فلان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا امر واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد واما المثال فهو لماله قوة قبول الشكل وليس له قوة قبول الحفظ واعلم ان هذه الجهة ضعيفة لان الخيال الذي جعله حافظا لهذه المثل لا بد وان يكون قابلا لها لان من لا يقبل الشيء استعماله على هذا يبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبداء القبول والحفظ واما قوله الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فسيأتي ابطاله وأيضا فهو ينتقض بالحس المشترك فانه قوة واحدة مع انها تدرك المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشعومات والملموسات وهذه القوة الواحدة صدرت عنها ادراكات مختلفة وأيضا فالنفس الناطقة جوهر بسيط مع انها قابلة للصو العقلية ومبصرة في البدن واما المثال فهو ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت حكم في صورة واحدة ثبوت مثله في كل الصور الثاني قالوا الصورة الخيالية متى حصلت في الحس المشترك عند غفلتنا عنها ثم انما ان تكون موجودة في قوة أخرى تكون خزانة لها أو لا تكون فان لم يكن وجب أن لا تعود تلك الصور الخيالية الا بتجشيم كسب جديد ومعلوم انه ليس كذلك فاذا نزلت تلك الصور المخزونة في الخيال وهذه الجهة ضعيفة لانها بناء على انه لا معنى لشعور الحس المشترك بتلك الصور الخيالية الا حصولها فيه وقد بينا انه ليس الامر كذلك وان الشعور والادراك حالة اضافية كيف لا نقول ذلك وهذه الصور اذا كانت حاصلة في الخيال لم يكن مشعورها ولو لان الشعور أمر مرورا حضورها والاستعمال ذلك فهذا برهان قاطع على فساد ما قالوه واذ ثبت ان الشعور أمر مرورا محضو رها فحينئذ تبطل هذه الجهة لان على

هذا التقدير يجوز أن تكون تلك الصورة حالة في الحس المشترك أبدأ حاضرة فيه دائما إلا أنه متى حصلت الحالة المسماة بالشعور فحينئذ يحصل الشعور والابتن مفعولا عنها ثم ان وقعت المساعدة على انها حين ما تكون مفعولا عنها لا تكون موجودة في الحس المشترك فلم لا يجوز أن تكون موجودة أيضا في الحز في قوله لو كان كذلك لما عاد لا تجشم كسب جديد فنقول لا نسلم وبيانه من ثلاثة أوجه الأول انه ليس للنفس الناطقة خزانه تبقى الصورة العقلية المعقول عنها مخزونه فيها بل يقولون ان النفس الناطقة اذا طلبت تلك العلوم قاضت عليها تلك العلوم من واهب الصور واذ لم يطلب تحصيلها انعت عنها من غير أن تبقى مخزونه في خزانه أصلا فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في الحس المشترك الثاني ان الحس المشترك اذا زالت الصور عنه وبقيت مخزونه في الخيال فانه يكون متمكنا من استفادة تلك الصورة من تلك الخزانه فاذا جاز أن يكون للحس المشترك ملكة الاتصال بتلك الخزانه حتى تستفيد من تلك الخزانه تلك الصورة من غير تجشم كسب جديد فلم لا يجوز أن يثبت له ملكة الاستفادة لا من الخزانه بل من العقل الفعال حتى لا يحتاج الى اثبات هذه الحركة الثالث ان حامل القوة الخيالية جسم في معرض التغيير فينتقض تارة وتزداد أخرى ومتى وقع التغيير في محل القوة فلا بد من زوال تلك القوة فلهذا فضلا من الصور والحاصله بسببها مع انه لا حاجة الى تجشم كسب جديد فبطل ما ذكره وأما قوله وبها تين القوتين يمكنك أن تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى به سدين الاخرين يحتاج الى أن يحضره المقضى عليه ما فهذه قوى لو علم ان ههنا دليل آخر على اثبات الحس المشترك في الخيال وتحير به انه يمكننا أن نحكم بان اصحاب هذا اللون هذا الطعم واذ سمعنا صوت انسان عرفناه بعينه وما ذلك الا لعلنا بان صاحب هذا الصوت هو صاحب هذا الشكل ثم من الظاهر ان من حكم بشئ على شئ واجب أن يكون عالما بكل واحد منهم - ما اذا التصديق مقسمة لا محالة تصور الموضوع والمحمول فاذا فينا قوة واحدة تدرك جلة هذه الاشياء المحسوسة بالحواس الظاهرة وذلك الشئ ليس هو الحواس الظاهرة فان كل واحد منها لا يحس الابنوع واحد من الحسرسات ولا النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات فاذا لا بد من قوة جسمانية مدركة لجميع مدركات الحواس ١٤٩ الظاهرة وهو الحس المشترك وخزانتها الخيال ولقائل أن يقول

الموضع لم يعقل كون الحس المشترك هناك يكون الحس الظاهر هذا الصريح بما بل ذكر فائدة الترتيب وأيضا ان سلمنا أنه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السم في مؤخر الدماغ نظر لان الشئ يخذ كرفي الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان أكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع بنبت منه لان الحس طليعه والطلية الى

انه كما يمكننا أن نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم يمكننا أن نحكم على زيد بانه انسان وأنه ليس

بفرس واذ احكمنا بذلك فالحكموم عليه هو زيد وهو شخص معين محسوس والمحكوم به هو الانسان وهو ماهية كلية وليس لاحد ان يتازع في صحة حل الكلى على الجزئى اما اول فلانه لو جاز الامتناع من ذلك لجاز الامتناع من صحة الحكم بان هذا الملون هو هذا المشكل وأما ثانيا فلانهم قد اعترفوا بذلك في المنطق حيث بينوا ان اقسام الجمل أربعة جل الجزئى على الجزئى والكلى على الكلى والكلى على الجزئى ولم ينقل عن أحد منهم الامتناع من هذا التقسيم وأما ثالثا فلانا اذا رجعنا الى أنفسنا علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم يكن يخالفه من يخالف فيه غيره واذ كان كذلك فنقول الحكم بشئ على شئ إما أن يجب أن يحضره المقضى عليه أو لا يجب فان لم يجب فقد سقطت مجتسك وان وجب فالحكم على زيد بانه الانسان لا بد وأن يكون مدركا لذاته بعينه وللانسان أيضا لكن المدرك للانسان الذى هو الكلى هو النفس الناطقة عندكم فيجب أن يكون المدرك لذاته هو النفس الناطقة فاذا النفس الناطقة يمكن أن تكون مدركة للجزئيات واذ كان كذلك لم يمكنكم أن تقولوا ان الحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم ليس النفس فظهر فهذا سقوط هذه الجهة على التقديرين ثم الذى يدل بعد تزيف أدلتهم على فساد القول بالحس المشترك انى أعلم بالضرورة انى اذا ذقت طعاما فليس لذلك الطعم شئ في الدماغ مع انهم زعموا ان الحس المشترك مسكنه مقدم الدماغ ولو جاز أن يقال الذائق للمطعوم هو الدماغ أو ما فيه مع انى أجد الحلال بخلاف ذلك لجاز أن يقال المدرك للطعوم هو العصب أو الكعب أو الاخص وان كنت أجد الحلال بخلافه وأيضا فالروح الباصرة اما أن يكون فيها قوة مبصرة أو لا يكون فان كانت فاذا أدركت القوة الباصرة مبصرا وأدركه الحس المشترك فعيناشيا أن مبصر ان ذلك المبصر الواحد فلا يكون ابصار ناله ابصارا واحدا بل ابصارين ونحن نجد الحلال بخلاف ذلك وان لم يكن في الروح الباصرة قوة باصرة فهذا على التحقيق يكون نزاعا لفظيا الان حاصله يرجع الى أن الذى اسميه انما بالقوة الباصرة سميتها أنت بالحس المشترك وكيف ما كان فتخرج منه انه ليس في الانسان شئ يبصر المرئيات الا شئ واحد وأما الخيال فالذى يدل على فساد القول ما في الانسان اذا طالع الكتب وطاف في العالم ورأى البلدان والاشخاص فلما انطبعت صورها في الروح الدماغى لا اختلطت تلك الصورة فان الروح الصغير اذا نقش فيه النقوش

الكبيرة فانه لا بد وان يختلط البعض ببعض اللهم الا ان يقال ان موضع كل صفة منها غير موضع الاخرى وحينئذ يلزم غاية صغر تلك
 المجال مع عظم تلك الصورة وهو باطل وايضا فاذا كان موضع كل مغايرة لموضع الاخرى لم يكن هناك شئ واحد يكون هو بعينه مدر كاهذه
 الصورة وتلك الصورة فلا يكون الحالكه بان هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضر للصورتين ولا مدر كاهما وانه باطل بالبدية
 وبالانفاق اما قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من
 طريق الحواس مثل ادراك الشاة معني في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معني في النعجة غير محسوس ادراك جزئيات يحكم به يحكم
 الحس بما نشدهه فعندك قوة هذا شأنها فاعلم ان هذه هي القوة المسماة بالوهم وهي القوة التي تدرك معاني جزئية غير محسوسة موجودة
 في المحسوسات مثل ادراك الشاة عداوة حركة موجودة في الذئب المعين وادراك الكبش معني جزئيا غير محسوس في النعجة وكما ان الحس
 المشترك كان متعلقا بصور المحسوسات فهذه القوة متعلقة بهذه المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات واعلم ان ههنا تخمين
 البحث الاول في بيان المغايرة بين هذه القوة وبين الحس المشترك والخيال وليس لهم ههنا حجة سوى ان القوة البسيطة لا تنوي على نوعين
 من الادراك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذه المقدمة ممنوعة ثم بتقدير المساعدة عليها فلا بد من بيان ان المدرك لهذه الاشياء
 هو النفس ولم أر الشخ فيه كلاما في كتيبه المطولة الا انه لما احتج على ان المدرك لهذه المحسوسات ليس النفس قال ولما ثبت ذلك ثبت
 ان المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات لا يجوز ان تدركها الا قوة جسمانية واجود وجه يمكن ان يقرر به هذا الكلام ان يقال العداوة
 الموجودة في هذا الذئب اما ان تدرك من حيث انها موجودة في هذا الذئب او لا من حيث انها موجودة في هذا الذئب وان كان الاول لزم
 ان يكون المدرك لها من حيث انها ذلك الذئب مدر كالكذب جسم او جسماني فالمدرك لتلك العداوة ايضا يجب ان يكون جسمانيا او
 جسمانيا واما ان ادركت العداوة لا من حيث انها في ذلك الذئب كان ذلك ادراكا للعداوة من حيث انها عداوة والعداوة من حيث انها
 عداوة امر كلي وليس كلامنا فيه ١٥٥ بل في العداوة الجزئية هذا احسن ما اعتمد عليه في محبة ما ذكره الشيخ وهو ضعيف

جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب
 الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقبة من الجزء المتقدم من الدماغ به حس السمع فهذا حكاية
 كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتأخر عن الذوقى هذه فما ظنك بالذوقى واما اللمس فلما كان
 اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه

لانا نقول المدرك لهذه
 العداوة الجزئية اما ان
 يجب ان يكون مدر كالكذب
 الذئب او لا يجب فان وجب
 فعينئذ يكون المدرك لذلك

الذئب هو المدرك لتلك العداوة لكن المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك او الخيال فادن المدرك لتلك العداوة هو بمقدمه
 الحس المشترك او الخيال فاذا عقل ذلك في صورة فليعقل مثله اذنا فعينئذ لا يمكن ان نتطع بان المدرك لهذه المعاني الجزئية ليس هو المدرك
 للصورة الجزئية واما ان لم يجب ان يكون المدرك لتلك العداوة مدر كالكذب الذئب لم يلزم من كون المدرك للذئب جسمانيا ان يكون المدرك
 لتلك العداوة جسمانيا فعلى التقدير الاول يجوز ان يكون المدرك لهذه المعاني هو الحس المشترك او الخيال وعلى التقدير الثاني يجوز ان
 يكون المدرك هو النفس فسقطت حججهم على اثبات هذه القوة البحث الثاني اني اذا ادركت صداقة بيني وبين ولدي فلهنا نزاع ان ينازع
 في كون ذلك المدرك جزئيا وذلك لان المدرك هو الصداقة التي بيني وبين ولدي وان كانت في نفسي هاجزئية ولكني لا اشعر بها الا من حيث
 هي كلية فاننا لو قدرنا انعدام تلك الصداقة التي بيني وبين ولدي وحدوث مثلها عقبها كانت الصداقة التي بيني وبين ولدي لا يمنع نفس
 تصور هامن وقوع الشراكة فيها فهي كلية بل الموجود في الخارج امر جزئي وفي امر جزئي وهو الذئب المعين ولكن القدر الذي اعرفه
 منها امر كلي كما ان من علم ان في هذا البيت انسانا واحدا كان معلومه امر اكلي الان الانسان الذي في ذلك البيت يمكن ان يكون مقولا على
 كثيرين على سبيل البديل وان كان ذلك الانسان في نفسه جزئيا بل لو ثبت اني لا اشعر بالصداقة التي بيني وبين ولدي بل اشعر بهذه الصداقة
 التي بيني وبين ولدي لكان على هذا التقدير يظهر ان مدر ك الوهم امر جزئي وذلك مما يبعد اثباته فان الصداقة امر غير مشار اليه بالحس
 فكيف يمكن ان يطلع ان الانسان بل جميع الحيوانات لا يشعرون الا بتلك الصداقة من حيث انها تلك الصداقة فهذا موضع بحث يجب ان
 يتأمل فيه واما قوله وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحالكه غير الحافظة للصورة فاعلم ان
 هذه هي القوة الذائكة وهي خزانه الوهم والكلام نفيها واثباتا ماضى في الخيال واما قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة
 واسم خاص فالاولى منها هي المسماة بالحس المشترك ونبطاسه باوآلتها الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ
 والثانية المسماة بالصورة والخيال وآلتها الروح المصوب في البطن المتدم لاسيما في الجانب الاخير وآلتها الدماغ كله

لكن الأخص بهما هو التجويف الأوسط واعلم ان هذه الكلمات غنية عن الشرح الأقول في الحس المشترك ان آتته الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ فان فيه بحثا وذلك لان الحامل لقوة الشم هو نفس الدماغ والحامل للروح الباصرة هو الزوج الثالث ومنشأ الروح الثالث هو الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره ومنفذ هذه السبعة متقدم وفيه من الفلأعلى الى اللسان والحامل للزوج السابع فهو قسم من الزوج الخامس وأما حس اللمس فهو يحصل في بعض الاعضاء العليا بالاعصاب الدماغية وفي سائر الاعضاء بالاعصاب الدماغية وهذه جملة فصلها الشيخ في الفان والشفاء وذكرها سائر الاطباء واذا كان كذلك فنقول المشهور ان الروح الحامل للحس المشترك موضعه مقدم الدماغ وفيه بحث لانه لو كان كذلك لكان تأدي المبصرات اليه سهلا لما بين ذلك الروحين من المجاوزة فاما تأدي الطعوم والاصوات والكيفيات للموسسة من الحواس الثلاثة اليه يكون مشكلا لان منشأ العصب الحامل للروح الذائق كما بينا الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره وانه نافذ في ثقبه الحنك الى اللسان فتأدية هذا العصب هذه المذوقات الى القوة المسماة بالحس المشترك اما ان تكون الكيفية المذوقة يسير من اللسان في منشأ العصب الحاملة له ثم يفصل بين تلك العصبية وينطف الى مقدم الدماغ ويتصل بالروح الحامل للحس المشترك أو يكون بالعكس من ذلك وهو ان ينتقل الروح الحامل للحس المشترك الى منشأ العصبية الثالثة ثم يدخل فيه ويسري الى اللسان ويأخذ الطعوم التي أدركتها الذائقة أو لا يتصل ولا واحد من الروحين بالآخر ومع ذلك فان القوة الذائقة تؤدي الطعم الى الحس المشترك أولا لان الروح لذائقة لو بقي حافظا للطعم الى أن يتصل بالحس المشترك فقد بقي فيه ادراكه ذلك الطعم الى وقت اتصاله بالحس المشترك فيجب أن يجد الانسان ذوق الطعوم من ذلك المنفذ وفي وسط دماغه وفي مقدم دماغه مثل ما يجده في اللسان وهكذا القول لو لم يذهب الروح الذائق اليه بل ذهب الروح الحامل للحس المشترك الى ذلك الموضع واحدا للطعم فان الادراك الذوقي يجب أن يكون حاصلا في تلك المواضع فعلى التقدير ين يكون الذوق حاصلا في أكثر الدماغ ويلزم أن لا يتغير حال الارواح عند خروجها عن أوعيتها وانفصالها عن أعضائها الحاملة لها والاول مكابرة والثاني خروج عن قولهم واما أن يتصل واحد من الروحين بالآخر استحال تأدي الطعوم الى الحس المشترك لان عندهم القوى

بالمدركات وهذا الاشكال في تأدية القوة السامعة للاصوات الى الحس

بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على الاطلاق والحجة التي أقامها القاضل الشارح على أن النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمه ببعض المدركات على بعض وختمها الفصل فهي

المشترك وتأدية القوة اللامسه للكيفيات الملموسة الى الحس المشترك اظهر ووقع فهذا اذا جعلوا الروح الحاملة لقوة الحس المشترك في موضع واحد فاما اذا جعلوه في مواضع مختلفة وهي مبادئ عصب الحس فالحال أيضا يعود فان كل عصب معينة الحس واحدا فيسهل ان يحصل فيه غير ذلك الحس بالبيان الذي سبق فثبت أنه يمنع أن تكون الروح الحاملة للحس المشترك موجودة في مقدم الدماغ وأن تكون موجودة في مبادئ اعصاب الحواس أيضا وهذا اقتناعي قوي في فساد القول بالحس المشترك وأما قوله ويتخذها قوة رابعة لها أن يركب ويفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم ويركب أيضا الصور بالمعاني ويفصلها عنها ونسبها عند استعمال العقل فمفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الأوسط وكأنها قوة ما للعقل ويتوسط الوهم العقل فاعلم انه لما تكلم في الحس المشترك والخيال وتكلم بعد معاني الوهم وكانت القوة المتخيلة خادمة للوهم لاجرم عقب الكلام في القوة الوهمية بالكلام في القوة المتخيلة وهي قوة من شأنها أن تتركب المعاني الوهمية والصور الخيالية تارة وتركب الصور بالمعاني أخرى ثم ان الامر لهذه القوة بهذا التركيب والتفصيل ان كان هو العقل سميت هذه القوة مفكرة وان كان الامر هو الوهم سميت هذه القوة متخيلة وموضع هذه القوة النصف الاول من البطن الاوسط وكأنها قوة ما للوهم ويتوسطها للعقل ثم ههنا بحثان الاول بيان ان هذه القوة مغايرة لسائر القوى والحجة فيه ان هذه القوة متصرفه وسائر القوى مدركة والقوة الواحدة لا تصدر عنها ابدان وقد مضى الجواب عن هذا وما يزيد فساد ذلك وضوحا وجوه الاول ان هذه القوة المتصرفه اما أن يكون لها شعور بما يتصرف فيه أولا يكون فان كان ذلك اعترافا بان القوة الواحدة تكون مدركة ومتصرفه فبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدأ للادراك والتصرف وان كان الثاني كان ذلك قولنا بان المتصرف في أشياء بالتركيب والتحليل لا يكون متصورا للحقيقة شيء منها وذلك يبطل بما اعترفوا به بان القاضى على الشبهين لا بدوان يحضره المقضى عليهما الثاني ان الوهم قوة مدركة وكونها مستخدمة لهذه القوى تصرف منها في هذه القوى فيكون الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وكذلك النفس الناطقة مدركة للعقول ومتصرفه بالبدن الثالث انهم قالوا القوة النفسانية منها مدركة ومنها محركة وجعل المدركة على قسمين مدركة من ظاهر وهي الحواس الظاهرة ومدركة من

باطن وجعل المتخيلة فيها اذا كان كذلك وجب عليهم الاعتراف بكون هذه القوة مدركة وذلك يبطل قولهم بان القوة الواحدة لا تكون مدركة ومتصرفه البحث الثاني انهم جعلوا المتخيلة خادمة للوهمية ولاشأن ان اطلاق لفظ الخدمة ههنا على سبيل المجاز فلا بد من تلخيص معنى هذه الخدمة ثم اقامة الدليل على تصحيحها وذلك ما لم يفعلوا وما قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها فاعلم ان معنى هذا الكلام ظاهر ولكن فيه بحث وهو ان حفظ هذه المعاني الى مدركات الوهم متغيرة لاسترجاعها بعدزوالها فان وجب أن يشكّل فعل الى قوة على حدة وجب أن تكون القوة الحافظة غير المسترجعة وهذا شئ ذكره في القانون وعلى هذا يكون قوى الباطنة شأواً ذكر في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء وتشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمنذكرة وهي بعينها الحافظة فتكون بذاتها حكمة وبمركاتها وبفعالها متخيلة وتمدكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني وتمدكرة بما ينهى اليها عمله وأما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية ألقاها وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى وأما قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الآلات لان الفساد اذا اختص بتجويف الى آخره اعلم انه لما حكم باختصاص كل واحد من هذه القوى الخمسة بموضع معين من الدماغ حاول اثبات ذلك من وجهين الاول ان القوة متى اختلفت أحوالها عند اختلال موضع معين من الدماغ فان ذلك يدل على اختصاص تلك القوة بذلك الموضع واعلم ان هذه الحجية ضعيفة اذ من الجائز أن لا تكون هذه القوى جسمانية أو ان كانت جسمانية لكنها لا تكون حالة في ذلك الموضع بل في موضع آخر وان اختلفت أفعالها عند اختلال ذلك الموضع لان ذلك الموضع كان له تلك القوة فاختلفت حاله يكون اختلال الآلة تلك القوة وذلك يقتضي اختلال أفعالها كما ان الادراكات العقلية تختل عند اختلال الدماغ وان لم تكن القوة العاقلة حالة فيه الثاني ان حكمة الصانع اقتضت أن يكون الحس المشترك والخيال موجودين في مقدم الدماغ للمناسبة التي بينها وبين الحس الظاهر مع أن الحس الظاهر في مقدم الوجه وأن يكون الوهم والحافظة في وسط الدماغ ومؤخرة لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر وان تكون المتخيلة التي هي المتولية للتركيب ١٥٢ والتفصيل متوسطة بين النوعين حتى اذا شئت أقبلت على الصورة الخيالية بالتخييل والتركيب وان شئت أقبلت على المعاني التي في الحافظة والتركيب والتخييل واذا شئت أقبلت على تركيب الصور والمعاني واعلم ان هذا الكلام خطابي ثم انه غير مستمر أيضا لانه ليس جميع الحواس في مقدم الرأس فليس بان يجعل الحس المشترك والخيال في مقدم الدماغ لكون الابصار والشم في مقدم الرأس باولي من أن يجعل في مؤخر الرأس لان أكثر الحس من هناك مع أن الحيوان أكثر جاحه اليه منه الى البصر وكذلك السمع هناك والذوق في وسط

خالصة عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا أنهم يذهبون الى أنها مدركة للمعقولات بالذات

الدماغ وبالجملة فامثال هذه الوجوه غير لائقة بالكتب البرهانية فهذا جملة الكلام فيما أورده الشيخ ولنختم هذا وللمحسوسات الفصل بحجة قويه على أن النفس هي المدركة بجميع الادراكات بجميع المدركات فنقول ان بديهته العقل حكمة بان القاضي على الشئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما أو تم قدا عترتة بذلك وعند هذا القول بان الانسان يمكنه أن يحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان هذا المطعوم هو هذا الملموس والقاضي على الشئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما فاذا لا بد من شئ واحد يكون مدركا لجميع مدركات الحواس الظاهرة ثم نقول اننا نتخيلنا صورة انسان بعد ان رأيناها فاذا رأيناها نعلم ذلك مرة أخرى حكمنا بان ذلك الخيال كان هو خيال هذا المبصر والقاضي على الشئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما فاذا لا بد من شئ واحد يكون مبصر المرئيين فيكون متخيلا له بعد غيبه به ليتأتى منه الحكم بان هذا التخييل هو هذا المحسوس ثم نقول انه يمكن ان يحكم بوجود عداوة في شخص معين بوجود صداقة في شخص آخر معين والحكم بثبوت العداوة الجزئية في الشخص المعين لا بد وان يكون مدركا لتلك العداوة ولذلك الشخص فان الحكم بان فيه عداوة يستدعي العلم بذلك الشخص وبتلك العداوة ثم نقول انه يمكن ان يركب هذه الصور والمعاني بعضها مع بعض وتحليل بعضها عن بعض وضم الشئ الى الشئ وموقوف على الشعور بكل واحد من الشئين فاذا ههنا شئ واحد هو المدرك لكل المحسوسات وهو التخييل لها بعد غيبتها وهو المدرك لما فيها من العداوة الجزئية والصداقة الجزئية وهو المتصرف في هذه الصور والمعاني بالتركيب والتحليل فثبت ان هذه الادراكات التي فرقتها على قوى كثيرة هي باسرها قوة واحدة ثم نقول انه يمكن ان يحكم على زيد بانه انسان والحكم على شئ شئ يستدعي تصور كل واحد منهما فاذا ههنا شئ واحد هو المدرك للانسان الكلي والانسان الجزئي وثبت أيضا ان المدرك للانسان الجزئي هو المدرك لكل هذه المدركات بكل هذه الادراكات فان قيل هذه الحجة انما تدل على ان النفس مدركة للجزئيات ونحن لا ننكر ذلك ولكن نقول ان الصورة الخيالية والمعاني الوهمية لا بد وان تكون موجودة اذ هي غير موجودة في الخارج فهي موجودة في الذهن لكن يستحيل أن تكون مرسمة في النفس لان الصور الجسمانية يستحيل انطباقها في الجوهر فاذا لا بد من

قوى جسمانية يرسم فيها تلك الصور والمعاني ثم ان النفس تطالع تلك الصور والمعاني من تلك المحال الجسمانية فتكون هذه القوى الجسمانية التي اُبتناها آلات للنفس في ادراكها للجزئيات فنقول هذا باطل اما اولاً فلا نأخذ دللنا على أن الصور الخيالية لا يمكن أن تكون منطبعة في الدماغ فان من يخيل بحرا استعمال أن تنطبع تلك الصورة العظيمة في موضع صغير من الدماغ وامانا نيا فلان هذا يقتضى كون الشعور مغاير للانطباع فانكم لما اُبتتم الشعور للنفس ولا يثبتون الانطباع طالزمت المغايرة لكنكم لا تقولون بهذه المغايرة في أكثر الامور وامانا نيا فلان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان من الواجب عليكم أن تكتفوا بقوتين احدهما تكون خزانة للصور المحسوسات 5 والاخرى خزانة للمعاني الوهمية ثم ان النفس متى طالعت باحدى الخزانتين حصل ادراك ١٥٣ تلك المخزونات طالككنكم تثبتون مع ذلك قوى جسمانية آخر

وللمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار (اشارة واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها أن تفعل جوهره له قوى وكالات) أقول ير يد ذكر القوى التي يختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادئ أفعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذوات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما هي تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها أصناف والكالات المذكورة ههنا هي الكالات الثانية وهي أفعال هذه القوى **قوله** (فن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تخص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل منها الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى أن ينتقل به الى الجزئي) أقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضع لتصرفاتها مكملة اياه تأثيرا اختياريا او الى ما يكون باعتبار تأثيرها عبا هو فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها ونسعى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او ما يشابهه والشيوخ بدأ بالاولى لانها أظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأني الا بادرالذ ما ينبغي أن يعمل في كل باب وهو ادراك رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية أولية أو تجريبية أو ذائعة أو ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير أن يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مصادره في معاشه ومعاده (اشارة ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فالقوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فينبأ بها الا كتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفي أو بالحس فهي زيت أيضا ان كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكادز يتهاضى ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكال أما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب

والمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار (اشارة واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها أن تفعل جوهره له قوى وكالات) أقول ير يد ذكر القوى التي يختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادئ أفعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذوات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما هي تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها أصناف والكالات المذكورة ههنا هي الكالات الثانية وهي أفعال هذه القوى **قوله** (فن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تخص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل منها الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى أن ينتقل به الى الجزئي) أقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضع لتصرفاتها مكملة اياه تأثيرا اختياريا او الى ما يكون باعتبار تأثيرها عبا هو فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها ونسعى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او ما يشابهه والشيوخ بدأ بالاولى لانها أظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأني الا بادرالذ ما ينبغي أن يعمل في كل باب وهو ادراك رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية أولية أو تجريبية أو ذائعة أو ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير أن يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مصادره في معاشه ومعاده (اشارة ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فالقوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فينبأ بها الا كتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفي أو بالحس فهي زيت أيضا ان كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكادز يتهاضى ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكال أما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب

(٢٥ - الاشارات)

وهي التي ينسبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى أن ينتقل به الى الجزئي ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فالقوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فينبأ بها الا كتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت أضعف أو بالحس فهي زيت أيضا ان كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكادز يتهاضى ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكال أما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب

بالمفر وع منه كالمشاهدة متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه الملكة تسمى عقلا
 بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعـل التام ومن الهولاني ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار انما فرغ عن تعذيب
 القوى المدركة الحيوانية شرع بعده في تعذيب قوى نفس الانسانية فاعمال على سبيل التصنيف لان الاختلاف بين القوى الحيوانية
 المذكورة اختلاف النوع لان ماهية كل واحدة منها مختلفة لفة لماهية الأخرى واما الاختلاف بين قوى النفس الناطقة فليس اختلافا نوعيا
 لان الاختلاف بين المراتب المذكورة ههنا ليس الا بحسب الاشده والاقص وذلك لا يقتضي الاختلاف بالماهية في الظاهر واذا عرفت
 ذلك فنقول النفس الناطقة لها قوتان احدهما عملية والاخرى نظرية اما العملية فهي القوة التي لها الاجل كونها مدبرة للبدن وهو
 المسماة بالعقل العملي وهذه القوة التي يستنبط الرأى الجزئي الذي يجب أن يفعله الانسان ليتوصل بذلك الفعل الى اعراض اختيارية
 وذلك الاستنباط انما يكون من مقدمات أولية وذاتية وتجريبية وباستعانة من هذه القوى بالعقل النظري في الرأى الكلي الى أن ينتقل
 به الى الجزئي وأقول ان هذا الكلام تصرح بان النفس مدركة للجزئيات متى اعترف بذلك تعذر عليه اثبات القوى الباطنة التي ذكرها
 قبل هذا الفصل واما لقوة النظرية فهي القوة التي يحتاج اليها التصير جوهرها عقلا بالفـل وتلك القوة لها مراتب اربعة الاولى
 استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما لا تكون الصور حاصلة مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهولاني وبالمشكاة
 المرتبة الثانية أن تحصل لها العلوم الأولية بالفعل التي لا جملها تمكن النفس من اكتساب العلوم النظرية وهذه المرتبة على اقسام اربعة
 لان استعداد الانتقال من تلك العلوم الأولية الى العلوم النظرية اما أن يكون بحيث لا يحصل الا عند الجرد والطلب وذلك هو الفكر لانه
 لا معنى للفكر الا ما يكون الاجماع والعزم على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو الشجرة والزيتونة واما القسم الثاني
 وهو أن تحصل تلك الانتقالات ١٥٤ من غير شوق وطلب فهذا هو الحدس ثم ان هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان

المفر وغ منه كما شاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا
 مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهولاني أيضا
 الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار اقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في
 الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها
 بالفعل والقوة مختلفه أيضا بحسب الشدة والضعف فبدونها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما
 يكون للامى المستعد لتعلم ومنها كما يكون للفنادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء فقوة

كذلك افترض له طرفان
 وواسطة فالطرف الناقص
 من هذا الحدس هو
 الزيت واما الوسط فهو
 العقل بالملكة وهي
 الزجاجة واما الطرف
 الاعلى فهو القوة الحدسية

الشريفة بالغة وهي القوة القدسية وهي التي يكادزيتها يفتى وهذه اقسام المرتبة الثانية ثم اعلم ان النفس بعد وصولها الى النفس
 هذه المرتبة لتانية يحصل لها قوة وكال اما الكمال وهو المرتبة الثالثة من مراتب العقل النظري وهو أن يحصل له المعقول بالفعل مشاهدا
 متمثلا في الذهن وهو نور على نور وهذا يسمى عقلا مستفادا واما القوة وهي المرتبة الرابعة فان يكون للنفس أن تستحضر المعقول
 المكتسب المفروغ كالمشاهدة متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل وانما قدم العقل المستفاد
 على العقل بالفعل لان العمل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان حيث يقدر على استحضار العلوم النظرية متى شاء من غير
 اكتساب كان ذلك من باب الملكة والملكة لا تحصل الا بعد الفعل فان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد فعل الكتابة واما العقل المستفاد فهو
 عبارة عن الفعل ولما كان الفعل مقدما على الملكة لا جرم قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل آخر المراتب النظرية
 واما قوله والذي يخرج من الملكة الى الفعل ومن الهولاني أيضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار فاعلم أنه كلام خارج عن مقصود
 الفصل لان المقصود من هذا الفصل ذكر قوى النفس الانسانية والعقل الفعال ليس من القوى الانسانية لكنه ذكره لغرضين
 أحدهما أن العقل الفعال هو اللؤلؤ وجود النفس الانسانية ولغير وجه اعن هولانية الى الملكة ومن الملكة الى العقل التام فلاجل هذا
 التعلق أو رده ههنا الثاني لما جعل هذه المراتب من النفس تفسير القول ببارئ وتعالى مثل نوره كما شكاة فيها مصباح احتاج الى ذكر
 العقل الفعال ليتبين أنه هو المراد بالنار في قوله تعالى ولولم نحسه نار فهذا تفسير هذا الفصل وقد بقي فيه بحث واحد وهو انه ان عني بالقوة
 العملية استعداد النفس لتدبير البدن والقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهولاني هو الاستعداد عند عدم المستعدله
 وبالعقل بالملكة حصول العلوم الاربعة فالكلام صحيح وتكون هذه الاسامي واقعة اعياها بحسب ما لها من هذه الآفات والاحوال وان
 كان المراد به ان جوهر النفس موصوفة بقره لاجلها صحت منها تدبير البدن وبقوة أخرى لاجلها استعداد لقبول العلوم فذلك ممنوع ولا بد

النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هي ولا يات تشبها اياها حينئذ باطولى الاولى الخالية في نفسها
 عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادئ فطرتهم وقوتها المناسبة
 للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولى
 بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها
 فمنهم من يحصلها بشوق بالنفسه اليها يبعثها على حركة فكرية شاققة في طلب تلك المعقولات وهو من
 اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بهم من غير حركة امام شوق اولامع شوق وهو من اصحاب الحدس
 ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجي اثباتها واما قوتها المناسبة
 للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل
 متى شاء بعد الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو
 المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الحيواني
 الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الفعل فاعمالها يخرجها عن قياس عقول الناس في
 استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض
 نسخ الكتاب توجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل
 الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه شهد
 به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس
 فهو زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى فهي زائدة اطلقها الناس خوفاً وخطا والتقدير اتصال الكلامين
 وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطف على قوله فتم اياها الاكتساب الثواني
 لان المسمى هو العقل المتوسط بين الحيواني والذي بالفعل واذا تم هذا فنقول لما كانت الاشارة المترتبة
 في التمثيل الموردي في التنزيل لئول الله تعالى وهو قوله عز وجل * الله نور السموات والارض مثل نوره
 كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة
 لا شرقية ولا غربية يكادزيتهاضي ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله
 الامثال للناس والله بكل شيء عليم مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد
 فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة شبهة بالعقل الحيواني لكونها مظلمة في ذاتها
 قابلة للنور الاعلى التباين لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شاففة في نفسها
 قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد
 حركة كثيرة ونعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكادزيتهاضي ولو لم تمسسه
 نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور
 بالعقل المستفاد فان الصور والمعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه
 يربذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصباح تشتعل منها قال الفاضل
 الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتاب لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل
 فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان
 بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق
 الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية ﴿ تنبيه لعلك تشتهي الان ان
 تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة بالنفس في المعاني مستعينة بالتخيل

لمدعى هذه القوة من
 الدلالة عليها (المسئلة
 الخامسة) في الفرق بين
 الحدس والفكر فصل
 واحد ﴿ لعلك تشتهي
 الان ان تعرف الفرق
 بين الفكرة والحدس
 فاستمع اما الفكرة فهي
 حركة بالنفس في المعاني
 مستعينة بالتخيل

في أكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط وما يجري مجراه مما يصار به الى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فر عما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له (أو في حكمه) التفسير لما ذكر في الفصل الذي قبل هذا الفصل ان الانتقال من البديهيات الى النظر يات قديكون بالفكر وقديكون بالحدس أراد في هذا الفصل ان يحقق الفرق بين الامر من ليسنقيم تفسيمه واعلم ان الحدس والفكر يشتركان في امر ويقتزان في امر آخر فالذي يشتركان فيه فهو ان كل واحد منهما حركة تعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب واما الذي يشتركان فهو ان في الفكر يوضع المطلوب أو لا يتم بطلب الحد الاوسط الذي ينتجه ثانيا فر عما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه الى المطلوب وربما لا يجده وحينئذ ثبت فكره ١٥٦ واما في الحدس الحد الاوسط في الذهن أو لا يتم ينساق الذهن منه الى المطلوب وقد يكون ذلك

في أكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط أو ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فر عما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس وهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له (أو في حكمه) أقول لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر أو الحدس أراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالخيال في أكثر الامر اشارة الى أن الفكر يكون في الجزئيات أكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالفكر وهما متغايران بالاعتبار كما هو وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونة في الخيال والذكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور والعقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب بطلبها مبادى تلك المطالب كالحود والوسطى وغيرها فر عما انبتت وربما تأدت ويتم اذا تأدت بحركة أخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظرف عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق أو لم يكن وأشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى بقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله أو في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس أو لا بامكان الانبثاق ولا امكانه الا أن الفكر المنبث لا يكون مؤديا الى علم ولا اجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والقاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن أو لا يتم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيقدم الشعور بالمطوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح **قوله** (ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية واما كان وجودها فاستمع الست تعلم أن للحدس وجودا وأن للانسان فيه مراتب وفي الفكرة ففهم غيبي لانعود عليه الفكرة ابر زيادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو انفق من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتها الى عديم الحدس فايقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غيبي في أكثر احواله عن التعلم والفكرة) أقول

بغير شوق منه الى تحصيل ذكر الوسط فحينئذ يكون الشوق بالوسط متقدما على الشعور بالمطوب وقد يكون لاجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخرا عن الشعور بالمطوب الا أن حصول الوسط في الذهن لا يتأخر عن حصول لشوق الا قليلا الى تحصيله وفي الفكر يتأخر كثيرا (المسئلة السادسة) في اثبات القوة القدسية أربعة فصول **١** اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية واما كان وجودها فاستمع السبب تعلم ان للحدس وجودا وللناس فيه مراتب وفي الفكر ففهم غيبي لا يعود عليه الفكر بزيادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو انفق من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير

مشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتها الى عديم الحدس فايقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غيبي في أكثر احواله عن التعلم والفكرة) أقول الحدس في قديكون بالفكر وقديكون بالحدس أراد في هذا الفصل ان يحقق الفرق بين الامر من ليسنقيم تفسيمه واعلم ان الحدس والفكر يشتركان في امر ويقتزان في امر آخر فالذي يشتركان فيه فهو ان كل واحد منهما حركة تعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب واما الذي يشتركان فهو ان في الفكر يوضع المطلوب أو لا يتم بطلب الحد الاوسط الذي ينتجه ثانيا فر عما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه الى المطلوب وربما لا يجده وحينئذ ثبت فكره ١٥٦ واما في الحدس الحد الاوسط في الذهن أو لا يتم ينساق الذهن منه الى المطلوب وقد يكون ذلك

الشعور وأما أسباب الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية فلأننا نعلم أن للناس في الفكر مراتب فمنهم الغبي الذي لا يفيد الفكر علما بالمجهول أصلا ومنهم من له فطانه قليلة ومنهم من هو أقوى من ذلك ويكون بحيث أن يتفق له الحدس فكما أن نرى في جانب النقصان ينتهي الأمر إلى من لا حدس له فوجب أن يعتقد في جانب الزيادة أنه يمكن الانتهاء إلى غبي في أكثر أحواله عن التعلم والتفكير واعلم أن هذه الحاجة يمكن إيرادها على وجهين أحدهما أن يقال الحدس قابل للزيادة والنقصان فكما جاز الانتهاء في طرف النقصان إلى عدم الحدس جاز الانتهاء في طرف الزيادة إلى عظم الحدس وثانيهما أن نسبة الحدس بالفكر وتقول لما وجب في الفكر الذي له طرف ناقص أن يكون له طرف كامل وجب في الحدس الذي له طرف ناقص أن يكون له طرف كامل والحجة على الوجهين ١٥٧ ضعيفة لأنها من التمثيلات

والمعتمد في إثبات القوة القدسية أن يقول لاشك أن التصديقات النظرية تنتهي إلى التصديقات البديهية والتصديقات البديهية متوقفة على تصورات أجزائها فالعلم بان الجزء أعظم من الكل متوقف على تصور الجزء والكل والأعظم ولاشك أن النفس الانسانية قابلة لهذه التصورات ثم ان التصديقات البديهية لما لم تتوقف على تعليم معلم فلان لا تتوقف مفردات تلك التصورات على تعليم معلم كان أولى ثم ان التصديقات البديهية وهي التي يكون تصور أجزائها كافيا في الجزم بذلك التصديق فاذن النفس الانسانية يمكنها أن تتنبه من عند نفسها لهذه القضايا الأولية غير

ير يدبيان إمكان وجود القوة القدسية وتقريره أن للحدس والفكر مراتب في التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم أما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطئها وأما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة أكثر لاشتغالها على الحركة والثاني يكون في الحدس أكثر لتجرده عن الحركة ولأن الحدس إنما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حدان نقصان وكمال وحد النقصان هو أن يثبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو أن يحصل لشخص ما ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعه أو قرينها من ذلك بحسب الكيف على وجه يقتضي شتمل على الحدود الوسطى لا تنبئ على ولما كان طرف النقصان مشاهداً لطرف الكمال يمكن الوجود وما في الكتاب ظاهر ﴿ قوله ﴾ (فان اشتبهت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك سنين لك أن المرسم بالصورة المعقولة مناشئ غير جسم ولا في جسم وان المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم) أقول يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية أفاضته المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت إشارة ما إلى ذلك بأنه هو الذي يخرج النفوس من القوة إلى الفعل أو ردها إلى الفصل لزيادة الاستبصار ولما كان المطلوب مبنياً على مقدمتين هما أن كل ما ترسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما ترسم فيه صورة محسوسة أو متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينها بعد فذكرهما وأحال بيانها على ما سياتي ثم شرع في تقرير الحاجة وهو أن يقال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع إمكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع إمكان وجودها أي وقت شاه والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معها إنما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في أول الأمر فهناشي غير المدرك حاظ للمدرك تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والافكان الذهول والنسيان واحداً أما القوى الجسمانية فقابلية للتقسمة إلى جزأين يكون أحدهما مدركاً والاخر حاظاً لكون الاجسام قابلة للتجزئة وأما العاقلة فلا تقبل الانقسام لماسياً فاذن يجب أن يكون شيء غيرها بالذات ترسم فيه المعقولات ويكون هو خزانه حاظاً لها وذلك الشيء لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً لا امتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن أن يكون نفساً لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال فتقوله (وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام

متعاند بل هي ممكنة الاجتماع وهي بحال متى اجتمعت يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة فاذا كانت النفس وحدها ممكنة الاتصاف بجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة كانت أيضاً ممكنة الاتصاف بذلك العلم النظري من غير تعليم معلم ثم ان العلوم النظرية عند تركها يلزمها علوم آخر نظرية فاذن ممتضى ما ذكرناه ان يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب لتحصيها على أسرع الوجوه ولا معنى للحدس الا ذلك الا ان اشتغال النفس بتدبير البدن معارضة والخيال معارضة لذلك فثبت ان مقتضى الفطرية الاصيلة هو الحدس القوي وان الحاجة إلى الفكر لاجل العوارض ولهذا قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الاسلام ﴿ (إشارة فان اشتبهت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك سنين لك أن المرسم بالصورة المعقولة مناشئ غير جسم ولا في جسم وأن المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم) وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام

صورته فيها وأن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة لم يغيب عنها القوة أرايت أن القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفت اليها هل يكون قد حدث هناك غير غيب عنها فيجب اذا أن تكون الصورة المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا مافي القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين أحدهما أن يزول عنها وعن قوة أخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني أن يزول عنها ويحفظ في قوة أخرى هي كالخزانة لها وفي الوجه الاول لا يعود الوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويروح له مطالعة الخزانة والالتفات اليها ١٥٨ من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور المخالصة المستعطفة في قوى

بجسمانية فيجوز أن يكون الحزن طامنا في عضو أو في قوة عضو والذهول عنها القوة في عضو آخر لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا التجزى ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول اننا نحن نجد في المعقولات نظيرها بين الحالتين أعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان تكون هي كالمتصرف وشئ من الجسم وقوة كالخزانة لان المعقولات لا ترسم في جسم فبقي ان ههنا شيا صار جاعن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات اذا هو جوهر عقلي بالفعل اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ترسم منه فيها العلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة) اشارة الى تخصيص بعض الصور المرسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سائرهما والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكلمات والادراك الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلي وقوله (واذا عرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني أو الى صورة أخرى انمحي المتمثل الذي كان أو لا كان المرآة التي كانت يحاذيها جانب القدس قد أعرض بها عنه الى جانب الحس أو الى شئ آخر من الامور القدسية) اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل المرآة لانها في الجسمانيات أشبه شئ بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله (وهذا انما يكون أيضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال) اشارة الى السبب الذي به

صورته فيها) تذكر لما ذكره من قبل وقوله (وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغيب عنها القوة) اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله (أرايت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفت اليها هل يكون قد حدث هناك غير غيب عنها فيجب ان تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت الادراك تقتضي تجدد ما تلك الصورة وقوله (فيجب ان تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا مافي القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين أحدهما أن يزول عنها وعن قوة أخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني أن يزول عنها ويحفظ في قوة أخرى هي كالخزانة لها وفي الوجه الاول لا يعود الوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويروح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور المخالصة المستعطفة في قوى والذهول عنها القوة في عضو آخر لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا التجزى) اشارة الى ما قررنا من أمر القوى الجسمانية ﴿ وقوله (ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول اننا نحن نجد في المعقولات نظيرها بين الحالتين أعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان تكون هي كالمتصرف وشئ من الجسم وقوة كالخزانة لان المعقولات لا ترسم في جسم) اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حاكمة ﴿ وقوله (بقي ان ههنا شيا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات) نتيجة ذلك وانما الجوهر المفارق وأراد بالخر وجع عن جوهرنا مبادنة لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن جسم لا يكون مفارقا وقوله (اذ هو جوهر عقلي بالفعل) اشارة الى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يمكن ان ترسم فيها لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن أن ترسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله (اذ واقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ترسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة) اشارة الى تخصيص بعض الصور المرسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سائرهما والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكلمات والادراك الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلي وقوله (واذا عرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني أو الى صورة أخرى انمحي المتمثل الذي كان أو لا كان المرآة التي كانت يحاذيها جانب القدس قد أعرض بها عنه الى جانب الحس أو الى شئ آخر من الامور القدسية) اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل المرآة لانها في الجسمانيات أشبه شئ بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله (وهذا انما يكون أيضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال) اشارة الى السبب الذي به

لاحكام خاصة واذا عرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني أو الى صورة أخرى انمحي المتمثل كان أو لا كان المرآة تختلف التي كانت يحاذيها جانب القدس قد أعرض بها عنه الى جانب الحس أو الى شئ آخر من أمور القدس وهذا انما يكون أيضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال) التفسير لما بين أن الانسان قد يحصل له علوم من غير تعليم معلم ولا ارشاد مرشد ومن غير شوق منه الى تحصيل تلك العلوم ثم لاشئ ان تلك العلوم سببها مؤثر فيه فان الممكن لا يوجد الا بسبب احتاج الى بيان السبب المحدث لتلك العلوم وهو جوهر مفارق عن الجسم والجسمانيات وبالجملة فهذا الفصل يشتمل على الوجه اللمى للقوة القدسية وما يشبهها واعلم ان الكلام في اثبات هذا المطلوب مبني

على مقدمات أو لها ان الشئ الذي من اجل فيه العلوم العقلية ليس بجسم ولا جسماني وانما يحتاج الى هذه المقدمة حتى يبين امتناع وجود خزانه متحفظ فيها الصور المنمحيه عن العقل وثانيها ان الادراكات الخمسة الباطنة حاصله اقوى جسمانية وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى يمكن اثبات خزانه متحفظ الصور المنمحيه فيها وثالثها ان شعور القوة بما يذكره نفس ارتسام ذلك المشعور به واحتج على ذلك بقوله ارايت لو غابت القوة عن تلك الصورة ثم عادت والتفت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها ولقائل ان يقول انا انا انا ذلك ولا يكفي في ابطاله مجرد الاستفهام على سبيل الانكار لاسيما وقد مضت الادلة لفاخرة على اثبات ذلك وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى تبين ان النفس متى كانت غافلة عن الصور المعقولة فان تلك الصور لا يمكن ان تكون موجودة فيها اذ لا معنى لتعقلها الا نفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها عنها عند حصولها فيها ورابعها ان القوى المدركة لباطنة لها خزانه لتلحفظ فيها ما يغيب عنها فان الحس المشترك بزاته الخيال والوهم خزانه الحافظة ثم ان ما يزول عن الحس والوهم من الصور او رفق قد يكون ذلك ان تلك الصور يتحفظ في خزانه الحس والوهم وقد لا يكون كذلك فان الاول صارت تلك الامور والاشياء حاضرة عند اقبال القوتين المدركتين اعني الحس المشترك والوهم الابتجشم كسب جديد ولقائل ان يقول انا قد عرضنا على هذه الاصول فيما مضى ولكننا نقول الان انما بتقدير الصحة مناقضة للمقدمة الثالثة لان المعاني الوهمية حين ما تكون متحفظه في الخزانه اذ لم يكن مشعور بها او حين ما تكون في القوة الوهمية يكون مشعور بها وكذا الصور المحسوسة حين ما يكون متحفظه في الخيال اذ لم يكن مشعور بها او حين ما تكون في الحس المشترك مشعور بها فلو لان الشعور بالشئ مغاير مجرد حصول ذلك الشكل له والاشياء كانت الخزانة شاعرة بتلك المعاني لانها حاصله فيها ذائق فالوا الشعور وليس عبارة عن حصول المشعور به للشئ مطلقا بل للقوة الشاعرة والخزانة وليس لها قوة شعور فنقول ان هذا الشعور ان كان هو مجرد الحصول كان الشاعر ماله الحصول وحينئذ يعود الالزام وان كان غيره فقد توجه الكلام ١٥٩ واذا ثبت ان الشعور مغاير للحصول

بطلت المقدمة الثالثة
 وثبت انه لا يلزم من حصول هذه الصور في النفس كاشها شاعرة بها فاذن لا يلزم من عدم شعور النفس بها عدم حصولها في النفس وخامسها ان

تختلف حالتها الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان زوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شئ من العقل الفعال فبسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يمكنها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدتها ما يختص بها من المعقولات المرئسة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الاقوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على

خزانه القوة يجب ان تكون مغايرة للقوة وهذه المغايرة لا تحصل الا اذا كانت القوة موجودة في جسم وخزانتها تكون موجودة في جسم آخر ولما كان الحس المشترك والوهم قوتين جسمائيتين صح ان يكون لهما خزانتان مغايرتان لهما واما النفس الناطقة لما لم تكن جسمانية استعمال ان تكون لها قوة تكون خزانه لها فان قيل لم لا يجوز ان يكون للنفس قوتان احدهما ان تكون مدركة والاخرى تكون خزانه لها كما ان لهما قوتين عمليتين ونظريتين فنقول القوة التي هي خزانه النفس انما تكون موجودة فيها او مباينة عنها فان كانت موجودة فيها كانت الصور الموجودة في تلك القوة موجودة للنفس فيعود الحال وان لم تكن موجودة في النفس كان شيا مبائنا عن النفس ويجب ان لا يكون جسما ولا جسماني لان محل الصور العقلية هكذا يجب ان يكون وذلك هو الذي نطلبه واذا ثبت هذه المقدمات فنقول كان زوال المعاني الوهمية قد يكون بحيث لا يحتاج في استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد يحتاج فيه الى ذلك كذلك زوال الصور العقلية عن العقل قد يكون بحيث يحتاج في استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد لا يكون كذلك وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجشم كسب جديد في المعاني الوهمية لان تلك المعاني كانت محفوظة في قوة هي خزانه الوهم وذكرنا انه يمتنع ان يكون للنفس الناطقة خزانه وذكرنا ايضا ان تلك الصور العقلية يمتنع ان تكون باقية في النفس عند غلبة النفس عنها فلم يبق الا ان ههنا مجرد وجودها خارجا عن جوهرها تكون الصور العقلية موجودة فيها فاذا حصل بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم من ذلك الجوهر في نفوسنا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد واذا عرضت عنه النفس الى شئ آخر امانى لبدن واما الى صورة اخرى زالت الصورة تمتلأ اولها ومثال النفس المرآة المتخيلة فانه متى حوذي بهاشئ آخر زالت الصورة الاولى واذا عرفت ذلك فنقول ان الشئ الذي منه تفيض على نفوسنا هذه الصور العقلية هو العقل الفعال فهذا حاصل الكلام في هذا الفصل ولنحذر هذه الحجة على طريق التقسيم فنقول اننا اذا علمنا شيا قد حصلت فينا فاذا غيبنا عن ذلك المعلوم استعمال ان تكون حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم الا حصول تلك الصور في النفس في كانت تلك الصور باقية في النفس استعمال ان لا تكون النفس شاعرة بها ثم ان تلك الصور اما ان تكون متعظية في قوة اخرى وهي خزانه لانفسنا وانه محال لان تلك الخزانه ان كانت

موجودة في أنفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودة في أنفسنا فيكون موجودا في نفوسنا فهو موجود مابين عن
 نفوسنا ويجب أن يكون بحيث تفيض عنه هذه الصور على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به وذلك الشيء يجب أن يكون عقلا بالفعل وهو
 العقل الفعال وإذا عرفت ذلك فنقول أصل الحجية يرجع الى ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب أن
 يكون عقلا بالفعل وإذا كان كذلك فنقول انه حاجة في تقرير هذه الحجية الى شيء من المقدمات المذكورة لان محل تلك العلوم سواء كان جسما
 أو جسما نيا فإنه لا يختلف به الغرض وكيف كان فإنه قد صار عالما بعد ان لم يكن وذلك لا بد له من سبب فهذا ظاهر لا شك فيه انما الشأن في
 قوله ان ذلك السبب يجب أن يكون عقلا بالفعل فلم قال ذلك وبأى برهان ذهب اليه وغاية ما يمكن أن يقال في تقريره ان السبب المعطى
 لهذه العلوم يجب أن يكون عنده هذه العلوم وكل من عنده هذه العلوم فإنه يجب أن يكون مجردا وهاتان المقدمتان لا بد لهما من البرهان
 فإنه ليس كل من أثر في شيء وجب أن يكون ذلك الاثر حاصلا له فان العقل الفعال عندهم هو علة حدوث كل الحوادث في عالمنا هذا من
 الالوان والصور والمقادير والاشكال فإنه يجب أن يكون موصوفا بكل الالوان وبكل المقادير وبكل الاشكال فثبت أنه لا يلزم من كون
 الشيء مؤثرا في الشيء أن يكون موصوفا بمثل ذلك الاثر فاذن لا يجب أن يكون سبب حدوث العلم فينا عالما وأما المقدمة الثانية فلانا وان
 سلمنا ان السبب المعطى للعلم يجب أن يكون عالما لكن لم قلتم ان ذلك العالم يجب أن يكون جوهر عقليا ولم لا يجوز أن يكون مبدءا لحدوث
 هذه الصور جوهر انفسانياً أعني ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا حال في الجسم الا أنه يكون متعلقا بالاجسام فان مثل هذا الجوهر
 لا شك انه قد يكون عاقلا فيجو زان يكون سبب حدوث هذه العلوم في النفس انسان آخر أو شيء من النفوس الفلكية
 وعلى هذه التقديرات لا يجب أن يكون ههنا جوهر عقلي محض مجرد من كل الوجوه ويكون هذا السبب لحدوث هذه العلوم فينا فظهر ان
 المقدمات المذكورة في هذا الفصل ١٦٠ غير نافية في المطلوب وأن المقدمات النافعة غير مذكورة وههنا بحث آخر هو أن

ما ذكره لوصح لما افترق
 الحال فيه بين النفس
 الناطقة وبين الوهم فان
 المعاني التي يدركها الوهم
 اذا صارت مخزونة فانا لانفي
 بذلك أن تلك الامور التي
 كانت موجودة في القوة

كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال أيضا
 الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافها بها والجواب عنه أن الحجية
 المذكورة دلت على تجرده وسبب البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظته النفس للمعقولات
 بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيها هو حافظ لها (إشارة هذا الاتصال
 علته قوة بعيدة هي العقل الهولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس
 الى جهة الاشراق متى شاءت بملكته متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل) أقول لما ظهر أن العلة القاعلية

الوهمية انتقلت بعينها الى العزانه فان انتقال الصور والاعراض محال بل نفي به انه يحدث مثل تلك الصور في الخزانة ثم الحصول
 اذا طالعها الوهم فانا لا نقول ان تلك الصور والحالات في الخزانة انتقلت بعينها الى الوهم فإنه محال بل نفي به انه يحدث مثلها في الوهم واذا كان
 كذلك فالوهم اذا أدرك معنى ثم انه يغيب عنه ثم يعود الى مطالعته فإنه لا بد ههنا من شيء مابين يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية
 ويكون حدوث تلك المعاني في الوهم من ذلك المابين انما يكون لاتصال من الوهم بذلك المابين وأعني بالاتصال استعدادا تاما يحدث فيه
 سبب من الاسباب الخارجية لاجله يحدث من ذلك المابين تلك الصورة فيه فثبت انه لا فرق بين العقل والوهم في هذا المعنى من هذا الوجه
 وان كان بينهما فرق من وجوه أخرى واعلم ان السبيل الى اثبات العقل الفعال ان يقال ان هذه العلوم لما حدثت فلا بد لها من سبب وذلك
 السبب يجب ان لا يكون جسما ولا جسما نيا لما سيأتي ان الجسم أو الجسماني لا يمكن أن يكون موجودا واذا كان قد بما بذاته وجب
 ان يكون عاقلا لذاته ولغيره بالطرق المذكورة في هذه المسئلة ثم ان ذلك الشيء ليس هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فلا بد من
 شيء آخر فهذا هو الطريق الى اثبات هذا المطلوب وان كان في كل واحد من مقدماته بحث طويل (إشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي
 العقل الهولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكته متمكنة وهي
 المسماة بالعقل بالفعل) التفسير لما بين ان صيرورة النفس عالمة بالاشياء بعد ما لم تكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل الفعال وهذا الاتصال
 أيضا امر حادث ولا بد له من علة لاجرم تكلم ههنا في علة ذلك الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة
 استعدادا تاما لقبول تلك العلوم وهذا الاستعداد له علة قاعلية وهي العقل الهولاني وعلة كاسبة وهي العقل بالملكة والمعنى بكونها
 كاسبة ان حدوث ذلك الاستعداد في جوهر النفس لاجل حصول تلك العلوم البديهية فيه وأما كمال الاستعداد فان يحصل للنفس اذا
 صارت بحيث متى شاءت استحضرت تلك العلوم فانها تنحصر وكونها كذلك انما يكون بملكته متمكنة من جوهرها وهي المسماة بالعقل

بالفعل ﴿٢٠﴾ (أشارة كثيرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية
والمفكرة تكسب النفس استعدادا محروقا بول مجرداتها عن الجوهر المفارق لناسبه ما بينها حتى ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه
التصرفات هي المخصصات للاستعدادات المصورة ومعنى عقلي لمعنى عقلي) التفسير لما ذكر ان العقل
بالمملكة قوة كاسبة لذلك الاتصال أراد أن يبين كيفية كونها كاسبة وبيان ذلك ان للنفس تصرفات في الصور المحزونة في الخيال وفي المعاني
المحزونة في الذاكرة ولكن ذلك التصرف ليس لها ابتداء فان النفس لا تدرك الجزئيات فكيف يتصرف فيها بل تصرفها في تلك الصور
والمعاني انما يكون باستخدام القوة الوهمية واسطة ذلك باستخدام القوة المفكرة واذ عرفت ذلك فنقول ان تصرف النفس في الصور
والمعاني الجزئيتين على هذا الوجه يكون سبب الان تصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية على الجوهر المفارق وانما قلنا ان ذلك
التصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك الاستعداد مناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة اننا نجد هذه
المناسبة من أنفسنا فاننا نجد من أنفسنا انما نتفكرنا - ناهل لنا عقيب التفكير العلوم فدل ذلك على أن تصرف النفس في تلك الجزئيات
استخدام المفكرة سبب لان يحدث لها ذلك الاستعداد واعلم أن تخصيص قبول النفس بصورة عقلية بدون أخرى تارة يكون لاجل أن
التصرف في هذه الجزئيات يفيد ذلك التخصيص وتارة يكون لاجل أن التصرف في المعاني العقلية يفيد ذلك التخصيص ولقائل ان يقول
ان الذي ذكرتموه من حصول صورة مجردة في الذهن فقد سبق الكلام عليه والذي ١٦١ ذكرتموه من أن تلك الصورة تفيض
من جوهر مفارق فقد سبق

من جوهر مفارق فقد سبق
الكلام عليه أيضا ولكن
هنا بحث ثالث وهو فيما
ذكرتموه من أن تصرف
النفس في الصور والمعاني
الجزئيتين يكون سببا لان
تستعد النفس لقبول
صورة عقلية فان لقائل
أن يقول النفس ان كانت
مدركة لتلك الصور الجزئية
والمعاني الجزئية فبطل
المقول بالقوى فبطل
القول بالاستخدام الذي

لحصول صور والمعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان تحصل لها ملكة
الاتصال به أراد أن يشير الى العلة الموحدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور
ولاشك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علمه أيضا حادثا كذلك بازائه وقد
مرد كقوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فأشاره هنا
الى ان العلة البعيدة هي الاولى ومنها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كسببة
الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادئ المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة
وهي المقترضة للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبشبهه النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما
أقول وهذا يدل على أن العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة
القدسية ﴿٢١﴾ (أشارة كثيرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة
والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس استعدادا محروقا بول مجرداتها عن الجوهر
المفارق لناسبه ما بينها حتى ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد
التام لمصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي) أقول لما ذكر حصول الاتصال للعقل

﴿٢١ - الاشارات﴾ ذكرتموه وان لم تكن مدركة لها استحالة تصرفها فيها لان من لا يعلم الشيء استحالة ان
يتصرف فيه لا يقال النفس تعلم علما كليا ان لها بدنا وان في ذلك البدن قوة مدركة للصور الجزئية وقوى أخرى مدركة للمعاني الجزئية ثم
ان النفس تريد أن تتصرف في القوة المفكرة التي لا يعلمها الاعلى وجه كلي في تلك الصور والمعاني التي لا يعلمها الاعلى وجه كلي فيلزم من
تلك الارادة الكلية تصرف جزئي للقوة المفكرة في تلك الصور الجزئية والمعاني الجزئية لاننا نقول لما علمت أن في البدن الذي لها قوة
مدركة للجزئيات فاما أن العلم ماهية كل واحد من تلك الجزئيات التي أدركتها تلك القوة أو لا تعلم فان علمت تلك الماهيات فالنفس عالمة
قبل استخدام الوهم بتلك الماهيات الكلية ثم ان تصرف النفس في تلك الماهيات الكلية يكفيها في انساب العلم النظري وان لم تكن عالمة
بما هي مدركات الوهم والحس فكيف يمكن استعمال القوة المفكرة في تركيب بعض الجزئيات دون البعض وبالجملة فالنفس اما
تستخدم القوة المفكرة في التصرف في أمور مخصوصة لا في التصرف المطلق لانه اذا كان في الخيال والذاكرة جزئيات كثيرة فلو لم تعين
النفس بعض تلك الاشياء لم يجب أن يكون تصرف المفكرة مطابقا لغير النفس ومطلوبه اذا عنيت النفس بعضها فهي لا محالة عالمة
بما هي تلك الاشياء التي أمرت الفكر بان تصرف فيها واذا كانت عالمة بما هي تلك الاشياء وعلمها بها يكفيها في انساب المطلوب فعلى
هذا التقدير يستحيل انتفاع النفس بالقوة المفكرة واعلم أن هذه الاشكالان انما لمت لان الشيخ فرق الافعال على القوى مع أنه لا بد
من حاكم واحد في كل هذه الافعال وان الحاكم على الامور يجب أن يكون عالما بما هو فاما من جعل كل هذه الادراكات للنفس فقد يتخلص

الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد أن يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين أحدهما أن تكثر تصرف النفس والحالات الحسية كخيال زيد وعمر وفي المثل المعنوية كمثل هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذكرة لعل أن تدركها النفس وتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تصرف فيها بافرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفه فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات أعني التفكير في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العواض المادية على الوجه المذكور قبولاً عن العقل الفعال المنتقش به المناسبة ما بين كل كلى وجزئية لتحقيق ذلك مشاهدة الحال وأملها فان اذا أحسنا بالجزئيات تصوراتنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني أن يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كجزء الحمد والرسم وكتصور المرسوم وما يشبه ذلك المعنى عقلي كتصور الحمد والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفاد والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التأمل فيها أعرضنا عنها مخافة الاطناب ﴿١﴾ (اشارة ان اشتهت الا ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرسم في منقسم ولا في ذى وضع فاسمع) أقول ير يدى ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالتمط المترجم بالتجريد أولى الا أنه لما بنى اثبات الجوهر المفارق عن النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا بقرهانه واحد لذلك ذكر سائر البراهين في النمط المذكور وأقول انه اراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكالاتها فيبين أولانها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم أثبت كالات تصد عنها الذاتها من غير توسط آلة وكالات تصد عنها بتوسط آلات وأراد في نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجريد عن البدن فبين هناك بقاءها مع كالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما أو جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكالات الذاتية الباقية معها والكالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب أن يبين هناك ﴿٢﴾ قوله (انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قديتارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها اثره ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم) اشارة الى تمهيد أصل كلى وهو أن الحال قديكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى الاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكشياء كثيرة تفصل محلا واحدا معا كالسواد والحركة متلافيهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء أسود غير متحرك والى جزء متحرك غير أسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع وأشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قديقارنه أشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل أيضا قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى الاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله أو الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء

عن هذه الكلمات
المسئلة السابعة ﴿١﴾ في ان
النفس الناطقة ليست
بجسم ولا بجسماني ثلاث
فصول ﴿٢﴾ (اشارة ان
اشتهت الا ان يتضح
لك ان المعنى المعقول
لا يرسم في منقسم ولا في
ذى وضع فاسمع انك تعلم
ان الشيء غير المنقسم قد
يقارنه أشياء كثيرة لا يجب
لها أن يصير منقسما في
الوضع وذلك اذا لم تكن
كثرتها كثرة ما ينقسم في
الوضع كاجزاء البلقة لكن
الشيء المنقسم الى كثرة
مختلفة الوضع لا يجوز أن
يقارنه شيء غير منقسم

وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادها غير متناهية ومع ذلك فانه لا بد في كل كثره متناهية
 او غير متناهية عن واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فاما بعقل من حيث ينقسم فاذن
 لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) التفسير انه لما بين اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست
 جسما ولا جسمانيا احتاج الى اثباته بالبرهان فذكرها هنا بناو احوادها يصح منه ما بناه عليه ثم ذكر سائر البراهين على ذلك في مسألة النفس
 لان ايراد مسألة النفس في النمط المترجم بالتجريد اولى من ايرادها في هذا النمط واذا عرفت ذلك فنقول الشيء الذي لا يكون منقسما قد
 تقاربه امور كثيرة ولا يلزم من مقارنته لها صيرورتها منقسما ولكن بشرط أن لا تكون تلك الامور الكثيرة متميزة في الوضع اما اذا كانت
 تلك الامور متميزة في الوضع مثل اجزاء البلقه فان السواد متميز في الوضع والاشارة من البياض مثل هذه الكثرة يستحيل أن تكون
 مقارنة لشيء لا يقبل الانقسام او يقارن بشيء لا يقبل الانقسام واعلم أن انشخ لم يصح هذه الدعوى بالحجة ولا بد منها فنقول الشيء
 المنقسم في الوضع لو كان به شيء غير منقسم لا يخلو اما أن يوجد في اجزاء ذلك المنقسم شيء من غير المنقسم اولا يوجد له جوهر واحد كان جميع
 اجزائه خالية عن ذلك المقارن فلا يكون المقارن بمقارن هذا خلف وان وجد في تلك الاجزاء شيء من ذلك المقارن فلا يخلو اما أن يوجد
 المقارن بتامه في كل واحد واحد من تلك الاجزاء أو يكون الموجود منه في كل جزء غير ما وجد في الجزء الاخر والاول باطل اما اولا
 فلانه يلزم أن يكون ذلك الشيء حاصل في ذلك المنقسم لاهرة واحدة بل مرار غير متناهية ١٦٣ لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى

اجزاء غير متناهية واما
 ثانيا فلان ذلك المقارن لما
 استحال كونه مقارنا لكل
 ذلك المنقسم بل لا يمكن الا
 أن يكون مقارنا لكل
 واحد من اجزاء ذلك
 المنقسم ثم ان كل واحد
 من اجزاء ذلك المنقسم
 ايضا منقسم فهو اذا غير
 موجود في شيء من اجزاء
 المنقسم والثاني ايضا باطل
 لانه اذا كان الموجود من
 كل واحد من الاجزاء غير

متباينه في الوضع ولكن لا يحل فيه الحلال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوط طبيعة أخرى به كالخط
 فان النقطة لا تنقسم بانقسامها لانها لا تحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل
 لا يحل من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة أو أكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي الاضافات
 مثلا لا تحل من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع مامنه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها
 من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء
 القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة والمقدار وأشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن
 الشيء المنقسم الى كثرة مختلفه الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم وانما عرض عن ذكر القسم
 الاول لان الحلال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنه اياه هذه المقارنه بل
 انما يقع عليها اسم المقارنه لاجمع واحد **قوله** (وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت
 المعقولات انما تلتئم من مبادها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثره متناهية او غير متناهية
 من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فاما بعقل من حيث
 هو لا يرتسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) أقول لما فرغ عن

ما وجد في الاخر لم يكن الشيء الواحد حاصل في المنقسم بل اما اشياء كثيرة أو اجزاء شيء واحد وعلى التقديرين يخرج منه أن الشيء
 الواحد لا يقارنه شيء منقسم في الوضع وهذه الحجة على ظهورها منقوضة بالنقطة فانها غير منقسمة فهي ان كانت متجزئة فقد ثبت الجزء
 الذي لا يتجزأ وهو باطل وبتقدير ثبوته فهو يبطل أصل البرهان لان المطلوب من هذا الفصل بيان أن من العلوم ما يستحيل عليه القسمة
 وكل متعيز منقسم فاذا محل العلوم شيء ليس بمتعيز ولا قائم بالمتعيز فاذا اثبتنا متعيزا غير منقسم بطل الدليل واما ان لم يكن متعيزا كان عرضا
 فله محل ومحل ان لم يكن منقسما عاذا لا تنهاه الى الجزء الذي لا يتجزأ أو قيام كل عرض بعرض لا الى نهاية ومع ذلك فلا بد من محل غني عن
 محل آخر والا لكانت الاعراض المتناهية او غير المتناهية موجودا في محل فحينئذ لا تكون نهاية الخط موجوده فيه فلا يكون للخط
 المتناهي نهاية وهذا خلف واما ان كان محل النقطة شيئا منقسما لم يلزم من حلول الشيء في المنقسم كونه منقسما وعند هذا لا ينفع ما يقال
 من أن النقطة وان كان حلوله في المحل الا انها غير سارية فيه ونحن انما نوحى انقسام الحلال لانقسام المحل لاجل ان ذلك الحلول حلول
 مخصوص لا يقتضي الانقسام ولم يمكنكم القطع على أن العلم لو حل في الجسم لا ينقسم بانقسامه لاحتمال أن يكون حلوله فيه لا على وجه
 الزمان وبالجملة لا يكون حاله لا يقتضي الانقسام وحينئذ يبطل الحجة ويجب أن يجيب ويقول النقطة نهاية الخط وهي امر
 عديم فاذا دفع الاشكال واعلم أن الكلام في أن النقطة امر وجودي أو عديم طوبى وان كان الاظهر المشهور ركونه وجوديا ومن الشكوك
 أن الوحدة عرض غير قابل للقسمة ثم انها حاله في الجسم والاضافة ايضا غير قابلة للانقسام لاننا تعلم بالضرورة أنه يستحيل أن يقال ان

نصف الابوة قائم نصف بدن الابو ثلثها قائم بثلثه كذلك الوجود صفة للجسم مع انه لا يعقل للوجود نصف وثلث وربع وكذلك التربيع والاستدارة وغيرهما لا يعقل لها نصف وثلث وربع بل يعقل للمربع والمستدير نصف وثلث فاما ان يكون للتربيع والاستدارة نصف فهو غير معقول ويمكن ان يجاب فيقال اما لو حدة الجسمانية فانها قابلة للقسمه الفرضية وسنبين ان الصورة العقلية لا تقبل القسمة بوجه اصلا واما الاضافة او التربيع ١٦٤ فاما ان يلزم كونها متجزئة او مجتمع كونها امور او وجودية وهذه الاشياء وان كانت

مخالفة للمشهور من مذاهب الحكماء لكن رفع الشكوك المذكورة لا يمكن الا بها فقد تكلمنا في بيان ان ما لا ينقسم يستحيل ان يقارن المنقسم في الوضع فتقول اما ان كل متعريف فهو منقسم فقد ثبت بالدلالة الدالة على نفي الجزو اما ان الطال في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه واما ان العلم المتكلى يستحيل الانقسام عليه فلانه لو انقسم لكان انقسامه الى اجزاء مختلفة الحقائق او متساوية الحقائق فان كان الاول لم يكن كل واحد من تلك الاجزاء متألفا من اجزاء مختلفة الحقائق والالزم ان تكون حقيقة ذلك العلم متقومة من اجزاء غير متناهية وذلك محال بتقدير ان يكون محالافانه لا بد وان يكون فيها ما لا يكون متألفا عن اجزاء اخر بل يكون بسيطا لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد لا بد

تمهيدا للاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والالزم منه محال وهو الثام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاتحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فالعقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه انقسم في جوهر يدره وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لطوق طبيعة اخرى به لانه انما يدره بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محال المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحال المعقول الواحد هو محال سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرسم فيما ينقسم بالوضع احتراز من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضى انقسام الطال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كاتقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضى انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى مشابها وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم انقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما (وهم وتنبية اولعلاق تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدة قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع) اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمه الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد حيث لا يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبية عليه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين يجب ان يكون متشابهين للمجموع ايضا فلا يخبا واما ان يكون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطاني كون ذلك المعقول معقولا وحيث لا يكون كل واحد منهما بافراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بافراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلاثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشرط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق

وان يكون موجودا فيها واذا كان كذلك بطل ان يكون العلم منقسما دائما الى اقسام مختلفة الطبائع واما القسم الثاني وهو ان ينقسم العلم الى اجزاء متساوية الماهيات والدليل على بطلانه ما سيأتي في الفصل الذي بعده هذا الفصل ولما بطل القسمان ثبت ان العلوم العقلية لا تقبل القسمة فيلزم ان يكون محال تلك العلوم ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب (وهم وتنبية اولعلاق تقول قد يجوز ان تقع للصورة العقلية الوحدة قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع

انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطامع الاخر في استتمام التصور العقلي فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط وايضا
 فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزاه منقسما وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن
 شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس بداخلة في تجميع معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة
 المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هي ملايسة لعدوها وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ فان أحد
 القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابهها فالصورة التي حررتاها مغطاة ١٦٥
 بعد هيئة غريبة من جع أو
 تقر بق و زيادة ونقصان

واختصاص بوضع وليس
 هي الصورة المفروضة
 وأما الصور الحسية والخيالية
 فتتقرر ملاحظة النفس
 أحوالها جزئية متباينة
 الوضع مقارنة لهايات
 غريبة مادية الى أن
 يكون رسمها ورثيها في
 ذي وضع وقبول وانقسام
 التفسير هذا هو الكلام
 في ابطال ان العلم الكلي
 لا ينقسم الا الى أجزاء
 متشابهة الطبائع وهو
 القسم الثاني من الدلالة
 على الوجه الذي حررتاه
 فنقول الدليل على فساد
 ذلك ان الصورة العقلية
 اذا انقسمت الى جزء من
 متشابهتين فلا يتخلو اما أن
 يكون مجموع كل واحد من
 جزأي الصورة شرطاني
 كونها صورة عقلية واما
 أن لا يكون والا بل باطل
 اما أول فلان الشيء الذي
 يحتاج الى غيره وجب أن
 تكون ماهيته مخالفة
 لماهية ذلك الغير والالم يكن

الماهية بزيادة في المقدار أو العدد كشكل ما أو عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث
 ماهيته المتشابهة لهما هذا خلف والثاني أن المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزأين له لا يكون
 من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث أنه قبل وقوع القسمة فيه
 لا يكون الجزأين حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلًا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف
 والشيخ أشار الى القسم الاول بقوله * (انه ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطامع الاخر في
 استتمام التصور العقلي) وأشار الى الوجه الاول بقوله * (فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط)
 وأشار الى الوجه الثاني بقوله * (وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزاه منقسما) وأشار
 الى الوجه الثالث بقوله * (وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا) وأما القسم
 الثاني وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطاني معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من
 القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام فيا بطل ايضا لكون الصورة المعقولة
 مأخوذة مع لاحق غير يب عن ذاته كالقسمة أولا وكبقرته ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا
 من قبل أن الصور المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها هذا خلف وأشار الشيخ الى هذا القسم
 بقوله * (وان لم يكن شرطا) والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله * (فالصورة المعقولة
 عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس له مدخلية في تجميع معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا
 الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هي ملايسة لعدوها) والى الخلف اللازم من جهة
 مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله (وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ فان
 أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابهها فالصورة التي حررتاها مغطاة بعد هيئة غريبة من
 جع أو تقر بق أو زيادة أو نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة) وذلك لان القسمة
 عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في أقل منه كفاية فان أحد القسمين وان كان متشابه القسم الاخر فهو
 حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذا الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغطاة بعد هيئة غريبة من جع
 اذا اعتبر حصول الكل من القسمين أو تقر بق اذا اعتبر انقسامه اليهما أو زيادة اذا اعتبر حصوله من
 انضمام أحد القسمين الى الاخر ونقصان اذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف أحد هاتمه واختصاص
 بوضع لان التجزئة الى جزأين متشابهين لا تعرض الالاماديات فهي تقتضي وضعها لا محالة وقوله فليست
 هي الصورة المفروضة إشارة الى الخلف قوله (وأما الصور الحسية والخيالية فيتنقر ملاحظة النفس
 أجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهايات غريبة مادية الى أن يكون رسمها ورثيها في ذي وضع
 وقبول انقسام) أقول لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول

احتياج أحدهما الى الاخر أو من العكس فاذا كانت الصورة العقلية محتاجة في كونها صورة عقلية الى ذلك الجزأين وجب أن تكون
 ماهية الصور العقلية مخالفة لماهية ذلك الجزأين فتكون الصورة العقلية منقسمة الى جزأين مخالفتا في الماهية وذلك هو القسم الاول
 الذي أبطناه واما ثانيا فلان المعقول الذي هذه الصورة صورته يجب أن يكون منقسما لان كل واحد من جزأي هذه الصورة ان كانت
 صورة لذلك المعقول كان جزأ مساو بالكل وانه محال وان لم يكن مطابقا لشيء من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم علما ثم عند اجتماع تلك
 الاجزاء ان حدث العلم لم تكن تلك الاجزاء أجزاء للعلم فاعلة أو قابلة وكلا منافي أجزاء العلم وان لم يحدث العلم لم يكن كل ذلك العلم المتعلق بكل

ذلك المعلوم علما بذلك المعلوم هذا خلف فاذن يجب أن يكون كل واحد من أجزاء العلم صورة لجزء من أجزاء المعلوم فيكون المعلوم منقسما لكن ليس كل معلوم كذلك وأما ثانيا فلانه اذا كان كل واحد من جزأى تلك الصورة شرطا لكل تلك الصورة والجزآن انما يكونان جزأين بعد انقسام تلك الصورة الى ذينك الجزأين فقبل حصول الانقسام لم يكن شرط كون تلك الصورة عقلية حاصل فوجب أن لا تكون الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لانه لا بد من صورة عقلية غير منقسمة والالكانت الانقسامات الممكنة في الجسم حاصله بالفعل وانه محال وأما القسم الثاني وهو أن لا يكون جزء تلك الصورة شرطا لكونها عقلية فحينئذ تكون الصورة العقلية المنقسمة موصوفة بالعوارض اما اولافالانقسام واما ثانيا فلان الصورة انما تكون منقسمة الى الاجزاء المتشابهة لو كان كل واحد من اجزائها مساويا لها في الماهية واذا كان كذلك كان المحل الذي حل فيه جزء تلك الصورة كافيا في قبول تلك الماهية فيكون في جزء محل تلك الصورة كفاية و بلاغ في حفظ ماهية تلك الصورة واذا كان كذلك كان حصولها في كل ذلك المحل عارضا غير يباعنها فثبت بهذين الوجهين انه يلزم أن تكون الصورة العقلية مغشاة بعوارض غريبة منها الجمع والتفریق على ما مر بيانه ومنها الزيادة والنقصان أما الزيادة فلانه لما يمكن حلها في جزء محلها كان الجزء الثاني من المحل زيادة على قدر كفايتها واما النقصان فلانه لما كان الجزء مساويا لكل كان جزء الصورة يمكن الحصول في محل ككلها فعدم حصولها في محل الكل نقصان لها من مقدارها فاذن تكون الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة ابدأ بالزيادة والنقصان واما اختصاصها بالوضع فظاهر فثبت ان الصورة الحالية في الجسم تكون موصوفة بهذه العوارض الغريبة والصورة العقلية يجب أن تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ١٦٦ فبطل هذا القسم أيضا وثبت ان الصورة العقلية تستحيل أن تكون جسمانية ولقائل

أن يقول ان الصورة العقلية الموجودة في النفس الجزئية صورة حاله في محل معين فثبت اختصاصها وحلولها في ذلك المحل وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالية معها في ذلك المحل وحدوثها في ذلك الوقت كل ذلك اعراض وأحوال غريبة ماهية فالدائن استعمال

الصورة الحسية والخيالية فيه ليم الفرق بينهما وذلك لان اذا أحسننا بوجه انسان مثلا أو تخيلناه فلا بد من أن يلاحظ النفس أجزاء له متباينة في موضع مقارنة هيئته غير بية مادية كالعين والاقب والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهه لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فيهما متباينان بالوضع وأيضا كونها على بعد مخصوص بينهما وكون أحدهما في جهة من الاخر غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تنفقر الى أن يكون رسمها الجسمي ورسمها الخيالي في ذى وضع وقبول انقسام أى في شئ مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس أولى لان الحس انما يجرد أثر الشئ والرسم هو الختم أعني احداث النقش اى يحصل من الطبايع في الشئ الذى طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به البيادر رثيما وهو بالخيالي أولى لان صورها منطبعة في الخيالي من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس الصور الحسية والخيالية تصريحا بادرال النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية

أن يقول ان الصورة العقلية الموجودة في النفس الجزئية صورة حاله في محل معين فثبت اختصاصها وحلولها في ذلك المحل وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالية معها في ذلك المحل وحدوثها في ذلك الوقت كل ذلك اعراض وأحوال غريبة ماهية فالدائن استعمال

حلول تلك الصور في الجسم لانها تكون حينئذ موصوفة باللواحق الغريبة وبالجملة فهذه الدلالة انما تتم لو كانت الصورة ليست العقلية عند حلولها في النفس بريئة عن اللواحق الغريبة اما اذا كانت ملحوقه باللواحق الغريبة في هذه الحالة أيضا سقطت هذه الدلالة فلان قالوا المعنى تكون الصورة الحالية في النفس مجردة انا اذا قطعنا النظر عن العوارض التي ذكرتموها ووجدنا النظر الى ماهيتها كانت تلك الماهية من حيث هي هي امر امتياز عن سائر الصفات التي لها وهي بهذا الاعتبار مجردة فنقول فهذا المعنى من التجريد حاصل عند ما تكون الصورة الحالية في الجسم فان الصورة الحالية في الجسم اذا نظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها وحلولها في الجسم كانت مجردة فلعلمنا انه لا يفترق الحال بين كون الصورة جسمانية أو نفسانية في كونها مجردة أو غير مجردة واعلم اننا بينا فيما مضى انه لا يجوز أن يكون في العقل صورة مجردة كلية وبينان الكلى المجرّد ليس الاجزاء المشتركة بين الاشياء الموجودة في الخارج وان اطلاق لفظه الكلية والتجرد على العقل شئ مجازي ومن الشكوك على هذه الجهة انه لما كان هذا الرهان لا يتم الاجتهاد التقدير فهذا القدر لو صح كان كافيا في افادة المطلوب لاننا نقول كل عرض حل في المتعيز فلا بد وان يكون له وضع واليه اشارة بسبب محله وكل ماله وضع لم يكن مجردا عن اللواحق لكن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق فيجب أن تكون حالة في الجسم فهذا القدر لو صح لكن في بيان تجرد النفس من غير حاجة الى بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها أم لا وان ذلك الانقسام كيف هو فهذا آخر الكلام في تميم هذه الجهة والاولى عندى في تقريرها ان يقال ان كل ما يحصل في الجسم ينقسم بانقسامه فنقول واللعلم بالاشياء البسيطة يستحيل أن ينقسم والالكان جزءا اما أن يكون طالما بذلك المعلوم أو لا يكون فان لم يكن عالميا بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما أن تحدث الكيفية المسماة بالعلم بذلك المعلوم أو لا

تحدث فان لم تحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم أصلا هذا خلف وان حدث لم تكن تلك الاجزاء أجزاء العلم المتعلق بذلك المعلوم بل اما لفاعله أو لفاعله وكلا من في جزء العلم وأما ان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم فاما أن يكون متعلقا بكل ذلك المعلوم فيكون جزأ الشيء مثلا لكلمة من كل الوجوه هذا خلف أو ببعض ذلك المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسما وذلك محال فثبت ان العلم المتعلق بالامور البسيطة غير منقسم وكل ما يحل في الجسم فهو منقسم فاذا العلم بالامور البسيطة غير جسماني محله شيء ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب فهذا هو الوجه الذي يجب ان يجرد البرهان عليه وقد أشار الشيخ اليه في الشفاء وغيره وارجع الى شرح المتن أما قوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرط مع الآخر في استنباط الصور العقلية فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط فاعلم اننا بينا ان الصورة العقلية لو كانت قابلة للانقسام لكان ذلك الانقسام اما أن يكون شرطا لتحقق تلك الصورة أو لا يكون وأبطلنا كونه شرطا لوجوه ثلاثة فهذا الكلام هو الوجه الاول من تلك الالوجه الثلاثة وأما قوله وأيضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزأ منقسما فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثاني وأما قوله وأيضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثالث وأما قوله وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفرضة صارت معقولة مع ما ليس بداخلة في تميم معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هي بعد ملاسها فاعلم ان المراد منه ان ذلك الانقسام ان لم يكن شرطا في كون تلك الصورة معقولة كان ذلك لاحقا غير يباقتكون الصورة العقلية موصوفة بلواحق غريبة وذلك باطل ١٦٧ وأما قوله وكيف لا وهي عارضة لها

سبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ فان أحد القسمين هو حافظ أنواع الصورة ان كان مشابها فاعلم ان المراد منه ما ذكرناه في الوجه الثاني في بيان ان الصورة العقلية موصوفة بالعوارض الغريبة فان محلها اذا كان ذاتا مقسدا وجب ان تنقسمها بسبب انقسام محلها فيكون ذلك الانقسام عارضا غير ريبا

ليست بمجرد مكر ووقد سبق ذكره وقوله لو صح أن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لان حينئذ نقول كل حال في متغير فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متغير ليس بقدر في الجهة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة أخرى عليه والشيخ قد أورد تلك الحجة أيضا في أكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه أوردها على وجه أقرب مأخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه أوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وبما اختار ههنا الجهة المذكورة التي هي قولنا المرسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندرج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه أظهر كما أشار اليه وأما اعتراضه المستفاد من الشيخ في البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمت بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يتحصل بوجود ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان نصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضي كون

وقوله في أقل منه بلاغ يعني ان تلك الصورة العقلية بلاغا وكفاية في جزء محلها لان جزء تلك الصورة يكون حالها وافيها يحفظ جزء الصورة كان جزء محلها وافيها أيضا يحفظ الصورة لان الصورة اذا كانت منقسمة الى أجزاء متساوية الطباع كانت طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء والشيء اذا كان وافيها يحفظ شيئا يحفظ مثله وأما قوله فالصورة التي جردناها مغشاة بعد تمهيد غيريه من جمع أو تفريق أو زيادة أو نقصان أو اختصاص بوضع فليس هي الصورة المفرضة فالمراد منه ان الصورة الكلية العقلية لو كانت جسمانية لكانت موصوفة بهذه العوارض على ما بيناه امكن الصورة العقلية يجب أن تكون مجردة فيستحيل كونها جسمانية وأما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس أجزاءها جزئية متباينة الوضع مقارنة لطبيعات غريبة الى أن يكون رسمها ورثيمها في ذي وضع وقبول انقسام فالمراد منه الفرق بين الادراكات العقلية وبين الادراكات الحسية والخيالية وذلك ان النفس تفتقر في ملاحظتها لتلك الصور لاجزائها المتباينة في الوضع المقارنة لها تغريبية الى أن يكون نفسها وهو المراد من الرسم والرثيم منطبع في ذي وضع وقبول انقسام فان الشيء الجرد لا ينطبع فيه الاشياء المتباينة في الوضع ولقائل أن يقول ان الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها حجم وامتداد في الجهات ثم انكم حكمت بانطباع الجسمية والمقدار والشكل والوضع فيها فاذا جرت زتم ذلك فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في جوهر النفس أيضا وما الفرق بين الامرين وأيضا فهب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الادراكات الحسية والخيالية جسمانية ولكن لا يلزم منه كون الادراكات الوهمية جسمانية فان ملاحظة النفس للصدقة المخصوصة لا يتوقف على ملاحظتها لاجزاء تلك الصدقة متباينة في الوضع

(وهم وتبينه أولئك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد ومعنوية اليها فاسم المعنى الجنسي الواحد في بالفصول
 المتنوعة والمعنى النوعي الواحد في بالفصول العرضية المصنفة فاعلم انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كل بكلي يجعله صورة أخرى
 ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا يتقسم ذاته في معقولته الى معقولات نوعية وصفية يكون مجموعها حاصل
 المعنى الواحد الجنسي أو النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد
 البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي تشكلت به أولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد
 من جزئيه هو أولى بان يكون البسيط الذي فيه الكلام) التفسير لما أقام الدلالة على ان الصورة العقلية لا يمكن ان ينقسم الى اقسام متشابهة
 الطباع أو رد على ذلك شكوا وهو ان الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المتنوعة فان الحيوان الذي هو حصة الانسان غير الحيوان الذي هو
 حصة الفرس و احدهما مثل الثاني فان الطبيعة الجنسية اذا أخذت مجردة عن الفصول كانت طبيعة نوعية مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد
 فقط فاذن الحيوان المطلق انقسم ١٦٨ الى الحيوان الذي هو حصة الفرس والى الحيوان الذي هو حصة الانسان وكل واحد من

الوهمية جسمانية فالجواب أنهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها (وهم وتبينه أولئك تقول
 ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد ومعنوية اليها فاسم المعنى الجنسي الواحد في بالفصول
 المتنوعة والمعنى النوعي الواحد في بالفصول العرضية المصنفة فاسم المعنى الجنسي الواحد في بالفصول
 الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة
 الكل الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد ومعنوية اليه وتلك الزوائد تكون امام مقومة لما هيئات الجزئيات
 أو غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بمقسمة المعنى الجنسي الواحد في بالفصول
 الذاتي المتنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة
 كانت عرضيات ولا يجوز ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكل قابلا للشركة أو لم يكن فان كان
 قابلا للشركة كانت قسمة المعنى النوعي الواحد في بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد
 والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بمقسمة المعنى النوعي الواحد
 بالعوارض الجزئية المشخصة واعلم بذلك الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون
 محسوسا (قوله) انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كل بكلي يجعله صورة أخرى ليس جزءا
 من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا يتقسم ذاته في معقولته الى معقولات نوعية وصفية
 يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي أو النوعي ولا تكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة
 الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات
 بوجه لكان غير الوجه الذي تشكلت به أولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو
 أولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه) أقول هذا هو التبيين على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة

هذين القسمين مساو للكل
 في تمام الماهية فقد ثبت
 ان الماهية المجردة لا يمكن
 ان تكون منقسمة الى
 اجزاء مساوية الماهية
 واذا عرفت هذا الثبوت
 في انقسام الماهية الجنسية
 بالفصول المتنوعة فاعرف
 مثله ايضا في انقسام الماهية
 النوعية بالفصول
 العرضية المصنفة لانقسام
 الانسان بكونه تركيا أو
 هنديا وغير ذلك والجواب
 عنه ان يقال فرق بين
 هذا النوع من الانقسام
 وبين الانقسام الذي دللنا
 على امتناعه فان الذي
 ذكرتموه هو ان تنقسم
 الماهية المجردة انقسام

الكل الى الجزئيات والذي منعنا منه هو ان تنقسم الماهية المجردة انقسام الكل الى الاجزاء وبين الامرين فرق لان الكل يجوز
 المنقسم الى الجزئيات يكون مقوما لكل واحد من تلك الجزئيات ويكون جزءا من ذات كل واحد منها واما لكل المنقسم الى الاجزاء فانه
 لا يكون مقوما لكل واحد من الاجزاء بل يكون مقوما بها أو ايضا الكل اذا انقسم الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكل مساويا لتلك
 الجزئيات في تمام الذات وان رجع الى شرح المتن اما قوله في الجواب انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كل بكلي يجعله صورة أخرى
 ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا يتقسم ذاته في معقولته الى معقولات نوعية وصفية يكون مجموعها حاصل
 المعنى الواحد الجنسي أو النوعي فاعلم ان المراد منه ان انقسام الجنس بالفصول هو ان يقترن كل بكلي أي يقترن الفصل بالجنس فتحصل
 ههنا صورة أخرى وهو الماهية النوعية وهذا النوع لا يكون جزءا من الصورة الاولى أي من الجنس فان المعقول الجنسي لا يتقسم في
 ماهيته الى معقولات نوعية تكون ماهية تلك الانواع بعينها ماهية ذلك الجنس بل لا بد وان يكون النوع مخالفا في الماهية للجنس وهكذا
 القول في انقسام النوع الى الاصناف واما الذي منعنا منه فهو ان تنقسم الصورة العقلية الى اجزاء لكون ماهية كل واحد منها مساوية
 لماهية الكل واما قوله ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات فالمراد منه ان انقسام الجنس الى الانواع

انقسام الكل الى الجزئات والذي منغناه هو انقسام الكل الى الاجزاء واما قوله ولو كان ١٦٩ المعنى لو اوجد العقل البسيط الذي سبق

تعرضه ينقسم باختلاف
بوجه لكان غير الوجه الذي
يشكل به أولا من قبول
القسم الى المتشابهات وكان
كل واحد من جزئه هو اولي
بان يكون البسيط الذي
كلامنا فيه فالمراد منه ان
هذا التشكل لو قال لم لا يجوز
ان تنقسم الصورة العقلية
انقسام الكل الى جزئياته
اسكان غير الشك الذي ذكره
اولا حيث قال لم لا يجوز ان
تنقسم الصورة العقلية الى
اجزاء متشابهة اللهم الا ان
نترك الشك لا قول ونقول
لم لا يجوز ان تنقسم الصورة
العقلية انقسام الكل الى
الجزئيات لكان العقل له حيث
انا بينا ان الجزئيات تنقسم
اليه الكل انما يحصل عند
اقتران كل كل مثل هذا
النوع فانه انما يحصل من
اقتران الفصل بالجنس واذ
كان كذلك كان واحدا من
ذات الجزئين هو البسيط
الذي كلامنا فيه

المسئلة الثامنة في ان
كل مجرد فهو عقل وعقل
ومعقول اربعة فصول
(اشارة انك تعلم ان كل
شيء يعقل شيئا فانه يعقل
بالقوة القريبة من الفعل
انه يعقله وذلك عقل منه
لذاته وكل ما يعقل شيئا فله
ان يعقل ذاته وكل ما يعقل
في شأن ماهيته ان يقارن
معقولا آخر ولذلك يعقل
ايضا مع غيره وانما يعقله

يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسم المتقدمه لكنها بالحقيقه لا يكون قسمه بل هي تركيب تلك
الصورة الكلية كالخيران بصورة كلمة اخرى كالناطق تجرلهما صورة نائفة كالانسان الحاصل ليس
جزء من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحوان لا تنقسم ذاته في معقولة الى معقولات
كالانسان والفرس يكون مجزعهما حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى
معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجزعهما حاصل معنى الانسان وايضا لا تكون نسبة هذه الانواع
والاصناف الحيوان والانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقل
البسيط الذي استدلتنا به على تجر يد محله ينقسم باختلاف بوجه كالجنس والفعل لكان غير الوجه الذي
يشكل به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجنس وكان كل واحد من اجزائه البسيطة التي
لا ينقسم كجنسه العالي اولي بان يجعله البسيط الذي استدلتنا به لا يعرض شئ من وجهه في المسئلة الثامنة في
في ان كل مجرد فهو عقل وعقل ومعقول (اشارة انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته اقول برديسان
ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه
يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياسا وعاقل بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلاث
مراتب بعيدة هي العقل الحيواني ومتوسطه هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضى
ان يكون للعقل ان يلاحظ معنوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان
ذاته عاقلة لذات الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك
الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولاشك ان حصول الشيء شئ لا ينفصل عن حصول ذلك الحصول له
اذا اعتبره معبر وفاضل الشارح استدراك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول
المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ما سياتي فهي اعماء عقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن
ان يعقله بالامكان العام ليكون متنازلا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات
البعيدة حتى على دائم لعدم من غير ضرورة فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضوع وعبر
بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل شئ يشتمل على تعقل صدور ذلك العقل من المتعقل
بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكرر المتل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون
لغيره بالقوة لتسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واهل
كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه
لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل هو علم
بتصور المخبر وعلم بارتباطها واما النتيجة فنقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا
كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلة لذلك وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلة لشيء فله ان
يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله (وكل ما يعقل في شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر
ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا بالمحالة) اقول يريد ان يبين ان كل معقول فهو
عاقل بالامكان بشرط سبب ذكره فذكر اولاً ان كل معقول في شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر ويبينه من
وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنته الغير لا يمنع ان يعقل مع الغير والثاني ان
كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله (فان كان مما يقوم بذاته فلا يمنع له من حقيقة ان يقارن
المعنى المعقول) اقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمنع

اللهم الآن تكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنته أمور مانعة من ذلك من مادة أو شيء آخران كان فان كانت حقيقته مسلمة لم يمنع عليها
 مقارنته الصور العقلية لها إمكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك إمكان عقول لذاته (الضمير المقصود من هذا الفصل بيان ان
 كل مجرد فانه يمكن أن يكون عاقلا وبرهانه أن لا يمنع عليه أن يعقل غيره لم يمنع عليه أن يعقل ذاته لكنه لا يمنع عليه أن يعقل
 غيره فوجب أن لا يمنع عليه أن يعقل ذاته بيان الشرطية أن كل من يعقل شيئا فانه يمكنه أن يعقل من نفسه أنه عقل ذلك الشيء وكل
 من أمكنه ذلك أمكنه أن يعقل ذاته ينتج فكل من يعقل شيئا فانه يمكنه أن يعقل ذاته أما الصغرى فيمبها وأما الكبرى فلان علم الشيء
 بكونه عالما بشي اذا لم يكن ممنوعا لم يزم من فرض وجوده محال فلفرض حصول المعنى بقولنا انه علم كونه عالما بشي انه علم أن ذاته موصوفة
 بانها عالمه بشي وكل من علم تصاف شيء فلا بد وان يكون عالما بالموصوف والصفة معالان التصديق مسبقا بالتصور فاذا نكل من
 علم كونه عالما بشي يجب أن يكون عالما بذاته فاذا نكل من لا يمنع أن يعلم كونه عالما بشي وجب ان لا يمنع كونه عالما بذاته فقد ظهر صدق
 الشرطية وأما بيان صدق المنعدم هو ان كل مجرد فانه لا يمنع عليه ان يعقل غيره فلان كل ماهية مجردة يصح أن تكون معقولة وكل ما صح
 أن يكون معقولة وحده صح أن يكون معقولا مع غيره وكل ما صح أن يعقل مع غيره صح أن يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على أن تعقل
 الاشياء يستدعي حصول ماهياتها في العاقل فاذا كل ماهية مجردة فانه لا يمنع ان يقارن ماهية أخرى فتكون تلك الماهية بحيث يصح أن
 يقارن ماهية أخرى اما أن يتوقف على حصه ولها في الجوهر العاقل أو لا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك الجوهر عبارة عن
 مقارنتها فلوتوقفت صحة مقارنتها لغيرها على - ولها في ذلك الجوهر مع أن ذلك الحلول هو نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على
 وجود المقارنة وهو محال لان ١٧٠ وجود الشيء متأخر عن صحته وجوده لان صحته وجوده متأخر عن وجوده فثبت أن صحة

مقارنة غير تلك الماهية
 مجردة تلك الماهية مجردة
 لا يتوقف على انطباق تلك
 الماهية المجردة في ذلك
 الجوهر العاقل فاذا نكل
 الماهية المجردة سواء
 وجدت في العقل أو في
 الخارج فانه يصح أن
 يقارن غيرها ولا معنى

من حيث ذاته أن يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل التالي لهذا
 الفصل **قوله** اللهم الآن تكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنته أمور مانعة عن ذلك من مادة أو شيء آخر
 ان كان) أقول قد ثبت فيما مضى أن مقارنته المادة ولو احقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير
 معقولا بتجريدته عنها فكل شيء يكون في الوجود بمنزلة المقارنة للمادة ولو احقها مانعة عن كونها ذاتا
 كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور فيقال منوت الشيء ومنيته أي ابتليته وقوله آرمشي آخران كان يمكن
 ان يحتمل على الصرر المعقولة لمجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة
 بذاتها **قوله** (فان كانت حقيقته مسلمة لم يمنع عليها مقارنته الصررة العقلية باها فكان لها ذلك بالامكان
 وفي ضمن ذلك إمكان عقول لذاته) أقول أي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمنع على تلك

للعقل الامقارنة ماهية مجردة لماهية مجردة فاذا ثبت ان كل ماهية مجردة موجودة في الخارج فانه يمكن أن يقارنها الحقيقة
 سائر الماهيات المجردة ثبت أن كل مجرد فانه يمكن أن يعقل غيره هذا عام هذه الحجج ولقائل ان يقول أما قولكم أن كل من يعقل من نفسه
 أنه يعقل غيره فانه يجب أن يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا مقطوعا به لكنه لا يستمر أصولكم لا تتحمل الانسان الكلي على زي بدو عمرو
 فانه يمكننا أن نحكم بان زيد انسان وليس بفرس مع أنه ليس ههنا شيء واحد يكون مدر كالا انسان الكلي والانسان الجزئي الشخصي لان
 المدر كالكليات هو النفس والمدر كللجزئيات هو القرى الجسمانية فههنا لم يكن الحاكم على الشئيين عالما بهما واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن
 يحكم الانسان على نفسه بكونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه ثم ان تجوزنا عن هذا المقام فلم قلتم ان كل مجرد يمكنه ان يعقل غيره
 اما قوله ان كل ماهية مجردة فانه يصح ان تكون معقولة فنقول ليست هذه المقدمة من المقدمات الاولية فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم
 لم يفعلوا ذلك وكيف لا نقول ذلك وحقائقه الباري تعالى غير معقولة للبشر وكذلك حقائق المقارنات وحقائق القرى البسيطة الفعالة والمنفصلة
 غير معقولة لتابل المعقول لنا من هذه الامور لو ازمها السلبية أو الاضافية واذا كان اعتمادنا في صحة أن يقارن الماهية المجردة ماهية
 أخرى على اننا نعقلها مع ماهية أخرى فثبت اننا نعقل حقائق المقارنات لم يمكننا ان نجزم بانه يصح أن يقارن غيرها فان قيل انه يمكننا أن
 نفهم الدلالة على اننا نعقل حقيقة الاله تعالى وحينئذ يستمر هذا البرهان فيه بانه أن نقول ان قول المر وجوده عليه سبحانه وتعالى وعلى
 الممكنات ليس بالاشتراك اللفظي بل بالاشتراك المعنوي على معنى أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة في المررضين ولاشك أن حقيقة الوجود
 متصورة تصور أوليا فان كل أحد يعلم بالضرورة كونه موجودا والوجود جزء من وجوده فالوجود الذي هو جزء من الامر المعنوي
 بالضرورة يجب أن يكون معلوما بالضرورة واذا كان وجود الباري تعالى مساويا لوجود الممكنات معلوما بماهية وجود الممكنات معلوما

بالضرورة كانت حقيقة وجود الباري تعالى معلومة بالضرورة ثم اننا ندل على انه يستحيل أن يكون وجوده مقارنا لماهية بل لا ماهية له
 الا ذلك الوجود فاذن يلزم أن تكون حقيقة الباري تعالى معلومة لنا فنقول لاشك أن من جعل مفهوم الوجود في الواجب والممكن أمرا
 واحدا فزعم أن ذلك المفهوم غير مقارق في حق الباري تعالى لماهية أخرى بعد أن زعم أن الوجود أولى التصور لزمه القطع بان حقيقة
 الباري تعالى ثرية التصور وليكن الشأن في صحة هذه المقدمات فإسنين ان شاء الله تعالى ان الذي يعتقد من ان وجود الله تعالى لا يمكن
 ان يكون مقارنا لماهية اعتقاد باطل خطأ وتقرر وجه فساد ذلك بالبراهين القاطعة والوجه ان الشيخ مع اصراره على هذه المقدمات
 الثلاثة يعترف بان حقيقة الله غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة ناطقة بذلك أيضا فأي شيء يفهمه هنا أليست تلك المقدمات في إنتاج شيء
 هم يعترفون بفساده ثم لن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يصح أن تكون معلومة فلم قلتم ان كل ما يصح أن يكون معقولا وحده
 صح أن يكون معقولا مع غيره فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح أن يعقل شيئا آخر مع عقولها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر
 مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان ويتعذر أن يساعد على ان كل مجرد فانه يصح أن يعقل مع غيره لكن لا بد من الدلالة على
 أن كل مجرد فانه يصح أن يعقل مع كل ما عداه متى عكنا أن نفرع عليه أن كل مجرد فانه يصح أن يعقل كل الاشياء لكن هذا المقام ليس
 يبدى فعل من الماهيات المجردة ما لا يصح أن يعقل مع تعقل بعض الاشياء وان صح تعقله مع تعقل سائر الاشياء ثم لن وقعت المساعدة
 على ان كل ماهية مجردة فانها يمكن أن تكون معقولة مع كل ما عداها لكن لم قائم انه متى صح ذلك قد صح أن يكون ماهيتها مقارنا غير هابلي
 لو ثبت ان العلم بالشيء يستدعي حصول ماهية المعلو في العالم لكان ذلك لازما لكن ١٧١ الكلاسه فيه ان وقعت المساعدة

على ان كل ماهية مجردة
 فانه لا يمتنع أن يقارنها سائر
 الماهيات فلم قلتم ان صحة
 هذه المقارنة حاصلتها
 عند كونها في الخارج ولم
 لا يجوز ان يقال شرط هذه
 الصحة حصولها في النفس
 ان يقال ان وجودها
 الخارجى يكون مانعا من
 ذلك وأما قوله لو وقعت صحة

الحقيقة بحسب ذاته ان يقارنها الصورة العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور وبالامكان فان معنى التعتل
 هو حصول الصور العقلية عند ما وفي ضمن ذلك امكان عقوله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه
 متعقلا بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتدبير الكلام وفي ضمنه ان لم ذلك امكان عقوله لذاته فثبت
 اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل بغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو
 معقول لذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن أن يكون عاقلا
 بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان يمكن أن يعقل بغيره أمكن أن يعقل ذاته لكنه أمكن أن يعقل
 غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من أمكنه ذلك أمكنه أن
 يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح أن يكون معقولا وحده وكل ما يصح أن يكون معقولا وحده
 يصح أن يكون معقولا مع غيره وكذلك ما هو كذلك يصح أن يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح أن يقارن غيره

هذه المقارنة على حصولها في النفس مع ان حصولها في النفس عبارة عن مقارنتها للنفس لزم آخر صحة الشيء عن وجوده وانه محال قلنا
 هذه مغالطة وبيانها وهو ان مقارنته لغيره على اقسام ثلاثة أحدها مقارنته للحال للمحل وثانيها مقارنته للمحل للحال وثالثها مقارنته
 الحالى في محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول اننا لم اعقلنا شيئا من عرفنا بذلك أنه يصح على ذلك ان يقارننا اذنا حالين في محل واحد واذا
 رأينا شيئا حل في محل عرفنا بذلك أنه يصح على ذلك الحال ان يقارن غيره مقارنته للحال للمحل وعرفنا أيضا انه يصح على ذلك الحال ان يقارن
 غيره مقارنته للمحل للحال وهذه الانواع الثلاثة من المقارنة كانت انواع محتاجة تحت جنس واحد وهو اصل المقارنة ثم لاشك ان الشيء الذي
 يصح عليه نوع من جنس فانه لا يجب أن يصح عليه سائر الانواع من ذلك الجنس وكيف لا نقول ذلك والعرض بصح ان يقارن غيره
 مقارنته للحال للمحل من غير عكس والاقسام الاربعة من الجوهر يصح غيرها ان يقارن مقارنته للمحل للحال من غير عكس واذا عرفت
 ذلك فنقول انه لما ثبت الحجية ان التعقل يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا عقلنا شيئين عامنان الماهيتين المقولتين يقارنهما
 في ذلك الجوهر مقارنته حالين في محل واحد اذنا ان نبين ان صحة هذا النوع من المقارنة لا يتوقف على كون الماهية موجودة في العقل
 لم يكفنا في هذا اذنا ان صحة مقارنتها للجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها للمحل مخالفة لمقارنتها للمحل في محلها فلا
 يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثاني من المقارنة على حلول
 الصورة في الجوهر العاقل ثم يتدبر ان يثبت ان صحة مقارنتها مع ما يحصل في محلها لا يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من
 ذلك صحة النوع الثالث من المقارنة أعني مقارنته للمحل للحال ومعلوم انه انما يعقل بغيره اذا كان هو مقارنا لذلك الغير مقارنته للمحل للحال
 فقد نخص الكلام بهذا كور في هذا المقام مغالطة صرفة ولئن وقعت المساعدة على ان هذه الانواع الثلاثة من المقارنة متساوية في تمام

الماهية ولكن لا يلزم من صحة حكم على ماهيته عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية فان الانسان الذهني حال في المحل محتاج الى الموضوع والانسان الخارجي يستحيل أن يكون كذلك والانسان الخارجي قائم بذاته حاس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمسة والانسان الذهني ليس كذلك فعائنا أنه ليس كل ماصح على ماهية حال كونها ذهنية وجب أن يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارنة للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية كذلك ثم اثن وقعت المساعدة على أن الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنة لكن لا يجوز أن يلزمه منع عن ذلك كما أن الحيوانية التي في الانسان لاجل كونها مساوية للحيوانية التي في الفرس لا بد وأن تكون مستعدة لقبول فصل الفرس الا أن فصله اللازم له في وجوده وهو الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك ههنا يجوز أن تكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها أن يقارنها غيرها الا أنه يلزمها والحال هذه لا يلزم منع عن ذلك لمن يجيب عنه باننا ينبغي أن لا مانع من التعقل الا المادة وكل ما في المجرد فاذا ليس له مانع من صحة هذه المقارنة ولكننا تعلم ضعف هذا الجواب ثم لئن وقعت المساعدة على أن كل مجرد فانه يصح أن يقارن سائر الماهيات على الاطلاق لكن لم قائم أنه متى صح ذلك لزم صحة كون ذلك المجرد عالما باعداده بل لو ثبت أن العلم والادراك هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصل ولكن الاشكال ماضى فهذه مجلة الشكوك على هذه الحجة وترجع الا أن الى شرح المتن أما قوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقل فالمراد منه أن كل من عقل غيره فانه لا يستحيل أن يعقل من نفسه كونه عاقلا غيره واعلم أن على لفظ الشيخ استندرا كافان القوة وان كانت قريبة من الفعل الا أنها تكون لا محالة متارنة للعدم لان القوة اقل من عدم المقارن للعدم ولذلك يتولون القوة طبيعة عدمية واذا كان كذلك فليس كل من ١٧٢ عقل شيئا يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقل فانه عاقلا

بالفعل المحض ويكفون
منزها عن طبيعة القوة
القربية والبعيدة
كالباري عز اسمه
والمفارقات واذا كان
كذلك لم يجز أن يقال كل
من عقل شيئا فانه يعقل

بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقل بل يجب أن يقال كل من عقل شيئا فانه يمكن أن يعقل أنه يعقل ذلك بان
الشيء ويكون المراد من هذا الامكان العام حتى يتناول ما يكون ذلك التعقل في حقه واجب الحصول كالباري تعالى وما لا يكون كذلك بل يكون بالقوة القربية من الفعل كافي حقا وأما قوله وذلك عقل منه لذاته فالمراد منه أن كل من عقل أنه يعقل غيره فقد عقله لذاته موصوفة بكونها عاقلة للغير ومن عقل اتصاف شيء فلا بد وان يعرف الموصوف والصفة معا وقد بينا أن هذه المقدمة وان كانت ضرورية لكنها لا تستمر على مذهبه واعلم أن على اللفظ استندرا كما هو أن قوله عقل منه لذاته فهم أن عقل الشيء لكونه عاقلا لغيره هو نفس عقله لذاته وليس الامر كذلك فان علمي باني عالم بشيء علم متعلق نسبة مخصوصة بين ذاتي وبين العلم بشيء والعلم تلك النسبة مغاير للعلم بكل واحد من المنتسبين فكيف يجوز أن يقال العلم بتلك النسبة هو العلم بذاتي بل الواجب أن يقال علمي بكوني عالما بشيء يتضمن أو يلزم علمي بذاتي وأما قوله فكل ما يعقل شيئا فله أن يعقل ذاته ينتج كل ما يعقل شيئا فله أن يعقل ذاته وأما قوله وكل ما يعقل شيئا فله شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر فالمراد منه بيان أن كل ماصح أن يكون معقولا فانه يمكن أن يقارن ماهيته ماهية معقولة أخرى وأما قوله ولذلك يعقل مع غيره وانما يعقده القوة العاقلة بالمقارنة فالمراد منه الاستدلال على الدعوى التي ذكرها وذلك لان كل ماصح أن يكون معقولا في نفسه صح أن يكون معقولا مع غيره فقد حصلت ماهيته مع ماهية غيره في الجوهر العاقل وذلك هو المقارنة وأما قوله فان كان ما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته أن يقارن المعنى المعقول فالمراد منه أنه لما ثبت أن المجرد لا يعتمد على ماهيته أن يقارن غيرها فاذا فرضنا تلك الماهية موجودة في الخارج قائمة بذاتها وحب أن يصح عليها أن يقارن تلك الماهيات لانها ما عرفت في بعض الاحوال أن تلك الماهية يصح أن يقارن بسائر الماهيات فحيث ما حصلت تلك الماهية سواء حصلت في الذهن أو في الخارج وجب أن يصح عاياتها تلك المقارنة ثم انه لم يبين ههنا أن تلك الصحة غير موقوفة على الوجود الذهني أو لا يعتمد عنها الوجود الخارجي لانه أورد فصلا للكل في ذلك على ما يأتي وأما قوله الا أن يكون ذاته ممنونة في الوجود معاوقه أمور مانعة عن ذلك من مادة أو شيء آخر ان كان فالمراد منه أن تلك الماهية يجب أن

بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل التوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه أن الحكم بان كل مجرد يصح أن يكون معقولاً ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الادراك الحسية والخيالية والعقلية وقدمه الكلام فيه فايراد الاعتراض فيه ههنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس اليها لا يقتضي امتناع تعلقاتها نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قائم أن ما يصح ان يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره فلعلم من مجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبنا أن العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب أن تعلم كل مجرد يستلزم أن ينقل عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يعنى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضى مقارنتهما في لذهن فان لاشيء يصح أن يعقل والاول يصح أن يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح أن يعقل مع كل معاده حتى يفرع عليه أن كل مجرد فانه يصح أن يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلة لكل ما يرضى مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد شيء لم بدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قائم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول مجرد في النفس لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحتها ثلاثة أنواع مقارنته الحلال للمحل ومقارنته المحل للمحل ومقارنة أحد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الأنواع عليه فان العرض يصح أن يتعارض غيره مقارنته الحلال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنته المجرد لغيره التي هي مقارنته الحالين على حصول مجرد في العاقل الذي هو مقارنته الحلال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال قالو بتقدير أن لا يكون أحدهما توقفا على الآخر لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل مجرد الا بهر الجواب أن حصول نوع من المقارنة كفي في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجج ثم قال ولو سلمنا أن هذه الأنواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى مرضع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب أن اعتبار حصول الانسان في لذته من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصول الانسان في لذته من حيث مرضورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب أن يطابق الخارج والارفع الوثوق على أحكام العقل وذلك بالاعتبار الثاني لم يجب أن يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنته المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كان الحيوانية التي في الانسان يصح علمها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا أن فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد (وهو وتنبه وعلقت تقول ان الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المانع فما بالها لا ينسب اليها تعقل) أقول قد تبين من قبل أن المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد

يصح عليها تلك المقارنة
أبدا اللهم الا اذا وجد
ما يمنع من تلك المقارنة وهي
المادة وعلتها على ما مر
فان تلك المقارنة تكون
ممتنعة حينئذ واما قوله فان
كانت حقيقة مسلمة لم
يستلزم عليها مقارنته الصورة
العملية اياها فالمراد منه
ظاهرا ولكن على اللفظ
استدل بالان عقله لذاته
ليس جزأ من عقله لغيره
وما لا يكون جزأ من الشيء
لا يكون في ضمن الشيء بل
الواجب أن يقال ومنه
لوازم عقله لغيره امكان
عقله لذته لزوم العلة
معها لوها (وهو وتنبه
وعلقت تقول ان الصور
المادية في القوام اذا
جردت في العقل زال عنها
المانع فما بالها
لا ينسب اليها تعقل

فجوابك لانها ليست مستقلة بقواها قابلة لما يجعلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يذاتهم اعمان معقولة ترسم بها الالهى بل القابل لها
 جميعا وليس احد هما اوليان يكون مرسمهما في الاخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنته الصورة والمتصور واما
 وجودها في الخارج فمادى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان
 جعله متصورا الشرح هذا شك او رده على قوله الشئ المجرد متى قارنه غيره وجب ان يصير عاقلة لذلك الغير وتقرير الشك هو ان الصورة
 العقلية المجتمعة في العقل كان واحدة منها صورة مجردة مقارنة للاخرى مع ان شيا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل لها هو الجوهر الذي هو
 محل لها في ظل قولكم التعقل هو المقارنة واجاب عنه بان كل واحد من الصور ليس مستقلا في الوجود ولا قائما بنفسه فاذا كان كذلك لم يكن
 شئ منها قابلا للصورة المجردة المنارة لها بل امثال هذه الصور اذا قارنتها صورة اخرى فانه لا يرسم واحدة منها بالاشياء اذ ليس ارسام
 البعض ببعض اولى من العكس فلزم ان يكون كل واحدة منهما مرسمه بالاشياء فيكون كل واحدة منها حالة في الاخرى ومجلا لها هو
 محال اول يرسم واحدة بالاشياء وهو ١٧٤ المطلوب بل الحق ان المرسم بها باسرها هو المحل القابل لها ثبت ان تلك الماهيات متى

عنها بذاته معقول بذاته والمقترن به ابصير بجزء العقل اياه معتولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنته
 العاقل للمعقول والوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردتها العقل وصارت معقولة منها
 اذا قارنت صورة اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة بل الجملة فهو سؤال
 عن العلة المقتضية للاشراط المذكور في الفصل المتقدم قوله (فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها
 قابلة لما يجعلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقارنتها معان معقولة ترسم بها الالهى بل القابل لها جميعا
 فليس احدهما اوليان يكون مرسمهما في الاخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنته الصورة والمتصور
 واما وجودها في الخارج فمادى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه
 اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا) اقول والجواب ان تلك الصور والمالم تكن في العقل
 مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة في قابل كانت حاصلة في شئ
 آخر وليس واحد من الصور رتبين الحاصلتين في شئ واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقوله فلو كان
 كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد منهما قابلا للآخر وهو محال والمالم يكن واحد منهما قابلا للاخر
 فلا واحد منهما يحصل في الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذا لا واحد منهما يعاقل للاخر
 بل العاقل لها هو الشئ المنصور به مما لانها حاصلة فيهما واما جرد تلك الصور في خارج العقل
 فمادى غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذا لا يمكن ان تكون تلك الصور
 عاقلة في حال من الاحوال لسكن المعنى الذي كلامنا فيه اى الشئ العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على
 حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يصور به ويعقله فاذا

كانت صورها موجودة في العقل فانه لا يرسم واحدة منها بالاشياء فلا جرم لم يكن شئ منها عاقلا للاخرى واما اذا وجدت تلك الماهية في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ يمكن ان تكون محلا لما يقارنها فلا جرم يكون عاقلا لها فظهر الفرق ولقائل ان يقول اما قولكم ان تلك الصور ليس بان ترسم واحدة منها بالاشياء بل من العكس ففيه اشكال لان تلك الصورة العقلية المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة بالماهية اما اولها فلا انها لو كانت متمثلة لا تمتنع اجتماعها

لا تمتنع اجتماع المشايخ واما ثانيا فلان التعقل عبارة عن انطباع صورة المعقول في العاقل عندكم فاذا كانت الاستلال

المعقولات مختلفة الماهيات كانت الصورة المطابقة لها مختلفة واذ ثبت ان تلك الصور متخالفه في الماهية لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالتحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان البطلان محال في الماهية بالحركة لا جرم كانت محلية الحركة للبطلان اولى من العكس فهكذا هي انما
 لمن وقعت المساعدة على انه يمتنع على تلك الصور ان يكون بعضها منطبعة في البعض ولكن ذلك اعترف بان مقارنة هذه الصور لمحلها
 ولما يحل في محلها غير مقارنتها لما يكون حالها في الان القسمين الاولين حاصلان والقسم الثالث يمتنع وفيه اعتراف بان القسمين الاولين من
 المقارنة لا يقتضى شئ منهما كون المقارنة عاقلا واذ ثبت ذلك ثبت انه لا يلزم من صحة القسمين الاولين من المقارنة على تلك الماهية حين
 كانت موجودة في العقل صحة القسم الثالث عليها بين ما تكون وجوده في الخارج وهي حينئذ يمكن ان تكون محلا لسائر الماهيات فلا
 جرم يمكن كونها عاقلة لتلك الماهية ثم ان لقائل ان يقول ان الشئ لما حكم بان الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول فانه يمكنه ان يجعله
 متصورا لزمه ان يعترف بان مقارنة الماهية للذات مغايرة لكن تلك الماهية متصورة لانه حكم بان حصول المقارنة يمكن جعله
 متصورا ولو لان المتصور به مغايرة لنفس المقارنة لما صح ذلك ومضى اعترف الشئ بان الشفق ورغب المقارنة سقط أصل الدليل
 على ما مر

الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا فظهر من ذلك أن كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا
 واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الخالية في شيء واحد لا يمكن أن تكون متماثلة لامتناع جميع
 الامور المتماثلة ولا تمام صور الاشياء يختلف بالماهيات فادن هي بخلفة وحينئذ يمكن أن يكون بعضها أولى
 بالمهية وبعضها بالحالية الا ترى أن الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمهية أولى والجواب أن
 يكون أحد الشئين بالمهية أولى من الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية أما عكس هذا الحكم فغير واجب
 والحركة ليست محل للبطء لا لخلاف ماهيتهما ولا للكانت محل للسواد أيضا بل كان البطء أيضا محلا لها
 بل انما هي محل للبطء لكونه عيئة لها وكونها متصفة به وهو هنا لا يمكن أن يقال أحد المعقولين مع
 تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة لا آخر وكيف وكل واحد منهما ابو جدد لامع الا آخر بحسب
 ماهيته وبحسب كونه معقولا فان ليس أحدهما بالمهية أولى من الاخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك
 اعتراف بان منارة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها الان الاولين حاصلان والثالث متمتع
 وفيه اعتراف بان الاولين لا يتضمان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتها اصحة القسم الثالث في
 الخارج الذي هو المقتضى لكونه عاقلا والجواب أنه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث
 بل استدل من صحتها على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان أحد
 الشئين اللذين يصح منارتهما في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا لا آخر وذلك لحصول الآخر
 فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك
 أشار بقوله لكن المعنى الذي كلاً منافيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم أنه لم يحكم
 بامتناع القبول فيه على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على أحد شئين لا اختصاص له بالقبولية
 ولالآخر بالمقبولية والافاقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعترض أيضا على قوله
 كان له بالامكان جمع له متصورا بانها اعتراف بان تصور العاقل للمعقول أمر وراه المتعارنة وعند ذلك يسقط
 أصل الدليل والجواب أن المعنى المعقول قد يقارن الجزء المستقل بقوامه كالعقل الهولاني غير مجرد بل
 مع الفواشي القريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات كذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا
 بالملكه وانما يكون هذا الخرج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام لكون
 هذه الصورة أيضا داخلية فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة لتعديل للمعارنة بل يلزم مغايرة المنارنة مع
 الفواشي للمقارنة المجردة (وهو وتبنيه أوله لتقول أن هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته
 النوعية فله مانع بحسب شخصيته التي تنفصل بها عن المرسم من معناه في قوة عاقلة تعقله) أقول لمحا
 استدلال بصحة مقارنته ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على
 صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الثلث من وجهين أحدهما أن يقال للمقارنة شرط
 لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني أن يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين
 يوجبان انتصاف وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ادثارها
 في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء
 بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي لا تنفصل بها عن
 المرسم من معناه في قوة عاقلة فان المرسم فيه هو نفس الماهية مجردة عن جميع اللواحق الغريبة
 لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لا مخرجا حتى قد مر الفرق بين حمار لاشخاص اسما
 تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي

(وهو وتبنيه أوله لتقول
 ان هذا الجوهر وان كان
 لا مانع له بحسب ماهيته
 النوعية فله مانع من حيث
 شخصيته التي تنفصل بها
 عن المرسم من معناه في
 قوة عاقلة تعقله)

فيكون جوابا ان هذا الاستعداد ١٧٦ تلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط شك وان كان انما يكتبه

عند الارتسام في العقل
فيكون الاستعداد انما
يستفاد مع حصول
الاكتساب له فيكون لم
يكن استعدادا للشيء حتى
حصل فاستعدله أو لم يكن
استعدادا للشيء وقد كان ذلك
الشيء وجوده هذا كله محال
فيجب اذن أن يكون هذا
الاستعداد قبل المقارنة
فهو للماهية بل لعل
الاستعدادات الخاصة
لبعض ما يقارن تنال المقارنة
الاولى وكذلك فاعلم أن
لماهية المعنى الجنسي
استعدادا لكل فصل له
فان لم يكن له خروج الى
الفعل فلما يعطى بطول الكلام
فيه فكيف المعنى المحقق
النوعي (التفسير هذا شأن
أورده على قوله ان الماهية
لماصح عليها أن يقارنها
غيرها - بين كانت عقلية
وجب أن يصح عليها هذه
المقارنة مطلقا وتتمير
الشك أن هذه الماهية
الذهنية مخالفة للماهية
الخارجية من حيث ان
احدها ذهنية والاخرى
خارجية فلم لا يجوز أن
يقال ان الوجود الذهني
كان شرطا للصحة تلك
المقارنة والوجود الخارجي
كان مانعا منها فلا جرم لم

تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونها بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المتصور والفاضل الشارح
للمعنى بين الاعتبارين أو رد ما جعلا قوله (فيكون جوابا) تفرير الجواب ان استعداد المقارنة
اما أن يكون لازما للماهية النوعية غير منقطع عنها حتى القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما أن لا يكون
لازم بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلاثة أقسام لانه اما أن يحصل
مع المقارنة أو بعدها أو قبلها اما القسم الاول وهو أن يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضى كونها
مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة أو بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما
قسم الاول من أقسام القسم الثاني وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود
لمقارنة قباطل لان الشيء يجب أن يستعد أولا لصفته ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن أن تحصل الصفة
وغيره مع حصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد له صفة أخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات
اشوائى الذى يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو أن يكون حصول
لاستعداد بعد وجود المقارنة قباطل أيضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما قسم
الثالث وهو أن يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضى في هذا الموضوع أن يكون ذلك
لاستعداد بحسب الماهية أيضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة
عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط
الشك أيضا ونرجع الى المتن فنوله (ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف
كانت فقد سقط شك) اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء
كانت في العقل أو في الخارج وقوله (وان كان انما يكتبه عند الارتسام في العقل) اشارة الى القسم الثاني
المنقسم الى الاقسام الثلاثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانقراده مقارنه معقولين حالين في محل ولكنه
مقارنة حال محل هما معقولان فهو أيضا مقارنه الماهية لمعقول وقوله (فيكون الاستعداد انما يستفاد
مع حصول الاكتساب له) اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والفاء في قوله فيكون يقتضى العطف على قوله
تكتسبه والمانع ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذى هو المقارنة فكان
حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله (فيكون لم يكن استعدادا للشيء حتى حصل
فاستعدله) اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجراب الشرط المسذ كور في قوله وان كان
انما تكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا
للشرط وبيان فساد القسم الثاني من القسمين الاولين فجعل ذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد ارجحنا
نمز يفهم ما ترك المتن غير مفسر وقوله (أو لم يكن استعدادا للشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث) اشارة الى
لقسم الثاني من الثلاثة وبيان فسادها وكان في قوله قد كان تامة بمعنى - صل قوله (وهذا كله محال)
نصريح فساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقى من الثلاثة وقوله (فيجب
اذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية) اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه
راجع الى كبر الاستعداد لازما للماهية وقوله (بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تنال المقارنة
الاولى) اشارة الى رد كبرنا من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة وهما تقدم الجواب في قوله
(وكذلك فاعلم أن لماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل له لم يكن له خروج الى الفعل فلما يعطى بطول
الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك آخر) تفرير بره أن يقال المعنى المشترك الجنسي

يحصل صحة المقارنة لتلك الماهية مع سائر الماهيات عند ما يكون موجودة في الخارج ثم أجب عنه بان تلك
الماهية لماصح عليها - بين كانت ذهنية أن يقارنها غير هاتلك الصحة ان كانت لنفس تلك الماهية أو لشيء من لوازمها كانت حاصلة لها سواء

كالحيوان

كان في الذهن أوفى الخارج وسقط الشك وان كانت لا تحصل الا عند كونها في الذهن فيكون استعداد حصول هذه المقارنة لا يحصل الا مع اكتساب المقارنة فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعدله ولم يكن استعداد الشيء وقد يكون ذلك الشيء وجد وهذا كله محال وتفسير هذه الالتفات أنه لا يحصل صحة المقارنة الا بعد اكتساب المقارنة لزم أحد أمرين باطلين أحدهما أن يكون استعداد تلك المقارنة متأخرا بالذات عن حصول المقارنة فذلك الاستعداد لا يحصل للشيء الا بعد وجود ذلك الشيء وذلك محال لان الامكان سابق على الحصول لان الحصول سابق على الامكان وثانيهما أن لا يكون لذلك الحادث استعداد وهذا أيضا محال لان الذي حدث كيف يقال إنه لم يكن صحيح الحدوث بقي ههنا بحثان الاول ان قوله هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية فقد سقط الشك وان كان انما يكتبه عند الارتسام لزم منه كذا وكذا ليس منفصلة محيطية بطرفي التقيض ولكنها في قوتها فانه يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية اما ان يتوقف على حصولها في العقل أو لا يتوقف فان توقف لزم المحال المذكور وان كان لا يتوقف فمما حصلت في العقل أوفى الخارج كان ذلك الاستعداد حاصله وهو المطلوب الثاني وهو انه لما أبطل القسم الثاني وهو ان تلك الماهية انما اكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ثم انه بعد ذلك اشتغل ببيان أنه لا يجوز أن يكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ولم يبين انه كيف يلزم من قول من يقول ان الماهية انما اكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بل انما يستفاد مع حصول الاكتساب واعلم أن ذلك يحتمل وجهين أحدهما أن يقال الصورة المعقولة لو كان استعدادها أن يقارنها صورة أخرى موجودة في محلها مشروطا بكونها موجودة في العقل لزم تأخر الصحة عن الوجود أو لزم نفي الصحة وثانيهما أن يقال لو كان استعداد الصورة العقلية لا يقارنها غير هامة مشروطا بكونها ذهنية لزم المحال ان فاما الاحتمال الاول ١٧٧ فباطل لانه يلزم من توقف صحة مقارنة

الحالين في محل على حاولهما في ذلك المحل تأخر الصحة عن الوجود لان حاول الحالين في محل شرط لصحة مقارنة على هذا الوجه وصحة مقارنة على هذا الوجه لا يتوقف على

كالحيون مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا للمقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كان عندها كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب أن معنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانه فانه لا يتوقف على كونها مستعدة لكل واحد الى الفعل فالوجود مانع كالناطق سبقة فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا آخر جبه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة للمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد لو جوده هذا المانع لامع كونه على طبيعته

(٣٣ - الاشارات)

حصول مقارنة على هذا الوجه فانه قد يوجد لحدى الصور رتين عند عدم الاخرى في تلك الحالة صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال الذي ذكرتموه من هذا الاحتمال وأما الثاني فعلى لكونه غير نافع في المطلوب اما انه حق فلان صحة اتصاف الماهية بمطلق المقارنة لو توقفت على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية مقارنة مخصوصه حينئذ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وانه محال واما أنه غير نافع فلان الذي يلزم من هذا الكلام هو أن لا يتوقف هذا النوع من المقارنة أعني حاولها في المحل على كونها ذهنية ولكن لا يلزم من هذا صحة أن يقارن غيره عند وجوده الخارج مقارنة للمحل للعالم على ما قررناه مع أنه لا مطلوب الا ذلك وأما قوله بل لعل الاستعداد الخاص لبعض ما يقارن تلك المقارنة الاولى فالمراد منه أن حصول هذا الاستعداد اذا لم يتوقف على كونها موجودة في العقل لاجرم كان هذا الاستعداد حاصله مطلقا بل من الجائز أن يكون استعدادها لان يقارنه بعض المعقولات بواسطة استعدادها لان يقارنه معقول آخر مثل أن العلم بالتناج بواسطة العلم بالمقدمات الا أن ذلك غير قادح في مطلوبنا وأما قوله وكذلك فاعلم أن الماهية المعنى الحسي استعدادا لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما نعت بطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعي فاعلم أن المراد منه جواب عن شك يمكن أن يذكر وبيان ذلك الشك هو أن يقال هب أنه يقر ولكم أن الماهية عند كونها ذهنية تكون مستعدة لان يقارنها المعقولات الا أن ذلك الذي وجد في الذهن يستحيل أن يوجد عينه في الخارج فلا يمكنكم أن تقولوا بان تلك الصورة الذهنية اذا وجدت في الخارج يجب أن يصح عليها تلك المقارنة بل أكثر ما في الباب أن تقولوا الموجود في الخارج مثل الموجود في الذهن في الماهية ثم ان حكم الشيء حكم مثله فلما صحت هذه المقارنة عليها حين كانت ذهنية وجب صحتها عليها حين ماتت كونها خارجية فاذن هذه الحجج لا تتم آخر الامر الا بالبناء على أن حكم الشيء حكم مثله وهذه المقدمة متقوضة بالطبيعة الجنسية فان الحيوان الذي في الانسان مثل الحيوان الذي في الفرس نظرا الى مجرد الحيوانية فان الاختلاف انما جاء من قبل الفصول ثم ان الحيوان الذي في الفرس مستعد لقبول فصل الفرس وهو

الصهال والحيوان الذي في الانسان غير مستعد لقبوله والاصح أن ينقلب الحيوان الذي هو انسان فرسا وبالعكس وذلك محال فعلينا انه لا يلزم من كون الشيء مستعدا لشيء كون مثله مستعدا لمثل ذلك الشيء فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الموجود الخارجي فاجاب عنه بان سلم أن الطبيعة الجنسية مستعدة لكل فصل وأن ذلك الاستعداد حاصل له أبدا ولكن المستعد له إنما يخرج الى الفعل لما منع بطول الكلام فيه وإذا اعترفنا بان الاستعداد الحاصل للمعنى الجنسي لازم له أبدا فلان نعترف بذلك في الطبيعة النوعية أولى لكن الصورة الذهنية والموجود الخارجي متساويان في الطبيعة النوعية فوجب الاستواء في صحة المقارنة وتوابعها ان ذلك المانع ليس الا الفصل الذي لكل واحد من الانواع فالحيوان الذي هو حصاة الانسان يلزمه الناطق وهذا اللزوم ليس من جانب الحيوان والالكان كل حيوان ناطق بل من جانب الناطق ثم ان مقارنة الناطق لذلك الحيوان مانعة عن مقارنة الصهال لذلك الحيوان فهذا هو الذي منع من مقارنة الصهال ١٧٨ للحيوان الذي هو حصاة الانسان بعد أن كان ذلك الحيوان نظرا الى كونه حيوانا

قابلا لمقارنة الصهال فان قيل يجوز أن تكون الماهية يلزمها عند وجودها الخارجي لازم ويكون ذلك اللازم مانعا عن صحة أن يقارنها شيء من المعقولات فنقول اناد قد دللنا فيما مضى أنه لا مانع من التعقل الا المادة وصلاتها وكلامنا في مجرد فاذا لا يجوز أن يكون لتلك الماهية المجردة عند وجودها الخارجي ما يمنعها من امكان المقارنة فهذا غاية الكلام في هذا الموضوع واعلم أنا بما بينا أنه لا مانع الا المادة بالبناء على أن الادراك هو نفس المقارنة لكن الكلام في هذا الفصل على ما عرفته

الجنسية بل بعد ذواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعته الجنسية باقية وإذا كان حال الجنس الذي لا يتعصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه أي انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها مادامت على طبيعتها النوعية أولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال أولى من غيرها ﴿ تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت أن كل شيء مامن شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته ﴾ أقول هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة ﴿ قوله ﴾ (وكل مامن شأنه أن يجب له مامن شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته وهذا القليل غير جائز عليه التغيير والتبديل) أقول قد تبين فيما مضى أن الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا يتجر يد العقل اياه فالعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه ان يجب له مامن شأنه لان المقتضى لمامن شأنه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنع مانع يكون لا محالة واجبا مادامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات بدوم بدوامها ويمتنع أن يتغير ويتبدل فاذا يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير موجود باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم أفعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه أن يجب له مامن شأنه لوقوف مامن شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يقوته بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقى الكلام في تحرر يكها تكلمة النمط بذكر الحركات عن النفس ﴿ تنبيه لعلك الا أن تشتهي أن نسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال وحركات فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل ﴾ ومعناه ظاهر

﴿ تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت أن كل شيء من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من

اشارة
شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته وكل مامن شأنه أن يجب له مامن شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته وهذا كل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل) الشرح لما فرغ من بيان أن كل مجرد قائم بالنفس فانه يمكنه أن يعقل نفسه وغيره ذكر بعد ذلك أنه لو ثبت كل مجرد فانه يجب أن يحصل له كل ما لا يمنع حصوله له لزم من هذه المقدمة مع أقبلها وجوب كون مجردا عاقلا لغيره ولنفسه ثم لاشأن أن هذا النوع من التعقل يمتنع عليه التبديل والتغير وذلك ظاهر لاشأن فيه القسم الثالث في أحكام القوة المحركة من قوى النفس قال الشيخ تكلمة النمط بذكر الحركات على النفس قال لما أورد فيما مضى من هذا النمط من أحكام القوة المدركة مآراه لا تقام هذا الكتاب انتقل الا أن الى بيان أحكام القوة الثانية من قوى النفس وهي القوة المحركة وفيه أربع مسائل المسئلة الاولى في أقسام القوى النباتية فصل واحد ﴿ تنبيه لعلك الا أن تشتهي أن نسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال وحركات فليكن هذه الفصول من ذلك القبيل

(إشارة أما حركات حفظ البدن وتوليدته فهي تصرفات في مادة الغذاء) أقول يريد أن يشير إلى الحركات
 المنسوبة إلى النفس النباتية التي يفعل أفعالاً مختلفة من غير ارادة إلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال
 وهي التي تسمىها الأطباء قوى طبيعية. واعلم أن النفوس إنما تفيض على الأبدان المركبة بحسب قرب
 أمرتها من الاعتدال وبعدها عنه كالمزول والباد في الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع وينبعث
 أيضاً من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلهة في أفعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة
 الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك
 الحرارة الغريزية من خارج فاذن لولا شيء يصير بدناً لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد
 المزاج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها
 المركب بالقوة وتحيله إلى أن تشبهه بالفعل فتضيفه إليه بدلاً عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية
 عنها لمّا كانت الاسطقصات متداخلة إلى الانفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على
 الالتئام أبداً كما سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبينة للطباع النوعية دائماً فقدر بقائها نتلاحق
 الأشخاص أما فيما لم يتعد اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد
 وأما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الأخر ذات
 قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغازية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة
 للتوليد لا محالة أقل من المقدار الواجب لشخص كامل ذهني مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها
 ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغازية شيئاً فشيئاً إلى المادة المختزلة فتزيد مقدارها في الأقطار
 على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص فاذن النفوس النباتية النامية إنما تكون ذات
 ثلاث قوى يحفظ بها الشخص إذا كان كاملاً وتكمله مع ذلك إذا كان ناقصاً ويستبقى النوع بتوليد مثله
 وهي المسماة بالغازية والنمبية والمولدة للمثل فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى إنما يتم بتصرفات
 في مادة الغذاء. **قوله** (تحال إلى المشابهة سد البدل ما يتحلل) إشارة إلى غاية فعل الغازية **قوله** وقوله
 (ولتكون مع ذلك زيادة في الشوع على تناسب مقصود ومحفوظ في أجزاء المغسذ في الأقطار يتم بها الخلق)
 إشارة إلى غاية فعل النمبية **قوله** (أولاً يختزل من ذلك فصل بعد مادة ومبدأ الشخص آخر) إشارة إلى
 غاية فعل المولدة **قوله** (وهذه ثلاثة أفعال ثلاث قوى) إشارة إلى الاستدلال بوجود الأفعال على وجود
 القوى **قوله** (أولها الغازية وتخدمها الغازية للغذاء والمسماة للمجذوب إلى أن تهمضمها الهاضمة
 المهربية والدافعة للثقل) إشارة إلى تقديم الغازية على الباقية لتقدم فعلها على أفعالها وإلى خوادها
 الأربع بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الذي ذكره **قوله** (والثانية القوة المنمية إلى كمال النشو)
 أقول لما كان الانماء والتوليد معاً حيناً إلى كثرة المادة المنتزعة تخصيلها والتصرف فيها وكان الانماء
 أهم لأنه يتعلق بكل كمال الشخص وإنما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضاً للقضاء فجعل الانماء
 متقدماً على التوليد بعض التقدم والغازية تحذف هذه القوة في تحصيل المادة **قوله** (فإن الانماء غير
 الاسمان) أقول النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الأزداد الطبعي للبدن بإضافة مادة الغذاء إليه
 ويفترقان بأشياء منها التناسب في الأقطار ومنها طلب ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين
 والنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه أحياناً فيها ويوافقه أحياناً والذبول يقابله النمو والهرزال يقابله
 السمن **قوله** (والثالث القوة للمثل المولدة وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما) أقول هذه القوة
 تنقسم إلى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم إلى نوعين محصلة للبدن ومفضلة إياه إلى أجزاء مختلفة

إشارة أما حركات حفظ
 البدن وتوليدته فهي
 تصرفات في مادة الغذاء
 لتحال إلى المشابهة سد
 البدل ما يتحلل أو ليكون
 مع ذلك زيادة في الشوع على
 تناسب مقصود ومحفوظ
 في أجزاء المغسذ في
 الأقطار يتم بها الخلق أو
 ليختزل من ذلك فضل بعد
 مادة ومبدأ الشخص آخر
 وهذه ثلاث أفعال ثلاث
 قوى أولها الغازية
 وتخدمها الغازية للغذاء
 والمسماة للمجذوب إلى
 أن تهمضمها الهاضمة المهربية
 والدافعة للثقل والثانية
 القوة المنمية إلى كمال
 النشو فإن الانماء غير
 الاسمان والثالثة القوة
 المولدة للمثل وتنبعث بعد
 فعل القوتين مستخدمة
 لهما

لكن النامية تنقب أو لا تنقب المولدة ملاءة فتقف أيضا وتبقى الغازية عمالة الى أن تعجز فيجعل الاجل) التفسير القوة النفسانية المحركة
اما ان تكون للجسام العنصرية أو للجسام الفلكية فان كان الاول فاما ان يكون تحركها من غير شعور أو مع شعور والاول يسمى
الفلاسفة بالقوى النباتية والاطباء بالقوى الطبيعية والمقصود من هذا الفصل شرح أقسامه وهي ثلاثة أحدها القوة التي يكون المقصود
من أفعالها حفظ الذات وثانيها ما يكون المقصود من أفعالها توليد المثل فاما القوة
الاولى الغازية وهي التي تصرف ١٨٠ في مادة لتجعلها الى مشابهة المتغذى واعلم أن الغذاء الحقيقي هو الدم ومادة الاطعمة

كالاغذاء وهي التي تسمى مغيرة أو بالقياس الى التي تغير الغذاء خدومه للغازية والغازية والمنمية تتخذ من
المولدة كما مر ١٠٠ قوله (لكن النامية تنقب أولا) أقول الغازية في أول الامر تقوى على تحصيل مقدار
أكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل بالمنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن
ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لتفاد أكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير
ما يحصله مساويا لما يتحلل ويحدث تنقب المنمية ١٠٠ قوله (ثم تقوى المولدة ملاءة فتقف أيضا) أقول عند
القرب من تمام النمو تفرغ النفس لتوليد تقوى المولدة ملاءة أي حينئذ يقال أقمت عنده ملاءة من الدهر
بفتح الميم وكسره وضمه أي حينئذ برهه ثم اذا عجزت الغازية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء
تصرف المولدة فيه وانحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة
أيضا ١٠٠ قوله (وتبقى الغازية عمالة الى أن تعجز فيجعل الاجل) أقول انما يجعل الاجل عند عجزه عن ايراد
البدل لسرعته لتحلل الاجزاء وانحرف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود
ما يضادها * (اشارة واما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية) أقول ير يد أن يشير الى الحركات
المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل أفعالا مختلفة بارادة والى مبادئها والحركة الاختيارية هي التي
تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك وتساوي نسبتها اليه بحسب ارادة ترجح أحدهما وانما قال هذه
الحركات أشد نفسانية لانها في النفس الارضية تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم
أن لهذه الحركات مبادئ أربعة مترتبة بعضها عن الحركات هو القوة المدركة وهي الخيال أو الوهم في
الحيوان والعقل العلمي متوسطهما في الانسان وتلهم اقوة والشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب
الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ والنافع ادراكا مطابقا أو غير مطابق
وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه والضار وتسمى
غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم
فالرئيس في الحركة هو هذه القوة ويلبها الاجاع وهو العزم الذي ينجز بعد التردد في الفعل والترك وهو
المسمى بالارادة والكراهة وبدل على مغايرته للشوق كون الانسان مزيدا لتناول ما لا يشتهي وكراهها
لتناول ما يشتهي وعند وجود هذا الاجاع ترجح أحد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتتهما الى
القادر عليهما وتلها القوة المنبثقة في ماضي العضل الحركة لا اعضاءه وبدل على مغايرتها السائر المبادئ
كون الانسان المشائق العازم غير قادر على تحريك أعضائه وكون القادر على ذلك غير مشائق ولا عازم وهي
المبادئ القريبة للحركات وفعلها تشبع العضل وارسالها و يتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها وقوله
(ولها مبدأ عازم مجمع) اشارة الى الاجاع المذكور وقوله (مدعنا ومنفعا عن خيال أو وهم أو عقل)
اشارة الى المبادئ البعيدة وقوله (تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار أو قوة شهوانية جالبة للضار

والاشربة فالقوة الغازية
تصرف في مادة الغذاء
أعني في المطعوم والمشروب
لتجعلها شبيهة بالبدن
فيصلح لان تصير قائمة
مقام الاجزاء المتحللة
وهذه القوة الغازية
تخدمها أربع قوى الجاذبة
للغذاء والماسكة للمجذوب
والهاضمة المهرية والدافعة
للتقل واما القوة الثانية
فهي المنمية وهي تزيد
في جواهر الاعضاء على
تناسب مقصود محفوظ
في أجزاء المتغذى في
الاقطار يتمم الخلق وفرق
بين الانماء والاسمان فان
النمو قد يوجد مع الهزال
والسمن مع عدم النمو
واما القوة الثالثة فهي
المولدة وهي التي تأخذ
فضلا من الغذاء الحقيقي
وتجعله مادة ومبدأ للشخص
آخر واذا عرفت ذلك
فقول اما القوة المولدة
فانها انما تستكمل بعد
فعل القوتين مستخدمة
لها لكن النامية تنقب

أو لا تنقب المولدة ملاءة أي زمانا طويلا وتبقى الغازية عمالة الى أن يعجز فيجعل الاجل والوجه في عجزها انما الاتي أو
بايراد مثل ما يتحلل فيصير الموت ضرورا واعلم ان لنا في هذه القوى الثابتة أبحاثا عميقة تلخصها في الملخص المسئلة الثانية في القوى
الحركة الاختيارية فصل واحد ١٠٠ (اشارة واما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية ولها مبدأ عازم مجمع مدعنا ومنفعا عن
خيال أو وهم أو عقل ينبعث منها قوة غضبية دافعة للضار أو قوة شهوانية جالبة للضار

أوالنافع الحيوانيين فيطبع ذلك ما ثبت في الفصل من القوى المحركة الخادمة بتلك الأحرمة) التفسير من باب المحركات الاختيارية
 أربع فإن الانسان اذا عقل أو توهم أو تخيل أمر من الامور فان كان ذلك الامر نافعاً ولذيذا بحسب الاحتمال في نفسه أو في اعتقاده انبعث
 الشهوة حينئذ وهي قوة جالبة للنفع وان كان ضاراً أو مؤلماً بحسب الاحتمال في نفسه أو في اعتقاده انبعث الغضب وهو قوة دافعة للمؤذي
 ثم يتبع أيهما كان أعنى الشهوة والغضب حصول اجماع وعزم متأكد من غير فتور ولا تردد ثم يتبع ذلك الاجماع تحريك القوى
 المبثوثة في العضلات لتلك الاعضاء بواسطة تحريك الاعضاء فاقرب المحركات القوة العضلية ويليها الاجماع والعزم ويليها الشهوة
 والغضب ويليها العقل أو التخيل أو التوهم وللناس في كل واحد من هذه المراتب اختلافات أما المرتبة الاولى وهي القوة المبثوثة في
 العضلات فمن الناس من أنكرها وزعم انه لا معنى لهذه القوة الا المزاج المعتدل الذي للاعضاء وهذا عند الفلاسفة باطل فالوان المزاج
 لا معنى له الا الحرارة مكسورة وبرودة مكسورة وكيفما كان فهو من جنس الحرارة والبرودة فيكون مقتضاه من جنس مقتضاهما
 لا محالة ومقتضى هذه القوة ليس من جنس مقتضى هذه الكيفيات فهذه القوة ليست نفس المزاج وأما المرتبة الثانية وهي الاجماع فمن
 الناس من أنكره وقال الحيوان متى عقل كون الفعل نافعاً أو تخيل ذلك أو توهمه فانه يكتفي بذلك في تحريك القوى المبثوثة في العضلات ولا
 حاجة الى توسط هذه المرتبة وأما المرتبة الثالثة وهي الشهوة والغضب فمن الناس من أنكرها وزعم انه لا معنى للشهوة الا الارادة
 الجازمة لتلذذ اللذة ولا معنى للغضب الا الارادة الجازمة للانتقام والاكثرون فرقوا بينهما وقالوا ان المريض قد يبريد شرب الدواء ارادة
 جازمة وان كان لا يشتهيها وأما المرتبة الرابعة فهي الشعور بكون الفعل نافعاً أو ضاراً سواء كان ذلك الشعور مطابقاً وغير مطابق و بعضهم
 يسمي هذا الشعور رداً عما تم اختلقوا في أنه هل من شرط الفعل حصول الداعي أي هل من شرط حصول الشعور بكون ذلك
 الفعل نافعاً أو لذيذاً فالأكثرون سلموا ذلك فالوان القوى المبثوثة في العضلات صالحة ١٨١ للحركة وهذا ما ترجع أحد

المقدور بن علي الآخر
 لا بد فيه من مرجح وهو
 الداعي واللازم ترجح الممكن
 من غير مرجح وهذا محال
 ومنهم من قال لا حاجة الا
 هذا الداعي لان الطرب

أوالنافع الحيوانيين) اشارة الى أن الشوق قوة متوسطة بين القوى المدركة والاجماع **قوله** (فيطبع ذلك ما انبت في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الاحرمة) اشارة الى المبادئ القرية المذكورة وقوله فيطبع ذلك اشارة الى أن هذه القوى بما تطبع الاجماع وتلك الاحرمة اشارة الى المبادئ الثلاث لهذه القوى فان الحركة بالحقيقه هي هذه والباقية آحرمة ولما ذكر كون الشوق متبعاً عن القوى المدركة وكون القوى مطبوعه للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق (انشارة الجسم

من السبع اذا علم له طريقان متساويان من كل الوجه فانه لا بد وان يسلك أحد همدون الآخر لانه من المحال ان يقف هناك ليقرسه
 السبع ومن المحال أن يسلكهما معا ومن المحال أن يسلك الزاجح لا ناقرضا استواءهما في جميع الامور فلا بد وان يسلك أحد همدون
 الآخر من غير مرجح وكذلك العطشان حدا اذا خير بين القدين من الماء متساويين من جميع الوجوه والجامع جدا اذا خير بين ريفيين
 متساويين من جميع الوجوه وضرر بوا أمثلة كثيرة من هذا الجنس قالوا ولو احتيل في استخراج ما به يرجح أحد همدون الآخر فنقض
 الاستواء في كل تلك الامور فان كل ضفة حاصلة لاحد الشئين أمكن حصول مثلها الاخر ولا يجوز أن يقال المرجح هو عينه وتخصه
 الذي لا يمكن أن يشاركه فيه غيره لان متعلق غرضه من لماً كقول والمشروب الماهية لا الشخصية ثبت بما ذكرنا ان الفعل لا يتوقف
 على الداعي واعلم أن الكلام في هذه المراتب الاربعة كثير جدا والمباحث فيها عميقة ولكنا اكتفينا بهذا القدر لتلا طول الكتاب ولترجع
 الى شرح المتن أما قوله وأما المحركات الاختيارية فهي أشد قسائنه تعناء ان القوى النباتية لما جعلها من القوى النفسانية مع انها تشبه
 القوى الطبيعية في عدم الادراك والشعور فهذه القوى الاختيارية أولى أن تكون قسائنه لما انها لا تحرك الامع الادراك والشعور
 وأما قوله ولها مبدأ عازم مجمع فاعلم ان هذه اشارة الى المرتبة الثانية وهي العزم والاجماع والارادة الجازمة الخالية عن الفتور وأما قوله
 مدعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الرابعة وأما قوله ينبعث منها غضب أو شهوة فاعلم ان هذا اشارة
 الى المرتبة الثالثة وكأنه قال العزم يتبع الخيال أو الوهم أو العقل حال ما يتبع أحد هذه الثلاثة الشهوة أو الغضب وحينئذ يكون العزم
 بالحقيقه تابعاً للشهوة والغضب وهما تابعان للخيال أو الوهم أو العقل وأما قوله فيطبع ذلك ما ثبت في الفصل من القوى المحركة الخادمة
 لتلك الاحرمة فاعلم ان معناه انه يطبع ذلك المبدأ العازم المجمع الذي يتناشأ منه وصفته فهذه القوى المنبثثة في العضلات واعلم ان القوة المحركة
 في الحقيقة ليست الا هذه القوى العضلية وسائر المراتب فهي بالحقيقه كالأحرمة **المسئلة الثالثة** في ان القلب متحرك بالارادة

فصل واحد (اشارة الجسم

الذي في طباعه ميل مستدير فان حركته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والالكان بحركة واحدة يميل بالطبع مما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع أو المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الإرادة لتصوره غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان أن حركته نفسانية ارادية (التفسير لما تكلم في القوى النفسانية المحركة للأجسام العنصرية أراد أن يتكلم في القوى النفسانية المحركة للأجرام الفلكية وقبل ذلك تكلم في أن حركات الافلاك نفسانية ارادية والدليل عليه أن حركاتها مستديرة بالطبع وكل ما كان كذلك فهو نفساني فاما ان حركاتها مستديرة فالامر ظاهر وقولنا بالطبع احتراز عن كره الاثر فانها متحركة بالاستدارة لا بالطبع وأما ان كل ما كان متحركا بالاستدارة بالطبع فان حركته نفسانية فلان تلك الحركة اما أن تكون طبيعية أو قسرية أو ارادية وباطل أن تكون طبيعية لان كل نقطة تفرض في مثل هذا الجرم فان المتحرك اذا وصل اليها فانه يتركها وتركها طابعه توجه اليها فلو كانت هذه الحركة طبيعية لكان المطلوب بالطبع متر وكا بالطبع والمتر وكا بالطبع يكون مطلوبا بالطبع فلما كان ١٨٢ ذلك محال باطل القول بكونه طبيعي لا يقال لو كانت ارادية لكان هذا الاشكال واردا

الذي في طباعه ميل مستدير فان حركته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والالكان بحركة واحدة يميل بالطبع مما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع أو المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك الإرادة لتصوره غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان أن حركته نفسانية ارادية) أقول يريد أن يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة عن غير ارادة الفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعدم الارادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك لتصوره غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدودها وأوضاع يتركها وهارب عنها عن حدودها وأوضاع يطلبها لم يكن أن تكون طبيعة فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل أن تكون قسرية لان المقروض حركة صادرة عن ميل مستدير طبعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة ﴿١﴾ مقدمة المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا لو احد شخصي كقولك ولد آدم أو غير معتبر كقولك الانسان) أقول هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين أحدهما أن الارادة التي تطلب معنى حسيًا كإفناء الجيب مطلقا مثلا ارادة عقلية أي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كإفناء الجيب مطلقا مثلا ارادة عقلية أي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني أن المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا لو احد شخص كولد آدم أو لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من

أيضالا نقول ذلك جائز في الارادية اذا كان غرض المتحرك بالارادة أمر الا يتم الا بالحركة المستديرة وصار المطلوب في وقت متروكا في وقت آخر لان مطلوبه ومتروكه بالعرض لا بالذات وانما المطلوب بالذات ذلك الغرض الآخر وأما في الحركات الطبيعية فذلك غير متصور ومحال أيضا أن تكون قسرية لان القسرية على خلاف الطبيعة واذ ليس هناك طبيعة استعمال ان يكون هناك قسر ولما بطل القسمان ثبت ان تلك الحركة ارادية ﴿المسئلة الرابعة﴾ في

اثبات النفوس الفلكية أربعة فصول ﴿١﴾ مقدمة المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى هو

العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا لو احد شخصي كقولك ولد آدم أو غير معتبر كقولك انسان) التفسير لما بين ان حركات الافلاك ارادية أراد أن يبين ان لها محركا هو صاحب ارادة كلية ومحركا آخر هو صاحب ارادة جزئية وقدم الاول على الثاني لكنه قبل الشروع في إقامة الدلالة على هذين المطلوبين قدم مقدمة يتفهمها فيه وذلك في تلك المقدمة أمرين أحدهما ان المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وأعلم ان هذه القضية بينة جدا لان الارادة هي التي سميها بالعزم والاجاع فيما مضى وقد عرفت ان هذه الارادة تابعة للشعور فان كان الامر المشعور به أمر عقليا كانت الارادة لاجل تحصيل ذلك الامر المعقول وان كان حسيًا كانت الارادة لاجل تحصيله وهذا هو المراد من اتجاه الارادة وثانيتها قوله كل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا لو احد كقولك ولد آدم أو غير معتبر كقولك انسان وهذا أيضا ظاهر لاشكال فيه

﴿ اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها وليس الاولى لها الاوضع وليس معين موجود بل فرضي ولا معين فرضي تقف عنده بل معين كلي فذلك الارادة عقلية وتحت هذا سر) التفسير لما فرغ من تمهيد المقدمة شرح الآن في بيان ان لحركات الافلاك مبدءا هو صاحب ارادة كلية والدليل عليه وهو ان مقصود الفلك من الحركة اما ان يكون نفس الحركة او غيرها والاول باطل لان الارادة اما ان تكون جزئية او كلية فان كانت جزئية فهي الارادة الحسية وان كانت كلية فهي الارادة العقلية قطهران كل ارادة فهي اما حسية واما عقلية وقد بينا في المقدمة ان ١٨٣ الارادة الحسية متوجهة الى المعنى الحسي والارادة العقلية

متوجهة الى المعنى العقلي لكن الحركة ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية لان الحركة ماهيتها انها كمال اول لتكون وسيلة الى الكمال الثاني واذا كانت ماهيتها انها تكون وسيلة الى شئ آخر استحال ان تكون هي نفس المطلوب فثبت ان مقصود الفلك من الحركة امر سوى الحركة وذلك الامر لا بد وان يكون بالقوة اعنى لا بد ان يكون معدوما لان تحصيل الحاصل محال وان يكون ايضا ممكن الحصول لان طلب الممتنع دائما محال لكن جميع كمالات الفلك حاصل بالفعل سوى الاوضاع فاذن المطلوب من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل وليس المقصود وضع معين شخصي والا لكان اذا وصل اليه وقف

هو لا الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان ظاهرا ان اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها) اقول يريد بيان ان نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيهالذاتها محركة فارذات بحسب صبيعة اوارادة او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالمحرك القار انما يقتضيهالذاتها بل لشيء آخر يتحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فاذا الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال مبدءا اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كاليها المنسوبة الى الاول هو تأديها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذا حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة ﴿ قوله (وليس الاولى لها الا الوضع وليس معين موجود بل فرضي ولا معين فرضي تقف عنده بل معين كلي فذلك ارادة عقلية) اقول غاية الحركة اما ان معين او وضع معين او كيف او كم وكذلك الارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولي لها من لا حصوله ولما كانت اوصاف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصل الا للطلب حال كونه طالبا فاذا الوضع المعين الذي تطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وتوجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعيين يمتاز به عن سائر احوال ذلك الكلي فاذا المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي واما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علته لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذا مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذا ارادة الجسم التي هي مبدءا حركته الوضعية عقلية ﴿ قوله (وتحت هذا سر) اقول الظاهر من مذهب المشائين ان المباشرة تتحرك بك الفلك نفس جسمانية هي صورته

بل وضع معين كلي وكونه معين لا ينافي كونه كليا لان كل واحد من هذه الاشخاص المعينة معين فهي متشاركة في المعينية وتمايزه بخصوصياتها ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فالمعين من حيث انه مطلق المعين امر كلي وهذا هو الذي اوردته في المقدمة ان المعنى اذا كان محمولا على كثيرين كان كليا سواء قيد بشخص اولم يقيد فثبت ان المقصود من هذه الحركة امر كلي وذلك يستدعي قصدا كليا والقصود الكلي هو المسمى بالارادة العقلية فثبت ان للحركات الفلكية مبدءا هو صاحب ارادة كلية ولقائل ان يقول لان سلم ان الاولى بالفلك هو الوضع فقط وسيأتي تقرير هذا السؤال ان شاء الله تعالى واما قوله وتحت هذا سر فاعلم ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سر الكنه في ثلاثه مواضع منها ذكر ان ههنا سر او ما فصل القول فيه وفي الموضوع الرابع فصل القول فيه فالاول في هذا الموضوع والثاني في آخر الفصل العاشر من النظم السادس من هذا الكتاب حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية

أوصاحب ارادة كلية يتعلق بها الينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث ذكر في الفصل الرابع عشر من النمط السادس أيضا حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وأنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع ذكر في الفصل التاسع من النمط العاشر فقال ثم ان كان يلوحه ضرب من النظر مستورا الاعلى الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما كالتنفوس شامع ابداننا في هذا الموضوع صرح بحقيقته ذلك السر واذا عرفت ذلك فنقول المشهور ان للفلك نفسا جسمانية ١٨٤ هي صاحب الادراك الجزئية والافعال الجزئية وعقلا لا يستكمل البتة بالفلك بل

المنطبعة في مادته وان الجوهر مجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على أن المباشر للحركة ذواردة عقلية وقد تقرر فيما مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل وان العقول التي من شأنها أن يجب لها من شأنها أن يبشر التحريك فاذا نوجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شأنها أن تعقل وتبشر التحريك لتكون ذات ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجهور منهم لم يصرح الشيخ به وأشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر أن الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في أربعة مواضع وذكر في جميعها أن ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضوع الرابع والاول في هذا الموضوع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال وانما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية أو صاحب ارادة كلية يتعلق بها الينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وأنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح حق والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الاعلى الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها مع علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا في هذا الموضوع صرح بحقيقته ذلك السر (تنبيه الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر لا بسبب تخصص لاحالة يقتزن به ليس هو وحده) أقول يريد أن يبين أن نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي أيضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدء الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدء الارادة الجزئية نفسا أخرى منطبعة وذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذاتا نفسين اعنى ذاتا اثنين متباينين هو آلهما معا بل مذهب الشيخ هو أن لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بحجم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كافي نفوسنا ابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولترجع الى المتن فقوله الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى حكم كلى وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب تخصص لاحالة يقتزن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي أن يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي أن يبذل الامع الشعور بهذا الدرهم (قوله) والمريد من حيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريد ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان

هو جوهر مجرد عن مادته في جميع كالاته عن الفلك وأما النفس الناطقة وهي الجوهر الذي يكون مجردا بذاته ولكنه يكون محركا للفلك ومدبره لا يستكمل به فقد اختلفوا فيها فالقدماء أنكروها وما قالوا بها وللشيخ ميل الى اثباتها ثم انه في هذا الموضوع من هذا الكتاب قد أقام الدلالة عليه لانما ثبت ان المقصود من الحركة الفلكية أمر كلى والمقصود الكلى يستدعى قصدا كليا والقصد الكلى يستدعى ادراكا كليا ثبت فيما مضى من هذا النمط ان الادراك الكلى لا يحصل الا لاما لا يكون جسم ولا جسمانيا فحينئذ ثبت من مجموع هذه الامور وجود جوهر غير جسم ولا جسمانى ثم هذا الجوهر ليس هو العقل مجرد لان كل ما يقصد الى فعل شئ فانه لا بد وان يكون مستكملا بذلك

الفعل على ما ستقيم الدلالة عليه في أول النمط السادس وكل ما كان مستكملا لم يكن عقلا مجردا بل كان نفسا قد ثبت القول بالنفس الناطقة الفلكية بهذا الطريق ولكن الشيخ لما ذكر أصل الدلالة ولم يتمها على التفصيل كما ذكرنا ههنا لم يصرح بالنتيجة لاجرم أجهم القول فيه وذكر ان فيه سر (تنبيه الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر الا بسبب تخصص لاحالة يقتزن به ليس هو وحده فالمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريد ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان

لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد دور بما كان ذلك التخيل مقطوعا وور بما كان متجددا للوجود نحو ما تجد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة ومثل هذا ما يتخصص الارادة بشئ جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلة لها مراد كلتي ولا يجب له تخصيص جزئي ونحن ايضا نفسر بما قضينا قضاءا كما يمان مقدمات كلية فيما يجب أن يفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق و ارادة متعينان ضربا من التعيين الوهمي فنبتعت منه القوة المحركة الى حركات جزئية ١٨٥ تصير هي مرادة لاجل المراد

الاول) الشرح لما فرغ من المطالب الاول وهو اثبات ان للفلك مبدأ اذا ارادة كلية شرع الآن في المطالب الثاني وهو اثبات ان للفلك مبدأ اذا ارادة جزئية والدليل عليه ان نسبة الكل الى جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر عن الكل جزئي اولى من غيره فاما ان يحصل الكل وهو محال اولا يحصل شئ منها وهو المطلوب فنبت ان الذاتي الكل لا يصدر عنه شئ جزئي وانه لا بد لذلك الجزئي من ارادة جزئية وصاحب الارادة الجزئية قوة جسمانية فقد ثبت النفس الجسمانية للفلك ولقائل ان يقول ادراك الشئ المعين نسبة بين القوة المدركة وبين ذلك الشئ المعين والنسبة بين الامرين لا تحقق الا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه فادراك الشئ

لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده) أقول هو ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يرى يتناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك حيث لا يتناول أي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها محرر مراد كلتي ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فالزال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما أحس به لانه لا يعقل الكل كليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شرقي جزئي الى ذلك الغذاء الذي يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر غرضه بالمشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهر امرير جمع الى الغذاء لا الى الحيوان و ارادته وذلك لا يدل على أنه كان الغذاء الكل متتملا عنده ﴿ قوله ﴾ وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد دور بما كان ذلك التخيل مقطوعا وور بما كان متجددا للوجود نحو ما تجد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة) أقول لما فرغ عن بيان المذكور وذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تنجز المسافة بم الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود وواحد واحد بعد واحد وينبث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد و قطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يتجزأ او امان أن ينقطع التخيل فتقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك اولا لا ينقطع بل تتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة وتتصل الارادات المنبثقة عنها قسما ثم الحركة وكان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كلية ﴿ قوله ﴾ ومثل هذا ما يتخصص الارادة بشئ جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلة لها مراد كلتي ولا يجب له تخصص جزئي) أقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادئ للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكبر عند تخصص الارادة الكلية بشئ جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضى مرادا كلتا ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا حاجة في ذلك الى انصاف امر جزئي اليه ﴿ قوله ﴾ ونحن ايضا نفسر بما قضينا قضاءا كما يمان مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق و ارادة متعينان ضربا من التعيين الوهمي فنبتعت منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مراد لاجل المراد الاول) أقول وهذا استشهاده بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتأيد لما ذكره فاننا تصورر اياكلما

٢٤ - الاشارات ﴿ المعين من حيث انه هو متوقف على حصول ذلك الشئ وحصول أفعالنا متوقف على ايجادها وتكون بنا اياها فلو توقف تكون بنا اياها على شعورنا اياها من حيث انها هي لزم الدور فانه لا يوجد الا بعد ايجادها ولا يوجد الا بعد ان نعلمها بعينها ولا نعلمها بعينها الا بعد تعينها ولا تعين هي الا بعد وجودها فظهر مما قلنا في دور الدور وايضا فلانا اذا رجعنا الى أنفسنا واخبرنا احوالنا علمنا قطعنا نامتي حاولنا الحركة فانا لا نحاول الايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وكل ذلك لا ينافي الكلية فاما ان يقال اننا نقصد ايجاد تلك الحركة المعين من حيث انها هي فذلك غير حاصل وذلك يوجب القطع بهذا الاستقراء

والاخبار بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وأنه لا يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت ثم لئن وقعت المساعدة على أن الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ارادة جزئية لكن ماذا كرموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية الحادثة قائم امور حادثه فلا بد لها من امور اخر حادثه جزئية ايضا ثم الكلام فيها كالكل في الاول ويلزم التسلسل ثم هذا التسلسل إما أن يكون دفعة وهو محال لاستحالة حصول علل ومعلولات غير متناهية دفعة واحدة أو لادفعية بان يكون كل سابق علة للاحق وهو ايضا محال لان السابق معدوم حال حصول الاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود وهذا متفق عليه بين الفلاسفة ولانه لو جاز أن تكون الارادة السابقة علة للارادة اللاحقة فلم لا يجوز أن تكون الحركة الجزئية السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة وحينئذ يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس الجسمية ثم لئن وقعت المساعدة على أنه لا بد مع الارادة الكلية للحركة من سبب آخر في حصول الحركة الجزئية ولكن لم لا يجوز أن يقال ذلك السبب هو تخصيص ١٨٦ القابل من غير حاجة الى نفس ذات ادراك جزئية وبيانه وهو أن الفلك يستحيل عليه

السكون ويستحيل عليه الرجوع عن جهات حركته واذا كان كذلك فالنفس التي هي صاحبة الارادة الكلية للحركة الفلكية اذا ارادت الحركة الكلية حصلت الحركة الجزئية لاجل تخصص القابل فان جرم الفلك في كل وقت لا يقبل الا الحركة مخصوصة معينة وعندكم تخصص القابل بجوزان يكون سببا لحصول المعلول الجزئي فان المبدأ لجميع الحوادث في هذا العالم انما هو العقل الفعال ونسبته الى الكل على السواء لكنه يصدر عنه شيء دون شيء لتخصص القابل فلم لا يجوز زمله في

مثلا تصورنا انه ينبغي أن يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي أن يصدر عنا العمل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو أن هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي أن أبله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وازادة متعينا اني بذل هذا الدرهم فننبعث القوة المحركة الى دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عنى واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضى نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب أن ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مسببا لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مسببا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال رأينا تعلم قطعاً نامتي حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الايجاد للحركة من حيث هي حركة في الموضوع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف قصدنا وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي والقصد الكلي وأنه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب أن تعيين المتحرك والمسافة والزمان يقتضى شخصيه الحركة كما اعترف بهر بالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضوع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله اننا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم او ردا للمعارضه بان الارادات الجزئية ايضا امور جزئية حادثة فلا بد لها من علل حادثه جزئية والكلام فيها كالكل في الاول فيسلسل ثم التسلسل ان كان دفعه فهو محال وان كان السابق علة لاحق كان ايضا محالا لان السابق بعدم حال حصول الاحق والمعدوم لا يكون علة

هذه المسئلة ثم لئن وقعت المساعدة على أنه لا بد من قوة ادراك جزئية فلم قلتم ان القوة التي تكون كذلك للموجود لا بد وأن تكون جسمانية فليكن ذلك على مذهبكم المشهور من أن الادراك الجزئي لا يمكن الا بالقوة الجسمانية قد حان في هذا الاصل بما تقدم من الوجوه القاطعة التي لا مطعن فيها ثم لئن وقعت المساعدة على جميع ما ذكرتموه لكن غير مستقيم على أصولكم وذلك لان فرض النفس من تحريك الفلك التشبه بالعقل المجرد ومعلوم أن الشوق الى التشبه لا يمكن الا بعد ادراك التشبه به فاذا كانت النفس التي هي الحركة لجرم الفلك قوة جسمانية لا تقوى على ادراك المجردات والعقل جوهري مجرد فالنفس لا يمكنها ادراكه واذا ادركت الادراك تعذر الاشتياق الى التشبه به فان ما لا يكون معلوما استحالة الشوق اليه والعلم بذلك ضروري فليكن قالوا هذا الالتزام انما يتوجه اذا اثبتنا النفس الجسمانية ولم نثبت النفس الناطقة أما اذا اثبتنا النفس الناطقة ارفع فنقول على هذا التقدير ايضا لا يتدفع ما لم تركوا مذهبكم في شيء من هذه المسائل لان المباشر القرين يتحرك بركات الفلك ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر القرين لا بد وأن يكون صاحب الادراكات الجزئية وصاحب الادراكات الجزئية لا بد وأن تكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست

جسمانية ثم ان النفس المباشرة للتحريك انما تباشر ذلك التحريك بالتشبه بالعقل فهي من حيث انها تباشر الافعال الجزئية وتدر كها لا بد
 وان تكون جسمانية ومن حيث انها اشتاق الى التشبه بالعقل مجردة فاذن لا خلاص عن هذه العقدة الابان يقال لاحاجة في هذه الافعال
 الجزئية الى ادراكات جزئية أو يقال الادراكات الجزئية تصح على الجوهر المجرد أو يقال القوة الجسمانية تصح عليها ادراكات مجردات
 أو يقال ليس الغرض من تحريك الفلك هو الشوق الى التشبه وأي هذه الاقوال ذكره وقد تكرر كوامذها مشهورا من مذاهبهم وقولا
 معتبرا من اقوالهم فهذا ما نقوله في هذا الموضوع وترجع الآن الى شرح المتن اعلم ان الشيخ ما قرره في هذا الفصل الا ان الرأى الكلى
 لا ينبعث عنه فعل جزئي فاما قوله لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فاعلم ان هذا هو المطلوب فاما قوله فانه لا يتخصص بجزئي منه دون
 الاخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترب به ليس هو وحده فاعلم ان هذا هو الاستدلال على ذلك المطلوب لانه لما كان كليا كان بالنسبة
 الى كل الجزئيات على السواء فيستحيل ان يوجد بعض تلك الجزئيات دون البعض الا لمرجح ولقال ان يقول تلك الجزئيات قبل وقوعها
 ليست أمورا حاصله متميزا بعضها عن البعض حتى يقال لم وقع البعض دون البعض فاندفع ما ذكرتموه ثم لئن سلمنا انه لا بد من مخصص
 ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو عين القابل والوقت واما قوله ١٨٧ والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية

للغذاء انما يريد به يتخيل
 له غذا جزئي فينبعث منه
 ارادة جزئية وهناك يطلب
 الغذاء بحركته وانما
 يتخيل له على الجهة
 الجزئية فاعلم ان معناه
 انه أو رد سؤالا على
 القاعدة المذكورة وأجاب
 عنها والسؤال ان يقال
 ان الحيوان يريد غذاء
 كليا فانه يريد مثلا الخبز
 واللحم ثم ان تلك الارادة
 الكلية يكفي في ان يتناول
 الخبز واللحم الحاضرين
 وأجاب عنه انا لانسلم ان
 ارادته للغذاء الكلى يكفي
 في تناول الغذاء الجزئي

للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة أيضا سبب لحدوث
 ارادة أخرى جزئية حتى تصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون
 الجسم في حدها من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال
 وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريد به لان ارادة الاجداد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع
 ان يحصل في الحد الذي يريد به حال كونه في الحد الذي قبله فاذا تأخر كونه في الحد الذي يريد به عن وجود
 الارادة لا مبرر جمع الى الجسم الذي هو القابل لاي الارادة التي هي الفاعلة ومعه وصوله الى الحد الذي
 يريد به تفنى تلك الارادة وينتجذغ غير هافصا بكل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك
 الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمراري شي غير قابل
 على سبيل تصرم وتتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة لاحق بل هو شرط ما تم العلة بانضافه اليها وهذا
 من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة لاحق فلم لا يجوز ان تكون الحركة السابقة علة
 لاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود
 النفس بل استدلل باستدارة الحركة على وجود الارادة وجماعا على وجود النفس ولذلك قال في الحركة
 المستقيمة الطبيعية تكون كل حركة سابقة سببا به يتم كون الطبيعية علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان
 أثبت هناك قسائم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصيص هو القابل
 ويمانه ان الفلك يقتضى ارادته الكلية حركة كلية الا ان جزء الفلك في كل وقت لما لم يقبل الحركة
 خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه فخصصت الحركة بسببه واستمرت ليس يصدر بزعمهم من العقل

بل الحيوان يتخيل غذا جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لتلك الغذاء واما قوله وان كان لو حصل له شخصي آخر بدله لم يكرهه بل قام
 مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده فاعلم ان المراد منه ان قائلا لو قال الدليل على ان الارادة الكلية كافية في تناول الغذاء
 ان ارى غذا حضر بدلا عن الاخر لقام مقام الاخر في كونه مطلوبا له وذلك يدل على ان الارادة الكلية كافية فاجاب عنه باننا لانسلم ان
 الارادة الكلية كافية بل الحيوان انما يتخيل غذا جزئيا و ارادة الانه لما أحس بغذاء آخر قام هذا الجزئي مقام الاول فتعلقت ارادة جزئية
 أخرى به بعد ما قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حد وجزئية اياها يقصد فمعناه ان الارادة الكلية لا تكفي في حصول الخطوات بل لا بد
 مع تلك الارادة الكلية من ارادات جزئية للخطوات الجزئية واما قوله وربما كان ذلك التخييل مقطوعا وربما كان متجاوبا للوجود نحو ما
 تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخييل كما لا يمنع في الحركة فعنه ان التخييل الجزئي ربما كان مقطوعا
 أي ربما انقطع فتقطع الحركة هناك كمن اراد الذهاب الى موضع معين فاذا وصل اليه انقطع التخييلات الجزئية الموجبة للحركات الجزئية
 وربما لم يكن مقطوعا بل كان متجاوبا للوجود على الاتصال وهذا الاتصال لا يمنع من كون ذلك التخييل شخصا لان هذه التخييلات كلها
 حركات نفسانية مطابقة للحركات الجسمانية فكما ان الاتصال في الحركات الجسمانية لا يمنع من شخصيتها فكذلك في هذه التخييلات التي

هي حركات نفسانية أما قولنا هذا ما تخصص الارادة بشئ جزئي حتى تكون الارادة الكلية مقابلا حرا دكلى ولا يجب لتخصصه
 جزئي فمعناه ان الارادة الكلية ما لم تخصص بشئ لم يظهر عنها فعل جزئي فان الارادة الكلية مقابلا ومقتضاها مرادكلى والسكلى
 نسبتها الى جميع الجزئيات عن السواء فيستحيل ان يحصل فيه تخصص جزئي واما قوله ونحن فر بما قضينا قضاء كلياً من مقدمات كلية فيها
 يجب ان يفعل ثم اتبعناها قضاء جزئياً ينبعث منه شوق وازادة متعينا من ضربا من التعيين الوهمى فينبعث منه القوة المحركة الى حركات
 جزئية تصير مرادة لاجل المراد الاول فمعناه انار بما حكمنا حكماً كلياً ان الشئ القلاني ينبغي ان يفعل ثم تبسح هذا الحكم الكلى حكم
 آخر جزئي ثم تبسح ذلك الحكم الجزئي شوق جزئي فينبعث القوة المحركة الى ايجاد حركات جزئية فيكون السبب الاول لهذه الافعال الجزئية
 تلك الازادات الكلية ولكنها ما كانت كافية بل لا بد معها من الارادات الجزئية واما ان يقول لانزاع أنه لا بد من ارادة حصول حركة
 جزئية ولكن هذه الارادة أيضا كلية لان الحركة الجزئية طبيعية كلية لانه يصح فيها ان تكون مقولة على كثير من مختلفين بالعدد فان
 كل حركة شخصية فهي جزئية والحركة الجزئية تتناول كل واحد واحد منها فيكون هذا المفهوم كلياً فارادته تكون ارادة لكلى للجزئي
 بل ارادة الجزئي لا يمكن ان تكون مؤثرة لان ارادة الجزئي نسبة خاصة للارادة الى الجزئي والنسبة متأخرة عن المنسو بين قتلوق الارادة
 بذلك الجزئي متأخر عن ذلك الجزئي ١٨٨ والمتأخر عن الشئ يستحيل ان يكون مؤثراً فيه (موقعة وتنبهه اما

الفعال مع ان نسبتها الى الكل سواء شئ خاص لتخصص قابله والجواب ما هو ان العلة القارة بانفرادها
 يمتنع ان تقتضى الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكتفى
 فيه بوجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكانه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من
 التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان ائبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب
 على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراك غير مجرد بل مشوب بالواحق المادية على
 نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك
 بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وبقاى اعتراضاته ينحل بما مر (موقعة وتنبهه اما الشئ الذى يشوقه
 الجرم الاول في الحركة الارادية فهو عديبانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك
 ارادى الا لطلب شئ ان يكون للطلب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل
 العبثى فان فيه ضرر باخفيا من طلب اللذة والساهى والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما أو تبدل حال ما مملولة
 أو ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه أيضا قد تطبع تحريكه عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم
 واليقظة أو فى الشئ الضرورى كالنفس أو فى الشئ الذى يصير كالضرورى كمن يرى في منامه شياً مخيفاً جاد
 أو حبيباً جاداً فر بما انزعج للهرب أو للطرب واعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل أنه هو ذات تخيل شئ
 وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شئ وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الامرين) اقول

الذى يشوقه الجرم
 الاول في حركته الارادية
 فهو عديبانه بعد ما نحن
 فيه الا انك يجب ان تعلم
 انه لن يتحرك متحرك
 ارادى الا لطلب شئ ان
 يكون للطلب اولى
 واحسن من ان لا يكون
 اما بالحقيقة واما بالظن
 واما بالتخيل العبثى فان
 فيه ضرر باخفيا من طلب
 اللذة والساهى والنائم
 يفعل وهو يتخيل لذة ما
 أو تبدل حاله مملولة
 أو ازالة وصب ما فان النائم

يتخيل واعضاؤه أيضا قد تطبع تحريكه عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة أو فى الشئ
 الضرورى كالنفس أو فى الشئ الذى يصير كالضرورى كمن يرى في منامه سبباً مخوفاً جاداً أو حبيباً جاداً فر بما انزعج للهرب أو للطرب
 واعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل هو ذات تخيل شئ وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شئ وليس يجب ان ينكر وجود التخيل
 لاجل فقدان احد الامرين) التفسير لما بين ان المقصود من الحركة الفلكية امر سواها وبين ان ذلك الامر هو وضع معين كلى ثم ان
 تحصيل الوضع المعين الكلى ليس مقصوداً بالذات انما هو بالتشبه بالعقل المقارن وهذا انما يبينه في النمط السادس من هذا الكتاب
 لاجرم وعديبان بيانته سيجى فيها بعد ثم انه بعد ذلك شرع في ان الفعل بدون الداعي محال وقد مر هذه الدعوى فيما تقدم الا انه اعادها هنا
 ففان الفاعل بالارادة لا يمكن ان يرد فعله لادون فعل الا اذا علم او ظن او اعتقد ان ذلك الفعل اولى له من عدمه ثم ان قنع بالدعوى وما
 شديداً بحجة والحجة فيه ما ذكرنا فيما تقدم ثم انه شرع بعد ذلك في الاشكالات المذكورة على هذه القاعدة وهي امور احدها الافعال
 العبثية صادرة لاجل الداعي فانه لا منفعة للانسان في ان يتعبث بالتبسة الملقاة في الطريق وان يتعبث بشجرة واحدة من شعرات لحيته
 فأجاب بان في ذلك التعبث ضرر باخفيا من اللذة واما التعبث بالشعرة المعينة فلان اليد ربما كانت اقرب اليها منها الى غيرها وثانيها الساهى
 والنائم يفعل افعا لا من غير الداعي والجواب ان الافعال الصادرة عنهما لاجل امور وهي اما لاجل تخيل لذة ما أو تبدل حاله مملولة أو ازالة

وحيثما والنوم لا يتأني التخيول أو ان كان منافيا له فاعما يتأني فيه النوم العرفي وعند ذلك لا نسلم انه يفعل شيئا فاما الحالة التي تكون بين النوم واليقظة فهي غير منافية للتخيلات وأن يكون ذلك الفعل ضروريا كالنفس أو بصير ضروريا كما يرى في منامه شيئا مخيلا جادا أو حيا جدا فربما انزعج للهرب أو للطرب وأما قوله واعلم أن التخييل شيء والشعور بالتخييل انه هو ذات التخييل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكري شيء وليس يجب أن ينكر التخييل لاجل فقدان أحد الامرين فاعلم ان الغرض منه ان لما ادعى ان الفعل لا يتأني بدون التخييل أو الظن أو العلم وأجاب عن سؤال النائم بان له تخيلا أيضا كان ههنا سائل أن يقول لو كان للنائم تخيل يعرف بعد الاثبات حصول ذلك التخييل له حالة النوم ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس للنائم تخيل فاجاب الشيخ عن هذا السؤال بان قال لا نسلم انه لو كان للنائم تخيل يعرف بعد الاثبات حصوله لان التخييل شيء والعلم بكونه متخيلا في الحال شيء آخر وتذكر انه كان متخيلا ١٨٩ في الوقت الذي مضى شيء ثالث ولا يلزم من

فقدان هذا التذكري
فقدان الامرين الاولين
وبالله التوفيق وهذا آخر
الكلام في هذا النمط
النمط الرابع في
الوجود وعمله التفسير
لقائل أن يعترض على هذا
العنوان فيقول لو كان
للوجود من حيث هو
وجودا لكان واجب
الوجود مقترا الى العلة
لكونه موجودا وجوابه
انه لا يلزم من قولنا للوجود
علة قولنا الوجود من
حيث هو وجودا لعله بل
يحتمل أن يكون افتقاره
الى العلة لانه لكونه وجودا
فقط بل لكونه وجودا مع
قيد آخر ولفظه الوجود
لفظة مهملة فلا تقتضي
الكليية فاندفع السؤال
واعلم أن المطالب

قد ذكر ههنا أن الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس أيضا لذاته مراد بل انما يراد شيء آخر وكان من الواجب أن يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس واقفا عليها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان يراد ذلك فيه أولى فهو عدي بانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا أيضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضوع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه وهو عرض له مشعور به على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز أيضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجي بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بارلوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظاهريا وقد يكون تخيلا وقد يكون حركات ارادية خفية كحركة العايب والساهي والنائم فان منكروى وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العايب والساهي والنائم لم يفعلوا أفعالهم لغايات تخيلوها لو جب أن يتذكر وهما بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور الثلاثة أمور يتوقف التسذكري على جميعها فوجودها يتذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه أو على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التسذكري على عدم التخييل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التسذكري كما من حفظ وادراك على ما افهمنا والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب **النمط الرابع في الوجود وعمله** الوجود ههنا المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ما هيتهما ولا جزأ من ماهياتها بل انما يكون عارضا فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعمله **تنبيه** اعلم انه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهه ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود وانت يتأني لك أن تأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لان

المقصودة بالذات من هذا النمط ثمانية (أ) الرد على من زعم أن ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما ولا متصورا (ب) تفصيل القول في العلة (ج) اثبات واجب الوجود (د) وحدة واجب الوجود (ه) تبرئة ذات واجب الوجود عن الكثرة ويندرج فيه أنه غير مركب من الجنس والفصل (و) الايمان العقلية ولا من الاجزاء الحسية (و) لاضدله ولا ند (ز) عاقل ومعقول (ح) بيان أن اثبات واجب الوجود واثبات صفاته بالطريق المذكور اوجود من اثباته تعالى بسائر الطرق فهذه هي المطالب الكلية وأكثرها مما لا يتأني الا بقصول وسيأتي على شرح كل واحد منها كيفية ارتباط بعضها ببعض ان شاء الله تعالى المسئلة الاولى في الرد على من زعم أن ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما وفيه أربعة فصول **تنبيه** انه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهه ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود وانت يتأني لك أن تأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لان

ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصريح بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانك لا تشكك في أن وقوعه على زيد وعمر ومعنى واحد هو وجوده فذلك المعنى الموجد لا يتخلو اما أن يكون بحيث يناله اطس أولا يكون فان كان بعيدا من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا أعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين يختلفون في تلك الحال فاذا ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلى) التفسير والدليل على فساد قول من قال ما لا يكون محسوسا لا يكون معقولا ولا متصورا هو اننا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص الانسانية في حقيقة الانسانية فلك الحقيقة المشتركة فيها اما ان يكون لها شكل معين وقدرة معين وحيز معين واما ان لا يكون لها شيء من ذلك فان كان الاول لزم أن لا يكون مشتركه بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة لان كل شيء معين فانه يخالف كل ما عداه وان كان الثاني كان ذلك القدر المشترك اذا أخذ من حيث انه هو فقط لم يكن له قدر ولا شكل ولا حيز ومثل هذا لا يكون محسوسا مع انه معقول فقد بطل ما يقال ما لا يكون محسوسا لا يكون معقولا بل البعث والتفتيش قد أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس ولترجع الى التفسير قوله انه قد يغلب على أو هام الناس ١٩٠ أن الموجود هو المحسوس فاعلم انه انما قال قد يغلب على أو هام الناس ولم يقل على خيالات

ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصريح بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانك لا تشكك في أن وقوعه على زيد وعمر ومعنى واحد هو وجوده فذلك المعنى الموجد لا يتخلو اما أن يكون بحيث يناله الحس أولا يكون فان كان بعيدا من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا أعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين يختلفون في تلك الحال فاذا ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلى) أقول يربد التنبيه على فساد قول من زعم أن الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري

الناس لما بينا أن القوة التي تحكم على غير المحسوس بالمحسوس ليست الا الوهم واما قوله وأن ما يناله الحس بجوهه ففرض وجوده محال فمعناه ان ما لا يكون محسوسا حقيقة استعمال أن يكون له وجود واما قوله وأن ما لا يتخصص يمكن أو موضع كالجسم أو

بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود فعنا ان الشئ اما ان يكون جسما أو حال فيه أو لا يكون جسما ولا حالا مجراهم فيه فالجسم له الوضع والموضع بذاته والحال فيه وهما حاصلان له لكن بسبب الجسم الذي هو محله فهو لا قد اعترفوا بهذين القسمين وأنكروا القسم الثالث واما قوله وانت يتأتى لك أن تأمل نفس المحسوسات فتعلم منه بطلان قول هؤلاء فعنا ها أن هؤلاء زعموا أن ما ليس بمحسوس فليس له وجود وهذا باطل لاننا اذا تأملت في المحسوسات عرفت أن فيها ما ليس بمحسوس ثم انه بعد ذلك ذكر الدلالة التي حررها بعبارات واضحة غنية عن الشرح ولقائل أن يقول الشبه في هذا الفصل انما حاول الرد على من قال لا هو وجود الا الاجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم لانه بين أن الانسانية الكلية مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وهي غير محسوسة ولكن الانسانية الكلية لا وجود لها خارج الذهن وانما وجودها في الذهن والقوم انما منعوا من وجود شئ غير محسوس في خارج الذهن والحاصل أن القوم منعوا من وجود شئ غير محسوس خارج الذهن والشه اثبت أمر غير محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مبطلا للمقالة أولئك والجواب عنه من وجهين الاول اننا بينا فيما مضى ان القدر المشترك من الانسانية بين الاشخاص الخارجية موجود في الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بقيدانه هذا ومتى كان المركب موجودا كانت بساطه أيضا موجودة فالانسان من هو حيث هو انسان لا بشرط شئ موجود لكن الانسان لا بشرط شئ غير محسوس فانه ما لم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لا يصير محسوسا فثبت أن ما ليس بمحسوس موجود والثاني لو سلمنا أن الأمر الكلي ليس الا في الذهن لسكننا نقول قد عرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كون الشئ غير محسوس أن لا تكون ماهيته معقولة متصورة واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة في امتناع وجود هذا النوع من الموجودات وهذا هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات المحردة بل الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض

﴿ وهم وتنبية ولعل قائلنا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له أعضاء من يدوعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنسبته فنقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته أو تركته كالحال في الانسان نفسه ﴾ التفسير فوجه هذا السؤال أن يقال انكم ذكرتم أن القدر المشترك في الانسانية بين زيد وعمرو وغيرهما أمر مجرد عن جميع اللواحق ١٩١ وهذا ممنوع بل القدر المشترك بينهما أن يكون هيكلا

مركبا من أعضاء مخصوصة كاليد والرجل وغيرهما وكل واحد من هذه الأعضاء محسوس وأجاب عنه بان الحجة التي ذكرناها في الاشخاص الانسانية قائمة بعينها في كل واحد من هذه الاعضاء فان اليد التي لزيد وعمرو مشتركة في كونها يدا ومتباينة بتخصيصياتها وحينئذ تقوم الحجة بتأثيرها في هذه الاعضاء ﴿ تنبيه ﴾ انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس ولوهم ولكن العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعده هذه الاصول فليس الشيء من العشق والحجل والوجل والغضب والشجاعة والجن بما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الفوات عن درجة المحسوسات وعلاقتها التفسير قال هذه حجة

مجردا هم ممن يدعون لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا تلاحظه من الوجود أيضا حينئذ لما سبق وذلك لان المحسوس هو ماله مكان أو وضع بذاته وهو اما جسم أو جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما أو جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لان حيث هي عامة أو خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي القريبة من الابن والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد أو من هذا الانسان بل كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج ولا فلا تكون هذه الاشخاص انسانيات ان كان محسوسا واجب أن يكون الاحساس به مع لواحق معينة كائن ما روضع ما متعينين وجيدسذمتنع أن يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فهنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم أن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان أو ناطق أو واحد وغير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعتراض بعض المعارضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لاني الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي تعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما حرت الاشارة اليهما ﴿ وهم وتنبية ولعل قائلنا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له أعضاء من يدوعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنسبته ونقول له ان الحال في كل عضو كلى مما ذكرته أو تركته كالحال في الانسان نفسه ﴾ أقول هذا الوهم هو أن يقال انكم قد اشتراطتم في الانسان المعقول تجر يده من الوضع والكم والانسان لا يعقل الاوله أعضاء ذوات أقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشغل بإيضاح الحال في معقولة الانسان لان الاشتغال بالمثال بما يكون شروجا من المقصود بل نبه على أن الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه في طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه ﴿ تنبيه ﴾ انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكن العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعده هذه الاصول فليس شيء من العشق والحجل والوجل والغضب والشجاعة والجن بما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الفوات عن درجة المحسوسات وعلاقتها عن درجات المحسوسات وعلاقتها لما نبه على أن في كل محسوس شيء ليس محسوسا بل لا يجره وهم لم يقتصر

ثانية على فساد قول من يقول لامو جود الامحسوس والمتوهم وتبرها أن من اعترف بالمحسوس والمتوهم فلا بد له من الاعتراف بالحس والوهم وكل واحد منهما غير محسوس بشيء من الحواس ولا بمتوهم أيضا فان يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وأيضا فكل عاقل لا ينسك عقله نفسه مع أن العقل غير محسوس ولا متوهم وأما قوله ومن بعده هذه الاصول

الخ فمعناه ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم يو جب الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وذلك هو الحس والوهم والعقل واما هذه الصفات الاخر فليس كذلك أي ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بما اول كما نعلم بالضرورة وجودها وان شأ منها غير محسوس ولا متوهم واذا ثبت أن في الموجودات المحسوسة أموراً غير محسوسة فكيف يمكن الاستبعاد من وجود موجردات لا تعلق لها بالمحسوسات أصلاً (تذييب كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هي احر حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده) التفسير بقوله كل حق ١٩٢ أي كل موجود وحاصله أن كل موجود فانك اذا أخذت ماهيته محذوفاً عنها مشخصاته

فانما تكون غير محسوسة ولا موهومة واذا كان الامر في كل الحقائق كذلك كانت الحقيقة التي هي علة جميع الحقائق أي علة وجود جميع الحقائق أولها هذا التجرد وهذه الجهة اقناعية في المسئلة الثانية في تفصيل القول في العلة الاربعه التي هي العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية واحكامها والشجخ بين غرضه من هذه المسئلة في فصول ثلاثة من هذا الكتاب (تذييبه الشئ قد يكون معلولاً بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولاً بوجوده واليس أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقوم به من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كأنها معلنة المادية والصورية وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءاً من أحدها وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلة الفاعلية (يريد أن يشير الى العلة وهي اما علة لماهية الشئ أو علة لوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشئ بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشئ بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون عليه هو اليجاد نفسه أو كونه علة لليجاد بان يكون اليجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليست من العلة الموجبة بخلاف الباتية والجنس والفضل

على ذلك بل نبيه أيضاً على أن الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بغيره هو وكذلك الوهم وعلى أن العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلاً على أن يكون محسوساً ونبيه أيضاً على أن للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والحجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة بالحس الظاهر وأما طبائعها فليس بمدركة باحدهما أصلاً واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلاقتها ههنا فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي أولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة (تذييب كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو احر حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما ينال به كل حق وجوده) الحق ههنا اسم فاعل في صفة المصدر كالعدل والمراد به ذوالحقيقة وهو بمعنى المصدر بدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الأعيان مطلقاً ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول أو العقد الذي يدل على حال الشئ الخارج اذا كان مطابقاً للواقع فهو صادق باعتبار نسبه الى الامر وحق باعتبار نسبه الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم أن مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبداء للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الأعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هي احر حق أي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي هي اهو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو أن المبدأ الاول الذي يعطى كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو نص يرجع بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذييباً والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بأن البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم كما كان على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة (تذييبه الشئ قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولاً بوجوده واليس أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقوم به من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كأنها معلنة المادية والصورية وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءاً من أحدها وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلة الفاعلية (يريد أن يشير الى العلة وهي اما علة لماهية الشئ أو علة لوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشئ بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشئ بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون عليه هو اليجاد نفسه أو كونه علة لليجاد بان يكون اليجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليست من العلة الموجبة بخلاف الباتية والجنس والفضل

من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءاً من أحدها وان وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلة الفاعلية) التفسير ان الشئ الذي يفتقر اليه الشئ اما أن يكون جزءاً منه أو لا يكون فان كان جزءاً منه فاما أن يكون هو الجزء الذي لاجله يكون الشئ بالقوة وهو العلة المادية مثاله السطح فانه مادة المثلث واما أن يكون هو الجزء الذي لاجله يكون الشئ بالفعل وهو العلة الصورية ومثاله الاضلاع لثلاثة للمثلث واما الذي لا يكون جزءاً من الشئ فاما أن يكون مؤثراً في وجود الشئ وهو العلة الفاعلية أو مؤثراً في علية العلة الفاعلية وهي العلة الغائية فان الانسان انما يفعل الفعل المعين لاجل فرض فلولا ذلك الفرض لبتى فاعلاً بالقوة كما كان فصيرونه فاعلاً بالفعل أمر معلل بذلك الفرض

﴿ تنبيه اعلم أنك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان أم ليس به كما عمل عندك أنه من خط وسطح ولم يتمثل لك أنه موجود في الاعيان ﴾ التفسير لما ذكر أن علة الماهية مغايرة لعلة الوجود ١٩٣ وهذا الكلام فرغ على كون

الماهية مغايرة الوجود احتج ههنا على ذلك بانك تعلم حقيقة الشيء عند شكك في وجوده والمعلوم مغاير لغير المعلوم وهذه الجهة في هذه المسئلة قد ذكرها في أول المنطق وذكرنا مفاهيمها وعليها فلا حاجة الى الاعادة ﴿ اشارة العلة الموحدة للشيء الذي له علة مقومة للماهية علة لبعض تلك العلة كالصورة أو لجمعها في الوجود وهي علة الجمع بينها والعلة الغائية التي لا جعلها الشيء علة لما هيته ومعناها لعلة العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لو وجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها ﴾ التفسير الغرض من هذا الفصل أحكام الاقسام الاربعة من العلة فن أحكام العلة الفاعلية أنها اذا كان الشيء مركبا من الاجزاء فقد يكون علة لبعض تلك الاجزاء وقد يكون علة لجمعها أما الأول فالماهية فكما يقال

وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلة لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلة والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كأنهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علة الماهية وانما قال كأنهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لامادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للجسام المتركة وأيضا السطح ليس بحمل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليس بالجنس وفصل للمثلث لانها ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له في الوجود ولذلك شبهها بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى الى آخره اشارة الى علة الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بما لم يذكر الموضوع أو رد لفظه قد في قوله فقد يتعلق بعلة أخرى وأشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله والغائية الى أن الغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول ﴿ تنبيه اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان أم ليس بعد ما عمل عندك أنه من خط وسطح ولم يتمثل لك أنه موجود في الاعيان ﴾ يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما أشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علة يقتصر الشيء اليها في كونه موجودا كالعلة والغاية وبين علة يقتصر الشيء اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علة يقتصر اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلة اعنى العلة الاربع المذكورة ﴿ اشارة العلة الموحدة للشيء الذي له علة مقومة للماهية علة لبعض تلك العلة كالصورة أو لجمعها في الوجود وهي علة الجمع بينها ﴾ لما ذكر العلة وقرر بين علة الماهية وعلة الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علة الوجود أراد أن يشير الى كيفية تعلق علة الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلة وكيفية تعلق احدهما بالآخرى واعلم أن المعلولات تنقسم الى الماهية والصورة والى ماله مادة وصورة والقسم الأول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذلك في هذا القسم اذ لم يكن له علة الماهية والقسم الثاني وهو الماهية والتركيب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموحدة للشيء الذي له علة مقومة للماهية والعلة الموحدة في هذا القسم تكون علة الماهية والصورة وحدها أو للصورة والمادة معاملة الاول النجار الذي هو علة للصورة السريرون مادته واليه أشار بقوله علة لبعض تلك العلة كالصورة ومثال الثاني الجهر المفاقر الذي هو علة للصورة الجسم ومادته معا واليه أشار بقوله أو لجمعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموحدة فتكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعنى التركيب فتكون لذلك علة للتركيب والى ذلك أشار بقوله وهي علة الجمع بينهما ﴿ قوله ﴾ (والعلة الغائية التي لا جعلها الشيء علة بما هيته ومعناها لعلة العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لو وجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها) ماهية الغاية ومعناها اعنى كونها شيا مغاير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع والى

﴿ ٢٥ - الاشارات ﴾ للبناء انه هو الفاعل للدار أي هو المحدث لصورتها في مادتها والافعال البشرية كلها كذلك وأما الثاني فكالمعارف التي هي علة الهولن والصورة وعلة الجمع بينها ومن أحكام العلة الغائية انها علة في ماهيتها لعلة الفاعلية بالفعل ومعلولة في وجودها للعلة لفاعلية أما الأول فكما بيناه وأما الثاني فلان العلة لفاعلية انما تحصل ذلك الغرض والغاية فلو لا

أن حصول ذلك الفرض معلول ذلك التحريك لما كان التحريك لاجله ولقائل أن يقول قولك للعللة الغائية علة بما هيته العلية العلة الفاعلية فيه اشكال لانكم تثبتون العلة الغائية للافعال الطبيعية والقوى الطبيعية لا روية لها ولا شعور لها أصلا فماهية العلة الغائية ههنا لا يمكن أن يقال انها موجودة في الذهن لانه لا ذهن هناك ولا شعور وغيره موجود في الخارج لان وجودها في الخارج معلول العلة الفاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم لا يمكن أن يكون علة للامر الموجود فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بما هيته العلة الغائية ولا خلاص عنه الا أن يقال ليس للافعال الطبيعية غايات ولكن ذلك على خلاف مذهبهم وتحقيقه في أول طبيعيات كتاب الشفاء وأما قوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل فاعلم أن الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة وقد يكون على سبيل الفيضان والعناية أما القسم ١٩٤ الأول فغاية فعله لا بد وأن تكون حادثة فاما القسم الثاني فغاياته لا بد وأن لا تكون

حادثه فانهم يقولون انه يحدث على ما سبأى بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنه لوجود المعلول بما هيتهها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بما هيتهها عليه والعلة لا يمكن أن تكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون هي ماهيتها المتقدمة وتعليلها تكون أن يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المساهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعله وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهره وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية علاغا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن أن يقال تلك الغايات موجودة في أذهانها ولا ان يقال أنها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فان تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب أن الطبيعية مالم يقنض لذاتها شيئا كائن مامثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فكذلك ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعور رما لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعالها (اشارة ان كانت علة أولى فهي علة لكل وجود لعله حقيقة كل وجود في الوجود) العلة الاولى لا يمكن أن تكون صورة لوجود تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجود تقدم الفاعل عليها مابا لاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجود تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة أولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة أو مادة هما علتان لتتحقق أي معلول كان في الوجود (تنبيه كل موجود اذا التفقت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولا لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز أن يقال انه ممنوع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علة صار ممنوعا أو مثل شرط وجود علة صار واجبا وان لم يقربها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمنع فكل موجودا ما واجب الوجود بذاته أو يمكن الوجود بحسب ذاته (يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته الممكن لذاته والفاظه

حادثه فانهم يقولون انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذا القول في العقول وأما قوله وليست صلة لعلتها ولا بعناها فلما راد منه أن العلة الفاعلية وان كانت علة لوجود العلة الغائية لكن يستعمل أن تكون علة لعلتها لان علتهما علة لعلية العلة الفاعلية فلو كانت العلة الفاعلية علة لعلتها لزم الدور (اشارة ان كانت علة أولى فهي علة لكل وجود لعله حقيقة كل وجود في الوجود) معناه ان كان في الوجود شيء هو علة أولى فهي علة لوجود كل شيء ولو وجود علل ماهيات الاشياء أيضا وهذا ظاهر المسئلة الثالثة في اثبات واجب الوجود والكلام في هذه

المسئلة منهي على أمور أحدها تحقيق ماهية الامكان وثانها بيان أن الممكن لا بد له من مرجع وثالثها أن المؤثر ظاهرة لا بد وأن يكون موجودا مع الانزور رابعها ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ما ذكر ابطال الدور ههنا لعله سندا كرهه بعد ذلك ونحن نشرح كلامه في هذه المقامات في سبعة فصول (تنبيه كل موجود اذا التفقت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولا لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز أن يقال انه ممنوع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم صار ممنوعا أو مثل شرط وجود علة صار واجبا واما ان يقربها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمنع فكل موجودا ما واجب الوجود بذاته واما يمكن الوجود بحسب ذاته) التفسير كل موجودا اذا اعتبر حاله فاما أن يكون بحيث لا يصح

العدم عليه لما هو أو يصح والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن فكل موجودا ما واجب واما يمكن واعلم ان الممكن انما يبقى ممكنا اذا
اعتبرت حقيقته من حيث هي واما اذا لم تنظر اليها من هذا الاعتبار فربما لا يبقى ممكنا بل بصير واجبا او ممكنا فان لم تأخذته بشرط
وجوده أو بشرط وجود سببه كان واجبا لانه حال كونه موجودا يستحيل أن يكون معدوما لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وحاله
حضور سببه الموجب له يستحيل أيضا أن يكون معدوما وحاله كونه معدوما وعند حضور سببه عدمه يستحيل أيضا أن يكون موجودا
ولكن كونه ممكنا هو لا ينافي كونه واجبا او ممكنا مع هذه الاعتبارات ولفظ الكتاب في هذا الفصل غني عن الشرح (اشاره ما حقه
في نفسه الامكان فليس بصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو يمكن فان صار أحدهما أولى
فلحضور شيء أو غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) التفسير لما تكلم في ماهية الواجب والممكن تكلم الآن في أن الممكن لا يوجد
السبب بين ذلك بان ابطال كون الممكن موجودا من ذاته فان الممكن بما صح عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاء أحدهما أولى منها
باقتضاء الآخر فثبت أن الممكن لا يجوز أن يكون وجوده من ذاته ولما بطل ذلك ثبت أنه هو وجوده وبغيره ونقائل أن يقول ذلك كرم في هذا
الفصل أمرين أحدهما أن الممكن لا يجوز أن يكون وجوده من ذاته والثاني أنه متى لم يكن وجوده من ذاته فلا بد أن يكون وجوده من
غيره أما الاول فمستغنى عنه لان الممكن معتبر بما لا يقتضي لذاته الوجود والعدم واذ كان ١٩٥ الممكن معتبرا بذلك كان الاشتغال بان

الممكن لا يجوز أن يكون
وجوده من ذاته جاريا
مجرى بيان أن ما لا يكون
وجوده من ذاته لا يكون
وجوده من ذاته وهذا
بما لا قائمه فيه واما الثاني
فلا بد فيه من بيان زائد
لانه لا يلزم من فساد
قولنا الممكن موجود من
ذاته صحة قولنا انه موجود
من غيره لان بين القسمين

ظاهرة قوله فهو الحق بذاته أي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو العالم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على
الاطلاق وهو اسم من أسماء الله تعالى (اشاره ما حقه في نفسه الامكان فليس بصير موجودا من ذاته
فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو يمكن فان صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته
فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) يريد بيان بيان أن الممكن لا يوجد الا له ائله تغايره وتقريره أن
الممكن اما أن تحتاج ذاته في أن تكون موجودة الى غيرها أو لا تحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح أحد
شئين متساويين من غير مرجح فاذا نزل الحق والشيخ أشار بقوله فليس بصير موجودا من ذاته الى
فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو يمكن الى استحالة الترجيح
من غير مرجح وبقوله فان صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته الى أن الحق هو القسم الاول (تنبيه)
اما أن يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها
فتكون غير واجبه أيضا وتجب بغيرها وتزد هذا بيانا) يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرر الكلام بعد

واسطه وهي أن لا يكون وجوده من شيء أصلا لان ذاته ولا من غيره واذ كان كذلك لم يتم البرهان الا بذكر هذا القسم واجاله اما
بإدعاء الضرورة أو بذكر البرهان على فساده والشيخ لم يقل شيئا من ذلك ولعل الجواب أن هذا القسم لما كان معاوم البطلان بالضرورة
فلا جرم لم يلتفت الشيخ اليه (تنبيه اما أن يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها
فتكون غير واجبه أيضا وتجب بغيرها وتزد هذا بيانا) التفسير لما بين أن الممكن لا بد له من سبب تكلم ههنا في فساد التسلسل ولقد كان
من الواجب عليه أن يتكلم قبل هذا الفصل في بيان أن السبب المؤثر لا يجوز أن يكون متقدما تقديما ما يهاهي السبب فانه لو جاز
ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله ولا الى أول وذلك عنده غير متمنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود فلما اذا قام الدلالة على
أن السبب لا بد من وجوده مع السبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات بأسرها حاضرة معا وذلك عنده
محال والبرهان الذي ذكره أيضا مختص بهذه الصورة فكان الأولى تقديم الكلام في هذه المسئلة على هذا الموضوع لكنه لما كان في عزمه
أن ذكره في موضع آخر وهو أول النمط الخامس من هذا الكتاب لاجرم ساهل فيه ههنا ثم اعلم أن البرهان المذكور على فساد
التسلسل تارة يذكر على وجه لا يحتاج فيه الى التفصيل وتارة يذكر بحيث يحتاج فيه اليها والشيخ أو رد الوجه الاول أو لا يتم أردفه
الوجه الثاني وبيان الوجه الاول أن يقول لو تسلسلت تلك الاسباب التي هي بأسرها ممكنة فلا بد من افتقاره الى موجود آخر فاذا ن
لا بد من شيء يتعلق به جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وكل موجود مغاير لجميع الممكنات وجميع آحادها واجب أن لا يكون
ممكنا ولو كان ممكنا لكان منها الاثار جاعنها فاذا ثبت اسناد جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود وهو المطلوب ولتطبيق هذا المعنى
على لفظ الكتاب فنقول قوله اما أن يتسلسل الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير
واجب الوجود ويجب بغيرها فاعلم أن معناه انها وان لم يتسلسل فقد انتهت الى سبب غني وهو المطلوب ولما كان هذا هو نفس المطلوب لاجرم

لم يتعرض الشيخ له بل انما
تعرض للقسم الآخر فهذا
هو السبب في حذف أحد
جزأى المنفصلة وأما أن
تسلسلت الى غير النهاية
فعل هذا التقدير كل واحد
متها يمكن والجملة متعلقة
بتلك الآحاد ممكنة فالجملة
والآحاد باسرها ممكنة
فتكون الجملة والآحاد
مفتقرة الى شئ آخر والا
لكان الممكن غنيا عن
السبب الذي يغير جميع
الممكنات وجميع آحادها
لا بد وأن لا يكون ممكنا
واذ لم يكن ممكنا كان
واجبا وهو المطلوب (شرح
كل جملة كل واحد منها
معلول فانها تقتضى علة
خارجة عن آحادها وذلك
لانها إما أن لا تكون علة
أصلا فتكون واجبة غير
معلولة وكيف يتأتى هذا
وانما يجب بالآحادها واما
أن تقتضى علة هي الآحاد
باسرها فتكون معلولة
لذاتها فان تلك الجملة والكل
شئ واحد واما الكل
بمعنى كل واحد فليس يجب
به الجملة واما أن تقتضى
هي بعض الآحاد وليس
بعض الآحاد أولى بذلك
من بعض اذا كان كل
واحد منها معلولا لان علته
أولى بذلك

نقتضى

ثبوت احتياج الممكن الى الغير أن ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول
فاما أن ينتهى الى واجب أو يدور بالاحتياج أو يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذ كر القسم الاول لانه
المطلوب ولا الثانى لانه ظاهر الفساد وبسبب آخر ذكره فيما بعد بل ذكر الثالث وأراد أن يبين لزوم
المطلوب منه فبين في هذا الفصل أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها يجب
هي به قال الفاضل الشارح يمكن أن يقرر البرهان عليه من غير ذ كر تقسيمات ويمكن أن يقرر بتقسيمات
والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثانى في الفصل الذى يليه والتقرير على
الوجه الاول أن الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شئ تحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد
منها وكل موجود مغاير لها ولا آحادها واجب أن يكون خارجا عنها وأن لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها
فأذن هو واجب وقال أيضا هذا الفصل موقوف على بيان أن السبب لا يجوز أن يكون متقدما بالزمان على
السبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لآلى أول وذلك عندهم جائزة ما أثبت أن
السبب لا بد من وجوده من السبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان
مستقبلا لكن الشيخ تساهل فيه ههنا إذ كان في عزمه أن يذ كر في أول النمط الخامس وأقول على
هذا الكلام مؤاخذه لفظية وهو أن استناد الشئ الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب
أن يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقا المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من
السلسلة لو كان غير سابق الا في زمانين يكون في أحدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثانى علة لما يتأخر عنه
لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لآلى أول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور
وهو أن إطلاق الجملة على ما لا ينهائى لا يصلح لفظى يبنى أن لا يلتفت في الابحاث المعنوية الى أمثاله
﴿ شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن آحادها ﴾ يريد أن بيان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه أبسط فجعل الدعوى أعم مأخوذا بان حكم على
كل جملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية بشرط أن يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شئ خارج
﴿ قوله ﴾ وذلك لانها إما أن لا تقتضى علة أصلا فتكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب
بالآحادها) وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين أحدهما ما ذكره وأوضح فساد القسم الآخر وهو
أن يقتضى علة ينقسم الى ثلاثة أقسام لان علة الجملة إما أن تكون كل الآحاد أو بعضها أو شيئا خارجا عنها
فقوله (واما أن يقتضى علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شئ واحد واما
الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة) بيان فساد القسم الاول ووجهه أن كل الآحاد إما أن يراد به
الجملة أو يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشئ لا يكون علة لها والثانى باطل لان علة الشئ يجب
أن تكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتضى للجملة واعلم أن حصول الجملة من أجزاءه
يكون على ثلاثة أنواع أحدها أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من
آحادها والثانى أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل
من اجتماع الجدران والسقف والثالث أن يحصل هناك بعد الاجتماع شئ آخر هو مبدأ فعل أو استعداد
ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقسات والحاصل في الاول هو شئ فقط والثانى هو شئ مع شئ
وفى الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها
بان الآحاد والجملة والكل شئ واحد ﴿ قوله ﴾ (واما أن يقتضى علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد
أولى بذلك من بعض اذا كان كل واحد منها معلولا لان علته أولى بذلك) هو بيان فساد القسم الثانى ومعناه

١٩٨ (إشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولا. وفيها علة غير معلولة فهي طرف لأنها ان كانت وسطا فهي معلولة) التفسير
 ولما ثبت اقتدار جملة تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية الى شئ خارج عنها فذلك الخارج وجوبه أن لا يكون ممكوما معلولا
 لانه لو كان كذلك لكان أحد تلك الجملة لا يكون شيا خارجا عنها واعلم أنه يريد بالطرف الواجب وبالوسط الممكن لان كل ممكن مستند
 الى غيره فيكون كانه في الوسط والواجب لا يستند الى غيره فيكون كالطرف فقوله كل جملة فيها علة غير معلولة فهي طرف بمعنى فهي واجبة
 وقوله لانها ان كانت وسطا فهي معلولة معناه ان كانت ممكنة كانت معلولة لكافرضنا انها غير معلولة هذا خلف **١٩٨** (إشارة كل سلسلة مرتبة
 من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنها اذا لم يكن فيها الامعول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها
 لا محالة طرفا وظهر أنه ان كان فيهما ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته) كل سلسلة مرتبة
 من علل ومعلولات سواء فرضناها متناهية أو غير متناهية فلا يخرجها من أحد قسمين فاما أن يكون جميع آحادها معلولا أو لا يكون
 بل يكون في آحادها ما لا يكون معلولا فان كان الاول اقتضت الى علة خارجة عنها والخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب
 وهو الطرف فلكل الجملة طرف وان كان القسم الثاني وهو أن يكون في جملة آحادها ما ليس بمعلول والذي لا يكون معلولا فهو واجب
 لذاته وهو طرف فاذن كل سلسلة فهي لا محالة متناهية الى واجب الوجود لذاته وهو الطرف وهذا آخر كلام الشيخ ههنا في اثبات واجب
 الوجود وقد بقي ههنا مقام

واعلم أن الدور باطل
 والمعتمد في ابطاله أن
 يقال العلة متقدمة على
 المعول فلو كان كل واحد
 منهما علة للآخر لكان
 كل واحد منهما متقدما
 على الآخر واذا كان
 كذلك كان كل واحد
 منهما متقدما على المتقدم
 على نفسه والمتقدم على
 المتقدم على الشئ متقدم
 على ذلك الشئ فيلزم

تقدم كل واحد منهما على نفسه وذلك محال ولقائل أن يقول اما ان يعنى بتقدم العلة على المعول التقدم
 بالزمان أو بالذات أو بمعنى ثالث والاول باطل بالاتفاق وأيضا فاذا اتهمت العلة عن المعول في زمان واحد جاز انفسكا كما عنه في سائر
 الازمنة وما كان كذلك لم يكن علة للشئ وأيضا فاذا وجدت العلة في الزمان الاول خالية عن المعول ثم حصل المعول في الزمان الثاني
 فتأثير العلة في المعول اما أن يكون في الزمان الاول أو في الزمان الثاني فان كان الاول كان وجود المعول متأخرا عن وقت وجود العلة وقد
 بينا أنه متى كان كذلك انسد على الفلاسفة باب اثبات واجب الوجود وان كان الثاني لم تكن العلة متقدمة على المعول في الزمان لانه
 أمصاص علة لذلك المعول في الزمان الثاني وقد حصل المعول معه في ذلك الزمان والثاني أيضا باطل لانا سنبين بعد ذلك ان شاء الله تعالى
 اننا لنعقل من التقدم بالذات على المعول الا كون العلة مؤثرة في المعول فقول القائل لو كان شيان كل واحد منهما علة للآخر لكان
 كل واحد منهما متقدما على الآخر يرجع معناه الى أنه لو كان شيان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر
 ولا يبقى حينئذ فرق بين التالي والمقدم أصلا بل لو فسرنا تقدم العلة على المعول مأمورا وراء التأثير لكان الكلام مستقيما ولكن
 الشأن فيه وأما الثالث فلا بد من بيانه ثم اثبت وقعت المساعدة على ذلك لكان في قولنا المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ كلام
 فان ذلك التقدم ان كان بالزمان كان صحيحا وان كان بالذات فهو ممنوع وفيه بحث ذكرناه في كتاب النهاية والانصاف أن الدور معلوم
 البطلان بالضرورة ولعل الشيخ اعلم ان ذلك في المسئلة الرابعة وفي وحدة واجب الوجود خمسة فصول قال رضي الله عنه البرهان الذي
 يثبت الشئ به في اثبات هذا المطلوب مفتقر الى مقدمتين فلابد من ذلك تكلم الشيخ أولا في تينك المقدمتين ثم خاض بعد ذلك في البرهان

❦ (إشارة كل أشياء تختلف باعيانها وتتفق في أمر معلوم لها فاما أن يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف فيه فتكون المتعلقات لازما واحد وهذا غير منكر واما أن يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما أن يكون ما تتفق فيه عارضا عرضا لما تختلف به وهذا أيضا غير منكر) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان إحدى المقدمتين اللتين ذكرهما وقبل الحوض في تقرير غرض الشيخ من هذه المقدمة نحن نقدم مقدمتين فالأولى أن كل شيئين أو أكثر فلا بد وأن يكونا متخالفين في هويتهما وتخصصهما لأن تشخص هذا لو كان حاصل ذلك لكان هذا ذلك لا غير هذا خلف الثانية أن الأشياء قد تكون متوافقة في شيء من المقومات كالاشخاص الداخلة تحت نوع واحد والأنواع الداخلة تحت جنس وقد لا تكون متوافقة في شيء من المقومات كالأجناس العالية فانها لا تكون متوافقة في شيء من المقومات وان كانت بما توافق في شيء من الصفات العرضية واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول ١٩٩ كل أشياء فهي مختلفة باعيانها كما بيناه

فاذا اتفقت في أمر معلوم لها كان ما به الاختلاف مقابرا لما به الاشتراك لا محالة فتكون هويته كل واحد منهما مركبة تشارك الآخر ومما به امتاز عن الآخر وعند ذلك اما أن يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف أو بالعكس أو يكون ما به الاشتراك عارضا مقارفا لما به الاختلاف أو بالعكس فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها فلنعتبر أحوالها فنقول أما القسم الأول وهو أن يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف فهو غير منكر ومثاله فصول الأنواع الداخلة تحت جنس واحد فان

لا تكون سلسلة تامة بل تكون قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتغالها على طرف فعلي التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذا نكل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وهنا قد تم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره واعلم أن الدوران كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب أيضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناو لا له لم يفرد الشيخ له قسما اشارت وفي بعض النسخ ❦ (تنبيه كل أشياء تختلف باعيانها وتتفق في أمر معلوم لها فاما أن يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما أن يكون ما تتفق فيه عارضا عرضا لما تختلف به وهذا غير منكر واما أن يكون ما تتفق به عارضا عرضا لما يتفق فيه وهذا أيضا غير منكر) هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توجد واجب الوجود وتقريرها ان الأشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول أو بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في أمر معلوم كزيد وعمر وفي الانسانية وقد تتفق في أمر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المنفقة في أمر معلوم تشتمل لا محالة على أمرين قد اجتماعيه أحدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعيهما لا يتخالفا واما أن يكون مع امتناع انفكاك من أحد الجانبين أو لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العوض واللزوم لا يتخالفا واما أن يكون من جانب ما به الاتفاق ووجوده هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحبوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما أن يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف أشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لوجاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه من شخصه وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة

طبيعه ذلك الجنس لازمه لطبائع تلك الفضول وكالوجود والوحدة اللازمين للمقولات وكانتمائل والاختلاف والتضاد والتغاير اللازمه للحقائق المختلفة الكثيرة فان السواد والبياض مثلا وان كانا مختلفين لكنهما مشتركان في كون كل واحد منهما اضدادا لآخر وبما أوجبنا اختلاف مقدمتي الشكل الثاني في السلب والايجاب لهذه العلة فانه لما كان اشتراك المختلفات في الوصف الواحد ممكنا كما أن اشتراك المتماثلات فيه أيضا ممكن لا جرم لم يمكن الاستدلال بالاشتراك في الوصف على اختلاف الموصوفات ولا على تماثلها واما القسم الثاني وهو أن يكون ما به الاختلاف لازما لما به الاشتراك فهو محال لانه لو كان لازما له لكان حاصله معا أبدا ولو كان حاصله معا أبدا لموقع الاختلاف فيه مثلا لو كان الناطق لازما للحيوان لحصل أيضا حصول الحيوان ولو كان كذلك استعمال أن يتميز لاجله حيوان عن حيوان واما القسم الثالث وهو أن يكون ما به الاشتراك عارضا مقارفا لما به الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذا القسم الرابع وهو أن يكون ما به الامتياز عارضا مقارفا لما به الاشتراك ومتى وقفت على ما قلناه عرفت ما في الكتاب فان ألفاظه في هذا الفصل بينة جلية

(إشارة قديجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل الخامسة. ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء أمهاى بسبب ماهيته التي ليست من الوجود أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود) التفسير هذا هو المقدمة الثانية المحتاج إليها في تقرير البرهان الذي ذكره في التوحيد وهي أن ماهية الشيء يجوز أن تكون سببا لصفة من صفاته ويجوز أيضا أن تكون صفة لماهية سببا لصفة أخرى ولكن لا يجوز أن تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سببا لوجود نفسها لأن العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلا كانت الماهية علة لوجود نفسها لكأن متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم ما تقدم الشيء على نفسه أو أن يكون الشيء موجودا مرتين وهو محال ولأننا تنقل الكلام حيث نأى الوجود الأول والكلام فيه كالكلام في الأول فيلزم التسلسل هذا حاصل ما في هذا الفصل واعلم أن الكلام في هذه المسئلة من أجل المباحث الالهية وقد اضطرت العقول والافهام فيه وأنشئنا إلى النكت المتبعة فيها وأجبل بالاستقصاء على سائر مصنفاتنا قول لا شئ ولا شبهة في أن الله تعالى موجود فلا يخلو ما أن يكون قول الموجود عليه وعلى الممكنات الموجودة بالاشترك اللفظي أو بالاشترك المعنوي والأول هو أن يقال وقوع لفظه الموجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على مسمياته واللون على السواد واليباض وقد اتفقت الفلاسفة المتعبرون على فساد هذا الاحتمال وان كان قد ذهب إليه طائفة من حذائق المتكلمين واحتجت الفلاسفة على فساد هذه المقالة بأمر الأزل اننا نعلم بالضرورة أن مقابل الاتقاء الثبوت فالولم يكن للثبوت مفهوم واحد محصل لم يكن المقابل للاتقاء أمرا ٢٥٠ واحدا بل أمور كثيرة وذلك يقدر في العلم الضروري بأن قولنا الشيء إما أن يكون

بالاعتبار المذكور فيه وأما العروض فلا يخلو أيضا ما أن يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده أيضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العارض عند اطلاق هذا الوجود وذلك الموجود عليهما فان الموجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لثباتهما المختلفين بالكلية أو بالعكس ووجوده أيضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما في الكتاب غنى عن التطبيق (إشارة قديجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل الخامسة. ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء أمهاى بسبب ماهيته التي ليست من الوجود أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود

واتما أن لا يكون قسمة منحصرة الثاني وهو أنه يمكننا تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن ومورد القسمة لا بد أن يكون مشتركين الأقسام فانه لا يصح أن يقال العين إما أن يكون دكية ولا جاسوسا اللهم الآن

يكون المراد المسمى بلفظ العين اما هذا واما ذلك وحيث نبتدئ بتقسيم التقسيم ويكون المورد أمر المعنى بامشتركالان أقول

كون الشيء مسمى باللفظة الفلانية حالة نسبية معقولة وهي مشتركة بين الأمرين والثالث وهو أنا إذا قلنا الله لالة على أن العالم لا بد له من مؤثر موجود قطعنا الوجود المؤثر ثم لو نشككنا في أن ذلك الموجود واجب أو ممكن أو جوهر أو عرض لم يقدر تشككنا في كل واحد من الأجسام في قطعنا بأنه موجود ولو اعتقدنا أنه واجب ثم تشككنا في أنه ممكن فانه لا يبقى في هذه الحالة اعتقاد كونه واجبا فلو أن كونه موجودا أمر مشترك بين جميع هذه الأقسام والأوجب أن لا يبقى القطع بكونه موجودا عند الشك في هذه الأقسام كالأبني القطع بكونه واجبا عند الشك في كونه ممكنا والرابع وهو أن من قال بان الوجود أمر غير مشترك فقد قال بكونه مشترك كافي من حيث لا يشعر به لأن الوجود في كل شيء لما كان بخلاف وجود الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك بل ههنا مفهومات لانهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها يعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا فلما لم يحتج إلى ذلك بل الحكم على الوجود بأنه غير مشترك فيه مطرد في جميع الموجودات علمنا أن الوجود غير مشترك الخامس أنا كما نعقل في السوادات انها متساوية في السوادية وكذا القول في جميع الطبائع النوعية فكذلك نعقل في الموجودات انها متساوية في مجرد الوجود فلو جازا انكار هذه القضية لجازا أيضا انكار تلك القضايا وذلك بقضى إلى أن لا ينقطع بتمانل شيء من الأشياء أصلا السادس وهو أن رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع أبياته لفظه الوجود لا يضر على أحد إلى العلم بأن القافية مكررة ولو جعل قافية جميع أبياته لفظه العين مثلا بحيث يكون اللاتق بكل بيت معنى من معاني لفظ العين فانه لا يقال في أن القافية مكررة ولو لا أن العلم الضروري حاصل لكل بأن المفهوم من لفظ الموجود واحد في الكل والالما حكموا بالتكبير ههنا كالمحكموا به في الصورة الأخرى فهذا جملة ما ذكره في ابطال قول من يقول ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشترك وبالجملة ففساده كالجميع عليه بين الفلاسفة ولما اطل هذا القسم فحيث نبتدئ نقول لو ثبت أن وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث

انه وجر دو حينئذ لا يتخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مقارن لماهية اخرى واما ان لا يكون والقسم الاول مذهب كثير من المتكلمين فيقولون وجود الله تعالى زائد على ماهيته تعالى وصفة من صفات حقيقته والقسم الثاني مذهب اكثر الفلاسفة ويقولون ان وجوده تعالى عين حقيقته ويعبرون عن هذا المعنى بان انته عين ماهيته تعالى والشيخ ابطال هذا القول بالدليل المحكي ولا بأس بان يعيده مع من يد تقرر ينضمه اليه من قبلنا فنقول وجود الله تبارك وتعالى لو كان زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا لان وجوده تعالى على هذا التقدير صفة من صفات ماهيته تعالى ولا تنقر بالصفة بدون الموصوف فيكون وجوده تعالى مقترا الى ماهيته تعالى وكل مقترا الى غيره فهو ممكن فثبت انه لو كان وجوده تعالى زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا ولا بدله ٢٠١ من سبب لما عرفت من افتقار الممكن الى السبب وذلك السبب اما ماهيته او غيرها والثاني باطل لان وجوده تعالى لو كان مستقادا من شيء آخر لكان الباري تعالى معلولا مقترا الى مؤثر آخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والا اول ايضا باطل لان ماهيته تعالى لو كانت علة لوجوده تعالى لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة ان العلة متقدمة بالوجود على المعالول وحينئذ يلزم المحال المذكور فهذا تقرير ما عول الشيخ عليه في ابطال قول من يقول ان وجوده تعالى مغاير لماهيته تعالى واعلم ان لنا على فساد القسم الثالث وهو الذي اختاره الشيخ من ان وجوده تعالى يساوي وجود الممكنات في كونه وجودا ثم ان ذلك الوجود غير عارض لشي من الماهيات بل وجوده وجود قائم بنفسه

اقول هذا مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لوجوده ومثال كون صفة ماهي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ماهي الخاصة سببا لصفة اخرى هي خاصة كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ماهي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضوع اضطرابا ظنا بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدلل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما رأى وجود الممكنات اضرارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهيته فماهية غير وجوده تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه اما كون ذلك الموجود مساويا للوجودات المعالولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب وجوده بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما تقع عليها بالاشتراك اللفظي وقوعا عين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء وقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالمتقدم والتأخر وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشددة والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعالولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشددة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يتمتع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما ومقارنا مثلا كاليابض المقول على يابض الثلج وعلى يابض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لها بل هو امر لازم لها من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لانهاية لها بالقوة ولا اساس لها بالتفصيل يقع على كل

٢٠١ من سبب لما عرفت من افتقار الممكن الى السبب وذلك السبب اما ماهيته او غيرها والثاني باطل لان وجوده تعالى لو كان مستقادا من شيء آخر لكان الباري تعالى معلولا مقترا الى مؤثر آخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والا اول ايضا باطل لان ماهيته تعالى لو كانت علة لوجوده تعالى لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة ان العلة متقدمة بالوجود على المعالول وحينئذ يلزم المحال المذكور فهذا تقرير ما عول الشيخ عليه في ابطال قول من يقول ان وجوده تعالى مغاير لماهيته تعالى واعلم ان لنا على فساد القسم الثالث وهو الذي اختاره الشيخ من ان وجوده تعالى يساوي وجود الممكنات في كونه وجودا ثم ان ذلك الوجود غير عارض لشي من الماهيات بل وجوده وجود قائم بنفسه

٢٦ الاشارات

ادلة قوية جلية ونحن نشير ههنا الى بعضها فالاول ان الوجود الذي هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو موجودا ما يقتضي ان يكون عارضا للماهية او يكون غير عارض لها ولا يقتضي ولا واحد من القيدان فان اقتضى ان يكون عارضا للماهية وجب في كل وجود ان يكون عارضا لها لان لازم الحقيقة الواحدة حاصل ايضا حاصل فيلزم ان يكون وجوده تعالى عارضا للماهية وهو المطلوب وان اقتضى ان لا يكون عارضا لشي من الماهيات وجب في كل وجود ان لا يكون عارضا للماهية فوجب ان لا يكون وجود الممكنات عارضا لماهيتها هذا خلف بالاتفاق وايضا فالممكنات موجودة فاذا لم تكن موجودة بوجوه عارض لها وجب ان تكون موجودة بوجوه

هو نفس ماهياتها فحينئذ يكون قول الموجود على الموجودات بالاشتراك وهو عود الى القسم الذي اُطلقناه وأما ان قيل الوجود لا يقتضى أن لا يكون عارضا لما هيته ولا ان يكون غير عارض لها فحينئذ لم يتقيد باحد هذين القيدين الاسباب منفصل فلا يتحقق وجود ذات واجب الوجود من حيث انه هو الاسباب خارجي فلا يكون واجب الوجود واجب الوجود هذا خلف الثاني وهو أن الحكماء اتفقوا على أن العقول البشرية غير مدركة لحقيقة ذات الاله تعالى واتفقوا على انها مدركة لوجوده تعالى وكيف ومطلق الوجود عندهم متصور تصور أولياء وهذا يقتضى أن تكون حقيقته تعالى مغايرة لوجوده تعالى وهذا هو الدليل الذي اُبدع عليه يعولون به يقولون في أن وجود الممكنات زائد على ماهيتها فانهم يقولون ٢٠٢ اننا قد نعتل ما حيه المثلث مع الشئ في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس به معلوم فهنا أيضا

لما كان الوجود معلوما والحقيقة غير معلومة وجب أن يكون الوجود مغاير للحقيقة والافسار الفرق الثالث وهو أنه لو لم تكن حقيقته تعالى الا مجرد الوجود مع سائر القيود السلبية لم يكن تلك القيود السلبية مدخل في عليه وجود الممكنات لان العدم لا يكون عليه الوجود ولا جزأ منها واذا خرجت تلك القيود السلبية عن أن تكون معبرة في عليه الممكنات كانت عليها للممكنات ليس الا ذلك الوجود فاذا كان ذلك الوجود مساويا لوجود سائر الموجودات بل يلزم أن تكون سائر الموجودات مساوية لوجوده تعالى وعليته للممكنات فيلزم أن يكون وجود كل شئ مساويا لذات الله تعالى في صفاته وأفعاله الرابع هو أنهم اتفقوا على الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر الوجود أفرادها وهذه المقدمة استدلو على اثبات الهوى للاقلال وعلى ابطال مذهب ذي مقر اطيوس في الجزء الذي لا يتجزأ على ما قررنا هذين المقامين فيما مر وما استدلو أيضا على فساد القول بالابعاد الخالية فقالوا لما اقتضت الابعاد في بعض المواضع الى المادة وجب اقتقارها اليها أبدا لان مقتضى الطبيعة المحصلة النوعية لا يختلف واذا ثبت ذلك فنقول الوجود من حيث هو وجود محدد وفاعله سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز أن يختلف مقتضاها واذا كان كذلك فالوجود في حقا عرض مفتقر الى الماهية محتاج اليها فكيف نعقل انقلاب مثل هذا الوجود في حق الله تعالى جوهر قائما بالنفس بحيث يكون أقوى الموجودات وأشدّها قايما بالنفس فاما الجملة التي حول

جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل لا أقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات أعني انه أيضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحلت اشكالات هذا الفاضل بأسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب في وجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد وانما أورد ههنا شبهة مفصلة وأشير الى وجوه انحلالها أقول فمن شبهة التي زعم انه أبطلها أقول الحكماء ان أنية الواجب هي ماهية قوله لما ثبت أن الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضى اما عرض الماهية أو لا عرض وضها أو لا يقتضى شيئا منها والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العررض واللاعرض والثالث يقتضى احتياجهما معا الى سبب منه يتصل يجعل وجود أحدهما غير عارض ووجود الآخر عارض والجواب ما عرفته مما مر واعتبر انو والمشارك الواقع على الانوار بالتساوي مع أن نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع أن بعضها يقتضى استعداد الحياة أو استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك لاختلف ملزومات النور والحرارة بالماهية وأيضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضى العررض وهو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العررض لا يجوز الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب المعررض على أن الحق ما ذكرناه أولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على أن عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم أولى التصور فذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون به يعولون قولهم اننا نعقل ماهية مع المثلث مع الشئ في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فهنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والافسار الفرق والجواب أن الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص المختلف لسائر الموجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولما سائر الموجودات وهو أولى التصور وادرك اللازم لا يقتضى ادراك الملزوم بالحقيقة والالوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الموجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضى مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لوجوده الخاص ومنها قوله لم تكن حقيقة الواجب الا مجرد

صفاته وأفعاله الرابع هو أنهم اتفقوا على الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر الوجود أفرادها وهذه المقدمة استدلو على اثبات الهوى للاقلال وعلى ابطال مذهب ذي مقر اطيوس في الجزء الذي لا يتجزأ على ما قررنا هذين المقامين فيما مر وما استدلو أيضا على فساد القول بالابعاد الخالية فقالوا لما اقتضت الابعاد في بعض المواضع الى المادة وجب اقتقارها اليها أبدا لان مقتضى الطبيعة المحصلة النوعية لا يختلف واذا ثبت ذلك فنقول الوجود من حيث هو وجود محدد وفاعله سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز أن يختلف مقتضاها واذا كان كذلك فالوجود في حقا عرض مفتقر الى الماهية محتاج اليها فكيف نعقل انقلاب مثل هذا الوجود في حق الله تعالى جوهر قائما بالنفس بحيث يكون أقوى الموجودات وأشدّها قايما بالنفس فاما الجملة التي حول

الشيخ عليها في بيان أنه لا يجوز أن يكون وجود الله تعالى زائدا على ماهيته تعالى فجميع مقدماتها مسلمة الا قوله لو كانت الماهية علة
 لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانما تمنع هذا التقدم ويبانه من وجوه الاول
 اثنتين ان شاء الله تعالى في النمط الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات ان اراد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم
 مسلم ولكن قول القائل العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى أن العلة لا تؤثر في المعلول الا بعد وجودها وهذا هو
 المصدر على المطلوب الاول فانما ندعى أن المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق فيكون كلامكم
 اعادة لحل النزاع بعبارة أخرى وذلك مما لا فائدة فيه وان اراد بالتقدم أمر وراه ٢٠٣ المؤثرية فذلك غير متصور فضلا

عن أن يكون مصدقاً به
 الثاني انا نزلنا من هذا
 المقام لكنا نقول لم قلتم ان
 كل علة فهي متقدمة
 بالوجود على المعلول الا
 ترى أن ماهيات الممكنات
 قابلة لوجوداتها فإلياتها
 علة قابلة لوجوداتها في
 هذا الموضع العلة القابلة
 لا يجب تقدمها على
 المعلول بالوجود اذا كان
 كذلك فلم لا يجوز مثله
 في العلة الفاعلة وأيضا
 فالشيخ ذكر في أول هذا
 الفصل من هذا الكتاب
 أنه قد يجوز أن تكون
 ماهية الشيء سببا لصفة
 من صفاته فنقول الماهية
 اذا كانت مؤثرة في صفة
 من صفات نفسها كانت
 علة لتلك الصفة ولا يجوز
 أن يكون تقدمها على تلك
 الصفة بالوجود والالم
 تكن العلة نفس الماهية
 فقط بل الماهية الموجودة

الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا
 جزأ منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب أن حقيقة الواجب ليست
 هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله
 انهم تفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منهما ما يصح على سائر أفرادها كما ذكرنا في اثبات
 هيولى الافلاك وفي اطال مذهب ذيقراطيس في الجسم الذي لا يجزأ وفي وجود كون الابعاد الجسمانية
 في مادة واذ ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز أن يختلف مقتضياتها أعني العروض للماهية
 واللاعرض والجواب أن الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على
 السواء ويقع عليها بالتواطئ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت
 الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود
 الا تأثيرها وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة أخرى والجواب أنا نعلم بالضرورة
 أن تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وأيضا أن التقدم هو التأثير
 لكن الماهية لا يتصور أن تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان أعني وجودها شرطاً
 في صدور وجودها أعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية فاعلة للوجود مع أنها
 غير متقدمة بالوجود عليه كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب أن كلامه هذا مبني على
 تصور أن الماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يتجمل فيها وهو فاسد لان كون الماهية
 هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان
 الوجود في العقل أيضاً وجود عقلي كما أن الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه أن
 يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه فاذا ان تصاف الماهية
 بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم باليماض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسحوق
 بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها
 والحاصل أن الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة
 خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل أن الماهية تكون علة لصفاتها وذلك
 يقتضى كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل مع الوجود
 لا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون مؤثرة من حيث هي لا من حيث هي مؤثرة أو

لكنه مسلم أن العلة هي نفس الماهية ثبت أن تقدم المؤثر على الاثر لا يجب أن يكون بالوجود فان قيل اذ لم يكن الوجود معتبراً في كون
 الماهية مؤثرة وكل ما لا يكون موجوداً كان معدوماً فحينئذ يلزم أن تكون الماهية حال عدمها مؤثرة في وجود نفسها وذلك محال
 فنقول انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف علية الماهية لوجود نفسها على وجود الماهية صحة كون الماهية حال عدمها مؤثرة
 في الوجود كما أنه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف كون الماهية الممكنة قابلة للوجود على وجود تلك الماهية صحة كونها حال عدمها قابلة
 للوجود بل الحق أن الماهية من حيث هي مغايرة لوجودها وعدمها ونحن اعماجهلنا المؤثر في لوجود نفس تلك الماهية فقط
 وذلك لا يمنع من خلوها عن الوجود فهذا اعمام الكلام في هذه المسئلة ويجب أن يعلم أنه لا يمكن أن يحصل في هذه المسئلة قول وراه

معدومة والجواب أن عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضاها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود
 حال الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود هو محال فضلا عن أن تكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها
 مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه
 المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمن الكتاب في هذا الموضوع لكن لمسا طال كلام هذا
 الرجل في هذه المسئلة التي هي أعظم المسائل الالهية شأن في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبية على
 منال أقدامه واجبال تلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء اثره ﴿ (اشارة واجب الوجود المتعين) هذا الفصل
 يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره أن واجب الوجود مالم يتعين لم يكن علة
 لغيره لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجودا لغيره ثم ان
 تعينه اما أن يكون هو لكونه واجب الوجود لا غيرا ولا يكون لذلك بل يكون لا غيرا لكونه واجب الوجود
 أما القسم الاول فيقتضي أن لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه أشار الشيخ بقوله
 ﴿ (ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وأما القسم الثاني فيقتضي أن يكون
 واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود لا يخلو من أن يكون اما لازما لتعينه أو عارضا
 له أو معروضا له أو ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربع المذكورة وكلها محال والى هذا القسم أشار بقوله
 وان لم تكن تعينه لذلك بل لا مرآ خرفه ومعلول) ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين أن القسم الاول وهو أن
 يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما أن يكون ماهية أو صفة للماهية
 وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية أو بسبب صفة
 أخرى لها وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى ﴿ قوله (لانه ان كان واجب الوجود لازما
 لتعينه كان الوجود لازما للماهية غيره أو صفة وذلك محال) واعلم أنا اينما أن اللزوم لا يتحقق الا اذا كان
 الملزوم أجزأ منه علة أو معلولا مساويا باللازم أو جزء منه أو كانا معلولى علة واحدة وعلى تقدير كون
 لوجود الواجب لازما لتعينه لا يمكن أن يكون علة له والافعال القسم الاول وعلى التقديرين الأخيرين
 يكون معلولا وهو محال ثم انه بين القسم الثاني وهو أن يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره
 أولى بان يكون محالا لان عر وض ذلك الوجود لتعينه يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العر وض والتعنين
 معلول أيضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى ﴿ قوله (وان كان عارضا فهو أولى بان يكون
 لعله) ثم أشار الى القسم الثالث وهو أن يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله (وان كان
 ما يتعين به عارضا لذلك) وبين أن هذا القسم أيضا محال لانه يقتضي كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما
 جعله متعينا بذلك التعين واليه أشار بقوله فهو (لعله) ثم اكد بيان استحالة معنى آخر وهو أن التعين لا يمكن
 أن يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير
 عامة وحينئذ لا يخلو اما أن يكون تخصيص تلك الطبيعة المعر وضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها أو
 يكون بسبب بعين آخر خصصها أو لا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذا انقسام القسم الاول
 أن التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاته ثم انها قد
 تخصصت تعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعله
 ذلك التعين واليه أشار بقوله (فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة فذلك العلة علة لتخصيصه الذاتية يجب
 وجوده وهذا محال) ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به
 الوجود الواجب وما تعين به الماهية الخاصة المعر وضة لذلك التعين واحدا فذلك العلة أي علة التعين

الاقوال الثلاثة التي
 ذكرناها ويجب أيضا
 الاحتياط في تمييز كل
 واحد من هذه الاقوال
 من الآخر ليتضح الكلام
 في هذه المسئلة سر يعا
 ﴿ (اشارة واجب الوجود
 المتعين ان كان تعينه
 ذلك لانه واجب الوجود
 فلا واجب وجود غيره
 وان لم يكن تعينه لذلك بل
 لا مرآ خرفه ومعلول لانه
 ان كان واجب الوجود
 لازما لتعينه صار الوجود
 لازما للماهية غيره أو صفة
 وذلك محال وان كان
 عارضا فهو أولى بان يكون
 لعله وان كان ما يتعين به
 عارضا لذلك فهو لعله فان
 كان ذلك وما يتعين به
 ماهيته واحدا فذلك العلة
 علة لتخصيصه ماله ذاته
 يجب وجوده وهذا محال

وان كان عروضة بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام محال) التفسير قال رضى الله عنه لما فرغ عن تقرير المقدمتين شرع
 الا ان في ذكر الدلالة على التوحيد فقال لو قدرنا شيئين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما مخالفا للآخر في تعينه ومشاركته في
 وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فاذن ذات كل واحد منهما مكملة من الوجوب الذي شارك به الاخر ومن
 التعين الذي به امتياز عن الاخر وعند ذلك نفرض الاقسام الاربعة المذكورة في المقدمة الاولى واحدها ان يكون الوجوب الذي به
 الاشتراك لازما للتعين الذي به الامتياز وهذا القسم وان كان قد بينا انه صحيح في الجملة ولكنه باطل في هذا الموضوع بالدلالة التي قررها في
 المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية ولكانت تلك الماهية متقدمة بالوجود
 على الوجود وبالوجوب على الوجوب وذلك محال على ما مر واما القسم الثاني وهو ان يكون التعين لازما للوجوب وهذا يقتضي ان يقال
 اين حصل الوجوب حصل ذلك التعين فكل واجب وجوده فهو ذلك المعين فواجب الوجود ليس الا ذلك المعين فيكون واحدا لا كثيرا
 واما القسم الثالث والرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين او يكون التعين عارضا للوجوب فهما باطلان لوجوه كثيرة واقر بها ان كل عارض
 مفارق فلا بد له من علته خارجة فيلزم افتقار كل واحد من واجبي الوجود الى علة خارجية اما في وجوبه او في تعينه وذلك يخبر بهما عن
 الوجوب بالذات و يقتضي امكانهما وهذا تمام تقرير الدلالة ولقائل ان يقول اما ما ذكرتموه في افساد القسم الاول من ان التعين لو كان علته
 للوجود لزم تقدمها بالوجود على نفسها فالكلام عليه ما مر في الفصل السالف ثم لئن سلمنا ذلك لكان لا يجوز ان يقال الوجوب
 وصف سلبي وبتقدير ان يكون الامر كذلك يبطل هذا الدليل لا يقال الدليل على ان الوجوب وصف ثبوتي امر ان الاول ان
 الوجوب منافي للامتناع الذي هو امر عدمي ومناقض لعدم ثبوت فالوجوب امر ثبوتي الثاني وهو ان الوجوب عبارة عن تأكيد
 الوجود فلو كان الوجوب عدما والعدم مناقضا للوجود لكان الوجوب متاكدا ٢٥٥ بمنافيه ومناقضه وهو محال والجواب

عن الاول ان الوجوب كما
 انه يرتفع بالامتناع فكذلك
 يرتفع بالامكان الخاص
 فالامكان الخاص ان كان
 عدما يمع انه يتنافى بالامتناع
 الذي هو امر عدمي فحينئذ
 يكون المنافي للامر العدمي

المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود
 الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين
 كالكلام في التعين المعلول المذكور روي الى ذلك اشار بقوله (وان كان عروضا بعد تعين اول سابق فكلامنا
 في ذلك) كالكلام في التعين الذي سبق وبقية من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور
 لازما للوجوب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا
 معلولا لغيره واليه اشار بقوله (وباقى الاقسام محال) ولما بين استحالة الاقسام الاربعة باسمها بين

عدميا ايضا وبطل دليلكم وان كان وجودها مع ان الوجوب ينافيه وعندكم المنافي للوجود عدمي فيلزم ان يكون
 الوجوب عدميا والثاني ان قولكم الوجوب تاكدا للوجود ان عنيت به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته ويمتنع واله ثم زعمتم ان
 هذا الاستحقاق والامتناع ثبوتي فهو مصادرة على المطلوب الاول وان عنيت به شيئا آخر فافيدوا تصورهم التصديق به ثم لئن
 سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون الوجوب امرا ثبوتيا لكان ههنا ما يدل ايضا على كونه عدميا من وجوه الاول ان الوجوب لو كان
 امرا موجبا لكان اما ان يكون واجبا او لا يكون فان لم يكن واجبا جاززا واله لذاته ومتى فرض واله لم يبق الواجب واجبا فالواجب لذاته
 غير واجب لذاته هذا خلف وان كان واجبا وجب ان يكون وجوده به صفة اخرى وجودية زائدة عليه ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان
 يكون كون الوجوب واجبا هو نفس ذاته المخصوصة لانا نقول هذا مدفوع لان الوجوب بتقدير كونه موجودا مساويا لساير الموجودات
 في الوجود ومخالفاتها في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فوجوده مغاير لماهية فانصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان
 الوجوب حينئذ نسبة خاصة حاصلة بين ماهيته وجوده واذا كان كذلك وحب ان يكون وجوبه مغاير لماهيته ووجوده لان النسبة
 التي بين الشئين مغايرة لهما لا محالة والثاني ان الوجوب لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون نفس الذات الواجبة واما ان يكون جزءا
 داخلها او امرا خارجا عنها والاقسام الثلاثة باطلة بالقول بكونه امرا ثبوتيا باطل وانما قلنا ان القسم الاول باطل اما اول فلان انصف
 الذات بالوجوب وصف الشئ بنفسه غير معقول واما ثانيا فلان المعقول من الوجوب هو كون الشئ واجب الوجوب وهذا نسبة
 مخصوصة بين الذات والوجود والنسبة بين الشئين متأخرة عن كل واحد منهما وهذا يقتضي ان لا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة
 ولا جزءا منها واما ثالثا فلان العقل الوجوب بالذات ولا يعقل خصوصية ذات واجب الوجود فوجوبه ليس نفس حقيقته والقسم الثاني ايضا
 باطل لان الوجوب ايضا يكون جزءا من ماهية الذات الواجبة لو كان لتلك الماهية جزءا آخر وذلك محال لان الماهية الواجبة لذاتها يستحيل

أن تكون مركبة وأيضاً فلا يخلوها ما أن يكون بين هذين الجزأين ملازمة أو لا يكون فإن كان الأول فاما أن يكون الوجوب لازماً للجزء الآخر أو بالعكس والأول باطل لأنه ما لم يجب الجزء الأول لم يجب به غيره فان كان وجوبه نفسه كان وجوب الشيء نفسه وقد أبطلناه وان كان غيره فذلك الغير اما أن يكون هو هذا الوجوب فحينئذ يكون وجوبه خارجاً عنه وهو القسم الثالث الذي سيأتي الكلام عليه واما أن يكون وجوبه بآخر فبعود التقسيم المذكور فيه والثاني وهو أن يكون الجزء الآخر لازماً للوجوب فهو أيضاً باطل لأنه ما لم يكن الوجوب الذي هو الملزوم واجباً لم يجب به غيره فيكون الوجوب واجباً اما أن يكون نفسه أو غيره والكلام فيهما مر قبلاً واما ان لم يكن بين الجزأين ملازمة فإن كان الجزآن واجبين كان واجباً وجوداً أكثر من واحد وهو يبطل أصل الكلام وان لم يكونا واجبين كان واجباً وجوداً متقوماً بما ليس بواجب هذا خلف فثبت أنه لا يجوز أن يكون الوجوب جزءاً من ماهية الواجب واما القسم الثالث وهو أن يكون الوجوب صفة خارجة فهو باطل لان كل صفة خارجة عن الذات مقننة لها ممكنة لذاتها وكل ممكن فله سبب فلهذا الوجوب سبب والممكن بذاته لا يجب الا للوجوب بسببه فلا بد وأن يكون لتلك الذات وجوب آخر قبل هذا الوجوب ليجب الوجوب المتأخر بسبب الوجود المتقدم ثم الكلام فيه كالكلام في الأول فيلزم التسلسل ولما بطلت الاقسام الثلاثة ثبت أن الوجوب لا يمكن أن يكون وصفاً ثبوتياً واذ ثبت ذلك لم يلزم من اشتراك ٢٠٦ الاشياء الكثيرة في الوجوب وقوع الكثرة لان المختلفة في الماهية قد تشترك في

السلب من غير وقوع التركيب فيها فان كل بسيطين بقرضان فانها يشتركان في سلب كل ما عداهما عنهما لا محالة وان كان الاشتراك في السلب يقتضي الكثرة لما كان الامر كذلك لا يقال هب أن الوجوب امر سلبي لكنا نقول لا بد وأن يكون بين هذا الامر السلبي وبين التعيينات التي هي مخالفة كل واحد منهما الاخر ملازمة

استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعه من القسمين الاولين فعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحداً وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره أحد الاقسام الاربعه وهو كون التعيين لازماً للوجوب وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسمانياً منها وهو كون التعيين عارضاً له وأورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازماً لتعيينه هكذا وان كان واجب الوجود لازماً لتعيينه وجعل ذلك الى قوله أو صفة وذلك محال قسمانياً الثالث وهو كون واجب الوجود لازماً لتعيينه وقوله وان كان عارضاً فهو أولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضاً لتعيينه قال وعند هذا قد تم فساد الاقسام الثلاثة الاخيرة وهو صخ القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضاً لذلك الى قوله فكل ما في ذلك تكرر للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في أن ما ذكرناه أشد انطباقاً على متن كلامه والله أعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر أيضاً أن هذه الحججة مبتنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعيين امرائياً ثبوتياً حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان أحدهما أو كلاهما سلبياً لم يصح ذلك فسطر أصل الدليل ثم أطبق الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات وأورد على اثباتها كذلك والحق أن الوجوب والامكان والامتناع أوصاف اعتبارية

فاما أن يكون السلب ملزوم التعيين أو التعيين ملزوم السلب لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان عقلية

الامر السلبي نفي محض وعدم صرف ومعلوم أن الاعتبار الذي ذكره لا يجري فيه ثم لئن سلمنا أن الوجوب وصف ثبوتي لا يمكن أن لا يسلم ان تعين كل واحد من تلك الاشياء المتعينة وصف ثبوتي وبيان من وجوه الاول أن التعيين لو كان وصفاً ثبوتياً لكان لكل واحد من أفراد ماهية التعيين تعين زائد عليه ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز أن يكون التعيين متعينا بنفسه لانا نقول ان التعيين بتقدير كونه ثبوتياً اما أن يكون تعين زيدهو تعين عمر وأو غيره فان كان الاول لم يلزم من وحدة التعيين وحدة المتعين وعلى هذا التقدير يحتمل ان تكون الاشياء الواجبة لذاتها يكون لها تعين واحد وحينئذ نختار من الدلالة المذكورة في التوحيد القسم الثاني وهو كون التعيين لازماً للوجوب ويلزم انه أينما تحقق الوجوب تحقق ذلك التعيين ونقول مع ذلك انه لا يلزم نفي التعدد كما في هذا الموضوع واما الثاني وهو أن يكون تعين زيدا مغاير التعيين عمر فالتعيينان متشاركان في أصل ماهية التعينية ومما يميز كل واحد منهما عن الآخر تعينه الخاص ومما به الاشتراك غير ما به الامتياز وذلك يقتضي أن يكون تعين المتعين زائداً عليه ويلزم التسلسل والثاني وهو أن التعيين لو كان وصفاً ثبوتياً لكان انضمامه الى غيره يتوقف على وجود ذلك الغير في الخارج وجو ذلك الغير في الخارج يتوقف على تعينه لان ما لا تعين لا يوجد في الخارج فان كان تعين ذلك المتعين في الخارج هو التعيين الاول والذي فرضنا انضمامه اليه لانه لا ينضم اليه ذلك التعيين الا بعد وجوده في الخارج ولا يوجد في الخارج الا بعد انضمام ذلك التعيين اليه وان كان تعيناً آخر ازعم أن يكون شيئاً تعيناً فيكون متعينين فيكون الواحدان تعينين وهو محال ولان

الكلام في كيفية انضمام التعيين الثاني اليه كالكلام في كيفية انضمام التعيين الاول اليه ويلزم التسلسل واختصاص الامثال وتعدد الواحد وكل ذلك محال واذا ثبت ان تعيين الشيء لا يجوز ان يكون وصفاً ثانياً فليزوم ان يكون وصفاً اولياً عليه لم يلزم من اختلافهما بالتعيين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما لان الاختلاف في الامور السلبية لا يوجب الكثرة على ما مر لا يقال هب ان الوجوب والتعيين امر سلبي لكن لا بد وان يكون بين الوجوب وبين التعيين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعيين وبعدها الالتزام لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامور السلبية عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتموه ثم لئن ساعدنا على هذين المقامين ولكن هذا المحال لازم أيضاً على القائمين بالوحدة لان ذات الله تبارك وتعالى تشارك الممكنات في الوجود وتمتاز عنها بتعيينها وتخصها وما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك فادن ذاته تعالى مرتبة من الوجود الذي تشارك غيره فيه ومن التعيين الذي امتاز عن غيره فيه فاما ان يكون بين هذين الاعتبارين ملازمة أو لا يكون فان كان فاما ان يكون الملزوم هو الوجود فيلزم ان يكون ذلك التعيين لازماً لكل وجود فيكون كل وجود هو ذلك المعين هذا خلف وسفسطة واما ان يكون بالعكس فيكون الوجود لازماً ومعلولاً وبعدها الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات لا يقال لانسلم ان واجب الوجود يساوي الممكنات في الوجود ولئن سلمنا ولكن لانسلم ان التعيين امر رائد لانا نقول اما عن الاول على خلاف اتفاق الفلاسفة وايضاً فلو جاز ان يقال الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك ٢٠٧ اللفظي فلم لا يجوز ان يكون

الواجب مقولاً على الاشياء الواجبة بالذات على سبيل الاشتراك اللفظي وحينئذ يندفع أصل المجعوع عن الثاني انكم اذا منعتم كون التعيين وصفاً ثانياً بطل أصل حجبتكم وههنا أسئلة أخرى ولكن فيما أوردناه كفاية ولترجع الى شرح المسئد اما قوله (واجب الوجود المتعين ان كان تعيينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره) فاعلم ان هذا

عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعيين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكرر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكررت ان تتكرر بامر يضاف اليها وسيجيء بيان تكررهما في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعييناً واختلفت بتعيينات أخرى غير هاليس شيء لان تعيينات الاستصحاب من حيث تعقلها بالتعيينات لا يشتركت في شيء ومن حيث يشترك في شيء فليس بتعيينات وقوله انضمام التعيين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعيين آخر ليس بشيء ايضاً لان الطبايع تعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول أو بانضمامها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية فكما بانضمام معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضمام التعينات اليها تصير أشخاصاً ولا يحتاج الى تعيين آخر ولو كان التعيين بالفرض أمراً سببياً لما كان عدم الشيء مطلقاً كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئاً معدومياً وامتثال هذه الاعدام تصلح لان تصير فصولاً فضلاً عن ان تكون عوارض والكلام في تحقق هذه الامور وامتثالها يستدعي طولاً لا يليق ان يورد في أثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويابنهما بتعيين فيتركب ماهية فليس

هو القسم الثاني الذي جعلنا فيه الوجوب ملزوم ذلك التعيين فان على هذا التصدير يلزم ان يقال اينما حصل الوجوب حصل معه ذلك التعيين وكل واجب فهو ذلك الشخص فيكون الواجب واحداً لا غير واما قوله (وان لم يكن تعيينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول) فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذي جعلنا فيه الواجب معروض ذلك التعيين لان ذلك التعيين اذا كان عارضاً مقارناً لذلك الوجوب وكل عارض فلا بد وان يكون معلول سبب منفصل لزم ان يكون ذلك التعيين معلول سبب منفصل فيكون واجب الوجود انما يتعين لسبب منفصل هذا خلف واما قوله (وان كان واجب الوجود لازماً لتعيينه كان الوجود لازماً للماهية غيره أو صفته وذلك محال) فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذي جعلنا فيه الوجوب لازماً لتعيينه وانما ابطال ذلك بانه لو كان الوجوب مع اولاً للماهية لكان متأخر عنها بالوجود فتكون تلك الماهية متقدمة بوجدها على وجودها وهو محال واما قوله (وان كان عارضاً فهو رادى بان يكون لعله) فاعلم ان هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون الوجوب عارضاً لذلك التعيين ولا شك في فساد هذا الكلام ثم فساد الاقسام الثلاثة وبه تم الدلالة واما قوله (بعد ذلك وان كان ما تعين به عارضاً لذلك فهو لعله) فاعلم ان هذا هو القسم الثاني الذي ذكرناه والشيخ لما ذكره لم يرد كره في ابطاله الا ان قال لو كان تعيينه لالكونه واجبا بل لامر آخر فهو معلول ثم انه أعاد هذا الكلام مرة أخرى وزاد في بيان ابطاله بان قال ان الذي جعلناه علة لتعيين واجب الوجود اما ان يكون علة لتعيينه الذي به صارت ماهيته مشخصة فتعین ذلك كون العلة علة لتخصيصه ما بالذات بحسب وجوده وهو محال واما ان تكون علة لتعيين آخر بعد التعيين الاول السابق وكلامنا في ذلك التعيين السابق وباقي الاقسام الاخر

محال فاعلم أنه لو ذكر هذا الكلام حينما تعرض لإبطال القسم الثاني لكان التقسيم أقرب إلى الضبط فاما الآن فقد ظهر المقصود أيضا
 (فائدة علم من هذا أن الأشياء التي لها حد نوعي واحد فاعلم أنها تختلف لعلل أخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل
 وهي المادة لم يتعين الآن أن يكون من حق نوعها أن يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل على كثيرين تعين كل
 واحد لعللة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامور اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجرى مجراه) التفسير
 قال رضى الله عنه الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد مما يتشخص بسبب المواد لان تعين الشخص لمعين ممتان كان لتلك الطبيعة
 النوعية لكان أينما حصلت تلك الطبيعة النوعية حصل ذلك التعين فكل تلك الحقيقة هو ذلك الشخص وحينئذ يكون نوعها في شخصها
 أى لا يوجد من تلك الحقيقة الاشخص واحد واما اذا لم يكن تعينها بسبب ماهيتها فلا بد وأن يكون لعللة خارجية وليست تلك العلة الا بعدد
 القوابل واذا عرفت هذه القاعدة ظهر استحالة اجتماع المتلين في محل واحد لان علة المتغيرة بين المتلين اذا لم تكن الانواع القوابل فحيث
 لا يحصل تغير القوابل لا يحصل ٢٠٨ التغير بين الامور والحالة ولقائل أن يقول لم قلتم انه لا علة لتغير الاشياء المتماثلة الانواع محالها

و بيانه هو أن تلك المحال
 أيضا متغيرة متمائلة
 فوجب أن يكون للمحال
 محال آخر الى غير النهاية ولا
 دافع لذلك الا أحد أمرين
 أحدهما انتهاء المحال الى
 ما لا يوجد لكل واحد
 منها مما يماثلته وهو مستبعد
 جدا لانه يلزم أن لا يوجد
 جسمان متماثلان قط
 ويقضى صحة القول
 بمذهب ذي مقرطيس في
 الاجزاء التي لا تنجزأ
 وقوعا وان كانت تنجزأ
 وهما والآخرون تعلق
 تغير المتلين بالمتلين
 ومغايرة المتلين بالمتلين
 وهذا باطل لاننا

أيضا بشئ لان الوجود الغير العارض لماهية يبين الوجود العارض للماهيات بالاعراض الذي لا يلزم
 من تقييد الوجود به تركه الا في العبارة على أن الوجود ليس طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة
 عليه كانه (فائدة علم من هذا أن الاشياء التي لها حد نوعي واحد فاعلم أنها تختلف لعلل أخرى وانه اذا لم
 يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الآن أن يكون في طبيعة من حق نوعها أن
 يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل على كثيرين تعين كل واحد لعللة فلا يكون
 سوادان ولا بياضان في نفس الامور اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجرى مجراه) أقول قد تبين مما
 ذكر في الفصل المتقدم أن الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما بنوعيتها كان
 تعدد اشخاصها بسبب علة مغايرة لها واذ لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل
 لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلة انما تكون للمادة أو بسببها فاذا لم تكن تلك الطبيعة مادية
 لم تعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعها كان من حق نوعها أن يوجد شخصا واحدا ولم تعدد
 بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية بما ذكره بالعرض به عليها واقاد الفاضل الشارح أن هذه
 الفائدة تشمل على حجة خاصة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون نوعا لاشخاص وبيانه أن
 الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي أن التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين
 الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا أن النوع المتكثر بالتعين العارض يجب
 أن يكون ماديا فان أضيف الى ذلك أن واجب الوجود ليس بما أدى تيج أن واجب الوجود ليس نوعا يشترك
 فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة
 المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالحواب عنه أن الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في

مغايرة كل واحد منهما بمغايرة الآخر لزم الدوران لعلنا متغيرة كل واحد منهما بذات الآخر فهو باطل لانه ان

لولا مغايرة المتلين لما تغير الحلال ولولا مغايرة المتلين لما تغير الحلال فلعلنا أن الامر لا يكون الا بالوجه الاول وحينئذ يلزم الدور ثم
 ان وقعت المساعدة على هذه القاعدة لكنها لا تنضم على اصولهم لان عندهم الوجود واجب مساو للوجود الممكن مع أن الوجود
 الواجب مجرد عن الماهية والقابل واذا كان الامر كذلك لم يجب في الماهية المجردة عن القابل أن يكون شخصها في نوعها لان وجود
 الله تعالى ماهية مجردة عن القوابل ثم ههنا وجود آخر وهي وجودات الماهيات الممكنة وتلك الوجودات مساوية لتلك الوجود
 الواجب فان منع كون هذه الوجودات مساوية لتلك الوجود الواجب فقد جعل قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك وانه باطل
 وهم لا يقولون به واعلم أن غرض الشيخ من ايراد هذا الفصل في هذا الباب أن الحجج التي ذكرها في الفصل السالف حجة عامة في أن
 واجب الوجود لا يجوز أن يكون جنس تحت أنواع أو نوع تحت اشخاص والذي ذكره في هذا الفصل حجة خاصة في أن واجب
 الوجود يستحيل أن يكون نوع تحت اشخاص لان اشخاص النوع الواحد مما تتكثر اذا كانت مادية كما بينه ولما استحال في الاشياء الواجبة
 أن تكون مادية استحال أن يكون الواجب نوع تحت اشخاص

﴿ تذييب قد حصل من هذا أن واجب الوجود بحسب تعيين ذاته وأنه واجب الوجود لا يقال على كثرة بوجه (التفسير) قال رضي الله عنه هذا الكلام غني عن الشرح المسئلة الخامسة في تزيه ذات واجب الوجود تعالى عن الكثرة خمسة فصول واعلم أن الشيخ إنما أخر هذه المسئلة عن التي قبلها لاقتفارها اليها على ما سياتي إن شاء الله تعالى بيانه واعلم أن الكثرة الواقعة في الشيء تارة تكون حسية كتألف الجسم من أجزائه الجسمانية وقد تكون عقلية كتألف الجسم الهولي والصورة وتألف الأنواع من الأجناس والفصول والشيخ ذكرها لا يبرهانها على امتناع التركيب ثم أردفه بالبراهين الخاصة ﴿ (إشارة لول التأم ذات واجب الوجود من شيتين أو أشياء يجتمع لوجبها ولكن الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما للواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم) التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره ٢٠٩ أن كل ماهية مترتبة عن أمور فأنها مفترقة إلى كل واحد

من أجزائها وكل واحد من أجزائها غير فكل ماهية مترتبة فهي مفترقة إلى غيرها وكل ما اقتصر إلى غيره فهو ممكن فكل ماهية مترتبة فهي ممكنة ولا شيء من الواجب لذاته يمكن فالواجب لذاته لا يكون مركبا أصلا يقال لا يجوز أن يقال تلك الماهية وإن كانت ممكنة لأجل اقتفارها إلى كل واحد من أجزائها لكنها واجبة بمعنى الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك لأن أجزاءها واجبة ويلزم من وجوب أجزائها وجوبها واستغناؤها عن السبب فنقول إن كان الواجب من تلك الأجزاء ليس إلا الواحد والباقي معا ولذاته وذلك الجزء

أن يتكرر إلى شيء يقبل التكرار لذاته وهو المادة وأما الذي يقبل التكرار لذاته أعنى المادة فهو لا يحتاج في أن يتكرر إلى قابل آخر بل إنما يحتاج إلى فاعل يكثره فقط واعلم أن هذا الحكم ليس على كل أشياء متماثلة كيف تفق فإن المتماثلات باعراض إنما تتكرر بما هياتها ولا على كل أشياء متماثلة في أمر ذاتي فإن المتماثلات بالجنس إنما تتكرر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شأنها أن توجد في الخارج غير مختلفة إلا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقص الذي أورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكرر في الواجب والممكن من غير مادة (تذييب قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعيين ذاته وإن واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلا) هذه نتيجة لما مضى وأما بقوله بحسب تعيين ذاته أن التعيين ليس زائدا على ذاته فإن التعيين إنما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة ﴿ (إشارة لول التأم إذ ذات واجب الوجود من شيتين أو أشياء يجتمع لوجبها ولكن الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما للواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم) يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كل واحد ويفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من أجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون من جزء أصل يتقدم المركب كخشب السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالتصنيف إلى أجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم إلى الهولي والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالتنوع إلى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء المركب أو المنقسم إنما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فإن الجزء ليس هو بالكل وتقريره في هذا الكتاب إن ذات واجب الوجود لول التأم من شيتين أو أشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كتركيب من العناصر البسيطة أو كان واجب الوجود ذاتا ماهية أخرى غير الوجود لواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالإنسان المتصف بالوحدة الصائفة بذلك واحدا كان الواحد من أجزائه يعني الماهية المذكورة أو كل واحد منها كالشيتين أو الأشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى إلى ماهية وواجب وجوده مثلا ولا في الكم إلى أجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح

﴿ ٢٧ الاشارات ﴾ الواحد البسيط كان الشيء الذي هو واجب الوجود بسيطاً وهو المطاوب وإن كان الواجب منها أكثر من الواحد كان واجب الوجود أكثر من واحد وقد ثبت فساد ذلك وعند هذا يظهر أن هذه المسئلة مبينة على التي قبلها فلذلك أخرها الشيخ عنها وترجع إلى شرح المتن أما قوله لول التأم ذات واجب الوجود من شيتين أو أشياء يجتمع لوجبها فاعلم أن معناه إنما كانت مركبة لكانت مفترقة إلى كل واحد من أجزائها وأما قوله ولكن الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما للواجب الوجود فمعناه أنه إذا كانت الجملة مفترقة إلى تلك الأجزاء كان كل واحد من تلك الأجزاء متقدما على واجب الوجود ومقوما له لكن ذلك محال فواجب الوجود ذات غير منقسم أصلا ثم لقائل أن يقول لم قال ولكن الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود وما الفائدة في هذا الترتيب فنقول إن من المركبات ما يتقدم عليها كل واحد من أجزائها وهو ظاهر ومنها ما لا يكون كذلك كالجسم على مذهب

الشيخ فانه مركب من الهولي والصورة والهولي لا يتقدم بالوجود على الجسم لان الهولي شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن ليس للهولي تقدم بالوجود على الجسم وان كانت جزأه فهنا جميع أجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون البعض وهذا الكلام وان كنا لا نعتقد فيه ولكن تفسير كلام الرجل بما يوافق أصوله هو الواجب (إشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مفهوم له ماهيته ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته على ما بان فبقي أن يكون عن غيره) التفسير لما فرغ من الدلالة على استحالة الكثرة على الإطلاق في ذاته شرع إلا أن فيما يدل على امتناع كل واحد من أقسام الكثرة والمقصود من هذا الفصل بيان أنه تعالى ليس فيه كثرة بسبب مغايرة الوجود والماهية وتقريره أن كل ما لا يكون الوجود نفس ماهيته فالوجود إما أن يكون جزءاً من ماهيته أو خارجاً عنها فان كان جزءاً من ماهيته فهو محال إما أولاً فلا نة تصير ماهيته تعالى مركبة وقد بان فسادها وإما ثانياً

٢١٠

الجسم المركب من الهولي والصورة لا يتقدمه أحد جزأيه وهو الهولي لان الهولي شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الأجزاء أو كل واحد منها متقدماً أقول الهولي في الكائنات الفاسدات تتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة أولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للاقتدار الى أجزائها الكنه واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان تكون أجزاؤها واجبة أجنباً بان الواجب من أجزاء ذلك المركب يتمتع أن يكون إلا واحداً الماهية والباقي يكون معلولاً له وذلك الجزء يكون غير مركب قال قاهر من ذلك أن هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك أخرها الشيخ عنها وأقول المطلوب هناك كون المركب ممكن في ذاته وهو ليس متعلق بمسئلة التوحيد والقول بأنه مبني عليه لا يتخو من تعسف ما وذلك ظاهر (إشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرناه قبل فالوجود غير مفهوم له في ماهيته ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته على ما بان فبقي أن يكون عن غيره) الداحل في مفهوم ذات الشيء إما جزءاً ماهيته بالقياس الى ماهية وأما ماهية ماهيته بالقياس الى أشخاصها على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداحل في مفهوم ذات الشيء فليس بمفهوم له في ماهيته بل عارض من خارج وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزءاً ماهيته أو تمام ماهيته فالوجود غير مفهوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز أن يكون معلولاً لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فان وجوده من غيره والمقصود أن الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد في العتق بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الأول لجميع الموجودات وإذا ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انبته (تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته) الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق بجسوده به فقط وهو معلول لانه أعنى كلاله الثانية والى ما يتعلق بوجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والأول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لکن يصدق عليه أن يقال يجب به لانه لا يتاني قولنا ويجب أيضاً

فلان ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود ومن غيره ومن المعلوم بالضرورة ان أحد الجزأين خارج عن الآخر فالجزء الذي هو الوجود خارج عن الجزء الآخر فاما أن يكون هذا الوجود قائماً بنفسه فيكون واجبا لذاته ويكون الوجود حينئذ تمام ماهيته وقد فرضنا أنه ليس كذلك وإما أن لا يكون قائماً بنفسه بل يكون صفة لشيء آخر والصفة خارجة عن الموصوف فيكون الوجود خارجاً عن الذات لاجزأ منها ثبت أن الوجود لا بد وأن يكون اما نفس الماهية أو خارجاً عنها وأما القسم الثالث وهو أن

يكون خارجاً عن الماهية فقد بينا أن الذي يكون كذلك كان وجوده مستفاداً من الغير فالواجب لذاته يستحيل أن يكون بغيره كذلك وان رجع الى شرح المتن أما قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مفهوم له ماهيته فاعلم أن المراد منه أن الشيء الذي لا يكون الوجود تمام ماهيته فانه يستحيل أن يكون أيضاً جزءاً من ماهيته على ما بيناه ويجب أن نفس قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بما لا يكون الوجود تمام ماهيته اذ لو جلتاه على ظاهره لم يبق بين المحمول والموضوع فرق لانه لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مفهوم له ماهيته وحينئذ يصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءاً من ذاته لم يكن الوجود جزءاً من ذاته فاما اذا فسرناه بما ذكرناه استقام الكلام وأما قوله ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته على ما بان فبقي أن يكون عن غيره فاعلم أن معناه أن الذي لا يكون الوجود نفس ذاته لا يجوز أن يكون جزءاً من ذاته فقد ثبت فيما مر أنه لا يجوز أن يكون خارجاً عن ذاته لازماً له فلم يبق إلا أن يكون مستفاداً من الغير ولما استحال ذلك في حق واجب الوجود وجب أن يكون وجوده نفس ذاته واعلم أن الكلام المستقصى في هذا المعنى قدم (تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته

وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وضورة واما يضاف لكل جسم محسوس شيئا جديما آخر من
نوعه أو من غير نوعه الا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود معاول (التفسير غرضه من هذا الفصل بيان
أنه تعالى ليس من قبيل الاعراض ولا من قبيل الاجسام وقد مر ابطال كونه تعالى من قبيل الاعراض وقوله كل متعلق الوجود بالجسم
المحسوس يجب له لذاته معناه أن كل ما كان حالاني محل فهو مفتقرا اليه والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن والمشكل ههنا بيان
المقدمة الأولى فان لقائل أن يقول لم قلتم ان كل ما كان حالاني محل كان مفتقرا اليه ولم لا يجوز أن يكون غنيا في ذاته عن المحل ثم انه جعل
تارة ويقارن اخرى بحسب الارادة وايضا على لفظ الشيخ استدرالك فان قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب له لذاته مشعر
بان الاعراض ممكنة بذواتها واجبة بالجسم الذي حلت الاعراض فيه وهذا خطأ لان العرض وان كان محتاجا الى الجسم لكنه لا يجب به بل
لسائر الاسباب ولو كان واجبا به لاستعمال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام واما قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية
وبالقسمة النوعية الى هيولى وضورة فاعلم أن الغرض منه بيان أنه تعالى ليس بجسم لان كل جسم ففيه كثرة ولا شيء من الواجب لذاته فيه
كثرة أما الصغرى فيبانه من وجهين الاول ان كل جسم فانه ينقسم بحسب الكمية ٢١١ الى الاجزاء الثاني أن كل جسم

فهو مركب من الهيولى
والصورة واما الكبرى فقد
مر تقرر برها واما قوله
وايضا فكل جسم محسوس
فستجد جسما آخر من
نوعه أو من غير نوعه
الاباعتبار جسميته فاعلم
أن معناه أن كل جسم فلا بد
ان تجد جسما آخر من نوعه
المعين أو ان كنت لا تجد
جسما من نوعه اخلص
الا أنك تجد ما يشاركه
في الاندراج تحت نوع
الجسم وعلى التقدير الاول
قد وجدت اشخاصا تساويه
في نوعه الاخير وقد عرفت

بغيره والمقصود أن الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذواتها واجبة بغيرها **قوله** (وكل جسم محسوس فهو
متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وضورة) والمقصود بيان ان كل جسم ممكن
وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **قوله** (وايضا كل جسم
محسوس فتجد جسما آخر من نوعه أو من غير نوعه الا باعتبار جسميته) وهذا برهان آخر على أن كل
جسم ممكن وبيانه أن كل جسم نوعي فتجد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا أو من غير
نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا أخذت الجسم جنسا اما اذا أخذته نوعا محصلا على ما مررت الاشارة اليه
فستجد لكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنى لفظه الامن قوله الا باعتبار جسميته ناقص
لمعنى النفي في قوله أو من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فتجد جسما آخر من نوعه ذلك
أو من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما تجد مشا كلاله من
نوعه فهو معلول **قوله** (وكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول) وهو الحاصل من الفصل وتبين أن
منه الواجب ليس بجسم ولا متعلق به **قوله** (اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك
الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزأ من ماهية
شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو
منفصل بذاته) يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فيبين أولا أنه لا يشارك شيئا في ماهيته لان

أن ما كان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة واما على التقدير الثاني فهو يشارك ذلك الغير في كونه جسما ويخالفه في خصوصية نوعيته وما به
الاشترك مغاير لمبايه الامتياز فتكون ذات كل واحد من تلك الاجسام مركبة من الجسمية العامة والخصوصية الخاصة وقد عرفت أن كل
مركب ممكن واما قوله وكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول فمعناه أن كل جسم وكل عرض فانه لا بد وأن يكون معلولا **قوله**
فلا يكون شيء منها واجب الوجود **قوله** (اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه
مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزأ من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في
مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى فصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي
بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد ليس لها جنس ولا فصل) التفسير الغرض من هذا الفصل تزويه تعالى عن أن يكون مركبا
من الجنس والفصل ثم قدم لذلك مقدمة وهي أن حقيقته تعالى لا تساوي حقيقته شيء آخر البتة لان ما عداها من الحقائق مقتضية
للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يكشف عن اختلاف الملزومات فاما قوله فاما الوجود فليس بماهية لشيء
ولا جزأ من ماهية شيء اعني الاشياء التي لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فاعلم أن هذا الكلام كانه جواب عن سؤال من
يقول انك ذكرت أن حقيقته تعالى لا تساوي حقيقته غيره البتة وهذا لا يستقيم على قولك لان من مذهبنا أن وجود الواجب بساوي

وجود الممكن في كونه وجودا ثم انه ليس مع ذلك الوجود شي آخر بل ذاته تعالى مجرد الوجود فاذا كان كذلك كان وجود جميع اشخاص
 الممكنات مساويا في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان الوجود في الممكنات ليس هو نفس حتماً فهابل هو امر عارض لما هياتها
 وهذا الجواب في غاية الضعف لانه يقال هب أن الوجود عارض لما هيات الممكنات ولكن كونه عارضا لا يخرج عنه كونه في نفسه ماهية
 لان المعروف كما أن له ماهية فكذلك العارض له أيضا ماهية واذا كان كذلك كان الحقيقة الباري تعالى أمور كثيرة تساوي بها في تمام حقيقتها
 وأيضا فنقول انك استدلت على كون ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات بان ماهيته تعالى تقتضي الوجود وسائر الماهيات تقتضي
 الامكان فنقول أيضا فذاته ٢١٢ تعالى تقتضي الوجود والقيام بالنفس ووجودات الممكنات تقتضي الامكان

والافتقار الى التفسير فان
 كان الاستدلال بالاختلاف
 في اللوازم على اختلاف
 الملزومات صحيحا وجب
 القطع بان ذات الله تعالى
 غير مساوية لوجودات
 هذه الممكنات في الحقيقة
 وحينئذ لا يبقى الا أحد
 المذهبين الاخرين
 أحدهما القول بان لفظ
 الوجود على الواجب
 والممكن بالاشتراك اللفظي
 وتانيهما أن وجود الله
 تعالى صفة مقارنة لحقيقة
 أخرى والشيوخ لا يرضى
 بهذين القولين وان لم يلزم
 من الاختلاف في اللوازم
 الاختلاف في الملزومات
 بطل الاستدلال بالكلية
 على ما مر بيانه ولما فرغ
 من تقرير هذا الاصل قال
 فواجب الوجود لا يشارك
 شيئا في معنى جنسي ولا نوعي

ماهية مساوية ليس بالوجود بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم
 احترز عن أن ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال أن الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود
 الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طارئ على الاشياء التي
 لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة
 بوجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في أمر ذاتي جنسيا كان أو نوعيا فلا يحتاج الى أن
 يفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الاتصال بعد الاشتراك في أمر ذاتي
 يكون اما بالفصول أو بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات وأكثر اعتراضات الفاضل
 الشارح على ذلك منحللة بما مر ذكره فلا وجه ليرادها والاستغفال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات
 الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بما مر زائد اذا قال الوجود لا بشرط أمر مشترك بين
 الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب أن شرط العدم أمر زائد في الاعتبار
 فقط والشيخ لا يفتي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وأيضا الشيء
 المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج
 الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله **قوله** (فذا أنه ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل) قال
 الفاضل الشارح هذا مبني على أن الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البعث في المنطق
 والجواب عنه أن المقصود ههنا انما كان في التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فتنفي الحد
 المقتضى لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو تنفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه
 قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حد وغير مركبة من الاجناس والفصول وبعض
 البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بما لا يقصر عن التعريف
 بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم نزد عليه شيئا وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حده واذ هو منفصل
 الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصور العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن
 لا تعريف له يقوم مقام الحد **قوله** (وهم وتبينه بما ظن أن معنى الموجود لاني موضوع بعم الاول وغيره
 عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لاني موضوع الذي هو كالرسم للجوهر

فلا يحتاج الى أن يفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو منفصل بذاته فذا أنه ليس لها حد اذ ليس
 لها جنس ولا فصل واعلم أن هذا الفصل غني عن التفسير ولكن فيه اشكال من وجهين الاول أن قوله انه تعالى منفصل عن غيره بذاته
 لا يستقيم على قوله لان ذاته تعالى اذا كانت مساوية لسائر الموجودات في طبيعة الوجود وعنده أن امتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية
 بعضها عن البعض لا بد وأن يكون بامر خارج وجب أن يكون انفصال ذاته تعالى عن سائر الوجودات بما مر زائد وقد التزم هذا في الهيات
 الشفاء فقال الوجود لا بشرط أمر مشترك من الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي
 أن يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي الثاني أن قوله فذا أنه تعالى ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل مبني على أن الحد
 لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا في المنطق ما فيه من البعث **قوله** (وهم وتبينه بما ظن أن معنى الموجود لاني موضوع بعم الاول
 وغيره هم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لاني موضوع الذي هو كالرسم للجوهر

ليس يعنى به الموجود بالفعل وجود الافرادي موضوع حتى يكون من عرف أن زيد هو في نفسه جوهر عرف منه أنه موجود بالفعل أصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجوهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو أنه ماهية وحقيقة أن ما يكون وجودها لافى موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمر ولذا تيهما للعلّة وأما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لافى موضوع فقد يكون له بعلّة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود أصلا لأنه ليس ذاتا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصير باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصير بان يكون لافى موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والاصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع) التفسير لما ذكر أنه تعالى ليس بمركب من الجنس والفصل أو رد على نفسه سؤالا وهو أن الجوهر بالاتفاق جنس وحقيقته أنه الموجود لافى موضوع وهو تعالى داخل في هذا الوصف فهو تعالى تحت الجنس وكل ما كان تحت الجنس فله لا محالة فصل فذاته تعالى مركبة من الجنس والفصل ثم أجاب عنه باننا إذا ٢١٣ قلنا في الجوهر انه الموجود لافى موضوع

لان معنى به الذي يكون موجودا بالفعل ويكون مع ذلك لافى موضوع لوجهين الاول أن تعرف أن زيد هو جوهر وان كنا لانعلم وجوده فضلا عن أن نعلم أن وجوده لافى موضوع الثاني أن الوجود بالفعل مستفاد من العلة وكل ما كان كذلك لا يكون ذاتيا واما لافى موضوع فيسلبه وهذا أيضا لا يكون ذاتيا واذا كان كل واحد من القيدتين خارجا عن الماهية استعمال وجود مجموعهما فيهابل المراد انه الماهية التي وجدت في الاعيان كانت لافى موضوع وهذا

ليس يعنى به الموجود بالفعل وجود الافرادي موضوع حتى يكون من عرف أن زيد هو في نفسه جوهر عرف منه أنه موجود بالفعل أصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشترك فيه الجوهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس وانه ماهية وحقيقة أنها يكون وجودها لافى موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمر ولذا تيهما للعلّة وأما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لافى موضوع فقد يكون له بعلّة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود أصلا لأنه ليس ذاتا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصير باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصير بان يكون لافى موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والاصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع) هذا سؤال يرد على قوله الواجب لجنس له وجواب عنه بالنسبة على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة ﴿١﴾ (إشارة الضدي يقال عند الجوهر وعلى مساوية القوة مما منع وكل ماسوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضللالا من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طبعا والاول لا تتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضده بوجه) وهو غنى عن الشرح ﴿٢﴾ (تنبيه الاول لاندله ولا ضده ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا إشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي) التندامل والنظير والباقي ظاهر ﴿٣﴾ (إشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قويم برى عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته) يريد اثبات العلم الواجب الوجود فقال الاول معقول الذات

المعنى ثابت لزيد مثلا لذاته ولكن ذلك انما يصح في الشيء الذي ماهيته مغايرة لوجود الله تعالى وليس كذلك فلا يكون داخل تحت جنس الجوهر وهذا حاصل الكلام في هذا الفصل فان قيل لما كان وجود الله تعالى عندكم صفة لحقيقته لم يستمر على قولكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذا الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لافى موضوع لاحق من لواحق ذاته تعالى وذلك لا يصلح أن يكون جنسا لافيه ولا في حق غيره وقد أقتنا الدلائل القاطعة على ذلك في ساير كتبنا في المسئلة السادسة ﴿٤﴾ في نفس الضد والتدعنه تعالى ﴿٥﴾ (إشارة الضد عند الجوهر ويقال على مساوية القوة مما منع وكل ماسوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضللالا من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طبعا والاول لا تتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضده بوجه تنبيه الاول لاندله ولا ضده ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا إشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي) قال وهذا من الفصلان جليان ظاهران غنيان عن الشرح ﴿٦﴾ المسئلة السابعة ﴿٧﴾ في أنه تعالى عالم بالاشياء فصل واحد ﴿٨﴾ (إشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قويم برى عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته)

التفسير أقول ذات الباري تعالى قائمة بنفسها غنية عن المادة منزها عن التغيير وقد عرفت في النمط الثالث ان كل ما كان كذلك فهو عاقل لذاته ومعقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلا ومعقولا واعلم أنا قد تكلمنا على هذه الطريقة هناك بما فيه كفاية في المسئلة الثامنة في أن الطريق الذي سلكه الشيخ في هذا الكتاب في معرفة ذات الله تعالى وصفاته أجل من سائر الطرق فصل واحد (تبيينه تأمل كيف لم يحتاج بيان الثبوت الاول ووجدانيتها وبراهنه عن السمات الى تأمل غير نفس الوجود ولم يحتاج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أشرف وأوثق أي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو ووجوده هو يشهد به ذلك على سائر ما بعده في الوجود ٢١٤ والى مثل هذا أشير في الكتاب الالهى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين

لهم أنه الحق أقول هذا لأنه غير قائم بنفسه لأنه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم برى عن العلائق أي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد أي عن أنواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة أي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة أي ضعف وعهده على فلان أي ما أدرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن الموادى الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة أي عن الشخصات والعوارض التي بصير المعقول بها محسوسا أو مخيلا أو موهوما والباقي ظاهر وقد أحاله على ما تبين في النمط الثالث (تبيينه تأمل كيف لم يحتاج بيان الثبوت الاول ووجدانيتها وبراهنه عن السمات الى تأمل غير نفس الوجود ولم يحتاج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أوثق وأشرف أي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجوده وهو يشهد بذلك على سائر ما بعده في الواجب الى مثل هذا أشير في الكتاب الالهى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد أقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه) المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالظفر في أحوال الخليفة على صفاته واحدة فواحدة والحكام الطيبين أيضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات الى النهاية على وجود محرك أول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول والاهيون فيستدلون بالنظر في الوجود أنه واجب أو ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجود والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بأنه أوثق وأشرف وذلك لان أولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول وأما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما يعطى اليقين وهو اذا كان للمطوب علة لم يعرف الابطال كالتبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانس على وجود الحق ومرتبة الاستدلال بالحق على كل شئ بازاء الطريقين ولما كان طريقة قومه أصدق الوجهين وسهم بالصديقين فان الصدق هو ملازم الصدق في النمط الخامس في الصنع والابداع يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبوقا بعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا

الكثر وأن لا يكون جسما ولا جسما نيا ويلزم من الامرين أن يكون العالم المحسوس بما فيه من الجواهر والاعراض ممكنا ويلزم من مجرد كونه غير جسم ولا جسما كونه عاقلا ومعقولا ويلزم من وحدته أن يكون الصادر عنه واحدا وأن يكون ذلك الصادر عقلا وأن يكون العالم واحدا فهذا الطريق صادر ذات الباري تعالى وصفاته معلومة غير حاجه الى اعتبار أفعاله تعالى ثم استشهد بالآية التي ذكرها على ترجيح هذه الطريقة والكلام فيه ظاهر في النمط الخامس في الصنع والابداع * الصنع في اصطلاح الفلاسفة مختص بالممكن الذي يكون وجوده مسبوقا بمادة وزمان ولفظ الابداع مختص بالممكن الذي لا يكون كذلك وفي هذا النمط عشر مسائل (المسئلة الاولى) في أن علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وأن الشيء حال بقائه لا يستغنى عن السبب وفيها ثلاثة فصول

النمط

وهم تبييه انه قد يسبق الى الالهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي به
 يسمى العامية المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك او جد وصنع وفعل وهذا او جد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع
 الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا او جد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل
 جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتعاشى ان يقولوا جاز على البارى
 لعدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى البارى في ان او جده أى أخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك
 فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يقتصر
 الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود متقرا الى موجود آخر والبارى تعالى أيضا موجود وكذلك الى غير النهاية
 ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا التفسير (قال رضى الله عنه المشهور ان احتياج الفعل الى الفاعل
 لحدوثه وان الفعل يستغنى عن الفاعل حال بقائه حتى لو قفى الفاعل حال بقاء الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل واحتجوا عليه بما ورد
 أحدها ان البناء يبقى بعد فقدان البناء وثانيها ان الفاعل حال بقاء الفعل اما ان يكون له أثر في الفعل أولا يكون فان كان له أثر فذلك
 الاثر اما الذى حصل أولا وهو محال واما غيره فحينئذ يكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث واما الباقي فهو غنى عنه واما ان لم يكن له فيه أثر
 كان ذلك اعترافا باستغناء الفعل حال بقائه عن ذلك المؤثر وثالثها وهو ان افتقار ٢١٥ الحادث الى الفاعل ليس الا بى

الامر الذى يستفيدة من
 الفاعل وذلك اما الوجود
 وهو محال والا لا فتقر ذلك
 الفاعل لكونه موجودا
 الى فاعل آخر ووجود
 مسبوق بالعدم وذلك
 يقتضى ان تكون علة
 الحاجة هي الحدوث
 وترجع الى تفسير المتن قوله
 انه قد يسبق الى الالهام
 العامية الى قوله وكل ذلك
 يرجع الى انه قد حصل

النمط بالابدواع وما يقابلها وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد (وهم تبييه انه قد
 سبق الى الالهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة
 المعنى الذى يسمونه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك او جد وصنع وفعل وهذا
 او جد وفعل وصنع وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون
 انه اذا او جد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه
 من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتعاشى ان يقولوا جاز على البارى تعالى العدم لما
 ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى البارى تعالى في ان او جده أى أخرجه من العدم الى
 الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود
 عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يقتصر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل
 موجود متقرا الى موجود آخر والبارى أيضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في
 كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا) الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى فاعله انما للمعنى المشترك

للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن فاعلم انه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المفعول بالفاعل فانه يحتمل امرين أحدهما البحث
 عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظاهر واما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العلماء انه هو الموجود واما
 علة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالتكلمون زعموا ان علة حاجة الفعل الى الفاعل هي الحدوث والحكماء زعموا انها هي الامكان والمتكلمون
 لا يطلقون اسم الفعل الاعلى ما وجد بعد العدم ولا يطلقون اسم الفاعل الاعلى ما أثر في ايجاد الشيء بعد ان لم يكن مؤثرا فيه والحكماء
 يطلقون لفظ الفعل والفاعل على كل ممكن مقترا الى الغير ولفظ الفاعل على كل موجود يقتصر اليه الغير وهذا البحث الثانى لغوى
 صرف واما البحث الاول فعلى صرف واما قوله وقد يقولون انه اذا او جد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان
 يبقى المفعول موجودا فاعلم ان المراد منه ان المحدث حال بقائه يستغنى عن السبب عندهم وانما قال وقد يقولون لان المتكلمين باسرها
 لا يقولون بهذا القول فان طائفة عظيمة منهم ذهبوا الى ان الباقي انما يبقى بقاء قائم وذلك البقاء غير باق بل الله تعالى يخلقه حالا بعد
 حال وعلى هذا الباقي لا يكون غنيا حال بقائه عن الفاعل لانه حال بقائه مقترا الى حال المقترا الى الفاعل ومنهم من أنكروا ولكن زعم
 ان الجمهور مقتدر حال بقائه الى اعراض آخر غير باقية فيكون الجمهور على هذا التقدير أيضا مقترا الى الفاعل حال بقائه بالطريق
 الذى بيناه واذا كان بعض المتكلمين ذهبوا الى هذا القول لاجرم ما حكى عنهم باسرها انهم يقولون باستغناء الباقي عن الفاعل مطلقا بل
 حكى عنهم انهم قد يقولون ذلك اما قوله كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء فاعلم ان هذا اشارة الى الحجة الاولى التى حكيناها
 عنهم واما قوله وحتى ان كثيرا منهم لا يتعاشى ان يقولوا جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاعلم انه رجوع مرة

أخرى إلى حكاية قولهم من استغناء الفعل حال بقاءه عن الفاعل وأما قوله لأن العالم عنده انما احتاج إلى البارى تعالى في آن أو جسده أى أخرجه من العدم إلى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود على العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى العدم حتى يحتاج إلى الفاعل فأعلم أن المراد منه ما حكينا عنهم في الحجة الثانية فإن الفاعل ان لم يكن له فيه حال بقاءه تأثير فهو المطلوب وان كان له تأثير فهو محال لان تأثير الفاعل في اخرجه ٢١٦ من العدم إلى الوجود لكن اخرجه من العدم إلى الوجود حال بقاءه محال

ومن معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل أعنى احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى أن قنى الفاعل بقى المفعول موجودا وانما جعل أهل التمييز منهم على ذلك شيئا أن أحدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين أحدهما أن ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيله للعامل وهو خلاف والثاني أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا إلى الفاعل لكان محتاجا إليه في وجوده وإذا كان الفاعل أيضا كذلك ويتسلسل فقوله انه قد يسبق إلى أو هام العامية إلى قوله بعد ما لم يكن إشارة إلى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه إذا أوجد الفاعل فقد زالت الحاجة إلى الفاعل إلى قوله وقوام البناء إشارة إلى نظر أهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان أكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك أنهم لم يجعلوا الجوهر حال بقاءه محتاجا إلى الفاعل لكن جعلوه محتاجا إلى أعراض غير باقية بوجودها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبت منه أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يثبت فهو لا وان لم يجعلوه محتاجا إلى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا إلى الفاعل فيما يحتاج إليه في وجوده فاذا هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث وأما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لأن العالم عنده انما يحتاج إلى البارى إلى قوله حتى يحتاج إلى الفاعل إشارة إلى استدلالهم الأول المذكور وقوله وقالوا لو كان يقتصر إلى البارى من حيث هو موجود إلى قوله إلى غير النهاية إشارة إلى استدلالهم الثاني (تنبيه يجب علينا أن نحمل معنى قولنا صنع وفعل واوجد إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ويحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي) لما ذكر أن الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى الفاعل انما كان من جهة أنه مفعول أو مصنوع أو موجود أراد أن يحل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء إلى أجزائه البسيطة وينظر فيه جميع أجزائه معتبرة في الاحتياج أم بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ليتبين المعنى المتعلق بالفاعل أقول وأنا استعملت لفظ المحذوف بقوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف **قوله** (فإن قولنا اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي لان كان أحدهما محمولا عليه الاخر مساويا أو أعم أو أخص حتى يحتاج مثلا إلى أن يزداد يقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء يتحرك من الشيء ومباشرة وبالآلة وبقصد اختياري أو غيره أو بطبع أو تولد أو غير ذلك أو بشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتمت الا أن إلى ذلك على أن الحق أن هذه الامور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون سببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل فعل بالآلة أو بحركة أو بقصد أو بطبع لم يكن أو ردشياً ينقض كون الفعل فعلا أو يتضمن تكرير في المفهوم أما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع فاذا قال

فاستحال انقصاره إلى الفاعل وأما قوله وقالوا لو كان مقتصر إلى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مقتصر إلى موجود آخر والبارى تعالى أيضا كذلك إلى غير النهاية فأعلم أن المراد منه ما حكينا في الحجة الثالثة واعلم أن الشيخ ما أجاب عن هذه الدلالة في هذا الكتاب وان كان قد ذكر الجواب عنها في سائر الكتب (تنبيه يجب علينا أن نحمل معنى قولنا فعل وصنع واوجد إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ويحذف منه ما دخوله في العرضي دخول عرضي فنقول اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي لان كان أحدهما محمولا عليه الاخر مساويا أو أعم أو أخص

حتى يحتاج مثلا إلى أن يزداد يقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء يتحرك من الشيء ومباشرة وبالآلة وبقصد فعل اختياري أو غيره أو بطبع أو تولد أو غير ذلك أو بشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتمت الا أن إلى ذلك على أن الحق أن هذه الامور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون سببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل فعل بالآلة أو بحركة أو بقصد أو بطبع لم يكن أو ردشياً ينقض كون الفعل فعلا أو يتضمن تكرير في المفهوم أما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع

فعل بالطبع كان كأنه فعل مافعل وأما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل
 بالاختيار كان كأنه قال انسان حيوان) معناه أنا نعتبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان أحدهما
 مقولا على الاخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا أو أعم حتى يكون كل محدث
 مفعولا ولا ينعكس أو أخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتمل على بيان كيفية التفاروت بين
 المعنيين وذكر أن المفعول انما يكون أخص من المحدث اذا كان معنى المحدث بصير بزيادة معنى مخصص
 مساويا للمعنى المفعول وأشار الى الزيادات فذكر الاول التحريك فان المحدث قد يكون حدوده يتحرك
 من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والا لفة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر
 ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك أن بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث
 بالتولد لان الجسم يحدث أولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه
 حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود
 بيان أن المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان أخص من المحدث المطلق وانما
 ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو أخص من الاحداث
 المطلق والحكاية يطلقونه على معنى بعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على أنه مساويا للاحداث
 واستعمل المحدث على أنه مساويا للمفعول والذي يقابله معنى المحدث على أنه مساويا للفاعل وأشار مع ذلك الى
 أن المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة
 في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتق على بعض تلك الزيادات لكان انضمام
 مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض أو كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار
 والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون
 أحدهما تكرر او كون الثاني تناقضا او بصريحون به فلا معنى للزام ذلك عليهم قال والانصاف أن الحق
 معهم لان أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلة للتبريد والمرجع في أمثال هذه المباحث
 الى الادباء واذ كان الامر كذلك صح ما قلناه أقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يضع الشيخ
 على أحد الفاظ الصنع والفعل والابجد مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية بل أورد ما جيعا تنبيهها على
 أن المقصود هو المعنى المشترك بينهما ولما كان الفعل منها كأنه أول على ذلك المعنى مجردا والابجد والصنع
 كأنهما أشمل لاعتبار شي آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف
 لادعائهم أن نصوص التنزيل وأهل اللغة بان الله فاعل بطابق قولهم بانه فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة
 هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو أنهم قالوا نحن نصلح على تخصيص العرف
 لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل أن الحق معهم من جهة اللغة لان أهل اللغة لا يقولون للنار
 فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للتبريد ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا أول البرد وتلقوا
 آخره فانه يفعل بايد انكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر

وعينان قال الله كونا فكاتنا * فعولان بالابدان ما يفعل النجر

وأمثال ذلك فانها أكثر من أن يحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة أن يقال فعل البرد والنجر فالمانع
 من أن يقال فعل غير ارادة فان ادعى أحدا أنه مجاز فعليه الدليل مع أن دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة
 الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على أن أهل اللغة فسروا الفعل باحداث ما سئى
 فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه **قوله** (فاذا كان مفهوم الفعل ذلك أو كان بعض مفهوم الفعل فليس

وأما التكرير فمثلا لو كان
 مفهوم الفعل يدخل فيه
 الاختيار فاذا قال فعل
 بالاختيار كان كأنه قال
 انسان حيوان فاذا كان
 مفهوم الفعل هذا وكان
 بعض مفهوم الفعل فليس

يضرنا ذلك في عرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدمه وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول وأما كون هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم فليس لفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود مثل هذا الجائز العدم لا يمكن أن يكون الابد العدم فبقي أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجوده ليس بواجب الوجود اما وجوده ما يجب أن يسبق وجوده العدم) التفسير قال الشارح رضي الله تعالى عنه الشيء اذا وجد بعد عدمه بعدية زمانية فبما نحن أحدهما لفظي والآخر معنوي أما اللفظي فهو أن لفظ المفعول ولفظ الحدث الزماني هل هما متساويان حتى يكون كل محدث زماني مفعولا لكل مفعول محدثا زمانيا أو يكون أحدهما أعم من الآخر واعلم أن المتكلمين بأسرهم اتفقوا على أن المفهوم من لفظ نقول في اللغة العربية أخص من المفهوم من لفظ الحدث الزماني لأن لفظ المفهوم لا يتناول على سبيل الحقيقة الا الحدث الصادر عن القادر المختار فاما الذي لا يكون كذلك فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة فانهم اتفقوا على أن المفعول أعم من الحدث الزماني لانهم يسمون العالم مفعولا للباري تعالى والباري فاعلاله مع أن العالم عندهم غير محدث حدثا زمانيا باقظهر من هذا اتفاق المتكلمين والفلاسفة على أن لفظ الحدث الزماني ولفظ المفعول ليسا متساويين بل أحدهما أعم من الآخر الا أن المتكلمين زعموا أن لفظ الفعل أخص من لفظ الحدث والفلاسفة زعموا أنه أعم منه واستدل الشيخ على فساد قول المتكلمين بأنه لو كان الامر كذلك لكان قول القائل فعل بالاختيار تكريرا لأنه اذا كان كونه واقعا بالاختيار جزءا من مسمى لفظ الفعل كان ذكره بعد ذلك لفظ الفعل تكريرا ولو كان قوله فعل بالطبع متناقضا لان كونه بالاختيار اذا كان جزءا من مسمى لفظ الفعل وكونه بالطبع منافيا لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالطبع متناقضا وعلم أن هذا البحث بحث لغوي صرف والمتكلمون زعموا كون الاول تكريرا او كون الثاني تناقضا وهذا هو صريح مذهبهم ونص قولهم فلامعنى لزام ذلك عليهم والانصاف ٢١٨ أن الحق ما ذهب اليه المتكلمون لان أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء

فاعلاله لا يتبريد والمرجع في أمثال هذه المباحث الى الادب. واذا كان كذلك صح ما قلناه وأما البحث المعنوي فمن وجهين أحدهما أن المقتصر من

يضرنا ذلك في عرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدمه وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول وأما كون هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود مثل هذا الجائز العدم لا يمكن أن يكون الابد العدم فبقي أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجوده ليس بواجب الوجود اما وجوده ما يجب أن يسبق وجوده العدم) لما ذكرناه اصطلاحا هنا على أن معنى الفعل هو حصول وجوده العدم عن سبب ماسواه

المحدث الى الفاعل الى شيء هو عذمه السابق أو وجوده الحاصل أو كونه مسبوقا بالعدم وثانيهما أن كان

علة اقتاراه الى الفاعل ما هي العدم السابق أو الوجود الحاصل أو كونه مسبوقا بالعدم أو أمر رابع مغاير لهذه الامور الثلاثة وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل ومحمول لكل واحد من هذين الامرين وان كان الاولى حمله على الوجه الاول ونحن نتكلم في كل واحد من الموضوعين فنقول ان كان المراد الاول فلا يجوز أن يكون المقتصر الى الفاعل هو العدم السابق وذلك معلوم بالضرورة لانه نفي محض وعدم صرف فاي تأثير يكون للمؤثر فيه واما كونه مسبوقا بالعدم فهو ايضا ليس بالفاعل لان كونه مسبوقا بالعدم كيفية واجبة للحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له والوجود ان لم يكن واجب الحصول له ولكن حصول هذه الكيفية أعنى الحدوث عند حصول الوجود واجب ولا استبعاد في أن يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات جائزا الا أنه بحيث متى اتصف به فإنه يكون اتصافه بصفة أخرى عند ذلك واجبا واذا ثبت أن الحدوث صفة واجبة استحالة اقتاراه الى الفاعل ولما بطل القسمان ثبت ان المقتصر الى الفاعل هو الوجود الحاضر فهذا اذا بحثنا عن المقتصر الى الفاعل وأما البحث عن علة الاقتار فنقول العدم السابق لا يجوز أن يكون علة لذلك الاقتار لانه نفي محض ولا لذلك الحدوث لانه كيفية مفتقرة الى الوجود المقتصر الى الوجود المقتصر الى الفاعل الى ذلك الموجد المقتصر الى علة احتياجه اليه فلو جعلنا العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال وهذه الدلالة غير مذكورة في الكتاب لكن لا بد منها في اثبات المطلوب فهذا محصل ما في هذا الفصل وترجع الى تفسير المتن قوله اذا كان شيء من الاشياء معدوما الى قوله فلسنا نلتفت الا أن الى ذلك فاعلم أن المراد منه أن الشيء اذا وجد بعد عدمه لا جعل شيء آخر فاننا نسميه مفعولا لسواء كان المفهوم من لفظ المفعول مساويا للمفهوم الاول أو أعم أو أخص واما قوله على أن الحق أن هذه امور رائدة الى قوله فليس يضرنا ذلك في عرضنا فاعلم أن المراد منه البحث اللغوي الذي قرناه واما قوله قضى مفهوم الفعل الى آخره فالمراد منه البحث المعنوي الذي ذكرناه ولكنه لم يصرح بان الغرض منه البحث عن الامر المقتصر الى الفاعل أو البحث عن علة الاقتار لكن الاول أولى لانا لو جعلناه على البحث الثاني لم يكن كون

الحدوث صفة واجبة للمحدث منقيا لكونه علة للحاجة فان الامكان صفة واجبة للممكن وذلك لم يتدرج في كونه علة للحاجة فكذلك
ههناو ايضا فبتقدير أن يكون المراد هو البحث الثاني لم يكن قوله علة للحاجة اما لعدم السابق أو الوجود الحاصل أو الحدوث تسيما
حاصر الا ان الحق عنده أن علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلاثة التي ذكرها فظهر أن جل هذا الكلام
على الاول أولى وقوله فبقي أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود أو وجود ما ليس بواجب الوجود أو ما وجد ما يجب أن يسبق
وجوده لعدم معناه أنه لما بطل القسمان الاولان بقي أن يكون المقتصر الى المؤثر اما الوجود الممكن أو الوجود المحدث (تكملة وإشارة
والآن لتعتبر أنه لاى الامر من يتعلق فنقول أن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع أن يكون على أحد قسمين أحدهما
واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين ٢١٩ يحتمل عليهما واجب الوجود بغيره

ويستلزم عليهما واجب
الوجود بذاته من حيث
المفهوم أو يمنع شئ من
خارج وأما مسبوق العلم
فليس له الاوجه واحد
وهو في مفهومه أخص
من مفهوم الاول
والمفهومان جميعا يحتمل
عليهما التعلق بالغير واذا
كان معنيان أحدهما أعم
من الآخر ويحمل على
مفهوميهما معنى فان
ذلك المعنى للاعم بذاته
أولا وللأخص بعده لان
ذلك المعنى لا يلحق الأخص
الا وقد لحق الأعم من
غير عكس حتى لو جاز
ههنا أن لا يكون مسبوق
العدم بحسب وجوده بغيره
ويمكن له في حد نفسه لم
يكن هذا التعلق قد بان
أن هذا التعلق هو بسبب
الوجه الآخر لان هذه

كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما صطلح عليه أو بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا
الخلافا لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر أنه يشتمل على ثلاثة أشياء وجود عدم
وكون الوجود بعد العلم ثم بين أن العلم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شئ وأن كون الوجود بعد العلم أيضا
ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحظها أوصاف تجب بما هيئاتها
لذواتها لا شئ آخر فبقي أن يكون المتعلق بالفعل هو الوجود وليس هو الوجود العام وأن وجود الواجب
لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شئ ليس بواجب واما وجود شئ مسبوق بالعدم والاول أعم من
الثاني وسبب في الفصل التالي لهذا الفصل أن المتعلق بالفاعل أولا وبالذات أيهما هو وقد ذكرنا الفاضل
الشارح أن البحث ههنا يجب اما لتعين الشئ المحتاج الى الفاعل أو لتعين سبب الاحتياج وكلام الشيخ يحتمل
ويحتمل لهما الا أن جملة على الاول أولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين
هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الوجود المتأخر عن
الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه
المراتب أقول هذه فائدة أفادها لكنها غير متعلقة بالمتن (تكملة وإشارة فالآن لتعتبر أنه لاى الامر من
يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع أن يكون على أحد قسمين أحدهما
واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحتمل عليهما واجب الوجود
بغيره ويستلزم عليهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم أو يمنع شئ من خارج وأما مسبوق العلم فليس
له الاوجه واحد وهو في مفهومه أخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحتمل عليهما التعلق بالغير
واذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته وأولا
ولللأخص بعده ثانيا لان ذلك المعنى لا يلحق الأخص الا وقد لحق الأعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا أن
لا يكون مسبوق العلم يجب وجوده لغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق قد بان أن هذا التعلق
هو بسبب الوجه الآخر لان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا
التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق بالعدم فليس هذا الوجود دائما يتعلق حال ما يكون بعد
العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل) يريد أن يبين أن الوجود المتعلق بالغير المذكور في

الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق بالعدم فليس هذا
الوجود دائما يتعلق حال ما يكون بعد العلم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل) التفسير لما بين في الفصل السالف أن المقتصر الى
الفاعل اما الوجود الممكن أو الوجود المحدث قال في هذا الفصل ان مفهوم كونه ممكلا لذاته واجبا بغيره ممكن تقسيمه الى الدائم وغير
الدائم فغير الدائم يكون أحد قسميه والحكم اذا حصل مع العام والخاص فتبوتها أولا وبالذات وللخاص ثانيا وبالعرض لان المحدث الزماني
لو عقل أن لا يكون ممكلا لذاته لم يكن حينئذ محتاجا الى الغير والشئ متى تمت امكانه ثبت افتقاره الى الغير كيف كان ظهر منه أن الدوام
لا ينافي الافتقار الى المؤثر ولقاتل أن يقول الشيخ في هذه المسئلة يتكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم في المحتاج اليه اما أنه تكلم فيما
لا حاجة اليه فلانه أطبق في الفصل السالف أن المقتصر الى الفاعل هو وجود المحدث وذلك مما لا نزاع فيه لاحد من العقلاء فيكون

الاطناب فيه حشوا واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان موضع البحث ان علة الحاجة هي الحدوث أم لا وان الدائم هل يقتصر الى المؤثر أم لا والشيخ صادر على هذا المطلوب في هذا الفصل من غير دلالة أصلا فان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود لذاته بل لغيره لا يمنع أن يكون على أحد قسمين أحدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني وقتا معناه أن الدائم يصح أن يكون مقتضيا وجوده الى المؤثر فيقال له وهل النزاع وقع الا فيه فان ذلك قضية أولية بديهية فلم أتيت به ذه النظر يلات بل كان من الواجب أن يقول في أول الامر العلم بافتقار الممكن سواء كان دائما أو لم يكن الى المؤثر علم بديهى أولى وحينئذ يصير جميع ما ذكرته من أول هذا النمط الى آخر هذا الفصل حشوا وان كان ذلك قضية برهانية قايين البرهان وان ما ذكرته ليس الا إعادة الدعوى والذي قاله من أن التعلق بالغير أعم من كونه محدثا وحدوثا زمانيا فهو عين المطلوب والذي ٢٢٠ قاله أيضا من أن المحدث لو عقل كونه غير ممكن لما كان أيضا مقتضيا الى المؤثر وهو

الفصل المتقدم اهـ لكونه ممكلا لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير أم لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فقد ذكر أولان الاول من هذين المعنيين أعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن أن يقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب لغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم الا أن يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير أعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه أن كل معنيين أحدهما أعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم أولا وبالذات والاخص بعده وبسببه وبيان ذلك أن ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن أن يلحق الاعم من غير أن يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك اتبع القياس المذكور أن التعلق بالغير للواجب بغيره أولا وبالذات والمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعنى بسبب الوجوب بالغير ثم أكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز أن لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن أن هذا التعلق هو بسبب الوجوه الاخرى بسبب كونه واجبا بالغير واذ ثبت هذا ثبت أن التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لاني حال حدوثه فقط بل في جميع أوقات وجوده فثبت أن هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان أيضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق أيضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير بما في الكتاب واعتراض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما لا حاجة وذلك انه أطنب في الفصل السالف في أن المقتصر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في أن علة الحاجة هي الحدوث أم لا والدائم هل يقتصر الى مؤثر أم لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا أن الدائم يصح أن يكون مقتضيا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب

أيضا غير محل النزاع فان الذي يزعم أن علة الحاجة هي الحدوث لا الامكان زعم أنه متى تحقق الحدوث وجبت الحاجة الى السبب سواء حصل الامكان أو لم يحصل وأما اذا حصل الامكان ولم يحصل الحدوث لم تكن الحاجة الى السبب حاصلة فظهر أنه ما أتى في هذا الفصل الا بالمصادرة على المطلوب واعلم أن غرض الشيخ من إيراد هذه المسئلة في أول هذا النمط هو أن الغرض الكلى من هذا النمط بيان أن العالم أزلى دائم الوجود بدوام البارئ تعالى والسؤال المشهور عليه أن يقال لو كان أزليا لاستغنى عن الفاعل والصانع لاستحالة

احتياج الأزلى الى الصانع والفاعل والشيخ قدم هذه المقدمة لبيان أن كونه أزليا لا ينافي احتياجه الى الفاعل واعلم أن التحقق أنه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة الا في اللفظ لان المتكلمين اتفقوا على أن مجرد كون العالم أزليا لا ينافي كونه معلول علة أزلية بل القول بالعلة والمعلول باطل لكن لاهذه الدلالة بل للدلالة العلة على أن المؤثر في وجود العالم يجب أن يكون قادرا وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا للفاعل لا بفعل الا بالقصد والاختيار واذ كان الامر كذلك ظهر حصول الاتفاق على أن كون الشيء أزليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذ كان الامر كذلك ظهر أنه لا خلاف في هذه المسئلة بتي الخلاف في أن العالم بتقدير كونه معلول علة أزلية هل يسمى فعلا وهل تسمى تلك العلة فاعلا لكن الخلاف في ذلك ليس الا في اللفظ المحض واللغة الصرفة والمرجع فيه الى أهل اللغة فظهر أن الكلام في هذا الموضوع قليل الفائدة جدا وأن بتقدير أن يكون كثير الفائدة لكن الشيخ أطنب فيما لا حاجة اليه وأهمل ما يحتاج اليه (المسئلة الثانية) في أن كل حادث مسبوق بزمن لا الاول له

اقول

أقول أما قوله لاحاجة الى بيان أن وجود الحادث مقتدر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان
 منشأ الخلاف هو أن المفعول في أى شئ يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى أنه يتعلق به في وجوده سواء كان
 المتعلق حادثا أو غير حادث وذهب الجمهور الى أنه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في
 صدر النمط واعترف به هذا القاضل وكان من الواجب أن يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف أنه
 يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان أن سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا
 بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك أن التعلق حاصل في جميع أوقات هذا الوجود أو في وقت حدوثه فقط فان
 مطلوبه يتم بذلك فينبغي في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر أن سبب التعلق هو الوجوب بالغير يظهر
 ان الواجب بالغير سواء كان دائما أو غير دائم متعلق بالغير في وجوده مادام موجودا وهذا مطلوب الشيخ أما
 البحث عن علة الحاجة أهو الامكان أم هو الحدوث فليس بمضيق في هذا الموضوع لان علة الحاجة لو كان هو
 الحدوث وكان الحدوث محتاجا في جميع أوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضار كما صرح به في آخر الفصل ولو
 كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن نافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا
 البحث وأما قوله انه لم يبين أن الدائم هل يقتدر الى مؤثر أم لا فليس بشئ أيضا لانه بين أن الواجب بالغير لا
 ينافي الدائم وأن علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مقتدرا او افلا وهذا القدر
 كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق أن الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين
 جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليا معلولا لعله أزلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا
 الدليل بل بمبادل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادر او أسمى الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلي
 يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختارا فاذن حصل الاتفاق على أن كون الشئ أزليا ينافي اقتقاره الى القادر
 المختار ولا ينافي اقتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة أقول
 هذا صلح عن غير تراخي الخصم من وذلك أن المتكلمين بأسرهم صدر واكتبهم بالاستدلال على وجوب
 كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن أن يكون فاعله مختارا أو غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات
 حدوثه انه محتاج الى المحدث وان محدثه يجب أن يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو
 باطل بما ذكره أولا فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث
 واما القول بنفي العلة والمعلول فليس يتفق عليه عندهم لان مشيئ الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا
 وأيضا أصحاب هذا القاضل أعنى الأشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ
 الاول فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا متفق
 ان احتراز واعن التصريح به لفظا فلا يخص لهم عن ذلك المعنى فظهر أنهم غير متفقين على القول بنفي العلة
 والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يبنوا على ان الأزلي يستحيل أن يكون فعلا
 لفاعل مختار بل ذهبوا الى أن الفعل الأزلي يستحيل أن يصدر الا عن فاعل أزلي تام في الفاعلية وان
 الفاعل الأزلي التام في الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلي ولما كان العالم عندهم فعلا أزليا أسندوه الى
 فاعل أزلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وأيضا لما كان المبدأ الاول عندهم أزليا تاما في الفاعلية
 حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزليا وذلك في علومهم الاطبية ولم يذهبوا أيضا الى أنه ليس بقادر مختار
 بل ذهبوا الى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من
 الحيوانات ولا كفاعلية المجهورين من ذوى الطباع الجسمانية على ما سيجي بيانه (تنبيه الحادث
 بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد

فصل واحد (تنبيه
 الحادث بعد ما لم يكن له
 قبل لم يكن فيه ليس كقبلية
 الواحد التي هي على
 الاثنين التي قد يكون بها
 ما هو قبل وما هو بعد

معاني حصول الوجود بل قبلته قبل أيضا لا تثبت مع البعد ومثل هذا فقيه تجرد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبليه هو نفس العدم
 فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فتمد يكون قبل ومع بعد فهو شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت أن مثل
 هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات) التفسير الغرض من هذا الفصل الاستدلال على تقدم الزمان
 وتقريره أن كل ما حدث بعد ما لم يكن فان عدمه قبل وجوده وليس كون هذا العدم قبلا للوجود مثل كون الواحد قبلا للثنان لان
 الواحد والاثني قد يحصلان معاني الوجود واما ههنا فالعدم السابق والوجود الحاضر لا يتقاربان ثم هذه القبليه اما أن تكون عبارة
 عن نفس العدم أو عن نفس الفاعل أو عن أمر زائد لا جائز أن تكون عبارة عن نفس العدم لان عدم ذلك الشئ قد يحصل بعد وجوده
 والقبليه يستحيل حصولها بعد وجود ذلك الغير ولا جائز أن تكون عبارة عن ذات الفاعل لانها قد تحصل قبل وجود الشئ وبعده ومعها
 والقبليه لا تكون كذلك فادن هذه القبليه أمر زائد عليها ثم تلك القبليه أيضا أمر حادث فهي مسبوقه بشئ آخر والكلام في الاول
 كالكلام في الثاني فيلزم أن يكون قبل كل حادث حادث لا بداته ثم نقول وهذه القبلية والبعديات مطابقيه للحركات التي يستحيل
 تألفها من أمر وغير منقسمه والالكانت المسافه كذلك أيضا ولزم القول بالجزء وإذا كان كذلك استحال أن يكون الأمر الذي تلحقه
 القبليه والبعديه متألفا من أمر وغير قابل للقسمة ولقائل أن يقول لا نسلم أن القبليه والبعديه والمعيه أمر رثبويه وبيانه من ثلاثة
 أوجه الاول أن هذه الامور لو كانت أمور وجودية في الخارج فهي متى نسبت الى غيرها فلا بد أن تكون موجودة اما قبل ذلك الغير أو معه
 أو بعده فيلزم أن يكون للقبليه قبلية أخرى أو معه أو بعده ثم الكلا فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل لا يقال القبليه تكون قبلا
 لذاتها لتفسيرها فانقطع التسلسل لا نقول كون الشئ قبلا لثي آخر اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافة العارضة للشئ بالنسبة الى
 الغير متأخرة عن المعروض والمتأخر عن الشئ يستحيل أن يكون نفس الشئ وعينه فاذا كون القبليه قبلا لثي آخر أو معاه أو بعده
 يستحيل أن تكون عين ذاته ٢٢٢ وحينئذ يتوجه الاشكال وأيضا فلك القبليه لا بد وأن تكون مسبوقه بقبليه أخرى

فقد يكون احدي القبليتين بعد الاخرى فتكون احدها موصوفة بالبعديه بالنسبة الى شئ وبالقبليه بالنسبة الى شئ آخر وما

معاني حصول الوجود بل قبلته قبل لا تثبت مع البعد ومثل هذا فقيه تجدد أيضا بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبليه هي نفس العدم فقد يكون الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهي شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات) يريد بيان أن كل حادث فهو مسبوق بموجود غير فالذات
 كان كذلك لا يكون كونه قبلا لثي وبعد الشئ آخر نفس ذاته بل اضافات زائدة على ذاته عارضة لها متصل
 ويعود المحذور الثاني أن القبل قبل بالنسبة الى البعد والمضافان لا يوجدان في العقل والخارج الاما لو كانت القبليه صفة وجودية لما
 وجدت الامع البعد فيلزم أن يكون البعد الزماني من حيث انه بعد زماني موجود حال القبل الزماني من حيث انه قبل زماني وذلك يتنافى
 كونه قبلا وبعد الثالث وهو أن المقدمة الاولى من المقدمات هذه المحجة التي ذكرتموها أن عدم الحادث قبل وجوده فوصفتهم العدم
 بالقبليه فلو كانت القبليه صفة وجودية لزم انصاف المعدوم بالوجود وان مجال وان تركوا تلك المقدمة وذكرها بدلها مقدمه أخرى
 وهي أن كل محدث فهو مسبوق بوجود شئ آخر كان ذلك نفس المطلوب فيستحيل جعله مقدمه في اثباته واذ ثبت أن القبليه والبعديه
 ليست من الامور الرثبويه لم يكن هنا حاجة الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث ليكن ذلك الشئ موصوفا بالقبليه ثم لئن تجاوزنا
 عن هذا المقام لكنا نقول هذا الاشكال وارد عليكم أيضا لان كل واحد من أجزاء الزمان سابق على الجزء الآخر وليس هذا سبق
 كسبق الواحد على الاثنان فان أجزاء الزمان لا توجد معا وان كان هذا النوع من القبليه لا يحصل الا بالزمان ثم انه حاصل أيضا في نفس
 الزمان فليقتصر الزمان الى زمان آخر وان كان لا يقتصر الى زمان فقد بطل الاستدلال بالكلية لا يقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على
 وجوده وبين تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض من وجهين الاول ان الزمان موجود منقسم لذاته بمعنى أن ماهيته وحقيقته تقتضي
 لذاتها أن يكون بعض أجزاءها قبل البعض فلا جرم استغنت القبليه والبعديه الحاصلتان فيه عن زمان آخر فاما الحركات فليست كذلك لان
 الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخرا وبالعكس فلا جرم لم يكن كونها قبلا وبعدها بنفس ذاتها فلا بد وأن يكون لامر آخر لثاني وهو أن لو
 اعتقدنا أن كل واحد من أجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كني ذلك في حصول معنى القبليه والبعديه لان المعنى يكون اليوم متأخرا عن
 الامس أنه غير حاصل عند حصول الامس فاما انتم اذ لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا أصلا لم يمكنكم أن تشيروا قبل اول الحوادث الى
 شئ ما حتى تقولوا بان المعنى يحدث هذا الشئ أنه لم يكن حاصل عند حصول ذلك الشئ فظهر الفرق لا يتوجب عن الاول من وجهين

الاول وان الاجزاء المفترضة في الزمان اما ان تكون متساوية في الماهية او لا تكون فان كانت متساوية استحالة ان يكون بعضها لذاته متعلما على البعض واللازم كون كل واحد منهما متقدما على نفسه لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية متشاركة في جميع اللوازم واما ان لم تكون متساوية فليزمن تركيب الزمان من الاتينات المتتالية لان انفصال كل واحد من الاشياء المختلفة بالماهية يكون انفصالا بالفعل لا بالقوة اللهم الا ان يقال ان كل واحد من تلك الاجزاء المنفصلة عن الجزء الاخر بالفعل قابل ٢٢٣ للانقسامات الوهمية لكن الكلام

الذي ذكرناه بعد والى الاجزاء الوهمية لذلك الجزء الواحد فانها ان كانت متساوية في الماهية يستحيل ان يكون لبعضها تقدم بالذات على البعض وان كانت مختلفة لزم ان يكون انفصال بعضها عن البعض بالفعل وقد فرض بالقوة هذا خلف الثاني سلمنا صحة كون بعض اجزاء الزمان سابقا على البعض لذاته ولكن بهذا البيان الذي ذكرتموه عرفنا انه ليس كل ما كان سابقا على البعض لذاته غيره لذاته فانه يصح ان يوجد معه بل بان يصح فيه ذلك كالعلة مع المعلول وايضا الواحد مع الاثنين وبان لا يصح ذلك فيه كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض وعرفنا ان هذا النوع من التقدم لا يتوقف تحققه على حصول زمان محيط به فاذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال تقدم عدم الحادث على وجوده واقع على

متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضوع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن تكون بعديته هذه مضافة الى قبليته قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا قبليته الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد قبل والبعد منها ما قبل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وابتست هذه القبليته هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذا هنالك شيء آخر يتجدد ويصرم فهو غير فالذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متعكرا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدث الحادث قبلات وبعديات متصرفة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزأ فاذا ثبت ان كل حادث مسبق بوجود غير فالذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الا انه خفي الماهية والشيخ قد نبه على آفته في هذا الفصل وسبب في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسلم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعات وانما اوردناها هنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبهنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبليته والبعديته الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبليته والبعديته اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبليته به هذه الصفة لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبليته والبعديته للشئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرفة المتجددة صالحة للحقوق هذين المعنيين بها الا شيء آخر فاذا ثبت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتعميرهما عن سائر اقسام القبليته والبعديته بانهما اللتان لا يوجدان معا ليس ايضا بتميز حقيقي لان المعجز يجري مجراهما في معانيهما المخالفة لكن لما كان الزمان معروف الا انه لم يثبت الى ذلك والقبليته والبعديته الاحتمال بالزمان اضافة لان لا يوجدان الا في العتول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبليته والبعديته لا يوجدان معا فكيف توجد الاضافة الا للاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل شيء يدل على وجود معرفتهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ عرض القبليته للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقررت هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبليته الواحدة قبل موجود آخر قبليته اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي تلحقه القبليته لذاته وتلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبليته فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في حقوق قبليته اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع

هذا الطريق وحينئذ يبطل ما ذكرتموه بالكلية وعن الثاني ايضا من وجهين الاول ان قولنا في اليوم انه من الامس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد واليوم غير متأخر عن الغد بل المعنى بقولنا اليوم متأخر عن الامس هو انه لم يوجد حين كان الامس حاضرا ولقظة كان مشعرة بموصول الامس في زمان مضى وان اليوم ما حصل معه في ذلك الزمان وحينئذ يلزم ان يكون للزمان زمان آخر والثاني ان المعقول من تأخر اليوم عن الامس هو انه لم يوجد مع الامس لكن لا بد من البحث عن ماهية هذه المعجزة ولا

يمكن أن يكون المرجع بها إلى ذاتيهما المايناً المعية إضافة عارضة لكل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر والحوادث متأخرة والمتأخر
عن الشيء ليس عين ذلك الشيء فاذن المعية بقول من قولنا اليوم ما حصل مع أمس أنه ما حصل في الزمان الذي حصل فيه أمس وحينئذ
يعود التسلسل ولا دفاع لهذه الاشكالات ٢٢٤ إلا أن يقال القليلة والبعديّة والمعية لا يتوقف تحققها على وجود الزمان ومتى ثبت ذلك

الاعتبار الذهني ويندفع أيضا اعتراضه بأنهما اضافتان فيجب أن يوجد معا وقد قيل انها لا يوجدان
معاً هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب أن يوجد معا وضاهما في العقل ولا يجب أن يوجد
في الخارج معا ويندفع أيضا اعتراضه بان العدم لو انصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود
وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحق الاعتبارات العقلية به من
حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض أجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور
في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا أن يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان
منقضى لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعديّة العارضان له عن زمان آخر ولم تستغن القبلية والبعديّة
العارضتان لغيره عنه ليس عفيد لوجهين الاول أن أجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استعمال
تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم تكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بما هيته فيكون
الزمان غير متصل بل مركبا من آتات الثاني أن تجوز وجود قبليّة وبعديّة لا يوجدان معا في جزأين من
الزمان من غير زمان يغيرهما يقتضى تجوز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغيرهما
قال وأيضا ان قيل في الفرق أن القول بالقبلية والبعديّة يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا
بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو أول الحوادث لا ينافي الاشارة الى ما هو قبل أول الحوادث أوجب
بان معنى قولنا اليوم متأخر عن أمس ليس هو أنه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد مع الغد وان سلمنا
أن معناه أنه لم يوجد معه كانت هذه المعية إضافة عارضة لهما معا فإذ اتيهما فكان المعقول منه أن اليوم
ما حصل في الزمان الذي حصل فيه أمس وحينئذ يعود السؤال وان لم يكن معناه أنه لم يوجد معه بل كان
معناه أنه لم يوجد حين كان أمس فلفظة كان مشعرة بمعنى زمان وذلك يقتضى أن يكون أيضا للزمان
زمان آخر قال والقول بعديّة الزمان للحركة أيضا يقتضى بطلان هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر
والجواب أن الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانضمام والتباعد وذلك الاتصال لا يتجزأ الا في الوهم
فليس له أجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ثم اذا فرض له أجزاء فالتقدم والتأخر ليسا
بعارضين يعرضان للاجزاء ونصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتأخر ابل تصور عدم الاستقرار الذي هو
حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المقروضة لعدم الاستقرار للشيء آخر هذا معنى لحق
التقدم والتأخر الذاتيين به وأما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها
فأما يصير مقدما ومتأخر ابل تصور وعروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين
ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وأمس لم نحتاج الى أن نقول اليوم متأخر عن أمس لان نفس
مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما
يصير مقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان أعني معية شئين يقعان في زمان
واحد لان الاولى تقتضى نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى تقتضى
نسبتين لشئين يشتر كان في منسوب اليه واحدا بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغير

ظهر فساد حججهم بالكلية
واعلم أن الالتزام الذي
أوردناه في تقدم بعض
أجزاء الزمان على البعض
يمكن ايراده في كون
الزمان مع الحركة فانه
يقال ان معية الحركة الى
الزمان ليست نفس الزمان
والحركة لما يينا أن المعية
إضافة فتكون مغايرة ثم
يعود البحث وههنا الزمان
آخر وهو أن الله تعالى
سابق على العالم ويستحيل
أن يكون سبقه عليه
بالزمان والالزم كونه تعالى
زمانيا والزمان عند الشيخ
من لواحق الحركة
والتفسير فيلزم كونه تعالى
متحركا متغيرا وهو محال
ولما ثبت ذلك ظهر انه
لا يلزم من حصول هذا
النوع من التقدم حصول
الزمان فاما قوله في آخر
هذا الفصل وقد علمت
أن مثل هذا الاتصال
الذي يوازي الحركات في
المقادير ان يتألف من
غير منقسمات فالمراد منه
بيان أن الامر الذي يلحقه
لذاته هذه القليلات

والبعديات لا يجوز أن يكون مؤلفا من أمر غير منقسمه لان هذا أمر مطابق للحركة والحركة
منقسمة على ما هي بيانه في النمط الاول والمطابق للجنس منقسم لان كل ما يرض له شيا غير منقسم فالحركة الواقعة فيه منقسمة
ويكون أحد نصفي الحركة سابقا على النصف الآخر فتكون تلك المدة أيضا منقسمة وقد فرضنا غير منقسمة هذا خلف في المسئلة
الثالثة في بيان أن الزمان هو مقدار الحركة فصل واحد

الموصوفين

❦ (إشارة ولان التجدد لا يمكن الامع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا الذي قوة تغير حال أعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك أعنى يتغير ومتغير لاسيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون أبعد وقبلا قد يكون أقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان) التفسير لما أثبت ان كل حادث فهو مسبوق بالزمان وأثبت أنه لا يجوز أن يكون الزمان مؤلفا من أمور غير منقسمة أراد في هذا الفصل أن يتكلم في ماهيته وان يبين انه مقدار الحركة لانه متى ثبت له ذلك لزم من قدم الزمان قدم الحركة ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم و بيان أن الزمان هو مقدار الحركة مبنى على أمرين أحدهما أن الزمان مفتقر الى الحركة والمادة وتانيهما أنه مقدر اما الاول فالدليل عليه اننا اثبتنا الزمان لانه لما كان عدم الحادث كان قبل وجوده وكانت هذه القبلية والبعديّة أمور وجودية لا جرم افتقرنا الى اثبات شئ يلحقه لذاته هذه القبلية والبعديّة اذا كان كذلك كان الذي هو قبل لذاته لا يبقى مع ما هو بعد لذاته ولذلك فان شيا من أجزاء الزمان لا يستقر ولا يبقى مع الجزء الاخر واذا كان كذلك كانت أجزاء الزمان متجددة متغيرة وكل متجدد فلا بد له من مادة أى لا بد له من شئ يوجد فيه قوة ذلك التغير أى إمكان وجود ذلك التغير على ما سيأتى بيانه في الفصل الذي يأتى بعد هذا الفصل ثم ان حصول زمان في المادة ليس الا بواسطة الحركة لان القبلية والبعديّة لا يحصلان الا عند حصول التغير فان الشئ الواحد يستحيل أن يكون قبل نفسه فظهر أن الزمان متعلق بالحركة وبالمادة ولما دلت الأدلة ٢٢٥ المذكورة في الفصل السالف على أن

الزمان يستحيل أن يكون له بداية ونهاية فوجب أن تكون الحركة الحاصلة له أزلية وأبدية وهذه الحركة ليست الا الوضعية كما سيأتى بيانه في النمط السادس حيث تبين أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى سكون وانقطاع واما أنه من مقسولة الكم فلا يمكن لذاته التقدير فان السنة الماضية

الموصوفين بالمعية وبحاج في الثانية ❦ (إشارة ولان التجدد لا يمكن الامع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا الذي قوة تغير حال أعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك أعنى يتغير ومتغير لاسيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون أبعد وقبلا قد يكون أقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان) يريد بيان ماهية الزمان وتتميز به أن التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجد الامع تغير حال وتغير الحال لا يمكن أن يكون الا لشئ يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعين الوجود بتغيره وعرضه وتغيره هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعه يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له أول فهو حادث فاذا هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى أول والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا الى أول لو وجوب

والشهر الماضي كل واحد منهما قبل هذا اليوم

❦ ٢٩ الاشارات ❦

لكن قبلية السنة الماضية عدة أطول من قبلية الشهر الماضي وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم لذاته ثم انه اما أن يكون كما منفصلا وهو باطل لما مر في الفصل السالف أنه لا يجوز أن يكون مؤلفا من أمور غير منقسمة والكم المنفصل مؤلف من الوحدات واما أن يكون كما متصلا وهو المطلوب وجبت نقول في تعريف الزمان انه كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان واما كونه كمية الحركة فقد ظهر واما قوله لا من جهة المسافة بل من جهة كذا فلان الحركة تعرض لها التقدم والتأخر من وجهين أحدهما لاجل المسافة وذلك لان الحركة اذا ابتدئت من موضع الى موضع فالجزء الذي وقع من الحركة في السير الاول ميلان المسافة قبل الجزء الواقع منها في السير الثاني وهلم جرا الى هذا الترتيب فهذا النوع من القبلية والبعديّة عرض لاجزاء الحركات لسبب تقدم بعض أجزاء المسافة على البعض وما بينهما لاجل المسافة فان الجزء الواقع من الحركة في الساعة الاولى قبل الجزء الواقع منها في الساعة الثانية فهنا أجزاء المسافة متقدم بعضها على البعض وأجزاء الزمان أيضا متقدم بعضها على البعض لكن الفرق أن الجزء المتقدم من المسافة يوجد مع الجزء المتأخر عنه واما الجزء المتقدم من الزمان فانه لا يوجد مع المتأخر عنه واذ عرفت ذلك ظهر لذلك معنى قوله الزمان كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فان الزمان له لاحق وهو التقدم والتأخر اللذان لا يجتمعان فاذا عرفنا الزمان بهذا اللازم الظاهر البين كان ذلك رسما جيدا فاعلم أن لنا على قولهم الزمان من عوارض الحركات اشكالاً قوية تذكريها في كتاب الماخص ❦ المسئلة الرابعة ❦ في أن كل محدث مسبوق بمادة فصل واحدة

❦ (إشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصل وليس هو قدرة القادر عليه والالكان اذا قيل في المحال أنه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه أو انه غير ممكن في نفسه لأنه غير ممكن في نفسه فيبين اذن أن هذا الامكان غير كرون القادر عليه قادر عليه وليس شيأ معقولا بنفسه يكون وجوده لاني موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحوادث يتقدمه قوة وجوده وموضوع) التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان كل حادث له مادة سابقة عليه ويبانه أن كل حادث فقد كان قبل حده وانه ممكن الوجود لانه لو لم يكن ممكنا لكان اما أن يكون ممتنعاً أو واجبا ومحال أن يكون ممتنعاً لان الممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا لذاته ولو جاز ذلك لارتفع الامكان عن القضايا العقلية ولجاز أن ينقلب جميع الممكنات واجبة وبالعكس ومحال أن يكون واجبا لذاته والالكان موجودا قبل ٢٢٦ ان كان موجودا هذا خلف ولما بطل القول بالامتناع الذاتي والوجوب الذاتي تعين

تتأخر الامتدادات والمساي في النمط السادس فاذا ان الزمان يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم بقدر التغير اعنى الحركة وهذه ماهيته وعند تبينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لامن جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانها وجزء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة تجزأ تجزئة المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء تقدم أجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لامن جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وأنت تعلم أن الحركة بلحقتها أن تنقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتأخر والمتقدم من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر للحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فتكون الحركة لها عدد من حيث لطاقي المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار أيضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد أو المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انحصرت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والالكان البيان بتحديد الدور ههنا عبارة وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراد ههذه التكنة الاخيرة ❦ (إشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصل وليس هو قدرة القادر عليه والالكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه أو انه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه أو انه غير ممكن في نفسه فيبين اذن أن هذا الامكان غير كرون القادر عليه قادر عليه وليس شيأ معقولا بنفسه يكون وجوده لاني موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحوادث يتقدمه قوة وجوده وموضوع) يري بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع أو مادة

القول بالامكان ثبت أن كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ثم تقول الامكان اما أن يكون أمرا وجوديا أو عدما لا جائز أن يكون عدما لانه لا فرق بين قولنا ليس للشيء امكان وبين قولنا امكان عدمي اذ لو كان بينهما فرق لزم وقوع الفرق في الامور العدمية وذلك محال لان الفرق والامتناع لا يحصلان الا عند اختصاص كل واحد من تلك الامور بالتميزة لخاصية بها تتماز عن الآخر ولا معنى للموجود الاما كان كذلك فيلزم انقلاب المعدوم موجودا وذلك محال واذ ثبت أن كل محدث مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان أمر ثبوتي فنقول هذا الامر الثبوتي لا يجزأ اما أن

يكون عبارة عن مجرد اقتدار القادر عليه واما ان لا يكون كذلك والاول باطل لانا نعلل صحة الاقتدار على وتفريه الشيء بكونه ممكنا فانقول هذا الشيء ممكن فيصح أن يكون مقدورا وهذا ممتنع فلا يصح أن يكون مقدورا فاذا علمنا صحة الاقتدار بالامكان وجب أن يكون الالكان العائد الى المقدور مغاير الصحة اقتدار القادر عليه لان العلل بالشيء مغاير لذلك الشيء لا محالة فثبت أن الالكان أمر ثبوتي عائد الى المقدور وهو اما أن يكون جوهر قائما بنفسه أو لا يكون كذلك والاول باطل لان الالكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه فاذا لا يبد وأن يكون صفة فلا بد لها من محل فاذا ن كل محدث فلا بد وأن يوجد قبل وجوده شيء محل فيه امكان وجوده وذلك الشيء هو مادة الشيء وهي لولا كالطين الذي يوجد فيه امكان حدوث الكون ثم هذه المادة ان كانت حادثة كان الكلام فيها كالكلام في الاول ولزم التسلسل وان لم تكن حادثة كانت قديمة فثبت أن كل حادث فهو مسبوق بامكان سابق عليه وعبارة مرصوفة

بذلك الامكان وان تلك المادة قد عرفت انه لا يمكن ان يقول لا سلم ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان قوله لانه قبل حدوثه اما ان يكون واجبا او متنعها او ممكنا فلنا انه قبل حدوثه ليس شي متعين حتى يحكم عليه بانه اما هذا اذ ان بل هو متني محض وعدم صرف وليس له تعين ولا تميز وقولنا ليس له تعين وان كان فيه نوع مناقضة من حيث انا حكمنا عليه على التعين بانه ليس له تعين ولكن ذلك لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فنعلم بالضرورة ان قبل حدوث الشيء ليس هناك امر متعين متميز بل ليس الا الذي الصريف واذا كان كذلك كان القول بانه اما ان يكون واجبا او متنعها او ممكنا فسد الان الحكم يستدعي محكوما عليه فاذا لم يكن هناك محكوم عليه أصلا استحال الحكم وهذا الكلام متين لولا أنه معارض باننا نصف الشيء قبل حدوثه بانه متقدم وللقدروانه أيضا في نفسه متميز عن العدم فلولا تميزه لما صح ذلك ولكن يمكن معارضة هذه المعارضة بالمتنع فانه متميز عن الممكن وذلك لا يستدعي كونه في نفسه شيئا ثابتا موصوفا بصفة فكذا هذا ثم لئن ساعدنا على أنه قبل الحدوث يمكن لكن لم قلتم ان الامكان ٢٢٧ صفة ثبوتية والذي يدل على أنه

لا يمكن أن يكون وصفا
ثبوتيا أمورا فالاول أنه
لو كان أمرا ثبوتيا لكان
اما أن يكون واجبا او ممكنا
والاول باطل لانه وصف
غير مستقل في نفسه فلا
يكون واجبا لذاته ولانه
لو كان واجبا لذاته ووجود
الصفة مشروط بوجود
الموصوف لكان وجود
الممكن شرطا فيما هو
موجود لذاته وما كان
شرطا للشيء الواجب بذاته
أولى بان يكون واجبا لذاته
فيلزم أن يكون الممكن
لذاته واجبا هذا خلف
وأما ان كان الامكان ممكنا
لذاته لزم التسلسل لا يقال
لم لا يجوز أن يكون كون
الامكان ممكنا نفس ذاته
فيسقط التسلسل لانا

وتقريره أن كل حادث فهو قبل وجوده اما متنع الوجود واما يمكن الوجود والاول محال والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وأيضا كونه ممكنا أمر له في نفسه وكونه مقدورا عليه أمر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو أمر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن أن يوجد أو بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن أن يصير أبيض فاذن هو أمر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو أمر اضيف في الامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم أن كل امكان فهو بالقياس الى وجوده والوجود اما باعرض كوجود الجسم الابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجوده أو بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن أن يكون أبيض أو يوجد له البياض أو يقال الماء يمكن أن يصير هواء والمادة يمكن أن يصير موم وجوده بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها هو محلها واما الامكان بالقياس الى وجوده بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما أن يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع أو في مادة أو مع مادته كما يقال البياض يمكن أن يوجد ويكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما أن لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع اذا علاقة له

قول هذا الاحتمال محال لان امكان الشيء وصف عارض للماهية الشيء بالنسبة الى وجوده والعارض متأخر والمتأخر مغاير فيكون الامكان ممكنا مغاير لذاته لا محالة وجنث يعود الاشكال الثاني وهو أن الامكان لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما أن يكون حالاه أو في غيره ومحال أن يكون حالاه لان الشيء قبل حدوثه غير موجود والمعدوم لا يكون محلا للموجود ومحال أن يكون حالاه في غيره لان وصف الشيء نعت له ونعت الشيء لا يكون حاصله في غيره ولو عقل ذلك لعقل أن تكون الحركة حالة في محل ويكون الموصوف بهم محلا آخر وذلك محال الثالث وهو ان الامكان صفة اضافية عارضة لحقيقة الشيء بالنسبة الى وجوده وشرط وجوده الاضافة وجود المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا لكان شرط ثبوت ثبوت الماهية وثبوت الوجود فيلزم أن يكون وجود الممكن متقدما على امكانه فيكون ما بالغير اقدم مما بالذات وهذا خلف واعلم أن صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج ولكنه قضى بامكان الوجود في الخارج والذي ذكره من أنه لا فرق من عدم الامكان وامكان العدم والا لزم وقوع التفرقة في العدمات فهو منقوض بالامتناع ولانا تعلم بالضرورة امتياز بعض العدمات عن

المبعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدم المسبب والمشروط لا يقتضي عدم السبب والشرط ولولا التمييز في العدمات واللامعقل ذلك ثم لئن سلمنا كون الامكان أمرا وجوديا وانه يلزم اقتضائه الى المادة ولكنه منقوض على أصولهم بالعقول المفارقة والنفوس الناطقة فإما يمكنه الوجود وامكانها غنى عن الوجود وكذا الهيولى ممكنة لذاتها ولا حاجة بها الى هيولى أخرى فكذلك ههنا لا يقال هذه الاشياء امكاناتها حاكمة فيها لانها أزلية وأما الحوادث فانها معدومة قبل حدوثها فلا يمكن أن يكون امكاناتها حاصلة فيها لاننا نقول لو كان الامر كما قلتموه لكانت امكاناتها مقترة اليها والشيء لا يتصف بصفة موجودة إلا بعد دخوله في الوجود فيكون وجودها شرطيا في انصافها ٢٢٨ بتلك الامكانات لكن انصافها بتلك الامكانات ليس بالفاعل بل بذواتها وما كان

شرطا لا امر الالزام للشيء لذاته كان أولى أن يكون لازما لذاته فيكون وجود هذه الاشياء لازما لذواتها من حيث هي هي فتكون واجبة فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال اننا ندعى ان الامكان الالزام لماهيات الممكنات مفتقر الى المادة بل نقول كل حادث فإلما يصير أولى بالوجود لم يوجد لانه لو بقي على ما كان عليه من قبل الاستواء في الوجود والعدم كان وقوعه في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ترجيحاً لا حاد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وانه محال فيثبت أنه لا يحدث الشيء الا اذا صار قبل ذلك أولى بالوجود ولا يصير أولى بالوجود الا اذا كان له مادة لانا نقول المقدمان ممنوعتان فلسنا نسلم أنه

يشيء فيلزم أن يكون جوهرًا قائما بنفسه ولكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذ لم يكن حقيقة فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين أن مثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائما الوجود وان لم يكن موجودا كان متمتع الوجود وقد ظهر من ذلك أن الاشياء الحادثة تكون اما عارضا أو صوراً أو مركبات أو نفساً مترجعة مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما ممكن الموجودات الممكنة في انفسها فهي أمور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن أن يكون فوق واحد الموصوف بالامتناع لا يمكن أن يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها وهذه الاختلافات أحوال للموصوفات في انفسها فإما أردت تحقيقه في هذا الموضوع لتزول الاشكالات التي توردها ههنا وظهر منه أن قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده في صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بأنه موصوف حينئذ بأنه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالمتنوعات المنتهية عن الممكنات مع كونها تقياسا فخطب يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية وأما قوله لو كان الامكان موجودا كان واجبا ومحكما والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك أن يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء بدلي على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالفعل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في التقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها أحكام موجودات في الخارج وأحكام الموجودات غير وجودية في الخارج من حيث هي أحكام بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز أن يكون حاليا لانه لا يكون قبل وجوده بمتنع أن يكون محلا لشيء ولا يجوز أن يكون حاليا في غيره لان

لا يدخل في الوجود الا اذا صار قبل ذلك أولى بالوجود والذي يحقق هذا الكلام أن هذه الاولوية اما أن تكون حاصلة عند حدوث الحادث أو سابقة عليه فان كان الاول كان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في الحادث الاول فيفرض الى علل ومعلولات لانها به طارفة واحدة وهو محال وان كان الثاني فهو محال لان حدوث الحادث اما أن يكون مفتقرا الى وجود تلك الاولوية فحينئذ يجب حصولها معه لا سابقا عليه هذا خلف أو الى عديمه لكن عدمه كان حاصلا قبل ذلك بمدة مديدة فكان يجب حدوث الحادث قبل ان يحدث بمدة مديدة هذا خلف ثم لئن وقعت المساعدة على أنه لا بد من حدوث هذه الاولوية لكن لا نسلم أن حدوث الاولوية لا يحصل الا بالمادة فلئن عادوا الى أن هذه الاولوية صفة وجودية فافتقرت الى مادة عندنا نحن أيضا الى الوجوه المذكورة

نعت

نعت الشيء لا يكون حاصل في غيره فالجواب أن إمكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون
 ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو وفيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس
 اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كإضافة للمضاف اليه ولما لم يكن
 وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمنع أن يقوم مكانه أيضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة
 إضافية مستدعية لوجود المتضاهين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود يلزم منه تقدم
 الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة إضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضاهين ولكن
 يكفي ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معرفة الثابتين
 في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لاحتمال موضوع وجودي في الخارج كإمضي في التقدم بعينه
 واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع أو مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالطبولي فانها
 ممكنة مع أنها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين إمكانين عند تعلقهما بما في
 الخارج واما إمكان مثل هذه الاشياء صفة لما هيئاتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث
 ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو أيضا صفة لوجوداتها ويكرن
 بهذا الاعتبار كإضافة لمضاف اليه واما قوله لوقيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده أولى ولا يصير أولى
 الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان أما الصغرى فلان الاولى لو حصلت بحالة الحدوث لكان
 الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث وتسلسل العلة دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود
 الحادث كان موقوفا ما على وجودها وعلى عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها الابداه والثاني
 يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه أن الشيء لا يحدث الا اذا
 صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوده غير متأخر عنه ولا متقدم عليه
 ووجوده انما يتحقق بان يتم استعداد مادته أو موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام بتعلق شرائط يستجمعها
 الحركة المتصلة التي لا أول لها الموجود في الجسم الابداعي على ما يستعمل العلم الالهي على بيانه ﴿ تنبيه ﴾
 الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الآن من الجملة
 الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمنع أن يكون في الزمان معا يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات
 ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متأخرا
 عن لا وجوده ينقسم الى زمني والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على
 اثبات الحدوث الذاتي واعلم أن تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى
 أحدها بالزمان والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع
 بالطبع والخامس بالمعلولية والاخير ان يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك أن يكون
 الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الا آخر محتاجا الى ذلك الشيء فالححتاج هو المتأخر بالذات
 عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما أن يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج أولا يكون
 والححتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني
 متأخر بالطبع وهو كالكتير بالقياس الى الواحد وكل شرط بالقياس الى الشرط والتأخر بالمعلولية
 لا ينفذ عن المتقدم بالعلة في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون
 تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان
 المتقدم يمكن أن يوجد لامع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن أن يوجد لامع المتقدم وربما يقال للمعنى

في بيان أن الامكان لا يجوز
 أن يكون وصفا ثبوتيا
 ﴿المسئلة الخامسة﴾ في
 أن كل ممكن يحدث
 بالذات فصل واحد
 ﴿تنبيه الشيء يكون
 بعد الشيء من وجوه كثيرة
 مثل البعدية الزمانية
 والمكانية وانما يحتاج
 الآن من الجملة الى
 ما يكون باستحقاق
 الوجود وان لم يمنع أن
 يكون في الزمان معا

ووصل اليه الحصول واما
الاخر فليس بتوسط هذا
بينه وبين ذلك الاخر في
الوجود بل يصل اليه
الوجود لانه وليس يصل
الى ذلك الامار على الاخر
وهذا مثل ما يقول حركة
يدى فتحرك المفتاح او ثم
تحرك المفتاح ولا تقول
تحرك المفتاح فتحركت
يدى او ثم تحركت يدى
وان كانا في الزمان معا فهذه
بعديته بالذات ثم أنت تعلم
أن حال الشئ الذى يكون
للشئ باعتبار ذاته متخليا
عن غيره قبل حاله من
غيره قبلية بالذات وكل
موجود عن غيره يستحق
العدم لو انفرد أو لا يكون
له وجود لو انفرد بل عن
غيره فاذن لا يكون له
وجود قبل أن يكون له
وجود وهو الحدوث
الذاتى) التفسير المطلوب
من هذا الفصل بيان
الحدوث الذى للممكنات
لكنه قبل الخوض فيه بين
حقيقة كون الشئ بعد
غيره بالذات واعلم أن الشئ
قديم يكون بعد غيره
بالزمان والمكان وهما
مشهوران وقد يكون بعد
غيره بالذات ومثل هذا
البعده يمكن وجوده مع
القبلى في زمان واحد ثم
هذا على قسمين أحدهما أن تكون القبلية علة للبعديّة كحركة اليد فانها علة كحركة الكرم والثانى أن لا تكون

المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية بأسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطب غور ياس
الشفاء كذلك وذلك أنه قال عند ذكر التقدم بالهلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالهلية
والذات اما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه أنه مثل له بحركة المفتاح واليد
وهو تأخر بالمعلولية الذى هو أحد قسميه ثم أطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الاخر وهو
تأخر مالمشئ بحسب غيره عماله بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التأخر أعنى الذاتى بالمعنى
المشترك هو تأخر حقيقى ومساواه فليس بحقيقى لان المتأخر بالزمان أو بالمرتبة والوضع أو بالشرف يمكن
أن يصير بالفرض متقدما وهو لان المقتضى لتأخره هو أمر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن أن
يفرض متقدما وهو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بأنه الذى يكون باستحقاق
لوجود واعلم أن المتأخر بالمعلولية يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بالهلية والمتأخر بالطبع لا يجب أن
يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما
بالامكان العام المشتمل للوجوب والادرجوب وهو قوله وان لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا **قوله**
(وذلك اذا كان وجوده اذعن آخر وجود الاخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الاو الاخر
حصل له الوجود وصل اليه الحصول واما الاخر فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود
بل يصل اليه الوجود لانه وليس يصل الى ذلك الامار على الاخر وهو بيان التأخر بالذات بتقريره
في بعض أقسامه ومعناه أن هذا التأخر يكون اذا كان وجوده اذعنى المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعنى
المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الاو المتقدم حصل له
الوجود وصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس بتوسط المتأخر بينه وبين علته في
الوجود بل يصل اليه الوجود لانه ليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الامار على المتقدم وذهب
الفاضل الشارح الى أن المراد أن العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بتوسط بين ذات
العلة ووجودها ولست أرى هذا التفسير مطابقا لالفاظ هذا الكتاب **قوله** (وهذا مثل ما تقول حركة
يدى فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدى او ثم تحركت يدى وان كانا
معاني الزمان فهذه بعديته بالذات) وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتى ومعناه واضح واعترض الفاضل
الشارح على التقدم بالهلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونه مؤثرة فيه كمن معنى قولنا
العلة متقدمة على المعلول هو أن المؤثر في الشئ مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شأ
آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الامار على العلة ينافى لذلك
ونسبة الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غير ونسبه الى الر كاكفة وأقول تقدم
لشئ الذى منه الوجود على الشئ الذى له الوجود في الوجود معلوم بيديه العقل وليس الغرض من
هذه البيانات والامثلة تعريفة ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزمانى فان الجمهور
ظنون أن وجود التقدم الزمانى شرط فى وجود هذا التقدم **قوله** (ثم أنت تعلم أن حال الشئ الذى
يكون للشئ باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق
العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد بل اما يمكن له لو وجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل
أن يكون له وجود وهو الحدوث الذاتى) لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتى شرع فى المقصود وهو اثبات
الحدوث الذاتى للممكنات وتقريره أن حال الشئ الذى يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره اما يكون
قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضى

كذلك كالأحاد فانه متقدم على الاثنين وان لم يكن علة له ولقائل أن يقول ان كان المراد بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه فذلك
 حق لكنه كلام لا فائدة فيه لانه لا معنى لكونه علة له الا كونه مؤثرا فيه فاذا قلنا العلة متقدمة على المعلول وعيننا بالتقدم التأثير كان معنى
 الكلام أن المؤثر في الشيء مؤثر فيه فيكون معنى الموضوع ومعنى المحمول واحدا وذلك هدر لا فائدة فيه وان كان المراد بالتقدم أمرا
 وراه التأثير فلا بد من افادة تصور ذلك الأمر أو لانهم من اقامة الدلالة على التصديق به وحاصل كلام الشيخ في بيان هذا التقدم أمران
 أحدهما أن الشيء اذا كان علة لشيء فالوجود ما وصل الى المعلول الا بعد وصوله الى العلة ومروره بها واما في جانب المعلول فليس كذلك وذلك
 يقتضى تقدم العلة على المعلول وثانيهما أنه يقال في المشهور اني حركت يدي فتحرك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح وذلك يدل على التقدم
 واعلم أن الأول ضعيف جدا لان قولنا الوجود مر بالعلة ثم وصل الى المعلول كلام مجازي لا محالة فان كان المراد منه أن ذات العلة مؤثرة في
 المعلول فهذا مسلم لكناينا أن ذلك لا يقتضى التقدم وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من بيانه فان الرد والقبول لا يمكن الا بعد التصور والثاني
 أيضا ضعيف لانه تمسك بكلام أهل العرف وهو ركيك وبتقدير صحته فلسنا نسلم أن أهل العرف تصوروا من ذلك إلا أن حركة اليد
 مؤثرة في حركة المفتاح فان ادعت انهم أرادوا به الصيغة أمر وراه التأثير فهو ممنوع ولا بد من الدلالة عليه ثم انه بعد تفرير البعدية
 بالذات شرع في بيان أن كل ممكن محدث فان وجوده بعد عدمه بعديه بالذات لان الأمر الذي يكون للشيء من ذاته قبل ماله من غير قبليته
 بالذات لا بالزمان وكل ما كان موجودا بغيره فانه يستحق العدم لو انفرده ولا يكون له وجود لو انفرده وهذا يقتضى تقدم كونه على
 كونه تقدم بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي ولقائل أن يقول تقدم عدم الممكن على وجوده ليس بالعلية بل ان كان ولا بد فوجه آخر
 والذي أورده في أول هذا الفصل انما هو بيان التقدم بالعلية فاذن ما أورده قبل ٢٣١ الشرع في المقصود غير منتفع به

فيه والذي يتفجع به فيه هو
 القبليته الذاتية لا على
 سبيل العلية كما ينه
 وما ذكر فكان الكلام
 مستدركا من هذا الوجه
 ثم ان نزلنا عن هذا المقام
 فنقول لا ينازع في أن
 ما للشيء من ذاته قبل ماله
 من غير قبليته بالذات لكن

ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضى ارتفاع الحال التي
 بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرده عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما
 بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علة وعدمه انما
 يكون باعتبار عدم علة وكلاهما غير ان له وهذه الحالة أعني التجرد عن الاعتبارات لانه كون الأني
 العقل فالحال التي لا تكون له متجردا عن الغير اما العدم واما أن لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو
 حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق ما بعدمه أو بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل
 الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه أنه يستحق الوجود فان المستحق للوجود
 هو المتع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم بالوجود ثم قال في قول الشيخ انه يستحق

لانسلم أن الممكن يستحق العدم من ذاته فان الذي يستحق العدم من ذاته يكون ممتعا لذاته والممكن لذته لا يكون ممتعا لذاته بل
 الممكن بصدق عليه انه لا يستحق الوجود من ذاته لكن لا يصدق عليه انه يستحق الوجود من ذاته والفرق بين استحقاق الوجود
 وبين استحقاق الوجود ظاهر واذ ظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم من ذاته لم يمكنكم أن تثبتوا أن عدمه قبل وجوده بالذات
 وقول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرده ولا يكون له وجود لو انفرده فيه مغالطة لانه ان اردنا بالانفرد اعتبار ذاته من حيث هي
 مع قطع النظر عن وجود علة وعدم علة فلانسلم أنه في هذه الحالة يستحق العدم لذاته اذ لو كان كذلك كان ممتعا لا ممكنا وان أراد
 بالانفرد اعتبار ذاته مع عدم علة وجوده في هذه الحالة لاشك أنه يستحق العدم لكن لا لذاته بل لعدم علة وجوده فان علة عدم المعلول
 عدم علة وجوده عندهم واذ كان وجود المعلول لاجل وجود تلك العلة وعدمه لاجل عدمها كان كل واحد منهما حاصل للشيء من غيره
 وعلى هذا التدبير لا يظهر للعدم تقدم أصلا على الوجود واعلم ان اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن لذاته يقتضى أن لا يكون مستحقا
 للوجود والعدم من ذاته فهذه اللا استحقاقية مستحقة لذاته فيكون لها تقدم على استحقاق الوجود والعدم وحينئذ يحصل منه الحدوث
 الذاتي ولترجع الى تفسير المتن واعلم أن من أول الفصل الى قوله ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء في اعتبار ذاته في بيان ماهية
 البعدية الذاتية ومنه الى آخر الفصل في بيان أن كل ممكن محدث بالذات فاما قوله الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية
 الزمانية والمكانية فعنه ظاهر واما قوله وانما يحتاج الا من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمنع أن يكون في الزمان معا
 وذلك اذا كان وجوده هذا عن آخر وجوده الا أن ليس عنه فاعلم أن معناه أن القبليته الحاصلة بالزمان والمكان غير واجبة لان الذي
 يحدث في الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان المتأخر وبالعكس وكذا القول في القبليته بالمكان واما القبليته الواجبة فهي أن تكون

وجوده من ذلك ووجود ذلك ليس عن هذا فهذا الكلام ليس عشر بان اقبلية الواجب لا تحقق الامع العلية وفيه نظر كما بيناه
 او يحمل قوله ووجوده من آخرو وجوده لا يحل عن اعلى معنى العلية بل على معنى اعم منها بحيث يندرج فيه تقدم الواحد
 على الاثنين واما قوله فما استحق هذا الوجود الا الوجود واصل اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط هذابينه
 وبين ذلك الوجود بل يصل اليه ٢٢٢ الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا ما اعلى الاخر فالمراد منه ان العلة

متوسطة بين ذات المعلول
 ووجوده واما المعلول فليس
 يتوسط بين ذات العلة
 ووجودها واما قوله وهذا
 مثل ما تقول حركت يدي
 فتحرك المتفاج الى قوله
 فهذه بعدية بالذات فالمراد
 منه الحجة الثانية واما قوله
 ثم انت تعلم ان حال الشيء
 الذي يكون للشيء باعتبار
 ذاته قبل حاله من غيره
 قبليه بالذات فعنه ظاهر
 واما قوله وكل موجود عن
 ضيره يستحق العدم لو
 انفرد ولا يكون له وجود
 لو انفرد بل عن غيره فاعلم
 ان معناه ظاهر وقد عرفت
 ما في هذه المتقدمة من
 الاشكال واما قوله فاذن
 لا يكون له وجود قبل ان
 يكون له وجود وهو الحدوث
 الذاتي فعنه انه يلزم من
 المقدمتين المذكورتين ان
 اللاكون متقدم على
 الكون أي العدم متقدم
 على الوجود تقدم بالذات
 وهو المطلوب في المسئلة
 السادسة في ان العلة

العدم لو انفرد ولا يكون له وجود لو انفرد في الطه لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي
 فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم والوجود والالكان ممنوعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم
 علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا تثبت لها في الخارج
 فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اعم ووجود الغير اعم واما اعتبارها مع احدهما لكنها
 اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا فاذن
 انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجردها عن
 الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ أو لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى
 العدم حتى يكون معناه انه يثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على
 الاسم وتقدر الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدر النتيجة ان
 تجرد تلك الماهية من اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات (تنبيه ووجود المعلول متعلق
 بالعلة من حيث هي على الحال التي هي تكون علة من طبيعته أو ارادة أو غير ذلك أيضا من أمور يحتاج الى أن
 تكون من خارج ولها مدخل في تميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القودم أو المادة
 حاجة النجار الى الخشب أو المعاون حاجة النشار الى نشار أو الوقت حاجة الآدمي الى الصيف
 أو الى الداعي حاجة الأكل الى الجوع أو زوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن) يريد أن ينبه على
 أن المعلولات لا تتخلف عن عتله التامة فذكر أن وجود المعلول متعلق بعته المستجمعة لجميع ما يحتاج
 اليه في علتها بالفعل كما مضى ثم أشار الى بعض تلك الأمور وقسمها الى ما يخرج عن ذات العلة وإلى
 ما يخرج والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لامع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة
 هاتين الحركتين لا تتحصل موجودا إلا بأحد هما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة للحركة
 غير طبيعية والارادية والحالة التي يكون للعلل التي هي فوق هذه العلل وقوله أو غير ذلك إشارة الى القسم
 الثاني أعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تميم علتها بالفعل فقد ذكر منه ستة أصناف يمكن أن
 يشتمل عليها خمسة وهو أن يقال تلك الأمور تكون اما وجودية واما عدمية والوجودية تكون اما شيا
 بنضاف الى العلة لئلا يمكن من العلية أو شيا بنضاف اليها والاول اما شئ يتوسط بينها وبين معلولها كالاتي
 واما شئ لا يتوسط وهو اما ذات بنضاف اليها كالمعاون أو وصف لها كالداعي والشئ الذي لا ينضاف اليها
 اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الآدمي
 الى الصيف أي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جميع الاديم والاديم بجمع على ادم كافي ووافق
 وهو الجلد الذي لم يتم دباعته وجمع أيضا على أدمه كزغب وأرغفة فالمنسوب اليه اما آدمي بفتح الالف
 والذال أو آدمي بفتح الالف وكسر الذال والزمان ههنا شرط وجودي لوجود الصنعة لاني كون العلة علة
 بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع

متى كانت مستجمعة لجميع الأمور المعبرة في علتها فانه يتجهل تخلف المعلول عنها فصل واحد (تنبيه ووجود الاحوال
 المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي هي تكون علة من طبيعته أو ارادة أو غير ذلك أيضا من أمور يحتاج الى أن يكون من
 خارج لها مدخل في تميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القودم أو المادة حاجة النجار الى الخشب أو المعاون حاجة
 النشار الى نشار أو الوقت حاجة الآدمي الى الصيف أو الى الداعي حاجة الأكل الى الجوع أو زوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها على تلك الحالة أو لم يكن موجوداً أصلاً فإذا لم يكن شيئاً معوقاً من خارج وكان الفاعل بذاته موجوداً ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فإذا وجدت كانت طبيعته أو إرادة جازمه أو غير ذلك ويجب وجود المعلول وإن لم يوجد وجب عدمه وأيهما فرض أبداً كان مابازائه أبداً وقتاً ما كان وقتاً ما وإذا جاز أن يكون شيئاً متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمدان لم يسم هذا مفعولاً بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضابفة في الأسماء بعد ظهور المعنى (التفسير أقول وجود المعلول مفتقر إلى أن تحصل العلة مستجمعة جميع الأمور التي لا يتم عليه بالفعل إلا معها وتلك الأمور إما أن تكون صفات عائدة إلى ذات العلة كحصول الطبيعة الموجبة والإرادة الجازمة وغيرهما وإما أن تكون خارجة عن ذاتها وذلك الأمور ههنا شئاً أحدها الآلة مثل حاجة النجار إليها والثاني المادة مثل حاجة النجار إلى الخشب والثالث المعاون مثل حاجة النشار إلى نشار آخر ورابعها الوقت مثل حاجة الآدمي إلى الصيف فإن كثيراً من الأفعال لا يمكنه الاشتغال بها إلا في هذا الوقت لاسيما اتخاذ الأديم وإصلاحها وخامسها حصول الداعي ٢٣٣ مثل حاجة الأكل إلى الجوع

الذي هو شهرة الأكل وسادسها زوال المانع مثل حاجة الغسال إلى زوال الدجن قال صاحب الصحاح الدجن بالكسر الغيم اليابس وقد دجن يوماً يدجن بالضم دجناً ودجونا والدجن المطر الكبير وسعابه داخنة لقائل أن يقول انكم جعلتم زوال المانع جزءاً من العلة من حيث أنها علة بالفعل وذلك خطأ لأن زوال المانع قيد عدمي والقيد العدمي لا يجوز أن يكون جزءاً من علة الشيء الموجود إذ لو جاز أن يكون العدم جزءاً من علة الوجود لجاز أيضاً أن يكون علة مستقلة للوجود وفساد ذلك لا يخفى

الأحوال مرصوف بأنه فاعل بالإرادة والدجن في قوله حاجة الغسال إلى زوال الدجن هو اليابس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعتراض الفاضل الشارح بأنه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءاً من العلة الموجودة والجواب أن الشيخ لم يقل أن هذه الأمور أجزاء العلة بل ذكر أنها مما له مدخل في تميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك أن العلة مع ما عنده من التأثير لا تكون علة بالفعل وأعلم أن الأمر العدمي ليس عدماً صافياً هو عدم مقيس بدو وجود شيء وهو من حيث هو كذلك أمر ثابت في العقل فيصح أن يكون علة لها هو مثله كما يقال عدم علة العلة لعدم ويصح أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الإطلاق ويصير جزءاً من المفهوم عن علته العامة إذا كان ذلك المفهوم مركباً في العقل ﴿ قوله ﴾ وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحاجة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها موجوداً على تلك الحاجة أو لم يكن موجوداً أصلاً لماذا كذا الأمور التي يتم عليها العلة وهي ما يتعلق بوجود المعلول بجملته كذا كون عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة إما عدم حال من الأحوال المتغيرة في العلية بالفعل وحدها وإما عدم ذات العلة مطلقاً ﴿ قوله ﴾ (فإذا لم يكن شيئاً معوقاً من خارج وكان الفاعل بذاته موجوداً ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود العلة الحالة المذكورة فإذا وجدت كانت طبيعته أو إرادة جازمه أو غير ذلك ويجب وجود المعلول وإن لم يوجد وجب عدمه وأيهما فرض أبداً كان مابازائه أبداً أو وقتاً ما كان وقتاً ما) أي فإذا كان الفاعل موجوداً ولا مانع ولم يكن هولذاته علة تامة بل يحتاج إلى حالة من الأحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فإذا وجدت وجب وجود المعلول لأنه لم يتوقف الاعلها وإن لم يوجد وجب عدمه لأنه توقف على شيء لم يوجد أو أي الأمرين فرض أبداً أو وقتاً ما دون وقت كان مابازائه بمثله ﴿ قوله ﴾ (وإذا جاز أن يكون شيئاً متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمدان لم يسم هذا مفعولاً بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضابفة في الأسماء بعد ظهور المعنى) أي إذا جاز أن تكون علة تامة موجوداً لا أول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال

٣٠ - الاشارات

ثم قال وأما عدم المعلول فإنه متعلق بان لا توجد العلة مع جميع الأمور الاعتبارية في عليتها إلا أن شيئاً من هذه الأحوال والشروط مختلف وان كانت ذاته موجوداً وإما لان ذاته قد عدت وقتت وإذا عرفت ذلك فنقول إذا وجدت ذات العلة مع كل الجهات المتغيرة في العلية وجب حصول المعلول معها وإن لم توجد وجب عدمه وأي القسمين فرض أبداً كان المعلول أيضاً أبداً وإيهما فرض وقتاً ما كان بازائه من المعلول أيضاً كذلك وإذا فرضنا شيئاً متشابه الحال في جميع هذه الأمور ومنع التغيير له معلول وجب أن يجب ذلك المعلول عنه أبداً لأن جميع الجهات المتغيرة في عليتها إذا كانت حاصلة بالفعل وهو متمتع التغيير ونبت أن ثبوت المعلول على العلة واجب لزوم لتلك العلة دوام تلك المعلول ثم قال بعد ذلك فإن لم يسم هذا المعلول مفعولاً لاجل أنه لم يتقدمه عدم فلا مضابفة في الألفاظ بعد ظهور المعاني وأعلم أن الغرض من هذا الفصل التنبيه على الحجة التي لا يزال القائلون بالعدم يتمسكون بها ويعولون عليها وهي أن الأمور التي بها تتم مؤثرية الباري تعالى في العالم إما أن تكون بأسرها أزلية أو لا تكون والثاني باطل إذ لو كان شيئاً

منها حادثا لا يفتر حدونه الى مؤثر آخر والكلام في كونه مؤثرا في ذلك الا آخر الكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن كل الامور المعتبرة في مؤثرية الله تعالى في العالم ازلية وايضا فمن الظاهر ان المؤثر متى حصل مستجما جميع الامور المعتبرة في المؤثرية وجب ترتيب الاثر عليه لانه لو جاز تخلف الاثر عنه كان صدور الاثر عن العلة المستجمة لجميع تلك الامور المعتبرة في المؤثرية ولا صدوره عنها على السواء ولو كان كذلك لما ترجح صدور على الاصدار الامر جح آخر فلم تكن جميع الامور المعتبرة في المؤثرية حاصلا قبل حصول هذا الزائد وكتنافر ضنا ان الامر كذلك هذا خلف واذ اثبت المقدمتان لزم من ذم الباري تعالى قدم افعاله فهذا يحجز برهذه الحجة ولقائل ان يقول هذا ٢٣٤ الكلام انما يلزم في الموجب بالذات اما الفاعل المختار فلا احتمال ان يقال انه كان

في الازل مر بحد الاحداث العالم في وقت دون وقت فاذا قالوا فلم ار احدثاته في ذلك الوقت دون ما قبله او ما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذكور في سائر كتبنا على وجه الاستقصاء في المسئلة السابعة في تفسير لفظ الابداع فصل واحد في (تنبيه الابداع هو ان يكون من الشيء وجوده لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه عدم زمانه لم يستغن عن متوسط الابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث) التفسير اقول هذا الفصل مشتمل على مطالب ثلاثة احدها تفسير لفظ الابداع وهو ان لا يتوقف صدور المعلول عن العلة على توسط الآلة والزمان والمادة وثانيها ان كل ما يتقدمه

في كل شيء لا يتجدد طحال ولا يزول عنها حال وطها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمد لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجوده ههنا اشارت الى ان العلة الاولى بمنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجوز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كوقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد لو وجوده فقط وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اوما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم تطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث (تنبيه الابداع هو ان يكون من الشيء وجوده لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان) هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قوله (وما يتقدمه عدم زمانه لم يستغن عن متوسط) وهذا انكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس تنبيهه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من انصاف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجوده لغيره من غير ان يسبقه عدم سببا زمانيا وعندها يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعملهما في صدر النظم قوله (والابداع اعلى مرتبة من التكوين والاحداث) التكوين هو ان يكون من الشيء وجوده مادى والاحداث هو ان يكون من الشيء وجوده زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لا امتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مرتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى مرتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطئه كما ذهب اليه الفاضل الشارح (تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فيبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولي شئ بسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفرغ الى ضرور من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جدا فلا يقف فالحق انه يجب عنه) المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن

عدم زمانه فلا بد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وقد مر الكلام في ذلك وثالثها ان الابداع اعلى رتبة من التكوين والممكن وهذه مسئلة خطايبه وانما ذكر هذه المسئلة ليتبين ان كون الباري تعالى فاعلا للعالم مع كونه ازلنا اجل واعلى مما اذا كان فاعلا له ولم يكن ازلنا (المسئلة الثامنة) في ان احد طرفي الممكن لا يرجح على الاخر الا لعلته وان حصوله واجب عند حصول العلة فصل واحد (تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فيبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولي شئ بسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفرغ الى ضرور من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جدا فلا يقف فالحق انه يجب عنه)

التفسير أقول قال صاحب الصغاح قولهم فلان في هذا الامر جذع اذا كان أحديه حديثا واعلم أن هذا الفصل مشتمل على مطلوبين أحدهما ان الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر الامر جرح فزعم كونه ضرورية غنية عن البرهان وثانيهما ان حصول المعلول عند حصول العلة التامة واجب وهذه القضية برهانية فلا جرم سمى الفصل المشتمل عليهما بالثبوت والاشارة اما التثنية فلاجل الاول واما لاشارة فلاجل الثاني وانما افتقر الى هاتين المقدمتين لان العالم لو لم يكن صادرا عن البارئ تعالى في الاول ثم صار صادرا عنه فلا بد لذلك من علة أخرى فلا يكون البارئ تعالى مستغلا بالمؤثرية في الازل فلا بد من ترتب الاثر عليه واعلم ان في المقدمة الثانية بحثا وهو أن الشيخ قال المعلول حين ما صدر عن العلة اما أن يقال صدر عنه مع انه واجب صدوره عنه أو ما وجب صدوره عنه والاول هو المطلوب واما الثاني فانه يقتضى أن يكون صدوره عنه ممكنا ذلوجه للامتناع وحينئذ يعود الحال في طلب سبب الترتيب جميعا فدعا فان قيل لم لا يجوز أن يقال انه قبل حضور هذا السبب كان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السواء فلا جرم ٢٣٥ افتقر الى المرجح وبعد حضور

هذا السبب صار الوجود أولى وأرجح من العدم وان لم ينته الى حد الوجوب فلاجل حصول هذه الاولوية استغنى عن السبب الجديد ولاجل انه لم ينته الى حد الوجوب بقي حدا للمكان فنقول القول بهذه الاولوية باطل لانه مع حصول هذه الاولوية لا شك في امكان صدور المعلول عنه فان كان لا صدوره عنه محال فهو القول بالوجوب وان لم يكن محالا كان الصدور والاصدور مع حصول هذه الاولوية ممكنين فليفرضا واقعين حتى يحصل المعلول تارة مع هذه الاولوية ولا يحصل

والممكن يقتضي ترجيح أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم أولى وان كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ويفرغ الى ضرور من البيان كما يفرغ الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين لا يمكن أن ترجح احدهما على الاخرى من غير شئ آخر يضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضوع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترتيب عن تلك العلة ما ان يكون واجبا أو لا يكون بل يكون ممكنا ذلوجه لان يكون متمتعاً مع فرض وقوعه وان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب تروجه جذعا أي جديدا أو حديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى اسبب آخر الى نهايته ويلزم منه أيضا أن لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذا ن صدور المعلول مع الترتيب عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وأيضا ان العلة الاولى كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في علتها وانما وسم الفصل بالثبوت والاشارة مع الاستتماله على حكم أولى وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم يتراع فيه أحد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختارا انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب (تثنية مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ب) واذا كان الواحد يجب عنه شيان فمن حيثين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه أو بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فنتهي هي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجودا بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة) يريدان أن الواحد الحقيقي لا يوجد من حيث هو واحد الاشياء واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الموضوع ولذلك وسم الفصل بالثبوت وانما كثرت مدافعة الناس اياه لانعفا لهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشئ بحيث يجب عنه (ا) غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه

أخرى فيكون اختصاص أحد زمانى حصول هذه الاولوية بحصول المعلول دون الزمان الثاني ان كان لا محرم تكن الاولوية الحاصلة أولا كائنة وان كان لا محرم كان اختصاص أحد الزمانين بالوقوع دون الزمان الآخر مع ان الاولوية بالنسبة اليهما على السواء ترجيحاً لا على طرفي الممكن المتساوي على الآخر الامر جرح وهو محال يظهر بهذا بطلان القول بهذه الاولوية ويثبت أنه متى خرج عن حد التساوي فلا بد من الوصول الى الوجوب **المسئلة التاسعة** في أن الواحد حقا لا يصدور عنه الا المعلول الواحد فصل واحد (تثنية مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ب) واذا كان الواحد يجب عنه شيان فمن حيثين مختلفتي المفهوم وفي مختلفتي الحقيقة فاما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فنتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجودا بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة) التفسير أقول نحرير هذه الحجة أن مفهوم انه صدر عن هذه العلة هذا ما غير لمفهوم انه صدر عنها ذلك فالمفهوم اما أن يكونا مقومين أو لازمين أو أحدهما مقوم والآخر لازم فان كان الاول كانت الحقيقة مركبة لا بسيطة وان كان الثاني فاللوازم معلولة فيكون مفهوم

أنه صدر عنه هذا اللازم بتأثير المفهوم أنه صدر عنه ذلك اللازم ويعود الكلام الأول بعينه فيهما ويلزم أما التسلسل وهو محال أو الانتهاه إلى جزأين داخلين في الحقيقة فيعود القسم الأول وإن كان الثالث لزماً منه تركب الماهية لأن كل ماله جزء كانت ماهيته مركبة ولزم أيضاً أن يكون المعلول واحداً ٢٣٣ لان الجزء لا يكون معلولاً فيكون المعلول هو أحدهما لا مالهما فهذه هي الحججة

القوية في هذه المسئلة وقد
 يتنازع فيها في كتبنا من
 وجوه كثيرة ولنقتنع ههنا
 منها بنكت قليلة فنقول
 ان مفهوم أن هذا الشيء
 ليس بحجر مغاير لمفهوم
 انه ليس بشجر فهذان
 المفهومان اما أن يكونا
 مقومين أو لازمين أو أحدهما
 مقوم والآخر لازم ونسوق
 التقسيم المذكور بعينه حتى
 يلزم أن يقال البسيط لا
 يسلب عنه الاثني واحد
 وذلك معلوم الفساد
 بالضرورة فلئن قالوا
 المفهومان انما اختلفا
 لتغاير النسبتين لا لتغاير
 المسلوب عنه فنقول فلم
 لا يجوز أن يقال ههنا أيضاً
 المفهومان انما اختلفا
 لتغاير النسبتين أعني
 نسبة العلة إلى هذا المعلول
 وإلى ذلك المعلول وإن
 كانت ذات العلة في نفسها
 بسيطة احدية وأيضا
 فالمفهوم من كون هذا
 الرجل جالساً غير المفهوم
 من كونه قائماً ونسوق
 التقسيم المذكور حتى
 يلزم أن يكون الجالس
 غير القائم والمتكلم غير

(ب) أي علمته لاحدهما غير علمته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض
 ليس شيئاً واحداً بل هو شيان أو شئ موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحداً هذا اختلف وهذا
 القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشبان اما أن يكونا من مقومات ذلك الشئ
 الواحد أو من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الأول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي بعض
 النسخ بزيادة أو بالتفريق بعد قوله فاما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه والمراد منه أن يكون أحدهما
 من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا تكون حيشية استلزام ذلك اللازم هي بعينها حيشية ذلك المقوم
 ويلزم منه أن يكون مبدأ حيشية الاستلزام غير خارج عن ذاته والافعال الكلام وعلى الجملة مع جميع
 التقديرات يلزم منه تركب اما في ماهية ذلك الشئ أو لانه موجود بعد كونه شيئاً ما أو بعد وجوده بتفريق
 له والاول كافي الجسم بحسب ماهيته المنقسمة إلى مادة وصوره والثاني كافي العقل الاول بحسب التسكر
 الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كافي الشئ المنقسم إلى أجزائه أو جزئياته
 فاذن كل ما يلزم عنه اثنتان معاً ليس أحدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط أن لا يكون أحدهما
 بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال
 فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والتكرير يلزمها اما الوجود أو ما
 يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة كقولنا هذا
 الشئ ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف بأشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل أشياء
 كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولاشك في أن مقومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقوله
 بتلك الاشياء مختلفة ويعرّد التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف
 الا بواحد ولا يقبل الا واحداً والجواب عنه أن سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقبول الشئ
 للشئ أمر ولا تتحقق عند وجود شئ واحد لا غير فانها لا تلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي
 وجود أشياء فوق واحدة يتقدمها حتى تلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء
 الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه أن السلب يقتضي ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه
 ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يقتضي ثبوت موصوف وصفة والقابلية إلى قابل
 ومقبول أو إلى قابل وشئ يوجب المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يقتضي اختلاف حال
 القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث يتفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع
 خروجها وأما صدور الشئ عن الشئ أمر يكفي في تحققه فرض شئ واحد هو العلة واللامتنع استناد
 جميع المعلولات إلى مبدأ واحد لا يقال الصدور أيضاً لا يتحقق الا بعد تحقق شئ يصدر عنه وشئ صادر
 لانه قول الصدور يقع على معنيين أحدهما أمر اضافي يعرض لليلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا
 ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهذا بما ذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة
 اعراضه لهما وكلامنا فيه وهو أمر واحد ان كان المعلول واحداً وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها
 ان كانت العلة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لالذاتها بل بحسب حالة أخرى اما اذا كان

المعلول الساكت بالذات وكذلك المفهوم من كون الجوهر قابلاً للسواد غير المفهوم من كونه قابلاً للحركة ونسوق التقسيم إلى أن يلزم منه أن لا يقبل الشئ الواحد المقبول لواحداً وذلك باطل بالاتفاق ولا عذر عن هذه الاشياء إلا أن يقال تغاير المفهوم انما حصل لاختلاف نسب القابل إلى المقبولات وأما الذات التي عرضت لها تلك النسب فهي واحدة فنقول

نحن أيضا هتالم لايجوز ان يكون الامر واقعا على هذا الوجه والعجب من الحكماء كيف قنعت نفوسهم في مثل هذه الاصول التي فرعوا عليها شطرا من مباحثهم بهذه الحججة الضعيفة والخيال الواهي **المسئلة العاشرة** ٢٣٧ في مذاهب أهل العلم في امكان العلم في امكان

المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مخلقا ويلزم منه التكثر في ذات الاله كما مر (أو هام وتبنيها)
قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب
الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا أحب الاقلين فان الهوى في خطية الاله كان
أقول ما قال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افرقوا فقههم من زعم أن أصله وطيبته غير
معلولين لكن صنعه معلولة فهو لا قد جعلوا في الوجود واجبين وأنت خير باستحالة ذلك ومنهم من جعل
وجوب الوجود لصددين أو لعدة أشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهو لا في حكم الذين من قبلهم يريد
بيان مذاهب الناس في وجوب أعيان الموجودات وامكانها وقد مهاوحدونها وان ينسب على ما هو الحق
عنده منها وأول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته هو واحد أم
أكثر من واحد والقائلون بأنه أكثر من واحد اقرقوا الى قائلين بأنه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين
بأنه غير ذلك والفرقة الاولى زعمت أن الافلاك والكواكب باشكالها وهيئاتها ونضدها والعناصر
بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد
عليهم بتذكري ما من شرط واجب الوجود هو أنه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب
الحر والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى أجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود
وأن جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك يمكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك
مبادئ بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا أحب الاقلين في قصة ابراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم
بامتناع بوييه الكواكب لا فوطها فان الامكان أقول ما وأما الفرقة الثانية القائلين بان هذه المحسوسات
ليست بواجبة فقد افرقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعناصرها واجبة والى قائلين بانها ليست
بواجبة أما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى أنها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء
ومنهم من ذهب الى أنها أجزاء هي اجسام اما متفقه بالنوع مختلفه بالاشكال وهم أصحاب ذي مقرطيس
واما مختلفه بالنوع وهم أصحاب الخليل ومنهم من ذهب الى أنها عنصر واحد هو ماء أو تجار أو هواء أو غير
ذلك ثم اتفقوا على أن هذه المحسوسات كائنه من تلك المادة حادثه معلولة وابتوا على مغايرة لها اما واجبة
واحدة أو فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء
أو بالعنصر الواحد أما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرثانيون
الذين قالوا بان المبادئ خمسة هيولى وزمان وخال ونفس والهوا أما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان
الواجب أكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لصددين خير وشر يرهبون عنها تارة
يريدان واهر من تارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكري البرهان على أن واجب الوجود
واحد **قوله** (ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ثم افرقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا
وجود لشيء منه ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في
الماضي لانهاية لها موجوده بالفعل لان كل واحد منها وجد بالفعل وجد فيكون لما لانهاية له من أمور
متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها معافانها في حكم ذلك
وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد ما لانهاية له فتكون موقوفة على

لان كل واحد منها وجد بالفعل وجد فيكون لما لانهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن
كلية حاصرة لاجزائها معافانها في حكم ذلك وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد ما لانهاية له فتكون
موقوفة على

مالانهاية له فيقطع اليها مالا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد
مالانهاية له ومن هو لا من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لو جوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده
الاحين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يستل عن لم فهو لا هو لا
لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب أكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بأنه واحد وهم بعد
اتفاقهم على ذلك افرقوا فرقتين فذهبت احدهما الى أن ماعداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم
المتكلمون وكثير من سائر الملبين والنازيه الى أن بعض ماعداه غير مسبوق بالعدم السابق بالذات وهم
جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجود لشي ثم ابتدأ أو وجد العالم بارادة
واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحدوث لا أول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل
لامور منها وجرب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما
لانهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شئ يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية منحصرة
لا حادها معاني الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على أن الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد
والشيخ أشار الى هذه الحجة بقوله موجود بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك وهنأ متناع وجود كل واحد
من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء مالا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المرتبة غير
المتناهية بمتنع أن تنقضي وأشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن أن يكون حال من هذه الاحوال الى
قوله فينقطع اليها مالا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي بمتنع أن
يزيد أو ينقص والى هذه الحجة أشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد
مالانهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعللة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر
الاقوات التي يمكن فرضها مما لا يتناهي قبله وبعده افرقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت
التخصص بالوقت المعين اما الذات ذلك الوقت أو للفاعل أو لشي غيرهما الى قائل بنفي التخصص وبالحقيقة
لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افرقوا الى ثلاث
فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث و بوجودة ذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور
فدما المعترلة من المتكلمين ومن يجري مجرأهم وهو لا انما يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية دون
لوجوب ويجملون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل
الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت متعالا لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول أبي القاسم
البلخي وهو المعروف بالكوفي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل
بل ذهبوا الى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ آخر غير الفاعل وهو لا يستل عما يفعل أو اعترفوا
التخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى أن الفاعل المختار يرجح أحد
مقدوريه على الآخر من غير تخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان محضره الماء في اناء من متناو بين النسبة اليه
من كل لوجوه فانه يختار أحدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري
ومن يحدوحدونه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين أشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هو لا من
قال الى قوله ولا يستل عن لم رختم أقوال المتكلمين بقوله فهو لا هو لا **قوله** (وبازاء هؤلاء قوم من
القائلين بوحدة اذنية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله
لاولية وانه لن يتميز في عدم الصريح حال الاولى فيها به أن لا يوجد شيأ أو بالاشياء ان لا يوجد
رجال بخلافها) لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان

مالانهاية له فيقطع اليها مالا
نهاية له ثم كل وقت يتجدد
يزداد عدد تلك الاحوال
وكيف يزداد عدد مالا
نهاية له ومن هو لا من
قال ان العالم وجد حين
كان اصلح لو جوده ومنهم
من قال لا يمكن وجوده
الاحين وجد ومنهم من
قال لا يتعلق وجوده بحين
ولا بشئ آخر بل بالفاعل
ولا يستل عن لم فهو لا هو لا
وبازاء هؤلاء قوم من
القائلين بوحدة اذنية الاول
يقولون ان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود في
جميع صفاته واحواله
الاولية وانه لن يتميز
في عدم الصريح حال
الاولى فيها به أن لا يوجد
شيأ أو بالاشياء ان لا يوجد
عنه أصلا وحال بخلافها

واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية له لأن ذلك يقتضى قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب أن يكون فاعلا دائما امان كانت فاعليته ممكنة احتياج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك وأراد بالاحوال الأولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شئ غير ذاته ككونه قادرا وعالمنا وفاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه أوليا وأخرى واطنا وهي لا تنكرن له واجبه لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فأشار الى أن عدم الصريح لا يميز فيه حال يكون فيها امسالة الفاعل عن الفاعلية أولى بالقياس اليه أو يكون لا صدور الفعل أولى بالقياس الى الفعل من حال آخرى بصيرتها فاعليته أولى به أو صدور الفعل أولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية **قوله** (ولا يجوز أن يسبح ارادة متجددة الالذاع ولا أن يسبح جزافا وكذلك لا يجوز أن يسبح طبيعة أو غير ذلك بلا تجديد حال وكيف يسبح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما عهد له التجدد فتجددوا ذالم يكن تجدد كانت حال ما يتجدد له شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لا مري تيسر أو لا مري زال مثلا كحسن من الفعل وقتما تيسر أو وقت معين أو غير ذلك مما عداو كقبح كان يكون له لو كان قد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال) لما كان لفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي تتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فانبتوا ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فأشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة أولا بانها الابدوان يتبع أمر متجدد ايقضى اثارا أحدا المقدورات كشوق ما أو ميل اليه وهو الداعي والالكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظه معر به معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاطلاق على فعل يكون مبدؤه شوقا فخيلا من غير أن يقتضيه فكر كالرياضة أو طبيعة كالتنفس أو مزاج كحركات المرضى أو عادة كاللعب باللحمة مثلا وهو باعتبار من الفاعل كأن العيب يكون باعتبار من الغاية والشيخ أطلقه ههنا على الفعل الذى تعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق أو اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم أعم مما فيه التنازع للاستظهار فيقال وكذلك لا يجوز أن يسبح طبيعة أو غير ذلك بلا تجديد حال أى لا يجوز أن يتحدث شئ من شرائط الفاعلية التى تتعلق به الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة أو ارادة أو قسر من غير تجديد وأبطل ذلك بان حال الشئ المتجدد كما يكون كحال الفعل المتجدد الذى كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشئ الى تجديد أمر آخر وتسلسل اما دونه وهو باطل واما شيا بعد شئ وهو القول بحدوث لا أول لها ثم أشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله واذ لم يكن تجدد كانت حال ما يتجدد شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضى اما لا صدور الفعل عن الفاعل أصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم أن المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل أصلا مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور اما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما قرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ وابطال القول بان لا يتجدد شئ أشار الى هذين القولين أيضا قول يتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لا مري تيسر كحسن من الفعل وقتما تيسر بعض القول بصلوح بعض الاوقات أو معين بمعنى صيرورة الفعل متأبعا بعد كونه مما تمتعا أو غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم أو جعلته لا مري زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح

ولا يجوز أن يسبح ارادة متجددة لالذاع ولا أن يسبح جزافا وكذلك لا يجوز أن يسبح طبيعة أو غير ذلك بلا تجديد حال وكيف يسبح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما عهد له التجدد فتجددوا ذالم يكن يتجدد كانت حال ما يتجدد له شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لا مري تيسر أو لا مري زال مثلا كحسن من الفعل وقتما تيسر أو معين أو غير ذلك مما عداو كقبح كان يكون له لو كان قد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال

قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجلود هو كون المعلول مسبوق بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ٢٤٠ ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال أولى بإيجاب السابق منه في حال واما كون المعلول

يمكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما ثبت عليه واما كون غير المتناهي كلاما وجود الكون كل واحد وقتا مامو جودا فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل حاصل والالكان يصح أن يقال الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذ كر ونها معدوما الاشياء بعدشئ وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ولا يلزم ذلك كونها غير متناهية في العدم واما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله مالا نهاية له أو احتياج شئ منها الى أن يقطع اليه مالا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو أن الشئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الابد وجود

أو امتناع كان فزال عند وقت الامكان أو غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجسد شئ ما وقد ابطالنا **قوله** (قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجلود هو كون المعلول مسبوق بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال أولى بإيجاب السابق منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما ثبت عليه) ولما فرغ عن الإشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وأبطل القول بالحدوث أراد أن يشير الى ضعف حجج القوم وجههم أيضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قوله لم أن فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قوله لم أن يكون الامحدا فتذكر أن الداعي لم الوجود بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام أمر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجلود ان كان هو أن يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا عرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث أو في وقت آخر حدث قبله أو بعده من غير تخصيص وأولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لم الوجود ذلك هو ظنهم أن الفعل في نفسه يمنع أن يكون غير حادث فقد ثبت في صدرنا النقط على فسادها وتبين لك أن المعلول يمكن أن يكون دائم الوجود ثم انه اشغل الجواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا أول لها وبيان وجوه الخطأ فيها **قوله** (واما كون غير المتناهي كلاما وجود الكون كل واحد وقتا مامو جودا فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل حاصل والالكان يصح أن يقال الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذ كر ونها معدوما الاشياء بعدشئ وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ولا يلزم ذلك كونها غير متناهية في العدم واما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله مالا نهاية له أو احتياج شئ منها الى أن يقطع اليه مالا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو أن الشئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الابد وجود

لا سيما المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح أن يقال ان الاخر كان متوقفا على وجوده مالا نهاية له أو محتاجا الى أن يقطع اليه مالا نهاية له بل أي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية في جميع الاوقات هذه صفة

لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان
 يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن وكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان يتغير لفظها بتغيير
 لا يتغير به المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما فيها عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة
 عنه كوناً وليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً لا ما يلزم من اختلافات يلزم عنها في تبعها التغير فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك
 دون هوالك بعد ان يجعل واجب الوجود واحداً (التفسير اقول اهل العلم فرقان منهم من اثبت اكثر من واحد وواحد منهم من
 لم يقل الا بالواجب الواحد اما الفرق الاول فقد تجزوا الى ثلاث فرق احدثها الذين زعموا ان هذا العالم المحسوس واجب لذاته على ما هو
 عليه من الشكل والمقدار والهيئة قال الشيخ لكنك اذا تذكرت ما قبل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت
 قوله تعالى لا احب الا آل فلين فان الهوى في حظيرة الامكان اقول صح علينا ان نذكر ههنا ما يدل على امكان العالم فنقول الدليل على ان هذا
 العالم ليس بواجب لذاته ان الجسم مركب وكل مركب ممكن بيان الصغرى من ثلاثة ٢٤١ اوجه فالاول الجسم مركب من

الهيولى والصورة على
 ما هو والثاني الاجسام
 مشاركة في الجسمانية
 ومتباينة بخصوصياتها وما
 به الاشتراك غير مائة
 الامتياز فخصوصية كل
 واحد واحد منها مركب
 مما به الاشتراك ومائة
 الامتياز والثالث كل جسم
 فانا نفرض فيه أجزاء
 حسة بحسب الانقسامات
 بان الكبرى ان كل مركب
 فهو مفقور الى كل واحد
 من أجزائه وحزوه غيره
 فكل مركب مفقور الى
 غيره وكل مفقور الى الغير
 يمكن لا يقال لم لا يجوز ان
 يقال الجسم وان كان ممكناً
 لذاته لكنه واجب

لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل
 واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير
 ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان يتغير لفظها بتغيير المعنى (اشارة الى الجواب عن
 الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث المسمى على انقضاء ما لانهاية له واحتياجه الى ذلك ان كان هو انه
 قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ من الحوادث وكان وجود الحادث المسمى
 في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لانهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده الى
 انقضاء ما لانهاية له بعد ذلك الوقت الى ان تنتهي الزيادة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطالب
 لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث
 المسمى من الحوادث الا عدداً متناهياً واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحد في جميع هذه الاوقات
 هذا الحكم يكون حقاً وان كان معناه ان الحادث المسمى لا يوجد الا بعد انقضاء ما لانهاية له فهذا هو المتنازع
 قوله (قالوا فيجب من اعتبار ما فيها عليه ان يكون الصانع الواجب غير مختلف النسب الى الاوقات
 والاشياء الكائنة عنه كوناً وليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً لا ما يلزم من اختلافات يلزم منها
 في تبعها التغير) لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان
 واجب الوجود لا يختلف نسبة الى الاوقات والى معلولاته الاولى بمعنى العقول التي لا واسطة بينها وبين
 المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينها وما يلزم لزوماً ذاتياً بمعنى النفوس الفلكية والاجرام الكلبية فانها
 تصدر عن العقول بحسب ذواتها بالانوساط شئ آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها معنى الحركة
 السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام في تبعها التغير بمعنى الحوادث اليومية قوله (فهذه
 هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هوالك بعد ان يجعل واجب الوجود واحداً) مراده ان المتنازع

٣١ - الاشارات ﴿ لو حوب أجزائه لانا نقول اننا يذات معلق كل واحد من أجزاء الجسم بعضها البعض
 اما في الهيولى والصورة فقد مر الكلام فيه واما في الأجزاء الجسمانية والفصلية فهذا الكلام فيها ظاهر وكذا القول في الأجزاء الجسمانية الحجة
 الثانية الاجسام فيها كثرة وواجب الوجود ليس الا واحد الحجة الثالثة الاجسام ماهياتها مغايرة لو وجودها وكل ما كان كذلك كان ممكناً
 الحجة الرابعة الاجسام مفقورة الى الاعراض وكل ما افتقر الى الغير فهو ممكن لذاته الحجة الخامسة وجود الاجسام زائد على ماهياتها
 وكل ما كان كذلك فهو ممكن هذا مجموع ما يدل على ان الاجسام ممكنة وقد عرفت ما في كل واحد منها وعليه الفرقة الثانية زعموا ان
 العالم له ذات وصفات اما الذات فهي الاجسام وهي واجبة لذواتها ومنهم من قال الذات هي الهيولى التي هي محل الجسمانية وهي واجبة
 لذاتها واما الصفات وهي الشكل والمقدار والتعريف والحركة والسكون فكل ذلك من الممكنات وهذه المقالة ايضا باطلة بالدلالة المذكورة
 على فساد المقالة الاولى الفرقة الثالثة زعموا ان هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته ولكن واجب الوجود مع ذلك اكثر من واحد
 ثم هؤلاء ايضا فرق منهم من اثبت الهين واجبين لذاتيهما احدثهما خبير والاخر شرير ومنهم من قال بخمسة اشياء واجبة لذواتها البارئ

والنفس والهوى والدهر والخلاء وفساد هذه الاقارب واشباهها مما يظهر بالدلالة المذكورة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد وأما القائلون بان واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين منهم من قال انه تعالى لم يكن في الازل فاعلانهم صار فيها لا يزال فاعلاوهم المليون بأسرهم ومنهم من قال انه كان في الازل فاعلا لهذا العالم وهم أكثر الفلاسفة ثم ذكر الشيخ من أدلة القائلين بان الحوادث الماضية بذاته ثلاثة أو جهة أحدها أنه لو لم يكن للحوادث الماضية بذاته لكان قد دخل ما لانه في الوجود وذلك محال فان كل ما دخل في الوجود قد حصره الوجود وما لا يتناهي لا يكون محصورا وثانيها أنه لو لم يكن للحوادث الماضية أول لتوقف حدوث الحوادث اليومية على انقضاء الحوادث التي وجدت قبل ذلك فاذا كانت الحوادث التي انقضت قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحوادث اليومية متوقفا على انقضاء ما لانهاية له وما يتوقف حدوثه على انقضاء ما لانهاية له كان محالا أن يدخل في الوجود فوجب أن يكون حدوث الحوادث اليومية متمتعا ولما لم يكن كذلك علمنا أن الحوادث الماضية متناهية وثالثها هو أن كل وقت يتجدد فانه يزداد فيه عدد الحوادث الماضية وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه فلو كانت الحوادث الماضية متمتاهة ثم ان الشيخ بعد أن فرغ من الدلالة على ان الحوادث بذاته ذكر اقوال القائلين بحدوث العالم في ان الله تعالى لم يقدّم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه ولم يؤخره عنه وذكر من تلك الاقوال ثلاثة أحدها قول المعتزلة الذين يقولون العالم وجد حين كان أصلح لوجوده وثانيها قول الكعبي وطائفة أخرى انه لم يمكن وجوده الا حين وجد هو لانه لم يمكن ان يقولوا انه كان قبل ذلك متمتعا لذاته ثم انقلب ممكنا بل يقولون انه قبل حدوثه في محض وعدم صرف. ليس له تخصص ولا تميز فيستحيل الحكم عليه بالامكان والامتناع وثالثها قول أكثر الفرق وهو انه لا يتعلق بوجوده بجزء وبشيء آخر بل بالفاعل ولا يستل مما يفعل وبيانه هو أن الله تعالى فاعل مختار والفاعل المختار يمكنه ترجيح أحدهما بدوربه على الآخر لا مرجح وكذلك العطشان جدا اذا خبير بين قدحين من الماء متساويين من الوجوه فانه يختار أحدهما ٢٤٢ لا مرجح وكذلك

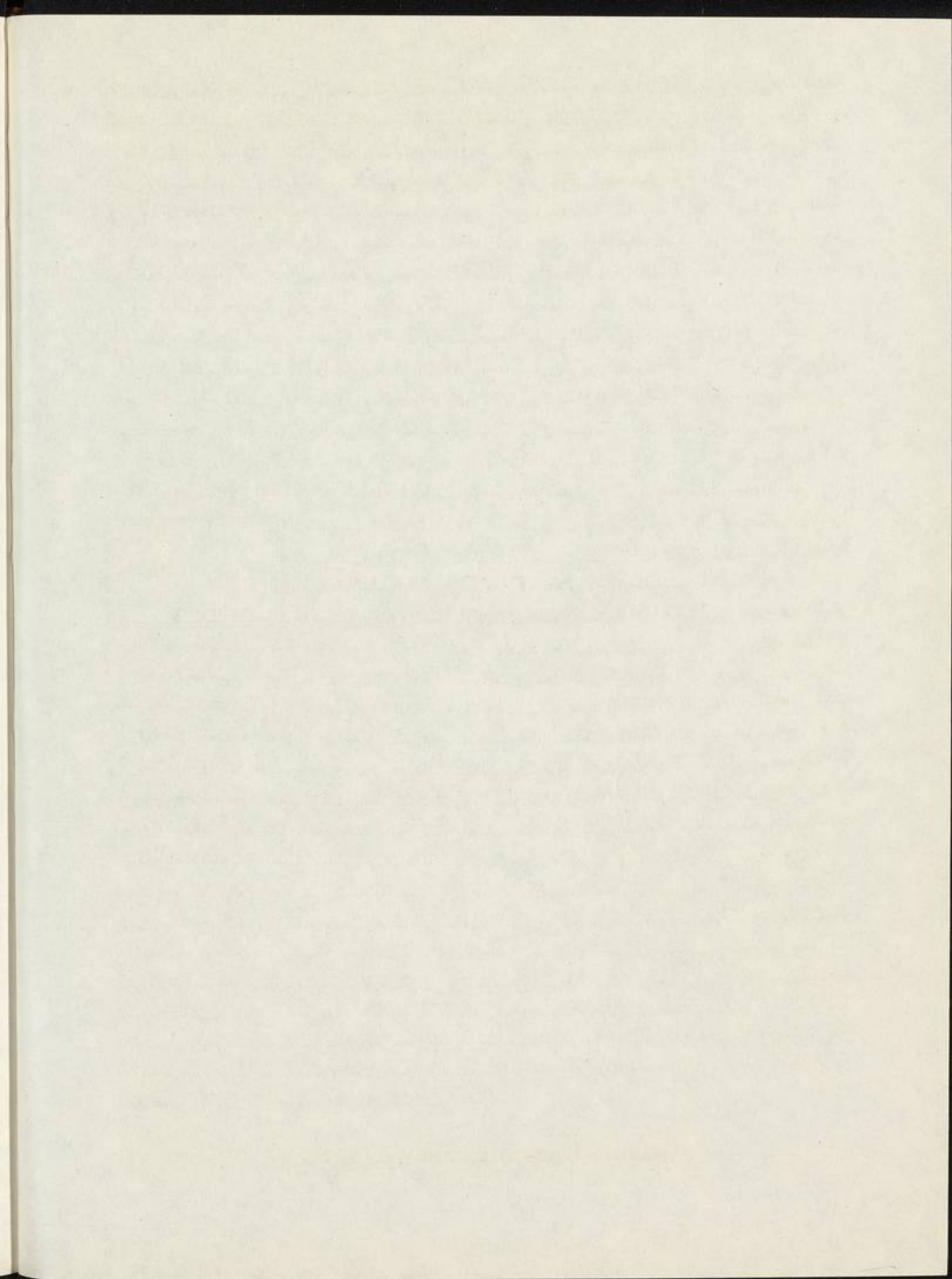
في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التسهل

الجامع الخبير بين رغيفين الى غير ذلك من الصور وههنا لا يجوز لو امان عنم من امكان حصول التساوي وهو مكابرة أو يقال عند حصول التساوي لا يختار أحدهما بل يصير حتى يموت جوعا وعطشا او يفترسه السبع وهو ايضا مكابرة ولما فرغ من شرح مقالة القائلين بالحدوث قال وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدة الازمنة الاول يقولون أن واجب الوجود بذاته واجب في جميع صفاته وأحواله الاولية فلم أن هذا هو العمدة الكبرى للقائلين بالقدم وهو أن ما لا جله كان واجب الوجود مؤثرا في العالم امان يكون أزليا أو لا يكون فان كان فاما أن يجب ترتيب الاثر عليه أو لا يجب فان لم يجب كان حصول الاثر مع كل تلك الاعتبارات ولا حصوله ممكنا والممكن لا بدله من مؤثر فالمؤثر مع كل تلك الاعتبارات الكافية في المؤثرية لا بدله من أمر آخر فلا تسكون الاعتبارات الكافية كافية هذا خلف وان يجب ترتيب الاثر عليه لزم من قدم المؤثر قدم جميع الامور والمعتبرة في المؤثرية بقدّم الاثر واما التسم الثاني وهو أن يقال الامور التي لا جلهما أمر الله في العالم غير أزلية فهي حادثه والحادثة لا بدله من مؤثر والكلام في نفسه كالكلام في الاول ولزم التسلسل وذلك التسلسل ان كان دفعة فهو محال على ما مر في النمط الرابع وان كان على واحد منها مسبوقا بالآخر لزم القول بحدوث لا أول لها واعلم أن الشيخ قد أدخل في هذه الحججة الجواب عن قول من قال العالم انما حدث حين حدثت لانه أصلح في ذلك الحين وعن قول من قال انما كان كذلك لانه لو لم يكن ممكنا قبل ذلك لكان اختصاصه بتجدد تلك الاصلحية وذلك الامكان بذلك الوقت دون ما قبل وما بعد لا بدله من سبب واما القول الثالث وهو أن القادر كاف في التريجيب فالشيخ قنع في ابطاله بدعوى الضرورة في أن كل ممكن لا بدله من سبب والمقصود بنازعون فيه في الصور المعدودة واعلم أن الجواب عن هذا الكلام أنه تعالى فاعل مختار فلا جرم أنه تعالى اراد احداث العالم في الوقت المخصوص دون ما قبله وما بعده فليكن قالوا فلم اراد على هذا الوجه دون سائر الوجوه فاعلم أن لنا في الجواب عن ذلك وجوها ومعارضات استقصينا القول فيها في سائر كتبنا وقول الشيخ واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الاولية فيه فائمة لان واجب الوجود بذاته ليس واجب الوجود في جميع صفاته على الاطلاق لان من جملة صفاته الاضافات فانه تعالى تارة يكون قبل وتارة يكون بعد وتارة يكون مع وهذه الصفات مترتبة فلا يمكن اطلاق القول بأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته بل انه واجب الوجود في جميع صفاته الاولية واما الاضافات فانها لا تكون صفات اولية بل هي صفات ثانوية عارضة للذات بسبب الصفات الاول واما قوله رانه لا يميز في الدم الصريح حال الاول في هابه ان لا يوجو شيئا أو بالاشبه ان لا يوجو جده عنه أصلا وحال بخلافها فاعلم أن المراد منه الرد على من قال انما حدث في ذلك الوقت لانه صار أصلح أولا لانه صار ممكنا وتقريره ان عدم الصرف لا تفاوت فيه أصلا

ولا اختلاف واذا كان كذلك استحال اختصاص ذلك الوقت بصحصول الامكان والاصحبه فيه دون سائر الاوقات ثم انه بنى على هذه المقدمة
ايضا انه يستحيل اختصاص الوقت المعين بارادة متعددة او طبيعة متعددة او زوال قبح او زوال امتناع وبالجملة فلما استحال وقوع
الاختلاف في العدم الصريف استحال ان يختص وقت منه بأمر دون سائر الاوقات سواء كان المختص بذلك الوقت حدوث أمر ما كان من
امكان أو مصلحة أو وقت أو طبيعة أو زوال قبح أو امتناع أو غيرهما ولم يفرغ عن تقرير الدلالة عاددا الى الجواب عن أدلة خصومه ولهم
نوعان من الأدلة أحدهما الوجوه الدالة على استحالة حوادث لا بداية لها وهي الوجوه الثلاثة التي تقدم ذكرها وثانيهما ان علة الحاجة
الى الفاعل الحدوث فقط فلو كان العالم قديما استحال اسناده الى الفاعل ثم ان الشيخ ابتدأ بالجواب عن هذا النوع من أدلة خصومه لما
انه تكلم في أول هذا النمط على هذه المقدمة وهو من وجهين أحدهما ما بيننا في أول النمط من فساد قوله علة الحاجة الحدوث والثاني اناسلنا
ذلك لكنا لو قدرنا حدوث العالم قبل ان حدث فيه بتقدير يوم أو يومين لما خرج بذلك عن الحدوث ولما دخل لاجل ذلك في الازلية واذا
كان كذلك استحال تعليل اختصاصه بهذا الوقت بوجوب كونه مسبوقا بالعدم ثم شرع بعد ذلك في الجواب عن تلك الأدلة الثلاثة فأجاب عن
الجملة الاولى بأنه لا يلزم من قولنا ان كل واحد من الحوادث التي لا أول لها قد دخل في الوجود ان نقول ان مجموع تلك الحوادث التي لا أول
لها قد دخل في الوجود لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع فان كل واحد من مقدورات
الله تعالى يصح دخوله في الوجود ولا يلزم من صدق هذه المقدمة صدق قولنا ان جميع مقدورات الله سبحانه وتعالى يصح دخوله في
الوجود فان مقدورات الله تعالى غير متناهية وما لا يتناهى لا يصح دخوله في الوجود بالاتفاق وأجاب بعد ذلك عن الجملة الثانية على الزيادة
والنقصان فقال ٢٤٣ الحوادث الغير المتناهية أبدا كانت معدومة لانه أبدا لا يكون الحاصل الموجود منها الا واحدا فاما المجموع فانه
قطما كان موجودا فاذن غير المتناهية كان معدوما أبدا والمعدوم قد يتطرق اليه الزيادة والنقصان وتطرقها
اليه لا يقدح في كونه غير متناه كقولنا في الحوادث المستقلة فانها بالاتفاق غير متناهية في الصحة
الماضية فانه لا بداية لها والالزم الانتقال من الامتناع الى الامكان فكذلك مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته
مع انه لانهاية لكل واحد منها وكذلك تضعف الالف مرارا لانهاية لها أقل من تضعيف الالفين
مرارا لانهاية لها ثم أجاب عن الجملة الاخرى وهي انه لو لم يكن للعه ادث الماضية بداية لتوقف حصول الحادث اليومي على انقضاء ما لا
نهاية له فقال ما المعنى بهذا التوقف ان عنيته انه قد كان في الماضي وقت من الاوقات لم يكن شيء من الحوادث فيه موجودا ثم انه يتوقف
حصول الحوادث اليومية على أن يتدنى حدوث الحوادث من ذلك الوقت ونقضي منها ما لانهاية له ثم يحدث بعد انقضاء هذا الحادث
اليومي فنحن نسلم ان ما توقف حدوثه على انقضاء ما لانهاية له بهذا التفسير محال لان ذلك انما يصح لو ثبت انه قد انقضى فيما مضى وقت لم
يكن شيء من الحوادث فيه موجودا وان حدوث الحوادث انما يتدنى من ذلك الوقت وهذا هو عين المطلوب فاذا توقف صحة هذه الجملة
على صحة المطلوب نفسه وان عنيته بالتوقف ان هذا الحادث اليومي انما حصل بعد انقضاء ما لانهاية له فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع
الافيه ولما أجاب عن استدلال خصومه عاد فقال فيجب من اعتبار ما ينهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب
اي الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونها اوليا وما يلزم ذلك لزوما تانيا الا ما قل من اختلافات يلزم عندنا فيتعينها التعيين ومعناه ان الاشياء
الصادرة عن البارئ تعالى يجب أن تكون صادرة عنه أبدا وان لا يقع التغيير في نسبة ذاته تعالى الى آثاره وأفعاله الا ما قل من اختلافات
يلزم عندنا فيتعينها التغيير والمراد تغير الاجسام الفلكية في أوضاعها والاجسام العنصرية في صورها وكيفيةها وأما قوله واليك الاختيار
بعقل دون هرا لبعدان يجعل واجب الوجود واحدا فاعلم انه ان كان الغرض منه الامر بالتصليب في مسألة التوحيد فقط فهو جيد ولكنه
يكون كلاما جنيبا عن مسألة القدم والحدوث وان كان الغرض منه انهاهي المقدمة التي منها يظهر الحق في مسألة القدم والحدوث فهو
ضعيف لان القول بوحدة واجب الوجود مما لا تأثير له في ذلك أصلا لان القائلين بالقدم يقولون ثبت استناد الممكنات بأسرها الى الواجب
لذاته فسواء كان الواجب واحدا أو أكثر من الواحد لزم من كونه واجبا واما آثاره وأفعاله وأما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شيء من
أدلتهم بالتوحيد والتنبيه فثبت انه لا يتعلق لمسئلة القدم والحدوث بمسئلة التوحيد وباللّه العون والعصمة والتوفيق وهذا آخر الكلام في
النمط الخامس ولو اهب العقل جد بلا نهاية وله الشكر دائما

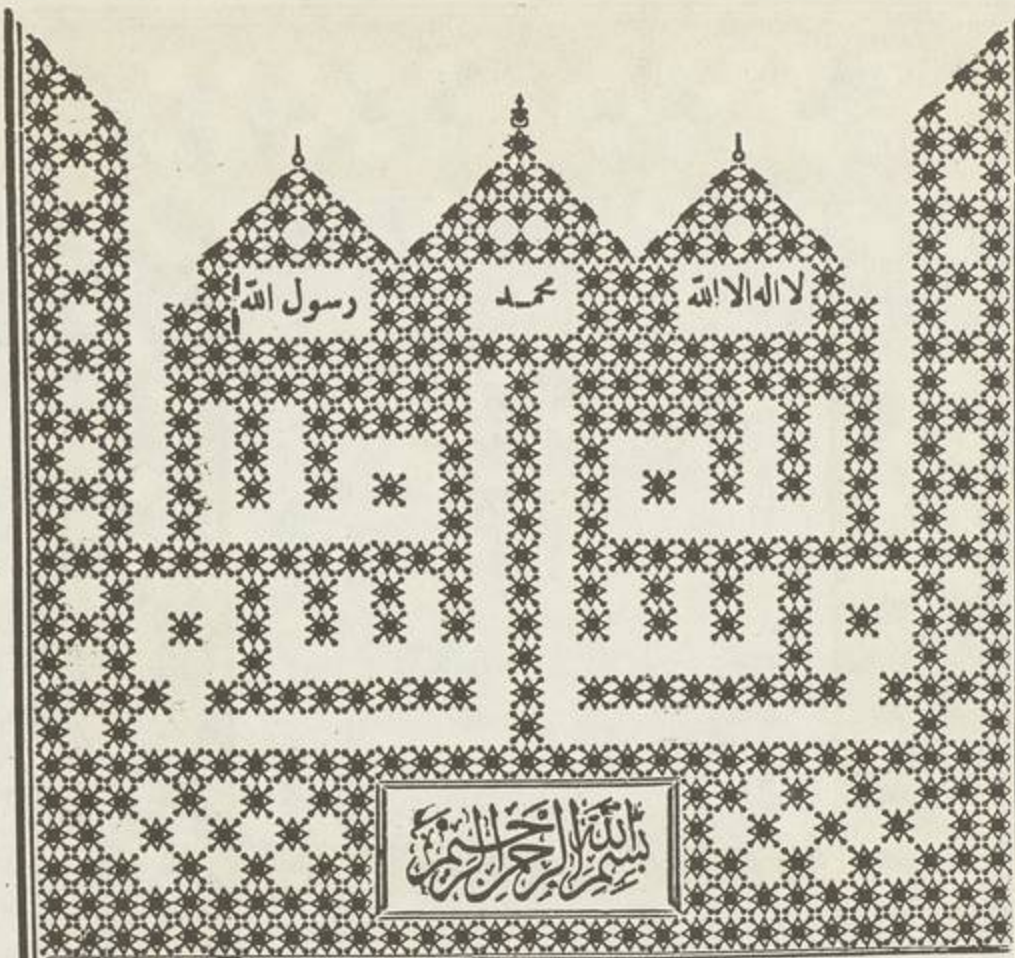
فيه وليس مراد ان مسألة
الحدوث والتقدم تعلقا
بمسئلة التوحيد

﴿ ثم الجزء الاول من الاشارات ويليها الجزء الثاني وأوله النمط السادس ﴾



الجزء الثاني من كتاب الاشارات وشرحيه
للخواجه نصير الدين الطوسي
وللامام فخر الدين الرازي
عليهما رحمة
الباري

منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي
قم - ايران ١٤٠٤ هـ ق



التمط السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما يله يتحرك ومتى وصل إليها وقف والصواب أن ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي أعم من ذلك وهي ما لا جله بصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشمل على ثلاثة مقاصد أحدها بيان أن كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسألة القدم وأساس لما بعده بيان الاول هو أن الباري أن لم يكن مستكماً لا بغيره لم يكن فاعلاً بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا ذلك يؤكد القول بالقدم وأيضا عذر الفائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى أراد في الازل خلق العالم في وقت عينه وباطال أنه يفعل بالارادة بتدفع هذا العذرون بيان الثاني هو أن كون حركات الافلاك شوقية تشبيهية الذي به يستدل على وجود العقول انما اثبت بعد ثبوتها ان حركاتها ليست للغاية بالسافات وذلك انما اثبت بان يقال لو كانت حركاتها لا اجل السافات كانت هي مستكملة بها والعالى لا يكون مستكماً بالسافل وأقول انه لما اثبت للوجود مبدأ أول في النمط الرابع كان من الواجب أن يبين كيفية مبدئية فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب أن يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى أحكامها الكلية وهي أن أى الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وأياًهم يكون لافعاله غاية ثم أشار الى غايات أفعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادئ لغايات تلك الأفعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات

ومبادئها

التمط السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب
 التفسير أقول غاية الشيء ما يله يتحرك ومتى وصل إليه وقف واما المبدأ فهو المؤثر واعلم أن فصول هذا النمط على كثرتها محصورة في مسائل ثلاث أولها القول في أن كل من فعل بالقصد والارادة فهو مستكمل وثانيها الطرق الدالة على اثبات العقول المجردة وثالثها بيان كيفية ترتيب الوجود في المسئلة الاولى * في أن كل من فعل بالقصد والاختيار فانه لا بد وان يكون مستكماً (فاعلم أنه انما تكلم أولاً في هذه المسئلة لانها تمام لما قبلها واساس لما بعده لان المسئلة التي قبلها هي مسئلة حدوث العالم وقدمه وهذه المسئلة بتقدير صحتها توجب القول بالقدم لانه اذا ثبت أن الفاعل بالقصد مستكمل و ثبت أنه يستحيل أن يكون الله سبحانه وتعالى مستكماً و جب القطع بانه غير فاعل بالقصد واذا كان كذلك كان موجبا بالذات وحينئذ لزم القطع بقدم العالم وثانيها انه لما استدل على القدم في المسئلة التي قبل هذه المسئلة بان الفاعل

لما كان في الازل مستجمعا لجميع الجهات المتغيرة في الفاعلية وجب أن يكون فاعلا في الازل والفاعل بالحدوث لا يدفون هذا الكلام الابانه تعالى فاعل بالقصد والاختيار ولا يوجب ذلك قدم الفعل لاحتمال أنه تعالى في الازل كان مريدا لخلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه فهذا هو العذر الذي عليه التعويل ثم انه لما أبطل كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار اندفع هذا العذر وتم كلامه في تلك الجهة واما انها اساس لما بعدها فلانه انما يتكلم بهذه المسئلة في أن حركات الافلاك شوقية تشبهه وهذا انما يمكن القطع به لو ثبت أنه لا يجوز أن تكون حركتها لاجل العناية بالسافات ومتى ثبت أن كل فاعل بالقصد فهو مستكمل ٣ فاعله ولو كان عرض الفلك من

الحركة انتفاع السافات
لكان الفلك مستكملا
بالسافات وكان الشريف
مستكملا بالحسب وذلك
محال فثبت أن هذه المسئلة
تمام لما قبلها واساس لما
بعدها فلا جرم وجب
أن لا يتكلم فيها الا ههنا
ولنرجع الى تفسير
الفصول المذكورة
لتحقيق هذه المسئلة وهي
تسعة (١) تنبيهه أن الغنى
ما الغنى الغنى التام هو الذي
يكون غير متعلق بشئ
خارج عنه في أمور ثلاثة
في ذاته وفي هيئات متمكنة
من ذاته وفي هيئات كإلية
إضافة لذاته فمن احتاج
الى شئ آخر خارجا عنه
حتى يتم له ذاته أو حال
متمكنة من ذاته مثل شكل
أو حسن أو غير ذلك أو
حال لها إضافة ما كعلم أو
عالية أو قدرة أو قادية
فهو فقير يحتاج الى
كسب (٢) التفسير أقول
المقصود من هذا الفصل

ومباديها وفي الترتيب (٣) تنبيهه أن عرف ما الغنى الغنى التام هو الذي يكون غير متعلق بشئ خارج عنه في أمور ثلاثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئة كإلية إضافة لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته أو حال متمكنة من ذاته مثل شكل أو حسن أو غير ذلك أو حال لها إضافة ما كعلم أو عالية أو قدرة أو قادية فهو فقير محتاج الى كسب هذا تعريف لمعنى الغنى والمقصود أن مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضى أن لا يكون لفعله غاية مبيانية لذاته واعلم أن صفات الشئ تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شأنه ذلك وهذه ثلاثة أصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشئ والثاني هو الهيئات الكإلية الإضافة وهي كالات للشئ في نفسه هي مبادى إضافات له الى غيره والثالث هو الإضافات المحضة والشجذ كر أن الغنى التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة أشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكإلية الإضافة له ولم يذكر الإضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر أن الغنى هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شئ من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغنى بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فن اقتصر في شئ من هذه الامور الى الغير فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا اقتاراه في أحد هذه الامور الى الغير حينئذ يصير معنى الكلام أنه لو اقتصر في شئ من الثلاثة الى الغير لاقتصر فيها الى الغير ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقر شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وأقول كلام هذا الفاضل يقتضى أن يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شئ واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكل بصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على أن قولنا الفقير في شئ ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجرى مجرى قولنا الموجد في شئ موجد وأيضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغنى وهو الذي لا يقتقر الى الغير لاني ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية وذلك يقتضى أن يكون قوله الغنى هو الذي لا يقتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شئ واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازا نهجا أيضا شيا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وماليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا أدري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولاً مستكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغنى هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب أن يقول ومن تعلق بغيره

ذكر ماهية الغنى وهو الذي لا يقتقر الى الغير لاني ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عرضية عن الاضافة كاللون والشكل أو كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة واعلم أن الشيخ اعتبر في تحقق الاستغناء بمجموع أمور ثلاثة أحدها أن لا يتوقف على الغير ذاته وثانيها أن لا يتوقف على الغير صفاته العارضة عن الاضافة وثالثها أن لا يتوقف على الغير صفاته التي يعرض لها الإضافات كالعلم والقدرة ولم يعتبر فيه أن لا يتوقف صفاته التي هي مجرد الإضافات الى الغير لان الإضافات يتوقف وجودها على المضافين فكون الله سبحانه وتعالى مبدأ للممكنات يتوقف على وجود الممكنات لان المبدأ أميد الذي المبدأ والاذا كان معارضا متأخرا عن وجود

المضامين وأما قوله بعد ذلك من افتقر في شيء من هذه الأمور إلى غيره فهو فقير محتاج إلى كسب فاعلم أن هذا الكلام خارج على قانون الخطابة فإنه لا معنى للفقير المحتاج إلى كسب الافتقار في أحد الثلاثة المذكورة إلى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام أنه لو افتقر في شيء من هذه الثلاثة إلى الغير لافتقر فيها إلى الغير ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه وإن كان يريد بالفقر والاحتياج إلى الكسب شيئا ورا ذلك فلا بد من افادة تصور ذلك الأمر ثم إقامة الحججة على التصديق به ﴿ تنبيه اعلم أن الشيء الذي اعما يحسن به أن يكون شيء آخر عنه ويكون ذلك أولى والبق من أن لا يكون فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن مطلقا وأيضا لم يكن ما هو الأولى والأحسن به ومضاف فهو ﴾ مسلوب كمال ما افتقر فيه إلى كسب) التفسير الغرض فيه ابطال قول من قال لله سبحانه

فهو فقير لكان سؤ الافظيا وكان الجواب أنه لما كان في الأول فاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج إلا ليكون تعريف الغنى به تعريف بما يقابله بل أورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني فاصدا للتعريف أورد الاحتياج ليعلم أنه استعملها بمعنىين متغايرين ﴿ تنبيه اعلم أن الشيء الذي اعما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك أولى والبق من أن لا يكون فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقا وأيضا لم يكن ما هو الأولى وأحسن به مطلقا وأيضا لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يقتقر فيه إلى كسب) ان قوما من المتكلمين يعللون أفعال الباري تعالى بالحسن والأولية فيقولون ان افعال النفع إلى الغير حسن في نفسه وفعله أولى من تركه فلا جمل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ أراد أن يبينه على أن هذا الحكم في حق الله مقتضى لاسناد نقصان اليه وتقرر به أن الشيء الذي يحسن به أن يفعله فعلا ويكون أن يفعل أحسن به من أن لا يفعل فإنه ان فعل كان ما هو أحسن به في نفسه حاصلًا وكان ما هو أحسن به من شيء آخر أيضا حاصلًا وهما صفتان له احدهما مطابقة والاخرى كإلية اضافية إلى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو أحسن به ما لا هو أحسن من شيء آخر ويظهر من ذلك أن هاتين الصفتين قد يستفيد هما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذا نهر في ذاته مسلوب كمال مقتدر إلى غيره في كسب الكمال ﴿ تنبيه فيما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية يحاول أن يفعل شيئا لم يتحتمها لان ذلك أحسن بما أتتكون فعالة للجميل فان ذلك من المحاسن والأمر اللاتفة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لأجل شيء وان لفعله لمية) هذا تصريح بالمقصود الذي أومأنا إليه في الفصل المتقدم وهو كمنتهجه لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العنل العالسة التي هي تامة اما بابتدائها بعلاها مع ابتدائها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين أحدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضى كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعليته بما هيته تلك الغاية فان ذلك يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذا ن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغايته للوجود كله ﴿ تنبيه اعرف ما الملك الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا لا يستغنى عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لأن كل شيء منه أو مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له إلى شيء فقر) سياق الكلام يقتضى أن يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتنبيه ولا شئ في أن التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء أحدها كونه غنيا مطلقا وهو سلب والثاني افتقار كل شيء

وتعالى عما خلق العالم لان الاحسان أولى من تركه واحتج على ابطاله بأنه اذا كان ذلك الفعل البق به من أن لا يفعله فلو لم يفعله لم يحصل له ما هو الأولى فهو على هذا التقدير قد استفاد بذلك الفعل تلك الأولوية وكان فقيرا في ذاته محتاجا إلى الكسب وبقائه أن يقول ان عنت بكونه فقيرا محتاجا إلى الكسب أنه لم يفعل هذا الفعل فقد حصلت الأولوية له فلو لم يفعله لم تحصل في حينئذ يصير المقدم والتالي شيئا واحدا ويكون المعنى أنه لو فعل لأجل أن تحصل له تلك الأولوية لكان فاعلا لأجل أن تحصل له تلك الأولوية وان عنت به شيئا آخر فلا بد من بيانه ليتمكننا أن نسلك عليه بالرد والقبول ﴿ تنبيه فيما قبح ما يقال من أن

الأمور العالية يحاول أن يفعل شيئا لم يتحتمها لان ذلك أحسن بما أتتكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن والأمور اللاتفة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لأجل شيء وان لفعله لمية) التفسير أقول هذا الفصل مشتمل على ذكر النتائج اللازمة من الحججة التي قرناها فيما تقدم وهو الرد على من يقول ان الله سبحانه وتعالى إنما يفعل الفعل المخصوص يستحق المدح والثناء بفعله أو لتلا يستحق الذم وان الافلاك إنما تتحرك لأجل الغاية بالسافات ﴿ تنبيه اعرف ما الملك الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا لا يستغنى عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لأن كل شيء منه أو مما منه ذاته وكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له إلى شيء فقر) التفسير الغرض منه ذكر ما هيته الملك وبعبر فيها أمران أحدهما سببي وهو

أن يكون غنيا مطلقا عن كل ما عداه وثانيا بينهما اضافي وهو أن يقتصر كل واحد مما عداه اليه بواسطة أو بغير واسطة ﴿ تنبيه اعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي للعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيب معامل وليس بجواد وليس العرض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى أن يكون على الاحسن أو على ما ينبغي فمن جاء بشرف أو ليحمد أو يمجس به ما يفعل فهو مستعيب غير جواد فالجواد الحق هو ه الذي يفيض منه القوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء

يعود اليه واعلم أن الذي يفعل شيئا لولم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيد من فعله متخاص) التفسير أقول الغرض منه بيان ماهية الجود وحده أنه افادة ما ينبغي للعوض وهذا الحد فيه قبود ثلاثة أحدها الافادة فان من لا يفيد شيئا لا يكون جوادا وثانيتها أن يكون المقادما ينبغي افادته فان من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد واعلم أن لفظه ينبغي لفظه مجمله فانه يراد به تارة الجود العقلي كما يقال العلم مما ينبغي والجهل مما لا ينبغي لكن الحكماء لا يقولون بالحسن والقبح العقليين وقد يراد بها الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والسفاح مما لا ينبغي أي النكاح مأذون فيه شرعا والسفاح ممنوع عنه شرعا وهذا التفسير أيضا لا يليق بالحكماء وليس

في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كل كون شيء له وهو أيضا اضافي علل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية الاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه ﴿ تنبيه اعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي للعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد فلعل من يهب ليستعيب معامل فليس بجواد وليس العرض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى أن يكون على الاحسن أو على ما ينبغي فمن جاء بشرف أو ليحمد أو يمجس به ما يفعل فهو مستعيب غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه القوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم أن الذي يفعل شيئا لولم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيد من فعله متخلص) ير يد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء أحدها معنى الافادة والثاني أن يكون ما يفيد المفيد شيئا ينبغي للمستفيد أي يكون مبتغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث أن لا يكون له عوض وباقى الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظه ينبغي مجمله يراد به مادة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين وأقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلي واما الفقهاء يقتنون بالاذن الشرعي على أن الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم مستعملي هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوا على سبيل النقل الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين لكن ذلك يدل على كونها في أصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيتها أي طلبتها فابن يقيس كما يقال كسرتة فانكسر وهو قريب مما فسره واعلم أن القدر في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدور ربه عن غضيبته أو حسدا أو قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى اتصال الفائدة الى الغير لولم يكن معتبرا في الجود لو جب أن يقال للعجز الذي سقط من سقفه وقع على رأس عدوانسان ما فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه للعوض والجواب أن الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الجور بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حرته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا اتصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا والاتفاق يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان مقتضى لموت انسان لا يكون مقتضى الموت عدوانسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان مقتضى لموت عدوانسان لا يكون مقتضى الوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي أورده وكذلك القول في الدواء المصحح أو المزبل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض

لهذه اللفظة معنى ملخص سوى هذين المعنيين قطهر الاجال من هذه اللفظة وثالثها أن لا تكون الافادة لعوض فان من يهب ليستعيب معامل سواء كان العرض عينا أو ثناء أو مدحا أو تخلصا عن الذم أو ان يكون فاعلا لا لائق والاحسن ثم انه لما مهد هذه القاعدة قال فالجواد الحق هو الذي يفيض منه القوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه ثم أعاد الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط فقال واعلم أن الذي يفعل شيئا لولم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيد من فعله متخلص ومعناه ظاهر ولما نال أن يقول لولم يكن القصد الى اتصال الفائدة الى الغير معتبرا في تحقق الجود وجب أن يقال الحجارة اذا سقطت من السقف وقعت الى رأس عدوانسان

ومات ذلك العدو أن تكون تلك الحجارة جوادا مطلقا لا يحصل منها ما ينبغي لالعرض فإن التزم كون الحجر جوادا مطلقا قال هذا هو الحق وإن كان شيعيا في المشهور فيقول له الذي عولت عليه أيضا ليست حجة برهانية بل كلاما افتراضيا فإنا غايه كلامنا أن كل ما كان غرضه من الافادة أن يكون فاعلا للاولى كان غرضه من الافادة تخليص نفسه عن الذم وهذا ضعيف لانه يقال ان عنيبت بقولك لانه تخلص نفسه من الذم أن غرضه من فعله أن لا يصير مستحقا للذم مع علمه بانه لو لم يفعله لاستحق الذم فلم قلت ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه وان عنيبت به معنى آخر فينبه لتكلم عليه فصيح أن الحججة التي ذكرها والاتصير على السبب والنظر الحق لكنها حجة افتراضية وإذا كان

بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تقيد غيرهابا فاعلمها شيئا بالابالعرض فان قيل فلم لم يبيد الشيخ تعريف الجود بأنه ما يكون بالذات اجيب عنه بأنه لو عرف الجواد لا يحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يصحح اليه كما أنه من عرف البارادبانه يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى أن يقول بالذات أما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتاج الى أن يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة أو بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله أو بما يستقيضه فالجواد هو كل فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم أن الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط أقول قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا ليقبح ذلك به وتبينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص أي مستعصم ما يظهر أن هذا ليس باعادة لذلك كظنه هذا الفاضل (اشارة والعالى لا يكون طالبا أمر الاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فانما هو غرض لقتد تميز عند الاختيار من تقيضه ويكون عند المختار أنه أولى واوجب حتى انه لو صح أن يقال فيه انه أولى في نفسه وأحسن ثم لم يكن عند الفاعل أن طلبه وارادته أولى به وأحسن لم يكن غرضا فاذا الجواد والمالك الحق لا غرض له والعالى لا غرض له في السافل) التفسير أقول الغرض من هذا الفصل الجواب عن السؤال الذي يذكره على الحججة المذكورة وهو أن الفقر والحاجة انما يلزم لو قصد الله سبحانه وتعالى الى إيجاد شيء لغرض عائد اليه فاما لو قصد الإيجاد والتكوين لغرض عائد الى الغير لم يلزم الفقر والحاجة

والجواب عنه ان الذي هو أولى للغير اذا لم يكن فعله أولى لذلك الفاعل لم يصلح أن يكون غرضا للفاعل والفاعل الذي يفعل فعلا لغرض غيره فلا بد وان يكون له في تحصيل غرض ذلك الغير غرض عائد اليه وحينئذ يعود الالزام المذكور (تبيينه وفي نسخة تميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع أحد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا أو مستحقا للمدح فاجل عن ذلك فعله أجل من الحركة والارادة) معناه أن كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى أن لا يحتاج الى الاستكمال فليس يتحرك ذي ارادة والمقصود أن البارى تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها (وهم وتبينه اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب

حسن

والجواب عنه ان الذي هو أولى للغير اذا لم يكن فعله أولى لذلك الفاعل لم يصلح أن يكون

غرضا للفاعل والفاعل الذي يفعل فعلا لغرض غيره فلا بد وان يكون له في تحصيل غرض ذلك الغير غرض عائد اليه وحينئذ يعود الالزام المذكور (تبيينه وفي نسخة تميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع أحد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا أو مستحقا للمدح فاجل عن ذلك فعله أجل من الحركة والارادة) التفسير أقول لما أقام الدلالة على أن كل من قصد الى فعل فانه لا بد وان يكون له فيه غرض سواء كان ذلك الفاعل متحركا أو لم يكن فما استحال أن يكون لغرض استحال أن يكون له فعل بالارادة لان استثناءه تقيض التالي ينتج لاجتماعه تقيض المقدم (وهم وتبينه اعلم ان ما يقال من أن فعل الخير واجب

حسن في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغنى إلا أن يكون الاتيان بذلك الحسن يترزه و يعجده و يتركه و يكون تركه ينقص منه
 ويشلمه وكل هذا ضد الغنى) التفسير يترى هذا السؤال أن يقال لم لا يجوز أن يقال المريد اختار إيجاد ذلك الشيء لا لغرض ما ند إليه
 ولا لغرض ما ند إلى غيره بل لأن ذلك الشيء في نفسه على صفة لا جعلها يجب على الحكيم إيجادها والجواب هب أن ذلك الفعل في نفسه
 كذلك ولكنه محال لو أتى به الفاعل المختار لكان فاعلا للالاق الاحسن ولو لم يأت به لم يكن كذلك فحينئذ يكون الفاعل مستفيدا بفعله
 كما لو دفع نقص وحينئذ يعود الالزام (إشارة لايجادان طلبت مخلصا إلا أن تقول ان تمثل النظام المكي في العلم السابق مع وقته
 الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتقاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة استهدى سبيل تفصيلها)
 التفسير قال رضى الله عنه وأرضاه أقول لما بين أنه لا يجوز أن يقال الله خلق الخلق لينتفعوا به احتاج الى تفسير عناية الله تعالى بالخلق فان
 قد كرفي تفسيرها ان الله تعالى عالم بان الاحسن الاكمل في كل نوع أي شيء هو ثم ان علمه بذلك سبب حصول ذلك المعلوم فعلمه بذلك
 مع صدوره عنه هو العناية وهذا آخر الفصول المذكورة في مسألة ان كل فاعل بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفعله واما وجه نظم
 هذه الفصول وكيفية ترتيبها فعلى ما أقول لو كان البارئ تعالى فاعلا بالقصد والاختيار لما كان غنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا
 والتوالي باطلة فالمقدم باطل أيضا واعلم أن الشرطية لا يمكن تصحيحها إلا بعد تفسير

الذي لا يشترق ذاته ولا في
 شيء من صفاته الحقيقية
 إلى غيره البتة واما الملك
 فهو الذي يستغنى عن كل
 ماعدها ويشترقيه كل
 ماعدها فيكون الغنى جزءا
 من مفهوم الملك واما الجواد
 فهو الذي يقصد ما ينفع
 للعرض سواء كان العرض
 عينيا أو ثناء أو مسدحا أو
 استحقاق الحمد أو مخلصا
 عن الذم وإذا عرفت تفسير
 هذه الالفاظ فنقول الدليل
 على صحة الشرطية أن كل

حسن في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغنى إلا أن يكون الاتيان بذلك الحسن يترزه و يعجده و يتركه
 ويكون تركه ينقص منه ويشلمه وكل هذا ضد الغنى) لما تبين أن الفاعل الذي يفعل لغرض يعود إليه
 أو إلى غيره مستكمل بقى وجه آخر وهو أن يقال الفاعل الكامل يفعل لغرض يعود إليه أو إلى غيره بل
 لأن الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل إياه فهذا
 هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو أن حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره
 الغنى بل المقتضى للاختيار وهو كونه مما يترزه من الذم أو يعجده و يصبره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد
 الغنى واعلم أن القائلين بالوجوب والحسن والقيح العقلية يعرفون الحسن بأنه كل فعل يقتضى استحقاق
 مدح أو الاستحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والافلا والقيح بأنه كل
 فعل يقتضى استحقاق الذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التزبه والتمجيد
 واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول (إشارة
 لايجادان طلبت مخلصا إلا أن تقول ان تمثل النظام المكي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق
 يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتقاصيله معقولا فيضانه وهذا هو العناية وهذه جملة استهدى سبيل
 تفصيلها) لما بين أن العلة العالية لا تفعل لغرض في الأمور الساقلة و يجب عليه أن يبين أن النظام المشاهد

من فعل فعلا بالقصد والارادة فلا بد وان يكون ذلك الفعل أولى به في اعتقاده من تركه لان ان كان الفعل والترك بالنسبة إليه في اعتقاده
 على السواء استعمال منه ترجح أحد الطرفين على الآخر وكل ما كان الفعل أولى به من الترك فإنه يطلب بانفعل استفادة تلك الأولوية
 وتحصيلها فثبت أن كل فاعل بالقصد فإنه لا بد وأن يكون مستكملا بذلك الفعل وحينئذ لا يكون غنيا مطلقا لانه مقتدر في حصول ذلك
 الكمال له إلى غيره ولم يكن ملكا أيضا لان الملك مفسر بمجموع أمرين أحدهما الغنى فعند فقدان أحد القيدين وهو الغنى يستحيل أن
 يكون ملكا ولم يكن أيضا جوادا لان من شرط الجود عدم العوض وههنا العوض مطلوب وهو تحصيل ذلك الكمال فثبت أنه لو كان
 فاعلا بالارادة لما كان غنيا ولا ملكا ولا جوادا لكن التوالي ظاهرة الفساد بالافتقار فالمقدم مثله لا يقال لم لا يجوز أن يقال الفاعل
 بالارادة إنما فعل ذلك الشيء لأنه في نفسه حسن و واجب لانه يستفيد منه كالأونفعا أو يقال إنما فعله لنقص ما ند إلى الغير لا نقول الاتيان
 بذلك الحسن يترزه و يعجده وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاشكال وما ثبت أن كل فاعل بالارادة فإنه مستكمل
 بما يفعله ثبت أنه لا يجوز أن يفعل العالي لاجل السافل شيئا والالكان العالي مستكملا بالسافل فبكون الشريف مستكملا بالخبيس
 وهو محال وما ثبت أنه لا يجوز أن يكون الله تعالى فاعلا بالارادة والاتفاق حاصل على عناية الله تعالى و يجب تفسير العناية بما لا يطل ذلك
 تفسيرها حينئذ يعلم الله تعالى بالوجه الاحسن من الوجوه الممكنة على ما مر تمام تقرير هذه الكلمات واعلم أن الحجة بعد
 تقريرها وتهذيبها خطاوية لانه يقال ما المعنى بأنه يلزم أن لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنت به أنه متى فعل ما وجب عليه لم يكن

مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك

الاولوية لنفسه أو رفع تلك
المذمة بالفعل فان النزاع
مارقع الا فيه وان عنيت به
معنى آخر فلا بد من بيانه
قطهر أن الحجية غير
برهانية ولكنها خطائية
من باب الطامات في الحجج
الدالة على وجود العقول
المفارقة والمراد بالعقل
موجود ليس بجسم ولا
حال في الجسم ولا يكون له
تعلق بشئ من الاجسام
بالتدبير بل يكون جميع
كالانه الممكنة له حاضرة
بالفعل وفيه طرق
الطريقة الاولى
التمسك بكون حركات
الافلاك شوقية تشبهية
وتعمم بغير هذه الطريق
مذكور في فصول
خمس (تنبية قديين
لك أن الحركات السماوية
قد تعلق بارادة كلية
و بارادة جزئية وتعلم أن
مبدأ الارادة الكلية
المطلقة الاولى يجب أن
يكون ذات عقلية
مفارقة فان كانت مستكملة
الجوهر بفضيلتها لم يصحها
اقتروا كانت ارادته مما
يشبه العناية المذكورة
وانت تعلم أن المراد الكلي
ليس مما يتجدد ويتصم
على انقطاع أو على
اتصال بل اما أن

محال وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه ولم لا يجوز أن يكون الله تعالى مستفيدا من حصول هذه

في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها لا يجوز أن يكون صدورها بقصد و ارادة ولا بحسب
طبيعة ولا على سبيل الاتفاق أو الجزاف فذكر في هذا الفصل أن عمل النظام الكلي أي عمل نظام جميع
الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير
المتناهية التي يجب و يلحق أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات ينتضى افاضة ذلك النظام على
ذلك الترتيب والتفصيل والذات المتضمنة في جميع الاحوال بعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية
البارى تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعديديان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه
الفصول التسعة هو أن كل فاعل بالفعل والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه ظم الفصول أن يقال لو كان
البارى تعالى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملوكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان
الشرطية أن من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك أيضا
لا اعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما يفعل لان الفعل في نفسه
حسن أو لا يصلح النفع الى الغير لا نافع الا لانيان به ينزهه وعدم الايتان وقوعه في استحقاق الذم وحينئذ
يعود الاستكمال ولما ثبت أن الفاعل بالارادة مستكمل ثبت أن العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت أن الله
تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد انفقوا على عناية ووجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك وأقول ليس المتصدي من هذه
الفصول هو أن كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود في الغرض عن
أفعال المبادئ العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات ووجب الابتداء بالمبادئ الاول وغايات
أفعالها ووجه التلفيق بين الفصول أن الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المنفق عليها هذه الثلاثة لانها
مما لا يشار به غيره فيها ومعانيها الدالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه أدل على ذلك ففسره
في الفصل الاول وأثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعده واذكر في الفصل
السادس والثامن أن الفاعل اذا قصد وقع الغير أو حسن الفعل كان أيضا مستكملا ولما كان البيان
متناولا لتفسير المبدأ الاول من المبادئ العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر
الظاهر منسوبا اليها مع أنه تابع للارادة بين المبادئ التي كلاً منها فيها هي ليست مما يشار تحريكها ولما
فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مبادئها كيف صدر عنها واذكر أنه هو الذي
يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطائية لانه يقال ما معنى أنه لو فعل بالارادة
يلزم أن لا يكون غنيا ولا ملوكا ولا جوادا فان عنيت أنه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء
على نفسه فان التالي عين المقدم فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى مستفيدا لاولوية لنفسه أو دفع المذمة بفعله
فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شياً آخر فينته قطهر أن الحجية خطائية من باب الطامات أقول وهذا يدل
على أنه يرى تكرار الشيء خطائية وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطا به والجواب عن قوله
ما معنى قوله الباري تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا أن يقال مناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن
كاملا بذاته بل كان كاملا به فله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز أن يكون الله تعالى مستفيدا
للاولوية أو دفع المذمة أن يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان
اقناعي من باب الطامات وليس مفروض الى من نظر في الكلامين وانصف (تنبية قديين لك أن الحركات
السماوية قد تعلق بارادة كلية و بارادة جزئية وتعلم أن مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب أن يكون
ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحها ففقر فكانت ارادته مما يشبه العناية
المذكورة وانت تعلم أن المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصم على انقطاع أو على اتصال بل اما أن

يكون

يكون محصل الطبيعة أو معدومها والامور الدائمة لا يجوز أن يقال لم ينزل شيء لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز أيضا أن يقال لم ينزل حاصل وهو مطلوب بل كل كالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب أمثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في أن يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة η ببدنه من حيث تميمه لتطلب مبادئ الكمال منه ولولا هذا الكمال لكانا جوهرين متباينين وأما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة الجزئية أو صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه

سر) أقول قد تبين في النمط الثالث أن الحركة السماوية متعلقة بارادة كلية وبارادة جزئية وعرفت أن صاحب الارادة الكلية لا بد وأن يكون جوهرًا غير جسم ولا حال في الجسم ثم من الظاهر أن الجوهر الذي يكون كذلك اما أن يكون جميع الكالات الالائمة به حاضرة بالفعل فيكون عقلا محضا واما أن لا يكون فيه فيكون نفسا فنقول المبدأ المحرك للفقك بالارادة الكلية لا يجوز أن يكون عقلا محضا لوجهين الاول أن المراد بالارادة الكلية لا بد وأن يكون باقيا مستمرا على حالة واحدة اما على العدم أو على الوجود وما كان كذلك استعمال أن يقال انه حصل بعضها دون البعض وتقدير أن يكون

يكون محصل الطبيعة أو معدومها والامور الدائمة لا يجوز أن يقال لم ينزل شيء لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز أيضا أن يقال لم ينزل حاصل وهو مطلوب بل كل كالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب أمثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في أن يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تميمه لتطلب مبادئ الكمال منه ولولا هذا الكمال لكانا جوهرين متباينين وأما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية أو صاحب ارادة كلية متعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر) قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربعة طرق وهذا الفصل مع أربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى وأقول انه لم يقصد اثبات العقول أول قصده بل قصد بعد في الغاية عن أفعال المبادئ العالية ذكر غايات أفعال القوى الحركة للافلاك ولزمه من ذلك ثبات العقول فبدأ فيما قصده ببيان أن المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره أن نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كليتين جزئيتين وتبين أن مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تلتقي لها امر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب أن يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور بالكميات فلك الذات اما أن تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما أن لا تكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلا لثلاثة أمور الاول أن العقل المحض لا يصحبه فقر فتكون ارادته شبيهة بالغاية المدركة وقد تقر في آخر النمط الثالث أن المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو أحسن وأولى به والثاني أن المراد الكلي كما ليس مما يتجدد ويصير على انقطاع الكميات المنفصلة أو على اتصال الكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا امام وجود الطبيعة أو معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال أعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز أن يقال كان فيما لم ينزل لها شيء مفقودا ثم حصل أو يقال كان حاصله وهو مع حصوله طالب له بل تكون كالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات إنما تكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبرأة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فإنه مريد لا موجد جزئية يتجدد ويصير على الاتصال وقد يحصل الجسم ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث أن الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة يطلب مبادئ الكمال منها وقد صارت متحدة بذلك بها انما واحد ولو لا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبق في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون أو صاحب ارادة كلية مفارقة وقد تعلق بالسماء وانبعثت منه صرة منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارقة كما يقال نفوسنا بواسطة ابتدائنا من العقل الفعال قوله ان كان أي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا وجود السماء وانما أردده هذه اللفظة لان لم يرد أن يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما وجب القطع بوجوه هذه النفس وهو أن صاحب الارادة الكلية

٢ - الاشارات ثانی

الكل حاصل استعمال أن يكون مطلوب التحصيل لكن الارادة التي تقتضي الحركة العقلية طالبة لتحصيل ما ليس بحاصل فاذن الارادة الكلية التي تقتضي هذه الحركة ليست ارادة عقلية صرفة الثانية هو أن نسبة العقل الجردالي جرم الفلك ليست كنسبة نفوسنا الى ابتدائنا في أنه يحصل منها

فلو لم يكن للحركة الفلكية مبدأ ارادى سوى هذا العقل لما كان الفلك حيوانا متحررا كبالارادة وقد دللنا على أنه كذلك هذا خلف بخلاف قورسنا مع ابداننا فانها وان كانت غير حالة في ابداننا لكنها مستكلمة بها فلا جرم حصل منهما حيوان واحد ولما ثبت أن المبدأ المحرك للسماء لا يجوز أن يكون ارادة عقلية صرفة ثبت أنها ارادة نفسانية ثم تلك النفس يحتمل أن تكون صاحب ارادة جزئية وأن تكون صاحب ارادة كلية وفيه سر وذلك السر هو القطع بانباتها مما عاى الفلك نفس ناطقة مفارقة ونفس أخرى نسبتها الى جرم الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا لئلا (اشارة وتنبه ولا يمكن أن يقال أن تحريكها للسماء لداع شهوانى أو غضبى بل يجب أن يكون أشبه بمركاتنا عن عقلنا العملى ولا بد وأن يكون المعشوق والمختار على ذلك هذا خلف فاذن يكون المعشوق والمختار

والجزئية يجب أن يكون شيئا واحدا يتحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة (اشارة وتنبه ولا يمكن أن يقال أن تحريكها للسماء لداع شهوانى أو غضبى بل يجب أن يكون أشبه بمركاتنا عن عقلنا العملى) يريد أن يشير الى غاية الحركة الساجورة وهى التشبيه بالمبادئ العالية التى هى العقول المجردة وان ينسب على وجود تلك المبادئ فنقول قد تبين فيما مر أن التحريك الارادى يكون صادرا اما عن تصور حسى أو عن تصور عقلى والصادر عن التصور الحسى يكون الداعى اليه اما جذب ملائم أو دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع امشهوانى أو غضبى كفى أنواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلى فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العلى وتحريك الساجاء لا يجوز أن يكون لداع شهوانى وغضبى لانها مختصان بالجسم الذى يفعل وتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ أو ينتقم من محبيل له فيغضب وأيضا لان كل حركة لا لذىذ أو غلبه على النحو الموجود فى الحيوانات متناهية فاذن هو أشبه بمركاتنا الصادرة عن العقل العملى قوله (ولا بد وأن يكون المعشوق ومختار اما لئلا ذاته أو حاله أولئلا ما يشبهها) كل تحريك ارادى فهو لشيء يطلبه المرید ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذى يقتضيه فرط المحبة الثانية والمحبة المفرطة هى العشق فاذن لا بد أن يكون تحريك الساجاء المعشوق ومختار وذلك المعشوق والمختار يكون اما شيئا غير محصل الذات أو شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب أن يتحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشئ بهر محال والاشئ المحصل بالحركة يكون ابنا أو رضعا أو كفا أو كما يتبعها من كالات الجسم وحينئذ انما تكون الحركة ابنة لذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال مالم تحرك فاما أن تكون تلك الحال حال الامن المعشوق كما ماسة أو محاذاة أو موازاة أو ملاقاة لم تكن حاصلة فعصمت بالحركة وحينئذ تكرر الحركة لئلا حال الامن المعشوق واما أن لا تكون تلك الحال حال امنه ويجب حينئذ أن يكون مما يناسب اما ذات المعشوق أو حال امنه أو حاله والا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة وحينئذ لا تكون الحركة حركة لا جله هذا خلف فاذن يكون هذا التسم لا جمل نيل حال يشبه ذات المعشوق أو حاله فظهر من ذلك أن تحريك الساجاء الذى كان المعشوق ولا يخلو من أن يكون اما لان نيل ذاته أو حاله أولئلا ما يشبهها (قوله) ولو كان الاول لو وقف اذ نال أو طلب المحال وكذلك لو كان لطاب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر) أى ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته أو حال امنه وبالجملة يكون من كالات المتحرك التى لا تكون حاصلة فيه لكان لا يتخلوا ما أن يحصل وقتا ما ولا يحصل أبدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل أبدا وكان المتحرك يطلبه أبدا فهو طالب للمحال والارادة المنبثثة عن ارادة كلية يتصور ربهما جوهر عاقل مجرد عن الغوامشى المادية يستحيل أن يكون نحو شئ محال فان المعشوق ليس من كالات المتحرك ولا مما يتحصل بالحركة ذاته أو حاله بل هو شئ محصل الذات خارجا عنه ليس من شأنه أن ينال فظهر أن المتحرك انما يريد نيل التشبه ثم لا يتخلوا ما أن يكون تحريكه لنيل تشبهه يستقر ككمال ما فاعرف يوجد فيه شبيها كمال المشوق أو يكون لنيل تشبهه لا يستقر والاول محال لانه يقتضى عود التسمين المذكورين أعنى الوقوف عند النيل أو طلب المحال فبقي أن يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر (قوله) فلا ينال كماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعديد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لساها بالقوة بكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه أو اصله منقطع بالتعاقب) أى فلا

على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعديد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة بكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه أو اصله منقطع بالتعاقب

ينال

فيكون المشوق متشبهاً بالأمور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشعا عنه الخير الفاضل من حيث هو تشبه بالعالى لامن حيث هو افاضة على السافل ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيات يياضة وانما تجرى بابا القوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب) أقول لمباين أن مبدأ الحركة الفلكية ارادة نفسانية لاعقلية شرع في هذا الفصل في بيان الغرض من تلك الحركة فقال لا يمكن أن يكون تحريك السماء لداع شهواني أو غصبي واعلم أن الدلالة على ذلك من وجهين الاول أن يكون المشتهى هو الذي يكون ملائماً لصاحب الشهوة أى يكون سبب الكمال حاله والمغضوب عنه هو الذي يكون منافر الكمال صاحب الغضب وكل هذه الاشياء انما تعقل في حق من يصح على جسمه الزيادة والنقصان ولما كان ذلك محالاً على الفلك ولا سيما الفلك المحدد استحال أن يكون حركة الفلك للشهوة والغضب الثاني وهو أن المشتهى والمغضوب عنه اما أن يكون ممكناً الحصول أو لا يكون فان كان الاول لزم وقوف الفلك عند حصوله ولو جوب زوال المداول عند زوال علته وان كان الثاني استحال استمرار ذلك الطلب لان طلب المحال جهل وبتقدير حصول العلم بكونه محالاً لا يبقى الطلب ويعود المحال المذكور ههنا المجهولان ووجه الضعف فيه ما ظاهراً واما قوله بل يجب أن يكون أشبه ببحر كاتنا من عقلنا العملى فاعلم أنه انما يلزم من فساد التسمين الاو بين صحة هذا القسم لو ثبت المحصر لكن لم يذكر في بيان هذا المحصر شبهة فضلاً عن حجة واما قوله ولا بد أن يكون المشوق ومختار فاعلم أن هذا أيضاً اختصار على الدعوى فلم قال بان كون الفلك مراداً بالحركة لا بد وأن يكون تبعاً لعشقه على شئ آخر ولم لا يجوز أن يقال الحركة في نفسها كمال والكمال ١١ مطلوب لذاته والنقصان مهروب

عنه لذاته فلا جرم كانت الحركة مطلوبة لذاتها وأما قوله اما لئلا ذاته أو حاله أو لئلا ما يشبهها ولو كان لا لدرى لو وقف اذا نيل أو طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث هو مستقر فاعلم أن لفظة النيل ههنا مجازية والذي يمكن تحصيله منها هو أن يقال مطلوب الفلك اما أن يكون هو أن يجعل ذاته مثل ذات المشوق أو

ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذ كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب وكل عدد تعرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء التوبة اليه لا محالة ونوعه أو صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم **قوله** (فيكون المشوق متشبهاً بالأمور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشعا عنه الخير الفاضل من حيث هو تشبه بالعالى لامن حيث هو افاضة على السافل) أقول فيكون المشوق يعنى محرك السماء متشبهاً بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المشوق يفتح الواو وتشبهها ما يعنى يكون ما اليه ينشوق المحرك هو تشبهها بالأمور التي بالفعل يعنى المشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشعا عنه الخير الفاضل أى في حال كونه راشعا عنه الخير من حيث هو تشبه بالعالى يعنى مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان يرشح عنه الخير حال التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو أن الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحت **قوله** (ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيات يياضة وانما تجرى بابا القوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب)

يحصل لنفسه صفة مثل صفاته والاول باطل لان صيرورته مثل ذلك المشوق ان كان ممكناً لزم سكونه عند حصول ذلك الغرض وان لم يكن ممكناً كان طالبا للمحال وهو محال واقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون طالبا للمحال لجهله بكون ذلك المطلوب محالاً ان ذلك الجهل ممتنع الزوال فلا جرم يبقى على ذلك الطلب وتلك الحركة أبداً ويمكن أن يقال العلم باستحالة انقلاب حقيقة الشئ الى حقيقة غيره علم يديه أولى فيستحيل حصول الجهل به وأما الثاني وهو أن يكون مطلوب الفلك أن يحصل لنفسه صفة مثل صفات ذلك المشوق فنقول تلك الصفة اما أن تكون ممكنة الحصول بتمامها أو ممتنعة الحصول بتمامها أو تكون ممكنة الحصول باجزائها على التعاقب وممتنعة الحصول بتمامها فان كان الاول لزم الوقوف وان كان الثاني لم يستمر الطلب أبداً فلم يبق الا الثالث وهو أن يكون المطلوب تحصيل المشابهة في صفة لا يخرج الى الفعل بتمامها بل بتعاقب أجزائها على الدوام ويكون كل عدد يمكن فرضه فانه يكون له خروج في وقت ما الى الفعل ويكون نوع تلك الصفة باقياً أبداً بسبب تعاقب ما فيها من الاعداد والجزء او ما قوله بعد ذلك فيكون المشوق شبيهاً بالأمور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشعا عنه الخير الفاضل من حيث هو تشبه بالعالى لامن حيث هو افاضة على السافل فمعه أن الفلك الذي فرضناه مشوقاً الى الاستكمال بصير عند ذلك شبيهاً بالأمور التي بالفعل وهي العقول المجردة في أمرين أحدهما في تجرده عن طبيعة الامكان والقوة والثاني في فيضان الخيراتها منها على ما تحتها لا بمعنى أن المقصود بالقصد الاول افاضة الخيراتها على السافات لانا ينينا ان العالى لا يفعل لا جعل السافل بل التشبه بالعقل هو المتصر في كونه مبدأ الفيضان الخيراتها عنها على ما تحتها من غير طلب ولا

شوق وأما فوله ومبدأ ذلك في أحوال الوضع التي هي هيات فياضة إلى آخره فمعناه أن ذلك الأمر الذي به يحصل تشبه الفلك بالعقل ليس الاستخراج الإيون والأوضاع من القوة إلى الفعل واعلم أن هذه أيضاً دعوى مجردة فانهم ما أقاموا على حصر المقولات حجة قطعية وبتقدير ذلك فما أقاموا على حصر كل واحد منها في أنواع معدودة حجة قطعية وإذا كان كذلك فلا بد لهم من دلالة قاطعة على أنه لاصفة يمكن أن يتشبه الفلك فيها بالعقل مجرد الحركة وهم ما ذكروه ثم انهم ينزفون بذلك تبرعاً بقولهم لا يجوز أن يكون مطلوبه من ذلك استخراج التعقلات الجزئية من القوة إلى الفعل بل هذا أولى لأن من أخذ بعدد في العالم ويقول غرضي استخراج الإيون من القوة إلى الفعل عدائياً مجنوناً ولو قال غرضي استخراج التعقلات من القوة إلى الفعل عدائياً لاخصيماً واعلم أن تقسيمهم في هذه الطريقة منتشر جداً وباطلهم لما عدا القسم المطلوب لهم ضعيف وبالجملة فكلامهم في هذه الطريقة في غاية الركاكة (تنبية لو كان التشبيه في جميع السماوية واحداً لكان التشبيه في جميع السماوية واحداً وهو مختلف ولو كان لواحد منها مشابهة بالآخر

لشابه في المنهاج كذلك (الافي قليل) التفسير أقول من الناس من سلم أن الافلاك إنما تحرك شوقاً إلى التشبه بموجود كامل لكنه زعم أن التشبه به هو الله تعالى ومنهم من زعم أن كل فلك سافل فإنه متشبه بالفلك الذي فوقه وأما الفلك الأقصى فهو متشبه بالله تعالى وعلى هذا التقدير لا حاجة إلى اثبات العقول ثم أن الشيخ أبطل القول الأول بأنه لو كان كذلك لكان التشبه في الكل واحداً لكان التشبه في جميع الافلاك متساوية في جهات الحركات وسرعتها وبطئها لكان من المعالوم أنه ليس كذلك

بغنى ومبدأ ذلك الأمر الذي يحصل التشبه به يكون في أحوال الوضع وذلك لأن خروج من القوة إلى الفعل على الاتصال الغير الفارغ على الحركة لا يقع الا في أربع مقولات كما يتعين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن أن يتغير في ثلاثة منها التي هي الكم والكيف والابن فاذا خرج من القوة إلى الفعل الا في موضع واحد وبما قاله التي هي هيات فياضة لأن الاجرام النيرة تفيض أنوارها على الاجسام السفلية بحسب أوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدت للإضاءة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما موسم الفصل بالاشارة والتنبية لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبية على وجود الجوهر المتشبه به أعنى العقل (تنبية لو كان التشبه به واحداً لكان التشبه في جميع السماوية واحداً وهو مختلف ولو كان لواحد منها مشابهة لشابهة في المنهاج وليس كذلك الا في قليل) يريد التنبية على كثرة العقول المفارقة واعلم أن الفيلسوف الاول قد أشار في بعض أقواله إلى أن التشبه به في الجميع شيء واحد وهو العلة الاولى وأشار في مواضع أخر أن كل فلك فقد خصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فبه الشيخ في هذا الفصل على أنها كثيرة وسند ذكر الوجه في كونه واحداً في الفصل الذي تلاه وتقرر الكلام أن التشبه به لو كان وحداً لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحداً وذلك لأن الجسم من حيث هو جسم لا يقتضى حركة إلى جهة معينة ولا وضعا معيناً ولا لكان النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المتضمنة لتشابه أجزائه وأحواله وغرسها أيضاً لا يجوز أن يكون طبيعياً أن تريد تلك الجهة والوضع الا أن يكون الغرض من الحركة مختصاً بذلك لان الإرادة تتبع للغرض لا الغرض تتبع لها فاذا سبب اختلاف الأغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئ التشبه بها (واعلم أن بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا إلى أن التشبه به هو الجسم فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط على ما سياتي بيانه والشيخ أبطل ذلك بأنه يقتضى

تشابه

وأبطل القول الثاني بان فلكاً لو تشبه بفلك آخر لشابه في الجهة والسرعة والبطء وليس الامر كذلك الا في

القليل وهي ممثلات الكواكب السيارة سوى ممثل القمر فان حركاتها متساوية لحركة فلك البروج في جهة الحركة وطئها واقطابها ومناطقها ولقائل أن يقول الذي ألزمتوه على القائلين بأن المتشبه به واحداً لزم أيضاً عليكم وبيانه أنا لان معنى قولنا الفلك يريد التشبه بالعقل هو أنه يريد أن يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك لا يتأتى الا بالانقلاب الحقائق وهو محال بل نعتي به أن الفلك لما علم أن العقل قد خرج جميع كالاته اللائقة به من القوة إلى الفعل أراد أن يستخرج هو جميع كالاته اللائقة به من القوة إلى الفعل وإذا كان كذلك كان تشبه الفلك بالعقل المعين لامن حيث انه ذلك النوع المعين بل من حيث انه كماله المطلق وجميع العقول مشترك في الكمال المطلق أعنى أن كل ما كان فيها بالقوة فهو خارج إلى الفعل وإذا كان ما به امتاز كل واحد من العقول عن الآخر خارجاً عما به وقع تشبه الافلاك بها كان التشبه به من العقول هو القدر المشترك فكان التشبه به في الحقيقة شيئاً واحداً فظهر أن الالزام الذي ذكرتموه وادعيتكم أيضاً الجواب أن يقال انه سياتي إقامة الدلالة على أن هولي كل فلك مخالفة بالمهاية لهولي الفلك الاخر ولذلك يستحيل عليها الاتصال بالغير والانفصال عنه

تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف التشبيه عن التشبيه التام
 لا مخالفة وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلة بذاك البروج غير المثل بفلك القمر فانها
 تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بيان يستخرج
 كالاته الى الفعل كافي العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لمباه امتياز كل عقل عن آخر مدخل في
 ذلك فاذا تشبه به شئ واحد والجواب أن خروج الكالات الى الفعل أمر كلي لا يمكن أن يصير غاية
 لحركات جزئية بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية أموراً جزئية يلزمها هذا معنى الكلي وتلك
 الامور وان كان اختلاف الحركات قد دنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق
 على ما يجيىء بيانه قال ويحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هياولها بالمهية كيجيىء
 بيانه فلا تكون كل هياول قابلة الا بالحركة خاصة والجواب عنه مضاف الى ما مر أن ذلك يقتضى كون الحركة
 المستديرة طبيعية وقدم فسادها (وهم وتنبه ذهب قوم الى أن التشبيه به واحد فقط وان الحركات كان
 يجوز فيها أن تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك الى أى جهة اتفقت فينال الغرض
 بالحركة ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيئة نفاة لما تحته وان لم تكن الحركة في أصلها ذلك جعلت
 بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاة ونحن نقول لو جاز أن يتوخي
 هيئة الحركة نفع السافل جاز أن يتوخي بالحركة ذلك وأيضا وكان لقائل أن يقول لما كان لها أن تتحرك
 وأن تسكن سواء عليهما الامر ان مثل جهتي الحركتين ثم كان أن تتحرك أنفع للسافل اختارته بل اذا كان
 الاصل هو أنها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب أن تكون هيئة الحركة
 كذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان قولنا ماسمعا واطا هر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه
 الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للغايات بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا أيضا
 وعلموا بالقياس ان حركات السماء وان لا يجوز أن تكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز أن تكون لاجل
 معلولاتها أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبيه
 بالخبر المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون
 والفساد اختلافها ينظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سميت موضع واعترض
 له اليه طريقان أحدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك اتصال
 نفع الى مستحق وجب من حكم خبيرته ان يقصد الطريق الثاني وان لم تكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل
 ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله الاخر يدانها لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة
 ينفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول طولا انه ان أمكن أن يحدث للاجرام
 السماوية في حركاتها قصدا لاجل شئ معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن أن يحدث ذلك
 ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيره تخصها والحركة كانت لا تصرفها في
 الوجود وينفع غيرها ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الثاني أو أعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة
 لما نفع عن تصير حركتها لنفع الغير استعماله قصدا فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في
 انفس قصدا اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصدا اختيار الجهة لم يمنع قصدا الحركة وكذا الحال في قصد
 السرعة والبطء (قال وذلك لان كل قصد يكون من أجل مقصود فهو ناقص وجودا من المقصود لان كل
 ما من أجل شئ آخر فهو آتم وجودا من الآخر ولا يجوز أن يستفاد الوجود الا كمال من الشئ الاحسن)
 فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارض بالسكون غير واردة لان الحركة

أن المادة المعينة للفلك
 المعين ما كانت تقبل الا
 الحركة الخاصة لاجرم
 وجدت تلك الحركة دون
 ما عداها من الحركات
 وان كان التشبيه به واحدا
 وبالجملة فان اختلاف
 الاثار كما يكون الاختلاف
 الفاعل فقد يكون
 لاختلاف القوابل ولذلك
 فانهم جعلوا العقل الفعال
 مبدأ للصور المتضادة التي
 في العالم بسبب اختلاف حال
 القوابل في الاستعدادات
 واذا كان الامر كذلك فلم
 لا يجوز أن يكون الامر
 كذلك فيما ذكره غيره
 وبهذين الاعتراضين
 يتضح فيما ذكره من
 ابطال القول الثاني تبصرة
 (وهم تنبيه ذهب قوم
 الى أن التشبيه به واحد
 فقط وان الحركات كان
 يجوز فيها أن تكون
 متشابهة ولكنها لما كان
 سواء لها أن تتحرك الى
 أى جهة اتفقت فينال
 الغرض بالحركة ثم كان
 يمكن لها أن تطلب الحركة
 على هيئة نفاة لما تحته
 وان لم تكن الحركة في
 أصلها كذلك جعلت بين
 الحركة لما استدعى منها
 الحركة من الغرض وبين
 جعلها على هيئة نفاة
 ونحن نقول لو جاز أن يتوخي بالحركة ذلك وأيضا وكان لقائل أن يقول لما كان لها أن تتحرك وأن

نسكن سواء لهما الامر ان مثل جهتي المركبتين ثم كان ان تتحرك انفع للسافل اختار به بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما يطلب شيئا عاليا فينبع نفع فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلك واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه بها امور مختلفة بالعدد وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولا جله تشابهت الحركات في انما دورية اعلم ان القائلين بان المتشبه به الاول واحد لسافل لم لو كان الامر كذلك لكان التشبه واحدا اجابوا عنه بان قالوا ان حركات الافلاك كان يجوز ان تكون متشابهة الا ان الحركة على هذا الوجه الواقع كانت انفع للسافات فاخترت اصل الحركة للمتشبهه بالباري تعالى وكيفية تها في الجهة والسرعة والبطء لاجل العناية بالسافات وهذا كما ان رجا لا خيرا اذا اراد الذهاب المهم وكان له الى ذلك المهم طريقان وكان احد الطريقين بحيث لو سلكه لا تنفع به فمحتاج ولو سلك الاخر لم ينفع به ذلك المحتاج فان خيره يتعمله على سلوك الطريق الا نفع ثم ان الشيخ قدح في هذا الجواب من وجهين ١٤ الاول المعارضة وهي انه لو جاز ان يقال الحركة الى الجهات بالنسبة الى الفلك على

السواء ثم انه اختار الحركة المستخرجة الكالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلها بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء لم يكن حاصلها بالسكون فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجوز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما عمل به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيتهما بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير يمكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيتهما الى مثل ذلك قوله (واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه بها امور مختلفة بالعدد) أي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحت وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله (وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولا جله تشابهت الحركات في انما دورية) هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فعمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الا بعد معنى العلية الاولى واعتراض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحدان كان متشبهها به من حيث هو ذلك الواحد لم تشابه الحركات وان لم يكن متشبهها به بل كان المتشبه به غيره أو شيئا من كيانه ومن غيرهم لم يكن هو متشبهها به وأيضا تعليلا للحركة الدورية بذلك انما يجوز لوصح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة متمتعين عليها كانت الحركة لدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها يكون المتشبه به واحد باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم تكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به وأيضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يشبهه لا يتصور الا بعد وجرده المستفاد من العلة الاولى فاذا ليس هو متشبهها به الامع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان تكون استدارة الحركة المشتركة فيها الاعتبار العلة الاولى وما به تماثل حركة عن غيرها

المخصوصة لانها انفع للسافات لجاز ان يقال أيضا الحركة والسكون بالنسبة اليه على السواء الا انه اختار الحركة لانها انفع للسافات ولما لم يجز ذلك فكذلك ما ذكره ولقائل ان يقول هذه المعارضة غير واردة والفرق ان بالحركة تستخرج الكالات من القوة الى الفعل وعند السكون لا يستخرج شئ منها الى الفعل فاذا كان المقصود هو استخراج تلك الكالات من القوة الى الفعل كان ذلك المقصود حاصل بكل الحركات فلا جرم كان الكل بالنسبة

اليه على السواء وحينئذ يكون ترجيح البعض على البعض لنفع الغير وهذا غير حاصل عند السكون لاعتبار

فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء فظهر الفرق والثاني ان الدليل الذي دل على ان العالي لا يفعله لاجل السافل لا يميز اصل الحركة عن صفته بل هو عام في الكل لا ناقلا كل من فعله فلان الغرض فهو مستكمل بذلك الغرض فلوفعل العالي فعلا لاجل السافل لكان مستكملا به فيكون الشريف مستكملا بالحسيس وهو باطل وهذه الحجة سواء صحت أو فسدت لكنهما طردة في اصلها وصفها وهذا الجواب جيد لما فرغ من هذين الجوابين قال بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل انما يطلب شيئا عاليا فينبع نفع فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلك فاعلم ان معناه ان الدليل لما دل على ان العالي لا يفعله لاجل السافل بل حركتها لاجل شئ اعلى منه ثم يتبعها نفع السافل وجب ان يكون الحال في هيئة الحركة كذلك واما قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه بها امور مختلفة بالعدد فاعلم ان معناه انه لما لم يجز ان يكون سبب اختلافها الامور التي يتبع اختلافها وهي صلاح هذا العالم ونظامه وجب ان يكون سبب ذلك امورا متقدمة عليها وما ذلك الا ان المتشبه بها امور مختلفة

بالعدو واما قوله وان جاز ان يكون المثلث به الاول واحدا ولا جملته تشابهت الحركات في انها دور به فاعلم ان معناه ظاهر ولكنه كلا
رخو جاد لان ذلك الواحدان تشبه به كل واحد من الافلاك والتشبه بالشئ الواحد يقتضى عند الشيخ وحدة الحركات في جهاتها لزم ان
تكون الافلاك باسرها كذلك هذا خلف وان لم يكن متشبهها به اما لان التشبه به ١٥ غيره أو المركب منه وهن غيره

قدح في كونه متشبهها به
من انه حيث هو وأيضا
فالقول بان تشابهها في
الحركة الدور به انما كان
لان هناك شيا واحدا
متشبهها به ضعيف لان
تعليل الحركة الدور به
بذلك انما يجوز لوضوح على
الافلاك غير الحركة الدور به
فاما اذا كان السكون ممتعا
عليها وكانت الحركة
المستقيمة ممتعة أيضا
عليها كانت الحركة
المستديرة واجبة لها
لذواتها واذا كان كذلك
فكيف يمكن تعليل ذلك
بكون المتشبه به واحدا
لان ما بالذات لا يعلل بهلة
خارجة عن الذات
﴿ تبصرة الا ان ليس
لك ان تكلف نفسك اصابة
كنه هذا التشبه بعد ان
تعرفه بالجمله فان قوى
البشر وهم في عالم الغربة
قاصرة عن اكتناه مادون
هذا فكيف هذا لوجو زانه
اذا كان المتحرك يريد
نشبها ينال منه على التجدد
امران يعرض منه في بدنه
انفعال يليق بذلك التشبه

لا اعتبار ذلك المعلوم الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان تكون شئ واجبة لذاته
لان المنصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي الافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شئ آخر هو التشبه واذا
جاز ان تكون نفس الحركة بحسب شئ آخر لا بحسب ذات الفلك فان تكون استدارتها التي هي هيئة تابعة
لها بسبب شئ آخر أولى ﴿ زيادة تبصرة الا ان ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد
ان تعرفه بالجمله فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه مادون هذا فكيف هذا وجوز
انه اذا كان المحرك يزيد تشبهها ينال منه على التجدد امران يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه
من طلب الدوام كما تعرض في بدنه من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه
فر بما لاح لك سر واضح حتى فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانما تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية
سرفة وان كانت خيالات عن عقلية سرفه بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح
لمعقولات في نفسك لتصيب محاطا من خيالك بحسب استعدادك ورماتادت الى حركات من بدنتك ثم ان
اشتبهت ضربا آخر من البيان مناسب لما كفا فيه فاسمع قديمين مما مر ان محرك الفلك انما يخرج
بتحركه اياه أو ضاعه من القوة الى الفعل طلب الكمال اللائق به والاضاع الخارجة الى الفعل وان كانت
كالات مالم تكنها تكون كالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بعبده
في صيرورته برئسان من القوة لكن الكمال والتشبه امران يضعان على اشياء مختلفة الخقائق بالتشكيك وقوع
الوزام فاذن ههنا شئ ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحرك ينقع عليه باعتباره مقبسا الى المحرك اسم الكمال
وباعتباره ومقبسا الى المبدأ الفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك
الاشياء بالاجال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ما هياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية
الممنونة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ما هيته ما هو اقرب اليها منها مثلا كما هيات كثيرة من كالات
النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور
التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية أو وذللك مثلا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان
التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تعطل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها
صور خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات
تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغيته أو دهشة أو سكون أو غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز
ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها
عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصور كالات مبدئه المفارق اخذ له بالفعل وهذا يقتضى كون نفس
الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا
الناطقه بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة أى بالجهد في التأمل والارتياض
بالفكر لا بالتقليد عن جبهه والمشاين فر بما لاح لك سر هو مجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت
على احوال نفسك حتى قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهدو باقى الفصل واضح وههنا قدم كلامه

من طلب الدوام كما تعرض في بدنه من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فر بما
واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية سرفة وان كانت خيالات عن عقلية سرفه بحسب استعداد
تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك لتصيب محاطا من خيالك بحسب استعدادك ورماتادت الى حركات
من بدنتك ثم ان اشتبهت ضربا آخر من البيان مناسب لما كفا فيه فاسمع لما تكلم في كيفية هذا التشبه زعم ان عجزنا عن الوقوف

على كنه هذا التشبه على سبيل التفصيل لا الاقتران في وجوده فان النفوس البشرية وهي في عالم الغر به أي وهي مشغولة بتسديد
 الابدان فاصرة عن الاطلاع على ما هو أو وضع من هذا التشبه فضلا عنه ثم ضرب لذلك مثلا وهو التغيرات البدنية التابعة لتغير
 الاحوال النفسانية مثل أن التلميذ اذا أراد أن يشبهه باستاذة في بعض كماله لينال من تلك الكالات أمر على التجسد فانه يهرض
 حينئذ في بدنه انفعالات مخصوصة وبالجملة فالانفعالات البدنية في أكثر الامور تابعة للانفعالات النفسانية فلا يبعد أن يكون
 سوق الفلك الى التشبه بالعقل ١٦ بتبعه حركة جسم أو ما قوله وأنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما اخ لك

في غايات أفعال النفوس الفكية لكن لما كان ذلك مشتجلا على اثبات عقول فعالة هي مبادئ تلك الغايات
 أكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله (تنبيه)
 القوة قد تكون على أعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدركة وقد تكون على أعمال غير متناهية مثل
 تحريك القوة التي للسماة ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان غير هذين
 المعنيين) النهاية والالانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته ويلحق كل ماله أو شئ يتعلق
 به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تنهاى المقدار والانتهاية ومنها ما يعرض للكم
 المنفصل وهو تنهاى العدد والانتهاية والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهاية في الازدياد لانهاية المقادير اعنى
 ترايد الاتصال فغدي يمكن فرض لانهاية في الاتقاص لانهاية الاعداد اعنى مراتب الاتصال والشئ الذي
 له مقدار كالجسم أو عدد كالعقل فرض النهاية والالانهاية فيه ظاهر اما الشئ الذي يتعلق به شئ ذو مقدار
 أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد فرض النهاية والالانهاية
 يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون امام فرض وحدة
 العمل واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لامن حيث يعتبر وحدته أو كثرة القوى بهذه
 الاعتبارات تكون ثلاثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في زمنه مختلفة كرمية تقطع
 سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي زمانها أكثر
 ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لاني زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل مامنها على الاتصال في
 أزمنة مختلفة كرمية تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من
 التي زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناهية والثالث قوى يفرض صدور
 أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرمية تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدداً أكثر
 أقوى من التي يصدر عنها أقل عدد ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناهية فالاختلاف
 الاول بالشدة والثاني بالمدى والثالث بالعدد وإذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية
 اتصاف القوى بالنهاية والالانهاية على الاجال وكان مراده ما يختلف في النهاية والالانهاية بحسب المدة
 أو العدة فقط ولذلك تمثل بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبها وبالجملة التي تتحرك حركة غير
 متناهية بحسبها وذكروا أن المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما
 قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان لكم ولما هو ذكوم (إشارة الحركات التي تفعل حد ودون نقطها
 التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل فان الاتصال ليس

سرواضح حتى فاعلم أنه
 يحتمل أن يكون مراده في
 طلب الحق بالمجاهدة طلبه
 بالقوة النظرية وهذا السر
 الواضح الخفي هو الذي
 أشار إليه في تكلمة الخط
 الثالث كما أطنبنا القول فيه
 هناك ويحتمل أن يكون
 مراده من المجاهدة تصفياً
 النفس عن العلائق البدنية
 فانها سبب لا تقاوم
 النفس بالحقائق الغيبية
 وبقى الكلام ظاهر وهذا
 آخر الكلام في أن حركات
 الافلاك شوقية (تنبيه)
 القوة قد تكون على أعمال
 متناهية مثل تحريك القوة
 التي في المدر وقد تكون
 على أعمال غير متناهية
 مثل تحريك القوة التي للسما
 ثم تسمى الاولى متناهية
 والاخرى غير متناهية
 وان كانا قد يقالان لغير هذين
 المعنيين) أقول لاشئ من
 القوى بكم بالذات وكل

نهاية ولا نهاية فانها يلحق الكم بالذات فلا شئ من القوى ياحقه النهاية والالانهاية بالذات فاذا قلنا للقوة انها متناهية
 أو غير متناهية لم نقل ذلك لها بحسب ذواتها بل بحسب أمور آخر منها متعلقاتها فان القوة ان كانت قوية على أفعال غير متناهية في المدة
 أو العدة قيل لها انها قوة غير متناهية كالقوة القوية على تحريك السماء وان كانت قوية على أفعال متناهية فقط قيل لها قوة متناهية
 كالقوة القوية على تحريك أبداننا فهذا هو الاصطلاح الأشهر في قولنا للقوة انها متناهية أو غير متناهية وقد يقالان أيضاً لغير
 هذين المعنيين اما بسبب المحل أو الحال أو ما يحل في محلها وهي أقسام ثلاثة سوى ما ذكرنا أنه هو المشهور (إشارة الحركات التي تفعل
 حدوداً ونقطها التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل فان الاتصال ليس

مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلافي جميع زمان مفارقة المتحرك للحدو ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا ككون الشيء مفارقا وتتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الا آن الذي صار فيه موصل دفعة و بينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة) يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير أن يقع بينها سكونات ليبين به أن الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم أن القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول وأصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة المثبتة أن المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا ومبايناله بعد ان كان واصلا أيضا في آن ولا يمكن انحد الا آنين لان ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما الماهر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تنجزأ فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن أن يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس يتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المقروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد اطلها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركته عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوان المباينة طرف زمان المباينة فليس يمنع أن يكون ذلك الا آن هو بعينه أن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز أن يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوانه آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن متغاير لذلك الا آن ويكون بين الا آنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظة المباينة لاماسة فانه يجوز أن يكون طرف زمان اللاماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موصلة تسمى باعتبار كونها من علة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الاتصال ميلا فاذن هي موجودة في آن الوصول والميل من الامور التي تو جد في آن وليس من الامور التي لا تو جدا في زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث أيضا في آن ويبقى زمانا فلا يكون الا آن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الا آنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا و بعد تقرر هذه المقدمات نورد الى تقرر بر المثل فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة التي تفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعل ذلك الحد وانما ورد النقطة بعد ذكر الحد ودلان البيان في الحركات الا آنية المختلفة التي تفعل نقطاهي نقطزوايا الانعطاف أو الرجوع يكون أسهل وأوضح وان وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها الوصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك لموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبينة على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده

مثل المفارقة والحركة
وغير ذلك مما لا يقع في آن
ثم انه يزول عنه كونه
موصلافي جميع زمان
مفارقة المتحرك للحد
ويكون صيرورته غير
موصل دفعة وان بقي زمانا
لا ككون الشيء مفارقا
ومتحركا والآن الذي
يصير فيه غير موصل دفعة
غير الا آن الذي صار فيه
موصل دفعة و بينهما
زمان كان فيه موصلا وهو
زمان السكون لا محالة

في ذلك الآن وأشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه وصل الى قوله لا ككون الشيء مفارقة ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه وصل مع أن المحرك القريب أعني الميل الاول لا يكون باقيا عنه مفارقة المتحرك للعدلان المحرك الاصلى الذي ينبعث الميل عنه أعني الطبيعة أو الارادة أو القوة القاسرة وبما يكون باقيا يزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل وأشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للعدلى أن الزوال المذكور وانما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا وأشار بقوله وتكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى زمانا الى وجود الزوال في الآن الذى هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز أن يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لا متناخ خلوه من التقيضين ولا يجوز أن يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر بعده فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان الايصال الذى هو معلوله أيضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني أعني الوارد المتجدد لان الحجج تمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بمنتهى الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول متمتع الاجتماع مع عدمه اكنى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثاني ثم أشار الى تغير الآنين بقوله ولا أن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة وأشار الى وقوع وجوب زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة أعني الميلين معدومان وههنا قد تم الحجج قال الفاضل الشارح انها مبينة على استحالة تالى الآتات وفيه اشكال وهو أن عدم الآن يكون اما على التدرج أو دفعة والاول باطل والاضار الآن زمانيا والثاني يقتضى أن يكون آن عدمه متصلا بالآن وجوده فيلزم تالى الآنين قال وأجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما أن يكون على التدرج أو دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذى بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذى بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم أن ذلك ليس في جميع الزمان الذى بعده لكان جوابه ان آن ابتداء الزمان الذى هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل أن يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذى هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال لهذا تقرر كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول أن حصول الشيء أو عدمه على التدرج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يتحمل الانقسام في الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذى سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدرج بل حصول اسماء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت أن عدم الآن المقرر وانما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تالى الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو أن يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذى بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز أن يقال الالمامة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسمة مع انه ليس لزمان الالمامة طرف غير أن المماسمة وحينئذ يكتفى هناك آن واحد وتبطل الحجج أقول على الوجه الاول

فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل بالحركة الوضعية هي التي يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان أن الحركة الحافظة للزمان ليست الاستديرة وببانه مبني على مقدمات احداها أن الزمان لا بداية له ولا نهاية وثانيها أن الزمان مقدار الحركة وقد ١٩ من الكلام في هاتين المقدمتين تقريرا

معنى الحصول على التدرج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن أن تتحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية عمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك أن يكون حصولها حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هو يتها ليست بثلثة عن أشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شأنه قبول القسمة الى أجزاء فهي قبل عروض القسمة لا تكون الاشياء واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده عمتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك زمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدرج ويقابله ما يحصل لاعلى التدرج بل اما في طرف زمان فقط كحصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى أن يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى أن لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصله لافيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصله في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع والى ما لا يكون حاصله في ذلك الآن كالاتصال وككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه أو فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بثبوت القسمة وحكم بان عدم الآن انما يتحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وينبئ ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط المتصل وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك أن يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني أن ذلك يقتضى تزييف الحججة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضى تزييف الحججة التي اعتمدها الشيخ عليها فان آ ن المماس الذي يجب أن يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن أن يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مقتدر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والبيان ليسا من الموجودات التي تحصل في أزمنة دون أطرافها ولا مما لا يوجد الا في أطراف الأزمنة ولا مما يكون منطبقه على أزمنتها فها اذن مما يوجد في الأزمنة وفي أطرافها والفاضل الشارح توهم أن الشيخ انما أراد الحججة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ابراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على أن الشيخ لم يقصد الحججة المشهورة اشتغال تقريره على ذكر المحرك الموصل وأشارته الى وجوده في آ ن المماسه وسبب توهم هذا الفاضل هو أن الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكره مع اوله وهو زول السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحججة بانكار وجود الميل أو لانها بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم تجوز بزوجهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما أحدهما أو كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذا المواضع كفاية **قوله** فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد ما تنتهي الى سكون فيه فسكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل بالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية

وتزييف في الخط الخامس وثالثها أنه لا بد من حركة لا بداية لها ولا نهاية لان الزمان لما امتنع وجوده الامع الحركة وثبت أنه لا أول للزمان ولا آخره فلا بد أيضا من وجود حركة لا أول لها ولا آخر ثم نقول بعد ذلك الحركات امامستقيمة واما مستديرة وكل حركة مستقيمة فهي منتهية الى سكون وعدم فالحركة المستقيمة ليست هي الحركة الحافظة للزمان ولباطل هذا القسم ثبت أن الحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة ويجب علينا في هذا المقام ذكر الدلالة على أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون فنقول المتحرك على الاستقامة اما أن يذهب على استقامته الى غير النهاية وهو محال والازم وجود ابعاد غير متناهية وهو محال لما مر واما أن يرجع فحينئذ تكون تلك الحركة قد قطعت

حدا مينا ونقطة معينة وهي النقطة التي هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع فلهذه العلة يقال للحركات المستقيمة انها الحركات التي تفعل حدودا ونقطا فاذا عرفت ذلك فلا بد من سكون متوسط من حركتي الذهاب والرجوع والدلالة عليه مبنية على مقدمات فاحداها أن المتحرك على الاستقامة انما يتحرك ليصل الى طرف معين من المسافة أي ينطبق طرف المتحرك على طرف تلك المسافة وثانيها أن القوة التي تحركه الى ذلك الوصول لا بد وأن تكون موجودة حال ذلك الوصول لاستحالة حصول ذلك الوصول من

غير صفة وجود الوصول وثالثها هو أن من الأشياء ما يستحيل حصوله في الآن مثل المفارقة والحركة فان ماهيتهما لا توجد في الآن ومنها ما لا يمكن حصوله الا في الآن للمماسه نقطة أو خط فانها لا توجد ان الا في الآن وهذه المماسه هي التي سميناها بالوصول ومتى ثبت أن الوصول آني الوجود وثبت أن القوة المحركة لا بد وأن تكون موجودة حال الوصول ثبت أن القوة المحركة باقية في ذلك الآن ورابعها هو أن صيرورة القوة لا موصولة أيضا بما يحصل في الآن ويبقى في جميع الزمان الذي بعده فاما حركته عن ذلك الحد ومفارقته عنه فهي غير آنية البتة لما عرفت واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ههنا آنان في أحدهما تكون القوة المحركة للجسم الى الحد المعين موصولة له اليه بالفعل في الثاني بصير غير موصولة اذ من المستحيل أن يكون آن كونها موصولة عين آن كونها غير موصولة فاذا لم يكن بين الآنين زمان ازم تتالي الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون وهو المطلوب فثبت ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا واذا ثبت ذلك ظهر أن الحركة الحافظة للزمان هي الحركة الدورية بناء على المقدمات التي نخصناها واعلم أن حاصل هذه الدلالة أن القوة التي تحرك الجسم الى حد معين تصير موصولة اليه في آن وغير موصولة اليه في آن آخر ولا بد بينهما من زمان ثم ان الشيخ في الشفاء حكى غير منكرى السكون انهم أو ردوا على هذه الجملة بقضين أحدهما اننا اذا ركبنا كرة على دولاب دائر وفرض فوقها سطح بسيط بحيث تلقاها عند الصعود فان الكرة تصير مماسه لذلك السطح ثم تصير لا مماسه له فيلزم أن يحصل هناك سكون متخلل بين الآنين والثاني أن المسافة اذا حصل فيها نقطة بالفعل اما بان صار بعضها أسود وبعضها أبيض أو بان كان أجزاءه مقصودة على التماس فيلزم حصول الوقفات عند كل واحد من تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ عن السؤالين التزام وجوب السكون فيهما ولقائل أن يقول رجل لا تماس كرة الثوابت الا اذا كان على ذروة التدوير حال كون التدوير على أوج الحامل وتلك المماسه لا تحصل الا بنقطة واحدة فتلك النقطة صارت مماسه في آن ولا مماسه في آن آخر فيلزم أن يتخللها سكون وذلك عندكم باطل وهذا الالتزام وارد في مماسه كل كوكب نقطة ٢٥ معينة في الفلك المحيط بقلبه حال كونه على ذروة التدوير والتدوير على أوج الحامل

لمافرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان أن الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره أن كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وتنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا أول له ولا آخر كما مضى يانه فالحركة التي هو مقدارها يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اماما مستقيمة وامام مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن أن تتصل دائما لوجوب تناهي

أو نقطة معينة من الفلك المحيط به حال كونه في حضيض تدويره وتدويره في حضيض حامله فان قالوا هذه الالتزامات انما توجه لوقتنا بان الفلك

الخارج المركز مما س اعلى الممثل بنقطة وأدناه بنقطة أخرى ونحن لا نقول به سدا بل نقول ان الحامل عائد المسافات في نفس الممثل وكذا لا نقول ان الكواكب تماس سطح فلك التدوير بنقطة بل هو عا رفيه فنقول أما أولا فهذا رجوع منكم عن مذهب مشهور ولكم وأما ثانيا فلانا نلزمكم هذا الكلام في كسف بعض الكواكب بعضها فان للكاسف مع المكسوف مسامات أربع بالنقط فأولها ابتداء الكسوف ثم تمام الكسوف ثم ابتداء الانجلاء ثم تمام الانجلاء وهذه الاحوال الأربعة انما تحصل بمسامات الاطراف وهي أمور آنية فتوجه الالتزام المذكور وأيضا فوصول مركز الشمس الى مسامته نقطة الاعتدال الربيعي يكون في الآن ثم زوال تلك المسامته في آن آخر وهو وجوب الاشكال المسد كور لا يقال نقطة الاعتدال الربيعي موجودة بالقوة لا بالفعل لاننا نقول هذا خطأ لان الشيخ اعترف بان حركة الكرة علة لحصول منقطعها بالفعل واذا كان كذلك كانت منطقة الفلك الاعظم ومنطقة فلك الثوابت دائرتين موجودتين بالفعل وكانت نقطة التقاطع بينهما موجودة بالفعل لا بل المسامته وحينئذ يتوجه الاشكال وأيضا فمركز الكواكب حال وصولها الى خط نصف النهار أو دائرة الافق يحصل له المماسه في آن واللامماسه في آن آخر فيلزم الاشكال لا يقال هذه الدوائر موجودة بالقوة لاننا نقول انه متى حصل قائم على وجه الارض حصلت هذه الدوائر بالفعل ثم ان نزلنا عن هذه النقوض ولكنا نقول انما منعنا هذه الدلالة على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو أن عدم الآن اما أن يكون على التدرج أو دفعة والاول باطل والاصار الآن زمانا وهو محال والثاني يقتضى أن يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنات واذا كان كذلك صح القول بتتالي الآنات وبطل الدليل المبني على بطلانه وأجاب الشيخ في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما أن يكون دفعة أو على التدرج نقسام غير منحصر لان هناك قسم ثالث وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم أن ذلك ليس في جميع الزمان الذي

بعده بل ابتداء عدمه لا بدوان يكون في آن بل آن وجوده ويلزم تالي الآفات والجواب ابتداء الزمان الذي هو في جمعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن الذي هو هو ولا استحالته في أن يكون الشيء موصوفاً بصفة في زمان و يكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على اختلاف تلك الصفة وهما منتهى تقرير كلام الشيخ والاشكال عليه باق من وجهين الاول ان حصول الشيء أو عدمه على التدرج غير معقول لان كل ما كان واقعا على التدرج يفترض في زمان وقوعه جزآن فاما ان يكون قد حصل في الجزء الاول من ذلك الزمان شيء أو ما حصل فان كان ما حصل شيء البتة في الجزء الاول من ذلك الزمان لم يكن هو واقعا في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد فرضناه واقعا في كله هذا خلف وان حصل شيء في الجزء الاول فاما أن يكون الذي حصل في الجزء الاول من الزمان الذي حصل في الجزء الثاني منه أو غيره والاول باطل لان الذي حصل في الجزء الاول من الزمان موجود في ذلك الجزء من الزمان والذي يحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول من الزمان فلو كان الحاصل في الجزء الاول من الزمان وفي الجزء الثاني منه شيئا واحدا لم يكن كون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وهو محال واما الثاني فانه يقتضي أن يكون الحاصل في كل جزء من أجزاء الزمان شيئا غير الحاصل في الجزء الآخر فلا يكون ذلك حصولا للشيء الواحد على التدرج بل حصولا لأمور كثيرة متعاقبة في آخر ذلك الزمان فظهر مما قررنا أن الحصول والزوال على التدرج غير معقول واذا ثبت ذلك فنقول الآن كان موجودا ثم صار معدوما فذلك عدم لا بد وان يحصل دفعة واحدة ثم يستمر بعد ذلك لان كل ما حصل بعد أن لم يكن فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصله ثم انه يستمر بعد ذلك واذا ظهر ذلك ظهر تالي الآفات الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو أن يكون عدم الآن حاصل في جميع الزمان الذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ههنا أيضا أن يقال ان الالمامة حاصل في كل الزمان الحاصل بعد آن المماس مع أنه ليس لزمان الالمامة طرف وبداية الآن الذي حصلت المماس فيه وحينئذ يكفي هناك آن واحد وتفسد الجهة بالكيفية والعجب أن الشيخ قد اعترف في الشفاء بضعف هذا الدليل لاجل هذا السؤال لانه لما نقل

على وجوب هذا السكون باز قالوا المماسية والمباينة تقعان في آئين وبينهما زمان وزيف ذلك بان المباينة يستحيل وقوعها في الآن قال بعد ذلك وكذلك ان تركوا اللفظ المباينة أو وردوا بدلا لامماسية فانه يجوز أن يكون مماسيا في طرف الزمان الذي حصل الالمامة في كله ثم قال وقد سلف مبانيان يتعلق به تحقيق ذلك المكان فليستغنى به وأنا أقول وغالب ظني أن المكان الذي أمر الشيخ بالاستعانة به ما ذكره في فصل الآن من أن الآن يعدم في جميع الزمان الذي بعده فكذلك ههنا فظهر أن هذه الجهة

المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم أن الفاتنين بنى السكون بين الحركات المختلفة يستندون

ساقطة على كل الاحوال واعلم أن الشيخ قرر هذه الجهة في الشفاء والنجاة على وجه آخر فقال المتحرك لا يتحرك الا بواسطة الميل والميل الذي يوصل المتحرك الى حدمعين من حدود المسافة لا بدوان يكون موجودا آن وصوله اليه والميل الذي لاجله يرجع عن ذلك الحد عن الميل الاول لان الميل الذي يتحرك الشيء الى حدمعين غير الذي يتحرك له عنه ولا بدوان يحصل في آئين والالكان الجسم متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال وبين ذينك الآئين زمان هو زمان السكون واعلم أن هذه الجهة لا توجه عليها النقوض المذكورة على الجهة الاولى لان مركز الكواكب اذا صار مماسا للنقطة ثم لامماسا للنقطة فلم يحصل هناك ميلان مختلفان فلا حاجة الى فرض آئين ولكن توجه عليها اشكالان آخران الاول اننا لا نسلم ان الجسم لا يتحرك الا بواسطة الميل فانهم ما أقاموا على هذا المطلوب دلالة بل انهم أقاموا الدلالة على أن الجسم الذي لا يكون فيه ميل الى جهة لا تقبل التحريك القسري وذلك انما يفيد وجود ميل عائق عن الحركة لا وجود ميل يكون مبدأ للحركة فابن أحدهما من الآخرون ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه يستحيل اجتماع الميلين دفعة واحدة وتقريره ما مر في النمط الثاني والذي نريد ههنا أن عندكم بضع أن يكون الجسم الواحد متحركا الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة احدهما بالذات والاخرى بالعرض واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يجتمع في الجسم الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين أحدهما يكون ميلا طبيعيا والاخر قسريا بل هذا أولى لانه متى تحرك دفعة واحدة الى جهتين فقد حصلت في الجهتين لا محالة واما الميل الى الجهتين فليس فيه الا توجه الى الجهتين واذا كان لا يجتمع عندكم كونه متحركا الى جهتين فلا بد ان لا يجتمع كونه متوجها اليهما كان أولى ثم ان سلمنا أنه يستحيل اجتماع ميلين في آن واحد ولكن لم لا يجوز أن يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير أن يكون لذلك الزمان طرف سوى الآن الاول والذي يقويه أن عندكم عدم الآن يحصل بعدما لم يكن ولا يتخلوا ما أن يستدعي ذلك أن يحصل فيه ذلك عدم ثم يستمر بعده أو لا يستدعي فن استدعي ذلك لزم تالي الآفات وبطل أصل الدلالة وان لم يستدع فنقول اذا جاز أن يحصل ذلك عدم

في ذلك الزمان الذي بعد ذلك الا ان من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلم لا يجوز ايضا ان يحصل الميل في جميع الزمان الذي بعد ان الميل الاول من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول وجود الميل الثاني ومتى كان كذلك لم يلزم الاعتراف بوجود اثنين وسطب الدلالة بالكلمة فهذا ما في هذه الادلة وعليها وان يرجع الى التفسير اما قوله بالحركات التي تفعل حدودا ونفطاهي التي تقع بم الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصل بالافعل فاعلم اننا بينا العلة في أنه لما ذاق قال للحركات المستقيمة أنها تفعل حدودا ونفطاهي ايضا فالحركات المستقيمة هي التي يحصل منها البلوغ والوصول الى حدمعين من حدود المسافة والقوة المحركة لا بد وان تكون باقية حال وصول المحرك الى الحد المعين الذي في المسافة واما قوله فان الاتصال ليس مثل المقارفة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن فاعلم ان المراد منه ان المقارفة والحركة وغيرهما لا يحصل البتة في الا آن واما الاتصال الى الحد المعين من حدود المسافة فليس كذلك بل هو حاصل في الا آن ودليله ما قد مناه واما قوله ثم انه يزول عنه كونه موصل في جميع زمان مقارفة المتحرك للحدود وتكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مقارفا ومحركا فاعلم ان المراد منه أنه كما ثبت ان كرن تلك القوة موصلة للمتحرك الى الحد المعين من حدود المسافة لا يوجد الادفة في آن فكذلك صيرورتها غير موصلة لا يحصل الا في آن وان كان قد تستمر هذه الحالة في جميع الزمان الذي بعد ذلك الا آن بخلاف الحركة والمقارفة فانها ما يستحيل حصولها في الا آن واما قوله والا آن الذي بصيرفة غير موصل دفعة غير الا آن الذي صار فيه موصل لادفة فاعلم ان المراد منه لما كان صيرورة القوة موصلة لا يحصل الا في آن وصيرورتها ايضا غير موصلة كذلك فأحد الا آنين لا بد وان يكون مغاير الاثنى والا آنين ان تكون القوة الواحدة في الا آن الواحد موصلة الى حدود غير موصلة اليه هذا خلف واما قوله وبنم ما زمان كان موصل فيه وهو زمان السكون لا محالة فاعلم ان تمام الكلام ان لزم تالي الا آنات وهو محال وان كان بينم ما زمان وهو زمان السكون لكن

<p>لزمان أيضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لا امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير لمجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مشبه في الاتصال الواحد أي فاذا الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدور به وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يقتصر الى اثبات السكون المذكور كل الاقتدار (فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمقارفة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومقارفة وان يزول كونه موصل لواقع دفعة)</p>	<p>الشيخ اعمل القسم الاول لظهور فساد عند الحكماء واما قوله فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فيكون هن الحركة التي يستحفظ الزمان المتصل فاعلم ان معناه</p>
--	---

ان كل حركة تنتهي الى حد فهي منتهية الى سكون والسكون عدم الحركة وكل حركة تنتهي الى حد معين فهي متناهية هذه والحركة الحافظة للزمان يستحيل ان تكون متناهية فكل حركة تنتهي الى حد معين فهي غير الحركة الحافظة للزمان الذي يستحيل انتهاؤه وانقطاعه واما قوله فالحركة الوضعية هي التي ما يستحفظ الزمان فهي الدور به فاعلم ان معناه أنه لما ثبت ان الزمان عارض للحركة وثبت أنه يستحيل ان يكون عارضا للحركة المستقيمة ثبت أنه لا بد وان يكون من عوارض الحركة المستديرة وهو المطلوب (فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمقارفة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومقارفة وان يزول كونه موصل لواقع دفعة) التفسير هذه الحجة هي التي لخصها الشيخ على ان بين كل حركتين سكونا كان التدرج وذكر ونها لكن لا كما ينبغي فانهم كانوا يقولون ههنا ان أحدهما الا آن الذي يصل المتحرك فيه الى الحد المعين وثانيهما الا آن الذي يتحرك فيه عن ذلك الحد ويقارفة ولا بد وان يكون بين الا آنين زمان وهذا التقرير باطل لان الحركة والمقارفة لا تحصل البتة في آن لان كل حركة منقسمة على ما مر بيانه في النمط الاول فيكون نصفها الاول واقعا قبل نصفها الثاني فتكون واقعة في الزمان لافي الا آن الذي لا ينقسم واذ كان كذلك استحال وقوع الحركة والمقارفة في الا آن واما الشيخ فانه ترك هذه العبارة الفاسدة وقال هناك ان أحدهما يكون الجسم فيه واصل والثاني الذي بصيرفة غير واصل فاقام مقام لفظ الحركة لفظ غير واصل وبه التدرج من الاصل الى الاشكال لان صيرورته غير واصل حاصل في الا آن وان كان يمكن استمراره في جميع الزمان الذي بعده وليرجع الى التفسير واما قوله انما يجب ان يقال انما صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مقارفا والمراد منه ظاهر واما قوله لان الحركة والمقارفة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة واحدة ولا فيهما ما هو اول حركة ومقارفة فاعلم ان الفرق بين الحركة والمقارفة هو ان المقارفة عبارة عن الحركة عن الشيء فالحركة مع هذه النسبة هي المقارفة

واذا عرفت ذلك فنقول ان الحركة لا توجد البتة الا في الآن لما بيناه واما قوله وان يزول عنه كونها موصلًا واقع دفعة فاعلم ان معناه ان زوال كونها موصلًا امر يحصل دفعة واذا كان كذلك كانت العبارة الصحيحة هي هذه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب (تذييب فالحركة التي يجب ان تطالب حال القوة عليهما من حيث هي غير متناهية هي الدورية) التفسير لما كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على اثبات العقول مجردة بان حركات الافلاك لا بداية لها ولا نهاية وثبت بما ذكرنا انه ليس ذلك الا الحركات المستديرة ثبتت ان الحركة التي نحن نحاول الاستدلال بها على وجود هذه العقول ليست الا الحركات المستديرة (اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسمًا غيره لانه لا يمكن ان يكون الامتناهيًا فاذا حرك بقوته جسمًا

من مبداء فرضه حركات لا تنهاى في القوة ثم فرضنا انه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه أكثر من ذلك المبدأ المفروض فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيًا أيضًا هذا محال) التفسير بحركات القوى الجسمانية على قسمين أحدهما التحريكات القسرية وهي كما اذا حرك جسم بجأفئه من القوة المحركة جسمًا آخر وثانيهما التحريكات الطبيعية وهي كما اذا حركت القوة الحافظة في جسم محلها ونحن نريد ان نبين ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية في القسمين والغرض من هذا الفصل بيان القسم الاول وهو ان القوة الجسمانية

هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم أعنى التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من ينازعهم في مطالبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شئ هو أولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى أجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا أي مباني في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعدما كان موصلًا أو زال عنه كونه موصلًا في آن فان كون الشئ غير موصل فتدقيق في آن كما يتبع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللامسة فغير مناف ان قوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والجمع التي يكون افسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتعديل الفاظها بتدبير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فرعا توهم فسادا اذ لم تكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة (تذييب فالحركة التي يجب ان تطالب حال القوة عليهما من حيث هي غير متناهية هي الدورية) قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلاثة الماضية ان القوة التي لانهاية لها هي التي تكون على أعمال أو حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان تعرف حال القوة عليهما من حيث هي غير متناهية هي الدورية ولا غير ولما كان هذا الحكم فرعًا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذييلًا وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بالانهاية القوة لانهايتها بحسب المدة والعدة (اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسمًا غيره لانه لا يمكن ان يكون الامتناهيًا فاذا حرك بقوته جسمًا من مبداء فرضه حركات لا تنهاى في القوة ثم فرضنا انه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه أكثر من ذلك من المبدأ المفروض فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيًا أيضًا هذا محال) يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسمًا فلا يخلوها ما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر أو بالطبع لانه اما ان لا يكون محلات تلك القوة أو يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه أربعة فصول بعده فقولنا لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسمًا غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الامتناهيًا وذلك لما مر من وجوب تنهاى الابعاد فاذا حرك جسم بقوته

لا تقوى على تحريكات قسرية لا الى نهايه لان الشيخ قال لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك الجسم اذا حرك بالقوة الحافظة فيه جسمًا آخر كان ذلك تحريكًا قسريًا واعلم ان اقبل الخوض في تحرير الدلالة تقدم مقدمه وهو ان جسمًا اذا حرك بالقسر جسمًا آخر فان تحريكه له أقل من تحريكه لجسمه وببانه ان الجسم اذا كان متحركًا بالقسر كانت طبيعته منافرة لتلك الحركة ولاشك ان طبيعة الجزء جزء طبيعة الكل واذا كان كذلك كان طبيعة لكل أقوى على دفع الحركات القسرية من طبيعة الجزء وحتى كان العائق أقوى كان القبول أضعف ثبتت ان الجسم اذا حركت جسمًا آخر بالقسر فان تحريكه لكل ذلك الجسم أقل من تحريكه لبعضه واذا ظهرت هذه المقدمة فلترجع الى تحرير الدلالة المذكورة في الكتاب فنقول اذا حركت جسمًا جسمًا آخر بالقسر فالجسمان لا بدوان

يكونا متناهين لما ثبت من وجوب تناهي الاجسام فاذا حرك المتحرك بقوته ذلك الجسم من مبداء مفروض حركات غير متناهية ثم
 فرضنا ايضا ان ذلك المحرك بتلك القوة حرك اصغر من ذلك الجسم الاول من ذلك المبداء بعينه فيجب ان يكون تحريكه اكثر لما يمانه في
 المقدمة المذكورة ولا بد وان يظهر التفاوت والالكان الاكثر متساويا بالاكل هذا خلف ولا بد وان يظهر ذلك التفاوت لافي المبداء لانا
 فرضنا استواءهما فيه فاذا لا بد وان يظهر ذلك التفاوت من الجانب الاخر والتفاوت لا يظهر الا اذا انقطع الناقص وبقى الزائد بعده
 وذلك يقتضي كون الناقص متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف ثبت ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك قسرية غير متناهية
 ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تحريك القاسر لكل المقسور اقل من تحريكه لبعضه وان لم

جسما آخر من مبداء مفروض حركات لانهاية لها بحسب الامتداد الزمني او بحسب العدة في القوة فان
 غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في
 الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبداء المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من
 الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا
 شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة
 الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان تكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذا كان تحريك
 الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبيده الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل
 السادس من النمط الثاني ومما سبق اني ولما كان مبداء التحريك يكن واحدا بالقرض ووجب ان تقع الزيادة
 التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض الانهائية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون
 ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذا فرض محال واعلم ان هذا البرهان
 اعم ما اخذنا من استعماله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالقرض جسمين
 مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متقاوا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان
 فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذا فرض القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية
 يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية لان غرضه في هذا
 الموضوع هو نفي الانهائية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورد الفاضل الشارح عليه
 بتجويز ان يكون التفاوت في التحريك يكن بالسرعة والبطء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع
 لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لانهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد
 عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلووا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها
 رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا
 فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه ههنا عارده هو عليهم بعينه وهو ان يقول
 ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذا لا يصح الحكم عليها بالزيادة
 والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون لقوة قوية
 على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها

يلزم منه التناهي
 وذلك بان يكون
 تحريكه لكل الجسم
 ابطأ من تحريكه لبعضه
 مع انه يبقى على بطئه
 مدة غير متناهية
 والتسريع على سرعته
 مدة غير متناهية
 والحاصل انه لا بد بين
 الاعتراف بالتفاوت بين فعل
 القاسر في الكل وفعله
 في الجزء فاما ان يكون
 ذلك التفاوت بالتناهي
 فغير واجب لاحتمال
 حصوله بالتفاوت
 في السرعة والبطء فهذا
 الاحتمال لا بد من
 ابطاله والذي يقرره انالو
 توهمنا قوة قسرية لا تقوى
 على تحريك تلك الثوابت
 في مدة مخصوصة الا
 هذه الحركة البطيئة
 وقد رنا ان مثل تلك القوة
 تقوى على تحريك جسم

قوية

اقل من تلك الثوابت وليكن ذلك تلك القمر
 يحركه أسرع من الحركة الاولى فلا يستبعد في العقل ان يقال ان كل تلك القوة بحرك ذلك الجسم الكبير بتلك الحركة البطيئة ومثل تلك
 القوة بحرك الجرم الصغير بتلك الحركة السريعة ثم ان كل واحد منهما يبقى على ما هو عليه مدة غير متناهية ومع ظهور هذا الاحتمال
 لا يظهر وجه الاستدلال واعلم ان على هذه الحجة سؤالا آخر من الاول ان القائلين بان الحوادث الماضية اولما قالوا الحوادث
 الماضية تزداد كل يوم وكل ما كان كذلك كان متناهيا اجاب الشيخ عن ذلك بان مجموع الحوادث ما كان موجودا في وقت من الاوقات بل
 الموجود منه ابداحادث واحد واذا لم يكن للمجموع وجود اصلا لم يلزم من طرق الزيادة اليها تناهيها واذا كان كذلك فلما ان
 يورد هذا الكلام عليهم ههنا يقول ان الحركات التي تقوى عليها هذه القوة الجسمانية لم يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان لان

مجموعها لا يوجد في شيء من الاوقات وما لا يكون موجودا لا يصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان وقد ورد عليه هذا السؤال بعض تلامذته فاجاب عنه بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال اولاشك ان كون القوة قوية على تحريك الكتل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوق التفاوت في قوة القوة على الامرين بخلاف الحوادث الماضية فان مجموعها غير موجود في شيء من الاوقات فاستحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان والسائل ان يعود ويقر ان اتم ان استدولون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكتل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال الثاني وهو ان حركات القمر اسرع من حركات زحل ولئن منع عنه ما منع وزعم ان ذلك لصغر مدار القمر وسعة مدار زحل فليذكر ٢٥ حينئذ حركة تلك الثوابت مع حركة

الفلك الاعظم فانه لا شك انها ابطون من حركة الفلك الاعظم ثم لا يلزم من وقوع التفاوت بين المركبتين في السرعة والبطء انتهاء الناقص الى الانقطاع فلم لا يجوز ان يقال ان حركة الكتل ابطون من حركة الجزء مع انه لا يلزم انتهاء حركة الكتل في الانقطاع ولترجع الى تفسير المتن اما قوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره فالمراد منه ان جسما لا يحرك بالقسم جسما آخر الى غير النهاية واما قوله لانه لا يمكن ان يكون الامتثاليا فالمراد منه ان ذلك الجسم يجب ان يكون متناهي الما ثبت من وجوب تناهي الاجسام واما قوله واذا حرك بقوته جسما من مبدا

قوية على تحريك الجزء فوق التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها الم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح والسائل ان يعود فيقول اتم انما استدولون على تفاوت القوة على تحريك الكتل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النقط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدم قد يكون فيه اكثر واقل ولا ينتم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا تتايفان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بما وباللانهاية معاني النظر الاول اذا اختلفت جهتها معا عنى جهة الكثرة والجهة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مرتبا في العقل اوفي الخارج مقدار اكان او عددا فيكون لامحالة لامتداده جتهتان يمكن يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالمتناهي او بسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احدهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازياد والانتفاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانها مما من خواص الحكم المتناهي فاذن الحكم بها في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لانه يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذ قد تقرر هذا فنقول لما كانت لانهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما هو واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدءا واحدا بالفرض وكانت مستلزما لزيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى ووجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك فترقت الصورتان فهذا ما عندى في هذا الموضوع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكى عنه فلم يقع الى الفاظه حتى انظر فيها (مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة أصلا) لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسم اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلاث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لمالم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك لقوة تحمله كما هو فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في

٤ - الاشارات ثانی

فوجب ان تحريكه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فالمراد منه ان القوة اذا حركت جسما بالقسم وحركت ايضا اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ ايضا كان تحريكه للجسم الاكبر اقل من تحريكه للاصغر واما قوله فتقع الزيادة التي بالقرعة في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر ايضا متناهي هذا محال فالمراد منه انه لا بد من ظهور التفاوت وان لا يظهر من جانب المبدأ لان فرضنا ستواءهما فيه فلا بد وان يظهر من الجانب الاخر فتصير حركة الجسم الكبير متناهية مع ان فرضنا غير متناهية هذا محال (مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة أصلا)

(مقدمة أخرى القوة الطبيعية لجسم ما إذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة أصلا فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة تنبيه القوة في الجسم الأكبر إذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانه في الجسم الأكبر أقوى وأكثر إذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) التفسير قال رضي الله عنه وأرضاه أقول لما بين أن الجسم لا يحرك جسمًا آخر على سبيل القسر إلى غير النهاية انتقل إلى القسم الثاني وهو أن القوة الطبيعية الحادثة في الجسم لا يجوز أن تحرك محلها تحريكًا غير متناه وقدم قبل الخوض في الدلالة ثلاث مقدمات لا بد منها أولاً إذا كان شيء ما يحرك جسمًا ولا مانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر التحريك مثل قبول الأصغر فلا يكون أحدهما أطوع والآخر أعصى والالكان الأصغر والكبير معاوقة وقد فرضناه في خالبا عن المعاق هذا

وجميع الأوزم فرجب استوائهما في كل الأحكام لان المتساويات في جميع الماهية يجب استوائها في كل الأحكام وثانيتها ان القوة الطبيعية الحادثة في الجسم إذا حركت محلها كان تحريكها لكل محلها كتحريكها لبعض محلها لانه لا معاوق في الموضوعين أصلا عن التحريك بخلاف التحريك القسري فان هناك وجد المعاوق في المتحرك ويكون المعاوق في بعضه أقل مما في كاه فلا جرم كان تحريك الجزء أسهل من تحريك الكل بل التفاوت ههنا يظهر بسبب الفاعل لان القوة السارية في بعض الجسم بعض القوة السارية في كاه ولا شك أن كل القوة أقوى من بعضها

قبول التحريك والالكان الجسم من حيث هو جسم مانع عنه (مقدمة أخرى القوة الطبيعية لجسم ما إذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة أصلا فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة) وهذه ثانية المقدمات وهي أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة إذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خالبا عن المعاوقة والالم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول للماهر في المقدمة الأولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين أن التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب القواعل لا غير (مقدمة أخرى القوة في الجسم الأكبر إذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانه في الجسم الأكبر أقوى وأكثر إذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) وهذه ثالثة المقدمات وهي أن القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام ويناسب تناسب محالها المختلفة بالأكبر والصغر لانها حالة فيها متجزئة بتجزئتها والفاظ الكتاب واضحة (إشارة نقول لا يجوز أن يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية) لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فنوله (وذلك لان قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد) إشارة إلى المقدمة الأخيرة وقوله (وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة) إشارة إلى المقدمة الأولى وإلى سبب الاحتياج إليها وهو أن المعاوقة لو كانت في الكبير أكثر منها في الصغير مع أن القوة في الكبير أيضا أقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك للماهر في المقدمة الأولى وقوله (بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان) إشارة إلى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب القواعل لا بسبب القوابل وقوله (فان حركتا جسميهما من مبداء مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا) تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الانل كما مر وقوله (وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا) تتميم لهذا البرهان وانما احتاج إلى ذلك لان اللازم مما مر ليس الاوجوب

فالحاصل أن في الحركات الطبيعية التفاوت انما يحصل باختلاف حال الفاعل وفي القسريات لاختلف تناهي حال القابل وثالثتها أن الجسم الأكبر إذا كان مساويا في الطبيعة للأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر لكانا متساويين في الماهية فان القوة التي تكون في الجسم الأكبر كبر ما في الجسم الأصغر إذ في الأكبر مثل ما في الأصغر فهذا هو الكلام في شرح هذه المقدمات (إشارة ولعل نقول أنه لا يجوز أن يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية وذلك لان قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد فليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان فان حركتا جسميهما من مبداء مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا) التفسير لما فرغ من تعهد المقدمات الثلاث شرع بعده في الدلالة

على أن القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك محلها إلى غير النهاية فقال ان قوة كل الجسم أقوى لا محالة من قوة بعضه فإذا أخذ كل تلك القوة وبعضها في تحريك ذلك الجسم من مبدأ واحد كان تحريك بعض القوة له أقل من تحريك كل القوة له فيكون تحريكات بعض القوة متناهية وتحريكات كل القوة مناسبة لتحريكات بعض القوة والذي له إلى المتناهي نسبة مخصوصة كان متناهيًا فاذن تحريكات كل القوة متناهية أيضا وهو المطلوب فهذا تمام هذه الحجة والكلام فيها كاللزام على ما قبلها ٢٧ ﴿ تذييل فالقوة المحركة للسماء

غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية) التفسير لما ثبت أن الحركات الفلكية غير متناهية وثبت أن فاعلها يتحجب أن يكبرن جسمًا أرحالًا في الجسم ثبت أنه عقل ولقائل أن يقول لو لزم من كون الحركة غير جسم ولا حال فيه أن يكون عقلا كانت النفوس الناطقة عقولا محضة لأنها ليست أجساما ولا حال فيها بل الشرط في كون الشيء عقلا مع هذين القيدين أن لا يكون له تعلق بالأجسام بالتدبير والتصرف وهذا القيد مما لم يثبت بعد بالدلالة ﴿ وهم وتنبه ولعلك تقول قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر لتحريك أمرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك أن هذا الذي ثبت هو

تأخر الحركات الصادرة عن الجسم الأصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة خلفا لأن القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيًا ولم يكن ههنا خلفا لأن القوة ليست بواحدة بل إنما لزم الحال من حيث ذكره وهو أن تأخر حركات الأصغر يقتضي تأخر حركات الأكبر أيضا لكونها على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا أقرب مما في الكتاب واعلم أنا ذكرنا أن الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فينبه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها أعني الذي بالفسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي أقامه على امتناع كون القوى الجسمانية الغير المتناهية محركة بالفسر أعم مأخذا من الموضوع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي أقامه على امتناع كونها محركة بالطبع أخص تناولا ولا يحتاج وذلك لأنه لم يبق على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معارفة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في أجسامها وبالجملة القرى المتشابهة الحالة في الأجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالفسر يكون أعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أجسامها المركبة لا تخلو عن معارف يقتضيها طبائع ساكنها على ما تبين فيما مر وأيضاً كثرة تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال أجساما آليه فاذن هذا البرهان كان أخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ للتحريك الغير المتناهية كفي الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ﴿ تذييل فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية) وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان أنها لا تكون لادورية وبان في النقط الثاني أن الأجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت أن القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت أيضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فاتجعت المقدمتان أن القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة أعم عقل أو نفس والنفس المفارقة إذا حاولت تحريك جسمها فإما تحاوله بجزء ما فيها بالقوة من الكمال إلى الفعل والافلاحتياح لها إلى التحريك فاذن هي مفارقة في التحريك إلى شيء يكون كإلته موجوده بالفعل يخرج تلك الكالات النفسانية من القوة إلى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الأول لتحريك السماء فاذن القوة الأولى التي تصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية ﴿ وهم وتنبه ولعلك تقول قد جعلت السماء تحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر للتحريك أمرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك أن الذي ثبت هو محرك أول ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك بقوة جسمانية) تذييل في الفصل العاشر من هذا

محرك أول ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك بقوة جسمانية) التفسير هو السؤال أن يقال أنه قد بين في آخر النقط الثالث أن المباشر للتحريك الجزئية يستحيل أن يكون جوهر مجردا والآن أسندها إليه وهذا تناقض فاجاب أن هذه الجواهر المجردة التي أبتناها الآن هي محركات أول بعيدة وأما الملاصق للتحريك بلز المبدأ القريب لها فقوى جسمانية ولقائل أن يقول هذا الذي يقرولونه من أن العقل مبدأ بعيد والنفس مبدأ قريب كلام غير محصل بيانه أن المؤثر في وجود هذه الحركات الفلكية إنما القوة الجسمانية أو الغير الجسمانية وعلى التفسيرين يكون المؤثر سببا واحدا وتوجه الأشكال اللهم إلا أن يريدوا بكون النفس

فقط وبوجه الاشكال (وهم وتبنيه وعللنا نقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لادائم التحريك فيكون غير
 هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك بمحرك شيئاً آخر ثم يصدر عن ذلك الاخر حركات غير
 متناهية لاعلى انها تصدر عنها وانفرد بل على انه لا يزال ينفع عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية
 غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية انما يمنع في الاجسام احده هذه
 الثلاثة فقط) التفسير هذا هو السؤال الاول مع زيادة تقربروهي انه اذا كان الملاصق للتحريك هو القوة الجسمانية وجب ان
 تكون هذه الحركات متناهية لما بينتم ٢٨ ان افعال القوة الجسمانية متناهية ثم اجاب بان النفس الجسمانية

غير مستقلة باقتضاء
 التحريكات الغير المتناهية
 بل هي تفعل عن العقل
 المفارق لانفعالات غير
 متناهية وبوساطة
 تلك الانفعالات تقوى
 على افعال غير متناهية
 واعلم ان ههنا امورا
 ثلاثة احدها لانفعالات
 الغير المتناهية وثانيها
 التأثيرات الغير المتناهية
 على سبيل الوساطة
 وثالثها التأثيرات الغير
 المتناهية على سبيل
 الاستقلال والمتمتع في
 القوى الجسمانية هو
 القسم الثالث وهو
 التأثيرات الغير المتناهية
 على سبيل الاستقلال

التمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمانية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي
 وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا
 لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلى وتحريك العقل تحريك
 غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انساب الفعل اليها
 باعتبار غير اعتبار انسابه الى سائر العلل مبدأ قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان
 المحرك القريب بان كان جسمانيا فهو نفس والافه وعقل ولا وجه لكونهما معا سببين (وهم وتبنيه
 ولهك نقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لادائم التحريك فيكون غير هذه الحركة فاسمع واعلم
 انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك بمحرك شيئاً آخر ثم يصدر من ذلك الاخر حركات غير
 متناهية لاعلى انها تصدر عنها وانفرد بل على انه لا يزال ينفع عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان
 قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة
 غير تأثيره على سبيل المبدئية وانما يمنع في الاجسام احده هذه الثلاثة فقط) معنى السؤال انه ان جاز ان
 يكون المباشر تحريك السماء قوة جسمانية فتكون تلك القوة متناهية التحريك لادائمة التحريك
 فتكون محرك غير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير
 متحرك عقلي غير متناهي التحريك تحريك قوة في جسم اى تجدد منه في تلك القوة امور متصلة
 غير فارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لاعلى انها تصدر عن تلك القوة لو
 انفردت بل على انها تفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان
 بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك
 التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان المتمتع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعتراض الفاضل
 الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمانية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون

فاما القسم الاولان فغير متمتعين ولنا ان يقول على ما ذكرتموه من وجوه فالاول ما المعنى

بانه افعال النفس من العقل ان عنيت بها كون القوة الجسمانية في ذاتها معلول العقل فهذا مسلم لكن هذا القدر لو كفي في كون
 القوة الجسمانية مبدأ للانفعال الغير المتناهية لصح ذلك في جميع القوى الجسمانية لان المؤثر في جميع القوى والكيفيات في هذا العالم
 هو العقل الفعال وان عنيت بها حدوث امر في النفس الجسمانية او زوال امر عنها بسبب العقل فتكون الامور والحادثه والزائلة
 امورا جزئية متغيرة وقد اسندتوها الى العقل وذلك غير جائز عندكم لان الثابت لا يكون علة للمتغير واذا جاز ذلك فليجز ان يكون المبدأ
 القريب لحركات الفلك هو العقل المفارق وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في سائر القوى الجسمانية وحينئذ لا يمكن القطع في شئ من
 القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال ان يحصل لتلك القوة الجسمانية من الانفعالات عن العقل المفارق
 ما لا جلها تقوى على افعال غير متناهية ان اردتم بهذه الانفعالات امورا وراء كون العقل علة لذات النفس واصفاتها فاذا كروا
 ذلك المعنى لم يمكن ان نتكلم فيه بالنفي والاثبات وهذا آخر الكلام في اثبات العقول بهذا الطريق

(إشارة فليبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحركات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية ينبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولأن تأثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التأثير متصل على أن الحركة الأولى هو المفارق لا يمكن غير هذا استشهاده صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يتحرك تحركا غير متناه وان غير متناهي القوة وان لا يكون بقوة جسمانية ففعل عنه كثير من أصحابه حتى ظنوا أن الحركات بعد الأولى قد تحركت

انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم أن التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته أو يتحرك بالعرض أي بسبب متحرك بذاته وأنت ان حققت لم تستعجز ان تقول أن النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي أن يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه) التفسير الغرض من هذا الفصل ابطال قول من يقول بحركات الفلك بعد الباري تعالى متحرك بالعرض والوجه في ابطاله أن تقول هذه الحركات ليست اجساما ولا جسمانية وما كان كذلك امتعت الحركة عليه بيان الاول من وجهين الاول أن صاحب المشائين وهو

علة له متغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال افعالها عن العقل دائما والجواب أن المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجديد احوال في محركها منسوبة الى ارادة أو ميل طبيعي أو قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجديدات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة أو قسريتها انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب افعالها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر افعالها وفعالها (إشارة فليبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحركات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية ينبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولأن تأثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التأثير متصل على أن الحركة الأولى هو المفارق لا يمكن غير هذا) فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غنى عن الشرح (استشهاده صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يتحرك تحركا غير متناه وان غير متناهي القوة وان لا يكون بقوة جسمانية ففعل عنه كثير من أصحابه حتى ظنوا أن الحركات بعد الأولى قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته أو يتحرك بالعرض أي بسبب متحرك بذاته وأنت ان حققت لم تستعجز ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي أن يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه) قد مر في بيان كثرة العقول أن قوما من المشائين ظنوا أن المتشبه به في جميع السماويات واحدا وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحده وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوله فذلك القوم زعموا أن الحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب أن ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك فالواحد ذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الأولى أو العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز أن يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة أخرى مثلا من جهة كونه حلا في مادة وهذا هو الذي حلهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين أحدهما قول المعلم الاول

ارسطاطاليس اعترف بان محرك كل كرة يتحرك تحركا غير متناه لان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية فتكون تلك الحركات قوية على افعال لانها لها شهدا ايضا أن القوة القوية على افعال غير متناهية لا تكون جسمانية فلزم من هاتين المقدمتين أن تلك الحركات ليست اجساما ولا جسمانية الثاني أن الجمهور اتفقوا على أن تلك الحركات تصورات عقلية وقد ثبت في النمط الثالث أن التصورات العقلية لا تحصل للاجسام ولا لشيء من القوى الجسمانية ثبت بهذين الوجهين أن حركات الافلاك ليست اجساما ولا جسمانية واما الكبرى وهي أن كل ما كان كذلك استعالت الحركة عليه فهو ظاهر لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز ذلك لا يعقل

الاقى الاجسام اوفى الامور الحادثة في الاجسام فاما الذي لا نسبة له الى شئ من الاجياز لا بذاته ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز الى حيز غير معقول ويظهر من هذا التحقق انه لا يجوز ان يقال ان النفس الناطقة التي لنا محرركة بالعرض عند حركة بدنتنا فان الحركة بالعرض هو ان يتبدل وضع الشئ او موضعه بسبب تبدل وضع محله او موضعه واذا لم تكن النفس الناطقة حالة في الجسم اصلا استحال ذلك فيها (اشارة الاول ليس فيه حيثان لو حدانته فيلزم كاعلمت ان لا يكون مبدءا الا الواحد بسبب الالهيته بالتوسيط وكل جسم كاعلمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لو جوده عن اثنين او عن مبداهيه حيثان ليصح ان يكون عنه اثنين معالناك قد علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة الاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما اولهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع ٣٥ الاول في سلسلتها اوفى حيزها العقلي) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان ان المعلول

فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة بجزءها يتحرك كما يتحرك بجزءها غير متناه وبان المحرك غير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذا ان القولان يتجانان ان كل محرك كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القواين واتجاههما والثاني اعترفهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادئ متوقفة او تقرب بذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات وبالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبها النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائيز لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورين وانما يذهب اليه قوم منهم لا يريدون تخصيص لهم بدل على ذلك قول الشيخ في كتابه المرسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عددا للكرات المتحركة على ما كان يظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادئ ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا مشوقا لخصائصه ونائه طيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه واللاحق وجود مبداه حركة خاصة لكل فلك على انه فيه وجود مبداه حركة خاصة له على انه معشوق مفارق (اشارة الاول ليس فيه حيثان لو حدانته فيلزم كاعلمت ان لا يكون مبدءا الا الواحد بسبب الالهيته بالتوسيط اللهم الا بالتوسيط وكل جسم كاعلمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لو جوده عن اثنين او عن مبداهيه حيثان ليصح ان يكون عنه اثنين معالناك قد علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة الاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما اولهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اوفى حيزها العقلي) يريد بيان ان المعلول الاول

الاول عقل مجرد بيانه هو انه قد ثبت في النمط الخامس ان البارى تعالى واحد في ذاته وماهية منزهة عن التركيب من جميع الوجوه وثبت ان الشئ الذي يكون كذلك يستحيل ان يكون علة الا لشيء واحد اللهم الا بالتوسيط اى ان يكون هو علة لشيء ويكون ذلك الشئ علة لشيء آخر واذا ثبت ذلك فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه ثبت في النمط الاول ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وثبت هناك ايضا انه لا يجوز ان تكون الهيولى علة للصورة او تكون الصورة علة للهيولى وثبت ايضا انه لا يجوز

ان يكون واحد منهما واسطة مطلقة في وجود الاخرى بل هما يحتاجان الى علتين او الى علة واحدة ذات اعتبارين واذا كان كذلك استحال صدورهما من الله تعالى لانه تعالى ليس فيه تركيب اصلا حتى يكون مصدرا لهما واذا استحال ان يكون الله تعالى علة لهما استحال ان يكون علة للجسم لان علة لشيء المركب لا بد وان يكون علة او لاجزائه فاذا استحال كون الله تعالى علة للهيولى والصورة استحال ايضا كونه علة للجسم فثبت ان المعلول الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة فهو اذن جوهر مجرد وهو العقل واما قوله بعد ذلك وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اوفى حيزها العقلي فاعلم ان الغرض منه انه قدم الدلالة على اثبات العقول ولما ثبت بها الدليل ايضا وجود عقل لازم ايضا ان يكون هذا العقل في سلسلتها اى يكون هو ايضا من جملة العقول المحركة فلا فلا على سبيل التشويق وان لم يكن كذلك فلا شك انه يكون في حيزها العقلي ان يكون مشا كلاهما مساويا لطاني كونهما وجودات ليست باجسام ولا بجسمانية

لا يمكن أن يكون جسم بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل أن المبدأ الأول ليس فيه كثرة لوجوده فإنه كما بين في النمط الرابع فيلزم كاعلمت في النمط الخامس أن لا يكون مبدأ الواحد بسيطاً بالالتوسيط وكل جسم كاعلمت في النمط الأول من كمن هيولى وصورة فيتضح لك أن المبدأ الأول لوجود الجسم يكون مؤلفاً عن شيئين أو يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثتان ليصح أن يصدر عنه هيولى والصورة معاً لأنك علمت في النمط الأول أيضاً أنه ليس ولا واحد منهما مادة ولا واسطة مطلقة للآخرى بل يحتاجان معاً إلى مادة فكل واحد منهما فان إيجاد المركب مسبق بإيجاد أجزائه أو توحد معاً ولا يجوز أن يكون علمتهما القرية شيئاً غير منقسم فاذن المعول الأول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا تنفس يتعاقب بجسم بل هو مادة محض وأنت فقد صحت لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادئ تحركات الافلاك ولا شك أن هذا المبدأ الأول في سلسلتها أى هو أيضاً محرك افلاك هو أول الافلاك أو في حينها العقلى ان لم يكن محرراً كالفلك أى يكون مشاركاً لثاني التجرد والبراءة عن القوة ﴿ تنبيه قد يمكنك أن تعلم أن الاجسام الكرية العالية أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد ﴾ هذا الفصل مشتمل على أربعة مطالب أكثرها مما يران ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جدها ههنا تنبيهاً وتذكيراً على كثرة العقول فالاول هو معرفة اكثر الاجرام العالية والثاني معرفة اكثر محركاتها اعنى قوسها والثالث معرفة اكثر متشوقاتها اعنى عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعريف علمها الفاعلية ووعداً لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك أن تعلم ولم يشتغل ببيانه وان اردنا حاصل انظاره بل تلك العلوم فيه اجبالاً فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتقسم الى سيارات والى ثوابت والى سيارات سبعة والثوابت اكثر من أن تحصى وقد رصد منها ألف ونيّف وعشرون كوكباً والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها واثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموقودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكيمية وهى اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويتحرك ما يحتوى عليه بالعرض وجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة وجوب التشابه فيها وامتناع الحرق والالتصام على اجرامها وقد اختلف أهل العلم في هدها اختلافالاً برجزى والبعدها ان قسمها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية تنفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يحيط بمعرفة العالى معدب السافل ويكون من اكر الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل ذلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة كما هو هذا الفلك هو أيضاً تلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه أيضاً اختلاف والمتاخرون زادوا فلكاً آخر غير مكوكب يتحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطاً بالكل ثم ان الفرق بين جعلوا الفلك الكلى لكل كوكب منفصلاً الى اجسام كثيرة يقتضيهما اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضاً واستقامة ورجعة وسرعة وبطأ وبعداً وقرباً من الارض فمن غير المصلين منهم من جعل ذلك الاجسام اشكالاً غير الكرة كالفائلين بالنشورات والحلق والدقوف وامثالها وجعلوها منضودة في جو مشتمل عليها هو نخب فلكه الكلى ومنهم من جعلها في حركاتها أيضاً مختلفة كالفائلين باسترخاء أو تارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالفائلين باقبال الفلك وادباره من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في

﴿ تنبيه قد يمكنك أن تعلم أن الاجسام الكرية العالية أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد ﴾

أعدادها وأما المحصولون الذي يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا أيضا في أعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر أن عدد الجميع يقرب من خمسين فاقوه والمتأخرون المقنفون لارصاد بطليموس الفاضل أثبتوا الكل كوكبا فلما ميمثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم بحاس بمعدبه متعرا ما فوقه وبقعره معدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر أفلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهر يحيط فلك آخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر أفلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن المائل أو المائل يتماس حداهما وتقع اهما على نقطتين يسمى الا بعد عن الارض او جارا الا قرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في نخب خارج المركز بحاس معدبه سطحه على نقطتين يسمى اهدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها تكفي باحد الفلكين أعني خارج المركز أو التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر بالقياس الى حرارتها لأن بطليموس رأى اثبات الخارج لها أولى لكونه أبسط والكواكب الستة مركزها في تدويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التدوير على نقطة والشمس مركزها في الخارج المركز زاد والطارد فلكا آخر خارج المركز أيضا فله فلكان خارجا للمركز يشتمل الممثل على أحدهما شمال سائر الممثلات على أمثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل فلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع الافلاك الكواكب السبعة على هذا التدوير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمرکز الارض وثمانية خارجة المراكز عن وسنة أفلاك تدأو يرتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك مادونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك مادونه بها اول كل فلك من الباقية حركة خاصة الا للممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتدوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقية الحركات العرضية الموجودة لتدوير النجسة المتحيرة وبعض اختلافات النجسة والقمر والحركة المقترضية لتأقضى البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام آخر تتحرك بها وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي أن ينسب مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم تنفق بعد على ذلك اتفاقا على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمع في عدد الافلاك **قول**ه (ويلزمك على أصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز أو خارج المركز أو فلكا غير محيط مثل التدويرات أو كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركزها فيها الابان تنخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة وأوجبه وحال عطارد في أوجبه وانه لو كان هناك انخراق بوجبه جريان الكواكب أو جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك

ويلزمك على أصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز أو خارج المركز أو فلكا غير محيط بالارض مثل التدويرات أو كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركزها فيها الابان تنخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة وأوجبه وحال عطارد في أوجبه وانه لو كان هناك انخراق بوجبه جريان الكواكب أو جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك

ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء
الباقية بعد ذلك وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تعانان للفلكيين العظميين وسبع للسيارات
وافلاكهم ما ذهب اليه الباقر الى أن كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب
وقد أثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما أثبتوا للافلاك كما فان حكمها في وجوب اخراج
الارض الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محوره
خياليا ليرأى فيه بالانعكاس كاتري من الهبولات وقوس قزح أو اجساما موجودة واقعة بجذائه بل كان شيئا
موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حاله واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل
والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس
المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكى بذلك في الكتاب بقوله أن لكل جسم
منها فلكا كان أو كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز لفلك في ذلك عن الكواكب
ويؤكد ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجه المراكز والتدوير والكواكب محتصة
في الابداع بصورتها على صور المثلثات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهب اليه عند العوام وهو
ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيطان في المياه فان القول بسكون الحركات المقضى لتكثر
الحركات مبنية عليه وانما تقام شئنين أحدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الحرق والالتصام على
الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه أشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض الى قوله
لابان ينخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حاسم وهو أن الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز
تدوير القمر أو وجهه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين
هو عند كونه في تربي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد أو وجهه في كل دورة مرتين أحدهما
عند كونه في تاربخا هذا في أول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في أول الثور لأن وجهه العقري
يكون أبعد عن الارض من وجه الثوري بخلاف القمر فان وجهه متساو بان موافاته حضيضه ايضا
مرتين على التساوي وهو عند كونه في أول برج السرطان والحوت فاذا لم يكن للفلك الحامل للتدوير
حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو أن
حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم أو بعده وعشرين جزءا أو كسر جزء من ثلثمائة وستين
جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي أحد
عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب أقلهما بمثل أكبرهما قصاصا لاختلاف الجهتين وتبقى حركة
مركز التدوير عن موضعه الأول ثلاثة عشر جزءا أو كسرا والتقدير الالهى قد اقتضى أن يكون مركز
التدوير عند موافاة الشمس في أوج الحامل فاذا تحرك الفلك كان من موضع الموافاة حركتهما المذكورتين
صار الأوج مما يلي واحد جانبي الشمس على بعد أحد عشر جزءا أو كسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير
مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء
الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة بين الأوج ومركز التدوير على بعدين متساويين
كل واحد منهما اثني عشر جزءا أو كسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الأوج ولكون ذلك البعد
أضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة
المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار هذا المركز عن الشمس ربع دو ر بعد الأوج عنها من الجانب
الآخر انبساطا وكان بين الأوج والمركز نصف دور وان المركز مقابلة الأوج أعنى الحضيض واذا صار

بعد المركز عن الشمس نصف دورا استقباله الاوج من الجانب الاخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في
 التربع الاخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربعين واما عطارد فلما
 كان له فلكان خارجا للمركز اعنى المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في
 زمانا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي قدر مسير الشمس والحامل متحركا
 بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا أن يكون مركز التدوير في الاوجين معا ووجب
 اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع أن يهرب بعد المركز عن اوج الحامل ضعف مسير الشمس وعن اوج
 المدير بعد ذهاب أقل الحركتين بمثله من الاكبر قصاصا مثل مسيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج
 المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقباله
 اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج
 أقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون أقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويين
 البعد عن الاوجين المتقابلين ويكرنان لا محالة الى الاوج الاذن أقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول
 السرطان والحوت فانهما على التليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الاذن فهذه حال القمر
 وعطارد في اوجيهما أى في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضى الحدوث
 بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها فاذا لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر
 الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم منه
 الحصول في تلك الجهة فلوانتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء من الانتقال بالذات
 او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال ان انرى الرشي تتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانقول لم
 لا يجوز أن يكون للنملة وقفة حال حركة الرشي وللرشي وقفة حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن
 الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب أن الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث
 هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة يتركب منهما فان الحركات اذا تراكبت وكانت الى جهة واحدة احدثت
 حركة تساوى مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض
 أو سكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة يتوسط تلك الجهات
 على نسبتها وذلك على قياس سائر المتزجات فاذا الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا بحركة
 واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكان تكون بسيطة
 فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا يعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس
 الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل
 لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احدا فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون
 الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شئ مستبعد فضلا عن محال
قوله (ونعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس بجوزان
 يقال مار بما يقال ان السافل منها مشوقه الخاص هو ما فوقه) وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة
 العقول فان اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مبادئها المتشوقة كما مر وانما ثبت ذلك بعد ابطال القول
 بان الفلك السافل انما يتحرك شرقا الى الفلك العالى كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا
 متشوقا غيره شتاقا ينقطع به الاشتياق وهذا الرأى مما مال اليه أبو البركات البغدادي وأسندته الى بقراط من
 القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله مار بما يقال إشارة الى أنه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الرأى في

وتعلم انها كلها في سبب الحركة
 الشوقية التشبيهية على
 قياس واحد وتعلم انه ليس
 بجوزان يقال رعا يقال
 ان السافل منها مشوقه
 الخاص هو ما فوقه

وتعلم انهم يختلف أوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هي من طبائع شتى وان جميعها كونها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فيبقى لك أن نظردل يجوز أن يكون بعضها سبباً في بعضها في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع من ابيان ذلك) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان أن كل جسم كرى يستدير على نفسه فله شئ خاص هو مبدأ حركته المستديرة ثم ان الاجسام المستديرة قسمان أحدهما ما يكون محيطاً بالارض والاخر ما لا يكون محيطاً بها أما المحيط بالارض فقسمان أحدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهي الافلاك الممثلة والاخر ما لا يكون كذلك وهي الافلاك التي مراكزها خارجة عن مركز العالم وأما الذي لا يكون محيطاً بالارض فقسمان أحدهما الكواكب وثانيهما الكواكب المذكورة في فخذ الفلك المحيط بالارض وتكون الكواكب مركزه في وسطه وهي المسماة بافلاك التدوير ولما كان القول بانها ثابتة بالمبادئ بحركاتها المستديرة فرط على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان من الناس من خالف فيه فزعم أن الافلاك واقفة والكواكب تسبح فيها وتحركها لاجرام احتاج الى اقامة الدلالة على أن الفلك في نفسه متحرك فذكر في بيان ذلك وجهين أحدهما عام في جميع الكواكب وهو أن الفلك لو كان واقفاً وتحركت الكواكب فيه يلزم انخراق الفلك وذلك محال ولقائل أن يقول الشرطية ممنوعة لاحتمال أن يكون في فخذ الفلك حلقة وطربحها ما ولقطر الكواكب ثم ان الكواكب يعتمد على تلك الحلقة ٣٥ وبحركاتها وتحركها هو أيضاً عند تحركها

على الاستدارة ويكون الفلك واقفاً ان تلك الحلقة لا تظهر في الفلك لكونها شاففة عدمة اللون ولئن وقعت المساعدة على الشرطية لكن لان سلم امتناع التالي فانا قد بينا في النمط الثاني انه ليس لكم دلالة جيدة في امتناع انحرق على الافلاك المكوكة وثانيهما خاص بالقمر وطارده وذلك لان الارصاد دلت على أن الفلك الحامل للقمر يتحرك في كل يوم أربعاً وعشرين درجة

الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك وذاتبت انها لم تتحرك شواها الى متشوقاتها المجردة الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المتشوقة أيضاً تسعة طائرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحدة واعلم أن العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست أقل منه وأما كونها أكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعها دليل **قوله** (وتعلم انهم يختلف أوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جميعها كونها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة) وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والايون والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم يانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زواياها عن الايون والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة **قوله** (فيبقى لك أن نظردل يجوز أن يكون بعضها سبباً في بعضها في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع من ابيان ذلك) هذا هو الحث على تعريف المبادئ الفاعلية لهذه الاجرام هي اجرام مثلها أم جواهر مفارقة والوعديان ذلك

وثلاثاً وعشرين دقيقة الى التوالي وان فلكه المائل يتحرك كل يوم حدى عشر درجة وتسع دقائق الى التوالي وفلكه الجوزهر يتحرك ثلاث دقائق الى خلاف التوالي فلا جرم يبقى وسط القمر كل يوم ما يبقى من حركة فلكه الخارج المركز بعد صرف حركة فلكه المائل وفلكه المائل وهذا التجمع لو كان القمر متحركاً كبحر كحركة فلكه لاستحالة أن يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين فلما رأينا انه حركة الى التوالي وأخرى الى غير التوالي علمنا أن تلك الحركة ليست لها بذاتها بل بسبب حركة فلكها وكذا القول في فلك عطارد على ما هو مشروح في الهيئة وهذا هو المراد من قوله يوز يدك تبصرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجبه وحال عطارد في اوجبه يعني بالحركة المضاعفة للقمر ما ذكرناه من حركته التي احدها على التوالي والاخرى الى غير التوالي وانما سميت هذه الحركة مضاعفة لانه مشهورة في الهيئة وأما قوله وانه لو كان هناك انخراق بوجبه جر بان الكواكب أو جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك فمعناه أنه لو كان المتحرك هو الكواكب أو فلك التدوير لما كان الامر كذلك لاستحالة أن يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين الى جهتين مختلفتين بالذات ولقائل أن يقول هذه الدلالة لا تستقيم الا اذا صح أن يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين أحدهما بالذات والاخرى بالعرض لكن في ذلك بحث وهو أن الشئ عند حركته العرضية إما أن يكون قد انتقل الى تلك الجهة أو لم ينتقل

اليها فان كان لم ينتقل اليها فهو ليس بتحرك الى تلك الجهة وان كان قد انتقل اليها الا ان انتقاله اليها بسبب ان جسمها آخر تحركه اليها فلا جرم كانت هذه الحركة عرضية واما انتقاله الى الجهة الاولى فهو لذاته فلا جرم كانت تلك الحركة بالذات فنقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى جهة يلزمه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في جهتين وذلك بين البطلان في بديهته العقل سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض أو أحدهما بالذات والاخر بالعرض لا يقال ان انزى الرشي تحرك الى جهة والنملة تحرك عليها الى خلاف تلك الجهة لانا نقول لم لا يجوز ان يقال يحصل للنملة وقفات حال تحرك الرشي وللرشي وقفات حال تحرك النملة وهذا وان كان مستبعدا لكنه ليس أشد استبعادا من قولكم ان الحردلة المرصية الى فوق ربحا سكنت الجبل النازل في الهواء وكانكم قلم الاستبعاد لا يعارض البرهان فنحن نقول ههنا ايضا الاستبعاد لا يدافع البديهيات واما قوله وانت تعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد فاعلم انه لما قام الدلالة على ان الافلاك متحركة بالاستدارة عاد الى ما ابتدأه أو لا من أن كل جسم متحرك بالاستدارة فلا بد وان تكون حركته شوقية تشبيهية على ما هو وهذا الحكم غير مختص ببعض الاكبر دون البعض ومن المتقدمين من توقف فيه وقال الافلاك الكلية تسعة ولكل واحد منها محرك يحركه الشوق الى التشبه فاما الكرة التي ينفصل اليها الفلك الواحد مثل فلك القمر فانه ينفصل الى أربع كرات فلا يدري أنه هل لكل واحد من هذه الكرات محرك خاص أو لجموعها محرك واحد واما الشيخ فقد جزم ههنا بان لا بد وان يكون لكل واحد منها محرك خاص لان المتحرك بالاستدارة اذا ثبت أن حركته ليست الا شوقية تشبيهية وجب أن يكون المحال في كل الكرة كذلك واما قوله وتعلم أنه ليس بجوز أن يقال السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه فمعناه ما بين قبل ذلك من أنه لا يجوز

وتعلم انها لم تختلف
أوضاعها وحركتها
ومواضعها بالطبع الا
وليست من طبيعة واحدة
بل هي طبائع شتى وان
جميعها بحسب القياس الى

(هداية اذا فرضنا جسيما يصدر عنه فعل قائما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي بجو به لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها في الامكان واما الوجود والوجوب فيعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوري وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا شخص الحاوي العلة كان معه للمحوري امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه أو غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه

الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فاعلم
أن المراد منه بيان أن كل واحد من الافلاك مخائف للاخر في طبيعته وما هيته وحاصل الكلام في الدلالة على ذلك أن لكل واحد من الافلاك شكلا ومقدارا ووصفا وحيزا يستحيل حصوله للاخر فاختلفا فهم في هذه اللوازم اما أن يكون للجسمية وهو محال أو لما يحل فيها وهو ان كان لازما محال وان لم يكن لازما لم يكن اللزم لسيبته لازما أو لما لا يكون حالها فيهما ولا محلا وهو باطل لانه ان كان جسما أو جسمانيا عاد التقسيم في اختصاصه بتلك الخاصية وان لم يكن جسما ولا جسمانيا كان نسبته الى الكل واحدة فلا يكون بعض الاجسام يلزم بعض الاوصاف أولى من البعض فاما أن تكون تلك الصفات لازمة لكل فحينئذ يرتفع الاختلاف هذا خلف أو لا يلزم شيء منها شيئا منها هذا أيضا خلف واما أن يكون ذلك لاختلاف محال جسمياتها وهذا هو الحق فظهر أن هيولات الافلاك مختلفة بالمسألة فكذلك وجب لكل واحد منها ما استحال على الاخر فثبت أن هيولى كل واحد من الاجسام الفلكية مخالفة بالمسألة لهيولى الاخر وهي باسرها مخالفة لهيولى الاجسام العنصرية فتكون الطبيعة الفلكية طبيعة جنسية بالنسبة الى الطبايع العنصرية وهي الطبيعة الخامسة ويدخل تحت ذلك الجنس أنواع ثم انه شرع بعد ذلك في بيان أنه لا يجوز أن يكون شيء من الاجسام الفلكية علة للاخر والله أعلم الطريقة الرابعة في اثبات العقول ستة فصول وهو أن يقيم الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون شيء من الاجسام ولا شيء من القوى الجسمانية علة لشيء منها وظاهر أن المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لاستحالة أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد فلا بد وان يكون علها وجودات مجردة وهو المطلوب فاما أنه لا يجوز أن يكون شيء من الاجسام علة لشيء منها فقد ذكر الشيخ ههنا دليلين كليسيائي بينهما **١** (هداية اذا فرضنا جسيما يصدر عنه فعل قائما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي بجو به لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها في حيز الامكان واما الوجود والوجوب فيعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوري وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا شخص الحاوي العلة كان معه للمحوري امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه أو غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه

كان

كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان أنه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شئ من السماويات علة لما تحته وللمحوى فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي أن تبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه أن يكون عللها المفارقات ولا يجوز أن يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول أقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوى وكانت عليه الحاوى على تقدير الجواز أقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم أن البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم أو عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سياتى لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة للمحوى طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه وسميه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة أحوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدمات أحدها أن الجسم لا يمكن أن يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم تكن أشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية أن العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متأخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعدو كل ما لم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن والثالثة أن الشئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن أن ينقل أحدهما عن الآخر فانها لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضى امكان انفكاكهما وتقرر بالحجة بعد تقرر هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لسيءه متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوى أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذا يلزم أن يكون هو أيضا مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والامكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذا كان الحاوى ليس بعلته للمحوى واعلم أن قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه أن الخلاء ذاته هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه أن تصور هو المقتضى لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو نفي ما يتصور فيه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور الامع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الامع تصور المحوى من حيث هو ملاء واذ اتحقق هذا سقط ما يمكن ان يشكك به وهو أن يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون مامعه أعنى وجود المحوى واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوى في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوى بحيث يمكن أن يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوى والحاصل أن المحوى يكون واجبا بغيره اذ لم يكن معلولا للحاوى اما مع كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وجدتها الامكان متصلة هي أصل القياس فان القياس استثنائي وانما أوردنا لها كليا غير متخصص بهذا الموضوع تمهيدا لبراهمه متخصصا وقصد المراد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما لو جرد الوجوب في عدم وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوى هما استثناء للتالي على سبيل الاجمال

كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان أنه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شئ من السماويات علة لما تحته وللمحوى فيه

وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة سم انه عاود جعل التالي متخصصا بهذا الوضع بقوله فاذا اعتبرنا
 تشخص الحماوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على
 تشخص المعول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يجوز ان يكون عدم الغلاء واجبا مع
 وجوبه اى مع وجوب الحماوى او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى
 واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان
 عدم الغلاء غير واجب مع الحماوى فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالغلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب
 هذا خلف فاذن ليس شئ من السماويات علة للمحوى فيه وذلك الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا
 تشخص الحماوى الى قوله على تشخص المعول تكرر لما قرره أولا والاولى حذفه لثلاثين نظم
 الحجة بسببه والكلام ينظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره أولا غير كاف في هذا
 الموضوع لانه لم يقرر هناك الا كون المعول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقصا عليه لا يفيد مقارنة
 عدم الغلاء للمحوى المعول فان المحوى ما يتحد به بالحماوى المتشخص مكانه لم يجب للغلاء ولا لعدمه
 اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع استناد شئ من الاجسام الى علة
 اصل لانه يقتضى كون الغلاء مع تلك العلة ممكنا فاذا الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا
 حاريا والمعلول بكونه محو ياليس تميم البرهان فان تأخر مثل هذا المعول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتها
 للغلاء الممتنع بذاته فلما تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما ورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا
 اعتبرنا تشخص الحماوى الى قوله على تشخص المعول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الغلاء في
 الحماوى هما معان يضم هذا الى قوله فلا يجوز ان يكون عدم الغلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير
 تقرر يرتالى المتصلة متقدما على تقرر الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد
 كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير انما وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح
 بان الحكم يكون مانعا المتأخر متاخرا كالحكم يكون مانعا المتقدم متقدما والعقل الذى هو علة المحوى
 انما يوجد مع الحماوى عندهم فتقدمه على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحماوى ايضا عليه و يعود
 الحدو ورفير متوجه لدلالة المعية في الموضوعين بالاشتراك اللفظي على معينين مختلفين فان أحدهما يدل
 على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر من حيث ذاتيهما والثاني على
 ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن أن يفك أحدهما عن الآخر كما مر في النمط الاول **قوله** (واما ان
 يكون المحوى علة لما هو أشرف وأقوى وأعظم منه أعنى الحماوى فغير مذهب اليه بوجه ولا ممكن)
 لما فرغ عن بيان امتناع كون الحماوى علة للمحوى أشار الى القسم الثاني وهو كون المحوى علة للحماوى
 وذ كر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور
 فيه مناسبة أو مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة أتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه واقتضاه
 اليها وكان الحماوى أشرف من المحوى لكونه أبعد عما من شأنه أن يتغير ويفسد منه وأقوى وأعظم
 منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مألوف له مع زيادة كان اسناد العلية الى الحماوى أشبه بالحق
 من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع أنه غير مذهب اليه بوجه ليس بمسأى على ما سياتى من بيان
 امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه
 بان مجرد تلفظ بالشرف خطابه وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيان خطاها
 لكنه لم يعمل بذلك الا كونه غير مذهب اليه بوجه واما كونه غير ممكن فعملل بما سياتى والمبرهن ان

واما ان يكون المحوى علة
 لما هو أشرف وأقوى
 وأعظم منه أعنى الحماوى
 فهو غير مذهب اليه بوجه
 ولا يمكن التفسير المطلوب
 من هذا الفصل بيان انه ليس
 شئ من الكرامة السامية
 علة للبعض واعلم ان ذلك
 يمكن فرضه على وجهين
 أحدهما ان يكون الحماوى علة
 للمحوى وثانيهما ان يكون
 المحوى علة للحماوى والشيخ
 ابتداء بابطال القسم الاول
 وتحريره ما ذكره من
 الدلالة انه لو كان الحماوى
 علة للمحوى لكان متقدما
 عليه لكن التالى محال

والمقدم مثله بيان الشرطية من غير من أن العلة لا بد وأن تكون متقدمة على المعلول وبين امتناع الثاني أن وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع وجود الحاوى لان عدم الخلاء واجب لذاته والواجب لذاته لا يتأخر عن غيره فوجود المحوى مع ما هو مع الحاوى ومع المع مع وجود المحوى مع وجود الحاوى فيستحيل أن يكون متأخرا عنه وان شئت قلبت وجود المحوى وعدم الخلاء معا فلو تقدم الحاوى على المحوى المتقدم على عدم الخلاء أيضا لان المتقدم على المع متقدم وكان متقدما على عدم الخلاء لكان عدم الخلاء ممكنا بذاته واجبا لغيره وهو محال لان عدم الخلاء واجبا لذاته ولقائل أن يقول ان الشرطية متنوعة فانما ينفى النمط الخامس انا لا نعقل من تقدم العلة على المعلول الا مجرد تأخير هافيه وان ليس هناك متصور زائد على ذلك ثم اثن وقعت المساعدة على الشرطية فما الدليل على امتناع قوله لو كان الحاوى متقدما على المحوى والمحوى مع عدم الخلاء لزم أن يكون الحاوى متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على المع متقدم قلنا لان سلم أن المتقدم على المع متقدم وبيانه أن عندكم الحاوى مع العقل الذي هو علة المحوى فالحاوى مع المتقدم على المحوى ولم يلزم عندكم تقدمه عليه فاذا لم يجب أن يكون ما مع المتقدم متقدما فلم لا يجوز أن يقال أيضا ما مع المتأخر لا يجب أن يكون متأخرا وما الفرق بين الأمرين فاعلم أن هذا السؤال انما يتوجه اذا احتجنا في تقرير هذه الحجة الى ادعاء أن المتقدم على المع متقدم ولما يحتاج اليه لو قلنا بان عدم الخلاء ووجود المحوى معا حتى يقول بعد ذلك لو كان الحاوى متقدما على المحوى لكان متقدما على عدم الخلاء لكانا اذا قلنا عدم الخلاء هو عين وجود المحوى سقط عن ذلك لانه اذا كان عدم الخلاء هو عين وجود المحوى كان الحاوى المتقدم على وجود المحوى متقدما لا محالة على عدم الخلاء وانما قلنا وجود المحوى هو عين عدم الخلاء لان الخلاء امر عديم قدمه عدم العدم فيكون ثبوته فعدم الخلاء هو عين ثبوت الخلاء ولكن لقائل أن يقول عدم الخلاء واجب لذاته فلو كان عدم الخلاء نفس وجود المحوى لزم أن يكون وجود المحوى واجبا لذاته هذا خلف فهذا ما في هذا المقام من البحث ثم اثن وقعت المساعدة على أن الحاوى لو تقدم على المحوى لتقدم على عدم الخلاء فلم قلتم ان ذلك محال قوله لان المتوقف على الغير يمكن لذاته قلنا لان سلم أن الخلاء متمتع لذاته على ما هو لقول فيه في مسألة الخلاء وترجع الى التفسير اما قوله اذا فرضنا جسيما

بستعمل كل شئ في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته (وهم وتبنيه ولعلك تقول هب أن علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد لك من أن تقول انه يلزم من غير الجسم حار ومجوى سواء كان عن واحد الذى يصدر عنه

شئ فلا بد وأن تحصل لشخصه أو لا ثم بعد تمام تشخيصه يصدر عنه أثره وهذا اشارة الى أن العلة لا بد وأن تكون متقدمة على المعلول بالذات واما قوله فلا بد من جسم فلكنى علة الجسم فلكنى نحو به لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان فاما لو جردت وجوب فيعدو جود العلة ووجوبها فاعلم أن المراد منه انه لما ثبت أن وجود المعلول متأخر عن وجود العلة وجب أن يكون امكان المعلول مقارنا لوجود العلة لان امكان المعلول سابق على وجوده ووجود العلة أيضا سابق على وجود المعلول فكل واحد منهما اعنى وجود العلة وامكان المعلول سابق على وجود المعلول فوجب أن يكون المعلول متقدما على وجوده وهذا هو الذى قرناه في أول الفصل فيكون مكررا والاولى حذفه ليلا يشوش نظم الحجة بسببه فانك لو حذفته وضعت ما قبله الى ما بعده انظم الكلام هكذا لكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوى معا فلا يتصور ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى أو غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان المحوى واجبا مع وجوبه ولا بد في تقرير هذه المقدمة من أن يقال لان مفارق المفارق وان كان عدم الخلاء غير واجب مع وجوب الحاوى كان ممكنا لذاته وهو محال فهذا تمام تقرير هذه الحجة فظهر أن شيئا من الافلاك الحاوية لا يكون علة لشيء من الحويات واما قوله واما أن يكون المحوى علة للحاوى فهذا محال لان الحاوى أشرف وأقرب من المحوى والأشرف الاقرب لا يكون معلولا للاخس الاضعف ولقائل أن يقول اتفق أهل التحقيق على أن الكلام المبني على الخسة والشرف خطابي لا برهاني (وهم وتبنيه ولعلك تقول هب أن علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد من أن تقول انه يلزم من غير جسم حار ومجوى سواء كان عن واحد

أو عن اثنين ولا معالجة أن إمكان الخلاع مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لأنك تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود
المحوى فاسمع واعلم أن الحاوي إنما كان وجوده بصاحب إمكان المحوى إذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده إمكان حين
يتجدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يعلوه إن كان معلولا بل يجب بعده وأما إذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب

٤٠

أن يسبق تحدد سطحه

أو عن اثنين ولا معالجة أن إمكان الخلاع مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لأنك
تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم أن الحاوي إنما كان وجوده بصاحب إمكان
المحوى إذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده إمكان حين يتحدد بوجوده السطح فلا
يجب معه ما يعلوه إن كان معلولا بل يجب بعده وأما إذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب أن يسبق تحدد سطحه
الداخل وجود الملاء الذي فيه لأنه ليس هنالك سبق زمني أصلا وأما الذاتي فأنما
يكون للعلة لا للمليس بعله بل مع العلة بل تقول أن
الحاوي والمحوى وجبا معا عن شيئين) تقرير الوهم أن يقال لو سلمت أن علة
الاجسام الساجدة ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون
متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوى صادريين عن علة واحدة أو عن اثنين ويلزم على ذلك
أيضا القول بإمكان الخلاع مع وجود الحاوي لتقدمه كإلزام على القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ
سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من أن تقول أنه يلزم من غير الجسم حار ومحوى سواء كان عن واحد
أو عن اثنين اشكال لأن تفسير كلامه إن كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوى أولي ومعلولهما عن
واحد أو عن اثنين قيل ولو كان الحاوي والمحوى أوعلتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل المحوى ولا
لعلة الحاوي قبل علة المحوى فلم يمكن أن يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما إنما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلة
تقدم على علة المحوى وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وانفسرناه أولا وهو أن
يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوى عن واحد أو عن اثنين لم يكن مطالبًا للمتن وإن أضحت في كون
الحاوي والمحوى عن واحد أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما أقول في
حلها اختلف القائلون باستناد السماويات إلى مبادئها فقال بعضهم أنها باسرها تستند إلى العلة الأولى وإنما
تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتيب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي
لكنونه صادر بحسب شرط أقدم يكون أعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم أنها تستند إلى سبب مختلفة
المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوى عن واحد أو عن اثنين إن لم يكن
مفسرًا بشيء مما مر كان إشارة إلى المسددين فان تقدم الحاوي يمكن أن يتوهم على التقديرين وتقرير
التنبية لازالة الوهم إن يقال تقدم الحاوي على المحوى المستلزم لإمكان الخلاع إنما يلزم عند كون الحاوي
علة وذلك لا يمكن إلا عند تشخصه وتحديد مقوره الذي هو إمكان المحوى وعدمه وجوب ما يعلوه مع حصول
ذلك التحدد لكون المحوى معلولا أما إذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المسد كونه لم يجب
تقدمه فان مامع المتقدم بالمعية لا نقافية لا يكون متقدما اللهم إلا أن يكون التقدم زمنيًا أما الذاتي فأنما
يكون للعلة لا لما يتفق أن يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو أحد قسميه الخاص بالعلل لا الذي
يكون بالطبع لأن التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن
الإضافة من غير انعكاس والتأخر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل
الشارح بان الحاوي وإن لم يكن علة لكنه إن فرض متقدما بالطبع عاد الإلزام والشيخ لم ينف هذا

الداخل وجود الملاء الذي فيه لأنه ليس هنالك سبق زمني أصلا وأما الذاتي فأنما يكون للعلة لا للمليس بعله بل مع العلة بل تقول أن الحاوي والمحوى وجبا معا عن شيئين) تقرير الوهم أن يقال لو سلمت أن علة الاجسام الساجدة ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوى صادريين عن علة واحدة أو عن اثنين ويلزم على ذلك أيضا القول بإمكان الخلاع مع وجود الحاوي لتقدمه كإلزام على القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من أن تقول أنه يلزم من غير الجسم حار ومحوى سواء كان عن واحد أو عن اثنين اشكال لأن تفسير كلامه إن كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوى أولي ومعلولهما عن واحد أو عن اثنين قيل ولو كان الحاوي والمحوى أوعلتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل المحوى ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوى فلم يمكن أن يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما إنما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلة تقدم على علة المحوى وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وانفسرناه أولا وهو أن يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوى عن واحد أو عن اثنين لم يكن مطالبًا للمتن وإن أضحت في كون الحاوي والمحوى عن واحد أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما أقول في حلها اختلف القائلون باستناد السماويات إلى مبادئها فقال بعضهم أنها باسرها تستند إلى العلة الأولى وإنما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتيب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادر بحسب شرط أقدم يكون أعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم أنها تستند إلى سبب مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوى عن واحد أو عن اثنين إن لم يكن مفسرًا بشيء مما مر كان إشارة إلى المسددين فان تقدم الحاوي يمكن أن يتوهم على التقديرين وتقرير التنبية لازالة الوهم إن يقال تقدم الحاوي على المحوى المستلزم لإمكان الخلاع إنما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن إلا عند تشخصه وتحديد مقوره الذي هو إمكان المحوى وعدمه وجوب ما يعلوه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوى معلولا أما إذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المسد كونه لم يجب تقدمه فان مامع المتقدم بالمعية لا نقافية لا يكون متقدما اللهم إلا أن يكون التقدم زمنيًا أما الذاتي فأنما يكون للعلة لا لما يتفق أن يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو أحد قسميه الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع لأن التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الإضافة من غير انعكاس والتأخر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وإن لم يكن علة لكنه إن فرض متقدما بالطبع عاد الإلزام والشيخ لم ينف هذا

بالزمان حتى يجب أن يكون مامع المتقدم متقدما ولكنه بالعلة فالعلة متقدمة على المعلول لكن الذي مع العلة إذا لم يكن
علة لم يكن له تقدم على المعلول في العلة قطهر أنه لا يلزم من كون الحاوي مغايرًا للعلة المتقدمة على المحوى كونه متقدما عليه فهذا حاصل
الجواب وهو بناء على أن مامع المتقدم بالذات لا يجب أن يكون متقدما وقد عرفت أن أصل الدليل مبني على أن مامع المتأخر بالذات
يجب أن يكون متأخرًا بالذات ولا بد من الفرق بين هذين المقامين فإنه صعب جدا ههنا بحث آخر وهو أن الشيخ قال وأما التقدم الذاتي

فانما يكون للعلة لا ماليس به في هذا الكلام نظر لان التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والواحد ليس
 حلة للاثنين والى التقدم بالعلة كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فالقول بان التقدم الذاتي انما يكون للعلة ليس بجيد وعند ذلك لقائل
 ان يقول هب ان مامع العلة لا يجب ان يكون قبل بالعلة لكن لم لا يجوز ان يكون قبله بالطبع لا نايضا ان التقدم بالذات جنس تحت نوعان
 ولا يلزم من انتفاء احد نوعي الجنس انتفاء الجنس وتقدير ان يكون الحارى متقدما على المحرى بالطبع لا بالامثلة عاد الا لزام **❦** وهم
 وتنبه اولئك تزييد فتقول ذانخرج على اصول التي تقرررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو واخر غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوى
 فيكون وجوب الحاروى مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوى مهلول الغير الجسم لاخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا
 الاخر كان ممكنا في حال ما يجب الحاروى فالمحوى ممكن فجو ابل ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وحواله ذلك بعينه فان الله **س**
 انما هو ممكن بحسب قيا به الى الاخر لذى هو علة وذلك القياس لا يفرض **ع** فيه امكان الخلاه بوجه انما يفرضه

الاشتهال ساقط بذلك **❦** (وهم رتبته اولئك تزييد فتقول ذانخرج على الاصول التي تقرررت انه قد
 يوجد عن غير جسم حاو واخر غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحرى ويكون وجوب الحاروى مع وجوب
 الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوى مهلول الغير الجسم لاخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الاخر
 كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاروى فالمحوى ممكن فجو ابل ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق
 وحواله ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قيا به الى الاخر لذى هو علة وذلك القياس لا يفرض
 فيه امكان الخلاه بوجه انما يفرضه تحدد الحاروى في باطنه ثم تحدد الحاروى لاسبق له على المحوى واسب كل
 ما هو بعد مع فهو بعد لان القبليته والبعديته اذا كانتا بحسب العلية والمهلولية فحيث لم يكن عليه ولا مهلولية
 لم يجب قبليته ولا بعديته ولما لم يجب ان يكون مامع العلة علة يجب ان يكون مامع القبيل بالمية قبلا اللهم
 الا بالزمان) اقول هذا لوهم هو المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاروى والعزل
 الذي هو علة المحوى لما صدر مامع عن علة واحدة فتدبر جبا عنهما ما هو المحوى ليس مع وجوب احدهما
 الذي هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحاروى ايضا او باوجدهم في غير المذخور
 والتنبية للجواب هو الذي سبق مع من يدايض وهو غنى عن الشرح **❦** (وهم رتبته اولئك تقول ان
 الحاروى والمحوى جيبا بحسب اعتبار نفسيهما في الوجود فخلو مكانهما في الوجود واجب الوجود
 فاسمع ان هذين اذا اخدمهما مكنين لم يكن هناك تحدد شي ولا مكان ان لم يلائم كان خلاه وانما يفرض
 ما يفرض اذا كان محدد فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محجبا لعلا او غير محجبا لعلا فيكون خلاه) اقول
 هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في انشاء شرح بيان امتناع كون الحاروى علة للمحوى **❦** (اشارة
 وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحاروى اذ نفسه التي تكون كصورته اولى
 جلته) اى البرهان المذكور على امتناع كون الحاروى علة للمحوى فثم ما جعلت العلة صورة الحاروى
 اذ نفسه التي تكون مبداء الصورة اذ تكون هي كصورته اذ عين صورته اذ جعلت العلة صورة الحاروى فان

تحدد الحاروى في باطنه ثم
 تحدد الحاروى لاسبق
 له على المحوى وليس
 كل ما هو بعد مع فهو
 بعد لان القبليته والبعديته
 اذا كانتا بحسب العلية
 والمهلولية فحيث لم
 يكن عليه ولا مهلولية
 لم يجب قبليته ولا بعديته
 ولما لم يجب ان يكون
 مامع العلة علة لم يجب ان
 يكون مامع القبيل بالمية
 قبلا اللهم الا بالزمان
 اشرح هذا السؤال
 لارل بعينه مع الجواب
 لارل فلا فائدة في لتطويل
 رته اعلم **❦** (وهم
 رتبته واعلان تقول ان
 الحاروى والمحوى جيبا
 بحسب اعتبار نفسيهما

❦ ٦ الاشارات - تاني **❦** عبر واجبي الوجود فخلو مكانهما غير واجب لوجود فاسمع ان هذين اذا اخدمهما مكنين لم يكن هناك
 تحدد شي ولا مكان ان لم يلائم كان خلاه وانما يفرض ما يفرض اذا كان محدد فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محجبا لعلا او غير محجبا لعلا فيكون
 خلاه) النفسير هذا سؤال آخر وتقريره ان الحاروى والمحوى كل واحد منهما ممكن لذاته وذا كان عدم اخلاه ووجرد المحوى معا وكان
 وجود المحوى ممكنا لذاته كان عدم الاخلا ايضا ممكنا لذاته فاجاب بان عدم المحوى لا يلزم منه وجرد الاخلا مطلقا بل بشرط - حصول السطح
 الداخلى من الحاروى اولا وانما يكون للسطح الداخلى من الحاروى اذ لم على المحوى لو كان علة له وحينئذ يلزم المحال فاما ذ لم يكن كذلك لم
 يكن الاشكال واردا **❦** (اشارة وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحاروى اذ نفسه التي تكون كصورته اولى
 جلته) النفسير لو كان الحاروى علة للمحوى سواء جعلت العلة صورة الحاروى اذ نفسه التي تكون كصورته اولى جلته او نفسه
 الجسمانية علة للمحوى لزم المحذور وبالجملة فعلى جميع التقديرات يكرر الاشكال المذكور فعائد الان العلة مالم ذانها الاستحالة صورتها
 موجهة للمعلول

تذنيب قد استبان أنه ليست الاجسام السماوية = الملبعضة بالبعض وأنت اذا فكرت مع نفسك علمت أن الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كإلية طاعتها مصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة حتى يوجد هماً أولافيو جديهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات لاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام آخر لصور ما يتجدد عليها (أعراض) النفس - يرمل ما فرغ عن الحجية المذكورة صرح الآن بالنتيجة المطلوبة وهي أنه لا يجوز أن يكون شيء من الاجسام علة لشيء منها ثم ذكر - جهة أخرى على هذا المطلوب وهي أيضاً الحجية القديمة المشهورة فيما بين الحكماء وهي أنه لو كان الجسم علة لجسم آخر لكانت - إية الالهة اما أن تكون بهيولاه أو بصورته أو بهما جميعاً والاول باطل لان الهيولى قابلة ولشيء لو اريد لا يكون فالارضاء للمعا والقائق ان يقول ان الشيخ نص في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صور مو جودة في ذاته وعلة ثلاث ٤٢ الصورة هي ذاته وذاته بسيطة فيكون البسيط فاعلا وقابلاً للمعا والاني

أيضا باطل لان العلة الموجودة للشيء لا بد وأن تكون علة أولاً لاجزائه على ما مر بيانه في النمط الرابع راجزاه الجسم هي الهيولى والصوره فلو جعلنا صورة جسم علة للجسم آخر لوجب أن تكون الصورة علة أولاً للصورة الجسم المعلول وهيولاه ثم بواسطة ذلك الجسم لكن يستحيل أن تكون الصورة الجسمية علة للصورة والهيولى لان الصورة انما تفعل بمشركة الوضع ويستحيل أن يكون للصورة التي فرضناها علة وضع مع الصورة المعلولة

استلزام امكان الخلاص حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة وأي هذه الاشياء يفرض علة فانه لا يتم وجود الامع الجميع (تذنيب قد استبان أنه ليست الاجسام السماوية علة لبعضها البعض وأنت اذا فكرت مع نفسك علمت أن الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كإلية طاعتها مصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة حتى يوجد هماً أولافيو جديهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات لاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام آخر لصور ما يتجدد عليها (أعراض) لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحوي به وكان من المستبعد أن يكون المحوى علة لحاويه وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست علة لبعضها البعض مما يتبطله الاذهان بسرعة فتجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان أحد الحكمين لا واين غير برها في ختم الباب بإيراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قر به من الوضوح مبني على مقدمات أحدها أن الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجوداً بالفعل بصورته وبكونه فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلاً ولا يمكن أن يفعل بمادته لانه يكون بها موجوداً بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلاً والفاضل الشارح علة امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة للشيء لو احد لا يكون قابلاً لفاعلا معانم ناقضه بان نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري بغيره صور في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً قول أما تبليغه المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلاً لفاعلا معالشيء واحد فان الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب أن يحل فيه المفعول بل يمكن والواحد لا يكون نسبتة الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا واما اذا اختلف المفعول والمفعول فتدبرك من الاكالتفس فانها قابلة عمافوقها فاعلة فيما درنهما هها لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعله بالنسبة الى ذلك الجسم وقابله بالنسبة الى الصورة الحاله فيها وهما

والهيولى المعلول ويجب ههنا تفسير قولنا الصورة تفعل بمشركة الوضع أولا ثم بيان استحالة تحقق ذلك ههنا نانيا اما متغيران الاول وهو أن القوة الجسمانية انما يظهر أثرها أولاً في محلها ثم فيما يماس محلها ثم في المماس لما يماس محلها وكما كان الشيء أقرب الى مماسه محلها كان حصول الاثر فيه قبل حصوله فيما كان أبعد من محلها واذ اظهر التصور ظهر التصديق بالاستقراء أيضاً فثبوت القوة فيما يقرب من محلها وفيما يبعد عنه لو كان على السواء حتى ان القوة النارية الحاله في هذا الجسم تسخن البعيد عن هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حصرها في هذا الجسم أولى من حصرها في سائر الاجسام لانه اذا كان بأسرها سواء بالنسبة الى كل الاجسام لم يكن لها اختصاص بشيء من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل كانت مجردة فظهر المراد من قولنا الصورة الجسمانية لا تفعل الا بمشركة الوضع واما الثاني وهو انه ليس بين الصورة التي فرضناها علة وبين الصورة والهيولى اللتين فرضناهما هيولتين وضع فلان الهيولى في ذاتها غير مختصة بعيز و وضع واللكانت الهيولى نفس الجسم واذ لم تكن مختصة بوضع رموضع استحال أن يكون شيء آخر قريب وبعده بالنسبة اليها وذلك معلوم بالضرورة فثبت أن الصورة الجسمية لا تفعل الا بمشركة الوضع وثبت أنه يستحيل حصول الوضع بينهما وبين

الصورة والهيولى فاذا يستحيل كونها فاعلة لها اول استعمال ذلك استعمال كونها فاعلة للجسم على ما صرنا تقريره فثبت انه يستحيل ان يكون الجسم علة للجسم وانما يرجع الى التفسير اما قوله روت اذا فكرت علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها فلما راد منه انك اذا فكرت علمت ان الجزء الهولى لا يستحيل ان يكون فاعلا لان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا فيعلم من هذا الطريق ان الاجسام لا تفعل الا بصورها واما قوله والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه فوامها فلما راد منه ان الصور منها ما يكون حالة في الجسم كالجسمية والنارية والهوائية وغيرها منها ما لا يكون حالة فيها ٤٣ ولكنها تكون صوراً كالية لها كالنفس

الناطقية للانسان فانها غير حاله في بدن الانسان ولكنها صور كالية فلما النوع الاول فلا يفعل الا بمشاهدة الاجسام على ما صرنا تقريره واما النوع الثاني فكذلك لان فعلها لو لم يكن بمشاهدة البدن لكانت غنية في ذاتها وفي جميع افعالها عن الجسم فيكون عقلا محضا لانفسا واما قوله ولا بتوسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجد هما ولا فيوجد بهما الجسم فلما راد منه بين بناءه انه يستحيل ان يكون الجسم متوسطا بين الشئ وبين ما ليس بجسم واما قوله فاذا الصورة الجسمية لا تكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا بصورها فلما راد منه ان الصور

متغيران فاذا التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا الاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصبح ان يقارنه صور المعقولات وان كان مرضوع لاعتبار من شيا واحد فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق وذلك ما سنذكره في مرضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاهدة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهي كأن قوامها غير ادن تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بتوسط تلك المواد فيكون بمشاهدة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اى شئ تنفق بل ما كان ملاقيا لجزمها او كان من جسمها بحال والشمس لا تضئ كل شئ بل ما كان مقابلا لجزمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالنفس المقارفة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والالكانت مفارقة لذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحيث لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تتصل بمشاهدة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاهدة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لاوضع له والالكان فاعلا من غير مشاركة لوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان علمه الجسم تكون اولاعلة لجزئه اعنى مادته وصر رتة وهذا قد تقررت فيها مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها فاعلة الى المقدمة الاولى وقوله والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها يعنى النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجد هما ولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذا الصور اجسام لا تكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا بصورها نتيجة وهناك يبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخرى وما يتعدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تأثير الصور في اجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صورة تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما يجاورها بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتعدد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صدور تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يطن انه علة لها وذلك كالشمس التي تمد الاجسام بالتسخين وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول (هداية وتخصيل فقد بان ان جواهر

الجسمانية يمكن ان لا يكون شئ فيها اسبابا لهيولات الاجسام واصورها واذ كان كذلك استعمال كونها علة للاجسام واما قوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخرى اصورا وما يتعدد عليها او اعراض فلما راد منه ان هذه الصورة وان لم تكن علامة وثرة ولكنها معدة للصور والاعراض المتعددة فيها نارة بواسطة المماسه كالماء الذي يتسخن بمجاورة النار والمسامة كافي تاثيرات الكواكب وههنا آخر الكلام في الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان احكامها المسئلة الثالثة في بيان ترتيب الوجود ستة فصول (هداية وتخصيل فقد بان ان جواهر

غير جسمانية موجوداً وأنه ليس واجب الوجود الا بالواحد فقط لا يشارك شيئاً آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت أيضاً ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدء الاثنين معاً الا بتوسط أحد همارا لمبدأ الجسم الا بتوسط فيجب ان يكون المعلول الاول منه جزءاً من هذه الجواهر العقلية واحداً وان تكون الجواهر العقلية لاخر بتوسط ذلك لواحد السماويات بتوسط العقليات) التفسير المراد من هذا الفصل انه ثبت فيما مر القول بوجود عقول مجردة وهي ممكنة الوجود لما ثبت ان واجب الوجود يستحيل ان يكون أكثر من واحد وثبت الآن ٤٤ ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فهذه العقول والاسماء لا بد من

استنادها الى الله تعالى
لكن قد ثبت في النمط
الخامس ان واجب الوجود
يستحيل ان يصدر عنه
أكثر من معلول واحد
وذلك المعلول الواحد
لا يمكن ان يكون جسمانياً
أو جسمانياً والالكان
علة لسائر الممكنات وقد
بطل ذلك فلا بد وان
يكون المعلول الاول
جوهر عقلياً وان يكون
سائر العقول بتوسط
ذلك العقل وان تكون
الاجسام بتوسط تلك
العقول (زيادة وتخصيل
وليس يجوز ان يترتب
العقليات ترتيبها ويلزم
الجسم السماوي عن
آخرها لان لكل جسم
سماوي مبدءاً عقلياً
اذ ليس الجرم السماوي
بتوسط جرم سماوي فيجب
ان تكون الاجرام السماوية
تبتدئ في الوجود مع

غير جسمانية موجوداً وأنه ليس واجب الوجود الا بالواحد فقط لا يشارك شيئاً آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت أيضاً ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدء الاثنين معاً الا بتوسط أحد همارا لمبدأ الجسم الا بتوسط فيجب ان يكون المعلول الاول منه جزءاً من هذه الجواهر العقلية واحداً وان تكون الجواهر العقلية لاخر بتوسط ذلك لواحد السماويات بتوسط العقليات) قد ثبت بالطرق الاربع المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس أو الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة الاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولاً فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدءاً للواحد وامتناع كون ذلك لواحد جسمانياً أو جسمانياً أو نفساً أحكام ثلاثة أحدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة من واجب بتوسط ذلك لواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولا لعلل هذه الفوائد وسم الفصل أيضاً بالتخصيل (زيادة وتخصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتيبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان لكل جسم سماوي مبدءاً عقلياً اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان تكون الاجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع نزول السماويات) هذا الفصل يشمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقل المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العنول لو تنطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقيه منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول ازلت في الاستفادة لوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة فلك الاول ولا بانقطاع العقول عند فلك الاخير ولا بوجوب تواليها عليه الا ذلك المتواليه ولا بماواة العقول للفلك في العدم بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك بانها لا تكون أقل عدداً من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما اتصل به العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم

استمرارها في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها فارتقت في الاستفادة لوجود مع نزول السماويات) التفسير لما ثبت ان ههنا يجزم عقولاً واجساماً فلا يخجلوا ما ان يقال صدر عن كل عقل عقل فقط الى ان ينتهي الامر الى آخر العقول ثم يبتدئ السماويات من ذلك العقل الاخير واما ان لا يكون كذلك والاول محال لان العقل الاخير لا يجوز ان يصدر عنه الافلاك واحداً ولا يصدر عنه الا واحد وسائر الافلاك لا يمكن استنادها الى الافلاك الاخر لما ثبت ان فلكها لا يجوز ان يكون علة فلك آخر ولا يجوز استنادها الى سائر العقول لان العلى هذا الفرض قلنا ان شيئاً من العقول لم يصدر عنه الفلك الا العقل الاخير ولما بطل هذا القسم ثبت ان الاجسام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار الجواهر العقلية فيصدر عن العقل الاول عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر الى آخر المراتب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه صدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك لواحد واحد آخر الى الالف وأكثر بحيث لا يصدر عن

يجزم هو به - يخيف \odot زيادة تحصيل فن الضرورة ذن أن يكون جوهر عقلي بلرم عنه جوهر عقلي
 وجرم سماوي) أراد أن بين كيفية صدور كثرة عن المبدأ الأول فبدأ بالاشارة الى أول كثرة وجب
 صدور رها عنه وهو جوهر عقلي وجرم سماوي معار ذلك لار وجوب صدور الاجرام السماوية عن
 الجوهر العنلية مع استمراره وجود الجوهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر
 عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيتين عن شئ واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر
 عنه الا واحد في بادى الرأى بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضى اذا فهم على الاطلاق
 لذى يقتضيه مجرد هذه العبارة أن يكون الصادر عن المبدأ الأول شأ واحد او عن ذلك الواحد واحدا
 آخر وهلم جرا حتى لا يمكن أن يوجد شيان ليس أحدهما فى سلسلة الترتيب علة لآخرهما على الولاة
 أو بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجد موجودات كثيرة لا يتعاقب بعضها ببعض معلوم
 بالظاهر لكن المراد منه أن لو احدث لا يصدر عنه الا واحد اذا كان جهة الصدور واحدة اما اذا كثرت جهاته
 واعتباراته فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك كما صدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة
 عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى
 هذا المعنى أشار الشيخ بقوله (ومعلوم أن الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثين وتكثر الاعتبارات
 والجهات ممنوع في المبدأ الأول لانه واحد من كل جهة متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات
 متشككة كما مر وغيره منع في معارلاته فاذا لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد وامكن أن يصدر عنه
 معلولاته) فهذا وجهه متعاضد لثبوتها الى الأول وجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي
 بيان كيفية تكثر الجهات المقترنة لا يمكن صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له
 مقدمة فنقول فافرضنا مبدأ اول وليكن (ا) وصدور عنه شئ واحد وليكن (ب) فهو في أولى مراتب
 معلولاته ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شئ وليكن (ج) وعن (ب) وحده شئ وليكن (د)
 فيصير في ثانياه المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جورنا أن يصدر عن (ب) بالنظر الى (ا)
 شئ آخر صا في ثانياه المراتب ثلاثة أشياء ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شئ
 وبتوسط (د) وحده ثان وبتوسط (ج د) معانث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) معانث
 وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معانث
 وعن (ج) وحده سادس وعن (د) وحده سابع وعن (ج د) معانث عشر وتكون هذه كلها في ثانياه
 المراتب ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون
 فوق واحدة صارنا في هذه المرتبة أيضا معانثا فمضاعفه ثم داجا زنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يصح
 عددها في مرتبة واحدة الى لانهاية فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد
 واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الأول شئ كان لذلك الشئ هوية مغايرة للار بالضرورة وهو مفهوم
 كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذر به ما فاذن ههنا أمران معقولان أحدهما الامر الصادر عن
 الاول وهو المسمى بالوجود الثاني هو الهويه الذي لا يجرده عن المسمى بالمناهيه فهى من حيث
 لو جردت تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لم يفعل شيأ لم يكن ماعية أصلا تكن من حيث العقل يكون
 لوجود تابعها لكونه صفة لها ثم اذا قيت المناهيه وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك
 المناهيه بالقياس الى وجوده فذقيست لا يحددها بل بالنظر الى المبدأ الاول عمل الوجود بالغير فهو
 لازم لتلك المناهيه بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز انصاف كل واحدة من

العذل الاول الاعقل
 واحد ثم بعد ذلك يوجد
 عنه عقل يصدر عنه عقل
 وفلك ثم عن ذلك العقل
 عقل آخر وفلك آخر
 وبالجملة يكون في أول
 الامر عقول كثيرة نازلة
 من غير اطلاق ثم يكون عقل
 ثم بعده عقول آخر كثيرة
 من غير اطلاق ثم بعد ذلك
 عقل آخر وفلك آخر
 وعلى هذا التقدير لا يلزم
 أن تكون الاجرام السماوية
 مساوية للعقول \odot زيادة
 وتحصيل فمن الضرورة ان
 أن يكون جوهر عقلي يلزم
 عنه جوهر عقلي وجرم
 سماوي ومعلوم أن الاثنين
 انما يلزمان من واحد
 من حيثين

المناهية والوجود بالامكان ولو جوب وأيضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته
لزومه أن يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزومه أن يكون عاقلا للاول فهذه ستة أشياء وجودية
وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحده منها في أولى المراتب هو الوجود وثلاثة في ثانیها
هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازمة لتجرده والتعقل للمبدأ الذي
استفاده من الاول واثنان في ثالثها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر
الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية لمراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها واسم
العقل الاول يتناول هذه الامور نضمنا واتزاما ان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا
واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل
بالذات يشتركان في انهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل ولو جوب والتعقل للمبدأ يشتركان في انهما حاله
المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل والاولى والثانية
تشركان في انهما حاله في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بان حاله بالقياس الى مبدئه وهم المرادان من قول من
ذكر التثنية واذا تفر رها فارجع الى باقي شرح المتن فتقول قوله فمن الضرورة أن يكون جوهر عقلي
يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على أنه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل
الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان
كان اول الافلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبهه ان مصدرة
لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد
العقل الاول **قوله** (ولا حيتي اختلاف هناك الاماكن لكل شئ منها انه بذاته مكاني لوجوده وبالاول
واجب الوجود انه يعقل ذاته ويعقل الاول) اشارة الى أن اسناد الكثرة الى العقل الذي هو المعلول
الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة أمم من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود
لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا او الحياتيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير
قوله (فكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده وبماله من حاله عنده مبدأ الشئ) اشارة الى
أمرين أحدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر
عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود للذاتين بحجمهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو أفضل حالته
المذكورتين التي هما صار مبدأ العقل آخر **قوله** (و بماله من ذاته مبدأ الشئ آخر) اشارة الى حاله في ذاته
المشتملة على الحالتين الباقيتين التي هما صار مبدأ الفلك **قوله** (ولانه معلول فلما منع من أن يكون هو مقوما
من مختلفات) اشارة الى امكان كون الدولات مشتملة على اثره بخلاف الواجب لذاته وانما أشار بلفظة
هو الى العقل الاول مع جميع كالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في أول مراتب المعلولات وحده وان ذلك
شئ واحد كما مر **قوله** (وكيف لأوله ماهية مكانية ووجود من غيره واجب) اشارة الى المناهية
والوجود للذاتين لم يذ كرهما من قبل وانما ذكرهما هنا لكونهما مقدمات لا لوازم؛ وصفهما بالامكان
والوجوب تنبيها على استلزامها للوصف المذكورة **قوله** (تم يجب أن يكون الامر الصوري
مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة) أي ينبغي أن تستدعيته
للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته
بالمادة أشبهه وكاله الفائض عليه من مبدئه بالصورة أشبهه والمعلول يشبهه العلة ويناسبها ثم صرح عن
ذلك بقوله (فيكون بماله عاقل للاول الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي وبالآخر مبدأ الجوهر جسماني)

ولا حيتي اختلاف هناك
الاما كان لكل شئ منها
انه بذاته مكاني الوجود
وبالاول واجب الوجود
وانه يعقل ذاته ويعقل
الاول فيكون بماله من
عقله الاول المرجح لوجوده
وبماله من حاله عنده مبدأ
الشئ وبماله من ذاته مبدأ
لشئ آخر ولانه معلول
فلما منع من أن يكون هو
مقوما من مختلفات وكيف
لأوله ماهية مكانية ووجوده
هو من غيره واجب تم يجب
ان يكون الامر الصوري
منه مبدأ للكائن الصوري
والاشبه بالمادة
مبدأ للكائن المناسب للمادة
فيكون بماله عاقل للاول
الذي وجب به مبدأ الجوهر
عقلي وبالآخر مبدأ
لجوهر جسماني

ثم أشار بقوله ﴿ (ويجوز أن يكون) لا آخر تفصيل أيضا إلى أمرين هما بصير سبب الصورة ومادة جسميتين)
 إلى تفصيل حاله في ذاته إلى الحالتين المذكورتين أعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه
 بالفعل فإنه بالاول صار مبدأ أطول القلق التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ الصورة
 التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عديمين في ذاتيهما وجودين بغيرهما
 كانت المادة عديمة بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث
 لعقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنهما من وجه
 كما في النمط الاول ولاجل كون الوجود أقرب إلى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم عليه على المادة
 فهذا ما أردنا بيانه وانما أظننا القول فيه لان أكثر الفضلاء الذين لم تعمقوا في الاسرار الحكمية قد
 تحيروا في هذه المسئلة وأقدموا الجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشبيح عليهم وقد شنع
 عليهم أبو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلومات التي في المراتب الاخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى
 العالية والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الاول ويجعل المراتب شر وطامعة لا فاضته تعالى وهذه
 مرة خدعة تشبه المرء اخذت اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
 معلول له على الاطلاق فان تاهلوا في تعاليههم وأسندوا معلولا إلى ما يليه كما يستندون إلى العلة الاتفاقية
 والعرضية إلى الشرط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما أسوه ونسوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح
 من نسب كلامهم في هذه المسئلة إلى الوهن والركاكة السبب المذكور وقد ذكر في الشرح أن الشيخ
 خطب في هذا الكتاب في سائر كتبه لان كلامه مشهورة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول
 لما فيه من الامكان ولو جرب وتارة لانه يعقل نفسه ويقل غيره ولقد كان من الواجب عليه أن يفضل
 فان المحججة غير لائفة بهذا الموضوع أقول الشيخ لم يجعل لوجوب وحده مصدر العقل آخر في موضع من
 كتبه إلى وقت إلى كالتجاه والتجاة والمبدأ او المعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله
 الاول الموجب لوجوده مبدأ العمل آخر وله له ذهب في كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل إلى ما يخالف
 ذلك وما جعل الامكان وعقله انفسه مبدأين لفلان فقل ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر وما المحججة التي
 ذكرها ان كانت فهي لا تل في هذا الموضوع على قصور بل لعمرى قد كفى للشيخ محججة في موضع
 خرس السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان أن الامور المذكورة من الامكان والوجوب
 والوجود وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضوع وكره ما ذكره من كونها امور عديمة أو امور
 مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجرى الجواب بعد ما صرح من الكلام عليه انها على تقدير
 تسليم كونها امور عديمة ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيات تختلف أحوال العلة
 الموحدة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق وأما كونها امور مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل
 هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالنسبة كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز أن يكون
 متقومًا من مختلفات والالكان الاول علة لها والجواب أن المبدأ الاول يطلق على العقل الاول مع جميع
 كالاته فانه أول ماهية صدرت على الاول كما لانه يطلق على المصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء
 من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني
 لا يصح فلان مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضوع فانه قال به في العبارة ونحن
 لانعم أن يكون عن شيء واحدات واحدة ثم يتبعها أكثره اضافية ليست في أول وجودها داخل في مبدأ
 قوامها بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ويكون

ويجوز أن يكون لا آخر
 تفصيل أيضا إلى أمرين
 بصير سبب الصورة
 ومادة جسميتين (التفسير
 لما ثبت أن العقل الاول
 لا بد وأن يكون مبدأ الجوهر
 آخر عقلي وجرم

مجاوى وقد عرفت أن المعلولين لا يصدران عن علة واحدة إلا لما فيها من الكثرة فينبغي أن يعرف المتكثرة التي في العقل الأول لكن لا كثرة فيه إلا أنه يمكن بذاته واجب بالاول وأنه عقل ذاته ويعقل الاول فيكون يكونه عاقلا لا اول واجبا به علة شئ وبما له من ذر وهو الامكان - لثاني آخر ولا استحالة في أن يكون في جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثرة لأنه ممكن بذاته فلا امتناع في تفرقه بمقومات وكيف لا نقول ذلك وهو ممكن لذاته واجب بغيره ثم إذا ظهر هذان الاعتباران في العقل الاول وجب استناد العقل والظن اليهما ثم يجب أن يكون الامر الصوري مبدأ للمعلول الصوري والامر الاشبه بالمادة علة للمعلول الاشبه بالمادة فيكون لكونه علة لا لا اول واجبا به علة للعقل الثاني وبالاعتبار الاخر هو كونه ممكنا لذاته - لثالث واعلم أن هذا الكلام أوهن من بيت العنكبوت وهو ركيك جدا وقد استقصينا الكلام في شرح ركائها في سائر كتبنا إلا أننا نشير ههنا إلى بعض النكت فنقول كلام الشيخ في هذا الفصل مضطرب في ههنا الكتاب وفي سائر كتبه لأن كلامه

مشهورة بأنه إنما يصدر عقل رفقاً عن العقل الاول لما فيه من الامكان لذاته ذلك أيضا واحداً لم يلزم عنه لذاته شئ وبما شره ذلك باللازم شئ فينبغي من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لا مكان وجود الكثرة معان المعطلات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز أن يكون مركباً من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما صحت لان ذلك يقتضى كون المعلول الاول مركباً من جنس وفصل أقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قلنا عطل هذه الكثرة في أن يكون مصدر المعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا أخذت مع السلوب ولاضافات الكثيرة والجواب أن السلوب والاضافات أسماء عقل بعد ثبوت الغير فلو جازت مبدأ ثبوت الغير كان دوراً ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصوره مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة لا والذي عول عليه في سائر كتبه أن الاشرف يتبع الاشرف مع أنه هو الذي قال في برهان الشفاء اذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فأعلم أنه محط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطاوية في هذه المباحث العلمية أقول اذا استندت سببان أحدهما أهم وجوداً من الاخرى سببين كذلك وكان السبب الاثني أهم وجوداً من السبب الاقص وحاصله استناده الى السبب الاثني لان المعلول لا يمكن أن يكون أهم وجوداً من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضوع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البري عن الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدئها اعني الطبيعة الوجودية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على أنه ليس محتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم أيضاً بذلك وكيف وهو معترف بماه جز عن ادراكها دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره مراراً في كتابه بل إنما ذكر بعدتمه ببيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على

والوجوب بغيره وتارة بأنه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل القول فيه ويبين أن مصدر المعلولين هو الامكان أو الوجوب أو علمه بذاته أو علمه بعلمه فان المبهمة غير لائقة بمذاق الموضع ونحن نتكلم بعون الله على القسمين معاً فنقول ان الامكان والوجوب بالغير ولو وجود شئ من هذه الثلاثة لا يصلح للعلية اما الامكان فلو جوه الاول هو ان الامكان ليس أمراً وجودياً وما لا يكون موجوداً لا يكون علة للموجود كما الصغرى فقد مر تقريره

في النمط الخامس والذي نريد ان نقول لو كان الامكان أمراً وجودياً كان اما أن يكون واجبا لذاته أو ممكنا لذاته والاول باطل والامكان واجب الوجود أو مجرداً أو من واحد أو إضافي لان الامكان صفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته وان كان ممكنا فاما أن يفتقر الى علة أو لا يفتقر الى علة فان لم يفتقر الى علة فقد استغنى الممكن عن العلة وذلك سبب اثبات واجب الوجود وان افتقر فعلته اما الباري واما العقل الاول واما شئ ثالث والال باطل لان الباري تعالى علة لو حود العقل الاول فلو كان أيضاً علة لو حود ذلك الامكان كان قد صدر عنه معلولات وذلك يهدم قاعدة هذا الباب والثاني أيضاً باطل لان علة الشئ لموجود متقدمة بالوجود على المعلول عندهم فلو كان العقل الاول علة لا مكان نفسه لزم أن يكون وجوده سابقاً على امكانه وذلك محال لان وجوده من غيره واما مكانه من ذاته واما بالذات أقدم مما بالغير والثالث أيضاً باطل لان ما عدا الباري تعالى والعقل الاول معلول العقل الاول فيلزم أن يكون معلول العقل الاول علة لا مكانه فيلزم أن يكون امكانه متأخر عن وجوده بمراتب وهو محال فثبت ان الامكان لا يمكن أن يكون أمراً وجودياً واما بيان الكبرى فهو ان العدم لا صرف بتحويله أن يكون علة للموجود أو جزاً منها اذ لو جاز ذلك لجاز استناد جميع

سبيل

الممكنات الى العدم الصريف وهو سد باب اثبات واجب الوجود فهذا برهان قاهر على أن الامكان لا يجوز أن يكون علة لوجوده بل
 وأي عاقل يجوز أن يقول المقتضى لوجود هذه الاجسام العظيمة مجرد وصف عدى لاثبوت له أصلاً والعجب أن هؤلاء اتفقوا على أن
 لا يجوز أن يكون جسم علة لجسم آخر وعلموا ذلك بان الجسم مركب من الهول والصور والصورة لا تعمل الا بمشركة الطول والهول
 ذاتها قابل ولا معنى للقبول الا الامكان فلاجل ما بين الجسم وبين الامكان من هذا التعلق البعيد آخر جوا الجسم عن أن يكون له صلاحية
 العلة والتأثير ثم جئوا وجعلوا نفس الامكان علة ما هذا الامن التعسف الشديد الحجة الثانية ان الادلة الدالة على ان الوجود في الموجودات
 أمر واحد وان الجسمية في الاجسام واحدة فهي ايضا دالة على ان الامكان في الممكنات أمر واحد وقد تقر في بداية القول أن حكم الله
 حكم مثله فلو صلح امكان العلة الاول لان يكون علة لشيء لصلح كل امكان لان يكون علة لشيء فان صلح امكان العقل الاول لان يكون
 علة للعقل الاول فليصلح امكان ذلك العقل نفسه لان تكون علة لوجود نفسه وحينئذ يكون العقل موجوداً بالذات وهو يخرج عن كونه
 ممكننا فالحاصل أن الامكان لو كان علة لشيء لوجب أن لا يكون في الوجود موجوداً ويمكن ولما كان التالي محالاً فالقدم مثله واما أن مجرد
 الوجود لا يصلح للعلية فالامر فيه أيضاً كذلك لان وجود كل شيء يساوي وجود غيره ولو صلح وجود العلة لصلح وجود لها واما كونه
 واجباً بالغير فهو ليس بصفة تنبؤية والالكانت ممكنة لان وجوبه بالغير اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافات متأخرة وممكنة فلا بد لها
 من سبب فيكون وجوبه زائداً عليه ولزم التسلسل قطرهاً لا الامكان ولا الوجود ولا الوجوب بالغير صالح للعلية واما الاحتمال الثاني وهو
 أن يحصل كون العقل علة لثباته ولعلته علة للمعلولين المذكورين فلا نقاد لنا في سائر كتبنا على أن علمه بذاته ونظيره لا بد وأن يكون زائداً
 على ذاته وحينئذ يعود البحث عن علة ذلك الزائد ولنا عدة الآراء على أن علم الشيء بنفسه ونظيره قد يكون نفس نفسه في الجملة فنقول علم
 العقل الاول بنفسه ولعلته واما أن يكون نفس نفسه أو زائداً عليها كان الاول فمعلوم انه لا كثرة فيه الا بالامكان والوجود والوجوب
 وحينئذ يعود الاشكال الاول وان كان

سبيل الاولى فقط وسائر
 اعتراضات الفاضل الشارح
 ينحل بما مر

٤٩

زائداً عليه ماد الطلب في علة حصول ذلك الزائد واشكال آخر وهو أن
 كل علمين تعلقاً معلوم واحد من وجه واحد فمما ملان لان العلم عندكم صورة مساوية للمعلوم فإذا
 كان المعلوم واحداً كان الصور وتان مساويتين وإذا كان كذلك استحلال أن يكون علم العقل بنفسه
 علة للعقل وعلم معلوله به علة لعقل آخر لاستحالة أن تكون الاشياء المتساوية مختلفة في الوازم ولا دافع
 لهذا السؤال الا أن المعلول لا يعرف علمه كما تعرف تلك العلة نفسها ثم لئن وقعت المساعدة على أن هذه
 الاعتبارات صالحة للعلية ولكنها

٧ - الاشارات تاني

غير كافية وذلك لان العقل ليس موجوداً واحداً بل هو مركب عن الهول والصور الجسمية والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل
 الخاص والوضع الخاص وبالجملة فله من كل مقولة من المقولات العشر نوع أو أنواع فهذه الامور والكثيرة اذا أسندها الى جهة واحدة في
 العقل الاول أو جهتين لزم اتساق أكثر من الواحد الى الجهة الواحدة وهو يقتضى هدم هذه القاعدة والاساس ولنكتف بهذا القدر
 من الاشكالات ونرجع الى التفسير فاما قوله ولانه معلول فلا مانع من أن يكون هو متقوماً من مختلفات فبه اشكال لان عده علة لشيء
 المركب لا بد وأن يكون علة أو لا جزاءه ومقوماته فلو كان المعلول الاول متقوماً من مختلفات لوجب أن يكون البارئ تعالى علة لتلك
 الامور فيكون قد صدر عنه أكثر من واحد وذلك هدم أصلهم الا أن يقال انه علة لاجزاء الماهية فقط وبواسطه يكون علة لماهية
 لكما تقول الجزء الاخير من الماهية ان لم يكن مقتراً الى علة أصلاً كان واجبالذات وهو محال وان اقترب اليها فاما أن تكون تلك العلة هي
 الجزء الاول الذي صدر عن البارئ تعالى فعينئذ يكون معلول البارئ تعالى هو أحد الجزئين والجزء الثاني معلول معلوله فيكون المعلول
 الاول بسيطاً فيمتنع تقومه عن المختلفات وقد فرضنا أنه لا يمتنع هذا خلف أو شيئاً آخر وهو أيضاً محال لان ما عدا البارئ تعالى وهذه
 الماهية المركبة من هذين الجزئين معلول هذه الماهية المركبة فلو جعلنا شيئاً علة لاجزائها الكناقد جعلنا شيئاً من مقومات المعلول
 الاول علة لاجزائه وذلك محال فظهر أنه لا يجوز أن يكون المعلول الاول مركباً من المقومات به يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما عده
 لانه لو كان كذلك لكان العقل الاول الداخلة فيه مركباً من الجنس والفصل وقد بينا أنه محال واما قوله وكيف لا وله ماهية امكانية
 ووجود واجب من غيره فاعلم أنه يشبه أن يكون المورد منه الاستدلال على الدهوى التي ذكرها من أن المعلول الاول لا يمتنع أن يكون
 مركباً من المقومات لكن هذا الاستدلال ضعيف جداً لان امكان الشيء صفة اضافة عارضة لماهية والوجود اضافة عارضة وكثرة
 العوارض الخارجية لا يقتضى كثرة في الماهية فان البارئ تعالى له صفات اضافة كثيرة عارضة لذاته ولا يلزم من ذلك كون ذاته متقومه

بأمور مختلفة ولأن الشيخ اعترف في النمط السابع من هذا الكتاب بان تعقل البارئ تعالى للأشياء الكثيرة كثرة لازمة لذاته ولم يلزم من كثرة تلك الوازم وقوع الكثرة في ذاته تعالى فظهر أن لاستدلال بالكثرة الحاصلة من الامكان والوجود على كون الماهية متكثرة غير صحيح اللهم إلا أن يقال انه ما عني بالماهية الامر الذي هو معروف الامكان والوجود بل المجموع الحاصل من تلك الماهية ومن الامكان والوجود ولاشأن أن ذلك المجموع مركب وفيه كثرة ولكننا لو فزعنا بمثل هذه الكثرة في أن يكون مصدر المعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى لان ذاته تعالى اذا أخذت مع السلوب الكثيرة والاضافات الكثيرة حصلت هناك كثرة كثيرة جدا فلم لا يجعل ذات الله تعالى مصدرا للممكنات الكثيرة واما قوله ثم يجب أن يكون الامر الصوري مبدءا للسكان الصوري والاشبه بالمادة مبدءا للسكان المناسب للمادة فاعلم انه لم يذ كر على هذه المقدمة دلالة والذي عول عليه في سائر كتبه هو أن الاشراف تابع للاشراف مع أنه هو الذي قال في كتاب البرهان من كتاب الشفاء اذا رأيت الرجل العايب يقول هذا شر يفوه هذا خيس فاعلم أنه غلط فليت شعري كيف استعجاز استعمال هذه المقدمة الخطائية في هذه المباحث العلمية واما قوله ويجوز أن يكون اللادة آخر تفصيل أيضا الى أمرين بهما يصير سببا للصورة ومادة خسيسين فاعلم أنه لم يذ كر في العقل الاول الامن حيث انه ممكن لذاته واجب بغيره ثم يجعل الوجوب بالغير علة للعقل الثاني فبقي أن يجعل الامكان علة للعقل لكن الفلاس لم يذكروا في سائر كتبهم ان كونه ممكنا لذاته علة لطبولى الفلاس وكونه موجودا علة لصورته واما وجوبه بغيره فهو العلة للعقل الثاني ويسمون هذه الاعبارات ٥٠ الثلاثة بالثالث (وهم وتنبه وليس اذا قلنا أن الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب

أن يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل شيء لوجوب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم أن المرجح لا ينعكس كليا) التفسير من الناس من أورد على الترتيب المذكور سؤالا وهو لما جعلتم امكان

(وهم وتنبه وليس اذا قلنا أن الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب أن يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل بوجوب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم أن المرجح لا ينعكس كليا) تقرر بالوهم أن يقال اذا كانت الحيشيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتقا على مثل تلك الحيشيات فاذن يجب أن يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبه على فساد ما يقال انا اذا قرنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك أن كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان المرجح لا ينعكس كليا والعلة في ذلك أن العقول ليست متفقه الأنواع حتى تكون متفقه المقتضيات (تذكير فالاول ليست يبدع جوهر عقليا هو بالحقيقة مبدع ويتوسطه جوهر عقليا وجر ماسماوى وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوى)

العقل الاول ووجوده سببا لصدر فلك وعقل عنه

هو فهذا الامكان والوجود حاصل في العقل لاخير فوجب أن يصدر عنه أيضا عقل آخر وفلك آخر وهم جرا الى ما لانهاية له فاجاب عنه باننا قلنا المعلولان المختلفان لا بدوان ينسبا الى هذين الاعتبارين في العلة والموجبة الكلية لا تنعكس كلية فلا يلزم أن يقول هذان الاعتباران في العلة لا بدوان يكرنا مصدرين للمعلولين المختلفين وتحقيقه وهو ان كل عقل مخالف بماهية سائر العقول واذا كان كذلك فمن المحتمل أن لا يكون ماهية عقل بحيث يقتضى معلولا وماهية العقل الاخر يكون مخالفة الماهية الاول فلا يقتضى ما فيه من الامكان والوجود شيئا ولقائل أن يقول فاذا لم يجب من حصول الاعتبارين في العقل حصول المعلولين عنه فلم لا يجوز أن يقال العقل الاول وان حصلت الجهتان فيه لكنه لا يكون علة للمعلولين بل يحصل عنه عقل واحد ومن ذلك الواحد عقل آخر وهم جرا على هذا الى ما شاء الله ثم بعده وجد العقل الذي يصدر عن وجوده وامكانه فلك وعقل ثم ان العقل الذي هو علة الاخير وان لم يصدر عنه فلك لكنه يصدر عنه عقل آخر وهم جرا الى ما شاء الله وبالجملة فالعقول المساوقة للافلاك تكون متوسطة بين العقول المفردة أو يكون الامر كذلك في أحد الطرفين أو يكون الامر كذلك في بعض الوسائط دون البعض وعلى هذا التقدير يبطل ما يذكروه من أن مراتب العقول بحسب مراتب الكرات وهذا السوء القدم مذكروه مرة لكنا اعدناه ههنا لانه كان له مزيد توجه على كلام الشيخ ههنا (تذكير فالاول يبدع جوهر عقليا هو بالحقيقة مبدع ويتوسطه جوهر عقليا وجر ماسماوى وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وتنهى الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوى) التفسير الغرض أن يبين كيفية ترتيب العقول والسماوات فقال البارئ تعالى يبدع جوهر عقليا هو بالحقيقة

أقول لما كان الإبداع إيجادياً بلا توسط آلة أو مادة أو زمان أو غير ذلك وكان العقل الأول هو الذي أوجده الأول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم أن قول الشيخ وبتوسطه جوهر عقلياً وجرم سماوياً ليس حكماً بل المتوسط بين الأول وبين أول الأجرام السماوية ليس الاعتقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر إذا دل على ذلك وادعى الفاضل الشارح أن قول الشيخ إن صدور العقل الثاني عن المبدأ الأول بتوسط العقل الأول كلام مجازي لأن المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الأول بتوسط بل هو العقل الأول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه بينة بل قد كذبه بتخصيص الشيخ العقل الأول بأنه المبدع بالحقيقة لأن الإبداع الحقيقي على ما أقر به هذا الفاضل مفسر بالإيجاد من غير توسط فاذن لو كان موجود العقل الثاني هو العقل الأول لكان العقل الثاني أيضاً مبدعاً بالحقيقة وكذلك سائر العلوات التي لا تستند إلى شيء غير علوها الفريية وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الأول بهذه الصفة وجه وهناك يبين أن ما ترجمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر وانما اسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه إعادة تصور الجميع معاً (إشارة فيجب أن يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الأخير ولا يمتنع أن تكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم تقتربها الصورة) يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مبادئها وبدء الهيولى المشتركة للعناصر الأربعة فاستندها إلى العقل الأخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه تنتهي العقول ويعرف بالفعال فتقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع أنواع التغيير والحركة بخلاف الأجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلاً محضاً بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملاً على نوع من التغيير والحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغيير والحركة إلا الأجرام السماوية فاذن وجب أن يكون للأجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلاً للتغيير والحركة في حده وجب أن يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في الأجرام السماوية وأن يكون اشترك مادتها مما يؤثر فيه اشترك في أحوال الاجرام السماوية والأجرام السماوية يشترك في طبيعة المقضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدئياً وهي صورها المختلفة ولا يمكن أن يكون ذلك كافياً في إيجاد المادة اما أولاً فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن أن يكون عللاً لمواد أجسام آخر كما هو واماناً فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع أو الجنس لا تكون وحدها بالاشارة من واحد معين علة لذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يرد لها إلى أمر واحد كما مر في النمط الأول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور وهو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترب الصور كما مر بيانه في النمط الأول فان قيل انكم تقيمتم ان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وهنالك جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءاً من علة مادة جسم آخر اجنباً عن الطبيعة الجسمانية ليست شريكاً في افاضة أصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغيير والحركة في حده

مبدع لانه تعالى أعطاه الوجود من غير توسط شيء لا مادة ولا زمان لا غيرها ثم يصدر عن ذلك العقل عمل آخر وفلك وكذلك عن ذلك العقل عمل آخر وفلك وينتهي إلى جوهر عقلي لا يكون عنه جرم سماوي ولتقابل أن يقول قد بينا أنه لا سبيل لكم إلى القطع بأنه صدر عن العقل الأول عقل وفلك واعلم أن قوله الأول يصدع جوهر عقلياً وبتوسطه جوهر عقلياً وجرم سماوياً لا يعني به أن البارى تعالى أنثر في وجود العقل الثاني حتى يكون المؤثر والموجد للعقل الثاني هو البارى تعالى بواسطة العقل الأول بل المؤثر في العقل وقوله ان البارى تعالى يؤثر فيه بتوسط العقل الأول كلام مجاز حقيقة ما ذكرناه (إشارة فيجب أن يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الأخير ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم يقتربها الصور

كما هو قوله (واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولها بحسب ما يختلف
 من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة) لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن
 مبدئها اشتغل بذكر الصور وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب
 الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويات
 وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري أو
 بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المقارق صورة خامسة
 وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي
 يحدث عنه في المستعد أمر ما يصير مناسبة لتلك الأمور بشئ بعينه أولى من مناسبة بشئ آخر فيكون هذا
 الاعداد مرجعا لوجود ما هو أولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت
 نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف أيضا ينسب الى جميع المواد
 نسبة واحدة فلا يجب أن يختص به مادة دون مادة الا امر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في
 وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا فرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة
 المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها أن تفيض
 الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق قوله (ولابد للاختلافاتها
 الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز
 صابلي جهة المافة المحيط
 و باحوال يهتق من احوال
 الاوهام كالمسيلها وان
 فلتت يميلتها وهناك
 توجد صور العناصر
 يجب فيها بحسب نسبها من
 الا اجرام السماوية
 بتفصيل ما يلي جهة المركز
 صابلي جهة المافة المحيط
 و باحوال يهتق من احوال
 الاوهام كالمسيلها وان
 فلتت يميلتها وهناك
 توجد صور العناصر
 يجب فيها بحسب نسبها من

فيلزم من محالته التسخن حتى يستحيل نار او ما يعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى
 يصير ارض او ما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حر من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل
 تكثفا من الارض وقلة الحرقلة التكثف يوجب ان الثوب فان اليوسه اما من الحر واما من البرد لكن
 الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار هو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال الشيخ ان ذلك
 ليس بسديد عند التفقيش لانه يقتضى أن يكون الوجود اول الجسم الجسم له في نفسه احدى الصور المقومة
 غير الجسمية وانما يكتب ماثر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود
 بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط مالم يقترن به صورة أخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورة
 أخرى تسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكثف من البرودة بل الجسم لا يصير
 جسما بحيث يتبع غيره في الحركة أو يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته
 يستعطف بصالح الموضع لاستحفاظها فان الحار يستعطف حيث الحركة والبارد يستعطف حيث السكون
 قال والاشبه أن يكون الامر على قانون آخر وهو أن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها
 من الاجرام السماوية اما عن أربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في أربع جل عن كل واحد منها ما يهيتها
 لعمود جسم بسيط فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وأن
 يكون هناك سبب يوجب انقسام من الاسباب الخفية علينا قوله (ويجب فيها بحسب نسبها من

السموية ومن أمور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها وهناك
 تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقية من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم) أراد أن يشير الى
 أسباب الامتزاجات التي هي مبادئ التركيبات فذكر أنها انما يجب بشيئين أحدهما نسب العناصر من
 السماويات والثاني أمور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمعاذة الشمس لموضع من الارض
 المقنضية لاضاءة ذلك الموضع وتوسط الضوء لتسخينها وتوسط السفونة فخلل الجسم المتسخن او
 اصعادهو بسبب التسخين أو الصعود لاجراجه من موضعه الطبيعي و بسبب الخروج من موضعه
 لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالمحيثات الفاضلة على الطبايع والصور والنفوس
 التي تصدر الافعال عنها فانها أمور تتبع عن الصور والفلكية التي هي مبادئ حركاتها فتصير هذه
 الصور بسبب فعاليتها في موادها ومواد غيرها واذ اصارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها
 ببعض كما نشاهد من القوى الغازية فصارت عللا لامتزاجات واعلم أن المراد من الامور المنبعثة عن
 السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية وانما هي منبعثة
 عن جوهر مقارن بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادئ افعال
 تخصصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين الشئين تحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها
 وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقية فتفيض تلك الصور
 والنفوس عليهما من العقل الفعال كما تقرر يره في النمط الثاني **وقوله** وعند الناطقة يقف ترتيب وجود
 الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالاتالات البدنية وما يليها من الاضافات العالية وهذه المجهلة
 وان اوردناها على سبيل الاقتصار فان تأملك ما اعطيتنه من الاصول يهديك سبيل تخفيفها من طريق
 البرهان) يشير الى أن آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها
 جوهرها عقليا هو العقل الاول الا أن ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريئا
 من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوساطة كثيرة محدثا بمحدث مادة كان كالاته
 متأخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالاتالات
 البدنية وبما يليها من الاجسام التي تعدها القبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام
 في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها أن الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن
 اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدد ورها عن السماويات يقضي اعترافهم بان السماويات
 سالحة للعليه وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابواع ذلك لقولهم الصور
 لانصدر عن الاجسام فلا كلام في أن اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها يمكن
 وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص
 وغيره فما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا
 بصدد الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدد انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض
 قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا تلك الصور
 الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسيه في بعض كتبه الى الشهرستاني
 ثم اورد عنه جوابا نسيه الى بعض الناس وهو أن الواحد يفعل أفعالا كثيرة عند تعدد الاتالات كالنفس
 الناطقة أو عند تعدد القوابل كالعقل الفعال الاول اما الاول فلما لم يجز ان يجعل بتوسط الآلة ولا
 المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه أقول هذا الجواب ليس بمعرضي على أصولهم اذ لا فرق عندهم بين

السماوية ومن أمور منبعثة
 عن السماوية امتزاجات
 مختلفة الاعدادات لقوى
 تعدها وهناك تفيض النفوس
 النباتية والحيوانية
 والناطقية من الجوهر
 العقلي الذي يلي هذا العالم
 وعند الناطقة يقف
 ترتيب وجود الجواهر
 العقلية وهي المحتاجة الى
 الاستكمال بالاتالات البدنية
 وما يليها من الاضافات
 العالية وهذه المجهلة
 اوردناها على سبيل
 الاقتصار فان تأملك ما
 اعطيتنه من الاصول
 يهديك سبيل تخفيفها من
 طريق البرهان) التفسير
 لما تكلم في كيفية صدور
 السماويات عن عللها أراد
 أن يتكلم في كيفية وجود

العناصر ما علم أن الخلل الأخير عندهم الذي يسمونه بالعقل الفعال ليس هو المدبر لكثرة القمر بل العقل معلول العقل المدبر
 لكثرة القمر وهو علة طويلى عالم الكون والفساد ولا يجوز أن يكون هو وحده مستقلا بعلة صورها لان الاجرام العنصرية قابلة لتكون
 والفساد فلها هبولى مشتركة ونسبة العقل الفعال الى جميع تلك الهبولات والى جميع الصور على السواء فليس بان يكون سببا لانصاف بعض
 الاجسام بالنارية والبعض بالارضية أولى من العكس ولان نسبة جميع الهبولات الى جميع الصور على السواء مع التساوى لا يمكن الترجيح
 فاذن يتوقف فيضان الصور عن العقل لفعال على أن يصير استعداد المادة لقبول بعض الصور رأتم من استعدادها لقبول سائر هافانه
 اذا ترجح الاستعداد كانت تلك الصورة أولى بالفيزان من العقل الفعال من سائر الصور ثم لا بد من سبب لتلك الاستعدادات المختلفة
 ولا سبب لها الا الاجرام السماوية بتفضيل ما يلى جهة المركز مما يلى جهة المحيط هذا عبارة الكتاب ومعناها أن الاجسام التى فى داخل
 كرة القمر لا بد وأن يكون بعضها فى المركز وبعضها فى المحيط والذى يكون قريبا من المحيط أولى باللطافة والجزء الذى يكون قريبا من
 المركز أولى بالكثافة والبرد فاختلف الاجسام فى قرب بعضها من المركز وبعضها من المحيط هو الذى لاجله استعدت تلك الاجسام
 للصور المختلفة واما قوله وباحوال بدق عن ادراك الوهم تقاسيلها وان فطنت بجملة ما المراد أن اختلاف الاجسام فى القرب والبعد عن
 الفلك كما يحتمل أن يكون سببا لاختلاف استعداداتها للصور المختلفة وكذلك يمكن أن يكون أمورا أخرى اسبابا لتلك

لا استعدادات المختلفة
 مثل أن تضاف تلك
 الاختلافات الى طبائع
 كرات أربع من الافلاك
 أو كواكب أربعة
 وهذه الامور وان عرفت
 على سبيل الجملة لكن
 الجزم هو تفصيل القول
 فيها متعذر واما قوله
 وهناك توجد العناصر
 ويجب فيها بحسب
 نسبتها من السماوية
 ومن أمور منبثثة عن
 السماويات امتزاجات

المبدا الاول وبين العقول المجردة فى نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوز زونه فى النفوس
 فقط والجواب الصحيح أن يقال صدور الافعال التى لا تنعصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب
 حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن أن يكون سببا لكون الفاعل فى نفسه بحيث يمكن أن
 تصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعيين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدو ولكل مادة
 وتخصيص كل مادة دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول
 تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن
 اشتغاله على امثال تلك حيثيات ومنها أن اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضى اسناد
 تلك الاحوال الى غيرها حتى تسلسل الاسباب دفعة أو يستند شئ الى ما يسبقه بالزمان وهما ممنوعان عندهم
 وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه **النمط السابع فى التجريد** أقول يريد أن يبين فى هذا النمط
 وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقر فيها من المعقولات وكيفية تقرر
 المعقولات فى الجوهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية
 والجزئية على الوجه الاول الاشراف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية
 وقوع الشرفى الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي حيرت تابعه لذاته التى هي منبع الخير وما يتصل بذلك

مختلفة الاعدادات لقوى مدها فاعلم أنه لما تكلمت فى كيفية اسناد العناصر الاربعه الى علها أراد أن يتكلم فى
 مقتضى لامتزاجاتها وما ذك الاختلاف نسب السماويات اليها فان الشمس اذا قر بت من سمت الرأس سخن الهواء واذا بدت عنه
 يبرد ويحصل بسبب الحر وبرد امتزاجات مخصوصة مذكورة فى العلوم الجزئية وههنا بحث وهو أن المقتضى لهذه الامتزاجات لا يجوز
 أن يكون قوى منبثثة من جرم الفلك لان الافلاك عندهم ساطع فحكم كل جانب منه مساو لحكم سائر الجوانب واذا كان كذلك لم يلزم من
 حركة الفلك واختلاف نسب اجزائها الى اجزاء العناصر احكام مختلفة بل المقتضى لهذه الامتزاجات قوى منبثثة من الكواكب سواء
 كانت محسوسة مختلفة أو غير محسوسة لان طبائعها مختلفة ويختلف نسبتها الى العناصر بسبب حركات أكثرها ولهذا السرافاق
 الشيخ اختلاف احوال هذه العناصر الى السماوية لا الى السماوات واما قوله امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدد ما يعنى به انه اذا
 حصل الامتزاج استعداد ذلك الجسم بتلك الكيفية المزاجية لقبول قوى مخصوصة عن واهب الصور حاصلة بعد حصول تلك الاستعدادات
 واما قوله وهناك تفيض بعض النفوس النباتية والحيوانية من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم المراد أن عند حدوث الامتزاج
 تفيض النفوس الثلاثة من العقل الفعال المدبر لهذا العالم واما قوله وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجوهر العقلية وهى محتاجة الى
 الاستكمال بالآلات البدنية وما يلىها من الافاضات المادية فإراد أن النفوس الناطقة فى آخر مراتب الجوهر المجردة طابعت الى

الاستكمال بالاثبات البدئية والاستفادة من الافاضات العالية وهذا الكلام يبحث عن احوال النفوس وخارج عن البحث عن
 كيفية درجات المعسولات فهذا هو الشرح ثم ههنا شئت في موضعين فالاول انا وقفنا صدور الصور والعنصرية عن العقل الفعال على
 حدوث الاستعدادات النامية في المواد العنصرية وأسندنا هذه الاستعدادات الى اختلاف الاحوال السماوية فنقول هذه الاستعدادات
 اما ان تكون امور اثبوتية اولاً لتكون فان كانت امور اثبوتية وقد أسندناها الى الاجرام السماوية فحينئذ قد اعترفنا بان اختلاف
 الاحوال السماوية سالحة لان تكون مؤثرة في حدوث اشياء واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذه الصور والعنصرية انما حصلت من
 اختلاف الاحوال السماوية حتى يقع الاستغناء عن اسنادها الى العقل الفعال لا يقال الفرق هو ان الصور الجسمانية انما تفعل بمشاركة
 الوضع وقد عرفت ان الوضع مع الهول والصور الجسمانية محال فلا جرم يستحيل ان يكون صورة جسمانية على الجسم واما الوضع مع الجسم
 القابل للاعراض والكيفيات يمكن فلا جرم كان تأثير الجسم في ثبوت هذه الاحوال ممكماً معقولاً لانا نقول فيلزمكم امكان اسناد جميع
 الكيفيات والقوى والاعراض الحاصلة في عالمنا معدداً الصور الجسمانية الى الاجرام الفلكية وانتم لا تقولون بذلك واما ان لم تكن هذه
 الاستعدادات امور اثبوتية كان حال المادة حال حصول ذلك الاستعداد كما طاعت عدمه واذا كانت الاحوال متساوية في الازمنة كلها
 استحال حصولها لترجيح الثاني وهو ان العقل الفعال لما كان سبباً لحدوث جميع الصور والقوى في هذا العالم فقد صدر عنه انواع غير
 متناهية وهذا يقدح في اصل هذا الباب وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال العلة لا تأثير لها في ماهية المعلول فان كون السواد
 سواداً مثلوا كان لعله لزم ان لا يبقى السواد سواداً عند فرض عدم تلك العلة وهذا محال محال وانما تأثيرها في وجود المعلول والوجود من
 حيث انه وجود امر واحد نوعي والماهية الواحدة النوعية انما تعددت تعدد القوابل لكن حصول الشيء في القابل متأخر عن حصوله في
 نفسه فالوجود حين حصل عن العقل الفعال لم يكن متعدداً فلم يصدر عنه اكثر من امر واحد بل انه صار متعدداً بعد صدوره منه وذلك
 لا يقدح في الفرض لانا نقول لهذا العذر باطل من وجوه الاول لان العلم ان العلة لا تأثير لها في ماهية المعلول وقوله ولو
 كان لها تأثير في كون السواد سواداً لم يخرج السواد مثلاً عن كونه سواداً عند فرض عدم علة بل قلنا
 هذا باطل لانا اذا فرضنا عدم علة ماهية السواد فلانقول السواد مع انه سواد خرج عن كونه سواداً
 بل نقول انه لا يبقى السواد اصلاً وهذا الكلام لا تناقض فيه وتحقيقه رهوان الذي ذكره لو صح
 لكان مثله واردا في الوجود لانه يقال لو كان للعلة تأثير في وجود الشيء امكننا ان فرضنا عدم العلة
 وجب ان لا يبقى الوجود وجوداً فان التزموا ذلك وقالوا لا تأثير للعلة في الوجود بل في جعل الماهية
 موجودة فنقول العلة اما ان يكون لها اثر او لا يكون فان كان لها اثر كان الكلام المذكور في الماهية والوجود عائد اذ فيه بعينه وان لم
 يكن لها اثر كان ذلك قد حاق في كونه علة ثم الذي يدل على انه ليس تأثير العلة الموحدة للشيء في الوجود وحده بل وفي الماهية ايضاً ان
 الوجودات متساوية وحكم الشيء حكم مثله فلو كانت العلة لو جردت سخونة فقط لالكونها سخونة والماء مؤثر في وجود البرودة
 لافي كونها برودة وجب قيام المبرد مقام المسخن وبالعكس من المقضى والاثر واحد فيهما جميعاً وما به الاختلاف غير داخل في الاثر
 ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه القاعدة ثم لئن وقعت المساعدة على صحة هذه القاعدة لانا نقول اذا صححت هذه القاعدة فلم لا تقولون
 بان الله تعالى هو المبدأ الوجودي لجميع الموجودات ويكون الصادر عنه هو الوجود وهو امر واحد واما الاختلاف والتعدد فاما جاء من قبل
 تعدد القوابل وعلى هذا الوجه يسقط ما ذكرتموه من التطويلات واعلم ان من الناس من اجاب عن اصل هذا السؤال فقال بالدلالة
 اعتماد على ان الواحد من جميع الوجوه لا يفعل الا فعلاً واحداً اعند تعدد الالات كما في افعال النفس الناطقة او عند تعدد المواد
 كما في العقل الفعال واما الله تعالى فهو المبدأ لجميع الممكنات فلا تكون مؤثرته بواسطة آله او مادة فظهر الفرق ويمكن ان يجاب عن هذا
 الجواب بان المؤثر لا يكون جزءاً من المؤثر لاسيما عندهم واذا كان كذلك فهو ان العقل الفعال فاض عنه على القابل العقلاني غير
 مفهوم انه فاض عنه على القابل الاخرى فحينئذ يلزم وقوع الكثرة في العقل الفعال الثالث وهو انكم لما اضفتم هذه الحوادث
 الارضية الى تلك الاحوال السماوية قلتم الاحوال لكونها حادثه تستدعي اسباباً اخرى واسبابها ان كانت ساكنة عليها كان السابق على
 الشيء المعدوم عند وجوده يصلح ان يكون علة للشيء سواء كان علة مؤثرة او معدة واذا جزمتم ذلك انستدعيكم باثبات الصانع فانا بينا
 في النمط الرابع ان الوجود زنا استناد الممكن الى ما يكون سابقاً عليه بالزمان لم يتمكن الفلاسفة المجوزون لوجود حوادث لا بداية لها
 من اثبات الصانع وان كانت موجودة معها كانت حادثة فكانت مفتقرة الى اسباب اخرى ويكون الكلام فيها الكلام في الاول فيقتضى
 الى وجود علل ومعسولات لانهاية لها دفعة واحدة ومحال وهذه السوال من يد تقريره ذكرناه في سائر كتبنا الفلسفية والكلامية وهذا

من المباحث وانما اسمه
 بالتجريد مجرد موضوعات
 هذه المسائل عن المسواد
 الجسمانية

(تنبيه تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشراف فالاشرف حتى انتهى الى الهبوط ثم عاد من الاخص فالأخص الى الاشراف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد) أقول لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات أراد أن يتدعى في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذامبداً ابتدأ منه ودامعاداً اليه ومراتب البدء بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صور الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهياكل من هياكل الفلك الاعلى الى الهياكل المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدء ويكون بعدها مراتب العود حتى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه وأولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية فبأمرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالاً لانفعالها كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالاً فعلياً في العقل المستفاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر أن الشرف أعنى البراءة عن القوة مرتب في صنفى المراتب على التكافى منه من الجانبين الى الهبوط التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة وتحاذيها في الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها **قله** ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة بالصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً لطلاقتها منها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجوهر الباقية) لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكالاتها الذاتية عن المادة وما يقبها وبانها غير متعلقة بالوجود بشئ غير مبادئها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على ما تبين بعد الموت كذلك وأشار بلفظة لما الى ما تبين في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم بقوله التي هي موضوعة بالصور والمعقولة الى كالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي هي استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها نالها بالوضعها بعد لفظه لما و آتم مقصوده بقوله بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجوهر الباقية وذلك لو جوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا ابرهان لمي هو حمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ والبركت البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمنافض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ أيضاً ولكن بالعرض وذلك لان افساد المزاج المقنضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك أسند استحالته البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشئ مما من شأنه أن يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشئ لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل

آخر الكلام في هذا النمط (النمط السابع في التجرىد) وفيه ثمان مسائل المسئلة الاولى في كيفية مراتب الموجودات فصل واحد (تنبيه تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشراف حتى انتهى الى الهبوط ثم عاد من الاخص فالأخص الى الاشراف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد لما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة بالصور المعقولة غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة له وحافظاً للعلاقة معه بالموت لا يضر جوهره بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجوهر الباقية)

التفسير في هذا الفصل مطلوبان فالاول كيفية نزول الموجودات الى الاخص فالاخص ثم كيفية صعودها مرة أخرى الى الاشراف فالاشرف
 أما النزول فلان اول الموجودات هو الله تعالى وهو الاجل الاشراف بل هو اجل من أن يضاف الى شيء بأنه اجل منه تعالى عن مقتضيات
 الافكار والانتظار ثم يليه العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام الفلكية ثم العناصر ثم ما فيها من الصور ثم الهوى والهيولى وأخص
 الجواهر لانها هي بالقوة لا بالفعل وأما الصعود فلان الهوى التي لعالمنا يتصف بالجسمية ثم بالصور النوعية ثم بأخذ في التركيب فينكسر
 ما فيها من سورة التضاد ويحصل فيها مشاهمة ما بالاجرام السماوية في الاعتدال والبعد عن التضاد ثم يقع في مرتبة النبات ثم الحيوان
 ثم الانسان وذلك بحصول نفسه الناطقة ثم للنفوس مراتب وأجلها أن يصير عقلا مستغادا وهناك يكون آخر مراتب الانسان مصافيا
 لاول درجات الملائكة المطلوب الثاني أن النفس الناطقة باقية بعد الموت وعلى هذا المطلوب دليلان أحدهما ما ذكره في هذا الموضع
 وهو انه قد ثبت أن النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة ٥٧ في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها

وجوهرها بل تعلقها به
 ليكون هو آلة لطافي اكتساب
 الكمالات وثبت أن العلة
 المؤثرة في وجود النفس
 الناطقة هي الجواهر
 العقلية الباقية فاذا فسد
 الجسم فقد فسد ما لا حاجة
 للنفس في وجودها اليه
 مع أن العلة المؤثرة في
 وجود النفس باقية واذا
 كان كذلك وجب بقاء
 النفس بعد فساد البدن
 وهذه الحججة هي التي
 ارتضاها صاحب المعبر
 في كتابه وطول نفسه في
 تقريرها المسئلة الثانية
 في ان النفس الناطقة
 غنية في ذاتها وفي تعقلاتها
 عن هذا البدن وفيها حجة
 فصول (تبصرة اذا كانت

(تبصرة اذا كانت النفس الناطقة قد استغادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات
 لانها تعقل بذاتها كما علمت ولو عقلت بآلتها لا بالآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة
 العاقلة كلال كما يعرض لا بحالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض لهذا الكلال بل كثير مما تكون
 القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس
 اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين
 لتالي لا ينتج وأز يدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على
 انه لا فعل له في نفسه وأما اذا وجد قد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه) أقول
 لتبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتبصير جعل غير اليقظان كالنائم يقظا نافي تسمية هذا الفصل
 بالتبصرة دون التبصير تعريضا بان البحث المذكور فيه أوضح من الأبحاث المذكورة في الفصول الموسومة
 بالتبصير لان المبالغة عند حدث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما تكون في نسبتها الى العمى
 أكثر منها في نسبتها الى النوم وأما كون هذا البحث أوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته
 وماعداه يفيد استبصاره بغيره فقولنا اذا كانت النفس الناطقة قد استغادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال
 لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد
 حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بنائها في نفسها ولا في بقائها على كالاتها الذاتية
 المستفاد من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات
 المفقودة ليست بالآلات لها بل لصيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النقط الثالث من
 بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم ان اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين
 الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة وذكر على ذلك أربع
 حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلتها وتاليها متصلة كلمة
 موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس

(٨ - الاشارات ثانی) النفس الناطقة قد استغادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان
 الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بالآلتها ولو عقلت بآلتها لكانت لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال
 كما يعرض لا بحالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض لهذا الكلال بل كثير مما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال
 والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها
 وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالی لا ينتج وأز يدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا
 على انه لا فعل له في نفسه وأما اذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه) التفسير اعماسمى هذا الفصل بالتبصرة
 لانه مشتمل على بيان أن النفس غير هذا البدن وغير حاله فيه وكان الانسان عمى عن رؤية نفسه حتى اشبهه بغيره وهذا الفصل سبب
 لان يصير بصيرا بنفسه فلذلك سماه بالتبصرة ثم نقول لما بين نقاذات النفس بعد فساد البدن ثم مع انه في بيان أن ما قبلها المعقولات باقية
 أيضا بعد فساد البدن للحجة المذكورة بعينها في المسئلة السابقة وهي أن القابل للصور العقلية جرح النفس والفاعل لها هو الجواهر

العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير أصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقبة بعد الموت لكن ههنا سوء الاوهو أن يقال هب أن القابل هو النفس وأن الفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز أن يقال ان تعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها لقبول تلك الصور وعن العقل ثم ان الشيخ لما أراد دفع هذا الاحتمال ذكر أدلة على أن النفس الناطقة في ذاتها وفي تعقلها المعقولاتها غير محتاجة الى شئ من الآلات البدنية فمن تلك الأدلة انها لو عقلت بآلتها لكان متى عرض للآلة كلال واختلال وجب أن يعرض للقوة أيضا كلال والتالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشئ متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل في المحتاج اليه موجبا ووقوع الخلل في المحتاج لانه لو استمر حال المحتاج على نهمج واحلسوا واختل المحتاج اليه أو لم يتخل قدح ذلك في احتياجه اليه وبيان كذب التالى ان البدن يأخذ بزمان الكهولة في الانحطاط والنقصان مع ان القوة العقلية ربما قويت في ذلك الوقت فعلمنا أنه لا يلزم من اختلال البدن اختلال حال القوة دائما ٥٨ فان قيل أليس ان الانسان يصير في آخر الشيخوخة خرفا وينقص عقله فهنا

بالآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لاحتمال لقوى الحس والحركة استشهاده بالافعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية ويحتمل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة بالحاصلة عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل ثم اقتداره والانسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلا منه في سن النوب والوجوه الثلاثة جميعا ويكون أجود احساسا بالوجهين الاولين أعنى بسبب التمرن والتجارب المقنضية لاستنبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون أحدهما ولا بصيرا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك أورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالى وهو متصله تسالية جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تتكلى الآلات ولا تتكلى هي في تعقلها بل اما ثبت واما يز يدو ينمو كما في سن الانحطاط وأيضا كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كالاتها وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالآلات بدنية وههنا قدمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو أن يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا استثناء لعين التالى وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل لشئ في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا أما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل أصلا قال الفاضل الشارح معترضاً على ذلك يجوز أن يكون المعبر في بقاء النفس على كل تعقلها احداً معيناً من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يز يد على ذلك المعبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعبر وحينئذ يكون النقصان التالى محلا دون الاول لكان للصحة المعبرة في بقاء

اختلت القوة العاقلة لا اختلال البدن أجا بآنا اذا قلنا لو كانت القوة العقلية بدنية لا اختلت عند اختلال البدن فاذا قلنا لكنها اختلت عند اختلال البدن كنا قد استثنينا عين التالى وانه غير منتج ما اذا راينا في بعض الاوقات انها لا تتخل عند اختلال البدن حتى قلنا لكنها ما اختلت عند اختلال البدن كان ذلك استثناء لنقيض التالى وانه ينتج نقيض المقدم ويمكن أن يقال أيضا ان لا يجعل تالى الشرطية مطلقا أى لا نقول لو كانت القوة العاقلة بدنية لا اختلت عند

اختلال البدن بل نجعل دائما فنقول لو كانت بدنية لا اختلت عند اختلال البدن دائما كما ي بناء بالحجة ثم انه لا يلزم من اختلالها في بعض الاوقات عند اختلال البدن أن يقال انها اختلت عند اختلال البدن دائما فظهر أنه لا يلزم مما ذكره صدق استثناء عين التالى مع أنه لو صدق ذلك أيضا لم يكن منتجا من الجواب الحكيم أن الحكم الواحد بالنوع يجوز نفيه بهلل مختلفة فاختلال احوال القوة العاقلة يجوز أن يكون لا اختلال محلها لذى هو البدن ويجوز أن يكون لذلك بل لان اشتغالها بتدبير البدن واستغراقها فيه بمنعها من أن يتفرغ الفعل نفسها واذا احتمل الامر ان ينقطع ما ذكره فهذه انعام الكلام في تفرير ما ذكره ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال القوة العاقلة بدنية والمعبر في بقائها على كالاتها بقاء البدن على حد معين من الصحة فاما ما وراء ذلك الحد من الصحة فانه غير معبر في بقاء كالاتها العقلية ثم ان ذلك الحد باق الى آخر الشيخوخة والنقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان واقع في الامر الزائد على المقدار المعبر من الصحة في بقاء كالاتها العقلية فلا يلزم من النقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان ما في القوة العقلية فاما في آخر زمان

الشيخوخة لما وقع الاختلال أيضا في ذلك القدر المعبر لاجرم اختلت القوة العاقلة حينئذ وإذا كان هذا الوجه محتجلا سقط الاستدلال وما
 يحقق ذلك وهو ان المعترف بقاء القوة الحيوانية قدر من الصحة بحيث لو اختل ذلك المقدار لما بقيت القوة الحيوانية والزائد على ذلك
 القدر غير معتبر فيه حتى ان تلك الزيادة سواء وجدت أو زالت فان القوة الحيوانية باقية وإذا عطل ذلك في القوة الحيوانية التي هي جسمانية
 بالاتفاق فلم لا يجوز مثلها في القوة العاقلة لا يقال هب ان ما ذكرتموه محتمل كما نرى القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة
 فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن لا نقول هذا أيضا واراد عليكم لان ذات النفس الناطقة موجودة في الاحوال كلها
 واستكمالها انما يكون بسبب القوى البدنية فكيف حصل في زمان اختلالها فعلنا ٥٩ ان هذا الاشكال مشترك ثم الجواب عنه

على القولين واحد وهو
 ان زمان الكهولة زمان
 حصلت فيه العلوم الكثيرة
 للقوة العاقلة والقوة العاقلة
 باقية على كمال قوتها فتستعين
 القوة العاقلة بتلك العلوم
 فلا جرم صارت في هذه
 الحالة أكل وأكتر علما
 (زيادة بصيرة تأمل
 أيضا ان القوى القائمة
 بالابدان يكملها تكرر
 الافاعيل لاسيما القوية
 وخصوصا اذا انبعث
 فعلا فعلا على الفور وكان
 الضعيف في مثل تلك
 الحال غير مشعور به
 كالرابعة الضعيفة اثر
 القوية وافعال القوة
 العاقلة قد يكون كثيرا
 بخلاف ما وصف
 التفسير هذه حجة أخرى
 على أن القوة العاقلة في
 ذاتها وفي تعقلاتها غنية
 عن البدن وتقريرها
 ان القوى البدنية لها

القوة الحيوانية جدا ما لا يبق تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم نهمل الازدياد
 في الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال وأقول القوة الحيوانية
 تنفع بالاشتراك على الكمال الاول الذي يكون به الحيوان حيوانا وعلى الكمال الثانية الصادرة عنه والاول
 أمر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في
 بقاء الاول وأما المعترف في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها
 وتنقص بانقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالها الثانية القابلة للازدياد
 والانتقاص وظاهر انما لو كانت مقتضية بالاتالات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت
 الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك وأما جعل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة
 فغير مانع فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي أوردتها بعدها من الحجج الاقناعية
 في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكنة للجاحدين
 فان الاقناع العلمية تكون هكذا الاعلى ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا مصادقا
 كان أو كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشمل التجريبات وما يجري مجراها مما يمد من اليقينات (زيادة
 تبصرة تأمل أيضا ان القوى القائمة بالابدان يكملها تكرر الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا اذا
 انبعث فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرابعة الضعيفة اثر القوية)
 يقال خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة أي في أثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا
 الافاعيل القوية الشاقة تكمل القوى البدنية بأسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس أما التجربة فظاهر
 وأما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الامع الافعال الموضوعات في تلك القوى كقوة الحواس
 عن المحسوسات في المدركة وتتحرك الاعضاء عند تحريكها في الحركة والانفعال لا يكون الاعن
 فاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون
 مقتضى طبائع العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة
 لتلك القوى في أفعالها والتنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما جوارحهما يبلغ الكلال والوهن جدا
 تعجز عنده القوة عن فعلها أو تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار أو تدمى
 قوله (وأفعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف) هذه القضية هي صغرى القياس
 وكبراه ما مر وتقريره ان يقال العاقلة قد لا يكملها اثر الافاعيل وكل قوة بدنية قد انما يكملها اثر الافاعيل

خاصية ان احدها انما يكملها تكرر الافعال القوية لاسيما اذا فعلت فعلا جرد قبل على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وثانيهما القوى
 المدركة البدنية لا يشعر بالمدرك الضعيف حال شعورها بالمدرك القوى فان الباصرة لا تدرك الشعلة في مقابلة قرص الشمس والسامعة
 لا تسمع الصوت الضعيف عند سماع الرعد والبوقات وكذا القول في سائر الحواس واذا ثبت ذلك فنقول ان نرى احوال القوة العاقلة
 بخلاف سائر القوى في هذين الامرين فانها لا تنكسر عند كثرة التعقلات بل كأنها كلما عقلت أكثر كانت قوتها على تحصيل سائر المعقولات
 أهم وادراكها للمعقولات القوية لا يمنعها عن ادراك المعقولات الضعيفة فعلمنا أن القوة العاقلة غير جسمانية ولقائل ان يقول القوة
 العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى فلم لا يجوز اختصاص أحد النوعين الخاصيات لا توجد في سائر الانواع وان كانت هذه القوى بأسرها هم

اختلافها مشتركة في انها جسمانية فان الاشياء المختلفة بالماهيات لا يستبعد اشتراكها في لارم واحد وايضا فلا سلم ان القوى الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف حال ادراكها القوي فان القوة الخيالية حال ما يتخيل البحر والجبل والشمس بتخيل البقرة والذرة وايضا فلنسان لم ان شيامن القوى المدركة جسمانية على ما مر تقريره في النقط الثالث (زيادة تبصرة ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكها بوجه لانها الآلات لها الى آلاتها وادراكها ولا فعل لها الا بالآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ) التفسير هذه حجة ثالثة على المطلوب المذكور وتقريرها ان القوة العاقلة لو كان ادراكها بواسطة الآلة لما أدركت نفسها ولا ادراكها لنفسها ولا آلتها والتوالي الثلاثة باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية من وجهين الاول ان القوة الجسمانية لما كان ادراكها بواسطة الآلة لا يجرم ما أدركت ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا آلتها فكذلكها الثاني ان الآلة يستحيل ان تكون متوسطة بين الشئ وبين نفسه وبينه وبين ادراكها كلفه وبينه وبين

فالعاقلة ليست بيدنية والعاقلة وان كانت تعقلها مع اتفعالها لكنها لا تضعف ولا تنكل بالانفعال بساطة جوهرها وخواصها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قديكون كثيرا بخلاف ما رصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونته من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لذاتها ولكن تضعف معاونتها والحاصل ان تكررا الافعال يوهن القوى البدنية أو يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يوهنها ويشدها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بتجوير كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور ياباه وأما قوله الخيال يدرك البقرة بعد تخيل الجبل فان الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكله فليس شئ لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا يضعفه صغره بل يعنون به ما شدة تأثيره في الحاسة وضعفه (زيادة تبصرة ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكها بوجه لانها الآلات لها الى آلاتها وادراكها ولا فعل لها الا بالآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ) أقول هذه حجة ثالثة وهي أوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط الآلة فلا فعل له في شئ لا يمكن ان تتوسط آله بينه وبين ذلك الشئ ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بالآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آله ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان تتوسط بينه وبين هذه الامور وصغرها قولنا العاقلة مدركة لذاتها ولا ادراكها وبجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا ليست العاقلة مدركة بالآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجوير يتعلق المدركة الجسمانية بنفسها وباعداها مندفع بما مر في النقط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحافظة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ اعتمد بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا آلتها ولا ادراكها لا يصح فساد الحكم على القوى الجسمانية

ادراكه ذلك لا الآلة والى
لكانت الآلة متوسطة
بين نفسها وبين غيرها
وهو محال واذا استحال
ان تكون الآلة متوسطة
بين القوة وبين هذه
الامور الثلاثة وكان
ادراكها لا يتم الا بتوسط
الآلة وجب استحالة
كون القوة مدركة لهذه
الامور الثلاثة فثبت صحة
الشرطية وأما فساد
التوالي فظاهر لاننا نعلم
بالضرورة ان قوتنا العاقلة
تدرك نفسها والجسم
الذي ندعى كونه آلة لها
وهو القلب والدماغ فعلمنا
انه لا حاجة بالقوة العاقلة
في تعقلها الشئ من
الآلات وربما جعلوا
هذه المقدمة صغرى

المدركة

وضموا اليها الكبرى وهي ان كل ما كان غنيا في فعله عن الآلة كان غنيا في ذاته عن تلك الآلة لان الموجدية جزء من الموجدية فاذا ثبت الاستغناء في الفاعلية فيان ثبت الاستغناء في أصل الموجدية كان أولى واذا ثبتها تان المقدمتان لزم كون القوة العاقلة غنية في ذاتها وفي فاعليتها عن البدن ولقائل ان يقول ههنا مطلوبان أحدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية وثانيهما ان بتقدير ان يكون الامر كذلك لكن لم قتم انه لا يتوقف صحة اتصافها بادراك الاشياء على تعلقها بالجسم والحجة التي ذكرتموها لا تنفي دوا احدا منهما اما الاول فلاننا نقول ان قولكم ان القوة العاقلة تعقل بواسطة آلة أم لا كلام مجمل وعندنا ان القوة العاقلة عرض حال في البدن وهذا العرض هو المتعلق بنفسه وبسائر المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الحاصلة التي تكلمنا فيها في النقط الثالث وسميناها بالشعور والادراك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فلتن قتم هذا العرض اذا كان مستقلا بالتعلق بالمعلومات وجب ان يكون مستقلا بذاته قائما بنفسه طالبا تم بالدلالة عليه فان عولتم على ما ذكرتموه من حديث الموجدية والموجدية قد سبق الكشف عن هذه المغالطة في النقط السادس وأما الثاني فهو ان يقول هب ان القوة العاقلة موجودة قائمة بالنفس ليس بجسم ولا جسماني لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان

ذكروه كلام خطابي لا
برهاني (زيادة تبصرة
لو كانت القوة العقلية
منطبعة في جسم من قلب
أودماغ لكانت دائمة
التعقل له أو كانت
لا تتعقل البتة لانها انما
تتعقل بمحصل صورة
المتعقل لها فان استأنفت
تعقلا بعد ما لم يكن فيكون
قد حصل لها صورة المتعقل
بعد ما لم يكن لها ولا انها
مادية فيلزم أن يكون
ما يحصل لها من صورة
المتعقل من مادته
موجودا في مادته أيضا
ولان حصوله متجدد
فهو غير الصورة التي لم
ترزل له في مادته بالعدد
فيكون قد حصل في مادة
واحدة مكتوفة باعراض
بأعيانها صورتان لشيئ
واحد معا وقد سبق بيان
فساد هذا فاذن هذه
الصورة التي بها تصير
القوة المتعقلة منعقلة
لا لتها تكون الصورة
التي للشيء الذي فيه القوة
المتعقلة والقوة المتعقلة
مقارنة لها دائما فاما أن
تكون تلك المقارنة توجب
التعقل دائما ولا يحتمل
التعقل أصلا وليس ولا
واحد من الامرين بصحيح)
التفسير هذه حجة

المدركة بادراك كل شئ (زيادة تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قاب أو دماغ لكانت
دائمة التعقل له أو كانت لا تتعقله البتة) وهذه حجة رابعة وهي أوضح الحجج على هذا المطلوب وهي
مبنية على مقدمات احداها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان
كان مدركا بذاته كانت المقارنة بمحصل الصور في ذاته وان كان مدركا بالآلة كانت بمحصلها في آله وهذا
مما مر بيانها في النمط الثالث والثالث ان الامور لجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها
التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلتها في افعالها وهذا مما مر بيانها في النمط السادس والرابعة ان
الامور المتحددة في الماهية لا تتغير الا بسبب اقترانها بأموار متغيرة اما مادية كتغير الاشخاص المتفقة
بالنوع او غير مادية كتغير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشئ وتغير البعض عنه وذلك
الشيء امامادي وهو كتغير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي كتغير الانسان
الكلي من حيث هو طبيعة وتبين من ذلك امتناع تغير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغير المواد وما
يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذ قد تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من
جلية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او
غير متعقلة له في وقت من الاوقات والازوم انما يتبين باطل قسم اخر نصير به المنفصلة حقيقه وهو ان يكون
تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ اطل هذا القسم بيان الملازمة المتصلة المذكورة
وقوله (لانها انما تتعقل بمحصل صورة المتعقل لها) وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها
وانما أوردنا لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فسادها بها وقوله (فان استأنفت تعقلا بعد ما لم
يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها) متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو
تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة للالزام لتجدد التعقل وقوله (ولانها مادية) اشارة الى
المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية وقوله (فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة
المتعقل من مادته موجودا في مادته أيضا) اشارة الى المقدمة الثانية وقوله (ولان حصوله متجدد
فهو غير الصورة التي لم ترزل له في مادته لمادته بالعدد) اشارة الى تغير الصورتين اعنى صورتي الآلة
المتجددة عند التعقل والمستمرة لوجودها في التعقل وعدمه وهذا التغير لازم للتالي المذكور
وقوله (فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتوفة باعراض بأعيانها صورتان لشيئ واحد معا) اشارة
الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض بأعيانها لان الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية
لتغاير المادة وقوله (وقد سبق بيان فساد هذا) اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر
فساد التالي مقتضى لفساد المقدم وهو فرض استثنائي تعقل الآلة فظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة
بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله (فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة
منعقلة لا لتها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة) وقوله والقوة المتعقلة مقارنته له
دائما) اشارة الى معنيهما في جميع الاوقات وقوله (فاما أن تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما
أو لا يحتمل التعقل أصلا) انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة
وقوله (وليس ولا واحد من الامرين بصحيح) استثناء لتقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معالان
الحق كون الانسان منعقلا لاجزائه في وقت دون وقت فاذا كان المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل
وهو المطلوب والفاضل الشارح أعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضوع فبينها قوله على
المقدمة الاولى المدعوقول من السماء ليس بمسا والسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والالجازان
رابعة على أن القوة العاقلة غير حالة في الجسم أصلا وسماها في كتاب الشفاء والنجاة بالبرهان العظيم وتفر برهان القوة العاقلة لو كانت حالة

في الجسم لكانت اما ان تكون مدركة لذلك الجسم دائما ولا تكون مسددة له دائما لكن التالي باطل لانها مسددة له في بعض الاوقات دون البعض فالمقدم باطل وهو كون القوة العاقلة جسمانية بيان الشرطية من القوة العاقلة بتقدير كونها حالة في قلب أو دماغ لو أدركت ذلك الجسم لكان ذلك الادراك والعلم لاجل حضور صورة المعالوم عند القوة المدركة ثم لا يتخلوا ما أن يكون ذلك لحضور صورة أخرى مساوية لتلك الجسم في القوة العاقلة أو لحضور نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة والارل باطل لان تلك الصورة المساوية لتلك الجسم اذا حصلت في القوة العاقلة وذلك الجسم أيضا حاضر عند القوة العاقلة فحينئذ قد اجتمع المثان وهو محال ولما بطل ذلك بعنى القسم الاول وهو أن يكون ادراك القوة العاقلة لتلك الجسم ليس الاحضور لتلك الجسم عندها ثم ان كان ذلك الحضور كافي في حصول الادراك يلزم أن يكون مدركلها أبدا وان لم يكن كافيا وجب أن لا تكون مدركة أبدا لانه لو أدركته في وقت دون وقت لكان ذلك لتجدد صورة أخرى مساوية للمعالم في العالم بناء على ما ثبت انه لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو محال فقد ظهر ان القوة العاقلة لو كانت حالة في قلب أو دماغ لوجب فيها أن تدركه دائما وأن لا تدركه دائما ولما لم يكن الامر كذلك بل علمنا بالضرورة اننا نستحضر صورة القلب والدماغ تارة ولا نستحضرها أخرى علمنا فساد التالي وذلك يدل على فساد المقدم والقائل أن يقول هذه الحججة مبنية على مقدمات باطلة أحدها ان من عقل شيئا حصل في ذاته صورة مساوية في تمام الماهية لتلك المعقول وهو باطل كما هو تقريره والذي نعيده الآن أنى اذا عقلت السماء فالانرا الذي يحصل في ذهني ٦٢ عند ذلك التعقل أعلم بالضرورة انه ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام

يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لا شرا كهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين ثم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا أعود أيضا فأقول ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجية عنه ولذلك اشتقت لفظه الماهية من لفظه ماهو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن الواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان أراد بعد عدم المساواة التجرد والالتجريد كان صادقا ان أراد به أن مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان ذلك كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية كقول هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولة أي ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذه اذنيان كما سمعنا فان المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة وأما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولة فظاهر وظاهر أن المناسبة بين الموضوعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة يكون أحدهما

الماهية ولو جاز التشكك فيه لجاز أن يقال السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض اتم منها بين السماء والانرا الحاصل في النفس عند ماتعقلها فان السواد والبياض مشتركان في كونهما لونين عرضين حالين في المحل محسوسين فاما الانرا النفساني الحاصل عند التعقل عرض غير

محسوس حال في نفس غير محسوسة والسماء جوهر موجود في الخارج محيط بالارض وبالجملة فن يجوز أن يقول عرضا ان ذلك الانرا النفساني مساو لهذا الجسم في تمام الماهية كان عن المعقول خارجا وفي تيه الجهل والجاهل اذا بطلت هذه القاعدة بطل القول بأن تعقل القوة العاقلة لمحلها لو كان لحصول صورة أخرى من ذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين فابينا انه يستحيل أن يكون الامر الحاصل عند التعقل مساو بالمعقول في تمام الماهية وثانيها ان سلمنا هذه القاعدة لكننا بينا في النمط الثالث بالدلائل القاهرة ان الادراك والشعور والعلم لا يمكن أن يكون نفس تلك الصورة الحاصلة بل لا بد وأن يكون عبارة عن حال نسبة اضافية بين العالم والمعالم واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال القوة العاقلة يدرك محلها تارة ولا يدرك أخرى لاجل انه يحصل بينها وبين محلها تلك الاضافة المخصوصة تارة ولا يحصل أخرى وعلى هذين التقديرين لا يلزم من عدم ادراكها في وقت آخر لاجل انها لا تدرك في وقت دون وقت لانه لو أدركته في وقت دون وقت لكان ذلك لتجدد صورة أخرى مساوية للمعالم في العالم بناء على ما ثبت انه لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو محال فقد ظهر ان القوة العاقلة لو كانت حالة في قلب أو دماغ لوجب فيها أن تدركه دائما وأن لا تدركه دائما ولما لم يكن الامر كذلك بل علمنا بالضرورة اننا نستحضر صورة القلب والدماغ تارة ولا نستحضرها أخرى علمنا فساد التالي وذلك يدل على فساد المقدم والقائل أن يقول هذه الحججة مبنية على مقدمات باطلة أحدها ان من عقل شيئا حصل في ذاته صورة مساوية في تمام الماهية لتلك المعقول وهو باطل كما هو تقريره والذي نعيده الآن أنى اذا عقلت السماء فالانرا الذي يحصل في ذهني ٦٢ عند ذلك التعقل أعلم بالضرورة انه ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام

هو محل القوة كان موجودا أولا ثم حلت القوة فيه ثانيا فاذا جاءت الصورة الاخرى كانت القوة غنية عن الحلول فيها وايضا فالجسم الواحد قد يصل فيه اعراض كثيرة موجودة ولا شك ان وجود كل واحد منها زائد على ماهيته واذا كانت تلك الاعراض قائمة باسرها بذلك المحل لزم اجتماع وجوداتها في ذلك المحل فيلزم اجتماع المثليين وهو محال وان قالوا ان كل واحد من تلك الوجودات عارض لماهية اخرى فيحصل الامتياز بسبب ذلك فنقول ولم كان بعض الوجودات بان يكون عارضا لبعض تلك الماهيات باولى من العكس ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الشيء محلا لتلك القوة العاقلة وشئ آخر يكون حاله في ثمن نزلنا عن كل هذه المقامات ولكن هذه الحجج تقتضي ان تكون النفس عالمة بجميع صفاتها ولو ازمها ابد الان علمها بلوازمها اما ان يكون مغاير الحصول ٦٣ تلك اللوازم واما ان لا يكون والاول يلزم

منه اجتماع المثليين بل هذا الكلام ههنا ممكن وامتن لان تلك اللوازم والعلم بها حالان في النفس الناطقة فيكون اجتماع المثليين حاصلًا واما فيما ذكرتموه فقد بينا ان احد المثليين محل والاخر حال واما الثاني فاما ان يكون حصول تلك اللوازم كافيًا في ادراك النفس الناطقة لها فيلزم ان تكون مدركة لها ابدا واما ان لا يكون فحينئذ يجب ان لا يدركها ابدا فثبت ان الذي ذكره يوجب عليهم ما ائزمناه وانرجع الى التفسير اما قوله لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة العقل له وكانت لا تعقل البتة فالمراد من هذه الشرطية تظاهروا ما قوله

عرضا في محل مجرد غير محسوس ولا يخرجوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل بقومها وتارة مع فصل آخر بقومها ونوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس ما لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعلقة محلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعدما مر ان العاقلة لو كانت محلا بصورة من غير ان تحمل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشراكة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذا ن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا بصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معار الاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ماعلى ماصر واقتران الشيء باحد الشئيين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المدبو رباق بجاهه للقول بحلول صورتين متحدتين الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يصل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثليين والجواب الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقق ومتشركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات واما لها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجج يقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولو ازمها ابدا او غير عالمة بشئ منها في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعدم مقابستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصف الثاني الاحالة المقايسة لفقدان الشرطي غير تلك الحالة (تكلمة لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثاله ان يعقل بذاته) لما فرغ من اقامة الحجج على كون النفس عاقلة بذاتها الى اكمال الكلام في بقائها على كالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكلمة لفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل

لانها اما ان تتعقل حصول صورة المتعقل بها فالمراد منه الدلالة على تلك الشرطية وبناء تلك الدلالة على ان التعقل لا يكون الا حصول صورة المعقول للعاقل واما قوله فان استأنفت تعقلا بعدما لم يكن الى قوله وقد سبق بيان فساد هذا فالمراد منه ان القوة العاقلة لو عقلت ذلك الجسم بعد ان لم تعقله فلا بد وان يكون بحصول صورة مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة وتلك الصورة لا بد وان تكون مغايرة لذلك الجسم لان ذلك الجسم قد كان موجودا قبل حدوث هذه الصورة وكل ما كان موجودا قبل وجود غيره فهما متغايران وحينئذ يلزم منه اجتماع المثليين وهو محال واما قوله فاذا ن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعلقة الى آخره فالمراد منه ان تعقل هذه القوة لذلك الجسم لا يكون الا نفس حضور ذلك الجسم عندها فان كفى هذا الحصول في التعقل وجب حضور التعقل ابدا وان لم يكف وجب ان لا يحصل ابدا كما مر تقريره (تكلمة للاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثاله ان يعقل ذاته

ولانه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان أخذت لا على انه أصل بل كالمركب من شئ كالهيوولي وشئ كالصورة عمداً بالكلام نحو الأصل من جزأيه والاعراض وجودها في موضوعاتها فسادها ووجودها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيبها اذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجودها بالعلمها وثباتها بها) التفسير انما سمى هذا الفصل تكملة للإشارات لان مقصوده في الإشارة الأولى من هذا النمط بيان بقاؤه النفس بعد البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها عن البدن لاجل هذا المقصود فلما فرغ من بيان ذلك في الفصول السالفة أراد في هذا الفصل أن يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس فلا جرم كان هذا الفصل كالكلمة لما مر واعلم انه لما فرغ عن ذكر هذه الأدلة صرح بالنتيجة وهي أن القوة العاقلة التي فينا مستقلة بالعاقلة وانه لا حاجة بها في ادراكها وتعقلها الى الجسم ثم انه بعد ذلك شرع في إقامة حجة أخرى على بقاء النفس بعد موت البدن فقال ولانه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة الى آخره واعلم أن مدار هذه الحجة على ان كل حادث مسبق بمادة وتتمير به ما مر في النمط الخامس ثم يقول لو كانت النفس قابلة للفساد لكان امكان

مثاله ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة **قوله** (ولانه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان أخذت لا على انه أصل بل كالمركب من شئ كالهيوولي وشئ كالصورة عمداً بالكلام نحو الأصل من جزأيه) هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالأصل كل بسيط غير حال في شئ من شأنه أن يوجد فيه اعراض وصور وأن يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين فهو أصل بالقياس اليهما واذا اقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زماناً ويكون من شأنه أن يفسد كان قبل الفساد باقياً بالفعل وفساد بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد واللكان كل باق يمكن الفساد وكل يمكن الفساد باقياً فاذن هما الامرين مختلفين والأصل لا يمكن أن يكون مشتملاً على شئين مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان أصلاً فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن أصلاً لم يكن بسيطاً غير حال كان امماً كباو اما حالاً والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركباً من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال أعني الأصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات **قوله** (والاعراض وجودها في موضوعاتها فسادها ووجودها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب) هذا جواب عن سؤال وهو أن يقال كثير من الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فأجاب بان قوة فساد أمثالها انما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذاتها أما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته **قوله** (واذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجودها بالعلمها وثباتها بها) أي اذا ثبت أن النفس اما أصل واما ذات أصل لم تكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو بحال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والأول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن أن تفسد وانما قال بعد وجودها بالعلمها وثباتها بها لان أصل

لا بد له من محل يستحيل أن يكون محله ذات النفس لان محل امكان الشئ لا بد وأن يكون باقياً عند حصول ذلك الشئ لكن النفس لا تكون باقية عند حصول فسادها فاذن محل ذلك الامكان ليس النفس بل مادتها فثبت ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت مركبة من مادة وصورة لكن ذلك مما لم يقل به أحد ثم لو ذهب اليه ذهب فحينئذ نقول تلك المادة اما أن لا تكون لها مادة أخرى وان كان لكن لا بد من الانتهاء الى مادة أخيرة

لامادة لها قلة المادة التي ليس لها مادة وجب امتناع فسادها لانه لو صح ذلك عليها لكان لها مادة واذا ليس لها مادة استحال الفساد عليها ولا نعي بالنفس الا ذلك الجوهر المجرد الباقي ولغائل أن يقول لان سلم ان كل محدث مسبوق بمادة على ما مر تقرير في النمط الخامس ثم لئن وقعت المساعدة عليه لم لا يجوز أن يقال جوهر النفس الناطقة مركب من هيوولي وصورة مختلفين لهيوولي الاجسام وصورها ثم ان تلك الهيوولي باقية وتلك الصورة قابلة للفساد فلما كانت الصورة المقومة لها هيبة النفس الناطقة قابلة للفساد فحينئذ صح العدم على النفس الناطقة وقولكم لا بد من الاعتراف ببقاء تلك المادة قلنا هذا مسلم لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاؤها كما لا يلزم من بقاء هيوولي الاجسام العنصرية بقاؤها والذي يحتمل ذلك أنكم بعد الفراغ من اثبات بقاء النفس تقولون انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها مدركة لمدركاتهما موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال كونها بدنية واذا جوزتم أن يكون الباقي بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنكم القطع بشئ من ذلك لان لغائل أن يقول حينئذ لم لا يجوز أن يقال اتصاف تلك المادة بهذه التعقلات والادراكات والعلوم والاخلاق مشروط بحصول تلك الصورة فيها وعند موت البدن فسدت تلك الصورة فلا جرم لا يبقى شئ من تلك العلوم

الوجود

والاخلاق قطهر أن القدر الذي ذكره في بقاء النفس غير كاف لا يقال يمكن دفع هذا الاحتمال بان نقول تلك المادة معقولة وهي مجردة قائمة بنفسها فتكون عاقلة بالدليل المذكور في النمط الثالث على ان كل مجرد عاقل ٦٥ ومعقول لا ناقول بزعمنا تلك الدلالة

بمناقبه مقنع وأيضاً
فالنفس الناطقة داخلية
تحت جنس الجوهر فتكون
النفس الناطقة مركبة
من الجنس والفصل وإذا
أخذ بشرط التجرد كانا
مادة وصرورة فالنفس على
قانون مذهبهم مركبة
من مادة وصرورة ومادتها
لا بد وأن تكون مجردة
فيكون مادة النفس عقلاً
وعاقلاً ومعقولة وعلى
هذا التقدير تكون
مادة الشيء مساوية لكل
ذلك الشيء في كل الصفات
وهو محال ثم ان وقعت
المساعدة عليه ولكن
الوجه الذي ذكرتموه كما
دل على استحالة الفساد
على النفس فهو دليل
على استحالة حدوثها
مع انكم معترفون بحدوثها
بيانه وهو انه كأن
الفساد مسبوق بامكان
الفساد فكذلك الحدوث
مسبوق بامكان الحدوث
فان استغنى امكان
حدوثها عن المحل وان
اقتصر الى المحل لكن محال
ذلك لا يمكن هو البدن
فليجز في امكان الفساد
ان لا يقتصر الى المحل أو ان
اقتصر اليه لكن يكون محله

الوجود وبقائها يكونان في إمكانات الوجود مستفادين من علها واعتراض الفاضل الشارح فقال لو كان
للنفس هيولى وصرورة مخالفتان طيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاً وحدها لما كان الباقي
من النفس هو النفس بل جزأ منها وحينئذ يجوز أن لا يكون كالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها
والجواب أن هيولى النفس اما ذات وضع أو غير ذات وضع والاول محال لان ذات الوضع لا يكون جزأ من الاوضاع
له والثاني لا يخلو اما ان تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها أو لم تكن فان كانت عاقلة بذاتها
على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزأ منها هذا خلف وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما أن تكون
للبدن تأثير في اقامتها أو لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل
بانفرادها على ما مر وقد فرضنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية عما يقيها
وان لم يكن البدن موجوداً وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكالات التابعة لان الصور لا يجوز أن
تفسد وتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغيير لا يوجد الا مستنداً الى جسم متحرك كما تقرر في
الاصول الحكيمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا
أخذ بشرط التجرد كانا مادة وصرورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصرورة وذلك يؤيد ما ذكرناه
والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصرورة تقعان على ما ذكره وعلى جزأ من الجسم بالتشابه
والاف جميع أنواع الاعراض أيضاً مركبة من مادة وصرورة ثم قال الفساد والحدوث منسويان في احتياجهما
الى امكان بسبقهما الى محل لذلك الامكان أو في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل
مع وقوع الحدوث فليستغنى امكان الفساد عنه أيضاً مع وقوع الفساد وان اقتصر الامكان الى محل هو البدن
فليكن البدن أيضاً محلاً لامكان الفساد وبالجملة يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس ويلزم منه انعدام
المشروط عند فقدان الشرط والجواب أن كون الشيء محلاً لامكان وجود ما هو مباين للقوام له أو لامكان
فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلاً لامكان وجود السواد هو تبهؤه لوجود السواد فيه حتى يكون
حال وجود السواد مقترناً به وكذلك في امكان الفساد لذلك امتنع كون الشيء محلاً لامكان فساد ذاته فالبدن
ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها أصلاً بل انما كان مع هيئة
مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لامكان تبهؤها للحدوث سورة انما يقيسه ويقارنه ويقومه نوعاً
محصلاً ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنة الا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات أعنى النفس فحدث بحسب
استعداده وتبهؤه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع
من الارتباط زال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلاً لامكان
حدوث النفس اعنى الهيئة المخصوصة فبقى البدن محلاً لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط
عنه فقط وامتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة
مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة أو مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس
بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبنت فانه يبقى بعد موت البناء
الذي كان شرطاً في حدوثه فان قيل لم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورته ما حدث مبدأ تلك الصورة ولم
يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضى حدوث
معلول ما فاعما يقتضى وجوده جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضى فساد معلول لا يقتضى فساد

(٩ - الاشارات تالي) البدن وان بطل ذلك هو ما في بطل هناك والاف الفرق وبالجملة لم لا يجوز أن يقال ان صدور النفس عن العقل الفعال مشروط بمحصل المزاج القابل لتدبيرها وتصرفها فاذا فسد هذا البدن فقد فسدت شرط حصولها عنها وعند ذلك يجب فناؤها

الثانية قال شي الخاضل عند اتحادها بالضرورة الاولى هل تبقى عند الاتحاد بالضرورة الثانية أو ما تبقى وحيداً بعد القسم المذكور فيه بعينه
❦ (وهم آخر وتبنيه وهؤلاء أيضاً قد يقولون ان النفس الناطقة اذا اعتقدت شيئاً فاعلمت ذلك اشئاً باتصالها بالعقل الفعال وهذا أحق
قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي لنفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون
العقل المستفاد وهؤلاء يبين أن يجعلوا العقل متميزاً وقد يتصل منه شئ ٦٧ دون شئ أو يجعلوا اتصالاً واحداً به يجعل

النفس كاملة واصلة الى
كل معقول على ان
الاحالة في قولهم ان النفس
الناطقية هي العقل
المستفاد حين ما يتصور
به قائمة (حكائية) وكان
لهم رجل يعرف
بفرفور يوس عمل في
العقل والمعقولات كتاباً
يتى عليه المشاؤون وهو
حشف كله وهم يعلمون
من أنفسهم أنه لا يفهمونه
ولا فرفور يوس نفسه
وقد ناقضه من أهل
زمانه رجل وناقض هو
ذلك المناقض بما هو
أسقط من الاول) التفسير
القائلون بالاتحاد قد
يعترفون بان النفس
الناطقية انما تعرف
الاشياء لاتصالها بالفعل
الفعال ولكنهم يقولون
مع ذلك انها تتحد بالعقل
افعال حتى تصير
النفس حال صيرورتها
عقلاً مستفاداً نفس
العقل الفعال وهذا
الكلام باطل بالوجه
الاول وبوجه آخر يخص

العقل بالمعقول فلا يتحد جميع المعقولات على احدها في ماهيات وبيوتها وهذا بين احالة راسه
شاعة بما ذكره اولاً ❦ (وهم آخر وتبنيه وهؤلاء أيضاً قد يقولون ان النفس الناطقة اذا اعتقدت
شيئاً فاعلمت ذلك اشئاً باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي
نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل
المستفاد وهؤلاء يبين أن يجعلوا العقل الفعال متميزاً وقد يتصل منه شئ دون شئ أو يجعلوا اتصالاً واحداً به
يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين
ما يتصور به قائمة) هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعلقها معقولاتها تتحد بالعقل الفعال لاتحادها
بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به وتبنيه على فساد بلزوم أحد محالين ما تجزئة العقل الفعال الذي
فرض غير قابل للتجزئة واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلاها العقل الفعال للنفس الناطقة عند
تعلقها معقولاتها واحداً أي معقول كان ثم ذكر أن هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما يلزمهم
مضافاً الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل
المستفاد حين ما يتصور به قائمة بجعلها واعلم أنه كالمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور
المعقولة فقد يلزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة في
هذا المعنى ❦ حكائية (وكان لهم رجل يعرف بفرفور يوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يتى عليه
المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فرفور يوس نفسه وقد ناقضه من
أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الاول) الحشف أورد التمر ويقال للضرع
البالي أيضاً حشف فهذا الفصل دال على أن هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين و فرفور يوس هذا
هو صاحب إيساغوجي ❦ (إشارة اعلم أن قول القائل أن شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من
حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر ليحدث منهما ثالث بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً
آخر قول شعري غير معقول) لما فرغ من ابطال المذهب المذكور أشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو
امتناع اتحاد الشئ بغيره ففسر الاتحاد اولاً وكرراً أن معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شئ شيئاً آخر
وبين أن هذا القول أيضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شئ شيئاً آخر بطريق الاستحالة وهي أن يزول عن
ذلك الشئ الصائر شئ ما وينضاف اليه شئ آخر يكون معه مصير اياه كما يقال صار الماء هواءً والاسود
ابيضاً وما بالقوة ما بالفعل أو بطريق التركيب وهو أن يضاف شئ آخر الى الشئ الصائر فيتركب المصير اياه
عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سيرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم
عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئاً واحداً فصار هو وحده واحداً آخر ذكر أن ذلك قول شعري غير معقول
وانما نسبة الى الشعر لانه تخيل وبسبب تخيله يظنه عوام المتأطه والمتصوفة حقاً شغل بذكر الحجج على

به وهو أن النفس اما يتحد بعض أجزاء العقل دون غيره وذلك يقتضي كرن لعقل الفعال مفسماً وهو محال أو يتحد كله فيلزم أن تصير
النفس عالمة بكل المعقولات وهو باطل وأما الحكائية التي ذكرها بعد هذا الفصل فالمعنى منها أن يعرف أن القائل بهذا الاتحاد هو
فر فور يوس وله كتاب طول فيه نفسه في تقرير هذه المقالة ولا شك أن الكتاب المشتمل على تقرير مثل هذه المقالة لا يكون الا فاسداً
❦ (إشارة اعلم أن قول القائل ان شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال آخر ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر
ليحدث منهما شئ ثالث بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعري غير معقول

فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنتان متميزان وان كان أحدهما خيرا وموجودا فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل حدوث شئ آخر أو لم يحدث فان كان المفروض ثابتا أو مصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصير أحدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هوا على الموضوع للمائية خلج المائية ولبس الهوائية أو ما يجرى هذا المجرى) التفسير الغرض من هذا الفصل إقامة الدلالة على امتناع القول بالاتحاد على الاطلاق واعلم ان قول القائل هذا الشئ صار شيئا آخر يطلق على معان ثلاثة اثنتان منها صحيحةان والثالث فاسد أما الصيحةان فاحدهما ان يكون الذات مرصوفة بصفة ثم يطرأ عليها صفة أخرى ونزول الاولى كما يقال صار الابيض اسود والماء نار او انشأ في ان يتركب

فساده **قوله** (فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنتان متميزان وان كان أحدهما غير موجودا فقد بطل لذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصير أحدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هوا على ان الموضوع للمائية خلج المائية ولبس الهوائية أو ما يجرى هذا المجرى) تقرر به ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد و امر حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يجزى لو اما ان يكون الامر من موجودين معا واما ان يكون أحدهما موجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون واحدا منهما موجودا وجميع الاقسام محال أما الاول فلعله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنتان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما التسم الثاني فيحتمل تقديرين أحدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر ان يكون بالعكس والشيخ أبطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان أحدهما غير موجودا يعني التسم الثاني من الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث أي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعده شئ آخر أو لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظه كن فاعلا للكمة بطل أي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تجبر في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبة الى الاختلال واما التسم الثالث فقد أبطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصير أحدهما الآخر ثم ذكر مثال أحدهما ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة وأشار الى الضرب الآخر اعنى التركيب بقوله وما يجرى هذا المجرى **قوله** (تذنب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة بتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ في شئ آخر) لما أبطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر أنه يكون على سبيل تقرر شئ في شئ آخر والجلسة في اللفظ هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعنى ولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور اليقين **قوله** (تنبيه الصور العقلية قد يجوز لوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز أن يسبق الصورة أو لالى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب أن يكون ما يعقله واجب لوجوده من الكل على لوجه الثاني) لما فرغ من بيان كيفية

المتعيان مع قولان صحيحةان وأما الثالث فهو وان نصير أحدهما الشئين عين الآخر فهذا باطل محال والبرهان ان الشئ ذاتا للشئ شئ آخر فهما في هذه الحالة ما أن يكونا موجودين أو معدومين أو أحدهما موجودا والاخر معدوما فان كانا موجودين فلم يتعدا بل هما اثنتان وان كانا معدومين فهما أيضا لم يتعدا بل عدما وحصل شئ ثالث وان كان أحدهما موجودا والاخر معدوما لم يتعدا أيضا لان الموجود يستحيل ان يكون عين المعدوم وظهور ان القول بالاتحاد على جميع الاحوال غير معقول واما عبارة الكتاب فهي واضحة لافي ابطال أحد هذه

الاقسام الثلاثة فانها متخلة جدوا بعد لو فوفى على الغرض لاجابة اليه **قوله** (تذنب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة بتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ في شئ آخر) لتفسير لما بطل القول بالاتحاد ثبت ان كل ما يعقل شئ غيره فان تعقله لذلك الشئ يكون صفة حاله فيه والمراد بالجلايا العقلية تلك التعقلات والعلوم * المسئلة الاربعة في اقسام العقليات واحكامها وفيها تنبيهان **قوله** (تنبيه الصور العقلية قد يجوز لوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء ويجوز أن يسبق الصورة أو لالى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الشكل على الوجه الثاني) لتفسير التعقل على قسمين أحدهما ما يكون متاخرا عن المعقول كعلمنا بالسماء فانها انما

حصل بعد أن أدركناه في الخارج جو يسمى هذا القسم العقل بالعقل الانفعالي وثانيهما أن يكون مقدا عليه مثل ان المهندس يستحضر في عقله صورة الدار ثم يوجد في الخارج مثل تلك الصورة ويسمى ذلك بالعقل الفعلي ويجب أن يكون علم واجب الوجود بالاشياء على الوجه الثاني ومعناه أنه يجب أن يكون علم الباري تعالى بالاشياء علما فعليا لانه لو كان انفعاليا لمكان علمه مقتفرا الى غيره وهو محال (تنبية) كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يخصه بل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة في الاعيان أو غير موجودها: يعني جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولو لا ذلك لذهب العقول المقارفة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته) التفسير العقل الفعلي والانفعالي ينقسم كل واحد منهما الى ما يكون الشيء من غيره ولى ما يكون له من ذاته ولو لا هذا

القسم الثاني لاقتصر على واحد الى آخر الى نهاية وهو محال ولما ثبت ان واجب الوجود عالم بالاشياء علما فليما واجب أن يكون ذلك له لذاته لا غيره **المسئلة الخامسة** في كيفية علم الله بذاته وبالكليات ثلاثة فصول (اشارة) واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما حقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده منه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجودها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً) التفسير كنا استدللنا في الابواب السالفة انه تعالى عالم بذاته وبسائر المعلومات والا أن نرى بدأنا نبعث عن كيفية حصول تلك

ارسام المعقولات في الجوهر العاقله أردان يبين أن الاول الواجب لذته وما يتلوه من المبادئ العاليه على أي نحو من انحاء العقل بعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غير يعلم بسبقه أحد الى ذلك وإيجاد ما يقبله بعد ذلك ويسمى علما فليما والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيأ شاهد صورته ويسمى علما فعليا وان في الصنف الثاني عن الاول تعالى لا امتناع انفعاله عن غيره (تنبية) كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة في الاعيان أو غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز أن يكون الجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولو لا ذلك لذهب العقول المقارفة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته) هذه قسمه أخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره أن يقال كل صورة معقولة شيء موجود في الاعيان أعني كل تعقل انفعالي أو شيء لم يوجد بعد في الاعيان أعني وكل تعقل فعلي فاما أن يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال بصورها في جوهر ما عاقل بالقوة قابل لتلك الصور وأما أن يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتمى الى الحاصل من لذات والانتماء لسبب الأسباب أعني العقول المقارفة الى غير النهاية وقد بات استعجال ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول واجب تعالى يجب أن يكون علمه فعليا كما هو وحاصله من ذاته لا من غيره لما هو أيضا وعلم أن في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظر الان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعالات منها أيضا نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل عن غير مخرج خارجي كما في النمط الثالث (اشارة) واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق وتعقل وما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده وتعقل سائر الاشياء من حيث وجودها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً) لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي أشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر أنه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقل لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة لتامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالهالة التامة لا يتم عن غير العلم بكونها مستترة بل جميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبه بوجودها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولاً كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب أو عرضاً كسلسلة الحوادث

العالمية له فنقول قد بينا قبل هذا الفصل ان علمه تعالى بالاشياء لا بد وان يكون حاصل لذته فنقول انه تعالى يجب أن يعلم ذاته بذاته ثم اذا علم ذاته وذاته لذاته علمه بما بعده يجب أن يعلم من ذاته كونها علة لما بعده فاذا علم ذلك علم لا محالة معقولة ثم يلزم من علمه بعمله علمه بسائر المعلولات النازلة من عنده طولاً وعرضاً اما طولاً فكما نقول التي كل واحد منها علة العقل الذي تحته وأما عرضاً فكما اذا صدر شيأ أن أو أكثر من علة واحدة كما يقال انه يصدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك معا ولقائل أن يقول لم قلتم ان علمه تعالى بذاته يقتضي علمه بمعلوله بيانه انكم اما أن تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها تلك الذات المختصة بعلة لعلمه بمعلوله أو تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها علة لذلك المعلول تقتضي علمه بذلك المعلول والاول ممنوع فلم قلتم ان عامه بذاته المختصة التي هي من جملة لواحقها واعتبار أنها كونها علة لذلك المعلول تقتضي العلم بذلك المعلول نظراً ان هذه المقدمة ليست بدبهة بل لا بد فيها من الدلالة وأتم ما ذكرتم الدلالة

عليها وأما الثاني فباطل لان علمه تعالى بان ذاته علمه للشيء الفلاني علم باضافة مخصوصه بين ذاته وبين ذلك الشيء والعلم باضافة أمر ان أمر مسبق بالعلم لكل واحد من المضافين فلو كان العلم بذلك المعلول مستقدا من العلم تلك الاضافة لزم الدوران في محال (اشارة اذراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو أفضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجوهر العقلي للاول بأسراق الاول وما بعده منه في ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلي متبدا للمبادئ والمناسب) التفسير مراتب العلوم ثلاثة فالمرتبة الاولى علم الله تعالى وهو أشرف العلوم وعلمه بذاته علمه بعلمه بما بعده على ما صرح به المرتبة الثانية علم العقول بعلمها ومعلولاتها أما علمها بعلمها فليس ذلك لها من ذواتها بل من علمها الان الفلاسفة زعموا أن العلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول وأما العلم بالمعلول فانه لا يوجب العلم بالعلية فلاجل القضية الاولى قالوا ان علم الباري تعالى بذاته علمه بعلمه بغيره لان ذاته علمه بغيره والعلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول ولاجل القضية الثانية قالوا ان علم المعقول بعلمها غير لازمه لها لذواتها بل فائضة عليها من علمها وبيان هذا الفرق على قانون قولهم ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فلاجرم ٧٠ منى عرفت العلة بنفسها لزم من علمها بذاتها المخصوصة علمها بذلك

المعلول وأما المعلول فافتقاره الى العلة ليس الا لامكانه والامكان لا يوجب الى تلك العلة المعينة والا لافتقر كل ممكن الى تلك لعله ولما كان ممكن علمه لممكن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الامكان لا يوجب الا الى مطلق العلة والمرجح وأما تعين العلة فلا يكون الا من جانب العلة بمعنى أنه لما حصلت تلك العلة وهي لذاتها موجبة لهذا المعلول استند هذا المعلول اليها لكونها موجبة له لا لافتقاره اليها واذا كان كذلك فالمعلول

التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى (اشارة اذراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو أفضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجوهر العقلي للضرورة للاول بأسراق الاول وما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلي متبدا للمبادئ والمناسب) أقول للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال المدرك واعتبار من حيث هو حال المدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات أما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة قوه وماراة تارة عقلا وأما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضى لكون المدرك فعلا أو وجودا من الادراك الانفعالي المقتضى لكونه منفعا وأيضا لان هذا مفيد وجود وذلك مستفاد من وجوده وأما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة أعم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلمه أعم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا مدركا وكان العلم التام بالعلية التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلمه فان العلة من حيث هي تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو وهو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علمه المعينة انما يقتضى علمه ما لو جوده بل العلم بالعلية يقتضى العلم بما هي المعلوم وانتهى والعلم بالمعلول يقتضى العلم بما هي العلة دون ماهيتها كان أكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي وجميع مساوئه أيضا بذاته من حيث هو علة تامة لها هو أيضا أفضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وأفضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب أن يحصل ويتلوه ادراك الجوهر العقلي أما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا أن الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلي بأسراق الاول

لزم من علمه بذاته علمه لكونه ممكنا ويلزم من علمه بكونه ممكننا علمه بان له علة لان كل ذلك من لوازم ذاته عليها

فاما تعين العلة فلما لم يكن من لوازم ذاته لاجرم لم يلزم من علمه بنفسه المعينة علمه بعلمه المعينة وظهر أن العلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلية فثبت أن علم العقول بعلمها ليس لها من ذواتها وأما علمها بمعلولها فقلها ذلك من ذواتها ولقائل أن يقول هذا لا يستقيم على أصولكم لان عندكم في كل عقل اعتبارات ثلاثة وجوبه بغيره وجوده وامكانه ثم استندتم الى هذه الثلاثة عقلا ونفسا فلكنا فاذا زعمتم أن علم العقل بالمعلول مستفاد من علمه لزم ان يتوافق العقل لذى هو العلة اعتبارا رابعا يكون مستندا لذلك المرتبة الثالثة علم النفس وتلك العلوم انما تحصل فيها عن فيض العقول ولكن تلك العلوم غير باقية بل حادثه حصلت بحسب استعدادات مختلفة للمبادئ والمناسبات وترجع الى التفسير أما قوله ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته أفضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا المراد منه ظاهر وهو نصريح بان ذاته تعالى قابلة لتلك الصور وفاعلة لها وهو رجوع عن قولهم المشهور في امتناعه وأما قوله ويتلوه ادراك الجوهر العقلي للاول لا تسراق الاول ولما بعده من ذاته فالمراد ما ذكرنا من أن ادراك العقل له اولي أي لعلمه بأسراق الاول وأما ادراكه لما بعده أي لمعلولاته فن ذاته وأما قوله وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلي متبدا للمبادئ والمناسب فالمراد منه

ظاهر وانما جعل تلك الادراكات نقشا ورسمالا لها أمور حادثة فهي كالنفوس الطارئة على اللوح مادة والزائلة عنه أخرى ﴿ وهم وتنبية
ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض كاذكرت ثم قد سلمت أن واجب الوجود بعقل كل شيء فليس واحدا
حقابل هناك كثرة فنقول انه لما كان العقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن العقل الكثير جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلية
في الذات مقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مبينة أو غير مبينة لا تسلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم
اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته (التفسير هذا سؤال جيد وتقريره انك
اذقلت الله تعالى يعلم جميع الماهيات والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم فقد حصل في ذاته صور المعلومات باسمها ثم زعمت
أن العالم لا يتحد بالعالم فلزم أن يكون ذات الله تعالى محلات تلك الصور الكثيرة الغير المتناهية وحاصل جوابه أنه التزم ذلك وبين أنه لا يلزم
منه محذور لان الدلالة انما دلت على تزه ذات الله تعالى عن الكثرة فأما انه لا يكون في ٧١ لوزمه كثرة فذلك محال ثبت بالدلالة أصلا

وقد بينا أن علمه
بالاشياء من لوازم علمه
بذاته فتكون الكثرة
الحاصلة بسبب علمه
بالاشياء كثرة في لوازم
ذاته وكثرة اللوازم
لا توجب الكثرة في الملزوم
فان الوحدة التي هي
أبعد الاشياء عن طبائع
الكثرة يلزمها لوازم
غير متناهية من كونها
نصفا للثنين وثلاثا
لثلاثة وربعا للاربعة
وهلم جرا الى ما لا نهاية له
ثم قال بعد ذلك والاول
يعرض له كثرة لوازم
اضافية وغير اضافية
وكثرة سلوب وبسبب
ذلك كثرة أسماء أي تأثير
لذلك في وحدانية ذاته
وأقول ان هذا الكلام

عليها ثم عقلت مادون الاول من الاول تعقلادون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفاد
من طرق الحواس والتخييلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طبائع عقلية لان مخرجها من القوة الى
العمل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها
بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادئ لان بعضها يحصل من الاستدلال بالهالة على المعاول وبعضها
بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه
وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غير هاهي أنقص مراتب الادراكات وقد حصل أيضا من جميع
ذلك أن الادراك يقع على أصناف الادراكات بالتشكيك ﴿ وهم وتنبية ولعلك تقول ان كانت
المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض لماذا كرت ثم قد سلمت أن واجب الوجود بعقل كل شيء فليس
واحدا حقابل هناك كثرة فنقول انه لما كان العقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن العقل
الكثير جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلية في الذات مقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب لكثرة اللوازم من
الذات مبينة أو غير مبينة لا تسلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته (تقرير الوهم أن يقال انك ذكرت أن
المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متفرقة في جوهر العاقل وذ كرت أن
الاول الواجب بعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متفرقة في ذاته ويلزم على ذلك أن لا يكون
ذات الاول الواجب واحدا حقابل تكون مشتملة على كثرة وتزير التنبيه أن يقال ان الاول لما عقل ذاته
بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معاول له فصور
الكثرة التي هي معقولاته هي معاولاته ولوازمه مترتبة ترتيب المعاولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر
المعاول عن العلة وذاته ليست بمقومة بها ولا غيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعاولات لا ينافي وحدة
علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متفرقة في ذات العلة أو مبينة له فاذن تقرر الكثرة المعولة في
ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلة والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل أن الواجب واحد

يدل على رجوع الشيخ عن مذاهب الفلاسفة في مسئلتين من أمهات المسائل احدهما أن المشهور من قولهم ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا
معا وهما اعترف الشيخ بان المؤنزي في تلك الصورة العقلية ذاته تعالى والقابل لها أيضا ذاته فالبسيط هناك قابل فاعل وثانها أن المشهور من
مذهبهم أنه ليس لله تعالى من الصفات الا الاضافات والسلوب وهما اعترف بان لله تعالى كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فانبث
لله تعالى صفات ثبوتية غير اضافية وكيف يمكنه أن لا يعترف بذلك وعنده ان الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول
صورها في العالم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان من مذهبه أن الصور الحاصلة عند العقل مساوية لماهية العقول والمساوي للجواهر
والكميات والكيفيات في تمام ماهياتها كيف يكون مجرد اضافات فظهر أن الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تزيه الله تعالى عن الصفات الحقيقية
* المسئلة السادسة في كيفية علم الله تعالى بالجزئيات وفيها فصول أربعة واعلم أن الجزئيات قدي علمه على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير
المعلوم لغير العلم به وتعلم ايضا على وجه يلزم ذلك التغير عند تغير المعلوم والشيخ تكلم أولا في تحقيق كل واحد من هذين النوعين ثم اشتغل

ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتفرقة فيه فهذا أمر ير التنبه وباقى الفصل ظاهر ولا شئ في أن
 القول بتقسرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشئ لواحد قابلا وفاقا لعلاما وقول بكون الاول موصوفا
 بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا للمعلولانه الممكنة المتكثرة
 تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل
 بتوسط الامور الحادثة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه
 تعالى وفلاطون القائل بتبنيام الصور المعقولة بذاتها والمشائون القائلون باتحادها قائل بالمعقول انما
 ارتكبوها تلك المحالات حذر من التزام هذه المعاني ولولا اني اشتطت على نفسي في صدر هذه المقالات أن
 لا تعرض لذكر ما اعتمده في اجده مخالفا لما اعتمده لينت بوجه التفصي من هذه المضائق وغيرها يانا
 شافيا لكن الشرط املاك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة أن لا اشير في هذا الموضوع الى شئ من ذلك أصلا
 فأشرت اليه اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو مبسر لذلك أقول العاقل كالأباحتاج في ادراك ذاته لذاته الى
 صورة غير صورة ذاته التي هو هو فلا يحتاج أيضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة
 ذلك الصادر التي هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تنصورها أو تستحضرها فهي صادرة
 عنك لا باقر ادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كاتعقل ذلك
 لشيء بها كذلك تعقلها أيضا بنفسها من غير أن يتضاعف الصور فيك بل بما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة
 بذاتك وتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما
 طنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غيره فيه ولا تظن أن كونك محلا لتلك الصورة شرط
 في تعقلها اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرط في حصول
 تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلها اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحول فيك حصل
 لتعقل من غير حلول فيك ومعلوم أن حصول الشئ للعاقل في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ
 لعاقله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصله له من غير أن يحل فيه فهو عاقل اياها من غير أن
 تكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت أن الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله
 لذاته في الوجود الا في اعتبار المتعبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذته علة لعقله معلوله الاول فاذا حكمت
 بكون العلتين أعنى ذاته وعقله لذته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فحكم بكون المعلولين أيضا أعنى
 المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضى كونهما أحدهما مباينا للاول والثاني
 متفرقا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارا بمحضه افا حكم كونه في المعلولين كذلك فاذن وجود
 للمعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحمل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم
 لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولاتها بمحصل صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا
 موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود
 حاصله فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غير هابل باعيان تلك الجواهر والصور
 وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذا لا يعزب عن علمه مشغال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة
 بهذا أصل ان حقيقته وبسطه انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله
 تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلغى هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلا ما بسطنا
 لا يلبس أن نورد أمثاله على سبيل الحشو لذكر ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الاجراء أولى
 (اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كاتعقل الكليات من حيث تجب باسمها منسوبة الى مبدانها في

بنفي أحدهما واثبات
 الآخر (اشارة الاشياء
 الجزئية قد تعقل كاتعقل
 الكليات من حيث يجب
 باسمها منسوب الى مبدانها
 نوعه في

شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعلقها كما تعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن وقبله أو وقع بعده بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي مافي مقابلة كذا ثم يعارض ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة به بانه وقع أو لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتاً بالدهر كله وان كان علماً بجزئي وهو ان العاقل يعقل أن بين كون القمر

في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان أول الحالين محدود عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ومعه (وبعد) النفس سير الجزئيات اذا عقلت أسبابها عقلت كليتها ولا تتغير تلك التعلقات عند تغير تلك الجزئيات فان من عقل بانه مؤثر في الشيء لفلا في ذلك الشيء يقتضى حركة الفلك والركب وأن يقتضى حركته وصوله الى الموضع الفلاني حال ما تكون الارض حائلة بينه وبين الشمس وان متى كان كذلك حصل الكسوف وانها اذا تحرك بعد ذلك الى حد آخر حصل تمام الانحسار فهذا الطريق نصير جميع الجزئيات على جميع تفاصيلها وأحوالها معلومة ومثل هذا العلم مما لا يفير بالمعلوم فاذن

شخصه متخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعلقها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله أو يقع بعده بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي مافي مقابلة كذا ثم يعارض ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع أو لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتاً بالدهر كله وان كان علماً بجزئي وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان أول الحالين محدود عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ومعه (وبعد) يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن أن يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليبين أن الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس أو التخيل أو ما يجرى مجراها من الآلات الجسمانية وقبل تقرر بذلك القول كايه لادراك جزئياته متعلقان بكليته التصورات الواقعة فيه وجزئياتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيه ما الاحال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلي وكل جزئي يتعلق به حكمه فله طبيعته توجد في شخصه انما نصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحسب انضيا في معنى الإشارة الحسية اليها أو ما يجرى مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجرى مجراها فان كانت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحس وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا أن يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من أدرك عال الكائنات من حيث انها طبائع وأدراكها الجزئية وأحكامها كتلاقيها وتباينها ونعاسها وتباعدها وترتيبها وتخلها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وأدراك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في أوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفرقته شيء أصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقه على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتعددة المنصرفة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه لوجود غير مغايرة باعاً بشئ وتكون تلك الصورة بعينها منطبقه على عرالم آخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية منطبقه على الجزئيات الحادثة في أزمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فتقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات

(١٠ - الاشارات ثاني) هذه العلوم حاصلة قبل حصول الكسوف ومعه وبعده فاما العلم بان هذا الكسوف حصل الآن أو مضى أو سيحصل فانه يجب تغيره عند تغير هذه المعلومات فقد ظهر ان الجزئي كيف يعلم حتى لا يتغير العلم عند تغير المعلوم وكيف يعلم حتى يجب تغيره عند تغيره واعلم أن ألقاظ الكتاب ظاهرة الاقوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره فان المراد منه أن من عقل أن يكون بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا كسوف جزئي كان هذا التعلل أمر ثابتاً قبل الكسوف ومعه وبعده وقوله من زمان أول الحالين محدود أنفاظ ليس فيها كثير فائدة ولو حذفنا لا انظم الكلام جرداً فلعلمها ليست من كلام الشيخ والاولى حذفها

إشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيل ردها بقوله من حيث نجب
 بأسبابه ليكون الإدراك لتلك الأشياء مع كونه كليا يقينا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه
 أي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية مجردة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع
 تجوزها موجودة في غيره والمراد ان تلك الأشياء انما تنجب بأسبابها من حيث هي طبائع أيضا ثم قال
 بتخصص به أي بتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبتها الى مبدأ كذلك لان الجزئيات من
 حيث هي جزئيات لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا لطبيعة علته من حيث هو كذلك وباقى كلامه ظاهر
 الى قوله وهران الاقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل أن بين كون القمر
 في أول الحمل مثلا وبين كونه في أول النور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في أول الحمل
 كالوقت الذي سار القمر فيه من أول الحمل عشر درجات فاعلم ان يكون نه قل ذلك العاقل لهذه الامور أمرا
 ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده قطعه من هذا البيان أن تحدد بزمان الكسوف بزمان أول الحملين
 أعنى كون القمر في أول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به أو بما يجرى مجراه وليس زيادة
 غير محتاج اليه كظنه الفاضل الشارح ﴿ تنبيه وإشارة قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه ﴾ هذا
 الفصل يشتمل على قسمه الصفات الى أصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجية عن ذات الموصوف
 وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة أن يقال الصفة
 اما أن تكون متغيرة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما أن تكون مقتضية لاضافته الى غيره
 وليست بمتغيرة في ذاته واما أن تكون متغيرة ومقتضية لاضافته معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير
 المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه أربعة أصناف ﴿ قوله ﴾ منها مثل أن يسود الذي كان أبيض وذلك
 باستحالة صفة متغيرة غير مضافة) هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير
 مذكور في هذا الفصل ﴿ قوله ﴾ ومنها مثل أن يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك
 الجسم استحالة أن يقال انه قادر على تحريكه فاستحالة اذن هو عن صفة ولكن من غير تغيير في ذاته بل في
 اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى أمر كلي من تحريك أجسام بحال مأمولزوما أو ليا
 ذاتا يدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات
 المعنية تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيدا أصلا
 في الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه أبدا
 ماضر ذلك في كونه قادرا
 على التحريك فاذن أصل
 كونه قادرا لا يتغير بتغير
 أحوال المقدور عليها
 من الأشياء بل انما تتغير
 الاضافات الخارجية فقط
 فهذا القسم كالمقابل للذي
 هو قبله

(تنبيهه وإشارة قد
 تتغير الصفات للأشياء
 على وجوه منها مثل أن
 يسود الذي كان أبيض
 وذلك باستحالة صفة
 متغيرة غير مضافة ومنها
 منسول أن يكون الشيء
 قادرا على تحريك جسم
 ما فلو عدم ذلك الجسم
 استحالة أن يقال انه
 قادر على تحريكه فاستحالة
 اذن هو غير صفة ولكن
 من غير تغيير في ذاته بل في
 اضافته فان كونه قادرا
 صفة له واحدة يلحقها
 اضافة الى أمر كلي من
 تحريك أجسام بحال
 مأمولزوما أو ليا ذاتا
 ويدخل في ذلك زيد وعمرو
 وحجارة وشجرة دخولا
 ثانيا فانه ليس كونه قادرا
 متعلقا به الاضافات
 المعنية تعلق ما لا بد منه
 فانه لو لم يكن زيدا أصلا
 في الامكان ولم يقع اضافة
 القوة الى تحريكه أبدا
 ماضر ذلك في كونه قادرا
 على التحريك فاذن أصل
 كونه قادرا لا يتغير بتغير
 أحوال المقدور عليها
 من الأشياء بل انما تتغير
 الاضافات الخارجية فقط
 فهذا القسم كالمقابل للذي
 هو قبله

ومنها مثل أن يكون الشيء عالميا بغير شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ليس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما
 لشيء يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كل شيء لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة عالما مستأقبا يلزمه
 اضافة مستأقفة وهيئة للنفس مستتجة لها اضافة مستتجة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها الا كما كان في كونه قادرا له
 به هيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم أو وجود وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة لاني اضافة
 الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يارزها تلك الاضافة ايضا ليس موضوعا للتغير بل يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب
 القسم الثالث وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات (التفسير لما بين الشيخ أن العلم بالزمانيات من حيث انها
 حاصلة الاثن أو غير حاصلة واجب التغير عند تغيرها أو اراد أن يخرج باستحالة التغير على الله تعالى على استحالة تصافه تعالى بهذا النوع من
 العلوم تكلم أولا في أقسام التغيرات وأصنافها وذكر أنها على ثلاثة أوجه ٧٥ وتقريره أن الصفات الثبوتية إما أن تكون

صفات حقيقة عارية
 عن الاضافات كالسواد
 والبياض أو صفات هي
 مجرد اضافات لكون
 الانسان عينا وشمالا
 أو صفات حقيقة ذات
 اضافات وهذا القسم
 الثالث على قسمين
 أحدهما الصفة التي
 لا يلزم من تغيرها ما
 من الاضافة تـ يرها
 والاخر ما يلزم من
 تغيرها ما من الاضافة
 تغيرها أما الاول فهو مثل
 أن يكون الشيء قادرا على
 تحريك جسم فلو عدم
 ذلك الجسم استحال أن
 يقال هو قادر على تحريكه
 فبطلت تلك الاضافة إذن
 وليكن لا يلزم من عدم
 تلك الاضافة عدم تلك

والاول متقرر عارية عن الاضافة قوله ﴿ (ومنها مثل أن يكون الشيء عالما بغير شيئا ليس ثم يحدث الشيء
 فيصير عالما بان الشيء ليس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بـ شيئا يختص الاضافة به
 حتى انه اذا كان عالما بمعنى كل شيء لم يكف ذلك في أن يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة عالما
 مستأقبا يلزمه اضافة مستأقفة وهيئة للنفس مستتجة لها اضافة مستتجة مخصوصة غير العلم بالمقدمة
 وغير هيئة تحققها الا كما كان في كونه قادرا له به هيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه
 من عدم أو وجود وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة لاني اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة
 التي تلزمها تلك الاضافة أيضا) وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقضية
 لاضافته الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فاه صورة متقررة في العالم
 مقضية لاضافته الى معلومه المعين وتغير بتغير المعلوم فان العالم يكون زيدا في الدار بتغير علمه بخروجه
 عن دار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول
 بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي أولا وبسببه بالمدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي
 ثانيا أما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استؤنف العلم
 وجدد فمتعلق بذلك الجزئي تعلمنا آخرو مثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان
 جسما ما لم يتفر الى ذلك علم آخرو هو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم
 مستأقف له اضافة مستأقفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير
 هيئته تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف
 باختلاف حال الاضافات المتعلقة به لاني اضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة ﴿ قوله (فليس
 موضوعا للتغير بل يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم
 الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات) لما فرغ من أحكام الصفات أو رد قضية كلية وهي ان
 كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز أن تبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة

القدرة لان القدرة صفة واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي وهو تحريك الجسم فاما أن يكون كون ذلك الجسم زيدا او عمرا فغير معتبر في بقاء
 القدرة لان المتغير فيها أن تكون متعلقة بتحريك الجسم لا بتحريك هذا الجسم وهذا حاصل سواء وجد هذا الجسم أو عدمه وأما الثاني فهو مثل
 العلم بعدم الشيء حال عدمه والعلم بوجوده حال وجوده فاه متى تغير المعلوم تغيرت الاضافة والعلم معا والذي يدل عليه أمور الاول وهو أن
 العلم بعدم الشيء يخالف للعلم بوجوده وغير قائم مقامه لانه لو وجد العلم بعدمه حال وجوده أو بالعكس لكان ذلك جهلا بما اذا وجد العلم بعدمه
 حال عدمه أو بوجوده حال وجوده فانه لا يكون جهلا بل يكون عالما ولو لان العلم بعدم الشيء يخالف للعلم بوجوده والاقام كل واحد منهما
 مقام الآخر لو كان كذلك لكان العلم بوجوده حال عدمه عالما كما أن العلم بعدمه حال عدمه عالما ولم يكن كذلك ثبت ما ذكرناه والثاني وهو
 أن من علم انه اذا جاء الغد دخل زيد الدار فهذا العلم لا يكفيه في العلم بدخوله في الدار عند دخوله فيها لانه لو كان في بيت مظلم لا يعرفه بين الليل
 والنهار الى ان جاء الغد ودخل زيد الدار ولكن لم يعلم ذلك الانسان انه جاء الغد فاه لا يكون علمه بانه اذا جاء الغد دخل زيد الدار كافي في حصوله

العلم بأنه قد دخلها الا ن بلى متى انضم الى ذلك العلم علم آخر وهو انه جاء الغد فينبذ تولد من هذين العلمين علم ثالث على سبيل النتيجة بان ريدا دخل الدار وهذا هو المراد بقول الشيخ انه اذا كان علما بمعنى كلي لم يكف في أن يكون عالما بجزئي بلى يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها ثبت ما دعيان من وجوب تغير هذا النوع من العلم عند تغير المعلوم ثم لما أطرب الشيخ في تقرير هذه الاقسام قال فالسبب موضوعا للتغير لم يجوز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات ومعناه أن التغير في القسم الاول وهو الذي يكون مثل السواد والبياض وفي القسم الثالث وهو كالمحال وأما في القسم الثاني وهو كالتقدير فالتغير فيهما لهما من الاضافات جائز لان المتغير هناك بالحقبة مجردا لا يضافه لا نفس الصفة التي هي كالتقدير هذا حاصل الكلام ولقائل أن يقول الاضافات عندكم أمور موجودة في الخارج فاذا جازم التغير في الاضافات العارضة لذات الله تعالى فقد جوزتم أن تحدث في ذاته صفة بعد عدمها أو تزول عنها صفة بعد وجودها في الخارج اذا جازم ذلك ههنا فلم لا تجوزون مثله في الصفات الحقيقية وأي دليل يدل على الفرق بينهما ثم وقعت المساعدة على ان التغير في الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلم قلتم (٧٦) ان العلم من الصفات الحقيقية بيانه ان العلم عندنا نسبة مخصوصة

المتعدية بالاضافة التي تغير بتغير الاضافة ويجوز ان تبدل اضافاته اللازمة لصفاته المعررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن أن يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ لتتغير الذات موضوعه بالتغير فهذا تقرير كلامه وانما موسم الفصل بالتنبيه للقسم المذكور وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم تبيينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليس مما يتعلق بها لموصوف ولا الصفة المقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالتقدير على تحريك يذ من لا تحت ما عرضت الاضافة له كالتقدير على التحريك منقطع على أن وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له أمر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير في الشيء ل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط (نكتة كونك يميناً وشمالاً هو اضافة محضة وكونك قادراً وعالماً هو كونك في حالة متقررة في نفسك تتبعها اضافة لازمة اولاً حقة فانت بهم ماد وحال مضافة لا ذو اضافة محضة) أشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكّر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين ثم لا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر (تذنيب فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الاّن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر) هذا الحكم كالتنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انصاف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النقط لراجع الى الحكم الكلي المذكور وهو

بين العالم والمعلوم والذي نعتقدونه من أنه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في العالم فتبدأ بطلناه بما فيه مفتح واذا كان كذلك كان التغير في العلم تغيرا في مجرد الاضافة وذلك غير ممنوع واعلم ان من الناس من اذعن في قولهم العلم بالجزئيات يجب تعبيره عند تغيرها وهذه المنازعة ضعيفة والاولى أن يساعد على وجوب التغير لكن يزعم أن العلم ليس الا اضافة لمخصوصة واذا جاز التغير في الاضافات العارضة لذات الله تعالى

فلم لا يجوز أيضا تغيره في هذه الاضافة وتحويله وهو ان ذاته تعالى موجبة لحصول تلك الاضافة المسماة بالعلم لكن بشرط حصول قولنا ذلك المعلوم فاعلم بان زيدا دخل الدار وموجب ذات الله تعالى في نفسه لكن بشرط أن يدخل زيد الدار فاذا خرج عنها فقد زال الشرط فيزول المشروط وهو ذلك العلم وحصل شرط علم آخر وهو العلم بخروبه فلا جرم يحصل العلم الاخر وما ذكره الفلاسفة في استحالة التغير على هذا الوجه فقد ذكرنا في سائر الكتب واعتراضنا عليه واذا كان كذلك سقطت حججهم على القدرح في علم الله تعالى بالجزئيات (نكتة كونك يميناً وشمالاً اضافة محضة وكونك قادراً وعالماً هو كونك في حالة متقررة في نفسك تتبعها اضافة لازمة اولاً حقة فانت بهم ماد وحال مضافة لا ذو اضافة محضة) التفصيل لما ذكره لاقسام الثلاثة للصفات الحقيقية في الفصل المتقدم ذكره هنا الصفات التي هي مجرد اضافات فقط مثل كون الشيء يميناً وشمالاً وزعم أن هذه الامور مجرد اضافات اما كونه عالماً قادراً فهي صفات تتبعها اضافات واعلم أن شيرامن المتكلمين المحققين نازعوا في ذلك وزعموا أن العلم ليس الا مجرد نسبة مخصوصة فاما أن يقال العلم صفة حقيقية تعرض لها هذه النسبة وكلام الشيخ وما أقام على صحة دعواه برهاناً ولا بد منه (تذنيب والواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الاّن والماضى والمستقبل فيعرض بصفة ذاته أن تغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر

ويجب أن يكون عالما بكل شيء لأن كل شيء لازم بوسط أو غير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل فضائه الأول تأديا واجبا إذا كان
 ما لا يجب لا يكون كما علمت النفس - يراد فرغ من بيان ان الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير - وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير - وكان
 التغير على واجب الوجود متمصرا في هذا الفصل بالنتيجة

علما زمانيا متغيرا
 ويجب أن يكون عالما بها
 على الوجه الثاني الذي
 لا يتغير بتغير الزمان
 والدليل عليه انه قد ثبت
 ان كل ممكن فلا بد له من
 مرجح وان علم يجب
 وجوده عن ذلك المرجح
 لا يوجد فاذا يجب استناد
 كل للممكنات الى واجب
 الوجود وثبت انه لا واجب
 الا الواحد فاذا ن جميع
 الممكنات مستندة الى
 البارئ تعالى وقد عرفت
 ان العلم بالعلة لا للعلم
 بالمعلول فيلزم من علمه
 تعالى بذاته علمه بجميع
 هذه الجزئيات على
 أقصى ما لها من التفاصيل
 وهذا الكلام حق بعد
 تقرير المقدمات
 المذكورة وأما القضاء
 والقدر للذات أو ردحها
 ههنا فيعني بالقضاء
 معلوله الأول لان القضاء
 هو الحكم الواحد
 الذي يترتب عليه سائر
 التفاصيل والمعلول
 الأول كذلك وأما

فولنا كل ما ليس بموضوع لا غير فلا يجوز أن تبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم هو هم
 مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر فعلمنا ان الوهم انه
 يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الأزمنة والاحوال واعلم ان هذه
 السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تمارضها في الظاهر وذلك لان الحكم
 بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان
 الجزئي المتغير من جهة معلولاته أو جب ذلك الحكم أن يكون عالما به لا محالة فالقول بان لا يجوز أن يكون
 عالما به لا متناع كون الواجب موضوعا لتغير تخصيص ذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضة في بعض الصور
 وهذا أب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة لا متناع تعارض
 الاحكام فيها فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو أن يقال العلم بالعلة يوجب العلم
 بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادرك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات
 الجسمانية كالحواس وما يجرى مجراها والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعا للتغير لا محالة أما ادراكها
 على الوجه الكلي فلا يمكن لأن يدرك بالعقل والمدرك به اذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعا للتغير
 فاذا ن الواجب الأول وكل لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يتمتع أن يدركها من جهة ما هو عاقل
 على الوجه الأول ويجب أن يدركها على الوجه الثاني **قوله** (ويجب أن يكون عالما بكل شيء لأن كل
 شيء لازم له بوسط أو غير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل فضائه الأول تأديا واجبا إذا كان ما لا
 يجب لا يكون كما علمت) هذا تأكيد على كيد لاحاطة به تعالى بالكل وأقول في تقريره لما كان جميع صور
 الموجودات الكلية والجزئية التي لانها به لها حاصله من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الأول
 لو اجب اياها كان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع متمتعاً هي غير متأتية لقبول
 صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الا الهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج
 ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بطريق حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين بخروج فيه تلك
 الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة
 كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجتمعة
 على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية أو بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا
 بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
 والجواهر العقلية وما معها في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما
 مرتين وهنالك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد الأول بوسط أو غير وسط يتأدى قدره الذي هو
 تفصيل فضائه الأول الى ذلك الشيء بعينه تأديا على سبيل الوجوب **قوله** (اشارة فالعناية هي احاطة علم
 الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن
 احاطته به فيكون المراد وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعثات قصد وطلب من الأول الحق فعلم

القدر فهو سائر المعلومات الصادرة عنه طولاً وعرضاً لانها بالنسبة الى المعلول الأول تجرى مجرى تفصيل الجملة وهو القدر
 السابع في شرح عنيته تعالى فصل واحد **قوله** (اشارة فالعناية هي احاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى
 يكون على أحسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون المراد وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعثات قصد
 وطلب من الأول الحق فعلم

الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل متبع لفيضان الخبير في الكل) التفسير اعلم أن في النمط السادس لما اُطلق كونه تعالى فاعلا
 بالاختيار وكان المفهوم من العناية هو أن يفعل الفاعل فلا يتفجع به غيره وهذا التفسير لا يتأتى مع الفدح في كونه تعالى مختار الاجرم
 احتاج الى تفسير العناية والآن ايضا لما قدح في علمه تعالى بالجزئيات وكان ذلك المسمى المتعارف مما لا يستمر ايضا مع الفدح في العلم
 بالجزئيات لاجرم أعاد تفسير العناية مرة أخرى والتفسير الذي ذكره هنا هو الذي ذكره هناك من غير تفاوت أصلا فلا فائدة في الاعادة
 في المسئلة الثامنة في كيفية دخول الشئ في القضاء الالهي خمسة فصول (١) اشارة الامور الممكنة في الوجود منها أمر يجوز أن
 يتعري وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلا ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند
 ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمه أمور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدءا
 لفيضان الوجود الخبير الصواب كان وجود القسم الاول (٧٨) واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها

و كذلك القسم الثاني
 يجب فيضانه فان في أن
 لا يوجد خير كبير ولا
 يؤتى به تحمرا من شر
 قليل شر كثيرا وذلك
 مثل خلق النار فان النار
 لا يفضل فضيلتها ولا
 يكمل مؤتها في تنجيم
 الوجود الا ان يكون
 بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق
 لها مصادمته من اجسام
 حيوانية وكذلك الاجسام
 الحيوانية لا يمكن أن
 يكون لها فضيلتها الا ان
 يكون بحيث يمكن أن
 يتأدى أحوالها في حركاتها
 وسكوناتها وأحوال مثل
 النار في تلك ايضا الى
 اجتماعات ومصادمات

الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل متبع لفيضان الخبير في الكل) هذا الفصل يشتمل على
 تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذلك وانما أوردته هناك بعد ذكر أن العالي
 لا يفعل لغرض في السافل اعلم أن نظام المر جردات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا بعد في
 ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى اعلم أن النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا
 البحث هو هذا الموضوع وانما أوردته في النمط السادس لغرض ملو هو ازالة لوهم المذكور ولذلك بدأ
 كلامه بعبارة بقوله لا تجرد مخصصه ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد (٢) اشارة الامور الممكنة في
 الوجود منها أمور يجوز أن يتعري وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلا ومنها أمور لا يمكن أن تكون
 فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي
 القسمه أمور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدءا لفيضان الوجود الخبير
 الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني
 يجب فيضانه فان في أن لا يوجد خير كبير كثير ولا يؤتى به تحمرا من شر قليل شر كثيرا وذلك مثل خلق النار فان
 النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل مؤتها في تكميل الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها
 مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن أن يكون لها فضيلتها الا ان تكون
 بحيث يمكن أن يتأدى أحوالها في حركاتها وسكوناتها وأحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات
 ومصادمات مؤذية ولن تتأدى أحوالها وأحوال الامور التي في العالم الى أن يقع لها خطا في عقد ضار في المعاد
 وفي الحق لو فرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني
 عنها أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطا وغلبة هيجان وذلك في أشخاص أقل من
 أشخاص السالمين وفي أوقات أقل من أوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود
 بالعرض فاشرد اخل في القدر بالعرض كأنه مثلا مرضى به بالعرض) لما فرغ عن بيان ادراك الاول

الواجب

مؤذية وأن يتأدى أحوالها وأحوال الامور التي في العالم الى أن يقع لها خطا
 في عقد ضار في المعاد وفي الحق لو فرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني عنها
 أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطا وغلبة هيجان وذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين وفي أوقات أقل من
 أوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فاشرد اخل في القدر بالعرض كأنه مثلا مرضى به بالعرض
 التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر أسباب الضرر والكلام فيه مبني على تقديم تقسيم وهو أن يقول الموجود اما أن يكون خيرا محضا
 أو خيرا بغيره أو خيرا في سبب أو الشرية فيه سبب أو الشرية طابفة فيه أو يكون شر محضا فهذه اقسام خمسة لا يرد عليها أما القسم
 الاول فان الحكمة الالهية التي هي مبدءا لرحمة وينبوع الخير والجود تنفضي حصريه وأما القسم الثاني فان الحكمة تنفضي حصوله
 لانه لو لم يحصل لاندفعت تلك الخيرات العذبة فاذا حصل حصوله من غير كثير وفي عدم حصوله عكس ذلك وتحمّل أدنى المفسدين
 لدفع أعلامهم من مقتضيات الحكمة وهو المراد من قوله ان في أن لا يوجد الخير الكثير تحمرا عن الشر القليل شر كثيرا ومثال هذا

القسم النار فانها لا يمكن كونها موجودة موصوفة بطبيعتها وخاصيتها التي هي منشأ المنافع العظيمة الا لو يكون بحيث قد يتبادى في بعض
 احوالها الى ان يمتدق بها حيوان والانسان لا يمكن دخوله في الوجود على ما هو عليه من نفسه وبدنه وقواه وجوارحه الا لو يكون بحيث
 قد يعرض لبعضهم خطاى الهيات النظرية او العملية يكون سببا للضرر في المعاد واما الاقسام الثلاثة الباقية فهي غير موجودة لان اذا
 تأملنا في احوال أهل هذا العالم وجدنا السقم والالم وان كانا كثيرين لكن الصحة والسلامة اعم واتموا اثر واذا عرفت ذلك ظهر ان
 الشر داخل في القضاء الالهى بالعرض يعنى ان الامور التي كانت الخيرية غالبية عليها لما كانت مقصودة لما فيها من الخيريات الغالبة لا جرم
 وجدت تلك الشرور الفلية الا لازمة طارولا كونها لازمة لتلك الخيرات والامواجد ولقائل ان يقول للفلاسفة ان البحث عن هذه
 المسئلة ساقط عنكم على حسب اصولكم فيكون خرضكم فيه من الفضول وانما قلنا ان البحث ساقط عنكم على حسب اصولكم لان
 البحث عن هذه المسئلة لا يستقيم الامع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين واتم لا يتولون بواحد من هذين
 الاصلين فاما لا بد من القول بالفاعل لمختار فلان قول القائل لم يوجد الشر في افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان تعالى مختار بمكنه ان
 يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا لذاته ٧٩ بحيث يستحيل عقلا ان لا يكون مصدر لما

صدر عنه لم يمكن ان
 يقال لم فعل هذا دون
 ذلك لان جوابه هو انه
 انما وجدت هذه الافعال
 عنه لان ذاته تعالى
 كانت موجبة لها لذاته
 وكان يستحيل في العقل
 عدم صدورها عنه سواء
 كانت تلك الافعال خيرات
 محضه او شرورا محضه
 واما انه لا بد من القول
 بالحسن والقبح العقليين
 لانا بتقدير ان لا نقول
 بذلك كان الكل حسنا
 صوابا من الله تعالى على
 ما هو قول الاشعية واذا
 كان كذلك استحال ان

الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد
 ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عديدة من
 حيث هي غير مؤثرة كقذف ان كل شئ ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية
 كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المقسد للثمار والسحاب الذي يمنع
 القصار عن فعله وكالات اعمال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالات الاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالات الام
 والعموم وغير ذلك فاننا اذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما أو بالقياس الى علمته
 الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالنسب الى الثمار لا فسادا امر جتها فان شر بالذات
 هو فقدان الثمار كالاتها اللاتمة بها والبرد انما صار شر بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم
 والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوة مثلا بشر بل هما من تلك الخبيثة
 كالات لتبين القوتين انما يكونان شر بالقياس الى المظالم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة
 الضعيفة عن ضبط قوته الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كالمه انما اطلق على اسبابه
 بالعرض لتأديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك الام فانه ليست بشرور
 من حيث هي دراكات لا مورو ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عملها انما هي
 شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لان اتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته
 عدم وجود او عدم كمال لوجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات
 ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كالاتها لانها لا تدونها بل

يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا فثبت ان هذا البحث انما يستقيم على قول المعتزلة بهذين الاصلين وهم
 المعتزلة واما الذين ينكرونهما كان هذا البحث ساقط عنهم وكان خوضهم فيه فصولا وللفلاسفة ان يقولوا غرضنا من هذا البحث امران
 احدهما ان نعلم ان مخلوقات الله تعالى من اقسام الخيرة المذكورة اى المقصود ان نعلم ان المخلوقات خيرات محضه او شرور محضه
 او مختزجة والثاني ان نعلم ان الله تعالى بالنظام الاكمل علة لوجود ذلك النظام فينا ان النظام الاكمل كيف هو حتى عرفنا ان ذلك داخل في
 الوجود ثم ان نزلنا عن هذا المقام ولكن التقسيم الذي عليه بناء قاعدة الباب على تصور ماهية الخير والشر فيجب اولاً ان نبيد عن ذلك
 فنقول اشتهر في السنة الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما حاولوا الاستدلال عليه ببعض الامثلة مثل ان قالوا انما حكم
 على القتل بانه شر لكننا اذا ميزنا ما فيه من الامور الوجودية عما فيه من الامور العدمية وجدنا ان الشر ليس الا العدميات فاذا نظرنا الى
 كون القاتل متمكنا من القتل فذلك خير لان القصد من الكمالات والخيرات واذا نظرنا الى كون السكين قطعاً فهو خير لان كمال السكين
 ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلاً لقطع كان ذلك خيراً فانه لو كان حاسباً لا يتأثر عن السكين كان شرراً فاما اذا نظرنا الى فوات
 حياة المقتول والى تفريق القتال يدنه وجدناه شرراً معلوماً ان هذين الامرين عديان فعلنا ان الخير هو الوجود والشر هو العدم واعلم

أن هذا الاحتجاج ليس بجيد لان من قال الحبر وجود الشر عدمه بما يمكن أن يكون غرضه من ذلك تفسير لفظ الحبر بالوجود ولفظ الشر بالعدم وخيشة لا حاجة الى ذلك الاستدلال والاحتجاج لان لكل أحد أن يفسر أى لفظ شاء بأى معنى شاء وان كان غرضه منه أن يحكم على الحبر بأنه لا بد وأن يكون موجودا وعلى الشر بأنه لا بد وأن يكون معدوما حتى يكون ذلك قضية مرضية بالخبر ومجربا الموجود فهذا إنما يتأتى بعد قصور ماهية الخبر والشر وكلاهما لا يتأتى فيه قنيتان الذى ذكره غير جديثم بتقدير النزول عن هذا المقام فهو زعويل على مجرد المثال وقد عرفت انه لا يفيد اليقين واعلم أن الناس لا يريدون بلفظ الشر فى العرف العام المشهور الا الالم أو ما يكون مؤديا اليه ثم ان العلم الضرورى حاصل بان الالم أمر وجودى ولا خلاف فيه بين المعتاد على من الناس من زعم أن اللذة عبارة عن زوال الالم فجعلها أمرا معدوميا لكن لا خلاف بينهم فى كون الالم أمرا وجوديا اذا كان الامر كذلك ظهر أن الذى يعنيه الناس بلفظ الشر أمر وجودى وأما الحبر فقد يطلق على عدم الالم فيقال للانسان الذى يكون فى السلامة انه فى الحبر وقد يطلق على اللذة واذا عرفت هذا التفصيل فلتترك الكلام فى العبارات ونقول حال الحيوان لا يخلو عن أحد أمر ثلاثة إما أن يكون فى اللذة أو فى الالم أو يكون خاليا عنها أما اللذة فمن الناس من أنكرو وجودها وهو محمى بن زكريا الرازى فانه زعم أن لا معنى للذة الا زوال الالم فاللذة التى نجدها عند الالم لا معنى لها الا زوال الالم بالمعنى طبا الا زوال الالم الجوع واللذة التى نجدها عند الشرب لا معنى لها الا زوال الالم العطش فانه متى كان الجوع والعطش أشد كانت اللذة الحاصلة بالاكل والشرب أقوى وكذا اللذة الحاصلة فى الصيف من الجلوس فى الهواء البارد وفى الشتاء فى الهواء الحار دفع الالم الكيفية المؤذية وكذا اللذة الحاصلة من لبس الملابس وركوب المراكب واللذة الحاصلة من الجماع إنما كانت لدفع الفضلة المؤذية وأما الاكثرون من الفلاسفة والمتكلمون فقد اتفقوا على ابطال هذا القول لوجوه أولها أن العدم يستحيل فيه التفاوت بالشد والضعف فلو كانت اللذة أمرا معدوميا ما كانت لذة أقوى من لذة أخرى وثانيها أن لذتنا بدارك صوت أو صورة ندر كما قيل أن يخطر ببالنا وجودها حتى لا يقال ان الالذذ

لذونها مؤذيه لى تلك الاعداد فاشرو ر امر راض فيه مفيه الى افر د اشخص معيه وأما فى نفسه وبالقياس الى الكل فلا شر أصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه أصل لا الى ما فيه ماهو شر وما ليس بشر الى ما ليس فيه ما ليس شر أصلا والقسم الثانى ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ماهو شر الى ما يساوى فيه الى ما يغلب فيه ماهو شر وهذه خمسة أقسام الأول ما لا شر فيه أصل وهو موجود فان الموجودات التى لا تشمل على أمر بالقوة كالعقول لا شر فيها أصل والا لثانى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ماهو شر وهو أيضا موجود فان

انما كان لدفع الالم الشرقي فى هذه الصورة قد حصلت لذة من غير زوال الالم وكذلك نلتذ بمشاهدة بعض الاشخاص ولا يلحقنا بقدرتهم الالم حتى يقال اللذة خروج عن

المؤلم وثالثها ان كان يلزم أن لا يحسن من العقلاء عند مشهوراتهم أن يتدأوا بالادوية الكريمة ليمتدوا بالاطعمة الموجودات لانهم يتزلون منزلة من بعد نفسه لاجل أن يمتدوا أعذيتهم فى الحال الثانية فهذا ما قيل فى ابطال قول محمد بن زكريا واذا ثبت وجود اللذة فنقول المقصود من الخلق اما التعرض للذات أو للذات أو للذات والذات لا م فاما التعرض للذات فان قلنا بقول ابن زكريا ظهر فساد وان اعترفنا بكونها أمور اثبوتية لكانا اذا تأملنا وجودنا للذة قليلة جدا بل الغالب على الخلق اما لالم أو دفع الالم لان الصحة لا معنى لها الا بقاء البدن خاليا عن الالم ولذى يقال الصحة لذية فهى مكارة لان اللذة حال وجودانية فاذا لم نجد هان النفس استحال ادعاء وجودها وسببها لذلك زيادة تقرير فى النمط التام وأيضا فإسلامة عن المؤذيات الخارجية ولداخلة لا معنى لها أيضا لا عدم الالم أو عدم ما يؤدى الى الالم وأيضا استقامه أسباب المعيشة من الدار والعقار والجاه والمال ليست لا وسائل لدفع الالم المتوقعة وأما اللذة الحاصلة عند الاكل والشرب والجلوس فى الهواء الطيب ولبس الملابس الطيبة فكل ذلك يرجع الى دفع الالم الجوع والعطش واذى الحروا البرد لا يقال لو كان الامر كذلك لوجب أن لا يترجح طعام على طعام ومنكوحه على أخرى لانه لما كان الغرض من الاكل والجماع دفع الالم الجوع والالم الفضلة لمخصوصة وذلك حاصل بالكل ووجب كون الكل مساويا كما انه لو كان الغرض من الاصطلاح دفع الالم البرد لاجرم لم يترجح نار على نار لانا نقول هذا باطل لاحتمال أن يكون السبب فى ترجيح طعام على طعام بعد اشتراكهما فى ازاله الجوع كون الطعام المكروه مؤلما بطبعه أو رخصته أو شكله أو مقدار نابه لان كثرة تناولها ورث الملاحة والطعام المطلوب موصوف باضداد هذه الصفات فلا جرم يرجح طعام على طعام ومنكوحه على أخرى فتقرر بما بيننا أن الغالب على أحوال الخلق اما الالم أو امدفع الالم وان اللذة الحاصلة التى هى كيفية مجردية زائدة على زوال الالم ليست الا فى صورة نادرة جدا كالطيرة فى البحر مثل ما عده دعوته من الالذذ بصورة أو صوت ما عرفت وجودها قبل ادراكها او مثل ما يشبه ذلك وأما الالم فكثيرة جدا وان كان بعضها فى غاية القوة كالأهراض وبعضها ضعيفة وهى

الامور التي لا ينفك الانسان عنها في اكثر اوقانه كالغيم والظلم والحر والوجع والحياة والغضب والالام الحاصلة عند الجوع والاعطش
والاشتغال بالمكاسب والحرف وشم الروائح الكريهة ورؤية الثقله ومشاهدة المعكارة وايداء الذباب والبق والقمل والنمل الى سائر
الامور التي لا يمكن حصرها اكثر منها اذا ثبت ان الالام غالبية والذات الحقيقية مغلوقة فلو كان المنصور من الخلق والايجاد تلك
الذات القليلة مع علم الخالق بمحصل الالام الكثيرة وكان ذلك اكثر فاشترى الغالب لاجل خير مغلوب وظهر ان الذي ذكره ان الغالب
على هذا العالم الخبير باطل لا يقال المرض وان كان كثيرا لكن الصحة اكثر لاننا نقول للصحة قد بينا انها حالة عدمية وهي بقاء الانسان خاليا
عن اللذة والالام وليس الالام كلامنا فيه واما ان قيل المقصود من

الالام فهو ذاهو الشر
المحض ولم يقل بذلك احد
واما ان قيل المقصود فيه
ان لا يكون معروضا للذة
ولالام فيقول ان هذا
لا يصلح ان يكون داعيا
الى الخلق والايجاد لان
لبقاء على العدم الصرف
كذلك بل ذال اولي لانه
كلا يصل اليه ذلك الخير
القليل فكذلك لا يصل
اليه الشر الغالب فكان
لبقاء على العدم اولي وعند
هذا المضيق ترى المحققين
من الفلاسفة يقولون
ان قول القائل لم خلق
الله تعالى سؤل طلاب
العلة وهو باطل لان الله
تعالى خالق للعالم لذاته
لا علة فنقول حينئذ لهم
الا ن قد ادعيتهم
بحقيقة مذهبكم وهو انه
تعالى مؤثر بالذات فلا
يجوز ان يقال لم حصل
الشر في مخلوقاته لان

الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالها الا في كونها الاوتى تكون بحيث يمرض منها عند ملاقاتها لم
يخالقها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الاوتى تكون بحيث يمرض
منها فمما يرق أجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات
يكون من شأنها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع النقاوم المتقضى
لصبر ورة البعض ممنوعا عن كماله ايضا فقليل فالة لا يقع الا في أجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض
الاقوات واما الاقسام الثلاثة الباقية التي تكون شر محض او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير
موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة
على الوجه المذكور والشيخ أشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات
المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسمه امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على
وجود الاولين بقوله واذا كان الجرد المحض الى قوله وفي اوقات اقل من اوقات السلامة وورد في الامثلة لالام
والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها من حيث هي حيوان
بل من حيث هي انسان والامور التي تعرض له بسبب قوته الحيوانيتين وتضره في أمر المعاد يعني الاخلاق
الرزيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وورد ذكر ان أجزاء العالم المختلفة
الصور والقوى المذكورة لمختلفة الافعال لا يعني غناها الا ان تكون بحيث يعرض لها عند التلاقى مثل هذه
الاشياء وهي آفة الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي
مقصودة بالذات بل بالعرض ومرضى بها الا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن
ان تكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم
الاعم القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اذ اعم القول بالاجاب او بنفي الحسن
والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السوء بل عن افعاله وادافا فنحوض الفلاسفة فيه من جملة لفضول
والجواب ان الفلاسفة انما يبعثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان المصادر
عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون
على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك نفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة
الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان
التصديق مسبق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالهم

١١ اشارات - في ما بالذات لا يجوز تعديله بعلة منفصلة وحينئذ يظهر مما ذكرناه اولاً ان خوضهم في هذه المسئلة
من الفضول الاعلى والتأويلين المتقدمين واما القائلون بالفاعل المتعارفين بذلك وهم المعتزلة فالمنصور عندهم من الخلق التعريض للمانع والانصاف
منه حسن وصواب فانقطع هذا البحث ايضا عنه واما المعتزلة فبذلك وهم المعتزلة فالمنصور عندهم من الخلق التعريض للمانع والانصاف
انه لا يمكن ان يكون المقصود التعريض للذات الدنيوية فانها بالنسبة الى الالام كالقطرة في البحر على ما مر تقريره بل الاولى ان يحمل المنصور
التعريض للمنافع الاخرية قال المصنف رحمه الله تعالى في قوله تعالى على بالسلامة في اكثر الاحوال حتى
كافي كنت ممتازا عن الاكثريين في ذلك اذ رجعت الى نفسي وقابلت للذات الحقيقية لست أقول الامور العدمية بالالام الجلية والحفية كما

عذذناها وجدنا اللذات حقيرة في جنب الآلام وإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون مثل هذه اللذات في مقابلة هذه الآلام مرغوباً فيها
ولولا ما رجوته من اللذات العظيمة الأخرى وبقي الالساكن العدم المستمر أولى (وهم وتنبه ولعلك تقول إن أكثر الناس الغالب عليهم
الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوباً إليهم إلى أنه نادر فاسمع أنه كما أن أحوال البدن في هيئة ثلاثة حال البالغ في
الجمال والصحة وحال من ليس ببائع فيهما وحال الصبيح والمسقاهم أو السقيم والأول والثاني يتالان من السعادة العاجلية البدنية قسطاً وافرأ
أو معتدلاً أو يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها الثلاثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الأخرى وبه وحال
من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات إلا أن جهله ليس على الجهة المضارة في المعاد وان كان ليس له كثير من العلم جسيم النفع في المعاد إلا
أنه في جملة أهل السلامة ونيل حظاً من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقاهم أو السقيم هو عرضة الأذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر
فالوسط فاش غالب وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة) التفسير الغرض من هذا الفصل القدح فيما
ذكر من أن الخير غالب وتقريره

شروراً لأنها أسباب العقاب وعلى هذا التقدير الشرف غالب ثم أجاب عنه بأنه كما أن أحوال البدن في الجمال والصحة على أقسام ثلاثة أحدها الفائق في الجمال والصحة والثاني المتوسط والثالث الصبيح والمرضى والأول والثاني يتالان من السعادة العاجلة قسطاً وافرأ أو معتدلاً أو يسلمان من أهل السلامة فكذلك حال النفس في هيئتها الثلاثة أحدها الفائق وحسن الخلق والثاني الخالي عن العقائد الخلق والباطالة والاخلق الحبيسة والردئية والثالث الموصوف

تمثيلات لا تفيدينا والجواب أنهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون في وجوده استعمالاً لهم ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب إليها بالعرض لتتعلق الماهية بمتازة عن غيرها وظاهر أن البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستبدال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفته ووجوده الاستعمال التي لا طريق إليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكيم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اعدام الالم بمعنى السلامة واما ضده بمعنى اللذة واطال كلامه في بيان ان الآلام في الدنيا أكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالباً ثم ذكر أن الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق إلا أن يقولوا أن قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لأنه تعالى خالق لذاته لا لعله وهو ينافي القول بتعديل الشر فاذن خووضهم في ذلك من باب الفضول أقول لا حاجة بنا ههنا إلى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه (وهم وتنبه ولعلك تقول إن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل أو طاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوباً إليهم إلى أنه نادر فاسمع أنه كما أن أحوال البدن في هيئة ثلاثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببائع فيهما وحال الصبيح والمسقاهم أو السقيم والأول والثاني يتالان من السعادة العاجلة البدنية قسطاً وافرأ أو معتدلاً أو يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها الثلاثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الأخرى وبه وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات إلا أن جهله ليس على الجهة المضارة في المعاد وان كان ليس له كثير من العلم جسيم النفع في المعاد إلا أنه في جملة أهل السلامة ونيل حظاً من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقاهم أو السقيم هو عرضة الأذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة) لما كان قوى الانسان التي بحسبها تصدر الافعال الإرادية عنه ويصير بسببها سعيداً أو شقيماً لانه ناطق وعضوية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقة بالقياس إلى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضراراً مما ينبغي أن يكونوا عليه بحسب

هذه

بالاعتقادات الباطلة والاخلق الردئية فالقسم الاول يتال السعادة العظمى

والقسم الثاني فهو من أهل السلامة ونيل حظاً من الخيرات الآجلة والقسم الثالث صاحب الشقاوة الكبرى ثم ان كل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة الغلبة ولقائل أن يقول اما أن تقولوا بان المتوسط من أهل السعادة أو من أهل السلامة والأول مكابرة لان لذات المتوسطين في الصحة والجمال غير غالبية على عدم لغايتهم على ما ينهوا وان كانت غالبية على آلتهم والثاني مسلم لكنه يخرج منه أن السلامة غالبية لكن السلامة لا تصلح داعية إلى الخلق والابحاد فبطل ما ذكرتموه ثم ان تنزلنا عن هذا المقام لكنكم ذكرتم أن أحوال النفس في العقائد والاخلق ثلاثة طرفان وواسطة وذلك كرمتم أن الواسطة هي الغالبة فان عنيتم به أن الواسطة في العقائد هي الغالبة أي النفوس الخالية عن الحق والباطل أكثر من النفوس المنتقشة فهذا مسلم لان أكثر الخلق عوام وان عنيتم أن الواسطة في الاخلاق هي الغالبة فهو باطل لان الغالب على أحوال الخلق أن تكون نفوسهم مستغرقة في محبة الدنيا والمال والجاه ومتابعة الشهوة والغضب بل القسمان أعني النفوس الفاضلة في الاخلاق والخالية عن الاخلاق بالنسبة إلى النفوس الردئية

الاخلاق كالفطرة في البعير فكيف يقال الغالب أهل السلامة واعلم أن جواب هذا السؤال سيأتي في الفصل الذي بعد ذلك ﴿ تنبيه ﴾ لا يقنع عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقنع عندك أنها لا تتال أصلا بالآلة كما كان في العلم وإن كان ذلك يحمل نوعها نوعا أشرف ولا يقنع عندك أن تفارق الخطايا بانك لعصمة النجاة بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل فإما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ إلى من يحمل النجاة وقفا على عدد ومصرفه عن أهل الجهل والخطايا صرغ إلى البدو واستوسع رحمة الله وتسمع لهذا أفضل بيان) النفسير لما ذكر أن الوسط في العقائد والاخلاق أعنى النفوس الخالية منهما هو الغالب وحينئذ زعمنا خطر ببال الانسان أن سبب السعادة الآخرة ليس الا العلوم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها شيء من السعادات فيكون الغالب على النفوس أن تكون معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق وأيضا فالغالب على الخلق الاخلاق الرديئة وذلك سبب العقاب فيكون الشر غالبا على ما قررناه في الفصل المتقدم وقد ذكر في هذا الفصل ما يدفع هذه الاشكالات فقال لا يقنع عندك أن السعادة الآخرة نوع واحد (٨٣)

والمراد منه أنه لا ينبغي أن يجزم الانسان بان السعادة في الآخرة نوع واحد وأنه لا يمكن اكتساب ذلك النوع الا بالعلم وعلى هذا يلزم من خلو بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادات فهذا هو الجواب عن السؤال الاول وأما قوله ولا يقنع عندك أن تفارق الخطايا بانك لعصمة النجاة بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وإنما يعرض للعذاب المحدود وضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ إلى من يحمل النجاة وقفا على عدد ومصرفه عن أهل الجهل والخطايا بانك لعصمة النجاة بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وإنما يعرض للعذاب المحدود وضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص

هذه القوى أعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم إلى كون الاكثرين أشقىاء لا سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبه الشر في نوع الانسان الذي هو أشرف أنواع الكائنات فزال الشيخ هذا الوهم بان وجد الجهل الذي هو ضد اليقين أعنى الجهل المركب لراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضرب في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخيرتين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبهه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغائبتين أو في الصبح والمرض الغائبتين أو في الخانة المتوسطة بينهما ثم بين أن الوسط مع أحد الطرفين غالب فاذن الشرايس يغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخص على ما يجي بيانه وهو معنى قوله وآخر كلامه مقام والسقم هو عرضة الاذى في الآخرة يقال هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان منتصبا بالشيء لا يتعرض ذلك الشيء لغيره وباقى عباراته واضحة ﴿ تنبيه ﴾ لا يقنع عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقنع عندك أن تفارق الخطايا بانك لعصمة النجاة بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وإنما يعرض للعذاب المحدود وضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ إلى من يحمل النجاة وقفا على عدد ومصرفه عن أهل الجهل والخطايا بانك لعصمة النجاة بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وإنما يعرض للعذاب المحدود وضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ إلى من يحمل النجاة وقفا على عدد ومصرفه عن أهل الجهل والخطايا بانك لعصمة النجاة بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وإنما يعرض للعذاب المحدود وضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ إلى من يحمل النجاة وقفا على عدد ومصرفه عن أهل الجهل والخطايا بانك لعصمة النجاة بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وإنما يعرض للعذاب المحدود وضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص

الناس فالمراد منه الجواب عن السؤال الثاني وتقريره من وجهين أحدهما أن الذي يقتضى العذاب المحل هو العقائد الرديئة فاما الاخلاق الرديئة فانها توجب العذاب مدة ثم يزول العذاب بعد ذلك ويتخلص تلك النفوس إلى سعة من رحمة الله تعالى فاذا امتلنا ما وصل اليها من العذاب المنقطع الذي يحصل أولا بالسعادة الابدية الحاصلة ثانيا كانت الغلبة للسعادة وثانيا هما أنه ليس كل خلق ردى، فانه يكون موجبا للعذاب بل الخلق الردى الموجب للعذاب هو الخلق المتمكن في النفس تمكنا بالغا ولاشك أن ذلك ليس بغالب بل نادر قال صاحب الصحاح بشكك أى قطعته قوله بانك لعصمة النجاة أى قاطعة لها وأما قوله ولا تصغ إلى من يحمل النجاة وقفا على عدد ومصرفه عن أهل الجهل والخطايا صرغ إلى البدو واستوسع رحمة الله فالمراد منه أن من اعتقد أن الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان تقيا عن الآثام والاوزار كما يقوله المعتزلة يلزمه أن يكون أهل النجاة يوم القيامة في غاية الغلبة لكن ليس كذلك بل النفوس الخالية عن العقائد الباطلة من أصحاب السعادة والنفوس التي باشرت الآثام سيخلصون أيضا إلى السعادة وحينئذ تكون الغلبة لأهل النجاة ﴿ وهم وتنبيه ولعلك تقول هلا أمكن عن تبرأ القسم الثاني عن حقوق الشر فيكون جوابك أنه لو برى عن أن يلحقه ذلك لكان شيا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقده

فرغ عنه وانما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخبير الكثير يتعاقب به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجوهر على ما بينا) التفسير لهذا السؤال ثان على القاعدة المذكورة في كيفية دخول الشرف في القضاء الالهي وهو انه تعالى لم يميز الخير الكثير عن ذلك انشر القليل والجواب ان الذي يمكن أن يكون خيرا خالصا هو القسم الاول وذلك قد وجد في التقسيم قسم آخر وهو الذي لا ينفك عن شر ما البتة. ولكن خبره غالب على شره فهذا القسم لو برأ عما فيه من الشر لما كان هذا القسم بل صار عين القسم الاول لكننا قد دللنا على ان هذا القسم الثاني يجب في الحكمة ايجاده ولا يليق بالجور دمهاله ﴿ وهم وتنبيه وله ملك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هر كل مرض للبدن على نفسه فهو لازم من لوازم مساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بدولا من وقوع ما يتبعها واما الذي أن يكون على جهة أخرى من مبتدأه من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب أن يكون التخويف موجودا في الاسباب التي ثبتت فتشفع في الاثر والتصديق تأكيد ٨٤ للتخويف فاذا عرض من أسباب القدر ان عرض واحد مقتضى التخويف

فرغ عنه وانما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخبير الكثير يتعاقب به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجوهر على ما بينا) وهذا الفصل غنى عن الشرح ﴿ وهم وتنبيه وله ملك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فأمل جوابه أن العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هر كل مرض للبدن على نفسه فهو لازم من لوازم مساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بدولا من وقوع ما يتبعها واما الذي أن يكون على جهة أخرى من مبتدأه من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب أن يكون التخويف موجودا في الاسباب التي ثبتت فتشفع في الاثر والتصديق تأكيد للتخويف فاذا عرض من أسباب القدر ان عرض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطأ وأتى بالجرعة واجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لولم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي فيقطع العضو ويؤلم لاجل البدن بكيته ليسلم واما ما ورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث أفعال انما من الظلم وأفعال مقابلة لها وجوب ترك هذه والاخذ بذلك الى أن ذلك من المقدمات الاولية تغير واجب وجوبا كلياً بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى لواحيان دون امثالها وان فقدت أصناف المقدمات في موضعها) تقرير السؤال أن يقال ان

والاعتبار فركب الخطأ وأتى بالجرعة واجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجب من مختار رحيم لولم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي فيقطع العضو ويؤلم لاجل البدن بكيته ليسلم واما ما ورد من حديث الظلم

والعدل ومن حديث أفعال انما من الظلم وأفعال مقابلة لها وجوب ترك هذه والاخذ بذلك على ان ذلك من المقدمات كانت الاولية فغير واجب وجوبا كلياً بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وان فقدت أصناف المقدمات في موضع آخر) التفسير قال صاحب الصحاح يقال لا يلتفت لفت فلان أي لا ينظر اليه ثم يقول هذا السؤال ظاهر وهو انه اذا كان انكل بقضاء الله وقدره فلا يكون الانسان فاعلا لشي من الافعال فكيف يجوز تعذيبه وعقابه بواجب عنه من وجهين أحدهما الجواب المستقيم على أصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوال النفسانية التي اكتسبها الشخص في الدنيا فانه لما اكتسب العقائد الباطلة والاخلاق الرديئة وهذه الاشياء توجب العذاب الشديد عند انقطاع النفس عن البدن لاجرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة كل مرض فانه لازم للتدبيرات الرديئة السالفة وثانيتها ان الله تعالى بختار تعذيب المكلف وهذا لا يتأتى الا مع القول بالفاعل المختار والفلاسفة لا يقولون به وهذا هو المراد من قوله واما أن يكون على جهة أخرى من مبتدأه من خارج فحديث آخر ثم انه ان قرر الجواب بناء على هذا الاصل وقال الوجه في حسنه انه كان يجب أن يكون التخويف موجودا فيما بيننا لولا خوف العقاب لما نزع الخلق عن القبائح والتصديق مؤكدا للتخويف فلهذا الغرض حسن من

تعالى للتعذيب لانه وان كان ذلك ضررا لذلك الشخص لكنه منفعه لا اكثر الخلق وكما انه يحسن افساد الجزاء لاصلاح الكل كافي قطع عصو
لبقاء كل البدن سايبا فلذلك يحسن تعذيب اشخاص قليلة لاسلامه (٨٥) الاثرين لان نسبة الجزئي الى الكلي كنسبة الجزء

الى الكل ولقائل ان يقول
هذا الجواب ضعيف من
وجهين أحدهما ان هذا
الجواب مبني على انه
لا بد من التخويف لكن
كيقال ان كان القدر فلم
العقاب فكذلك يقال ان
كان القدر فلم التخويف
واذا كان الكلام بالذني
والاثبات في الموضوعين
واحد المبحر جعل
أحدهما مقدمة في تقرير
الاخر وثانيهما وهو
ان هذا انما يستقيم لو
كان المعدبون أقل من
الناجين لكن الهالكين
على مذهب المسلمين
أكثر من الناجين فان
أهل الاسلام أقل من
الكفار مع ان الكفار
كلهم هالكون فان
أنكروا ذلك فقد خالفوا
قول أئمة الاسلام مع
ان غرضه من هذا
الجواب ليس الاثنية
قولهم بل الجواب الصحيح
أن يقال ان قوله ان كان
القدر فلم العقاب سواء
باطل لان العقاب أيضا
من القدر وغير خارج
عنه واذا كان كذلك كان
طلب علمه باطلا ثم قال
وأما ما يدكرونه ممن

كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمتعها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولو جوب
حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما عمل هناك فلم يعاقب الانسان على ثبني بصدره عنه على سبيل
الوجوب والشيخ أجاب عنه أولا بجواب تنص به القواعد الحكيمية وهو قوله ان العقاب للنفس على
خطيئتها كما ستعلم هو كل مرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما
يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها فكانت تكون من داخل ذاتها وهو نار الله
الموقدة التي تطاع على الاثمة لكن الايات الواردة بالوعد في الكتب الالهية لو أجريت على ظواهرها
لاقتضت القول بعقاب جسماني وورد على بدن المسمى من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار
الشيخ الى ذلك أيضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدأه من خارج فحدث آخر أي
اثباته على الوجه المشهور ولو كان حقا لكان سمعيا ثم أراد أن يذكر أن ذلك أبضا على تقدير تسامح كونه كما
يفهمه أهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية أي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من
خارج فان ذلك أيضا يكون حسنا وارا دبالحسن ههنا الخير المتقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على
ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادئ الافعال الانسانية حسن لنفعه في أكثر
الاشخاص والايقاء بذلك التخويف تعذيب مجرم تأييد للتخويف ومقتض لا زيدا لنفع فهو أيضا حسن
ثم بين أن هذا التعذيب انما يكون شر بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاثرين
من نوعه ولا يلتفت افت الجزئي لاجل الكل أي لا ينظر اليه فهذا أيضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه
شر قليل واستشهد بقطع العضو لاصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر مما يقبل
عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به النزول اذا جمل على ظاهره لم يكن مخالفا لاصول الحكيمية
وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف
العباد واجب على الله تعالى أو حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والاآجلة والوعد والوعيد على الطاعة
والمعصية حسنان اذ فهم ما تقر بيهم الى طاعته وتباعدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن
والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبينونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض
الاحكام وتنبيح بعضها بحسب العدل بعدونها من البديهيات فذكر الشيخ أن تلك المقدمات ليست من
الاوليات بل آثرها آراء مجرودة واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن أن يقع فيها ما يصح
بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال
الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اول فلانه مبني على وجوب
التخويف فكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف فيكون حكمهما
واحد اذ لا يجوز ان يجعل أحدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على قول الملايين
لانهم يحكمون بكرن الهالكين ممن يخالف قواعدهم أكثر من الناجين وكان غرضه تشبيه قولهم بل الجواب
الصحيح أن يقال لان العقاب أيضا من القدر وطلب هله ما يقتضيه القدر باطل وأقول على الاول القول
بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى أسبابها المتكثرة يخالف القول
بالقدر على ما ذهب اليه الاشارة من المتكلمين لانهم يقولون لفاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب
الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنه الى قدرته وارا دته وكلاهما مستندان
الى أسبابهما ومن أسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الأسباب المقتضية للخير

حديث الظلم والعدل الى آخره فالمراد منه القدر في اصول المذاهب في الحسن والوجوب على الله تعالى وقد بينا في المنطق ان هذه
المقدمات غير أولية بل محتاجة الى البرهان ثم الخط السابع ولو اهاب العقل جدا بالانهاية

النمط الثامن في البهجة والسعادة وفيه مسائل * المسئلة الاولى في اللذات الباطنة أقوى وأشرف من اللذات الحسية قال المصنف
 رضي الله عنه اعلم أن الشيخ كأنه ادعى الضرورة في اثبات لذة وراء اللذة الحسية الظاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا النمط بين أن اللذات
 الحسية والوهمية أقوى من الحسية الخارجية (وهم وتنبه انه قد يسبق الى الاهام العامية أن اللذات القوية المستعيلة هي الحسية
 وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينسبهم من جعلتهم من له تمييز ما يقال له أليس الذي تصفونه من هذا
 القليل هو المنكوحات والمطعمات وأمور تجرى مجراها وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالشرب والبرد قد يعرض
 له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرئاسة مع محبة جسمه في محبة
 حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثراً والدلالة هناك من المنكوح والمطعوم وإذا عرض للكرام من
 الناس الالتذاذ بانعام بصيرون ٨٦ موضعه آثروه على الآلة إذ بعثته حيواني متنافس فيه وآثروه فيه غيرهم على

أنفسهم مسرعين الى
 الانعام به ولذلك فان
 كبير النفس يستصغر
 الجوع والعطش عند
 المحافظة على ماء الوجه
 ويستحقر هول الموت
 ومفاجأة العطب عند
 مناجزة المبارزين وربما
 اقتحم الواحد على
 عددهم بمطمان ظهر
 الخطر لما يتوقه من لذة
 الحمد ولو بعد الموت كان
 ذلك يصل اليه وهو ميت
 فقد بان ان اللذات الباطنة
 مستعيلة على اللذات
 الحسية وليس ذلك في
 العاقل فقط بل وفي العجم
 من الحيوانات فان من
 كلاب الصيد ما يقتنص
 على الجوع ثم يحسكه على
 صاحبه وربما جعله ابيه

واجب مع كونه من القدر والتعديل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في
 القدر معلل عنده واما على أصول الاشاعرة فله الم يكن لانخر يف أن كان التعديل به باطلا على ما قاله
 افاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعديل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل
 عما يفعل وعلى الثاني أن الشيخ لا يريد تمثية قواعد المنكوحين المبينين على ما صرح به بل يريد تمثية
 ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التزيل حكم بان الطالعين أكثر من الناجين بل
 يمكن أن يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم * النمط الثامن في البهجة والسعادة البهجة السرور والنصرة
 والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي تكون أو تحصل لذوى الخير والكمال من جهة الخير
 والكمال (وهم وتنبه انه قد يسبق الى الاوام العامية أن اللذات القوية المستعيلة هي الحسية وان
 ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينسبهم من جعلتهم من له تمييز ما يقال له أليس الذي
 تصفونه من هذا القليل هو المنكوحات والمطعمات وأمور تجرى مجراها وأنتم تعلمون أن المتمكن من
 غلبة ما ولو في أمر خسيس كالشرب والبرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة
 الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرئاسة مع محبة جسمه في محبة حشمة فينفض اليد
 منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثراً والدلالة هناك من المنكوح والمطعوم وإذا عرض
 للكرام من الناس الالتذاذ بانعام بصيرون موضعه آثروه على الآلة إذ بعثته حيواني متنافس فيه
 وآثروه فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش
 عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم
 لو احد على عددهم بمطمان ظهر الخطر لما يتوقه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت
 فقد بان أن اللذات الباطنة مستعيلة على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من
 الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يحسكه على صاحبه وربما جعله ابيه والراضعة من
 الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت بحماية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حياتها نفسها
 فاذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فيما قولك في العقلية) أقول العطب الهلاك

والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت بحماية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حياتها نفسها واقنصم
 فاذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فيما قولك في العقلية) التفسير الغالب على أو هام الاكثري أن اللذات القوية
 هي الحسية ثم منهم من ينكر سائر اللذات أصلاً ومنهم من يعترف بها ولكنه يقول انها ضعيفة جداً بالنسبة الى اللذات الحسية والشيخ أبطل
 قولهم في هذا الفصل وبين أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الحسية الخارجية من وجوه فالاول أن أقوى اللذات الحسية لذة المطعوم
 والمنكوح ثم ان الانسان قد يترك الطعام والشراب طلباً للذة العقلية في التردد والشرب ولولا أن هذه اللذة أقوى من تلك والالمان رحمت
 هذه على تلك الثاني وهو أن الانسان قد يترك المطعوم والمنكوح في حضر من تحشمة ولولا مراعاة الحشمة والالمان رجعت الثالث
 رهو أن الانسان ربما احتاج الى طعام أو شراب حاجة شديدة ثم انه يؤثر غيره على نفسه فيه ولو ان لذة الايثار آثراً والالمان كذلك
 الرابع وهو ان الانسان اذا كان كبير النفس فانه يقامى ألم الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ويستصغر الموت عند مناجزة

المبارزين وربها حارب الواحد من جمع عظيم يقطع بانه لا يشجر منهم وكل ذلك لان لذة الحد آثر عند من لذة الحياة اولاً به يتوقع الذكر الجليل بعد الموت كانه يظن ان ذلك يصل اليه وهو ميت فلجل الرغبة في ذلك لا يبالي بالموت ويستحق الحياة فقد بان من هذه الوجوه ان اللذات الباطنة اقوى من الحسية ولما بين ذلك في الانسان بين انه غير محتسب به بل هو حاصل (٨٧) ايضا في سائر الحيوانات وذكر

منها صورتين فالاولى ان من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع ثم يملك الصيد على صاحبه وربها حمله اليه والثانية ان الراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربها كان جدها في دفع العدو عنه اشد من جدها في دفع العدو عن نفسها ثبت بمجموع ما ذكرنا ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقليات واعلم ان هذا الكلام الاخير اقناعي خطابي جدا (تذنيب فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على جلة لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا نتكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذوايح وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحد ما الى الاخر نسبة يعتديها) القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الا على الشارب النارك سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم باثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا الفساد مذهبهم سرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الملو وجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بين كاليهما في الماهية (تبيين ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والام هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشئ) يريد التنبيه على ماهية اللذة والام ليعين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور وللذوات العاقلة آتم منها للنفس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بصورته تساويه ونيله لا يكون الا بصورته واللذة لا يتم بصورته ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بصورته ذاته وانما يقتصر على النيل لانه لا يبدل على الادراك الا بالهاز وانما اورد ههما معا لفقدهما لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة

واقتنعهم اى دخل من غير رؤية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذات هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لاحقية لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنية هي اقوى من الحسية الظاهرة لوجودها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما يؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والطاء تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكرم يؤثر لذة اثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بما ومنها ان كبر النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقفة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاحوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقامى احوال الموت والهلاك معها وهذه صفريات تنضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو آثر عند شخص فهو اذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لا يذيقه فتحتاج ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد تؤثر لذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سبأني (تذنيب فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على جلة لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا نتكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذوايح وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحد ما الى الاخر نسبة يعتديها) القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الا على الشارب النارك سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم باثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا الفساد مذهبهم سرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الملو وجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بين كاليهما في الماهية (تبيين ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والام هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشئ) يريد التنبيه على ماهية اللذة والام ليعين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور وللذوات العاقلة آتم منها للنفس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بصورته تساويه ونيله لا يكون الا بصورته واللذة لا يتم بصورته ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بصورته ذاته وانما يقتصر على النيل لانه لا يبدل على الادراك الا بالهاز وانما اورد ههما معا لفقدهما لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة

المتقدم ان اللذة الباطنة اقوى ثبت في هذا الفصل ان اللذة العقلية اقوى واحتج عليه بان الحال التي للملائكة لاشك انها الذوايح مما للبهائم وذلك يقتضى كون اللذة العقلية اقوى واعلم انه لاشك في ان هذا الوجه اقناعي خطابي جدا المسئلة الثانية في بيان ماهية اللذة خمسة فصول (تبيين ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والام هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشئ)

وؤدي يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهرة خير مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير ٨٨ فآرة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجبل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة

وقدم الاعم الدال بالحقيقة وأردبه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لو صور ما هو عند المدرك ولم يقل ما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذة فقط بل هي ادراك حصول اللذة لامتلاذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كاليه وخير به فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد في لذته فاعتبر كاليه وخير به عند المدرك لاني نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني المقيس الى الغير مما حصول شيء لسان شأنه ان يكون ذلك الشيء له أي حصول شيء يناسب شيئا او يصلح له لويطبق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لاحالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خيرا والشيخ انما ذكره لانه يعلق معنى اللذة بهما واخذ كراخيرا لانه في تعريفه ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كالا وخيرا من جهة دون جهة والالته اذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضوع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ أمر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع أنها موجودات واما في الالم فلان الالم لا يحس به فان فسر وا الخير باللذة أو ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور يرجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة أو ما يكون وسيلة اليها والكمال أيضا ان فسر وهو حصول شيء لاني من شأنه ان يكون له وكان معنى قولهم من شأنه ان يكون له امكان انصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم يدعي غنى عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يعني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذلك كراهية ما غنينا عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه **قوله** (وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فآرة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجبل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان مهم ذوى العقول في ذلك مختلفه) مراده بيان ان الخير الواقع في ذلك كراهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذو كراخيرا المقيسة الى القوى الثلاثة التي تتعلق بالافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فآرة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجبل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجبل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية وأراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والخيرات التي تكون للعقل عشار كما سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها باختلاف احوال تلك القوى واما العقلي الصريف فلا يختلف البتة **قوله** (وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول وكل لذة فانه يتعلق بامر ين كمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك) أراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يعمل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتغال معنى الخير على اعتبار

وبالجملة فان مهم ذوى العقول في ذلك مختلفه وكل خير بالقياس الى شيء ما هو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول وكل لذة فانه يتعلق بامر ين كمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك) التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر ماهية اللذة وحقيقتها والمشهور ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ثم يفسرون الملائم بما يكون كالا وخيرا للمدرك من حيث هو وكذلك والمنافي بما يكون آفة وسرا للمدرك من حيث هو كذلك ولما احتاجوا الى تفسير الملائم والمنافي بهذين التفسيرين لاجرم حذف الشيخ ههنا لفظي الملائم والمنافي وذكر بدلها تفسيريهما فقال اللذة ادراك لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء ربما كان كالا وخيرا من وجه دون وجه فادراكه من حيث انه كمال وخير يكون

لذته أو ما ادراكه من الوجه الآخر فلا يكون لذته واعلم اننا سألنا عن ماهية الكمال والخير والالم بالآفة والشروط ان تكون ماهيات كونه هذه الاشياء معلومة أو لا اما الخير والشر فهما تفسيران أحدهما نذهب الشيخ اليه من ان الخير هو الامر الوجودي والشر هو العدمي فعلى هذا يكون قوله اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر يرجع الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم ولكن ذلك باطل قطه اذ حان اللذة فلانه

يلزم من ذلك أن يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء أو تبردها كالمذاق لذة لانه حصل هناك ادراك الموجود ولزم في سماع
 الاصوات المكبرة وشم الروائح المذوية ورؤية الاشياء المؤذية أن يكون كذلك لذات وذلك مما لا يخفى في فساد الله سبحانه الا أن يقول قائل انما
 نسمى هذه الاشياء بالذات فاما لا تنازع فيه اذ لا مشاحة في العبارات وان ذلك يكون خروجا عن تعريف الحقيقة التي حارلنا امرها فاما
 نجد عند الاكل والشرب والوقوع حالة مخصوصة متميزة عما دها من الاحوال النفسانية ونحن لم نحاول الا تعريف تلك الحالة وما
 يشبهها والعلم الضروري حاصل بان الامر الحاصل عند الاحتراق ايس من حسه ابل ضد ما فعلنا فساد ذلك وأما في الالم فلان العدم لا يكون
 محسوسا وثانيهما التفسير المشهور وهو ان الحار هو اللذة وما يكون وسيلة ليهوا شر هو الالم بما يكون وسيلة ليه واذ كان كذلك فقولنا
 الالذة ادراك الحار الالم ادراك الشر معناه ان الالذة ادراك الالذة بما يكون وسيلة ليه والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة ليه واذ ذلك
 ظاهر واذ عرفنا ذلك فنقول للشيخ ان قسرت الحار والشر بأحد هذين التفسيرين فوجه الاعتراض المذكور وان قدرتمه بشئ ثالث
 فلا بد من ذكره لتنظر في أنه هل هو جيد دأما لا أو ما لكما والآفة فاقول فيه بما قرب من القول في الحار والشر والا كثر من فسروا
 الكمال به حصول شئ شئ من شأنه أن يكون له فيقال لهم ان كان المراد من قولكم من شأنه أن يكون له أي يمكن انصافه به لزم أن يكون
 الجهل والاخلاق الرديئة كالات لام اصناف يمكن انصاف النفس بها وكذلك الاشكال المعرجة والنفوس الرديئة والتركيبات الفاسدة
 يلزم أن تكون كلها كالات لا يمكن انصاف تلك الاجسام به هذه الصفات وان كان المراد بذلك شيئا آخر فانه كروه لتنظر فيه فقه يظهر ولاح
 ان التعريف الذي ذكره اللذة والالم ليس بجيد وابطار قوله فقوله

وهو ان الالذة والالذة
 لا شك انها ههنا مجاز
 وتحقيقه الادراك واذ
 كان الادراك مذكورا
 كان ترك هذه الالذة
 الجزئية أولى والتحقيق
 في هذا الباب ما ذكرنا
 ان ما عية اللذة والالم
 متصورة تصورا أو بما
 بديهيا بل تصورا مما من

كرهه مؤثرا كما هو ما قوله باستعداده الاول ففانته أن الشئ قد يكون له استعدادان أحدهما بطر أعلى
 لا آخر ولا يكون الشئ الذي يشعره ذلك الشئ استعدادا الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس
 الى ذلك الاستعداد الطارى كالانسان فاه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم زاد على ما عده لاقتناء
 الرذائل قصدتها بحسب الاستعداد الثاني ولا تكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب
 أن الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضوع بعد ان صرح الشيخ بان الحار هو كمال مقيد بقيد ما الى أن كلام
 الشيخ مشعر بان الحار والكمال واحد وحيث يكون ذكر أحدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الى آخره
 لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو أن اللذة متعلقة بشئين أحدهما وجود كمال
 خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا لفظ مبنى عليه (وهو وتنبه وامل طائرا
 بظن أن من الكمالات والحلوات ما لا يلتذ به لاداة التي تناسب مبالغته مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما

(١٢ اشارات - في) اجلى التصورات واطهرها واقربها والمراد من الحد والرسم تعريف الحقي باوضح واذا كان
 كذلك كان تعريفها بين الماهيتين خطأ فاما قوله في يختلف الحار والشر بحسب القياس الى آخره فاعلم أنه لما ذكر أن اللذة عبارة عن
 ادراك الحار بين الامر كذلك في اللذات الشهوانية والذات الغضبية والذات العقلية أما الشهوة فلان الملائم للملمس لها والمطعم الجيد
 فلا جرم كان ادراكه اللذة وأما الشهوانية لغضب فان الملائم له الغاية فلا جرم كان ادراكه اللذة غضبية وأما العقل فلان الملائم له تارة وباعتبار
 فالهقي اما تارة فباعتبار الموت واما باعتبار فاعتبار الموت واما باعتبار فاعتبار الموت واما باعتبار فاعتبار الموت
 العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك أمور آخر ملائمة للعقل وهي نيل الشكر ووفور المدح والحد والكرامة وبالجملة فان هم ذوى العقول
 في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد في بعض هذه الامور اتم من رغبة الآخر فيه ثم لما بين ان الحار الذي ذكره اللذة حاصل في
 جميع اقسامها عاد الى شرح حد اللذة فذكر ان كل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذي يختص به ويذوره ويترجيه اليه بحسب استعداده
 الاول واعلم ان هذا مشعر بان الكمال والحار شئ واحد وحيث يكون ذكر أحدهما مغنيا عن الآخر فوجه حذف أحدهما ما قوله وكل
 لذة فهي تتعلق بالامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك فاعلم ان البحث المعنوي المهم في هذا الموضوع ان تقول انا اذا اكلنا وجدنا
 من أنفسنا حالة نسميها بالذات ونميز بينها وبين ما عدها من الاحوال النفسانية ونسلم أيضا ان حين ما كنا افند أدركنا طعم ذلك الغذاء
 لكاننا نذكر ان تلك الحالة المسماة بالذات هل هي نفس ادراك كذلك الطعم أم لا بل لا بد من اقامة البرهان على ان أحدهما نفس
 الاخر أو غيره والشيخ ما دار حول هذا المعنى أصلا (وهو وتنبه وامل طائرا بظن أن من الكمالات والحلوات ما لا يلتذ به لاداة التي
 تناسب مبالغته مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما

ما يلتذ بالحلوى وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مفاضة غير خفي الندر (بمعنى لذة عظيمة) التفسير الغرض من هذا السؤال ايراد تمض على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرير السؤال ان الصحة والسلامة لا تلتزم من الامور الملائمة لتنام اناندر كهما ولا تلتزم ادراكهما فموجود الادراك الملائم مع عدم اللذة والجواب اننا لم نذكر ما لنا من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا استقرت بطل الشعور بها بل متى حصلت الصحة على سبيل التجرد ادر كنا هالكن نحصل هناك لذة عظيمة فان المريض يجد عند الرجوع دفعة الى حاته الطبيعية لذة ٩٠ عظيمة (تنبيهه والذبيذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا

عن ان لا يشتهي اشتهاه شائعا وايس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ايس خيرا في تلك الحال اذ ايس يشعر بالحلس من حيث هو خيرا التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن سؤال شبيهه بالسؤال الاول وبيان السؤال وهو ان بعض المرضى قد يكره الحلو ويتأذى بتناوله ويشتهي الحامض والمر مع ان الحلو ملائم والحامض منافي و اجاب عنه باننا لا نسلم بان الحلو خيرا بالنسبة الى مزاجه الذي له في تلك الحالة وان الحامض والمر بالنسبة اليه في ذلك الوقت شري فان اشتهاه للمر والحامض انما كان لحصول اخلاط رديته في معدته فاطبيعة تشتهي المر والحامض

ما يلتذ بالحلوى وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مفاضة غير خفي الندر (بمعنى لذة عظيمة) الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء أي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثوب الرجوع الى الشيء بعد لذهاب عنه والمفاضة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع اننا لنتذم ما و ايراد الجواب عنه بعد التذم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك يحصل فان استمرار المحسوسات تذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انها مع التجرد لمقتضى الادراك لذيان جدا (تنبيهه والذبيذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي اشتهاه ساقا وايس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ايس خيرا في تلك الحال اذ ايس يشعر به بالحلس من حيث هو خيرا) أقول كما ان لفصل الاول كان مشتتلا على الجواب عن القبض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال أحد الامرين الذين يتماق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والقياس الى المنتزعا لم يكن هذا النقض مذهبنا اليه وهم فان الجهور ولا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يحل الفصل مشتتلا على وهم ترتيبه بخلاف الاول (تنبيهه اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غناء مسلف عنه اذا تطفل لفهمه زدنا فلما ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا يمكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فقل عليه المعددة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فقل الممتلى جدا يعاف طعام الذي وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهرته وتأذى بتأخر ما هو الا ان يكرهه) عاف اطعام أي كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزد فيه قيد فلا ترد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك أي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالاتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية الماسة لذرق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر (تنبيهه وكذلك في محضر السبب المؤلم وتكون القوة المدركة ساقطة كافي قرب الموت من المرضى أو معوقة كافي الحرف فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة أو زال العائق عظم الام) يريد ان

ليقطع ذلك الحلو وكذلك القول في الجانب الآخر (تنبيهه ان اردنا ان نستظهر في البيان مع غناء مسلف عنه اذا تطفل لفهمه زيدنا فلما ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا يمكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فقل عليه المعددة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فقل الممتلى جدا يعاف الطعام الذي وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهرته وتأذى بتأخر ما هو الا ان يكرهه) التفسير اننا اوردنا الاشارة على الحد الذي ذكره للذة راجبا عنها ذكر في هذا الفصل انه يمكن ان يذكر مع اللذة بحيث لا يرد عليه شيء من الاشارة وهو ان يقال اللذة ادراك لطير من حيث هو خير بشرط ان لا يكون هناك شاغل ولا مضاد للمدرك وانما شرطنا عدم الشاغل لان الممتلى جدا يعاف الطعام الذي يذرا وانما شرطنا عدم المضاد لان المريض يعاف الحلو ثم من المعالم انه متى زال العائق في هاتين الصورتين عادت اللذة والشهوة وحصل التأذى بقدر ما يكرهه الا ان (تنبيهه وكذلك في محضر السبب المؤلم وتكون القوة المدركة ساقطة كافي قرب الموت من المرضى أو معوقة كافي الحد فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة أو زال العائق عظم الام)

التفسير لما بين أن المدرك قد يحضر مع أنه لا يتدبره شرع ههنا في بيان أن الموهوم أيضا قد يحضر ولا يتألم به أما السقوط القوة كالمريض عند
قرب الموت فإنه ربما لا يحس بالألم العظيم لسقوط القوة المدركة أو لحضور العائق كالعضو الحذر فإنه لا يتألم من الاحتراق أما لو انتعشت
القوة وزال العائق حصل الآلام العظيمة (مسئلة ثالثة) في اثبات اللذة العقلية ثلاثة فصول (تنبيه أنه قد يصح إثبات لذة
ما يقيننا ولكن أذالم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز أن لا يجرد اليها شرفا وكذلك قد يصح ثبوت أدى ما يقيننا ولكن أذالم يقع المعنى الذي
يسمى بالمقاساة كما في الجواز أن لا يقع عنها باغ الاحتراز مثال الأول حال العين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب
الاسقام عند الحمية) التفسير البرهان انما عدل على وجود لذة وألم ويكون الجزم حاصل بذلك ٩١ لكن لا تحصل الرغبة والرغبة لعدم

الذوق والوجدان فان
العين يعلم على سبيل
السمع ان في الجماع لذة
ولكن لا يعلم اليها صاحب
الحمية أذالم يحس
الآفات المتولدة من
طول الاسقام بمالم
يحترز من المناولات الرديئة
فكذلك ههنا لا يلزم من
عدم الرغبة في الذات
العقلية وعدم الرغبة
عن الآلام العقلية
التسرح في وجودها
(تنبيه على مسئلة
فهو ونسب كمال يحصل
للمدرك هو بالمقاساة اليه
خير ثم لا يشك في ان
الكالات وادراكها
متفاوتة وكال الشهوة
مثلا أن يتكيف العضو
الذوق بكيفية الخلاوة
مأخوذة عن مادتها ولو
وقع مثل ذلك لاعتسب
خارج كانت اللذة قائمة

بني على حال الآلام أيضا فذكر ان اللذة كالات تحصل مع وجود لذة عند عدم الادراك به فالآلام أيضا لا تحصل
مع وجود الموهوم عند عدم الادراك به وهو ظاهر (تنبيه أنه قد يصح ثبات لذة ما يقيننا ولكن أذالم يقع
لمعنى الذي يسمى ذوقا جاز أن لا يجرد اليها شرفا وكذلك قد يصح ثبوت أدى ما يقيننا ولكن أذالم يقع المعنى الذي
يسمى بالمقاساة كمال في الجواز أن لا يقع عنها باغ الاحتراز مثال الأول حال العين خلقة عند لذة الجماع
ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) يريد بيان أن العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا
فهو لا يوجب الشوق اليها بيجاب الاحساس بها والعلم بوجود ألم وان كان يقينيا فهو أيضا لا يوجب الاحتراز
عنه بيجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء
الاحساس بها والعلم بما من شأنه أن يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الحس كالعناية وجعل
مرتبته علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ما به اللذة والم على ذكر الادراك
دون النيل على ما مر وأهل المشاهدة يسمون بنيل اللذة العقلية ذوقا تماما له المقاساة والشيخ استعمل
لفظة لذوق ههنا في جميع الذات ولم يبرع عنه بنيل اللذة أو الاحساس بالذات لان ذلك يقتضى تكرار في المعنى
فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر (تنبيه على مسئلة أنه قد يوجب
كمال يحصل للمدرك وهو بالمقاساة اليه خير ثم لا يشك في أن الكالات وادراكها متفاوتة وكال الشهوة مثلا ان
يتكيف العضو الذائق بكيفية الخلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لاعتسب خارج كانت اللذة
قائمة وكذلك الملموس والمشوم ونحوهما وكال القوة العصبية أن يتكيف النفس بكيفية غلبه أو بكيفية
شعور بأذى يحصل في المعضوب عليه وكال الوهم التكيف به شبه ما يبرجوه أو ما يذكروه وعلى هذا حال
سائر القوى وكال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الخلق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه بهائه الذي
يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الخلق الأول بالجواهر العقلية
العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا بما يميز لذات فهذا هو الكمال الذي يصير
به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب
والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد
والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية
الى الشهوانية نسبة جلية الخلق الأول وما يتولد الى نيل كيفية الخلاوة وكذلك نسبة الادراك الى

وكذلك الملموس والمشوم ونحوهما وكال القوة العصبية أن يتكيف النفس بكيفية غلبه أو بكيفية شعور بأذى يحصل في المعضوب
عليه وكال الوهم التكيف به شبه ما يبرجوه أو ما يذكروه وعلى هذا حال سائر القوى وكال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الخلق الأول
قدر ما يمكنه أن ينال منه بهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الخلق الأول بالجواهر
العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا بما يميز لذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل
وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية
محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة
العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الخلق الأول وما يتولد الى نيل كيفية الخلاوة وكذلك نسبة الادراك الى

الفصل في ذكر مطلوبين هما الامران المقضودان بالفات من هذا النمط المعنون بنمط البهجة والسعادة أحدهما اثبات اللذة العقلية وتانيها بيان أنها أشرف وأقوى من اللذات الحسية أما المطلوب الاول فالدليل عليه أن النفس بعد المفارقة ان كانت مدركة لا يشيأه الملائمة لها كانت اللذة حاصلة لها لكن المتقدم في فاتنا في بيان اشراطية ما بيننا أن اللذة ليس الادراك الملائم وبين المقدم أن الملائم لها ليس الادراك الموجودات كما هي وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لا بما يتلقى السابع أن النفس لا يتوقف على البدن لاني ذاتها ولا في ادراكها مدركتها وأما المطلوب الثاني فالدليل عليه أن الادراكات العقلية أشرف من الادراكات الحسية ومدركات العقل أشرف من مدركات الحس وإذا كان كذلك وجب أن تكون اللذة العقلية أكل من اللذة الحسية أما بيان الاول فمن وجوه أحدها أن الادراكات العقلية خاصة في الكسفة فان الادراك العقلي يتوغل في كنهه أشيئ يميز بين المساعبة وأجزائها وصفاتها يميز بين الجزء الحسي والجزء الفصلي وجنس الحس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الجنس باغمة بالمغت ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق ويميز بين ما يكون لازما للمعاشية بوسط وما لا يكون بوسط وكان الادراك العقلي قد نفذ في ماهية الشيء وتغلغل في أعماقها ووصل الى كل اجزائها وأما الحس فانه لا يتناول الا ظاهر المحسوس فثبت ان الادراك العقلي أقوى وتانيها وهو ان الادراكات العقلية غير متناهية وغير مقصورة على نوع معين من الموجودات بخلاف ادراكات الحس وأما بيان الثاني فهو ان مدركات الحواس ليست الا كصفات مخصوصة كالالوان والطعوم ولروائح والحرارة والبرودة ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته وأفعاله ومعلوم أنه لا نسبة لاحدهما الى الآخر في الشرف وإذا ثبت أن الادراك العقلي أشرف من الادراك الحسي وأن مدركات العقل أشرف من مدركات الحس ولا معنى للذة الادراك ثبت ان اللذة العقلية أكل من اللذة الحسية فهذا محصل الكلام في هذين المبحثين ولتقابل أن يقول على المطلوب الاول لانسلم ان النفس بعد المفارقة لو كانت مدركة لما يلائمها فكانت ملته قوله اللذة لا معنى لها الادراك الملائم قلنا ان أمثال هذه المباحث لا يستقيم بالعبارة وذلك لانا نجد عند الاكل والشرب و لوقوع حالة مخصوصة ويميز بينها وبين كثير من الاحوال الوجدانية كالتغضب والعم والحرف ونعلم أيضا أن القوة لذتقة واللامسة لني فينا قد أدركت ٩٢ ما في المأكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات ولكننا لا ندرى أن تلك الحالة

المخصوصة هي نفس ذلك الادراك الا يبرهان وأنتم ماذا كنتم على ذلك

حجة وبرهان أصلا بل لو انكم سمعتم هذا الادراك بالذلة لكان مني ثبت حصول الادراك بالنفس تب حصول اللذة لها ولكنه يصير المسئلة مسئلة لغوية ومعلوم ان ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء ثم الذي يحق هذه المطالب هو أن النفس قبل الموت قد تكون عالمة بمذمة المعلومات مع ان الانسان لا يجدر بتلك اللذات العظيمة ولو كانت الادراكات هي نفس لذات لا يستحال ذلك ليقال ان النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير البدن فصارت استغراقها في ذلك مانعا عن الشعور بتلك اللذات لان تقول انكم تقولون الادراك هو نفس اللذة وعلى ذلك لا يستقيم ذلك القدر لان الادراك لما حصل استحاله أن يكون هناك ما يمنع عن حصول اللذة والالكان الشيء مانعا عن حصول الشيء عند حصوله وذلك محال بل لو قلتم اللذة مغايرة للادراك حاصلة عند حصوله استقام هذا الذكر ولكنه يفتح عند ذلك أبواب كثيرة من الشكوك والشبهات فاما تقول ان كانت اللذة مغايرة للادراك فلم يتم انه يلزم من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا يجوز أن يقال خصوصية النفس وان كانت لا تتأبى عن قبول الادراك لكنها تأتي عن قبول اللذة لا بل عدم استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة وان كان الادراك حاد لا وهذا القدر من الاعتراض على ما احتجوا به في اثبات اللذة العقلية كاف ومن أراد الاستقصاء في تعديده الاحتمالات فعليه بكتاب الماخص والرجوع الى التفسير اما قوله كل مستلذه فهو سبب كل يحصل للمدرك فالمراد منه ما قرره في الفصل السالف أن اللذة ادراك الكمال فالمستلذ لا بد وأن يكون سببا لحصول كمال المدرك وأما قوله ثم لا يشك في أن الكمال الى قوله وعلى هذا حال سائر القوى فالمراد منه اثبات القضية المذكورة بالاستقراء فان المستلذه في الشهوة سبب لحصول كمال ماله شهوى وكذا القول في الغضب والوهم وغيرهما وأما قوله وكما الجواهر العاقل الى قوله غملا لا يمايز الذات فالمراد منه أن كمال الجواهر العاقل هو أن يصير عالما بالاشياء وأما قوله فهذا المعلومات ثم اشغل بتعدد تلك المعلومات وليس الحاصل الاما ذكرناه من أن كمال الجواهر العاقل هو أن يصير عالما بالاشياء وأما قوله فهذا هو الكمال الذي به يصير الجواهر العقلية والعقل وما سلف فهو الكمال الحيواني فالمراد منه أن العلم بالاستكمال للقوة العاقلة وأما الامور الثلاثة التي قدمها وهي اللذة الشهوانية والغضبية والوهمية فهي كالات حيا ونبوة والى ههنا تم الكلام في ذكر الدلالة على اثبات اللذة العقلية لانه لما ثبت أن اللذة هي الادراك و ثبت أن الادراك حاصل بعد المفارقة ثبت أن اللذة حاصلة بعد المفارقة وأما قوله والادراك العقلي خالص الى

بحصل المدرك ما وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلق
بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه لاستقرارها فمنها ما يتعاقب بالقررة الشهوية وهو كتحريك العضو لذائق
يكيفية الحلوة سواء كانت اخوذة عن مادة خارجية هي شئ - لو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج
فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يتلذذ النائم حالة الاستسلام التمدد اذ بالوقوع حالة
اليقظة وكذلك في سائر الحواس اظاهرة ومنها ما يتعاقب بالقررة العسية وهو كتحريك النفس الحيوانية
بكيفية هي تصور غلبة ما أو تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعاقب بالقوى الباطنية كتحريك الوهم
بصورة شئ برجوه أو بصورة شئ يتذكره فيذكره وكذلك في سائر هاهذه كالات حيوانية
مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعها الذات بحسب ما للجوهر العاقل أيضا كمال وهو ان يتمثل
فيه ما يتعقله من الحق الاول قدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن غيره ثم ما يتعقله
من صور مابولواته المترتبة اعني لوجود كل متلايقيننا خارجا عن شوائب الظنون والارهاام على وجه لا يكرن
بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل بصيرته الامستفاد على الاطلاق ولاشك في ان هذا الكمال خير
بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال والحصول هذا الكمال له فاذن هو منتد بذلك وهذه هي اللذة القليلة ثم
اذ قابسنا بين اللذتين اعني العتبية والحيوانية من حيث الكميات ومن حيث الكيفية وجدنا العتبية اقوى
كيفية واتركيه اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته لمكتشفه بعوارضها كهي
والحس لا يدرك الا كفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن
الشرب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهي وذلك لان اجناس
الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس
قليلة وان كثرت فاعما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر
وادراكاتها اتم كانت اللذة لتابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى الكمال كنسبة الكمال الى الكمال والادراك
الى الادراك فاذن اللذة لعقلية اشد واتم من الحسية بل لان نسبة لها الى هذه والقاضل الشارح استند قوله
نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة واسب كقال فان المحدود
والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول اشدة والاضعف كالسواد الذي يحده بان لون قابض البصر ثم كان
بعض الالوان اقبح للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو - واد اشد من بعض وهذا موضع مذكور
في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبى نيقان المنطق وقد ذكر هناك انه موضع علمي وقال ايضا ان
يجد عند الاكل والشرب ولوقوع حالة خصوصية تعرف بالاشدة ولا يدرك اهي ادرك ملائم ام ليس واتم
ما اقم عليه برهاننا بل ذكرتم اننا نبي باللذة ادرك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ما تدبه وهذا
البحث لا يستقيم بالعناية والتفصيل لانه ايسر بلغرى فعليكم ان تفهموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك
الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عذبة ثم قال وبما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت علمة بده
الموت مع انها لا تتحد اللذة العسية التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت اشدة كم
كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول يكون الشئ مانعا عن حصول شئ
عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا اننا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة لمدركة عند الاكل غير التي
عند الشرب او الوقوع مع وقوع اسم اللذة على جميعها - صلوا الامر المشترك بينهما وبين غيرهما بما يناسبها ونفصلا
عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدته حاصل في كل صورة توصف بالاشدة وغير حاصل في كل صورة لا توصف
بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصل للعقل - كما وجدوا وجوده للعقل فان

الكنه الى قوله فبالاشد
والاضعف فالمراد منه
ذكر المقدمة التي بها
يظهر كون اللذة العقلية
اشرف من اللذة الحسية
وتلك المقدمة هي ان
الادراكات العقلية اشرف
من الادراكات الحسية
بالوجهين اللذين مر
تتميز برهما واما قوله
ومعلوم ان نسبة اللذة
الى اللذة نسبة المدرك الى
المدرك والادراك الى
الادراك فالمراد منه
ظاهر لكنه مقدمة
خطابية لبرهانية واما
قوله ونسبة اللذة لعقلية
الى آخره فالمراد ظاهر

(تنبيه الا ان اذا كنت في البدن وفي شراغله وعوائقه ولم تستحق الى الكمال المناسب اولم تتالم بحصول لذة فاعلم ان ذلك من اللذات
 وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه) التفسير المراد منه الجواب عن سؤال من يقول لو كانت هذه العلوم منضمة لذة اللذات وهذه
 العلوم حاصلة فينا فلم لا نجد هذه اللذات العظيمة ولم لا تستحق الى اكمالها كما تستحق الى اكمال اللذات الحسية والجواب ان لا نجد
 اللذات العظيمة وان العائق عن ذلك ظاهر وهو استغراق النفس في حب البدن واما ان لا تستحق الى اكمالها فلما بينا انه متى فقد العائق
 لم يحصل الشوق ولقائل ان يقول هذا العذر لا يستقيم بتقدير ان تكون اللذة نفس الادراك لان الشيء حال حصوله يستعمل ان يوجد ما يمنع
 من حصوله بل انما يستقيم بتقدير ان تكون اللذة مغايرة للادراك ولكنكم لا تقولون نه ولا تكلموا اعترفتم بذلك لانفتح عليكم ابواب من
 الشكوك لا يمكنكم معها اثبات اللذة العقلية على ما قرناه ٩٤ (المسئلة لراسه) في اثبات اللذة العقلية فصل واحد (تنبيه)

ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك
 فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالعلوم العاديه اللذة لا يكون مستجمعا لتلك
 الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خيره او لا يكون عالما بان جهة ما هي خيره ثم انه ان
 استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فان ترى كثير من المتعلمين الذين لم يتعلموا الامثال
 معدودة يتنجسون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بما كرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة
 مطعم ما او منسكح ما (تنبيه الا ان اذا كنت في البدن وفي شراغله وعوائقه ولم تستحق الى كمال المناسب
 اولم تتالم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لانه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه) يريد ان ينبيه
 على حل اشكال يرد في هذا الموضوع وهو ان يقال كل قوة تستحق الى اكمالها المستتبعه للذاتها اولم تتالم بحصول
 ضداد تلك الكالات لها كالباصرة فانها تستحق الى النور وتالم من الظلمة فان كانت المعقولات كالات للنفس
 لانسانية فما بالها لا تستحق الى حصولها ولا تتالم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان
 الاشتياق وعدم التالم بالجهل راجع اليها الى المعقولات موجودا فينا غير متعاقبها واحال يبانه الى ما سبق
 وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات ومالم تنسب اليها لم تجد ذوقا منها فلم
 يحصل لها شوق اليها واما ضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها
 لم تكن مدركة لها فلم تكن متألما بها (تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات
 وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالآلم
 متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الام المقابل لتلك اللذة
 المرصوفة وهو ألم النار الروحانية فوق ألم النار الجسمية) يريد ان ينبيه على بقاء الامور المضادة كالات
 النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التالم بها حينئذ لحصول سببه وعلى
 ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية والفاظه ظاهرة (تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من
 جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يربح بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول
 ولا يدوم بها التعذب) يريد ان يبين مراتب الاشقياء وندم لذلك مقدمه وهي ان تقول قوات كالات النفس

اعلم ان هذه الشواغل
 التي هي كما علمت من
 انها انفعالات وهيئات
 تلحق النفس بمجاورة
 البدن ان تمكنت بعد
 المفارقة كنت بعدها كما
 كنت قبلها لكنها تكون
 كالآلم متمكنة كان عنها
 شغل فوقع اليها فراغ
 فادركت من حيث هي
 منافية وذلك الام المقابل
 لتلك اللذة المرصوفة
 وهو ألم النار الروحانية
 فوق ألم النار الجسمية
 التفسير لما فرغ عن
 اثبات اللذة العقلية
 شرع في اثبات الآلام
 العقلية وتقرر بذلك
 ان النفس بسبب تعاقبها
 بالبدن اذا تمكنت فيها
 هيئات رديئة منافية
 لكالاتها فاذا فارقت

البدن احدث بالآلام الحاصلة بسبب تلك الهيئات الرديئة وكان ذلك جاريا مجرى عضو يمكن منه سبب الآلام الا انه حصر
 ما يعوقه عن ادراك ذلك الآلام بان صار خدر فاذا زال العائق حصل الآلم وكان اللذة العقلية فوق اللذة فكذلك الآلم العقلي فوق ألم النار
 الجسمية ولقائل ان يقول لم تقم ان حصول تلك الهيئات الرديئة في النفس بسبب حصول الآلام وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمة
 ليست من الاوليات الغنية عن البرهان (المسئلة لخامسه) في اقسام الشقاوة العقلية فصلان (تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة
 النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يربح بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يبقى بها
 التعذب) التفسير قبل الخوض في الشرح لا بد من تقديم مقدمة وهي ان الناس بحسب القوة النظرية اما ان يكونوا متصفين بالعقائد
 لطفة عن الدليل او متصفين بها عن التقليد او متصفين بالعقائد الباطلة او لا يكونوا متصفين بشيء من العقائد اصلا فهذه اربعة اقسام
 واما بحسب القوة العمليه فاما ان يكونوا متصفين بالاخلاق الفاضلة او بالاخلاق الرديئة او تكون نفوسهم خالصة عن الفسجين فهذه اقسام

ثلاثة لا بد من بيان أحكام هذه الأقسام والشيخ ذكر البعض دون البعض لإهلي الترتيب ونحن نأتي على شرح ما ذكره فنقول مقصودة
 من هذا الفصل ان الخلل اما أن يكون وقفا في القوة النظرية أو في القوة العملية فان كان واقفا في القوة النظرية فهذا يدخل تحته أقسام
 ثلاثة أحدها المقلد والثاني الخامل والثالث الخالي عن العقائد وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في حكم واحد وهو النقصان الذي لا يمكن واله
 ولا يصير مجبوراً بالبته وأما ان كان الخلل واقفا في القوة العملية وذلك لاجل انه حصل في النفس اخلاق رديئة فالعذاب الحاصل بسبب ذلك
 منقطع ولقائل أن يقول النفس بعد المفارقة اما أن يجوز تغير أحوالها أو لا يجوز فان جاز فكيف قطعت بان النقصان الحاصل في النظرية
 غير مجبور وان لم يجز فكيف قطعت بان العذاب الحاصل بسبب الاخلاق الرديئة ينقطع وان ادعيت أن أحوالها التي لها بحسب القوة
 النظرية لا تتغير أحوالها بحسب القوة العملية يمكن أن يتغير فلم يتم ذلك وما لدلالة التي دللت على هذا الفرق (تبيينه واعلم أن رذيلة
 النقصان انما تأتي بها النفس الشيفة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتبنيه يفيد ٩٥ الاكتساب والبله يجنبه من هذا العذاب وانما

هو للجاحدين والمهملين
 والمعرضين عما ألمع به
 اليهم من الحق فالبلاهة
 أدنى الى الخلاص من
 فطانة بترأه) التفسير
 لما بين في الفصل المتقدم
 ان النقصان الحاصل
 بحسب القوة النظرية
 غير مجبور وان النقصان
 الحاصل بحسب القوة
 العملية مجبور بين في
 هذا الفصل ان النقصان
 الحاصل بحسب القوة
 النظرية على وجهين
 أحدهما النفس الموصوفة
 بالعدا والباطلة وحكم
 هذا القسم العذاب
 العظيم لان حصول تلك
 العقائد في تلك النفوس
 لا يكون الا بعد اشتياقها
 الى اكتساب الكمال

يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون اما امر عدي كتنقصان غيرة العقل أو وجودي
 كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة أو غير راسخة فهذه أقسام ثلاثة تشارك في كونها رذائل
 وهي أسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة
 فالذي يكون بسبب نقصان الغزيرة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو
 الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو أيضا غير مجبور لكن يدوم به التعذب
 لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذلك في هذا القسم
 صريحاً في هذا الفصل لكنه أيضا دخل بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه مجبور والثلاثة
 الباقية أعني النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق
 والممتلكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواش غريبة وجميعها يزول بعد
 الموت اما عدم رسوخها واما كونها هيئة مستفاد من الافعال والامور فتزول بزوالها لكنها تختلف
 في شدة الرداء وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئها ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب
 الاختلافين (تبيينه واعلم أن رذيلة النقصان انما تأتي بها النفس الشيفة الى الكمال وذلك الشوق
 تابع لتبنيه يفيد ٩٥ الاكتساب والبله يجنبه من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع
 به اليهم من الحق فالبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بترأه) يريد أن يعبر في هذا الفصل بين الناقصين
 المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به أو لم يدوم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس
 الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان النفوس كالات حقيقية
 ليس بأولى والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظرى ان لها كمالا ثم انما لم تكتسب
 الكمال فلا يتجاولها ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة بكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة
 به من حيث الانية أو اشتغلت بما صر فيها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معترفة عنه

العقلية فاشوق بان بعد المفارقة مع ان الكمال غير حاصل والنقصان من اكتسابه غير حاصل وذلك يوجب وقوعها في العذاب بسبب اشتياقها
 الى ما لا يتسكنون من تحصيلها ولقائل أن يقول طالب الكمال اذا لم يكن واجدا له على قسمين أحدهما أن يكون عالما بعدم وجدانه له والثاني
 الجاهل بذلك أما الاول فانه يكون في عذاب وعنايه والثاني لا يكون في العذاب فان أصحاب المذاهب كلهم يفرحون بمذاهبهم وعقائدهم
 مع اننا نعلم ان أكثرها جهل ولكنهم لما لم يعلموا عدم وجدانهم لها اجروم ما وقعوا في الحزن والغم بسبب فرتها فاذا ثبت هذا فنقول
 النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بان تلك الاعتقادات صفة صحيحة اذا فارتأ بدانها اما أن يزول عنها الاعتقادات عقائدهم حقا
 أو لا يزول فان زل فتبدلت تلك الجهالة بالعلم واذا جاز ذلك في هذه الصورة جاز في سائر الصور الباطلة تبدلها بالحق حتى يصير الجاهل عالما
 سعيدا وحسبنا لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم وان لم يزول يحصل لتلك النفوس شعور بانها ما ظفرت بالكمال فلا تكون مشتاقة ولا معذبة
 على ما قررناه وأما القسم الثاني وهو النفوس الخالصة عن النفوس الباطلة فالشيخ زعم انها لا تكون معذبة لانها غير مشتاقة الى
 تحصيل الكمال ولم يذكر كيفية أحوالها في العادة والشقوة (المسئلة السادسة) في أقسام السعداء أربعة فصول

﴿ تنبيه والعارفون المنتزهون اذا وضع عنهم وزر مقارنة البدن وانفكروا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها ﴾ التفسير اراد بالعارفين المستصحبين في القوة النظرية بالمتزهدين المجردين عن العلائق النفسانية فالنفس اذا كانت مستجمعة ٩٦ للامر من فادانتخصت عن مقارنة البدن وانفكت عن الاشتغال بتدبيره

خلصت الى عالم القدس وكملت لذتها وسعادتها على ما صير بيانه في ما قبل ﴿ تنبيه وليس هذا الا لئلا اذا مفقودا من كل وجهه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرًا قد يتمكن منهم في شغلهم عن كل شئ ﴾ النفس بوجه المهيبة الحاصلة للنفس السعيدة المنتزهة عن غير مخنصة بما بعد الموت بل هي حاصلة ايضا قبل الموت فان العلماء المحققين الناظرين في الامور الالهية يجدون عند صفاء اذهانهم محاسن الله واستغراقها في معرفة الله من هذه الازات ما لا يمكن وصفها وايضا يتيقن نطاق النطق عن التعبير عنها ﴿ تنبيه والنفس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا ووحاياتا يشرب الى احوال المفارقات غشياً غشياً شائق لا يعرف سببه وادابهم اوجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا التجرب يشدريد واذ ذلك من افضل البواعث ومن كان باعته اياه لم يفتن الا بتة الاستئصال ومن كان باعته طلب الحرد والمنافسة اذنه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين ﴾ يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة لم يفتن فيها الحق ولم تندس باحقا؛ والمخالفه للحق ولم يفظها أي لم يفظها او الفظ من لرجال الغليظ والجسدية الشديدة الصلبة يقال جسات يده الهمة أي صلبت وغشياً أي غطاها ووجد مبرح أي شديد يقال ضرب به ضربا مبرحا أي شدة ويرح به الامر أي جهده والمنافسة لرغبة في الشئ على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعته اياه أي من كان باعته على طلب الكمال مناسبة ذاته

أولم يشتغل بشئ من العلوم لكنها تكاملت في اقسام الكمال فصارت مهجلة اياه هزله واصحاب رذيلة القصان الذين يتعذبون بنقصانهم لا شئيا قهرا الى الكمال القانت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري ناصر عن الوصول الى المشاق اليه وهو فرغاتهم البتراه وأسروهم حال الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط وأما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسهم الشيخ باله والابله في اللغة هو لذي قلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بقال عيش اياه أي قابل الغموم فهو لا يبتعد ذنون لانهم غير طارفين كما لانهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل لشارح بيان النفوس ذوات العقائد الباطنة الجازمة انها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز أن يزول عنها ذلك الجزم فيجز زوال لعقائد الباطلة عنها ايضا وحينئذ يسير من أهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا تكرر مشاقفة متعذبة الجراب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانما انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبه ووجد ان ما در كنهه على الوجه الذي ادر كنهه فكانه اكانت ذوات ادر النقط فصارت مع ذلك ذوات ذيل وتم بذلك لذها واما التي تملت اضداد الكمال فيها واعترفت انها كمال يرحب الوصول الى ما ادر كنهه فانما الاحماله تفقد بعد المرات جسته فتخيب وتصير متعذبة بفقدها ان ما رجت الوصول اليه ليزوال الجزم عنها ﴿ تنبيه والعارفون المنتزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكروا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها ﴾ يريد باحارف الكمال بحسب القوة النظرية وبالمنزلة الكمال بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمية واطلاق لدرن على الهيات لبدنية استعارة لطيفة فانما تمنع النفس عن الانتقش بالكمال التام كما يمنع لدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوى علم به فصاروا ذوى عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الا بآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبلهم ذال الوصول ﴿ تنبيه وليس هذا الا لئلا مفقود من كل وجهه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المرضون عن الشراغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرًا قد يتمكن منهم في شغلهم عن كل شئ ﴾ هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بانقياس العقلي وانما يتحققه من هو مبسر له والفاظه غنية عن الشرح ﴿ تنبيه والنفس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا ووحاياتا يشرب الى احوال المفارقات غشياً غشياً شائق لا يعرف سببه وادابهم اوجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا التجرب يشدريد واذ ذلك من افضل البواعث ومن كان باعته اياه لم يفتن الا بتة الاستئصال ومن كان باعته طلب الحرد والمنافسة اذنه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين ﴾ يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة لم يفتن فيها الحق ولم تندس باحقا؛ والمخالفه للحق ولم يفظها أي لم يفظها او الفظ من لرجال الغليظ والجسدية الشديدة الصلبة يقال جسات يده الهمة أي صلبت وغشياً أي غطاها ووجد مبرح أي شديد يقال ضرب به ضربا مبرحا أي شدة ويرح به الامر أي جهده والمنافسة لرغبة في الشئ على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعته اياه أي من كان باعته على طلب الكمال مناسبة ذاته

غشياً غشياً شائق لا يعرف سببه وادابهم اوجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا التجرب يشدريد واذ ذلك من افضل البواعث ومن كان باعته اياه لم يفتن الا بتة الاستئصال ومن كان باعته طلب الحرد والمنافسة اذنه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين ﴾ التفسير هذا الفصل حتى عن الشرح

﴿ تنبيه وأما البه فانهم اذا تزهووا بخلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونته بجسم يكون موضوعا لتخييلات لهم ولا يتمتع أن يكون ذلك جسما سماويا أو مابشبهه واهل ذلك يفتنى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل واللاقضي كل مزاج نفسا يفيض اليه وقارتها النفس المستسخة فكان الحيوان واحد نفسا ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء يكون ولا أن يكون عدد الكائنات من ٩٧ الاجسام عددا ما يفارقها من النفوس

ولأن يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به أو يتدافع عنه متمانعة ثم أبسط هذا واستغن بما تجده في مواضع آخر لنا التفسير لماتكم في أحوال النفوس الموصوفة بالعلوم والاخلاق الفاضلة أراد أن يتكلم في أحوال النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق واعلم أن كثيرا من المتقدمين ومنهم الاسكندر ذهبوا الى أنها تفتى لكن الدلالة المانعة من فناء النفوس بعد موت البدن غير مختصة بنفس دون نفس وأما الاكثرون فقد اتفقا على انها باقية وقد اتفقا على انه لا يجوز أن تبت في بعد الموت معطلة بل لا بد وأن يكون لها ضرب من السعادة لاتفاقهم على انه لا معطل في الطبيعة ثم من الحكام من زعم ان تلك النفوس

للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعته شيئا غير ذلك رقف عند حصول غرضه ﴿ تنبيه وأما البه فانهم اذا تزهووا بخلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونته بجسم يكون موضوعا لتخييلات لهم ولا يتمتع أن يكون ذلك جسما سماويا أو مابشبهه ولعل ذلك يفتنى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين) لما فرغ عن بيان أحوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد أراد أن يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وهما يضاذه وهي نفوس البه في هذا الفصل واعلم أن من القدماء من زعم انه تفتى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن أسباب التأذي والخللاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام أكثر أهل الجنة البه ثم انها لا يجوز أن تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام آخر ولا تخلو اما أن لا تصير مبادى صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه أو تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيطلبه الشيخ أما المذهب الاول فقد أشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكروا أن بعض أهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول وأظنه يريد القاربي قال قولنا لا يمكن وهو ان هولاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنات وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية أمكن أن يعلقهم تعلقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها أن تتعلق بها الانفس لانها طائفة بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية أو حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز أن تكون اجراما سماوية لان تصير هذه الانفس أنفس تلك الاجرام أو مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخييل ثم تتخييل الصورة التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وأفعاله الخير شلهرت الخيرات الاخرية على حسب ما تخيلتها والافشادت العقاب كذلك قال ويجوز أن يكون هذا الجرم متولد من الهواء والادخنة ولا يكون مفارقا للمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخالفة التطويل لاوردته بعبارة والشيخ جرز بعد ذلك أن يفتنى التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في أكثر هذه المواضع نظر ﴿ قوله ﴾ فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل واللاقضي كل مزاج نفسا يفيض اليه وقارتها النفس المستسخة فكان الحيوان واحد نفسا ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء يكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عددا ما يفارقها من النفوس وعدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به أو يتدافع عنه متمانعة ثم أبسط هذا واستغن بما تجده في مواضع آخر لنا

(١٣ اشارات ثانی) تتعلق بضر من الاجسام السماوية ويتخذها آلات لادراكها وتخييلاتها ويحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول مما يعجل اليه الشيخ ومن الناس من زعم انه تعلق بابدان آخر على سبيل التناسخ والشيخ اشتغل ههنا ببيان ابطال التناسخ والدلالة على ذلك من وجوه الاول وهو ان الدلالة قد دلت على حدوث النفس ودلت على ان العلة الموجودة لها جرحه مفارقا لآلها وان كان كذلك وجب أن يكون حدوثها عن علتها متوقفا على حدوث شرط مخصوص بما ذك لا حدوث المزاج القابل لتلك النفس وان كان كذلك كان حدوث المزاج هله اقض ان نفس ناطقة عن العقل الفعال فلو حدث مزاج ولم يقب به نفس على سبيل التناسخ وجب أن يحدث هله

نفس أخرى من الجوهر المفارق فعبثا يجتمع على ذلك البدن نفسان وأنه محال قطهران القول بالتناسخ بفضي الى المحال فيكون محالا
الثاني هو ان النفس لو نسخ التناسخ ٩٨ عليها كان لا يتخلو اما ان يقال انها كما انقطعت عن بدن يجب تعلقها ببدن آخر أو تبقى

فيما بين البدنين خالية عن
التعلق والاول يلزمه
محال ان احدهما متى
فسد بدن يجب ان يحدث
بدن آخر والثاني انه
مهما فارت النفس
الكثيرة يجب ان توجد
أبدان على عدد النفوس
والا لتعلق بالبدن
الواحد أكثر من نفس
واحدة لا نأفرضنا
استعالة خلوهما عن التعلق
بالبدن لكن ذلك باطل
فان في فساد العالم كالطوفان
وغيرها علم ان عدد
المالكين أكثر من عدد
الحادثين والقسم الثاني
وهو بقاؤها في ما بين
البدنين خالية عن التعلق
فهو باطل لانها حينئذ
تكون معطاة ولا معطل
في الطبيعة واعلم ان
هاتين الجنتين ضعيفتان
والكلام عليهما مستقصى
في الماخذ **المسئلة**
السابعة في كيفية
مراتب الموجودات
المجردة في الابتهاج واللذة
فصلان **في** (اشارة
أجل مبتهاج بشئ هو
الاول لذاته لانه أشد
الاشياء ادراكا لاشياء

وهذا هو المذهب الثاني وقد ورد على ابطاله حجتين احدهما ان يقال لما ثبت ان تهوي الابدان بوجوب
افاضة وجود النفوس من العليل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فاما يحدث معه نفس لذلك البدن
فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحادثة
معه فكان حينئذ الحيوان واحدا نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل
حيوان يشعر بشئ واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي
بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا تكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية
ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول أو تتصل به قبله بزمان أو
بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة أو يكون قد حدث
قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع
الاقوات متساوية أو يكون عدد النفوس أكثر أو يكون أقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل
فناء بدن بكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما
محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحدا متشابهة
في استحقاق الاتصال به أو مختلفة في الاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد
مر بطلانه واما ان تتدافع وتمانع فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضنا متصلة
هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض ببقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث
لا يتخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان أكثر من واحد حتى يكون حيوان واحدا هو بعينه غيره وهذا
محال أو يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال أو يتصل بعض النفوس ببعض
الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس أخرى ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك
الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير
اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يتخلو اما ان يكون ذا
نفس أخرى أو لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس
معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز
ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يتخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوف على
حدوث مزاج مستعد أو لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج وتعود المحالات
المذكورة وعلى الثاني ان يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال
وهنا قدمت الحجة الثانية والشيخ قد أشار الى هذه الاقسام بقوله ثم بسط هذا يعني البرهان الثاني والى
الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده في مواضع آخر لنا **(اشارة**
أجل مبتهاج بشئ هو الاول لذاته لانه أشد الاشياء ادراكا لاشياء كالا الذي هو برى عن طبيعة
الامكان والعدم وهما منبعا للشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج متصور حضرة ذات ما
والشوق هو الحركة الى تميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة
من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فاته

كالا الذي هو برى عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا للشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج
بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من
وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فاته

قد نال شيئا ما وفاته شيء ما
 وأما العشق - ق فشيء آخر
 والاول عاشق لذاته
 معشوق لذاته عشق من
 غيره أولم يعشق ولكنه
 ليس لا يعشق من غيره
 بل هو معشوق لذاته من
 ذاته ومن أشياء كثيرة
 غيره ويتلوه المبتهجون
 به وبدواتهم من حيث
 هم مبتهجون به وهم
 الجواهر العقلية القدسية
 وليس ينسب الى الاول
 الحق ولا الى التالين من
 خالص أوليائه القديسين
 شوق وبعد المرتبتين
 مرتبة العشاق المشتاقين
 فهم من حيث هم عشاق
 قد نالوا شيئا ما فهم ملتذون
 من حيث هم مشتاقون
 فقد يكون لاصناف منهم
 أذى ما لو ما كان الأذى
 من قبله كان أذى لذينا
 وقد يحصى مثل هذا
 الأذى من الأمور
 الحسية محكاة بعيدة
 جدا حال أذى الحكمة
 واللذعة فلربما خيل
 ذلك شيئا بعيدا منه ومثل
 هذا الشوق مبدأ حركة ما
 فان كانت تلك الحركة
 مخصصة الى النيل بطل
 الطلب وحقت البهجة
 والنفس البشرية اذا
 نالت الغبطة العلياني
 حياتها الدنيا كان أجمل

قد نال شيئا ما وفاته شيء ما لو ما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره أولم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره) لما فرغ عن بيان أحوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي أراد أن يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انهما مرتبة في خمس مراتب أولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول أجل مبتهج بشئ لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فلي القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته أكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حبه له والحب اذا فرط مسمى عشقا وكما كان الادراك التام والمدرك المدخيرة كان العشق أشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصوّر حضور ذات ما هي المعشوقه فتم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق ورعا يشبه أحدهما بالآخر أشار الى الشوق أيضا وذكر انه الحركة الى تجميع هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضر من وجه غائب من وجه ثم أثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لخصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته أم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من أهل الذوق ونزوه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن أن يعقب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كبره فيه وانه معشوق أيضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعتراض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل بوجبه استدلالا بالشئ على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول اكمله بخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز أن يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكما وبشأن الحب هناك ﴿ قوله ﴾ ويتلوه المبتهجون به وبدواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خالص أوليائه القديسين شوق) هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما ينسب الشوق اليها لبرائتها عن القوة ﴿ قوله ﴾ وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا شيئا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم أذى ما لو ما كان الأذى من قبله كان أذى لذينا وقد يحصى مثل هذا الأذى من الأمور الحسية محكاة بعيدة جدا حال أذى الحكمة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخصصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفس البشرية اذا نالت الغبطة العلياني حياتها الدنيا كان أجمل أحوالها أن تكون عاشقة لا تفصل عن علاقة الشوق الالهي الاخرى

ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفلية على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لامقاصل لرقاب المنكوسة (التفسير مراتب الموجودات المجردة خمس فالمرتبة الاولى الموجود المجرد عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو مبتهج بذاته لذاته لان ادراك الكمال من حيث انه كامل يقتضي حب ذلك الكامل وعشقه ولما كان هو تعالى أكل الموجودات وادراكه لكامل نفسه أقوى الادراكات ووجب أن يكون حبه تعالى لذاته كاملا وهذا هو المراد من قول الحكماء انه تعالى عاشق ومعشوق ولقائل أن يقول أتدعون ان حب الشيء للشيء هو نفس ادراكه له أو تعترفون بكونه مغاير له لكنكم تزعمون ان ادراك الكمال من حيث هو كامل بوجب حب ذلك الكامل فان الاول كان الاستدلال بالادراك على الحب استدلالا بالاشئ على نفسه وان كان الثاني فنقول ان ادراكه تعالى مخالف لادراك غيره لاسائر الكمالات والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فلم قلتم انه لما كان ادراكا لاشياء الكماله بوجب كوننا محبين لها يلزم أن يكون ادراكه تعالى لذاته بوجب كونه تعالى محبا لذاته فهذا ما في هذه المسئلة ثم قالوا كما انه سبحانه مبتهج بذاته فكل من عرفه لا بد وأن يكون مبتهجا به لكن كل من كان ادراكه أتم كالألوان ابتهاجه به أشد فلا حرج كان ابتهاج الملائكة به على قدر مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول في النفوس البشرية المرتبة الثانية مرتبة العقول المجردة وهي مبتهجة بالبارئ تعالى وبانفسهم أيضا لما فيها من الكمالات الحاضرة ١٠٥ المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة في محبة الله على ما سبأ في تفصيل درجاتها في

المعرفة في النمط التاسع
 المرتبة الرابعة النفوس
 البشرية المترددة بين جهتي
 الربوبية والسفلية المترتبة
 الخامسة النفوس المستغرقة
 في محبة العلائق الجسمانية
 واعلم أنه فرق بين العشق
 والشوق والعشق هو
 الابتهاج بتصور موجود
 كامل من حيث هو كامل
 وأما الشوق فلا يحصل
 الا عند الوصول من
 وجه والغيبة من وجه فان
 من يخيل معشوقه فذلك
 المعشوق حاضر عند الخيال
 لكنه غائب عن الحس

الوجود والحس لا يميز بينهما فتعاقبهما فيتخللها معا وهما متحدان والباقي ظاهر ﴿ قوله ﴾ (ويتلو
 هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفلية على درجاتها ثم يتلوها النفوس
 المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لامقاصل لرقاب المنكوسة) وهاتان المرتبتان هما الباقيتان
 وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تأذيها في الماد على
 ما مر وألفاظه ظاهرة ﴿ (تنبه فاذا نظرت في الامور وتأملت ما وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية
 كما لا يخفى وعشقا اراديا أو طبيعيا ذلك الكمال وشوقا طبيعيا أو اراديا اليه اذا فارقته درجة من العناية الاولى
 على النحو الذي هي به عناية فهذه جلة وتجرد في العلوم المفصلة لها تفصيلا) لما فرغ عن بيان مقاصده وقد
 تقرر في أثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها ارادان يشبه على ثبوتها الباقي النفوس
 والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجالا وأحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات
 الاولى والثانية لتجميع أنواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك
 يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقه اليها اذا فارقته وألفاظه
 ظاهرة ولشيوخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها مراتبها في جميع الكائنات * النمط التاسع في مقامات
 العارفين * لما أشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد أن يشير
 في هذا النمط الى أحوال أهل الكمال من النوع الانساني وبين كيفية ترقبهم في مدارج سعاداتهم ويذكر

فلا جلي الحضور وعند الخيال يحصل نوع لذة وطاب ولا جلي الغيبة عن الحس يحصل نوع ألم فيحصل هنالك لذات وآلام متعاقبة الامور
 مترتبة واللذة اذا حصلت صعب الالم كان الشعور به أتم والابتهاج به أشد واذا عرفت هذا فالشوق على واجب الوجود وعلى العقول
 المفارقة محال بل هو من خواص النفوس البشرية ﴿ (تنبه فاذا نظرت في الامور وتأملت ما وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا
 يخصه وعشقا اراديا أو طبيعيا ذلك الكمال وشوقا طبيعيا أو اراديا اليه اذا فارقته درجة من العناية الاولى على النحو الذي هي به عناية فهذه جلة
 وتستجد في العلوم المفصلة لها تفصيلات) التفسير اعلم أن لكل موجود كمالا ولذلك الموجود عشقا على ذلك الكمال وشوقا اليه عند فواته فان
 لكل نوع صورة نوعية مفرمة لما هيته وتلك الصورة تقتضي حصول الكمالات اللائقة بذلك النوع فهذا هو المعنى بالشوق وهذا البحث
 خطابي وللشيخ فيه رسالة مفردة من أرادها طالعها فلا فائدة في اطنا بنا فيه ﴿ النمط التاسع في مقامات العارفين ﴾
 قال المصنف رضي الله عنه هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفية ترتيبا سببته اليه من قبله ولأخفها
 من بعده وهو مرتب على ثلاثه أقسام فالاول في كليات هذا الباب والثاني في كيفية درجات العارفين وترقيهم فيها والثالث
 في شرح أحوالهم القسم الاول في كليات هذا الباب خمس مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ في بيان فضيلة العارفين على الاجمال
 حصل واحد

(تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات بتخصرن بهم او هم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم قد نضروها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك واذ قرع سمعها فيم ايقعه وسرد عليك فيما سمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان لسلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهلهم حل الرمان اطقت) التفسير الجلباب الملحفة نضا فلان ثوبه اذا خلعه وقد عرفت ان الغرض من هذا الفصل بيان اجالي اشرف مرتبة العارفين ولما لودرجتهم في الحياة لذيها فضلا عن الآخرة فقال ان لهم مقامات ودرجات هم مختصون بها دون غيرهم في الحياة لذيها فكانهم عند كونهم في جلايب من ابدانهم قد نضروها وتجردوا عنها الى ان نفوسهم لقوتها وكالاتها صارت كالبحرودة المفارقة للذاهبة الى عالم القدس عن ابدانهم حال كونها بدينية ثم قال ولهم امور خفية فيهم فالمراد بها السعادات المتعلقة باحوالهم النفسانية وامور ظاهرة عنهم وهي الآثار الصادرة عن تلك ١٠١ الكالات النفسانية من المعجزات والكرامات

وهذه الامور يستنكرها من ينكرها ويستعظمها من يعرفها ونحن نقصها عليك أي نحن نذكر لك تلك الاحوال في هذا الباب فاذا قرع سمعك فيما يقصره الى آخره فاعلم ان قصة لسلامان وابسال ايست من الامور العقلية التي يتمكن العقل وحده من الاهتداء اليها والوصول الى معرفتها بل هي كالا حاجي فان المذكور فيه صفات يكون مجوعها مختصا بشئ واحد الا ان اختصاصها بذلك الواحد بعيد عن الفهم فلاجرم يكون العقل متمكنا من الاستدلال بتلك الصفات على ذلك الشئ وان كان

الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكرنا الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا يلحقه من بعده (تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم قد نضروها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك) الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضا التوب أي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم قد نضروها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهرها حال ملتصقة بجلايب الابدان لكنها اكن قد خلعت تلك الجلايب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصله بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام وتكل عن يانه الاسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلان تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة أعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمالها كمال يظهر من أفعالهم وآيات تختص بهم التي من جللتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها أي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها أي يستعظمها من يقف عليها ويقربها (قوله) واذ قرع سمعك فيما يقصره وسرد عليك فيما سمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان لسلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهلهم حل الرمان اطقت) سرد الحديث أي أتى به على ولائه وفلان سرد الحديث اذا كان جيدا السياق له وسلامان شجرة واسم لوضع وهو ايضا من أسماء الرجال والابسال التعريم وابسات فلانا اذا اسلمته للهلكة اورهنته والبسل الحبس والمنع وقيل البسل الخنثى قال الفاضل الشارح في هذا الموضوع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشئ اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور امثال ذلك مما يستحيل ان يستعمل العقل بالوقوف عليه فاذن

ذلك صعبا وايضا فليست هذه القصة من الوقائع المشهورة المعلومه ليستنبط من ظاهرها تلك القصة مراد الشيخ منها بل هما فظان وضعهما الشيخ من عند نفسه لبعض الامور ولما كان كذلك استعماله لتقليل العقل مجرد بالوقوف عليه الا يرى أن من وضع لفظي السواد والياض مثلا للسماء والارض استعماله لوقف على غرض المتكلم بذلك الاصطلاح الا بعد ان يكشف المتكلم عن غرضه منه فظهر ما قلنا ان قول الشيخ ثم حل الرمان اطقت ظلم وانه مجري مجري التكليف بمعرفة الغيب ثم اجرد ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفس الناطقة وبالجنة درجات سعادت والذلي قيل ان آدم لما تناول البر اخرج من الجنة فالمراد منه ان النفس الناطقة لما التف الى القوى الشهوانية انحطت من درجاتها العقلية وصارت محرومة من السعادات النفسانية اللائقة بها فهذا التفسير مناسب ثم الله أعلم بغرضه من هاتين اللفظتين وبالجملة فهذا مما لا يتعلق بشئ من الاغراض العملية (المسئلة الثانية) في بيان ماهية الزهد والعابده العارفي فصل واحد

تكليف الشيخ له بجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال وأجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه
 السلام وباسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفس الناطقة وبالجنة درجات سعادته وبأخراج آدم من الجنة
 عند تناول البرائح طاف نفسك عن تلك الدرجات عند النفاثات الى الشهوات وأقول كلام الشيخ مشعر
 بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان وتكون سياقة هاتين القصة على ذكر طالب المطالب لانه الاشياء
 فشيأ ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليتمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق اسال على مطاوبه
 ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي أمر الشيخ بحله ويشبه أن تكون تلك القصة من
 قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجربان في أمثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان انه
 يذكر ان ابن الاعرابي أورد في كتابه الموسوم بالنوادير قصة ذكر فيها رجلان وقعوا في أسرف قوم أحدهما
 مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فقدى سلامان شهرته بالسلامة وأخذ
 من الأسر وأبسل الجرهمي شهرته بالشرارة حتى هلك وسار منه ما في العرب مثل يذكر فيه خلاص
 سلامان وبسال صاحبه وأنا لا أتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على
 الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطاب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب
 فان كان ذلك كذلك فسلامان وبسال ليسا موضوعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه
 بل هو ذكر ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وبسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في
 العرفان ثم اشتغل بحمل الرمز وهو سياقة القصة تجد هاتين اللفظتين في نوازل العارفين فاذا نزل المرء بحمل الرمز ليس
 تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف
 عليه والاهتداء اليه ثم اني أقول قد وقع الى بعد تخرير هذا الشرح قصتان منسوبة الى سلامان وبسال
 احدهما وهي التي وقعت اولاً الى ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادفه
 حكيم فتح تديره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ان يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى
 تولد من نطفته في قعر رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها اسال وربته وهو بعد ابو غه
 عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والى الانساذع معاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقته فلم يطعه
 وهرب باعالي ما وراء البحر المغرب وكان للملك آفة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في أهاليها فاطلع بها
 عليه ما ورك لهما وأعطاهما ما يشابه وأهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المرأة
 فجمعها بحيث يشاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فعذبها بذلك ولفظ سلامان به ويرجع الى أبيه
 معتذرا ونهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع غشوة اسال الفاجرة والنه بها فاخذ سلامان
 وبسال كل منهما يد صاحبه وألقيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان أسرف على
 الهلاك وغرقت اسال واغتم سلامان ففرع الملك الى الحكيم في أمره فدعا الحكيم وقال اطعني أوصل اسالا
 اليك فأطاعه وكان يريه صورته فينسى بذلك رجاء موصلها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها
 الحكيم بدعوتها فاشتد ففها حيا وبقيت معه أبدأ فتفر عن خيال اسال وأسعد للملك بسبب مفارقتها
 فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرم من باعانه الملك واحد للملك وواحد لنفسه ووضعت هذه القصة
 مع جنتيهما فيهما ولم يتمكن أحد من اخراجها غير ارسطوفان أخرجهما بتعليم افلاطون وسد الباب
 وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها أحد من عوام
 الحكماء ليست كلام الشيخ اليه على وضع لا تعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي أن يكون الملك
 هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فرقته وسلامان هو النفس الناطقة فانه أفاضها

من غير تعاقق بالجسمانيات واسبال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها وعشق
 سلامان لاسبال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة اسبال الى الفجور تعاقق غير النفس المتعينة بمادتها بعد
 مفارقة النفس وهر بهما الى ما وراء البحر المغرب انما سهماني الامور القانية البعيدة عن الحق واهمالهما
 مدة مرد زمان عليه ذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متسلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور
 القوى عن أفعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى أبيه التفتن للكمال والتداسمة على الاشتغال
 بالباطل والقاء نفسه في البحر تورطهما في الهلاك أما البسطن فلا تحلال القوى والمزاج وأما النفس
 فلما شابتها اياه وخلص سلامان بقاؤها بعد البسطن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذبها بالابتهاج
 بالكمالات العقلية وجاوسه على سرير الملك ووصولها الى كمال الحقيق والحرمان الباقيان على مرور الدهر
 الصرورة والمادة الجسمانيان فهذا تأويل القصة وسلامان مطابق لما عني الشيخ وأما اسبال فغير مطابق
 لانه أراد به درجة العارف في العرفان فهنا مثل لما يوقفه عن العرفان والكمال فهذا الوجه ليست هذه
 القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها وأما
 القصة الثانية وهي التي وقعت الى بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي
 التي أشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني أو ردي في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان واسبال
 له وحاصل القصة ان سلامان واسبال كانا أخوين شقيقين وكان اسبال أصغرهما سنا وقد تربى بين يدي أخيه
 ونشأ يصيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان أخلطه باهلك
 ليتعلم منه أولادك فأشار عليه سلامان بذلك وأبى اسبال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتك
 بمنزلة أم ودخل عليها وأكرمته وأظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فأنقض اسبال من ذلك ودرت
 انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج أخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجت لك ابسال ليكون لك
 خاصة دوني بل لكي أساهمك فيه وقالت لاسبال ان اختي بكر حبيبة لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها
 الا بعد ان تستأنس بملوك الزفاف بانت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل اسبال عليها فلم تملك نفسها
 فبادرت تضم صدرها الى صدره فارتاب اسبال وقال في نفسه ان الابكار الخفريات لا يفعلن مثل ذلك وقد تقم
 السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح فيه برق أبصر ضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على
 مفارقتها وقال لسلامان اني أريد ان أقبح لك البلاد فاني قادر على ذلك وأخذ زجيشا وحارب أمما وفتح
 البلاد لأخيه برابو بحر اشرفا وغر بامن غير منه عليه وكان أول ذى قرن استولى على وجه الارض ولما رجع
 الى وطنه وحسب انها نسيت عاودت الى المباشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه
 سلامان اسبالا اليه في جيوشه وقرقت المرأة في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفروه
 الاعداء وتركوه جريحا وبه دماه حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة
 تديها واغتذى بذلك الى ان اتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين من
 فقد أخيه قادر كه اسبال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لأخيه
 ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقيا السهم وكان صديقا كبيرا نسبا وعلما وعملا واغتم
 من موته أخوه واعتزل من ملكه وفرض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاحس اليه جلية الخالي فسقى المرأة
 والطابخ والطاعم ثلاثهم ماسقوا أخاه ودرجوا فهذا ما شتم عليه القصة وتأويله ان سلامان مثل للنفس
 الناطقة واسبال للعقل النظري المترقى الى ان حصل عقلا مستقادا وهو درجتها في العرفان ان كانت تترقى
 الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من

العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض التفسير للعداء احوال ثلاثة فالطاهر الرجوع عما سوى الله وهو الزهد وأوسطها الذهاب الى الله وهو العبادة وآخرها الوصول الى الله وهو المعرفة هذا هو التحقيق وبين عند ذلك أن المراتب لا تزداد على هذه الثلاثة وأما في العرف فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها والعابد هو المواظب على العبادات من القيام والصيام والعارف هو المستغرق في محبة الله ومعرفة الله **المسئلة الثالثة** في غرض العارف من الزهد والعبادة فصل واحد **تنبيه الزهد عند فقير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزهه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والطوبى وعند العارف**

الناس وعشقها الا بسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون موهبها في تحصيل ما رآها لغايتها وابتازة انجذاب العقل الى عالمه واختها التي املكها القوة العملية المصممة بالعدل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بديل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويحها على انها مضال حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هي الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوى وقتهه البالد لا يخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والمذكوت وترقيتها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح دينها وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه بأول ذى قرين فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الخسيسة والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملا الأعلى وقتو ذلك القوى لعدم التفاتها اليها وتذنبه بلبس الوحش افاضة الكمال اليه بما فوقه من المقارقات لهذا العالم واختلال حال الامان لفقدته ايسال اضطراب النفس عند عملها تدبيرها شغل بما فرقها ورجوعه الى اخيه النقات العقل الى انظام مصالحها في تدبيره البدن والطايع هو القوة الغضبية المشتملة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ايسال اشارة الى اضمحلال العقل في اردل العم مع استعمال النفس الامارة باعمالها الزيادة الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك الامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار غايتها واعتزاله الملك وتغويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيره وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه تصد هذه القضية انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سيلا مان وابسال وذكريه ما حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما توضح لنا من امر هذه القصة وما وردت القصة بعبارة الشيخ لسلايطول الكتاب **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستند بما اشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض طالب الشيء يتدنى باعراض عما يعتقده به بعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعنى متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقده انه يقرب به من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذا انهما لزهد والعبادة باعتبار والتولى باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذا ان احوال طلاب الحق هي هذه الثلاثة ولذلك ابتداء الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاعراض والاجتماعات النائية تكون ثلاثة والثلاثية واحد والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزهه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهمه وقوى نفسه المتوهمه والمتخيلة ليحجرها بالتواضع عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة السر الباطن حينما يستجلى الحق لا يثار عنه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة

رياضة ما لهمه وقوى نفسه المتوهمه والمتخيلة لتجردهابالتواضع عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة السر الباطن حينما يستجلى الحق لا يثار عنه فيخلص السر الى الشروق الساطع وتصير ذلك ملكة مستقرة

مستفزة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشبيح منهاله فيكون بكليته منغرفا في سلك القدس) التفسير
 الغرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من الزهد والعبادة وبيان غرض العارف منها أما الزهد فمطلوب غير العارف منه أن
 يشترى بمتاع الدنيا متاع لا تخوة ومطلوب العارف منه هو أن التفات القلب الى ماسوى الله بمنعه عن الاستغراق في محبة الله فالعارف يحاول
 قطع الالتفات الى ماسوى الله دفعا لما يعجز عن العاقل اذا سئل له مطلوبان أحدهما أنسرف من الآخر وكان كل واحد منهما مانعا عن الآخر
 اختار لا محالة ترجيح الشرف على الخسيس فالاشتغال بالله عز وجل وبمساواه متضادان والاشتغال به أنسرف وأبقى فكان بالرعاية أولى
 فقوله الزهد عند العارف تنزه ما هما يشغل سره عن الحق معناه أن الغرض من الزهد ان لا يبقى قلبه مشغولا بما سوى الله وأما قوله وتكبر
 على كل شئ غير الحق فعناه الإشارة الى درجة أعلى من الأولى وهي صيرورة العبد متكبرا على ماسوى الله مستحقرا لله لا من حيث انه من
 مخلوقات الله فانه محض الشر المهلك بل من حيث انه هو وأما العبادة فغرض غير العارف

الاشارة وغرض العارف
 منها أن تصير القوى
 الجسمانية ممتاضة
 مناسبة للأمر الذي هو
 مطلوب النفس وهو
 الاستغراق في ذات الله
 تعالى حتى اذا صارت
 مطيعة للنفس مسخرة
 لها فيحتمل ان تكون عاقبة
 لها عن أفعالها ولا مانعة
 اياها عن التوجه الى
 مطلوباتها والحاصل أن
 الزاهد والعابد يشتركان
 في أن مطلوبهم ما من الزهد
 العبادة تحصل اللذات
 في الآخرة لكن الزاهد
 يطلبها بترك اللذات في
 الدنيا والعابد يطلبها بفعل
 المشاق وتحملها والاول
 يسمى ابايعة والثاني
 يسمى اجارة والمسئلة

مستفزة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشبيح منهاله فيكون بكليته
 منغرفا في سلك القدس) لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة اراد ان يبينه على غرض العارف
 وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان
 فان الزاهد غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجرى مجرى اجير
 يعمل عملا لا اخذ اجرة فاغفلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي يكونها
 فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثار الما عسده وفي الحالة التي يكون
 فيها ملتفتا من الحق الى ماسواه تكبر على كل شئ غير الحق استحقار المادونه واما عبادته فارتياض لجمه
 التي هي مبادئ ارادته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرها والقوى نفسية الحيايلية والوهيية ليجره
 جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم
 وتصير تلك القوى معودة لذلك التشبيح فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حاله المشاهدة فيخلص العتق
 الى ذلك العالم ويكون جميع متاعه من الفروع والقوى منخرطة معه في ذلك التوجه الى ذلك الجانب
 (اشارة) لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بما عرفه لا بمشاركته آخر من بني جنسه وبمعاوضة
 ومعارضة تجر بان بينهما يفرغ كل واحد منهما الصاحبه عن مهم لوتولاه بنفسه لاردم على الواحد
 كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع بقرضه شارع متميز
 باستحقاق الطاعة لا اختصاصه بايات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمعسر والمنسى جزءا
 من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة بسبب حياظ المعرفة ففرضت عليهم
 العبادة المدكرة للمعير وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل
 لمقيم الحياة النوع ثم زيدت عملها بعد النفع العظيم في الدنيا لاجرا الجزيل في الاخرى ثم زيدت للعارفين
 من مستعملها المنفعة التي خصواهم فيها هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة
 والنعمة تلحظ جنابا تبهر لعجائبه ثم اقم واستقم) لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصح دران

١٤ اشارات - في الرابعة في انه لا بد من وجود النبي فصل واحد (تنبيه لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بأمر
 نفسه لا بمشاركته آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجر بان بينهما يفرغ كل واحد منهما الصاحبه عن مهم لوتولاه بنفسه لاردم
 على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع بقرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة
 لا اختصاصه بايات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمعسر والمنسى جزءا من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي
 والشارع ومع المعرفة بسبب حياظ المعرفة ففرضت عليهم العبادة المدكرة للمعير وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى
 استمرت الدعوة الى العدل لمقيم الحياة النوع ثم زيدت عملها بعد النفع العظيم في الدنيا لاجرا الجزيل في الاخرى ثم زيدت للعارفين من
 مستعملها المنفعة التي خصواهم فيها هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة ثم النعمة تلحظ جنابا تبهر لعجائبه ثم اقم
 واستقم) التفسير لما مرح ما هي الزاهد والعابد والعارف اولاهم بين غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة حاول في هذا الفصل إقامة

الدلالة على وجود العارف وهي الدلالة التي يمتنع الفلاسفة بها على أنه لا بد من وجود النبي لأنه لما كان أجل البشر العارفين وكان النبي
أجل العارفين وسيدهم لاجرم كانت الدلالة الدالة على وجود النبي عليه السلام دالة على وجود العارف وأما تقرر تلك الدلالة فهو أن
الإنسان لا يكمل معيشته الا عند اجتماع أشخاص كثيرة منه في موضع واحد ولن يكمل أمر ذلك الاجتماع الا عند شريعة ضابطة ولن
تكمل الشريعة الضابطة الا عند وجود شارع ضابط وذلك الشارع لا بد وأن يكون مخصصا بآيات تدل على كون ذلك الشارع آيات تلك
الشرائع من عند الله تعالى ثم لا بد وأن تكون شريعته مشتملة على فنون العبادات فهذه مقدمات خمس أما الأولى وهي أن الإنسان لا يكمل
معيشته الا عند الاجتماع فالأمر فيه ظاهر لان غذاء الإنسان وملبسه ومسكنه صناعي لا طبعي والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح
تلك الامور الكثيرة بل لا بد من جمع عظيم حتى ان هذا يزرع لذلك وذلك يهني آلات لزراعة لهذا الاول وعلى هذا الطريق بقى نفس سائر
الاحوال وطذا قبل الإنسان مدني بالطبع وأما الثانية وهي ان الاجتماع لا يكمل الا عند شريعة ضابطة فلان كل أحد يريد ان يحصل جميع
الطيرات والسعادات لنفسه وذلك لان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يقتضي قوتها عن الآخر وذلك يقتضي
وقوع العداوة في قلب ذلك الاخر فظاهر ان الاجتماع سبب لظهور الخصومات والمنازعات فلولا شريعة ضابطة والالتأدي الامر الى
اثارة الفتن العظيمة وأما الثالثة وهي أنه لا بد من شارع فالأمر فيها ظاهر فانه لو لا وجود شخص بين الشريعة الناظمة لمصالح العالم
والإلما حصلت تلك الشرع بعدوا أما الرابعة وهو وجوب اختصاص ذلك الشارع بما يدل على كونه آيات تلك الشرائع من عند الله فظاهر
أيضا والم يكن قبول قوله أولى من قبول قول غيره ولما كان العلم يكون المعجزات دالة على تصديق الله اياه لا يحصل الا بعد العلم لوجوده
مثير معاقب وجب تحصیل العلم بهذه الاشياء ولان عمدة أمر الشارع في ضبط مصالح العالم لما كان هو الترغيب في الثواب والترهيب عن
العقاب وجب العلم أولا بالاله المنيب المعاقب وأما الخامسة وهي وجوب اشتغال تلك الشريعة عن العبادات لانه لما كان العلم بالالتزام ضروريا
في حصول مصلحة العالم فلا بد من شيء يذكرهم تلك المعبود وما ذلك الا العبادات البدنية فانها لا محالة تذكر المعبود فلا جرم وجب في
الحكمة ايجاب العبادات ثم يجب استحقاق ١٥٦ ذلك التذكير بالسكر برفانه اذا وجب الصلاة في اليوم والليله خمس مرات

حصل لا محالة للمصلي
تذكر المعبود خمس
مرات وذلك التكرير
من غير اعرف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين
فانبت النبوة والامر به وما يتبعهما على طريقته الحكيم لانه منفرع عليهما واثبات ذلك مبني على

سبب لاستحكام التذكير وبهذا الطريق تستمر الشريعة الداعية الى العدل الذي هو سبب بقاء حياة النوع الانساني قواعد
فهذه فائدة هذه العبادات في الدنيا وأما منافعها في الآخرة فالثواب الجزيل وأما فائدة العارفين الموليين وجوههم شطر الحضرة القدسية
والعبية الالهية فهي التي ذكرنا في الفصل السالف ولما فرر الشيخ هذه المعاني قال فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة ثم الى النعمة فالمراد
من الحكمة ماني هذه العبادات من بقاء نظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة ما فيها من الاجر الجزيل في الآخرة ومتى وقفت على هذه
الحكمة البالغة عرفت كمال عناية الله تعالى بالمخلوقات ونهاية حكمته فحينئذ يجلي لك من أفق الجناب الالهي ما تبهرك بعجائبه وأما قوله
ثم أقم واستقم فعناء انك لما عرفت الفائدة في هذه الشرائع عرفت انه لا بد لك من أن تقم غيرك عليها وأن تكون مستقيما فيها ولقائل
أن يقول ما المعنى بقولكم لما احتاج أهل العالم الى الشارع وجب وجوده ان عنيتم به كونه موجودا واجبا لذاته فهو ظاهر الفساد وان
عنيتم به انه يجب على الله تكوينه وایجاده كما يقوله المعتزلة ان العرض واجب على الله تعالى أي لو لم يفعل لاسحق الذم فذلك مما لا يقول به
الفلاسفة أصلا وان عنيتم به أن وجود النبي لما كان سببا لنظام هذا العالم وثبت ان الله تعالى مبدأ الكل كمال وخير وجب أن يكون تعالى علة
لهذا الشخص فهذا باطل أيضا لانقول ليس كل ما كان أصلح لهذا العالم وجب حصوله في هذا العالم فان أهل العالم لو كانوا مجبولين على
الطيرات والفضائل لكان أصلح من أن يكونوا على ما هم عليه الآن مع ان ذلك لم يوجد فاذا كان كذلك جاز أن يقال وجود النبي أصلح من
عدمه مع انه لم يوجد أصلا وان عنى به معنى آخر ابعاف لا بد من بيانه حتى يمكننا النظر في صحته وفساده وأما قوله لا بد من اختصاص الشارع
بمعجزات تدل على انه جاء بتلك الشرائع من عند الله فهذا أيضا غير لائق باصول الفلاسفة لان الشيخ بين في النقط العاشر ان السبب في تمكين
الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لا جملها يتمكن من تلك المعجزات وبسبب ان تلك القوة قد تحصل لنفس الساحر الخبيث والفرق
بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ليس الابان لرسول يدعو الى الطيرات والساحر يدعو الى الشرور والفرق بين الخبير والشر معلوم
بمجرد العقل واذا كان كذلك كان العقل مستقلا بالفرق بين النبي وغيره من غير حاجة الى هذه المعجزات وأيضا فلان المعجزات بما تدل
على الصدق لان اقامته مقام تصديق الله اياه وهذا مبني على انه تعالى عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيار والقوم ينكرونه فكيف يستقيم لهم

قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن
 وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم ركلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صنم واحد الا في مدة
 لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقد اياها او يتعسر ان يمكن لكنها تيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون
 في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم معارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل
 الاخر ومعارضة وهي ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه منه من عمله فاذا ان الانسان بالطبع
 محتاج في تهيئته الى اجتماع مؤدى الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدنى بالطبع والتمدن في
 اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فلهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم
 معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاوجه في ذلك وتدعو شهوته وغضبه
 الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل أمر الاجتماع أما اذا كان معاملة وعدل متفق عليه مالم
 يكن كذلك فاذا لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين
 كلية وهي الشرع فاذا لا بد من شريعة والشرعية في اللغة مورد الشاربه وانما سمي المسمى المذكور بها
 لاستواء الجماعة في الاتباع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يتسن تلك القوانين
 ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارح ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور
 منه فاذا يجب ان يمتاز الشارح منهم باستحقاق الطاعة لطبيعته الباقون في قبول الشريعة واستحقاق
 الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما
 قولية واما فعلية وانحواس للقولية أطوع والعوام للفعلية أطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن التولية لان
 النبوة والإعجاز لا يصلحان من غير دعوة الى خير فاذا لا بد من شارح هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة
 ثم ان العوام وضعفاء العقول يستعجزون اختلال العدل الباق في أمور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء
 الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي
 ثواب وعقاب آخر وبان يحملهم الرجاء والخوف على الصنعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك
 انظامها به فاذا وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما
 يبدونه أو يخفونه من أفعالهم وأقوالهم وأفعالهم ووجوب ان تكون معرفة المجازي والشارح واجبه على
 المحتلين للشرعية في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها
 سبب حافظ لها هو التذكارات المتكررة والمتشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة
 في أوقات متتالية كالصلاوات وما يجري مجراها فاذا يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق
 قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعده ووعيد آخر وبين والى القيام
 بعبادات يذكرفيها الخالق بنوع جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى
 يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العباية
 الاولى لا احتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو يقع لا يتصور تقع أهم
 منه وقد أضيف لمحتلى الشرع الى هذا النفع العظم الذي لا يجزئ بل الاخرى حسب ما وعدوه
 وأضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المدكور فانظر الى الحكمة وهي
 تبية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ابتناء الاجر الجزئيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الاتباع
 الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجايبه أى تغلبك وتدهشك ثم أقم
 أى أقم الشرع واستقم أى فى التوجه الى ذلك الجناب القدس واحترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم

هذا الكلا. وكذا القول
 في زجر الخلق عن المعاصي
 لا يستقيم على قولهم لان
 حاصل القول عندهم في
 عقاب العاصي ان
 النفوس التي اشتد
 ميلها الى الدنيا وعلاقتها
 اذا فارقت أبدانها اشتاقت
 اليها مع انه لا يصل اليها
 فتقع في العذاب فالمالو
 قدرنا ان انسا ناقص
 اشخاصا وأغار على أموالهم
 ثم نسي ذلك وغفل عنه
 ومات على هذه الحالة
 وجب ان لا يعذب بسبب
 ذلك لان العذاب بسبب
 الشوق وقد فرغنا منه
 خالية عن الشوق فعلما
 ان ذلك لا يستقيم على
 اصول الفلاسفة واعلم
 ان السبب في وقوع أمثال
 هذه الكلمات في السنة
 الفلاسفة انهم كرهوا
 التصريح بملخص مذهبهم
 وحصل معتقدتهم
 فارادوا التشبيه بالمسلمين
 في اطلاق هذه الالفاظ
 والمحقق لا يخفى عليه ان
 شيئا منها لا يستقيم على
 أصولهم في المسئلة
 الخامسة في ان العارف
 يريد ان الله تعالى لا يلقى
 خبره

﴿ اشارة العارف يريد الحق الاول لاشئ غيره ولا يؤثر شيأ على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفه اليه
 لارغبة أو رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطاوب ويكون الحق ليس هو الغاية بل الوساطة اثر شئ
 غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه) لماذا كرماني العبادات من المسامحة شرع ههنا في بيان أن العارف لماذا يريد الله تعالى ولماذا يعبد فرغم
 أولان يريد الله للفرس سواه ومن ١٠٨ الناس من أحال القول بذلك فرغم أن الارادة صفة لاتتعلق بالايمكانات لانها

سفة تقتضى ترجيح احد
 طرفي المراد على الآخر
 وذلك لا يعقل الا في
 الممكنات فاذا قلنا العارف
 يريد الله فعناه أن العارف
 يريد معرفته ومحبته
 والالتذاذ بالنظر الى
 وجهه الكريم أو ثوابه
 أو الخلاص عن عقابه
 فيكون المراد بالحقية
 هذه الاشياء لا ذات الله
 تعالى وأيضا فالشيخ برهن
 في أول النمط السادس
 أن كل مراد فلا بد وأن
 يكون صوله أولى لذلك
 المريد من عدمه ويكون
 المطلوب بالقصد الاول
 حصول تلك الاولوية
 وهي على هذا الاصل ان
 كل من فعل الفعل بالارادة
 فهو مستكمل واذا كان
 كذلك فكل من أراد الله
 تعالى لم يكن المراد الاول
 ههنا ذات الله بل الاستكمال
 العائد منه الى المريد فلا
 يكون المراد الاول الا
 ذلك الاستكمال وأما
 المتأطون من الفلاسفة
 والصوفية فقد اتفقوا

بالوجوب في قواكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه واجب
 على الله تعالى كما يقوله المتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما هو الله تعالى
 مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو أيضا باطل لان الاصح ليس بواجب أن يوجد والالكان الناس
 كلهم مجبورين على الخير فان ذلك أصح وأيضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق
 بكم لان سبب المعجزات عندكم أمر نفي اني يحصل للانبياء ولا ضد ادعاهم من السحرة كما يجي في النمط
 العاشر ويمتاز النبي عن ضده بدهوته الى الخير دون الشر والتميز بين الخير والشر على فاذن لادلالة
 للمعجزات على كونهم انبياء وأيضا القول بان المعجزات دالة على صدق صاحبه مبنى على القول
 بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وأيضا القول بالعباقرة على الاستتيم على
 أصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاق الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم أن نسيان
 العاصي لمصيبته يقتضى سقوط عقابه والجلوب على أصولهم أما عن الاول فبان نقول استناد الافعال
 الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كافي في اثبات آنية تلك الافعال
 ولذلك يعلون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا لاصلاحية المضغ التي هي غاياتها فلو لا كون
 تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لم يصح التعديل بها وأما قوله الاصح ليس بواجب فتقول عليه الاصح
 بالقياس الى السكلى غير الاصح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبورين على
 الخير من ذلك القبيل كما هو وأما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما هو
 والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على
 صدقهم وأما عن الثالث فبان نقول: ضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة أن شهادة المعجزات التي
 وهي آثار النفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصدق أقوالهم وأما عن الرابع فبان
 نقول ان كتاب المعاصي يقتضى وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذرها ونسيان الفعل لا يكون
 مزيلة لتلك الملكة فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب ثم اعلم أن جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة
 والنبوة ليست مما لا يمكن أن يعي بش الانسان الا به انما هي أمور لا يكتمل النظام المؤدى الى صلاح حال
 العموم في المعاش والمعاد الاجا والا انسان يكفيه في ان يعي بش نوع من السياسة لحفظ اجتماعهم الضروري وان
 كان ذلك النوع مناطا بقلب أو ما يجرى مجراه والدليل على ذلك تعي بش ركان أطراف العمارة بالسياسات
 الضرورية ﴿ اشارة العارف يريد الحق الاول لاشئ غيره ولا يؤثر شيأ على عرفانه وتعبده له فقط
 ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفه اليه لارغبة أو رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب
 عنه هو الداعي وفيه المطاوب ويكون الحق ليس هو الغاية بل الوساطة الى شئ غيره هو الغاية وهو المطلوب
 دونه) لماذا كرماني العارف وغير العارف من الزهد والعبادة وأثبت مبادئ عرض غيره أعني الثواب
 والعقاب أشار في هذا الفصل الى عرض العارف فما يفصده فتقول لعارف الكمال الحق في حالتان بالقياس

عنى ان الانسان يصح أن يريد الله تعالى لاشئ سواه واحتجوا عليه بان لكل محبوب لذته وكلما كان الاطلاع على ذل
 اليه
 المعلوم أم كان حبه أشد وكلما كان الحب أشد كان الاستغراق به أشد ولا يقطع عما سواه أم ورجعنا الى أن بصير الانسان
 فافلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب بل كانه لا يبقى له شعور الا بالمحبوب فقط والعشق الشديد في الشاهد مما بين صدق هذه القضية واذا
 كل ذلك في تلك الحالة حب استكمال بالله تعالى خير حاصل لان حب الشئ مشروط بالشعور به فاذا كان هو في هذه الحالة فافلا عن كل ما سوى

الله تعالى استعمال أن يكون محبا لشيء سوى الله تعالى وأما حب الله تعالى فهو حاصل لأن الشعور التام بحال الله تعالى حاصل في هذه الحالة مع أن هذا الشعور بوجود الحب يظهر بما قررنا أن حب الله تعالى قد ينفلت عن كل ما صداه وأما الذي احتج به المنكرون من أن الأرادة لا تتعلق إلا بالممكن والأبدا الحصة العائدة إلى النفس فذلك هو المصادرة على الطلوع الأول فان عندنا العارف قد يريد الله تعالى لاشئى سواء فالقول بأنه لا يريد إلا الممكن ادعاء لعين المطلوب وأنه باطل فهذا تلخيص الكلام في قوله العارف يريد الحق الأول لاشئى غيره وأما قوله ولا يؤثر سببا على عرفانه فاعلم أنه يحتمل وجهين فإنا قلنا الحق الأول ليستعمل أن يكون مراد لذاته كان هذا الكلام تأيلا لما قبله أى 5 معنى ما قلنا ان العارف يريد الحق الأول هو انه يريد معرفته وان قلنا بصحة ذلك ١٠٩ كانت هذه القضية بيانا لقوم آخرين

ويصير كأنه قال العارفون يريدون الله تعالى الله فقط وهم الذين وصلوا إلى الكمال الأقصى ثم يليهم قوم آخرون وهم الذين يطلبون معرفة الله تعالى ولا يؤثر نون شأ على تلك المعرفة وأما قوله وتعبده له فقط ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه فاعلم انه لما تكلم في ارادة العارفين تكلم في تعبدهم واحلم انهم في ذلك على ثلاث طبقات فالطبقة الأولى في الكمال والشرف الذين يعبدونه لذاته لاشئى آخر والطبقة الثانية وهم الذين يعبدونه لاشئى آخر 20 التى فى الأولى فى الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهى كونه مستحقا للعبادة والطبقة الثالثة وهى آخر درجات المحققين الذين يعبدونه لتستكمل نفوسهم 30

إليه احد هما لنفسه خاصة وهى محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهى حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الأول بالارادة وعن الثاني بالتعبود وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الأول بل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق أيضا فقوله العارف يريد الحق الأول لاشئى غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شأ على عرفانه أى لا يؤثر شأ غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجي هو وقوله من آثار العرفان للعرفان فقط قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وأما اختصاص العارف بأنه لا يؤثر شأ غير الحق على عرفانه لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراف عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلها أما العارف فلا يؤثر شأ عليه الا الحق الذى هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط إشارة إلى تعلق عبادة العارف أيضا بالحق فقط فان قيل هذا ناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقراءه ليجرها إلى جناب الحق وهو غيره فان جرح القوى إلى جناب الحق ليس موافق لذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبد غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان يقصد غيره بالعرض ولا جمل الحق كما مر فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس إلى الحق الأول الذى هو مراده لذاته ثم اذ لو لم يظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس إلى الآخر وجد أساسا للعبادة إلى الحق الأول واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس إلى العبادة فلما ذكره في قوله ولأنه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس إلى الحق فلما ذكره في قوله ولأنها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضوع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق أو لصفة من صفاته أو لتكميل أنفسهم وهى طبقات ثلاث مرتبة أشار الشيخ إلى الأولى بقوله وتعبده له فقط وإلى الثانية بقوله ولأنه مستحق للعبادة وإلى الثالثة بقوله ولأنها نسبة شريفة اليه أقول في هذا التفريق تجوز أن يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ أشار إلى كون غرض العارف مخالفا لغيره بقوله لا لرغبة أو رهبة أى لا لرغبة في الثواب أو رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس إلى العارف بقوله وان كانا أى وان كانت الرغبة أو رهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه أو العقاب المرهوب عنه هو الداعي إلى عبادة الحق

بالاتساق إلى عبادته وانما تأخرت هذه الطبقة عما قبلها لان المطلوب لولا اتساقهم اليه وذلك لا تساق صفتهم فالطلب الأول لهم صفة من صفاتهم وأما الأولان فطلب أحدهم ذاته تعالى ومطلوب الآخر صفة من صفاته وستان ما بين الدرجتين ولقد روي في الأخبار انه عليه السلام لما عرج به ووصل إلى ما وصل اليه من المقامات السنية والدرجات الرفيعة أرحى الله تعالى اليه وقال بم أشرفك فقال عليه السلام أريد أن تشرقي بان تسبني إلى نفسك فترسل سيحان الذى أمرى بعبده ليلأ وأما قوله لا لرغبة أو رهبة وان كانا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب فالمراد منه أن الغرض من العبادة لو كان هو الوصول إلى الثواب أو الحرب من العقاب لكان المقصود بلى المعبد بالذات هو الثواب والعقاب ويكون كون الله تعالى معبودا دخلا في الغرض لا بالذات بل بالعرض قوله لا لرغبة أو رهبة لا بد من تقيده بالرغبة في الثواب والرغبة عن العقاب والآن وجه دل النبوة إليه غرض فكيف يقال مع ذلك انه لا غرض له إلى ذلك الفعل

(إشارة المستعمل توسيط الحق من حرم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما مفارقة مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها
عائل عمارة هاهنا ومما مثله بالقياس الى العارفين ١١٠ الامثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن

وفيهما مطلوب طباذ الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى ذل لتواب او خلاص من لعباب
الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعهود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح
من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مراد لذاته وزعم أن الارادة صفة لا تتعلق بالامكانيات لانها
تقتضى ترجيح احد طرفي المراد على الاخر وذلك لا يعقل الا في الممكانيات قال والشيخ ايضاً برهن في اول
المخط السادس أن كل من يريد شيئاً فلا بد وأن يكون حصوله للمريد بأولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد
الاول هو ذلك الحصول وبني عليه ان كل من يريد مستكمل فاذن كل من أراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى
بل استكمال ذاته وأجاب عنهما بانها مصادرة على المطلوب لانها مبنيان على ان الارادة لا تتعلق بالاممكن
والاجاب يستكمل به المريد وهو مراد ما دعا المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا بشئ غيره أيضاً أقول في بيان
أن الارادة المتعلقة بما في سلب المريد يقتضى امكان المراد أو كمال المريد لا تتعلق الارادة به بل لكونه فعلاً أو
لكونه مستحلاً للمريد بآثاره وهنالك ليس المراد كذلك فاذن سقط الاختراضات (إشارة المستعمل
توسيط الحق من حرم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما مفارقة مع اللذات المخدجة فهو
حنون اليها فاعل عمارة هاهنا ومما مثله بالقياس الى العارفين الامثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما
غفلوا عن طيبات بحر من عليها لبالفن واقصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من
أهل الجدا اذا زوروا عنها ثقلين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة
الحق أعلق كتفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركتها في دنياه عن كره وماتر كها الا يستأجل اضاعفاها
وانما بعد الله تعالى ويطعمه لينحوله في الاخرة شبهه منها فيبعث الى طعام شهي ومشرب هني ومشكح
هي واذا شرعته فلامطرح ابصره في اولاه وانراه الى لذات قبيحة وذنبية والمتبصر بهداية القدس
في شجون الايتار قد عرفت اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحا على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده
وان كان ما يتوخاه بكده مبدولاً له بحسب وعده) المخدج الناقص يقال أخذجت الناقة اذا جاءت بولدها
ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشاق وحسنه السن وأحسنه أي أكرمته التجارب فهو محمئ ومحمئ
وازور عنه أي عدل عنه وحاف الطعام أو الشراب أي كرهه فلم يتناولوه وعكف على الشئ أي أقبل عليه
مواظباً وخوله الله الشئ أي ملكه اياه وبشرعته أي كشف عنه وطمع بصره الى الشئ أي ارتفع والقبب
البطن والذنب الذر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي عليه السلام من وثق شرف لقمه وقببه وذنبه فقد وثق
والفلق اللسان والشجون جمع شجون وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والفرص من
هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحق واسطة في تحصيل شئ آخر غيره وهو من يتزهد في الدنيا
ويبعد الحق رغبة في الثواب أو رهبة من العقاب ووجه العذريان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف
كبيرة يبين المتأمل فيها من اوصاف اللذات الحسية بنقصان الخلقه وهو نقصان لا يمكن أن يزول ومنها تشبيه
من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاغمى الذي يطلب شيئاً فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما أعلق به يده
مطلوباً أو لم يكن ومنها التنبية على ان زهد غير العارفين زهد من كرهه مع كونه في صورة لزهداً حرص الخلق
بالطبع على اللذات الحسية فان التارك لشيئاً يستأجل اضاعفاه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة
حرمته الى الداء والضعف فان قوله لا مطمع لبصره مشعر بان دنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات

طيبات بحر من عليها
البالفن واقصرت بهم
المباشرة على طيبات
اللعب صاروا يتعجبون
من أهل الجدا اذا زوروا
عنها ثقلين لها عاكفين على
غيرها كذلك من غض
النقص بصره عن مطالعة
بهجة الحق أعلق كتفيه
بما يليه من اللذات لذات
الزور فتركتها في دنياه عن
كره وماتر كها الا يستأجل
اضاعفاها وانما بعد الله
ويطعمه لينحوله في
الاخرة شبهه منها فيبعث
الى مطعم شهى ومشرب
هني ومشكح هي واذا شرعته
فلامطرح ابصره في
اولاه وانراه الى لذات
قبيحة وذنبية والمتبصر
بهداية القدس في شجون
الايتار قد عرف اللذة
الحق وولى وجهه سمتها
مسترحا على هذا المأخوذ
عن رشده الى ضده وان
كان ما يتوخاه بكده
مبدولاً له بحسب
وعده) التفسير المخدج
الناقص ومنه حديث
عسى رضى الله تعالى
عنه في ذى البعد مخدج
البداء ناقص البعد

الزورار عن الشئ لعدول عنه أعلق الرجل اظفاره في شئ أي أشبه ابيه حوله لله شئ
أي اعطاه وملكه طمع بصره الى الشئ ارتفع وعقل مرتفع طامع القبب البطن الذنب الذر كرشجون الاودية طرفها واما المعاني فظاهرة
فنية من التفسير القسم الثاني في الرياضة وفي كيفية احدثها فصل

الحسية

(إشارة أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفس إلى العقد
 الإيمان من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال فإدامت درجته هذه فهو مرید) التفسير
 اعتلقه أي أحبه ثم تقول إذا حصل الاعتقاد في أن السعادة بالأعراض عمارى لله والاقبال على الله سواء حصل هذا الاعتقاد بالبرهان
 أو بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد إرادة الأعراض عمارى لله والتوجه إلى الله فإدام الشخص كذلك يسمى مریدا والتحقق في هذا
 الباب أن طالبي هذه الطريقة على أربعة أقسام أحدها الذين مارسوا العلوم الإلهية واجتهدوا في طلبها والوصول إلى دقائقها بالانظار
 الدقيقة والأفكار العميقة فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام إلى الجانب الأعلى فحملهم حب الاستكمال في ذلك على الرياضة وثانيها
 النفوس التي مالت باسفل فطرتها وغريرة جوهرها إلى ذلك الجانب من غير أن تعلموا علما أو مارسوا بحثا ونظرا حتى أنهم في حال
 ساذجيتهم متى سنع لهم انقطاع قليل عن المحسوسات ما في سماع أو فمكر قليل استولى الوجد عليهم واشتد الحزن فيهم وغشيتهم من
 الأحوال النفسانية والسواخخ القدسية ما يذهلهم عن الجسمانيات وعلائقها وثالثها النفوس الموصوفة بالوصفين جميعا حتى أن
 يكون باسفل فطرتها اجبلت على الحنين إلى جناب العزة ثم استكمل ذلك الشوق بالرياض بالمعالم الإلهية والمباحث الحقيقية ورابعها
 النفوس الخالية عن الوصفين ثم أنها الكثرة سماعها كمال هذه الطريقة وان قصارى السعادة البشرية وملاك البهجة الانسانية مرتبط
 بها مالت لها واعتقدت فيها فهذه أقسام أربعة لطالبي هذه الطريقة لا مزيد ١١١ عليها والرياضية الثلاثة بكل واحد منها

غير الثلاثة الأخرى ونحن
 نشير إلى معاودة واحد
 لكن بعد تقدم مقدمتين
 فالمقدمة الأولى أن
 النفحات الإلهية دائمة
 مستمرة وإن كل من يوصل
 إليها يصل إليها على ما قال
 سبحانه والذين جاهدوا
 فينا لهديتهم سبلنا
 المقدمة الثانية أن بياننا في
 سائر كتبنا أنه ما قامت
 دلالة لبنة على اتحاد
 النفوس البشرية في
 النوع بل أنظر الغالب

تحببها ومنها التعبير البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل أن هذا الناقص
 لمرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسبا وعده الأبياء عليهم السلام وقد أشار
 إلى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر إمكان تعاقب نفوس البهائم بأجسام هي موضوعات لتخيلاهم وعبر
 عن هذه السعادة بالسعادة التي يليق بهم (إشارة أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة
 وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفس إلى العقد الإيمان من الرغبة في اعتلاق العروة
 الوثقى فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال فإدامت درجته هذه فهو مرید) اعتراه أي غشبه
 واعتلاق العروة الوثقى الاعتصام بها واعلم أن الشيخ أراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم أن يذكر
 أحوالهم المترتبة في سلوكمهم طر يق الحق من بدو حركتهم إلى نهايتها التي هي الوصول إليه تعالى
 ويشرح ما يشرح لهم في منازلهم فذكرها في أحد عشر فصلا متواليه أو لها هذا الفصل وهو مشتمل على
 ذكر مبادئ حركاتهم فذكر أن الإرادة هي أول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من
 الحركة ومبدؤها تصور الكمال لذاتي الخاص بالمبدأ الأول الفاضلة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر
 استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينا مستفادا من قياس برهاني

أنها قد تكون مختلفة وذا كل كد في رعا كل بعض النفوس مستعد استعدادا شديدا لهذا المطلب ورعا لم يكن مستعدا لها البتة وبين
 الطرفين طرفي الكمال والعدم أو ساط مختلفه بالقوة والضعف وإذا عرفت ذلك فنقول أما القسم الأول أن أعنى التي حصل الشوق لها
 بالعلم دون الفطرة والتي حصل الشوق لها بالفطرة دون العلم فلكل واحد منهما ما ليس للآخر فلا جرم يخالف كل واحد منهما ما الآخر في
 الكسب والمكسب أما الكسب فلان صاحب العلم الأول له في الأكثر الحركة والانقطاع عن التعلق لان الحاجة إلى الغير لا أجل أن يكون
 له من يهديه وعن الضلالات يقيه ولا مرشد فرق العلم وأما صاحب الفطرة إذ لم يكن عالما احتاج للمحالة إلى العلم والمرشد للتأنيذ عن
 سواء السبيل ولا يتبع في المتالف والمعاطب وأما المكسب فلان صاحب العلم إذا اشتغل بالرياضية كانت مشاهداته ومكاشفاته أكثرية
 وأقل كيفية مما لصاحب الفطرة أما أنها أكثرية لان قوته النظرية تعينه عليه وأما أنها أقل كيفية فلان القوة النفسانية تتوزع على
 تلك الكثرة وكلما كانت الكثرة أكثر كان توزع القوة إلى أقسامها أكثر فكان كل واحد منها أضعف لما عرفت أن الجزء الأكثر من القوة
 أقوى وإذا عرفت على ذلك علمت أن الأمر في جانب الفطرة بالضعف من ذلك وأما القسم الثالث وهو النفس المستجمعة للقوة الفطرية
 والمعارف الاكسابية فهي النفس الشريفة الكاملة القدسية التي يكاد يتهاين عن رولم تحسه نار وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في أن
 رياضاتها القلبية يجب أن تكون زائدة في الكم والكيف على رياضاتها البدنية لان المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات
 القلبية وإذا حصل المتصور وكان الاشتغال بالوسيلة عينا بل ربما كان عاقلا لكن لا بد من المحافظة على وظائفه لفرائض للتأنيذ عن النفس

الكسل فيصير عدم الرياضة البدنية سبباً لزال الرياضة القلبية وأما القسم الرابع وهو النفس الخالية عن الصفتين معا فهذه النفس لا ينبغي أن تشتغل أولاً بهذيب الظاهر من الاعمال التي تشمل على شرحها كتب الاخلاق حتى اذا عرفت ولا نبت واستيقظت من سنة الغفلة وورقة الجهالة استعدت لانفعات الالهية والبراق الرياضة فاذا ذقت تلك اللذة انجذبت اليها واقبلت بالكلية عليها (اشارة ثم انه ليجتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلاثة أغراض الاول تنجيبه مادون الحق عن متن الاثار والثاني تطويع النفس الامارة بالنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهيمات المناسبة للامر القدسي منصرفه عن التوهيمات المناسبة للامر السفلي. والثالث تطييف السر للتنبية والاول بعين عليه الزهد الحقيقي والثاني بعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لتقوى النفس الموقفة لما حزره من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي عبارة بليغة ونقمة رخيمة وسمت رشيد. وأما الغرض الثالث فعين عليه الفكر اللطيف والعشق الغفيف الذي يأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة) التفسير الامور المحتاج اليها تكون ١١٢ الرياضة نافعة منها أمور غير مكتسبة ومنها أمور مكتسبة والاول أمور اولها

أن يكون نفسه مستعدة لهذا الحديث ملائمة له اذ لو لم يكن كذلك ما نجحت فيه الرياضة أصلاً لان تأثير الرياضة ليس الا في إزالة العوائق ورفع الجلب والاستار وزوال العائق لا يكتفي في حصول المطلوب بل لابد معه من القابل المستعد فاذا لم يكن النفس مستعدة لم تخذ الرياضة سعادة أصلاً لكنها تقييد السلامة لان العائق بدنية متى قلت وضعفت لم يتعذب النفس بعد المقارنة شوقاً منها الى البدن وثانيها ان المريد

وكان اعانيا مستقداً من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما ما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفرض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعترى بعدد الاستبصار أو الفقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعمارة التي لا تزول ولا تتفـير في مبدأ حركة السر الى العالم القدسي وقايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم أن الشيخ ذكر في النقط الثالث من الحركة الارادية الحيوانية اربعة مبادئ مرتبة الادراك ثم الشرق المسمى بالشهوة والغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوة المؤتمزة المنبثقة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادئ المذكورة الاولى وهو ما عبر عنه بالاستبصار والعقد المقارن لسكون النفس الثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما انحدرتا ههنا لانها لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اغترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بحسب مانية والغافل الشارح اورد في تفسيره هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات الثلاثة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه (اشارة ثم انه ليجتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلاثة أغراض الاول تنجيبه مادون الحق عن متن الاثار والثاني تطويع النفس الامارة بالنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهيمات المناسبة للامر القدسي منصرفه عن التوهيمات المناسبة للامر السفلي. والثالث تطييف السر للتنبية والاول بعين عليه الزهد الحقيقي والثاني بعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لتقوى النفس الموقفة لما حزن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي عبارة بليغة ونقمة رخيمة وسمت رشيد. وأما الغرض الثالث فعين عليه الفكر اللطيف والعشق الغفيف الذي يأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة)

اذ لم يكن المألف ابدياً بل من شيخ محقق بحق سالك أما المهتقي فلانه لو كان من المزورين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعباً اقول وضررتهم الحياة الدنيا حتى باعوا اديانهم بثمان بخص دراهم معدودة وأنفاس محدودة كانوا من الضالين الهالكين واذا كان الاصل كذلك فالفرح أولى أن يكون أحوج هو كيف استواء الظل والعود أعوج هو أما الحق فلانه لو كان صادقاً في الطلب ولكنه زاعغ عن الجادة وانحرف عنها كما يقع لبعض اصحاب الرياضة من توهم الحلول والاتحاد كان فساد حال المتقدم به أمم وأما السالك فلان الوصول تارة بالجهد تارة على مقال عليه السلام جذبه من جذبات الحق توازي عمل الثقلين وأخرى بالسلوك والاول لا يصح أن يقتدى به لانه مثل من وجد كرافصار غنيا فانه وان كان ذاملاً لكنه غير عالم بكيفية اكتساب المال فلا ينتفع به التلميذ الطالب لانه لم يكن يعلم كيفية الاكتساب وأما الثاني فهو الذي يصح لمحاربة المريد لان من سلك الطريق وعرف مراحلها ومتازها وطاع على متالفها ومعاطبها أمكنه ارشاد الفـير الى سواء السبيل والاختبار عن كيفية تلك الاحوال على التفصيل الثالث أن لا يتفق له من الرفقاء والخطا والاحوال البدنية والنفسانية الا ما ينفره عن الدنيا ويرغبه في الآخرة وأما الامور المكتسبة فهي اما بدنية واما نفسانية أما البدنية فالقول الضابط فيه على سبيل الاجال قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى واما على سبيل التفصيل فهو أن المريد لا يبدله من ترك الفضول واصلاح الضرورات أما

الفضول فنحو الاستكثار من المشتهيات سواء كان المشتهى مالا أو جاها أو وصيئا أو استعلاء على الغير أو استكثار من العلوم الا لى
 لا تكون مقربة الى الله تعالى وهذا مقام صعب لان تلك اللذات حاضرة واللذة العقلية غائبة وأيضا فهذه اللذات مألوفة واللذة العقلية
 غير مألوفة والانتظام عن اللذة الحاضرة المألوفة رغبة في الغائبة غير المألوفة لاشك أنه شديد جدا وأما الضروريات فهي المحسوسات
 وأولها المذوقات والاستقرار على ان البطنة يذهب الفطنة وتزول الرقة وتورث القسوة والقياس دل عليه أيضا لان كثرة المرادله
 سبب لحصول الملذات فاشتغال النفس بتدبير الغذاء من الخارج والداخل شغل شاغل وأمر عائق لها عن الاتصال الى الجانب الآخر
 وأما الجوع الشديد فهو يورث ضعف الاعضاء الرئيسية واختلالها وذلك يوجب تشويش النفس واضطراب الفكر واختلال العقل
 وكل ذلك مانع عن المقصود فاذا ابد من اصلاح أمر الغذاء وذلك بأن يكون قليل الكمية كثير الكيفية أما قليل الكمية فلثلا يمنعها باشتغالها
 بالمضم عن التوجه الى القبلة الاصلية وأما كثير الكيفية فليست دارك بقوتها الخلل الحاصل من قلة كبتها ويجب أن يكون امداده الالعضاء
 الرئيسية شديدا جدا فانه مادامت هذه الاعضاء باقية على كمال حالها لم يظهر كثير خلل من ضعف سائر الاعضاء وثانيها المبصرات واعلم أن
 الالوان على قسمين مشرقه كالخضرة الناصعة والخضرة والصفرة الفاقعة والبياض اليقظ ومظلمة كالسواد والكحلبة والعودية وغيرها
 والنظر الى الالوان المشرقة يمد الروح ويفرح القلب وتنشط النفس لما أن النور محبوب الروح ومعشوقه والنظر الى الالوان المظلمة
 يكدر الروح ويغم القلب ولذلك يجب أن يكون مسكن المر يدوم له ملونا بالالوان المناسبة لتقوية الروح ليكون النظر اليها متداركا
 لما حصل من الخلل بسبب شدة الرابضة ثم ان تلك الالوان المشرقة لا ينبغي أن تكون نقوشا دقيقة مختلطة لان النفس تشتغل بتأملها
 فيزيد بها كلالا ولذلك منع الاطباء من نظر المترسمين الى النقوش ومثل هذه العلة كلما كان اللون أقرب الى البساطة والصفاء كان أولى
 وهو البياض اليقظ ولذلك كان أحب الثياب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم ١١٣ أن الاجسام المبصرة على قسمين منها

ما للنظر اليه يشوق
 صاحبه الى معرفة الله
 مع الامان من قوارث
 الشهوة ومنها ما للنظر
 اليه يفند معرفة الله
 تعالى لكن لامع الامان
 من الشهوة أما الاول

اقول مستن لا يثار طريقتة والمشقوعة المقرونة وكلام رنجيم اى رقيق يقال رخم صوته اى لينه والشمال
 بالكسر الخلق وجعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المر يدالى الرياضة وبيان اغراض
 الرياضة وانا ذكرك قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منها عن اقدامها على
 سركات لا يرتضيها الرانض واجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ
 الادراك والافاعيل الحيوانية في الانسان اذ لم يكن لها طاعة القررة العاقلة ملكة كانت بمنزلة تهمية غير
 هراضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تشيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تذكرانه تارة

(١٥ الاشارات ثانی) فكان للنظر الى السماء والارض والجبال والبحار والامان فان الانسان اذا تأمل فيها واعتبر بدقائق
 حكمة الله تعالى في تركيبها خاض في بحر من المعرفة لا ساحل لهو يكون هو في هذه الحالة آمانا من قوارث الشهوة وغوائل النفس الامارة
 وأما الثاني فكان للنظر الى المرا كبر المواقف والصور والولدان والعلمان فان النظر اليها يفيد معرفة حكمة الله تعالى لكن لامع
 الامان عن غوائل النفس بل الاكثر قوارث الشهوة وانتعاش الطبيعة عند مشاهدتها وحدث الميل اليها والرغبة في تحصيلها وبصير
 ذلك قاطعا للمريد عن المطلوب ولهذا السر قال الله تعالى أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف
 نصبت والى الارض كيف سطحت فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشياء مع الامان عن غوائل الشهوة وأيضا فالاستقراء دل على ان
 النظر الى السموات والارضين وما فيهما والمكث في قلال الجبال والمواضع الخالية تورث الرقة والتفكير في أمر المعاد والنظر الى القسم الثاني
 يورث حب الدنيا والميل اليها ولذلك قال عليه السلام لعائشة رضی الله عنها يا لئى ومجالسة الاغنياء وأما المسموعات فهي اما الالحان
 المناسبة أو غيرها والاول هو السماع والاستقراء دل على انه كلما كان القلب مائلا الى شئ فانه عند السماع بصيرا أكثر ميلا اليه وأكثر
 انقطاعا وتجردا عن غيره لا سيما اذا كانت الالحان مقرونة بشعر مشعر بذلك الغرض ولذلك فان العاشق اذا سمع شعر الالوان بالاحوال
 معشوقة ظهر فيه من الوجد والحنين والابن ما لا يظهر مثله في غير وقت السماع وأما غير السماع فليجته المر يد من تقليد الكلام ومن
 تقليد استماعه الا فيما يناسب غرضه أما التقليد من الكلام فهو شاق على النفس وسببه ان الانسان خلق فعلا بالاطبع والافعال منها
 ما يكون مسافة لا يمكن خزاوتها الا بتجشم المؤن والكلف فيكون ذلك صادرا للانسان عن مقتضى جبلته وهو الفعلية ومنها ما لا يكون
 كذلك وهو الكلام ولهذا السبب اصطلحوا على ايجاده معرفات لمافى الضمائر دون غيره واذ كان كذلك تنكرون الدواعي باصل الفطرة
 متفرقة عليه والصارف المذكور زائل فلا يحرم كل الامتناع عنه والحالة هذه شديد الالهم الاعذار اعتبار العقل ما فيه من المضار والضابط

فيه ان شعب الكلام كثيرة فلو مكنت النفس منه بقيت مشغولة بما فيه من الشعب حيث لا ينفرع لسائر المهمات هذا اذا قدرنا خلوه عن جميع الآفات البدنية والنفسانية مع ان الامر بالضد كما روى ان الصديق رضى الله عنه بعصص لسانه ويقول هذا الذي اوردني الموارد وما التعليل من الاستماع فلان النفوس جبلت على وجه الكمال المطلق ونسبته على حب المحاكاة ثلاثا ينحط مرتبة في شئ عن مرتبة غيره فاذا سمع الانسان ما غيره من حالة كاملة وصفة مطلوبة اما في الدين أو في الدنيا توفرت دواعيه على تخصيصه حتى انه ربما يلزم الامر فيه في ذلك الى حصول الشوق فيه الى حصول الضدين نحو ان يشبهه بالزهاد في التجرد والانقطاع عن الدنيا ويشبهه بالملوك والاعنياء في كثرة الخول والخدم والاستعلاء على أهل الدنيا وكل هذه الآفات بسبب المشاهدة والسماع فاما اذا سد المر يد على نفسه هذين الطريقين فخلص من أكثر هذه الآفات وأمكنه التوجه الى ما يسرعه في الدنيا والآخرة وأما المشغوليات فليحترز المر يد عن الإهوية العفنة والمنغرية وليجتهد في أن يكون مسكنه في محض الواسعة وهو بعيد عن التغير ليكون ذلك متلاقيما يحصل من الخلل الواقع بسبب الرياضة فان الهواء أقوى الاسباب الستة على تغير كيفية البدن وايضا فلو استعار بشئ من الطيب كان جيدا لانه يمد الاعداء الرئيسية امدادا بينا ولذلك كان عليه السلام شديد الحب للطيب وأما الملموسات فمن جعلتها أمرا المنكوح ثم ان المر يد ان يمكنه أن يدفع هذه الآفة عن نفسه بالصوم فذلك هو الواجب ولذلك قيل متى جاءت المعدة شبعت هذه الشهوة ومتى شبعت المعدة جاءت هذه الشهوة وان تعذر عليه ذلك تعين التزويج ولكن يكون في هذه الحالة على شفا جرف لان بتقدير أن لا يحصل شئ من الآفات التي هي أقوى الآفات بالكم والكيف لكن قهر النفس حال وصول غذائها أصعب من قهرها حال منع الغذاء عنها ومنها الملموسات ويجب أن لا تزداد فيها على ما يدفع ضرر الحر والبرد وأن تكون لطيفة لموافقة لشرع وتغوية الطبع على ما يشهده الذوق السليم وأما الاحوال النفسانية فهي التي ذكرها الشيخ ههنا ١١٤ وحصرها في ثلاثة أمور الاول تنجبة مادون الحق عن متن الايثار وبعض

وبسبب ما يتأدى اليهما من الخواص الظاهرة تارة الى ملائمتها فتتحرك لحرارة مختلفة حيوانية بحسب تلك لدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مرادها فتكون هي اشارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادئ والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة تمنعها عن التخيلات والتوهجات والاحساسات والافاعيل المشيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته متأدبة في خدمته تاخر باهرها وتنتهي بنهها كانت العقلية مطمئنة ولا يصدر عنها فعال مختلفة بحسب المبادئ وباقي القوى باسرها ومؤتمرة منسجمة لها وبين الحالات بين حالات مختلفة بحسب

عليه الزهد الحقيقي اما انه لا بد من الزهد فلان الدنيا والآخرة ضربان واما انه لا بد من كونه حقيقيا فلانه اذا تركه بالظاهر وكان القلب معه مائلا اليه لم ينفع

به لان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم أجل لا بد وأن يقنع من المر يد في مبدأ الامر بالزهد الظاهري لان الزهد الحقيقي لا يحصل الا بتقدم الزهد الظاهري فلو منعناه عن الزهد الظاهري الا عند الزهد الحقيقي لزم الدور بل لا بد من زهد الظاهري أولا ليحصل الحقيقي ثانيا فانهم اتفقوا على أن الرياضة فطرة الاخلاص والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة والمراد من النفس الامارة قوى الحس والشهوة والغضب والتخيل والتوهم ومن النفس المطمئنة القوة العاقلة طالبة لمعرفة الله تعالى ومحبته ولا بد من البحث أو لاعن ماهية هذا التطويع ثم ثانيا عن الاسباب الموجبة له اما ماهيته فاعلم انه روي عن النبي عليه السلام انه قال ما من مولود يولد الا يولد فريضة من بني آدم الا يولد معه قرين من الشيطان فقبيل له وانت يا رسول الله كذلك فقال وأنا كذلك لان الله اعانى عليه فأسلم الشيطان ومنهم من أنكر هذه الرواية وقال الرواية الصحيحة فاسلم معناه ان الله تعالى اعانى عليه فاسلم من شره قال لان الشيطان لا يسلم قط والمقصود ان العتلاء اختلفوا في امكان الرياضة فمنهم من أحاطه بالان قوة الحس طالبة لذاتها المحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمشتهيات وقوة الغضب طالبة للانتقام واذا كان الامر كذلك استحال انقطاعها عن هذه الجوانب وتعلقها بالمجردات واما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه لا يقدر في غرضهم لانه ليس المقصود من الرياضة أن تصير قوة الحس والشهوة والغضب طالبة للامور المجردة بل أن لا تكون مستولية على القوة العاقلة ولا مستعلية عليها فانه متى لم تكن النفس الناطقة مقهورة لهذه القوى توجهت بطبيعتها الى عالم المجردات الندية واما الخيال والوهم فهما بالطبع ليسا متوجهين الى المحسوسات بل ان كان الاستعلاء للحس والشهوة والغضب تبعها والاصار متابعا لهما فقل متصرفين في الامور المناسبة له ومثاله ان الانسان اذا كان الغالب عليه الشهوة كان عمل الوهم والخيال في الامور المناسبة لها وان كان الغالب عليه الغضب كان عملها في الامور المناسبة له وان كان الغالب عليه الاعتدال على الله تعالى كان عملها في الامور المناسبة له لذلك لا يرى في الزوم الاصور الملائكة بالجنة

استيلاء

والنار ولا يسمع من الهاتم الا الكلمات المحفزة عن الدنيا والمرغبة في الآخرة ثم اذا صار الوهم والخيال كذلك امانا العقل على عمله
 واعانهما العقل ايضا على ذلك ولا يزال كل واحد منهما يعين الآخر حتى يصل الى المقصد الاقصى فلهذا السرد كرا الشيخ ان الغرض
 من تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان يجذب قوى التخييل والوهم الى التوجهات المناسبة للامر القدسي منصرفه عن
 التوجهات المناسبة للامر السفلي واما اسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ أمور ثلاثة اولها العبادة المشفوعة بالفكرة واما العبادة
 فلان النفس في أول الرياضة قليلة الالتفات الى الجانب الاعلى فلا بد من سبب مدكروما ذلك الا للعبادات كما تقدم تقريره واما كونها
 مشفوعة بانفس ككرة فلانهما كان الغرض من العبادات ان تترك المجردات وذلك مما لا يتأني الا بالفكرة فلا جرم وجب كون العبادة
 مشفوعة بالفكرة وثانيها الالحان وقد تقدم تقريره وثالثها نفس الكلام الواعظ من قابل ذي بعبارة بليغة ونعمة رخيمة وسمت رشيد
 فاعلم ان الكلام الواعظ هو الاصل واما القبول الاربعة الباقية فهي كالامور الخارجية المنتمية ولا بد من شرحها اما كونها قابل ذكيا
 فلان من لم يكن فعله مطابقا لقوله لم يكن لقوله وقع في القلب لان المؤثر ليس هو القول اللساني بل القوة النفسانية فاذا لم تنمو القوة النفسانية
 على اصلاح بدنها مع شدة قهرها اليه فلان لا تنمو على اصلاح بدن آخر كان أولى واما كون العبارة بليغة فيجب تقديم تفسير البلاغة
 وهي في الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبارة كنه ما في ضميره ولا بد مع ذلك من قيد آخر لينتفع به في مطلوب بناءه واداءه وهو ان دلالة
 الالفاظ كما عرفت اما بالمطابقة او بالتضامن او بالاتزام وديني في كتاب الاعجاز ان الفصاحة لا تحصل الا من دلالة الالتزام وايضا فان نفس
 ككونها من كون جوهر الملائكة مستعلية على جميع الاجسام والاعراض مستحقة لها غير ملتفتة اليها بل هي لا تتفعل الا اذا
 استمرت جانب الله تعالى وتفكرت في عظمته ولاح له شيء من مبادئ جلاله وكبريائه فانها هناك تتلشى وتضمحل كقوله تعالى الا
 بد ذكر الله تطمئن القلوب فاذا عرفت ذلك فنقول أو أعبّر الانسان عن كمال ١١٥ الله تعالى وعظمته في صفة من الصفات

بعبارة دالة عليها
 بطريق الالتزام دلالة
 غير موصلة الى كنه المعنى
 بتمامه بل دلالة مكشوفة
 من وجهه وبمهمة من
 وجه آخر قبل القدر الذي
 حصل من الادراك

استبلاء احداها على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا واهما عاصبة للعاقلة ثم تقدم فنلوم نفسها فتكون
 لوامة وانعاسمت هذه القوى بالنفوس الامارة والارامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه
 السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس هي ما عن هواها وامرهاباطاعة مولاهولما كانت الاغراض
 العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها
 الرياضات السمعية السمات بالعبادة الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى
 لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على

يحصل اللذة والاستعظام وبالقدر الذي لم يصل اليه ولم يحيط به بنى مشتاقا اليه فتحصل هناك لذات نفسانية بسبب الوصول والام نفسانية
 بسبب الشوق الى ما يصل اليه ثم تعاقب تلك اللذات والالام يكون الشعور بهم اتم ولاختلاطها بحسبها كالحالة الواحدة المتمترجة من
 الالذة والالام فتحصل هناك حالة طبيعية شبيهة بالذغدة مدهشة مطربة مع نوع من الاستعظام والخيرة والكلام الواقع على هذا الوجه
 يكون في أعلى طبقات الفصاحة ومثاله قوله تعالى وقيل يا أرض ابلعي ماءك وياسماء اقلعي فانا لو قلنا ان ما فيه من الفصاحة لما فيه من
 الترضيع في قوله ابلعي واقلعي والمطابقة في قوله وياسماء ويا أرض ابلعي ماءك وياسماء اقلعي فانا لو قلنا ان ما فيه من الفصاحة لما فيه من
 الروعة التي يجدها منها أكثر كثيرا مما يقتضيه هذا القدر ثم اذا اقتشنا وجدنا السبب فيه ما ذكرناه فان لفظه قيل فعل ما لم يسم فاعله مع ان
 المراد منه هو سبحانه وذلك لشعر بانه سبحانه في العظمة والكبرياء بحيث متى قيل قيل لم ينصرف العقل والوهم والفكر والخيال الا اليه
 لكون ما عداه بالنسبة اليه كالمعدوم فهذه الكلمة مشهورة بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن فيها بيان تفصيلي لها حتى لو قلت قال الله
 يا أرض ابلعي ماءك لذهب أكثر تلك الروعة والفخامة وكذلك قوله تعالى يا أرض وياسماء شعرة بنه فاذ امره سبحانه وتعالى على هذه
 الاجسام العظيمة الجبلية ومن تغذ امره فيها كان بالعظمة أجدر فهذا مشعر بنوع آخر من العظمة على الاجال لا على التفصيل حتى
 لو صرحنا بذلك التفصيل وقلنا انه تعالى قطع مادة المطر من السماء وجعل الأرض باسمقة للماء لم يبق شيء من تلك الروعة فاما قوله تعالى خذ
 العصفور وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهو وان كان في غاية الحسن لاشتماله على مجامع الاخلاق الفاضلة لكنها لكونها متناولة
 لاحوال النفس لا للامور الالهية لم يكن فيها من الروعة ما في الآية الاولى قطهر بما ذكرناه كيف ينبغي ان يكون الكلام بليغا حتى
 يكون ملائما للنفس الفاضلة أو يكون النغمة رخيمة فقال صاحب الصراح كلام رخييم أي رقيق وانما يجب ان يكون ذلك التلايفرغ
 المبلغ بقوته ولثلاثه تفعل النفس عن غير ملان النفس يشتد اشتغالها بالمردو كانت القوى وتذهل عن غيرها ثم ههنا بعض وهو ان الملائمة

لكل نوع من الاعراض النفسانية نوع مخصوص من الاصوات قال السيد الجرجاني وقد يمكن الغضب بنقر أو تارة الملاهي على الطريقة التي تسمى برودة توسيلكو وبرودة نشابور واما الخوف والغم فيعالج بما يثير الغضب بنقر الاوتار في الطريقة التي تسمى برودة حسيني وأقول لاشك فيه ان الانسان تختلف أصواته عند اختلاف أحواله من الرضا والغضب والفرح ولاشك أيضا ان عند سماع الاصوات المختلفة يختلف حال الانسان في هذه الصفات فاذا ثبت ذلك فالمريد له مقامات مختلفة ودرجات متباينة فان كان في مقام الخوف عن الله تعالى وأردنا ازدياده فيه أسمعناه الاطمان المشجية وان أردنا نقله الى ١١٦ الرجاء أسمعناه الاطمان المطربة وان أردنا تقوية نفسه حتى

التوجه نحوه ليصير لا يقبل عليه ولا تقطع عما دونهما ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلية في الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم يتبدى من اجل اصنافها وتنتهي عند ادائها فهذا ما قوله في الرياضة وارجع الى المتصرد فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شئ واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودى هو الاستعداد وحصول ذلك الامر شروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهم - ذا الاعتبار موجبه نحو ثلاثة اغراض احدها تنجيه مادون الحق عن مستن الابنار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة اين جذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلى الى الجانب القدسي وتتبعها سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعنى الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تطييف السر للنبيه وهو تخصيص الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشئ اللطيف لا يمكن الا بتطيفه واطف السر عبارة عن تهينه لان تمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان يفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شئ واحد هو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التزهد عما يشغل السر عن الحق كإمرو وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلاثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعنى المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابع للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والافصارت العبادة سيد الشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين عن الذين هم عن صلاتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا رياضة ماله هم العابدين والعارفين وقوى نفسه ليجرها بالنوع يد عن جانب الغرور الى جناب الحق كما هو الثاني الاطمان وهي تعين بالتدب وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تتبدل عليها الاعجاب بالثانيات المتفقه والذنب المنتظمة لواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوى وحينئذ تكون الاطمان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تمثل النفس بالطبع اليها فاذا كان لك الكلام واعظا باعنا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي أن يفعل فعابت على القوى الشاغلة اباها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعنى الكلام المفيد لتصدق بما ينبغي أن يفعل على وجه الاتقاع وسكون النفس فانه ينبيه النفس ويجعلها غالبية على القوى لاسيما اذا اقتربت بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه ذكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينفع لان فعله

تصير مستعلية مستولية
 أسمعناه الاطمان المناسبة
 لذلك واما كون الفاعل
 على سمت رشيد فالمراد
 منه ظاهر والفرق بينه
 وبين كون الناقل ذكيا
 ان الذكاء اشارة الى الزهد
 وهذا اشارة الى العبادة
 السبب الثالث من أسباب
 الرياضة تطييف السر
 والمراد منه جعل السر
 مستعدا للتوجه الى تلك
 القبلة فانه كان الابصار
 مسبوق بالنظر الذي هو
 عبارة عن تحريك
 الحدقة الى سمت المرئى
 التماسل زيته والسماع
 مسبوق بالاصغاء فكذا
 الادراكات العقلية
 مسبوقه بتطيف السر
 وتجريده عن الغفلات
 وتحديد القوة العاقلة
 نحو المطلوب وهذه حالة
 يجدها العاقل عند النظر
 والتفكير فكانه يحدق العذل
 نحو المطلوب ويوجه اليه
 فاذا عرفت المراد من

تطيف السر فنقول انه يعين عليه امران أحدهما الفكر اللطيف أما الفكر فلانه يقتدر فيه الى تحديق العقل نحو المطلوب فاذا يكذب مارس الانسان الفكر حصلت له ملكة التحديق واما اللطيف فلان الفكر قد يكون شاقا شديدا كما في حق المبتدئين وقد يكون سهلا كما في حق من كثرت ممارسته له وذلك هو المنتفع به والثاني العشق العفيف فان العاشق الذي هذا شأنه يكون مترصدا لحواله معشوقه في حركاته وسكناته وحضوره وغيبته ورضاه وسخطه فيكون توجه ذهنه أبدا الى استقراء أفعاله ونصفيح أقواله فيحصل له بذلك ملكة تطييف السر ولذلك يصحى انه رؤى مجنون بنى عامر في المنام فقبل له ما فعل الله بل فما ل جعلنى حجة على من يدعى محبته وهذا آخر عرضنا من شرح

هذا الفصل (اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلصات من اطلاع نور الحق عليه لذينة كانتا برفق تومض اليه ثم تحمد عنه وهو المسمى عندهم اوقانا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ١١٧ ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه

الفواتى اذا امعن في الارتياب (التفسير عن كذا أى عرض التخالس التسالب والاسم الحسلة بالضم ويقال الفرصة خلسة ومض البرق أى لمع لمعا ناخفيا ولم يعترض في نواحي الغيم والمعنى ان اول منزل من منازل الوجدان يظهر له الانوار الالهية اللذينة كانتا البرق في سرعة اللمعان والاختفاء وتلك اللوامع مستمارة عند اصحاب هذه الطريقة بالاوقات وكل وقت فانه محضوف بوجود اليه وهو في الزمان المتقدم عليه ووجد عليه وهو الزمان المتأخر عنه لانه لما ذاق تلك اللذة ثم فارقه حصل حنين وانين بسبب لشوق الى ما فات ثم ان هذه اللوامع في مبداء الامر تكون قليلة فاذا امعن في لارتياب كثر (اشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاها في غير الارتياب فكما لمع شيا عاج منه الى جناب القدس قد كرم من امره امرافقشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شئ)

يكذب قوله والثلاثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بلغة أى تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رجيحة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدة يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها صنف من الهيات النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد أى يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعه الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاسم تدويرات وامثال ذلك قد ذكر مما بين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكيفية والكمية وفي اوقات لا تكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تفيد النفس هيئة تعدها الادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العقيق واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقى مر ذكره والى مجازى والثاني ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى هو الذى يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجاب به بشمائل المعشوق لانها آتار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقه ولونه ونحاطب اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العقيق الى الاول من المجازين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفتور والحرس عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شقيقة ذات وجد و رقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هاما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق اقل على اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وحبب وكرم ومات مات شهيدا (اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلصات من اطلاع نور الحق عليه لذينة كانتا برفق تومض اليه ثم تحمد عنه وهو المسمى عندهم اوقانا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الفواتى اذا امعن في الارتياب) اقول عن الشئ اعترض وخلص واختلس استلب وومض السبرق ومبضا وومض اى لمع لمعا ناخفيا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شئ من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وعلى آله لى مع الله وقت لا يستغنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا ينساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف على فواته (اشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاها في غير الارتياب فكما لمع شيا عاج منه الى جناب القدس قد كرم من امره امرافقشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شئ) أو غل أى سار مر بها أو أمعن عينه وتوغل في الارض أى سار فيها فابعد منه ويوجد في بعض النسخ بالوجهين أعنى ليوغل وليتوغل ولله أى ابصره

التفسير الايقار السبر السبرع والامعان عجب البعير اذا اعطيت رأسه بالزمام وانعاج عليه انعطف والمعنى انه اذا امعن في الارتياب صار بحيث يحصل له تلك اللوامع في غير وقت الارتياب ويصير بحيث كلما لمع شيا انعطف منه الى جناب القدس كما يحكى أن واحدا من السارين سمع رجلا يبيع الفناء ويقول الخيار عشرة بجهة فشقق شهقة فقبل اذا كان الخيار عشرة بجهة فكيف حال الاشرار

﴿ اشارة ولعله الى هذا الخديس على غواشيه وبزول عن سكينته فينتبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت الرياضة لم يستقره غاشية وهدى للتليس فيه) التفسير استقره الحرف اى استخفه وقدمت فرأى غيره مطمئن المعنى انه كان قبل ذلك بحيث متى منح له من تلك الاتصالات اضطرب وأما الآن فانه بصير بحيث يزول عنه اضطرابه لان النفس اذا فاجأها أمر عظيم اضطرت وتقلقت بالرياضة فاما اذا الفت ذلك الامر العظيم سكنت وطأنت والاستقرار يصح هذه القضية ﴿ اشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينته فيصير المخطوف مألوفا والوميض ١١٨ شهابا ييناو تبلغ له معارفه مستقرة كأنها صخرة مستمرة ويستمتع فيها

ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب خسران أسفا) التفسير المخطف الاستلاب الشهاب الشعلة الساطعة من النار أسف على ما فاته وتأسف أى تلهف والمعنى ان تلك الاتصالات كانت قبل ذلك كالامر الاجنبى عنه فى حصولها لا بحسب مشيئته ثم انها تنقلب مأوفة بحيث يحصل بحسب مشيئته وارادته ولكنه متى رجع عنها رجع مع الحسرة والتلهف على ما فاته من تلك السعادة العظيمة ﴿ اشارة ولعله الى هذا الخديس يظهر عليه مابه فاذا تغفل فى هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضر او هو طاعن مقيما) اقول تغفل الماء فى الشجر اى تخلها وطمئن أى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصارت فى هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فبراه جليسه حالة الاتصال بجنت الجلال حاضر اعنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه طاعن الى غيره ﴿ اشارة ولعله الى هذا الخديس معنى له هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضر او هو طاعن مقيما) التفسير طعن أى سار والمعنى انه قبل ذلك بحيث لا تكون أحواله البدنية

بنظر خفيف وعاج عنه أى رجع واطمئن عنه وعاج به أى قام به والمعنى ان الاتصال بجنت القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل فى غير حالة الرياضة الذى كان معدا لحصوله من قبل ﴿ اشارة ولعله الى هذا الخديس على غواشيه وبزول هو عن سكينته فينتبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستقره غاشية وهدى للتليس فيه) اقول علا واستعلى بمعنى والسكنية الوفا واستوفى فى قعدته أى قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستقره الحرف وما يشبهه أى استخفه والتليس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا غافص الانسان بغتته فقد يستقره ليكون النفس غائلة عن هجومه غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة اما اذا اتوال واستمر الف الانسان به و زال عنه الاستقرار لان النفس قد تنأهبت لتلقيه اذ هى متوقفة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستقرار المذكور لاستنكافه عن الترائى بالكمال فاذا ذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التليس فيه ﴿ اشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينته فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا ييناو يحصل له معارفه مستقرة كأنها صخرة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب خسران أسفا) وفى بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينته ينقلب له وفده سكينته يقال وقد فلان على الامير اذا ودر رسولا اليه فهو واقد والجمع وقد والرواية الاولى اظهر والمخطف الاستلاب والشهاب شغلة نار ساطعة وشهابا ييناو أى واضعا وفى بعض النسخ ثبتا أى ثابتا ويحصل له معارفه مستقرة أى مع الحق الاول اسفا أى متلهفا والمعنى ظاهر ﴿ اشارة ولعله الى هذا الخديس يظهر عليه مابه فاذا تغفل فى هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضر او هو طاعن مقيما) اقول تغفل الماء فى الشجر اى تخلها وطمئن أى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصارت فى هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فبراه جليسه حالة الاتصال بجنت الجلال حاضر اعنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه طاعن الى غيره ﴿ اشارة ولعله الى هذا الخديس معنى له هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضر او هو طاعن مقيما) التفسير طعن أى سار والمعنى انه قبل ذلك بحيث لا تكون أحواله البدنية

عند العروج كهى عند الرجوع وأما الآن فانه يزول عنه ذلك التفاوت فيكون حال غيبته الى الله كحال عدم غيبته ﴿ اشارة فيما يرجع الى الحضور عند الخلق ﴿ اشارة ولعله الى هذا الخديس معنى له هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضر او هو طاعن مقيما) التفسير يقال سنى العقدة قسنت أى حلها فانحلت والمعنى ظاهر ﴿ اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم تكن ملاحظته لا اعتبار فيسنع له نعيم عظيم عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله العاقون) يقال عرج عرجا أى ارتقى وعرج عليه تعريحا أى أقام وعرج اليه وانعرج أى مال وانعطف فانه يعرج ههنا اماما بله فى الارتهاء واما بمعنى الميسل والانعطاف وحف واختف حوله أى اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر

عند العروج كهى عند الرجوع وأما الآن فانه يزول عنه ذلك التفاوت فيكون حال غيبته الى الله كحال عدم غيبته ﴿ اشارة فيما يرجع الى الحضور عند الخلق ﴿ اشارة ولعله الى هذا الخديس معنى له هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضر او هو طاعن مقيما) التفسير يقال سنى العقدة قسنت أى حلها فانحلت والمعنى ظاهر ﴿ اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم تكن ملاحظته لا اعتبار فيسنع له نعيم عظيم عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله العاقون) يقال عرج عرجا أى ارتقى وعرج عليه تعريحا أى أقام وعرج اليه وانعرج أى مال وانعطف فانه يعرج ههنا اماما بله فى الارتهاء واما بمعنى الميسل والانعطاف وحف واختف حوله أى اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر

ما رأينا شيئا الاورأ بنا الله قبله ثم نرفوا حتى مارا واشأوسى الله وهذه الاشارة الغرض منها كمال الدرجة الاولى من هذه الدرجات

❖ (إشارة فاذا عبر الياضة الى الميل صار سره مرآة مجلوة محاذيا لها اشطر الحق ودرت عليه اللذات العلي وفرح بنفسه لما جهل من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) التفسير در بدر دورا ١١٩ انصب والمعنى انه يصير قلبه كمرآة المجلوة

المحاذية بجانب القدس
فتنتفس فيه النقوش
المطهرة ابداوله بسبب
تلك النقوش لذات عقلية
ابداوله ولكنه يكون في
هذه الحالة مانعنا الى
نفسه مبتهجا بذاته لما
جهل من تلك السعادة
الكاملة ❖ (إشارة ثم
انه ليغيب عن نفسه
فيلحظ جناب القدس
فقط فان لحظ نفسه فمن
حيث هي لاحظة لا من
حيث هي زينتها وهناك
يحق الوصول) التفسير
هذا المقام آخر مقامات
السلوك الى الله وأول
مقام الوصول التام الى
الله وهو القناء عما سوى
الله بالكلية والبقا به
بكلية وهناك يحق
الوصول ❖ لقسم الثالث
في أحكام العارفين
❖ (تنبيه الالتفات
الى ما تزه عنه شغل
والاعتداد بما هو طوع
من النفس عجزا والتبجح
بزينة اللذات من حيث
هي لذات وان كان بالحق
تبعوا الاقبال بالكنه على
الحق خلاص) التفسير
اشتغال لزهده بتجنبة

❖ (إشارة فاذا عبر الياضة الى الميل صار سره مرآة مجلوة ٥ اذ يهاشطر الحق ودرت عليه اللذات العلي وفرح بنفسه لما جهل من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) يقال در اللبن وغيره
أى انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق
دائما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالياضة محاذيا لها اشطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق
وافاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق وكان له نظر ان طهر الى الحق المبتهج به
وطهر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين ❖ (إشارة ثم انه ليغيب عن نفسه
فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي زينتها وهناك يحق
الوصول) هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليه درجات السلوك فيه وهي
تنتهي عند المحو والقناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق وتم
الغيبه عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبه عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ
نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي زينتها ويأيد ان الالاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه
لا حظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دور الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من
حيث هي متنقشه بالحق مترتبة بزينة حصلت طمانته فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان
بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجهه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق
ولذلك حكم عليه بالتردد اما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه
اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز وبالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول
الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها
فاقول ان كل حركة فلها منها مبدأ ووسط ومنتهى واذ كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط
والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها أيضا ابتداء ونوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد
بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال
المسمى بالوقت ويمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة
على مراتب بداية السلوك الثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها ازيدا للاتصال لذى عبر عنه بصيرة
الوقت سكينته ويمكن ذلك حتى يلبس اثر الحصول بان لا حصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة
على مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستقراره مع عدم
الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى ❖ (تنبيه الالتفات الى ما تنزه
عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجزا والتبجح بزينة اللذات من حيث هي اللذات وان كان
بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص) لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجات
الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول باقيا الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق فاذن
ما عايشه شغل عن الحق وذكر أيضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن
الزهد مؤد الى ما به يحتر زعنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطهير النفس الامارة للنفس المطمئنة لتتقوى
المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر أيضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع
من النفس عجزا أى اعتداد النفس بما يصحها عجزا فاذن العبادة أيضا مؤدنية الى ما به يحتر زعنه ثم عقب

هذه مدون الحق عن متن الايتار شغاله غير الله لان التنزه عن الغير لا يصح الا بعد الشهور بذلك الغير الى اعدامه واقفائه وكل ذلك
التفات الى ما سوى الله تعالى وايضا فاعتد العابد بكون النفس الامارة للنفس المطمئنة عجزا ذلولا لخوف من الغير لما حصل الاعتداد
بطاعته وأما اذا صار طر فواصل الى الله تعالى فان كان مبتهجا بنفسه من حيث انها واصله الى الله تعالى مستكفرا بهذه السعادة فهذا تيه

لان الفرق يكون النفس مرتبة بالقرب من الله تعالى فرح بغير الله فيكون المشوق الاول بالذات احوال نفسه واما الاشتغال بالحق والانتطاع عن كل ما عداه على ما هو آخر مقامات السلوك الى الله فهو الخلاص المطلق ﴿ تنبيه العرفان مبتدئ من تقر يق ونقض وترك ورفض ممن في جمع ما هو جميع صفات الحق للذات المر بد الصديق منته الى الواحد ثم وقوف) لقد وفق المصنف في هذا الفصل حتى جمع في هذه الالفاظ القليلة جميع مقامات السالكين الى الله واعلم ان السالكين الى الله تعالى لا بد وان يتكلموا بالاهراض عن لذات الدنيا وشهواتها ولا يزالون في كافة وتكليف من ذلك الى أن يزول عن قلبهم حبها والميل اليها وهو الدرجة الثانية الا ان منتهى سعيهم وعمرة اجتهادهم الا ان ليس الا محو ما سوى الله عن القلب ثم اذا شمو ارا نعمة الانس بالله واتجهوا بالنظر الى جمال الله سبحانه لانه تركوا الالتفات الى هذه اللذات الدائرة بقوا بهم وقلوبهم ١٢٠ وهذا هو الدرجة الثالثة ثم لا يزال يشتد انسهم بالرفق الاعلى والكأس الاوفى

باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تبه وحيرة فانه يقتضى ترددا من جانب الى جانب يقابله وقرابته في ذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة للذات من حيث هي لذات وان كان بالحق تبه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون متأديا الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك نظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم ﴿ اشارة العرفان مبتدئ من تقر يق ونقض وترك ورفض ممن في جمع ما هو جميع صفات الحق للذات المر يدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف) قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين أهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشئين تحلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشئين تنقية وتقوية الاولى سلبية والثاني ايجابي وربما يهـ بر عن التحلية بالتركية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في أربع مراتب تقر يق ونقض وترك ورفض فالنقر يق مبالغة الفرق وهو فصل بين شئين لا ترجيح لـ رهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنقض نحر يلثشي لينفصل عنه اشياء مستحقة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تحلية وانقطاع عن شئ والرفض ترك مع اعمال وعـ دم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تقر يق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم رفض لا تارتك الشواغل كالليل والاتفات اليها عن ذاته تكميا لاطالما بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لثوخي الكمال لـ ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل في بيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرق في علمه الذي لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمنع ان تأتي عليها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من ذاته صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد

الى أن يصير الاثنان بما سوى الله تعالى مستحتمرا عندهم في جنب تلك السعادات العالية الرفيعة فتلك اللذات التي كانت من ركة قبل ذلك تصير مستحرفة مرفوضة وهذا هو الدرجة الرابعة فهذه درجات التحلية وهي في اسان الحكمه درجات الرياضات السلبية وفي اسان محقق الصوفية درجات التخليق بنعوت واما درجات الرياضات الايجابية المسماة عند المحققين بالترقي في مدارج الكمال فهي التخليق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية والمنته الانسانية وذلك ان يصبر الانسان روقا وطوقا روقا شقيقا وهذا هو مقام الجمع وقد

انفتحت كامة العارفين على ان مقامات السالكين الى الله لا يتجاوز عن الفرق والجمع واما الفرق ففيها ما سوى الله واما الجمع ففيه ان الله الا ان النفس مادامت مشغولة باكتساب صفات الجمال ونعوت الكمال كانت في الفرق بوجه ما لان نظره متعلق بنفسه وبذلك الصفات ويكفيها اكتسابها وذلك مانع من الاستغراق التام ويحكى ان المنصور راتي حسين بن الجواص في البادية وسأله عن امره فقال اروض في مقام التوكل فقال الحسين اذا اذنت عمرك في التوكل ففي وصل الى الله فاما الجمع التام فلا يكون الا بالوقوف عند باب الاحد الصمد الحق بحيث لا يبقى نظره الى نفسه ولا الى اشتغاله بالله ولا الى استغراقه في الله فيكون هناك الكمال التام ولترجع الى التفسير واما قوله العرفان مبتدئ من تقر يق ونقض وترك ورفض فاعلم ان هذه الالفاظ الاربعة دالة على المراتب الاربعة التي لخصناها واما قوله ممن في جميع الصفات هي صفات الحق فاعلم ان قوله ممن خبر عن العرفان فانه قال العرفان مبتدئ من كذا ومن في كذا واما جميع صفات الحق فقد قسرناه واما الانتهاء الى الواحد الحق فقد عرف المراد منه

(تنبيه من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها آثار ناقية الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غير الخيال فمن أحب أن يتعرفها فليتدرج الى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للآثر) التفسير لما أدهى فيه ما تقدم أن التبجح بزيته اللذات من حيث هي لذات وان كان بالحق تيه أعاد هذا الكلام ههنا في معرض آخر وهو أن من كان مطلوبه من معرفة الله نفس تلك المعرفة فقد قال بالثاني أن له مطلوبات ١٢١ بالذات سوى الله تعالى وأما من كان مطلوبه من

المعرفة المعروف حتى
انه لو أمكنه وجدان
المعروف لا بواسطة
المعرفة لما كان يطلب
المعرفة فهو قد خاض
لجة الوصول ووصل
الى قعر التحقيق وساحل
النجاة المطلق وأما قوله
وهناك درجات ليست
أقل من درجات ما قبلها
فاعلم أن المحققين قالوا
السفر سفران سفر الى
الله وهو متناه لانه
عبارة عن العصور
عما سوى الله وإذا كان
ما سوى الله متناها
فالعبور عليه متناه وسفر
في الله وهو غير متناه
لان تعوت جهاله وجلاله
غير متناه ولا يزال العبد
يرتقى من بعضها الى
بعض والشيخ انما تكلم
فيما تقدم في منازل
السفر الى الله تعالى ثم
انه تيه ههنا على ان منازل
السفر في الله ليست

فصار العارف حينئذ متعلقا باخلاق الله تعالى بالحقبة وهذا معنى قوله العرفان ممن في جمع صفات هو جمع صفات الحق للذات المرادة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى التكررة متعددة بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه الثاني هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا يوجد ذاتا تباينه فلابد ان يكون له ذاتا موضوعا للصفات بل الكلي شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله واحد فهو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا يسنى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسالوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف (اشارة من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها آثار ناقية الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غير الخيال ومن أحب ان يتعرفها فليتدرج الى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للآثر) العرفان حالة لا عارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المتبجح بزيته ذاته وان كان بالحق أما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخاض لجة الوصول اى معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله أعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العذمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا أشير في قوله عز من قائل قل لو كان البحر ممدادا لكتبته في ثلثي نهار قبل أن تنفذ كلمات ربى الاية فالارتقاء في تلك الدرجات مسالوك الى الله وفي هذه مسالوك في الله وينتهي السلوك بالفتاوى في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير مجرمة لانه لان العبارات موضوعية للمعاني التي يتصورها أهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليمات وتعلما أما التي لا يصل اليها الاغراب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضح لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكان المعقولات لا تدرك بالاهتمام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمخيالات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال كما سنبين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بعاشدة العالم القدس فقد يتراعى في خيالهم أمور تحاكي ما يشاهدونه محكاة بعيدة جدا (تنبيه العارف هس بش بسام يجعل الصغير

(١٢٦ الاشارات - في) أقل مما تقدم وأما قوله لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة فالسبب فيه ان الالفاظ لا توضع الا للمعاني المتصورة ولما لم تكن تلك الدرجات متصورة عند أهل اللغة كيف يمكنهم وضع الاسماء بازانها وايضا لو أمكنهم ذلك لكان الانسان لا يحتاج بتلك الالفاظ الموضوعية لتلك المعاني الا اذا حصلت عنده تلك التصورات ومعلوم أن الجهل لا يتصور تلك المراتب واذا كان كذلك استحال وصول العبارة الى تفهيم تلك الدرجات واذا كان كذلك فكيف من أحب أن يدركها فلجته الى أن يصير من الواصلين الى الغير لا من السامعين للآثر (تنبيه العارف هس بش بسام يجعل الصغير

من تواضعه مثل ما يجعل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فإنه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) التفسير رجل هش بش أي دخولين يقال الجمع هم سواسية مثل ثمانية أي أشباه والمعنى أن العارف يكون هشاً مع كل أحد أما كونه هشاً فلأنه عالم بالحق والفرح بالحق دائم يدوام العلم به فلا يجرم العارف هشاً أبداً سواء كانت الأحوال العاجلة الموجبة للفرح أو الترح وأما عموم كونه هشاً فلأنه لا ينظر إلى ماسوى الله من حيث أنه هو حتى يظهر التفاوت بل إنما ينظر إلى الكل من حيث انتماسهم إلى الله والكل سواسية في ذلك فلا يجرم كان متواضعاً مع الكل وبقيا بالكل بحكي أن شخصين من هذه الطائفة ١٢٢ نيار باطن للمسافرين وجلسا هناك للخدمة فسأل أحدهما

الآخر عن غرضه فقال
 من تواضعه كما يجعل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فإنه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) أقول لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان أخلاقهم وأحوالهم يقال رجل هش بش أي طاق الوجه طيب وبسام أي كثير التيسيم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية أي شبيهة وهي قريبة الاشتقاق من لفظه سواء وزنه فعاقلة أو ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذا الوصف فإن أعني الهاشمة العامة ونسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبق لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجر من شيء ولا حزن على فوات شيء واليه أشار عز من قائل ورضوان من الله أكبر ومنه تبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان (تنبيه العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخاطبة وهي في أوقات انزعاجه بسره إلى الحق إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء وإماسة للجانبين بسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو هش خلق لله بيهجته) الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخاطبة وهي في أوقات انزعاجه بسره إلى الحق إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء وإماسة للجانبين بسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو هش خلق الله تعالى بيهجته) التفسير الهمس الصوت الحفيف الفرس دوى جريه وكذلك حفيف جناح الطائر تاح سره أظهره والمعنى أن العارف لا يحتمل

الصوت الحفيف الفرس دوى جريه وكذلك حفيف جناح الطائر تاح سره أظهره والمعنى أن العارف لا يحتمل الاحساس بالأمور الخارجية وتارة يحتملها أما الأول فذلك عند الذهاب إلى الله تعالى لأن احساسه بغيره وإن قل بشوشه ويصده عن الفرض فيمقدار شدة رغبته في الفرض تكون فقرته عن كل ما يصدر ويقطع فاما الثاني فعند الوصول إلى الله تعالى ثم لنفوس هناك ثم بتبان المرتبة الأولى أن تكون النفس في غاية القوة فتكون واقفة بالجوانب واسعة لها ولا يكون التفات إلى الجانب السفلي ما تعاطا عن الاشتغال بالجانب العلوي بل هذه النفس عند الاتصال بالمبادئ العالية تقوى وتنشط ويحصل لها من القوة ما لم يكن حاصل قبل ذلك كما أن البدن يصبر عند النشاط الشديد أرى وأقدر فكذلك هذه النفس تقوى عند هذا الاتصال فتتسع للجانبين والمرتبة الثانية أن لا تتسع للجانبين

لكنها عند وصولها الى ذلك الجانب حصل لها من الاستغراق ما لاخير لها من الشواغل الخارجية الحاضرة واما حال الرجوع فالقول فيه كالقول في الاتصال ﴿ تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تنتر به الرجعة فانه مستبصر بسر الله في القدر واما اذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف مغير واذ اجسم المعروف فر بما عار عليه من غير أهله) التفسير في الحديث من حسن اسلام المرى تركه ما لا يعنيه أي لا يهيمه تجسست من الشئ أي تخبرت خبره حسب الاخبار وتحتتها أي تفحصت عنها استهواه الشيطان أي استهامه جسم الشئ أي عظم عبر عن كذا من التعبير والمعنى ان العارف لا يكون له همه في البحث عن أحوال الخلق ولا يفضي عند مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله في القدر ولو كان تعترية الرحمة ولذلك فانه اذا امر بالمعروف كان ذلك بالرفق واللفظ لا بالخشونة والعنف واذ اعظم المعروف لغير أهله فر بما اعتراه الغيرة منه ١٢٣ لالحسد لقوله رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من

بعدي ﴿ تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بعزل عن تقيته الموت وجداد وكيف لا وهو بعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر ونساء الاحقاد وكيف لا ومسر مشغول بالحق) التفسير هذا الفصل مشتغل على صفات أربعة للعارفين الاثنان الاولان منهما اضافيان والاخران سلبيان أما الاضافيان فالاول كونه شجاعا وكيف لا والشجاعة فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع خيال خوف من القتل لكن العارف بعزل عن تقيته الموت واثنان كونه جدادا وكيف لا والجود فضيلة

انساط وبشاشة ﴿ تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعترية الرجعة فانه مستبصر بسر الله في القدر واما اذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف مغير واذ اجسم المعروف فر بما عار عليه من غير أهله) لا يعنيه أي لا يهيمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس التفحص وتحتتها أي تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره أي استهامه وعبره أي نسيه الى العار وجسم أي عظم وغار الرجل على أهله بغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس أحوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شأنه فارغا عن غيره غير متبع بعورة أحد ولا يتحسس الافراغ أو خائف أو غائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تنتر به الرجعة وذلك لوقوفه على سر القدر واذ امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف مغير أمر الوالد لولد له وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذ اعظم المعروف فر بما يسره غيره عليه من غير أهله والفاضل الشارح قال في تفسيره واذ اعظم المعروف بغير أهله فر بما اعتراه الغيرة منه لالحسد وهو غير مطابق للمتن ﴿ تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بعزل عن تقيته الموت وجداد وكيف لا وهو بعزل عن محبة الباطل وصفاح للذنوب وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر ونساء الاحقاد وكيف لا ومسر مشغول بالحق) أقول الكرم يكون اما ببدل نفع لا يجب بذله أو بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة أو بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهو ما وجدان والثاني اما أن يكون مع القدرة على الاضرار وهو الصفيح والعمو واما مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عديمان والعارف موصوف بالجميع كاذكر الشيخ وذكره عليه ﴿ تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي التبرور بما استوى عند العارف القشف والترفع بل ربما أثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والطر بل ربما أثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بياله استحقاق ما خلا الحق ور بما أصغى الى زينة وأحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عاداته من محبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاق في كل شئ لانه مزينة بظنرة من الهابة الاولى وأقرب الى أن يكون من قبيل ما عكف عليه هو وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين) أقول يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس أو الفم قشيرا وأصابه قشف والمتشف الذي

مطلوبة لذاتها انما المانع منها حب المال والعارف منزه عن حب الباطل اد كل شئ ما خلا الله باطل أما السليمان فاحدهما كونه سفاحا لان من لا يفعل أقوى وأشرف من أن يفعل من زلة بشر والاشتغال بالانتقام دليل الانفعال وثانيهما كونه نساو وكيف لا والاستغراق التام في الله تعالى يزيل عن قلبه كل ما عداه ﴿ تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي التبرور بما استوى عند العارف القشف والترفع بل ربما أثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والطر بل ربما أثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بياله استحقاق ما خلا الحق ور بما أصغى الى الزينة وأحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عاداته من محبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاق في كل شئ لانه مزينة بظنرة منها العناية الاولى وأقرب الى أن يكون من قبيل ما عكف عليه هو وقد يختلف هذا في عارفين وفي عارف بحسب وقتين) قال صاحب الصحاح رجل قشف اذا

لوحة الشمس أو القمر تغير أثره النعمة أي أطقته رجدل نقل أي غير منطبق عقيلة كل شيء أكرمه ارتاد اهتز من التعممة الخطوة
والخطوة بالكسر والضم الخط والمعنى أن العارف قد يكون بحيث يستوي عنده الجيد والردى من أحوال الدنيا وذلك عندما يكون الخطر
بإله استعقار ما سوى الله وقد يكون بحيث يبذل من كل شيء إلى أحسنه وذلك لا مبرين أحدهما أن الاحسن عناية الله به أتم وكلما كان عناية
الله به أتم كان عناية الإنسان به بحيث أن يكون أتم لا من حيث أنه هو بل من حيث أنه تخلق في ذلك يا خلاق الله وثانيهما أن العارف إذا
استأنس بالكمال الحق في العقل ثم رجع إلى عالم الحس فكما كان أكل كل إلى تلك العقليات أقرب فكان محبوباً من هذا الوجه واعلم أن
هذه الأحوال قد تختلف بحسب عارفين وقد تختلف ١٢٤ في عارف واحد بحسب وقتين ﴿ تنبيه والعارف ربما ذهل فيما

بصار به إليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف ﴿ اشارة جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل واحد أو أن يطلع إليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه فلعلها لاتناسبه وكل ميسر لما خلق له التفسير قال رضى الله عنه اشمأز الرجل انقبض والمقصود ان المستأهلين لهذه الطريقة قليلون جدا فلا جرم المباحث التي يشتمل عليها هذا الفن ضحكة

يتباع بالقوت وبالمرقع وأثره النعمة أي أطقته وهو نقل من النقل أي غير منطبق واصفى إليه أي مال وعقيلة كل شيء أكرمه وعقيلة البحر دره والحداج النقصان والسقط ردى المتاع وارتاد أي طلب مع اختلاف في مجي وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر أي قرباومنزلة وعكف عليه أي أقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزيه حظوة من العناية الاولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب ليس العارف إلى البهاء أحدهما فضل العناية به والثاني مناسبة للأمر القدسي ﴿ تنبيه والعارف ربما ذهل فيما بصار به إليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف ﴿ اقول اجترح أي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأنما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك أو بمن يتأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالتائبين والغافلين والصياني الذين هم في حكم المكلفين ﴿ اشارة جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل واحد أو يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه فلعلها لاتناسبه وكل ميسر لما خلق له التفسير قال رضى الله عنه اشمأز الرجل انقبض والمقصود ان المستأهلين لهذه الطريقة قليلون جدا فلا جرم المباحث التي يشتمل عليها هذا الفن ضحكة

للمغفل وان كانت عبرة للمحصل فمن وجد في قلبه نفرة عنها فليعتقد ان ذلك لنفسه لانه لا نقصان هذا الامر ونعم مقال فاسجع ارسطاطاليس حيث قال من أراد الشروع في هذه الصناعة فليستعدت لنفسه فطرة أخرى هذا آخر الكلام في هذا النمط ويتلوه النمط العاشر في أسرار الآيات وبه يتم الباب ان شاء الله تعالى النمط العاشر في أسرار الآيات الغرض من هذا النمط ذكر أسباب الخوارق في أمور أربعة (أ) في سبب التمكين من ترك الغذاء مدة مديدة (ب) في سبب التمكين من الأفعال العاقبة (ج) في سبب التمكين من الأخبار عن الغيوب (د) في سبب التمكين من التصرف في العناصر ﴿ المسئلة الاولى ﴿ في سبب التمكين من ترك الغذاء مدة مديدة ﴿ اشارة اذا بلغنا ان عارفاً مسك نفسه عن القوت المرزق مدة غير معتادة فاسجع بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة ﴿ اقول يقال ما رزأت ماله أي ما تنقصت وارترأ الشيء انتقص ومنه الزرئة وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته في الشهيات الحسية والاسباح حسن العفو ومنه قولهم اذا ملكت

صاحب الصحاح يقال اذا سألت فاسجج أى سهل الفاعل توارفق والمعنى أن العارف لا بد وأن يكون قوته منقوصا فاذا قبل انه أمسه
 أيضا عن ذلك القدر المنقوص وتركه فلا يستبعد ذلك لان ذلك أسبابا معلومة مشهورة في الطبيعيات (تنبيه يذكر أن القوى الطبيعية
 التي فيها اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحموده بهضم المواد الرديئة انمحفظت المواد المحموده قليلة التحلل غلبه عن البدل فربما تقطع عن
 صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ القوة) التفسير قال الغرض من هذا الفصل
 ذكر مثال لهذه المسئلة دفعا للاستبعاد فان الانسان قدييق في المرض الحار مدة مديدة من غير تناول الغذاء واذا عقل ذلك هناك فليقل
 مثله في هذه المسئلة لا يقال بينهما فرق لان الحرارة لغريزية مشغولة بتحليل الاخلط الفاسدة فلا جرم لا تنفرغ لتحليل الرطوبات
 الاصلية بخلاف ما ههنا لانه ليس ههنا رطوبات فضلية تشتغل الحرارة بتحليلها لانا نقول تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات الفاسدة لا يمنع
 من تأثيرها في تحليل الرطوبات الصالحة لان الرطوبات البدنية قابلة للتحليل في ١٢٥ الجلة والحرارة محلاة والحرارة الغريزية

مما يعين الحرارة الغريزية
 على التحليل فان الحرارة
 الغريزية أولى بالحفظ
 والحرارة الغريزية أولى
 بالتحليل واذا كان كذلك
 فالرطوبات التي تحلل
 بالحرارة الغريزية أولى
 بان تحلل عند حصول
 الحرارة الغريزية معها
 فثبت ضعف العذر
 المذكور (تنبيه أليس
 قد بان لك ان الهيات
 السابقة الى النفس قد
 تهبط منها ههنا هيات
 الى قوى بدنية كما قد
 تصعد من الهيات
 السابقة الى القوى
 البدنية هيات تنال
 ذات النفس وكيف لا
 رأيت تعلم ما يعترى مستعر
 الخوف من سقوط الشهوة

فاسجج ويقال اذا سألت فاسجج أى سهل الفاعل توارفق (تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التي فيها
 اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحموده بهضم المواد الرديئة انمحفظت المواد المحموده قليلة التحلل غلبه عن
 البدل فربما تقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع
 ذلك محفوظ الحياة) أقول الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالأعراض
 الحارة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس
 بمتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة الاستبعاد
 وأشار الى وجود سببه في الموضوع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذي
 يكون بسبب الامراض الحارة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واحدة لما يتغذى به أعني
 المواد الرديئة وفي سائر المواضع غير واحدة لذلك فاذا كان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك
 في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتفاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت
 في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلف أسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه (تنبيه
 أليس قد بان لك ان الهيات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيات الى قوى بدنية كما تصعد من الهيات
 السابقة الى القوى البدنية هيات تنال ذات النفس وكيف لا رأيت تعلم ما يعترى مستعر الخوف من
 سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت متواتية) أقول نبه في هذا الفصل على
 الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية وأشار بقوله أليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط
 الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد يفعل عن هيات تعرض لصاحبه أولا (إشارة اذا
 راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج اليها احتيج اليها أولم
 ينجذب اذا اشتد الجذب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الأفعال الطبيعية

وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت متواتية) التفسير لما فرغ من دفع الاستبعاد بالمثال المذكور تسرع الآن في ذكر السبب
 على سبيل الجلة بناء على الأصول الممهدة في النمط الثالث فانه ثبت هناك انه ربما وقعت هيئة أولافى النفس ثم هبطت الى القوى البدنية
 وربما كانت بالعكس فحصلت هيئة فى القوى البدنية ثم صعدت الى النفس واذا كان كذلك فلا امتناع في أن يكون اشتغاق نفس العارف
 في هبة الله تعالى وانصر افها عن العلائق الجسمانية بالكلية سبباً لان تنزل منها الى القوى الطبيعية هيات مناسبة لتلك الهيئة حتى انها
 لا تشتغل بتحليل الاجزاء الاصلية فلا يحصل الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد ربما أوجب سقوط الشهوة وفساد
 الهضم واختلال أفعال القوى الطبيعية فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون ههنا كذلك بل هذا أولى لان ههنا النفس مستكملة فلا استبعاد
 أن تنفرغ عند استكمالها على حفظ المزاج الاصلى عند التحليل وهذا الفصل مفسر من قوله عليه السلام أبيت عند ربى يطعمنى
 ويستقبنى (تنبيه اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج اليها احتيج اولم ينجذب اذا
 اشتد الجذب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الأفعال الطبيعية

المسوية الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الادون ما يقع في حالة المرض وكيفية لا المرض الحار لا يعبر عن التحليل للحرارة ولين
 لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي أصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكورة لعارفين بالمرض من
 اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة أمرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون
 البدني من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف أولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضاد المذهب الطبيعي) التفسير قال
 رضي الله عنه لما ذكر السبب الاجمالي شرح الآتي في ذكر السبب التفصيلي وقد عرفت النفس المطمئنة فنقول النفس الناطقة اذا
 واضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة لها منجذبة خلفها سواء احتاجت الى تلك الموافقة أو لم تحتاج ثم اذا اشتد الجذب
 اشتد الانجذاب ومتى انجذبت هذه القوى البدنية الى متابعة النفس الناطقة لم تفرغ لافعالها فلا جرم وقعت هذه الاحوال الطبيعية في
 حق العارفين ومثاله ما ذكرناه من حال المريض بل الامر ههنا أولى من ثلاثة أوجه أحدها انه حصل في المرض الحار حرارة غير يسه بحالة
 وهي غير حاصلة ههنا وثانيها ان القوة الطبيعية ١٢٦ والحيوانية هناك ضعيفة بسبب مجاورة الاخلاط الفاسدة

وليس الامر ههنا كذلك
 وثالثها انه ربما حصل
 في المرض الحار اتحاد
 حركات كثيرة بدنية وهي
 محملة وليس الامر ههنا
 كذلك وكذلك يحصل
 هناك اغراض نفسانية
 مفسدة للاحوال البدنية
 والامر ههنا بالاضد واذا
 ثبت ذلك فنقول اذا
 رأينا الحياة والقوة
 والسحنة محفوظة هناك
 مع وجود هذه الاسباب
 المضعفة فلان تبقى في
 العارفين محفوظة مع
 عدم هذه الاسباب كان
 أولى هذا تقرير ما في
 الكتاب ولقائل أن
 يقول تأثير الحرارة

المسوية الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الادون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار
 لا يعبر عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي أصناف المرض مضاد مسقط للقوة
 لا وجود له في حال الانجذاب المذكورة لعارفين بالمرض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة أمرين
 فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من
 حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف أولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضاد المذهب
 الطبيعي) أقول السبب في كون العرفان مقتضيا لالمساك عن القوت هو ترجحه النفس بالكلية الى
 العالم القدسي المستلزم لتشجيع القوى الجمالية آياها المستلزم لتركها أفعالها التي منها الهضم والشهوة
 والذهنية وما يتعلق بها وانما فاقس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك
 الحرفي لان الحرف والعرفان نفساين فالاعتراف يكون أحدهما مقتضيا للامساك الاعتراف بتجويز
 كون الاحوال النفسانية سببها له أما المرضي فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة
 التي تصرف الفاذية فيها والشح بين ان العرفان باقتضاء الامساك أولى من المرض لان المرض في بعض
 الصور يختص بالمرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء أحدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات
 البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لسد بدل تلك
 الرطوبات وكلما كان التحليل أكثر كانت الحاجة أشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية
 بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا تنو جدا لامع
 تعادل الاركان وتفسد الحرارة الغريبة بها وكما كانت القوى انتركانت الحاجة الى ما يحفظها أشد
 والعرفان يختص بالمرين يقتضي أيضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى
 البدنية أفعالها عند مشابعتها للنفس فاذا العرفان باقتضاء الامساك أولى من المرض وقد ظهر عند ذلك

الغريزية والقوة الطاهرة في النضج والتحليل اما ان تكون بالاختيار او بالاختيار
 جواز
 والاول باطل بالاضطرار والا لا كان جوع الانسان وشبعه باختياره والثاني يبطل ما ذكرتموه لانه اذا كان تأثير الحرارة في تحليل
 الرطوبات لذاتها في حصلت ذاتها استحال أن لا يحصل الاثر وجب ذلك لا يبقى تحت ما ذكرتموه من حديث الجذب والانجذاب فائدة
 ويمكن أن يجاب عنه فيقال قد ثبت في الكتب البسيطة ان الحرارة الغريزية مخالفة بالنوع والمالية للحرارة الغريزية واذا كان
 كذلك فلم لا يجوز أن يقال الحرارة الغريزية توجب لذاتها تحليل الرطوبات بشرط أن لا يعرض للنفس حالة مستفرقة لها مستولية
 عليها مثل الحرف الشديد والفرح العسدي وكذا تكون لليلة البحران واذا كان ذلك محتملا لم يتبعه أن يكون استغراق نفوس
 أولياء الله في محبته مانعا للحرارة البدنية عن التحليل واعلم انه ليس الغرض من هذه المطالب أن يقطع بصحة هذه الاسباب بل
 أن يبطل قطع المنصكر بامتناعها وفيما ذكرناه قد حصل هذا المطلوب وبالله العصمة (المسئلة الثانية) في سبب التمكين
 من الافعال الشاقة

(إشارة إذا بلغت إن طرفاً أطاق بقوته فلا أو تحرك يكاً أو حركه يخرج عن وسع مثله فلا تلتفه بكل ذلك الاستيثار فلقد تجد إلى سببه
 سبباً في اعتبارك لمذاهب الطبيعة) قال رضي الله عنه هذا الفصل في عن الشرى (تبيينه قد يكون الإنسان وهو على اعتدال
 من أحواله حد من المنه محصوراً المنتهى فيما تصرف فيه وبمركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما تقتضيه قوته من ذلك المنتهى حتى يعجز
 عن عشر ما كان مسترسلاً فيه كما تعرض له عند الحزن أو حزن أو تعرض لنفسه هيئة ما يقتضيه ضعف منتهى منتهى حتى يستقل به بكنه قوته
 كما تعرض له في الغضب أو المنافسة وكما تعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما تعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما
 يعنى عند الفرح فأولت القوى التي تعرض له سلاطة أو غشيتها عزة كما غشيت عند المنافسة فاشتعلت قواه حية وكان ذلك أعظم وأجسم مما
 يكون عند تطرب أو غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة) التفسير قال رضي الله عنه المنه بالضم القوة الهزة
 بالكسر النشاط السلاطة القهر العز خلاف الذل وانرجع إلى المقصود ١٢٧ فنقول نرى لكل واحد من الناس مقدارا

معلوماً من القوة والقدرة
 ثم قد يتعرض له ما يصير
 عنده تلك القوة
 ضعيفة حتى انه ربما
 عجز عن عشر ما قدر
 عليه أولاً وذلك
 كالحزن والحزن وقد
 يتعرض له ما يصير عنده
 القوى أقوى مما كانت
 حتى يستقل في تلك الحالة
 بأضعاف ما كان يستقل به
 حال اعتداله وذلك كالغضب
 والمنافسة والانتشاء
 المعتدل والفرح المعتدل
 فإذا رأينا القدر الحاصل
 من القوة عند الاعتدال
 مما يختلف حاله بالشدة
 والضعف لاختلاف
 أحوال تقابله فلا عجب
 لو صار الأمر في حق العارف
 كذلك فإذا عرضت له

جواز اختصاص العارف بالمسألة عن العناء مدة لا يعيى غيره بغير عداء تلك المدة (إشارة إذا بلغت
 إن طرفاً أطاق بقوته فلا أو تحرك يكاً أو حركه يخرج عن وسع مثله فلا تلتفه بكل ذلك الاستيثار فلقد تجد إلى
 سببه سبباً في اعتبارك لمذاهب الطبيعة) أقول هذه خاصية أخرى للعارف قد ادعى إمكانها في هذا الفصل
 وسببها في بيانها في فصل بعده (تبيينه قد يكون للإنسان وهو على اعتدال من أحواله حد من المنه
 محصوراً المنتهى فيما تصرف فيه وبمركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما تقتضيه قوته من ذلك المنتهى حتى يعجز
 عن عشر ما كان مسترسلاً فيه كما تعرض له عند الحزن أو حزن أو تعرض لنفسه هيئة ما يقتضيه ضعف منتهى
 منتهى حتى يستقل به بكنه قوته كما تعرض له في الغضب أو المنافسة وكما تعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما
 يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعنى عند الفرح فأولت القوى التي تعرض
 له سلاطة أو غشيتها عزة كما غشيت عند المنافسة فاشتعلت قواه حية وكان ذلك أعظم وأجسم مما يكون عند
 غضب أو تطرب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة) أقول المنه القوة والاسترسال
 الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتباح وأولت له أى أعطت يقال أوليته معروفاً
 والسلاطة القهر واعلم أن مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لا تقبض الروح
 وحركته إلى داخل كالحزن والحزن يقتضى انحطاط القوة والمقتضية لحركته إلى خارج كالغضب والمنافسة
 أولاً بنسبته انبساطاً غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضى ازديادها وانما قصد الانتشاء
 بالاعتدال لأن السكر المفرط يوهن القوة لا ضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف بيهجته
 الحق أعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعترازاً بالحق أو حية الهبة أشد مما
 يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها أمر أممكنا ومن ذلك تبعين معنى الكلام المنسوب
 إلى علي رضي الله عنه والله ما قلت باب خير بقوة جسدياً ولكن قلعتها بقوة ربانية (تبيينه وإذا بلغت
 إن طرفاً أحدث عن غيب فاصاب متقدماً بشرى أو نذيراً فصدق ولا يتعمرن عليك الإيمان به فإن لذلك
 في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة) أقول هذه خاصية أخرى اشرف من المذكورتين ادعاهما في هذا الفصل

هزة كما تعرض عند الفرح أو رتت القوة سلاطة وان غشيتها عزة كما عند المنافسة أفادت القوة حية ثم يكون ذلك أعظم مما يحصل عند
 الطرب والغضب لأن ذلك بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة وحاصل الكلام أننا لما رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف بسبب
 اختلاف الأحوال النفسانية فلا استعجال في أن يكون للعارف حالة نفسانية تكون سبباً لشداد قوته إلى حد خارق للعادة وهذا الكلام
 ههنا مثل ما يخلو منه في إثبات القوة القديمة وهو آثاراً بنا أحوال الناس مختلفة في الفهم فمنهم من كان متوسطاً ومنهم من هو فوق الوسط
 ومنهم من هو دون الوسط ولما رأينا في جانب النقصان منتهي إلى من لا يفهم الشيء الا قليلاً قليلاً فلا يستبعد لو وصل في طرف الكمال إلى من
 يفهم أكثر الأشياء في أسرع وقت فكذلك ههنا لما رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف فلا يستبعد لو وصلت في طرف الزيادة إلى حد خارق
 للمادة (المسألة الثالثة) في سبب التمكن من الأخبار عن القيوب (إشارة وإذا بلغت إن طرفاً أحدث عن غيب فاصاب متقدماً بشرى
 أو نذيراً فصدق ولا يتعمرن عليك الإيمان به فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة) قال رضي الله عنه هذا الفصل في عن التفسير

(إشارة التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الانسانية أن تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة اما كان الى زواله سبيل ولا ارتفاعه امكان واما التجربة فالتسامع والتعارف بشهدان به وليس أحد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمة التصديق المهم الا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكور واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب على سبيل الاجمال وتقريره ان معرفة المقبيات في النوم ممكنة فوجب أن يكون في اليقظة أيضا ممكنة أما بيان المقدمة الاولى فالتجربة والتسامع أما التجربة فهو أن يتفق للانسان أن يرى شيئا في المنام ثم وقع أما صريح ذلك الرؤيا أو تعبيره وذلك يدل على ما قلناه واما التسامع فهو أن من لم يتبين له ذلك فلا شك أنه قد سمع بالتواتر حصول هذا الامر لطلق عظيم من الموجودين في الوقت والماضين أما بيان المقدمة الثانية فهو أنه لما صح ذلك في حال المنام لم يمكن القطع على استحالة حال اليقظة بل لو قدرنا أن الناس لم يجربوا وقوع ذلك النوم لكان استبعادهم من حصول هذا المضي حال النوم أشد من استبعادهم منه حال اليقظة فانه لو قيل لواحد ان

قراءتهم وقوة أفكارهم وأتظارهم اختالوا بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المقبيات فعبجروا ثم ان واحدا منهم صار كليمت وبطلت حركته وادراكه وعرف ذلك الغيب لقيس بان ذلك محال ولاحتجوا عليه بان ما عجز عنه القوى الكامل فالناقص الضعيف أولى بالعجز عنه ولكن وقوع هذا الامر مرارا كثيرة حال النوم مما زال الاستبعاد والعداقتبت بما قررنا أن حصول معرفة المقبيات لما كان ممكنة حال النوم فبان يكون ممكنا حال اليقظة أولى

واعلم أنا لا نستدل بصحة إحدى الحالتين على القطع بصحة في الحالة الاخرى بل على دفع استبعاد المنكر وحصول الرأي اطلاق لاخلق والاخرى (تنبيه قد علمت مما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نشأ على وجه كلي ثم قد تنبته أن الاجسام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وازادات جزئية تصدر عن رأى جزئى ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركانها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصرى ثم ان كان ما يلوحة ضرب من النظر مستورا الاعلى الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالفوسنا مع ابدانها واما تلك العلاقة كالأماحقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظهر رأى جزئى وآخر كلى فيجتمع لك مما نبهنا عليه أن للجزئيات في العالم العقلي نشأ على هيئة كلية وفي العالم النفساني نشأ على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو النقشان معا) أقول القياس الدال على امكان

اطلاع لا خلق والاخرى (تنبيه قد علمت مما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نشأ على وجه كلي ثم قد تنبته أن الاجسام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وازادات جزئية تصدر عن رأى جزئى ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركانها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصرى ثم ان كان ما يلوحة ضرب من النظر مستورا الاعلى الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالفوسنا مع ابدانها واما تلك العلاقة كالأماحقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظهر رأى جزئى وآخر كلى فيجتمع لك مما نبهنا عليه أن للجزئيات في العالم العقلي نشأ على هيئة كلية وفي العالم النفساني نشأ على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو النقشان معا) أقول القياس الدال على امكان

بالحركات من تلك العزول والنفوس وأما المقدمة الأولى فهي التي يشتمل عليها هذا الفصل واعلم أنا قد دللنا على أن العقول المبردة عالمه
 بجميع الجزئيات على وجه كلي لأن جميع الجزئيات منتهية إليها في سلسلة الحاجة والعلم بالهبة يوجب العلم بالمولود ولنا أيضاً على أن للفلك
 نفساً هي قوة جسمانية وهي مدركة للجزئيات ودلنا على أن حوادث هذا العالم مستندة إلى الحركات الفلكية ودلنا على أن العلة
 القريبة لتلك الحركات هي النفس وعرفت أن العلم بالهبة علة العلم بالمولود فيلزم من مجموع هذه المقدمات كرون النفس الفلكية عالمه بجميع
 ما يحصل في هذا العالم من الجزئيات وهذا لا يصلح أن يكون تقريراً عما هو عليه من غير أن يكون له من آخرو هو أن الفلك مع العقل
 المفارق والنفس الجسمانية تسمى ثالثاً وهو النفس الناطقة يعني أنه ليس بجسم ولا بجسماني في ذاته ولكن له علاقة مع الفلك وبسبب تلك
 العلاقة يستفيد كالات متعده كما أن النفس الناطقة التي لنا إن لم تكن جسمًا ولا جسمانية لكن لها تعلق بايدنا ولعل ذلك يتعلق بتقدير
 على اتساق الكمالات العقلية وهو تقرير هذا المسمى في النمط الثالث والسادس وعلى هذا التقرير أيضاً جميع الجزئيات التي تحدث
 في هذا العالم معلول للعقل المفارق والنفس الناطقة والنفس الجسمانية وترجع إلى التفسير أما قوله قد علمت فيما سلف أن الجزئيات
 المنقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي فاعلم أن المراد من النفس ههنا العلم ١٢٩ فقوله الجزئيات المنقوشة في العالم

العقلي نقشا كليا أي
 الجزئيات معلومة للعقول
 المفارقة علما كليا وأما
 قوله وقد تبين أن
 الاجسام السماوية إلى
 قوله في العالم العنصري
 فالمراد أن الافلاك لها
 نفوس جسمانية ولها
 ادراكات جزئية وارادات
 جزئية صادرة عن تلك
 الادراكات الجزئية
 واهتمامها بجميع اللوارج
 الجزئية الصادرة عن
 حركاتها الجزئية في هذا
 العالم العنصري وأما
 قوله ثم إن كان ما يلوحة
 ضرب من النظر إلى قوله

اطلاع لسان على الغيب حتى يوسه ويغضه مبني على مقدمتين أحدهما أن صور الجزئيات الكائنة من رسمه
 في المبادئ العالية قبل كونها الثانية ان للنفس الانسانية ان ترسم عاها هو رسم فيها والمقدمة الأولى قد
 ثبتت فيما مر والشيوخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي
 نقشا على وجه كلي إشارة إلى ان رسم الجزئيات على الوجه الكلي في العقول قوله ثم قد تبين ان الاجرام
 السماوية التي قوله في العالم العنصري إشارة إلى ما تبين من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها من
 كونها ادوات ادراكات جزئية هي مبادئ تحركها إلى ما تتردد من كون العلم بالهبة والمزوم غير منفك عن
 العلم بالمولود واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ان رسم الكائنات الجزئية باسمها التي هي معلولات
 الحركات الفلكية ولو ازعمها في النفس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية من رسمه في شيء
 والجزئيات الحسية من رسمه في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحة
 ضرب من النظر إلى قوله لتظهر رأي جزئي وآخر كلي إلى الرأي الخاص به المخالف لرأي المشائين وهو اثبات
 نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات مع الافلاك فانه قول بارئها مع ما في شيء واحد وهذا الكلام
 قضيه شرطية ولقطة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوحة اسمها واسمها ما بعده إلى قوله كإلاما متعلقا به
 وحقا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك إلى القضية ومعناه ان ان رسم الجزئيات في
 لمبادئ على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون ثم وذلك لظهور رأيين عندهما احدهما كلي
 والاخر جزئي فانها ما قد يستلزمان النتيجة كافي للذهن الانساني ولقطة مستور وتورد في بعض النسخ بالرفع
 عنى انه صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله

٩٧ الاشارات - ثاني زيادة معنى في ذلك فاعلم ان جملة هذا الكلام قضية واحدة شرطية متصلة بتقريره ان كان ما يلوحة
 ضرب من النظر مستورا وهو كذا وكذا احقاصا لاجسام السماوية زيادة معنى وقوله مستورا نصب على الحال أي اما كان ما يلوحة ضرب
 من النظر حال كونه مستورا ويمكن أن يكون مر فوعاصمه فقوله ضرب من النظر مستورا على الراغبين وهو كذا وكذا كان حينئذ
 كذا وكذا وأما قوله ليطاهر رأي جزئي وآخر كلي فاعلم ان المراد منه بيان مادعا من أن الفلك لو كانت له نفس ناطقة لحصلت له
 زيادة معنى وذلك لانه اذا حصلت له نفس مدركة للجزئيات ونفس أخرى مدركة للكليات وتكون هذه النفس الناطقة متغيرة منفصلة
 من معقول إلى معقول كانت الحركات الفلكية صادرة عن مجموع رأيين أحدهما لرأي الكلي الذي للنفس الناطقة والثاني الجزئي الذي
 للنفس الفلكية بطسمانية وتكون تلك الحركات حينئذ تجارية مجرى الافعال الانسانية فان التي يكون مبدؤها التعقل ثم التخيل أشرف
 من التي يكون مبدؤها مجرد التخيل وأما قوله وجب ذلك مما بيننا عليه ان للجزئيات في العالم العنصري نفسا على هيئة كلية وهي العالم
 النفساني ونفسا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت فالمراد ان الجزئيات التي في عالمنا هذا معلومة للعزول على وجه كلي وللنفوس الجسمانية على
 الوجه الجزئي الذي يحصل فيه الشعور بالوقت أي علم أنه الآن حاضر أو غير حاضر وأما قوله والنفسان معا فاعلم أنه لما بين أن هذه الجزئيات

معلومه للعقول وللنفوس وكان ربما خطر ببال أحدان النفوس لا تدرك هذه الجزئيات الا عند حصولها واما العقول فان علمها الجزئيات
 بهذه حاضرا أبدا فالشيخ دفع هذا الوهم بقوله والنفسان معا يعني أن لم هذه العقول بالجزئيات كما أنه حاصل أبدا وكذا علم النفوس حاصل
 أبدا لانها عال هذه الجزئيات وهي عالمة بذواتها أبدا فهي عالمة بهذه الجزئيات أبدا فالعلمان موجودان معا لا تقدم لاحدهما على الآخر
 وانما احتاج الى ذلك لان غرضه أن يقول ان النفوس الناطقة يمكنها الاتصال بتلك المبادئ فاذا كانت المبادئ عالمة بجميع هذه الجزئيات
 أمكن انتقاش النفوس الناطقة بتلك العلوم حتى يدرك ما سبق قبل وقوعه فحينئذ يحصل التمكن من الاخبار عن القيوب ❀ (اشارة
 وانفسك أن تنتش بنفس ذلك العالم بحسب الاستعداد وروال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من
 عالمه ولا يزيدك استبصارا) النفس بر لما فرغ من المقدمة الاولى شرع الا في تقرير المقدمة الثانية وهي ان نفسنا الناطقة متمكنة من
 استفادة العلوم من تلك المبادئ ثم ١٣٥ بين هذه المقدمة في هذا الفصل على سبيل الاجال ومن بعد ذلك بينها على سبيل التفصيل

ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع انه سر
 لا انظر المؤدى الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوحه وانما جعل
 هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بختية صرفة وهذه وامثالها انما يتم مع البحث
 والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن
 تذكرا ما اشار الى ما اجتمعت من ذلك بقوله فيجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل
 من رأى المشائين وبقوله والنقشان معالى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ أو النقشان معا وهو اظهر أى
 وفي العالم النفساني امانتس واحد على هيئة جزئية بحسب الرأى الاول أو النقشان معا بحسب الرأى الثاني
 ❀ (اشارة ولنفسك ان تنتش بنفس ذلك العالم بحسب الاستعداد وروال الحائل وقد علمت ذلك فلا
 تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولا يزيدك استبصارا) اقول هذا الفصل مشتمل على
 تقرير المقدمة الثانية التي اشتمل اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية
 مشروطا بشرطين وجودى وهو حصول الاستعداد وعسى وهو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم
 بمسذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذا ارتسام
 الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى
 تفصيلا والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجالى في عدة فصول ❀ (تنبيه القوى النفسانية متجاذبة
 متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس فاذا تجرد الحس
 الباطن لعلمه شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر أضل العقل آله فانبت
 دون حركته الفكرية التي تغتفر فيها كثير الى آله وعرض أيضا شئ آخر وهو ان النفس أيضا انما تنجذب
 الى جهة الحركة القوية فتجلى عن أفعالها التي لها بالاستعداد واذا استماتت النفس من ضبط الحس
 الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أيضا ولم يتأدعنها الى النفس ما يعتد به) اقول الموعود
 في لفصل السابق مبنى على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض أفعالها

فاما لبيان الاجالى فهو
 أن النفس الناطقة
 متمكنة من الاتصال
 بتلك المبادئ لتستفيد
 العلوم منها فاذا كان
 الاتصال بها ممكنا واستفاد
 العلوم عند ذلك الاتصال
 حاصلًا كانت هذه
 الاستفادة ممكنة وكان
 الاطلاع على الغيب
 ممكنا ❀ (تنبيه القوى
 النفسانية متجاذبة متنازعة
 فاذا هاج الغضب شغل
 النفس عن الشهوة
 وبالعكس فاذا تجرد الحس
 الباطن لعلمه شغل عن
 الحس الظاهر فيكاد لا يرى
 ولا يسمع وبالعكس فاذا
 انجذب الحس الباطن الى
 الحس الظاهر أضل العقل
 آله فانبت دون حركته

الفكرية التي يغتفر فيها كثيرا الى آله وعرض أيضا شئ آخر وهو ان النفس أيضا انما تنجذب الى جهة الحركة
 القوية فتجلى عن أفعالها التي لها بالاستعداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أيضا
 ولم يتأدعنها الى النفس ما يعتد به) التفسير قال رضى الله عنه الا أن شرع في بيان تفصيل الكلام في تمكن النفوس الناطقة من الاتصال
 بعقول الافلاك ونفوسها وعلم ان الكلام في ذلك يستدعى مقدمات فمن تلك المقدمات ما ذكره في هذا الفصل وهي ان القوى النفسانية
 متجاذبة متنازعة فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لا يمكنها الالتفات الى القوة الشهوانية وبالعكس فاذا اشتغل الحس الباطن
 بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن فلا يمكنه استخدام القوة المفكرة ولا يتمكن العقل حينئذ من الفكر وأيضا
 فان اشتغال النفس بما هي مستندة به عندها من اعانة سائر القوى على أفعالها فلا جرم متى احتاج البدن الى فعل قوى صادرة عن القوى
 الجسمانية تركت النفس الاشتغال افعالها التي لها بالاستعداد وانجذبت الى معاونة تلك القوة على ذلك الفعل وأيضا فالنفس اذا

استخدمت الحواس الباطنة خارت الحواس الظاهرة أى ضعفت ولذلك فإن الانسان حال ما يكون مستغرفا في تخيل أو فكر ز بما حضر
 هذه المبصر القوى والمسموع القوى ثم انه مع سلامة الحس لا يشعر بشئ من ذلك (تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا
 تمكن منه صار النقش في حكم المشاهدة وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد
 دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك في أمر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجواله المحيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة
 في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج أو بقائها مع بقاء المحسوس أو
 ثباتها بعد زوال المحسوس أو وقوعها فيه لا من قبيل المحسوس ان أمكن) ١٣١ التفسير هذه مقدمة

ثانية للمطلوب
 وقد ربرها انا بينا
 ماهية الحس المشترك
 فيما تقدم وبيانه
 يحصل فيها صور
 الامور التى يحس
 بالحواس الخمسة وان
 هذه المحسوسات متى
 ارتسمت فيه صارت
 محسوسة مشاهدة
 وان لم يبق في الخارج
 وبيننا ذلك بانا نرى
 القطرة النازلة خطا
 مستقيما والنقطة
 الجواله دائرة واعلم ان
 للصور المرتسمة في
 الحس المشترك في
 الاجسام فيها أربع
 درجات في الاحساس
 بها احدها أن تصير
 مشاهدة في ابتداء
 ارتسامها فيه من
 المحسوسات الخارجة
 وثانيها ان تبقى الاجسام
 بقاء المحسوسات

بمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاوزة متنازعة وتمثل
 بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمال الاخير كتر اعاده ليدكر احكامه
 و بدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا التجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال
 العقل آله أى جعل الانجذاب الفكر الذى هو آله العقل في حركته العقلية مجيلا للعقل نحو اظاهر منبتا
 منقطع ادون تلك الحركة المفترقة الى الآلهة وفي بعض النسخ امال العقل اليه أى امال ذلك الانجذاب العقل
 اليه وفي بعض النسخ أصل العقل آله أى أصل في سلوكه سيده بمر كته تلك ثم قال وعرض أيضا شئ آخر
 أى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيه آندركه شئ آخر وهو تخيلها عن افعالها
 الخاصة يعنى التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال
 واذا استمكن النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أى ضعفت يقال خار
 الحر والرجل أى ضعف وانكسروا وفي بعض النسخ خارت أى تحيرت في امرها والباقي ظاهر (تنبيه
 الحس المشترك وهو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهدة وربما زال الناقش الحسى عن
 الحس وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهدة دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك
 في أمر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجواله المحيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس
 المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج أو بقائها مع بقاء
 المحسوس أو ثباتها بعد زوال المحسوس أو وقوعها فيه لا من قبيل المحسوس ان أمكن) هذه مقدمة اخرى
 وهى تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا مادام مرتسما فيه
 وللا رسام سبب لا محالة اما من داخل واما من خارج والذى من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول
 صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الارلى ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتهية
 الى مكانه الثانى عند مشاهدته في مكانه الثانى وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول
 عند مشاهدته في مكانه الثانى وهذه الامور الثلاثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم
 الا بها وأما الارتسام الذى يكون من سبب داخل فمحتاج الى ما يبدل على وجوده كاسيأى بولذلك لم يجزم
 الشيخ في هذا الفصل بوجوده (اشارة قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صور المحسوسة ظاهرة
 حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن أو سبب مؤثر في سبب باطن
 والحس المشترك قد ينتقش أيضا من الصور الجائلة في معدن التخييل والتوهم كما كانت هى أيضا تنتقش

في الخارج وثالثها بقاء الاحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجى ورابعها حصول الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس في الخارج البينة
 واذا عرفت ذلك فنقول أمر القطرة النازلة والنقطة المدارة دل على الاقسام الثلاثة الاول وأما القسم الرابع فلا بد فيه من دليل آخر
 (اشارة قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صور المحسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا
 من سبب باطن أو سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش أيضا من الصور الجائلة في معدن التخييل والتوهم كما كانت هى
 أيضا تنتقش

في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقر بيا بما يجري بين المرآيا المتقابلة) التفسير قال رضي الله عنه لما كان لاستدلال
 بالنظرة والنقطة لا يدل على احساس الحس المشترك بما لا يوجد له في الخارج البتة وكانت هذه المقسمة لا بد من اثباتها في المطلوب الذي
 نحن بصدده لاجرم افتقر الى ذكر دلالة أخرى وتقرر بها أن المرضى والمرورين يشاهدون صوراً محسوسة مع أنه لا يراها غيرهم فذلك
 الصور إما أن تكون معدومة أو موجودة لاجتزأ أن تكون معدومة ولأن العدم في محض والنفي المحض لا يكون مشاهداً فهي إذن
 موجودة فإما أن تكون موجودة في الخارج أو في الخارج والاول باطل والآخر أهمل من كان سليم الحس فهي إذن غير موجودة في
 الخارج فلما أن تكون موجودة في النفس الناطقة أو في قوة جسمانية والاول باطل لان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات ولا ترسم
 فيها صور المحسوسات فهي إذن مرسمة في قوة جسمانية تبصر المبصرات وهي إما بالقوة الباصرة وهو باطل لان هذا الانسان ربما كان
 أمى ولا يراه بما شاهد شاهد ذلك بالليل لان البصر لا يدرك

في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقر بيا بما يجري بين المرآيا المتقابلة) قول بر يد إقامة
 الدلالة على وجود الارتمام الخيالي من السبب الداخلى وتقرر بره ان الصور التي يشاهدها المتبرسمون من
 المرضى مثلاً والذين غابت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن بعد من الاسماء البتة بمعدومة لان
 المعدوم لا يشاهد ولا يوجد في الخارج والاشاهد ما غيرهم فهي مرسمة في قوة باطنية من شأنها ان
 ترسم الصور المحسوسة في هاهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس
 الظاهرة فهو اذن امان من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفه في خزانه الخيال او من سبب مؤثر في سبب
 باطن يعني النفس التي تأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سياتى
 واذ ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم أى الصور التي
 تتعلق بها فعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق بصرفها ذلك به من
 الصور في الحس المشترك كما كانت هي أيضاً تنتش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك أى
 ينتش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور ولو اوحدها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك
 من الخارج وهذا يشبهه تعاكس الصور في المرآيا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول القاضل الشارح تجويز
 مشاهدة ما لا يكون موجوداً في الخارج بسفطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور
 ايضاً بسفطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين (تنبه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش
 شاغلان حسى خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبره عن الخيال بزوايا يصبه منه
 غصبا وعقلي باطن أو وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن
 التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النفس فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعه فاذا سكن احد
 الاشغليين في شاغل واحد فر بما عجز عن الضبط في تسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور
 محسوسة مشاهدة) قول ارتسام الصور في الحس المشترك عن السبب الباطنى يجب ان يدوم مادام الراسم

الالموجود في الخارج
 فعلمنا أن في البدن قوة
 جسمانية غير القوة
 الباصرة وهي التي أدركت
 هذه الصور فثبت بما
 ذكرنا أن الحس المشترك
 قد يشاهد صور الوجود
 لها في الخارج البتة
 واذ ثبت أن هذه
 الصور ماوردت عليه
 من الخارج وجب أن
 يكون ورودها عليه
 من الداخل وذلك اذا
 كان في خزانه الخيال
 صور مخزونة فاذا
 انتقلت الى الحس
 المشترك صارت محسوسة
 أو تركيب القوة المتخيلة
 صودرت رسم تلك الصور
 في الحس المشترك واعلم

أنه كيجوز أن ترسم صور المحسوسة بالحواس الظاهرة في الحس المشترك ثم تبدل الى خزانه الخيال فكذلك والمرسم
 لا بأس بان تنتقل الصور الموجودة في خزانه الخيال أو الصور التي تركيبها المتخيلة الى الحس المشترك لان الحال فيها قريب من الحال بين
 المرآيا المتقابلة واما قول قدينا فيما مضى انكم اذا جوزتم في الشيء المبصر والمسجوع أن لا تكون موجودة في الخارج كانت السفطة
 لازمة لكم بحيث لا يكون لكم عنها محسوس (تنبه ثم ان هذا الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسى خارج يشغل لوح الحس
 المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبره عن الخيال بزوايا يصبه منه غصبا وعقلي باطن أو وهمي باطن يضبط التخيل على الاحتدال
 متصرفا فيه بما يعنيه ويشغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النفس فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعه
 واذا شغل أحد الاشغليين في شاغل واحد فر بما عجز عن الضبط في تسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة)
 التفسير قال رضي الله عنه وأرضاه لما بين أن الصور المرسمة في التخيل قد تنتقل الى الحس المشترك حتى تصير مشاهدة محسوسة وان لم
 يمكن موجوده في الخارج كان لقائل أن يقول لو بان أن يكون الامر كذلك لوجب أن تصير جميع الصور المتخيلة محسوسة والافما الفرق

بين وقت ووقت أو حال وحال فذكر في هذا الفصل ما يكون مانعا من هذا الأمر وذلك من وجهين أحدهما عائد إلى القائل الذي هو الحس المشترك فإنه إذا كان مشغولا بالصورة الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع لصور أخرى لأن اللوح إذا امتلأ من بعض النقوش لم يتسع لسائر النقوش فحينئذ يمنع أن يرسم فيها الصور المخزونة في الخيال وتقاتل أن يقول الصورة ما أن تقبل الصور الكثيرة من غير وقوع التشويش فيها أو لا تنبئها فإن كان الأول لم يلزم من قبول الحس المشترك للصور الصاعدة إليه من الحواس الظاهرة أن لا يتسع للصور الهايطة إليه من الخيال والمتخيلة وإن كان الثاني استحالة أن يكون محل الاشباح العظيمة القوة المرئسة في البطن المقدم من الدماغ مع صغره وترجع إلى المقصود فنقول وإنما المانع الثاني وهو عائد إلى الفاعل فإن العقل أو لوهوم إذا استخدم القوة المفكرة وصارت المفكرة مشغولة بتجده أحد هالم تنفرغ لافعال نفسها خاصة فلم يتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشريحها ومعنى لم توجد تلك الصور واستعمال انجذابها إلى الحس المشترك فهذا ان المانع اذا وجد لم يحصل الامر المذكور وأما اذا زال أحدهما بقي الآخر فربما عجز عن الضبط وحينئذ يستولى المتخيل على الحس المشترك ١٣٣ ولوح فيه الصور بحسوسة شهادة (إشارة

النوم شاغل للحس
الظاهر شغلا ظاهرا
وقد يشغل ذات النفس
في الأصل فينجذب معه
إلى جانب الطبيعة
المستهضمة للغذاء
المتصرف فيه الطالبة
للراحة عن الحركات
الأخرى انجذابا قد دلت
عليه فانها ان استبدت
بأعمال نفسها شغلت
الطبيعة عن أعمالها
شغلا ما على ما نهت عليه
فيكون من الصواب
الطبيعي أن يكون للنفس
انجذاب مالى مظهرة
الطبيعة شاغل على ان
النوم أشبه بالمرض منه
بالصحة فاذا كان كذلك

والمرسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ن هالم مانعا فيه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم إلى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسى فإنه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني فكانه يزيه عن المتخيلة بزاوى يلبس منه سلبا ويغصبه غصبا وإلى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهوم في سائر الحيوانات فانها اذا اخذت في النظر في غير الصور المحسوسة اجبر التفكير والتخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلا عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التخيل أو التفكير عن الاعمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يجنبهما من الامور المعقولة أو المرهومة أما اذا سكن احدا الشاغلين على ما سألني فرمى عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل إلى فعله فلوح التصور في الحس المشترك شهادة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغيران يمكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش يمكن ان يقبل الحس المشترك الصغرين من الصور وان لم يمكن استحالة ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصله فرد وهو ان التفات النفس إلى احدا الجانبين يمنعهما عن الالتفات إلى الجانب الآخر (إشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس أيضا في الأصل بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرف فيه الطالبة للراحة عن الحركات الأخرى انجذابا قد دلت عليه فانها ان استبدت بأعمال نفسها شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلا ما على ما نهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب مالى مظهرة الطبيعة شاغل على ان النوم أشبه بالمرض منه بالصحة فاذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم المشاهدة) قول يريد ان يذكر الاحوال التي يمكن فيها احد الشاغلين المذكورين أو كلاهما أو بالذات فان سكن الحس

كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فرؤى في المنام احوال في حكم المشاهدة) التفسير قال الامام الشارح رضی الله عنه لما تبين أنه كيف ينبغي أن يكون الامر حتى تكبر الصور الخيالية محسوسة وكان هذا الامر مما يعرض في النوم أراد ان يبين حصول تلك الاسباب التي ذكرها في المنام واعلم أنه لا شك أن النوم مانع للحواس الظاهرة عن أفعالها وقد يكون أيضا مانعا للنفس الناطقة عن أفعالها وذلك اذا اشتغلت النفس الناطقة باعانة القوة لهاضمة على هضم الغذاء فلا يقد لنا على أن النفس متى اشتغلت بأعمالها التي هي مستندة بها اشتغلت سائر القوى عن الاشتغال في أعمالها فلواشتغلت النفس بأعمالها التي لها بالاستبداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم لم تأم فطم وما كل بل كان ناقصا ضعيفا فلاجل ذلك كان من الصواب أن يكون للنفس انجذاب إلى معاونة الطبيعة حتى اشتغلت الطبيعة بالهضم وأيضا فالنوم أشبه بالمرض منه بالصحة واذا عرفت ذلك فنقول انه عند النوم حصل الفاعل لهذه الاشباح والقابل لها أما الفاعل فلان النفس مشغولة بتدبير البدن واعانة القوة لهاضمة فلا تنفرغ لتدبير إنقوة المتخيلة فتكون القوة المتخيلة مشغولة بنفسها متمكة من التشريح والتلويح كيف شاءت وأردت من غير مانع وأما القابل فلان

لوح الحس المشترك خال عن النفوس الواردة عليها من الحواس الظاهرة ومعنى حصول الفاعل والقابل بالكمال والتمام حصل الفعل
 لا محالة فلا جرم ظهرت هذه الصورة في المنام وصارت كالأموال المشاهدة (إشارة وإذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض انجذبت
 النفس كل الانجذاب إلى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلم يستكر أن تلوح الصور المتخيلة في
 لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين) ١٣٤ التفسير أما في حال المرض فالسبب في مشاهدة هذه الصور شئ واحد وهو أن

النفس لا اشتغالها باصلاح
 البدن ضعفت عن
 تدبير المتخيلة فاستولت
 المتخيلة وقويت على
 التشبيح فلاحت تلك
 الاشباح في لوح الحس
 المشترك (تنبيه انه
 كلما كانت النفس أقوى
 قوة كان انفعالها عن
 المحاذاة أقل وكان
 ضبطها للجانبين أشد
 وكلما كان بالعكس كان
 ذلك بالعكس وكذلك
 كلما كانت النفس
 أقوى قوة كان اشتغالها
 بالشواغل أقل وكان
 يفضل منها عن الجانب
 الآخر فضلة أكثر فاذا
 كانت شديدة القوة كان
 هذا المعنى فيها قويا ثم اذا
 فانت مرناضة كان
 تحفظها عن مضادات
 الرياضة وتصرفها في
 مناسباتها أقوى)
 التفسير المراد من هذا
 الفصل بيان أمرين
 الاول ان النفس اذا
 كانت قوية قويت على

الظاهر الذي هو أحد الشاغلين فيه ظاهر غنى عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني أيضا يكون أكثر
 وذلك لان الطبيعة في حال النوم مشغولة في أكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه ويطلب الاستراحة عن
 سائر الحركات المقتضية للاعيان فتجذب النفس اليها بشيئين أحدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت
 في شأنها الشاغل الطبيعية على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنهم مجبولة على تدبير البدن
 فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض أشبه منه بالصحة لانه حال تعرض للحيوان
 بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشغولة
 بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعالها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم
 يسكنان وتبقى المتخيلة قوية الساطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور ومشاهدة فلها
 فلما بخل والنوم عن الروي (إشارة وإذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل
 الانجذاب إلى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلم يستكر ان يلوح
 الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين) أقول معناه ظاهر وهذه الحالة أقل وجود لان
 المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون أقل الوجود ومع ذلك لا يكون أحد الشاغلين ساكنا (تنبيه انه
 كلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات أقل وكان ضبطها للجانبين أشد وكلما كانت بالعكس
 كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل الحسية أقل وكان يفضل منها
 للجانب الآخر فضلة أكثر فاذا كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرناضة كان
 يحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها أقوى) أقول لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور
 في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة أراد ان ينتقل الى
 بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فتم ذلك مقدمه مشتتة على ذكر خاصية
 للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة وعن افعال قوى يقابلها
 كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما
 كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية
 قوله انه كلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات أقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن
 المحاذيات أقل وهذه النسخة أقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيحها مع اعلى الرواية الاولى في انه ان
 المتخيلة نما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة
 لا غير وانفعال النفس عن محاذيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فاذا ذكر الشيخ ان النفس كلما
 كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاذيات قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان
 ضبطها لكل الفاعلين اشد واما على الرواية الثانية فعنه ان النفس كلما كانت أقوى كان انفعالها عن المحاذيات

حفظ غير ما أدركته ولم تنتقل منه الى ما يحاكيه وأما اذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات فربما تقلت
 من الشئ الى ما يحاكيه ويشاركه من بعض الوجوه ثم من ذلك الحياتي الى ما يحاكيه مرة أخرى فلا يزال ينتقل من الشئ الى ما يحاكيه الى
 أن يصل الى أمر لا يناسب المدرك الاول بوجه من الوجوه وهذا المعنى انما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة وضعف النفس عن اصلاحها
 وبفسها الثاني أن النفس اذا قويت جدا لم يكن اشتغالها بتدبير البدن عائقا لها عن اتصالها بالعالم العقلي واستفادتها مما هنالك وبالجملة
 فالنفس القوية تكون وافية بالجانبين أعني الجانب العقلي والجانب البدني ولا يكون الثقاتها الى أحد الجانبين عائقا عن الالتفات الى

الجانب الآخر ثم هذه النفس اذا كانت مع قوتها مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة ونصرفها فيما يناسب تلك الرياضات اقوى
 (تنبيه) فاذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان تكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس
 فانتمش فيها نفس من الغيب فراح الى عالم التخيل وانتمش في الحس المشترك وهذا في حال النوم اوفى حال مرض ما يشغل الحس ويوهن
 التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي آله فيسرع الى سكون ما و فراغ ما فينجذب النفس الى
 الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نفس انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لئنه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد
 استراحتة او ووهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً ١٣٥ فانه من معارن النفس عند امثال هذه

السواغ فاذا قبله التخيل
 حال تزحزح الشواغل
 عنها انتمش في لوح الحس
 المشترك) التفسير بما فرغ
 من بيان هذه المقدمات
 نسرع الآن في بيان المقصود
 وهو بيان سبب مشاهدة
 هذه الصور حال النوم
 والمرض وحاصل الكلام
 فيه انه متى تمكنت النفس
 عن الاتصال بالعقول
 عقلت امورا فركبت
 المتخيلة صور اجزئية
 مناسبة لتلك المعقولات
 فالتجذبت بتلك الصور
 الى الحس المشترك فصارت
 حينئذ مشاهدة ومتى
 عرض للقوة المتخيلة
 ضعف ما بسبب مرض
 عرض لها وتحلل الروح
 الذي هو آلتها بسبب كثرة
 حركاتها واقعا لمالت
 هذه القوى الى الدعة
 والسكون فيحصل حينئذ
 للنفس الناطقة خلاص

لمختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد
 وكما كانت اضعف كان الامر بالعكس وكذلك كما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر
 اقل وكان يفضل منها ذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة أي
 احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه اقوى (تنبيه) فاذا قلت
 الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب
 لقدس فانتمش فيها نفس من الغيب فراح الى عالم التخيل وانتمش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او
 في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل
 لروح الذي هو آله فيسرع الى سكون ما و فراغ ما فتجذب النفس الى جانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على
 النفس نفس انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لئنه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحتة
 او ووهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً فانه من معارن النفس عند
 امثال هذه السواغ فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتمش في لوح الحس المشترك) اقول يكون
 للنفس فلتات أي فرص تجدها النفس فجأة وساح أي جرى والتزحزح التبعاد والمعنى ان الشواغل
 الحسية اذا قلت امكن ان تجرد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغية تخلص فيها عن استعمال التخيل
 فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى اثره الى التخيل فيصور التخيل في الحس المشترك صوراً
 جزئية مناسبة لتلك المرتسم العقلي وهذا كما يكون في احدى حالتين احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر
 والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلتها اعني الروح المنصب في وسط
 الدماغ بسبب اثر الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فقفرغ النفس عنه وتصل بعالم القدس بسهولة
 فان ورد على النفس سائح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يزود الى التخيل وهو انه اذا
 استراح فزال كلاله وكان الوارد امر اغريباً منبهاً ينبيه له لكونه بالطبع سريع التنبيه للامور الغريبة
 وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاته واقعا له واذا قبله التخيل
 وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم أو المرض انتمش منه في لوح الحس المشترك (اشارة فاذا
 كانت النفس قوية الجبره ترسع للجوانب المتعذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والاتهازي في حال اليقظة
 وربما نزل الاثر الى الذكر فوقه هناك وربما استولى الاثر فامرقت في الخيال اثرها واضعاً واعتصب الخيال
 لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتمش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظهرة له غير صارفة عنه

عن تدبيرها ونقيضها ويتصل بالعالم العقلي فيحصل هناك شيء من النفوس العقلية والجلابا القدسية وعند ذلك تزعج القوة المتخيلة الى
 تشع ذلك المعنى الكلي في صورة جزئية وسبب هذا الانزعاج امران احدهما ان هذه القوة يزول عنها الكلال والملاصق بسبب الاستراحة
 العقلية ويعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشبع والثانية ان النفس الناطقة تستخدمها وتستعين بها فلهذين الشيئين تزعج القوة
 المتخيلة وتركب صورة جزئية مناسبة لتلك المعنى الكلي النفساني فاذا انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة
 (اشارة فاذا كانت النفس قوية الجبره ترسع للجوانب المتعذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والاتهازي في حال اليقظة وربما نزل الاثر
 الى الذكر فوقه هناك وربما استولى الاثر فامرقت في الخيال اثرها واضعاً واعتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتمش
 فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظهرة له غير صارفة عنه

مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا أولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا أو هاتفا أو غير ذلك وربما تمكن مثلا موفورا الهيئة أو كلاهما يحصل النظم وربما كان في أجل أحوال الزينة) التفسير وكما أن النفس تنصل عند النوم بالعقول فتعقل من هناك أمور ثم تترك المتخيلة صورة مناسبة لها ثم تنحدر تلك الصور الى الحس المشترك وقد يحصل مثل هذه الحالة في اليقظة اذا كانت النفس قوية واقية بالجانبين واسعة لها حتى ان الانسان حال اليقظة يتصل بنفسه بالعقول فادركت من هناك أمور ثم تترك المتخيلة صورة مناسبة لتلك التعقلات ثم انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك فصارت هذه محسوسة فيحصل حينئذ أيضا صورة وسماع كلام وان لم يكن لشي من ذلك وجود في الخارج ﴿ تنبيه ان القوة المتخيلة جبات محاكبة لكل ما يليها من هيئة ادراكية أو هيئة مزاجية سرية لتنفل من شيء الى شبهه أو الى ضده ١٢٦ وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتنخيص أسباب جزئية لا يحال القران لم يخصها

مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا أولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا أو هاتفا أو غير ذلك ربما تمكن مثلا موفورا الهيئة أو كلاهما يحصل النظم وربما كان في أجل أحوال الزينة) اقول مثال الاثر النازل الى الذكرا واقف مثلا قول النبي عليه السلام ان روح القدس نثفت في روعي كذا وكذا ومثال ستيلاء الاثر والاشتران في الحبال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدات من رالملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخييلهم المنعرج الضعيف ويفعله في الاواباء والاختيار نفوسهم القدسية اثر يفة القوية فهذا أولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه وحباب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اى صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفورا الهيئة أو استماع كلام يحصل النظم ومنه ما يكون في أجل أحوال الزينة وفي بعض النسخ في أجل أحوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة ﴿ تنبيه ان القوة المتخيلة جبات محاكبة لكل ما يليها من هيئة ادراكية أو هيئة مزاجية سرية لتنفل من شيء الى شبهه أو ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتنخيص أسباب جزئية لا يحال القران لم يحصلها نحن باعيانها ولولم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستتجا للحدود الوسطى وما يجرى مجراها بوجه وفي تذكروا أمور منسوبة وفي مصالح اخرى فهذه القوة بزعمها على سائر الى هذا الانتقال أو تضبط وهذا الضبط بالقوة من معارضة لنفس أو لشدة جلاء الصورة المنتهية فيها حتى يكون قبوها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس أيضا كذلك) التفسير لما بين السبب في مشاهد

نحن باعيانها ولولم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستتجا للحدود الوسطى وما يجرى مجراها بوجه وفي تذكروا أمور منسوبة وفي مصالح اخرى فهذه القوة بزعمها على سائر الى هذا الانتقال أو تضبط وهذا الضبط بالقوة من معارضة النفس أو لشدة جلاء الصور المنتهية فيها حتى يكون قبوها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس أيضا كذلك) التفسير لما بين السبب في مشاهد

الصور وسماع الاصوات التي لا وجود لها في الخارج حالتى النوم واليقظة أراد ان يتكلم في أقسامها واحكامها التي فان منها ما يكون صوابا غنيا عن التعبير والتأويل ومنها ما يحتاج اليها وما يكون باطلا وبالكلية تقدم لذلك هذه المقدمة وهي أن من شأن هذه القوة المتخيلة الانتقال من معنى الى ماله تلقى ثم الى شبيهه أو الى هذه وسبب الانتقال تارة الى الشبه وأخرى الى الضد أمور جزئية لا وقوف لنا عليها ثم بين ان الحكمة الالهية تقتضى أن يكون خلقه هذه القوة على هذا الوجه فانها لو لم تكن كذلك لما اتفقت مناهجها عند التفكير لان التفكير لا يتم الا بالانتقالات من الامور الحاصلة الى الامور المستحصلة ولما ثبت أن هذه القوة من شأنها وغير بزتها هذا الانتقال فهي لا تتلوع عن هذا الانتقال الا اذا منعها مانع من ذلك وما ذلك الا أحد أمرين أحدهما استيلاء النفس الناطقة عليها فانها بمنعها عن هذه الانتقالات يرتفعها والثاني أن تكون الصورة المنتهية فيها قوية جليلة فهي بخلافها وقرتها تمنعها عن الانتقال منها الى غيرها

ولما عرفت فيما سبق أن من شأن القوى الجسمانية أن لا يكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند شعورها بالمدركات القوية (اشارة) فالأثر الروحاني السانع للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكري ولا يبقى له أثرهما وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال إلا أن الخيال يعجز عن الانتقال ويحتمل عن التصريح فلا يضبطه الذكر وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاة وقد يكون قويا جدا أو تكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فترسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بمعية فيرسم في الذكر ارتساما قويا ولا يشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآيات فقط بل ١٣٧ وفيما تباهى من أفكار يقظان

فربما انضبط ففكرت في
 ذكرك وربما انقلب عنه
 الى أشياء متخيلة تنسبك
 مهمك فنحتاج الى أن
 نحمل بالعكس وتصبر عن
 السانع المضبوط الى
 السانع لذى يليه منتقلا
 عنه اليه وكذلك الى آخر
 فرع اقتنص ما أضله من
 مهمه الاول وربما انقطع
 عنه وانما يقتنصه
 بضرب من التحليل
 والتأويل (الفسير) لما
 فرغ من بيان تلك المقدمة
 رجع الآن الى المقصود
 وهو أن النفس اذا اتصلت
 بالاقول لمفارقة فالأثر
 الحاصل منها في النفس
 على أقسام الاول أن
 يكون ضعيفا جدا فلا
 يحرك الخيال والذكري
 ولا يبقى معه أثرهما
 البتة الثاني أن يكون
 أقوى من ذلك فيحرك
 الخيال إلا أن الخيال يعجز
 في الانتقال الثالث أن
 يكون قويا جدا فترسم

التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل أو لا يفعل فهذه القوة
 يعجز المتخيلة يزعجها أي يلقها ويحركها بشدة كل سانع من خارج أو باطن الى هذا الانتقال أو تضبط أي
 الى ان تضبطه بالضبط شيئا احدها قوة النفس المعارضة لذلك السانع فانها اذا اشتدت أو قفت التخيل
 على ما تريد وتمنع عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لا يحسب الرأى حال تفكيرهم في امر مهم وثانيهما
 شدة ارتسام الصور في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد أي الالتفات بيمينار شمالا وعن التردد أي
 لذهاب قدما ووراء كما يفعل الحس أيضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبتغي أثرها في الذهن مدة والسبب
 في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تنافست عن الادراكات الضعيفة كحمر والغرض من
 ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرسم في الخيال من الامور القدسية حالتي
 النوم واليقظة الى تعبر وتأويل كإسباني (اشارة) فالأثر الروحاني السانع للنفس في حالتي النوم
 واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكري ولا يبقى له أثرهما وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال
 إلا أن الخيال يعجز عن الانتقال ويحتمل عن التصريح فلا يضبطه الذكر وإنما يضبط انتقالات التخيل
 ومحاكياته وقد يكون قويا جدا وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فترسم الصورة في الخيال ارتساما
 جليا وقد تكون النفس بمعية فيرسم في الذكر ارتساما قويا ولا يشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك
 ذلك في هذه الآيات فقط بل وفيما تباهى من أفكار يقظان وربما انضبط ففكرت في ذكرك وربما انتقلت
 عنه الى أشياء متخيلة تنسبك مهمك فنحتاج الى ان نحمل بالعكس وتصبر عن السانع المضبوط الى السانع
 لذى يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فرع اقتنص ما أضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما
 يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل (الاشارة) فالأثر الروحاني السانع للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة
 بحسب ضعف ارتسامها أو شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة ضعيف لا يبقى له أثر تذكره ومتوسط ينتقل
 عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقرى تكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش أي ثابته شديدة القلب
 وتكون معبتهما فاحفظه ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآيات فقط بل ويجتمع الخراطير
 لساعة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه
 بضرب من التحليل والتأويل الى ما لا يمكن ذلك (تذنب) فما كان من الآيات الذي فيه الكلام مضبوطا
 في الذكر في حال يقظة أو نوم مضبوطا مستقرا كان الهاما أو حيا صراحا أو حلما لا يحتاج الى تأويل أو تعبير
 وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتوالياه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاقوات
 والعادات الوحي الى تأويل والحكم الى تعبير (اشارة) فالصراح الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير بحسب

١٨ الاشارات - في الصورة في الخيال ارتساما جليا ما تم قال وايت هذه الاحوال مختصة بحال النوم فقط بل هي حاصلة أيضا
 عند اليقظة فالتا اذا تمكرت في أمر وربما انضبط ففكرت في ذكرك وربما انتقلت عن مطلوبك الى أمور آخر بحيث تنسى مهمك فنحتاج
 في تذكر ذلك المطلوب الى أن تتحلل بالعكس وذلك التحلل قد يؤديك الى وجود ذلك المطلوب تارة ولا يؤديك أخرى (اشارة) تذنب فما كان
 من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال اليقظة أو النوم مضبوطا مستقرا كان الهاما أو حيا صراحا أو حلما لا يحتاج الى تأويل
 أو تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتوالياه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاقوات والعادات الوحي
 الى تأويل والحلم الى تعبير

(إشارة أنه قد يستعين بعض الطبائع بأعمال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم إلى غرض بعينه فيخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الأثر إلى أنهم إذا فرغوا إلى كاهنهم إلى تقدمه معرفة فرع هو إلى شد حيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد ١٣٨ يمشى عليه ثم ينطق بما يجزئ إليه والمستمعة يضبطون ما يلقظه ضبطا حتى

الأشخاص والأوقات والعادات لأن الانتقال التخيلى لا يفتقر إلى تناسب حقيقى إنما يكفي فيه تناسب ظنى أو وهمى وذلك يختلف بالقياس إلى كل شخص ويختلف أيضا بالقياس إلى كل شخص واحد في وقتين أو بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب (إشارة) أنه قد يستعين بعض الطبائع بأعمال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم إلى غرض بعينه فيخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الأثر إلى أنهم إذا فرغوا إلى كاهنهم إلى تقدمه معرفة فرع هو إلى شد حيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يمشى عليه ثم ينطق بما يجزئ إليه والمستمعون يضبطون ما يلقظه ضبطا حتى يلهث فيه حتى يكاد يمشى بهض ما يستنطق في هذا المعنى بتأمل شئ من شفاف مرعش للبصر برجرجه أو مدهش إياه بشقيقه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق وباشباه تترقق وباشباه عمود فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التعبير وما يحرك الخيال الحس بضرب من التعبير وربما عان على ذلك الأسهاب في الكلام المختلط والإيهام لميس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش فاذا اشتد توكل لوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون المحال الغيب ضراب من ظن قوى وتارة يكون شديها بخطاب من جنى أو هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائى شئ للبصر مكافحة حتى نشاهد صورة الغيب مشاهدة) يؤثر على بروى والشدة الخبيث العدو والمسرع ولط الكلب إذا أخرج أسنانه من التعب أو العطش وكذلك الرجل إذا أعبى ولرءش الرعدة وارعشه أى ارعدده والرجحى الاضطراب والدهش التحير وادهشه أى حيره وتترقق أى تلالا ولوع وتمور مور أى تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب كثار الكلام والمسيس المسى بقال للذى به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور أى يباشرها بنفسه وأما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في تقدمه معرفة فاشئ الشفاف المرعش البصر برجرجه يكون كالبلور المضلع أو لزجاجة المضادة إذا دب بجيئال شعاع الشمس أو لوشعلة القوية المستقيمة والمدهش البصر اشقيقه يكون كالبلور الصافى المستدير وأما اللطخ من سواد براق فهو لانخ باطن الإيهام بالدهن والسواد المشتب بالتدريج حتى يصير اسود براقا وقابل به الشئ المضى كالسراج فاه يحير الناظر اليه والاشياء التى تترقق فكأن لزجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعه بجيئال الشمس أو الشعلة والاشياء التى تمور فكالماء لذى تموج شديدا في انا أو غيره لالحاج الفخ أو الريح عليه أو للفلان الشديدم ما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل إيراد لاشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعية (تنبيه اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امر معتد لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلب اسبابها من السعادات المنقفة لهى الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم أو يشاهدوها من ارامتوالية فى غيرهم حتى

نهو اعليه تدبير او مثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى تأمل شئ من شفاف مرعش للبصر برجرجه أو مدهش إياه بشقيقه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق وباشباه تترقق وباشباه عمود فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التعبير وما يحرك الخيال الحس بضرب من التعبير وربما عان على ذلك الأسهاب في الكلام المختلط والإيهام لميس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش فاذا اشتد توكل لوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون المحال الغيب ضراب من ظن قوى وتارة يكون شديها بخطاب من جنى أو هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائى شئ للبصر مكافحة حتى نشاهد صورة الغيب مشاهدة) يؤثر على بروى والشدة الخبيث العدو والمسرع ولط الكلب إذا أخرج أسنانه من التعب أو العطش وكذلك الرجل إذا أعبى ولرءش الرعدة وارعشه أى ارعدده والرجحى الاضطراب والدهش التحير وادهشه أى حيره وتترقق أى تلالا ولوع وتمور مور أى تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب كثار الكلام والمسيس المسى بقال للذى به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور أى يباشرها بنفسه وأما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في تقدمه معرفة فاشئ الشفاف المرعش البصر برجرجه يكون كالبلور المضلع أو لزجاجة المضادة إذا دب بجيئال شعاع الشمس أو لوشعلة القوية المستقيمة والمدهش البصر اشقيقه يكون كالبلور الصافى المستدير وأما اللطخ من سواد براق فهو لانخ باطن الإيهام بالدهن والسواد المشتب بالتدريج حتى يصير اسود براقا وقابل به الشئ المضى كالسراج فاه يحير الناظر اليه والاشياء التى تترقق فكأن لزجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعه بجيئال الشمس أو الشعلة والاشياء التى تمور فكالماء لذى تموج شديدا في انا أو غيره لالحاج الفخ أو الريح عليه أو للفلان الشديدم ما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل إيراد لاشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعية (تنبيه اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امر معتد لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلب اسبابها من السعادات المنقفة لهى الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم أو يشاهدوها من ارامتوالية فى غيرهم حتى فتارة يكون

الغيب ضراب من ظن قوى وتارة يكون شديها بخطاب من جنى أو هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائى شئ للبصر مكافحة حتى نشاهد صورة الغيب مشاهدة (تنبيه اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امر معتد لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلب اسبابها من السعادات المنقفة لهى الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم أو يشاهدوها من ارامتوالية فى غيرهم حتى

يكون ذلك تجربة في اثبات أمر عجيبه كونه وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جسمت الفائدة به واطمأنت النفس الى وجود تلك
 الاسباب وخص الوهم فلم يعارض للعقل فيما يربأ بأدب منها وذلك من اجسام الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا
 الباب فيما شاهدناه وفيما حكا من صدقنا لطل الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل (التفسير قال الامام
 الشارح رضی الله عنه هذه الفصول غنية عن التفسير **المسئلة الرابعة** في كيفية خوارق العادات **١٣٩** (تبيينه ولهك قد يبلغ من
 العارفين اخبار يكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا واستسقى لهم فسقوا وردها
 عليهم فخصف بهم وزلوا أو هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان

أو خضع لبعضهم سبع
 أو لم ينفر عنه طير ومثل
 ذلك مما لا يأخذ
 في طريق المستع
 الصريح فتوقف ولا
 تعجل فان لامثال هذه
 اسبابا في اسرار الطبيعة
 وربما يتأني لى أن أقص
 بعضها عليك) التفسير
 عد في هذا الفصل أمورا
 كثيرة في خوارق العادات
 ولكنها باسرها متعلقة
 بالتصرف في العالم
 الغصري وذكر أن لها
 اسبابا معلومة ولم يذكر
 شيئا البتة يتعلق بالاجرام
 القلبية فان التصرف
 فيها بالتغيير عن مجاريها
 عنده **١٤٠** (تذكرة
 وتبينه ليس قد بان تلك
 ان النفس الناطقة ليست
 علاقتها مع البدن
 علاقة انطباع بل ضربا
 من علائق آخر وطبقت
 أن تمكن هيئة العقل

يكون ذلك تجربة في اثبات أمر عجيبه كونه وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جسمت الفائدة
 واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخص الوهم فلم يعارض للعقل فيما يربأ بأدب منها وذلك من اجسام
 الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكا من صدقنا لطل
 الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل (اقول يقال ان ربات القوم ربأ أي رقيبتهم
 وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة طيفة للعقل المطمع على الغيب بالقياس الى سائر القوي
 وبقي انفصل ظاهر فهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب **١٣٩** (تبيينه ولهك قد يبلغ من
 العارفين اخبار يكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا
 أو استسقى لهم فسقوا أو دعا عليهم فخصف بهم وزلوا أو هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء
 والموتان والسيل والطوفان أو خضع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنهم طائر أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق
 الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأني لى ان أقص بعضها
 عليك) اقول لما فرغ من بيان الآيات الثلاث المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان
 يبينه على اسباب سائر الافعال المرسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل
 الغري يتلوه وانما قال يكاد تأتي بقلب العادة ولم يقل تأتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف
 على علوها الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن
 الطوفان موت يقع في البهائم أما الموتان على وزن الحيوان فهو على ما يقابل الحيوان من المعدنيات وهو
 غير مناسب لهذا الموضوع **١٤٠** (تذكرة وتبينه ليس قد بان ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن
 علاقة انطباع بل ضربا من علائق آخر وعلمت ان تمكن هيئة العقل منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع
 مباينتها بالجوهر حتى ان وهم الماتى على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازالاه ما لا يفعله وهم منسلة
 والجذع على قرار ويتبع أو هام الناس تفسير مزاج مدرجا أو دفعة أو ابتداء امراض أو افراق منها فلا
 تستبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانه نفس مالم العالم وكما يؤثر
 بكيفية مزاجية يكون قد اثرت لمبدأ الجميع ما عدته اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى
 به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد يارد فلا تستكرن ان
 يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام آخر يفعل عنها الفعل بدنه ولا تستكرن ان يتعدى
 من قواها الخاصة الى قوى نفوس أخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية

منها وما يتبعها قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها بالجوهر حتى ان وهم الماتى على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازالاه ما لا يفعله
 وهم مثله والجذع على قرار ويتبع أو هام الناس تفسير مزاج مدرجا أو دفعة أو ابتداء امراض أو افراق منها فلا تستبعد ان يكون لبعض
 النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها أو يكون لقوتها كانه نفس مالم العالم وكما يؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت لمبدأ الجميع ما عدته اذ
 مباديها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد يارد
 ولا تستكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام آخر يفعل عنها الفعل بدنه ولا تستكرن ان يتعدى من قواها
 الخاصة الى قوى نفوس أخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية

التي لها فقه شهوة أو غضبا أو خوفا من غيرها) التفسير قال الامام المارح رضي الله عنه وأرضاه بناء هذا الباب على مقدمتين احدهما ان النفس الناطقة ليست جسمار لا جسمانية وقد مر بيان ذلك وتاثيرهما ان الهيات النفسانية قد تكون مبادئ لحدوث الحوادث في الابدان مع كون النفس مباينة لها وبين ذلك بامور ثلاثة فاولها ان الانسان قديمته المشي على خشبة موضوعة على الارض ولو وضعت تلك الخشبة على طرف جدار لما تمكن من المشي عليها وما ذاك الا ان توهم السقوط بوجهه وتاثيرها ان امرجة الناس تتغير بحسب تغير احوالهم النفسانية من الغضب والحزن والخوف والفرح وذلك معلوم بالضرورة وتاثيرها ان التوهم الشديد للمرض أو للصحة ربما أوجب ذلك وهذا معلوم بالاختبار والاستقراء ورايةها انه ليس كل مسخن بحار فان الحركة مسخن وهي غير حارة ولا كل مبرد بارد فان القوة التي في الايون تبرد فوق تبرد الماء مع ان الايون مر كبر الماء بسبب وقوة الكيفية في البسيط أقوى منها في المركب واذا ثبت ذلك فلا يستبعد أن يكون لبعض النفوس خاصية لاجلها يتمكن من التصرف في عنصر هذا العالم وتكون تلك النفوس لكلية عنصر هذا العالم كنفوس النسبة الى بدننا ولا يتعدى ايضا أن يتعدى تأثير تلك النفس الى سائر النفوس حتى تصير سائر النفوس لانتهاها على قوته مثل ذلك التصرف أو ما يقرب منه واذا ثبت ان هذا المعنى محتمل في جوهر النفس فاذا انضمت الرياضات اليه أعني كسر قوى الشهوة والغضب فلا تلذذتها تصبح نذ أقوى ١٤٥ هذا حاصل هذا الفصل ولقائل أن يقول هذه الوجوه التي ذكرتموها

التي لها فقه شهوة أو غضبا أو خوفا من غيرها) قول التذكرة في هذا الفصل شيئين احدهما ان النفس لناطقه ليست بمنطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق لتقدير والتصرف الاخران هيئة لا اعتقادات المتمسكة في النفس وما يتبعها كالتظنون والتوهمات بل كخوف والفرح قد تنادي الى بدنها مع مباينة النفس بالجواهر للبدن وللميات الحاصلة فيه من تلك الهيات النفسانية ومما يؤيد ذلك امر ان احدهما ان توهم المشي على جذع بزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يراقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قديمته مزاجه اما على التدرج أو بغتة فتنبسط روحه وتتقبض ويحمر لونه ويصفو وقد يبلغ هذا التغير حد يأخذ البدن الصبح بسببه في مرض ما يأخذ البدن لمرض بسببه في افراق أي بره وانتعاش يقال افراق المريض من مرضه افرقا أي اقبل وأما التنبية فهو ان يعلم من هذا انه ليس بعيدا ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام فتكون تلك النفوس افراط قوتها كتم انفس مدبرة لا كثر اجسام العالم وكلما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية سيانته الذات لها كذلك ترى افعالها في اجسام العالم بمبادئ الجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني حدث منها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادئ تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولي به لمناسبة تخصه مع بدنه كإلقاء اياه أو اشتقاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن

لا يقيد القطع بصحة وجود هذه النفس التي تذكرونها لانه ليس اذا كان توهم السقوط موجبا لتوهم الصحة والمرض قد يكون موجبا لهما وسائر الاضغالات النفسانية موجبة أنواعا مخصوصة من تغيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود النفس الناطقة تنوي على التصرف في كلية العالم العنصري لان

النفس الناطقة مخالفة بالمعنى لهذه القوى لاخر لا يلزم من ثبوت حكم اشئ ثبوت حكم قوى وأجل من الحكم النفس الاول لشيء آخر مخالف لشيء الاول فلئن قلتم ليس غرضنا من ذكر هذه الوجوه اقامة البرهان على النطق بصحة وجود هذه النفس بل ازالة الاستبعاد وبيان أنه ليس في العقل ما يتناقضه قلنا فاذن يرجع حاصل ما ذكرتموه ههنا الى أنه لا دليل على صحته وعلى امتناعه وذلك يوجب التوقف لا القطع بصحة أو بفساد هذه المسئلة على اثبات النفس الناطقة وليس الامر كذلك لان التوهم الموجب للسقوط قوة جسمانية والتخيلات التي لا يلبسها يختلف حال المزاج وهي العصب والفرح والغم جسمانية واذا كان الامر كذلك فالاستدلال يكون هذه القوى الجسمانية موجبة لهذه التغيرات على تجوز ان يكون للبدن بخصوص خاصية معينة لاجلها يتمكن الانسان من التصرف في هذا العالم أولي من الاستدلال بذلك على تجوز ان يكون في النفوس الناطقة نفس قوی تنوي على ذلك اللهم الا اذا دللت دلالة منفصلة على ان النفس الناطقة ليست جسمار ولا جسمانية فقلنا انه لا تعلق لاثبات هذا الاحتمال التي ذكرتموها باثبات تجرد النفس وعدم تجرد هاليتها وأما فقد تخلص مما ذكرنا أنه لا حاصل لهذا الفصل بعد حذف الامور الخارجية وتخصيل الامور المحسوسة الا ان يقال ان كون الانسان موصوفا بخاصية لاجلها يتمكن من التصرف في هذا العالم العنصري امان في نفسه الناطقة أو في بدنه جائزا لا بمعنى القطع بصحته بل بمعنى أنه ليس عندنا ما يدل على امتناعه أصلا ومعهم ان هذا القدر من الجواب لا يستدعي التطويل المذكور

(إشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي لما يفيد من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار) التفسير لما ذكر أن يمكن ألا تأتي بخوارق الاختصاص فيه بخصوصية معينة ثم كان من ١٤١ مذهبه أن النفوس الناطقة البشرية متساوية

في النوع أي هي متساوية في تمام الماهية وإن كان لم يذكري في شيء من كتبه على هذا المطلوب شبهة فضلا عن جهة فحينئذ وجب عليه القطع بان امتياز تلك النفوس عن سائر النفوس بهذه القوة ليس امتياز اباصر ذاتي بل لا بد وأن يكون باصر عرضي ولا يمكن أن يكون ذلك إلا لاحد وجوه ثلاثة أحدها المزاج الأصلي وبيانه أن النوع الذي يوجد في أشخاص كثيرة فإن مشخصات تلك الأشخاص لا بد وأن تكون معاملة بالقوالب على ما صرح به في هذه المقدمة في النمط الرابع وإذا كانت النفوس البشرية أشخاص نوع واحد كانت مشخصاتها معاملة بالقوالب وقوالبها هي الأبدان المرصوفة بأمرجة المختلفة فاذن تلك الأمرجة هائل لتخصيات تلك النفوس وإذا ثبت ذلك فلا استبعاد في أن تكون تلك الأمرجة

النفوس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه أو له ولو كان بالاثرت فينبغي ان يتذكر ان ليس كل مسخن بخار فان الشماع مسخن وليس بخار ولا كل مبرد بخار فان صورة الماء مبردة وايتت ببارد اما الباردمادتها القابلة لتأثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتلقى بابدان غير بدنها فتؤثر في قواها وتأثيرها في قري بدنها خصوصا اذا شغذت ملكتها بغيرها قواها البدنية أي حدثت يقال شغذت السكين أي حدثته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقدر بها على قهر قوى بدنها كاشهرة والغضب وغيرهما بهرلة فهي تقدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم كون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اثر في تأثيرها اعظم من تأثير الوهم وايضا التخييلات التي لا جواهرها مختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بان القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجوز ان يكون لبدن ما قوة تقتضي هذه الافعال القريبة أولى من الاستدلال بذلك على تجوز ان يكون للنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا يكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا مني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد صرح الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخييل بل الغضب والفرح ادراكات وهيات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقتا وايضا هذا الفاضل قد سى في هذا الموضوع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا كماكية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبت طلب المسببات او الاليميجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوة المذكورة (إشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي لما يفيد من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار) اقول لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التي هي مبدأ الافعال القريبة المذكورة وجب استنادها الى قوة يختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك القوة تجوز ان تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان تكون امر غيره اما حاصله بالكسب أو لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرر كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي منسوبة الى الهيئة النفسية المتفاداة من ذلك المزاج التي هي بعينها الشخص الذي تصير النفس معه نقاش شخصية وربما يحصل بمزاج طارئ وربما يحصل بالكسب كالأولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انها احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لتكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكري في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن جهة الجواب بان وقوع النفوس البشرية بتخصيص نوعي واحد كفي في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير ممدودة من كتبه (إشارة فالتى يقع له هذا في جلة نفس ثم يكون شيرا زيدا امر كيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء أو كرامة

كما تكون علة لتخصيات تلك النفوس تكون أيضا عمالا لحوال وصفات لازمه لتلك الأشخاص وإذا كان كذلك جاز أن تكون نفس مختصة بالقوة المذكورة لاجل المزاج المشخص فيكون ذلك وصفا عرضيا وان كان لازما من أول الوجود الى آخره وثانيتها أن تحصل تلك الخاصية للنفس لاجل مزاج طارئ غير مكتسب وثالثها أن تحصل تلك القوة بالكسب والاجتهاد في الرياضة ونسفية النفس كما يحصل لأولياء الله الأبرار (إشارة الذي يقع له هذا في جلة نفس ثم يكون شيرا زيدا امر كيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء أو كرامة

من الاولياء وتزبدته تزكية لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شيئا ولاذكياء فيه) التفسير لما بين امكان الوجود نفس قوية على التصرف في عنصر هذا العالم شرع الا في ذكر اقسام هذه النفوس فقال النفس التي يكون لها مثل هذه الخاصية اما ان تكون خبيثة او شريفة فان كانت خبيثة فهو الذي يكون صاحب المعجزة من الانبياء والكرامة من الاولياء ثم ان هذه النفس اذا اقتضت رياضة الاجتهاد الى مالها من الخاصية قوية في هذا الكمال وبلغت الغاية فيه واما ان كانت شريفة فهو الساحر الخبيث وربما منعه خبثه من الوصول الى الكمال حتى لا يبلغ في كمال القوة مبلغ الانبياء والاولياء (اشارة الاصابة بالعين بكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تزخر بها كافي المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطه ومن تأمل ما أسئلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) التفسير لما تكلم في النفوس الشريفة المؤثرة في عنصر هذا العالم ذكر في هذا الفصل ما يؤيد كذا القول وهو الاصابة بالعين فانه لا معنى لها الا ان الخلة النفسانية التي في نفس المتعجب التي افاد

ولقائل ان يقول هذه الصورة ايضا غير حاصلة لا يستدل بها على التطوع على صحة المطلوب بل لا فائدة فيها الا دفع استبعاد المنكر ثم لا يبقى بعده الا التوقف في الامتناع والصحة الى ظهور السببهان او مشاهدته في العيان واما قوله وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزءا الى جزئه فاعلم ان من الناس من أنكروا التأثيرات النفسانية

اصلا وقصر الامر على التأثيرات الجسمانية وزعم ان التأثير لا يحصل الا بالافاق ثم انهم نكثوا في الجواب عن الاصابة بالعين امور اربعة كما مثل ان بعضهم قال انه يخرج من قلب العائن نفس وهو يوصل الى ذلك الشيء ويكون جاريا مجرى السهم ومنهم من ذكر في جذب المغناطيس الحديد ما يقرب منه فزعم انه يخرج منه خيوط دقيقة وتعلق بالحديد وحينئذ يجذب الحديد اليه فهذا هو المعنى بارسال الجزء واما ارسال الكيفية فهو ان النار اذا سخنت جسم الحديد اغنتها فاعما سخنت لانها تسخن الاقرب وكانها تحت كقيتها الى ما يقرب منها ثم ان تلك الكيفية سخنت الجسم البعيد ثم الشيخ قال ومن تأمل ما أسئلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار بمعنى من تأمل ما ذكرناه في اول الباب من تأثير الوهم في السقوط وتأثير الخيال في المزاج علم فساد هذا الشرط (تنبيه) ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين ارضية مخصوصة هي ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات

والكرامات

الكرامات والبرنجيات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث) التفسير قال الشارح رضي الله عنه لما بين أن ظهور
 الخوارق يجوز أن يكون بخاصة النفس بن ههنا أن ذلك قد يكون لغير هذه العلة بل لعل أخرى ثم جعلها على أقسام ثلاثة وذلك لأن المقضى
 لهذه الخوارق إما أن يكون قوة نفسانية أو جسمانية فإن كانت جسمانية فإما أن تكون قوة جسمانية عنصرية أو قوة جسمانية فلكية فإما
 الخوارق الحاصلة من التأثيرات النفسانية فهي المعجزات والكرامات والسحر وأما الحاصلة من القوى العنصرية فكذب المغناطيس
 فهي البرنجيات وأما الحاصلة من النفوس الفلكية فهي المسماة بالطلسمات فهذا ما أورده ههنا وشرحه ثم أرجع إلى السر المكتوم أن
 كنت راغباً في التعميق فقد ظهر إمكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه الثلاثة ﴿ (نصيحة أياك وأن يكون تكيسك وتبرؤك عن
 العامة هو أن تبرئ منكر لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما يستين لك بعد جليلة دون الخرق في تصديقك
 عالم تقم بين يديك بينه بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وإن أزعجتك ١٤٣ استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استعالتك

فالمصواب أن تسرح
 أمثال ذلك إلى بقعة
 الامكان ما لم يبدك عنه
 قائم البرهان واعلم أن
 في الطبيعة عجائب
 وللقوى العالية الفعالة
 والقوى السافلة المنفعلة
 اجتماعات على غرائب
 التفسير الطاهريون من
 الفلاسفة والذين لم
 يمارسوا حقائق العلوم
 قد جرت عادتهم بانكار
 الكرامات والمعجزات
 بل ما كان على خلاف
 العادات المألوفة والمنهج
 المطردة وغرضهم من
 ذلك أن يتميزوا عن
 العامة والاعتماد على عدم
 الاعتراض بكل ما يقال
 والشيخ نعم ما استهجن

والكرامات والبرنجيات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث) أقول لما فرغ من ذكر
 السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص الانسانية حاول أن يبين السبب لسائر الحوادث
 الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام قسم يكون مبدؤه النفوس
 على ما مر وقسم يكون مبدؤه الاجسام السقلية وقسم يكون مبدؤه الاجرام السماوية وهي وحدها لا تكون
 سبباً لحدوث أرضي ما لم ينضم إليها فأقبل مستعداً أرضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم
 المنسوب إلى الاجسام العنصرية باسمها نيرنجيات وعجزت المغناطيس الحديدية من جعلتها وذلك مخالف
 لمعرف وللكلام الشيخ لأنه نسب النيرنجيات وجذب المغناطيس معاً إلى ذلك القسم ولم يبدك أن ذلك القسم
 نيرنجيات وكذلك في الطلسمات ﴿ (نصيحة أياك أن تكبر تكيسك وتبرؤك عن العامة هو أن تبرئ
 منكر الكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما يستين لك بعد جليلة دون الخرق في تصديقك
 عالم تقم بين يديك بينه بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وإن أزعجتك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن
 استعالتك لك فالمصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الامكان ما لم يبدك عنه قائم البرهان واعلم أن في
 الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب) أقول تبرئ له أي
 اعترض له وأقبل قبله والطيش التران يكونوا الخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت المشابهة أي أقتتها
 رأيتموها وإذا دأى طردوا الغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا
 يحيطون به علماً وحكمة وفلسفة والتنبيه على انكار ما حدث في الممكن من غير حجة ليس إلى الحق أقرب
 من الاقرار بطرفه الاخر من غير بنية بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود
 العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدر الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السقلية ليس
 ليس غريب ﴿ (خاتمة ووصية أيها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن رتبة الحق وألتمت
 في الحكم في لطائف الكلم فصنعه عن الجاهلين والمتبدلين ومن لم يبرز في الفطنة والوقادة والدرية والعادة وكان

طريقتهم وزيف سيرتهم وبين أن الحق في انكار ما لم يعرف امتناعه بالبرهان ليس دون الحق في الاعتراف بما لم يعرف ثبوته بالبرهان وذلك
 لان الجزم بالقضية المحتملة من غير دلالة حق سواء كان ذلك الجزم جزماً بالانبات أو النسق فالعوام حتى لجزمهم بالثبوت للدلالة وهو لاه
 المتفلسفة حتى أيضاً لجزمهم بالثبوت للدلالة بل الحق الاول أقرب إلى السلامة من الحق الثاني لان الاول يوجب الاتياد لادلائه
 والشرائع وذلك سبب للنظام في الدنيا والسعادة بوجه ما في الآخرة على ما مر تبرير في النهج الثامن وأما الحق الثاني فهو سبب الفساد
 والخلاعة وشر في الدنيا والشقاوة في الآخرة فالحق الاول جاهل سليم والحق الثاني شيطان رجيم وأما المحقق فان لاح له برهان
 في النبي والانبيا قال به والاثوق فيه وسرحه إلى بقعة الامكان والاحتمال وعدم الجزم لا بصحته ولا بامتناعه وأما قوله واعلم أن
 في القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب فعناه ظاهر ﴿ (خاتمة ووصية أيها الاخ اني قد مخضت
 لك في هذه الاشارات عن رتبة الحق وألتمت في الحكم في لطائف الكلم فصنعه عن الجاهلين والمتبدلين ومن لم يبرز في الفطنة والوقادة
 والدرية والعادة وكان

صفاه مع القاعة أو كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تتق بنقاه سريره واستقامة سيرته وتوقفه عما يتسرع
 اليه الوسواس وينظره الى الحق بين الرضا والصدق فانه ما يسألك منه مدرجا مجزا أمفرقا مستقرس مما نلفه لما نستقبله وعاهده بالله
 وبإيمان لا يخرج لها يجري فيما يأتيه مجردا متأسيا بل فان أذعت هذا العلم أو أضعته فانه يني وبينك ركني بالله وكبلا) التفسير
 الخفض تحريك اللين أي ونحو ذلك القني والقبية ١٤٤ الشئ الذي يؤثر به الضيف الغرض من هذا الفصل منع القاه هذا

الكتاب وما يجسرى
 به من العلوم
 القبيصة في أي أقوام
 مخصوصين فالاول
 الجاهل المتبدل
 المستخف بالعلم كاقبل
 ومن منع الجهال علماء
 اضعه والثاني البليد
 الذي لا يفهم فاه لا يقف
 على الحقيقة فربما صار
 سببا لخروجه عن رتبة
 الشرائع وصار أشقى
 الاشقياء الثالث المنفلة
 فانهم لا يتفقهون بشئ
 من العلوم وان كانوا
 غاية الذكاء لان جهنم
 المفرط بما عليهم من
 المذاهب يعجبهم
 ويصممهم عن الوقوف
 على الحق وأحسن الناس
 وأردنهم مقلدة هؤلاء
 المتفلسفة فانهم ينظرون
 الى أصحاب الشرائع
 والاديان بعين
 الاستخفاف مع كونهم
 أحسن الناس درجة
 وأردنهم مرتبة واستعناقهم
 اللعن في الدنيا والعذاب
 في الآخرة قال مصنف

صفاه مع القاعة أو كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم فان وجدت من تتق بنقاه سريره
 واستقامة سيرته وتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وينظره الى الحق بين الرضا والصدق فانه ما يسألك
 منه مدرجا مجزا أمفرقا مستقرس مما نلفه لما نستقبله وعاهده بالله وبإيمان لا يخرج لها يجري فيما
 يأتيه مجردا متأسيا بل فان أذعت هذا العلم أو أضعته فانه يني وبينك ركني بالله وكبلا) أقول يقال مخضت
 اللين لاخذ زبدته والزل بدز بد اللين لزيدة أخص منه والقني والقبية الشئ الذي يؤثر به الضيف وابتدال
 الثوب استهائه وترك صيانتته والوقادة المستعلة بسرعة والدربة والعادة الجراءة على الحرب وكل أمر
 صفاه ميلة والقاعة من الناس الكبير المخطرون والحق في الدين أي حاد عنه وعدل عنه والهج جمع الهمجة
 وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الفم والجبر وأعينهما ويقال للرعاع من الناس الحق انما هم همج ووثق
 يتق بالكسر فيهما ويقسرع أي يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا
 أي أدناه منه على التدرج والاستقراس طلب القراءة وأسلفت أي أعطيت فيما تقدم وتأمى به أي
 أعزى به وأذاع الخبر أي أفضاه واعلم أن العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم
 اليقينية كانوا امام معتقدين لها امام معتقدين لاشدادها واما خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد
 من المعتقدين لها ولاضدادها اما أن يكونوا جازمين أو مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقائق
 لجازمين يفترون الى واصلين وإلى طالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وإلى طالبين لا يعرفون
 قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى هناءت فرق منهم أولهم هم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها
 وهم المتبدلون والثاني المعتقدون لاشدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين
 لم يرزقوا الفطنة والوقادة والدربة والعادة والرابع المقادون لاشدادها وهم الذين صفاهم مع القاعة
 والخامس المعتادون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم وأما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين
 يعرفون قدرها فقد أمر امتحانهم بأربعة أمور اثنان راجعان اليهم في أنفسهم أحدهما الى عقولهم النظرية
 وهو الوثوق بنقاه سريره والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرته واثنان راجعان
 اليهم في أنفسهم بالقياس الى مطالبهم أحدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تجرؤهم عن خصال
 لاقدام وتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بين
 الرضا والصدق ثم أمر بعد وجود هذه الشروط بالاختياط البالغ عقلا ووجها خبثا فذكره وختم به وصيته
 وهو آخر فصول هذا الكتاب وهذا ما يسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبهات مع قلة البضاعة
 وقصور الباع في هذه الصناعة وتعدر الحال وترائم الاحوال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال

هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي تجاوزه الله عنه وأنا أيضا أو صلي يا أخى في الدين وصاحبني في طلب اليقين أن تعمل بهذا
 الشرح ما أمرتك الشيخ به وان لا تعدل عن قانون قوله فانك بعد اطلاعه على ما فيه ووقوفك على حقائقه ومعانيه تعلم أن الضئ ان حسنت
 في المشروح فهي واجبة في الشرح لكثرة ما فيها من الحقائق الدقيقة والمباحث العميقة ونسأل الله تعالى أن يجعل ما كتبناه حجة لنا لا علينا
 وان يتفحصنا وجميع طالبي الحق به انه خير معين ولو اهاب العقل لحد بلانها به

وأنا أتوقع من يقع إليه كتابي هذا أن يصلح ما به من عليه من الخلل والقياد بعد أن ينظر فيه بعين الرضا
 ويتجنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ واليه المعاد رقت أكثرها في حال صعب
 لا يمكن أصعب منها حال ورسمت أغلبها في مدة كدورة بال بل في أزمته يكون على جزء منها طرفا قصة
 وعذاب أليم وندامة وحسرة عظيمة وأمكنه توفيق كل أن فيها زبانية نار حيم وبص من فوقها حيم ماضى
 وقت ليس عيني فيه مفطر ولا بال مكدر ولم يحى حين لم يزد ألمي ولم يضاعف همي وعنى نسم ما قال
 الشاعر بالفارسية (بكر دا كرد خو چندانك بينم بلا انك شترى ومن نكتم) وكان ليس في امتداد
 حياتي زمان ليس عملوا بالطوادر المستلزمة للندامة الدائمة والحسرة الابدية وكان
 اسم راجع شئى أمر جيوشه غموم وعسا كره هموم اللهم نجني من نزاحم أفراج
 البلاء وتراكم أمواج العناء بحق رسولك المجتبي
 ووصيه المرتضى صلى الله عليه وآلهما
 وفرج عني ما أنا فيه بلا اله الا
 أنت وأنت أرحم
 الراحمين



﴿ يقول راجي أطلاق الله الطقيه هيدالجواد خلف المصحح المطبوعه الخيرية ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

نحمده سبحانه على ما أولانا من النعم ونشكره على ما أوجده من الحكم ونصلي وسلم على واسطة هذه
لنهم السوابغ من أرفى جوامع الكلم النوابغ أفصح من نطق بالضاد فأفهم كل من عاند وضاد المؤمن يد بالبحر
القاطعه والبراهين الساطعه سيدنا محمد بنى الرحمه وشفيح الامه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه نجوم
السنه وحلله الاسنه ﴿ ويعد ﴾ فان الحكمة فن تنجيري درك معانيه العقول وعلم تفصردون مدارك مبانیه
ادراك الفحول سيما الحكمة الطبيعية التي هي أجل ما يستعان به على تشعين الاذهان وأعظم
ما ينتفع به في تشبیط الاذان وقد صنفت فيها اسفار ووزبر وجازم ازمرا به دزم الأأن الشيخ أباعلى
ابن سينا هو السابق في مضاميرها والباحث عن تيرها وقطميرها فهو منهم كالمجلى من المصلى والمقدم
للتانى فألف فيها كتابه ديدنه وأسفار امقيدته ولكن من أجل نصايفه كتاب الاشارات التي سارت
شهرته الركبان واعترفت بفضلها ذور العرفان وقد شرحه تاج المهتمين وزبدة المدققين خواجه
نصر الدين الطرمي وشرحه أيضا الاستاذ المتهتم والقبيلسوف المدقق الامام فخر الدين
الرازي تفهد الله الجميع برحمته وأسكنهم فسيح جننه وقد تم طبع كتاب الاشارات
للشيخ الرئيس ابن سينا مع الشرحين المذكورين بالمطبعة الخيرية العاصره بمصر
المعزبة القاهرة لمالكها ومديرها المتوسكل على رفيع

الجناب حضرة المحترم السيد (عمر حسين الخشاب)

وذلك في شهر ربيع الثاني من هجرة من

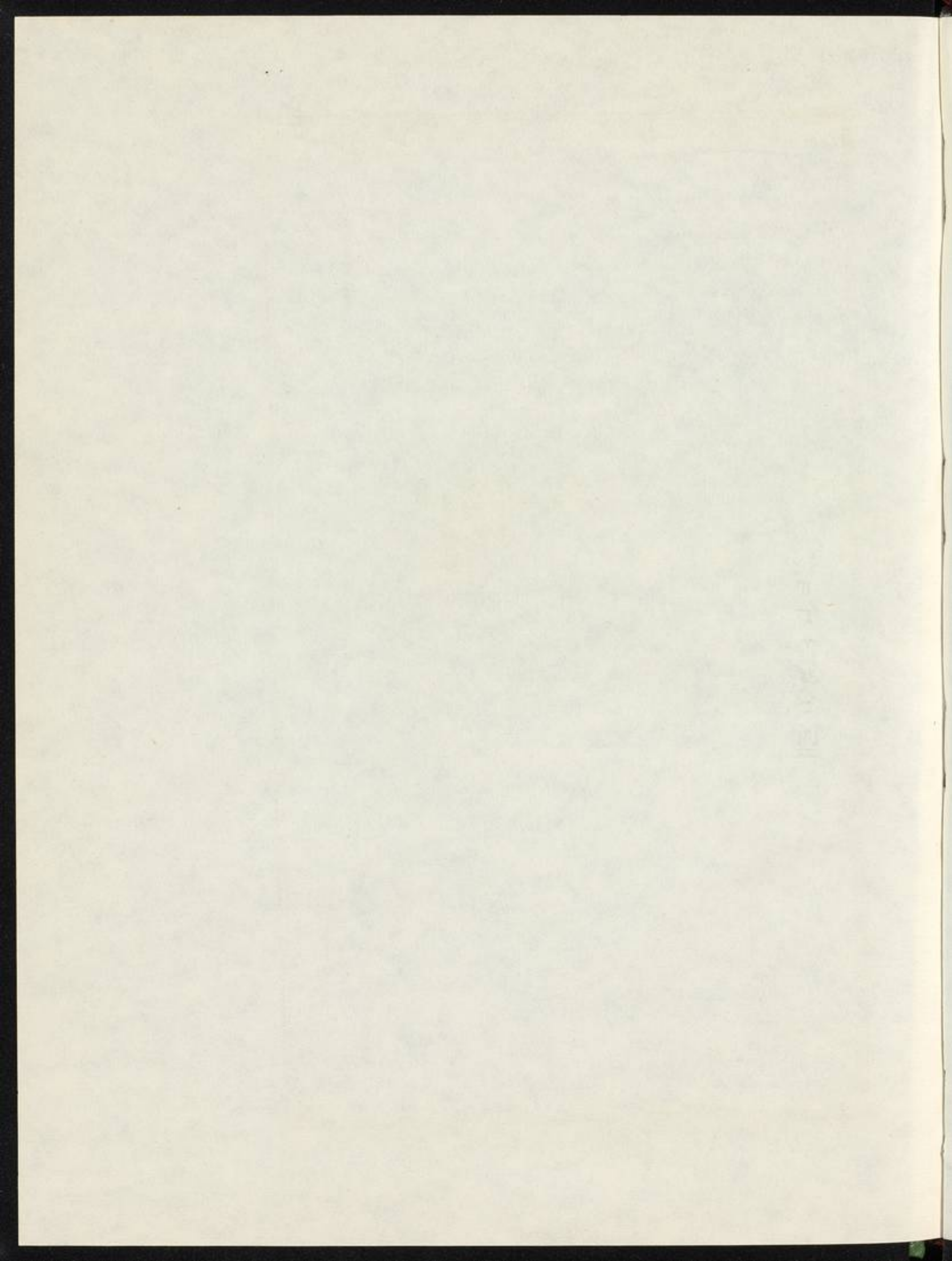
أرفى السبع المثاني سببنا محمد

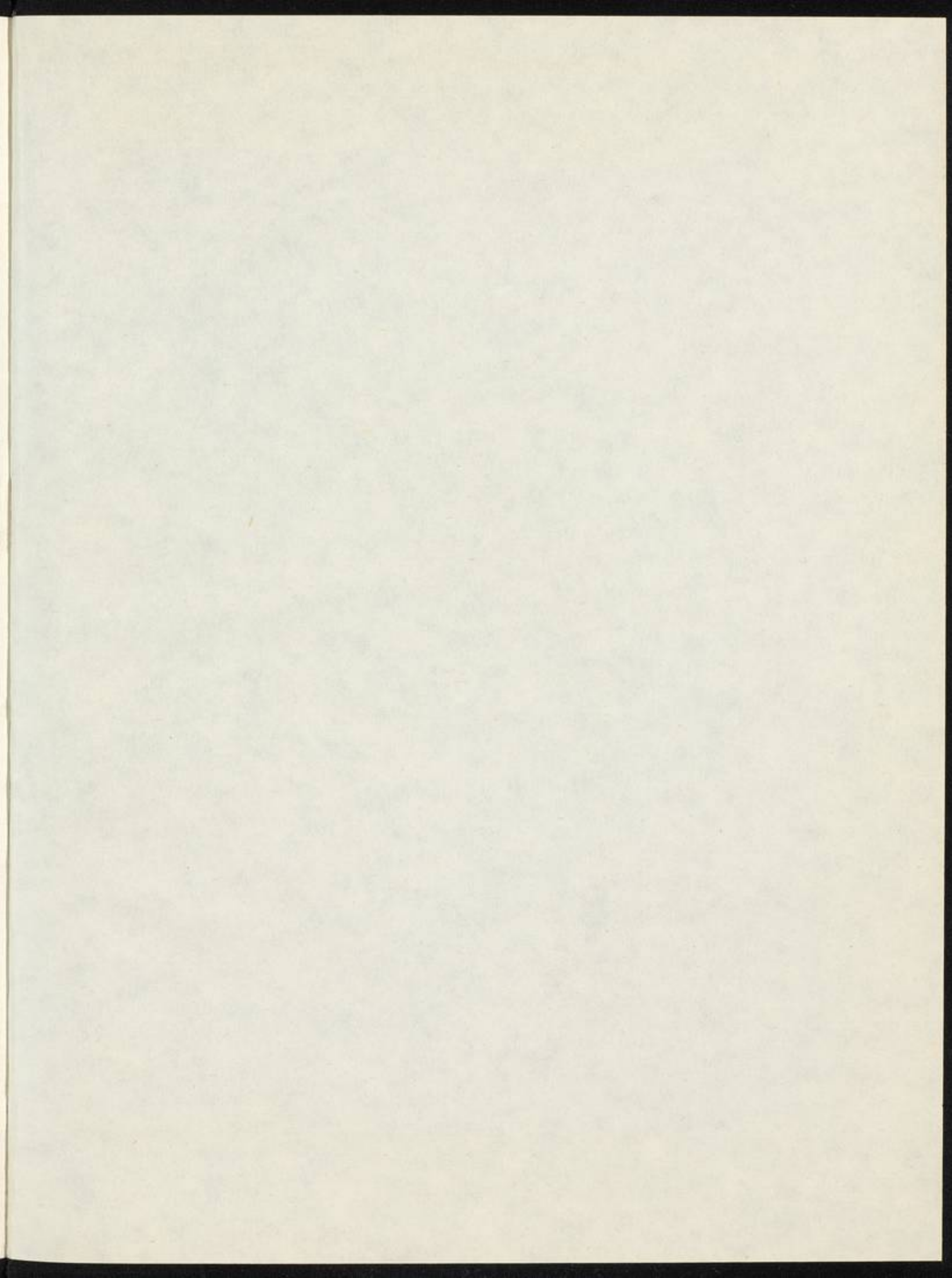
عليه الصلاة والسلام

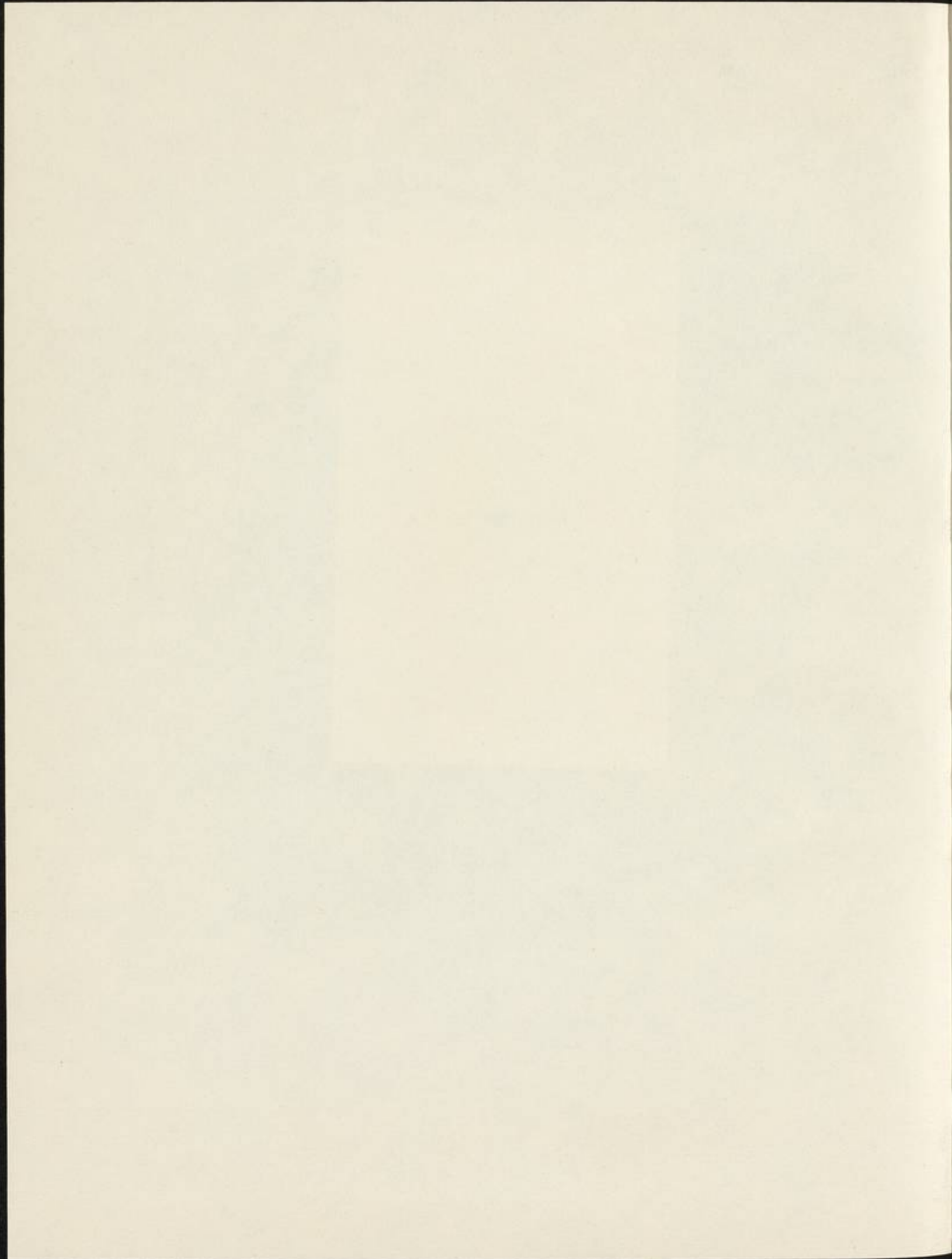
ملاح بدر التمام

وفاع مسك

أخنام







COLUMBIA UNIVERSITY



0027546276

C.1

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU59729058

M

B751.I62 S53 1983g Sharhay al-Isharat /