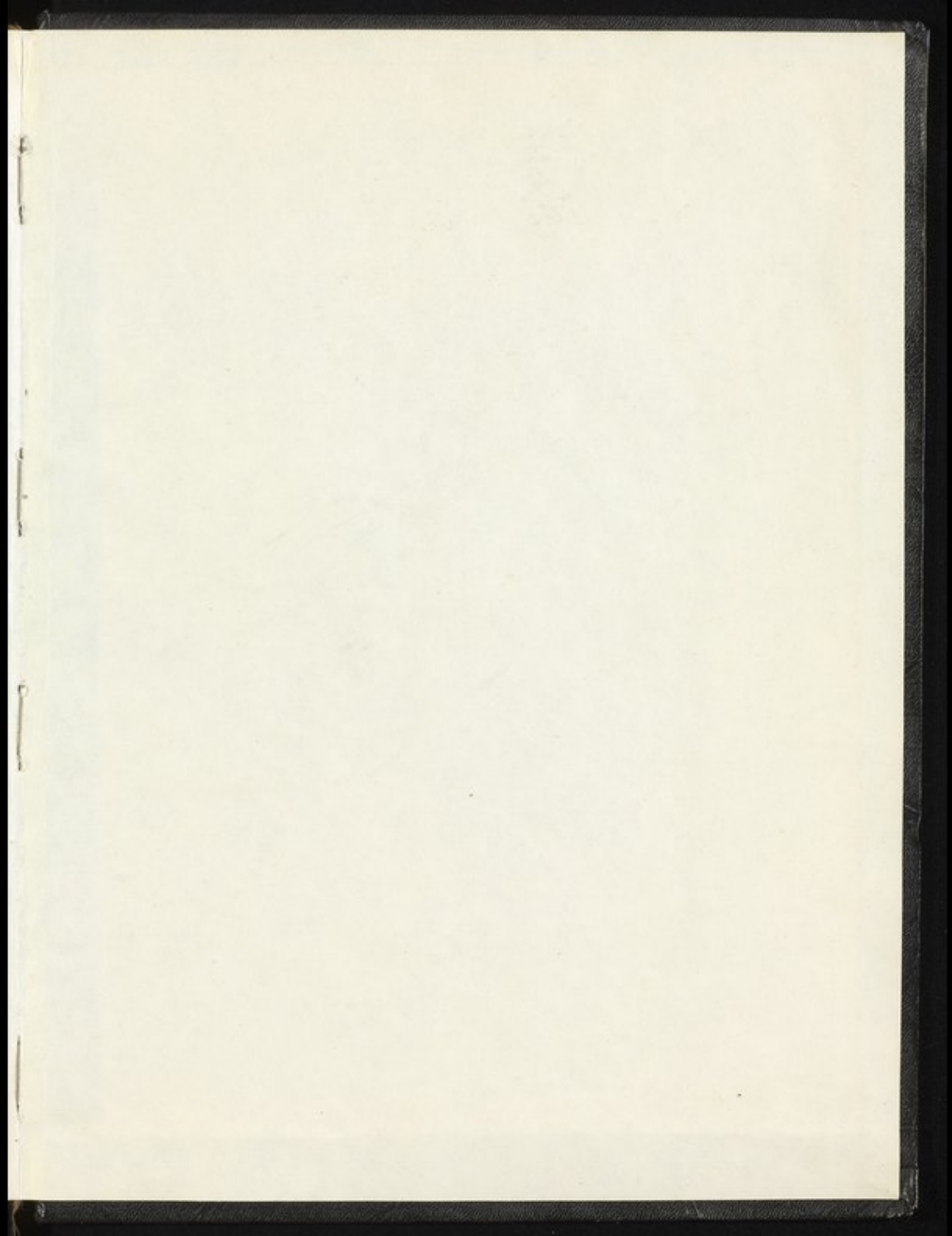


# شرح الاستبصار

للخواجه نصير الدين الطوسي  
والامام فخر الدين الرازي

منشوران مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي  
قم - ابنان ۱۴۰۳ هـ







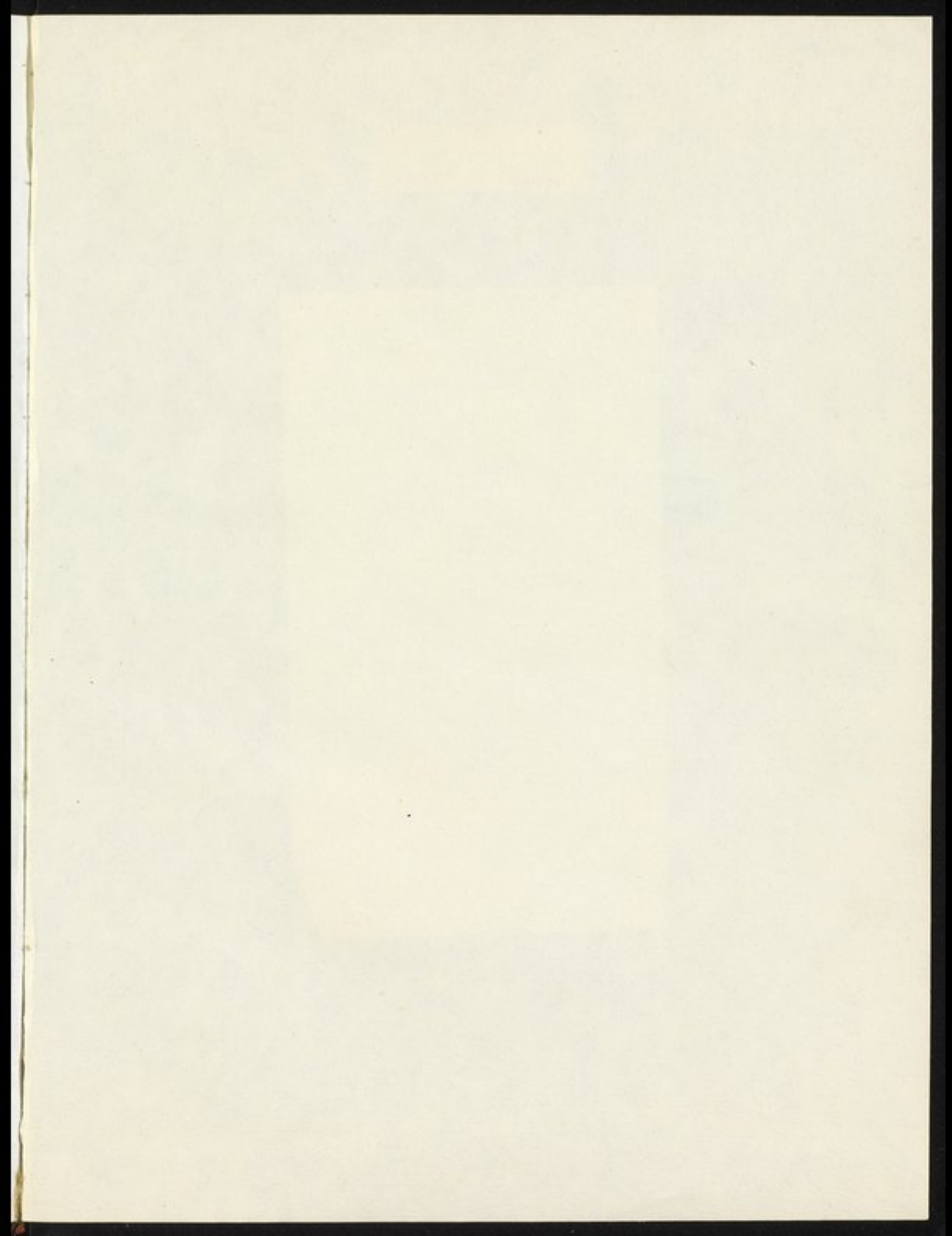
PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.*

*LC 3/29/84  
Villanova Univ*

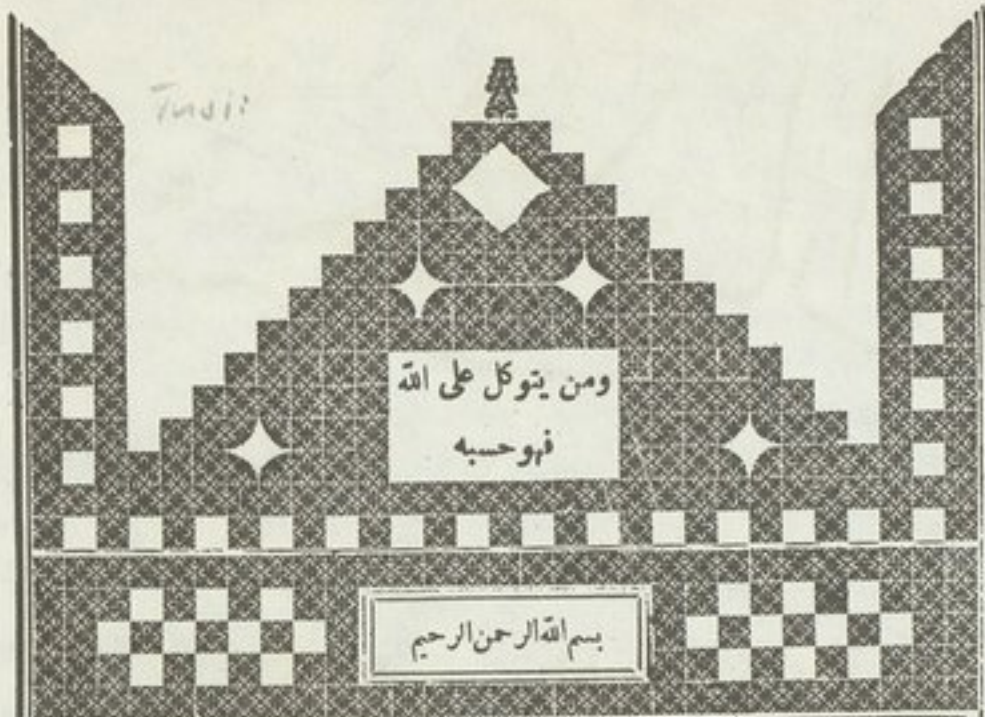


*Princeton Univ.*



شرح الآيات

للخواجة نصير الدين الطوسي  
والامام فخر الدين الرازي



﴿ وبه نستعين ﴾

قال الشيخ (هذه اشارات الى اصول وتنبهات على جل يستبصرها من يسر له ولا يتعق بالاصح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وأنا أعيذ وصيتي وأكرر التماسي أن يضمن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات) \* أقول اعلم ان هذين النوعين من الحكمة النظرية أعنى الطبيعي والالهي لا يتخلوان عن انغلاق شديد واشباه عظيم اذ لوهم بعارض العقل في مأخذهما والباطل يشاكل الحق في مبادئهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الآراء المتقابلة حتى لا يرجي أن يتطابق عليهما أهل زمان ولا يكاد يتصالح عليهما نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجرد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوسواس العادية فان من يسر له الاستبصار فيهما فقد فاز وزاعظها واوقفه خسر خسرنا مينا لان الفائز بها مترق الى مراتب الحكمة المحققين الذين هم أفاضل الناس والخاسر بها نازل في منازل المتفلسفة المنطقيين الذين هم أراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وأمر بالاضن به كل الضن وأنا أسأل الله الاسابة في البيان والعصمة عن الخطأ والطغيان واشترط على نفسي أن لا أعرض لذكر ما اعتمده فيما أجده مخالفا لما أعتقده فان التمر برغير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان (قوله النخط الازل في تجوهر الاجسام) أقول قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنخط ضرب من البسط وانما أسم أبواب المنطق بالنهج وأبواب هذين العلمين بالنخط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت أبوابها جواهر هذه مقصودة بذاتها فكانت انما طوارق الجواهر يطلق على الموجود لافي موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول سيرورة الشيء جوهر او بالمعنى

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾  
وبه العون والتوفيق انه هو أهل التحقيق (هذه اشارات الى اصول وتنبهات على جل يستبصر بها من يسر له ولا يتعق بالاصح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وأنا أعيذ وصيتي وأكرر التماسي أن يضمن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات (النخط الاول في تجوهر الاجسام)

(التفسير) النهج الطريق الواضح والنخط ضرب من البسط وانما خاص أبواب المنطق بالنهج وأبواب الطبيعي والالهي المنطق تعلم طرق الحد والبرهان فكانت تلك الابواب انما اجارا ما أبواب الطبيعي والالهي فهي مقصودة لذاتها فكانت

انما طوا وأما الجوهر 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 الأول لانه بالمعنى الأول إما أن يكون جنسًا للجسم على ما هو المشهور وبين الحكماء أو لا يلائم ماهيته على ما هو الحق وعلى التقديرين فإن الجسم لا يتخلو عن الجوهرية لاني الخارج ولاني الذهن وصيرورة الشيء شيئاً آخر عبارة عن انصافه بذلك الشيء بعد ان

المراد من التجوهر  
المعنى الأول بل المراد  
منه المعنى الثاني وهو  
تحقق حقيقة الجسم  
وتكون ماهيته وذلك  
لان الجسم ماهية مركبة  
من الاجزاء التي لا تجزأ  
عند بعضهم ومن الهولوي  
والصورة عند الشيخ  
وكل ماهية مركبة فانها  
انما تثم وتتحقق عند  
اجتماع اجزائها ولما كان  
غرض الشيخ من هذا  
النقط بيان الامور التي  
من اجتماعها تحققت  
ماهية الجسم لاجرم  
ترجحه بتجوهر الاجسام  
أي التي هو غلط مشتغل  
على بيان تحقق ماهية  
الجسم عمالها من  
المقومات ثم اعلم أن  
المسائل الاصلية  
التي يشتمل عليها هذا  
النقط (با) في ابطال  
الجزء الذي لا يتجزأ  
(ب) في بعض تخاريف نبي  
الجزء (ج) في اثبات  
الهولوي (د) في ان الهولوي  
قابلة للمقادير المختلفة (هـ)

الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ايس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر في صير جواهر  
بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقة انها هي مركبة من اجزاء لا تجزأ ثم 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 اليها ثم بالفلسفيات التي هي أقدمها في الوجود بالقياس الى نفس الامر  
متدرجاً في التعليم من مبادئ المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى العقوليات ولما كان موضوع الطبيعيات الجسم  
الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يتبنى عليها العلم مصادرته فيه  
ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل أخرى طبيعية كنفى  
الجزء الذي لا يتجزأ وتناهي الابداد والشيخ أراد ان يتدبى بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط أن يرفع عنها  
هذه الحوادث من أحد العلمين الى الآخر المقتضية لتجوير المعلم فلزمه أن تصد الاجبات المتعلقة باثبات  
المادة والصورة وأحوالها ولا يقصد هاهنا لزمه أن يبين ما يتبني تلك الاجبات عليه من المسائل الطبيعية  
قبلها فوجب عليه أن يصدر الكلام في الجزء الذي لا يتجزأ لانه آخر ما ينحل اليه مقاصد هذه الذي لا يتبني  
على مسألة تنفي حواله أخرى وصار هذا النقط لهذا السبب مشغلا على مباحث مخالفة من العلمين وقبل  
المرض في المقصود نقول الجسم يشال بالاشترك في الطبيعى المعروف بوجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي  
يمكن أن يفرض فيه الابعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليم وهو الكيم المتصل الذي  
له الابعاد الثلاثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور  
اما أول اقبان الجوهر ليس جنسا لما تحتها وأحال بيانه على سائر كتبه وأما ثانياً فبان قابلية الابعاد است فصلا  
لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا ذهي نسبة ما يلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية أخرى  
لها وايضا يلزم أن يكون الجسم متناهي بالعرض والجواب عن الاول انه انما ابطال كون الجوهر جنسا في كتبه  
بان أخذ مكان الجوهر الموجود لاني موضوع وأبطال كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في أن  
لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطال كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل  
على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شئ ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه في هذا  
التزيف مغالط ثم أفاد ان الجسم اما أن يكون مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان أو غير مختلفة كالسراب  
واما مفردا ولا شك في انه قابل للانعاس ولا يتخلو اما أن يكون جيب الانعاسات الممكنة حاصلة بالفعل فيه  
أولا يكون وعلى التقديرين فالأمر أن يكون متناهي أو غير متناهي قال فههنا احتمالات أربعة اولها كون  
الجسم متألفا من اجزاء لا تجزأ متناهية وهي ما ذهب اليه قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من المحررين  
وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تجزأ غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي  
المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانعاسات متناهية وهو ما اختاره محمد  
الشهرستاني في كتاب له سماه بانهاج والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم بالجواهر الفرد وراجعها

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



كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنه قابل لاقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جهو والحكام  
 ويريد الشيخ أن يثبتته وأما الجسم المؤلف فيسبجى 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 فسمية الرأى الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا  
 وقد مر أنه يسمى الفصل المشتغل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالإشارة والفصل المشتغل على حكم  
 يكفى في اثباته تجرد الموضوع والمحمول من اللواحق أو النظر فيما سبقه من البراهين بالثبته ولما أراد في هذا  
 الفصل ابطال الرأى الاول من الاربعه المذكورة فعبّر عنه بالوهم وعن ابطاله بالإشارة (قوله من الناس  
 من يظن أن كل جسم ذو مفاصل) فقر له كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل  
 هي المواضع التي يتفصل ويصل الجسم عندها وهي مواضع باعياتها عند مثبتى الجزء لا يمكن أن يتفصل  
 الجسم عندها غير هاشمها بمفاصل الحيوان وماها باسمها (قوله تنضم عندها أجزاء غير أجسام تتألف 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) أقول ذلك لاجزاء أحكاما أربعة أو طائفتها ليست باجسام  
 والثانى ان الاجسام تتألف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام أصلا والرابع ان الواقع منها في وسط الترتيب  
 يحجب طرفيه عن التماس وهذه أحكام مسلمة من أصل هذا الرأى أو رد الاول منها تقرير المذهبهم  
 والباقية تهديد الماينا قضاهم على ما يفنى أن يفعله ناقضو الاوضاع وفي الحكم الثالث أشار الى وجوده  
 الاقسامات الممكنة وهي ثلاثة وذلك لان الاجسام اما أن تقبل الانقسام والتشكيل بعسر كالاشياء الصلبة  
 أو بسهولة كالاشياء اللينة واما أن لا تقبل كالثالث عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثانى بالنطح  
 والثالث بالوهم والقرض والفائدة في ايراد القرض أن الوهم رماية فاما لانه لا يقدر على استحضار  
 ما يقسمه لصغره أو لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والقرض العتلى لا ينفذ لتعلقه بالكيديات المشتغلة  
 على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا كسرا ولا  
 قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف اقطعة لاعتن النطح وفي بعضها باثباتها ايضا في القرض والاول أسح  
 لانه لم يفرق بين الفسحة لوهمية والفرضية في موضع من الكتاب (قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان  
 كذلك لى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره)  
 أقول هذا ابتداء شرعه في النقض وانما أخذ من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن  
 التماس لا يتخلوا ما أن لا يلاقى الطرفين أو يلاقيهما فان لاقاهما فلما بالاسر أو لا بالاسر فهذه أقسام ثلاثة والاول  
 ينافى كونه حاجبا لهما وأيضا يناقض الحكم الثانى وهو تأليف الاجسام من هذه الاجسام لان التأليف  
 لا ينصو رالا بعد ملاقاته الاجزاء والثانى أيضا ينافى كونه حاجبا لهما عن التماس وأيضا يقتضى تداخل  
 الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثانى ومع جمع ذلك مستلزم للمطلوب كالمسألى والثالث يقتضى  
 التجزئة والشيخ لم يذ كر القسم الاول والثانى أو لهما أن لا يلاقى الطرفين أو يداخلهما لان الخضم لم  
 يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذى يفيد النقض بقوله لى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير  
 ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجته على الخضم ثم يرجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال تقيضه  
 المشتغل على القسمين المتروكين أعنى الاول والثانى فكان تقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من  
 الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاتة ومع الملاقاتة بالاسر ثم ترك الاول لان حالته  
 أظهر وصرح برفع الثانى بقوله وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر 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  
 الانقسام لا كسرا ولا  
 قطعا ولا وهما ولا فرضا  
 وان الواقع منها في وسط  
 الترتيب يحجب الطرفين  
 عن التماس ولا يعلمون  
 أن الوسط اذا كان كذلك  
 لى كل واحد من الطرفين  
 منه شيئا غير ما يلقاه الاخر  
 وأنه ليس ولا واحد من  
 الطرفين يلقاه باسره



وانه بحيث لو جوز مجوز مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بدمن أن يتفد فيه فيبقى غير مالمية  
 والقدر الذي لقيه دون اللقاة وهم المداخل والملاقاة المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الاخر ملاقة الوسط  
 له وأن لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ من انائه فينشد ذلكا يكون ترتيبه ووسط وطرف ولا يزيد حجمه واذا كان شيء 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 تنتم  
 من اجتماع أجزاء متميزة كل واحد منهم لا يتجزأ ومعلوم أن الكلام في ذلك لا يمكن الا بعد الكلام في تعريف حقيقة الجسم أولا ونحن تقدم  
 على التفسير بجهتين (البحث الاول) في تعريف حقيقة الجسم الجسم يقال عند الحكماء باشتراك الاسم

على شيتين أحدهما الجسم الطبيعي وهو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا والقوائم وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي يقبل التجزئة في ثلاث جهات والجسم بهذا المعنى عرض وعلم أن الجسم بالمعنى الاول مما لا نزاع فيه وأما بالمعنى الثاني فبيان كونه مغايرا للجسم بالمعنى الاول أن القطعة من الشمع اذا شكلتها بأشكال مختلفة فان جسمية تلك الشمعة باقية بعينها من المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها والباقي غير الزائل فاذا الجسمية مغايرة للمقدار وهذا الفرق انما يصبح بعد ثبوت أن الجسم بالمعنى الاول غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزأ لان على تقدير أن يكون الامر كذلك كان توارد المقادير

لبعضهم كإسباني ذكره ولا نعلم مع احاطته مستلزما للمطلوب وانما يرجع الى اثبات القسم الثالث مع أن المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على فرض الحكم بل يصدا بطلان هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه أن يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب (قوله) وانما بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بدمن أن يتفد فيه) أقول برديان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره أو لا بتعداد المكنان والميزين واعلم أن المكنان عند القائلين بالجزء غير الميزين وذلك لان المكنان عندهم قريب من مفهومي اللغوي وهو ما يعتمد عليه المكنان كالارض للسير والاعتقاد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا وأما الميز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلا كداخل الكوز لاجاه وأما عند الشيخ والجههور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من المحوري فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكنان أو الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان أشار اليه بقوله مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه لئلا يناقش في العبارة والمعنى أن الطرف لو جوز مجوز أن يداخل الوسط فلا بد من أن يتفد في الوسط (قوله) فيبقى غير مالمية والقدر الذي لقيه دون اللقاة المتوهم للمداخلة) أقول أي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير مالمية حال المماسية قبل النفوذ والذي لقيه حال المماسية قبل النفوذ دون اللقاة المتوهم للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبيين فإنه يقتضى قسمة الوسط بقسمين ويمكن أن يفهم من قوله فيلقى غير مالمية انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير مالمية حال المماسية قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير مالمية عند تمام المداخلة وهو اللقاة المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلاثة أقسام والفاضل الشارح فسر على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني وأقول هذا التفسير يقتضى أن يكون للنفوذ الذي هو حركة ما أزل وهو حال المماسية ووسط وهو الحال الذي بعد المماسية وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأي نقاة الجزء وهو أن تكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للتقسيمات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على رأي منبته فان المتحرك لا يمكن أن يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالته وملحوق بأخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب (قوله) واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الاخر ملاقة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ من لقائه فينشد ذلكا يكون ترتيبه ووسط وطرف ولا يزيد حجمه فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى (أقول أي المداخلة التامة يقتضى

عليه عبارة عن انتقال بعض تلك الاجزاء من سمت الى سمت آخر فالما اذا لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء بل كان متصلا واحدا فاذا جعلناه مثلا كرة كان تحتها أعظم مما جعلناه صفحة وذلك الثخن قد بطل عند ما جعلناه صفحة فوجب أن يكون ذلك الثخن الذي زال مغايرا للجسمية الباقية فقد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي والى ما قلناه في تعريف الجسم الطبيعي انه الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة رسم لاحد لا ينفذ في سائر كائناتنا أن قول الجوهر على ما تحتها قول اللوازم لا قول الاجناس وبتقدير كون الجوهر جنسا فامكان فرض الأبعاد الثلاثة فيه لا يمكن أن يكون جزأ من ماسها به الجسم من وجهين الاول ان قابلية الشيء للشيء ليست

أمرها وجودها إذ لو كانت أمرها وجودها بالكانت لا تخلو إما أن تكون جوهر أو عرضا فإن كانت جوهر كانت قابلية المحل للحال جوهر امباينا  
 من المحل والحال وذلك محال لان قابلية اهل الحال نسبة مخصوصة للمحل الى الحال ونسبة الشيء الى الشيء مستحيلة أن تكون  
 مباينة عن كل واحد من الشئين فان كانت عرضا كان المحل قابلا لتلك القابلية فكون قابليته تلك القابلية عرضا آخر يلزم 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 بمرتين 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 يبدأ ولا من تفصيل المذاهب فتقول الجسم قدي يكون مركبا امامنا من اجسام مختلفة الصور مثل بدن الحيوان أو من  
 اجسام متشابهة الصور كالسيرير وقد يكون مفردا مثل الماء الواحد اذا 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 الملة ولقائه أن قالوا لاشك أن اجسام  
 المفردة قابل للاقسام فلا تخلو إما أن تكون تلك الاقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل أو لا تكون وعلى التقديرين فلما 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

أن يكون الطرف المسلاق للوسط بعينه ملاقيا للطرف الاخر المدخل باه فانه متلاقيان بالامر وسينفذ  
 يرتفع 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 الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون  
 ترتيب ووسط وطرف أي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور لاجزء ولا ازدياد حجم أي يناقض الحكم  
 الثاني أيضا فان كان شيء من ذلك أي ان كان أحد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملافة بالامر وسينفذ  
 يناقض الحكم الثالث فتقسم الجزء والحاصل أن تجوز المدخلية يناقض الاحكام الثلاثة المذكورة جميعا

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 وعرضه  
 من هذا الفصل ابطال

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 امانا يمنع الطرفين عن التلاق أو يمنعهما لكن القسمان باطلان فالقول بتأليف الجسم  
 من الاجزاء التي لا تتجزأ باطل اما الشرطية فلاشك في صحتها انما الشك في افساد قسمي التالي فاما ان فساد القسم الاول وهو أن يقال يمنع  
 الطرفين عن التلاق فانه لو كان كذلك لكان الجانب الذي منه يلاق ماعلى أحد طرفيه غير الذي منه يلاق ماعلى الطرف الاخر وذلك يوجب  
 الاقسام وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف واما بيان فساد القسم الثاني وهو أن يقال انه لا يمنع الطرفين عن التلاق فهو انه لو كان كذلك  
 لكان كل واحد من الطرفين لا قيا 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 مادخل في شيء وفذقيه فانه يفترض هناك أمور ثلاثة هي الترتيب فان التداخل لا بد وان يلاق طرفه  
 طرف المنفوذ فيه أو لانه يتحرك الى المنفوذ فيه ثانيا ثم انه يحصل بذلك تمام النفوذ ثانيا ولاشك ان القدر الذي يلقى التداخل من المنفوذ  
 فيه أو لا غير الذي يقبه منه حال النفوذ والقدر الذي يقبه حال النفوذ غير الذي يقبه منه عند حصول المنفوذ فيه بتمامه وذلك يوجب  
 اقسام تلك الاجزاء واما بيان ان القول بالتداخل محال فلان الاجزاء المتداخلة أو التداخل بالكلية أو لا بالكلية فان تداخلت بالكلية  
 كان الداخل من كل جزء في الاخر غير ما لم يدخل فيه وذلك يقتضي الاقسام وان تداخلت بالكلية لم يزد مقدار الثلاثة على مقدار الواحد  
 فلي هذا وانضم الى مجموع تلك الثلاثة جزء رابع وخامس فانه لا يزيد المقدار البتة فحينئذ لا يكون تألفها مقيد العظم والمقدار فاذا كان  
 كذلك لم يكن العظم حاصل من تألف تلك الاجزاء وذلك يطل القول بتألف الاجسام منها فثبت بما ذكرنا فساد قسمي التالي فلزم منه فساد  
 المقدم وهو تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزأ واما القائلون بالجزء فقد تمسكوا في اثبات مذهبهم بان قالوا لا شك في وجود الحركة

ولاشك ان الماضي والمستقبل هما في الحال شيء لانه لو لم يكن لوجوده في الحال لم يكن شيء منها ماضياً ولا مستقبلاً لان الماضي هو الذي كان حاضراً في وقت مضى والمستقبل هو الذي يتوقع حاضره في وقت سيأتي فلو لم يكن للحركة حضور لما كان شيء منها ماضياً ولا مستقبلاً فاذ ثابت ذلك فنقول الذي يوجد منها في الحال ان كان منقسماً كانت الاجزاء المقترضة فيه سابقاً بعضها على البعض لان اجزاء الحركة منقسمة فلو كان الامر كذلك لما كان الجزء الموجود في الحال موجوداً هذا خلف واما ان لم يكن منقسماً فعند زواله لا بد وان يحصل شيء آخر يكون تكمة في عدم الاتقسام ما ذكرنا في نذرتكون الحركة عبارة عن امور متتالية كل واحد منها لا يكون قابلاً للاتقسام فاذا قطعت المسافة بالحركة فالقدر الذي ينقطع من المسافة بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة ان كان منقسماً كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى آخره فتكون الحركة الى آخره منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسماً فهو الجزء الذي لا يتجزأ وهكذا القول في جميع ما ينقطع 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 واستقصاء القول فيه مذكور في كتبنا المطبوعة وارجع الى تفسير المتن اما قوله ومم بإشارة فهو بحث (البحث الاول) فاعلم انه قد عبرت عادة الشيخ في هذا الكتاب بانه متى اراد ان يورد من هذا بابا بلا أو سؤالاً باطلاً بين فساد فانه يسميه ومم' وسبب هذه التسمية ان العقل لا يعرض له الغلط الا من قبل القوة المسماة بالوهم على ما مر تقريره في المنطق وذلك بسبب في اطلاق لفظ الوهم على الرأي الباطل على سبيل المجاز تسمية للوهم بسبب ظهوره من ان تسمية الرأي الباطل بالوهم اول من تسميته بالحيان 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 يسمي الفصل المشتغل عليه بالاشارة وكل قضية لا يحتاج في اثباتها الى برهان منفصل بل يكفي في التصديق بها تجزئة موضوعها

فانه يسميه تنبيه (٣) كانت تلك القضية موجودة بالفعل الا ان الانسان لا يعلم كونها عنده فيمكن فيه مجرد التنبيه (البحث الثالث) عن انه لماذا قال وهوهم واشارة ولم يقل

وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع ملافام أو ملافام بالكل أو البعض وذلك يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها أو عدم امتيازها في الوضع أو تجزئتها وهذه محال فالقول بها محال فهذه البرهان والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتى الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ماضى والى ما يستقبل وهو غير موجودين والى ما في الحال ولو لا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان تقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذا لا ينقسم ولا ينقسم ما ينقطع المتحرك من المسافة والالاتيم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزأ

اشارة وهوهم فلان الاشارة ليست الا البرهان المبطل للرأى الباطل المسمى بالوهم واقامة البرهان على ابطال الشيء متأخرة لا محالة عن تصور ذلك الشيء فلا جرم كان ذكر الوهم مقدما على ذكر الاشارة واما قوله لكل جسم ذو مفاصل فاعلم انه قضية موضوعها كل جسم ومجموعها ذو مفاصل وهي حكاية لمذهب المتبين 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 مؤلفاً من اجزاء كل واحد منها متميز عن الاخر في ذاته كانت المواضع التي يمكن ايراد الفصل عليها حاصله في الجسم فيكون لكل مفاصل موجودة بالفعل واما قوله تنضم عندها اجزاء غير اجسام تألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الاتقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس واعلم ان المراد من ذلك كصفات 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 وثانيها ان كل واحد منها لا يقبل الاتقسام ثم ان لقبول الاتقسام مراتب فاسهلها الكسر ثم يليه النقطع فان الشيء قد يكون سلبا لا ينكسر الا انه يمكن تقطيعه بالاطلاق قطعاً وبليبه الوهم فان الشيء قد يكون بحيث لا يقبل التقطيع مثل الفلن فان الكسر والنقطع وان امتنع عليه لكن القسمة الوهمية غير ممنوعة عليه واما الفرض فانه آخر المراتب لان القسمة الوهمية ربما تنفذ لان الوهم لا يقدر على استحضاره لصغره مع ان القسمة الفرضية بعدل تنفذ فانه متى لم يلزم من فرض وقوع القسمة محال لم تكن القسمة ممنوعة سراً بحجز الوهم عن ادراكه ولم يعجز قد جاب 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 تلاقينه فانه يحجب ماعلى طرفيه من التلاقى 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 التلاقى ويجب ان يكون الذي يلقى منه ماعلى يمينه غير الذي يلقى منه ماعلى يساره واما قوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه

باسره فاعلم انما ادعى أن الاوسط اذا كان حاجبا للطرفين عن التلاقى وجب أن يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر احتاج الى اثبات هذه القضية بفعل الطرفين اليه ابطال تقيدها فان تقيدها فنقولنا 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 فالبسب فيه ان تلك الاجزاء لو لم تكن متلاقية أصلا لم يكن الجسم حاصل من اجتماعها فلا يكون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزأ وهو المطلوب وأما الثاني وهو أن يقال ان كل واحد من الطرفين يلقى الاوسط باسره وهو الذي عناه الشيخ بقوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فانه متى بطل هذا القسم وقد ابطالنا الاول أيضا صح ما ذكره من أن أحد الطرفين يلقى من الوسط غير ما يقبضه الاخر وأما قوله وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه واحد لم يكن: من أن ينفذ فيه فليتي غير ما يقبضه والتدر الذي لقيه دون اللقاء المنزوم للمداخلة فاعلم أن المراد منه أن القول يكون الطرف ملاقيا الكلية للوسط والمتداخلان لا بد وأن يكون مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه المسكن والحيز بهذين الاسمين أو بما شئت من الاسماء والشبان لا يصيران كذلك الا بعد أن يصل ٨ طرف أحدهما الى طرف الاخر ثم ينفذ فيه والنفوذ حركة شئ في شئ والشئ حال كونه متحركا

ويحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على مسياتي ان شاء الله تعالى (قوله وهم وإشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية) أقول يريد ابطال الاشارة الى التوافق في الموضع فثبت أن القدر الذي لقي الطرف من الوسط حال نفوذه فيه غير الذي لقيه منه قبل نفوذه فيه أعني حال كون طرفه ملاقيا الطرف المنفوذ فيه وهو الذي لقيه منه حال النفوذ فيه دون ما يلقاه منه حال حصول اللقاء المتوهم من المداخلة وبالجملة فان التوافق لا بد وأن يلقى طرفه طرف المنفوذ فيه أولا ثم ينفذ فيه ثانيا ثم يحصل

المراد منه أن المراد منه أن القول يكون الطرف ملاقيا الكلية للوسط والمتداخلان لا بد وأن يكون مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه المسكن والحيز بهذين الاسمين أو بما شئت من الاسماء والشبان لا يصيران كذلك الا بعد أن يصل ٨ طرف أحدهما الى طرف الاخر ثم ينفذ فيه والنفوذ حركة شئ في شئ والشئ حال كونه متحركا

المداخلة ثالثا وهو في كل مرتبة من هذه المراتب يلقى شيئا غير ما يقبضه في المرتبة التي قبلها وذلك بوجوب اتسام التوافق ولما والمنفوذ فيه واعلم أن هذا الكلام ليس برهاني ولا يمكنه اقتناعي واللقاء المتوهم للمداخلة بوجوب أن يكون ملاقيا الوسط ملاقيا للطرف الاخر ملاقيا الوسط له وأن لا يتميز في الموضع اذ افراغ عن لقائه فاعلم انه لما بين ان القول بالنفوذ بوجوب القول بالقسمه أراد أن يبين ههنا أن القول بالنفوذ محال وبين ذلك بان أحد الطرفين لو دخل في كلية الوسط لكان ملاقيا للجزء الاخر الذي هو طرف أيضا لان أحد الطرفين اذا دخل في كلية الوسط مع ان الوسط ملاقيا للجزء الاخر الذي هو طرف وجب أن يكون أحد الطرفين ملاقيا للطرف الاخر وأما قوله فحينئذ لا يكون ترتيبا ولا طرف ولا طرف ولا ازدياد حجم فاعلم أن المراد منه أن ادخال الاجزاء عبارة عن حصرها 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 بالامر بل يبق فراغ ان تقسم ما يلقى فاعلم انه لما بين أن القول بالمداخلة بوجوب اتساق الترتيب والوسط وازدياد الحجم استثنى تناقض هذه الاشياء الى وهو ان هذه الاشياء كانت حاصلة فانج فساد المقدم وهو القول بالمداخلة فثبت فساد كون الطرف ملاقيا لكلية الوسط وثبت فساد أن لا يلقى منه شيئا ومتى بطل هذا القسم لم يبق الا أن يقال الطرف يلقى بعضه بعض الوسط وذلك بوجوب اتسام تلك الاجزاء المتلاقية (وهم وإشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية)

ولما أزم هؤلاء أصحاب المذهب الأزل تجزئة الجزء القريب من مركز الرحي عند حركة الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القرب باطء منه ارتكبووا القول بكون البطيء في بعض أزمته حركة السربيع وزمهم من ذلك القول بانفعال الرحي عند الحركة فاستمر التشنيع بين القرب وبين البطيء وتفككت الرحي 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 فيهما اما المتناهي ان أراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثره لان الكثره تقع على الجردات 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 لكنه يكون موجودا في كل كثره اضافية لان الاثنين ليس بكثره اضافية فاذن ينبغي أن يحمل الكثره على الاضافية حتى يستقيم الكلام أقول هذه مؤخذة لفظية قليلة الفائدة اذا 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 تمريره كل 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 قسما والشيخ أشار الى ابطال القسم الازل 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 باده العدد وان لم يكن يفيد باده المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها أيضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساو بالمقدار الواحد منها يكون في حيز الواحد وحينئذ يستحيل أن يقع الامتياز بينها بنفس الجمية أو بشئ من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشئ من العوارض لانها متساوية بالنسبة الى جميعها واذلا امتياز أصلا فلا تعدد الا أن الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالثبوت والاثبات بل بنى الامر على التجوز وأقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي أطراف أنصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تتمايز في الوضع وتختلف أحوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة تلك الاعتبارات والحق في ذلك أن التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بانه تعدد على سبيل التجوز (قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وأمكنه الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجمه في كل جهة فكان جسم) هـ ذاهو القسم الثاني من القسمين المذكورين وأراد أن يوافي من كثره متناهية جسما اذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازيد الاجزاء وانما يأتي باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف طويلا عرضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجمه في كل جهة فكان جسم أي حصل حجمه في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلاث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار مما يمنع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي أن تضمير في المتن لفظه وذلك أن يقال وأمكنه الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ أو الناسخ أو حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها أقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهام في قوله وأمكنه 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 أولا تأليف للكثرة الاولى في جهة ثم يحتاج لتأليف في الجهات الاخرى 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 بوجد منها مؤلفا من أجزاء ليس لها حجم أز يد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيد للمقدار بل عسى العدد وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وأمكنه الاضافات بينها في جميع الجهات حتى يكون حجمه في كل جهة 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 بطر يق عكس النقيض ان كل ما لا يكون من الانقسامات حاصل بالفعل فهو غير ممكن الحصول ثم انهم انشؤا 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 ان ينقسم فاذا حاصل مذهبهم يرجع الى ان الجسم يتألف من أجزاء كل واحد منها لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه الا انها غير متناهية في العدد فاذا لفرق بين هذا المذهب وبين المذهب الذي مضى ابطاله في الفصل الاوّل الا في أنهم زعموا ان الموجود في كل جسم من تلك الاجزاء عدد متناه فهداهو التحقيق لكن أصحاب هذا المذهب لا يعترفون باثبات الجزء الذي لا يتجزأ فلما كانت حقيقة مذهبهم هو القول بالجزء وهو م في الظاهر غير معترف به لا جرم لم يحك الشيوخ عنهم أنهم يقولون الجسم يتألف من أجزاء ١٠ لا يتجزأ بل حكى عنهم أنهم يكادون يقولون بأنه مؤلف من أجزاء لا يتجزأ أي

حقيقة مذهبهم ذلك وان كانوا ابصر حون به واما الحجة على فساد هذا المذهب فهو ان الجسم لو كان متألفا من أجزاء غير متناهية في العدد لكان الجزء الواحد فيه موجودا لانه لا معنى للكثرة الاجتماع الوحدات فاذا أخذنا عددا متاهيا من تلك الاجزاء الغير المتناهية فلما ان يكون مقدار ذلك المجموع الحاصل من أعداد متناهية از يد من مقدار الجزء الواحد أولا يكون والثاني باطل والالم يكن اجتماعها سببا لزيادة المقدار وكان

فسر الاضافة 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 حدس وروتها جسم لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كاذهنا اليه واعلم ان 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 يمنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تألف مما لا يتناهى أصلا (قوله كان نسبة حجمه الى حجم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناهية القدر الى متناهى القدر) أقول هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد الى قوله فكان جسم والجسم متصله شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان 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 والمجوع تال للمقدم المذكور والاطهر ما ذكرناه وتفسير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية از يد 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 متنى متناهى القدر الى متناهى القدر واعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيره جسما وذلك لان النسبة لا تمنع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط 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 تالى

لا يحصل المقادير من اجتماعها وذلك بوجب الجزم بان هذه الاجسام المحسوسة غير متألفة من تلك الاجزاء واما المتصلة الاول وهو ان يكون مقدار ذلك المجموع اعظم من مقدار الواحدة وذلك يقتضى ان يكون كلما كانت الاجزاء أكثر كان المقدار اعظم واذ ثبت ذلك فنقول لاشك في ان هذه الاجسام المحسوسة متناهية في مقاديرها وان نسبة بعضها الى بعض نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار وذلك يقتضى ان 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 انهم انهم يتألف من أجزاء غير متناهية نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار ووجب ان تكون نسبة أحدهما الى الآخر نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار مع ان الجسم زعم ان نسبة أحدهما الى الآخر نسبة متناهى العدد الى غير متناهى العدد هذا خلف ثبت بطلان قول من قال الاجسام مؤلفة من أجزاء غير متناهية وترجع الى شرح المتن أما قوله كل كثرة متناهية أو غير متناهية فان الواحد والمتناهى فيها موجودان فاعلم ان الكثرة قد يراد بها الكثرة الحقيقية التي هي العدد وعلى هذا التفسير كل عدد يكون كثرة وتكون الكثرة أحد نوعي الكم وقد يراد بها الكثرة الاضافية مثل قولنا خمسة كثيرة بالقياس الى الاربعه قليلة بالقياس الى الستة وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد كثيرا فان الاثنين ليس كثيرا بالقياس الى عدد

دونه لأنه العدد الاول ولا تكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة لكم بل من مقولة المضاف فاذا عرفت ذلك فنقول أما الكثرة الحقيقية فلا شك  
 أن الواحد يكون فيها موجود الان الكثرة لا معنى لها الا مجموع الوحدات فان لم تكن الوحدة حاصلة استحال أن تكون حاصلة مع غيرها  
 وحيث لم تكن الوحدات المجتمعة حاصلة فلم تكن الكثرة حاصلة فثبت أن كل كثرة فان الواحد يجب أن يكون موجودا فيها ولكن  
 لا يجب أن يكون المتناهي موجودا فيها لأنه ان أر بد بالمتناهي المتناهي في المقدار لم يجب أن يوجد في كل كثرة متناه في المقدار فان العدد كما  
 يعرض الاشياء ذوات المقادير فقد يعرض أيضا للاشياء المجردة عن المقادير وان أر بد بالمتناهي المتناهي في العدد لم يجب أيضا أن يكون في  
 كل كثرة عدد متناه لان الاثنين كثرة مع انه لم يوجد فيه عدد أصلا بل الاثنان عدد لكن ليس في الاثنين عدد فان الشيء لا يوجد في نفسه فاذا  
 ظهر ذلك فنقول التمام من عوارض الكم فاذا ثبت انه لا يجب أن يكون في كل كثرة متناه في الكم المتصل أو متناه في الكم المنفصل ثبت انه  
 لا يجب أن يحصل في كل كثرة شئ متناه فاذا كان الاول بالشيخ أن يقتصر على قوله كل كثرة فان الواحد فيها موجود بالفعل وليس لاحد أن  
 يجب عنه بأنه وان لم يجب في كل كثرة أن يكون العدد المتناهي موجودا فيه ولكن ذلك واجب ههنا لان من قال الجسم مركب من أجزاء  
 لانهاية لها فلا بد وأن يعترف بوجود الاعداد المتناهية فيه لانه يقول هذا الكلام انما يستقيم لو قيل كل كثرة غير متناهية فان الكثرة  
 المتناهية فيها موجودة لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل زعم أن كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية فان المتناهي موجود فيها  
 فثبت أن الواحد الكثرة على الكثرة الحقيقية التي هي الكم المنفصل كانت الواحدة لازمة وأما اذا حملناها على الكثرة الاضافية اندفعت  
 الواحدة لان الواحدة انما كانت بالزام الاثنين وليس هو بكثرة اضافية وأما قوله واذا كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من أجزاء ليس لها  
 حجم فوق حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد فاعلم انما بين أن الجسم لو كان متألفا من أجزاء غير متناهية لكانت  
 الاجزاء المتناهية موجودة فيه فبعد ذلك بين أن حجم مجموع الاعداد المتناهية منها يجب أن يكون أز يد من حجم الجزء الواحد منها والام  
 يمكن تأليفها مفيدا لمقدارها انه اذا لم يزد مقدار الاثنين على مقدار ١١ الواحد لم يزد مقدار الثلاثة أيضا 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 يزيد زيادة المقدار

المتصلة المذكورة بر بديهته نتاج تقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهي لكان  
 حجم المؤلف من عدد يتناهي من جملة ما لا يتناهي اما أز يد من حجم الواحد أو ليس باز يد منه والثاني باطل  
 لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول أيضا 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 قسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان

لكنه يفيد زيادة العدد وفي التحقيق أيضا ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا كان مقدار مجموعها مساويا للمقدار الجزء الواحد منها كانت بأسرها  
 حاصلة في الجزء الواحد ولو كان كذلك استحال أن يخص واحد منها بما لا يوجد في الآخر لان تلك الاجزاء متساوية في الحجمية فيستحيل  
 أن يقع الامتياز بنفس الحجمية أو بشئ من لوازمها ويستحيل أن يقع الامتياز بشئ من عوارض الحجمية أو معروضاتها لانها اذا كانت  
 متداخلة ولا شئ يفرض عارضا أو معروضا لو اخدمتها الا ونسبته الى ذلك الواحد كنسبته الى غيره فيجب أن يكون عارضا لذلك الغير أو  
 معروضا له واذا كان كذلك استحال وقوع الامتياز بين تلك الافراد في أمر من الامور فيرتفع التعدد عنها أيضا ويصير الكل شئ واحد اقتب  
 أن الاجزاء المتداخلة كما لا يحصل منها زيادة المقدار لا يحصل منها زيادة العدد الا أن الشيخ لما لم يكن به حاجة الى هذا البيان في هذا  
 الموضوع لاجرم لم يحزم بالنفي ولا بالاثبات بل ذكر انه عسى أن يتوهم متوهم كون تأليفها سبباً في زيادة العدد واما قوله وان كل كثرة متناهية  
 منها حجم فاعلم انما بطل أن لا يكون مقدار المجموع أز يد من مقدار الواحد ثبت أن حجم المجموع فوق حجم الواحد فحينئذ قد حصل جسم  
 مؤلف من أجزاء متناهية وقد كان يمكنه أن يقتصر على هذا المقدار في ابطال قول من قال كل جسم فهو مؤلف من أجزاء غير متناهية الا أنه  
 اذا أراد أن يبين في كل جسم متناهي المقدار انه ليس مؤلفا من أجزاء غير متناهية فلا جرم لم يقع بذلك بل احتج بقاها في أجزاء ذلك على  
 تنهاى سائر الاجسام المتناهية في المقدار وذلك بان بين أن ذلك الجسم المتألف من الاجزاء المتناهية يمكن الاضافات بينها وبين غيرها في  
 جميع الجهات وانما اعتبر ذلك لانه أراد أن ينسب مقدار هذا الجسم الى مقادير سائر الاجسام والمقادير انما تكون متناسبة اذا كانت من  
 نوع واحد فالخط لا يمكن أن ينسب الى السطح بأنه ثلثه أو ربعه أو غير ذلك من النسب وكذا السطح لا يمكن أن ينسب الى الجسم لان الذي  
 يكون ثلثا لشيء أو ربعه هو الذي يكون بحيث لو ضمت أمثاله اليه لصار مثلاً لذلك الشيء والجسم لا يحصل البتة من اجتماع السطوح ولا السطح  
 لا يحصل من اجتماع الخطوط والخط لا يحصل من انضمام النقط بالذليل الذي مضى في ابطال الجزء الذي لا يتجزأ في الفصل الاوّل فاذا عرفت

ذلك فالشيخ لما أراد أن ينسب مقدار الجسم المتألف من الأجزاء المتناهية إلى مقادير سائر الاجسام بين أنه يمكن الاضافة بينها وبين غيرها في جميع الجهات وكل ما كان كذلك كان حجما في كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه جسما جازت نسبتته الى سائر الاجسام فاما لو لم يثبت كونه حجما في كل الجهات لم يجب صحة نسبتته الى سائر الاجسام لان الذي يكون حجما في جهة واحدة أو في جهتين وهو الخط والسطح لا يجوز أن ينسب واحد منهما الى الجسم واعلم أن هذا التفسير الذي ذكرناه لا يصفوا الا اذا ضمرنافي المتن لفظه حتى يصير هكذا وأمكننا الاضافات بينها 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 محمد الدلالة الكلام عليها أو ما قوله فكان جسم فكانت نسبة حجمه الى حجم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناهي الصدر الى متناهي الصدر فاعلم أن هذا الكلام قضية واحدة فصيغة كانت رابطة والجسم هو الموضوع وقوله نسبة حجمه الى حجم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناهي الصدر محمول واحد ومعنى هذه المقدمة أنه لما بين أن الحاصل من تلك الكثرة المتناهية جسم بين أن ذلك الجسم يجب أن يكون نسبة حجمه الى حجم الذي زعم الحاصم أن آحاده غير متناهية نسبة متناهي الصدر الى متناهي الصدر لان المشاهدة دالة على أن هذه الاجسام متناهية في مقاديرها وأما قوله لكن ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف

بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا ينتهي (تنبيه أليس اذاوجب النظر ان الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد أوجب امكان 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 وسماء تنبيهها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما ورد القضية الاولى مهمة 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 ينتهي 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 لئلا وهم كذب الكلية فاعملها وبصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا فان الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى 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 يمنع أن يكون ومن المتناهية غير متمتع فلا جرم حكم في الاولى 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 الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركيبه منها فكان الواجب اذن أن يقول في هذا القسم أيضا يجب أن لا يكون والصواب 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 تقيض 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 تقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهمة كما مر والثانية 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 امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه هنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تنتهي بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداد مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد أوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد أوجب وجود جسم وأجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل أن يكون عاما وأيضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد

والنظم الى آخره فاعلم أنه لما ثبت أن نسبة الجسم المتناهي الاجزاء الى الجسم الذي هو عند الحاصم غير متناهي منها الاجزاء نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار وثبت بما مضى أن ازدياد المقدار والحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب أن يكون نسبة آحاد الجسم المرثفة من الاجزاء المتناهية الى آحاد الجسم المرثفة من الاجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه الى عدد غير متناه وذلك محال فثبت أن القول بكون الاجسام المتناهية المقادير غير متناه العدد يؤدي الى المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب تنبيه أليس اذاوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية فقد أوجب امكان وجود جسم ليس لامتداد مفاصل



بل هو في نفسه كاهو عند الحس اسكنه ليس مما لا يتفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلا لالتصال ووقوع الانفصال اما بقتل وقطع واما باختلاف عرضين فيه كافي البلقة واما بوجه وفرض ان امتنع الفل لسبب (التفسير) انما سمي هذا الفصل بالثنية لان مضمونه ان الجسم اذا لم يكن مؤلفا من أجزاء متناهية أو 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 ليس اذا أو جب النظر ان الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية فاعلم أن معناه ظاهر ولكن فيه دققة وهي أن الذي ثبت بالبرهان ليس إلا أن الاجسام المتناهية المقادير لا يجوز أن يكون مؤلفا من أجزاء غير متناهية ولم يثبت بهذا القدر أن كل جسم فانه لا يجوز أن يكون مؤلفا من أجزاء غير متناهية لانه لو ثبت جسم غير متناهى المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي مضت امتناع تألفه من أجزاء غير متناهية اللهم إلا أن يثبت بدليل آخر وجود تناهى الاجسام في المقادير وثبت بالدليل الذي مضى أن كل جسم متناهى المقدار فانه لا يجوز أن يكون مؤلفا من أجزاء غير متناهية العدد لانه لو ثبت غير متناهى المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي مضت امتناع تألفه من أجزاء غير متناهية العدد ولكن الشيخ يعدل بين وجوب تناهى الاجسام في مقاديرها فكيف يجوز أن يقول ليس ان النظر اذا أو جب ذلك واذا عرفت ذلك فنقول الشيخ لاجل هذا السر لم يرد هذه القضية كلية أي لم يقل النظر أو جب في كل جسم انه لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية ولم يرد هذا أيضا جزئية لان افراد البعض بالذ كروان كان لا يقتضى أن يكون ما عداه بخلافه من حيث اللفظ ولكنه يوجه ذلك من حيث العرف مع أن هذا الايهام باطل فانه متى ثبت تناهى الاجسام ثبت انه لا تنهى من الاجسام مؤلف من أجزاء غير متناهية بل أو ردها مهمله فقال ليس اذا أو جب النظر ان الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والمهمله في قوة الجزئية مع انها لا تشعر بالوهم الكاذب الذي تشعر به الجزئية فلا جرم كان

كليه أو جزئية واما قوله وانه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا يتفصل فعناء ظاهر ولكن فيه دققة وهي انه ذكر في الاول انه يجب ان لا يكون وهنا ذكر انه 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 اقول والظاهر انه لسبب الوجوب عن كون الجسم متركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير متركب ولذلك ذكر الامكان (قوله بل هو في نفسه كاهو عند الحس) يحكم بانصال الجسم وانبات المفاصل على ما ذهب اليه القرينان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كاهو عند الحس (قوله ولكنه ليس مما لا يتفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلا لالتصال ووقوع المفاصل اما بقتل وقطع واما باختلاف عرضين فاربين فيه كافي البلقة واما بوجه وفرض ان امتنع الفل لسبب) أي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا يتفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلا لالتصال لما مر في الفصل الاول وأسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما أن يكون مؤثرا في الافتراق أو لا يكون والثاني اما أن يكون في الخارج أو في الوهم مثال الاول ما بالقتل والقطع ومثال

غير ممتنع فلا جرم قال انه لا يجوز أن يكون واما تركيبه من الاجزاء المتناهية فانه غير ممتنع لكنه غير واجب فلا جرم لم يقل انه يجب أن لا يكون بل قال انه لا يجب أن يكون واما قوله فقد أو جب امكان وجود جسم ليس لامتداد مفاصل ولكنه فيه اشكال وهو أن لقائل أن يقول الجسم اذا كان قابلا لالتقسامات غير متناهية وثبت أن خروج كلها الى الفعل محال فيجب وجود جسم لا يكون لامتداد مفاصل واذا كان ذلك واجبا فلما ذاق الال الشيخ فقد أو جب امكان وجود جسم ليس لامتداد مفاصل ولم يقل فقد أو جب وجود جسم ليس لامتداد مفاصل وجوابه لعل المراد بالامكان الامكان العام الذي لا يتأني الوجوب ويقدر أن يكون المراد به الامكان الخاص الا انه 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 أن لا يكون لامتداد المفاصل اللهم الا عائق خارجي كافي الافلاك واما قوله بل هو في نفسه كاهو عند الحس فعناء أن الانسان اذا نظر الى الماء الواحد متلا فانه لا يحس بشئ من المفاصل والابحاض فيه فكأنه لا مفاصل لذلك الماء عند الحس فكذلك لا مفاصل له في نفسه واما قوله ولكنه ليس مما لا يتفصل بوجه الى آخره فعناء أنه لما ثبت امكان جسم عديم المفاصل فذلك الجسم ليس مما لا يقبل الانفصال بل الحس شاهداً به قابل للانفصال وكل ما كان يمكن الانصاف بشئ فان تلك الصفة الممكنة لا تحدث الا لسبب فاذا الحصول المفاصل بالفعل في الجسم مسبب وليس ذلك الا أحد أو ثلاثة أحدها القتل والقطع والثاني اختلاف العرضين كافي البلقة والثالث الوهم والفرض ان امتنع الفل لسبب كافي الافلاك أو في الاجزاء التي تبلغ في الصغر الى حيث لا ينقطع ولا يتفرق بنصف العرضين محتلفين فهذا هو التفسير اما المباحث الحقيقية في هذا الفصل فهي مذكورة في الملخص وههنا آخر الكلام في نقي الجزء الذي لا يتجزأ (المسئلة الثانية) في تفاريع نور

الجزء وفيها فصلان **تذييب** أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تنبيل القسمة ووجب أن يكون أحدهما وجود القسمة لاسيما الوهمية لا ينقب الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده **التفسير** انما ساء بالتذييب لان مضمون هذا الفصل كالتذييب والتفريع على ما تقدم ثم اعلم انه لما ثبت أن الجسم ليس موقفا من أجزاء القسمة ولا شك أنه قابل للانقسام فاما أن يكون قابلا للانقسام متناهية أو لا تنقسم غير متناهية والاول باطل والا لانتهت القسمة الى أجزاء غير قابلة للقسمة لكن ذلك باطل بما تقدم من أن الجانب الذي يلاق منه ما على عينه غير الجانب الذي يلاق منه ما على يساره واذا بطل ذلك ثبت أنه يجب أن يكون قابلا للانقسام غير متناهية واعلم أن أقدم كرات أن الانقسامات على وجود ثلاثة التقطيع واختلاف العرضين والوهم والحجة التي ذكرناها في وجوب قبول الجسم للانقسامات غير المتناهية لا يوجب ذلك الا في الانقسامات الوهمية فاما يدعى أن الجسم قابل للانقسامات الانفكاكية أو الانقسامات 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 ذمقرطيس وهذا وان كان باطلا الا أن بطلانه يعرف لاهذه الحجة ١٤ بل بحجة أخرى واذا عرفت ذلك فالشيخ لاجل هذه الدقيقة صرح بان كون

الجسم غير متألف من الاجزاء لا يوجب كونه قابلا للانقسام الغير المتناهية الا على أحد الوجوه الثلاثة ثم صرح بان ذلك الوجه هو الانقسام الوهمي واما قوله وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده فعناه أن القول بان الجسم قابل للانقسام 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 **تذييب** أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تنبيل القسمة ووجب أن يكون أحدهما وجود هذه القسمة لاسيما الوهمية لا ينقب الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده لما بطل الاحتمالين من الاربع المذكورة في الحق أحدا لا آخرين فاشار ههنا الى بطلان أحدهما بقوله ووجب أن يكون أحدهما وجود هذه القسمة لاسيما الوهمية لا تنقب الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجه القسمة هي الثلاثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذييبا 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 نورد في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي أوردناه **تنبيه** انما استعلم 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 وزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبديله في الجسم الواحد بحسب تبدل أشكاله أيضا كذلك وزم من ذلك كون السطوح التي هي انتهت الاجسام والخطوط التي هي انتهت السطوح أيضا كذلك وجميع ذلك أعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره نصرا بحالانه لم يبيز وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة

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

أن الحركة والزمان قابلان للقسمة فانما كالا اساس لما بعدهما من التفريعات **تنبيه** انما استعلم أيضا ما علمته من الزمان 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 بالتنبية لان المطلوب فيه حاصل في بدية العقل بعد تسليم المقدمات التي من تحقيقها وذلك هو أن الجسم لما ثبت أنه قابل للانقسامات غير متناهية ووجب أن تكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات غير متناهية وذلك لان كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة فتكون لامحالة 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 ثبت أن الجسم لما كان قابلا للانقسامات الغير المتناهية ووجب أن يكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية وانه كما استحال تأليف الجسم من أجزاء غير قابلة للتجزئ فكذلك يستحيل تأليف الحركة والزمان من أمور غير قابلة للتجزئ واعلم أن في القول بان ثابت الجزء وثيقه وكون الجسم القابل للانقسامات شيئا واحدا في نفسه أم لا وكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية ابحاث نادقة 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 فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تنجزاً ولا زماناً ويتبين من ذلك ان قسمة  
الحركة والزمان الى ماضٍ ومستقبل وحال لا تنصح لان الحال حدم 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 الحجج المذكورة على اثبات الجزء **اشارة** قد علمت للجسم  
مقداراً تخيلاً متصلاً المقصود من هذا الفصل اثبات الهول للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية  
وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والنقش اسم لحشو ما بين السطوح  
والامر الذي يقابلها رقة القوام فالتخين 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 ائشي لا يقاسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له اجزاء مشتركة في الحدود والمتصل بهذا  
المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستتازمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي  
عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصالاً ايضاً وقد يقال لهذه الصورة ايضاً اتصالاً وامتداداً بالمجاز  
ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة ائشي يقاسه الى غيره وهو ايضاً 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 قرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقداراً تخيلاً  
متصلاً ينبغي أن يجعل على القوي لثلاث تكرار المتصل والتخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل  
على ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة تخيلاً وانما قدم  
التخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعتبرون بخانة الجسم ولا يعتبرون باتصاله وتقديم الاخر في  
الاقوال الشارحة اولى والمقدار التخين المتصل اعنى الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كالجسم وذلك  
لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل نارة كرة ونارة مكعباً مثلاً فهو امر عارض  
للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت  
ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً في نفسه كما هو  
عند الحسن وكان كونه ذاتية وذاتية امر ايضاً غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني  
اعنى كون الجسم ذاتية وتجانسه واتصاله هو كونه ذاتية تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل  
بمعرفة ان الجسمية ائشي مغايرة لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرته لم يمكن اثباته قلنا كونه موجوداً  
لا في موضوع اعنى جوهر به اوضح شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئاً من شأنه ان يكون ذاتية  
تعليمي امر غير جوهر به وهو فصله الذي يتحصل به جوهر به **قوله** وانه قد يعرض له اتصال وانفصال  
الاتصال اعم من الانفصال كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المقيدة لجزئية الحكم عن  
الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الاتصال باحد معانيه اعنى الوهمي ولاجل ذلك  
يتناولها هذا البرهان على ما يجي ويانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئياً لان بعض الاجسام من  
الفلكيات وغيرها غير منفصل لانه غير قابل للاتصال بل لعدم اسباب الاتصال الخارجى 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 قبولاً لا يكون بعينه المرصوف بالامر بن) يريد بالمتصل

(اشارة قد علمت أن  
للجسم مقداراً تخيلاً متصلاً  
وانه قد يعرض له انفصال  
وانفصالاً وتعلم أن المتصل  
بذاته غير القابل للاتصال  
والانفصال قبولاً لا يكون  
هو بعينه المرصوف  
بالامر بن)

هو عند الانفصال بعدم  
ويوجد غيره وعند عود  
الاتصال يعود له متجدداً  
التفسير المقصود من هذا  
الفصل بيان أن الجسمية  
حالة في محمل وان الجسم  
مركب من ذلك الحال  
وذلك المحل والحجة فيه أن  
الجسم لما ثبت انه غير متألف  
من الاجزاء بل هو شئ  
واحد في نفسه ولاشك انه  
قد يعرض له انفصال وليس  
الاتصال عبارة عن تفرق  
الاجزاء بعد ان كانت  
مجتمعة لان ذلك بناء على  
كون الجسم متألفاً من  
الاجزاء وقدمها بطله بل  
هو عبارة عن زوال  
الاتصال الذي كان حاصل  
وهذا الانفصال كان قبل  
حصوله ممكن الحصول  
فامكان عرض الانفصال  
كان حاصل قبل حصول  
الاتصال فيكون امكان  
الاتصال مقابراً لا محالة  
للا انفصال وذلك الامكان  
يستدعي محلاً وليس محله  
الاتصال لانه لا معنى لكون  
الشئ موصوفاً بامكان  
حدوث شئ فيه الا كونه  
ممكن الاتصاف بذلك الشئ  
لكن الاتصال يستحيل  
أن يتصف بالاتصال  
لانه زوال عند طر يانه  
فأذن محمل امكان الانفصال  
شئ سوى الاتصال وهو الذي يكون محمل للاتصال المتجدد بين عند طر يان الانفصال ثبت ان الاتصال

بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها وانصالحها كونها بحيث يلزمها الجسم  
التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعباً ومثلاً لاسائر الاشكال والدليل  
على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفا في فصل في ان المقادير اعراض بهذه  
العبارة أما الجسم الذي هو الكم فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو جعل المتصل بذاته  
ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه  
و يريد بالتقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة أيضاً متصلة ولكن غيرها  
أعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله لا يكون هو بعينه الموصوف بالامر بل لان  
القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يشبههما ويكون بعينه هو الموصوف بهما  
وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذي يطرأ عليه أحدهما ويتنى بطر يانه فلا يكون موصوفاً  
بالطارئ كالصورة التي تنعدم هيبتها الاتصالية عند طر يان الانفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة  
بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ قابلاً لعدمه  
ولو قبل الاتصال لكان الشئ قابلاً لنفسه (قوله فأذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته  
وصورته) قوة الشئ بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلاً في الغفيرة بين قوة الانفصال  
قبل وجوده أي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهراً والموصوف بتلك القوة ليس  
هو الاتصال على ما سبق فهو شئ غير اتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى بالمقبول ههنا هو  
الصورة الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة  
الجسمية وهذا أيضاً يدل على ان الشيخ انما أراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار 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 فتوة حدوته حاصله قبل حدوته وكل ما هو  
حاصل قبل شئ فهو غير ذلك الشئ حتى يتم فأذن قوة قبول الشئ غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على  
المقدمة الأولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لا ان 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 اتصال عما من شأنه أن يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلاً بنا فلا بد من بيان  
مغابرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم يان انها نبوية بانها من الامور الاضافية التي  
تستدعي محلاً حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ آخر هو الهيولى وأقول في هذا الكلام  
موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداماً صرفة فهي تستدعي محلاً لاثباته كملكات والاتصال  
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 يتفصل بالفعل في  
الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كلياً أيضاً التنبية على وجود القابل للاتصال قبل طر يانه وبعده  
اذ لا يوههم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من  
غير أن يستمر وجوده (قوله وتلك القوة لغیر ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال بعدم وجود  
غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً) 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 محمل للاتصال المتجدد بين عند طر يان الانفصال ثبت ان الاتصال

الجسمي موجود في محل وهو المسمى بالهولي وهنالك وهو ان الجسم قبل الانفصال كان واحداً وبعد الانفصال صار جسمين فالزائل هو الوحدة والطارى هو الاثنيتية وهما عرضان ومجالهما الجسم فهذه الجهة تقتضى كون الوحدة والتعدد غير من الجسمة متعاقبين عليه فيكون المحل هو الجسم والحال هو الوحدة والتعدد وهما بشر 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 يتحول بتغير برهان على الوجه الملتصق وهو ان قول الجسم الذي يرد عليه الانفصال فانه قول عنه الجسمية التي كانت موجودة فيه ويحدث فيه جسمين آخرين 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 وحدهن والاول باطل والالكان ذلك الجسم قبل ودا الانفصال عليه مر كامن ذبنا الجزئين ثم ينتقل الكلام الى كل واحد من ذبنا الجزئين فان كانت الاجزاء التي تحصل في كل واحد منهما بعد ودا الانفصال حاصلة فيه بالفعل لكان الجسم مؤلفاً من اجزاء لا تتجزأ امامتنا هي ان كانت الانفصالات الممكنة متناهية او غير متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة غير متناهية وكل ذلك قد اظناه قطعه من هذا ان الجسمية بين 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 بان الكبري فهو ان كل ما يوجد بعد عدم او بعدم بعد وجوده فان امكان عدمه وامكان وجوده سابق على عدمه وعلى وجوده وذلك الامكان يستدعي محلاً فاذا للجسمية محله في امكان وجودها وامكان عدمها وذلك هو المحل الذي قامت الجسمية به فهذا ما عندى في نشر برهاننا لعلنا ان يقول اما المقدمة الاولى فمنوعة والذي عولم عليه في اثباتها غير صحيح لانه يوجب ان يكون ١٧ تفر بق الجسم اعدامه 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

مثله متجدد اولاً يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممنوعة فاذا الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعاً هو غير متصل بذاته وهو الهولي وتاخيص هذا البرهان ان تقول لما ثبت ان الجسم لا يتخلو عن اتصال متاق ذاته وانما قابل للاتصال حال كونه متصله لقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للاتصال على وجه يكون حال كونها اتصالاً موصوفة بالاتصال فاذا للجسم شئ غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي يتفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهولي واعلم ان الاله في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شئ هو موضوع لهما وهو الجسم كالمسبق الى او هام 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 ايضاً واحدة بالعدد كانت مادة كل واحدة من الجزئين فصورتها من مادة الجزء الاخر وصورتها فيكون احداً الجزئين هو بعينه الاخر بالعدد وهذا خلف وان لم تكن الجسمية فقد حلت في المادة الواحدة بالعدد صورتان من نوع واحد وذلك محال لاستعانة اجتماع المشائين وايضاً يلزم ادخال البعدين والبعدان المتداخلان لا يزيد مقدارهما على الواحد منهما فيلزم ان يكون مقدار الجزء مساوياً بالمقدار الكلي ولاننا لم بالديه ان ذات احداً 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 لزم ان يتعدد واذا كان كذلك فقد تعددت المادة بعد ان كانت واحدة وذلك يقتضى عدم تلك المادة التي كانت واحدة وحدثت المادتين المتجددتين فاذا تفر بق الجسم يكون اعداماً لصورتها ولما دته فيكون تغير بق الجسم اعداماً بالكلية وهذا مكابرة وايضاً لو كان تعدد الجسمية بعد كونها واحدة يقتضى احتياج الجسمية الى مادة لكان تعدد المادة بعد كونها واحدة يقتضى احتياجها الى مادة اخرى ثم الكلام فيها كالقلام في الاول ويلزم التسلسل واما ان قيل ان الجسم المتصل ايست مادته واحدة بالعدد فهذا باطل لانه ان وجد الجسم واحداً مادة واحدة فقد عاد الاشكال الاول وان لم يكن كذلك كانت اعداد المواد التي للجسم بحسب الاقسامات 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 مؤلفاً من اجزاء كل واحد منها لا يتجزأ وانه باطل وتقدر بحجته فانه يبطل اصل هذه الحجة لانه متى ثبت كون الجسم مؤلفاً من الاجزاء التي لا تتجزأ لكان الانفصال عبارة عن رقي لاجزاء الاتصال عبارة عن تألفها وعلى هذا التقدير يكون الزائل والطارى هو الفرق 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 في ذلك الانفصال والامكان حكم ثبوتى والاستقصاء في بيان ذلك في النقط الخامس والاربع الا اننى اتى بنفسه يراد انما قوله قد علمت ان للجسم مقدارا تخيانيا متصلا فاعلم ان حقيقة المقدار قد سبق بيانها ثم ههنا مثل لفظى وهو ان هذا الكلاهما يصح لو ثبت ان مقدار الجسم مغاير للجسم لانه لو كان نفسه لما صح ان يقال ان للجسم مقدارا تخيانيا لا متناع ان يكون شئ خاصا لانفسه لكن الشيخ لم يبين فيجاءه من هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير لكونه جسما فكيف قال قد علمت ان للجسم مقدار او حوايه ما يذاته حتى لم يكن الجسم مره لقا من الاجزاء التى لا تجزأ وحسب القطع بان مقدار الجسم ذاته على ذلك فالجسم ذاته المقدم كان يذاته له سائر ذلك التالى بالثورة التفرقة من الفهم لانه جار له ان يقول قد علمت ان للجسم مقدار او اما التجزئة فانه يقال بالاشتراك على امرين أحدهما المقدار الذى يحتمل التجزئة في ثلاث جهات وهذا المقدار يسمى تخيانيا لانه حشو ما بين السطوح وهذا المعنى أحد أنواع الكم المتصلة القار ذات ومهماذا معنى يكون كل جسم تخيانيا؛ هما أن يوه خذ هذا المعنى مع اضافة عارضة له فيقال لبعض الاحسام انه تخين وللبعض الاخر انه رقيق وهذا الاعتبار لا يكون كل جسم تخيانيا واذا عرفت ذلك فنقول ان الكم المتصل القار ذات يسمى مقدار او هو جنس تحت ثلاثة انواع الخلط والسطح والجسم المتعدي فاذا قلنا الجسم له تخين احتمل أن يكون المراد كل واحد من هذه الثلاثة فاما اذا قلنا الجسم له مقدار تخين خرج الخلط والسطح من ذلك واما المتصل فانه يشار بالاشتراك على معان ثلاثة أحدها المقدار الذى يمكن أن يعرض له أجزاء متجمعة بينها عدم مشترك هونما لا أحدهما وادب الا لا تخير وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو الذى ينقسم جنس الكم اليه والى المتفصل وثانها هو المقدار ان اللذان نها هما واحدة بالفعل مثل الخلط الذى يصل بخط على زاوية بمحداهما نقطة واحدة هي طرف ١٨ لهما وثالثها ان الجسمين اذا كان حال أحدهما عند الآخر بحيث اذا تحرك

أحدهما حب أن يتحرك الآخر معه فانه قال لاحدهما انه متصل بالآخر واعلم ان المراد بالاتصال في هذا الموضع هو الاول فان كل انما نقل اسمه من الاتصال على سبيل الاضافة اذا كان يتوهم له

أجزاء فيما بينهما ما الاتصال الاضافى واذا 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 واذا عرفت ذلك ظهر ان للجسم مقدار تخيانيا 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 وانفكاك فعناه ظاهر وانما قال قد يعرض له انفصال احترازا عن الاطلاق 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 بينها واحدة داخلية في قوام تلك الجسمية المعينة فان المشخصات وان كانت خارجة عن ماهية الشخص الا انها تكون أجزاء من ذات الشخص من حيث هو ذلك الشخص فاذا الجسمية المعينة تكون واحدة بذاتها وهذا هو المراد بكونها متصلة بذاتها او اذا ثبت ذلك وجب أن لا تكون الجسمية المعينة قابلة للاتصال والافتصال اما الاتصال فلانها لو قبلت انفصالا آخر لكان قد اجتمع المتلان وانه محال ولانه لا يكون أحدهما بالنهاية والآخر بالحالية أولى من العكس فيلزم أن 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 واستحالة أن يكون قابلا لذلك الشئ فثبت ان المتصل بذاته لا يعرض له الاتصال والانفصال واما قوله فاذا قرء هذا القبول غير مجرد المقبول بالفعل وغيرهيته وصورة فاعلم ان تفسير ذلك لا يتم الا بالبحث عن أمور ثلاثة أو طمان قوله فاذا قرء هذا القبول غير وجود المقبول مشعر بان هذه القضية نتيجة لقياس مضى ذكره فابن القياس المنج هذه النتيجة وثانها انه وان كان حقا ان قوة قبول الشئ غير وجود المقبول الكلا يحتاج الى ذكر ذلك ههنا المطلوب في هذا الفصل اثبات المادة الجسمية فاذا بين ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم وجود شئ آخر يكون هو قابلا للانفصال والاتصال

بحسب أن يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضمام شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشئ هو الصورة والمجموع هو جسم الذى هو في نفسه متصل وقول الانفصال والذين يجوبون المتصل عرضا على الاطلاق يتصور ان كون الجسم متصلا في نفسه أمر ذاتى مقبول للجسم والحوه لا يتصور بالعرض وأيضا ينبغي أن تعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذى يقابها أيضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على أحوال الشئ المبنية على انضمام المادة بالوحدة أو التعدد سبعا ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد

من غير حاجة الى بيان ان قوة قبول الشيء هل هو غير المقبول أو نفسه واثنا طلب الفرق بين الشيء الذي هو ههنا مقبول بالفعل وبين هيئة ذلك المقبول وبين صورته فنفكر أما الاول فخرابه ان القياس المنبج لهذه القضية ليس من كور بالافعال وان كان من كور بالقوة القريبة من الفعل لانه قد ذكر ان الجسم قد يعرض له انفصال وانفصال اي الجسم قد يحدث فيه الانفصال ثم من اليبين ان كل ما يحدث فان قوة حدوده كانت ماصلة قبل حدوده وان كل ما كان حاصله قبل حصول ذلك الشيء فانه مغاير لذلك الشيء وذلك يقتضى أن يكون قوة قبول الشيء مغايرة لذلك المقبول ثم ان الشيخ منع من هذا القياس بذكر المندمة الاولى وأعمل ذكر المقدمتين الباقيتين لغاية وضوحهما وأما الثاني فهو ان اثبات المادة لا يمكن الا ببيان ان قوة قبول الشيء غير نفس المقبول لانا قد قلنا للجسم قد يعرض له انفصال فاما بمكنائيات 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 تستدعي محلاتها بتام وجودها ثبت انه لا يمكننا أن نقول الانفصال يستدعي محلا فاما اذا بينا ان قوة قبول الشيء غير نفس المقبول كانت قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة أمر توتني وهو من الامور الاضافية فيستدعي لا محالة محلا فاذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الانفصال ثبت شيء آخر وهو الهويولي فان قبل أليس أن الامكان عندك أمر عديم فذم قول بلى ولكنه عند الشيخ أمر وجودي وانما يجب علينا تفسير كلامه على ما يطابق أصوله لا على ما يطابق أصول غيره والثالث وهو الفرق بين وجود المقبول وبين هيئته وصورته فنقول الانفصال اذا طرأ فليس المقبول هو الانفصال لانه أمر عديم بل المقبول بالحقيقة هو الجسمتان الحادثان عند طريان ذلك الانفصال ولكل واحد من ذين الجسمين هيئة وصوره أما الهيئة فالشكل المتقارن لتلك الجسمية وأما الصورة فالمتقارن المنان لها لان المقدار يجري بالنسبة الى ١٩ الجسمية مجرى الصورة وأما قوله فلان

القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي هو عند الانفصال بعدم ووجود غيره وعند عود الانفصال يعود مثله متجددا فاعلم أن محل امكان الانفصال غير الشيء الذي هو متصل بذاته لان المتصل بذاته عديم عند الانفصال

وحدثها مقتضيا لانعدامها ومحرجا الى مادة توجد في الحالتين لكان عدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحرجا الى مادة أخرى وبسبب ان 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 بانها منسجمة على نفي الهويولي وهي ان الهويولي على تقدير ثبوتها ان كانت متغيرة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها اجتماعا للمتلين وأيضا لم تكن هي بالمحلية أولى من الجسمية وأيضا لا تحتاج الى هويولي أخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متغيرة استعمال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالديمة وهذه الجهة غير مشتملة على أقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب أن يكون متحيزا بالانفراد

و يوجد متصلان احدهما مثل الماء الواحد اذا جعل ما بين تلك الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل طريان الانفصال فقد بطلت وحدت جسميتان اخرى انهما اذا ضم أحدهما الى الاخرى حتى يصير جسد واحد فان الجسميتين الاوليين يطلان وتحدث جسمية أخرى غير التي زالت عند الانفصال لان إعادة المعدوم محال واعلم أن لغة الهويولي أن يقولوا هذه الهويولي اما ان 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 الهويولي متحيزة وذلك محال اما أولافلان حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المتلين وأما ثانيا فلا يخلو أن يكون أحدهما بالحالية والآخر بالمحلية أولى من العكس وأما الثالث فلان تلك الهويولي ان احتاجت الى محل فالكلام في محلها كالكلام فيها ولزم التسلسل وان لم تكن بها حاجة الى المحل كانت الجسمية غنينة عن المحل وهو المطلوب وأما ان كان على سبيل التبعية فذلك بأن يقال الجسمية تحصل بذاتها في الحيز وتلك الهويولي تحصل في ذلك الحيز بتعال حصول الجسمية فيه واذا كان حصول الهويولي في ذلك الحيز بتعال حصول تلك الجسمية فيه كانت الهويولي صفة حالتي الجسم واذا كانت الهويولي صفة حالتي الجسم استعمال كون الجسمية جالفا في الهويولي وأما ان لم تكن الهويولي حاصلة في الحيز لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع أن الجسمية مخصصة بذلك الحيز استعمال أن تكون الجسمية حالتي الهويولي لانه يعلم بالضرورة ان المخصص بالجهة بالذات يستحيل أن يكون حاصله وحالا فيما اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو جازت المكابرة في تجوز ذلك فليجز أن يقال الاجسام بأمورها حالتي ذات البارئ تعالى لم يكن له تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت أن القول بحلول الجسمية في محل يؤدي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول بها باطلا فهذا آخر الكلام في هذا الفصل وهذه الجهة بعينها يمكن أن يتسلسل بها في نفي كون المقدار مغايرا للجسمية بان يؤخذ الجسمية مكان الهويولي والمقدار مكان الجسمية ثم تساق الجهة على وجهها

خطر هذا ببالك فاعلم ان  
 طبيعة الامتداد الجسماني  
 في نفسها واحدة وما لها من  
 الغنى عن القابل والحاجة  
 اليه متشابهة واذا عرف في  
 بعض احوالها 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 بالخارجيات عنها  
 (دون الفصول) \* النقيب \*  
 انما قال وهو وتنبه ولم يقل  
 وهم وشارة لان السؤال  
 الذي اوردته لاحاجة في  
 ابطاله الى برهان منفصل  
 بل يكفي في ابطاله مجرد التنبه  
 وهو ان الجسمانية متى  
 احتاجت الى الهولي وجب  
 ان تحتاج دائما لان مقتضى  
 الماهية لا يختلف ثم تقول  
 حاصل الشئ ان يقال الجحمة  
 المذكورة لان تنفيذ المادة  
 لجميع الاجسام بل بعضها  
 وذلك لانكم استدلتكم  
 بإمكان عروض الاتصال  
 للجسم عن اثبات المادة  
 له من ان الانفصال قد يكون  
 بالوهم وقد يكون باختلاف  
 الاعراض وقد يكون بالفن  
 ولا يمكن الاستدلال على  
 اثبات المادة الا باسكان  
 الانفصال الاتسكاسي

بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير وهو وتنبه ولعلنا نول  
 ان هذا ان لزم فاعلم ان لا يلزم فيما يقبل الفن والتفصيل وليس كل جسم فيما أحسب كذلك) هذا هو الوهم وتنبه  
 ان يقال انكم استدلتكم بإمكان وجود الانسكال والاتصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل  
 وذلك لا يتنصى وجوب كون جميع الاجسام مقارنا للقابل فان منها ما لا يقبل الفن والتفصيل بالفعل كالقفلت  
 وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان بالجملة بحسب التوهم (قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة  
 الامتداد الجسماني في نفسها واحدة) هذا هو التنبه المزيل لذلك الوهم وهو بتذكر مفهوم الامتداد  
 الجسماني الذي هو الصورة الجسمانية المتصلة بذاتها التي لا يتبني هو يتها الامتدادية عند وجود الاتصال  
 لافي الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر كون كل ذي جسم يحجب طرفه من الملاقات واجب القبول لا الاتصال  
 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 اتسار الجميع في هذا المعنى  
 ولتخالفا فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككرن بعضها فلكا وبعضها 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 لاشئ في وجوده فالشيخ أخذ كذلك وأشار اليه بقوله طبيعة الامتداد  
 فان الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شئ في انه من حيث هو طبيعة شئ واحد في نفسه مغاير  
 لسائر الطبائع (قوله وما لها من الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابهة) وذلك لان الشئ المأخوذ من حيث  
 هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامر المتقابلة مما فان اختلف فبما اختلف لكونه مأخوذا مع أمور  
 تتنصى الاختلاف (قوله واذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية  
 عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته بحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة) أي اذا صار  
 بعض احوالها وهو امکان طرف بان الاتصال عليها وامتناع وجودها مع الاتصال معرفا لكونها 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 تختلف بالخارجيات عنها دون  
 الفصول) قد بينا ان الطبيعة تكون باى الاعتبار مادة و باى اجساد باى نوعا فهذه الطبيعة المرجوة  
 ليست جنسا لانها ليست بعرفه على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات  
 الفلكية والعنصرية وغيرهما في اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا  
 بانضاف معنى العموم اليها فهي واحدة لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجيات  
 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 في سائر الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نفي الحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت  
 الحيوانية مقتضية للضحل في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني  
 مقتضا للوجود القابل فيما يقبل الاشكال دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني  
 الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجيات عنها فهي ان اقتضت شئ اقتضته مع جميع الخارجيات 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 يمنع عروضه للافلاك فاذا لا يمكن اثبات الهولي الجسمانية الافلاك بهذه الحجج فالجواب عنه ان الغير



الجسمية ماهية واحدة فهي اما ان تكون غنية عن الهل اولا تكون فان كانت غنية عن الهل كانت جميع افرادها كذلك فكل جسمية فهي غنية عن الهل وكل ما كان قنيا عن الهل استحال حلوله في الهل فاذا كل جسمية فهي غير جالية في الهل هذا خلف وان لم تكن الجسمية غنية عن الهل كانت محتاجة الى الهل فهي أينما وجدت كانت محتاجة الى الهل والحاصل اننا علمنا في الاجسام القابلة للانفكاك احتياج جسيما الى محل ومادة عامنان الجسمانية لئلا يحتاجها الى الهل وذلك يقتضي احتياج كل جسمية الى الهل سواء صح الانفكاك على ذلك الجسم اولا لم يصح وهذا هو المراد من قول الشيخ ان الجسم طبيعة واحدة فاذا عرفت في بعض الاحوال حاجتها اليها يقوم فيه عرفت ان طبيعتها غير مستغنية بما يقوم فيه واعلم ان على هذا الكلام سكان احد هما ان يقال لم قلتم ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها ولا يمكن دعوى البدئية فيه فاما قد بينا ان الجسم هو الذي يقبل الابعاد فهنا امر وثلاثة احدها الابعاد الثلاثة والثاني نفس قابلية الابعاد الثلاثة والثالث الشيء 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 توثيقه وتغديره ان تكون صفة توثيقه فهي صفة خارجية عن ماهية الجسم فاذا ليست الجسمية الامر الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلاثة او ما لا يجله حصلت هذه الغاية وحققة ذلك الشيء غير معلومة لنا الا لانعلم منه الا انه امر تمايلزمه قبول الابعاد الثلاثة والعلم بكونه امرا ليس علما بما هيته المحصورة 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 ان يقال الاجسام لما اشتركت في قبول الابعاد الثلاثة والاشتراف في اللوازم يدل على

اشتراف في الجسمية فان  
الشيخ نص في النظر الرابع  
على ان 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  
لا معنى للجسمية الا التحيز  
والمقدار علموا ببدائية

الغير الخارج عنهم يقتضيه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والقاضل الشارح اورد الشك اولاً في ان الجسمية طبيعة توعبية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراف في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراف في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في المميزات وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانياً بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الا سحر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلاً به قابلاً للابعاد اتصالاً متصل بذاته لا يتفصل فهذا القدر معلوم ومشارك مقتضى للحكم وفيه كفاية لاجل حاجته بنا الى ما عداه مما لا تعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبائع الجسمية والنوعية على ما سيجي بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة يقتضي وجوب الحلول لما لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والاشتراف التي اوردناها على كون الطبيعة الجسمية مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلنة بسوء اعتبار الكليات وتدخل

عقولهم اشتراك المتحيزات في طبيعة التحيز لاجرم استقام لهم دعوى الضرورة في ان الاجسام متساوية في الجسمية فان الحكماء لما بينوا ان التحيز والمقدار امران - غير ان للجسمية لازمان لها واعتروا بان الاشتراك في اللازم لا يدل على الاشتراك في المسازوم فكيف يمكنهم دعوى الضرورة في ان الاجسام مشتركة في الجسمية واما قوله لانها طبيعة توعبية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول فهو جواب عن شك بذكره على قولنا الاجسام لما كانت مشتركة في الجسمية لم يلزم من حاجتها بعضها الى المادة حاجتها كلها اليها وذلك ان الجنس له طبيعة واحدة في الانواع ثم انه في النوع المعين محتاج الى فصل ذلك النوع وفي غير ذلك النوع لا يحتاج الى ذلك الفصل مثل ان الحيوان الذي في الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي في الفرس مثل الحيوان الذي في الانسان في كونه حياً نافع انه لا يحتاج الى الناطق فعلمنا انه لا يلزم من حاجته الشيء الى الشيء حاجته مثله الى ذلك الشيء فاذا لا يلزم من احتياج جسمية الاجسام القابلة للاتصال الى الهل في حاجتها جسمية الاجسام التي لا تقبل الاتصال الى الهل وبجواب الشيخ عن ذلك هو ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها والاجسام غير مختلفة فيها اصلاً وانما اختلافها الاجل صورها النوعية والصورة النوعية وان كانت موجودة مع الصورة الجسمية في المادة الواحدة الا انها تكون خارجة عن ماهية الصورة الجسمية وعن وجودها واما الفصل فهو وان كان خارجاً عن ماهية الجنس لكنه داخل في وجوده فاذا الجسمية طبيعة توعبية محصلة لانه غنية عن الصور الطبيعية المقارنة لها في ماهيتها وفي وجودها بل لا يتعلق بينها وبين الصور النوعية الا مجرد حلولها في محل واحد واما الجنس ذاته طبيعة غير محصلة لانه بدون الفصل لا يبرهن ان كان غنياً في ماهيته عن الفصل لكنه غير غني في وجوده عنه فظهر ان الجسمية طبيعة توعبية محصلة وانه لا اختلاف فيها الا بما هو خارج عنها بخلاف الجنس فان طبيعته

محصوله والاختلاف فيه انما يكون بالفصول الترتيبية فظهر الفرق فهذا المراد من قول الشيخ انما طبيعة محصلة تختلف بالمارجات عنها دون الفصول واعلم ان هذا الفرق لا يعجبني وذلك لان الفصل خارج عن ماهية الجنس بالاتفاق وهو ايضا خارج عن وجوده الخاص لان الانسان اذا كان موجودا فالحيوان الذي هو جزء من الانسان يجب ان يكون موجودا والناطق خارج عن الحيوان من حيث هو حيوان وعن الوجود من حيث هو وجود فيكون لا محالة خارجا عن الحيوان الموجود واذا كان كذلك كان الجنس مما زان في ماهيته وفي وجوده عن الفصل ثم ان الحيوان الذي هو حصة الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي هو حصة الفرس مثله مع انه غنى عن الناطق فقد وجد مثل الشيء غنيا عما احتاج اليه الشيء فقد توجه النقص واما الصور والتوعية فهي مقومة للجسمية والالام تكن صورة وقد يتقدير ان لا تكون مقومة لكن هذا فرق غير قاصح بل الصحيح في الجواب هو ان يقال ان الطبيعة الجنسية لذاتها تكون محتاجة الى ما يحصل وجودها ولكنها لا تكون محتاجة لذاتها

بمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة وهو من تبيينه اوله انك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد يتقابل الانفصال البتة فانه انما يفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لاحتمال فيها الاقسام الا الذي يقع بحسب القروض والاوهام وما يشبهها قد ذكرنا في صدر النظم ان الاجسام امام فردية واما مؤلفه وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعه ونرى حكم المؤلفه فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا المرضع في الاجسام المؤلفه مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهده ليست ببساط على الاطلاق بل هي انما تتألفه عن بساط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البساط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكان اصلا وينقسم وهما للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكروا الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البساط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذلك ان بعضهم جعل اشكال الجسميات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لفائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بينه مذهب منبني الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجزير الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضوع ان الحجة المذكورة في في الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانقسام الانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهولوني مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذا نزلت كانت البساط غير قابلة للانفكاك 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 يجرم أبدا يكون محتاجا الى الفصل واما عين الفصل فاعما جاء من قبل الفصل لا من قبل الجنس فلا يلزم حاجة كل حيوان الى الناطق وعلى هذا التقدير اندفع الشواهد ان ههنا قضا آخر وهو ان قول المسجود 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 وتعمام تقرير ذلك سيأتي في النظم الرابع

(قوله)

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

وثبت ان ما يحتاج الشيء اليه يحتاج مثله اليه ولكن لا بد من الدلالة على ان جسمية ما يحتاجه الى محل تماثل لا يمكن اثباته بما تبين من حلول بعض الجسميات في المادة فان لقائل ان يقول انه لا يلزم من حلول الجسمية في المادة الاجواز حلولها فيها فلما ان يلزم منها وجوب حلولها فيها فذلك لا بد فيه من حجة أخرى اذ من المحتمل ان يقال ان الجسمية وان كانت غير محتاجة الى المحل ولكنها يصح ان نصير حاله في المحل وان نصير مبانته في المحل فاذا لا بد في بيان حاجتها الى المحل من حجة غير ما ذكره من حلولها في المحل (وهو من تبيينه اوله انك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد يتقابل للانفصال البتة وانما يفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لاحتمال فيها الاقسام الا الذي يقع بحسب القروض والاوهام وما يشبهها

البقية او مضافين كاختلاف  
 محاذتين او موازتين او  
 مماسيتين تحدث في المقسوم  
 اثنيته ما يكون طباع كل  
 واحد من الاثنين طباع  
 الاخر وطباع الجمله وطباع  
 الخارج الموافق في النوع  
 وما يصح من كل اثنين منها  
 يصح من كل اثنين آخرين  
 فيصح اذا بين المتباينين من  
 الاتصال الراجع الاثنيته  
 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 او زائل  
 ولعل هذا العائق ان كان  
 لازما طبيعيا كان لا اثنيته  
 بالفعل ولا فصل بين اشخاص  
 نوع تلك الطبيعة بل يكون  
 نوعه في شخصه (هالتصير  
 قد بينا ان مدار الجمة  
 المذكورة في اثبات الهبوطي  
 على ان الجسم الذي يكون  
 في نفسه متصلا قد ينفصل  
 وحاصل الشئ المذكور  
 في هذا الفصل يرجع الى  
 النزاع في هذه المقدمة  
 وبيانها وهو انما بينا  
 ان الجسم شئ واحد في نفسه  
 بان ابطالنا ذلك بان قلنا  
 الجزء المتوسط بين جزأين  
 لا بدو ان يكون الجانب

(قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والقرشية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين فارين  
 كالواد واليابس في البقية او مضافين كاختلاف محاذتين او موازتين او مماسيتين تحدث في المقسوم اثنيته  
 ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجمله وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح  
 بين كل اثنين منها يصح بين الاثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الراجع للاتصاف الانفكاكية  
 ما يصح بين المتصلين و يصح بين المتصلين من الانفكاك الراجع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين) هذا  
 هو اثنيته المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة  
 المشابهة انما تقتضي حيث كانت شبا 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 اشتراك  
 الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعه امانى الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال اوفي  
 جواز قبولها والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شئ يقارنه  
 قلنا النزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكن طر بان الفصل والوصل  
 على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقعة وذلك يكفي في اثبات المادة والشيخ قد رخص القسمة  
 القرشية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف  
 الفسكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون سبب عرضين فارين والى ما يكون سبب عرضين متساويين  
 و اراد بالفار ما لموضوع في نفسه وبالاضافى ما لموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما يبسط القول بذلك هذه  
 الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنيته في المقسوم ويكون بعد القسمة  
 طباع كل واحد من ذلك الاثنين وطباع مجموعها قبل القسمة وطباع ما يخرج منها مما اوافقها في النوع  
 والمماهية غير مختلفة فيما تقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من  
 الطبيعة وذلك لان الطباع قال لمصدر الصفة الذاتية الاولى لكل شئ والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه  
 الحركة والسكون فيما هو فيه او 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 او زائل) هذا ما اشترنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول  
 الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كافي الفلك او زائلا كافي الاجسام  
 الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جزاء لسؤال منهم هكذا ايس جزاء الفلك متصلا عندكم بالجزء الاخر منه  
 مثلا ومنفكا عن العنصر ولا يجوز ان انفصال الجزأين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في  
 مفهوم الامتداد فلم لا يجوز ان 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  
 و اتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع فاذا لامانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال (قوله ولعل  
 هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنيته بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون  
 نوعه في شخصه) معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل  
 ان يتعدد اشخاصه في الوجود اى 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 قائما بالاتصال  
 الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كل نافع في العلوم الطبيعية قد انجر  
 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 كون

لجسم قابل للانقسام الوهمي أبدا وليس كل ما كان قابلا للانقسام الوهمي يكون قابلا للانقسام الحقيقي وإذا كان كذلك فن  
 لا يمكن أن يقال الأجسام المدسوسة مؤلفة من أجزاء كل واحد منها غير قابل للانقسام وأن كان قابلا للقسمة الوهمية فالخاسل ان الجسم  
 الذي يعرض له الانفصال ليس متصل على الحقيقة بل اتصاله عبارة عن اجتماع الأجزاء وانفصاله عبارة عن انفصالها والجسم الذي هو متصل  
 في الحقيقة وهو كل واحد من تلك الأجزاء الصغرية لا يعرض له الانفصال وعلى هذا تنسب الحجة المذكورة في إثبات الطوبى وهذا الذي  
 ذكرناه في تشرير هذا السؤال هو مذهب ذي جبراطيس فإنه ذهب إلى أن الأجسام القابلة للانقسام متألفة من أجزاء كرية الشكل غير  
 قابلة للانقسام وأن كانت قابلة للقسمة الوهمية إلى غير النهاية والحواب عنه أنه لما ثبت أن الجسم قابل للانقسام الوهمية إلى غير النهاية وجب  
 أن يكون قابلا للانقسام الحقيقية أيضا إلى غير النهاية لأن تلك الأجزاء إما مساوية في الجسمية فكل واحد من تلك الأجزاء فإن  
 أحد نصفه يكون مساويا في الماهية لتصفه الآخر وكل واحد من نصفه مساويا في الجسمية لكل واحد من سائر الأجزاء وكل  
 ما وقع على الشيء من غير ما عائله فالأصغر على أحد نصفي الجزء الواحد أن يتصل بنصفه الآخر اتصالا لا تثنية صح أيضا على ذلك  
 النصف أن يتصل بنصف جزء آخر اتصالا لا تثنية وكما جسم على ذلك النصف أن يتصل عن نصف جزء آخر اتصالا لا تثنية كما  
 وجب أيضا أن يتصل على ذلك النصف أن يتصل عن النصف الثاني من ذلك الجزء اتصالا لا تثنية كما ثبت أن الجسم المتصل اتصالا  
 حقيقيا يجوز أن يعرض له الانفصال وعلى هذا التشرير سقط الشك وأعلو أن مدار هذا الكلام على أن الاحتمال متساوية في مفهوم  
 الجسمية وقد بينا في الفصل الذي مضى أنه لا طريق إلى إثبات ذلك على مذاهب الحكماء ولا شك أنه بعد أن يقال أن السواد في الوجود كله حر آن  
 متساويان في الماهية لكن مجرد الاستبعاد لا يكفي في الصنائع العلمية ثم لئن وقعت المساعدة على وجود مشترك في الأجسام في الجسمية  
 ولكن لا يلزم من ذلك أن يتصل على كل جسم ما هو على سائر الأجسام كما لا يلزم من كون لونية السواد مثل لونية السواد أن يتصل  
 فصل السواد إلى لونية البياض والحواب عنه ما هو والنقض المتوجه هو الوجود على ما قررناه ثم ان وقعت المساعدة على أن تلك الأجزاء صح  
 على كل واحد منها ما هو على الباقي لأجل ٢٤ ماهيتها المشتركة بينها ولكن يحتمل أن تكون شخصية كل واحد منها ما تكون مانعة

من ذلك لأن كل واحد من  
 منها وان شارك الآخر  
 في الماهية لكنه يخالفه في

شخصيته وتلك الشخصية زائدة على نفس الماهية فيحتمل على أن تكون تلك الشخصية مانعة عن ذلك وكيف  
 لا تقول ذلك ومن مذهبهم ان الجسم الواحد اذا انفصل فقد زالت الجسمية التي كانت موجودة وحدها حدثت جسميتان آخرتان ثم اذا اتصل مرة  
 أخرى فان تلك الجسميتين تزولان وتحدث جسمية أخرى وإذا كان كذلك فقد استحال على نصف الجسم ما يصح على الجسمين لان جسمية  
 كل واحد من نصفي الجسم يستحيل أن يبقى بعد الانفصال وجسمية كل واحد من الجسمين المنفصلين يستحيل أن يبقى بعد الاتصال فإذا  
 ما صح على نصفي الجزء الواحد وهو الاتصال متمتع على الجسمين وما صح على الجسمين وهو الانفصال متمتع على نصفي الجزء الواحد وهذا  
 الامتناع ما جاء من الماهية المشتركة وانما جاء من شخصية كل واحد من تلك الجسميات فعلمنا ان ما قالوه غير صحيح لاني نفس الامر  
 ولا على مذهبهم ويمكن أن يجاب فن أصل السؤال يجوز أن يكون الأول أن يقال ان ما هو كل جزء مخالفة لما هو سائر الأجزاء الا  
 أن كل جزء من تلك الأجزاء التي هي قابلة للقسمة الاتشكالية اذا كانت قابلة للقسمة الوهمية فتلك الأجزاء المعترضة فيها ما أن تكون مختلفة  
 في الماهية أو لا تكون فان كانت مختلفة في الماهية لم يكن الجزء المتألف منها بسيطا بل مركبا وكل مركب ففيه بسيط وإذا أخذنا جزءا  
 بسيطا فهو لا محالة يكون قابلا للقسمة الوهمية فيكون أحد نصفي ذلك البسيط ملاقا باحد جانبيه للنصف الثاني منه فهو لما كان بسيطا كان كل  
 واحد من جانبي أحد نصفه مساويا في تمام الماهية بجانبه الآخر فالأصغر على ذلك النصف أن يلاقى النصف الثاني بأحد جانبيه وجب  
 عليه أن يصح كونه ملاقا له بل جانبه الثاني ومتى صح ذلك صح وقوع التفتك من نصفي ذلك الجزء ولقائل أن يقول فهذا يقتضي صحة أن يعماس  
 فلك القمر بمقره محدد فلك عطارد وبالعكس وهذا يقتضي الخلق وأتم لا تقولون به وإنما لا يشترك في 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 بسيطا وبسيط  
 شكله الكرية تلك الأجزاء كرات مضمومة بعضها إلى بعض فيحصل فيما بينها فيج خالية وهو محال ولقائل أن ينزاع في أن شكل البسيط  
 الكرية في استحالة الخلاء على ما سبق وليرجع إلى شرح المتن أم قوله في تشرير السؤال ليس الامتداد الجسماني الواحد قابل للانقسام  
 وانه انما يفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والادغام 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 الا شكاً كية ثوان كان قابلاً للقسمة الوهمية وما يشبهها من الاقسام مثل الاقسام الحاصل بسبب اختلاف المحاذاة أو المعاسة أو غيرهما والذي يقبل الانفصال ليس متصل 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 البقلة أو مضافين كاختلاف محاذاتين أو موازاتين أو ممانتين يحدث اثنية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجلة وطباع الخارج الموافق في النوع فاعلم ان مبادىء على ان كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يكن قابلاً للقسمة الا شكاً كية الا أنه يكون قابلاً للقسمة بالوجهين الاخرين أعني القسمة الوهمية والقسمة الواقعة باختلاف الاعراض سواء كان العرضان المختلفان غير اضافيين كافي البقلة أو اضافيين مثل أن يكون أحدهما جانيه محاذياً أي مقابل الشئ لا حاذيه جانبه الاخر أو يكون أحدهما جانيه مواز بالخط أو سطح لا يوازيه جانبه الاخر أو يكون أحدهما جانيه مماثل الشئ لا يماثله جانبه الاخر واذا ثبت ذلك فالقسمة الوهمية والواقعة باختلاف عرضين يوجبان اتساقاً في ذات كل واحد من تلك الاجزاء بحيث تكون ماهية كل واحد من قسمي الجزء مساوية لماهية القسم الاخر من ذلك الجزء وكل ذلك الجزء له ماهية جزءه ائخر من نوعه وأما قوله وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فمناه ان هذه الاشياء لما كانت متفذة في الماهية والاشياء المتفذة في الماهية يجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر وأما قوله فيصح بين المتباينين من الاتصال الراجع للثنية الا شكاً كية ما يصح بين المتصاين ويصح بين المتصلين من الانفصال الراجع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين فاعلم ان معناه انه لما صح على نصفي الجزء الواحد ان يتصل اتصالاً منافي التعدد وجب أن يصح على الجزأين المتباينين أن يتصلا على هذا الوجه ولما صح على الجزأين أن يتفصلا اتصالاً انفصالياً كما وجب أن يصح ذلك أيضاً على نصفي الجزء الواحد وأما قوله اللهم الامن عائق خارج عن طبيعة الامتداد لازم أو زائل فاعلم ان معناه جراب لشئ بذكرهنا وهو ان الفلك مساو للعنصر في الجسمية ثم ان الاجزاء المقروضة في

بصح ذلك على الفلك والاجزاء المقترضة في الفلك متصلة مع ان الفلك لا يتصل بالعنصر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان

الاتصال ومنجدة عند الاتصال وهي امور متشعبة ولعلها تنعم الماهية المشتركة عن فعلها ووجوبه اناسلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن وأورد اعتراضات اخر تجرى بحجى هذين قوله (تنبيه) وكل نوع محتمل أن تكون له أشخاص كثيرة فعاقب عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد الاشخاص المحتملة أن تكون لذلك النوع اثنية ولا أكثر تعرض بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد ذلك النوع

م ٤ - الاشارات

بصح الانفصال على الجزأين وان لم يصح ذلك على نصفي الجزء لو اريد 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 واتصال اجزائه ولكن ذلك امتنع لمانع خارج عن نفس جسمه الفلك وذلك المانع هو ان هيولى الفلك غير قابلة لهذا الاتصال والاتصال فاما الاجزاء التي كلاً منها فيها ولو امتنع عليها الاتصال والانفصال بسبب موادها كان ذلك اعترافاً بانها هيولى ولقائل أن يقول هب انه يلتزم منه الاعتراف بالهيولى ولكن لا يمكنكم اثبات ما ادعيتموه من امكان الانفصال في الجزء الواحد وامكان اتصاله بغيره لاحتمال أن يكون لكل جزء مادة مخالفة لمادة الاخر وتلك المادة لا تطبع الانفصال والاتصال ثم انه وإن كان يبعد أن يقال ان هيولى كل جزء مخالفة بالماهية لهيولى الجزء الاخر كما يمكن الاستبعاد لا يكفي في تحقيق المقدمات العلمية وأما قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازماً طبيعياً كان لا يثنية بالفعل ولا فصل بين أشخاص تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه فاعلم ان الماهية اذا لم يما بينها عن الاتصال والاتصال وجب أن يكون نوعه في شخصه أي يمتنع 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 فرداً من أفرادها ما يكون مانعاً عن بعض ماصح على الفرض الاخر لاستحالة أن تكون المماثلة في تمام الماهية مختلفة في اللوازم واذا كان كذلك فكما صح انفصال أحدهما عن الاخر وجب أن يصح على نصف أحدهما أن ينقل عن الاخر فاذا يصح على كل واحد منهما الاتصال في نفسه والاتصال بغيره وقائل أن يقول لا نسلم ان المتباينين في تمام الماهية أن ما يمنع عليه الانفصال في نفسه والاتصال بغيره وجب أن يكون نوعه في شخصه ولقائل أن يقول لا نسلم ان المتباينين في تمام الماهية يستحيل اختلافهما في اللوازم فان عندكم الجسمية طبيعة توعية متحدة تختلف بالمخارج عنها دون الفصول ثم ان الجسمية كل فلك يلزمها ما يستحيل على جسمية الفلك الاخر (تنبيه) كل نوع ممكن أن تكون له أشخاص كثيرة فعاقب عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة أن يكون لذلك النوع اثنية ولا أكثر تعرض بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد ذلك النوع

الأشخاص واحد أو كيف يوجد اثنينية أو كثرة 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 انقساماً انفكا كبا إلى جزأين وأن يحصل في الوجود من تلك الماهية شخصان مع أن أفرد فرضنا أن المانع من ذلك لازم للماهية وهو محال وهذا الفصل يجرى مجرى النقر برما ذكره في آخر الفصل المقدم وهذا آخر الفصول المتعلقة بآيات ترك الجسم من الهولي والصورة (المسئلة الرابعة) في ان الهولي قابلة للمقادير المختلفة وفيها فصل واحد (تذنيب ليس قدبان لك أن المقدم من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هو شيء صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيو لاها 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 لقدرة معين دون ماهو أكبر أو أصغر منه) التفسير لما كان المقصود من هذا النمط بيان مقومات الجسم وأحوالها من الشيخ أبطل قول من قال ان مقوماته الاجزاء التي لا تنجزأ وبين بعد ذلك ان مقوماته الهولي والصورة فبعد ذلك أراد أن ينتقل الى أحكام الصورة والهولي الأنة قبل الخوض فيه ٢٦ فرغ على اثبات الهولي مسألة خارجة عن الترتيب المقصود وهي التي ذكرها في

هذا الفصل فلا جرم سماه بالتذنيب واعلم أن المقصود من هذا الفصل هو أن الحكماء يقولون الجسم العظيم المقدار 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

الأشخاص واحد أو كيف يوجد اثنينية أو كثرة لأشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي) هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ و يوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بالترجمة ويشبه انه كان حاشية ثابتة في المتن سهوا وذلك لانه تقرر بالمسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما أن يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة فاذن لا يحصل منها الشخص واحد أو لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الشخص واحد ولا يقبل الانفكاك والافلزم اطلق وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطحوه وعليه قوله (تذنيب ليس قدبان لك ان المقدم من حيث هو مقدار أو الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيو لاها وشئ هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له وليكن هذه هي الهولي الاولي فاعرفها ولا يستبعد أن لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها لقدرة معين دون ماهو أكبر أو أصغر منه) يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تقرر بع 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 منتقشة فتندمج أو يتعال بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما بالالعكس وغير هذين الوجهين عندهم متباعد جدا فالشيخ

أزال

لاحد أمرين اما لان اجزائه كانت منتقشة فكان عظيما فاذا اندمجت صار صغيرا واملانه

ينفصل بعض الاجزاء عن الجسم العظيم فيبقى الباقي صغيرا وينضم اليه اجزاء اخرى يصير 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 المثليين 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 الحججة 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 واحد امعينا 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 لقدرة معين فامر بازالة الاستبعاد ولم يأمر بالقطع واعمال في بعض الاشياء احترازا عن الاذلال فان موادها لا تتقبل المقادير المختلفة وقد احتج المنكرون لذلك بأن قالوا من جو ذلك يلزمه القطع بما كان أن يصير البحر بل مجموع كرة العناصر في مقدار الخردلة بل أقل

أزال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهبولي غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية بالنسب فان ذلك يقتضى تجوز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا والعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاتف لان هبولي الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين اسبب بقارنها بل يفيد التجريز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعدوا حترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء و يوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولتكن هذه هي الهبولي الاولى وقبدها 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 احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدأ لمسائل أخرى منها مسألة اثبات محدود الجهات كاسباني بعدوهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها أعنى المقصدان عن الهبولي وهي من علم ما بعد الطبيعة وليان هذه المسئلة أو ردها ههنا وقد دل بقوله يجب أن يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجلية قال الفاضل الشارح بين الشيخ ان الجسم مركب من الهبولي والصورة أراد بعد ذلك أن يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهبولي برهان صورته هذه على جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الامع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها أ فلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز أن يكون بعد قائم لافى 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 لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة الامادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة أعنى اثبات تناهى الابعاد مبنية على أربعة مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممنوعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة تدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقى مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز أن يوجد بينهما ابعاد تزايد بقدر واحد من الزادات مثلا يكون البعد الاول ذراعًا والثاني زائد عليه بنصف ذراع والثالث زائد على الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغى أن تكون الزادات بقدر واحد بصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزادات غير متناه في الطول الا ترى اننا اذا نصفنا خطأ وجعلنا أحد نصفيه أصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم تصف النصف الباقى وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممنوع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار لا تقسامات الغير المتناهية فاذن كانت الزادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والا صل يتزايد الى نهاية مع انه لا ينتهى الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزادات اذا كانت تتناقض لا يلزم من كونها غير متناهية أن يصير المرز بد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد أو كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المتصل موجودا في الزائد اختار الشيخ المشلل الذي لا ينافى حصول الزائد الثالثة انه يجوز أن يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المرز بد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد أخذته وجدت جميع الزادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بـ **قوله** (والاقرن 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 ولاشك أن تجوز بذلك بعيد المسئلة الخامسة في بيان استحالة خلو الصورة عن الهبولي وفيها فصول ثلاثة (اشارة يجب أن يكون محققا عندك انه لا يعتمد بعد في ملاء أو خلاه ان جاز وجوده الى غير النهاية والاقرن 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 الزيادة من الجائز ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير النهاية  
 أن يفرض فيها هذه الأبعاد إلى غير النهاية فيكون  
 هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير  
 نهاية ولأن كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد  
 توجد في واحد وايقز زيادات أمكنت فيمكن أن يكون  
 هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن والا  
 فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد  
 عليه إمكان فيكون أعما يمكن وجود المشتمل على  
 محدود من جهة غير المحدود الذي في القوة فيصير البعد  
 بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوز  
 في العظم وهناك ينقطع لامحالة الامتداد ان  
 ولا ينفذ ان بعده والا أمكنت الزيادة على

من الزيادة من الجائز ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير النهاية  
 فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية) إشارة إلى المقدمة الثالثة **قوله** (ولأن كل  
 زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد) إشارة إلى المقدمة الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجفة  
 عنها **قوله** (وايقز زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن) شروع في  
 الحجفة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فاعلم بان يشتمل عليها بهدو وبين هذه القضية  
 بتوله والا فيكون إمكان وقوع الأبعاد أقول وبجرحه أن يكون قوله وايقز زيادات أمكنت متعلقا بما جعله  
 مقدمة رابعة أي وايقز زيادات أمكنت اذا أخذت معافاتها أيضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد  
 ويكون قوله فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معلة بتوله ولأن كل زيادة  
 فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولأن كل واحد من الزيادات وكل مجزوع منها  
 موجود في بعد فاذن يمكن أن يوجد بعد يشتمل على مجزوع لزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه  
 لذي فسر الشارح لا يكون اللام للتعليل في قوله ولأن معلل ولا لبراد لفظه 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 يتخلو اما أن يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فرقه بعد آخر أو لا يوجد والاول يوجب انقطاعها مع فرض  
 اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي أن لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل  
 زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة 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  
 حاصر ين هذا خلف ثبت ان القول لانهاية الأبعاد يؤدي إلى أقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات  
 جلية الامقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب أن يكون الكل  
 حاصلا في بعد فان للمطالب أن يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان أمكن اثباتها بالبرهان استجر البرهان  
 والاستط وأقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا يكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله  
 معللا يكون كل واحد وكل مجموع يمكن أن يوجد أيضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية  
 زيادات أمكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور وتظمه 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 بعدهم قال لما كانت هذه القضية  
 يعني الحكم وجود يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصدا اثباتها باطال انيضها وهو قوله والا فيكون  
 إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان قال المراد منه بيان الحال الذي يلزم من عدم  
 يشتمل على جميع الزيادات فلامنى 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 إمكان الأبعاد  
 لمفروضة بينهما محدودا بمعنى لا يمكن أن يوجد ما هو أزيد منه **قوله** (فيكون أعما يمكن وجود المشتمل  
 على محدود من جهة غير المحدود الذي في القرية) يعني يلزم من ذلك أن لا يوجد بعد مشتمل الاعلى عدد  
 محصور متناه من جهة الأبعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقرية **قوله** (فيصير البعد بين الامتدادين  
 محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوز في العظم) أي اذا كان لا إمكان الأبعاد التي يفرض بينهما يوجب  
 أن ينتهي البعد بينهما إلى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه **قوله** (وهناك ينقطع لامحالة الامتداد ان ولا ينفذ ان  
 بعده) أي اذا انتهى إلى بعد لا يوجد أعظم منه هذا قسمه ووجب انقطاعها **قوله** (والا أمكنت الزيادة على





فكذلك فالشيخ لما أراد أن يعول على هذه الحجة في بيان امتناع وجود المقادير والصور المباشرة عن المواد لأجرم احتاج إلى تقديم البرهان على  
 تنهاى الأبعاد وعلم أن الحجة المذكورة هاهنا على تنهاى الأبعاد مبنية على مقدمات لا بد من تقديرها أو لا بد من بناؤها الحجة عليها تانياً فاولها  
 أن الأبعاد 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 وتاينها أنه يجوز أن يوجد من ذين الامتدادين ابعاد تتزايد بتعدد واحد من الزبادات 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 غير نهاية وإنما  
 احتجنا في هذه الحجة إلى فرض أن تكون تلك الزبادات باسرها على قدر واحد لا نزيد أن نقول ان الامتدادين لو كانا غير متناهيين لكانت  
 الأبعاد المفترضة بينهما غير متناهية فكانت الزبادات الحاصلة على البعد الاول غير متناهية ثم تبين أن تلك الزبادات باسرها لا بد وأن  
 تكون موجودة في حد واحد من الأبعاد المفترضة بين ذين الامتدادين والبعد الذي يوجد فيه ابعاده متساوية غير متناهية لا بد وأن يكون  
 غير متناهية وذلك البعد مع كونه محصوراً بين حاصرين يكون غير متناهية وذلك محال ثم ان هذا الخلف لا يلزم الا اذا فرضنا تلك الزبادات متساوية  
 فاما لو لم يحد كونهما متساوية لم يلزم من اجتماع الزبادات الغير المتناهية في الخط الواحد أن يصير ذلك الخط غير متناهية الا ترى أنا اذا نصفنا  
 خطاً بنصفين وجعلنا أحد النصفين أصلاً ونصفنا النصف الثاني بنصفين آخرين وضمنا أحد نصفي الثاني إلى النصف الاول فما هنا قد  
 ازداد الأصل ثم اذا نصفنا الباقي مرة أخرى ونضم نصفه إلى الأصل صار الأصل أزيد مما كان ثم من المعلوم أن كل مقدار فإنه قابل لانقسامات  
 غير متناهية فاذا الزبادات التي يمكن ضمها إلى الأصل غير متناهية مع أنه قد لا ينتهي إلى مثل مقدار الخط الذي قسمناه أولاً بنصفين فضلاً عن  
 أن يصير غير متناهية فثبت بهذا ان الزيادة اذا كانت أقل من المزيدي عليه فإنه لا يلزم من كون الزبادات غير متناهية كون المزيدي عليه غير  
 متناهية فان قيل هب ان الزيادة اذا كانت أقل من المزيدي عليه لم يلزم من كون الزبادات غير متناهية كون المزيدي عليه غير متناهية لكن الزبادات  
 اذا كانت أكثر من المزيدي عليه فإنه يلزم من كون الزبادات غير متناهية كون المزيدي عليه غير متناهية واذا كان كذلك سقط اعتبار كون  
 تلك الزبادات متساوية فنقول ٣٠ المثل موجود في الزائد باعتبار المثل لا ينافي حصول الزائد قطهر ان كلام الشيخ لا ينافي

هذا الاعتبار وثالثها أنه  
 الخلف غير متناهية يجب أن يسامه بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة يسامتها القطر  
 ويستحيل أن يوجد وجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو  
 الامتدادين هذه الأبعاد

المتزايدة بقدر واحد من الزيادة إلى غير النهاية فيكون هناك إمكان زبادات على أول تفاوت يفرض غير نهاية نوراً بها أن  
 كل زيادة توجد فإنها مع المزيدي عليه قد يوجد في حد 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 الزبادات الموجودة في الأبعاد التي هي تحتها مع  
 زيادة أخرى فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول اما أن يكون هناك بعدوا حديثاً على جميع تلك الزبادات الغير المتناهية أو لا يكون  
 والثاني محال لأنه إما أن يوجد فيما بين الامتدادين بعد لا يوجد فرفقه بعد آخر وإما أن لا يوجد في الاول بوجوب تقاطع الامتدادين اللذين  
 اقترضت الأبعاد بينهما اذ لو لم ينقطع لكان لا محالة يفرض فوق ذلك البعد بعداً آخر لكتنا 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 الزبادات انها حاصلة في غيره ومتى  
 صدق على كل واحد منها انه حصل في غيره وجب أن يصدق على المجرع انه حصل في شيء لا نأخذ بيننا أن البعد الفوقاني لا بد وأن يوجد فيه جميع  
 الزبادات الحاصلة في الأبعاد التي تحتها فاذا وجب أن يفرض فيما بين ذين الامتدادين بعدوا حديثاً على جميع تلك الزبادات المتساوية  
 الغير المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناهية مع انه محصور بين الامتدادين الا تخبرين هذا خلف فثبت أن القول بإمكان الامتدادين  
 غير متناهيين أدى إلى أقسام باطلة فيكون القول به باطلاً فان قيل هذه الحجة مبنية على أن في الأبعاد المفترضة بين الامتدادين بعدوا  
 آخر الأبعاد المفترضة بينهما وذلك لا يمكن اثباته الا بعد بيان ذين الامتدادين متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين لكان لا بد الا  
 وفوقه بعد آخر وأبعد لا يكون مشتملاً على الزيادة الموجودة في البعد الذي وفوقه فلا يوجد هناك البتة بعد يشتمل على جميع تلك الزبادات  
 الغير المتناهية فاذا دللنا على مقدمه لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب وبالجملة فان فرضنا الأبعاد متناهية أمكننا فرض بعدوا  
 آخر الأبعاد لكن لا يلزم من اشتغالها على ما في تلك الأبعاد غير المتناهية من الزبادات أن يكون هو غير متناهية فلا يلزم من كونه محصوراً بين  
 حاصرين محال وان فرضنا الأبعاد غير متناهية لم يمكن أن يفرض بعدوا آخر تلك الأبعاد متى لم يمكن فرض ذلك لم يمكن اثبات بعد يشتمل  
 على جميع تلك الزبادات الغير المتناهية وعلى التقديرين كانت الحجة ساقطة فنقول لاشك اننا اذا فرضنا الأبعاد غير متناهية لم يمكن أن نشيخ

الي بعد واحد يكون مشتملا على كل تلك الزادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا في الاستدلال لانا نقول ان القول بكونهما غير متناهيين يوجب القول بكونهما متناهيين لانه اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على كل تلك الزادات الغير المتناهية او لا يكون فان كان هناك بعد مشتمل على كل الزادات ووجب ان لا يكون فوقه بعد آخر والامر لا يمكن هو مشتملا على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يكون هو مشتملا على كل تلك الزادات واذا لم يكن فوقه بعد آخر لم يمتد اذ لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزادات كان في تلك الزادات بعد غير مشتمل عليه والبعد الذي هو غير مشتمل عليه ووجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر وكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلق قبيح ان الشك المذكور مؤكدا لهذا الوجه ومقوم لها واعلم ان جميع مقدمات هذه الجهة جلية الامقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد من تلك الزادات حاصل في شيء آخر ووجب ان يكون هناك بعد واحد مشتمل عليها باسرها فان لمطالب ان يطالب بالذلة على انه لما كان كل واحد من تلك الزادات حاصل في شيء واحد ووجب ان تكون كلها باسرها حاصلة في بعد واحد على التعيين فهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والاسقط وهو ترجع الاتي الى شرح المنز اما قوله يجب ان يكون محققا عندك انه لا يعتمد في ملاءه او خلاه ان جاز وجوده الى غير النهاية فاعلم ان معناه وانما قال او خلاه ان جاز وجوده لان الخلاه عنده ليس بموجود وما لا يكون موجودا استعمال وصفه بكونه متناهي بل يصح ان يقال انه لو ثبت لوجب ان يكون متناهي واما قوله فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد فاعلم ان معناه ما ذكرناه في المقدمة الاولى واما قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعادا يتزايد بقدر واحد من الزادات فهذه المقدمة الثانية واما قوله من الجائز ان يفرض فيها هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية فهو المقدمة الثالثة واما قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيدي عليه قد توجد في واحد فهو المقدمة الرابعة واما قوله وايضا زادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن فاعلم انما فرغ من تفسير المقدمات شرع في تركيب الجهة عنها وبيانه ان تلك الزادات الممكنة الغير المتناهية لا يوجد بعد مشتمل عليها باسرها واما قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد ٣١ الى حد ليس للزائد عليه امكان فاعلم

المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى منه بعد ان يفصل من الجهة التي ينشأ فيها قدر ما منه و بيان امتناع تساويهما لا امتناع كون الجزء مساو بالكل و امتناع التفاوت في

الزادات فيكون المعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما قبله من الزادات من بعد آخر ولو كان كذلك لوجب ان لا يوجد فوقه بعد آخر ولو كان كذلك لكان امكان الابعاد المقترضة من ذينك الامتدادين محدودا بعد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه واما قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جهة غير المحدود 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 فيهما 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 هناك ينقطع لامحالة الامتدادان ولا يتفدان بعده فاعلم ان المراد منه انه اذا ووجب انتهاء الابعاد المقترضة من ذينك الامتدادين الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه ووجب ان ينقطع الامتدادان وان لا يقينا تا فذين ممتدين بعد ذلك واما قوله والا امكنت الزيادة على اكثر مما يمكن وهو ذلك المحدود من جهة غير المحدود 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 يوجد بعد يشتمل من الابعاد الغير المتناهية على اكثر من الجهة المتناهية التي فرضناها انه لا يمكن الاشتغال على اكثر منها وذلك محال واقول يظهر من جهة ما مر انه لو لم يوجد بعد واحد يشتمل على كل تلك الزادات الغير المتناهية لم يمتد اذ لم يكن هناك امتدادين وتناهيهما مع ان فرضناهما غير متناهيين وذلك محال والشئ انما يصرح بذلك اعتقادا على فهم المتعلم واما قوله فيبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين في تلك الزادات الموجودة بغير نهاية فمعناه ظاهر فانه لما ابطال القول بانه لا يوجد بعد بين الامتدادين الاوالمين في تلك الزادات ثبت به وجود هذا البعد واما قوله فيكون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين فمعناه ظاهر وهو مبني على ان البعد الذي يوجد فيه الزادات الغير المتناهية لا بد وان يكون غير متناه والشئ انما يصرح بهذه المقدمة تعويلا منه على ما ذكره من فرض تلك الزادات متساوية فظهر ان الخط الذي يشتمل على زادات متساوية غير متناهية فانه لا بد وان يكون غير متناه و قد هنا يلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر الامتناع قبيح ان القول بالابعاد الغير المتناهية يؤدي الى الباطل فيكون هو ايضا

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

بأطلا وأما قوله وقد يثبتان  
استحالة ذلك من وجوه  
أخرى يستعان فيها بالحركة  
أو لا يستعان ولكن فيها  
ذكرناه كفاية فمعناه ظاهر  
فإنه قد يحتاج على تنامي  
الابعاد بدليل يستعان فيه  
بالحركة وهو الذي يبنى على  
فرض كسرة خرج من  
مركزها نظمو از لخط غير  
متناه وقد يحتاج عليه بما  
لا يستعان فيه بالحركة  
وهو الدليل المبني على  
تطبيق الخطين وكلاهما  
مشهوران (إشارة فقد  
بان لك ان الامتداد  
الجسماني يلزمه التناهي  
فيلزمه الشكل أعني في  
الوجود فلا يخلو اما أن  
يكون هذا اللازم يلزمه  
ولو انفرد بنفسه عن نفسه  
أو يلحقه ويلزمه لو انفرد  
بنفسه عن سبب فاعل  
بؤثر فيه أو يلزمه بسبب  
الحامل والامور التي يكتنف  
الحامل ولو لم يلزمه منفردا  
بنفسه عن نفسه لتشابهت  
الاجسام في مقادير  
الامتدادات وهيئات  
التناهي والشكل وكان  
الجزء المفروض من مقدار  
ما يلزمه ما يلزمه كليتته

الجهة التي تناهيا فيها الفرض التطبيق فيلزم الخلق من وجوب تناسلهما في الجهة التي كنا غير متناهيين فيها  
وهما مشهوران (إشارة فقد بان لك أن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل أعني في الوجود)  
يريد جتان امتناع انفكاك الصورة الجسمانية عن الهولي فيبين أول لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي  
ثم نفي البرهان عليه أما بيان الأول فهو ان الشكل وان قول في تعريفه انه ما أحاط به حد أو وحد ولكنه اذا  
حقيق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات والحديث هذا الموضوع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل  
هو هيئة تسمى يحيط بنهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة أحاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه أن يكون  
ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا قوله فقد بان لك أن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي  
فيلزمه الشكل وقائدة قوله أعني في الوجود ان الامتداد لا يلزم الشكل من حيث ماهيته لانه لا يمكن أن  
يصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يلزمه من حيث انه في الوجود لا ينقل عن شكل ما لوجوب  
تناهيه **قوله** (فلا يخلو اما أن يكون هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه أو يلحقه ويلزمه لو انفرد  
بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه أو يلزمه لسبب الحامل والامور التي يكتنف الحامل) قال الفاضل الشارح  
تركيب الجهة أن يقال لزوم الشكل للجسمية اما أن يكون لنفسها أو لما يكون حالها فيها أو لما يكون  
لها محلا أو لما لا يكون محلا ولا يخلو هذه خمسة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان المحال ان  
كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضائه ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل  
أن يكون حيلة لوجودها ولازم أعني الشكل وباقي الاقسام مذكو رؤا قول كلام الشيخ مشعر بأن  
لاقسام ثلاثة ووجهه أن يقال لزوم الشكل للجسمية اما أن يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة  
وما يكتنفها أو لا يكون كذلك بل يكون بمدان المادة ولو اختلفت في ذلك اللزوم والاولى اما أن يكون لنفس  
الجسمية أو لشيء ما غيرهما وهما القسمان اللذان قبل اللزوم فمهما باقرا ان الامتداد بنفسه فهذه ثلاثة اقسام  
لارابع طار يظهر منه أن تر يسع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمعنى **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 كليتته) هذا أول الاقسام وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد  
عن نفسه حال كونه 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 والتغاير والتكاتف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك بالجهة بسبب  
انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي  
ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط  
والمركب وذلك لان هيئة التناهي أمر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك المعارض  
ثم قال وحينئذ يجب أن يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض  
القليل والكتبة منه واحدا أي لو فرض أقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض أكثر  
كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكمية ولا القليلة ولا الكثيرة والفرض بيان امتناع فرض الكلية  
والجزئية في الاصل بأن وضعهما بالفرض يستلزم ردهما لا بأن يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم  
الحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرغ على التغاير والتغاير في  
الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان الحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير  
في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا

ولزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير هيلواه للوصل والفصل وكان له في نفسه قوة الاتصال وقد بان استحالته هذا فبقي انه مشاركة من الحامل) \* التفسير \* قد ذكرنا ان الغرض من بيان تناسل الابعاد ان يجعل ذلك مقدماً في بيان أن الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى وتقر بره أن يقول كل جسم متناه وكل متناه فانه محيط به حد واحد وكل ما كان كذلك فهو مشكل فاذا الجسمية لا تنفك عن الشكل فنقول لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفس الجسمية أو لما يحل فيها أو لما يكون محلاً لها أو لما لا يكون حالاً فيها ومحلاً لها وباطل أن يكون لنفس الجسمية لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية فلو كان المقضي للشكل المعين نفس الجسمية لزم محالان أحدهما تساوي الاجسام باسمها في الشكل والمقدار وثانيهما أن يكون شكل الجزء مساوياً لشكل الكل لوجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلال وباطل أن يكون لشيء حل في الجسمية لان ذلك الحال ان كان لازماً عاد المحال وان لم يكن لازماً بل كان ممكن الزوال استحال أن يكون علة للشكل الذي يمتنع ٣٣ زواله وباطل أن يكون لشيء غير حال في

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

القسم مقارناً لجميع العوارض المادية كالساطة والتركيب وقبول الاقسام والائتام والكلية والجزئية منفعلاً عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا أنه أسقط اسم المادة منه وحرّم التلقظ به قولاً قنط 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 وأطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم فانه لما شاع عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً بما قررناه فلا فائدة في ايرادها **قوله** (ولزم ذلك بسبب فاعل مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير هيلواه 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 الامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة ومما توجد المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد جسماني في نفسه من غير هيلواه قابلاً للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن أن تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متناً تيبالان يتفاعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذا حصلها يقتضي كونه مادياً وقد فرضناه منفرداً عنها هذا خلف وما أوردناه الفاضل الشارح ههنا وهو أن كون الجسم قابلاً للاشكال لا يقتضي كونه قابلاً للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الاتصال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم أن اشكال الشمعة لا يمكن أن يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم أنه لزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعاً في هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط **قوله** (بقي أنه بمشركة من الحامل) أي لما ظهر فساد

وذلك محال على ما مر في مسألة اثبات الهيولى واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا أن يكون حصول الشكل المعين للصورة الجسمية لاجل شيء كانت الجسمية 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 انما يصح ان 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 بالحدود الكثيرة بالمقدار لا بد وأن تكون متأخرة في المرتبة عن وجود ذلك الحد الواحد أو تلك 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

٥ - الاشارات

واستحال كون الشكل لازماً للماهية الجسم بل لوجوده بسبب المادة وأما قوله فلا يخلو إما 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 تكسب الحامل فعناها الوفرضا الامتداد الجسماني قائماً بذاته غير حال في ذاته فإما أن يلزمه الشكل لذاته أو للفاعل أو للحامل وهذه القسمة منحصرة لانا قد بينا أن ذلك اللزوم إما أن يكون لنفس الجسمية أولاً إما أن يكون حالاً فيها أو لما يكون محلاً لها أولاً لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها أما القسم الأول فهو والمراد بقوله إما أن يلزمه الشكل لذاته وأما القسم الثاني وهو أن يكون ذلك اللزوم لمرحله في ذلك الامتداد وذلك الأمران كان لازماً لنفس الامتداد سواء كان بواسطة أو بواسطة واحدة أو بواسطة كثيرة فذلك قريب من القسم الأول وإن لم يكن لازماً لم يكن علة للشكل اللازم ولما كان فساد هذا القسم ظاهراً لم يدخله الشيخ في التقسيم فهو بلا علة فهم المتعلم وأما القسم الثالث وهو أن يكون اللزوم لحل الجسمية فهو الذي يكون للحامل والامور التي تكسب الحامل وقد ذكره الشيخ وأما القسم الرابع وهو أن يكون ذلك اللزوم للماحل في الجسمية ولما لا 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 لأن من الناس من يظن أن المراد بقوله ولو انفرد بنفسه هو أنه لو وجد خالياً عن جميع العوارض وليس الأمر كذلك بل المراد منه أنه لو وجد قائماً بذاته غير حال في محل أصلاً ولهذا اعتبر هذا القيد في القسمين الأولين 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 إما 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 إذا كان المعنى بافتراده عن نفسه وجوده لافي محل ومادة لا يجرم 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 الأول أحدهما تشابه الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئة التناهي والشكل والثاني استواء الكل والجزء ٣٤ في الشكل أما الأول فهو يتضمن الزامين أحدهما استواء الاجسام في مقادير الامتدادات

وثانيهما استوائها في القسمين المذكورين يعين كون هذا القسم حقاو يوجد في بعض النسخ بعده فلهيولى اذن تأثير في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة بيان الاول فهو أن الاجسام

مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني ومختلفة في المقادير فلو كان المقضى للمقادير هو نفس الجسمية لوجب من الجسمية استوائها في طبيعة الامتداد الجسماني استوائها في مقادير الامتدادات ولقائل أن يقول لانتم 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 يوجب زان تكون علة للتناهي والشكل والمقدار غير والتناهي والشكل 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 فحيث ثبت أن الجسمية غير مستقلة باقتضاء المقدار فلان تكون مستقلة باقتضاء التناهي والشكل التامين له كان أولى وأما بيان الثاني فهو استواء الاجسام في هيئة التناهي والشكل فعناها ظاهر ويشبه أن يكون المراد به هيئة التناهي والشكل شيأ واحدا وذلك لان الشكل لا معنى له الا هيئة احاطة الحد أو الحدود بالمقدار وانما قال لتشابهت الاجسام في هيئة التناهي والشكل وذلك لان الاجسام متشابهة في أصل التناهي ولكن غير متشابهة في هيئة التناهي ولقائل أن يقول أيلزمون على من جعل الجسمية علة للشكل استواء الاجسام في الاشكال على الاطلاق أو استواءها في الاشكال الطبيعية فان ألزمتهم الاول فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في المقضى الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة إما أن تكون ساطها باقية فيها بالفعل أو لا تكون فان كانت باقية بالفعل وعندكم أن الصورة النوعية التي لكل جسم بسيط تنقض 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 لامور خارجية عرضت فتمتعت عن حصول ذلك الشكل وان ألزمتهم الثاني التزمنا فان الشكل الطبيعي للجسم هو الكرة والاجسام باسرها 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 معين فنقول فالذي وقع الاختلاف فيه هو المقدار والشكل وهذا هو الالزام الاول وليس كلامنا فيه وأما قوله وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فعناها أن جزء الجسم مساو لكله في الماهية فلو كان المقضى للشكل هو الجسمية لكان

الجزء مساو بالكل في الشكل ولقائل أن يقول الجسم البسيط يكون في نفسه سببا واحدا ولا يكون له شيء من الأجزاء الا لحد أسباب ثلاثة  
أحدها الاتصال 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 الكل اما أن يكون المراد منه الزام ذلك في الجسم الذي لم يعرض له سبب من أسباب  
الاقسام أو في الجسم الذي عرض له ذلك فإن كان الاول فالزام غير صحيح لان الجسم الذي لم يعرض له سبب من سبب الاقسام لم يكن فيه  
جزء أصلا وإذا لم يكن له جزء كيف يمكن أن يقال انه يلزم أن يكون شكل الجزء مساو بالشكل الكل وان كان الشئ فلا يتخلوا ما أن يكون قد  
انفصل ذلك الجزء عن غيره أو لم يتفصل فان انفصل فاننا ننتمز أن يكون شكل الجزء مساو بالشكل الكل وكيف لا نقول ذلك والحق أن  
الشكل الطبيعي للفطرة من البحر مثل الشكل الطبيعي لكل البحر وان لم يتفصل بل يكون الاقسام اما باختلاف الاعراض أو بالوهم  
فنقول لاشد ان وجود الجزء متأخر عن وجود الكل فان 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 الكل وغير منفصل عنه  
مانع من أن يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فانه من المستحيل أن يتشكل الجزء بشكل الكل 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 فعملنا انه  
لا يلزم من كون الجزء مساو بالكل في الامر المقتضى للشكل أن يساو به في الشكل فان قيل اذا كانت طبيعة الجزء مساو به لطبيعة الكل في  
اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك هو اتصاله بذلك الكل وكان ذلك الاتصال في الاجسام العنصرية قابلا للاقتضاء اذا كانت طبيعة الجزء  
تقتضى مثل شكل الكل وكان المانع من ذلك هو الاتصال الممكن الزوال وجب 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 ايضا لما جعلتم المقتضى للشكل هو الصورة النوعية التي يتساوى  
الجزء والكل فيها على ما بينا واما ثانيا فلا نأخذ بينا فيما مضى ان ماهية الجسم ٣٥ وان كان لا يتأتى عن الاتصال ولكن

الجسمية في وجودها وتخصها الى الهولي لافي ماهيتها فاذن هي لا تنفصل عن الهولي وذلك هو المطلوب | |

الالزام فلئن حاول محاول تقرر هذا الالزام من وجه آخر فقال الجسم اذا انفصل فانه لا يحصل لجزءه 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 واذالم تسكن مقتضية للمقدار ووجب أن لا تسكن مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول  
المقدار فنقول هذا ايضا ليس بقوي لان من الجائز أن تكون الجسمية علة للمقدار معين لانه لا يحصل ذلك المقدار الكبير من الاجسام  
لاجل مانع منع ذلك واما كونه جزءا للكل فهو مانع معين ولا يلزم من زوال مانع معين زوال كل الموانع الا ترى أن القطعة من الارض اذا  
انفصلت عن كلها فانها لا تنصير ككرة مع أن المقتضى لذلك وهو الطبيعة الارضية قائمة والمانع المذكور وهو كونه جزءا للكل زائل فعملنا  
أن ذلك لا يحصل مانع آخر غير هذا المانع فجاز 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 فانه من الجائز أن يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل  
مثل اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح متوقف على الطبيعة التي للشمع والمخ وان لم تكن الحرارة مؤثرة في بينت الطبيعيين فكذلك  
ها هنا فهذا ما عندي في هذا الموضوع واما قوله ولولزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير  
هيو لا للفصل والوصل فكان له في نفسه قوة الاتصال وقد بان استعالة هذا فبقي انه بمشاهدة من الحامل فمعناه أن لزوم الشكل  
للجسمية القائمة بنفسها لو كانت بسبب الفاعل لكانت الجسمية وحدها بلا شريك من الهولي قابلا للوصل والفصل لكننا بينا أن ذلك محال  
ولقائل أن يقول لم يلزم من كون الجسمية القائمة بنفسها قابلا للشكل أن تسكن قابلا للوصل والفصل فان قبول الاشكال معاير لقبول  
الفصل والوصل الا ترى أن تأخذ الشمعة فتشكها باشكال مختلفة مع انه لا يرد عليها الا الاتصال والاقتضاء فان تلك الجسمية باقية  
لعيها كما كانت واذ اثبت أن قبول الاشكال قد ينفذ عن قبول الاتصال والالزام لم يلزم من الحكم كرن الجسمية القائمة بنفسها قابلا  
لاشكال الحكم بكونها قابلا للفصل والوصل الالحجة وبرهان بان قبل الدليل عليه أن كل ما كان قابلا للاشكال فانه لا بد وان يتميز طرف  
منه عن الطرف الاخر منه وكل ما كان كذلك فانه يكون قابلا للقسمة الوهمية لا محالة وكل ما كان قابلا للقسمة الوهمية كان قابلا للقسمة

هذا الكلام لو صحته مقدماته فانه كاف في اثبات المطلوب عن التقسيم الذي مضى فانه يمكن ان يقال الدليل على ان الجسمية لا توجد في غير مادة ان الجسمية يلزمها التناهي فيلزمها الشكل وكل من كان قابلا بصح ان ينقسم وكل ما كان كذلك فانه يصح عليه الاتصال والاتصال فاذا وجدت الجسمية لا في مادة لصح الاتصال والاتصال عليها وذلك محال فاذا وجودها لا في المادة ثبت ان هذا الكلام لو صح لكان كافيا في اثبات المقصود وحينئذ يصير الكلام المتقدم حشا (وهو وشارة اولعك تنول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تنول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد) هذا اشد بردي على ما بطل به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقر به انكم قاتم 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 الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور قوله 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 اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض الخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيود الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر بوجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزئته لاحدا الاسباب المذكورة فاذن وجب تقيده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر قوله (فنقول لك) يريد ان يفرق بين صورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور في احدهما دون الاخرى وتقر به محال ان الفلك له مادة قد عرض له بيدها الكلية والجزئية ففاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزؤه بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزأ كالكل مادام الجزأ جزأ أو الكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزأ ولا كل فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغير فاذا نزل حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه قوله (ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجزئية ولم يكن ذلك لها عن نفسها أو عن جرمينها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزأ مما للكل لكونه جزأ مفروض بعد حصول صورة الكل) معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولئك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بذلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لبدأ التغير من شئ في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا 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 جزؤه وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزأ للكل بعد حصول صورة الكل أي لما اوجبت الصورة النوعية لهيولي الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزأ الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزأ حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا في بعضها تكرر لفظة صورة الكل احداها مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزأ صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاسح وفي بعضها لم يتكرر 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 التصدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله (فهذا له عن طرأه وما منع وبسبب مقارنة ما قبل تلك الصورة وبحملها وتجزأها) أي هذا الحال للفلك عن طرأه وهو معنى الكل

(وهو وشارة اولعك تنول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تنول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد) هذا اشد بردي على ما بطل به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقر به انكم قاتم 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 الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور قوله 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 اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض الخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيود الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر بوجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزئته لاحدا الاسباب المذكورة فاذن وجب تقيده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر قوله (فنقول لك) يريد ان يفرق بين صورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور في احدهما دون الاخرى وتقر به محال ان الفلك له مادة قد عرض له بيدها الكلية والجزئية ففاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزؤه بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزأ كالكل مادام الجزأ جزأ أو الكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزأ ولا كل فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغير فاذا نزل حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه قوله (ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجزئية ولم يكن ذلك لها عن نفسها أو عن جرمينها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزأ مما للكل لكونه جزأ مفروض بعد حصول صورة الكل) معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولئك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بذلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لبدأ التغير من شئ في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا 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 جزؤه وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزأ للكل بعد حصول صورة الكل أي لما اوجبت الصورة النوعية لهيولي الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزأ الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزأ حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا في بعضها تكرر لفظة صورة الكل احداها مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزأ صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاسح وفي بعضها لم يتكرر 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 التصدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله (فهذا له عن طرأه وما منع وبسبب مقارنة ما قبل تلك الصورة وبحملها وتجزأها) أي هذا الحال للفلك عن طرأه وهو معنى الكل

حصول صورة الكل فهذا له عن طرأه وما منع وبسبب مقارنة ما قبل تلك الصورة وبحملها صورة الكل وتجزأها والجزأ



وأما المقدار لو اقر دولم يكن هناك شئ يوجب شيئا الا طبيعة المقدار به وتلك الطبيعة واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض  
 الامن نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيئا معيناً مما يختلف فيه نفس الكلية فليس يمكن أن يقال ههنا لخصها  
 من غير هاتئ بحسب مكان وقوة ما أو صلوح موضوع طوقا سابقاً تبس ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة (التفسير) هذا  
 الشئ انما أو رده على الوجه الذي أبطل به القسم الاول من الاقسام الثلاثة المذكورة وهو أن القائمة بنفسها واقضت الشكل المعين  
 لزم أن يكون شكل جزئها مساوياً بالشكل كلها وذلك الشئ هو أن يقال ان شكل الفلك مقتضى صورته النوعية مع أن جزاء مساوياً لكه  
 في الماهية والالكان الفلك من كباوانه محال ومع ذلك فانه يلزم أن يكون جزؤه مساوياً بالكله في الشكل فإذا عقل فليعقل أيضاً كون  
 الجسمية مقتضية للشكل وان لم يجب أن يكون جزؤه مساوياً بالكله في الشكل فانه مقتضى لمثل شكل الكل قائم في الجزء  
 الا أنه يختلف هذا الحكم لما منع وهو أن وجود جزء الجسم البسيط متأخر عن وجود كل واحد من تلك الجزء ما منع له من أن يتشكل بمثل  
 شكل الكل فإذا كان الفلك وجزؤه انما اختلفا في الشكل بعد اشتراكهما في مقتضى لذلك الشكل وهو الصورة الفلكية لاختلفا  
 في الكلية والجزئية وهذا ان الوصفان غير لازمين للماهية بل هما من

العوارض المفارقة والعوارض المفارقة  
 لا تحصل الا بسبب المادة  
 فإذا لولا كون الصورة  
 الفلكية مادية والاما  
 حصل هذا الاختلاف  
 وأما الجسمية المجردة لما  
 فرضت غير مفارقة للمادة  
 استحال أن يكون شئ  
 منها كلاً وشئ منها جزءاً  
 لان الاختلاف في هذين  
 الوصفين لا يحصل الا  
 بسبب المادة صلي ما ينشأ  
 واذا لم يحصل الاختلاف  
 في هذين الوصفين استحال  
 اختلافهما في الشكل فهذا  
 يحصل الجواب وفيه بحث  
 ولكننا نذكره بعد تفسير  
 المتن أما قوله في الجواب ان

والجزء المضاف أحدهما الى الآخر وما مع وهو كون الجزاء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكل فان هذا المعنى  
 هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور والسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها  
 المتجزئة معها بطريقتان الانفصال عليها (قوله) وأما المقدار لو اقر دولم يكن هناك شئ يوجب شيئا  
 الا الطبيعة المقدار به وتلك الطبيعة هي في نفسها واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها  
 ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيئا معيناً مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية  
 فليس يمكن أن يقال ههنا لخصها من غير هاتئ بحسب مكان وقوة ما أو صلوح موضوع طوقا سابقاً تبس  
 ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة) يريد أن المقدار لو اقر دولم تكن الكلية والجزئية أسلافاً لهما  
 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 تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها  
 ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي أصح وفي بعضها الامن نفسها الامن علة ولا من مقارنة قابل وتقريره  
 لم يصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المقدم الامن نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك  
 والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب أن يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن أن يقال ههنا لخصها من  
 من غير هاتئ من القائل ثم قال بحسب مكان وقوة ما يعنى المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه  
 صورة ثم قال أو صلوح موضوع يعنى الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضيين وقبده  
 بههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبس ذلك  
 اللوح ان خالف فيه الجزأ الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية

الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أو جيت هيولاه تلك الجسمية ولم يكن ذلك لها نفس عن نفسها أو عن جرميتها فمعناه أن الشكل المعين انما  
 حصل للفلك لاجل القوة السارية في هيولى ذلك الفلك ولم يكن ذلك الشكل لتلك الهيولى لاجل تلك الهيولى أو لاجل الجسمية الموجودة فيها وأما  
 تفسير لفظي القوة والطبيعة قسياً في مكان آخر أو في به من هذا المكان وأما قوله فلما وجب لها ذلك وجب ايجاب ذلك السبب أن لا يكون لها  
 يخرض بعد ذلك جزأاً للكل لكونه مفروضاً بعد حصول صورة الكل فمعناه 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 جزأً لذلك الكل وأما  
 قوله فهذا له عن عارض وما منع وبسبب مقارنة تقبل تلك الصورة ويحتملها ويجترى ما معناه ما ذكرنا من أن مقتضى لان يحصل للجزء  
 مثل شكل الكل قائم الا أنه لم يوجد ذلك العارض الذي عرض له وهو كونه جزأً لذلك الكل وصار مانعاً عن أن يحصل له مثل شكل الكل  
 وهذا العارض أعنى كونه جزأً 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 ان المقدار لو اقر دولم يكن شئ يوجب شيئا الا طبيعة المقدار وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا  
 وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيئا معيناً مما يختلف فيه حتى تغير الكلية

فمنها ان المقدار المنقرذ بنفسه عن المادة استعمال أن يكون شئ منه كلا وشئ منه جزا لان الاختلاف بالكلية والجزئية لا يجي من نفس تلك الماهية بل لا بد وأن يجي من المادة واذا ليس لها مادة استعمال أن يخالف منه شئ شيا في الكلية والجزئية ولم يكن أن جزاءه يخالف لكله في الشكل لمثل العذر الذي ذكرناه في الفلك وأما قوله فليس يمكن أن يقال هنا لخصها من غير هاشيء بحسب إمكان وقوة أو صلوح موضوع لطرفا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ماهورا كجزء لحالة مخالفة معناه ان العذر الذي ذكرناه في الفلك هو ان ذلك الشكل يمكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في كلية الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي أن لا يحصل مثل الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك فهذا هو العذر الذي ذكرناه في الفلك ولا يمكن أن يذ كر مثله في الجسمية القائمة لاني مادة وظاهر الفرق والحاصل من الجواب تسليم ان الجزء من الفلك قد حصل له أن ما يقتضي شكله بشكل الكل ولكن امتنع ذلك لما منع وهو كونه جزءا فاذا قيل الجسمية القائمة بنفسها لا يجوز أن يقال ان جزاها أعمال ينشك بشكل الكل لان كونه جزءا لذلك الكل منع عن ذلك بجوابه ان الاختلاف بالكلية والجزئية إنما يحصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكية مادية صح كلامنا فيها ولم يصح في الصورة المجردة عن المادة

يكون لا بل المادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزوا حالين في محل واحد ولم يكن أحدهما أولى بالكلية من الآخر وان تباينت كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلبت المواد والافا الصورة أيضا وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تستخدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها السبب كونها أولى بان يكون كلا منه قلنا فيمكن تقدمها في الوجود وحده سببها في المنفردة عن المادة والجواب أن المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرهما من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته وبصير الاشياء متقدمة ومتأخرة لسيبه على ملبس في بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها الى المواد ولم تختم هي الى غيرها (تنبيه هذا الحامل أعماله الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية) أقول يريد بيان أن كون الهيولى ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها بل إنما تستفيد من الصورة الجسمية وهذه مثله بتبني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها الواقتكت عن الصورة الجسمية لتكانت 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 الإشارة الجسمية اليه ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض ومنها ماهو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى أن الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وبقين منها انها هي التي تقيد تخصص الهيولى وتعينها على ملبس في بعد قوله (ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذاتا جهم) أي لو كان للعامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يتخلوا ما أن يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات أو لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان باقرا لذاته عن الصورة جسما ذاتا جهم وقد كان حاملا

أن يكون جزا وان كان الثاني كانت الهيولى مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك هيولى اخرى تسلسل للحجم وان لم يكن هيولى لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقفا على كون الشئ في الهيولى فلا يلزم من عدم حلول الجسمية والهيولى أن لا يحصل فيها اختلاف بالكلية والجزئية قلن قالوا هذا الحال إنما يلزم لو كانت الصورة وجزوا معا في الوجود وفي الحلول في تلك الهيولى حتى يقال ليست الهيولى أولى من العكس بان تجعل أحدهما كلا والآخر جزا لكن ليس الامر كذلك فان كل الصورة تحصل في الهيولى ثم يحصل بعد ذلك جزا الصورة أما التوهم أو اختلاف اعراض ولما تقدم الكل على الجزء كان كل الصورة أولى بان بصير كلا من جزئها فنقول الآن صدقتم لكن اذا صح ذلك فلم لا يجوز أن يقال الجسمية الموجودة لاني مادة يسكون وجود كليتها سابقا على وجود جزئها فلا جرم كان السابق أولى بالكلية من الجزء المتأخر في الوجود واذا ثبت ان الجسمية المجردة يمكن وقوع الاختلاف فيها والجزئية لم يبق بينها وبين الصورة الفلكية فرق

المثلة السادسة \* في امتناع خلوا الهيولى عن الصور الجسمية وفيها فصول ثلثة \* تنبيه هذا الحامل أعماله الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذاتا جهم

أو غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة قطعة وان لم ينقسم اليه أو خطاً أو سطحاً 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 والجهة المشهورة فيه أن الهيولى لو كانت خالية عن الجسمية لكانت اما أن يكون مشار إليها ولا يكون والقسم باطل لان القول بانفسراد الهيولى عن الصورة باطل والمقصود من هذا الفصل ابطال القسم الاول فنقول في بيانه الهيولى لو كانت من حيث هي هي مشار إليها لكانت اما أن تكون منقسمة من جميع الجوانب أو لا تكون والاول باطل لان المنقسم من كل الجوانب جسم فلو كانت الهيولى منقسمة من كل الجوانب لكانت الهيولى جسماً هذا خلف والثاني باطل لان ما لا ينقسم في جميع الجهات وهو مشار اليه فاما أن لا يقبل القسمة أصلاً وهو النقطة أو قبلها في جهة واحدة فقط وهو الخط أو في جهتين فقط وهو السطح فنقول يستحيل أن تكون الهيولى مجردة قطعة والالكانت النقطة قائمة بذاتها لكن ذلك محال لا اذا فرضنا وصول طرفين من خطين اليها فهي اما أن تعجب النقطتين اللتين هما طرفا الخطين الواسلين اليها عن التلاقي أو لا تعجب فإن عجبها عن التلاقي اتسمت لما مر في مسألة الجزء ان الوسط الذي يحجب الطرفين عن التلاقي منقسم وان لم يحجبها عن التلاقي كانت النقطتان المتلاقيتان لها نافذين فيها وذلك محال لانها قد كانت قائمة بذاتها مبيانة عن الخطين فاما أن بقيت مبيانة كما كانت أولم تبقى فإن بقيت مبيانة بعد نفوذ طرفي الخطين الحالين فيها والحال في الميادين عن الخطين ميان عنهما فوجب أن يكون طرفا الخطين متباينين عنهما فاذا طرفا الخطين المتناهيين متباينان 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 مبيان لان كل نقطة فرضت غير مبيانة عن الخط فانه تكون حالة في النقطة المبيانة والحال في الميادين ميان فاذن النقطة التي ٣٩ فرضت غير مبيانة عن الخط مبيانة هذا خلف وان لم تبقى مبيانة

صارت حالة في الخطين وعلى هذا يكون الخط حالاً 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 إشارة) وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسماً على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به أن الحامل ان كان بافتراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بافتراده مقطع منتهى إشارة وذلك لان الاشارة امتدادية بتدني من المشيرو ينتهي الى المشار اليه وينقطع اتهازه عما 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 إشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض إشارة يمتد اليه ولا يتجاوز ويكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله أو غير منقسم كان في حد ذاته مقطع منتهى إشارة قوله (نقطة ان لم ينقسم البتة أو خطاً أو سطحاً ان انقسم في غير جهة الاشارة) أي ذلك المقطع لا يتخلو اما ان لا ينقسم في جهة أخرى أو ينقسم والثاني لا يتخلو اما ان ينقسم

النقطة لا يمكن أن تكون قائمة بذاتها وكذلك الخط لا يكون قائماً بذاته والالكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما أن يحجب الخطين اللذين هما يتا سطحين عن التلاقي أو لا يحجبهما وما بعد الكلام بعينه وكذلك السطح لا يمكن أن يكون قائماً بذاته والالكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما أن يمنعهما عن التلاقي أو لا يمنعهما فثبت بهذا أن النقطة والخط والسطح لا توجد قائمة بذواتها وعند ذلك نقول الهيولى يستحيل أن تكون في حد ذاتها مشارا إليها وفي هذه الجهة اباحت تركناها اختيار الاختصار فنرجع الى شرح المتن قوله هذا الحامل اعماله 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 بالحيز أو لا يكون فان كان الاول كانت الهيولى هي الجسم نفسه أو المقدر نفسه وان كان الثاني فنفسد 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 بالحيز والجهة فلا تكون اليها اشارة أصلاً بل الاشارة انما تكون الى الجسمية فاذا قولكم الهيولى يشار اليها بسبب ما فيها من الجسمية كلام مجازي بل المشار اليه هو جسمية ما را الهيولى فغير مشار اليه أصلاً فنقول هذا باطل بالعرض فانه غير مشار اليه في ذاته بل بسبب المثل فاذا جاز ذلك فليجز أن تكون الهيولى مشارا اليها لانها لكانت لكان 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 منقسماً كان ذا حجم لان الخط كذلك مع انه ليس بذى حجم لان الخط وان كان في نفسه مقداراً 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 منقسماً من الجوانب فهو ذو حجم واما قوله أو غير منقسم

كان في نفسه منقطع منتهى اشارة معناه ان كل ما يشار اليه فلا بد من طرف تنقطع الاشارة عنده وذلك الطرف يجب أن لا يكون منقسما من الجانب الذي انقطعت الاشارة عنده والا فيكون قديري وراء ذلك المقطع شيء 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 لا يحرم انعكس

في جهة واحدة أو ينقسم في جهتين وكان الحامل على التقدير الاول تقطعه وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتج لقسما آخر لان الاعداد الجسمية ثلاثة واذا فرض أحدھا ما أخذنا للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل أن الهيولى لو كانت ذات وضع باقرادها لكانت اما جسما أو نقطة أو خطا أو سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع باقرادها باطل و بطلان كونها أحد هذه الأشياء يتبين من تصور ما هيانها فلن الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للتفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن أن تكون الاحالة في غيرها والالكانت جزا لا يتجزأ أو الحامل لا يكون حالاهي ليست بنقطة ولو صرح 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 بالضرورية ولما مر ثم فرضنا أن الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورية 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 ببديهة العقل والثالث أيضا محال لان ذلك الموضع اما أن لا يكون أولى بها من غيره أو يكون أولى فان لم يكن أولى كانت متساوية بالنسب الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحاً لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبدية وان كان أولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة أو حصلت بذلك وهذا ان قسما وهما أيضا محالان مع أن لكل منهما نظيرا في الوجود والشيخ أورد هما وأورد نظير بهما بين الفرق بينهما وبين النظيرين وأعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبدية للابحاز **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 الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض) هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان 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 فلن صورته الهوائية توجب لمادته وضعها هناك وكان قد عرض لها وضع هناك بجزء من الهواء أيضا أخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء ففرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزأين لسبب ولحقت صورة الماء بمادتهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لسكون ذلك الموضع أولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا للحوق 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 لسبب

تلك الموجبة الكلية موجبة جزئية تصدق ان كل طرف فهو مقطع منتهى اشارة واما قوله نقطة ان لم ينقسم البتة أو خطا أو سطحا انقسم في غير جهة الاشارة فمعناه ان مقطع الاشارة لما ثبت انه لا ينقسم من الجانب الذي به صار مقطعا للاشارة فهو ان لم ينقسم البتة كان تخطئة وان انقسم في غير ما أخذ الاشارة كان خطأ أو سطحا فقدر بين ان الهيولى الخالية عن الصورة لو كانت مشارا اليها لكانت اما نقطة أو خطا أو سطحا أو جسما واما ابطال 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 توجب لها وضعها هناك أو قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى 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

لرؤية الصورة وهناك وضع جزئي لحوافها يخصص في أقرب المواضع الطبيعية من تلك المواضع كالجزم من الهواء بصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بسبب مرضه الاول وهو أقرب مكان طبيعي لها مما كان موضعها هذا الصائم وهو هو واما عالم يكن هذا أيضا لانا جعلنا مجردة التفسير المتفرد من هذا الفصل بيان فساد القسم الثاني وهو أن ضال الهيولى الخالية عن الصورة لا تكون مشارا اليها وبيان ان الهيولى الخالية اذا لم تكن مشارا اليها لم تكن في حيز وجهة استحالة أن تحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها لان حصرها فيه على التعيين لو كان للجسمية أو ما يلزمها واجب حصول كل الاجسام فيه وان كانت لا مر غير لازم لجسميته أمكن حصول الجسمية عاربا عن ذلك المخصص فيجب أن لا يحصل في حيز معين فالهيولى لو كانت خالية عن الجسمية ثم انصفت بما افاتها لا تحصل في حيز معين بل اما أن تحصل في كل الاحياز وهو محال أو لا في شيء منها فينبغي أن لا تكون متجسمة مع ان اقد فرضاها متجسمة هذا خلف فان قبل هذه الحجة مبينة على تساوى الاجسام بأسرها في الجسمية والكلام عليه قد مر الآن بعد المساعدة على ذلك فان هذا الاشكال لازم عليكم أما أولا فلان الجسم العنصري لا يجب اتصافه بشيء من الصور النوعية على التعيين مع انه يكون موصوفاً ببدء بصورة معينة فلم لا يجوز أن يقال الهيولى اذا انصفت بالجسمية فانه وان كان لا يجب حصوله في حيز معين الا أنه مع ذلك تحصل في حيز معين وأما ثانياً فلان اختصاص كل جزء من أجزاء العنصر الواحد بجزء من أجزاء حيز ذلك العنصر ليس الاعلى سبيل

الاتفاق فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون الهيولى الخالية عن الصورة الجسمية تحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها على سبيل الاتفاق والحوار اما عن الاول فلان قبل كل صورة نوعية صورة أخرى نوعية وكان الجسم حينما كان موصوفاً بالصورة النوعية السابقة عرض له ما جعله مستعدا لقبول الصورة النوعية اللاحقة فلاجل ذلك حصلت الصورة

لحرق الصورة وهناك وضع جزئي لحوافها يخصص في أقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزم من الهواء بصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بسبب مرضه الاول وهو أقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعها هذا الصائم وهو هو واما عالم لا يمكن هذا أيضا لاجعلنا مجردة وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو أن تحصل الاولوية بعد أن تلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود أما بيان الامتناع فهو بيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن أيضا أن يقال ان الصورة عينت لها موضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض واما قيد هذا القسم هذا القيد لا يتناول الصورة النوعية التي تنارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضى تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي أجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في أحدها دون غيره يقتضى أولوية فلاجل هذا خص القرض بالقيد المذكور ثم أشار بقوله كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود ذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لاعراضها بحسب الصورة السابقة أعني في الجزم من الهيولى الذي كان في مرضه الطبيعي ثم صار ماء فحصل الموضع الطبيعي للماء لو جردا الصورة المائية فيه واما لم يقصد أى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو أقرب أجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك

٦ م - الاشارات

التوعية المعينة ودون غيرها واما الهيولى الخالية عن الصورة فاما قبل الاتصاف بالصورة ما كانت موصوفة بصورة أخرى حتى يقال انها عند اتصافها بتلك الصورة عرض لها ما جعلها مستعدة لقبول الصورة المعينة تظهر الفرق ولنفائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الهيولى حين كانت خالية عن الصورة الجسمية كانت موصوفة بصفات أخرى غير الجسمية والمقدار والشكل وتلك الصفات كانت متعاقبة فلاجرم صح أن يقال ان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية كان قد عرض لها عرضا عند لقبول الجسمية مع صورة نوعية خاصة فلاجرم حصلت بعد التجهيم في حيز معين وبالجملة للفرق الذي ذكرتموه انما يصح لو قلنا ان الهيولى قد كانت خالية عن الجسمية وعن جميع الصفات اما لو قلنا انها وان كانت خالية عن الجسمية الا أنها كانت موصوفة بصفات أخرى وكل واحد منها كان مسبوقا بآخر وكل متشابه منها كان علة لاستعداد المادة لقبول المتأخر لم تمنع أن يقال المادة قبل اتصافها بالجسمية حصل فيها أمر استعداد المادة لقبول الجسمية مع صورة نوعية معينة يعلى هذا التقدير تسقط مجتسم التي عولم عليها فلئن أبطلتم ذلك بان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية قد كانت شيئا واحدا بالقوة وبالفضل وبعد اتصافها بالجسمية لا بد وأن تتجرأ بالقوة فيكون الشيء الذي لم يكن منقسما بالقوة بعينه بصير منقسما بالقوة وذلك محال فتقول هذا ساقط لوجهين الاول وهو أن الهيولى في حد ذاتها

وان لازمتها الجسمية مغايرة لتلك الجسمية فهي من حيث هي هي اما ان تكون قابلة للتقسمة اولاً لتكون فان كانت قابلة للتقسمة سقط أصل الكلام وان لم تكن فاما ان تمتنع صيرورة ما ليس بمنقسم منقسماً اولاً لامتنع فان لم تمتنع سقط أصل الكلام أيضاً وان امتنع كانت الهولوية وان لازمتها الجسمية تمتنع الفسمة فيكون الجسم لكونه مادياً تمتنع الفسمة هذا خلف الثاني لم لا يجوز ان يقال قبول الهولوية للتقسمة موقوف على حصول الصورة فعددة ندائها لا تقبل الفسمة لثقلان الشرط وعند حصرها تقبلها الحصول الشرط ثم ان ساعدنا على صحة هذا الكلام ولكنا نقول انه لو صح لكان كافياً في بيان امتناع انفراد الهولوية عن الصورة فتقع الحجة التي ذكرتموها لغوا وأما الجواب عن الثاني فهو ان كل جزء من أجزاء عنصر واحد إنما يختص بجزء من أجزاء ذلك العنصر لانه كان قبل اتصافه بالصورة المعينة موصوفاً بصورة أخرى وكان سببها حاسلاً في حيز معين بحيث لو حدثت فيها صورة أخرى لكان حيزاً معيناً 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 فاخصاصه بعد صيرورته ماء بذلك الجزء من حيز الماء لانه كان قبل صيرورته ماء مخصصاً بالحيز الآخر واخصاصه بذلك الحيز إنما كان لاخصاصه قبل ذلك الحيز آخر فيكون سبب اختصاصه لكل حيز معين اختصاصه قبل ذلك بتعيين آخر معين فاعلم أن هذا الجواب هو بعينه الجواب عن السؤال الاول وكل ما عليه ككلامنا على ذلك الجواب وان يرجع

ذات وضع مخصوص فليس يمكن أن يقال ان ذلك لان الصورة لثقلها هناك كما يمكن أن يقال وكانت في صورة توجب لها وضعاً هناك وكان قد عرض لها وضع هناك ثم لثقلها الصورة الأخرى وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الوضع فمعناه ان الهولوية اذا لم يكن لها في نفسها حيز ولا لها اشارة فلو فرضنا انها خالية عن الصورة فاذا حدثت الصورة فيها فلا يمكن أن

وضع جزئي أي بسبب طرق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فهنا سببان أحدهما الصورة المائية وهو سبب لثقلها الموضع المائي مطلقاً والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالثقل ثم أشار بقوله وإنما لا يمكن هذا أيضاً لان جعلنا مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهولوية المجردة وتبين من ذلك أن حلول الصورة في الهولوية لا يجوز الا على سبيل التبديل بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقة واعلم أن فائدة ايراد النظرين سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهولوية المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم أولوية أحد المراضع به يمكن أن يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهولوية والكائن يقتضي استحالة الحصول في موضع فالوجه في تخصصه بأحد الواضع هو الوجه في تخصص الهولوية المجردة به ثم ان أجيب بان التخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة لكائنة الجديدة تقتضي الحصول في أحد أجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع أن نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها بأحداهما هو الوجه في تخصص الهولوية المجردة بأحد الأجزاء الممكنة فيجاب بان الوضع السابق أيضاً يقتضي تخصص أقرب الأجزاء منه بذلك وههنا ليس كذلك إذ ليس له وضع سابق فلا يتخصص وقد يلوح من كلامه الفاضل الشارح أن أول الأشكالين هو أن الجسم العنصري لا يجب اتصافه بأحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بما فلم لا يجوز أن تكون الهولوية اذا انصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في أحد الأجزاء وأجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبقة

بأخرى

تحصل في حيز معين لان حصرها في ذلك الحيز إنما يكون لاجل أن

الصورة حصلت في المادة عندما كانت المادة في ذلك الحيز وهذا إنما 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 اتصافه سبب معين اتصافه بسبب معين فلا يلزم من حصول الجسمية في المادة التي ما كانت متخصصة بحيز أن لا يتخصص لها حيز لاحتمال 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 الأجزاء وأما قوله وليس يمكن أيضاً أن يقال الى آخره فمعناه ما ذكرناه في الجواب عن السؤال الثاني فانه اذا قيل لنا لم لا يجوز أن يتخصص ذلك الجسم بحيز معين وان كان ذلك الحيز وغيره بالنسبة اليه سواء كما أن القطرة من الماء متخصصة بحيز واحد من حيز كلية الماء وان كان جميع أجزاء حيز الماء بالنسبة الى القطرة على السواء كان جواباً عنه أن نقول الجزء من الهواء اذا صار ماءً فان تعيين موضعه بعد صيرورته ماءً إنما كان لان موضعه كان متعينا كان هواً لانه حين كان هواً كان حاصل في حيز معين فاذا صار ماءً ما يجب بمقتضى ثقله أن ينزل الى أقرب حيز من الحيز الذي

كان موضوع هذا الذي صار الاثنان ما حين كان هو افاذا تعين حيزه في الحال بسبب تعين حيز قبل ذلك وهذا يقتضي أن يكون قبل محل وضع  
 وضع آخر معين ليكون السابق عليه للاحق فاما اذا كانت الهيولى خالية عن الجسمية فانه لا يتأتى فيها هذا الوجه قطهر الفرق ولقائل أن  
 يتوهم لا نزاع في كون الوضع السابق عليه يتعين الوضع اللاحق ولكن لا يلزم من انتفاء الوضع السابق أن لا يتعين الوضع اللاحق لاحتمال  
 أن الهيولى وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بأمور أخرى ٤٣ أعدت المادة عند التجسيم لاختصاصه

بالموضع المعين وتشر بره  
 مامر \* (تذويب فاحدس  
 من هذا أن الهيولى لا تتجرد  
 عن الصورة الجسمية) \*  
 التفسير \* قد علمت أن  
 الحجة على ابطال اقتران  
 الهيولى عن الصورة أن  
 الهيولى الخالية عن الصورة  
 اما أن تكون مشار اليها  
 أو لا تكون والقسم الثاني  
 انما يطلنساء بان قلنا اذا  
 حصلت الصورة فيها فاما  
 أن تحصل في كل الاجياز  
 أو لا في شيء من الاجياز أو  
 في حيز معين ولما كان فساد  
 القسم الاول والثاني  
 ظاهرا لم يتعرض الشيخ  
 لابطالهما تظهور فسادهما  
 بل اقتصر على ابطال  
 القسم الثالث فقط لاجرم  
 بعد لم يقل ابطاله انه يلزم  
 استحالة خلو الهيولى عن  
 الصورة بل أمر بان تحدد  
 ذلك بمعنى لما بطل القسم  
 الثالث فمن تبين بعد ذلك  
 فساد القسمين الاولين فغير  
 ذلك يعلم امتناع خلو الهيولى  
 عن الصورة فلهذا السبب  
 قال فاحدس أن 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 انصاف الهيولى في حال تجرد ردها  
 بأوصاف متعاقبة يقتضي أحدها تخصصها بأحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لأن  
 الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فستبمع الاوصاف  
 الى جميع الاوضاع واحدة \* (تذويب فاحدس من هذا أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية) وفي  
 نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح أن الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن  
 الصورة كانت بانها حالة الاتكالا اما أن تكون مشار اليها أو لا تكون وأبطل الاول في فصل ثم أبطل الثاني في  
 الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما أن تحصل في كل الاجياز أو لا تحصل في شيء منها أو في حيز معين  
 ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولا جيل ذلك أمر بالحدس  
 بالمطوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبية لفساد القسمين المذكورين أقول ويحتمل  
 أن يكون الوجه في ذكر الحدس أن امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد  
 الهيولى عن الصورة بل يدل على أن الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة أبدا وينعكس عكس النقيض الى أن  
 الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة أي لا تكون مجردة أصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فغير  
 لا تتجرد عن الصورة الجسمية \* (تنبيه والهيولى قد لا تخلو أيضا عن صور أخرى) بر يد اثبات الصورة  
 النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام أنواعا واعلم أن سلب الخلو يوجب المقارنة بمعنى لا يخلو أنها تقارن  
 ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب أن تقارن تلك الواحدة أيضا  
 دائما بل ربما تقارنهما وقد دون وقت فأورد الشيخ ههنا الفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم  
 يعلم أن الحكم الكلي بمقارنته الهيولى لما يقارن من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها  
 عن جميع تلك الصور واجبا \* قوله (وكيف ولا بد من أن يكون امام صورة توجب قبول الانفكاك  
 والالتئام والتشكل بسهولة أو بعسر أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية) أي  
 وكيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلوا الجسم عن أحد أمور ثلاثة أحدها قبول الانفكاك والالتئام  
 والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العناصر وثانها قبول جميع ذلك بعسر وهو  
 اللازم للاجسام اليابسة من العناصر وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه أمور  
 مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما يجب جمل تقتضيهما ولا يمكن أن تقتضيهما الجرمية المتشابهة في جميع  
 الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيرى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كاتبين في علم ما بعد الطبيعة فعلها  
 اذن أمور مختلفة أيضا غير الهيرى والصورة ويجب أن تكون تلك الامور متداونة لهما لان المفارق تساوى  
 نسبتها الى جميع الاجسام ويجب أن تكون متعلقة بالهيرى لاقتضاها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة  
 قبول الفصل ولو صل وعسره ويجب أن يكون صورا الاعراضا لان الجسم يمتنع أن يتحصل من غير  
 أن يكون موصوفا بأحد هذه الامور \* قوله (وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص

يقول فثبت أن الهيولى لا تتجرد عن صورها \* المسئلة سابعة \* بين سبحانه خلو هيولى عن الصورة النوعية وفيها فصلان \* (تنبيه  
 والهيولى قد لا تخلو أيضا عن صور أخرى وكيف ولا بد من أن تكون امام صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام 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 لهيوا أن لا تتفقد عن الصورة الجريمة تسرع  
 الآن في بيان وجوب انصافها بصور آخر بعضها مناسبة للكيف وعضها مناسبة للابن اما اثبات الصور المناسبة للكيف فلان الاجسام  
 بعد اشتراكها باسمها في الجسمية منقسمة الى اقسام ثلاثة أحدها الاجسام القابلة للاشكال والالتصام والتشكلات بسهولة وهي  
 الاجسام الرطبة وثانيها ما يقبل هذه الامور بعسر وهي الاجسام اليابسة وثالثها ما لا يقبل الا تشكالا والالتصام والتشكلات أسلا 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 المباين فانه ان لم يكن الجسم المختص بالصفة المعينة مستحقا لتلك الصفة كان تخصيص الفاعل  
 له بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون سائر الاجسام أمرا ممكنا وقع لاعتبار سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك فذلك  
 الاستحقاق لا يكون للجسمية المشتركة فيها فلا بد وان يكون ذلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجريمة 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  
 وقت المساعدة على ذلك امكن 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

متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجريمة العامة المشتركة كقضاياها) الجسم يتمتع أن يتخاوع عن الابن أو لوضع و يتمتع  
 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 يتخصص بمكان أو وضع متعينين تفصيلها طبعه على ما يجبي في النمط الثاني  
 فاذا ن لا يتناول كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص أو وضع خاص متعينين وذلك الصورة غير الجسمية  
 العامة المشتركة كما هو وانما يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له للتلاصق بالحكم جزئيا فان الجسم  
 المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يتخاوع عن وضع معين واعلم أن لصور تختلف باعتبار آثارها  
 والمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الاشكال وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة  
 مناسبة للابن وهكذا في سائر الاعراض ونحتق كونها مغايرة لتلك الاعراض أن كون الجسم بحيث يستحق  
 أيها غير حصوله في ذلك الابن ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب  
 المقتضى سهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي بان عند وجوده أو اسعاده بالقسر أو  
 تكعيبه والفاضل الشارح أو ورد عليه شكوكا كثيرة منها ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة  
 يقتضى استناد الصور ايضا الى غيرهما من الامور المختلفة فان استناد اختلاف الصور في العناصر الى  
 اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة كجذب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوا بلها في  
 لهايات قبل فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصورة والجواب عنه ما مر من  
 بيان مغايرة الاعراض ومبادئها وامتناع تحصل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ وسائر الاحوال المذكورة

لصور أخرى ثم الكلا فيها  
 كالكلام في الاول فيلزم  
 التسلسل فلئن 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

حصلت فيها فهذا هو السبب في اختصاص كل جسم بصورته النوعية فنقول اذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله في  
 اليكفيات حتى نقول الاجسام العنصرية انما اختصاص كل واحد منها بكيفية معينة لانه كان قبل الانصاف بها موصوفا بصفة أخرى لاجلها  
 استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة وأما الاجسام الفلكية فانما اختصاص كل واحد منها بكيفية معينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية  
 وعلى هذا التقدير تسقط الحاجة الى اثبات هذه الصور ثم ان وقت المساعدة على اثبات أمر زائد على مادة الجسم وصورة الجسم امكن  
 مبدأ لهذه الكيفيات ولكن لم قلتم انه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم بانه هو ان عدم قبول الفلك للكيفيات المختلفة لا يمكن القطع بان  
 يكون لاجل صورة ذلك لأن تلك الصورة اما أن تكون لازمة لجسمية الفلك أو لا تكون فان لم تكن لازمة كانت ممكنة اذ وال فلا تكون  
 علة للحكم الذي يتمتعز وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة واما ان كانت لازمة فذلك للزوم اما 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 فيه بين الاقسام كلها كانت الصورة  
 الفلكية اللازمة لها مشتركا فيها بين الاجسام كلها وان لم تكن الجسمية مشتركا فيها فقد سقط أصل الحججة واما الثاني فهو باطل ايضا لان  
 ذلك ان لم يكن لازما لم يكن الحاصل سببه لازما وان كان لازما عاذا التصميم ولزم التسلسل واما الرابع وهو أن يكون اختصاص الفلك بالكيفية



اللازمة له شيء غير حال فيه ولا محل له فهو أيضا باطل لان ذلك الشيء اما أن يكون جسما أو جزءا أو اجزا أو لا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذي مضى والثالث نسبتة الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بأن يفيد جسمية الفلك تلك الجسمية أولى من أن يفيد جسمية غيره تلك الجسمية وأيضا فينتقد صحة هذا القسم فانه يبطل المنصور دلان اختصاص الفلك بالجسمية المعينة اذا كان لاجل شيء غير حال فيه ولا محل له فقد سقطت الحاجة الى اثبات الصورة النوعية ولما بطلت الاقسام كلها سوى الثالث ثبت انه لا يمكن القول بلزوم كيفية معينة الا لاجل مادته اما بواسطة أو بغير واسطة واذا كانت المادة كافية في هذا اللزوم ثبت انه لا يمكن الاستدلال بلزوم الجسمية المعينة للفلك على اثبات صورة نوعية له ثبت أن الحاجة التي ذكرها لا يمكن الاحتجاج بها على ان الجسم الذي لا يقبل الاشكال المختلفة لا يعسر ولا يسهل وانما كان كذلك لاجل صورة حاله فيه واما العناصر فمعلوم انها على قسمين أحدهما ما يقبل الاشكال المختلفة بسهولة وثانيها ما يسهل بعسر فلم لا يجوز أن يقال ان سهولة قبول التشكلات معللة بعلية وجودية وأما صعبو به قبولها فانها معللة بعدم تلك العلة أو بالعكس وعلى هذا التقدير لا يظهر امتناع خلوات الاجسام العنصرية عن الصورة النوعية ثم ان وقعت المساعدة على أن الصفات الثلاثة أعني سهولة قبول الاشكال وصعبو به قبولها وعدم قبولها لا بد من اسنادها الى علة وجودية فلم قلتم ان تلك العلة صور يمانية أن الصورة عندكم عبارة عن الحال المقوم للحاله الذي يكون سببا

الحجة التي ذكرتموها تدل على تعليل هذه الاحكام بأمر موجود في الاجسام لكن لا بد من الدلالة على أن تلك الامور أسباب لوجود تلك الاجسام حتى ثبت كون الامور صور او الا فلا تكون صور بل تكون اعراضا والى الاثنى ما رأيت أحدا يشاغل باقامة البرهان على ذلك ثم ان وقعت المساعدة على أن الحجة التي ذكرتموها تدل على اثبات الصور النوعية لكن ههنا ما يدل على ثبوتها وذلك من وجهين الأول ان هذه الصورة اما أن تكون

فان سميت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدمت به بالصفات فلا مضايقة في التسمية الا أنه ينبغي أن ينسب اليها تحصل الاجسام أنواعا وسدورا الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات والمواد كذلك ومنها أن الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة أيضا لا محالة وتكون لزومها اما للجسمية أو لما يكون حالها أو لما يكون محلا لها أو لما لا يكون محلا ولا محلا وأبطل الاقسام الاكونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وأيضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجزا أن يكون بعض تلك الصور اعدا ما للبعض كالتقسيم للصعوبة القبول المنقضية سهولته فان من الجائز أن يكون صعوبه القبول عدما لسهولته وبالعكس ومبدأ العدم يجوز أن يكون عدما والجواب أن استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور ولا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب أن يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لانها تلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكرتموه فتأمل لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعدا ما لغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بدمية اما الانبئية فظاهر واما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة أولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والالتمكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم تكن صور او ثانيا بان الدور يكون تلك الصور ومصادر الاعراض مختلفة غير مرتبة بعضها من باب الكيف

حالة في الجسم اولى الهيرى لكن بشرط حلول الجسمية فيها على هذين التعديرين فانها في وجودها تدور محتاجة الى الجسمية فلو كانت الجسمية معلولة لها لزم الدور وهو محال واذا لم تكن الجسمية معلولة لها ولم تكن هي علة للجسمية بوجه لم تكن مقومة للجسمية فلم تكن صورة الثاني وهو انهم اما أن تثبتوا في الجسم صورة واحدة تكون هي مبدأ لما فيه من الكيف ولما فيه من الاين ولما فيه من المقدار ولما فيه من الشكل حينئذ قد حكموا بانها قد صدرت عن الصورة الواحدة أكثر من أثر واحد وهو عندكم منكر واما ان تثبتوا في الجسم بحسب كل عرض مخصوص وصورة مخصوصة وحينئذ قد حكموا باثبات الصورة الكثيرة للمادة الواحدة ثم ان هذه الاعراض غير مرتبة فانه ليس بأن يقال حصول الجسم في الاين مخصوص لاجل اتصافه بالمقدار مخصوص بأولى من العكس وكذلك ليس بأن يقال ان اتصافه بالشكل لاجل اتصافه بالحرارة أو البرودة أولى من العكس بل ليس بأن يقال اتصاف النار باليبوسة لاجل اتصافها بالحرارة أولى من العكس فانها قد نجد الحرارة واليبوسة منفكة كل واحدة منهما عن صاحبتها واذا ثبت أنه ليس اتصاف الجسم ببعض هذه الصفات بواسطة اتصافه بالاخر ووجب أن لا يكون اتصافه بالصورة التي هي مبدأ بعض هذه الاعراض بواسطة اتصافه بالصورة التي هي مبدأ البعض الاخر فاذا يكون اتصاف الجسم بتلك الصور الكثيرة لا على سبيل التقدم والتأخر فيكون للشيء الواحد صور كثيرة في درجة واحدة وذلك

محال عندهم فهذه شكوك على الحجية المذكورة على اثبات الصور النوعية يجب الاحتيال في حلها على من أراد اثباتها أو ما دلالة على  
 اثبات الصور المناسبة لباب الاين فهو انه لا بد لكل جسم من استحقاق مكان كالغير القابل المحيط أو وضع خاص كالقفل المحيط وغيره  
 وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها واعلم ان الشكوك المذكورة من وجهة هنا أضعاف أن ههنا زيادة بحث عن المقدمة  
 القائلة أنه لا بد لكل جسم من استحقاق ٤٦ مكان خاص وسبب أي ذلك في النمط الثاني وأما عبارة الكتاب في هذا

وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض واقتض القول بان  
 الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول أن الصور ليس من شرطها أن تقوم الجسمية بل من شرطها  
 أن تقوم الهولي وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني أن الكثير يجوز أن يصدر  
 عن الواحد بانضمام أمور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر  
 من الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط الخروج عنه وهكذا في  
 البراق فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشبغ من غير الاحتيال الذي أوجبه هذا الفاضل (إشارة  
 واعلم أنه ليس يكفي أيضا وجود الحامل حتى تعين صورة جرمانية والالوجب التشابه المذكور بل يحتاج  
 فيما يختلف أحواله الى معينات وأحوال متفصلة من خارج يتحدد بها ما يجب من التدر والشكل) قد أشار  
 الشيخ فيما مر الى أن الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتخصصها الى الهولي لكونها غير منفصلة في  
 الوجود عن التناهي والشكل ومحتاجة فيهما اليها فإراد أن يبين هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهولي  
 تحتاج الى أشياء أخرى غير الهولي لولاها الكائنات لاقدار والاشكال متشابهة إذ كانت الهولي فباعتبار  
 الفلكيات مشتركة فذكر الفاضل الشارح أن هذا الكلام صلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين هما  
 مر أولهما انه لما استدل على أن الصورة لا تنقل عن الهولي بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة أو  
 للفاعل أو للعامل والتزم بأنهما للعامل فكان لقائل أن يقول العناصر غير مختلفة في المواد فيجب استوائها  
 في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل 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 الاختلاف والاختصاصات هي الامور  
 السابقة المعدة للامور اللاحقة فتقوله لا يكفي أيضا وجود الحامل حتى تعين صورة جرمانية أي حتى  
 تتشخص فانه ذكر أن الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه  
 المقدار والشكل لا تشابه الجزء والكلي فان الجزء والكلي لا يجب أن يتحد مع وجود المادة القابلة للاقسام  
 قوله بل يحتاج فيما يختلف أحواله أي أجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات رأى الى  
 مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل الماهية والحتمية بل تحتاج الى علل تفسيد تغيرها وانقصها عن  
 العناصر الكلية قوله وأحوال متفصلة من خارج وكان ينبغي أن يقول وأحوال مختلفة من خارج لان سبب  
 الخلفات ينبغي أن يكون مختلفا لا منقفا لكنه أراد بها الاحوال الاتفاقيه وهي التي يكون وجودها غير دائم  
 ولا أكثرى فان الاشخاص من حيث لا تتناول تحتاج الى علل يتدر وجردها لتصرفها أيضا فانها الى سائر العلل  
 عللا لا تتناول ويريد بالمعينات والاحوال المتفصلة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال  
 الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والنفوس الحارجية فان جميع ذلك علل فاعلية  
 لتشخص الصور وأما الحامل فهو علة قابلة في قوله (وهذا مر تطلع منه على أسرار أخرى) أقول قال الفاضل

الفصل فغنية عن الشرح  
 وانما 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  
 للاشكال المختلفة أولا  
 تكون فان كانت قابلة لها  
 ذلك القابلية اما أن تكون  
 سهلة أولا تكون فهذا  
 الطريق ظهر امتناع خلوها  
 عن هذه الكيفيات واذا  
 ثبت استنادها الى صور  
 نوعية موجودة في تلك  
 المواد لزم القطع بامتناع خلوها  
 الهولي عن تلك الصورة  
 وأما في الحرارة والبرودة  
 وسائر أنواع الكيفيات  
 قليلا منها فانه لا يمكن بيان  
 امتناع خلوها للجسم عنها  
 فلا يلزم من وجوب استنادها  
 الى الصور بيان امتناع  
 خلوها للجسم عن تلك الصورة  
 النوعية (تنبيه واعلم  
 انه ليس يكفي أيضا وجود  
 الحامل حتى تعين صورة  
 جسمانية والالوجب

التشابه المذكور بل يحتاج فيه فيما يختلف أحواله الى معينات وأحوال متفصلة من خارج يتحدد بها ما يجب من  
 القدر والشكل وهذا مر تطلع منه على أسرار أخرى) التفسير المنصود من هذا الفصل ذكر كلامه صلح أن يكون جوابا عن  
 سؤالين يذكر على دليلين أو رد هما الشيخ في هذا الكتاب أحدهما انه لما استدل على أن الصورة الجسمية لا تنفرد بنفسها عن الهولي  
 بان قال لزوم المقدار والشكل لها اما أن يكون لذاتها أو للفاعل أو للعامل واختار أن يكون ذلك للعامل واجل أن يكون لنفس الجسمية

بأنه لو كان كذلك لزم استواء جميع الاجسام في المقادير والشكل ولزم أيضا مساواة الشكل والحجم في المقدار والشكل ولقائل أن يقول  
 هذا أيضا يلزم على ما اخترته من أن المقدار والشكل لاجل المادة لان الاجسام العنصرية غير مختلفة في موادها وكان يجب استواءها في  
 المقدار والشكل ثانيهما انهما لما استدل على اثبات الصور النوعية بأن الاجسام عدا 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  
 منها بكيفيته لاجل صورة نوعية مختصة به لكان اختصاص كل واحد منها بثلاثة الصور لاجل صورة نوعية أخرى ولزم التسلسل ثم لما كان الجواب  
 عن هذين السؤالين جوابا واحدا لاجرم لم يذكر ما يصلح أن يكون جوابا عن هذا السؤال في المسئلة الاولى بل أخره الى هذا الموضع ليكون  
 جوابا عن السؤالين وتقرر 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 الأسرار 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 يمنعهم من اثباتها هو الجواب أيضا عن السؤال المذكور على الدلالة على استحالة خلو الهيولى عن الصورة على ما مر  
 تقريره قبل (المسئلة الثامنة) بيان كيفية تعلق الهيولى والصورة وفيها تسعة ٤٧ فصول \* (وهم وتبيينه واعلم أن

الهيولى مفقورة في أن تقوم  
 بالفعل الى مقارنة الصورة  
 فلما أن تكون الصورة هي  
 العلة المطابقة الاولى لقوام  
 الهيولى أو تكون الصورة  
 آلة أو واسطة لتقيم آخر  
 تقيم الهيولى بها مطلقا أو  
 تكون شريك لتقيم  
 باجتماعها جميعا تقوم  
 الهيولى أو تكون  
 لا الهيولى تجرد 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 الأسرار  
 التبيين بوجود مبدأ قديم في وجود هذه الحواث عند حصول الاستعدادات ولو جرد جسم تحرك  
 الحركة المتصلة على الدوام بالجملة الأسباب التي تنظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه في نفس الامر  
 (وهم وتبيينه واعلم أن الهيولى مفقورة في أن تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فلما أن تكون  
 الصورة هي العلة المطلقة الاولى لقوام الهيولى بها مطلقا أو تكون الصورة آلة أو واسطة لتقيم آخر تقيم  
 الهيولى بها مطلقا أو تكون شريك لتقيم آخر باجتماعها جميعا تقوم الهيولى أو تكون الصورة  
 عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى وليس أحدهما أولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر  
 بعكسه بل يكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر) يرد بيان كيفية تعلق

الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى وليس أحدهما أولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه أو يكون سبب ما خارج عنهما  
 يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر) \* التفسير \* لما بين أن الصورة والهيولى لا تتقلد واحدة منهما عن الاخرى شرع ههنا في تقرير  
 الوجود التي يمكن أن تقع تلك الملازمة ليطلق الباطل منها ما ويحق الحق وطريق حصر ذلك الوجود أن تقول لما ثبت أن الهيولى والصورة  
 متلازمان وجودا وعلما فلما أن تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس أو الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس أو تكون  
 كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى أو لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى أما القسم الاول وهو أن تكون الهيولى محتاجة الى  
 الصورة من غير عكس فهو على قسم ثلاثة لان الصورة اما أن تكون علة مطلبة للهيولى أو جزأ من العلة أو لا تكون علة ولا جزأ منها  
 بل تكون آلة أو واسطة للعلة فنخرج من هذا التقسيم أقسام ثلاثة والحق من جعلها عند الشيخ هو أن تكون الصورة جزأ من العلة فتكون  
 شريك لشيء آخر يكون مجموعها علة لوجود الهيولى ولترجع الى تفسير المتن أمّا قوله واعلم أن الهيولى مفقورة في أن تقوم بالفعل الى مقارنة  
 الصورة فاعلم أن في هذه الالفاظ احترازا أحدها انقول الهيولى مفقورة الى مقارنة الصورة لكان لا يدري أن الهيولى مفقورة في ماهيتها  
 الى الصورة أو في وجودها فلما قال في أن تقوم بالفعل زال ذلك الاشتباه وعلم أن افتقار الهيولى الى الصورة ليس الا في وجودها وانها انما  
 قال الهيولى مفقورة في وجودها الى الصورة لكان لا يدري انها مفقورة 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 الهيولى مفقورة في أن تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لان القيام بالفعل  
 لا يرد به الا الوجود الخارجي يثابته انقول مفقورة في أن تقوم بالفعل الى الصورة لكان لا يدري من هذا الكلام وجوب تعلقها بالان

العالم مفتقر في وجوده الى البارئ تعالى مع انه تعالى مبين له فله اقال الى مقارنة الصورة زال هذا الاشياء ثم ههنا شئ لفظي وهو ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الهولي مفتقر في وجودها الخارج الى مقارنة الصورة وهذا في نظر لان مقارنة الشئ لغيره حالة اضافية يرض للشئ بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات التي هي عارضة لها فاذا المتأخرتان اعني مقارنة الصورة للهولي ومقارنة الهولي للصورة كل واحدة ٤٨ منها متأخرة عن وجود الهولي فلو حكمنا بافتقار الهولي من حيث انها موجودة

الى تلك لزم تأخر وجود الهولي عن تلك المقارنة صح ان تلك المقارنة كانت متأخرة عن وجود الهولي قيلزم الدور وانه محال بل العبارة الصحيحة ان يقال الهولي مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقار امتي وجدت ووجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة واما وجود منارنها للصورة فانه يكون حكما بعد وجود الهولي والظاهر ان مراد الشيخ ذلك ثم اعلم انه لا بد من تصحيح هذه القضية بالوجه لان الذي سبق هو ان الصورة لا تخلو عن الهولي والهولي لا تخلو عن الصور وهذا القدر لا يكفي في ان الهولي مفتقرة في وجودها بالنفس بل الى الصورة لاحتمال ان يكونا متلازمين وان لم تكن احدهما مؤثرة في الاخرى كالابوة والاخوة وبالجملة المضامين فانها متلازمان وجودا وعدمها مع انه لا يكون

الهولي بالصورة فذكر اول الاقسام المحتملة لبيان ماهو الخلق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان تكون الهولي محتاجة الى الصورة من غير عكس او تكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها اعلى ثلاثة اقسام فان الصورة تكون للهولي اما علة مطلقة او جزأ منها او علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة لله لغيره من هذا ان الاقسام ستة والحق من جعلها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء علة للهولي واقول للتلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة المرجحة ويكون اما بينهما وبين معلولهما او بين معلولين لهما لا كيف تفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا بالكل واحد منهما بالآخر على ما سياتي بسانه وكل شئ ليس أحدهما له موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود أحدهما مفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يفتنرون لذلك ويطنرون ان التلازم بين الشئين ليس أحدهما علة للآخر مما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث يتمثلون في ذلك بالمضامين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولاً بل قسم وجه التلازم الى قسمين أحدهما ان يكون لكون أحدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لمالم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استعمل ان يكون القائل فاعلا استحال ان تكون الهولي مقتضية للتلازم الذي يهاو بين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم الى علية الهولي بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل الشارح ونقي القسم الثاني وهو ان لا يكون أحد الملائم من علة للآخر فبعبارة اخرى على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل وانه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شئ غير المتلازمين ثالثا هما اولها المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقسم كل واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهولي مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فرائد منها انه نعم قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها في ماهيتها كما هو ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارج الى الذات ومنه انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يتباين ذاتها ذات المعلوم لا كالباري تعالى والعالم ثم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شئ لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشئ بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذا المقارنتان اعني مقارنة الهولي للصورة ومقارنة الصورة للهولي متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهولي مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهولي مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقار امتي وجدت ووجب ان تكون مقارنة للصورة

واحد منهما مفتقر في وجوده الى الآخر وان وجب افتقار أحدهما الى الآخر لكن الصورة هي مفتقرة الى الهولي فالافتقار من غير عكس وسياتي بعد ذلك ابطال هذين الاحتمالين واما قوله فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولى لقوام الهولي او تكون الصورة آلة أو واسطة لتقيم آخر تقيم الهولي بها مطلقا او تكون شريكا لتقيم باجتماعهما تقيم الهولي فاعلم ان هذه الاقسام الثلاثة باسرها اقسام القسم الاول وهو ان تكون الهولي محتاجة الى الصورة والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة وليست كل واسطة آلة لان

الآلة لا تكون موجدة ولكن يتوقف إيجاد الموجد للشيء على نوسط ذلك الشيء وأما النوسط فقد يكون مؤثرا وهو العلة القريبة فانها تكون متوسطة بين العلول وبين العلة البعيدة وأما قوله أو يكون لا الهبولي تنجر د عن الصورة ولا الصورة تنجر د عن الهبولي وليس أحدهما أولى أن يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سبب ما خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر بالآخر فاعلم انه لما فرغ من تعدد اقسام القسم الاول أراد أن يذكر الاقسام الباقية الا أنه لم يذكر القسم الثاني ٤٩ وهو أن تكون الصورة مفتقرة

الى الهبولي وانما لم يذكره لان الذي جعله مورد القسمة هو أن تكون الهبولي مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة ولا يتحمل هذا القسم بل ذكره القسم الثالث والرابع مع أن الشبهة التي يمكن أن يتسلط بهما من أراد المصير الى واحد منهما فان لقائل أن يقول لما ثبت أن الهبولي لا يتخلو عن الصورة وأن الصورة لا يتخلو عن الهبولي 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 غني عن الآخر وهو القسم الرابع ثم ههنا شك ان لفظيان الاول انه لما ذكر ليس قيام أحدهما بالآخر أولى من العكس جعل اللزوم أن يكون سبب خارج يقيم منه أن يكون هناك سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر وذلك غير لازم لاحتمال أن لا يكون هناك سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر وذلك غير لازم لاحتمال أن لا يكون هناك

فلاقتدار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارفة حكم بعد وجود الهبولي أقول بجهل أن يكون مراد الشيخ ذلك الآتية موقع في عبارته توسع ما ويحتمل أن يقال ان الشيخ لم يذهب الى أن ذات الهبولي مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى أنها في قيامها بالفعل أي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز أن يحتاج في اتصافه بصفة ممالى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعبدة الى وجود معاولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك التأخر صفتها عما يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية بمعنى ان الهبولي مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى جهة لان الذي مر هو أن الصورة لا يتخلو عن الهبولي والهبولي لا يتخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان أن الهبولي مفتقرة الى الصورة لاحتمال أن لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايقين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن أن يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمالين وأقول أما يلزم المتضايقين فسيبين 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 يبعد التلازم اذا قابل لا يقتضي الايجاب في عليه قال ولفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة والواسطة ولا يعكس لان الآلة لا تكون موجدة الا أن الاجساد يتوقف على توسطها والنوسط قد يكون موجد كالعلة القريبة فاعلم ان الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطها والواسطة هي معاول بصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معاول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله أو يكون لا الهبولي تنجر د عن الصورة ولا الصورة تنجر د عن الهبولي الى آخره اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن أن يتسلط بهما من أراد أن يذهب الى أحدهما وهي أن يقال لما ثبت التلازم فليس أحدهما بالعبدة أولى من الآخر والبس أشار بقوله وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاما به 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 أو بضاع على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبق للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله أو يكون لا الهبولي تنجر د عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الآخر على ما بيناه الجهور وقوله بل يكون سبب مالى آخره تبيينه على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسميه قال ثم ههنا شك ان لفظيان الاول انه لما ذكر ليس قيام أحدهما بالآخر ليس بأولى من العكس جعل اللزوم أن يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود الثاني ان أراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فليس كذلك لان مورد القسمة كون الهبولي مفتقرة وهذا المورد لا يتحمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف أقول الشك الاول هو ما ظنه الجهور وقد مررت الاشارة الى فساد

٧ م - الاشارات بسبب يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر بل يكون كل واحد منهما قائما مع الآخر وبالآخر فهذا اقسام لا بد من ذكره وابطاله وان لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئين في وجودهما الثاني ان قوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر ليس بأولى من العكس جعل اللزوم أن يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر فهو غير جيد لان مورد القسمة هو أن الهبولي مفتقرة في وجودها بالفعل الى الصورة وهذا المورد لا يتحمل ذلك القسم وان لم يكن المراد منه ذلك لم يكن هذا القسم

هذه كوراضى التقدير الاول يكون بعض الاقسام من اقسام المورد القسمة وعلى التقدير الثاني يكون بعض الاقسام مستوركا \* (تنبيه) أما الصورة التي تخارق الهيولى الى بدل فليس يمكن انها علل مطلقه للوجود الواحد المستمر لهيولائها ولا آلات ومتوسطات مطلقه بل لا بد في أمثال هذه من أن يكون على أحد التسمين الباقين وهو هنا سائر آخر \* التفسير \* الصور على قسمين منها ما يمكن أن يعدم ويحصل في موادها عقب عدمها أخرى ومنها ما لا يمكن ذلك فيها فالاول هو صور العناصر فإن صورتها الجسمية قد تقدم عن موادها فأما الثاني الجسم اذا انفصل فانه يعدم تلك ٥٠ الجسمية التي كانت موجودة قبل ذلك الانفصال وحدثت فيها جسمتان اخريان

وسأني بيانه بقول أبط والشك الثاني غيبه وورد لان الاستغناء عن الجائنين ينافي تلازمهما **إشارة** أما الصور التي تخارق الهيولى الى بدل فليس يمكن أن يقال انها علل مطلقه للوجود الواحد المستمر لهيولائها ولا آلات ومتوسطات مطلقه بل لا بد في أمثال هذه من أن يكون على أحد التسمين الباقين) صور العناصر تخارق الهيولى الى بدل أما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسمتان اخريان وأما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سألني وأما صور الفلكيات فلا تخارقها أصلاً أما الجسمية فلا تمتاع بالحرق والالتهام عليها وأما النوعية فلا تمتاع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن أن تكون عللاً مطلقه ولا آلات ومتوسطات مطلقه للهوى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطابقة لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسم الاول من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لا بد في أمثال هذه من أن يكون على أحد التسمين الباقين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله وهو هنا سائر آخر السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ الكائنات غير الهيولى والصورة بل شئ آخر دائم الوجود مفارق بفيض وجود الهيولى عنه لا بافراده بل باعانه من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة مالا من حيث هي صورة معينة أي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة مارة واحدة بالعدد فلم يمكن أن تكون من حيث هي كذلك عللة للهوى الواحدة بالعدد بافرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى عللة واحدة بالعدد فلم أن هناك شيئاً آخر مابيننا للهوى والصورة واحداً بالعدد دائم الوجود وتتضاف الصورة من حيث هي صورة ماله فتجتمع منها للهوى عللة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود مع هاورها يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة شخص بعينه فبايداعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقوم أخرى بدلهما فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سرفي هذا الموضوع **إشارة** يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شئ منها مابيننا القوام الهيولى مطلقاً) يريد أن يبين أن الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية أو فلكية ممكنة زوايا أو ممنعاً فانها لا تكون عللاً مطلقه ولا وسائط مطلقه لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الجملة المذكورة هي هنا مبنية على مقدمات الاولى ان 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 الاشارة الثانية من النقط الثاني من هذا الكتاب في بيان أن محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام

وأما إمكان عدم صورها النوعية فقد ثبت ذلك بالدلالة على صحة الكون والفساد وأما الثاني فهو صور الافلاك فان صورها الجسمية وصورها النوعية لا تعدم ولا تحصل في موادها صور اخرى غير المتصور من هذا الفصل بيان القسم الاول من الصور يمنع أن يكون هو المطلقه أو وسائط والآلات مطلقه في وجود الهيولى والجسمه على ذلك أن وجود المعلول متعلق بحدوث العللة المؤثرة وبوجود الواسطة المطلقة وما كان كذلك فانه يجب عدمه عند عدم العللة والواسطة لكن الهيولى لا تعدم عند عدم هذه الصورة المستزادة فتلازم الصور لا تكون عللاً ولا وسائط مطلقه في وجود الهيولى وأما قوله لا بد من أمثال هذه من أن يكون على أحد التسمين الباقين فمناه ان الاقسام التي

عدها قبل هذا الفصل لما كانت أربعة أحدها أن تكون الصورة عللة مطلقه وثانيها أن تكون واسطة وآلة مطلقة المستقيمة وثالثها أن تكون شريكه شئ ورابعها أن يكون هناك سبب خارج عنها يقيم كل واحد منها جامع الآخر بالآخر اذا أبطل في الصورة التي يمكن زوالها عن المادة أن يكون على أحد التسمين الاولين لم يبق الا أن يكون على أحد التسمين الباقين **إشارة** يجب أن يعلم في الجملة ان الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شئ منها سبب القوام الهيولى مطلقاً

المستقيمة الحركة قال لان محدود الجهات متقدم على الجهات رهي امامع الاجسام المستقيمة الحركة او  
 متقدمة عليها والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها ايضا في النقط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان  
 الحاوي لو كان متقدما على المرى الذي هو مع عدم الحلاء لكان متقدما على عدم الحلاء ثم زعم هناك ان الفلك  
 الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المرى غير متقدم على الفلك المرى فخرج منه ان امامع القبل  
 بالذات لا يجب ان يكون قبل وامامع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية تطلق على  
 المتلازمين اللذين احدهما يتعلق بالآخر امامن حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المنتهية  
 والتشكيل في لوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي تتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود ووجود  
 الحلاء ونفي الحلاء على تقدير كون نفي الحلاء امرامغاير للمغى في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كما لو اثن  
 اتفق انهما صدر عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك  
 كالقلائد والعقل المذكورين ولاشأن وقوع اسم المعنى في المرصعين ليس بمعنى واحد فعمل الفرق هو تلك المباشرة  
 لمنزلة يتم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنقل عن التناهي والتشكيل وظاهر انه ما لا يوجد ان الامع  
 الجسمية وبين ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لها فها اذن غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون  
 متأخر عن الشيء فهو امامع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكيل اما ان يكون قبل  
 الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخرة عن  
 لتمتد اركانها من المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزؤه فالشكل  
 متأخر عن الجسمية به ذم المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها فان والغلط في البيان الاول هو في  
 قولنا لما لم تكن الجسمية علة لها فها 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 في العام فعمل الجسمية وان لم  
 تكن متقدمة عليها بالعلة لكانها متقدمة عليها بالطبع كندم الواحد على الاثنين او كندم جز الماهية  
 المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائفة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من  
 تلك العوارض فهذا ما عندى في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن  
 قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكيل بل انها لا تنقل عنهما من حيث  
 لوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه  
 الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم المحتاج الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذا ان التناهي والتشكيل غير متأخرين  
 عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانت متأخرين عن ماهيتها وهذا التدرج يكفي في هذا  
 الموضوع قال الرابعة ان التناهي والتشكيل من فواضع المادة ريرهما ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات  
 فنقول المبولي متقدمة على التناهي والتشكيل وهما امامتقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهولي  
 متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على امامع الصورة وعلى التقديرين فالهولي يلزم ان تكون متقدمة  
 على الصورة ولو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على المبولي المتقدمة عليها وهذا  
 محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكه علة لغيره فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد  
 ابطم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكه لعله اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكه العلة  
 من حيث كونها صورة مالا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة متقدمة على المبولي  
 اما لوجعلناها علة مطلقة للمبولي لوجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة مالا  
 يجوز ان تكون علة مطلقة للمبولي المتعينة كالمزج وبتتبع ان تصير الصورة متشخصة قبل وجود المبولي فاما

هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولترجع الى تفسير المتن **قوله**  
 (ولو كانت سبباً لقوامها مطلقاً لسبقته 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 لما هيته 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 الجملة 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 الجملة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء  
 الجملة 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 مبينة عن العلة فان المعلول قد يكون مبيناً عن العلة  
 مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقياً لمماثل مستثناه هذه فان الهيولى على تقدير أن تكون معلولة  
 للصورة لم تكن مبينة عنها بل كانت محللاً 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 سيرورتها حالة في ذلك المعلول وقوله وان كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لما هيته فان اللوازم المعلولة قسمان  
 فالمراد منه أن الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا أنه لا يجب أن تكون مبينة عن  
 ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية لثلاثة وقد تكون  
 معلولات لوجودها مثل مستثناه 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 للوجود بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل  
 ومبينة لها كما ذكره أيضاً هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في  
 الشفاء في الفصل الرابع من تائيه الالهييات في مثل هذا الموضوع بهذه العبارة يجوز أن يكون بعض أسباب  
 وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته وبعض أسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود  
 شيء مبيّن لذاته فان العقل ليس يتقبض 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 الجملة فالذي عندي أن الجملة التي يريد الشيخ أن يذكرها ههنا  
 لا تعلق لها بهذا الكلام أصلاً بل لوضوح ما قبل هذا الكلام الى ما بعده تحت الجملة بل هذا الكلام انما

ولو كان سبباً لقوامها  
 مطلقاً لسبقته 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 مبينة لذات العلة  
 وان كان أيضاً ليس من  
 أحواله المعلولة لما هيته  
 فان اللوازم المعلولة قسمان  
 كل قسم منهما داخل في  
 الوجود



يصلح جوابا عن كلام يصلح أن يستدل به على أن الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو أن يقال  
 الصورة إذا كانت حالة فى الهيولى والحال يحتاج الى الحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فبستعمل أن تكون تلك  
 الصورة علة ط الاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه  
 يجب حلولها فى الهيولى لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصبح علة لتبوت  
 صفة للصورة وهى صبرورتها حالة فيها أو لان الصورة علة لحلولها فى الهيولى ويكون اقتضاؤها لتبوت هذا  
 الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معاملة لوجود الصورة الا أنها  
 لا تكون مبيانية عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح أن يكون جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما أورده  
 فى هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التى هى علل الصورة سابقة  
 أيضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر أن يقال له ههنا اذا كانت  
 الهيولى محلا للصورة فماى حاجة بل الى هذه الحججة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل تكفى أن تقول  
 الحال محتاج الى الحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يتبين  
 به ضعف هذا الكلام ثم انه أعاد بعد ذلك الى تسمية الحججة التى ابتدأها فهاذا ما عندى فى هذا الموضع أقول  
 هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ فى هذا الموضع بل الواجب أن يقال ان الشيخ لما ذكر أن الصورة  
 لو قدر انها علة مطلقا للهيولى لوجب أن تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها ونشخصها  
 سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة فى الخارج وجود  
 الهيولى التى هى معلولة لها وحتى يكون بعد ذلك الصورة وجود محصل فى الخارج مغاير لوجود الهيولى  
 المعلولة بحسب الروايتين جميعا أشار قبل الخوض فى بيان استحالة ذلك الى أن هذا التقدير مما يمنع تحققه فى  
 هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهى غير مبيانية عن الصورة والمعنى المقارن لا يأتى عن  
 وجود العلة المنشخصة أى لا يمكن تحصيل العلة فى الخارج بدونها لان العلة اذا سبق بوجودها سبقت بما  
 يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن وجودها وانما أشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس مالا  
 يبين ذاته ذات العلة أى مع انها معلولة غير مبيانية لذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة  
 بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو الحال الذى ساق البرهان  
 اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها عبر آتى ثم ان الشيخ استشعر أن يقول المعنى المقارن يجب أن  
 يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز أن يكون الشيء معلولا للوجود مقارنا له فى الوجود بل قد يكون  
 الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلاثة وليس الامر هنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة  
 لماهية الصورة مطلقا بقوله وان كان أيضا ليس من أحواله المعلولة لماهية على أن المصلول المقارن  
 لا يجب أن يكون معلولا لنفس الماهية فى جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلنة تكون الماهية جزءا منها أو  
 شريكا لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كانت ذات الهيولى ليست من الأحوال المعلولة لذات  
 الصورة فهو أيضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون  
 غير مبيانية ولم يكن شئ من جنس هذا الكلام مذكورا فيها من الكتاب أشار الى امكان وجود الصنفين  
 من المعلولات أعنى المقارنة والمبيانية فى الذهن وفى الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قد ما كل قسم منهما  
 داخل فى الوجود ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان فظهر من البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة  
 باطن هذا الفاضل وان الحججة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة قوله  
 ولكن قد علم أن التناهى والتشكل من الامور التى لا توجد الصورة الجزئية فى حد نفسها الا بها أو معها

ولكن قد علم أن التناهى  
 والتشكل من الامور التى  
 لا توجد الصورة الجزئية  
 فى حد نفسها لا بها أو  
 معها

وقد بين أن الهوى بسبب لذيتك تصير الهوى سيدا من أسباب ما به أو مامعه تتمه ووجد أصوره لا يتمه وتمه وجودها للهوى وهذا محال  
 فقد انضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهوى أو واسطة على الإطلاق) التفسير المتصرد من هذا الفصل بان أن الصورة الجرمية  
 وما يصحبها من الصور والنوعه سواء كانت ممكنة الزوال كافي العناصر أو متمتع الزوال كافي الافلاك فأنها لا تكون علة مطلقه ولا واسطة  
 مطلقه في وجود الهوى والحجة المذكورة هي: أمينة على مقدمات أحدها أن المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب أن يكون متأخر عن الشيء  
 سواء كان ذلك التأخر بالذات أو بالزمان أو بسائر الأقسام وهذه مقدمة يند عند العزل وتأتيها أن الشيء الذي يكون مع ما هو متأخر عن شيء ثالث  
 فإنه يجب أن يكون متأخر عن ذلك الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في النقط الثاني من هذا الكتاب في بيان أن محدود الجهات متقدم  
 بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة قال لان محدود الجهات متقدم عليها والجهات امامع الأجسام المستقيمة الحركة أو متقدمة عليها  
 والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها أيضا في النقط السادس من هذا الكتاب حيث بين أن الحواوي لو كان متقدما على الهوى الذي هو مع  
 عدم الحلاء لكان متقدما على الحلاء ثم زعم هناك بان الفلانة الحواوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلانة المحرى غير متقدم على الفلانة المحوى  
 نخرج منه أن مامع القبل بالذات لا يجب أن يكون قبل مامع البعد ويجب أن يكون بعد والفرق مشكل وثالثها أن لدينا أن الجسمية لا تنقل  
 عن التناهي والتشكل وظاهر أنها لا يوجدان الامع الجسمية وإنما الجسمية لا يمكن أن تكون علة لهما فلهذا من غير متأخرين عن  
 الجسمية وما لا يكون متأخر عن الشيء فهو امامع الشيء أو يكون متقدما عليه فثبت أن التناهي والتشكل اما أن يكونا قبل الجسمية أو  
 معهما وان حازل محمول بيان تقدم التناهي والتشكل على الجسمية أمكنه أن يقول قد ثبت أن كل أمرين غيراضافيين متلازمين فإن أحدهما  
 يكون محتاجا الى الآخر والتشكل والجسمية كذلك فإذا أحدهما محتاج لكن التشكل غير محتاج الى الجسمية على ما مر فإذا الجسمية  
 محتاجة الى التشكل فالتشكل يكون متقدما على الجسمية فالتناهي المتقدم على التشكل أولى أن يكون متقدما على الجسمية ولقائل أن يقول  
 المقبول من الشكل هيئة احاطة ٥٤ الحد الواحد أو الحدود الكثيرة بالسطح أو بالجسم وهيئة احاطة الحد

قال الفاضل الشارح معناه مامع في المقدمة الثالثة قوله (وقد بين أن الهوى بسبب لذيتك) قال  
 ومعناه مامع في المقدمة الرابعة قوله (تصير الهوى سيدا من أسباب ما به أو مامعه تتمه وجود الصورة  
 السابقة تتمه وجودها للهوى) وهذا محال فقد انضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهوى أو  
 واسطة على الإطلاق) وهذا ياق الخلف وقد نبه بقوله ما به أو مامعه تتمه وجود الصورة أن التناهي

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

تخرج مقدار الجسم لان السطح انما كان حدا للجسم لانه نهاية ونهاية لشيء  
 متأخر في الوجود عن ذلك الشيء ومقدار الجسم محتاج في وجوده الى الجسم لان المقدار 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  
 فإذا التشكل والنهاية متأخران عن الصورة الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقال أنها متقدمان على الصورة الجسمية أو  
 مقارنتان لها وأما الذي تمسكوا به من الجسمية لم يكن عليه التناهي والتشكل لم يكن متقدما عليها وما لا يكون متقدما على الشيء فهو  
 امامع الشيء أو بعده فالغلط في قولهم لم لم تكن الجسمية علة لهما لم تكن متقدمة عليهما فاما أن لا يكون علة الشيء لا يكون متقدما عليه  
 تقدما بالهوية والتقدم بالعلة أخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعلة الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلة  
 لكنها تكون متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين أو كتقدم أجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية وعوارضها  
 اللازمة والزائفة 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 ونزير 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 متقدمة على ما تكون  
 مع الصورة وعلى التقديرين يلزم أن تكون الهوى متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة مطلقه أو واسطة مطلقه في وجود الهوى لزم  
 تقدمها على الهوى مع أنها كانت متأخرة عنها وهذا محال فثبت أن الصورة ليست علة مطلقه ولا واسطة مطلقه ولقائل أن يقول عندكم  
 الصورة مركبة لشيء آخر باجتماعها تتوهم الهوى وجزء علة الشيء متقدم على الشيء لا محالة فلو كانت الهوى تقدم توجه ما عليها لزم  
 الدور وهو محال والحاصل أن الذي أبطلوا به كون الصورة علة مطلقه قائم عينه في كونها مركبة لشيء آخر باجتماعها تتوهم الهوى  
 فان بطل أحد ما بطل الآخر ضرورة وليرجع الى تفسيرا المنان أما قوله يجب أن تعلم أن الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا

والتشكل

لقوام الهبولى مطلقا فمعناه أن الصورة الجبرمية وما به حجبها من الصور النوعية وانما قال في الجملة لانه ير يد أن يبين في هذا الفصل أن الصورة الجبرمية والصورة النوعية سواء كانت ممكنة أو زوال أو متعنة الزوال فانه ليس شيء منها البته علة لوجود الهبولى واما قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسببها بالوجود معناه أن الصورة لو كانت ذلة لوجود الهبولى لكانت الصورة سابقة بالوجود على الهبولى واما قوله ولكانت الاشياء التي هي علة لمساهية الصورة ذلة لكونها موجودة بمحصلة الوجود سابقة بالوجود على الهبولى معناه أن الصورة لو كانت سابقة بوجدها على وجود الهبولى لكانت الاشياء التي هي علة لمساهية الصورة ذلة لكونها موجودة أيضا على وجود الهبولى لان السابق على السابق على الشيء يجب أن يكون سابقا على ذلك الشيء واما قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهبولى معناه أن الاسباب التي هي علة لمساهية الصورة أو لوجودها لا بد وان يوجد حتى توجد الصورة بعد ذلك حتى يحصل عن وجود تلك الصورة وجود الهبولى واما قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة فان كان أيضا ليس من أحواله المعلولة لمساهيته فان اللوازم المعلولة قسما وكل قسم منهما داخل في الوجود فاعلم أنه يجب علينا أن نفسر هذا الموضوع أولا ثم نبين احتياج الحجية المذكورة في هذه الاشارة ثانيا فإما قد يذمهم أنه اذا أسقط هذا التقدير من المتن وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجية وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء هذه الحجية حشوا أما ما فسره فهو أن المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة هو أن الهبولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مبيضة عن العلة فان المعلول قد يكون مبيضا عن العلة مثل العالم عن البارى تعالى وقد يكون ملاقيا مثل مسثلتنا هذه فان الهبولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة لم تكن مبيضة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمسند أن يكون الشيء علة لوجود شيء فيكون حقيقة تلك العلة يتنصى أن تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهبولى وتكون أيضا علة للحكم آخر وهو صبروته حال في ذلك المثل لكن شرط وجود المثل فيكون اقتضاء الصورة لهذا الحكم موقفا على صدور الهبولى عنها فهذا ما لا يثبت بالبرهان امتناعه وقوله وان كانت ليس من أحواله المعلولة لمساهيته فان اللوازم المعلولة قسما كل قسم منهما داخل في الوجود فالمراد منه أن الهبولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة ٥٥ لمساهية الصورة الا أنه لا يجب أن

والتشكل كما سماه يتم وجود الصورة لاما هيتهما غير متأخرين عما هو تمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر (وهو وتبيه أو لهلك تقول اذا كانت الهبولى محتاجا اليها في أن يستوى للصورة وجود معلولات لمساهية العلة يمثل الفردية للثلاثة والزوجية للاربع وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسثلتنا هذه واما بيان أن الشيخ لما ذا

ذكر هذا الفصل في هذه الحجية فلهذا عندى أن الحجية التي يريد الشيخ أن يذكر لا تتعلق بها هذا الكلام أصلا بل لوضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجية بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح أن يستدل به على أن الصورة ليست علة للهولى وذلك الكلام هو أن يقال الصورة اذا كانت حالة في الهبولى والحال محتاج الى المثل فالصورة محتاجة الى الهبولى فيستحيل أن تكون الصورة علة لها بالاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهبولى ثم انه يجب حلوه في الهبولى لان الصورة تكون محتاجة الى الهبولى بل لان الهبولى بدونها تصير علة لثبوت صفة تلك الصورة وهي صبروتها حالتها فيها ولان الصورة علة لحلوه في الهبولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهبولى فتكون الهبولى مع كمها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مبيضة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال فعمل الشيخ انما أورد في هذا الموضوع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهبولى لكانت الاشياء التي هي علة للصورة سابقة أيضا على الهبولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهبولى استشهد أن يقال له ههنا اذا كانت الهبولى محلا للصورة فأي حاجة بنا الى هذه الحجية الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل بكفيل أن يقول الحال محتاج الى المثل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر مما يبين به ضعف هذا الكلام ثم أنه عاد بعد ذلك الى تعميم الحجية التي ابتدأها بهذا ما عندى في هذه الموضوع واما قوله تدلم أن التناهي وانتهى كل من الامور التي لا توجد الصورة الجبرمية في حد قدها الا به أو موهما معناه من طرف المقدمة الثالثة واما قوله وقد تبين أن الهبولى سبب لذاتك معناه ظاهر وهو المقدمة الرابعة واما قوله قصير الهبولى بيان من أسباب ما به أو موهما يتم وجود الصورة السابقة بتم وجود الهبولى وهذا خلف معناه فيا زم أن يكون سببا للشيء الذي به أو موهما يتم وجود الصورة التي هي بنام وجودها سابقة للهولى لكانت سابقة بتمام وجودها على الهبولى وهذا محال لانه يتنصى كون الهبولى سابقة على قدها عانت وانما محال فقد انقض أن لا يتنجى أن تكون الصورة علة للهولى مطلقا وثبت بهذه الحجية انها ليست واسطة على الاطلاق ولان الواسطة بين المعلول والعلية متقدمة في الوجود على المعلول وقد بينا أنه تمتنع أن تكون الصورة كذلك (تنبيه أوله لك تقول اذا كانت الهبولى محتاجا اليها في أن يستوى للصورة وجود

فقد صارت الهوى على الصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب أن ما لم تقض بكونها محتاجا إليها في أن يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجال انها محتاج اليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه ثم تلخص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل) \* التفسير المقصود من هذا الفصل أن يذكر في الأعلى التي ذكرها ويحجب عنه وذلك السؤال هو انكم لما قلتم أن الصورة لا يستوى لها وجودا بالانهاى والتشكيل أو معها ما يحتاجان الى الهوى فيلزم أن تكون الصورة محتاجة الى الهوى بوجه ما وجوابه ليس كل ما يحتاج الشيء اليه يجب أن يكون له علة لأنه بل قد يكون وقد لا يكون، تلخص القول في أنه يستدعي نفسه للاحاجة اليه ولقائل أن يقول بل ما في الصورة محتاجة الى الهوى ولا يقل ذلك فان قلت الصورة محتاجة الى الهوى بل ما مذهبك لان الصورة شيء بكنهه لعله على مذهبك، ثم بك العلة يجب أن يكون متقدما على المعلول فلو كانت محتاجة الى الهوى لكانت الصورة متأخرة في الوجود، دع عن الهوى مع انها متقدمة عليها هذا خلف وان قلت ضيق محتاجة الى الهوى لم تكن الهوى ٥٦ متقدمة بوجه ما على الصورة لان ما كان غضا عن الشيء لم يكن الشيء متقدما

فقد صارت الهوى على الصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب أن ما لم تقض بكونها محتاجا إليها في أن يستوى الصورة وجود بل قضينا بالاجال انها محتاج اليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه ثم تلخص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل) قال القائل شارح هذا السؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجودا بالانهاى والتشكيل أو معها ما يحتاجان الى الهوى فيلزم أن تكون الصورة محتاجة الى الهوى بوجه ما وجوابه ليس كل ما يحتاج الشيء اليه يجب أن يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخص القول في أنه يستدعي نفسه للاحاجة بنا اليه قال ولقائل أن يقول بان الصورة محتاجة الى الهوى أم لا تقول فان قلت طلقا، لك ان الصورة شيء بكنهه لعله الهوى لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة محتاجة الى الهوى لم تكن الهوى متقدمة بوجه ما على الصورة فيطلب حججك السابقة وأقول انه يذهب الى أن الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهوى وشيء بكنهه لعلها من حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهوى لان الهوى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انما تقض بكونها محتاجا اليها في أن يستوى للصورة وجودا في لم يتل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجال انها محتاج اليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه أي قضينا أن الصورة محتاجة الى الهوى في وجودها والتشكيل اللذين يتشخص وتحصل الصورة بهما أو معهما موجودا لتكون الهوى قابلة لهما فاذن هي أعني الهوى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج أخذها الى الآخر من غير أن يلزم الدور على ما قلناه (إشارة أنت تعلم أن الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فإن لم يعقب بدل لم يتبق المادة موجودة فمعقب البدل مقم للمادة للاحالة بالبدل وليس بواجب أن يقول ويقم البدل أيضا بالهوى على أن تكون الهوى قامت فأقام لان الذي يقوم فيقيم متقدما بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكن أن تدبر الاقامة) \* التفسير لما طرأ كون الصورة علة مطلقة أو واسطة مطلقة للهوى

عليه اذ لم تكن الهوى سابقة على الصورة لم يلزم من جعل الصورة علة مطلقة لها الحال الذي أزمتموه وطلت الحجة أصلا \* أتنبه أنت تعلم أن الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فإن لم يعقب بدل لم يتبق المادة موجودة فمعقب البدل مقم للمادة للاحالة بالبدل فليس بواجب أن يقول ويقم البدل أيضا بالهوى على أن تكون الهوى قامت فأقام لان الذي يقوم فيقيم متقدما بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكن أن تدبر الاقامة) \* التفسير لما طرأ كون الصورة علة مطلقة أو واسطة مطلقة للهوى

أراد أن يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربع التي صدرت بالبابها وذلك هو أن يقال الصورة محتاجة الى الهوى وهذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست متأخرة في الوجود عن الهوى وتزول بمره أن الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فإن لم يحصل عقبيها في المادة صورة أخرى تكون بدلا عنها لم يتبق المادة موجودة لما مر أن الهوى لا يتخلو عن الجسمية وعن سائر الصور النوعية واذ كان كذلك فالشيء الذي يعقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقم 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 وانه يحفظ ذلك البدل للهوى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهوى مقببة للصورة لكانت تقوم أولا ثم نصير بعد ذلك مقببة لوجود الصورة وقد كنا بينا أن الصورة مقببة للهوى فيلزم أن يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهذا هو المراد من قوله وبالجملة لا يمكن أن تدبر الاقامة ولقائل ان يقول أن هذا الفصل كلنا قضا للماضى لان فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهوى وفيه بيان

العنصرية

أن الصورة لما كانت متقدمة على الهولي استحال أن تكون الهولي متقدمة على الصورة وقد كانت الحجية المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهولي مبنية على أن الهولي تقدم بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو أن قوله فعقب البدل مقيم للعادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الإطلاق فإن الجسم لا ينفك عن ابن ما وشكل ما ومقدار ما وإذا كان كذلك فحتى زال ابن معين أو شكل معين أو مقدار معين فلا بد وأن يحصل ابن آخر وشكل آخر ومقدار آخر لا يكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم أن تكون هذه الاعراض صوراً مقيمة للعادة فعملنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للعادة بذلك البدل بل لو صح لكان أمما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان

العصرية على الهولي وامتناع تقدم الهولي عليها من حيث هي متقدمة على الهولي على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما بطل كون الصورة علة مطلقه أو واسطة للهولي أراد أن يبطل القدم الثاني من الاقسام الاربع التي صدرنا اليها وهو أن يتال الصورة محتاجة الى الهولي وهذا الفصل يستعمل على بيان أن الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمنأخرة في الوجود عن الهولي وتشريره أن الصورة ابغوية إذا زالت عن المادة فإن لم يحصل عقيبتها في المادة صورة أخرى تكون بدلا عنها لم يتبق المادة موجودة لما مر أن الهولي لا يتخلو عن الصورة وإذا كان كذلك فاشي الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للعادة أي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق أن تحول انه يحفظ ذلك البدل تلك الهولي لان الشيء ما لو وجد لم يكن حافظا لوجود غيره ولو كانت الهولي مقيمة للصورة لكانت تقوم أو لا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا أن الصورة مقيمة للهولي فيلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما سابقا على وجود الاخرى وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكن أن تدبر الاقامة قال ولقائل أن يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهولي ولما كانت كذلك استحال تقدم الهولي على الصورة وقد كانت الحجية المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهولي مبنية على أن للهولي تقدم ما وجه ما على الصورة وشك آخر وهو أن قوله فعقب البدل مقيم للعادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الإطلاق فإن الجسم لا ينفك عن ابن ما وشكل ما ومقدار ما وإذا كان كذلك فحتى زال ابن معين أو شكل معين أو مقدار معين فلا بد وأن يحصل ابن آخر وشكل آخر ومقدار آخر لا يكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم أن تكون هذه الاعراض صوراً مقيمة للعادة فعملنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للعادة بذلك البدل بل لو صح لكان أمما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان وأقول للمابن في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهولي أشار الى أن المسئلة لا تتعكس لاستحالة الدور ولان الهولي لو كانت مقيمة للصورة لكانت مقيمة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات أو بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي أو رده في بيان استحالة أن تكون الصورة علة مطلقه للهولي وأشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يبان ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما معلقة للاخرى مطلقه لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهولي وتشريرها لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهولي من حيث هي هولي سابقة على الصورة لان الهولي من حيث هي هولي قابلة لمحضة بتخلاف الصورة فلا يمكن أن تصير فاعلة ومعطية للوجود أما الشك الاول الذي أو رده الشارح فيحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى وأما الشك الثاني فليس يوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن ابن ما إنما يقتضي احتياج الجسم لافي كونه جسمال في وجوده وتخصسه الى الابن من حيث هو ابن تالان من حيث هو ابن معين والابن من حيث هو ابن تالان من حيث هو جسم معين وأما قوله ثم لا يلزم أن تكون هذه الاعراض صوراً مقيمة للعادة فعملنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للعادة بذلك البدل بل لو صح لكان أمما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان

المتشخص بالايون وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة (اشارة ليس يمكن أن يكون شيان كل واحد  
منهما يخام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما منفردا بالوجود على الاخر وعلى نفسه) أقول يريد  
بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربع المذكورة في الكتاب وهو أن يكون هناك شئ آخر  
يقوم كل واحد من الهولوى 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 الاربع التي أوردناها **قوله** (ولا يجوز  
أن يكون شيان كل واحد منهما يقيم مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات أحدهما 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 وحده الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربع المذكورة التي أوردناها 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 يتخلو اما 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 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 المنسبين  
الى علة واحدة اذ 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 صحة 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 محتاج في بطلانه الى البرهان وكيف  
وان له مثلا من الموجودات فان الانسافات لا توجد الا مع ما مع انه ليس لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان  
احدى الانسافتين لو احتاجت الى الاخرى لانتزعت عنها فلا يكونان معا وللازم من احتياج الاخرى اليها الدور  
فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الانسافات قلنا دعوى انحصاره في الانسافات مقتصرة الى بينة وال جواب أن  
المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الاصححة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى عينه يدل  
على أن الدعوى واضحة بنفسه غير محتاج الى برهان وانما أعيد ذكره لعبارة اخرى ليرتفع 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 مضافة بسبب الآخر وتلك المضافة هي التي تسمى  
مضايفا 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 جملتان كل واحدة منهما محتاجة لاني  
كلها بل في بعضها الى الاخرى لاني كلها بل بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن أن الاحتياج بينهما  
دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه  
ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك أن المعية التي تكون بين المتضايخين ليست من جنس مضافة بطلانه بل  
هي معية عقلية معها وجوب تعقلها معا وحال الهولوى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل  
واحدة منهما بالآخرى من غير دور وبخالفه من وجه وهو كون الصورة أقدم ذاتا من الهولوى وانما لم يكن  
تعلقها تعلق المتضايخين لان المتضايخين لا يمكن أن يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة

(تنبيهه ليس يمكن  
أن يكون شيان كل واحد  
منهما يخام به الاخر  
فيكون كل واحد متقدما  
بالوجود على الآخر  
ولا يجوز أن يكون شيان  
كل واحد منهما يخام مع  
الآخر ضرورة لانه ان لم  
يتعلق ذات أحدهما بالآخر  
جاز أن يقوم كل واحد  
منهما وان لم يكن مع الآخر  
وان تعلق 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  
وحده الفاضل الشارح  
على القسم الرابع من  
الاقسام الاربع المذكورة  
التي أوردناها 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 يتخلو اما 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 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  
المنسبين الى  
علة واحدة  
اذ لم يكن  
بينهما  
ارتباط  
بوجه  
يقتضى  
أن يكون  
بينهما  
تلازم  
عقلي  
لم يكن  
بينهما  
امصاحبة  
اتفاقية  
فقط  
واعترض  
الفاضل  
الشارح  
بأن  
المطلوب  
ههنا  
بيان  
أن  
الشئين  
اذا  
كان  
كل  
واحد  
منهما  
غنيا  
عن  
الآخر  
وجب  
صحة  
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  
محتاج  
في  
بطلانه  
الى  
البرهان  
وكيف  
وان  
له  
مثلا  
من  
الموجودات  
فان  
الانسافات  
لا  
توجد  
الا  
مع  
ما  
مع  
انه  
ليس  
لواحدة  
منهما  
حاجة  
الى  
الاخرى  
لان  
احدى  
الانسافتين  
لو  
احتاجت  
الى  
الاخرى  
لانتزعت  
عنها  
فلا  
يكونان  
معا  
وللازم  
من  
احتياج  
الاخرى  
اليها  
الدور  
فان  
قلتم  
هذا  
التلازم  
لا  
يعقل  
الا  
في  
الانسافات  
قلنا  
دعوى  
انحصاره  
في  
الانسافات  
مقتصرة  
الى  
بينة  
والجواب  
أن  
المفهوم  
من  
كون  
الشئ  
غنيا  
عن  
غيره  
ليس  
الا  
الصحة  
وجوده  
مع  
عدم  
الغير  
وكون  
البيان  
هو  
الدعوى  
عينه  
يدل  
على  
أن  
الدعوى  
واضحة  
بنفسه  
غير  
محتاج  
الى  
برهان  
وانما  
أعيد  
ذكره  
لعبارة  
اخرى  
ليرتفع  
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  
مضافة  
بسبب  
الآخر  
وتلك  
المضافة  
هي  
التي  
تسمى  
مضايفا  
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  
جملتان  
كل  
واحدة  
منهما  
محتاجة  
لاني  
كلها  
بل  
في  
بعضها  
الى  
الاخرى  
لاني  
كلها  
بل  
بعضها  
الغير  
المحتاج  
الى  
الجملة  
الاولى  
فظن  
أن  
الاحتياج  
بينهما  
دائر  
ولا  
يكون  
في  
الحقيقة  
كذلك  
فاذن  
ليس  
التلازم  
بينهما  
على  
وجه  
الاحتياج  
لاحدهما  
الى  
الآخر  
على  
ما  
ظنه  
ولا  
على  
سبيل  
الدور  
وظهر  
من  
ذلك  
أن  
المعية  
التي  
تكون  
بين  
المتضايخين  
ليست  
من  
جنس  
مضافة  
بطلانه  
بل  
هي  
معية  
عقلية  
معتها  
وجوب  
تعقلها  
معا  
وحال  
الهولوى  
والصورة  
تناسب  
هذا  
الحال  
من  
وجه  
وهو  
تعلق  
كل  
واحدة  
منهما  
بالآخرى  
من  
غير  
دور  
وبخالفه  
من  
وجه  
وهو  
كون  
الصورة  
أقدم  
ذاتا  
من  
الهولوى  
وانما  
لم  
يكن  
تعلقها  
تعلق  
المتضايخين  
لان  
المتضايخين  
لا  
يمكن  
أن  
يعقلا  
منفردين  
بخلافهما  
ولذلك  
احتيج  
مع  
تعقل  
الصورة

فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهيرولي والصرورة في درجة التعلق والمعية - سواء والصرورة في الكائنة الفاسدة تقدم فيجب  
 ان يطلب كيف هو) \* التفسير \* لما ختم الاشارة التي قبل هذه الاشارة بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة بداني هذه الاشارة بالبرهان  
 على امتناع حاجة كل واحد منهما الى الاخر وهو القسم الثالث من الاقسام الاربع التي صدرنا الباب بها والحجة على ذلك انه لو وجد  
 شيئا يكون كل واحد منهما مقبلا الاخر وكل ما كان مقبلا لغيره فهو متقدم على ذلك الغير لزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على الاخر  
 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 شيئا كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة الى آخره فاعلم ان  
 المقصود منه ابطال القسم الرابع من الاقسام الاربع التي صدرنا الباب بها وهو ان يكون كل واحد منهما قائما مع الاخر من غير ان يكون  
 لاحدهما حاجة الى الاخر والحجة فيه ان كل واحد منهما ان كان غنيا عن الاخر جاز ان يوجد كل واحد منهما بدون الاخر وان تعلق  
 ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما ثابت في ان يتم به وجود الاخر فيكون لكل واحد منهما وجه ما على الاخر وقد  
 بان بطلان ذلك ولغافل ان يقول المطلوب ههنا بيان ان الشئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما  
 مع عدم الاخر واتم ما ذكرتم على صحة ذلك بحجة بل ما زدت من الاعادة الدعوى وليست هذه القضية ايضا بيينة في العقل غنية عن البيينة  
 فانه ليس من المستبعد ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر في ذاته الا ان

ان يحصل لها هذا الوصف  
 اعنى معية الاخر فهذا  
 الاحتمال لو لم يكن له مثال  
 من الموجودات لكان  
 يحتاج في ابطاله الى البرهان  
 فكيف وان له مثلا من  
 الموجودات فان الاضافات  
 مثل الابوة والبنوة وغيرهما  
 لا يوجدان الا معا مع انه  
 ليس لواحد منهما حاجة  
 الى الاخر اما ولا فلان  
 احدهما الاضاقين لو  
 احتاجت الى الاخر لتاخر

لبي وجودها الى اثبات الهيرولي ثم ان التضاييف يعرض لها بعد تعلقها 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 أو آلة أو واسطة أو شريك للعلة وقد اُطلق منها ايضا قسمان وبقي واحد  
 وهو كونها شريك للعلة قوله (والصورة في الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو) انما  
 خص الكائنة الفاسدة بالمدى 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 مالا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحينية مستمرة  
 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 اجتمعا ثم وجود الهيرولي) لما اُطلق الاقسام المحتملة الواجدا  
 وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل وأشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في

وجود المحتاج عن وجود المحتاج اليه فلا يكونان معا هذا خلف بالاتفاق واما ثانيا فلانا نقرض الكلام في اضافتين متماثلتين مثل الاخوة  
 والاخوة والمعاسة والمعاسة فانهما لما كانتا متماثلتين فلواحتاجت احدهما الى الاخرى لا احتاجت الاخرى الى الاولى ولا احتاج كل واحد منهما  
 الى نفسه وكل ذلك محال وليس لهم ان يقولوا بانه ليس هناك الاخوة واحدة قائمة بالآخرين او يتكروا بوجود الاضافات فان هذين المذهبين  
 باطلان عند الشيخ ونحن الان انما نتكلم معه فلنقبل هذا النوع من التلازم لا يعقل الا في الاضافات فنقول لما رأينا ان لهذا النوع من  
 التلازم مثلا من الموجودات فن ادعى تحصاره في الاضافات كان مقتضى ان تصح دعواه الى بيينة فاما قوله فبقي انه انما يكون التعلق من  
 جانب واحد فاذا الهيرولي والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء والصورة الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو  
 فاعلم انما اُطلق في هذه الاشارة كون كل واحد منهما محتاجا الى الاخر ويكرن كل واحد منهما غنيا عن الاخر ثبت له انها ليسا معاني  
 درجة الوجود ولكن قد بين في الاشارة التي قبل هذه الاشارة ان صور الكائنات الفاسدات منقسمة بوجه ما فنذكر ذلك قد طلقت الاقسام  
 الثلاثة ولم يبق الا القسم الرابع وهو ان تكون الهيرولي محتاجة الى الصورة وهذا القسم قد ذكرنا انه ينقسم الى اقسام ثلاثة احدها ان تكون  
 الصورة علة مطلقة وانها ان تكون آلة أو واسطة مطلقة وقد مضى ابطال هذين القسمين ولم يبق الا القسم الثالث الا انه لم يتكلم في تعقيب  
 ذلك بل ذكر انه يجب ان يطلب كيفية ذلك التعلق (نتيبه انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيرولي  
 توجد عن سبب أصلي وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا ثم وجود الهيرولي

فإن شخص بها الصورة ونشخصه هي أيضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المجلد) \* التفسير \* لماطلت الاتصاف اسرها - وهي قسم واحد منها وهو أن تكرر الهولوى توجد عن الصورة مع شيء آخر على معنى أن الصورة تكون شريكه شيء آخر ويكون مجموعها هو العلة لوجود الهولوى ويجب أن يكون هذا القسم هو الحق واعلم أنه لا بد في علة الهولوى من شيء باق بعينه لأن الهولوى موجود معين فلولا يكن في علة ما هو باق بالذات بعينه لكان المعلول الواحد بالعدد معلولا لا مورا كثيرة متعاقبة وذلك محال ثم إن ذلك الشيء يجب أن لا يكون جسما ولا جسما زائدا أو الاعادت الوجوه المذكرة فإذ يجب أن يكون ذلك الشيء ليس مجسم ولا جسماني وهو المسمى في اصطلاح الحكماء بالعقل وهو السبب الاصلى والمعنى بكونه ٦٠ أصلا أن يكون قائما بذاته ولا يكون له مادة إذ لو كان له مادة لعاد البحث عنها

وأبضا قد عرفت أن السبب الذي يبق المادة انما يبقها بتعقيب تلك الصورة عليها والصورة المتعاقبة لا يمكن في وجودها ذلك الجوهر المفاقر لان الجوهر المفاقر دائم لوجوده ما كان كذلك كان معلوله دائما لكن هذه الصورة غير دائمة الوجود فالجوهر المفاقر وحده غير كاف في حدوثها ولا يمكن أن تكون العلة لوجودها جساما أو جسمانيا الماسية بأن أن الاجسام والجسمانيات لا تكون عللا موجودة فلم يبق الآن يقال ان علة هذه الصور المتعاقبة هي الجوهر المفاقر وليسكن فيضاتها عنها يتوقف على حدوث شيء ليكون ذلك الشيء سببا لاستعداد فيضان هذا الحادث عن ذلك المفاقر

الفصل السابق وبين أن الشيء 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 لذلك الموجود المستفاد منه الى الفعل وتبعيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم لوجوده مفارق عن المادة وعمما يتعلق بها من الجسمانيات والاعاد بعض الحالات المذكرة وقد يسمى عقلا كما سيجي ذكره وبيان صفاته وأما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضى تعقيب الضرر وسماه معيناً لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بناء الهولوى لأصل وجودها فهو بعين السبب الاصلى في اقامة الهولوى المستمرة لوجوده وقد ذهب الفاضل الشارح الى أن ذلك المعين هو الحركة السرمديية التي تفيد الهولوى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة وأقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فان العلة المعدلة ليست من العلل الموجودة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكره هو أيضا في كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصلى بعينه على ما سيأتي بيانه والى أحوال تقابلية من خارج طبيعية أو قسرية بتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فاعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان جعل على علة الصورة فينبغي أن يحمل عليها بامرها وجبشذ بكون السبب الاصلى أيضا داخل في المعين من وجه ويحتمل أيضا أن يحمل المعين على طبيعة الضرر من حيث هي ضرورة ويكون تقدير 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 بالانوسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو أصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقله اذا اجتماع وجود الهولوى يرد به اجتماع السبب الاصلى والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القربية هي مجموعها وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة المتعاقبة شريكه للسبب الاصلى في اقامة الهولوى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهر اغبر لذي كان بالفعل عما يحتاج لفهما من الاحوال النوعية **قول**ه (وتشخص بها الصورة ونشخصت هي أيضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المجلد) قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهولوى بوجود الصورة أراد ان يشيـر الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالانثري ثم ان في شيا وذلك اننا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فنشخص تلك المادة ان كل مادة أخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما أعنى هولوى والصورة

بعدها لم يكن كذلك ثم الكلام في حدوث ذلك الشيء كالقلام في الاول فيكون حدوث كل استعداد لاجل حادث كان متقدما عليه وهذا لا يتأتى الا بحركة دورية مرمدية وهذه الحركة السرمدية هي المعين والمفاقر عرفت أن المعين عرفنا أن الهولوى انما كانت موجودة لاجتماع السبب الاصلى مع الضرر التي حصلت اعانة المعين المذكور ومعنى اجتماع هذان الامر ان وجود الهولوى وأما قوله ونشخص بها الصورة ونشخصت هي أيضا بالصورة فاعلم أنه لما بين كيفية تعلق وجود الهولوى بوجود الصورة أراد ان يشيـر الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالانثري فذكر هذا الكلام ثم ان فيه شيا وذلك لاننا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فنشخص تلك المادة ان كانت لمادة أخرى لزم

تشخص



التسلسل فرغم الشبح ههنا أن كل واحد منهما أعني الميولي والصورة يتشخص بالآخر وهذا لا يقتضي الدور لا نتجبعل ذات كل واحد  
 منهما علة لتشخص الآخر بل لوجعلنا تشخص كل واحد منهما علة لتشخص الآخر لزم الدور فاما ذلك الميول بذلك اندفع الدور ولما قلنا أن  
 يقول ان تعطيل 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

غيره ويمكن أن يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمه فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صبورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا (اشارة لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه وكل واحد منهما كالاتر في التندم والتأخر الذي يخلصك عن هذا أصل تحققة وهو العلة كحركة بلك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح وأما الميول فليس اذا رفعت العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة بلك وان كان معه بل يكون انما يمكن رفعها لان العلة وهي حركة بلك كانت رفعت وهما أعني الرفعين معا بالزمان فرفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كافي ايحاجهما

تشخص بالآخر وهذا لا يقتضي الدور لا نتجبعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى ولما قلنا أن يقول ان تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس موجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن أن يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمه فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صبورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا أقول تشخص الميولي بذات الصورة معقول فان الميولي انما يصير هذه الميولي بعينها لاجل صبورة تعينها لامن حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صبورة كما هو وأما تشخص الصورة بذات الميولي فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تنص هذه الصورة بينها لاجل الميولي من حيث انها ميولي ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة هذه الميولي ومتعلقة بها من حيث هي ميولي ما بخلاف الميولي فانها تعقل أن تكون هذه الميولي وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالميولي يكون من حيث هي هذه الميولي لامن حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الميولي هي حقيقة النابلية والاسمه عدد فكيف نصير علة وفاعلا لتشخص بل قد قيل ان كل نوع محتمل أن يكون له أشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة أي بتشخصها من حيث هي قابلة لتشخص فصبير النوع لاجلها كصبير الامن حيث هي فاعلة لذلك بل القاعدة هي الاغراض المكتشفة لها كوضع الالين ومتى وأما طرا المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالميولي المبيضة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الميولي بالصورة المطرفة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم رأ - قول الفاضل الشارح الشئ المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق يمكن أن يؤخذ بالشرط والاطلاق 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 صحيح 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 العقلية من حيث هي عقلية (وهم وتبينه اوله فان تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالاتر في التندم والتأخر والذي يخلصك من هذا أصل تحققة وهو ان العلة كحركة بلك بالمفتاح واذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح وأما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة بلك وان كان معه بل يكون انما يمكن رفعها لان العلة وهي حركة بلك كانت رفعت وهما أعني الرفعين معا بالزمان ورفعت العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كافي ايحاجهما وجودهما معا بالزمان ان التلازم بين الصورة والميولي هو بسبب احتياج الميولي الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شئ وهو انها لما تلازما في الرفع فليس أحدهما بالتقدم أو التأخر أو لى من الآخر وهذا التسلسل لا يتشخص بهما بل هو

وجودهما) التفسير انما ثابت للصورة عليه بوجه ما للميولي وأورد عليه شكا ذلك الشك بالحقيقة غير محتس بالميولي والصورة بل يمكن ابراده على كل لهما بل وان ذلك بان يقال الميولي والصورة اذا كان كل واحد منهما يرتفع بارتناع الآخر لم يكن احدهما بالتقدم أو من الآخر والجواب اننا لانسلم ان كل واحد برتناع الآخر ان العلة لا ترتفع بارتناع المعلول بل ارتناع العلة متقدم على ارتناع المعلول بالجملة فالعلة والمعلول يوجدان معا بعد زمان معاني الزمان ولكن المعلول يكون محتاجا لوجوده وعدمه التي وجوده العلة وعدمها من غير عكس فادفع الشك

\* (تذنب يجب أن تلتطف من نفسك وتعلم ان الحال فيها لا يفارقه ضررته في تمام الصورة هذه الحال) \* التفسير \* قد عرفت أن الاجسام التي لا يفارقها صورها هي الاجسام الفلكية فنقول ان هيولى الفلك صورته يستحيل أن يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر أو يكون كل منهما محتاجا الى الآخر لما مر به يستحيل أن تكون الهيولى علة لوجود صورها لان الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لكان الشيء الواحد ٦٢ قابلا وفاعلا وانه محال عندهم في أن تكون الصورة علة للهيولى ثم انها اما ان

تكون علة مطلقة أو واسطة مطلقة ويطلبها بالوجه الذي صرفه بين الا أن تكون الصورة هناك أيضا شريكه بسبب أصلي ويكون مجموعهما علة لوجود تلك الهيولى واعلم أنه لا تفاوت بين الكلام في هيولى الاجسام التي يفارقها صورها وبين الكلام في هيولى الاجسام التي لا يفارقها صورها الا في شيء واحد هو ان حيث بينا ان الهيولى في الجسم الذي يفارقها صورته ليست علة لها إنما هي في هيولى التي يفارقها صورته ليست علة لها إنما هي ذلك بان قلنا ان تلك الصورة اذا زالت وجب أن يعقبها بدل ومعقب البدل مقم لتلك المادة بذلك البدل وهذا الطريق لا يمكن أن يتمسك به في بيان أن هيولى الفلك ليست علة لصورته بل أثبتنا ذلك هناك بان قلنا الهيولى لو كانت علة لتلك الصورة مع انها قابلة لها لزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وانه محال وهذا الطريق

وارد على أحد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجراب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع أحد هما بالذات أقدم من رفع الآخر ولذا قيل بعدم عدم العلة علة لعدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجد معها معا أقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة أقدم من وجود المعلول (تذنب يجب ان تلتطف من نفسك وتعلم ان الحال فيها لا يفارقه ضررته في تمام الصورة هذه الحال) الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات بأسرها وبيان ان حالها في تمام الصورة حال العناصر ان تعلق كل واحدة 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 فاذا هي الصورة وهي اما أن تكون علة للهيولى أو واسطة أو آلة أو جزء علة والا ولان باطلان لما مر في اذن شريكه لسبب أصلي يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعناصر في الاشياء واحد وهو اننا قد بينا في العناصر بان ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب أن يعقبها بدل ومعقب البدل مقم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بناهنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاملا لما ان الشيخ لما لم يذكر في العناصر بان هذا البيان العام واقصر على البيان الخاص بها أمر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيها واحد أو قول وبتفاوت الحال فيها أيضا شيء آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العناصر غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المنجدة الخارجية الا أن بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت (تنبه الجسم ينتهي ببسطه وهو قطعة والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعة والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه) الكميات المتصلة القارة ثلاثة أنواع الجسم التعليمي والبسط والخط وتصل بها 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 هرل طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزئ لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك مما شبه أحد هما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسط والبسيط الخط والخط النقطة لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في مباحث المماسية بالعرض وبحثت المباحث الباقية فاوردها الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسطه هو التعليمي لانه بالذات معرض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معرضه بتوسط التعليمي وقد أفاد قوله الجسم ينتهي ببسطه اثبات البسيط أولا وكيفية تزاوم الجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الاخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذات امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقا الاثنى الباقيين فاذا الجسم ينتهي بمسألة ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسعى بالبسيط

تكون علة مطلقة أو واسطة مطلقة ويطلبها بالوجه الذي صرفه بين الا أن تكون الصورة هناك أيضا شريكه بسبب أصلي ويكون مجموعهما علة لوجود تلك الهيولى واعلم أنه لا تفاوت بين الكلام في هيولى الاجسام التي يفارقها صورها وبين الكلام في هيولى الاجسام التي لا يفارقها صورها الا في شيء واحد هو ان حيث بينا ان الهيولى في الجسم الذي يفارقها صورته ليست علة لها إنما هي في هيولى التي يفارقها صورته ليست علة لها إنما هي ذلك بان قلنا ان تلك الصورة اذا زالت وجب أن يعقبها بدل ومعقب البدل مقم لتلك المادة بذلك البدل وهذا الطريق لا يمكن أن يتمسك به في بيان أن هيولى الفلك ليست علة لصورته بل أثبتنا ذلك هناك بان قلنا الهيولى لو كانت علة لتلك الصورة مع انها قابلة لها لزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وانه محال وهذا الطريق

يمكن أن يتمسك به في أن هيولى العناصر ليست علة لصورها لكن الشيخ لم يذكر هناك الطريق العام بل ذكره بقرينة يخصها ولا يمكن ايرادها في الصورة الفلكية لاجرم زعم انه لا بد من التلطف في معرفة أن الحال فيها لا يفارقه صورته مثل الحال فيما يفارقه صورته \* المسئلة التاسعة \* في أحكام المقادير وفيها فصل واحد (الجسم ينتهي ببسطه وهي قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعة والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه)

بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط وأما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي  
 بما لا امتداد له أصلا ويكون ذا وضع لأن هذه المقادير ذوات 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 بقوله نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسطه لأن البسيط كم والنهاية من  
 المضاف المشهور رى فلها نهاية لذى النهاية فاذا القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به يتناهى  
 الجسم وأقول التحقيق يقتضى أن يكون هناك ثلاثة أمور أو طاماهية السطح الذى هو المقدار المتصل  
 ذو البعدين وثانيها عدم الجسم معنى نقاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها إضافة عارضة إلى  
 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 ذات سطح ولا كونه متناهياً امر يدخل في تصويره جسماً ولذلك قد يمكن  
 قوماً ان يتصوروا وجسماً غير متناهى الى أن يبين لهم امتناع ما يتصورونه) قال الفاضل الشارح مراده أن  
 السطح والتناهى ليسا جزأين لماهية الجسم لانهما لا يمكن ان يتصورا الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم  
 غير متناهى والشئ لا يتصور الا بعد تصور أجزائه ثم اعترض عليه بأن تصور الجسم يحتاج في معرفته تأليفه  
 عن المولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصويره قبل معرفتهما ناقصاً مكتسباً بالرسوم وبعد  
 معرفتهما تاماً مكتسباً بحدود مشتملة عليهما ولكون تصور الشئ غير مقتضى تصور أجزائه وكيف مادارت  
 القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهى أقول والجواب عنه أن أجزاء الشئ في العقل أعنى الجنس  
 والفصل غير أجزاء في الوجود أعنى الصورة والمادة والجسم يتصور بأجزائه العقلية ويطلب بالحجة  
 أجزاء الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخرة فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم يدل على  
 صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهى لا يعقل كونها جزأين عقليين اذ هما ليسا  
 بمجموعين على الجسم فبين الشيخ أو لانهما ليسا جزأين في 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 لكونهما مجموعين عليه فبين انهما أيضاً كذلك لاشكال تصورهما عن تصورهما واعلم أن الشئ كما  
 يقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودى فقد يتقوم بعينه كالمادة بالصورة وحصه النوع من الجنس بالفصل  
 والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعانى أما الاولان فلما مر وما الاخير فلما سيأتى وهو أن السطح  
 لا يعقل الجسم وقال أيضاً معترضاً على قوله من حيث يلزمه التناهى انه مشعر بأن السطح يلزم الجسم بواسطة  
 التناهى وهو يقتضى أن يكون عرض التناهى للجسم قبيل عرض السطح له وهذا باطل لا نأين أن  
 النهاية إضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عرض النهاية للجسم قبيل  
 عرض السطح له ثم قال ويمكن أن يجاب بأن النهاية المتأخرة عن السطح يمكن أن يكون سبباً لثبوت السطح  
 للجسم كالوسط في رهان للمى اذا كان معلوماً لا كبر وعلية لثبوته للاصغر وأقول أما قوله النهاية إضافة  
 عارضة للسطح يقتضى كون النهاية من المضاف الحقيقى وهو مناقض لحكمه عن قرىب بانها من المضاف  
 المشهور رى فعله نسي ذلك ثم انه ان انت ذى النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهوراً وتارة  
 منفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقة فكيف ساع له أن يجعل إضافة العارض الى معروضه سبباً لعارضه  
 ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الابعاد عرضاً فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف

والجسم يلزمه السطح  
 لان حيث يقوم جسميته  
 بل من حيث يلزمه  
 التناهى بعد كونه جسماً  
 فلا كونه ذات سطح ولا  
 كونه متناهياً امر يدخل في  
 تصويره جسماً ولذلك قد  
 يمكن قوماً أن يتصوروا  
 جسماً غير متناهى الى أن  
 يبين لهم امتناع ما يتصورونه

والخط كمحيط الدائرة وقد يوجد ولا خطه فاما المركز فعند ما ينقطع اقطار وعند حركة ما أو بالفرض 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 تجد بدلتا في داخلها نقطة فمعناه ان 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 والخط قبل النقطة وقد حقق هذا أهل التحصيل وأما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة صهر كنها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والنسخيل أن ترى 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 اتت 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 الانقطاع بعرض لا يمتداد الجسم أو لان السطح يلزم ذلك الانقطاع نأزاهم بعرض طرما الاضافة باعتبار بن بزيل هذه الشبهة قوله (وأما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط وأما المحور والقطبان والمنطقة كما يعترض عند الحركة والخط المحيط للدائرة قد يوجد ولا نقطة) بر بديسان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضا بواسطة التناهي فأنما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب أن يعرف أولاً الالفاظ التي استعملها في هذا الموضوع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى الخارج متساوية والدائرة سطح مستوي يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطة نقطتان 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 عليهما 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 القطع واما الحركة قوله (وأما المركز فعند ما تتقاطع اقطار وعند حركة ما أو بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهي فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير الابد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة أو تجزئة وإذا سمعت في تجد بدلتا في داخلها نقطة فمعناه يتأني أن يفرض فيها نقطة كما يقولون ان الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأني قسمته فيها) أقول يريد ان الدائرة لا يصبر مركزها موجودا فيها الا أحد ثلاثة أشياء أحدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تنمضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز وأما الفرض فظاهر وأما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثها أي كأن موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض 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 الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض 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 المنتهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الاتساق الغير المنتهي بالفعل أو القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الاتساق فاذن الحركة أيضا لا توجب الاتساق 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 المنتهي له منتصف ومنتصفه وهم جرا هي بمنازة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا ترتفع بان تقول انها لازمة وان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلقظ به قوله (وأنت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا أهل التحصيل وأما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة صهر كنها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والنسخيل أن ترى 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 اتت الى الكلام في عوارضه ثم انه

المقدار قد كراولان الجسمية ينتهي بسيط وهو قطعه واتعمال مثل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي بسيط لان المضاف المشهورى  
 الا ترى انها مقولة بالقياس الى غيرها فانك تقول النهاية نهاية لذى النهاية والبسيط كما بذاته فاذا قول القائل البسيط نهاية الجسم خطأ بل البسيط  
 هو الذى ينتهى الجسم والفرق بين نفس النهاية وبين الشيء الذى به النهاية ظاهر فان قيل ما الدليل على أن الشيء الذى به ينتهى الجسم  
 هو البسيط فنقول لان الجسم قابل للفرض الابعاد الثلاثة الذى يكون نهاية لقابل الابعاد الثلاثة من حيث هو ثم اية مثل ذلك فقتضاه  
 أن يكون قابلا للفرض بعدين فقط وذلك هو البسيط واذا عرفت هذه الجملية عرفت تفريق قوله والبسيط ينتهى بخطه وهو قطعه والخط ينتهى بنقطة  
 وهو قطعه واما قوله والجسم يلزمه السطح لامن حيث يقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فلا كونه ذات سطح ولا كونه  
 متناهيا امر يدخل فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما أن تصوروا اجساما غير متناهية الى أن يبين لهم امتناع ما يتصورونه فاعلم أن المراد من ذلك  
 ان السطح والتناهى ليسا جزأين من ماهية الجسم لانا يمكن أن تصوروا جسما غير متناه والى لا يعقل الابعاد تعقل أجزاءه فلو كان التناهى  
 والتشكل داخلين فى الجسم لاستحال أن يعقل الجسم الابعاد تعقل كونه مسطحا متناهيا فلما لم يكن كذلك علمنا انها غير داخلين فى ماهية  
 الجسم ولقائل الساكت عن الجسد ثم تعرف بعد ذلك كونه متألفا من الهولوى والصورة بالحجة ولم يقدح ذلك فى كون الهولوى جزءا من ماهية  
 الجسم ولم يكن ذلك الا لاقبل العلم بتألفه من الهولوى والصورة ما كنا نعرف الجسم بحده الحقيقى بل بالرسم اولانه لا يلزم من العلم بماهية الشيء  
 العلم بجملة ذاتياته فكيف مادارات القضية فلم لا يجوز مثله فى السطح والتناهى فهذا هو الكلام فى شرح قوله ان الجسم يلزم السطح  
 لامن حيث يقوم جسمية فاما قوله بعد ذلك بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فاعلم أن ذلك مشعر بان السطح اعما يلزمه بواسطة  
 كونه متناهيا لكان كل ما يعرض لشيء بواسطة شئ 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 لانا بينا أن النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتأخر عن  
 المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم متقدما على عروض السطح له ويمكن أن يجاب عنه بأن من الجائز أن يكون شئ متأخر عن  
 شئ آخر وجوده الا أن ثبوت ذلك المتأخر شئ ثالث يكون متقدما على ثبوت ذلك المتقدم لذلك الشئ مثل ما ذكرنا فى المنطق أن برهان  
 اللمى قد يكون الاوسط فيه معلول الا كفى ذاته ولكنه يكون علة لثبوت ٦٥ الا كبرالا صغر فكذا ههنا الذى

أفادهنا أن هذه الامور كيف ترتب فى الوجود وان الذى يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شئ غير حقيقى بل

٦٥ - ٩ الاشارات هو اننا نحتاج فى اثبات السطح للجسم الى اثبات التناهى فاما ما لم تصور كونه متناهيا لم يحكم  
 بان له سطحا ولو لان ثبوت السطح للجسم بواسطة ثبوت التناهى له والامساك كذلك لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر فى برهان  
 اللمى لا يتوقف على العلم بثبوت الاكبر له واما 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 فى الذهن بين أن الخط غير لازم له لافى الذهن ولا فى الخارج فان الكرة التى لا يكون فيها قطع  
 ولا حركة فلا يكون فيها خط فاما غير الكرة وهى المضلعات فهو لا ينفك عن الخطوط وكذا الكرة التى فيها قطع وكذا الكرة المتحركة  
 فانه يكون لها قطبان بالفعل لانها مساحتان عند حركتهما فثابتا نقطتان غير ثابتا عن سائر النقط المعككة بهذه الخاصة الحاصلة  
 بالفعل فهما اذا حاصلتان بالفعل وهما نقطتان وحصل أيضا محور ومنطقة وذلك خط فثبت بهذا أن السطح قد يوجد مع عدم الخط واما  
 قوله والخط كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة فمعناه ظاهر واما قوله فاما المركز فعند ما يتقاطع الاقطار وعند حركة ما بالعرض فاعلم أن  
 معناه أن الدائرة لا يكون مركزها موجودا بالفعل الا لاحد وجوه ثلاثة أحدها عند ما يتقاطع الاقطار فان نقطة التقاطع منها تكون موجودة  
 بالفعل وتكون هى مركزها وثانها عند حركة الدائرة حركة مستديرة فان المركز لا يتحرك فلاحل اختصاصها بهذه الخاصة تكون موجودة  
 بالفعل وثالثها الوهم والعرض فاما اذا لم يوجد شئ من هذه الاسباب فان وجود نقطة فى الوسط لا يكون الا بالقوة كما أن وجود نقطة فى الثلثين  
 والثلث والربع وسائر الاجزاء التى لانهاية لها بالقوة لا بالفعل فان المقدار الواحد لا يفرض فيه وسط ولا ثلث ولا بيان ولا سائر الاجزاء التى  
 ممكن فرضها فى المقادير الابعاد وقوع مالا يكون واجب الوقوع فيها مثل حركة أو تجر به أو وهم واذا سمعت فى تحديد الدائرة وفى داخلها  
 نقطة بالفعل فمعناه يتأى أن يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنتهى فى جميع الاقطار ومعناه انه يتأى القسمة فيها ولقائل أن يقول  
 الدائرة قبل تقاطع الاقطار والحركة والفرض هب انه ليس فيها شئ من النقطة بالفعل ولكن لاشئ ان امكان حصول النقطة فيها حاصل  
 فيه بالفعل ثم ان النقطة المركز به لا يمكن حصوله الا فيه فحصول هذا الامكان فيه بعينه دون غيره ابدأ بوجوب امتيازه بالفعل عن سائر  
 الموضوع وهذا المعنى حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها وقبل حركة الدائرة وقبل الفرض والوهم فاذا مركز الدائرة يكون موجودا ابدأ فيها

بالفعل وهذا يقتضي أن تكون النقطة التي يظلم القطر بالثلث والثلثين والربع والارباع والخمسة والاعشار تكون موجودة بالفعل فيلزم  
 أن تكون النقطة الغير المتناهية موجودة في القطر والقول وأما أن يلزم ذلك وهو الحال أو تقول اختلاف الاعراض لا يوجب الاقسام بالفعل  
 وهو أيضاً 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 بصير متناهياً في هذا  
 الطور بق يجب أن يكون السطح مقدماً على الخط وأن يكون الخط مقدماً 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 لتجويل  
 والتعليم لا لتحقيق لان الحركة لا توجد الا على المسافة وتلك المسافة اما خط أو سطح فيكون الخط والسطح موجودا من قبل حركة النقطة  
 فكيف يقال انها حصلت من حركة النقطة **المسئلة العاشرة** في امتناع تداخل المقادير وفيها فصل واحد \* (تبيه ما سهل ما يتأني  
 لك تأمل أن الابعاد الجسمانية متمايزة **٦٦** عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متتح وان ذلك لا يباد

لا للهولي ولا لاسائر الصور  
 والاعراض \* التفسير \*  
 لما تكلم في المقادير أراد  
 أن يتكلم في أحكامها ومن  
 جملة تلك الاحكام حكم  
 واحد وهي بأسرها متحركة  
 فيه وهو امتناع تداخلها  
 والدليل عليه ان ترى أن  
 الجسم لا ينفذ في جسم  
 واقف له غير متتحى مثل  
 أن الجسم اذا تحرك الى  
 جهة فان الجسم الذي كان  
 موجودا في تلك الجهة  
 لا ينفذ فيها بل يتحى  
 عنها فاذا ثبت ذلك فنقول  
 هذا الامتناع ليس لاجل  
 طبيعة البعد لان قولنا  
 ان شياً دخل في شئ اى  
 حصل في حيزه قد يكذب  
 هرتجيبى فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح \* (تبيه ما سهل ما يتأني لك ان تأمل ان الابعاد الجسمانية  
 متمايزة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متتح عنه وان ذلك لا يباد للهولي ولا لاسائر  
 الصور والاعراض) يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعى كون هذا الحكم أو ليس وهذه  
 المسئلة وما عدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وأعمأ ورد هذه المسئلة ههنا لملقها بالمقادير  
 ولبناء على الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متتح عنه تذكيراً للاستقرار الذي  
 اكتسبت النفس هذا الحكم الاولي في مبادئ العلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولى بنيه عليه  
 بالاستقرار وكذلك قوله وان ذلك لا يباد للهولي ولا لاسائر الصور والاعراض فانه أيضاً تبيه على ان  
 الطولي وسائر الصور والاعراض لا حصه لها في العظم الا بالعرض فالابعاد الجسمانية هي المخصوصة  
 بالعظم بالذات ولا شك في ان عظيمين يجتمعان هما أعظم من أحدهما فان الكل أعظم من جزئه والقول  
 بالتداخل يقتضى كون الكل مساوياً لجزئه واعلم ان النقطة لا حصه لها في العظم فلذلك لا يتناع عن الاجتماع  
 الراجع للامتناع الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث  
 العمق والعرض حكم النقطة والسطوح أيضاً حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث  
 العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتناع الوضعي  
 فن يحكم بان هذا الحكم مشترك في المقادير بأسرها ينبغي أن يقول من حيث هي مقادير **٦٦** (اشارة ان  
 تجرد الاجسام في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجردت في أوضاعها تارة بحيث  
 يسع ما بينها أجساما محدودة القدر تارة أعظم وتارة أصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كأن لها أوضاعا  
 مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدر ما يقع فيها اختلافاً وقد يافتان كان بينهما خلاء  
 غير أجسام وأمكن ذلك فهو أيضاً بمقدارى وليس على ما يقال لاشئ محض وان كان لا جسم) يريد ابطال

لا للهولي ولا لاسائر الصور  
 والاعراض \* التفسير \*  
 لما تكلم في المقادير أراد  
 أن يتكلم في أحكامها ومن  
 جملة تلك الاحكام حكم  
 واحد وهي بأسرها متحركة  
 فيه وهو امتناع تداخلها  
 والدليل عليه ان ترى أن  
 الجسم لا ينفذ في جسم  
 واقف له غير متتحى مثل  
 أن الجسم اذا تحرك الى  
 جهة فان الجسم الذي كان  
 موجودا في تلك الجهة  
 لا ينفذ فيها بل يتحى  
 عنها فاذا ثبت ذلك فنقول  
 هذا الامتناع ليس لاجل  
 طبيعة البعد لان قولنا  
 ان شياً دخل في شئ اى  
 حصل في حيزه قد يكذب

امالانه يستحيل حصول ذلك الشئ 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 الاوّل فان الجسم ليس مما يحصل في الحيز بل نعني به الوجه  
 الثاني واذا كان المعنى من امتناع التداخل وجوب حصول كل واحد منهما في غير حيز الاخر وجب أن يكون المانع من هذا التداخل  
 هو الذي يكون له حصول في الحيز وليس ذلك الا المقدر فاذا المانع من هذا التداخل هو المقدر وأما الهولي فليس لها في حد ذاتها وضع  
 واختصاص بالحيز وكذا القول فيما عدا الابعاد من الصور والاعراض فاعلمنا أن المانع من التداخل هو البعد لا الهولي ولا سائر الحور  
 والاعراض **المسئلة الحادية عشر** في استحالة الخلاء وفيها فصلان \* (اشارة ان تجرد الاجسام في أوضاعها تارة متلاقية وتارة  
 متقاربة وتارة متباعدة وقد تجردت في أوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها أجساما محدودة القدر وتارة لا عظم وتارة لا صغر فتبين ان الاجسام  
 الغير المتلاقية كأن لها أوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدر ما يقع فيها اختلافاً وقد يافتان كان بينهما خلاء  
 عن أجسام وأمكن ذلك فهو أيضاً بمقدارى وليس على ما يقال لاشئ محض وان كان لا جسم) **التفسير** المقصود من هذا الفصل ابطال

القول بأن الخلاء عدم صرف وبيان انه مفقود وجودي ونعني 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 ان كل خلاء فانه قابل للمساواة واللامساواة  
 والتجزؤ والتقدير وكل ما كان كذلك فهو كم فالحلاء 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 باعتبار بالان هذا المعنى حاصل سواء وجد القرض والاعتبار  
 أو لم يوجد واما الكبرى فظاهر لان القابل للزيادة والنقصان لا يمكن أن يكون عدم ما صرف قابل لا بد وأن يكون أمرا موجودا وهو من  
 الموجودات القابلة للتجزؤ والمساواة ولا معنى للحكم الا ذلك وظاهر أنه كم متصل لانه يمكن أن يرض فيه حد واحد مشترك بين الجزأين فثبت  
 الخلاء لو كان لما كان عدم ما صرف قابل بعدا مقدارا \* (تبييه واذا قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلامادة وتبين أن الابعاد الجسمية لا تتداخل  
 لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام في ٦٧ 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 لوجهين الاول وهو  
 أن ذلك البعدان كان في  
 مادة كان ذلك جسميا فيكون  
 الخلاء جسما وملاء هذا  
 خلف وان لم يكن في مادة  
 مكانت طبيعة البعد قائمة  
 بذاتها غنية عن المحل وقد  
 بينا في مسألة الهولوى أن  
 ذلك مجال الثاني وهو انما  
 بينا أنه يمنع دخول عددي  
 بعد فلو كان الخلاء بعدا  
 لاستحال حصوله  
 الاجسام فيه وقد فرضها  
 الحصر 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 المارح بعني 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 يتناهى والشيخ قد بدأ بطل في هذا الفصل مذهب الفرقة  
 الاولى بان فرض فيه أجساما مختلفة الابعاد لتقدر الخلاء الواقع بينهما فان اللاشئ المحض لا يمكن أن  
 يتقدر لشيء أصلا ثم بين أن الخلاء الذي يتسع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير  
 وانه يتجزئ على الحدود المشتركة وأضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل أعنى  
 البعد المقداري واما ذككم متصل أعنى الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس يحسم فهو بعد مقداري ليس  
 لاشيا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لاجساما كما زعمت الفرقة الثانية \* (تبييه واذا قد تبين أن البعد  
 المتصل لا يقوم بلامادة وتبين أن الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد  
 صرف فاذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء) يريد ابطال  
 المذهب الثاني وانما أبطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين هما ان عدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل  
 المتقدم احدهما بان البعد المتصل لا يقوم بلامادة وهو مما تبين في باب اثبات الهولوى والثانية أن الابعاد  
 الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا وأضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء  
 بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك  
 بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا وأضاف 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 سلكت 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 رسم الفصل  
 بالثبوت لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تبين قبله \* (اشاره ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى

خلف والترجع الى تفسيره انما قوله قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلامادة فاعلم ان هذا بين في مسألة اثبات الهولوى للاجسام  
 التي لا تتصل الانفصال وانما قوله وتبين أن الابعاد الجسمية لا تتداخل فتفر ذلك قد مر واما قوله فلا وجود للخلاء هو بعد صرف  
 فاعلم ان هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الاولى هكذا الخلاء بعد متصل وكل بعد متصل فانه لا يقوم بلامادة ينتج فالخلاء  
 لا يقوم بغير مادة فاذا اخلاء الذي يزعم الحصر انه بعد صرف غير موجود بل هو جسم واما قوله واذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى  
 عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء فاعلم ان 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 فصول (ولقد 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 تتحرك مقصدا للمتحرك وكيف تقع الإشارة نحو لاشئ فتعين أن الجهة وجودا \* التفسير \* هذه المناسبة من وجهين أحدهما أنه لما تكلم في ابطال الخلافة تقدم في الظاهر أنه هو المكان والكلام في الجهة مناسب للكلام في المكان لا جرم تحقت المناسبة وثانيها أن الجهة منقطع الإشارة ومنهنا هو ذلك أمر عارض للأطراف والنهايات مثل الخط والسطح فيكون الكلام فيها كالكلام في الجهة وأما الدليل على وجودها فلأن الجهة لا تتناوها الإشارة ويتوجه إليها المتحرك ولا شئ من المعدوم كذلك ينتج فلا شئ من الجهة معدومة فالجهة موجودة \* (إشارة اعلم أنه لما كانت الجهة ٦٨ مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب أن يكون

الذي يسمى جهة في مثل قولنا يتحرك 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 فتبين أن الجهة وجودا) يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن أن يقصدها المتحرك الايني على الاستقامة أو الإشارة الحسية في منها وجه المناسبة أنها كما يتحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين أحدهما ان الخلافة بظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها أمر يعرض للنهايات والأطراف كالخط والسطح فهي يناسبها استدلال الشيخ على وجودها بقياسين أحدهما ان الجهة مقصدا للمتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بوجوده والثاني ان الجهة يشار إليها وما يشار إليه فهو موجود (إشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب أن يكون الجهات لوضعها تتناوها (الإشارة) يريد بيان ان الجهات ذوات أو ضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الأول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصدا للمتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس أيضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان ينبغي بحسب التصديق فإن لم يتبين في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للإشارة الحسية (إشارة لما كان الجهة ذات وضع فن البين ان وضعها في امتداد ما أخذت الإشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت البسطة إليها ثم هي أما ان تكون منقسمة في ذلك الامتداد أو غير منقسمة فإن كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها أقرب الجزأين من المتحرك ولم يتوقف لم يتصل إما ان يقال انه يتحرك بعدا الى الجهة أو يقال يتحرك عن الجهة فإن كان يتحرك بعدا الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل إليه هو الجهة لاجزء الجهة فتبين ان الجهة حدى ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد ووجه للحركة فيجب الآن ان نحصر على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات أطراف بالطبع وما أسباب ذلك وتعرف أحوال الحركات الطبيعية) يريد بيان ماهية الجهة وأعمالها الخ الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهاية على بيان الماهية فتبين أولانها موجودة ثم بين ان وجودها على أي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وأما يتحقق ذلك لوجوب نهاى الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد بنهاية وطرفه بالنسبة الى الحركة والإشارة بجهة ومافي الكتاب ظاهر ولقائل أن يقول انه قسم الحركة الى خمسة نحو شئ ذي وضع الى الحركة إليه وحركة عنه أي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة

الجهات لوضعها يتناوها (الإشارة) \* التفسير \* وكان كونهما متعلقين بالإشارة ومقصدا للمتحرك دل على كونها موجودة فتدل أيضا البتة من الموجودات المجردة فان الإشارة الحسية لا تتناول الا الحركات \* (إشارة لما كانت الجهة ذات وضع فن البين أن وضعها في امتداد ما أخذت الإشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت البسطة إليها ثم هي أما ان تكون منقسمة في ذلك الامتداد أو غير منقسمة فإن كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها أقرب الجزأين من المتحرك ولم يتوقف لم يتصل إما ان يقال انه يتحرك بعدا الى الجهة أو يقال انه يتحرك من الجهة فإن

كان يتحرك بعدا الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل إليه هو الجهة لاجزء الجهة فتبين أن الجهة حدى ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد ووجه للحركة فيجب الآن ان نحصر على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات أطراف بالطبع وما أسباب ذلك وتعرف أحوال الحركات الطبيعية) \* التفسير \* لما ثبت أن الجهة متعلق الإشارة ومطلوبة بالحركة يجب أن يكون وجودها في امتداد ما أخذت الإشارة والحركة والما كالتاليها واذ ثبت ذلك فنقول انها إما أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد أو لا تكون والاول باطل لان المتحرك اذا وصل الى نصفها ولم يتوقف 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



الجهة ثبت أن الجهة حد لا متداد غير منقسم إلا بالنسبة إلى الامتداد وطرفه بالنسبة إلى الحركة جهة (وهي وتبينه لعلنا نتول  
 ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض ولم يوجد بعد البياض فان اختلج هذا في ضمن فاعلم  
 أن الأمرين بينهما فرق وأيضاً فان 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 معتول لا وضع له وذلك غرضنا على أن الفرق  
 هو الحق وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام) \* التفسير \* ناد لنا على ٦٩ اثبات الجهة بان قلنا الجهة شيء متحرك إليه الحركة

وكما كان كذلك فهو  
 موجود فالجهة موجودة  
 والشئ الذي أوردته ههنا  
 إنما يمكن إرادته على كبرى  
 هذا القياس فان المتحرك  
 من السواد إلى البياض مع  
 أن البياض غير موجود  
 فعلنا أن ما يتحرك إليه  
 الشئ لا يجب أن يكون  
 موجوداً وجوابه أن الفرق  
 ظاهر وينتقد برصد  
 الفرق فهو غير فادح في  
 مطلوبنا أما الفرق فلأن  
 المتحرك إلى الجهة لا يحاول  
 تحصيل وجود الجهة بل  
 يحاول الحصول فيها  
 المتحرك إلى البياض يحاول  
 تحصيل البياض وطهر  
 الفرق وإنما إن يتعد برصد  
 الفرق فهو غير فادح في  
 المطلوب لأن الحركة إلى  
 الجهة لو كانت يحصل  
 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 يضح بالقياس إلا إلى ما لا ينقسم في بيان أن الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب إن والجواب أن الحركة في  
 الشيء المنقسم لا محالة إنما تكون عن جهة وأما إلى جهة ويعرود القسمان الأولان والآخر أن تكون جهة  
 الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة (وهي وتبينه لعلنا نتول ليس من  
 شرط ما إليه الحركة أن يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض ولم يوجد بعد البياض بعد فان اختلج  
 هذا في ضمن فاعلم أن الأمرين بينهما فرق وأيضاً فان 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  
 لو كانت تحصل بالحركة لم يوجد كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معتول لا وضع له وذلك غرضنا على  
 أن الحق هو الفرق 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 بوجوده فترى الشئ أن حركة الاستحالة وهي  
 التي في الكيف مثلاً كالحركة من السواد إلى البياض إنما يقصد ما ليس بوجوده فاذن تنقض كناية الكبرى  
 وأجاب عنه بشئين أحدهما جعل الكبرى أخص مما كان وهو أن يقال المتحرك في الأين لا يقصد ما ليس  
 بوجوده فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشئ لأن الشئ غير فادح في المطلوب وذلك  
 لأن الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوب بنا فانما علينا إلا أن ثبت كون  
 الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدي غير برهاني ولذلك قال على أن الحق هو الفرق (النمط)  
 الثاني في الجهات وأجسامها الأولى والثانية) الأجسام تنقسم باعتبار الجهات إلى ما يتقدم عليها ويحدها  
 وهو أجسامها الأولى وإلى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو أجسامها الثانية (إشارة على أن الناس  
 يشيرون إلى الجهات لا يتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال  
 فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد عما يكون بالفرض وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك) يريد  
 اثبات جسم محدد للجهات محيطة بالأجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تفرير ذلك لما كانت  
 الامتدادات التي تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا فوائدها على إبعاد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل  
 امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتباره إنسان منها طرفا الامتداد الطولي ويسمها الإنسان باعتبار  
 طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق منها ما يلي رأسه بحسب الطبع والحسب ما يليه وإنسان منها

وذلك هو المطلوب وعلى أن الحق هو الفرق فهذا آخر الكلام في هذا النمط وبالله التوفيق (انتهى الثاني في الجهات وأجسامها الأولى والثانية)  
 \* التفسير \* أما الجهة فقد عرفها وأما أجسامها الأولى فهي الأجسام التي هي حلة لتعدد الجهات وأما أجسامها الثانية فهي التي يحصل في  
 الجهات بعد تحدها بغيرها مثل العناصر وبعض الافلاك واعلم أن الكلام في هذا النمط على قسمين أحدهما الكلام على الافلاك والثاني  
 الكلام على العناصر القسم الأول في الكلام على الافلاك وفيه سبع مسائل \* المسئلة الأولى \* في أن الجهات لا تتعدد إلا بجسم كروي  
 \* تبيينه اعلم أن الناس يشيرون إلى جهة لا يتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون إلى جهات تتبدل بالعرض مثل اليمين والذمالة  
 فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد عما يكون بالعرض وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك

طرف الامتداد العرضي وبسميها باعتبار عرض قائمه باليمين والشمال واليمين مايلي اقوى جانبه بحسب  
الاعلى والشمال مايقابله واثنتان طرف الامتداد الباقي وبسميها باعتبار نضح قائمه 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  
القاضل الشارح الحكم بان الجهات الست مشهور وليس يحق فان الكرة لاجهه لها بالفعل ولها جهات  
لا تتناهي بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال مجازيا البعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها  
النقطية والخطية والسطحية ان سميها كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطة مثلا  
المثلث جهاته ثلاث اقول هذه نسبة بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرره ان الجهات الست 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 الاربعه الباقية وذلك لان  
المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى  
المغرب يتبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس  
الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكروا لاصير مايلي رأسه فوقا ومايلي رجليه تحتا بل صار رأسه  
من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت يحالهما والقاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب  
القوى ضعيفا والضعيف قوي باعني ايين شمالا والاشمال 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 يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل  
الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم مايلي رأس الشخص  
وقدمه فاما يبين ان ذلك يتبدل بالانكسار بل المراد مايلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف  
الاشرف من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وقصر 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 لان ذلك كذا الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذ كرهما وهما  
يشبهان باليمين والشمال لتبدلها بالفرض بل ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا تفسير قوله وما  
يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعه الباقية للفلك  
على وجه التشبيه المذكور فوسط سمانه يشبه قدامه ما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والآخر سفله وذلك  
شي لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلتنعدم عما يكون بالفرض  
اى فلتنجواز عنه لان الامور الفرضية لا تنضب \* (اشارة ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او  
ملاء متشابهه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع شيء  
خارج عنه ولا صحه انه يكون جسما او جسما نيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فاعلم ان فرض منه حد  
واحد ان اقترض وهو ما يلبه 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 أحدهما محيطا والاخر محيطا به أو يكون وضع الجسمين المتباينين  
واذا كان أحدهما محيطا والاخر محيطا به في ذلك التأثير بالمحيط وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي  
وحده يحدد طرفي

ثم من المحال ان يتعين وضع  
الجهة في خلاء او ملاء  
متشابهه فانه ليس حد من  
المتشابه اولى بان يجعل  
جهة مخالفة لجهة اخرى  
من غيره فيجب اذن ان  
يقع شيء خارج منه ولا  
صحاله انه يكون جسما  
وجسما نيا والمحدد الواحد  
من حيث هو كذلك فاعلم  
ان فرض منه حد واحد ان  
اقترض وهو ما يلبه وفي  
كل امتداد يحصل جهتان  
وهما طرفان وعلى ان  
الجهات التي في الطبع فوق  
واسفل وهما اثنتان فالتحدد  
اذا اما ان يقع بجسم واحد  
لا من حيث كونه واحدا  
واما ان يقع بجسمين  
والتحدد بجسمين اما ان  
يكون أحدهما محيطا  
والاخر محيطا به أو يكون  
وضع الجسمين المتباينين  
واذا كان أحدهما محيطا  
والاخر محيطا به في ذلك  
التأثير بالمحيط وذلك لان  
المحيط وحده يحدد طرفي

امتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته وبالبعد الذي يتحدد بمر كزه سواء كان حشوه أو خارجا عنه خلاه أو مالا إذا كان على الوجه الآخر  
تحدد جهة القرب وأما جهة البعد فترجى أن يتحدده جهة القرب وأما جهة البعد فترجى أن يتحدده جهة القرب لأن البعد منه ليس يجب أن يكون محدودا  
أولى بان يقع منه في محاذة دون أخرى ممكنة الامتناع يجب أن يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا وبدور الكلام عند فرضه  
واعتبار وضعه فمن البين أن تقرير الجهة وتحدد ها انما يتم بحجم واحد لكن ليس لانه على طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو بحال  
مامو جبهه لتحديد متقابلين ومالم يكن الجسم محيطا يتحدده القرب ولم يتحدده ما يقابله) \*التفسير\* المشهور أن الجهات الست وسبب ذلك  
أمران أحدهما اعتبار حال الانسان فان الجهة القوية منه في ابتداء الحركة تسمى عينا وما يتناوبها يسمى شمالا والقدام هي الجهة التي يتحرك  
اليها بالطبع وهناك حاسة الابصار والخلق 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 ظننها الثاني أن الجسم هو الذي يمكن أن يوجد فيه ابعاد ثلاثة  
متقاطعة على زوايا قائمة ولكل بعد لا محالة طرفان فيكون للجسم أطراف ٧١ ستة وهي الجهات وهذه المقدمة

ليست حقة لان الكرة  
التي لا تطع فيها ولا حركة  
لا جهة فيها بالفعل ولا  
جهات غير متناهية  
بالقوة اذ يمكن فرض  
حدود غير متناهية فيها  
وأما المضلعات فان عدد  
ما لها من الجهات مثل  
عدد ما لها من الحدود  
والنقطية والخطية  
والسطحية ان سمينا  
كل حد بالجهة أو مثل  
عدد ما لها من الحدود  
الخطية والسطحية ان  
لرسم الحدود النقطية  
جهات مثل المثلث  
جهاته ثلاث والمسبح  
جهاته سبع اذ ليس  
بعض الاطراف بان

الامتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته وبالبعد الذي يتحدد بمر كزه سواء كان حشوه أو خارجا عنه خلاه  
أو مالا وإذا كان على الوجه الاخير يتحدده جهة القرب وأما جهة البعد فترجى أن يتحدده جهة القرب لأن البعد عنه  
ليس يجب أن يكون محدودا أحدا معينا مالم 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 وبدور الكلام عند فرضه واعتبار  
وضعه فمن البين أن تقرير الجهة وتحدد ها انما يتم بحجم واحد لكن ليس لانه على طبيعته كيف اتفق بل من  
حيث هو بحال مامو جبهه لتحديد متقابلين ومالم يكن الجسم محيطا يتحدده القرب ولم يتحدده ما يقابله)  
تقرير البرهان مع محاذة مافي الكتاب أن تحول قد ثبت أن الجهة ذات وضع فالجهتان المعينتان بالاطبع  
يكون تعيين وضعهما اما في شيء متشابه خلاه كان أو مالا أو في شيء مختلف والاول محال لعدم أولوية بعض  
الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين  
بالطبع اثنتين غير ثابتين فاذن الثاني حق وهو أن يكون ذلك التعيين بشئ مختلف خارج مما يشابه وذلك الشيء  
لا محالة يكون جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحد ذلك الجهتين معا أو جسمان يحدد  
كل واحد منهما واحدة والجسم الواحد يكون محادا اما من حيث هو واحد أو لا من حيث هو واحد فهذه  
أقسام ثلاثة أما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن أن يكون محادا لان كل امتداد فله جهتان هما  
طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع فانهما أيضا طرفا امتدادا فالحمد 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 واذن هذا التسمي أن يكون المحددا ما جسا واحدا من حيث هو واحد واما جسمين  
فم نقول وهذا الثاني أيضا باطل لان التحديد بجسمين لا يجوز ان يكون على سبيل احاطة أحدهما بالآخر  
أو على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في المحدد بالعرض لان المحيط وحده كافي في تحديده

يجعل جهة وجابا أولى من الباقي وانما عرفت 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 الاثن ضعيف قويا بالعكس لكان ما هو الاثن عينا بساوا بالعكس  
وأما القدم فهو اذا كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك لانقلب القدم  
خافا والخلق قدما محبب ذلك الفرض وأما الفرق والسفل فقد يكون المراد منها أمر يتبدل بالفرض وقد يكون المراد منها أمر  
لا يتبدل بالفرض أما الاول فاذا عيننا بالفرق ما يلي رأس الانسان والسفل ما يلي قدمه فهذا يكون أمر يتبدل بالفرض أنه لو قام  
شخصان على محيط خط الاستواء بحيث يكون البعد بينهما نصف دائرة الاستواء فان الجانب الذي يلي رأس أحد هما هو الذي يلي قدم  
الثاني فيكون فوق كل واحد منهما اسفل للآخر وأما الثاني فاذا عيننا بالفرق الجانب الذي يلي السماء والسفل الجانب الذي يقابله سواء كان  
ذلك المقابل موجود بالفعل أو بالقوة فالفرق 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

الغالب بيناه والجانب الغربي شمالا له تشبهاه بالانسان فان الميز في الانسان لما كان هو الجانب الذي يظهر منه قوة الحركة وكان الجانب  
 الشرقي من الغلظ كذلك سموه بينا ومقابلته شمالا واما قوله ثم من الحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابه التي آخره فاعلم ان  
 المقصود من هذا الفصل بيان ان الجهاب التي لا تتحدد بالا محیط والمركز ويسانه ان يقال الجهة عند طرف وذلك الحدب تتجبل ان  
 يحصل في خلاء أو ملاء متشابه أما أولان الخلاء وكذلك الملاء المتشابه يمكن ان يفرض فيها حد وغير متناهية واما الجهات الحقيقية  
 فقد ذكرنا ان ليس الا فوق والسفل واما انما يقال ان الحدود المفترضة في الخلاء أو الملاء المتشابهين تكون متشابهة وكلا منافي للجهات  
 المختلفة واما انما يقال ان حصول تلك الحدود يكون تاما للوهم والفرض وما كان كذلك فانه يختلف باختلاف الفرض وكلا منافي للجهات  
 التي لا تختلف باختلاف الفرض فاذا الخلاء والملاء المتشابهان لا يحصل في طرف معين الا الحدود وذلك الحدود يجب ان يكون جسما  
 أو جساما فان ما لا يكون كذلك يكون نسبة الى كل واحد من الحدود الممكنة الحصول نسبة واحدة فليس بان يصير لاجله بعض الحدود  
 قوفا والآخر سفلا أو من العكس ثم ذلك الجسم اما يكون واحدا أو أكثر من واحد والاول باطل لان الجسم الواحد من حيث هو واحد  
 لا يمكن ان يتغير منته الا حد واحد وهو القرب منه واما البعد عنه فانه لا يتحدد بمعين فاذا الجسم الواحد لا يتحدد به الا جهة واحدة  
 وذلك باطل اما أولان كل خط ٧٢ مستقيم يفرض فان له جهتين لمثبت من وجوب تشابهه واما انما يقال ان

امتدادين بالقرب الذي يتحدد احاطته والبعد الذي يتحدد باحد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم  
 راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فانه  
 باطل بوجهين أحدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا  
 لا تتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما قلنا ان المحدد يجب ان يتحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما  
 جهات لا تتناهي بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى  
 عدم 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 ان يكون جسما نيا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما  
 كالكلام فيهما فان علل بهذين ساردورا والاقسلس ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديدا للجهة يتم بحجم واحد  
 لا من حيث هو واحد ولا على أي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد من متقابلين كما  
 مر فاذا تحددت الجهات جسم واحد محيطا بالاجسام ذوات الجهات (اشارة على جسم من شأنه ان يفارق موضعه  
 الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحددا للجهة له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة  
 فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو 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 لتحديد  
 الجانبين لانه يتحدد  
 لمحيطة غاية القرب منه  
 ومركزه غاية البعد منه

سواء كان داخله أو خارجه خلاء أو ملاء تحيئذ لا يكون للجسم الموحد في داخله  
 تأثير في التحديد واما الثاني وهو ان يضع التحديد بجسمين متباينين أي لا يكون أحدهما محيطا بالآخر فهذا باطل لان القرب من كل واحد  
 منهما وان كان محدودا الا ان البعد من كل واحد منهما لا يكون محدودا فلم يكن وقوع أحدهما في جانب من الآخر وعلى بعد مخصوص منه  
 بأولى من ان يقع في جانب آخر وعلى بعد آخر الا بخصوصية تختص بها ذلك الجانب واختصاص ذلك الجانب بتلك الخاصية ليس لذاته لما بينا  
 ان الحدود المفترضة في الخلاء أو الملاء المتشابهين متساوية في المساهية ولا كذلك الجسم الذي حصل فيه والاحصاء تلك الخاصية في جانب  
 آخر لو حصل ذلك الجسم في ذلك الجانب الآخر اذا كان كذلك استحالة ان يكون حصول الجسم في ذلك الجنب لاجل اختصاص ذلك الجنب  
 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 ان الجهات لا تتحدد الا بالجسم واحد وبيننا ايضا انه متى لم يكن الجسم محيطا لا يتحدد به الا جهة واحدة وهي القرب  
 منه فاذا الجسم المحدد للجهات يجب ان يكون محيطا حتى يكون موجبا لتحديد من متقابلين وذلك هو المطلوب \* المسئلة الثانية \* في ان  
 الجسم المحدد للجهات لا تصح عليها الحركة المستقيمة وفيها فصل (كل جسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي  
 متحددا للجهة له لانه قد يفارق موضعه الطبيعي بوجهين فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي  
 بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط

فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بعليه أو على ضرب آخر (التفسير المقصود من هذا الفصل بيان أن كل جسم صحت  
الحركة المستقيمة عليه فإنه لا يكون محدد للجهات لأنه إذا انتقل إلى جهة فانتقله إليها ما أن يكون طبيعياً أو قسرياً فإن كان طبيعياً كانت  
الجهة المنتقل إليها غيبية في وجودها أو ملامتها لذلك الجسم عنه لأنها كانت موجودة قبل حصول هذا الجسم فهاو ملامتها وإن كان  
قسرياً كانت الجهة المنتقل إليها غيبية في وجودها وفي منافرتها لذلك الجسم عنه فعلى جميع الأحوال لا يكون الجسم المنتقل إلى تلك الجهة  
ثبت أن كل جسم يصح عليه أن يفارق مكانه أو يميزه فإنه يجب أن يكون

فيكون ذلك الجسم الذي  
هو علة لتحديد جهة الجسم  
المستقيم الحركة متقدما  
على تلك الجهة لأن العلة  
متقدمة على المعلول وتلك  
الجهة إما أن يكون  
وجودها قبل وجود ذلك  
الجسم المفارق أو معه فإن  
كان الأول كان محدد للجهة  
متقدما على الجهة التي  
هي متقدمة على الجسم  
المفارق والمتقدم على  
المتقدم متقدم فالجسم  
المحدد متقدم في الوجود  
على الذي يصح عليها  
الحركة المستقيمة وإن كان  
الثاني كان المحدود متقدما  
على الجهة التي هي مع  
الجسم المستقيم الحركة  
والمتقدم على المعنى  
متقدم على ما مقرر به  
في النقط الأول في بيان  
أن الصورة ليست علة  
للشيء ولي فالجسم المحدود  
تقدم على الجسم المفارق  
ليس المراد من هذا التقدم  
التقدم الزمني واللازم

فذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بعليه أو على ضرب آخر ( برديان امتناع الحركة  
المستقيمة على محدد للجهات وبيان تقدمه على الأجسام التي تجوز الحركة المستقيمة عليها  
وتنبره أن كل جسم له موضع طبيعي فلا يجوز أن لا يكون من شأنه مفارقة موضعه ومعاودته  
إليه إما أن يكون من شأنه ذلك والأول هو الذي لا تجوز الحركة الأينية عليه والثاني هو الذي تجوز  
عليه ويكون مفارقة موضعه بالفكر ومعاودته إليه بالطبع ويكون في الحالتين ذاتها يتحرك فيها  
لا محالة وتمثل هذا الجسم لا يجوز أن يتحد به جهة موضعه الطبيعي لأن جهته متحددة عند وجوده فيه  
وعند لا وجوده بل تكون متحددة له حتى يصح منه أن يخرج عنه مفارقا بطلبه معاود أو يجب أن  
يكون ذلك التحديد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة بالجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع  
ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن أن يوجد متقدما على الجهة لأنه لا يتصور أن يكون متحركا في جهة حالتي  
المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهم إمامنا عن الجهة وأمام الجهة معية امتناع الاشكال عنها  
فادن الجسم الذي هو علة للجهة متقدم على هذا الجسم لأنه متقدم على ما يتقدمه أو على ما لا يخرجه مما  
هو معه أعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المعنى أيضا كما مر بيانه في بيان أن الصورة ليست علة  
للشيء فهو متقدم على الإطلاق بضرب من التقدم إما بالعلية أو بالطبع وهذا ما في الكتاب وظهر منه أن  
الجسم المحدود للجهات لا يجوز أن يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الأينية فإن قيل لوقال الشيخ محدد  
الجهات لا يجوز عليه الحركة الأينية لأن الحركة الأينية تستدعي جهة والجهة إنما تتحد به لكفاءتها  
الفائدة في تقييد الحركة بأن تكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا إن الجهات لا تمايز إلا كون بعضها طبيعياً  
لبعض الأجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة إلى إثبات المحدود هو تمايز الجهات بالطبع لا لثباتها كيف  
كان والالسكان البرهان على تهاى الامتدادات في ثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وأيضاً  
لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوزها بالفرض واعلم أن تقدم محدد للجهات على ذوات  
الجهة يجوز أن يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات أجساماً فإن الجسم لا يجوز أن يكون علة فاعلية  
جسم آخر كما يجب بيانه بل من حيث ذوات جهات أعني تكون علة لها الوصف اللازم لها ويجوز أن  
تكون بالطبع فإن رفع المحدود من حيث هو محدد بوجوب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات  
الجهة لا يوجب رفع المحدود من حيث هو محدد وهدا لم يجزم الشيخ ههنا بالحدس وبين أيضاً المذكور  
الشيخ أن وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الأجسام ذوات الجهة هل يجوز أن يكون متقدما عليه  
أم لا وقد كره الفاضل الشارح أن لا يكون عماد كره في النقط السادس في بيان أن الحواشي ليس علة للمحوى أنه  
لا يجوز ذلك لأن عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فإن تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء  
أبضاعه والمتأخر عن الشيء يمكن معه فادن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء

﴿ م ١٠ - الاشارات ﴾

الخلاء وهو محال بل التقدم بالعلية أو بضرب آخر هو التقدم بالطبع لما ثبت أن  
الجسم لا يكون علة للجسم أصلاً فإن قيل انكم ذكرتم أن الجهة إما أن تكون مع الأجسام المستقيمة الحركة أو متقدمة عليها فالحق من  
هذين الوجهين فنقول اللانتي بما ذكره في النقط السادس من هذا الكتاب في بيان أن الفلك الحواشي لا يكون علة للمحوى أن يقال جهات  
الأجسام المستقيمة الحركة غير متقدمة عليها واللازم أن يكون الخلاء ممكناً لأنه ممنوعا لغيره لأن عدم الخلاء ووجود الأجسام المادية معا  
فلو كان وجود الأجسام متأخرا عن وجود الجهات لكان عدم الخلاء متأخرا أيضا عن وجود الجهات لكن المتأخر عن الشيء يمكن مع ذلك

ممكن في ذاته متمنعا بغيره وهو محال ( ) تذييل فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهاز اما على الاطلاق محيطا  
 ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع  
 لا يفارق) يريد أن يثبت محددات الجهات وكونه غير ذي جهة بيان سائر احواله فنقول في تفريره  
 الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن للجسم محيط بالجسم ذي المكان  
 وبما به ذلك السطح والموضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات  
 وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء بذوات الوضوح غير ذلك الجسم  
 اما خارجه عنه او داخله فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب اتصافه وهو نسبة بعض اجزائه الى  
 بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا  
 الاعتبار لكان الاتسكاس اضرافا وما واذ انتم ردها فذرة ول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط  
 والى ما عداها مما هو محاط وما هو مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اولا له وضع ولكن بحسب نسب  
 بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني  
 فله الموضع والموضع بحسب الاعتبارات جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محددات الجهات محيط بذوات  
 الجهة فهو لا يجوز ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والموضع ما ذكرناه واما أن يكون  
 محيطا على الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب  
 أن لا يفارق موضعه لاني انما ان المردد 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 وضعه  
 ثم يتحدد به ذلك جهات 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 محيط بما عداه ومحاط  
 بما يتحدد به فيجب أن يتحدد بالاول موضع هذا الثاني وضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة  
 وقد بنى الامر على التشكيل لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير أن يكون المحدد  
 شيا واحدا وعلى تقدير أن يكون شيئين أحدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد  
 الاول الذي لم يتحدد به قبله يجب أن يكون محيطا 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 متحدد على موضعه  
 ولا يجوز أن يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما ان يتحدد موضعه فيجوز أن يصير محدد الموضع  
 غيره ويثبت 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 تبينها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله  
 فيتحدد به موضع الثاني لانه نال المتصلة التي أوطأ فان كان والمراد بقوله موضعه فيتحتمل أن يكون  
 الموضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل أن يكون  
 بمعنى التعيين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال  
 الفاضل الشارح بسبب التشكيل ان الجملة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كان في تحصيل جهات  
 القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شك ان أوطأ ان هذا يستقيم  
 لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة هاتان مستلفتان بالعلية واحدة اقدم فانهما  
 تكون مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ سيبين في النقط السادس ان الطاوي ليس باقدم من محوره

الشيء فاذا عدم الخلاء  
 ممكن لا واجب فاذا الخلاء  
 ممكن بذاته متمنعا بغيره  
 هذا محال \* المسئلة الثالثة \*  
 في بيان أن المحدد هو  
 الفلك الاعظم أو غيره  
 وهو فصل واحد \* تذييل  
 فيجب أن يكون الجسم  
 المحدد للجهات اما على  
 الاطلاق محيطا ليس له  
 موضع يكون فيه وان  
 كان له موضع بالقياس الى  
 غيره وان كان ليس محيطا  
 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 ووضع  
 ثم يتحدد به بذلك  
 جهات الحركات المستقيمة

ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع ويكون مشابهه في رتبته وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا \* التفسير \*  
 لما بين ان المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة وتوقفه عليه مسئلة وهي انه يمنع ان يكون ذا وضع وان كان يجب ان يكون ذا وضع  
 وان كان ذا موضع لكنه يكون ممنوع الا تنفصل عن موضعه امانه ليس يذى موضع فلان المواضع لفظ يرادف المكان والمكان هو السطح  
 الباطن من الجسم الحاوي المعاصر للسطح الظاهر من الجسم المحوى بالجسم الذي لا يحيط به جسم آخر وجب ان لا يكون له موضع واما انه  
 ذو وضع بالنسبة الى غيره فلان ذكرنا فيما مضى ان الوضع يقال بالاشترار على

الذي هو احد المقولات  
 العشرة وهو الهيئة  
 الحاصلة للجسم بسبب  
 نسبة بعض اجزاء ذلك  
 الجسم الى بعض ونسبة  
 تلك الاجزاء الى امور  
 خارجة عنها اما حاوية  
 لها ومحوية فيها مثل  
 الجلوس فانه صفة حاصلة  
 بحمله الجلوس لا الشيء من  
 اجزائه ولكن هذه  
 الصفة انما تحصل  
 تجالس بسبب الامر  
 المذكورين احدهما  
 النسبة التي لبعض اجزاء  
 الجلوس الى بعض وانها  
 بسبب نسبة تلك الاجزاء  
 الى امور خارجة عنها فان  
 النسبة التي لبعض اجزاء  
 الجلوس لو بقيت وقلب  
 الجلوس والحالة هذه حتى  
 جعل رأسه الى اسفل وهو  
 بعد على هيئة من الجلوس  
 لم يكن ذلك الشخص  
 جالسا كذلك النسبة  
 التي بين تلك الاجزاء وبين  
 الامور الخارجة عنها غير

والا لكان الحلاء ممكنا لذاته فاذا لا يكون الحاوي بالتحديد من المحوى وثانيهما ان المحيط كالفلك لا عظم  
 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 اقصر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر  
 هو المحدد لمقعره الذي تطابه النار قال ولاجل هذين الشككين تشكك الشيخ في كلامه ولو لا الشك الثاني  
 لكان اسناد التحديد الى المحيط المطابق اولي لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه  
 الشيخ واما انما لقوة هذا الشكل اعظم من تلك الاولية واما قوله تقدم المحيط على المحيط فقدم  
 وسيأتي له بيان آخر واما الشكل الثاني فليس يوارد اما اوله فلا نه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار  
 ومحدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجوهره بالطبع بل  
 يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض اولم  
 يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون  
 ذلك القمر على مقعره الذي هو مكان النار ان يكون له ثمة تحدد الفوق فانا على الاصل المذكور واذا فرضنا  
 متحركا يحتاز على حيز النار ويصعد في فلكه الا ان تحركه جزما بانها ذهب الى جهة الفوق ولا تقول انه ذاهب  
 من جهة الفوق الى ما يقابله فاذا ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي  
 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 الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيحدده بالاول  
 مرصعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد  
 ان كان غير الفلك الاعظم فيحدد بالاعظم موضع المحيط الاول فلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته  
 كفلك زحل ثم يتحدد به متحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان  
 يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعنى قوله (ويكون الاول انما يخلق به ان يكون  
 متقدما في رتبة الابداع) اي 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 وبينه 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 وبالعالية لمانيا في ان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع فيبقى ان  
 يكون متقدما بالاعتبار لانه اعظم او بالنسبة كما مر قوله (ويكون مشابهه في رتبته وضع ما يفرض له  
 اجزاء فيكون مستديرا) المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او مشابهه لان اختصاص

باقية واذا عرفت الوضع بهذا المعنى عرف ان الفلك المحيط وان لم يكن له موضع الا ان له وضع بالنسبة الى غيره واما ان كان المحدد للجهات  
 فلكه موضع ومكان مثل احد الافلاك التي 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 يضارق موضعه واما الموضع فلان ذلك يكون له باقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك المحيط  
 وبالقيااس الى ما هو في حشوه وهو الجسم الذي في حشوه واما قوله واحله لا يكون المحدد الاول وان كان الاول عنده ذلك الا القسم الاول فاعلم  
 ان ذلك مشعر بانما كل جزء ما بان محدد كل الجهات هو الفلك الاول وان كان الاول عنده ذلك وبسبب التردد هو ان الذي يمكن ان يقول

عليه يبان أن محدد الجهات هو الفلك الاول أن يقول انما لو قدرنا وجوده من غير أن يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده  
ظرفا اقرب والبعده منه فاذا كان هو وحده كافي في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو ولكن لقائل أن يقول هذا الكلام  
اعمالا يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلوم علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت  
احدهما أقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط لكن الشيخ قد بين في النقط السادس من هذا الكتاب انه ليس للفلك المحيط  
تقدم على الفلك المحيط في الوجود والالزام كون في الخلاصة مما كنا في ذاته متمتعاً بالغيره واذ لم يكن للحدوي تقدم بالوجود على الفلك المحوي لم يصح  
الجزم باستناد هذا التعدد الى الحدوي لانه متى اجتمع على المعلوم الواحد عمل مستقلة فلم يكن بعضها أقدم من البعض لم يصح الجزم باستناده  
الى البعض دون البعض ثم لئن وقعت المساعدة على أن الفلك الحدوي على الاطلاق متقدم بالوجود على غيره ولكنه لا يمكن أن يكون علة  
لتعدد جهات الاجسام المستقيمة الحر كونه وذلك لان الجرم المصاحب للفلك الذي هو اجزاء الافلاك من الجانب الذي يليه وليكن ذلك هو النار  
المصاحبة لمقعر فلك القمر اما أن يكون مطلقا مضمرا بمشعر بالفلك الاعظم أو مشعر فلك القمر والاول باطل والالكتان النار ابدأ خارجة عن حيزها  
الطبيعي فيكون قسرا دائما وهو خلاف المشهور وان كان الثاني فمقعر فلك القمر لا يتحدد الا لفلك القمر فاذا كون علة جهات الاجسام  
الحقيقية فلك القمر لكن المشهور ان كل وجهين شئ واحد فاذا تعدد 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 واقتوى من غيره وانه يحرك غيره ولا يحركه غيره وجب استناد هذا التحديد اليه واعلم انه لو لا الثلث الثاني والالكتان  
هذا الكلام يقتضي أن يكون استناد هذا التعدد الى الفلك الاول أولى من استناده الى غيره ولا جله قال الشيخ ولعله لا يكون المحدد الاول  
الا القسم الاول لكنه يشبه أن يكون الثلث ٧٦ الثاني اقوى من هذا فلا جرم لم نتحكم نحن بثلث الاوليه أيضا واما قوله فان كان

للقسم الثاني وجرديتحدد بالاول مرضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة فاعلم أن المراد منه انه لو كان الحق هو أن محدد الجهات غير الفلك الاعظم فيحدد

كل جسم منها يبان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهه يقتضي امتناع تأخر الجهه 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 المقروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض اجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القرب بسببها وبعدها غير جهة البعيد وبعدها اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محدداتها هذا خلف وتشابه اجزاء الشئ في الوضع هو الاستدارة فان محدد الجهات مستدير الشكل (اشارة الى الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوي وطبايع) يريد بيان حال البساط من

يكون الفلك الاعظم علة مثلا لموضع فلك الثوابت ولو صنع فلك الثوابت يكون علة مثلا لموضع فلك زحل الاجسام ولو صنع وهكذا كل فلك فانه يكون علة لموضع الفلك الذي في حشوه الملاصق له ولو صنع انى ان ينتهى الى الفلك الذي يكون علة لتعدد جهات الحركات المستقيمة وبالجملة فان كل فلك يتحدد فموضعه وموضعه بالفلك المحيط واما قوله ويكون الاول اتما فيخلق به أن يكون متقدما في رتبة الابداع فاعلم ان تفسيره اعم اظهر بعد عدد اقسام التقدم وهي خمسة احدها بالعلية كتقدم المضي على الضوء وثانيها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وثالثها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها بالمرتبة اما في امر معقول كتقدم الجنس العالى على الجنس السافل اذا جعل الاعلى مبدؤا وبالعكس اذا جعل النوع مبدؤا اوفى امر محسوس كتقدم الامام على المأموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الوالد على الولد واذ عرفت ذلك فاعلم ان الحدوي ليس علة لسائر الاجسام فاذا لم يكن علة لتعدد جهاتها لم يكن له تقدم عليها بالاعلية وبالطبع بل اما بالشرف أو بالرتبة أى انما اذا نزلت من المبدأ الاول الى المعلومات فان وصولك الى الفلك الاول قبل وصولك الى سائر الاجسام واعلم ان اثبات كون الفلك الاول متقدما على غيره كالمناقض في الظاهر لمسائتي في النقط السادس من أن الفلك الحدوي لا يتقدم له على المحوي أصلا لكثرنا بما بيناهنا لك أنه لا مناقضة بين هذين الكلامين واما قوله ويكون متشابهة نحوه ما يعرض له اجزاء فيكون مستديرا فاعلم أن المراد منه بيان أن محدد يجب أن يكون مستديرا لان اجزاء المفترضة فيه لو كان أبعد عن المركز من بعض اكمال اختصاص جزء عن المركز واختصاص جزء ببعدها اخر عنه لا بد وأن يكون لان ذلك الحيز قد كان متقدما قبل حصول ذلك الجسم فيه على ما تقر في التفصيل الاول من هذا النقط فلا يكون هو محدد الجهات هذا خلف فاذا اجزاء المفترضة تكون متشابهة النسبة الى المركز ولا معنى للمستدير الا ذلك فاذا حدد الاول مستدير وهو المطلوب في المسئلة الرابعة في شرح أمور نعم الاجسام كلها وهي سبعة فصول (تنبيه الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوي وطبايع



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 والتفسير الكلام في هذا الفصل يستدعي تقديم تعريف الطبيعة وتبريد القوة فتقول كل حال في محل مصدر عنه أترقي ذلك المحل فذلك الحال اما أن يكون له شمول بما مصدر عنه أو لا يكون وكل ٧٧ واحداً من هذين القسمين فإنه اما أن مصدر عنه

الاجزاء ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معانٍ ودكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها أن يقال انها مبدأ أول للحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعل على وحده وبالحرارة أنواعها الاربية أعني الالهية 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 بها ما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها هو الجسم ويتحرز به عن المبادئ الصناعية والتسرية قائماً لا تكون مبادئ الحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية قائماً لتكون مبادئ الحركات ما هي فيه كالانعام مثلاً الا انها تكون مبادئ باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يتحرك بها عن كونها مبدأ أول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بظهورها بالذات أحد معنيين أحدهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تتحرك لانه تسخيرها ما يباين بذاتها على وجهه بوجوب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تتحرك الجسم المتحرك بذاته لانه سبب خارج ويراد بظهورها بالعرض أيضاً أحد معنيين أحدهما بالقياس الى المتحرك وهو ان الحركة صادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن في السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تتحرك الشيء الذي ليس متحركاً بالعرض كصنم من نحاس فإنه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تتأرب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك فر بما يزيد 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 بارادة أو من غير ارادة فبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو النفوس الفلكية ومبدأها على نهج واحد ومن غير ارادة هو النفوس النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والنفوس الثلاث تسمى نفوساً فندعي الطبيعة وأما القوة فتدعي كونها مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا البعد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً مثل لا الطبيب انا علاج نفسه فلا يتقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحديثان يقتضيان التعابير فتقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة تعريف البسيط وتعريف الطبيعة ما يعم الاجسام أي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحداً لأن الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تكثر أفعالها باعتبارات مختلفة كاذ كرم في هذا الفصل وزاد وضوحاً بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع أي لا يكون مجتمعاً من اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة واحدة وثالثة من جعلتها 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) هنا اعراض لا يمكن أن يتفكر الجسم في وجوده عنها كالابن والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئاً ما على ما سيأتي في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئاً واحداً على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاقوات والاحوال الا اذا منعتها مانع من ذلك **قوله** (فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلف) هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة

الارضية ترتيب واحد أو أعلى ترتيب واحد فحصل هنا أربعة أقسام الاول أن مصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لا مع شعور وهو الطبيعة والثاني ما مصدر عنه الاثر مع الشعور وهو النفس الفلكية والثالث ما مصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لا مع شعور وهو القوة الحيوانية والرابع ما مصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لا مع الشعور وهو القوة النباتية واذا عرفت هذا التقسيم فقد عرفت حقيقة الطبيعة والمتقدمون ذكروا في تعريفها المبدأ الاول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض اما حقيقة المبدأ فظاهر واحترزنا بالاول عن النفس الناطقة فإنها مبادئ الافعال التغدية والتنمية والتوليد وساير لحوال الحيوانية ولكنها ليست مبدأ أولاً لهذه الافعال بل مبدأ بعيداً فلئن قيل الطبيعة ليست مبدأ أترقي بالتحريك بل بواسطة الميل أجاوانه بأن الميل ليس مؤثراً في

الحركة بل المؤثر هو الطبيعة لكن شرط الميل أو بواسطة واحد ترتباً بقرائنا لحركة ما هي فيه عن الامر فانه محمول لكنه غير موجود في المتحرك ولا يعني يكونها مبدأ الحركة ما هي وليكنه مبدأ للاه من معان ذلك محال بل نعتي أنها تقتضي الحركة عند شرط مخصوص وهو حصول حالة متنافرة للجسم وتقتضي السكون عند شرط آخر مخصوص وهو حصول حالة ملائمة وأما قولنا بالذات فهو

احترازها بتحرك عند المحرك بالعرض مثل تحرك الجالس في السفينة عند حركتها بل تحرك الحجر المشكل بشكل الصم فانه يتحرك من حيث انه جسم لا من حيث انه صم فيكون هو من حيث انه صم متحرك بالعرض واول ما نلوم في هذا التعريف قد عدم الشعور دخلت النفوس الحيوانية فيه واما القوة فقد ذكرنا في اول المنطق انها مقولة على امور كثيرة على سبيل التمثيل الا ان المراد بها ههنا امدا التغيير في آخر من حيث انه آخر وانما شرطها هذا حتى لا يكون الشيء الواحد قابلا لعلاما فاد اعرفت ذلك فالتراجع الى شرح المتن قوله الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع فاعلم انه ليس 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 تدرنا ان يكون للثابت طبيعة تنتفي كونها حارة وطبيعة أخرى تنتفي كونها يابسة وطبيعة أخرى تنتفي كونها خفيفة فان على هذا التدرج يكون في النار طبائع كثيرة وهذا التقدير سواء صح أو بطل فانها لا يقتضي خروج النار عن البساطة فانهما كل جزء يوجد من النار مساويا لساير اجزائها ولكنها في جميع تلك القوى والطبائع كانت بسيطة

تنتفي شيئا غير مختلف والقاضل الشارح قال هذا الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية تصدر عنه ههنا أشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذاقرة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي أشياء مختلفة صح هذا الحكم وأقول رضع المذمتين المذكورتين بنافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها أشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها أشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست طبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذاقرة حيوانية \* (اشارة اننا تعلم ان الجسم اذا اخلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غير يب لم يكن له بدن من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبداء استيجاب ذلك) ير يدبان ان الجسم لا يتخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تنتفي ذلك وانما خص البيان بهما لان أحدهما هو الموضع مختلف الاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا يتخلو اما عن التشابه أو عن الاختلاف فقال ان الجسم وأراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا اخلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطبائع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غير يب لان التأثير القوي يب بما يقتضي للجسم موضعا أو شكلا قسريا كما تأثير الحرارة والانهاء المكعب في الماء فان أحدهما يصعد والثاني يكعبه وقال لم يكن له بدن من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فاما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بدن من موضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة اما رضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض الذي هو المقلولة التي يعرض بسبب نسب اجزاء الجسم الى غير الجسم كاجله القاضل الشارح على ذلك لانهما يقتضيه تأثير غير يب من خارج وعلى هذا

بل المراد منه ان الجسم البسيط هو الذي لا يكون ههنا اجزاء تكون طبيعة كل واحد منها مخالفة لطبيعة الآخر 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 تنتفي 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 افاقت اثر او احدا أو أكثر من واحدا فانها لا توجب ذلك الا ترى وقت دون وقت وفي محل دون محل في جميع الاوقات والمحال في وقيرة واحدة لا نايينا ان الطبيعة هي القوة التي تصدر عنها الا ترى محلها على ترتيب واحد من غير ان يكون لها بذلك الصدور وشعور فاذا كان المراد من الطبيعة ذلك لم يكن كذلك لم يكن طبيعة واما قوله للجسم الذي لا يقتضي الاشياء غير مختلف فاعلم انه اعما او رده هذه القضية على ان تكون لازمة عما قبلها والذي قبلها هو ان البسيط ماله طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الا ترى ترتيبات مختلفة وهذا القدر لا يقتضي الا ان يكون الفعل الطبيعي الاجسام البسيطة غير مختلف ولا يقتضي ان يكون كل فعل للجسم البسيط فهو غير مختلف لاحتمال ان تكون البسيطة قوة حيوانية تصدر عنها الافعال الاعلى ترتيب واحد كما لما كان الحق هو ان البسيط العنصري ليس 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 اننا تعلم ان الجسم اذا اخلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غير يب لم يكن له بدن من موضع معين وشكل معين فانها في طباعه مبداء استيجاب ذلك

الوجه

الوجه يكون الحكم كبا لان محدد الجهات أيضا للموضع الا ان ذكر الشكل يقتضي عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة مرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحادثة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذا لا وجه لحل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذا في طباع الجسم مبدأ الاستيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العر وض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن أن يكون خارجا عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يورثه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذا السبب غير خارج وهو يكون اما امر امث تركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية أو امر مختلفه يخص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضى أن يستترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذا هي أمور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبائع الاجسام فاذا في طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك أو مبدأ أو جوب ذلك لان المحصول في الموضع المعين والشكل بالشكل المعين برعايز يلهما الفسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منها عند زوال الفسر ولو كان الطباع مبدأ لهما ولو جرد هما زال عند زوالهما لكن لما كان مبدأ الاستيجاب كان في جمع الاحوال مستوجبا لهما قوله (وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه امام 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 يقتضى موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم أن الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن أن يقتضى الامكانا واحدا الماضي ولما لم يكن البسيط جزء لا بد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضى تجزئته المتمكن يقتضى تجزئته المسكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يخص به في أصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع وابداع مكان على سبيل الابداع قبل التركيب بطلبه المركب اذا حصل يقتضى وجود الحلاء حالة الابداع وهو محال وأيضا لو طلب البسيط بعد طر بان التركيب عليه ذلك المكان المقرر ولو جب خلو مكانه الاول وهو محال وأيضا لما كان التركيب لا يقتضى زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسيط فاذا أمكنه المركبات هي أمكنة البساط بينهما ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر أصل أمكنتها وذكر وجه تعيينها وتقريره أن المركب اما أن يكون أحد أجزاءه غالبيا على الباقية بالاطلاق أولا يكون والثاني لا يتخلو اما أن تكون الاجزاء التي أمكنتها في وجهة واحدة كالارض والماء مثلا غالبية على الباقية وحينئذ تكون تلك الاجزاء معا غالبية بحسب طلب جهة المسكان أولا تكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام ومكان لقسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور وهو القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور وهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضى 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 تركيبا على وجه يكون كل جزء منهما يلبى مكانه فانها يتفرقان ويقع لكل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركيبا على وجه يكون كل جزء منهما يلبى مكانا صاحبه فلنهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الاول اصح ولان على تقدير الاخيرة

وللبسيط مكان واحد يقتضى  
طبعه وللمركب ما يقتضى  
الغالب فيه امام 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 لاختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة) التفسير انه لما عرف البسيط بأنه الذي طبيعته واحدة وذكر أن الطبيعة الواحدة لا تقتضي الأمر غير مختلف أراد في هذا الفصل أن يدل على اثبات الطبيعة وأن يتكلم فيما يتفرع على قوه الطبيعة الواحدة لا تقتضي الأمر غير مختلف أما البحث الاول فالدليل عليه أن الجسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التي لا يجب حصوله فانه يجب مع ذلك أن يحصل له وضع معين اذ 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 ككافي المخروط أو المكعب وإذا ثبت وجوب اختصاص كل جسم شكل معين وضع معين فنقول اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع اما أن يكون الجسمية أو لما يحل في جسميته أو لما يكون محلا لجسميته أو لما لا يكون حالها ولا محلا لها والكلام على هذه الاقسام ما مضى في النمط الاول في اثبات الصور النوعية والشكوك ههناهي ٨٠ التي ذكرناها هناك ولا بأس بأن نعيد الشك الذي رعدنا هناك أن فيه زيادة

بحث وهو الذي ذكرناه أنه لو كان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل المعين لا بد وأن يكون لقوة موجودة فيه واختصاصه بتلك القوة يجب أن يكون لقوة أخرى ولزم التسلسل ونعم تفريره قد مضى هناك فاشن قوا الفرق بين الامرين ظاهر لا نأذ رمينا المدرة الى فوق فاتها ترجع الى أسفل فعلمنا أن فيها قوة تقتضي الحصول في السفلى حتى انما لم يمتنا الى فوق اعادتها تلك القوة الى أسفل وأما اذا قدرنا زوال تلك القوة بعزيل فبعد زوال ذلك المزيل لا تعود تلك القوة فعلمنا أن الحصول المدرة في السفلى

كان يجب أن يقول منه لاعتنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى أربعة اقسام 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 دلالة الكلام عليه قوله (ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا أو لا لاختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة) ولما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقصر على البسيط الذي يجب أن يكون شكله مستديرا لكونه 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 أنواع النبات والحیوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بما بحث التركيب البقي فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للذرات على اختلاف طبائعها فلتسكن الاشكال المتشابهة دلالة على اشتراكها في طبيعة واحدة فناعمل المعلولات المختلفة يجب أن يكون مختلفة اما عمل المتشابهة لا يجب أن تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تكون متشابهة المتعلولات 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 مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة فمتأخرة عن المتأدبر التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبائع ولقائل أن يقول فيأبال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالفسر ويوسها 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 حاقة له لك كل فاقضاه تلك الكيفية لا يخالف اقتضاهما لشكل بل هو مؤكده لو خليت 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 وجهه وبقاتها عليه من وجهه واعترض القاضل الشارح بأن الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينيا مع استحالة خلوه عن

مبدأ وليس لذلك المبدأ مبدأ آخر فنقول اما اولها فلهذه الحججة مغايرة التي ذكرتموها وأما ثانيا فلان ثابتين قوة الوضع ذهب الى أن المدرة انما تدر الى السفلى لان بينها وبين كلبية الارض مشابهة في كل الاعراض أعني البرودة واليبوسة والكثافة والشيء ينحذب الى مثله والاصغر ينحذب الى الاعظم واعلم أن امتي أطلنا هذه المناقاة استقام ذهب الشيخ ولدليل على فسادها أن الشمال الاصغر أعظم من افعال الاعظم فحذب كلبية الارض للمدرة الصغيرة أعظم من جذبها للحجارة العظيمة ولو كان عود المدرة يجذب كلبية الارض اياها لوجب أن يكون الحجر كلما كان أصغر كان أسرع نزولا وفساد التالي يدل على فساد المقدم وقائل 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 زلن يقال انه وان استحالة خلوه الجسم عن الوضع والشكل لكنه لا يجب لشيء من الاجسام شي من الاجاز والاشكال المعينة وحينئذ يبطل ما ذكره وأما البحث الثاني عن الاحكام التي تتفرع لي قولنا الطبيعة الواحدة لا تقتضي الأمر غير مختلف فهي كثيرة الا أن المذكر منها ههنا ثلاثة الاول أن مكان البسيط واحد والشيخ لم يذكر دلالة عليه والذي يقال لو كان له مكانان طبيعيان لكان اذا حصل في أحدهما وجب أن يستقر

فيه لانه حصل في مكانه الطبيعي وأن لا يستقر فيه لانه خارج عن مكانه الطبيعي وهو محال فهو معارض بجزءه العنصر الواحد فان جميع  
 أجزاء حيزه كانته طبيعي له ولا يلزم ما ذكرتموه وكذلك ههنا الثاني مكان المركب واحد لانه ان كان أحد أجزائه غائبا على سائر الأجزاء  
 كان مكان المركب مكان ذلك الجزء وان كان الغالب منه جزأين بشرط كان في اقتضاء مكان واحد فان مكان المركب ذلك المكان مثل ما إذا  
 تركيب الجسم عن أجزاء متساوية من الأرض والماء والهواء فان الأرض والماء بشرط كان في اقتضاء الفصل فكان مكان المركب ذلك وهذا  
 هو المعنى بغلبة المكان وان لم يغلب شيء من ذلك كانت نسبة جميع الأجزاء والمجازيات اليه واحدة على السواء فلم يكن انتقاله الى بعضها أولى  
 من البعض فاما أن يتقل الى لكل وهو محال أو لا يتقل الى شيء منها بل ينفي حيث حصل وهو المطلوب قطعا. أن مكان المركب كيف كان واحد  
 الثالث ان شكل البسيط كروي والاحصل عن القوة الواحدة في المادة الواحدة أفعال مختلفة فان المصلع يكون جانب منه خطا وآخر سطحا  
 وآخر نقطة ولما كان ذلك محالاً ثبت أن شكل البسيط هو الكروي ولقائل أن يقول ماذا كرتوه بشكل أمور ثلاثة أو لها أن تتمم الفلك الخارج  
 المركز مختلف الثخن فذلك الاختلاف أمان أن يكون قسراً بأوطيبيعا والاول باطل ٨١ أما أول فلان الفلك الخارج المركز

والمتمم أمان أن يسكونا معا  
 في درجة الوجود أو لا يكونا  
 معا فان كانا معا لم يكن تأثير  
 مافرض مقسورا وما  
 فرض قاسرا أولى من  
 تأثير مافرض قاسرا عما  
 فرض مقسورا وان لم  
 يكونا معا في درجة  
 الوجود لزم إمكان الخلاء  
 على ما قرره الشيخ حيث  
 بين أنه لا يجوز أن يكون  
 الحارى علة للمحوى  
 وأمانا بنا فلان جهود  
 الفلاسفة انفقوا على أنه  
 ليس شيء من الاحوال  
 الفلكية بقسرية ولو  
 جاوزنا ذلك لما أمكننا  
 القطع بان لا يعرض  
 للشمس في يوم من الدهر

الوضع المطلق فلم لا يجوز أن تكون الاجسام لا تقتضي مواضع وأشكال 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 أصلا  
 لا مطلقا 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 والنقير التي يرتكز فيها التدوير  
 والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وأتم لا يجوزون حصول  
 ذلك بالقسور وان القوة المتصورة ان كانت بسيطة فعملها اما بسيطاً واما مركباً 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 البساط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان أيضاً مجموع  
 كرات والجواب عن الاول أن اتصال الصور الكمية ببعض البساط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى  
 العلة الفاعلية غير متمم كما أن اتصال بعض المركبات لاسباب تعود الى العلة القابلية في الفطرة الثانية غير  
 متمم فان السكاكين نباتاً وحيواناً في هذه الفطرة انما اتصل به صورة كالية نباتية كانت أو حيوانية مع بقاء  
 صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد أن تتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة  
 صردة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بأفهامه فلك خارج المركز أو تدور أو كوكب مع بقاء الصورة الاولى  
 المتصلة بجميع أجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب أمر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم  
 من ذلك أن يبقى من الفلك الاول متمم أو قرة منصوره بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن  
 الثاني أن القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركيبها وتعلق أجزائها باجزاء المحل  
 لا تقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الاقتراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغيب

١١ - الاشارات ﴿ ما يكورها واللكواكب ما يستند ثرها ثبت أن الثخن الذي للمتمم طبيعي له  
 فتكون طبيعته الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه في المقدار واذ اجاز مثله أيضاً في الشكل وثانيتها وهو أن الفلك المكور كبله طبيعة  
 واحدة ثم ان النقرة التي ارتكز الكوكب فيها حصلت في جانب منه دون جانب فالطبيعة التي له ما فعلت فعلا واحداً في جميع أطرافه  
 وجوانبه وان جعل ذلك قسراً بأبطناء مما مر في الاقل وثانيتها ان جهود الفلاسفة والاطباء زعموا أن المبداء الاشكال الاعضاء وتربيتها  
 هي القوة المصورة مع أن هذه القوة لا شعورها فهذه القوة أمان أن تكون بسيطة أو مركبة فان كانت بسيطة فعملها اما أن يكون جسماً  
 بسيطاً أو لا يكون فان كان محلها جسماً بسيطاً وهي أيضاً بسيطة ونوجب 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 فلاشك أن كل مركب فضبه بسيط والحال في كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة من تلك القوة غير الحال منها في جزء الآخر فينبغي  
 أن يقتضي مقام من تلك القوة بكل بسيط أن يصير ذلك البسيط كرة فيعود الاقتران من وجوب كون الحيوان على شكل كرات ملتصقة وأما

ان قيل القوة المصورة مركبة من قوى كثيرة فلا يتخلو اما ان يكون محل كل واحد من بساطها هو عين محل الباقي واما ان يكون محل كل واحد من تلك البساط غير محل الباقي والازل لا يتخلو اما ان يكون اجتماع تلك القوى في المحل الواحد مانعا من تشكل ذلك المحل لشكل الكرة أولا يكون فان كان مانعا عن القطع على ان شكل البسط هو الكرة لاحتمال ان يحل فيه قوى يمنع اجتماعها من حصول الشكل للكرة وان لم يكن مانعا من ذلك عدا ما ذكرنا من انه يجب ان يشكل كل واحد من الاجزاء البسيطة لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مثل كرات متلاصقة واما ان قيل محل كل جزء من اجزاء تلك القوة غير محل الجزء الاستخرف هو يعود الى ان محل واحد من الاجزاء ليس فيه القوة واحدة وحينئذ يعود الالتزام فثبت ان القول بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة تقتضي ان يكون شكل محلها كرة وليرجع الى شرح المتن اما قوله بالجسم اذا خلى وطباعه ولم يمرض له من خارج تأثير غير يبلم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاعلم ان المقصود منه ما ذكرناه في البحث الاول من الدلالة على ان لكل جسم قوة تقتضي له وضعاً معيناً في اللفظ احترازات احدها انه قال اذا خلى وطباعه ولم يقل اذا خلى 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 ان الطبيعة تكون مبدأ الحركة ما هي فيه من غير شعور والطبع يكون مبدأ مطلقا سواء كان له شعور او لم يكن فكان الطبع اعم من الطبيعة ولما كان الامر كذلك وكان الطبع ثابتا لجميع الاجسام لا يجرم ذكر الطبع ولم يذكر الطبيعة حتى تكون الهجة التي ذكرها في اثبات مبدأ المذكور عامة وثانيتها انه قال ولم يمرض له من خارج تأثير غير اراد بهذا ابطال ٨٢ ما يقوله المتكلمون من ان اختصاص الاجسام احيازها انما كان لان الفاعل المختار

ونحن ما دعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تتفعل فعلا متشابهها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المتفعل منها ليست هي الاجزاء افراد ابل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تتفعل فعلا بساطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب البساط 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 ضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان يمكن من المنع الا فيما ضعف ذلك فيه اقول بر بدائيات الميسل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتدادا وحركت الجسم انما يتحرك بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تتخلو عن حدمان السرعة والبطء لان كل حركة تتخلو في شئ ما يتحرك المنحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة اوسع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حدمان السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلية للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فاذا هو سرعة بالقياس الى شئ هو بعينه بطء

يخصص كل واحد منها بجزء معين فان تخصص المحل المختار ذلك الجسم بذلك الجزاء اما ان يكون مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك الجزاء او لا مع هذا الاستحقاق فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني كان التخصص عارضا يمكن الزوال لان الانعقبات تكون ممكنة الزوال فاذا فرضنا ان طاع هذا التأثير

الغريب عن الجسم وجب ان يبقى الجسم لافي الحيز وثالثها انه قال لم يكن له بد من وضع معين لا نأينا ان لكل جسم وضعاً بالقياس وليس لكل جسم موضعا فلما كان مقصوده اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام ذكر الوضع دون الموضع واما قوله فاذا فيه مبدأ استيجاب ذلك فاعلم ان اثبات هذا يتوقف على بيان ان اختصاص كل جسم بوضعه وشكله المعين ليس جسديته وهذه مقدمة بينة عند الشيخ وعلى ان ذلك ليس لامر خارج عن الجسم وذلك قد بطل مما فرض الشيخ الكلام في الجسم الذي انقطع التأثير الغريب عنه فلا يجرم صحة هذه النتيجة وانما قال في مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل فيه مبدأ ذلك لان ما كان مبدأ الشئ يستعمل عدم ذلك الشئ عند حصول ذلك لمبدأ لكن الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعي ويزول ايضا عنه شكله الطبيعي مع بقاء طبيعته فاعلمنا ان الطبيعة ليست مبدأ للحصول في ذلك الحيز ولا للحصول ذلك الشكل بل هي لذاتها طالبة لان يحصل الجسم في ذلك المكان وان يتصف بذلك الشكل والاستيجاب عبارة عن طلب الوجوب ومعلوم ان تلك القوة ابدا طالبة لتحصيلا الجسم في ذلك المكان سواء كان حاصلا فيه او لم يكن واما قوله والبسط مكان واحد فالكلام في تقريره ما هو واما قوله وللمركب ما يتنصيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذ اتسوت المجازيات عنه فكل جسم له مكان واحد فالمراد ما قد مر واما قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا او الاختلفت هيبته في مادة واحدة عن قوة واحدة فالكلام فيه ايضا قد ظهر \* تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع وان لم يمكن من المنع الا فيما ضعف ذلك فيه

بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة متميزة الاشكال 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 ماعداها متمتعاً بالعدم الاولوية فاقضت اولاً امر اشتدو بضعف بحسب اختلافات  
الجسم ذي الطبيعة في الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى الكثافة والتخلخل او الوضع اعنى  
انماج الاجزاء وانفاشها او غير ذلك وبحسب 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 ينعكس الممانع ويوجد  
مع عدم الحركة كما يجوده الانسان من الرزق المنفوخ فيه اذا حبسه يده تحت الماء وكما يجوده من الحجر اذا سكته  
في المياه فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوساً  
بل اشار الى كونه محسوساً بقوله وبحسب الممانع وأشار الى كونه قابلاً للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن  
من المنع الا فيما بضعف ذلك فيه أي بضعف 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 بضعف 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 البرودة المنبعثة عن طباعه الى أن يزول) لما كان الميل هو السبب القريب للحركة نوبه  
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 الارادى الى  
جهة ومنه ما يحدث من تأثير فامر 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 يكون بالاسباب الخارجية وذلك ككوزن الاضعف أكثر  
امتناعاً ما لعدم تمكن القاسر منه كالملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او لتخلخله الذي  
لاجله تطرق اليه الموانع السهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من  
المتنع أن يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تمنع توجبها الى مقصدها  
ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد  
من المقصدين معا ويمتنع أن يقتضى الشئ وعدمه معا فكان من المتنع أن يوجد ميلان مختلفان في  
جسم واحد بالفعل بل كما يجوز أن يجتمع في جسم حركتان احداهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص  
في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان كحجر يحمله الانسان عشى  
فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات وينخرق منه الهوام وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ على  
جسم ذي ميل بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة  
مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً في افنائه قليلاً قليلاً  
وتقوى الطبيعة بحسب ذلك وبأخذ الميل القسري في الاتفاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى أن تقاوم  
الطبيعة الباقى من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجرد الطبيعة بميلها مشوباً بالضعف  
الباقية فيها وبشدة 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  
البرودة المنبعثة عن طباعه  
الى أن يزول

وانما يكون الميل الطبيعي لا يجالته نحو جهة يتوفاها الطبع واذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يعمل اليه بطبعه  
 لانه وكلما كان الميل اقوى كان اضعف بلسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري اقوى وابطأ \* التفسير \* ههنا  
 اجابنا البحث الازل ان الامر من المسمى بالميل والمدافعة مغاير للحركة وللقدرة الهركة امامها برتها للحركة فلان الزنق المنفوخ اذا حبس  
 تحت الماء قسرا احس القاسر منه بالمدافعة صاعدا مع ان هذه الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة وايضا فالثقل المسكن في  
 الجو قسرا لا يتكون فيه حركة ويكون ٨٤ المدافعة الى اسفل حاصلة وامامها برتها للقوة الهركة فلان القوة الهركة سواء

الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن  
 طباعه الى ان يزول فيعبر عنه بعبارة اشارة الى امتناع الملبسين وابطال القسري الطبيعي وعوده عند  
 زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمرى حالتي صعده وهبوطه وتعمل في ذلك الماء وهو قوله ابطال  
 الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء لتصور كيفية التناوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة  
 وبرودة بل يكون ابداما تكيفا كيفية متوسطة بين غاية الحرارة الغربية والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه  
 وتسمى حرارة وتارة اميل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب  
 تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابداما حال بين  
 الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسري وتارة بالميل المنسوب الى  
 الطبع وتارة بعده ههنا معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند  
 وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة وحفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افزاءه وعند الخلو منهما  
 ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم مادام ههنا فالهيزه عند وجود الميل المنبعث عنها وحفظه وعند  
 وجود ميل غريب يخالفه افزاءه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فههنا ما ينبغي ان يتحقق  
 لتندفع الاشكالات التي تورد في هذا المرض كما يقال لولا اجتماع المييلين لكان الحجران المتساويان اللذان  
 يرميهما قوى وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف جبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممنعا  
**قوله** (وانما يكون الميل الطبيعي لا يجالته نحو جهة يتوفاها الطبع) لما كانت الجهات بالطبع اما فوق  
 واما تحت فالميل الطبيعي اما يترسخ الفرق وهو الخفة واما يتوخى السفلى وهو الثقل وهما بسيطان وماتقتضيه  
 النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها ووجهات حركتها **قوله** (فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه  
 الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه لا يجالته نحو جهة يتوفاها الطبع) لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما  
 يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة ويجب ان يندمه عند العود اليه وهو  
 حال السكون بالطبع فان الواصلة الى المكان الطبيعي يجب ان يطل منه اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا هو  
 عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحتها 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 هرة قطبه ما والا فلا تسمى من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها  
 الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل مادام منفصلا  
 فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار  
 مكانه جزءا من مكانها **قوله** وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان اضعف بلسمه عن قبول الميل القسري  
 وكانت الحركة بالميل القسري اقوى وابطأ) لما ذكر المييلين اعنى القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين

كانت ذات شعور اولم تكن  
 فانهما قد توجددون هذه  
 المدافعة فوجب تغايرهما  
 الثاني ان هذه المدافعة  
 قابلة للاشدا والاعتصم بانه  
 متى كان الميل قويا جدا  
 كانت مما اعنته متعذرة  
 وكانت محسوسة ومتى كانت  
 ضعيفة سبها مما اعنتها  
 وربما لم تكن محسوسة وذلك  
 معلوم بالبداهة عند  
 الاختيار الثالث هذه  
 المدافعة قد يكون انبعاثها  
 من طباع الجسم وقد يكون  
 من تأثير غيره فيه فالمنبعث  
 من طباع الجسم قد تكون  
 طبيعته مثل المدافعة  
 المحسوسة من الزنق المنفوخ  
 تحت الماء قسرا وقد تكون  
 قضائية كما اذا اعتمد  
 الحيوان على شئ ودفعه  
 والمنبعث من تأثير الغير  
 فهي المدافعة الموجودة  
 في الحجر المرمرى الى فوق  
 بالقسري 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 المانع في حيزه الطبيعي مدافعة لوجب تحركه اليه مع  
 كونه حاصلا فيه وهو محال او تحركه عند مع انه طبيعي له وهو ايضا محال فان قيل اذا وضعتنا اليد تحت الحجر وجدنا منه مدافعة مع انه في حيزه  
 الطبيعي فنقول الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم الخالص اختلقوا في ان المييلين الى جهتين هسل



يجتمعان أم لا وصرح الشيخ ههنا بانتناعه وصاحب المعترض جوده واحتج من منع منه بان الميل توجه الى جهة فلو حصل في الجسم الواحد ميلان الى جهتين لكان متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال ولقاتل أن يقول انكم تجوزون أن يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة الى جهتين احدهما بالذات والاخرى بالعرض فاذا جوزتم ذلك فان تجوزوا كون الجسم الواحد متوجها الى جهتين أولى واحتج الجوزون بان الحجر ين المساويين اذ رمي أحدهما قويا والاخر ضعيفا كان صعود الحجر الذي زماه القوي أسرع من صعود الحجر الاخر ولو لا بناء الميل الطبيعى المعاق للحركة القسرية والامكان كذلك وأيضا فالحبل الذي يجزبه باذبان متساويا القوة 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 يصدر من كل واحد من القادرين شيء لكان الفعل متعذرا على القادر من غير مانع وانه محال أو يقال فعلا أحد هما دون الاخر وهو أيضا محال لان القادرين لما كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود 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 فذل فيه فعلا وهو معلوم أن الذي فعله كل واحد منهما لو وجد في المعاق لا يقتضى تحرك الجسم الى ذلك الجانب وذلك يقتضى اجتماع المثبتين ليرجع الى شرح اثني أمارة له الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك فاعلم انما قد بينا حقيقة الميل وانما يصح قوله له حال الحركة بل 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 المانع وان لم يمكن من المنع الا فيما ضعف ذلك فيه فاعلم أن المراد منه أن الجسم اذا كان فيه ميل يقتضى حركة فاذا انعه لا يمانع عن تلك الحركة أحس ٨٥ بوجود ذلك الميل والاعتناء فيه

ون كان متمسكا من  
منع تلك الحركة اللهم  
الاذا كان الميل ضعيفا  
فانه لا يجس به حيثئذ  
وأما قوله وقد يكون  
من طباعه فقد يحدث  
فيه من تأخير غيره  
فالمراد منه تنعيم  
الميل الى الطبيعى والى

حال البيى منهما أراد أن يبين حالهما عند تعارض السببين فشار الى الاختلاف الذى المذكور لينا ما يجس به  
من الكلام عليه وأشار بقوله وكانت الحركة بالميل لقسرى اقتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تقاوم  
السببين كما قررناه (إشارة الجسم الذى لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميل القسرى يتحرك به  
وبالجملة لا يتحرك فسرا ولا فيلتتحرك قسرا في زمان مناه ساقفا ولتتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه  
ميل ما ومما حمة قسرين انه يجرهما في 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 حركتهما قسورين ذى ممانع فيه وغير ذى ممانع  
فيه متساويتى الاحوال في السرعة والبطء وهذا محال) يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يتجو

الغريب وقد بينا كيفية الحال فيه وانما قال من طباعه ولم يقبل من طبيعته ليكون كلامه متناولا للاجسام الفلكية التى لها طباع وان لم تكن لها طباع وأما قوله يبطل المنبعث من طباعه أن يزل فيعود انبعثه ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه فالمراد منه ما قررنا من امتناع اجتماع الميلىن فالجهر المرسى الى فوق بالقسر لا يكون فيه ميل سافر بالفعل حال حصول الميل القسرى الصاعد بل اذا قفى الميل الصاعد عادت الطبيعة مقتضية للميل العاقل 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 الطبيعى لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما ميل طبعه اليه لانه واعلم أن هذه الدلالة تدل على أن الجسم حال كونه في حيزه الطبيعى لا يكون له ميل عنه فاذا قلنا ولا يكون له أيضا ميل اليه لاستحالة طلب الحاصل فيئذ تتم الدلالة على أنه لا ميل فيه في تلك الحالة وأما قوله وكلما كان الميل الطبيعى أقوى كان أضعف جسمه عن قبول الميل القسرى وكانت الحركة بالميل القسرى اقتر وابطأ فاعلم ان هذا الكلام فيه اشعار بما يجوز اجتماع المثبتين الى جهتين في الجسم الواحد لان البطوء في الحركة القسرية اذا كان معلول الميل الطبيعى والعللة واجبة الحصول حال حصول المعلول لزم حصول الميل الطبيعى حال حصول الحركة القسرية الحاصلة عند الميل القسرى (إشارة الجسم الذى لا ميل فيه لا بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميل القسرى يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا في زمان مناه مسافة وابتتحرك مشاهى تلك المسافة آخر فيه ميل ما ومما حمة قسرين انه يجرهما في زمان الطول ولا يكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضى في مثل ذلك الحركة مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فتكون حركتهما قسورين ذى ممانع فيه وغير ذى ممانع فيه متساويتى الاحوال في السرعة والبطء وهذا محال) \* النفس جبر \* المدعى ان الجسم الخالى عن الميل ومبداه

لا يتبل حركة قسرية لا نافذة بيننا في الفصل السالف ان الميل الطبيعي ومبدأه مانع من وجود الميل القسري وبنائه كلما كان الميل الطبيعي  
 أضعف كان الميل القسري أقوى وكانت الجركة القسرية أسرع فلو قدرنا جسمنا خاليا عن المدافعة الطبيعية وعن مبدئها كان الميل القسري  
 الذي يحصل فيه في غاية القوة فتكون تلك الحركة في غاية السرعة فاذا عرفت ذلك فنقول ثلاثة الحركات اما ان تقع في زمان أو لافي 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 فرغنا ميلا آخر أضعف من  
 الاول بحيث يكون نسبه اليه نسبة الزمانين الاولين وجب أن يقطع ذوالميل الضعيف تلك المسافة في مثل الزمان الذي قطعه عديم الميل  
 لانه اذا كان المقضى لطول الزمان الذي هو عبارة عن بطء الحركة هو شدة الميل الطبيعي وكلما كان الميل الطبيعي أضعف كان البطء أقل  
 والزمان أقصر فيلزم أن تكون الحركة مع المانع كالامع مانع وهذا محال وأما ان وقعت حركة عديم الميل لافي 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 دخول الجسم القابل للحركة عن الميل ولغافل 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 حاصل ٨٦ قبل حصول كلها فالحركة من حيث هي يستحيل خلوها عن الزمان واذا ثبت

عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلاثة أشياء مسافة و زمان  
 و حد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد  
 بعرض بين المختلفين تناسباً و بياناً 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 بحد أسرع في زمان أقصر و بحد ابطأ في زمان أطول  
 فتكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد  
 يقطع بحد أسرع مسافة أطول و بحد ابطأ مسافة أقصر فتكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة المسافة  
 الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازااء السرعة ومقابلهما بازااء  
 البطء واعلم انه لا يمكن أن يقال الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان والمسافة بسبب السرعة والبطء  
 نستدعي شيئاً آخر لانا بيننا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منها فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له  
 لا يستدعي شيئاً أصلاً والحركة تنقسم الى تناسبية وغير تناسبية والتناسبية تتحدد النفس حالها من السرعة  
 والبطء المتخيلين لها بحسب الملاءمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة

ذلك فنقول الجسم الذي  
 فيه ميل طبيعي اذا تحرك  
 بميل قسري فتلك  
 الجركة 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

القدر الذي تستدعيه الحركة كما هي هي وأما الجسم ذوالميل الضعيف فإنه  
 يحصل له مع ذلك الزمان زمان آخر أزيد منه وهو الذي يستدعيه بسبب ذلك الميل الضعيف وبالجملة فالحدود انما يلزم لوجهنا الزمان كله  
 في مقابلة العائق فاما لوجهنا 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 قلنا انه محال فان المؤثر اذا ضعف جدا جاز أن لا يؤثر الا نرى أن نزول القطرة الواحدة من الماء لا يؤثر في  
 قعر 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 يشتد الكسر لا يقال القوة الحاملة 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 حصه 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 اقتصمت بانقسام  
 المحل وبعود الكلام المذكور لا بالقول نعلم ان حصه كل جزء من اجزاء ذلك الجسم من تلك القوة قوة ولكنها انما تبقى بشرط اتصال تلك  
 الاجزاء فاما عند الاتصال فليست تساعد على بناء حصه كل جزء من تلك القوة بل تلك القوة حدمعينة في الصغر اذا انتهت اليه يمتنع بناؤها  
 بعد الاتصاف وعلى هذا التقدير لا يمكننا القطع صحة وجود الميل على جميع النسب التي أردنا ثم لنسلمنا ذلك لكن الهجة التي ذكرناها  
 كما قضى توقف الحركة القسرية على وجود ميل عائق عنها فكذلك تنقض توقف الجركة الطبيعية على وجود ميل عائق عنها وبيان ان الحركة

والبطيئة

الطبيعية لو خلت عن العائق لو قنت لا محالة في زمان ولو وجدت مع العائق لو قنت في زمان أطول من الاول ولو كان للزمان الاول الى الثاني نسبة فلو وجدت عائق نسبتة الى العائق الاول نسبة زمان الحركة الخالية عن العائق الى زمان الحركة مع العائق القوي يلزم أن تكون الحركة مع العائق كهي لامع العائق هذا محال فقد بان ان البيان الذي ذكره في ان الحركة القسرية 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 السفل لا يكون ميلا الى السفل بل الى جهة أخرى فيلزم أن يكون في الارض ميل بالطبع الى السفل وذلك باطل

بالافتقار لا يزال الحركات الطبيعية لا بدون تنفع في مسافة مملوءة ولا بد لها من خرق اتصال ذلك الماء فتحصل المعاوقة بسبب ذلك ولاجل ذلك قلنا لولا الملاء لو قنت الحركة لا في زمان لاننا نقول هذا اعتراف بان ملاء المسافة كاف في هذه المعاوقة وأنه لا حاجة بالجسم في قبول الحركة القسرية الى معاوق أخرى سواء وهو يبطل ما أرادوه ثم التحقيق وهو أنهم جعلوا الجسم الخالي عن الميل المعاوق خاليا عن المعاوق وهو تحكّم لان الميل معاوق خاص ولا يلزم من عدم معاوق خاص عدم مطلق المعاوق بدليل أن تكون المسافة مملوءة عائق أيضا واذا 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 النسائية التي مبدؤها طبيعية واحدة أو قسرت تحتاج الى ما يحدد حاطة تلك الاشياء وورقة بالملاء متغير هاتفي بحسب ذاتهم انكاد تحصل في غير زمان لو أمكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتعمور ذلك الا عند تعاقب بين المحرك وغيره فيما يصدر عنها وذلك لان الطبيعة لا تصور رفقها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على أنهم ما يمكن أن يكون لا يقع أيضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي سببه يتعين الميل وهو يتبعه أعني الحد المذكور ومن السرعة والبطء يكون شي آخر اما خارج عن المتحرك أو غير خارج باسمونه المعاوق أما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء والرقة والغلظة وأما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن أن تقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاوق القسر بتوهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبايعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه اتقاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فينبوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلية فثبتوا مبدأ بسط طبيعي في الاجسام التي يجوز أن تتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوق كلما كان مقتضيه لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوق القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطء فكانت نسبة المعاوق الى المعاوق في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فهما على التكافؤ أعني القلة في احدهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي أعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلن فرض متحرك كاعديم لمعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما أو آخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان أكثر وثالثا مع معاوقة أقل من الاول على نسبة زمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوق ويلزم من ذلك الخلف تساوي وجود المعاوق وعدمها الا ان تجعل حركة عديم المعاوق لا في زمان بل في ان لا تنقسم وهو أيضا محال لما عرفنا انهم يرمقاسدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ أبي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا بسبب المعاوق زمانا فتجتمعها واحدة المعاوق وتختص باحد هما فاقتدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوق بحسب قوتها واكثرها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف 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 السرعة والبطء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع آخر في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة باطا أو أسرع من المقرر وضة وكانت مع عدم السرعة والبطء وحين فرضناها

على حصول هذا الميل المعاوق لكن ذلك باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة والميل المعاوق عنها فتكون علة لا ممرين متقابلين معا وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جائزا والوال عن الفلك مع بقا طبيعته الفلك لكن قبول الحركة مشروط بوجود الميل العائق فاذا كان الشرط يمكن الزوال كان المشروط أيضا كذلك فيلزم جواز الكون على الفلك وهو محال عندهم واعلم ان الدلالة التي ذكرها بتقدير صحتها اعتمادت على ان كل ما يقبل الحركة فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على ان كل ما يتحرك فان حركته بواسطة الميل واعلم ان من وقف على ما ذكرناه لم يحتج عليه بعبارة الكتاب

\* (تذكير يجب ان تذكرها هنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة ما لا يبيل له ولا تكون له نسبة الى زمان حركة ذى المييل) \* التصير \* لوضع اثبات زمان ٨٨ لا ينقسم لما تحت الحاجة المذكورة لان لذائل ان يقول حركة الجسم العديم المييل

لا مع عدمهما هذا خلف وان يرجع الى المتن فالله عوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ مبيل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالسر والبرهان انه ان أمكن قلبه تحركا مع عدم مبدأ المييل الذي هو المعاقق له ان على مسافة ما في زمان ولا يتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ مبيل ومعاوقة قطاهر انه متحركها في زمان أطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ مبيل ومعاوقة أقل على نسبة تنقضي أن يقطع في ذلك زمان عن ذلك المتحرك مسافة أطول من المسافة الاولى على نسبة زمانى ذى المييل الاول وعديم المييل لان مع وحدة الزمان يكرن نسبة المسافة لقصيرة الى الطويلة كنسبة المييل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم المييل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك تكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف وأما لحال سبب زمان فمنه ذكره من بعد وانترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر الموتر الضعيف الى اثر القوي بما لا تكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا دل القوة الموزنة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزئة وايضا قال فان دل ذلك على احتياج الحركة التسريفة الى معاقق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعة اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه أن يكون في الاجسام الطبيعية مبدأ مبيلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قاتم معاوقه القوام كافية هناك قلنا فلا يمكن ايضا كافيته في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه أن يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر الوجود في الجميع والزم منه محالات والبواب عن الاول ان من القوى الجذبية ما يجعل في موادها وينقسم بانقسامها فيساوي الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبايح ومنها ما يجعل في جلة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيرانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا 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 نأحكامنا احتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ويلزم من الجملة المذكورة أن يكون المعاقق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كالمرفوع هناك من خارجه فاذا من معاوقه القوام كافية هناك وأما في القسرية فلا لان الجملة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام وأما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بيننا من الفرق (تذكير يجب ان تذكرها هنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة ما لا يبيل له ولا تكون له نسبة الى زمان حركة ذى المييل) لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كالأنسبة للنقطة الى الخط وحيث ان كانت حركة عديم المييل واقعة فيه وحركة ذى المييل في الزمان المنقسم لما تحت هذه الحاجة لانها مبني على التناسب (وهم وتبنيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز أن يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوده من محدثه أو اتفق له من أسباب خارجه لا يتعري من تعاورها اليه أو وضع أو شكل صار أولى به كما تعرض لكل مدرة أن بصير مكانها مختصا بطبايعها دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها لم تنتقل مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها الاستحقاق مطلقا فكذلك فيجائز في المكان مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكن يجب أن تعلم أولاً ان كل شئ قد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لما هيته أو وجوده فافرض كل جسم كذلك واظهر هل يلزمه وضع وشكل وأما المحدث فانه لن يختص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان

تقع في زمان غير منقسم وحركة الجسم ذى المييل تقع في زمان منقسم وعلى هذا التقدير لا يكون لاحدهما الى الاخر نسبة لما عرفت في الخط الاول ان ما لا ينقسم لانسبة له الى المنقسم ولما احتاج الشيخ في تقرير هذه الحاجة الى فرض نسبة زمان عديم المييل الى زمان ذى المييل القوي لاجرم ذكر ما بينه في الخط الاول من استحالة وجود زمان لا ينقسم حتى صح له ما ادعى من النسبة المذكورة (وهم وتبنيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز أن يكون جسم من الاجسام اتفق في ابتداء حدوده من محدثه أو اتفق له من أسباب خارجه لا يتعري من تعاقبها اليه أو وضع أو شكل صار أولى كالتعرض لكل مدرة أن يكون مكانها مختصا بطبايعها دون مكان الاخرى لسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها لم ينتقل مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها الاستحقاق مطلقا فكذلك فيجائز في المكان مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكن يجب أن تعلم أولاً ان كل شئ قد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغير المقومة لما هيته أو وجوده فافرض كل جسم كذلك واظهر هل يلزمه موضع وشكل وأما المحدث فانه لن يختص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان

مكان طبيعي جزئي يختص بها الاستحقاق مطلقا فكذلك فيجائز في المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا يتفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكن يجب أن تعلم أولاً ان كل شئ قد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغير المقومة لما هيته أو وجوده فافرض كل جسم كذلك واظهر هل يلزمه موضع وشكل وأما المحدث فانه لن 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 يبغى الاستحقاق فهو أحد الواحق الغير المقومة وقد نقصنا ما عن الجسم وان كان اتفاقا فالأحق لاحق غير يبغى ويستعلم ان الاتفاق يستند الى أسباب ضربية \* التفصيل \* قد علمت ان المسائل التي مرت أكثرها مبنى على ان لكل جسم حيزا متعينا وهذا الشك انما أوردته عليه وتقريره أن يقال الجسم وان امتنع خاوه عن الحيز والوضع والشكل ولكنه لا يجب أن يستحق وضما متعينا ولا شكلا متعينا بل من الجائز أن يقال اختصاصه بالحيز المعين لاجل ان محدثه حين أحدثه خصصه بحيز متعين ثم هذا فلا بد ان أخرجه ٨٩ اما ذلك المحدث أو غيره عن ذلك الحيز الى

حيز آخر حصل حينئذ في ذلك الحيز الآخر والابقى في الحيز الاول فهذا الطريق يكون حيزا للجسم متعينا أبدا وان لم يكن الجسم مستحقا شي من الاجياز المتعينة وأيضا فاذا جاز أن لا يكون حيزا للعنصر الواحد مستحقا شي من اجزائه كلية ذلك الحيز مع انه يستعمل بقاء ذلك الحيز لاني حيز فلم لا يجوز منله 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 يخصص بحيز هذا محال وان كان لازما فلزومه لا بد وان يكون لصورة نوعية وأما ان كان ميانا عنه 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 يبغى الاستحقاق فهو أحد الواحق الغير المقومة وقد نقصنا ماها عن الجسم وان كان اتفاقا فالأحق لاحق غير يبغى ويستعلم ان الاتفاق يستند الى أسباب ضربية) قد مر بيان ان الجسم يقتضى بالطبع موضعا وشكلا متعينا وهذا الوهم تشكيل في ذلك وانما أخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيعاب الجسم للموضع والشكل أراد أن يذكر الامور الطبيعية معافذ كالميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب أن يقال ليس يجب أن يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع أو وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع أو وضع ليكون الحكم كليا ولم يرد مع الشكل لفظه أو لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز أن يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان أو وضع وشكل على سبيل الاتفاق أو لاجل أسباب خارجة اتفاقية لا يتعري الجسم عنها كإعادة المحدث أو مصلحة ذلك الجسم أو ترتيب و نظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان أو الشكل بعد الحصول أولى بالجسم للوجوب للاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الاسباب ناقل عما كان عليه الى موضع أو شكل خصصه الناقل به وذلك كما عرض لكل مدرة من الارض أن يصير مكانها الجزئي محتصا بطبعاها دون مكان مدرة أخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها انها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف أحوالها لا تتفلق عن مكان طبيعي جزئي يخصص بها لاجب استحاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز أن يكون المكان فيما نحن فيه كذلك أي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لاجب الاستحقاق المذكور ومطلبا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبية على الجواب بان كل شئ فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فأفرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك أن تحكم بان ذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا متافضا للشكل ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال وأما المحدث فقد خصصه بالذكور لان مكان أن يقع التشكيل به أكثر فانه لن يخصص الجسم بمكان دون مكان الا لترجع يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما له من الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من الواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها وأشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غير يبغى يستند وجوده ولا يفتن له فينسب الى الاتفاق ويستعلم ان كل ممكن يمكن فيسبب \* (اشارة الجسم اذا وجد على

١٢ م - الاشارات \* الكلام في سبب تلك الاولوية ولا ينطع الابايات قوة في الجسم لاجلها استحقاق ذلك الحيز وهو المطلوب وان كان لامع هذه الاولوية لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لالمرجح ولان ذلك التخصيص لو كان لمرجح لكان اتفاقا والامور الانفاقية لا تكون دائمة ولا أكثرية وأما الفرق بين اختصاص كلية العنصر بكلية حيزه وبين اختصاص جزئه بحيزه فقد سبقت الاشارة اليه في النقط الاول في الموضع الذي بين فيه استعانة خلوها بولي عن الصورة وألفاظ الكتاب غريبة عن الشرح \* (اشارة الجسم اذا وجد على

جال غير واجبة من طباعه فخصوله عليها من الامور الامكانية ولعل جاءه وتقبل التبديل فيها من طباعه الامناع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع يمكن 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 جالبة وأسباب موحدة وثانها انه يكون يمكن الزوال من طباعه الامناع من خارج فاذا قدرنا وضع الجسم وموضعه ممكنين كان انتقال الجسم عنه ممكنا وقوله يمكن 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 فحسب ميل \* المسئلة \* الحامسة في أن الجسم المحدد للجهاز متحرك على الاستدارة وفيها فصل واحد (اشارة الجسم المحدد للجهاز ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعل والنقلة عنها جائزة قليل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز ٩٠ فيهما من تبدل الوضع دون الوضع وذلك على الاستدارة فحسب ميل

مستدير) \* التفسير \* هذا الفصل مشتمل على ابحاث الاول ان الجسم المحدد للجهاز يصح عليه أن يتحرك بالاستدارة والدليل عليه أنه بسيط وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة فالمحدد للجهاز يصح عليه الحركة المستديرة أما أنه بسيط فذا ذكر في الكتاب برهانا عليه والمشهور فيه أن كل مركب فانه 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 عليها من الامور الامكانية ولعل جاءه وتقبل التبديل فيها من طباعه الامناع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع يمكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل. أحوال الجسم لا تخلو اما أن تجب بحسب طبعه أو لا تجب بل يمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن أن تبديل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيه تلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لها بالانظر الى عللها مادامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه أمكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فإمكن أن يزيله فامر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعل تقتضيهها الاصول فانقلبا عنها غير ممكن وأما جزئيات العناصر فخصولها في أماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقلولة للقلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا أصل مفيد في نفسه وينتج عليه ما يتلوه (اشارة الجسم المحدد للجهاز ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعل والنقلة عنها جائزة قليل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيهما من تبدل الوضع دون الوضع وذلك على الاستدارة فحسب ميل مستدير) برهانات مبدأ ميل مستدير لمحدد للجهاز فقال ليس بعض أجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع أن يكون لمحدد للجهاز 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 له والوجه ان هذا الوضع انما تعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعل لتامضي والنقلة عنها جائزة قليل في طباعها واجب وهو المستدير والمستقيم 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 لا ذوميل مستقيم أو مركب بمنع وجوده عند المحدث ووجوده بالميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا أن الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشبر اليه في موضع البق وهو الفاضل الشارح أورد

لكن المحدد للجهاز لا يصح عليه الحركة المستقيمة على ما مر به

هنا

في هذا الباب فوجب أن لا يكون مركبا والشيخ انما ترك البرهان على هذا المطلوب لانه أبطل صحة الحركة المستقيمة على المحدث وطلان ذلك بوجوب 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 يقتضى أن يكون سطحه متصلا بسطح الجزء الآخر اتصالا بمتنع زواله لا ناقول 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 المحدد يجب أن يكون كذلك ولا يلزم وقوع الخلاء وهو محال وان لم يكن على شكله الطبيعي فإما أن يمكن رجوعه الى شكله الطبيعي أو لا يمكن فان أمكن ذلك فيقتدر وقوعه يلزم تعدد جانبا وتباين جانبا آخر وذلك يقتضى الحركة المستقيمة وان لم يمكن ذلك كان اتصال كل واحد من تلك الاجزاء الاخرى الاخرى متضاهي طباعها وكونها كرات أيضا لكن اتصال كل واحد منها بالآخر نافي كونها كرات فيلزم أن لا يكون الطبيعة الواحدة تقتضى

فعلين متقابلين وهذا محال ثبت أن الحد بسيط وانما هما ان كل بسيط فانه يصح عليه الحركة المستديرة لان الاجزاء المفروضة فيه لا بد وان تكون متشابهة في تمام المشابهة وكل أجزاءها واجب أن يصح على كل واحد منها كل ما يصح على الآخر لان المتساويين في تمام المشابهة يجب اشتراكهما في جميع اللوازم وكل جزء يفرض ملاحظا للجزء الثاني في حشوه أو مسامته فانه يلزم أن يصح على سائر الاجزاء تلك الملاحظة والمسامته واذا كان كذلك كان الانتقال جائزا على الفلك ثبت أن الفلك يصح الحركة المستديرة عليه ولقائل أن يقول قد بينا في النمط أنه لا دليل على أن كل ما يصح على الشيء يجب صحته على مثله لاحتمال أن تكون شخصيته شرط لذلك أو شخصيته الآخر مانعة عنه الثاني انما ثبت صحة الحركة المستديرة عليه وجب أن يكون فيه ميل لمثبت أن ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة ولقائل أن يقول هذا مغالطة صرفه لان المعلول له امكانان أحدهما الامكان العائد اليه من حيث انه هو وذلك حاصل له من ذاته سواء أقرض معه وجود العلة والشرط أو عدمهما والآخر الامكان الذي هو الاستعداد التام وذلك مما لا يثبت الا عند حضور القابل والفاعل والحصول لجميع الشروط وارتفاع جميع الموانع فان عنيت بقولكم الفلك يمكن أن يكون متحركا الامكان الاول فهو مسلم لكنه لا يدل على وجود الميل الذي هو شرطه لوجود الحركة لان الاستدلال بكون الفلك من حيث هو هو قاطبا للحركة على حصول شرط الحركة استدلال 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 وكان ذلك باطلا فكذلك ما ذكره وان عنيت به كون الفلك مستعدا استعدادا تاما ٩١ للحركة فهذا لا يمكن في العلم به العلم بان الفلك

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

منها على نفسه وهي ان محدود لجها بسيط لا لمرب يصح عليه لا تحلل وتتكسر هذه العصبية لي قولنا وما لا يصح عليه التحلل فليس بركب ومحدد لجها لا يصح عليه التحلل ثم أنصاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط لا يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه أجزاءه في المشابهة 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 يوجد 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 واعتراض أيضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب أن يتحرك على الاستدارة واعتراض أيضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا ينتهي فلوزم من تشابه أجزاءه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بمركات مختلفة غير متناهية وأن تكون لها مبداء لا تنتهي بحسبها وأورد اعتراضات أخر بعضها في حكم المكرر وبعضها يتحلل بما يتحقق من الاصول المذكورة وأقول في الجواب عن الاول أن الامكان بحسب ذات الشيء يمكن في هذا المطلوب لان مع ذلك لا يمكن وقطع النظر عن الموانع الغربية يمكن فرض تحريك القسري المقتضى لوجود الميل بالطبع وعن الثاني أن العناصر ليس فيها مبداء ميل مستدير بل مانع

منها على الآخر وهو محال فظهر أن ما ذكره مغالطة صرفه الثالث الفلك متحرك لانه ثبت 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 أقرره الشيخ في النجاة فانه بعد ان أقام الدلالة على أن الجسم القابل للتنقل القسري لا بد وأن يكون فيه ميل قال فقد بان وضح أن كل قابل حركة فقيه مبدأ ميل الى جهة بالطبع واذا هذا الجسم قابل لتحريك فقيه 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 مقتضاها الحركة أخرى لكن كان هذا عائق عن الحركة الاولى فعليه الحركة الاولى عائق لهذا الميل عن التحريك واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بمثل هذا الميل على وجود الحركة لاحتمال أن يتعرق كل واحد منهما بالاتساق يبقى الجسم خاليا عن الحركة ثم لن سلمنا له ذلك لكنه يقتضى أن يكون جميع البسائط العنصرية متحركة كما بالاستدارة بطباعتها لانها اذا كانت بسائط كانت الحركة المستديرة عليها صحيحة على

ما قررناه وكان الميل المستديرة فيهما وجودا فكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لانهما عندهم مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لا يجتمع فيه الميل المستقيمة والمستديرة معا ولئن سلمنا ذلك لسكن الفلك كأن الاثر المفترضة فيه من المشرق الى المغرب متساوية في الماهية فكذلك الاجزاء المفترضة من الشمال الى الجنوب متساوية فلوزم من البساط صحة 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 المفترضة فيه متساوية وكما صح في الجزء المعين أن يقوم مقام الجزء الاخر في سمنه 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 جملة الكلام في هذا الموضوع فان قيل لم يقيم الاستدلال بالميل على كون الفلك متحركا فهل في البحث عن سائر الميل فائدة أخرى قلنا نعم فاننا نعرف بالدلالة العقلية وجوب اشياء على 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 وليرجع الى شرح المتن أما قوله الجسم المحدد للجهات ليس بعض أجزائه فالمراد منه ظاهر وقد عرفت أنه لا يمكن اثبات ذلك الا بعد بيان أنه غير

ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات متمتعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة لمستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة حركات من المركز وحركة له وحركة عليه فالميل البسيطة ثلاثة اثباتان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث أن اختصاص أحد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائر الجهات يجب أن يكون بحسب مخصص قائم الى حركة اذا المتحرك بسيط فهذا حكم بوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجدته متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد (تنبيه وأنت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب أن يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبة اما الى شئ من خارج راما الى شئ من داخل واذا كان ذلك الجسم أولا ليس مما يتحدد جهته ووضعته بمجرد من خارج محيط بقى أن يكون بحسب جسم من داخل) معناه ما ذكرناه مرارا وهو أن الوضع المتبدل بأي معنى هو \* (تنبيه وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب أن يكون عند ساكن) تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته

لكانت أجزائه 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 أجزائه ذلك الكلي الى أمور خارجة عنه لكن نسبة أجزائه الى الامور الخارجة عنه هي المحاذاة ولما كان القول يجوز تبدل وضع

الفلك مبنيا على جواز تبدل محاذاة أجزائه لاجرم عذب ذكر الوضع بدلا للمحاذاة تنبيه هاهنا على أن علة الجواز على تبدل المحاذاة وأما قوله فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشيء منها فخرر 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 وأما قوله فالميل في طباعه واجب فخرر به ما مر من أن كل جسم قابل للحركة ففيه ميل وأما قوله وذلك بحسب ما يجوز فيهما من تبدل الوضع دون الوضع وذلك فالبحث عنه ما ذكرناه أنه يحتمل أن يكون المطلوب الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا وأن لا يكون كذلك بل يكون اثبات هذا الميل فقط \* المسئلة السادسة \* في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد وفيه فصلان \* (تنبيه أنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبة اما الى شئ من خارج واما الى شئ من داخل فاذا كان الجسم أولا ليس مما يتحدد جهته ووضعته بمجرد من خارج محيط بقى أن يكون بحسب جسم من داخل) \* التفسير \* قال رضي الله عنه لما بين أن المحدد يصح عليه تبدل الوضع على سبيل الاستدارة وقد عرفت أن الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى أمور خارجة عنها فاذا التبدل في الوضع لا بد وأن يكون بسبب الاجزاء في نفسها ولتبدل نسبتها الى الامور الخارجة عنها لسكن الاول محال لاستحالة الحرق على الفلك فمعين الثاني وذلك الجسم يستحيل أن يكون خارجا عن الفلك لانه جسم خارجا عنه فبقى أن يكون ذلك الجسم فيه \* (تنبيه وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون عند المتحرك وقد يكون للساكن والمتحرك فيجب أن تكون عند الساكن) \* الشرح \* كون الجسم



منعزفة عقل ولا يصحن به الا اذا عرف تبدل نسب اجزائه الى اجزاء غيره وكذلك متى لم يصحن تبدل النسب لا يصحن بالحركة وهذه القاعدة مقررة في باب الحس والمحسوس من الملخص فاذا كان كذلك وجب ان يقاس اجزاء الفلك المحدد الى اجزاء جسم آخر بتبديل النسب التي بين اجزائه و اجزاء ذلك الجسم الى حركته فنقول انا اذا نسبنا الى السا كن ثم تبديل النسب التي من اجزائها البتة واذا نسبنا المتحرك الى السا كن تبدلت النسب لا محالة فاذا عرفت في احدهما كونهما كالتعيينت الحركة قد خرمنا له اذا نسبنا السماء الى الارض ورواها اجزأ من الفلك تارة على سمت الرأس وتارة لا كذلك ثم علمنا وقوف الارض علمنا بالضرورة كون الفلك متحركا واذا نسبنا المتحرك الى المتحرك فلذلك توجب تبدل النسب تارة ولا وجبه اخرى اما الاول فكلما اناسبنا الافلاك بعضها الى بعض فان نسب اجزائها يختلف ولذلك يحصل للكواكب الانصالات المختلفة واما الثاني فان الكرة متى تحركت منطلقها وسائر الدوائر الموازية للمنطقة وحركة المنطقة أسرع من سائر الدوائر وكل ما كان منها أقرب الى المنطقة كان أسرع مما هو أبعد منه فلك الدوائر تتحرك حركات مختلفة مع أن النسب التي بين اجزائها محفوظة أبدا واذا عرفت ذلك فقولنا أنت تعلم بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للسا كن وقد يكون للمتحرك يعني اذا كان المحوى متحركا فان الحاوي لو كان ساكنا تبدلت النسب لا محالة واما ان كان متحركا فآذارة تبدل وتارة لا تبدل على ما بيناه واذا كان التبدل حاصلًا سواء فرض ساكنا أو متحركا امتنع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركا أو ما قوله فيجب أن يكون عند ساكن معناه أنه لما ثبت فساد ذلك القسم وجب أن يقاس الفلك الى جسم ساكن حتى يمكن

الاستدلال بتبدل ما بين اجزائهما من التسب على كون الفلك متحركا لقال ان يقول لما عرفت بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للمتحرك فكيف تقول بان تبدل النسبة للمتحرك يجب ان يكون عند ساكن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند الساكن بل معناه ان ذلك واجب الحصول

على تقدير كون محدود الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط أن يتخالف في شيء من الحركة أو القطبين أو المركز واما اذا توافق في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدود الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونهما كالتبته ولما ثبت امكان تحرك محدود الجهات فاذن تبدل نسبه لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق \* (اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل أن يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه و يكون أحد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبهما اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبه وان كان في المكان الذي له بحسبهما فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزوجه فجوهه متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كان فساد ففيه ميل مستقيم) أقول بردي بيان أن كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه ميل مستقيم وبيان اثباتهما في حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور المختلفة بالتحول الواحد وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرر المطلوب أن الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعده الكون

عند الساكن وان كان قد يجب حصوله أيضا عند غير الساكن \* المسئلة السابعة في امتناع الكون والفساد على الفلك وفيها فصول ثلاثة \* (اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل أن يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه و يكون أحد المكانين خارجا عن الآخر وان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبهما اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبه وان كان في المكان الذي اليه بحسبهما فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزوجه فجوهه متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كان فساد ففيه 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 فالمتصود من هذا الفصل ذلك وتقرر ان الجسم اذا زال عنه صورة وحدثت فيه صورة أخرى فان تلك الصورة الاولى فساد للجسم الذي تلك الصورة الزائلة كانت صورة له وحصول الصورة الأخرى كون للجسم الذي تلك الصورة والحادثت صورة له وأيضا فالجسم حين كان موصوفا بالصورة السابقة كان مستحقا لمكان معين واذا زالت عنه تلك الصورة وحدثت فيه صورة أخرى صار مستحقا لمكان آخر معين لاستحالة أن يستحق المكان الواحد جسمين مختلفان بالطبع فاذا عرفت ذلك فلنذكر البرهان على المطلوب فنقول كل جسم يتكون فاما أن يكون تتكونه في مكانه الطبيعي أو لافي مكانه الطبيعي فان كان لافي مكانه الطبيعي وجب أن يتحرك بطبعه الى مكانه الطبيعي بالاستقامة وان كان في مكانه الطبيعي فلذلك الجسم قبل حدوث تلك الصورة فيه كان موصوفا بصورة أخرى وهو في ذلك الوقت ما كان ذلك المكان مكانا طبيعيا له لما

بين أن المكان الواحد لا يتحققه جسمان مختلفان بالطبع فنك 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 أيضاً ملائم له وقد عرفت أن الجسمين المختلفين الطبيعي لا يمكن أن يلاهما مكانا واحداً فإذا الجسم الذي حدث الآن مساوياً في تمام الماهية للجسم الذي ثبت أنه يصح عليه الحركة المستقيمة وحكم المبلين واحداً فثبت في بعض ما يلائم هذا المكان صحة الحركة المستقيمة عليه ويجب على كل ما يلائمها صحته عليه فثبت أن كل كائن فسد فانه يصح عليه الحركة المستقيمة ولترجع إلى شرح المتن أما قوله الجسم القابل للكون والفساد له قبل أن يفسد إلى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكاناً بحسبه فقد علمت حقيقة الكون والفساد أيضاً فالجسم إذا زالت عنه صورة واحدة حدثت فيه صورة أخرى فانه يقال لهذا الثاني انه حدث عن الاول مثل أن الجسم إذا زالت عنه الصورة المائية وحدثت فيه الصورة الهوائية فانه يقال للهواء انه يكون عن الماء ويقال ٩٤ للماء انه فسد إلى الهواء وإذا عرفت ذلك فلما علم قبل أن يفسد إلى الهواء الذي يكون

نوعاً آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكاناً خاصاً بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل أن يقتضي بيطان مختلفان بالنوع مكاناً واحداً وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلوب وهي في اجسام المقضية للمبول المختلفة ظاهرة فإن الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي أو نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي وأما على الوجه الكلي في بيان هذه المسئلة بأن يقال الطبايع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئاً واحداً والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه ويكون أحد المكانين خارجاً عن الآخر ونحو ذلك في قوله للمطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يتخلو إما أن يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب أو لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم أن تقتضي طبيعة الكائن ميلاً مستقيماً إلى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم أنه قد كان في هذا المكان قبل بس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غير بما مر من اجزاء الجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زجه وغلبه وأخرجه من مكانه بالفسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فإذا الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجزوهه للنقل من مكانه ويلزم من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم والافكي فبخرجه عنه راعاً قال فجوهه 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 وفسد فانه مبدأ ميل مستقيم (وهـم وتنبه فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون لصق الجسم الذي انتقل إلى صورته بالكون فسد أو جبت لنوعيته أن يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار) الوهم هو أن يقال أم أو جبت الانتقال على كل كائن وفسد وذلك ليس بواجب لان الكون بممكن أن يقع على وجه لا يحتاج فيه إلى الانتقال وهو أن يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقاً للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المعاص لسطح الهواء فانه اذا صار هو اء صار متصلاً 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 خارجاً عن الآخر فاعلم أن ذلك إنما كان لاجل أنه ثبت أن المكان الواحد لا يتحققه جسمان وأما قوله فان كان حصول الصور الثانية له في مكان غريب لم يحسبها اقتضى ميلاً مستقيماً إلى المكان الذي بحسبها معناه أن الصورة الهوائية ان حدثت في الجسم حال كونه في غير حيز الهواء فبعد حدوث الصورة الهوائية فيه كان غريباً عن حيز الهواء وكان

قد زاحم الهواء لا محالة حتى أخرجه عن حيزه ولا شك أنه متى خرج ذلك المزاحم عن حيز الهواء فان الهواء يعود إليه اللاصق بميل مستقيم فإذا الجسم الذي هو متمكن بالطبع في حيز الهواء قابل للنقل المستقيم فالجسم الذي حدث الآن فيه أيضاً يجب أن يكون قابلاً للنقل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفاً للجسم الاول كان المكان الواحد يتحققه جسمان مختلفان وان كان ميلاً للاول والاول يصح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم أيضاً يصح الحركة المستقيمة عليه ويجب أن تعلم أنا انما فرضنا الكلام في الماء والهواء فهما لعبارة الكتاب بالمثل والافالبرهان مطرد في الكل (وهـم وتنبه فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون لصيق الجسم الذي انتقل إلى صورته بالكون فسد أو جبت لنوعيته أن يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار) الشرح هذا الشرح متوجه على المنفصلة التي بنى الحجة عليها وهي قوله حصول الصورة اما أن يكون في مكانها الطبيعي أو لا في مكانها الطبيعي وذلك أن يقال ان حصل ذلك الصورة يكون في موضع ملاصق لمكانه الملائم والجواب عنه ظاهر لان موضع الملاصق ان كان مرضواً يتحرك الجسم بطوره إليه فهو المكان الملائم وان كان يتحرك الجسم عنه بطبعه فهذا المكان هو غير الملائم ولا يمكن أن يكون بين هذين القسمين قسمة أخرى وبالجملة

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 تقتضى توجهها الى شئ وصر فانه وقد بان أيضا أن المحدد للجهات لا مبداء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلاميل مستقيم فيه فهو ممار - وده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم فسداليه أو فسدالي جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فن عدم واليه ولهذا فانه لا ينحرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة توتر في الجوهر كتنسخن الماء المؤدى الى فساده) \* الشرح \* هذا الفصل يشتمل على مسائل بعضها مقدمة في اثبات البعض وأولها بيان 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 وثانيها أن السكون والفساد على الفلك محال لانه لو صح الكون والفساد عليه لكان الميل المستقيم موجودا فيه على ما تقرر في الفصل السالف لكن ذلك محال لان الميل المستدير موجود فيه اما في المحدد فالبرهان المذكور وأما في غيره فالرصد لاننا شاهد بحركات مستديرة للكواكب ولا يمكن أن يكون ٩٥ ذلك للكواكب نفسها على ما يأتي

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

اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الماصق ويجاور الشئ غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب ويتحقق ذلك بأن يقال مكان الاصلق مكان اما طبيعي للكائن أو غير طبيعي للكائن والقسم 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 فانه وقد بان أيضا أن المحدد للجهات لا مبداء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلاميل مستقيم فيه فهو ممار وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم فسداليه أو فسدالي جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فن عدم واليه ولهذا فانه لا ينحرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة توتر في الجوهر كتنسخن الماء المؤدى الى فساده) أقول هذه الاشارة مشتملة على مستلذين احدهما كلية والثانية جزئية فالاولى أن الجسم البسيط يمنع أن يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو أن الطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين وعبر عنه بعبارة أخص بهذا الموضوع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهها الى شئ أى بالحركة المستقيمة وصر فانه 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 الأخرى 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 فنقط 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 وأما اقتضاء الحركة المستديرة فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد أحدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وأيضا في الامكنة مكان طبيعي بطبيعته 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 فافلك فيه مبداء ميل مستقيم معنى أن صورته النوعية صورة تقتضى الميل المستقيم متى اتفق تكونه في خارج حيزه وتقتضى الميل المستدير متى اتفق تكونه في حيزه فمما ذكرتموه من الحجج لا يبطل هذا الاجال ومضى لم تبطلوا ذلك ليرتم دليلكم على أن الفلك ليس بكائن ولا فاسد هذا في الفلك المحدود أما في سائر الافلاك فضيها سؤال آخر وهو أنا لانسلم أن فيها ميلا مستديرا لان دليلكم في ذلك مبني على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك انما تجرى في المحدود لاني غيره والذي ذكرتموه من أن الكواكب متحركة بالاستدارة فلم لا يجوز أن تكون الكواكب متحركة في جرم الفلك ساخفا فيها وانما تبطلون هذا باستحالة الخرق على الفلك وسنين أنه ليس لكم دلالة على استحالة ذلك فيما عدا الفلك المحدود من الافلاك وثالثها أن الخرق والنحو والاستحالة المؤدية الى زوال الصورة محال أما ان الخرق محال فلان الخرق انما يكون لحركة كل واحد من الاجزاء المخترفة على الاستقامة وذلك على الفلك محال ولكن على هذا التقدير لا يكون امتناع الخرق على الفلك مبني على امتناع الكون والفساد عليه وعبارة المكتاب تشعرون ذلك فلعل الوجه فيه أن

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

الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي بطبيعة المتحرك على الاستدارة ولذلك أسندت احدي الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فلان ليس مبدؤهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي أن محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين أحدهما أن فيه ميلا مستديرا فيجتمع أن يكون فيه معه 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 أي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء والثانية أنه لا يفسد الى شيء آخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فمن عدمه والى الفائدة فيه أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والبقاء أيضا أي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير أن يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ أنه لا يمنع في هذا الموضوع اطلاق الكون والفساد هذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع على اطلاقها 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 أنه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار الى ذلك بقوله ولا ينشئ 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 تخلطه عن بعضه الخامسة أنه لا يجوز عليه الحركة الكيفية وأشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قبله بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كسخن الماء المؤدى الى فساده وكون الهواء منه لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فانصر 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 و يبين من ذلك أيضا ان الحركة الاينية 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 فاذصح ان أقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك (تنبيه الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهياة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة والتعذيب ومثل طعوم وروائح كثيرة) لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية أراد أن يشكم أيضا على العنصرية قبله بإيضاح أحوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتتفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي أوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه أحال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار أحوالها المدركة بالحس والتجربة وقوله الاجسام التي قبلنا أي العنصريات وقوله نجد فيها أي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهياة نحو الفعل فالقوى قد مر أمهات ابدى التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون صوراً وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتميزها نحو الفعل هي أن تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهية نحو الفعل كقوة بصيرها موضوعها معدة للتأثير في شيء آخر فهي مبدؤة للتغير والقوة المهية نحو الافعال كقوة بصيرها موضوعها معدة للتأثير عن شيء آخر فهي مبدؤة 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 تجعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب أن المحسوسات لا يجوز أن تعرف بالاقتوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن أن تشمل الاعلى اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها بالحقيقة وهي لا تنفي في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق وأما اللدغ فقد عرفه الشيخ في القانون بأنه كيفية تهاذفة جدا لطيفة تحدث في الاتصال بغير كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد باثره وبمحس بالجملة كالوجع الواحد وأما التحذير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحرارة 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 بغير ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللفظ وأن التحذير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجراد الروح وهما تبعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكري لانها ما يبلغ الكيفيات المنتجة الى الحرارة والبرودة في باهما لقياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فتدقيل انها تسعة هي الحلاوة والسومة والجحوضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوسة والتقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرعى حصرها ولذلك لم يتعرض لها الكهناج عاقلين لاشغال مشعري الذوق والشم عنهما والتأمل في طبائع المترجات يحصل استنادا لجميع الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة **قوله** (وقوى مهيشة تحو الافعال السريع أو البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والانشاشة والسلاسة) قسم الافعال الى السريع والبطيء لثلاث اشكال في الصلابة واما ما في اسنادها الى الافعال لانها ليست مما لا يفعل موضوعه بل هي مما يفعل طبيا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تنتفي سهولة الفرق والاتصال والتشكيل واليبوسة عما يقابلها وليس ذلك تعريفها لعمالة لو اراد التعريف لذكر اولاته تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه أن الجهور يخسرون الرطوبة بالسهولة ولذلك لا يطفون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين أهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء أن البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما أن الانتفاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شأنه أن يتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضوع لانه لا يبرده ههنا أن يتعرض للبحث ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمنافضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية يقتضى قبول الغمر الى الباطن ويكون للشيء ما قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا ينفرد بسهولة وانما يكون قبول الغمر من الرطوبة ونعاسه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمر تحت الاصبغ مثلا فهناك أمور ثلاثة أحدها الحركة والثاني التشكيل والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمر وهناك أيضا أمور ثلاثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الرق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو الافعال فرجع حاصل البحث الى أن اللين والصلابة

وقوى مهيشة تحو الافعال  
السريع والبطيء مثل  
الرطوبة واليبوسة واللين  
والصلابة واللزوجة  
والسلاسة

ثم اذا اقتشت وأجندت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار  
 ويستسخن بالقياس الى البارد وعنى بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته أن جسمها يوجد على جنسه متلا يكون ولالون فيه ولا رائحة  
 ولا طعم أو وجدته منتبها الى الحرارة أو البرودة مثل اللدغ أو التحذير وكذلك الحال في الهيئة المعدة الى الأفعال فان التفتيش بلزم اجسام  
 العالم التي تليها رطوبة أو يبوسة لانها اما أن يسهل تفرقها وانصالحها وتركها 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 تعرى عنها جسم أو ينتمى الى هاتين اتقاء اللين والصلابة  
 واللزوجة 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 وذكروا في هذا الفصل القوى الاولية التي هي اتم الفعل والاقعال من الاركان واعلم ان الشيخ عدها  
 قوى كثيرة وجعل بعضها مهية ٩٨ نحو الفعل وجعل بعضها مهية نحو الانفعال فيجب علينا أن نتكلم في أمور أحدها

كيفيتان يكون الجسم مامستعدا للافعال وعدمه عن المشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في  
 تفسير الرطوبة واليبوسة فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره وأقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث  
 الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية  
 والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ اعماذ كرا تارهما في تفسيرهما لتعلق  
 ماهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فاعرفهما المكونهما محسوسين بل ذكر معنى  
 ألقاظهما للتلايق الاشباه بينهما وبين ما يجري مجراها وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي  
 سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما يغسر بها على ضرب من التجزؤا أيضا  
 اسم الشيء الذي يتركب مفهوما لا يطلق على بعض اجزائه مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد  
 الانتمار مع وجود القوام غير السبيل وعدم الفرق سهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة  
 فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل وأما اللزوجة فعلى ما ذكره  
 الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسرا تفر بق أو شيء مما يعتمد متصلا وتحدث من شدة امتزاج  
 الرطب الكثير باليابس النليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر أن هذه الاربعة ينتمى الى  
 الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء معدا نحو افعال ما ﴿ قوله ﴾ ثم اذا اقتشت وأجندت التأمل  
 وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار  
 ويستسخن بالقياس الى البارد وأعنى بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته أن جسمها يوجد على جنسه  
 متلا يكون ولالون فيه ولا رائحة ولا طعم أو وجدته منتبها الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ  
 والتحذير وكذلك الحال في الهيئة المعدة للافعال فان التفتيش بلزم اجسام العالم التي تليها رطوبة أو  
 يبوسة لانها اما أن يسهل تفرقها وانصالحها وتشكلها وتركها 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 تعرى عنه  
 جسم أو ينتمى الى هاتين اتقاء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك) الاجسام العنصرية قد

في حقيقة القوة وقدمضى  
 الكلام فيها وثانيها أن  
 تتكلم في القوى المهية  
 للفعل والقوى المهية  
 للافعال واعلم أن القوة  
 ليست هي الفاعلة للفعل  
 ولا المنفصلة للافعال بل  
 الفاعل هو الذات التي قامت  
 القوة بها وكذا المنفعل  
 فالهرق هو النار والحرارة  
 والمحرقة هو الفطن لا القوة  
 القائمة به ولكن تميز الذات  
 اما الفاعلية او المنفعية  
 لا بد وأن يكون لاجل هذه  
 القوى القائمة بها فهذه  
 القوى تكون مهية  
 لذوات نحو الفعل والافعال  
 أي يكون علالاتها والذات  
 الفاعلية أو المنفعية  
 المنفعية فهذا هو المراد  
 من القوة المهية نحو الفعل

والقوة المهية نحو الانفعال وثالثها تعرف القوى المذكورة في هذا الموضوع أما القوى اله عملية فست الحرارة  
 والبرودة واللدغ والتحذير والطعم والرائحة وأما الانفعالية فست أيضا الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة  
 فتقول ذكر الشيخ في الحدود ان الحرارة كيفية فعلية محرركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض أن تجمع المنجانمات وتفرق  
 المختلفات وتحدث تخللا من باب الكيف وتكاتف من باب الوضع لتحليله وتصعيده اللطيف واعلم أن التخلل قد يعنى به رقة القوام  
 فعيند يكون من باب الكيف والتكاتف المقابل له الغلظ وقد يعنى به اقتشاش الاجزاء بحيث يتجاهاها جرم غريب وهو من باب الوضع  
 فيكون التكاتف المقابل له هو اجتماع الاجزاء وخروج الجسم الغريب عما بينهما ان الحرارة لما كل من شأنها اللطيف والترقيق كانت  
 مفيدة للتخلل الذي من باب الكيف ومن حيث انهم تجمع بين المشاكلات وتفرق بين المختلفات فهي تفيد التكاتف الذي من باب  
 الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الاجزاء والوحداية الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها وذكر في تعريف البرودة انها كيفية

فصلية يصل جميعا بين المتجانسين وغير المتجانسين بحصرها الاجسام تنكشفها وعقد هذا المدين لمن باب الكيف ثم قال لو يجب أن ينقطع  
 من المدين ما أو ردها تهم اللفظ المشترك ويستعمل الباقي ولقائل ان يقول ألستم قد ذكرتم في المنطق أن من جملة الاعاليط في الاقوال  
 الشارحة تعريف الشيء بما هو أخص منه ومعلوم أن العلم بصحيفة الحرارة أحلى من العلم بكونها جامعة للتعجانسات ومفرقة للمختلفات  
 ومحدثة للتلخيل الذي من باب الكيف والتكاتف الذي من باب الوضع فإن كل احد يديه عطفه بل كل حيوان بمقتضى حسه يفرق بين  
 الحار والبارد ويميز بين الحرارة وغيرها أو ما الافعال التي ذكرتموها للحرارة فانا لانعلم حصولها عقيب ملاقاتها للاجسام الا بعد التعب  
 العظيم في استقراء أحوالها وتبعض جزئياتها ان الاستقراء لا يفيد العلم بان جزأ أن يحصل عقيب ملاقاتها هذه الا نأتمم هذا القطع بذلك  
 لا يمكن القطع باستناد تلك الا نأتمم الكيفية القائمة بحجم النار مثلا الا بعد القدر في الفاعل المختار و بيان أنه لا يجوز أن يكون حصول  
 هذه الا نأتمم عقيب ملاقات النار لان الفاعل المختار أجرى العادة بمخلوق تلك الا نأتمم عقيب ملاقاتها ومعلوم أن اثبات كل واحد من هذه  
 المراتب يستدعي بحثا وتدقيقا ونظرا طر يلا فكيف يجوز أن يجعل ذلك معزفا لخصفة الحرارة التي كل من له حس سليم يدركها ويميز  
 بينها وبين كل ما عداها أو ما 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 الا لزم لدور أو التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى تصورات يديه قطرية  
 غنية عن الاكتساب وأولى الاشياء بذلك ما يبعده الانسان من نفسه كالألمه ولذاته وكشهوته وغضبه أو يدركه بحواسه كمدركات  
 الحواس الخمس فإن ماهية كل واحد من هذه الاشياء تكون متصورة لكل أحد تصورا فطر يديه فممن حاول أن يفهمها لا يمكن الا بما هو  
 أخص منها أو بما تساوى او الامران باطلان فعلمنا أن التعريفات التي ذكرناها للحرارة ٩٩ والبرودة وغيرهما تعريفات

باطلة لاذكرهم ط هذه  
 الا نأتمم الحرارة والبرودة  
 أفاده - مزيدة معرفة  
 لها هيها ولا عجزهم عن  
 ذكر آثار صادرة عن  
 الطعوم والروائح بمنعهم

تخلص الكيفيات المبصرة والمجموعة والمشجومة والمذوقة والسبب في ذلك أن احساس الحواس  
 الاربعية بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه  
 وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل نجد خاليا عما يدركه هي  
 وتلك الاجسام لا تتلوهن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وأيضا قد يخالو الحيوان عن تلك المشاعر ولا  
 يخالو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات بأوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان أنهما لا يتخالو

من الاحاطة تحققتها فهذا هو التحقيق في هذا الباب وأما اللدغ والتحذير فاعلم أن اللدغ منسوب الى الحرارة والتحذير الى البرودة  
 وذكر في القانون أن اللدغ هو الذي له كيفية تفاعله جدا لطيفة تحدث في الاتصال ثم فالكثير العدد متفاوت الوضع صغير المقدار فلا يحس كل  
 واحد بانحراده وبحس بالجملة كالوجع الواحد ذكر في المحذران البارد الذي يبلغ من برده للعضو الى أن يضرب جوهر الروح الحاملة اليه  
 قوة الحس والحركة باردا مزاجه غلبت في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويحصل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى  
 النفسانية فهذا شرح ما أوردته من القوى الفعلية وأما القوى الانفعالية فمنها الرطوبة و ذكر في الشفاء أن في المشهور رعبارة عن البله  
 أي كون الجسم بحيث يلتصق بالغير وهو باطل فان الجسم كلما كان أرطب كان أقل انصافا بالغير فان الماء لصابي جدا اذا غمس الاصبع فيه  
 ما كان يلتصق منه بالاصبع أقل مما يلتصق من الماء الغير الصافي أو الدهن الى العمل فعلمنا أن الالتصاق ليس خاصية لرطوبة ولما بطل  
 هذا الاعتبار لم يبق للرطوبة الا سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها فيكون رسمها أنها لكيفية التي بها تترك 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 يترك الجسم سهل التبرك للاشكال أو عن الكيفية  
 التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير استدلال في أمره لفظي لان هذين الامرين أعني سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق بالغير  
 أمران متغايران في ماهيتهما ولا ينكر هذا التغاير 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 أفاده الاستسالك عن التشتت ومعلوم أن ذلك لا يحصل الا اذا جعلنا الرطوبة  
 عبارة عن البله لا ترى أن الهواء اذا اختلط بالتراب اليابس جدا فإنه لا يفسده استسكا كعن التشتت وأيضا اتفقوا على أن النار اليابسة مع  
 اتصافهم على انها اللطف الاجسام وأرقها اقرا ما فان الجرد والتكاتف خاصة البارد واليبان خاصة الحار فلما اتفقوا على بيوسة النار مع  
 اتصافهم على رقة قوامها وسهولة قبولها للاشكال الغريبة علمنا أنه لا يجوز أن يكون الرطوبة عبارة عما ذكر وهو أما الحجة التي

ذكر وهافى ضعفة جدا لانفس الرطوبة بالالتصاق على الاطلاق بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل  
 الانفصال عنه ومعلوم ان هذه الكيفية في الدهن والعسل استباكل منها في الماء فلا يلزم أن يكون الدهن والعدل أرطب من الماء  
 وهذا القدر كفي في القدر في هذه الحجة ثم علينا سائر كتبنا ان كنت في الاسباب أرغب بل الواجب أن يجعل 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 ألم يتم سلمتم ان الكيفيات المحسوسة لا يجوز تفرقها بالاقوال الشارحة وهنا احتجتم الى تعريف الرطوبة واليبوسة  
 وابطال الاقوال الباطلة فيهما فنقول قد ذكر ان الفرق بين سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق الانفصال معلوم بالضرورة وان  
 النزاع ههنا موقع الاقوال المسمى بالرطوبة أي الامرين واما اللين والصلابة فاعلم ان الجسم اذا كان يتطامرو ويتغير تحت الاصبغ أو ما  
 يجري مجراه قلنا انه لين وهناك أمور أحدها الحركة الخاصة فيه وثانيها حدوث شكل التعريفه وثالثها استعدادها لقبول ذلك الانغمار  
 وليس اللين الا هذا القيد الاخير وكذلك الصلب هو الذي لا يتطامر تحت الاصبغ فهناك أمور أحدها عدم الانغمار وثانيها بقاء الشكل  
 الذي كان وثالثها المقاومة وهذا الامر الثالث ليس صلابه أيضا فان الطراء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابه فيه بل الصلابه  
 عبارة عن الاستعداد الشديدي لتفعل لا تفعل فرجع حاصل البحث الى أن اللين عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال  
 عن الشكل الحاضر والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكر الشيخ  
 في تفسير الرطوبة واليبوسة فبلى قوله يلزم أن لا يبقى الفرق بين الرطب واليابس وبين اللين والصلب وأما على ما ذكرناه فالفرق بين الامرين  
 ظاهر واما اللزوجة والهشاشة فالمراد باللزوجة كيفية خاصه بالمزاج فان اللزج هو الذي يكون سهل الالتصاق وعسر الانفصال وهو  
 مؤلف من رطب ويايس شديد الامتزاج فسهولة التصاقه من الرطب وعسر انفصاله من اليايس واما الهش فهو الذي يكون عسر  
 الالتصاق وسهل الانفصال وذلك ١٠٠ لغلبة اليايس فيه وقلة الرطب فهذا هو القول في ماهيات الكيفيات المذكورة ورابعها

أنه لماذا جعل بعض هذه القوى معدة للفعل وبعضها لا تفعل فنقول لان تفاعل الحار والبارد ثبت بالبرهان وتفاعل

عن جنسين من الملموسات أحدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلى والنساي جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما أن تخلو هذه الاجسام عنها واما أن تتسمى عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات أوائل الملموسات وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما التي

الرطب واليايس ما ثبت بالبرهان ولا شك ان البرد يفسد التكتيف واليس والحري يفسد الترقيق والظافة فاذا الحرارة لا  
 والبرودة كل واحدة منهما فاعلة في الاخرى وفاعلتان أيضا في الرطوبة واليبوسة أما الرطوبة واليبوسة فليس لواحدة منهما فعل في  
 الاخرى ولا لهما أيضا تأثير في الحرارة والبرودة فلا جرم قيل الحرارة والبرودة فاعلتان والرطوبة واليبوسة منفعتان واما اللدغ والتعذير  
 فقد عرفت انهما ما الى الحرارة والبرودة واما الطعوم والر والمخ فلا شك في تأثيرهما في آتلى الشم والذوق واما اللزوجة فلانها معدة نحو  
 الالتصاق والهشاشة معدة نحو الانفصال فلذلك كانتا من الانفعاليات واما اللين فلاشك في كونهما تفاعلا بالقياس الصلابه قائم الا تعدلا لانفعال  
 بل تعدلا لانفعال فلما اذا أوردنا في القوى المعدة لانفعال ولعلنا انما أوردناها ههنا لما يبينها وبين اللين من المناسبة ونخامسها ان القوى الاولية  
 للبساط التي لاجلها يجري بينها التفاعل وتحدث المركبات ماهي ولم هي فنقول ان المتولدات لا تحصل من اجتماع تلك البساط الا عند  
 تفاعلها فيجب أن يكون في كل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية ثم ان الاستفراء دل على خلو البساط عن جميع القوى الفعلية  
 والانفعالية الا عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فاعلمنا أن هذه هي الكيفيات الفعلية والانفعالية الاولية للادركان واذا عرفت  
 هذه الجملة فآثر جمع الى شرح المنزلة اما قوله الاجسام التي قبلنا تصدق فيها قوى مهيبة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتعذير ومثل  
 طعوم ورائع كثيرة وقوى مهيبة نحو الانفعال السريع أو البطيء ومثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة  
 فاعلم أنك قد عرفت معنى القوة وأول معنى القوة المهيبة نحو الفعل أو الانفعال ثانيا وحفائق هذه القوى ثالثا وان لم يجعل بعضها فعليا  
 وبعضها انفعاليا ارباعا وانما قال الاجسام التي قبلنا احترزا عن الاجسام الفلكية فانه ليس فيها شيء من هذه الصفات وانما خص اللدغ  
 والتعذير بالذكر من بين أفعال الحرارة والبرودة لان أظهرهما في الحيوانات هذان الفعلان وانما خص الطعوم والر ورائع بالذكر  
 مع ان الالوان والاسوات أيضا مؤثرة في آتلى البصر والسمع لان أثر الالوان في آتلى البصر أظهر وأما قوله ثم اذا فشت وأجدت التأمل  
 وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد فبعناه



أن الاستفراء يدل على أن الاجسام تعمرى عن جميع القوى الفعالة الا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينها وهي التي تخص من الفائز وهي تسخن 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 واليوسه والمائية التي هي مبدأ الرطوبة والبرودة وأما قوله أعنى بهذا ان تجد في كل باب فيها اذا اعتبرته أن جسمها يوجد على الجنبه مثلا يكون وللون فيه ولا رائحة ولا طعم أو وجوده منتجيا الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ والتحذير فاعلم

أن المراد منه بيان الاستفراء الذي ادعاه أولاهو بين غنى عن الشرح وأما قوله وكذلك الحال في الهيات المتقدم للانفعال الى آخره فاعلم أنه لما تكلم في الكيفيات القلبية أراد أن يتكلم في الكيفيات الانفعالية فبدأ بالاحتجاج على امتناع خلو الاجسام التي في طائنا عن الرطوبة واليوسه على التفسير الذي فسرها به لان الاجسام التي عندنا لا تشكلها فإلية لا تشكل الغريبة أصلا وهي الافلاك فهي لا تكون رطبة ولا يابسة فقد تعمرى عنها جسم أو

لا يمكن فيها ذلك هو الفلكيات (تنبيهه فالجسم الباسخ 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 باعتبار أنها استقصت المركبات ومنها أنها أركان يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد وبالاختبار الأول يبحث عن أحوالها حسب ما يجري بينها من الفعل والافتعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على صدقها وبالاعتبار الثاني يبحث عن أحوالها حسب أمكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل 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 هذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجارى هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في شرحه قد ظهر مما مر أن كل واحد من هذه الاجسام لا يتخلو عن كفتين احدهما فعلية والاخرى تعاليفية وبيان الحصر بانساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليوسه للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضوع بناء الكلا على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع الاعلى التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بمماثلة في هذه الكيفيات واذا وجد الفعلين في الجسمين اللذين هما أشد تعاديا من الجميع أعنى النار والماء أظهر والافتعالين في الباقيتين أظهر ميز بينهما باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدأ بالنار فبسه بقوله الباسخ 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 صبغة تدل على مساواة طرفيها يعلم أن هذا القول يميز النار عما سواها ومعرفة لما هيته وكذلك في الثلاثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليوسه بالميعان والجود لوقوع التنازع في مفهوم الاولين دون الاخرين مع أن المراد عنده واحد فالفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء والارض لان من الناس من ذهب الى أن صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذهابا الى أن صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليوسه فالزال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الافتعاليتين وتقديم الاشراف من كل جنس على الاخرى اولى قال وهذه الاحكام ليست مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى أن النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة وقد علمهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة له ثم فالسخونة الشديدة موجودة وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الى أن النار والارض المتأخرين الى أن الارض أبرد من الماء لانها أكثر كثافة وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء أشد كما ان النار أسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به أشد وأما الميعان فان كان هو البسلة فالناسخ هو الماء لاغيره ان كان هو سهولة التشكل فالناسخ هو الثلاثة غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن أطف وأرق قرأ ما واسب سهولة التشكل الارفة القوام واللطافة وأقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شذوذ أن أجرام في النظر الاول هو النار وأبردها هو الماء وأشد هاهنا

يكون منتجة الى الرطوبة واليوسه مثل اللبن والصلابة واللزوجة والهاشنة وقد عرفت كيفية اتماها الى الرطوبة واليوسه (تنبيهه والجسم الباسخ 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 يشبهه الماء اذا سخن ولطف والارض اذا خلقت وطبعاها ولم تسخن بهلة بردت واذا أخذت النار وفارقها

سخوتها تكون منها اجسام صلبة أرضية يقدفها السحاب الصاعق وهذه الاربعه مختلفة الصور ولذلك تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث لا تستقر فيه الهواء ولا الهوام حيث يستقر فيه الماء وذلك في الاطراف اظهر الشرح لما بين ان القوي العرضية الاولى التي يحصل التفاعل ١٠٢ بين الاركان الاربعه الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شرع بعد ذلك في بيان

هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا لقياس أو استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه ههنا واظنبت القول فيه في الشفاء **قوله** (والهوام بالقياس الى الماء حار لطيف يشبهه به الماء اذا سخن وتلطف) لما فرغ من تعريف العناصر بالكميات الطاهرة وتعيينها ارا ديبان انصافها بالكميات الخفية ابيضاهي ثلاثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فطاهرة كبروتها ورأى الترتيب المذكور فاستدل بذلك بجملة الهواء وانما قال والهوام 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 الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يشبهه به اذا سخن وتلطف أي تخلخل وتشبهه به بتخيره وتصاعده في حيزه لانه لا يكون له حرارة الا يكون يشبهه البخار هو اجزاء سفار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تمتضي الخفة واللطافة والبرودة تمتضي الثقل والكثافة للتجربة فها هو سخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثر ولو لم يكن الهواء سخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو سخن **قوله** (والارض اذا خلطت وطبا عها ولم تسخن بعلة بردت) اقول وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنة السفلية كالرياح الحارة وضبرها **قوله** (واذا اخدت النار وفارتها سخوتها تكون منها اجسام صلبة أرضية يقدفها السحاب الصاعق) اقول بر يد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارتها السخونة وصارت لاستيلاء البر ودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظرا لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الابخرة والادخنة الارضية المتصاعدة عن الارض المحبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء أرضية سفارا كثيبت حرارة فصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوله في الصاعقة وأيده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما يحكى الشيخ تشبه الحد يدنارة والنحاس نارة والجمرة نارة فلو كانت مادتها النارية ما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة عموما هذه الاجسام في معادنها **قوله** (فهذه الاربعه مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث تستقر فيه الهواء ولا الهوام حيث يستقر فيه الماء) اقول لما بين كيفيات هذه الاجسام اتيح منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الاثنى واحد واختلاف الاثنا يدل على تباين مصادرهما ثم ارشد الى تأكيدها بحجة اخرى فاستدل اقتضاءها لا يمكنه المتخالفه على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهولية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضعا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاءها لا يمكنه المتخالفه باختلاف ميوطها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء بقى هبوط الارض من حيز الماء وهبوط الهواء من حيز الماء وهبوط النار وهونى **قوله** (وذلك في الاطراف اظهر) اقول الميل الطبيعي بزاد شدة بارد باد

ان 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 انه اذا قيل للانسان هو الناطق اقتضى ذلك كون المحمول مساويا للموضوع أي لا يكون اعم منه ولا اخص واذا كان كذلك كان قوله البالغ في الحرارة هو النار وكذلك سائر القضايا يقتضى أن يكون محمول كل 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 اما في القضية الاولى فقد حكي 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 ابلغ الوجوه واما في القضية الجسم الثانية وهي ان البالغ في البرودة بطبعه هو الماء فقد نازع فيه صاحب المعبر وزعم ان الارض ابرد منه لان الكثافة لازمة للبرودة واللطافة لازمة للحرارة فلما كانت الارض اكدت وجب أن تكون ابردا وانما يكون الاحساس ببرودة الماء اشد من الاحساس

ببرودة الأرض لأن الماء للطافته يصل إلى مسام الأرض لكثافتها 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 للطاقتها أسرع انصافا عن اليد والنحاس المذاب لكثافته يبطو انصافه عن اليد فلا جرم 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 وبسهل انفصاله عن غيره وهذا هو البلية ومعلوم بالاضرة أنه إن كان المراد من الميعان كونه بحيث يقبل الاشكال الغريبة وتركها بسهولة فهذا هو اللطافة ورقفة القوام وعندنا النار أولى بذلك فإنا نرى أن الشيء كلما كان أسخن كان ألطف وأرق قواما ونرى أن الهواء كلما ازدادت سخونته ازدادت ورقته ونرى أن النار التي عندنا في غاية اللطافة والرقفة فقوى في ظنوننا أنه كلما كان الشيء أسخن كان ألطف وذلك يقتضي أن تكون النار ألطف الاجرام وأسهلها قبولاً للاشكال وتركها ثم هو أن هذا الوجه الذي ذكرناه لا يدل على أن النار ألطف أي أطوع للتشكل بشكل الحاصر الحاوي ولكن لا بد من الدلالة على أن الهواء أسهل في ذلك والاتصاف بانفسنا الرطوبة بالية كان الرطب من العناصر الاربعه واحداً هو الماء والثلاثة الباقية تكون يابسة وإنفسناها بسهولة قبول الاشكال كان الرطب من العناصر الاربعه بلية وهي الماء والهواء والنار واليابس واحد وهو الأرض وأما القضية الرابعة وهي أن البالغ في الجود هو الأرض فذلك مما لا نزاع فيها أصلاً بقي ههنا بحثان أحدهما أن الشيخ لما نادى صرح في حرارة النار وبرودة الماء بانهما حاصلتا بطبعهما حيث قال البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء ولم يصح بذلك في ميعان الهواء بوجود الأرض والثاني أنه لم يبدأ بذكر الحرارة وتنبى بالبرودة وثالث بالرطوبة ورابع باليبوسة فنقول أما الاول فذلك لأنه لم يشبهه على أحد أن الرطوبة واليبوسة مغايرتان للطبيعة النوعية التي هي العناصر الاربعه ولكن أكثر المتقدمين ذهبوا إلى أن طبيعة

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

اشتباه الكيفيات المنفعلة بهم فليما وقع هذا الاشتباه في الكيفيتين الفاعلتين ولم يقع في الكيفيتين المنفعلتين لاجرم أنه لما ذكر الكيفيتين الفاعلتين ذكر انهما تصدران عن طبع الشيء تبييناً على كونهما مغايرتين للطبيعتين استغنى عن ذلك وتنبى أيضاً على الجهة التي عول عليها في أن حرارة النار ليست هي نفس الصورة وهي ان الحرارة قاطبة لا تشد ولا تضع وما كان كذلك لا يكون صورة قسبه على صغرى هذا القياس بقوله البالغ في الحرارة لانها إنما تصدق أن هذا الشيء بالغ في الحرارة اذا كانت الحرارة قابلاً للاشد والاضعف وأما في الكيفيتين المنفعلتين لما لم يقع هذا الاشتباه لاجرم استغنى عن التصريح بكونهما صادرتين عن الطبيعة وأما الثاني فلان الكيفية الفاعلة أشرف من المنفعلة والحرارة أشرف من البرودة لكونها مناسبة للحياة وكون البرودة منافية لها فبدأ بالحرارة وتنبى بالبرودة ثم قدم الرطوبة على اليبوسة لان الرطوبة عند الحرارة وحافظ لها فكان أشرف من اليبوسة وأما قوله والهواء بالقياس إلى الماء حار لطيف يشبه به الماء اذا سخن ولطف واعلم أن لكل واحد من العناصر الاربعه كيفيتين وكل واحدة منها فان إحدى كيفيته قويه والاخرى غير قويه فلماذا ذكرنا لكل واحد من الكيفيات الضعيفة فبدأ بالهواء وزعم أنه بالقياس إلى الماء حار أي له كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة وقد ذكرنا أن الوسط بين الحار والبارد هو الذي يسخن بالقياس إلى الماء أي يسخن بالقياس إلى الماء الذي هو بدرتم فيه بعد الدعوى على دليل صحتها وهو قوله يشبه به الماء اذا سخن ولطف ووجه الاستدلال أن الماء اذا سخن ولطف تبخر والمعنى البخار أجزاء صغيرة هوائية مختلطة باجزاء صغيرة مائية فلما كانت سخونة الماء مفضية لتبخره وقد ثبت أن في البخار أجزاء هوائية تدل على أن سخونة الماء مسبب لانقلابه هواء فلولا أن السخونة أمر طبيعي للهواء والامساكات السخونة سبباً لانقلاب الماء هواء وهذا الوجه افتخى وأما قوله والأرض اذا خلقت وطباعتها ولم تسخن بعلته بردت فاعلم أن المراد منه اثبات 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 اذا خردت النار فارقها سخونتها فاعلم أن المراد منه اثبات يبوسة النار واستدل عليه بان النار متى زالت السخونة عنها حدثت منها أجسام صلبة أرضية يذوقها 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 الجهة ضعيفة جداً لقائل أن يقول لم قلت ان تلك الاجسام إنما حدثت بمجرد ذوال الحرارة عن النار ولم لا يجوز أن يقال ان حدوثها إنما كان لأن اجسامها بخار يفر وحانية صارت لكثرة حرمتها قويه الشبه من البخار والادخنة التي منها يتكون الحديد في

الجسم أي مكانه الطبيعي قرباً وذلك لان المعروق مع ذلك ينتقص حجماً فينتقص معاوقة فلذلك يكون طلب

معدنه ثم اذا ارتفعت الى كوة الاثير انطبخ البعض البعض وتولد منها الحديد ولابد لكم من هذا الذي قلناه لان المنذوق تارة يكون نحاسا وتارة يكون حديدا وتارة يكون حجرا ولو كان تولدها بمجرد ذوال الحرارة عن النار لما اختلفت هذه المتولدات واعلم انه لم يذكر كون الماء مطبا لانه لا حاجة في العلم بذلك الى البيان وقد بيني ههنا انه لما اذابت في هذا النمط من البعث بالهراء ثم بالارض ثم بالنار فنقول لانه اثبت 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 الاربع مختلفة الصور فاعلم انه لما بين ان كل واحد من هذه الاربع بمخبرص بكيغيتين من الكيفيات الاربع المذكورة بين انه ليست مخالفة بعضها البعض مخالفة بالاعراض فقط بل وبالصورة المقومة واحتج عليه بهرب كل واحد من حيز الاثر فان النار لا يقف في حيز الهواء بل يصعد والهواء لا يستقر في حيز الماء فان الزئبق المنفوخ اذا جعل تحت الماء قسرا أحس بمقاومة من المدافعة الى فوق ولم يذ كر صدم وقوف الماء والارض في حيز الماء والهواء لظهورهما وقوله وذلك في الاطراف أظهر فلان الميل المستقيم يستدعيه القرب من الحيز الطبيعي فالجسم الخارج عن حيزه الطبيعي اذا عاد اليه واذا قرب وصر له الى طرفه مكانه الطبيعي استدمه اليه وميله عن المكان الغريب واذا ثبت ان كل واحد منها قرار عن مكان الاثر وجب ان يكون كل واحد منها متافيا بطبعه للاثر ١٠٤ والالكان المسكان الواحد ملاما للجسم ومتافرا المثله وان محال واعلم ان هذا

الفصل بناء على ان الفرق بين الحال المقوم والحال الغير المقوم والكلام فيه قد مر  
 \* (المسئلة الثانية) \*  
 في سبب ترتيب العناصر في امكنتها وفيها فصل واحد تنبيه من ظن ان الهواء يطفو في الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعاته مقلله لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخرى  
 الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور ومبينة على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يبين في جزئيات العناصر دون كليتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما يجذب مما يتحرك اليها او يدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبي يرتكون اسرع منها للصغير والسريرة بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعها هو اشد مديلا وقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ماتحت اياه مجتمعاته مقللا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الانقل بسبق الاخف فيضغظه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بطفوا والقسري يكون

الامكنة الطبيعية والمهرب عن الغريبة في الاطراف أظهر \* (تنبيه من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعاته مقلله لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخرى) أقول لما كانت الحجمة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور ومبينة على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يبين في جزئيات العناصر دون كليتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما يجذب مما يتحرك اليها او يدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبي يرتكون اسرع منها للصغير والسريرة بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعها هو اشد مديلا وقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ماتحت اياه مجتمعاته مقللا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الانقل بسبق الاخف فيضغظه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بطفوا والقسري يكون

بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخرى) التفسير المحصولون من الحكماء اتفقوا على ان

بالهراء  
 الارض في المركز ويحيط باكثرها الماء ويحيط بالماء الهواء ويحيط بالهراء النار ويحيط بالنار الفلك ثم الاكثرون من الحكماء زعموا ان هذا الترتيب طبيعي لهذه الاجسام ومنهم من زعم ان الاجسام كلها طالبة للمركز الا ان الانقل اليه ومتى وصل الاسبق اليه طوى الاخف عليه فهذا هو السبب في هرب بعضها عن حيز البعض وربما يمكن 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 بالثقل والخفة ولما احتج الشيخ بهرب بعضها عن حيز البعض على اختلافها في الصور المقومة احتاج في تقرير تلك الحجمة الى ابطال هذا المذهب فاستدل عليه بان قال الاجسام كلها كانت اعظم كل ميلها الى اجازها الطبيعية اقوى وكلما كان كذلك كان قبولها للميل القسري اضعف لما بينا ان الميل الطبيعي عائق عن القسري والثنى كلما كان العائق عنه اقوى كان وجوده اضعف واذا ثبت ذلك فلو كان طفوا الهواء على الماء قسرا با لكان كلما كان الهواء اكثر كان طفوه على الماء ابطأ لكن التالى بالعكس فانه كلما كان الهواء اكثر كان طفوه على الماء اسرع فعملنا ان ذلك الطفوي لاقسري وبطل المذهب الذي ذكره واما قوله وكذلك الحركات الاخرى فبني به سائر انواع الحركة في المسئلة الثالثة في بيان جواز الكون والفساد على العناصر الاربعة وفيها فصل واحد

بالهواء والماء أشار إلى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الأخرى (تنبية قديرد الاناء بالجد فيركبه  
 ندى من الهواء كلما انقطعت مدالي أي حذشت ولا يكون ليس الأفي موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار  
 وهو أظف وأقبل للرشح فهو اذن هو استحال ماء وكذلك قد يكون صحوفي قتل الجبال فيضرب الصر  
 هواها فيجد سحبا بالينسقي اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط  
 ناجاهم يضحى ثم يعود) أقول بر يد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في  
 الهولوي فنقول تغيرات الاجسام صورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن  
 وتسمى فسادا أو كوناً كما هو وتغيراتها يكفيتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة 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 أوساطا أعني لا يتكون الهواء من  
 الأرض الأبعد تكونها ماءا، وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكوينين 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 اذن الأنواع الأولى ستة  
 وهي سايط وأربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من الأرض وتكون الماء من  
 النار وعكسها مما وانتان مركبان من ثلاث سايط وهما تتكون الأرض من النار وعكسه والشيخ بدأ  
 بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما ما أظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على  
 نوعين أحدهما تتكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الأول مشهورا وكثرة المشاهدة فان اتصال  
 الأبخرة عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل  
 على اجزاء ما يشبه فلنا نعم وعلى اجزاء هوائية أيضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدث وانفصل  
 بالعليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وأيضا ثبت نوع واحد من النوعين المتعاكسين  
 يكفي في اثبات كون الهولوي مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من  
 هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماءا فاستشهد عليه بشبهين أحدهما الندى  
 الحادث على ظاهر الاناء اذ برد بالجد وأشار إليه بقوله قديرد الاناء بالجد فيركبه ندى من الهواء وذلك  
 لان الندى الذي يوجد هذا الما أن يتكون من الهواء وهو المطلوب واما أن لا يتكون منه بل اما أن يجتمع من  
 الهواء المطيف به على مذهب اليه منكر والكون والفساد بين الهواء والماء كالمشبه بخ أي البركات وغيره  
 أو يترشح مما في داخله والأول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن أن يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء  
 خصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد تصاعدت جدا ففرط حرارة هوائية ولا تبقى  
 مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء اما تقاذف تلك الاجزاء اذ اتوا بمحدث الندى  
 بعد تنجيبه 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 تجتمع الاجزاء التي تتكون في هواء أبعده  
 من الاناء اليه مع أن ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا تتمكن  
 من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لان نرى حدوث الندى مرة بعد أخرى على

(تنبية قديرد الاناء بالجد  
 فيركبه ندى من الهواء كلما  
 انقطعت مدالي أي موضع  
 شتت ولا يكون ليس الأفي  
 موضع الرشح ولا يكون  
 عن الحار وهو أظف  
 وأقبل للرشح فهو اذ هو  
 استحال ماء وكذلك قد  
 يكون صحوفي قتل الجبال  
 فيضرب الصر هواها  
 فيجد سحبا بالينسقي اليها  
 من موضع آخر ولا انعقد  
 عن بخار متصعد ثم نرى  
 ذلك السحاب يهبط تلجا  
 ثم يضحى ثم يعود

وتيرة واحدة بشرط أن ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من التبرد وأشار الشيخ الى ذلك بقوله كمال القطنة مدالى أى حدثت وقيل على ذلك ان كانت برودة الاناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب أن يصير كل ذلك الهواء ماء ولا يحال فيسيل 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 بالكيفية انما الغريسة سر يعا وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئاً فاذا ألح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فون ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما وجد الاوى الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة أسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة فيجعله الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سر يعا فلا يفسد الهواء مادام على سطح الاناء ماء أما اذا تنحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده والثاني رهوان 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 لوجوده بل 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 ينبغي ان يكون الرشح أكثر لان الحار الطيف وأقبل للرشح لرقه قوامه وليس كذلك وأشار الى ذلك أيضاً بقوله ولا يكون ذلك من الماء الحار وهو الطيف وأقبل للرشح ولما أبطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء احتعال ماء والاستهاد الثاني بالسحاب المتولد فى قبال الجبل دفعة من محو الهواء لا من انسياب السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار معد اليه ثم نزول ذلك السحاب تلجاً بحيث يعود الصحو ثم تولد مرة أخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون محو فى قبال الجبال فيضرب الصررها الى قرله ثم يعود ويريد بالصرا 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 فها بيان الازدواج الأزل واعتراض القاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الاراضى الجبلية ياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع التى يحنى الشمس عنها شمس أشهر وذلك يقتضى انقلاب أكثر الهواء ماء وأيضاً لو كان انقلاب الهواء البرودة فيعد نزول الثلج بصير 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 ولان المانع اياها عن ذلك أى شئ هو واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا التفضى بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا ان كون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله فهما بمنزلة ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سبباً موجبا هو البرودة مثلاً بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بقدم ذلك اما فقد ان شرط أو وجود مانع بالجملة وان لم يعرفه فما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح فى علمه بامكان وجودهما قوله **وقد تخلق النار بالنفخات من غير نار** لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الأزل اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما سيرورة النار هواء قطاها لان الشعل المرتفعة تضمحل فى الهواء على ما شاهد ولا تبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ وأما عكسه فهو

وقد تخلق النار بالنفخات  
من غير نار

وقد تحمل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جار به تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعه قابله  
 لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة (الشرح المقصود من هذا الفصل بيان جواز الكون والفساد على هذه العناصر الاربعه  
 والاستدلال بذلك على ان لها هيولى مشتركة واعلم ان العناصر الاربعه لما كانت اربعه وقع منها اثناعشر نوعا من الكون والفساد وهي  
 هذه صبر ورة الارض ماء او هواء او نار او صبر ورة الماء ارض او هواء او نار او صبر ورة الهواء ارض او ماء او نار او صبر ورة النار ارض او ماء  
 او هواء وليس لاحد ان يدعى ان سته منها منكره لان انقلاب الارض ماء غير انقلاب الماء ارض ولا يلزم ايضا من صحة احدهما صحة  
 الاخر الا باله ان ثم ان الشيخ اقتصر من هذه الاقسام على ايراد اربعه اولها انقلاب الهواء ماء وثانيها انقلاب الهواء نار وثالثها انقلاب  
 الارض ماء ورابعها انقلاب الماء ارض واعلم انه متى صححت الاقسام الثلاثة الاول فقد صح جميع الاقسام لانه اذا ثبت انقلاب الارض ماء  
 ثبت ان هيولى الارض مثل هيولى الماء ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب الماء هواء ثبت ان هيولى الماء مثل هيولى الهواء فهوىلى الارض  
 المعانلة لهوىلى الماء وهوىلى الماء المعانلة لهوىلى الهواء وهو واجب ان تكون معانلة لهوىلى الهواء لان مثل المثل مثل ثم اذا ثبت انقلاب الهواء  
 نار اثبت كون هيولا هاما مثلا لهوىلى الكل بالطريق المذكور فاذا هذه الاقسام الثلاثة كافية في ان للعناصر الاربعه هيولى مشتركة فاذا  
 ثبت ذلك ثبت سائر الاقسام ضرورية ان ما يصح على اشئ 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 كافية بالمطلوب الا انه لو بين انقلاب النار هواء والماء هواء والارض نار الحاصل المطلوب فلماذا اورد الشيخ  
 في اثبات هذا المطلوب الاقسام التي ذكرها دون غيرها وثالثها انه لما ابدأ ببيان انقلاب الهواء ماء وثنى باققلاب الهواء نار او ثلث باققلاب  
 الارض ماء ورابع باققلاب الماء ارض فائدة هذا الترتيب فالجواب عن الاقسام ١٠٧ الثلاثة الاول اوردتها الشيخ

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

المراد من قوله وقد تتخلق النار بالتفاحات من غير نار و يكون ذلك بالمحاح التفخ على الكبير وسد الطرق التي  
 يدخل فيها الهواء الجديد كما شاهد من زواول ذلك قوله (وقد تحمل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة  
 يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جار به تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعه قابله لاستحالة بعضها  
 الى بعض فلها هيولى مشتركة) وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبداء بصبر ورة الارض  
 ماء فقال وقد تتحمل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة يعرف ذلك أصحاب الحيل بمعنى طلال الاكبر

قد يبرد الاثنا بالجهد الى آخره وفي الثاني قال وقد تتخلق النار بالتفاحات وفي الثالث قال وقد تتحمل الاجساد الصلبة واما في الرابع فلم يقل قد  
 تجمد مياه جار به بل لماذا كر 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 واما الثاني فجعله ان الاقسام الاخرى ان كانت مفيدة  
 للمطلوب الا ان فيها ما يتعسر اثباته مثل انقلاب الهواء ارض وانقلاب الارض نار او منه ما يكون اثباته ظاهرا جليا مثل مقابلات الاقسام  
 التي ذكرها الشيخ فان من المشهور ان الماء ينقل هواء بالسخن لكن ليس هو بمشهور ان الهواء ينقلب ماء وكذلك مشهور ان النار عند  
 الانطفاء تنقل هواء وليس بمشهور ان الهواء ينقلب نار فلو ان الشيخ اثبت المطلوب بهذه الاقسام لكان تمام الايضاح انما يحصل بايراد  
 امثلة من الاقسام التي اوردتها وبصحها بالدلالة فيكون ذلك تطويلا من غير فائدة ولما صحح المطلوب بهذه الامثلة استغنى عن هذا  
 التطويل واما الثالث فنقول انما ابدأ ببيان صحة انقلاب الهواء ماء لان الطريق الجيد من التعليم ان يبدأ بالاسهل ويرقى 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 الهواء اسهل واقرب الى الافهام من زوال الرطوبة عنه لاجرم كان تصور انقلابه ماء اسهل  
 من تصور انقلابه نار فاذا تقدم عليه واما انقلاب الارض ماء فهو اصعب تصور رافلنا آخره ثم شبهه باققلاب الماء ارض لان ذلك قد  
 شاهده بعض الناس فتشبهه به ازالة الاستبعاد ويجب ان يعلم ان الكلام في امثال هذه الامور اقناعي ضعيف جدا ولولا اني التزمت  
 استخراج القوائد من ألفاظ هذا الكتاب تشبيها للمقلدة على وقوفي من هذا الكتاب على ما لم يقف عليه احد من سبقني واني ما اقدمت  
 على الاعتراض جزا فلو انما كنت اوجز تضيق زمني في مثل هذه الكلمات وان رجعت الى المقصود فنقول هذا الفصل مشتمل على اربعة  
 مباحث البحث الاول في انقلاب الهواء ماء واعتمد الشيخ في اثبات ذلك ههنا على وجهين وانما اقر كل واحد منهما على افضل الوجوه الاول  
 ان الاناء القضي والنعامي او ما اشبههما اذا رضع فيه الجمد حتى يرد جدا ناهي يجتمع على اطرافه قطرات الماء فتلك القطرات لا تتخلو اما

أن يقال ان الاجزاء المائية كانت بثبوتها في الهواء الذي يليها الكتلها الصغرى او جاذب حرارة الهواء لها ما كانت يتمكن من أن يخرق اتصال  
 الهواء وينزل ويجتمع على أطراف الكوز فلما برد الايام بالجد جدا أيضا حتى يبرد الهواء القرب منه جدا فزال السخونة عن تلك  
 الاجزاء الصغيرة المبتسوة في الهواء فنقلت ونزات واتصلت فاجتمع على الكوز بسبب ذلك قطرات وهذا هو السبب الذي ذكر صاحب  
 المعبر أو يقال ان تلك القطرات انما حصلت على سبيل الترشح مما في داخله أو يقال ان الهواء انقلب مائيا ووجه الحصر ان هذه القطرات  
 المائية اما أن يقال انها كانت ما قبل اجتماعها على طرف الكوز أو ما كانت كذلك فان كانت مائيا 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  
 تحينها اجتمعت مرة أخرى ولو كان السبب ما قاله لما كان الامر كذلك الا في المرة الاولى لما برد الهواء المحيط بالكوز وردت جلة الاجزاء  
 المائية المبتسوة فيه ونزات على طرف الكوز فحينئذ لم يبق في الهواء المحيط بالكوز شيء من الاجزاء المائية واذا كان كذلك وجب أن لا يجتمع  
 القطرات مرة أخرى لكن انما أنا كلما أزلنا تلك القطرات اجتمعت مرة أخرى وهو المعنى بقول الشيخ كلما القطنه مد فعملنا فساد هذا  
 القسم وأما الترشح فهو أيضا باطل اما اول فلان الماء الحار اللطيف فيكون أقبل للترشح لكن الامر المذكور لا يحصل عن الماء الحار واما ثانيا  
 فهذه القطرات ربما اجتمعت على موضع من الكوز فوق الموضع الذي يماسه الجند والرشح انما يكون في الموضع الجوار للمسترشح واما ثالثا  
 فلان ذلك الجند يكون بحيث لا يتحلل ١٠٨ منه شيء مع انه يجتمع تلك القطرات بل كلما كان الجند ابعده عن التحلل كان المعنى المذكور

آتم وانما قال الشيخ وبس  
 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 القسم ثبت القسم  
 الثالث وهو انه استحالة ماء  
 فان قيل اذا كانت برودة  
 الاناء بقلب الهواء فلماذا  
 لم يقلب الهواء المحيط به

و يكون ذلك بتصغيرها املاحا ما بالاحراق أو بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذا بشها  
 بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحترقة كيف تصير ملحعا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام  
 الذاتية بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك أشار الى عكسه بقوله كما قد تجرد مائيا جارية تشرب بجارة  
 صلدة وذلك مشاهد من بعض الميادين التي تتعقد حجارا بعد نحو وجهان منابها وانما ذكر هذا العكس بخلاف  
 نظير به لانه أندرو وجود القياس اليها ولم يستأنف قولانه بل وصله بالحكم الاقل لانها من ازدواج واحد  
 ثم أتبع المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا  
 غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض  
 أصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة أن تكون استحالة في الكيف مثل الهواء الذي صار ماء استحالة في  
 حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره ولكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون  
 والفساد فليس بشيء لانه يقتضى الانكار لا موصوفة وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعا  
 جسم او احد متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فيقاء الكيفية التي استحالة اليها العنصر مع زوال السبب

بالكلية ما ثم انقلب الهواء ماء لا بد وان سبيل ذلك الماء فحينئذ يجذب اليه هواء آخر لاستحالة الخلاء فينقلب المقضى  
 ذلك ايضا ماء حتى أتى سبيل عظيم بسبب ان برودة الكوز تقلب الهواء ماء فنقول يحتمل أن يكون السبب فيه ان الماء اللطيف من الاناء  
 فيكون تسخذه عن الهواء الحار اسهل من تسخين الاناء واذا كان كذلك فالاناء اذا برد وأحال الهواء الملاصق به ما التصق ذلك الماء بالاناء  
 وبسخن عن الهواء فنع وصول برودة الاناء الى الهواء فلا يحرم لم ينقلب الهواء ماء ولهذا السبب متى أزلنا القطرة المنتصقة بالاناء عنه حصلت  
 عليه قطرات أخرى وقائل أن يقول نحن نعلم بالضرورة ان برد الهواء المحيط بالمطيف بالاناء سبب برودة الاناء ليس أعظم من برد  
 الهواء المحيط بالارض الجدي في صميم الشتاء بل من برودة الهواء في الموضعين اللذين تحت قطبي العالم في الوقت الذي تكون الشمس عارية  
 عنهم ستة أشهر فلو كان يبرد الهواء المحيط بالاناء المذكور يقتضى انه لا يبعثه ما كان يبرد الهواء في الصورتين المذكورتين أولى بان يقتضى  
 انقلاب مائيا ثم اذا انقلب ذلك ماء عادت برودة ذلك الماء على برودة الهواء المحيط به فيزداد ذلك الهواء بردا فيكون انقلابا الى المائية أولى  
 وعلى هذا الترتيب يلزم أن ينقلب كل الهواء الذي هناك ماء ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان برد الهواء لا يقتضى انقلاب مائيا فبطل ما ذكره  
 الجلة الثانية انه قد يكون محمولا في قبال الجبال فيضرب الصخر هوها فينقلب ذلك الهواء سحبا ما طرا قال صاحب الصحاح الصخر بالكسر  
 برد يضرب التناثر واهل ان هذه الجمة تجر بية والشيخ حكى عن نفسه انه شاهد الهواء الصافي أصنى ما يكون وبالجملة على ما يكون في الشتاء  
 من الصفاء يعتقد قعة من غير بخار يصعد اليه أو ضباب ينشق نحره و بصير سحبا و يلقى الارض ويرتكب عليه نلجا بكمية مقدار رمية  
 في رمية فيصير الهواء صافيا لحظة ثم ينعدم مرة أخرى ويلزم من هذا الدور حتى انه ينضد من هذا الوجه على تلك البقعة تلج عظيم لو سال لم



وادي كبير وليس ذلك الا هواء قد استحال تلجا وماء ولقائل أن يقول الاعتراض المذكور على الحجة الاولى لازم ههنا مع مزيدا اعتراض ذكره صاحب المعبر فقال يجهل أن يقال الاجزاء المنصبة المتعرفة الى الجواربارد لما عرض لها بردهبط من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاجتمعت فصار تجمعا ونزول تلجا ولو كان ذلك بسبب البرودة لكان بعد نزول الثلج وجب أن يكون انقلاب الهواء الى الماء أولى لان البرد حينئذ يكون أشد بسبب التلج ولان يوم الصحو عن المطر أبر من يوم نزول المطر ولكان يلزم ان لا يحصل الصحو الا بالبحر قوة يتحدث في الهواء والماء بكن كذلك بطل قائله البحث الثاني في انقلاب الهواء نارا والدليل عليه ما ذكره من انه قد تخلى النار بالنفخات من غير نار وكيفيه ذلك ان الكبر 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 تحمل الاجساد الصلبة الجريئة مياها سائلة وكيفيه ذلك ان اشاهد ان الملح تصلبه السخونة ثم اذا وضع في موضع ندى تحمل كله ماء وكذلك النوشادر فن أراد حل بعض ١٠٩ الاجساد الصلبة فلينقلب طبيعته

الى الما حية تكثر السحق كالنوشادر وما تجرى مجراه فذلك قال صاحب الاكبر في باب الحل - حل الاشياء ملحعا والتراب اذا احترق جدا ثم خلط الماء فانه يحصل من مجموعهما الملح الذي ينحل في الرطوبة الكلية فهناك قد صار التراب ماء البحث الرابع في انقلاب الماء أرضا والدليل عليه اما أولا فلانه اذا صبح انقلاب الارض ماء صح انقلاب الماء أرضا على ما مرهق به واما ثانيا فلانه قد شوهد مياه خرجت من منابعها فأنفقت هناك أحجارا مخصوصة واعلم ان هذه الادلة مبنية على مقدمات محسوسة فن لم يحسبها ولم يجدها لم

المقتضى اياه اهل على حدوث صورة تستحفظها ( اشارة وتبيينه هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول والجرى ان تتمهم اعادة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وتميل ليس بمطلق كالماء ) أقول قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها أصول الكون والفساد ومنها انها أركان العالم ومنها انها اسطوانات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتحليل يفتى أن يكون باعتبار الفعل والافتعال وان الاستدلال عليها من حيث انها أركان يفتى أن يكون باعتبار امكانها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا أراد أن يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكانها في التضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في أربعة وان لعالم يتم هذه الاربعة فقوله هذه هي أصول 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 أيضا أركان للبعض كالأعضاء للجوهر وان لكانها لا تكون أول فالاول للجميع هي هذه وقوله وبالجرى ان تتمهم اعادة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار اشارة الى انحصار ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما عالم مطلق واما ليس بمطلق فاذن 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 ويشقى طبيعته ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والتثميل المطلق ما يتقابل 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 ولكنه لا يباغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون ثانيا الحركة المتضادتين كما ظن

مكنه التصديق بها ثم بعد تسليمها في صحة الاقضية المركبة عنها أبحاث طويلة وتفسد أو ردي بعض أصحابنا عليه سؤالا آخر فقال أنهم تجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء الصورة النوعية فلم لا تجوز ان يقال ان الماء اذا صار هوا فليس ذلك لان صورته المائية قد زالت بل لان كيفيته من البهت والبرودة قد زالت وان كانت الصورة المائية باقية وكذا القول في سائر الاشياء التي ذكرها ومع قيام هذا الائنال لا يثبت الكون والفساد ثم يقول اذا ثبتت هذه المسائل الاربعة ثبتت ان العناصر قابلة لان تنصف مادة كل واحد منها بصورة الاخر فيجب أن يكون لها هيولى مشتركة على ما مر به وبالله العصمة والعون والتوفيق (المسئلة الرابعة) في ان الاستقسات والاركان ليست الا الاربعة المذكورة فصل واحد ( اشارة وتبيينه هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول والجرى ان تتمهم اعادة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وتميل ليس بمطلق كالماء )

وأنت إذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها متنسبة 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 أركاننا أمر يعرض لها بالنسبة الى العالم وكونها أصولا للكون والفساد أمر يعرض لها بالانتماء الى العالم بل بالنسبة الى الكون والفساد وأحد الاعتبارين مغاير للثاني ثم ان الشيخ بين أوزان في هذا الفصل انها هي الاركان لعالمنا هذا وثانيتها انها هي الاصول للسكانات الفاسدات وانما قدم الاول على الثاني لان اعتبار كون كل واحد منها جزءا من أجزاء العالم حالة طبيعية عرضت لكل واحد منها بالنسبة الى كل العالم وكون كل واحد منها أصلا للكون والفساد حالة له بالنسبة الى أمر غير طبيعي له وهو الأمر الطبيعي متقدم على غير الطبيعي فلا جرم كونها أركاننا قبل كونها أصولا فلا جرم قدم بيان كونها أصولا فاما بيان انها هي الاركان لهذا العالم فهو قوله في الخبر ان تتمهم اعادة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار وثقل مطلق كالارض وخفيف ليس مطلق كالهوا وثقل ليس مطلق كالصخر وانما يحتاج ههنا الى بيان أمرين أحدهما تفسير التثقيل والخفيف المطلقين وغير المطلقين وثانيهما بيان ان هذه الاربعه يكفي في ان تتمهم اعداد الاجسام المستقيمة الحركة فانما يتمي بما ذلك ثبت ان أركان عالمنا ليست الا هذه الاربعه أما الاول فالتثقيل المطلق هو الذي لو لم يكن لولم يتعده مانع لا يطبق مركزه على مركز العالم حتى يكون رأسنا تحت الاجسام كلها والخفيف المطلق هو الذي لو لم يكن لولم يتعده مانع لا يتحرك حتى تماس سطحه سطح الفلك وأما التثقيل الاضافي ١١٥ فانه يعتبر ذلك على وجهين أحدهما هو الذي يطباعه يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين

حدي الحركة المستقيمة بعضهم لانها تنتهي 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 وبالاختلاف الاقل لا يريد من المحيط ما تر يده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس مطلق ولم يقل خفيف مضاف لتكون القسمة حاصرة وليكون متساو لا 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 محتملا ان يكون مع النار شي آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتها بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان **وقوله** (وأنت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها متنسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه التي عددناها) أقول هذا بيان انها التي تتحدل اليها المركبات وتتركب منها وأشار فيه الى

من هذا الوجه وثانيتها ان الماء اذا قيس الى الارض نفسه وكانت الارض سابقة الى الوسط فيصير الماء عند الاستقرار الارض خفيفا فهو يكون ثقيل بالاضافة من هذا الوجه وهذا الوجه قريب من الاول الا انه مغاير له فان هذا باعتبار انه وان شارك الارض في حركته الى الوسط لكنه يتخلف عنه وأما ذلك باعتبار انه لا يريد من الوسط الحد الذي تر يده الارض بعينه واذا عرفت التثقيل المضاف فقس عليه الخفيف المضاف وانما قال الشيخ تثقيل ليس مطلق ولم يقل تثقيل مضاف فاما أوزان فلان القضية تصير منفصلة حقيقة بالعبارة الاولى دون الثانية وأما ثانيا فلان الوجه الاول من الوجهين المذكورين في بيان ان ثقل الماء اضافي لا يقتضي عند التحقيق كونه اضافيا لان حاصله يرجع الى انه لا يريد حقيقة الوسط وهذا ليس من الاضافة في شيء فسميته بالثقل الاضافي من هذا الوجه يكون مجازا واما تسميته بانه ثقيل ليس مطلق فهو على سبيل الحقيقة فلا جرم كانت هذه العبارة أولى وههنا بحث وهو ان لقائل أن يقول لان سلم ان في الهواء ميلا صاعدا والانسكا اذا بسطنا كفتنا وأوقفناهما في الهواء وجدنا فيه مدافعة الى فوق كما اذا وضعناه تحت حجر وجدنا فيه مدافعة الى الاسفل ولما لم نجد المدافعة القوقانية علمنا ان الهواء ليس فيه ميل صاعدا بل ان الشرطية انا اذا قلنا الهواء صاعدا دعينا به ان مطلوبه ان يلتصق بسطح النار كما اذا قلنا الارض هاربة بالطبع عنينا به ان طبيعته تقتضي ان ينطبق مركزها على مركز العالم وكان الارض عالم تصر به هذه الحالة كان الميل المسفل موجودا فيه بالفعل فكذلك الهواء عالم تصر الحالة المذكورة كان الميل الصاعد موجودا فيه بالفعل فاذا بسطنا كفتنا في الهواء وأوقفناها كان الهواء الذي تحت كفتنا غير واصل الى الأمر الطبيعي له فوجب أن يكون الميل الصاعد حاصلا فيه بالفعل والميل محسوس فوجب أن يكون ذلك الميل محسوسا واما بيان ان هذه الاجسام الاربعه يكفي في ان تتمهم اعداد الاجسام المستقيمة

الحركة فلا تترك قدر فت ان الجهة الحقيقية اما الفوق واما السفل وثبت ان كل جسم يتحرك الى جهة فاما ان يكون مطلوبه الحصول في نفس تلك الجهة أو القرب منها فانا الاجسام المستقيمة الحركة لا يمكن أن تزيد على هذه الاربعه فانها ان تكون طالبة لنفس الفوق أو القرب منه أو لنفس السفل أو القرب منه وقد ثبت ان النار طالبة لنفس الفوق فيجتمع أن يكون ههنا جسم آخر مخالف بالمسايه للنار و يكون طالبا أيضا لنفس الفوق لما عرفت ان المكان الواحد لا يسعقه جسمان فلما كانت الامكنه اربعة وكل واحد من هذه الاجسام الاربعه يستحق واحدا منها وجب أن 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 أن تكون أسولا لتكون والفساد فلقوله واستاذنا تعبت جميع الاجسام التي عندنا ووجدتها منسوبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه واعلم ان المراد منه الاستقرار وتبع احوال المركبات في حالتها تركيبها وانحلالها يدل ١١١ على تركيبها من هذه الاربعه وانها

لا بد وان يكون أحد هذه الاربعه غالبا عليه واما بيان ذلك الاستقرار فهو الطريقة التي يذكرها الاطباء في كتبهم في بيان ان الاسطوانات اربعة وهي مشهورة فلا حاجة نالي ذكرها ثم ههنا بحث في كون النار جزءا من المركبات وتفرير من وجهين أحدهما هو ان نرى النار العظيمة تنطفئ عند وصول الماء الارض اليها والجزء الصغيرة النارية التي هي أجزاء البدن التي هي مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية العالبيه أولى بالاتطفاة وثانيهما ان تلك الاجزاء النارية اما ان يقال انها نزلت عن كرة الاثير واختلطت بالمسني

الاستقرار وتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريف بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما يسمى الفصل بالاشارة والنيبه لان الاشارة هو بيان حصر الارقان بالبرهان والنيبه هو بيان انها اسطوانات المركبات لا غير بالاستقرار وتلك الفاضل الشارح في ميل الهراء بعدم الاحساس والتخيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحتها أحسنا بنقله ليس بقوي لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فاليد فيه موجود بالفعل والهراء متصل بكله فاليد فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الرق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميه الى الفعل ويحس به واستعادته أيضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس بعيدا على ماسياي وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالفسر لا فاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء مخلوط بغير النار لقبول النار به اضعف من استعداده لقبول غيرها أيضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء بصير الاستعداد لقبول النار به أقوى (تنبيه هذه بخلق منها ما يخلق بأمرجة يقع فيها على نسب مختلفه معدة نحو خلق مختلفه بحسب المديبات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها) اقول بردي بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاسول الاربعه والمركبات ثلاثة ودورة لا نفس له ويسمى معدنيا ودورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لاحس ولا حركة اراديه له ويسمى نباتا ودورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحاسه ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا جميع هذه الصور كالان أولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانيه وهو اول شئ يحمل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضلع وهو كال ثاب بعرض للنوع بعد الكمال الاؤل فهذه الصور كالان مختلفه الا نار يصدر من الحيوان ما يصدر من النباتي ويصدر 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 يشابه اثنين من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهول الاولي ولا بسبب الجسميه فانها مشتركة ولا بسبب المبدأ المقارن فانه كما سنبين الذي منه يكون البدن أو يقال انها تكون هناك اعنى في المي والاول باطل لان نزولها عن كرة قسري فلا بد له من قاسر ولا يعرف ههنا قاسر يقتضي ذلك والثاني باطل لان انقلاب غير النار نار اعماي 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 اضعف من استعداد لقبول غير النار فيتحول والحاله هذه انقلابه نارا فان قيل لما ذامى الشيخ هذا الفصل بانه اشارة وتنبيه فنقول لانه جمع فيه بين مطلوبين أحدهما ان هذه الاربعه كافية في كونها اركان هذا العالم وهو برهاني وهو المراد من الاشارة وثانيهما ان هذه الاربعه كافية في كونها أسولا للمركبات وهو استقرائي وهو المراد من العليه (المسئله الخامسة) في كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعه فصل واحد (تنبيه هذه بخلق منها ما يخلق بأمرجة يقع فيها على سبب مختلفه بحسب المديبات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها

وانواعها

موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهولي بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات ككمام والاختلاف بسبب هذه الصور اقسامها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يز يدعى اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطوانات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لاحتمال تلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقولته هذه اشارة الى الاسطوانات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بأمر حجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تنوع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب باختلاف مقادير الاسطوانات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطوانات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المقارن والحلقة تنال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد هنا مبادئ تلك الهيات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها واتواعها اشارة الى المركبات المذكورة فكل كل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الاخرجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الاخرجة الصنعية والصنعي على الاخرجة الشخصية وهذه الاخرجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطوانات الى بعض في المقادير قوله (ولكل واحد من هذه صور مقومة منها تنبعث كقيماته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او يمتدحف عليه الجود والميعان وما ينسب محفوظه وتلك الصور مقومات للهولي على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنه ما كانت لواحق فذلك لا تعد الصور من الاعراض) اقول يريد بيان ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامر حجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صور مقومة أي صورة نوعية بصير ذلك الواحد هو هو على ما بين في النمط الازل منها تنبعث كقيماته المحسوسة واستدل على مباينتها بثلاث حجج اثبات اولية اللمحة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية لفعليه او ان يختلف عليه الجود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وما ينسب محفوظه وهي صورته النوعية فاذا نمتبذلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها والاهواء والارض بعد زوال الميعان والجود عنهما ان حكم بذلك مطلوماً فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها سلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكماً كلياً شاملاً للجميع في جميع الاحوال اللمحة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصور مع انها محفوظة قائمات لانه لا تستند ولا تضعف والكيفيات المنبثثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون أشد انسانية من آخر وجاز ان يكون أشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان صورة لا تستند ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة بل بطلانها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاستداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية

ولكل واحد من هذه صور مقومة تنبعث كقيماته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او يمتدحف عليه الجود والميعان وما ينسب محفوظه وتلك الصور مقومات للهولي على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنه ما كانت لواحق فذلك لا تعد الصور في الاعراض

وأيضاً فإن حركاتها بالطبع وسكونها منبثثة على تلك القوى الطبيعية الخفية وإذا امتزجت لم تُفسد قواها والافلا مزاج بل استحال في كفياتها المتضادة المنبثثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكسب كيفية متوسطة توسطاً ما في حدمائشابه في اجزائها وهي المزاج) الفسيفر قال الشارح رضى الله عنه وأرضاه لما تكلم الشيخ على العناصر الاربعة وأحوالها أراد في هذا الفصل أن يبين كيفية تولد المركبات عنها فذكر ان المركبات إنما تتخلق من هذه الاربعة 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 والحلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل فان هذين الامرين اذا تقارنا حصل هناك شئ واحد به يقال لاشئ انه حسن ١١٣ الصورة أو قبح لكن ليس المراد

هنا تلك الصورة النوعية والاجناس العالية للمركبات ثلاثة المعدنيات والنبات والحيوان ثم ان لمزاج كل واحد عرضاً وله طرفاً افراطاً وتقر يبط منى جاوز ذلك الجنس ذينك الطرفين يبطل ذلك المزاج وأيضاً لمزاج كل نوع عرض له طرفاً افراطاً وتقر يبط منى جاوزها النوع يبطل ذلك المزاج وعرض مزاج النوع جزء من عرض مزاج الجنس وعلى هذا التيب 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 بالمزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفه بحسب

الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل لم يكن الزائل معتبراً فيها فان صح الدليل فقد بطلت إحدى المدة من وان لم يصح فقد بطلت الاخرى وأقول معنى الاشتداد هو اعتبار المجل الواحد الثابت الى حال فيه غير قادر بتبدل نوعيته اذا قيس ما به جدمنها في آن مالي ما نوجدي في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الا آن ويتجدد جميعها على ذلك المجل المتقوم دونها من حيث هو متوسطاً بين تلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرفاً عن تلك الغاية فالأخذ في الشدة والضعف هو المجل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شأن ان مثل هذا الحال يكون عرضاً لتقوم المجل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هوية المجل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لا متاع بتبدله على شئ واحد متقوم يكون هو في الحالتين ولا متاع وجود حالة متوسطة بين كون الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو والجملة الثالثة وهي أعم 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 وسكونها منبثثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية) أقول فذكرنا فيما مران الطبيعة هي مبدأ أول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكرنا في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها أحد أنواع الحركات منبثثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات طبائع باعتبار كونها مقومات للهوتى وصوراً باعتبار كونها مبادئ المتغيرات في غير هاتوى **قوله** (وإذا امتزجت لم تُفسد قواها والافلا مزاج) أقول قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اختره وافي قريب زماناً مذهباً غريباً وقالوا ان البساط اذا امتزجت ارتفاعاً فعل بعضها عن بعض نادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة وليست حيث تدسورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصررة واحدة فنتهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات فتؤله ههنا لم تُفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والجملة عليه بأنه لا مزاج حيث تد بل هو فساد ما يكون لان المزاج انما يكون عند بقا الممزجات بأعيانها **قوله** (بل استحال في كفياتها المتضادة المنبثثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكسب كيفية متوسطة توسطاً ما في حدمائشابه في اجزائها وهي المزاج) يريد بتحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت ارتفاعاً فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها

المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وأنواعها ثم اعلم انه لم يذكر على هذه الدعوى دلالة لان من الناس من أنكرو حدوث الاشياء بالمزاج فان انكسار غرس وأصحابه كانوا يقولون بالخلط ويسكرون المزاج ولا يد في هذا المقام من دلالة فاطمة والشيخ ماذا كرها وأما قوله ولكل واحد من هذه صور مقومة هي مبدأ كفيته المحسوسة فالصور النارية غير الحرارة والبيروسة والصور المائية غير البرودة والرطوبة واعلم ان اثبات الصور النوعية قدمضى في النقط الاؤلوذ كرهنا أيضاً على اثباتها دليلين الاول انها ريمازت الكيفية المحسوسة مع ان الصور النوعية باقية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يتجمد فيزول الجمان عنه مع ان ماهيته محفوظ في الوقتين وهذه الجملة لا يمكن الاستدلال بها على ان حرارة النار ليست صورتها النوعية فان النار

لا يتبقى نار بعد ذوال الحرارة عنها حتى تنمشى فيها هذه الجفة وكذلك الهواء لا يبقى هو بعد ذوال الميعان عنه والارض لا تبقى ارض بعد ذوال اليبس عنها الثاني الجفة العامة ان هذه الارض تنبل الاشداد والضعف ولا تبقى من الصور بقابلية للاشداد والضعف اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان القدر المعتد برفق التفرغ ان زال فقد بطل المقدم فلا يكون ذلك انتقاضا للمقوم بل بطلانها وان لم يزل بل الزائل ما ورا ذلك لم يكن الاشداد الذي كان حاصله في ذات الفعل بل في عارض من عوارضه وكذا القول في جانب الازدياد ولقائل ان يقول الدليل الذي ذكرتموه في ان الصور لا تقبل الاشداد والانتقص قائم به في الكيفيات من غير تفاوت فان الكيفية اذا انتقصت وان لم يزل في تلك الحالة امر البتة لم يحصل الانتقص وان زال فالذي زال ان كان معتبرا في نوعية تلك الكيفية كان ذلك عدم تلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك زوالا مخرج عن ماهية تلك الكيفية فثبت ان الدلالة التي ذكرتموها عامة ثم هذه الدلالة ان صححت بطلت الصغرى وان بطلت بطلت الكبرى فالقياس مخجل على كل حال ثم ذكر بعد هذا الفرق بين الصور والاعراض فالصور مقسومات للهوى ومعنى المقوم قد تقدم في باب تعلق الهوى بالصور واما الاعراض فهي لواحق تعلق الشيء بعد تفرغها بالحل ثم لما بين ان الكيفية المحسوسة التي لكل واحد من العناصر منبثثة عن الصورة المقومة لما هي وقد ثبت فيما مضى ان حركاتها الطبيعية وسكونها الطبيعية صادرة عن صورها النوعية فكان الحق عند استعجاله ان يكون الشيء الواحد صور كثيرة مقومة في درجة واحدة لا يجرم به هنا على كل هذه

الحقيقية واعلم ان القوة الواحدة عندهم لا يصدر عنها اكثر من الواحد الا على الترتيب فهنا ان كانت القوة الطبيعية واحدة كان تأثيرها في عرض واحد ثم لو اسقطها في عرض آخر وان كانت الصور شيرة كانت ايضا مترتبة على هذا التاويل فان قيل المقصود من هذا الفصل

في الاخر من حيث ان ينقل عن ذلك الاخر لان الفعل ان كان متقدما على الافعال صار الغالب مقلوبا عن مقلوبه وان كان متأخرا عنه صار المقلوب غالبا على غالبه وان حصل معا كان الشيء لواحد غالبا ومقلوبا معا عن شئ واحد وكما محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورة وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الافعال في الصورة يقتضي الافعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المولات تابعة لها ولا يتعكس بل انما تنكسر الصور وتنكسر الكيفيات وهنالك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المتباعدة عن تلك الصور حتى تحصل بينها كيفة متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتندخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة يشابه الجميع في تلك الكيفية ذلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها شارة الى حركة الاسطوانات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة أي المخالفة قال الفاضل الشارح لو جعل هذا التضاد على الحقيقى لذي يكون بين شيتين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطوانات مترتبة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الازل فاذن ينبغي ان يحتمل على التخالف فقط حتى يتناولها معا وقوله

بيان امر المزاج فلما اذا اشتغل فيه بالفرق بين الصور وبين الكيفيات فنقول لانه لو كان صورة كل واحد من متفاعلة العناصر مغايرة لكيفياتها والاستحالة المزاج بيانه وهو ان العنصرين اذا امتزجا فلا بد وان ينفعل كل واحد عن الآخر فلا يتخلوا اما ان يكون افعال احد هما عن الآخر صار المنفعل مقلوبا ومقلوب بعد سير ورته مقلوبا يستحيل ان يصير غالبا فيستحيل ان ينفعل الغالب عنه والثاني ايضا محال لان انكسار كل واحد منهما معلول صورة الاخر والعلة مع المعلول في الزمان فلو كان انكسار كل واحد منهما بالآخر مع انكسار الاخر به وانكسار موجود مع المنكسر لزوم وجود صورة كل واحد منهما محال انكسار صورة كل واحد منهما وذلك محال فثبت انه لو لم تكن صور هذه العناصر غير اعراضها الاستحالة القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور غير الاعراض صح ان يجعل انكسار كيفية كل واحد منهما جامعا للابا بالصورة المقومة التي لا تخرف في شئ يكون انكسار حاضر بين عند الانكسار ولا يلزم منه محال ولما ثبت ان القول بالمزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياتها المحسوسة لا يجرم او رده هذه المسئلة ههنا واما قوله اذا امتزجت لم يفسد قراها والافلا مزاج فاعلم ان بعضهم ذهب الى ان العناصر اذا امتزجت بطل ما لكل واحد من الصور النوعية وحصل مجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان المزاج مفتضا للفساد القوي لاستحالة حصول المزج فيكون حصول الشيء مؤديا الى عدم نفسه وهو محال بيان الشرطية ان تأثير بعض اجزاء الممزج في البعض اما ان يكون قبل تأثير الاخر فيه فثبت لا يحصل المزاج بل يكون احدهما غالبا والاخر مقلوبا اما ان يكونا معا فيلزم ان تكون الصورتان موجودتين حال كونهما معدومتين وذلك محال واذا كان المزاج مؤديا اليه كان المزاج ايضا محالا فثبت ان على التسديرين يلزم محاد كره في المزاج فصع

قول الشيخ والافلامزاج وأما قوله بل استحالت في كفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها الى آخره فاعلم انه لما ورد المذهب الباطل في المزاج وأبطله ذكر بعده ما هو الحق في هذا الموضوع ولكن ههنا دقيقة رهي ان حاسل القول في المزاج راجع الى تمام الطبائع النوعية التي لكل واحد من تلك البسائط واستحال ما لكل واحد منها من هذه الكيفيات لارباع من حد السورة الى درجة الفتور ولكنه ما أقام الدلالة على وقوع الاستحالة الا في الحار والبارد فاما في الرطب واليابس فلا يتم في هذه الالفاظ فرائد أحدها أنه قال بل استحالت كفياتها ولم يتصل استحالت كفياتها لان الاستحالة حركة في الكيفيات والحركة في الكيفيات عبارة عن تغير الكيفيات فان ذلك محال بل هو تغير الموضوع في الكيفيات والفرق بين الامرين مشهور وثانها ان المتضادين هما الموجودان ١١٥ اللذان يتعاقبان على موضوع

واحد ولا يجتمعان فيه  
و بينهما غاية الخلاف  
ويجب ان لا يعتبر في الضدين  
ههنا كونهما في غاية  
الخلاف حتى يكون قوله  
بل استحالت في كفياتها  
المتضادة شاملا للمزاج  
الاقل والمزاج الثاني اذ  
كيفيات عناصر المزاج  
الثاني لا بد وان تكون  
مكسورة السورة بسبب  
المزاج الاقل وحيث ان  
لا يكون بينهما غاية الخلاف  
وثالثها ان قوله متفاعلة  
فيها يعني العناصر تكون  
متفاعلة لصورها النوعية  
في تلك الكيفيات ورابعها  
ان قوله حتى تكسب كيفية  
متوسطة توسطها في حد  
ما يعني به كيفية متوسطة  
مثلا بين الحرارة والبرودة  
بحيث تستبرد بالقياس الى  
الحار وتسخن بالقياس  
الى البارد ثم الوساطة قد

متفاعلة فيها أي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكسب كيفية متوسطة  
توسطها أي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة أقرب الى الحرارة  
منها الى البرودة على نسبة ثلاث والثلاثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطها ما قوله  
في حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها أي في حد من الحدود التي لا تنتهي بين  
الاطراف وذلك الحد يكون متشابه في اجزاء الاستتصاات أو الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة  
فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج  
مبنى على ثبات الاستحالة والشخص لم يثبتها الا في الحار والبارد أقول وجود المركبات المتشابهة لاجزاء التي  
ليست في ميعان الهواء وجود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة  
فيها وههنا بحث هو ان يقال انكم حكتم ثم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية  
وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين أحدهما انكم جعلتم الصور ههنا  
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعة والجواب انما يجعل الكيفيات  
أنفسها منفعة بل المنفعة هي المادة لكن انفعالها في استحالتها في تلك الكيفيات وأيضا لم تجعل الصور  
فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول  
الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفصلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة  
شديدة وان امتزج الماء أثرت هي أيضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء الباردة بسبب صورة المائيه  
فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كاذكرنا في الميثل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت  
فيها حرارة وفعلت فيها أيضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين  
متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج  
بالماء البارد انفصلت مادة البارد من الحرارة كانه فعل مادة الحار من البرودة وان لم تكن هناك صورة  
مسخنة فادن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعة هي المادة لمستحيل في  
الكيفية لا الكيفية (وهم وتنبهوا) ذلك يقول بالاستحالة في الكيفيات وفي الصورة أيضا ولم يسخن  
الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نار به داخلته ولا ما يظن انه رد بل فشت فيه اجزاء جديدة مثلا  
أقول قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما

تكون أقرب الى أحد الطرفين منها الى الطرف الثاني وقد تكون أبعدها مراتب القرب والبعدها غير متناهية وخامسها قوله متشابهة في اجزائها  
وهو المزاج فيه دقيقة وهي ان الجسم الحادث بالامتزاج مركب وطبائع كل واحد من الاجزاء باقية بحالها فاذا اجزاء حاسلة فيه بالفعل  
فتكون الكيفية القائمة بكل واحد من تلك الاجزاء غير الكيفية القائمة بالجزء الاخر ولكنها تكون متشابهة لان كيفية كل واحد منها  
قد قترت عن صورتها فتكون الباردة عند قترها متشابهة بالحارة عند قترها فانه المعنى كونها متشابهة والله اعلم في المسئلة الخامسة  
في اثبات الاستحالة وفيها فصلان (وهم وتنبهوا) ذلك يقول بالاستحالة في الكيفيات أيضا وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت  
فيه اجزاء نار به داخلية ولا ما يظن انه رد بل فشت فيه اجزاء جديدة مثلا

في مستخصف وفي متخلخل هل يمنع الاستخفاف نفوذ ما يسخن بالفسوفيه على نسبة قوله وهل الامتلاء من مصوم معدوم المنفذ يمنع البلاغ في التسخن يمنع الفشوا اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يختلف مكانه فاش يعتد به واعتبر القام الصياحة وانظر ما بال الجدير ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد ثقله) النفس للمارجع 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 اخرى صحة استحالة ذلك الجسم الاخر الى كيفية الاول مثلا لا يلزم من صحة تسخين الماء صحة تبريد النار لان

تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية الحاطلة للمركبات لا يهبط عن الانسكاب بل تتكون هناك وكان في المتقدمين من يشكرهم معا كان كساغور ومن وصحها به القائلين بالخليط فانهم كانوا يشكرون التغيير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرا قبل هي محتاطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الطاهر منها ويعرض لما عند ملاقة الغير ان يبرز منهما ما كان كمنافيا 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 وبازاتهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل ر وزبل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانما يتسخن بنفوذ اجزاء نار ية فيه من النار الجاورة له والمذهب ان متقار بان فانهم ما يشتركون في ان الماء مثلا لم يستعمل حارا لكون الحار نار تختلطه وبقر فان بان احد هما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها ورت عليه من خارجه وانما دعاها الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لاشئ وامتناع صبر ورة شئ شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالثبوت على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اول مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالثبوت على فساد واستدل على ذلك بجملة امور ومن المشاهدات قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمتخلخل والمختضخ حين يحصى من غير وصول نار ية غريبة اليه) اقول هذا اول استدلاله وهو الاستدلال بحدوث الخرنه عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار فريسة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسه عنيفة كتحتهين يابسين فان المحكوكه منهما تحصى بل تحرق من غير نار وهو مما تغلب عليه الارضية والمتخلخل هو الذي يجعل قوامه بالفسور وقوامه يتداخل كقوام الكبر بالمح والنفخ عليه ومنع الهواء الحار من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان الخونة تسلم التداخل فالحركة الشديدة المقتضية لرفق الزواج تقتضي السخونة ايضا لمختضخ هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك فخر يكاشد بدفائه يتسخن ايضا قوله (واعتبر حال المسخن في مستخصف وفي متخلخل هل يمنع الاستخفاف نفوذ ما يسخن بالفسوفيه على نسبة قوامه) اقول وهذا استدلال ثان وهو ان الماسين المتشابهين اذا سخنا في انا من احدهما مستخصف اى مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اى متخلخل في الوضع بمعنى الاستحالة على الفرج والمسامات الصغيرة كالخرف فلو كان التسخن بنفوذ النار وقشوها في المائع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة القوامين سهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك قوله (وهل الامتلاء من مصوم معدوم يمنع البلاغ في التسخن لمنع الفشوا وفي بعض التبضع يمنع الفشوا اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يختلف مكانه فاش يعتد به) صمام القار ورة شدادها وقدامها موضع في جهاز هذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المضموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن التسخن ما فيه تسخنا بالغالامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء عنه اذا تداخل محال وليس كذلك قوله (واعتبر حال القمام الصياحة) اقول وهذا استدلال رابع وهو ان القمامة اذ ملئت ماء وشد راسها شد محكما وضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صبر ورة اكثر مما تانار او تصعب صيحة نظيمة هائلة تنفث عنها الدواب والبهائم وهي من حيل المنعار بين غثود التسخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا قوله (وانظر ما بال الجدير ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد ثقله)

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 شيء 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 سلبا بل قد دل على ان النار تصير ارضا  
 على سبيل التكرن بمعنى ان الصورة النارية تمرول عنه وتحدث الصورة الارضية ولكن لم يدل على ان النار مع بقاء صورتها النارية  
 يمكن ان تزول عنها الحرارة وتحدث فيها البرودة بل الذي ينسب ههنا صحة سيرورة الماء حار مع بقاء الصورة المائية وفيه أيضا إشارة  
 خفيفة الى صحة استحالة الحار باردا ولكن أكثر الكلام في الصورة الاولى ثم اعلم ان منكري الاستحالة اتفقوا على أن جرم الماء  
 يتسخن قط بل الذي يحس بحرارة اجزاء نارية بمخالطة تلك الاجزاء المائية ثم انهم تجزوا بعد ذلك سريين فمنهم من زعم ان اجزاء نارية  
 ورتت على الماء فخالطته فلما اختلطت الاجزاء الصغيرة جدا من الحار والبارد أحس بالكل كما انه حار ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء  
 النارية كانت كمنسفة في جرم الماء في الاشياء الارضية التي تخترق فلما رزت من الكون أحس به او الغرض من هذا الفصل ابطال  
 القول الاول والشيخ ذكر ههنا في ابطال ذلك وجها خمسة الاول أن المحكوك والمخلخل والمختضض قد يحس من غير عروض نارية  
 غريبة اليه واعلم انه لما أراد ان يبين ان الارض والماء قد يتسخن مع بقاء طبيعتهما وكذلك الهواء قد يتسخن فرق ما يستحقه الطبيعة  
 الهوائية ذكر الفاظا ثلاثة تبهه على هذه المطالب فالحكوك والمخلخل والاختضض الذي يحس به جسم آخر كذلك لمسه قوية  
 فهذا الجسم قد يتسخن فدل على ان الارض قد يتسخن من غير وصول نارية غريبة اليها واما المتخلخل فقد علمت أن المتخلخل قد يكون  
 من باب الوضع وهو انفاش الاجزاء وقد يكون من باب الكيف وهو رقة القوام والمراد بالمتخلخل ههنا الثاني فان من ألح على الكبير  
 بالنفخ الكثير ومنع من وصول الهواء الغريب اليه فان ذلك الهواء يصير متخلخلا جدا وبسبب ذلك يستحق فوق ما يستحق الطبيعة  
 الهوائية واما المختضض 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 وبين الرقة والكدورة في اناء من احداهما متخلخل والاخر مستخصص فلو كان تسخن الماء عبارة عن تروذ  
 الاجزاء النارية فيه ومعلوم ان تروذ الاجزاء النارية في الاناء المتخلخل أسهل وتروذها في الاناء المستخصص أقل لكان تسخن الماء في  
 الاناء المتخلخل أسرع من تسخن الماء الذي في الاناء المستخصص

ولكان نسبة تسخن الماء في أحدهما الى الماء الذي في الاخر وهذا استدلال خامس وهو ان الجدي يرد ما يوضع فوقه والجزء الباردة لا تصعد بالطبع ولا قاسرها ههناك فاذا نزلت الاستحالة وقول القاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجسم فله يتبرد بالطبع

والاستخصص فلما لم يكن كذلك علمنا ان التسخن للتروذ الثالث وهو ان اذا مبلأنا الاناء من الماء وصممنا رأس الاناء صما شديدا  
 وكان الاناء معدوم المنافذ فهذا الاناء لا يخرج منه شيء من الاجزاء المائية وان خرج منه فانه يكون قليلا واذا كان كذلك امتنع  
 ان يدخل فيه شيء من الاجزاء النارية اللهم الا أن يقال الماء الذي يكون فيه يصير مقداره أقل ولكن المانع من الاستحالة  
 يتحولون بذلك واذا كان كذلك وجب في مثل هذا الاناء ان لا يتسخن ما فيه من الماء وان تسخن فانه يسخن قليلا فلما لم يكن كذلك بل  
 كان تسخن الماء الذي في مثل هذا الاناء اولى من تسخن الماء المحصور في الاناء المتخلخل المقنوع الرأس علمنا ان التسخن ليس لما  
 قاله الرابع ان القمقة اذا ملئت ماء وسد رأسها سدا وثيقا ثم اوقد تحتها نارا عظيمة فانها تنشق ويخرج منه صوت عظيم مع  
 أن أكثر ما فيه من الماء قد انقلب نارا وهذه الحجة قد جعلها في سائر المواضع دليلا على الكون دون الاستحالة الخامس أن الجدي يرد  
 ما فوقه مع ان الاجزاء الباردة لا تصعد ولقائل أن يقول الذي يرد فوق الجسم ليس الجسم ارضي أو هوائي أما الجسم الارضي فهو بارد  
 بطبعه فيكون تبرده ليس بالاستحالة بل بالطبع واما الهواء فان ثبت انه بارد بالطبع لم يتفجع بالحجة المذكورة وان ثبت انه حار لم يصحح الى  
 هذه الحجة فانه لا شئ في أن الهواء قد يبرد فاذا كانت طبيعته تنضي بالحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة وتراجع الى شرح المتن  
 فأما الفاظ السؤال فينبه وأما قوله فاعتبر حال المحكوك والمختضض حتى يحس من غير وصول نارية اليه فهذا هو الوجه الاول وأما قوله  
 واعتبر حال المسخن في مستخصص وفي متخلخل هل يمنع لاستخصص نفوذ ما يتسخن بالفشر فيه على نسبة قوامه فهذا هو الوجه الثاني قال  
 صاحب الصحاح استخصص الشيء أي استحكم ومعنى الكلام اعتبر حال الماء من المسخن أحدهما في اناء مستخصص والثاني في اناء  
 متخلخل فان الاستخصص يمنع نفوذ الاجزاء النارية التي لا يتسخن الماء الا بشوها فيه وعند الحکم فكان يلزم أن لا يتسخن الماء واما  
 قوله وهل الامتلاء من مصوم معدوم المنفذ يمنع البلاغ في التسخن يمنع الفشر اذا كل لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يتم مكانه  
 فاش يعتد به وهو الوجه الثالث ومعناه ان الآنية التي لا يكون لها منفذ أصلا وصممنا رأسها شيء صمما تروذها فانه لا يخرج منه الماء الا القليل  
 وحيث لا يشوقه من الاجزاء النارية الا القليل فكان يجب أن لا يشتد التسخن وأما قوله واعتبر القمام الصباحة فهو الوجه الرابع واما

قوله وانظر ما بالجد يدرد ما فوقه والبارد من أجزاء لا تصعد لذته فهو الجبة الخامسة وهم وتنبية أولئك تقول ان النارية كامنة برزها  
الجليد والخضضة من غير تولد سخونة ولا نارية فهل يسلطان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغصن فيه مختلفة كيفية  
فأشبه في ظاهر الجسم وباطنه نحس فاشبهية في جميع حرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلولم يكن في الخشب من النارية الا الباقي  
فيه عند التجمد لكان لا يسلطان تصدق بكمونه كموالايبرزه روض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمن لسكان  
أكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طوبل) التفسير الفرض من هذا الفصل اطال القول بالكومن وانما قال برزها الخن  
والخضضة وأهمل ذكر الخلطة لان الحاجة في الكومن انما كانت في الخن والخضضة لانها يستحيلان جسميا باردا اما الارض واما  
الماء فاحتج الى ذكر الكومن ١١٨. واما الخلطة فانه تسخن الهواء ولا حاجة بهم فيه الى ذكر الكومن لان لهم ان يقولوا الطبيعة

مردود لانه يقتضى ان يبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده (وهو وتنبية أولئك تقول ان النارية  
كامنة برزها الخن والخضضة من غير تولد سخونة ولا نارية) هذا هو المذهب الاخر القول بالكومن  
والبروز وانما اقتصر على الخن والخضضة لان كون النار فيهما يغلب عليه الباردان بالطبع أعرب وقال  
الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا المراد بالطنج وتأثير الخلطة فيه تصفيتها عما يتخالطه من  
الارض والماء حتى تظهر كقيته ولا تلزم على ذلك استحالة (قوله) فهل يسلطان تصدق بوجود جميع  
النارية المنفصلة عن خشبة الغصن فيها مختلفة البقية منها فاشبهية في ظاهر الجرة وباطنه ونحس فاشبهية في  
جميع حرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلولم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمد  
لكان لا يسلطان تصدق بكمونه كموالايبرزه روض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك  
كومن وبروز لكان أكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طوبل) نيه على فساد هذا المذهب بان  
النارية الكبيرة التي تنفصل عن خشبة الغصن منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جرها وباطنها ما يبقى لا يمكن  
ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكومن 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 النور ذفيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم تكن في الغصن الا النارية الباقية بعد التجمد  
لا تمتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لايبرزه روض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف  
يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها لانه لا اشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله  
ثم الكلام بعد هذا طوبل ان لا يبطال احتجاج أصحاب هذا المذهب وذكر ما برده عليهم من سائر الوجوه  
بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما وردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطورا واعتراض  
الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون 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 اتقها لخاصته بالخاصة كان قولنا بانها تسخن بالخاصة لا بالكيفية وهذا خلاف ما فاتته  
الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس الكون انما تكسر الكيفية للمزاج  
فان قالوا بجملة ناقضوا مذهبهم والالزمهم مامر (نكتة اعلم ان استواء النار الساخرة لما وراها انما يكون

الهوائية اذ لم تكن بمنوة  
بالمعاق فانه اتفعل الفعل  
على أقوى الوجوه واذا  
كان كذلك كان تأثير الخلطة  
في تصفية الهواء عما يتخالطه  
من الارضية والمائية ثم  
انه يسخن بمقتضى طبيعه  
فليس ذلك من الاستحالة  
في شيء واذا كان كذلك كان  
الخصم محتاجا الى القول  
بالكومن في الخن  
والخضضة ولا حاجة به  
اليه في الخلطة ثم تقول  
ان الشيخ ابطال الكومن  
فانا نعلم بالضرورة ان  
النارية التي نحس في حرم  
الزجاج المذاب يستحيل ان  
يقال انها كانت موجودة  
فيه عند كونها شفافا اذ  
الشفاف لا يمنع عن رؤية  
ما فيه وما وراءه ولو كانت  
النارية المحسوسة عند  
ذوبانه موجودة فيه لكانت

نحس بها ونعلم بالضرورة ان جميع النارية المنفصلة عن خشب الغصن لا يمكن ان يقال انه كان موجودا فيه بل لو قيل ذلك  
انه ليس فيه من النارية الا الباقي بعد التجمد لكان ذلك دعوى تعلم فسادها بالضرورة اذ لو كان فيه أجزاء نارية كامنة لكان من الواجب ان  
تظهر تلك الاجزاء الكامنة بالرض والسحق اذ المدعى لما كان وجودا من محسوس كن عدم الاحساس به دليلا على عدمه ولقائل ان يقول  
هذا باطل بالادوية الحارة جدا كالفرفيون 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 مثله في المسئلة فان قالوا الفرفيون واشباهه ليس فيه شيء من اجزاء النارية لكن خاصته متضية  
للسخونة القوية في بدن الحى عند انفصاله عنه كان ذلك قولنا بانها تسخن بالخاصة لا بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن أكثر  
الاطباء لا يقولون به (المسئلة السادسة) في أحكام النار فصل واحد (نكتة اعلم ان استواء النار الساخرة لما وراها انما يكون

ذلك لها اذا علق شياً أرضياً بفعل بالضرء عنها وكذلك أصول الشعل وحيث النار يقرية هي شغافة لا يقع لها ظل ويقع لها فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انجراجهم مجتمعة وانشاره أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لثقلها أن يقول الشفيف لا تشاروخه لانه لا يستجداد الصنوبره ليستخصفه النار قبيين من هذان النار البسيطة شغافة كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالته بأنه شفت قطن انها طفت ولعل ذلك من أسباب طفوها احياناً عندنا ١١٩ والاشبه ان أكثر السبب في ذلك عندنا

استحالة النارية هواء  
واقصال الكثافة لارضية  
دخانها الذي كذا قوت النار  
قل لانها تكون أقدر على  
احالة الارضية بالتمام نارا  
فلم يبق ما يكون دخاناً بقاءه  
في النار الضعيفة وهذه  
النكتة غير مناسبة بحسب  
النوع للعرض ومناسبة  
بحسب الجنس التفسير  
المقصود من هذا الفصل  
بيان ان النار البسيطة  
غير ملقونة ولا مريئة وانها  
انما تصير مريئة اذا تعلقت  
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  
الملقونة ليست نارا بسيطة  
بل نارا متعلقة بأجسام  
أرضية ان الموضع المحسوس  
من النار وهي الصنوبره  
المستخصفه يقع لها ظل عن  
مصباح آخر والظل انما

ذلك لها اذا علق شياً أرضياً بفعل بالضرء عنها ولذلك أصول الشعل وحيث النار قويه هي شغافة لا يقع لها ظل ويقع لها فوقها ظل عن مصباح آخر) أقول بر يد بيان أن النار المريئة ليست بسيطة والبسيط شغافة لالون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيد لها بقوله الساترة لما رواه هاليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء أرضية ثم ذكره كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فتبسه بذلك على أن النار الصرفة شغافة لعدم ما قبل الضوء عنها ثم استدلل على ذلك أيضاً بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة لاجزاء الارضية كافي أصول الشعل وحيث تكون النار قويه من سائر اجزائها انما تكون شغافة ينفذ البصر فيها عديمه الظل غير ساترة لما رواه هاهم قال ويقع لها فوقها ظل أي لرأس الشعلة **قوله** (وربما كان انجراجهم وتجميعه وانشاره أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لثقلها أن يقول ان الشفيف لا تشاروخه لانه لا يستجداد الصنوبره مستخصفه النار) هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو أن يقال لعل الشفيف وعدم الظل في أصول الشعل كالالاتشار اجزاء النار ينفذها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فرقه لا كتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطاً صنوبرياً فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في رأسه وأبوابه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انجراج رأس الشعلة وتجميعه أي عظمه وانشاره أكثر من حجم الشفاف الذي هو أصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل دون الرأس **قوله** (فبين من هذا أن النار البسيطة شغافة كالهواء) فهذا هو النتيجة لما مضى **قوله** (واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالته تامة شفت قطن انها طفت) أقول للمتعلق باليابس المنصعد لا تنساب الحرارة أعني لدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس أكثر فقط الكيفية الفعلية وأشد انراطا فيها لذلك فاذا باغ الجوال اقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة أبخارها وقر به من الاثير شعل طرفه العالي اولاً ثم ذهب للاشتعال فيه الى آخره فرأى الاشتعال يتداعى سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحال الاجزاء الارضية نارية صرفة صارت غير مريئة لعدم الاستضاءة قطن انها طفت فليس ذلك بطفو **قوله** (ولعل ذلك من أسباب طفوها احياناً عندنا) أقول وهو كما اذا الفينا شبيحة في تنور ومثلاً مشعل مبرصارت النار فيه شغافة لقوتها فان الشبيحة تشعل ثم تطنى **قوله** (والاشبه ان أكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء واقصال الكثافة الارضية دخانها الذي كذا قوت النار قل لانها تكون أقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخاناً بقاءه في النار الضعيفة) أقول وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة ضد ادهاها فتستحيل هواء وتفصل الارضية عنها دخاناً ثم ينحل حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** (وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس) أقول الكلام كان في المركبات ونسبها

يقع للأجسام الارضية فان قيل العذر عن الامرين واحد وهو ان اجزاء النارية عند أصل الشعاع متغيرة مستخصفه فلا جرم لم يحسبها  
وأما عند استجداد الصنوبره فانها تكون مستخصفه مكسرة فلا جرم أحسبها واصارت مازعة عن وصول ضرء مصباح آخر الى ما رواه  
فنقول هذا باطل لان مبدأ النار هو أصل الشعلة والشيء في أصله ومنه يكون أقوى منه في غير ذلك الموضع ثبت بما ذكرنا ان النار البسيطة  
شفافة واذا عرفت ذلك فنقول ان طفاؤ النار يقع على وجهين أحدهما استحالة النار المركبة نارا بسيطة فينذير ول الضوء وتصير شفافة  
وهذا هو السبب الاكثري في اطفاء النيران التي تحسب تحت الثقل وهي الشهب وثانيهما استحالة النارية هواء وانصهال الكثافة

الارضية الدخانية وهذا هو السبب الاكثرى في حصول الانطفاء عندنا واعلم انه كلما قويت النار قل الدخان لان النار اقدر على احالة الارضية  
 بالتمام نارا فلا جرم يكون الدخان في النار القوية اقل منه في الار الضعيفة وهذا تنبيه ايضا على ما يمكن ان نتخج به على ان النار في نفسها  
 شفافه لانه لما ثبت ان الدخان عبارة عن الاجزاء الارضية ويرى انها كلما كانت الادخنة اقل كان الضوء والجمرة اللهيية 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  
 الاستحالة وابلنا القول بالكمون والبروز واما الكلام في ان النار غير بلونة 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  
 ايضا 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 خلق اصولا ثم خلق منها امرجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخراج  
 الامرجة عن الاعتدال لاجزاء الانواع وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتسوكه 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 لصوره نوعية وجعل اخراجها ١٢٠ عن الاعتدال لاجزاء الصور عن الكمال واقربها من الاعتدال الممكن

في المزاج وانجز 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 مرتبة هو باسطها \* (تنبيه  
 انظر الى حكمة الصانع بدأ خلق اصولا ثم خلق منها امرجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخراج  
 الامرجة عن الاعتدال لاجزاء الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان  
 لتسوكه نفسه الناطقة) اقول الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي  
 فانه قال في المختصر الموسوم بعون المسائل بهذه العبارة حكمة البارئ تعالى في الغاية لانه خلق الاصول  
 واطهر منها الامرجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال  
 سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول  
 النفس الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربعة واخراج الامرجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن  
 الى العناصر وانما قال اقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بوجود وفي قوله  
 لتسوكه استعارة لطيفة منبهة على تجرد 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 والنصرف والشيخ  
 جرى في هذا الفصل  
 على قانون الخطابة والا  
 فكل مزاج مستدلذاته  
 لقبول صورته وما كان  
 ثابتا للشئ لذاته استحالة  
 ان يكون يصعب غيره  
 ومثال ذلك ما بينه في اول  
 النمط الخامس ان وجود  
 المحدث وان كان يفعل  
 الفاعل ولكن كونه  
 مسبوقا 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 واخراجها عن الاعتدال القلب وكان ينبغي ان يكون قبول تلك الجلدة لقوة الحياة والنطق اولى  
 من قبول القلب والروح لها ولو كان كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك الجلدة لا القلب وما كان ذلك باطلا 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 مطلقا لان اسم النفس عند الشيخ لو فسر على وجه تدرج فيه النفس الفلكية لم تدرج النفس النباتية وبالعكس  
 وتقرر ذلك مشرح في كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق لفظ النفس على الارضية والسماوية بالاشتراك المحض فلا جرم لما ذكره  
 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

تنبية ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غير حاجت نطق الشيء فطنته صحيحة هل تغفل عن وجود ذاته ولا تثبت نفسك ما عندى أن هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرف ذاته عن ذاته وان لم يثبت بعقله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاته قد خلقت أو لا يصح العقل والهيئة وفرض انها ١٢١ على جملة من الوضع والهيئة لا يتصل

اجزائه ولا يتلاصق  
أعضاؤه بل هي منفردة  
ومعلقة لحظة ما في هواه  
طلق وجدها قد علقت  
عن كل شيء الا عن ثبوت  
الحق عند الحكماء الذي  
يشير اليه كل واحد منا الى  
نفسه وفاته بقوله انا ليس  
بجسم ولا بحال أيضا في  
الجسم والمقصود من هذه  
الفصول انها ليس بجسم  
فالامام الثاني وهو انه  
ليس بحال 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  
يشفي أن تكوّن ذاته  
المخصوصة مقابلة لكل  
أعضائه وبيان الاول من  
وجهين فثارة يدعي انه  
يستحيل أن يصير الانسان  
خافلا عن ادراك ذاته  
المخصوصة ثم يبنى عليه  
الفرض وثارة لا يدعي ذلك  
ولكن يبين أن الانسان قد  
يدرك ذاته المخصوصة  
عند ذوله عن كل أعضائه

وسببها تستحق لان تفيض عليها صورة أو قد تحفظها فكما كان الاسكارا تم كانت النسبة اكمل  
والنفس القانضة بجدها 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 مسبوقا بالعدم ليس فعل الفاعل بل لذاته وأقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية  
فان فاعل السواد هو الذي فله لونا وأما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انما البت  
بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء توسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مابين لها فان  
بعض الصفات محتاجة معهما الى غيرهما واعترض أيضا على قوله وأقر بها من الاعتدال الممكن مزاج  
الانسان بان مباحث الطبية شهدت بان أعدل الاعضاء جلد الاصابع وأخرجهما عن الاعتدال القاب فكان  
ينبغي أن تتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب وأقول كون جلد الاصابع أعدل الاعضاء لا يقتضى كونه  
على أعدل الا مزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقرينة من الاعتدال لعلبه  
الجزئين الثقيلين عليها وأيضاً ليست الاعضاء مما تتعلق بها النفس أولا والمزاج المستعد لقبول الصورة  
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تتربا لاجزاء الثقيلة  
والخفيفة فيها من التساوي فهي أول شيء تتعلق النفس به ثم تلك النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك  
الارواح واكمالها الشخصية والنوعى أولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم  
الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو بعدها لان تصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء  
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في أفعالها المختلفة المترتبة الى أن تنتهي الى جلد الامة وغيره فيتم بجميع  
ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وأمثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم  
ولكن من لم يجعل الله نورا فانه من نور (النمط الثالث) في النفس الارضية والسموية انما فصل  
النفس الى الارضية والسموية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في المعنى المشترك قولنا  
كأن أول الجسم طيبى أما الكمال الاول فقد مر بيانها وأما الجسم ههنا فبمعنى المجلس للمادة وأما الطبيعى  
فما يقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية  
والحيوانية والانسانية هو أن نقول بعد قولنا الجسم طيبى الى ذى حياة بالقوة ومعناه كونه ذاتا لا يمكن أن  
يصدر عنها توسطها وغير توسطها ما يصدر من أفعال الحياة التي هي التغذية والنمو والتواليد والادراك  
والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فتحصل النفس السموية هو أن نقول بعد قولنا  
الجسم طيبى ذى ادراك وحركة تبعان تعقلا كلياً حاصل بالفعال (تنبيه ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا  
كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غير حاجت نطق الشيء فطنته صحيحة هل تغفل عن وجود ذاته  
ولا تثبت نفسك ما عندى أن هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرف ذاته  
عن ذاته وان لم يثبت بعقله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاته قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة  
وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلاصق أعضاؤها بل هي منفردة ومعلقة  
لحظة ما في هواه تطلق وجدها قد خلقت عن كل شيء الا عن ثبوت الحق عند الحكماء الذي  
يشير اليه كل واحد منا الى نفسه وفاته بقوله انا ليس بجسم ولا بحال أيضا في الجسم والمقصود من هذه  
الفصول انها ليس بجسم فالامام الثاني وهو انه ليس بحال 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 يشفي أن تكوّن ذاته المخصوصة مقابلة لكل أعضائه وبيان الاول من  
وجهين فثارة يدعي انه يستحيل أن يصير الانسان خافلا عن ادراك ذاته المخصوصة ثم يبنى عليه  
الفرض وثارة لا يدعي ذلك ولكن يبين أن الانسان قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذوله عن كل أعضائه

١٦ - الاشارات ﴿ أما المقام الاول فهو المقصود ولا يبدأ من تقديم مقدمة وهي ان للانسان مراتب في الفطنة  
فالوطا أن يكون صحيح المزاج يحس بالمحسوسات ويعلمها وتاثيرها حالة النوم فانه لا يبين الفهم والحس الظاهر فيه صحيحا وثالثها حال السكران  
الفطنة فيها اشد اختلالا منها حال النوم لان الحراس الباطنة مختلة أيضا في هذه الحالة ورابعها أن يفرض الانسان كونه صحيح لا يتصل

اجزائه ولا يتلاصق أعضاؤه بل تكون أعضاؤه منفردة ومعلقة لخطه ما في هواه يطلق 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 وبما 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 متلاصقة  
 كانت الاجزاء والاعضاء منفردة لا محالة وانما فرضنا كونه امعنة في هواه يطلق فلانها لو كانت مرسوعة على جسم سلب لا يغفل عنه  
 فحصل له به شعور واما الهواء المطلق فلان الهواء لو كان حارا أو باردا أو متحركا أو غير ذلك لحصل لتلك الاعضاء المتعلقة فيها شعور بتلك  
 الكيفيات فيحصل له بها شعور وفهنا هو الفائدة في المراتب التي ذكرها الشيخ وانه لم يقدم بعضها على بعض ثم ان الشيخ بعد ان اطلب  
 في ذكر هذه المراتب ادعى ان الانسان في جملة هذه الاحوال لا يدرك ان يكون مدركا لشيء ذاته أي لم يكون امر وجوده فاذا رجع حاصل  
 كلامه في هذا الفصل ان الانسان لا يغفل عن ادراكه لذاته في شيء من الاحوال أصلا ثم لم يبين ان هذه القضية أولية أم بحاجة الى  
 البرهان وبتقدير أن تكون محتاجة الى البرهان فلم يدرك حجة عليها أصلا ولم يبين أيضا ان الانسان وان كان لا يغفل عن ادراك ذاته  
 لكنه هل يمكن أن يغفل ذلك أم لا واذا كان كذلك وجب علينا أن نتكلم في هذه المباحث فنقول اما أن تلك القضية هل هي أولية أم لا تشبه  
 أن لا تكون أولية لا تاذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهي ان ادرك 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

النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يحتل ادراكه اما بالحواس الطاهرة  
 كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل  
 عن وجود ذاته ثم زاد ايضا ما يفرض حالة الانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو أن يتوهم أنه خلق أول  
 خلقه حتى لا يكون له تذكر أصلا واشترط كونه صحيح العقل لئلا يتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه  
 مرض فيدرك حاله لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزائه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يتلاصق  
 أعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفردة ومعلقة في هواه يطلق فتصح الطاء وسكون الالام أي غير محسوس  
 بكيفية غير يية فيه من حراو .. يقال يوم طلق وليلة طلبة ذالم يكن فيه حرا ولا قر ولا شيء يؤذى واما  
 اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس شيء خارج عن جسده أيضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل  
 عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وككونه جسما اذا ابعاد كحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه  
 جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذا ن أول الادراك كانت على الاطلاق وأوضاعها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر  
 أن مثل هذا الادراك لا يمكن أن يكتب بعد أو رسم أو يثبت بحجة أو برهان وقول الفاضل الشارح  
 ان الشيخ لم يبين أن هذه القضية أولية أو برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم جعله في اقله البرهان

فاذا لا بد من تصحيحها  
 بالحجة واعلم أن 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 ان  
 لو قدرناه ما قلنا عن ادراكه  
 لذاته ثم قدرنا وصول مؤلم  
 أو مملذ اليه مثل أن يضرب  
 أو تقرب النار اليه أو يمنع

من وصول التسميم الى قلبه فلا يتحلى واما ان لا يحصل له به شعور رأو يحصل فان لم يحصل به شعور وهو ميت عليها  
 وليس يحس وان حصل له به شعور فاما أن يكون شعوره بالمؤلم والملاذ من حيث انه مملذ وموذ له أو من حيث انه كذلك فان كان الأول لزم  
 أحد أمرين اما أن لا يتقبض عما يؤذيه أو يتقبض عما يؤذيه غير مثل انقباضه عما يؤذيه لان ما يؤذيه غيره بشارك ما يؤذيه في أصل  
 كونه مؤذيا فشعوره بهذا القدر ان كان يقتضى الانقباض والتألم وجب أن يحصل الانقباض والتألم من شعوره بانه حصل لقبه ما يؤذيه  
 وان كان لا يقتضى الانقباض فقد بطل هذا القسم وتعين القسم الثاني لكن علمه بانه يؤذيه علم باثافة المؤذى اليه والعلم باثافة أمر الى أمر  
 متأخر عن العلم بكل واحد من المضافين فوجب أن يكون علمه بنفسه حاصله قبل العلم بحصول ذلك المؤذى له وثبت بهذا ان الانسان  
 لا يغفل في شيء من هذه الاحوال عن ادراكه لذاته واعلم أن هذه الحججة تقتضى أن يكون حال سائر الحيوان كذلك أيضا واما الذي يدل  
 على امتناع أن يغفل الانسان عن ادراكه لذاته هو أن يقال ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك فعلمى بذاتي اما أن  
 يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاتي في ذاتي وهو محال لاستعالة الجمع بين المتلين ولانه ليس أحدهما بالحالية والاخر بالحلية  
 أولى من العكس لتساويهما في الماهية فيلزم أن يكون كل واحد محالا ومحلا وهو محال واما أن يكون عبارة عن مجرد حصول ماهية تلك الذات  
 لتلك الذات لكن حصول شيء عنده يستحيل أن يدل بالغبية فاذا ادراك الشيء لذاته يستحيل أن يدل بالغبية وهاتان الحجتان 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 أتري المدرك أحد مشاعرك مشاهدة أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها من كان عقلك وقوة غير مشاعرك أما تدرك أفي وسط تدرك أم غير وسط ما أنتك تفكر في ذلك حينئذ إلى وسط فإنه لا وسط فيق أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى وسط أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط ثم انظر (التفسير لما ذكر ان الانسان شاعر بذاته دائما أراد أن يبحث أن الشاعر ههنا 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 أتري 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 الاخرين لانه لو كان الشاعر من الانسان هو بمشاعر الحواس الباطنة فأدراك ذلك الشيء تلك الحواس أما أن يكون بوسط أولا بوسط ومقصوده أن يبطل القسمين الاولين حتى يبقى القسم الثالث وأما بطل القسم الاول فذلك لا ينافي الفصل الذي قبل هذا الفصل فرضنا تعطل الحواس عن العمل ولاجله فرضنا الاعضاء غير متلامسة بل معلقة في الهواء ١٢٣ الطلق وأما بطل القسم الثاني

فقد اتفق في ابطاله ههنا بمجرد الاستبعاد ثم انه في الفصل الرابع من هذا النمط أقام البرهان على بطلانه فهذا يفهم ما في هذا التنبيه (تنبيه) أن تحصل أن المدرك منك أهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فائلك وان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت أنت أهو ما تدركه بلمسك أيضا وليس أيضا الامن ظواهر أعضائك لا فان حالها ما سكت ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها فبين انه مدركك حينئذ عضو من

عليها ثم نزيقه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها (تنبيه) بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك أتري المدرك منك أحد مشاعرك مشاهدة أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بما تدرك أفي وسط تدرك أم غير وسط ما أنتك تفكر في ذلك حينئذ إلى وسط فإنه لا وسط فيق أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى وسط فإنه لا وسط فيق أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط ثم انظر (أقول) بر يد التنبيه على أن الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع أحوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبأب المدرك وقسمه إلى المشاعر الظاهرة وإلى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة إلى ما يدرك بوسط أو غير وسط وإلى ما يدرك بنفسه أو بقوة شيء آخر غير هو وبين أن الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة أخرى ولا بوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يفعله فيق أن يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة أو الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا تصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة (تنبيه) أن تحصل أن المدرك منك أهو ما يدرك البصر من اهابك لا فائلك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت أنت أهو ما تدركه بلمسك أيضا وليس أيضا الامن ظواهر أعضائك لا فان حالها ما سكت ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها فبين انه مدركك حينئذ عضو من أعضائك كقلب أو دماغ وكبف ويخني عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمنعنه من نفسك ومما نبهت عليه فذكرك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت فمدركك ليس من أعداد ما تدركه حسابا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سذكركه (أقول) بر يد أن بين أن نفس الانسان ليست بمعبوسة

أعضاء كقلب أو دماغ وكبف ويخني عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمنعنه من نفسك ومما نبهت عليه فذكرك شيء آخر عن هذه الاشياء التي لا تدركها وأنت مدركك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت فمدركك ليس من أعداد ما تدركه حسابا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سذكركه (التفسير لما يبحث عن المشعور فقال ذلك الشيء أما أن يكون هو الاجزاء الظاهرة أو الباطنة ثم انه أبطل الاولين بوجهين أحدهما ان الاجزاء الظاهرة لو انقصت فان الانسان يجد نفسه بعد ذلك النقصان عين ما كان قبل ذلك النقصان وهو المراد من قوله انك ان انسلخت عن اهابك كنت أنت أنت وثانيهما ان الشعور بالاعضاء الظاهرة لا يحصل الا 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 لانا لا نعرف شيئا من الاجزاء الباطنة الا بالتشريح مع اننا قبل ذلك التشريح ما كنا غافلين لا نؤمنه 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 نفس ثبوت جملة ما مهمة وذلك ظاهر مما تمنعنه 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 ثبتت عباد كرتان الانسان قد يعلم أيتها حال ما يكون غافلا عن بدنه ومن جميع اجزائه والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فاذن هو به  
 الانسان ليس بجسم وإذا لم يكن جسما لم يكن من الامور التي يدرك الحس وبالقدرة التي يشبه الحس وما يناسبه من الخيال (وهو وهم  
 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 بمنزل من ذلك وما بحسب الامر الا اهم فان فعلك ان أثبتته مطلقا فعلا فيجب ان يثبت منه فاعلا مطلقا لانها  
 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 بهذا انك مثبتة لابه) التفسير لما ذكر في التنبيه الثاني ان الشاعر من الانسان نفسه اما الحس أو غيره فان كان غيره فاما بوسط  
 أو لا بوسط فما بطل الاوّل بما مضى ١٤٤ حارل ههنا ابطال القسم الثاني وهو ان يكون ذلك الشعور بوساطة شيء آخر والدليل

عليه وجهان أحدهما ان في  
 الفرض الذي ذكرناه في  
 الفصل الاوّل يتناهي مع  
 كونه غافلا عن كل الاشياء  
 لا يفصل عن ذاته ولو كان  
 علمه بذاته استدلالا لما  
 صح ذلك الثاني ان علمي  
 بنفسي لو كان برهان لكان  
 ذلك البرهان اما برهان  
 لمي أو برهان نافي والاوّل  
 ظاهر البطلان لاني أعلم  
 نفسي قبل أن أعلم سببها  
 وأما الثاني وهو الاستدلال  
 عليها بفعل من أفعالها فلا  
 يحصلها ما أن يستدل عليها  
 بالفعل المطلق أو بفعلها  
 الخاص والاوّل باطل لان  
 الفعل المطلق يستدعي  
 فاعلا مطلقا 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 وقمته الى أن يكون اما محسوسا أو غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من  
 البدن أو كله وان كان جزءا فهو اما شيء من ظواهر أعضائه أو شيء من بواطنها وهذه أربعة أقسام ثم أبط  
 أن يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين أحدهما أن الانسان لو اناخ عن ظواهر بدنه لكان  
 هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني أن ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا  
 عن الحواس وعمّا تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وأبطل أن يكون المدرك شيئا من أعضائه الباطنة بانها  
 لا تدرك الا بالترشح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشرّج وعمّا يوجب التشرّج وأبطل أن  
 يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل أعضائه وبأن  
 ادراك المركب لا ينفصل عن ادراك أجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض  
 المذكور غافلا عما يغيره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادي التي يمكن أن يفصل عنها  
 المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك  
 ليس محسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سئذ كرهه في 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 بمنزل من ذلك وما بحسب الامر الا اهم فان فعلك ان أثبتته فعلا مطلقا  
 فيجب ان يثبت به فاعلا مطلقا لانها 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 بهذا انك مثبتة لابه)  
 أقول ان باب الاشياء التي يحتمل وجودها قد يكون معلوما كافي برهان لمي وقد يكون بمعلولاتها كافي الدليل  
 وهو الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلمه فان وجوده له أظهر من وجوده له فان ذهب فساءه أن يذهب  
 الى اثباته بمعلولاته التي هي أفعاله وآثاره فان أكثر القوى ثبتت بأفعالها وآثارها والشخص أبطل هذا الوهم  
 بوجهين وجه خاص بهم هذا الموضوع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن أفعاله مع ادراك ذاته  
 ووجه عام وهو ان الفعل ان أخذ من حيث هو فعل مامن غير اختصاص بشاعله فهو لا يدل الاعلى فاعل ما غير  
 معين ولا يمكن أن يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان أخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين  
 فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا أقل من أن يكون معه فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال

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

من الانسان بنفس ليس هو الحس الظاهر ولا ما يناسبه بل قوة أخرى وان ادراك تلك القوة طوية الانسان ليس بحجة ولا برهان وان  
 المشعور به ليس من الاجسام ثبتت لمجموع هذه الاشياء ان هوية الانسان ليست شيئا من الاجسام واعلم انه يمكننا بيان ان هوية الانسان  
 ليست جسما بان نقول لاشك انه قد يتفق للانسان أن يكون عالما بوجوده وتبنيه وان كان غافلا عن جميع أعضائه والمعلوم مغاير لغير المعلوم  
 فهو يتبنيه مغايرة لجميع الاعضاء وهذا القدر من الكلام يغني عن التوطييلات التي حمرت وهو معارض بالنفس فان كل أحد يعلم ذاته  
 المحسوسة مع انه لا يحظر بانه تصور النفس التي تقولون بها فنكل ما يجبه لونه عذرا عن ذلك فهو عذرا عن هذا الكلام بطريق الاوّل  
 المسئلة الثانية في بيان ان النفس ليس بمزاج فصل واحد



بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذا ثبت ان الانسان نفسه  
 بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره بصحة  
 على ان ذات الانسان ليست هي أعضائه فقال الانسان عالم بنبوته وان كان فاقلا من جميع أعضائه والمعلوم  
 مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لأعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم  
 ذاته المخصوصة ولا يحظر بباليه 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 للحركة 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 فربما الى الجهال (إشارة هو ذات تحرك الانساب شئ غير جسميته  
 التي اغبره و غير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته) برديات ابن  
 نفس الانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافعال المنسوبة اليه من ما خذ آخر وهو الوجه الذي  
 ثبت به صور رسائل الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتعملها شيئا  
 ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول متنوعة ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة هي قوى  
 وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ مرادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكية بانها المتداعية الى  
 الاشكال لاختلاف ميولها الى أمكنتها المختلفة والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها  
 الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء أخرى من الاستقصات و اضافتها الى موادها و صرفها في وجوه التغذية  
 والاعماء 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 ذاتا المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ما مضى  
 وبدان يظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة أولا وذلك  
 لانها تقتضي مبدءا ولا يجوز أن يكون مبدءها جسمية الانسان لانها موجودة لتفسير الانسان كالعناصر  
 والجمادات ولا يجوز أن يكون مبدءها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب  
 اجزائه اماما مطلقا وبسبب الاجتماع أو سكونه في مكان اتفق حدونه فيه على ما تفرق وبالجملة لا يقتضي  
 حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه 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 لغلبة الثقلين فيه يقتضي  
 السفل بل وفي نفس حركته كما اذا أراد الانسان أن يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله  
 والفضيل 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 دفع قدمه في جهة 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 كذا كرناه 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  
 تريد النفس ومن حركته في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا حدث

(إشارة هو ذات تحرك  
 الحيوان شئ غير جسميته  
 التي لغبره ولغير مزاج  
 جسمه الذي يمانعه كثيرا  
 حال حركته في جهة حركته  
 بل في نفس حركته

وكذلك يدرك بغير جسميته و بغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك العييه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به لان المزاج واقع فيه بين اشد امتنازعة الى الاشكال انما تخيرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم تداعي الى الاشكال فاصل القوى المدركة والحركة والحفاظة للمزاج شئ آخر لك ان نسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك) الشرح لما بين ان هوية الانسان ليست حسما أراد ان يبين ان حركته الارادية وادراكه ليست بجسميته ولا المزاج بدنه فاما انه ليس لنفس الجسمية فلان الجسمية امر متحرك فيها لو كانت مقتضية للادراك والحركة الارادية لوجب حصولها في كل الاجسام وهو محال واما انها ليسا للمزاج فاعلم ان الشيخ قدر ذلك بما اخذين ١٢٦ فبين اولان خواص النفس لا تليق بالمزاج وثانيا ان خواص المزاج لا تليق بالنفس

اما لما خذ فاعلم ان للنفس قوتين المحركة والمدركة واحتج اولاً بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج من وجهين الاول ان المزاج قد جامع حال الحركة الارادية في جهة سركتها وذلك في وقت الاعياء فان النفس تحاول تحريك العضو الى جهة والمزاج يمانع كون تلك الحركة سريعة في الجوبة التي تحاول النفس تحريك العضو اليها فان الانسان اذا اراد ان يرفع القدم فجهة الحركة الارادية هي الفوق فعند الاعياء لا تكون هذه الحركة سريعة فقد حصل ههنا مانع للنفس من حال الحركة وهي السرعة في جهة تلك الحركة وهي الفوق فان قبل لم لا يجوز ان يقال المحرك

محرك ميلاً الى جهة وعارضة مانع أحدث ذلك المانع ميلاً الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الحابط اذا وقع على جسم صلب فرجع ساعداً رايضاً 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 ترتبها النفس ولا يقصد بها المزاج كما في حال الحركة عن الميكان الطبيعي أو يقصد بها المزاج ولا ترتبها النفس كما في حال الهوى ﴿ قوله ﴾ وكذلك يدرك بغير جسميته و بغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبهه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به) اقول وهذا استدلال بالادراك فانه ايضاً يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدؤها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتأثر عما يوافيها في النوع فيجمع المدرك عن ادراكه اذا الادراك انما يحصل بافعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة ﴿ قوله ﴾ ولان المزاج واقع فيه بين اشد امتنازعة الى الاشكال انما تخيرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم تداعي الى الاشكال) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة الى الاشكال لا اختلاف ميوها الى امكنتها فهو محتاج اولاً الى شئ يجمعها بالقرس حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاستقصات بالقرس يجمع تليق المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبيعتها فان عدم المزاج فالزواج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ أحد هما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتئام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده أي وكيف وعلة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتئام وهذا الالتئام تداعي الى الاشكال عند لحوق الجامع والحفاظ وهن بالامراض المنهكة مثلاً أو عدم الموت لارتفاع المعامل عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكده الذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجامع والحفاظ للمزاج وهو الشئ الذي صار المركب به انسانا ﴿ قوله ﴾ (فاصل القوى المدركة والحفاظة للمزاج شئ آخر لك ان نسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك) هذه نتيجة لما تقدم وانما

الى فوق هو المزاج والمانع منه الطبايع العنصرية المحفوظة في اجزاء المركب فنقول لان الكيفية المزاجية من صرح جنس كيميائية تلك البسائط فيستحيل ان يصدر عنها ضد متضات تلك الكيفية البسيطة ولما نال ان يقول الكيفية الحاصلة عند المزج بالنوع الكيميائية الحاصلة للعنصر بل للصورة العنصرية فلم لا يجوز ان يكون مقتضى أحد هما ضد مقتضى الآخر الثاني ان المزج قد يمانع النفس عن نفس الحركة التي تضعها وذلك في الرعشة فان النفس تحركها الى فوق والمزاج يحركها الى أسفل لما في العضو من الجوهر بن الثقيلين حينئذ تتركب الحركة من مقتضى المزاج ومن مقتضى النفس فحين ما يتحرك العضو الى أسفل لا يتحرك الى فوق فيكون المزاج في تلك الحالة مانعاً للنفس عن الحركة التي تضعها فهذا هو الاستدلال بالقوة المحركة 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 بالالامس لم يتفاعل عنه فلا يحصل به

شعور وان لم يكن شيئا كان ضد اجتماعها لا بد وان تغير كيفية مزاج اللامس أعني 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  
 اللموس كالشبه والشيء لا يحس بشيء. ولانهم احال حدوثها لا يتفعل مرة اخرى واذا لم تفعل وجب أن 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 يرمع في فاذا كل مركب فان اجزاءه مشتاقا 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  
 والشيء لو احدا 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 تتميز عن واهب الصور الا بعد حدوث المزاج فاذا لم يجر أن يكون المزاج علة لتلك الاجتماع  
 فلا ن لا يجوز أن يكون الجامع هو النفس مع ان النفس متأخرة في الوجود عن وجود المزاج كان أولى فنقول الجامع لما في النطفة من  
 الاجزاء المختلفة المطابع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى أن يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها تصير  
 بعد ذلك حافظة لتلك الاجتماع الذي كان موجودا في نفس كل انسان حافظة ١٢٧ لاجتماع العناصر التي جمعها نفس

الابوين ثم انها تكون  
 جامعة لسائر الاجزاء بعد  
 ذلك بطريق ايراد الغذاء  
 ولقائل أن يقول اذا  
 جوزتم ذلك فلم لا يجوز أن  
 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 سورة وكان  
 كل سورة جوهر اصرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدن ثم في بدن وانما كان  
 تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اوله بعلمه 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 الاستدلال المذكور  
 الحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل ولم يذكر الطبق لان ماهيته غير بيينة الى أن  
 يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد أن يذكر ان النفس ليست هي المزاج على  
 ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه يحتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد برده على  
 هذا الموضوع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها عن مبدئها  
 بحسب أمر جناتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامر بحسب على تلك الصور ولا تكن تفعلون ان النفس التي  
 هي سورة للحيوان جامعة لاستقصائه والجامعة للاستقصاء يجب أن يكون متقدما على المزاج وهذا  
 تناقض وأجاب 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 شيء جامع لاجزاء العناصر متقدم على المزاج ثم انها  
 قد تكون حالة في الاجسام كافي الحيوانات وقد لا تكون كافي الانسان وذلك نظر آخر وترجع الى شرح المتن اما قوله هو ذاتي تحرك الحيوان  
 بشيء غير جسميته فاعلم ان المراد منه الدلالة على ان التحرك 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 الجهة الثانية واما قوله وكذلك  
 يدرك بتغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به فهو اشارة الى ما بيننا من  
 ان الجسم اذا لقي الشبه لم يتفعل عنه فلا يدركه وان لقي الضد استحالته كقيته وتغيرت وما عدم استحاله أن يكون آفة في الادراك واما قوله  
 ولان المزاج واقع فيه بين الاضداد الى قوله وكيف لا يكون قبل ما بعده فهو الذي قرناه في المأخذ الثاني واما قوله وهذا الائتام كلما يلحق  
 الجامع الحافظ ومن اوعدهم يتداعى الى الانفكاك فعناء متى لحق النفس التي تجتمع اول اجزاء البدن التغذية والتنمية لم يحفظها ثابتا  
 ضعفا او عدم فانه يزول ذلك الاجتماع وتفرق تلك الاجزاء واما قوله فاصل القوى المدركة والحفاظة للمزاج شيء آخر ذلك  
 ان تسمية النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدن ثم في بدن فعناء ظاهر وانما قال يتصرف في اجزاء بدن 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 أجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لثلاث العناصر غير الحافظ  
 لذلك الاجتماع ولما كتب مبنار الى الشيخ وطالبه بالجملة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ  
 لها فقال الشيخ كيف أبرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك  
 الاجتماع اول القوة المصورة لذلك البدن ثم خصه 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 المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ تنو جد النفس فهذا ما قال  
 هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء فالنفس التي  
 لكل حيوان هي جامعة لتقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو تصليح معه ان تكون بدناها وهي حافظة  
 لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات بحسب 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 يجرى أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين بفعالان 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 الالة 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 ثم يجعلها اخلطا وتفرز منها باالة والمراد مادة المني وتجمعها استعداد لقبول قوة من  
 شأنها اعداد المادة لصيروها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني  
 كالصورة المعدنية ثم ان المني يزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكسبها هناك لي ان يصير مستعدا  
 لقبول نفس اكل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها الى تلك المادة  
 فتصيرها وتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك المصورة مصدرها ما كان يصدر عنها لهذه الافعال  
 وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكل يصدر عنها جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر  
 عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن وتكامل 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 نفا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تنجاور ثم تشتد فان الفحم تلك  
 الحرارة يستعد لان يتجمد وبالجمد يستعد لان يشتعل نار اشبهه بالنار الجاورة فبدا الحرارة التارية  
 الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة واشتدادها كبدا الافعال النباتية وتجمدها كبدا الافعال  
 الحيوانية واشتغالها نار كالتناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة جميع  
 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) برديان ان الجوهر الذي أنبته في الفصل المتقدم  
 بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شئ واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول

إشارة فهذا الجوهر  
 فيك واحد بل هو أنت  
 عند التحقيق

وله فروع وقوى منبهة في اعضائها فاذا احسنت بشئ من اعضائها شياً او تخيلت او اشتبهت او غضبت ألقت العلاقة التي بينه وبين هذه  
الفرع هينة هوفيه حتى يفعل بالتركرا اذ ما مابل عادة وخلقاً يمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات وكما يقع بالعكس فانه كثيراً  
ما يبتدى فيعرض فيه هينة ماعقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة أنرا الى القروع ثم الى الاعضاء (تنبيه) اطرا انك اذا استشعرت بجانب الله  
وفكرت في جبروته كيف يشعر جلدك وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ولولا هذه الهيات لما كان نفس  
بعض الناس بحسب العادة أسرع الى الهلك أو الى الاستشاطه غضبان من نفس بعض (التفسير) لما بين ان الشئ الذي يشير كل واحد منا  
بتموله أثاراً أنت ليس بجسم ولا مزاج جسم ولا ما يتبع المزاج وانه هو العلة لامزاج العناصر ١٢٩ والحاظ لذلك الامزاج ذكر ان ذلك

الشئ واحد وهذا ظاهر  
لا يحتاج فيه الى الجبه لان  
ذلك الشئ هو هوية  
الانسان وكل واحد فانه  
يخضع بأنه شئ واحد  
لاشياء فان علم  
بالضرورة اني لست بشئ  
بل بشئ واحد فذلك لم  
يشغل باقامة الجبه عليه  
وأما قوله وله فروع وقوى  
منبهة فذلك لاجل ان  
النفس لما كانت واحدة  
والشئ الواحد يستعمل  
أن يكون مبدأ للأفعال  
المختلفة عند الشيخ ثم الى  
الأفعال الحيوانية فديقع  
فيها ما تكون متضادة فان  
الغضب يزاول ضد  
ما يزاله الشهوة فاذن لا بد  
وأن يكون للنفس قوى  
وأن يكون للنفس مبدأ  
لها اذ لو كانت كل واحدة  
من تلك القوى مستقلة  
بنفسها لم يكن فعل بعضها

المتقدمة وبشراى كيفية ارتباطه بالبدن وبين ان كل واحد منهما يتفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط  
فقال فهذا الجوهر قبل واحد وذلك لان الشئ الذي تصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك  
فيه وذلك بدبي وهو الذي اذا أصابه وح من أو عدم تداعي بدنه الى الاشكال وذلك تجر بي ثم قال وهو أنت  
عند التحقيق وذلك لان تعلم فينا انك تتحرك بارادتك وتندرك بمشاعرك أو عقلت وان مزاجك يبي مادمت  
باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسويعات فإخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما  
استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك والافعال النباتية لئيبين لك ان تلك النفس  
هي أنت فانك لا تشك في صدور رهبين الفلدين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى أن تبين  
لك بنوع من البيان **قوله** (وله فروع من قوى منبهة في اعضائها) أقول وذلك لان النفس واحدة وقد  
تصدر عنها أفعال متقابلة كالشهوة للشئ والغضب على شئ والدفع لشئ والجذب لآخر وهي من حيث تكون  
مستهية 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 الربطت البدن **قوله** (فاذا احسنت  
بشئ من اعضائها شياً او تخيلت او اشتبهت او غضبت ألقت العلاقة التي بينها وبين هذه القروع هينة فيه  
حتى يفعل بالتركرا اذ ما مابل عادة وخلقاً يمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات) أقول هذا بيان  
كيفية تأثير النفس عن البدن وهو أن تحصل في النفس هينة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية  
من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا مادامت سريرة الزوال فاذن 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 يبتدى فيعرض فيه هينة ماعقلية فتنتقل  
العلاقة من تلك الهيئة أنرا الى القروع ثم الى الاعضاء اطرا انك اذا استشعرت بجانب 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 الهيات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع الى الهلك  
والاستشاطه غضبان من نفس بعض) أقول هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المدكورة في الجانبين قابلة

١٧ - الاشارات (معار الفاعل الآخر) فاما اذا كانت النفس مبدأ تلك لقوى ومستعملها كان اشتغال كل واحدة منها  
بفعلها مضاداً وبما نعال اشتغال الاخرى بفعلها وبيان ذلك أن النفس لما كانت مبدأ لتلك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة  
السببية والمسببية وتلك العلاقة بسبب ان ادى انفعالات تلك القوى الى النفس وتؤدي انفعالات النفس الى تلك القوى أما الاول فكما اذا تعلق  
القوة الحساسة أو الشهوانية أو الغضبية بتعلقها وتأثرت عن ذلك المتعلق تأدت الا آثار من تلك القوى الى النفس حتى يتمكن ذلك الاثر  
في النفس وبصير عادة وخلقاً وملكة مستقرة وأما الثاني فكما اذا تشكر نافي عظمة الله تبارك وتعالى حتى تأثرت النفس عنها فان ذلك الاثر  
يتأدى الى القوة المنبهة في الاعضاء ويحصل بسبب ذلك في الاعضاء آثاراً مخصوصة حتى يشعر جلد الانسان قال صاحب الصحاح قف  
شعري أى أقام من الفرع واعلم أن الكلام في هذه القوى وفي كيفية نزول الاثر من النفس اليها وهو دونه من النفس سبباً أي بعد

ذلك على وجه أشرف مما ههنا شاء الله تعالى ثم لما فرغ من بيان هذا الأصل ذكر أن تلك الانفعالات الصاعدة نارية والنازلة أخرى  
تقبل الشدة والضعف ولو لذلك لما كان بعض الناس أشد استعدادا للغضب أو للغبوة أو للفتور من البعض 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 الادراك  
بمجان مسائل المسئلة الاولى في ماهية الادراك وفيها فصل واحد (إشارة ادراك 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 فكيف حقيقة ما لا وجود له في الاعيان  
الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلاً أو يكون مثاله  
حقيقته مرسمافي ذات المدرك غير مبين له وهو الباقي) الشرح انه لما تكلم في وجود النفس وفي وحدتها أراد أن يتكلم في قواها ثم ان  
القوى النفسانية تنقسم بالقسمه الاولى الى مدركة ومحركة فمن هذا الموضوع الى الموضوع الذي سماه مكمله النمط في بيان القوى المدركة  
ومن ذلك الموضوع الى آخر النمط في بيان القوى المحركة واما تقدم الكلام في القوى المدركة على الكلام في القوى المحركة لان الحركة  
الاختيارية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه فيكون التحريك متفرعا على الادراك ولاجل ذلك ذهب بعضهم الى انه يجوز  
خلو بعض الحيوانات عن القوة المحركة بالاختيار مثل الاصداق والاسفنجيات وان كان هذا المذهب باطلا لم يجوز أحد خلوا الحيوان  
عن القوة المحركة فلما كان الادراك ١٣٠ متقدما على التحريك طبعا - تحقق التقديم عليه وضمانه ان الكلام في القوة المدركة

فرع على الكلام في حقيقة  
الادراك فلا جرم تكلم  
أولا في ماهية الادراك  
وحقيقته واذ عرفت هذه  
المقدمة فنقول هذا الفصل  
ينضمن مطلقا بين أحدهما  
ان ادراك الشيء لا يحصل  
الا عند حصول حقيقة  
المدرك في ذات المدرك  
وثانيهما أن ذلك لو ثبت  
فادراك الشيء هل هو  
نفس هذا الحصول أم لا

والخاضون في هذه المسئلة قلنا بميزون بين المطلق وبين ونحن تكلم فيهما بعون الله تعالى ثم نرجع الى تفسير ملامح  
الالفاظ المطلوب الاول في بيان ادراك الشيء لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في المدرك والدليل عليه أنا اذا تصورنا أمورا  
لا وجود لها بالفعل سواء كانت ممكنة الوجود مثل كثير من الهندسية أو لا تكون ممكنة الوجود فانا نميز بين ذلك المتصور وبين غيره وذلك  
يفتضى كون ذلك المتصور متميزا عن غيره وكل ما كان كذلك فإنه ليس عدما صرفا لان العدم الصرف لا يكون فيه امتياز وتخصيص ولو جاز  
في المعدوم الصرف ان يكون بعضه متميزا عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز في هذه الامور مميزات بعضها عن البعض بالبصر اذا تكون  
معدوم ذلك نحو ج 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 هنالك ما يشير العقل اليه وتميزكم عليه بالامتياز استعمال  
الحكم بان بعضها متميزة عن البعض بعد الوجود واذا ثبت ان الاشياء التي تصورها لا بد وأن تكون موجودة وظاهر انها غير موجودة في  
الطرح اذا الكلام مفروض فيه فلا بد وان تكون موجودة في الذهن فهذه هي الحجية المذكورة في الكتاب ثم ههنا يجان الاول ان هذه  
الحجة لا تنتج أن الادراك هو نفس حصول المدرك في المدرك بل لو أنتج فاعيا ينتج أن المدرك لا بد وان يحصل في الذهن فاما أن الادراك  
هو نفس ذلك الحصول أو امر آخر مشروط بذلك الحصول فانه لا يظهر منها الثاني أن الادراكات التي يمنع حصولها الا عند حصول  
مدركاتها في الخارج وهي الحواس الظاهرة فانه لا يمكن أن يستدل بهذه الحجية على أنها عبارة عن حصول صورة المدركات في تلك القوى  
لا احتمال أن يقال ان تلك الادراكات عبارة عن تعلق القوى المدركة بها فالابصار عبارة عن حالة اضافية تحصل بين القوة الباصرة وبين

المرئي الموجود في الخارج من غير أن تطبع صورة المرئي في القوة الباصرة أو في مجملها وكذا القول في السمع والذوق والشم واللمس  
 أما الإدراكات التي يمكن حصولها عند عدم مدركاتها 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 ان 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 من عقل النار فانه لا تحصل فيه حقيقة النار بل مثالها وصورتها 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 لوجودها  
 في الخارج لكأنت محرقة الثالث اننا لا نعني بحصول مثال ماهية المعلوم الا كوتعا لم ينع به وذلك مما لا امتناع فيه لانا نقول اما الاول فباطل  
 لان الذي سميتموه بمثال الاستدارة وصورتها اما ان تكون حقيقته حقيقة الاستدارة ١٣١ أو لا تكون فان كان الاول فن عقلها

قد 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 اولافلا نا اذا

ملا ثم وعن غير ملام ثم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحد مما على الاخر من هذه الجهة  
 ولذلك جعل مبادئ فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الإدراك على الحركة أنه أشرف  
 منها لانه قديكون مطلوب بالذات كإني الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة بالغيرها وبعدها تقدم فنقول  
 الشيء المدرك اما أن يكون ماديا أو لا يكون فلن كان ماديا بحقيقته المتمثلة هي صورة منترعة من نفس  
 حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه  
 الى الانتزاع قوله وهو أن يكون حقيقة متمثلة متناول للامر من يقال مثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا  
 عنده بنفسه أو بعينه والإدراك 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 ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بالذات والى  
 ادراك بغيره لانه بل بذات المدرك وللتبني على القسمين قيد التعريف بقوله بشاهد ما به يدرك وعلى قوله  
 بشاهد ما بحث وهو ان 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 شيئاً يلزمه شيء آخر شرط  
 مخصوص متوقف على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واداننا 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 ان يقال اننا لا نعقل حقيقة الاحتراق بل نعقل منه  
 انما الامر الذي يلزمه اللازم الفلاني عند وجوده في الخارج يمكن كلامنا في ذلك الخارج كلامنا في الاول وبالجملة فتعقل النار يستدعي  
 اما تعقل حقيقتها وتعقل 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 بانفاق الحكماء بالبراهين  
 المذكورة في مواضعها والثاني يبطل عندهم لان الذهن اما أن يكون ممكنا الاتصاف بالمماهيات المعقولة أو لا يكون فان كان ممكنا  
 الاتصاف بالمماهيات المعقولة فهو ايضا ممكنا الاتصاف بالوجود فان لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده فلا يجب  
 أن توجد هذه المعقولات فيه وهذا محال اما اولافلا نوجب 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 لبياض 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 يبقى تفاوت بين الانسان الموجود في الخارج والانسان الموجود في الذهن لانهم متساويان في تمام ماهية وفي الوجود وهذا مكابرة  
 والذي يقال من أن الانسان الذهني كلي فهو كلام جزائي لاحصائه لان الموجود في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية

فكيف تكون كلية وأمان لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بما هيات هذه المعقولات ويجب 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 أو ما الأدلة الخاصة فاحتجوا على أن التخيل لا يمكن أن يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في الخيال بان قالوا لو وجدت صورة خيالية لكانت تلك الصورة موجودة إما في جسم أو جسماني أو لا في جسم ولا في جسماني والأقسام الثلاثة باطلة فالقول بوجودها باطل إذ لا شبهة أن تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل فإذا بطل القول بالانطباع إما أنه يمنع أن يكون محلها جسماً أو جسمانياً فلوجوده الأول لو كان محل الصورة الخيالية جسماً لكان محل الصورة العقلية التي يشبونها جسماً لكن التالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية أنا إذا أبصر نازيلاً وتخيّلنا صورته أمكننا أن نتحكم عليه بأنه الإنسان وأنه ليس بفرس والإنسان والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم بشيء على شيء فإن ذلك الحكم بعينه يجب أن يكون متصوراً لكلا الطرفين لأن ذلك بضدين ولا بد فيه من تصورين فإذا المدرك للشخص المعين إما بالابصار أو بالتخيل هو بعينه مدرك للإنسان الكلي والفرس الكلي فلو كان الذي فيه الصورة الخيالية جسماً أو جسمانياً لكان المتخيل جسماً أو جسمانياً ولو كان كذلك لكان المدرك للإنسان الكلي والفرس الكلي جسماً أو جسمانياً فقد برهنت الشرطية ولقائل أن يقول هذا إنما يلزم إذا كان الإدراك نفس حصول الصورة فإما إذا جعلناه مغايراً لم يلزم أن يكون محل الصورة الخيالية جسماً أو جسمانياً بل هو النفس وإما كذب التالي فهو متفق عليه بين الحكماء ١٣٣ فيلزم كذب المقدم الثاني وهو أن التخيل بحر من زئبق وجبل من زمرد فلو كان التخيل

عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في جسم أو جسماني لكان قد انطبغ العظيم في الصغير وأنه محال وسيأتي الاعتذارات عن ذلك والجراب عنها الثالث أنا إذا تخيلنا المقدار فسلو انطبعت ماهية المقدار في جسم لا اجتماع في ذلك الجسم مقداران فيكون قد اجتمع فيه المبلان وأنه محال فثبت أن الصورة

بالمشاهدة الحضور فقط قبل الحضور غير كاف فإن الحاضر عند الحس الذي لا تلفت النفس إليه لا يكون مدركاً والجراب أن الإدراك ليس هو كونه الشيء حاضراً عند الحس قط بل كونه حاضراً عند المدرك لحضوره عند الحس لا بأن يكون حاضراً أمرين فإن المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم أن الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل ويجوز أن يكون أيضاً الحصول في آلة للحس تصل بها الحس كانت تلك الآلة محلاً للحس أو لم تكن والأشياء المدركة تنقسم إلى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك وإلى ما يكون أماني الأول الحقيقية المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها وأما الثاني فهي تكون غير الحقيقية الموجودة في الخارج بل هي إما صورة منتزعة من الخارج إن كان الإدراك مستفاداً من خارج أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها أو لم تكن وعلى التقديرين فإدراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فلما أن تكون تلك الحقيقة أي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك أو تكون مثال حقيقته غير سماعي ذات المدرك غير مباين له وقدم إبطال القسم الأول على ذكر القسم الثاني

الخيالية يستحيل حصولها في الجسم وهذه الوجوه بعينها يستحيل أن يكون حصولها في شيء جسماني وأمان فقال محل هذه الصورة الخيالية مجتمع أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً فلوجوده الأول أن تخيل الجسمية أو المقدار إذا لا يستدعي حصول الجسمية والمقدار في التخيل فالشيء الذي يتخيل الجسمية والمقدار لا بد وأن ينطبق فيه الجسمية والمقدار ولا معنى للهيولى إلا الشيء المقابل للجسمية والمقدار فإذا الشيء الذي يتخيل الجسمية والمقدار جسم متقدر فلو فرضنا أنه ليس كذلك هذا خلف الثاني أنا إذا تخيلنا مراً بها محتاجاً للمر بعين متساوٍ بين من كل الوجوه فإن الخيال يميز بين كل واحد من المر بعين الطرفين وذلك الامتياز ليس في المساهية ولا في لوازمها لأن المر بعين من حيث هما مراً بعين لا اختلاف بينهما في المساهية ولا في لوازمها فإذا ذلك الامتياز في العوارض وأشخاص المساهية الواحدة إنما يكون بسبب القابل وذلك القابل ليس موجوداً في الخارج لأن الكلام مقرر وفيما إذا لم يكن مثل هذا المر بعين موجوداً في الخارج فاذن ذلك القابل هو الذهن فلو كان محل كلنا الصور تين شيئاً واحداً لا يستحال أن يختص أحدهما بعارض دون الآخر فاذن لا بد وأن يكون محل كل واحد من المر بعين مغايراً للمحل المر بعين الآخر فاذن محل هذه الصورة الخيالية لا بد وأن يكون منقسماً فيكون جسماً أو جسمانياً فثبت فساد أن يكون محل الصورة الخيالية جسماً أو جسمانياً أو لا يكون جسماً ولا جسمانياً أو ما الذي يدل على أن الابصار لا يستدعي انطباع صورة المرئيات في البصر وجوه الأول أنا ترى نصف كرة العالم ويستحيل انطباع العظيم في الصغير لا يزال هذا منقوض بالمرآة فإنها على صغرها ينطبق فيها نصف كرة العالم وإضافة لا يجوز أن يقال العين ما ينطبق فيها إلا ما يساويها في المقدار إلا أنه ينطبق فيها في أوقات سرية صوراً أجزاء المبصر فينظر الإنسان أنه أبصر كل ذلك المبصر العظيم دفعة وان لم يكن كذلك وإضافة لا يجوز



أن يقال العين تطبيع فيها صورة تساوي صورة نصف كرة العالم في الشكل وإن لم تكن مساوية لها في المقدار لا نأقول أما الأول فباطل  
 لأن المحققين من الطبيعيين اتفقوا على أنه لا ينطبع في المرآة صورة المرئيات واحتجوا عليه بأمر ومنها أنه إذا انطبعت صورة شئ في شئ  
 فإذا لم تحرك القابل ولا الفاعل استحال أن يتغير موضع تلك الصورة بتغير شئ لكن الإنسان إذا رأى صورة الشجرة في موضع معين من  
 الماء فإذا انتقل عن مكانه رأى صورة تلك الشجرة في موضع آخر من الماء فلما تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظرين علمنا أنه  
 ليس هناك صورة منطبعة في موضع معين ولكنها لو كان هناك صورة الكائنات ما أن تكون منطبعة في ظاهر المرآة أو في عمقها أو الأزل  
 بطل لأن الناظر يقطع أنه ليست صورة المرئي في ظاهر المرآة بل يرى تلك الصورة كالغائرة فيها ثم أنها تقرب من الرائي عند قربها إليها  
 وتبعد عنه بعدة عنها والثاني أيضا بطل لأن عمق المرآة مظلم كيف لا ينطبع فيه شئ من الصور وتقدر أن يصح ذلك فربما يرى  
 المرئي على بعد خمسين ذراعاً من سطح المرآة مع أننا نعلم أنه ليس للمرآة هذا الغور ومنها أن المرآة على صغرها يستحيل أن ينطبع فيها  
 المقدار العظيم فهذه الوجوه أبطلوا القول بانطباع صور المرئيات في المرايا وأما جوابهم ١٣٣ الثاني فهو باطل لأن المعين يجب أن

لا يحس الاجتهاد لنفسها  
 أبداً وإن لا يحس بالشيء  
 العظيم أبداً لأنه إذا أبصر  
 شيئاً مساوياً في المقدار فإذا  
 أبصر شيئاً آخر فإما أن يبين  
 في الحالة الثانية إحصاره  
 للشيء الأول أو لا يبين فإن  
 يبين فقد أبصر دفعة واحدة  
 أعظم من نفسه مع أنه  
 لا ينطبع فيه ما هو أعظم  
 منه فإذا لا يتوقف الإبصار  
 على الانطباع وإن لم يبق  
 وجب أن لا يبصر الإنسان  
 قط في عمره شيئاً عظيماً  
 لأنه دائماً لا يبصر إلا  
 مقدار نقطة الناظر  
 وأما جوابهم الثالث فهو  
 باطل أيضاً لأن الجسم

فقال بعد ذكر القسم الأول فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثر من  
 الأشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة بانتي عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن  
 إذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من المجتمعات ليبين به الخلف فتكون تلك الحقيقة مما لا تحقق أصلا  
 إذ الحقيقة لها في الخارج ولما كان مما تدرك علم أنها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وبما لا يباين  
 فباطل القسم الأول يتحقق الثاني وأشار إلى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله أو يكون مثال حقيقته  
 هو الصورة المنتزعة أو الصورة التي لا تحتاج إلى الاتزان من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا  
 بيان ما قاله الشيخ وأعلم أن العلماء اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافا عظيماً وطولوا الكلام فيها لاختلافها  
 بل أشده وضوحها فمنهم من جعل الإضافة العارضة للمدرك إلى المدرك نفس الإدراك ليندفع عنه بعض  
 الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضامين فلزمه أن لا يكون  
 ما ليس موجود في الخارج مدركا وإن لا يكون إدراكا كما جهل البتة لأن الجهل هو كون الصورة الذهنية  
 للحقيقة الخارجية غير مطابقة باهاول منهم من ذهب إلى أن الإدراك غنى عن التعريف فلا ينبغي أن يعرف  
 وهو الحق إلا أنهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها وأعلم أن ما ذكره الشيخ ليس  
 بتعريف للإدراك ولذلك لم يتعاش فيه عن إيراد كرم المدرك فإنه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة  
 مثلا أنه حال ما لم يتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالإدراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم  
 والتعقل وإن كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فإن الباحثين عن حقائق الأشياء كثيرا ما يرومون  
 تعيين الأشياء الواضحة المقولة على الأشياء المختلفة وتاخيصها بالحركة مثلا ليتعرفوا أحاطها هي بالتساوي في  
 تلك الأشياء أم بغير التساوي وكيف نسبتها إلى ما يتعلق بها أو أيضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من أولهم

الصغير لا يقبل مثل شكل الجسم العظيم في المقدار وإن كان يقبل مثله في الشكل فإذن إحصاء شكل العظيم من حيث أنه عظيم لا يكون  
 بالانطباع فيبطل القول بالانطباع الثاني أن الرطوبة الجليدية إما أن تكون ملونة أو لا تكون فلو كانت ملونة انطبعت الأشباح في  
 ظواهرها ولم يتأد إلى ما وراءها لكانت هم اتفقوا على أنه يجب تأدي الشبهين المنطبعين في ملتي العصيين والاكأبصرنا الشيء الواحد  
 شئين لأن المنطبع في كل واحد من الجليدين شئ آخر وإن لم تكن ملونة كانت شفافة والشفاف عندهم لا ينطبع فيه الصور فهذا هي  
 الوجوه التي يمكن أن تسلبها مثبتوا الانطباع ونقاته والوجه الذي عليه تعويل المثبتين مبني على أن تدرك ما لا وجود له في الخارج وهو  
 مبني على نفي المثل الاقلاطونية وما قامت الدلالة القاطعة على فسادها والوجوه التي عولت عليها النفاة فهي قاطعة غير مخيلة المطالب  
 الثاني في أنه لو ثبت القول بالانطباع فالادراك هل هو نفس الانطباع أم لا أعلم أن تعديري صحة القول بالانطباع لا بد من البحث على الإدراك  
 هل هو نفس انطباع تلك الصورة أم لا وكلام الشيخ مضطرب جداني هذه المسئلة أماني هذا الموضوع من هذا الكتاب فهو شرح بالوجهين معا  
 على ما شرره عند الخوض في شرح المتن وأما في التهج السابع من هذا الكتاب بين أن زعمنا المعلوم لا يقتضي تعيين الإضافة فقط بل يقتضي  
 مع ذلك تعيين الكيفية بدل على أنه ثبت حالة اضافية وراء ذلك والحق عندنا أنه ليس الإدراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة بل عن

حالة نسبية إضافية إما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل أو بينهما وبين الامر المنتقد في الخارج ولتبيين هذا الدعوى في جميع أصناف 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 لشيء ولكن الموجود الموصوف بالسواد مدر كانه لان السواد حاصل له والتالي يظهر الفساد فالمقدم مثله لا يقال هذا اعما يلزم لو قلنا ادراك السواد عبارة عن حصول السواد لشيء وكيف كان ذلك الشيء ونحن لا نقول ذلك بل نقول ادراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدركة والجسد الملم يمكن له قوة مدر كانه بلزم من حصول السواد له كونه مدر كانه ذلك السواد أيضا 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 لشيء إنما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشيء

النفس تدرك الحسوس الجزئية بالآلة والمعقولات بذاتها ان مدر ك الجزئيات هي الآلة لا النفس وشعروا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك ووجهة اعتراضاتهم وتشبيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما فاتته الحكماء كسبجى . يانه في موضعه فن 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 إضافة 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 بالترزام 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 علما 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 أعما هو مع ذلك من الحالات الطاهرة وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال أن يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك أو في القوة المدركة الحاملة فيه اللذين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقدار من السماء وذلك غير قاذح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محال فاجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضى بطولاه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك أعما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد على القائمين بان الابصار إنما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجسدية والتخييل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمية الموضوعية للتخييل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمية والعقلية ولا في الموضوعين المذكورين أيضا على القائمين بالشعاع أو على من ذهب مذهب الشيخ أبي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا أن هذا البحث خارج عما في الكتاب لا وردنا التحقيق فيه لكان التجاؤز عن هذا التقدير

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 مدر كانه لا نقول اما الاول قطا هو البطلان لان حقيقة المدرك لشيء له الادراك كما كان المفهوم من الناطق لشيء له النطق فان كان الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة لشيء كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حصلت له تلك الصورة واذا كان كذلك فنقولنا للشيء الذي حصلت له الصورة وما حصلت الصورة له وهذا باطل وبالجملة الجهاد بصدق عليه انه حصلت له

حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له ادراك حقيقة السواد فيجب القطع بأنه ليس حصول حقيقة السواد يقتضى

لشيء 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 يتقدح 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 معاير للسواد والنفس التي انطبع السواد فيها هو المطلوب واما الثالث فهو ركسنا أيضا لان السواد المنطبع في الذهن اما أن يكون مشاركا للسواد الخارج في تمام الماهية أولا يكون فان لم يكن فهذا انفي للصورة الذهنية فضلا عن ان يقال ان حصول تلك الصورة هو نفس العلم بتلك الماهية وان كان فلا يخلو اما أن يكون العلم عبارة عن تلك الصورة أو عن أمر زائد على

تلك الماهية ينقضي عنها وعن أمرزائد حصل هناك والاول قد بطل والثاني باطل لانا نعلم بالضرورة انه ليس العلم امر اعدميا وايضا 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 واذ 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 المعلوم 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 بالعقل واتحد العقل به واما السواد الخال 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 الباري عاقل ومعقول واستدل على القول بالاتحاد بان المعقول لو لم يتحد بالعقل استحال ان يعقل العاقل المعقول لان العاقل اما ان يكون هو النفس أو الصورة الحاملة فيها أو مجرهما أو باطل أن يكون العاقل هو النفس بان قال لو عقلت النفس السواد لان السواد حل فيها العقل الجواد السواد لان السواد حل فيه وقرر ذلك غاية التفرير فسد نظهر ان القول بان العلم هو نفس الانطباع لا يتمشى الامع القول بالاتحاد العاقل بالمعقول ثم انرجع عن القول بالاتحاد في هذا الكتاب واعترف بان من الحرافات والجمع بين القوانين مشكل بل من قال العلم هو نفس الانطباع لا بد له من القول بالاتحاد لتمهيد له الفرق 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 لشيء ان المعقول لا يتحد بالعقل أظهر من أن يحتاج في ابطاله الى فضل بسط وتفرير بل كان من الواجب أن يكون فساد هذا المذهب وأمثلة معلوما بالضرورة وانما دعيت الحاجة الى تطويل القوم فيه لجهل المقادة

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 للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد ما يختلف باضافته الى المحسوس أو العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امر 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 موضع ولا محالة يكون محلها ذات موضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آله مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات موضع ولا يقضى أن يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانه لا يقضى كون محلها حارا الا اذا كان المحل هي بعينها والمحل جسمانيا ليعان ضدها من شأنه أن يتفعل عنها ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها اذا حلت جسميا أو قوة جسمانية أن تجعلها حارة فضلا عن أن تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آله حارا والاعتراضات التي أوردتها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجرى مجرى هذه والاشتغال بها يقضى تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فنها قوله 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 ينطلق 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 لكانا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا انه حل فيه السواد وجب ان يقطع حينئذ يكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد لانه اذا كان لاحقيقة العلم الا حصول السواد لذلك الموجود في 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 شاعر بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء واما الوجه الذي يخص الادراكات العقلية فهو ان يقول لاشدنا اننا نعلم انفسنا فاما ان يكون نعلمنا لذاتنا نفس ذاتنا أو امرزائدا عليها والاول باطل من وجوه الاول وهو ان نعلمنا لذاتنا اذا كان نفس ذاتنا فاعلمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يدوم علينا علمنا بذاتنا بدوام ذاتنا من 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 وسببنا ذلك الثاني ان علم الشيء بذاته لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم لان الشيء الواحد لا يحصل لنفسه لا يقال حصول الشيء لشيء اعم من حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام بل النفس جوهر قائم بذاته وانه حاصل لذاته فيجا يعتبر أن هو به مجردة حاصلة لشيء يكون معقولا وما يعتبر ان هو به مجردة قد حصل لها شيء يكون عاقلا

و بما يعتبر انه هو به مجردة كان عقلا فالجهد الذي يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا و يكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير ممنوع في  
 بدية العقل الا ترى ان بعد تصور المحرك والمتحرك لا تعلم ان أحدهما مغاير للآخر الا ببرهان ولو كان ذلك ممنوعا في البداية لما احتج فيه  
 الى البرهان واذا ثبت انه غير ممنوع في البداية والحجج التي ذكرناها في بيان ان ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك ساقا  
 اليه فوجب الجزم به ثم متى وقعت المساعدة على ان حصول الشيء للشيء يقتضى المغايرة لكتنا نقول ان كل شخص فانه لا بد ان يزيد على  
 ماله من الماهية بامر زائد وهو شخصية فيكون هناك ماهية وشخصية وبمجموع حاصل فيها وهو الشخص واذا 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 وذات فاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول أما 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 يقتضى 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 هنا وأما قوله فهذا الشيء بما يعتبر انه كذا عاقل وبما يعتبر انه كذا فهو  
 معقول فجوابه ان المفهوم من هذه العبارات ان كل واحد كان لفظه العقل والعاقل والمعقول الفاظ مترادفة وشرح الالفاظ المترادفة  
 لا يليق الا بكتب اللغة فكيف يجوز ايرادها في الحكمة الاعلى والفلسفة الاقصى التي عند ذكرها تشتت القلوب وتبلغ القلوب الخناجر  
 بل لو كان مفهوما واحدا ١٣٦ لاستحال ان يصدق لفظه فيها الا ويصدق الآخر وكان يجب ان يكون كل معقول عاقل

الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول  
 الجوهر للجوهر 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 يتعرض 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 وايضا لو جاب ان اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا ذاتا في جسم واعتقدنا حصول  
 السواد فيه ان تقطع بكونه عالما به والجراب ان اعتقاد حصول السواد فيه ان كان على سبيل حلولة في الاجسام  
 فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلولة في الجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير  
 الالفاظ المترادفة ومنها قوله لانا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد تشكلت في انه هل يعلم ذاته  
 وهل يعلم كونه قاعلا بغيره أم لا و يدل ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له

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

لا نقول ذلك والحركة من مقول ان يشعل والمتحركة من مقول ان يتفعل فلما اختلف المفهومان صح ان  
 يتشكل 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 حقيفة 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 الفدرب  
 انه يستمر في علم الشخص بما هيته الا أنه لا يتمشى في علمه بذاته المخصوصة وعلى أن فيه اعترافا بأن العلم ليس هو نفس الماهية بل اضافة  
 مخصوصة بين الماهية وبين ذلك الشخص يحصل بينهما بعد تحقق ذلك الشخص واعلم أنه لولا لوع الناس بالعشيق لكل كلام هائل والا  
 لما احتج الى الكلام أن الشيء الاحدى الذات عقل وعاقل ومعقول من غير تعدد في صفاته وأما القسم الثاني وهو أن يكون علم الشيء بذاته  
 زائدا على ذاته فذلك الزائد اما أن يكون صورة مساوية لما هيته ذلك الشيء أو لا يكون والا لاول باطل لانه يلزم اجتماع المتلبن ولانه ليس  
 حلول أحدهما في الآخر أولى من العكس ثبت اتاني وذلك 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 أن لا يكون ادراك  
 هذه الصورة نفس حصولها لا يقال الخيال انما لم يدركها لانه ليس من القوى المدركة لانا نقول لما صدق على الخيال انه متمثل بهذه  
 الصورة وكذب عليه كونه مدركا لها يتأني الادراك ليس نفس التمثيل وهكذا الكلام في ادراك الوهم بعينه وأما بيان ان الابصار

ليس عبارة عن مجرد الشبح المنطبع لان الشبح نص في الشفاء على أن الاشباح تطبيع في الجليد تبين 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 المقارنة حاصله هناك ثبت ان الابصار ليس نفس الانطباع ثبت بهذه الوجوه ان الادراك ليس عبارة عن نفس  
 الانطباع بل الحق انه حالة نسبية اضافية فاننا نعلم باليدية ما ذأبصرنا زبدان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه وان الذي يقال من ان المبصر  
 ليس هو زبدان الموجود في الخارج بل هو غير مبصر أصلا وانما المبصر مثاله رشحه فانه تشكيل في أجلى العلوم الضرورية وأقواها 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 يجاميه يدرك فاعلم  
 ان البحث فيه من وجهين الأول 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 ومعلوم ان ذلك خطأ وكذلك قوله نشاهد ما يجاميه يدرك  
 أضاف المشاهدة الى تلك الحقيقة المتمثلة وذلك يقتضي كون المشاهدة مغايرة لتلك الصورة لتمثلة قطهر ان اللفظ ههنا  
 ١٣٧ الصورة لتمثلة قطهر ان اللفظ ههنا

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

والجواب ان ذلك انما يقع اذ لم يتحقق ان ذاته بأي وجه حصل لذاته وان غيره بأي وجه حصل له فان معاني  
 الحصول مختلفة فاذا حققنا مجردة وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته  
 كما يجي بيانه لم تشكل في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا  
 اما ان يكون علمنا بذاتنا وحيداً يكون أيضاً هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان  
 لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه أيضاً ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي  
 والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بغيره من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له  
 اعتبارات ذهنية لا تنقطع مادام المتعبر به معتبره وأما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تعابيراً الشئين كإضافة  
 الشيء الى الشيء وإيجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالماً بنفسه فالجواب ان تعابير  
 الاعتبار كافي في الحصول والإضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس يكافي في الإيجاد لانه يقتضي  
 تمسك الموجود على المراد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال أو في الجليد والادراك يكون في  
 الحس المشترك أو في ملتقى العصبين فلو كان نفس الحصول ادراكا كما كانا معا والجواب بما مر وهو ان الادراك  
 ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك لا يحصل في  
 الحس المشترك ولا في ملتقى العصبين بل في النفس بواسطة آلتين الآلة تبين عند حصول الصورة في الموضوعين

١٨ - الاشارات ﴿ وان عني به غيره فلا بد من بيانه لا يقال معناه انه يحصل فيه مثاله والفرق بين التمثل والمثال  
 ظاهر لان الانسان المنقش على الحائط مثال الانسان الطبيعي وان لم يكن مثالا لانه لا نقول ان المثال مماثل للمثل من وجه وبخالف له من  
 وجه فالانسان المصور على الجدار مماثل للانسان الطبيعي في الشكل وبخالف 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 الحال وان كان مخالفا له من بعض الوجوه وجب  
 أن لا يكون وجهه مخالفاً معلوماً 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 الخارجة مثلاً كثيراً من  
 الاشكال الهندسية بل كثيراً من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلاً او يكون مثال حقيقة مرتبها في ذات  
 المدرك غير مباين هو الباقي فالمراد منه ذكر الدلالة على اثبات هذه الصورة الذهنية وقد قررناها وقوله أو يكون مثال حقيقة مرتبها  
 هو الموضوع للبحث فانه يقال له ان أردت بالمثال التمثل فقد أطلنا وان أردت به غيره فإخصه ليكون الكلام بالنفي والاثبات واراد على تصور  
 محصل ثم لقائل أن يقول لا معنى للجهل الا ما حصل في الذهن مع انه لا يكون مطابقاً للخارج فالصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج  
 كانت جهلاً 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 يتعقلها أو يتخيلها وان لم تكن حاضرة عندنا الا

انهم اوجوه في انفس الاما 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 ان الاثر الحاصل عند تعقل السماء في الذهن مساو لنفس السماء حتى يكون العرض

الغير المحسوس مساويا للجوهر القائم بالنفس من كل لوجوه امر سهل غير مستبعد (المسئلة الثانية) في بيان درجات الادراكات في النجر فصل واحد تبييه (الشئ قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته يتمثل صورته في الباطن كزبد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فنخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند ما يكون محسوسا فيكون قد غشبه غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين ووضع وكيف وحقدار 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 تجردا عنه ولا يناله الا بلاقه وصنعه بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الا اذا ظهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يتندر على تجر يد المطلق عنها لكنه بمجرد عن تلك العلاقة المذكورة التي تتعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبه واما العقل فيقدر على تجر يد الماهية المكتنوفة باللواحق الغربية المشخصة مستتبنا اياها كما نعمل بالمحسوس عملا جعله معقولا) لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان يبييه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخييل وتوهم وتعلق فاحساس ادراك انشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيأت مخصوصة به مجردة من الابن والتمتد واللوح والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا يتصل ذلك الشئ عن أمثاله في الوجود الخارجي ولا يشارك فيها غيره والخيال ادراك لتلك الشئ مع الهيات المذكورة ولكن في حالتها حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة لا يشارك فيها غيره والتعلق ادراك لتلك الشئ من حيث هو فقط لا من حيث هو شئ آخر سواء اخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مرتبة في التجرد بالاول مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة وانشاف الهيات وتكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قبلت الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال باقراده بل يدرك ما يدركه بمشاركه الخيال وذلك يخصص مدركه وبصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صالحة لان تقع على كثيرين ولان تقع الاعلى واحدا وانما تختلف في ذلك باضاف معان غير الهيات التي تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شئ من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي يضاف اليها ويمثلها جزئيا شخصيا هو المادة او لان زيد بالبيان عمر بالانسانية ولا بما تقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينته بشخصه المادي ثم ما استلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالابن والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منترعة نزعانا قساما مشروطا

المذكور بن أو غيرهما صحتها قوله ان انه لم ان المبصر هو زيد الموجد في الخارج والقول بانها مثاله وشيخه يقتضي الشئ في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شئ ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو من شأن هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين أيضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون عند 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 اثنان الا اختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد الكفاية لمن اخذت الفطنة بيده كإفان الشيخ في صدر الكتاب (تبييه الشئ) قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته يتمثل صورته في الباطن كزبد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فنخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند ما يكون محسوسا فيكون قد غشبه غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين ووضع 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 خلقت منها لا يجردا عنه ولا يناله الا بلاقه وصنعه بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الا اذا ظهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يتندر على تجر يد المطلق عنها لكنه بمجرد عن تلك العلاقة المذكورة التي تتعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبه واما العقل فيقدر على تجر يد الماهية المكتنوفة باللواحق الغربية المشخصة مستتبنا اياها كما نعمل بالمحسوس عملا جعله معقولا) لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان يبييه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخييل وتوهم وتعلق فاحساس ادراك انشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيأت مخصوصة به مجردة من الابن والتمتد واللوح والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا يتصل ذلك الشئ عن أمثاله في الوجود الخارجي ولا يشارك فيها غيره والخيال ادراك لتلك الشئ مع الهيات المذكورة ولكن في حالتها حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة لا يشارك فيها غيره والتعلق ادراك لتلك الشئ من حيث هو فقط لا من حيث هو شئ آخر سواء اخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مرتبة في التجرد بالاول مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة وانشاف الهيات وتكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قبلت الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال باقراده بل يدرك ما يدركه بمشاركه الخيال وذلك يخصص مدركه وبصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صالحة لان تقع على كثيرين ولان تقع الاعلى واحدا وانما تختلف في ذلك باضاف معان غير الهيات التي تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شئ من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي يضاف اليها ويمثلها جزئيا شخصيا هو المادة او لان زيد بالبيان عمر بالانسانية ولا بما تقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينته بشخصه المادي ثم ما استلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالابن والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منترعة نزعانا قساما مشروطا

المطلق عنها لكنه مجرد عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبه واما العقل فيقدر على تجر يد الماهية المكتنوفة باللواحق الغربية المشخصة مستتبنا اياها حتى كما نعمل بالمحسوس عملا جعله معقولا بحضور

وأما ما هو في ذاته برى عن الشرائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل بعمل به  
بعده لان عقله مامن شأنه أن يعقله بل لعلة في جانب مامن شأنه أن يعقله) التشرح لما تكلم في أصل الادراك شرع بعده في بيان أسنانف  
الادراكات وبيان ذلك ان الشخص المعين اما أن يدرك بحيث يمنع نفس ادراكه من أن يكون معقولا على كثيرين أو يدرك بحيث لا يمنع  
نفس ادراكه من ذلك والاول لا يجوز اما أن يتوقف حصول ذلك الادراك على وجود ذلك ١٣٩ المدرك في الخارج أو لا يتوقف فهذه

أقسام ثلاثة أو لها الادراك  
الذي يجتمع فيه الامران  
وهو أن يكون ماعان  
الشركة ويكون متوقفا على  
وجود المدرك في الخارج  
وهذا هو ادراك الحس فاني  
إذا بصرت زيدا فالبصر  
يمنع لذاته من أن يكون  
مشتركا فيه بين كثيرين  
وهذا البصر لا يحصل الا  
عند حصول المدرك في  
الخارج وثانها أن يحصل  
فيه أحد الوضعين دون  
الثاني فيكون ماعان  
الشركة ولكنه لا يتوقف  
على الوجود الخارجي وهو  
التخيل فاني إذا شاهدت  
زيدا ثم غاب عني فاني  
أخجله على ما هو عليه من  
الشخصية فنفس ما تخيلته  
يمنع من الشركة ولكن  
هذا الادراك لا يتوقف  
على وجود المدرك في  
الخارج فانه يمكنني أن  
أخجله بعد عدمه وثالثها  
أن يتخيل عن الوضعين  
جميعا فلا يكون ماعان  
الشركة ولا موقفا على  
وجود المدرك في الخارج

بمضور المادة والخيالية منتزعة نزها كثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزها تاما وعبارة الكتاب ظاهرة  
وانما تشمل بالابصار لانه أظهر أنواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية  
بجميع العوارض المفارقة ولو ازم الوجود والماهية ولو ازم الماهية كالأزواج والاشياء لا تكون  
غريبة عن الماهية وأيضاً لا تكون بحيث يمكن أن تزال وأيضاً لا تكون مثل هذه الغواشي عند  
ما يكون الشيء محسوساً فقط بل وعند ما يكون معقولا أيضاً وقد ورد في هذا الموضوع سؤال وهو أن  
الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخيصها  
وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا  
يناقض قولهم العقل يقدر على اقتزاع 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 زيداً وبعده  
فإذا تلك الصورة ليست مجردة ولا مشتركة فيها وأجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص  
في نفس مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها مامن حيث هو علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لان  
العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كلياً فهو يلا على فهم المتعلمين والمتأخرين اذ لم  
يقفوا على اغراضهم ظنوا 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 عمرو فالانسانية المتناولة لهما معان حيث  
هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معالان الموجود منها في أحدهما حينئذ  
لا يكون نفساً بل جزءاً 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 تعلوها  
ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة 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 الى 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 آثر مكفوفة باللواحق  
الذهنية المشخصة فانها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر يابنك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر  
مما ينظر فيه وتذكر نفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي  
ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية وأما التي سماه المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض 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 الى عمل بعمل به بعده لان عقله مامن شأنه أن يعقله بل لعلة من جانب مامن  
شأنه أن يعقله) أقول الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلها باللواحق الغريبة فليس يمكن أن يلحقه شيء

وهو المسمى بالادراك العقلي فان قيل ادراك الوهم خارج عن هذا التقسيم قلنا تقسيمنا يتناول ادراك الاشخاص والوهم غير متعلق  
بالاشخاص فلا يندرج فيما ذكرناه واذ عرفت صحة الحصر ولنتكلم على كل واحد من هذه الاقسام فنقول أما الادراك الحسي والخيالي  
فانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها امرنة لمادة معينة ولا عراض مشخصة وذلك لان متعلقهما ان كان هو الماهية من غير قيد زائد  
كان متعلق كل واحد منهما أمراً لا يقع نفس تصورهما من الشركة وهذا هو القسم الثالث الذي سميناه بالادراك العقلي وان كان هو الماهية مع





محسوسا عند ما غشيت غواش غريبة عن ماهيته ثم فسرها الغواشي الغريبة بانها التي لو ازيلت عن الشيء لم توتر تلك الازالة في تلك الماهية وهذا التفسير يتناول جميع العوارض مفارقة كانت اولازمة وسواء كانت لازمة للوجود او للماهية فان زال الشيء منها لا يوتر في ازالة الماهية فان الصفات المفارقة تترول عن الشيء مع بقائه والصفات اللازمة للشيء لا يكون زوالها سبباً لزال الماهية بل زوال الماهية يكون سبباً لزالها ثم انما ادعى ان الشيء انما يكون محسوسا عندما يكون موصوفاً بالواحد الغريبة برهن على ذلك بان المحسوس لا يتناول الانسان الا في اثنى وكيفية وضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يوتر في لوجيقته ماهية انسانية لان ما به الاشتراك لا يتغير حاله عند تغير ما به الاختلاف فهذه الامور بخوارض غريبة عن الانسانية مع ان المحسوس لا يتعلق بها الا عند علاقة وضعية وهي كون المرء حاضراً مقابل للرأى وان مع انه لا يتعلق بالشيء الا عند كونه موصوفاً بهذه العوارض لا يتعلق به الا عند علاقة وضعية وهي كون المرء حاضراً مقابل للرأى وان لا يكون هناك حجاب الى غير ذلك من الشرائط واما قوله الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجر يد المطلق عنها لكن تجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها المحسوس فهو يتشمل صورته مع غيبه به حاملها فاعلم ان معناه ما قررنا ان الخيال لا يستحضر الماهية الا مع 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 والترع الاقل يتوقف عليه واما قوله واما العقل فيقدر على تجر يد الماهية المستنوفة بالواحد الغريبة المشخصة مستتباً اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقراً لفاعلم ان تفسيره ما قدمنا من ان العقل اذا علم القدر المشترك بين الاشخاص المختلفة فهذا العلم هو العقل وذلك المشترك هو المعقول فاقدار العقل على ادراك ذلك القدر ١٤١ المشترك مع قطع النظر عن الصفات التي يهاوقع لاختلاف

التي يهاوقع لاختلاف هو المعنى باقذاره على التجرد وهو العمل الذي عمله بالمحسوس حتى جعله معقولاً واما قوله واما ما هو في ذاته برى عن الشوائب المادية والواحد الغريبة التي لا تنزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل بعمل به بعده لان نسبة ما من

المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوساً كتشب السرير او معقولاً كالهيولى وسواء كان متقوماً بالمحل كهيولى او مقوماً له كالوضع وذلك الشئ ان المحل ماهية معقولة لا ينافي عقلها لعقل الخيال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخبث فقد عقلها فاذا نبت هي بمناعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فليسكونه قائماً بذاته تسكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل غيره فلا يكون هو عاقل لذاته ويصير معقولاً لغيره بعمل بعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقل لذاته والصورة المعقولة حاله في محل وليست محتاجة الى عمل بعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هي الهيولى لا غير فانها هي المتضمنة لتكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصاً ذاتاً او ضاع وهي وجب مع ما يحل فيها يمكن ان تؤخذ من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون شيئاً منها معقولاً ويمكن ان تؤخذ بمجردة عن

شأنه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقله فاعلم ان المراد منه ان المانع من كون الشيء معقولاً 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 عملاً لاجل بصير معقولاً لانه اذا كان المانع عن المعقولة غير حاصل له كان معقولاً في ذاته بل ربما احتاج الشيء الذي يعقله الى عمل لاجل يستعد لان يعقله وهو الفكر والتأمل فان قيل قولكم المانع من كون الشيء معقولاً هو المادة وعلاقتها به بحث وذلك لانه يجب تحقيق المراد من المادة حتى ينظر انه هل يمكن جعلها مانعة من المعقولة ام 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 بشكل مخصوص والشكل حاله في الخشب والخشب مادة في السرير والشكل صورة لم يقل فاحتمل ان المادة هي المحل والصورة هي الحال سواء كان المحل محسوساً كما ذكرناه او معقولاً كالهوى الاولى التي بينها الحكيم للجسم وسواء كان متقوماً بالحال كالهوى الاولى مقوماً له كالوضع والعرض واذا عرفت ذلك فنقول ان ذلك المحل له ماهية يمكن ان يكون معقولاً لانه ينافي عقلها في عقل ماهية ما يحل فيها فان من صدق يكون الخشب شكلاً فلا بد وان يكون هو بعينه متصوفاً بالماهية الخشب ولماهية الشكل حتى يمكنه التصديق بثبوت احد ههنا لاخر فان التصديق بثبوت شيء بشئ يصدق في كل واحد من الطرفين فاذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان تكون معقولة وثبت ان عقلها لا يمنع من عقل ما يحل فيها ثبت ان المحل لا يمكن ان يحتمل مانعاً من كون الشيء معقولاً لانه 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 الا للمادة وبيانه ان الشيء اذا كان قائما بذاته كانت حقيقته حاصلة لذاته وكل ما حقيقته حاصلة لشيء كانت حقيقته معقولة لذلك الشيء بناء على انه لا معنى للتعقل الا حصول المنقول للعاقل فاذا كل ما كان قائما بذاته فانه لا يدوان تكون حقيقته معقولة لذاته واما كل ما يكون قائما بغيره فانه لا يدوان لا تكون حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره واذا لم تكن حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو عالما بذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما لا يكون موجودا في محل فانه يكون 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 بعمل به حتى يصير معقولا بل يحتاج بعض ما يعقله الى عمل بعمله حتى يستعده

لان يعقله فان غيره اذا اراد ان يعقله فانه بما احتاج الى فكر وتأمل واكتساب صورة حتى يصير معقولة فلا جرم مثل هذه الماهية لا تكون معقولة لذاته بل لا يدوان بعملها عمل حتى يصير معقولة بالفعل فقد تلخص انه متى ثبت القول بان التعقل هو نفس حصول المعقول للعاقل ثبت ان المادة مائعة من التعقل وانه لا مانع في الامادة فلما اذا كان أمرا زائدا عليه فورا أثبتنا الصورة الذهنية اولم تثبتها لم يصح ذلك المستئلة الثالثة في الحواس الباطنة فصل واحد

الواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كاسيأتي بيانه (اشارة لعلك تستزع الا ان الى ان نشرح لك أمر القوي الدرا كمن باطن أدنى شرح وان تقدم شرح أمر القوي المناسبة للحس أو لافاسم) أقول للمافرغ عن بيان أنواع الادراكات شرح في اثبات القوى المدركة وأحوالها وابتدأ بالحويانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة أما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس يحتاج الى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب لم تعرض له وأما الباطنة فلم ينسبها للماضى ولبناء مسيأتي من أحوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صور او المالم لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما المدركة الصور واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حواس مشتركة لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينة بالحفظ وتسمى خيال او مصورة والثالثة المتصرف في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهم او متوهمة والخامسة معينة بالحفظ وتسمى حافظة وذا كره وانما تسمى الجبج مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجمعها وابتداء الشرح بالحس المشترك لمناسبة للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي أن يرتقى بالمتعلمين مما 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 تدرك وأنت تعلم ان البصر اعترس في صورة المناظر والمقابل النازل أو المستدير كانه نقطة لا كالقطر فقد بقي اذن في بعض قوالك هيئة ما رسمت فيه أولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضرة فعندك قوة قبيل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيوبة مجتمعة فيها وهاهنا القويين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي هذين الأمرين يحتاج الى أن يحضره المقضى عليهما جميعا فهذه قوى) أقول هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدلت 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 كله على سبيل المشاهدة ليس على سبيل تخيل أو كالمشاهدة تدرك وأنت تعلم ان البصر اعترس في صورة المقابل والمقابل النازل أو المستدير كانه نقطة لا كالقطر فقد بقي اذاني بعض قوالك هيئة ما رسمت أولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضرة فعندك قوة قبيل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فالعقل وان لم تعلم واما المجرى 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 الغيوبة مجتمعة فيها وهاهنا القويين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي هذين الأمرين يحتاج الى أن يحضره المقضى عليهما جميعا فهذه قوى

كل مشاهدة والحاصل ان المر جرد في الخارج كمنظرة والمرئي تكلم والنقطة المتحركة ترسم في البصر عند  
 وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المفاصلة بينهما وتزول عنه بزوال المفاصلة والمفاصلة انما تحصل في آن يصطب  
 به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شئ آخر غير البصر ترسم فيه تلك النقطة وتبقى  
 قليلا على وجه متصل الارتمات المتتالية في البصر فيه بعضها ببعض لم يكن اتصال قلم برخط فاذا هنها قوة  
 قد بقي فيها الارتمات البصري مشاهدا او ما قوله وعند اجتماع المحسوسات فيدر كها فاشارة الى خاصة اخرى  
 لهذه القوة وهي التي لا جعلها القيت بالمشترك وانما ذكرها هنا لتعرف بالقوة بها وسيورد الجمة على اثباتها  
 واعتراض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتمات في الهواء  
 بان يكون كل تشكّل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق  
 فتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اول مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفطة  
 وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا ترسم فيه الا صورة المقابل ليس  
 يبرهان في التجربة لا تنفيده والجواب عن الاول ان بقاء الشكل السابق عند حصول التشكّل بعده يقتضي  
 الخلاء فان التشكّل انما يحدث في الهواء النهائي المهبط باليسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بها بعد خروج  
 المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولي بان ينسب الى السفطة  
 والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيا بعد غيبته لانه مع كونه مشتجلا على القول بمشاهدة  
 ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يخاله البصر ولا يكون في حكم ما يقابل له واما قول الشيخ وعند ذلك قوة  
 تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة بمجموعة 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 بغير الحافظ بلية هي ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والمثال هو ان الماء يقبل  
 الاشكال ولا يحفظها والجمه ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن  
 ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل أفعالا مختلفة  
 وأقول اجتناع القبول والحفظ في شئ واحد لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شئ  
 واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة بدل على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك  
 والنفس ليست شئ لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاقل شيا واحدا ثم يتكرر  
 بقصدتان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استجابات الصور المادية عند  
 غيبة المادة ثم بصير مستبنا الالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصدتان وذلك لا تقسم تلك الصور اليها  
 وذلك كالبصائر الذي فعله ادراك اللرن ثم انه بصير مدر كالأضدين انكون اللون مشتجلا عليهما واما النفس  
 فاعما يتكرر فعلها التكرار وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة  
 لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى وأقول ليس الامر على ما ظننه بل انما هو قياس من الشكلى الثالث  
 ينتج حد كما جزيا منا قضا الحكم الكلي بان كل ما يقبل شيا فهو يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين  
 بالضرورة قال الوجه الثاني ان استحضار الصور والذهور عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغير  
 القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهور حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان  
 زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان يجوز حصول في الحافظة حالة للذهور بقتضي 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 تتحضر وتذهل من غير نسيان وتسى فان قلتم حافظتها العقل الفعال قلنا ذلك هو حافظها للحس المشترك أيضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثيل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصورة المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبها تين القوتين يمكن ان تتحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على أن النفس لا تدرك المحسوسات الا بتوى جسمانية وتقرر به انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لم يبد لها حين تتحكم على أبيض مائه ذو حلاوة من قرة تدرك البياض والحلاوة معا ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وأيضا كأن النفس لا تتدبر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها أيضا لا تتدبر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتعتمد صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخرة والالتفات اليه واعتراض الفاضل الشارح باننا نتحكم على زبد يانه انسان وهو حكم بكلى على جزئى فالحكم يجب أن يدركهما معا ويلزم منه أن تكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب أنها مدركة لهما ولو لم تكن لاحدهما بالكلية والآخرة غير الآلة 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 أفلمت مبصرا له مرتين أحدهما بالعين والآخرة بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك أن انطباق ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصور رأوا انطباق كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك أيضا بالضرورة تتجدد الفرق بين الذوق وتخييل الذوق وتعلم أن تخييل الذوق ليس في عقبتك وعن الثانى أنه استبعاد محض وذلك لقياس الامر بالذهنية على الخارجية ﴿ قوله وأيضا 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 الكلب معنى في العجوة غير محسوس ادراك كجزئياتها يحكم به كبحكم الحس بما يشاهد فندك قوة هذا شأنها وأيضا فندك وعندك كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور) أقول هذا بيان اثبات الوهم والحافظة والموافقة والمخالفة من أشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك أيضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن منه كالموت وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها للسائر القوى كما مر ومعاني الكلب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدى كية في جواب بأن يقال هي كية ولكن الكلى لا بد له من أشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وأيضا الاستئناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما يعينه جزئى مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله ﴿ قوله (ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك ونبتاسيا وآلتها الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والحيل وآلتها الروح المصوب في البطن المقدم لاسيما في الجانب الاخير) ذكر علماء التشريح أن الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدي نائنتان من مقدم الدماغ قد فارتا لن الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب

وأياها فان الحيوان ناطقتها وغير ناطقتها يدرك من المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متلائمة من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكلب معنى في العجوة غير محسوس وادراك كجزئياتها يحكم به كبحكم الحس بما يشاهده فندك قوة هذا شأنه وأيضا فندك وعندك كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك ونبتاسيا وآلتها الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والحيل وآلتها الروح المصوب في البطن المقدم لاسيما في جانبها الاخير

والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب الناتئة من الدماغ وهما  
 مجوفتان تتلاقيان فتتفرقان 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 ثقبه في الفم  
 الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشؤه خلق  
 الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب  
 وخصوصا التخاعية فبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعه هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب  
 اللمس هو الدماغ والتخاع الذي مبدؤه أيضا الدماغ وأكثرها تخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة اللمس  
 المشترك هو الروح المصوب في مبادئ اعصاب اللمس 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  
 اللمس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن باللمس المشترك أخص وما في مؤخره بالخيال أخص  
 وانما تأدى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الازواج التي في الاعصاب التي في مبادئها المتصلة  
 بالروح المصوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان تسمية الكيفيات المحسوسة في الاعصاب  
 الى آلة اللمس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشريع الوارد على تفسيره والتادية 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 تسمية الكيفيات فان الكيفيات  
 لا تنقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بتأخر عن ملاقات الحواس المحسوسات بزمان تقطع فيها تلك  
 المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة في موضع بعدها الاحساس وباقى كلام الشيخ ظاهر  
 قوله (والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط) قال الشيخ في الشفاء  
 في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرتبة الحاكمة في الحيوان كما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن كما  
 تخيلها مقر وبالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر أكثر الافعال الحيوانية الى ههنا كما به قوله فكون  
 الدماغ كله آلتها ولكنها مصدر الاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغية في الحيوان واختصاص  
 التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما سيجي ولهذا السبب أيضا قدم ذكرها على ذكر  
 المتخيلة قوله (وتخدمها فيها 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 متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط كانها قوة مال الوهم ويتوسط  
 الوهم للعقل) معناه واضح والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف واسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف  
 ادراكها فاقال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كل الشيء الواحد من ركواته متصرفا وان لم يكن لها  
 ادراك مع انها تصرف بالتركيب والتفصيل بل قولهم الفاضل على الشئين لا بد وأن يحضره المقضى  
 عليهما وأيضا استخدام الوهم ايها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول  
 أن هذه القوة ليست مدركة وتصرفها في شئين يقتضى حضورهما لا ادراكهما لها اذ لا يجب أن يكون  
 كل حاضر متصرف فيه مدركا عن الثاني أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركا ومتصرفا من وجهين  
 مختلفين أحدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلة أو كلاهما بحسب اثنين قوله (ولباقية من  
 القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الزوج الذي في التجويف الاخير وهو آلتها) هذه هي القوة  
 الخامسة وهي حافظه للمعاني ومعينه للوهم بالحفظ ويسمى بها قوفا ذاكرة فان الذاكرة لا يتم الا بها قال

والثالثة الوهم وآلتها  
 الدماغ كله لكن الاخص  
 بها هو التجويف الاوسط  
 وتخدمها 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  
 متخيلة وسلطانها في الجزء  
 الاول من التجويف  
 الاوسط وكانها قوة  
 مال الوهم ويتوسط الوهم  
 للعقل والباقية من القوى  
 هي الذاكرة وسلطانها في  
 حيز الزوج الذي في  
 التجويف الاخير

الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعدز والها فان وجب أن ينسب كل فعل الى قوة وجب  
 أن تكون القوى ستا وهذا مئذ ذكره في القانون وأقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا  
 موضع نظر فلسفي في أنه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما تاب عن الحفظ من مخزنات الوهم قوة  
 واحدة أم قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة  
 يعني الحافظة تسمى أيضا متذكرة فتكون حافظة لصيبتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها  
 لاستبانتها والتصوير بها مستعدة لباها اذا فقدت وذلك اذا قيل الوهم قوته المتخيلة فجعل عرض واحدا  
 واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على أنها هي الذكرة 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 فاذا كان الذكرة ابست هي قوة بسيطة بل مبدأ هي فعل  
 يتركب من أعمال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من أعمال ثلاث قوى متصرفه  
 ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو أن الفاضل الشارح ذكر أن الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل  
 الاول من المذلة الرابعة من الكلام في النفس وبشبهه أن تذكرن القوة الوهمية هي بعينها المفكرة  
 المتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحافظة فتكون بذاتها حكمة وبحركة تها وأفعالها متخيلة ومتذكرة  
 فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه 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 كلها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها  
 واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزائني المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفه والوهمية  
 عضو واحد ومذهبه أن القوة الواحدة بالا آلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذا صدر فعلين مختلفين  
 هما الادراك والتصرف عن مصدر هر جسم واحد يدل على اشتغال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا  
 وهذا مئذ لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ فاذا لم يس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة  
 والمتخيلة والمتذكرة أن جميعها بالذات واحد وكيف والمذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل  
 لاشدني أنها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من  
 ذلك أن المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكير والتذكر والمتحفظ هو الوهم كأن مبدأ الجميع في  
 الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا كما على القوى الحيوانية **قوله** (وإنما هدى الناس الى  
 القضية بأن هذه الآلات أن الفساد اذا اختص بتجويف أو رثا الآفة فيه) هذا استدلال متعلق  
 بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض  
 لاثبات الوهم إنما يميز هذه التميزات الحكيمة فالقوى عند الاطباء ثلاث خيال آتته البطن المقدم وفكر  
 آتته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آتته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجج لا تدل  
 على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يحتمل أن تكون مفارقة أو قائمة بعضو آخر أو بما تحتل أفعالها  
 باختلال هذه المواضع لانها لا تها فان أفعالها تحتل باختلال الدماغ وأقول ان الشيخ لم يثبت بهذا  
 الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء  
 أو بشئ آخر لانه بحث آخر **قوله** (ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع ته الى أن يقدم الاقتص  
 للجرماني ويؤخر الاقتص للرسماني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنهجية عن الجانبين

وإنما هدى الناس الى  
 القضية بأن هذه هي  
 الآلات ان الفساد اذا  
 اختص بتجويف أو رث  
 الآفة فيه ثم اعتبار  
 الواجب في حكمة الصانع  
 أن يقدم الاقتص للجرماني  
 ويؤخر الاقتص للرسماني  
 ويقعد المتصرف فيهما  
 حكما واسترجاعا للمثل  
 المنهجية عن الجانبين

عند الوسط عظمت قدرته) التفسير انه لما تكلم في الادراك وفي اصنافه اراد ان يتكلم بعد ذلك في القوى المدركة وبدأ فيها بالقوى  
 الحيوانية وترك الحواس الظاهرة اما اول فلان الحواس الظاهرة لا نزاع في وجودها في الجثة واما 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 ينفع به في البحث عن احوال النبوة والوحى والاخبار عن الغيوب على ما سيأتي في النظم العاشر من هذا الكتاب فلا جرم  
 اهمل البحث عن الحواس الظاهرة وتكلم في القوى الباطنة واعلم ان القوى الباطنة الدرا كة للجزئيات خسة وبيانه على سبيل المحصر  
 ان القوى الباطنة الدرا كة للجزئيات اما ان تكون مدركة فقط او متصرفه ايضا فان كانت مدركة فلما ان تكون مدركة للصورة الجزئية  
 مثل تخيلنا الصورة يد بعد غيبته عنا ومدركة للمعنى الجزئية مثل ادراك الواحد منا الصداقة التي بينه وبين شخص معين او العداوة  
 التي بينه وبين شخص آخر ولكل واحد من هاتين القوتين قوة اخرى هي خزائنها القوة المدركة للصورة والحواس هي المسماة بالحس  
 المشترك والقوة التي تكون خزانه لها هي المسماة بالحيال والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي المسماة بالوهم والقوة التي تكون خزانه لها هي  
 المسماة بالحفاظة واما القوة المتصرفه فهي التي تسمى متخيلة عند استعمال الوهم اياها ومفكرة عند استعمال العقل اياها وهذا تفصيل  
 القول في اعادة تصور هذه القوى ويبقى النظر بعد ذلك في امرين أحدهما اقامة البرهان على وجودها فان هذه الاصناف من الادراك  
 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 لك تنزع الا ان نشرح لك امر القوى الدرا كة من ناظر أدنى شرح وان  
 تقدم امر المناسبة للحس أولا فاسمع فاعلم ان لما كانت ادراكات الحواس الظاهرة ادراكات فكل ما كان أقرب اليها كان أظهر وقد  
 عرفت ان التعليم الجيد ان يبدأ من الاظهر متقيا الى الاخفى لا جرم قدم اثبات القوة المناسبة للحس الظاهر وهي المسماة بالحس المشترك  
 على سائر القوى واما قوله ليس قد تبصر القطرة النازلة نخطا مستقيما والنقطة الدائرة ١٤٧ بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل

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

عند الوسط عظمت قدرته) هذا كما يدل على اختصاص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ما أخذ من الغاية  
 فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعى والطب وقسه تنبيه على العذبة الالهية المقتضية  
 لهذا الترتيب اللطيف ونسبة الاشياح العالیه الخالية الى الحرم دون الحسم 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 اقواله هيهه ما رسمها أولا وانصل بها هيهه الا انصار الحاضرة فنعهدك قوة قبل البصر البها يودى  
 البصر كالمشاهدة وعندنا تجمع الحواس 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 ان ترى القطر النازل خطا مستقيما  
 والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا وهذا الخط المشاهد لا بد وان يكون له وجود فان العدم الا ان يكون مشاهدا محسوسا لكنه  
 ليس وجودا في الخارج فهي اذا موجودة في قوة من قوى من ابصر ذلك وليس محله البصر لان البصر انما يرسم فيه صورة الشيء  
 الموجود في الخارج فهو هذا الخط لا وجود له في الخارج فاذا من قوة اخرى وليست هي النفس لا يستعالة انطباع الصور الجزئية  
 الجسمانية في النفس فهي اذا قوة اخرى جسمانية وهي المسماة بالحس المشترك وهذه القوة انما ابصرت 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 الصور وان في تلك القوة احس تلك القوة بذلك الشيء كالخط ولقائل ان يقول له لم لا يجوز ان يكون الخط المستقيم  
 المشاهد موجودا في الخارج بانه محتمل ان يقال ان القطرة حين ما تكون في مقام فان الهواء المحيط يتشكل بشكله ثم انها تقليب  
 وحصلت في جزء آخر من الهواء الذي يلي الجزء الاول فانه يتشكل ذلك الجزء من الهواء لتلك الشكل مثل زوال ذلك الشكل من الجزء الاول  
 من الهواء وهكذا القول في سائر الاجزاء الهوائية فلما بقي ذلك الشكل في الاجزاء الهوائية المتجاورة لا جرم رؤيت القطرة خطا وهذا عين  
 ما ذكرتموه في سبب ادراك الحس المشترك لذلك القطرة على سبيل الخط وبالجملة فهم مطالبون باقامة البرهان على ان ما ذكره في الحس  
 المشترك يمكن مثله في الهواء ثم انانين ان الاحتمال الذي ذكرناه اولي مما ذكره لانه لو جاز في بعض ما شاهدنا ان لا يكون موجودا في  
 الخارج بل جاز مثله في جميع المشاهدات وذلك بوجوب ارتفاع الامان عن وجود الحواس وهو سفسطة وجهه لا يقال المراد شفاف لا يكون  
 بلون غيره اذ لو جاز ذلك لوجب في الهواء لمسوس المحصور بين جدارى الصفة ان يتلون بلون ذلك الجدار واما ايضا فتقدير 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 لانا نقول اما الاول فلان الشفاف لا يتلون بلون غيره وأما الهواء المحصور وبين جداري الصفة فنقول لم لا يجوز أن يقال الهواء انما يتلون بلون الجسم الا انما اذا كان ملتصقا به أما اذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا جرم نقول الهواء الملتصق بالجدار متلون بلون ونحن لا نميز بينهما لاشبهاهما في اللونه وأما 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 فتدبطل قرطهم ان الشفاف لا يقبل الشج وان لم تكن شفافة كانت ملونة فاذا حصلت فيها اشباح المبصرات يلزم اجتماع اللونين في محل واحد وهو محال ولانه يلزم أيضا أن لا ينادى الشبحان الامتليقي العصبين الذي هو محل الروح الباصرة وأما الثاني فهو ضعيف أيضا لان صورة كون القطرة المخصوصة انما حصلت في الحس المشترك لاجل حصول تلك القطرة في ذلك الموضع ومع ذلك فقد جرت زتم بقاء تلك الصورة في الحس المشترك عند خروج تلك القطرة من ذلك الهواء فاذا جاز ذلك في الحس المشترك فلم لا يجوز زتمه في الهواء ثم ان وقعت المساعدة على ان هذا الخط لا يوجد له في الخارج فلم لا يجوز أن يكون محله البصر قوله وأنت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل فيقال له ان علمنا بان البصر لا يرتسم 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 لانه متى جاوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لا يدرك الا صورة المقابل فاذا لم نعلم ان البصر لا يدرك غير المقابل الا اذا علمنا ان المدرك للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر فلما استندنا العلم بان المدرك للقطرة على صورة شكل الخط ليس هو البصر واذ لم يكن اثبات ذلك مستطافا لوهو 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 وأما قوله وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة بجمتها ١٤٨ فاعلم ان المقصود من ذلك اثبات القوة الثانية من القوى الباطنة فهي الخيال وهو الذي

الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطا في غير مستمر لان اللمس في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه ليكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس أكثر وأقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا أن آله الحس المشترك هو الروح المصوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا

يكون خزانه 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 خزانه الحس المشترك فاذا غابت المحسوسات المرصع انعمت 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 مثل ما اذا استحضرت في خيالك صورة زيد الغائب عنها واذا ترك الحس المشترك مطالعة تلك الصور المخزونة في الخيال بقيت تلك الصور غير مشعور بها فهذا هو المعنى يكون الخيال حافظا للمثل المحسوسات فاعلم انهم استدلوا 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 الجهة فلان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا امر واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اما المثال فهو لانه 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 استعمال أن يحفظه وعلى هذا يبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدأ القبول والحفظ وأما قوله الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فسيأتي ابطاله وأيضا فهو ينتفض بالحس المشترك فانه قوة واحدة مع انها تدرك المبصرات والمسحوبات والمنوعات والمشعومات والملموسات وهذه القوة الواحدة صدرت عنها ادراكات مختلفة وأيضا فالنفس الناطقة جوهر بسيط مع انها قابلة للصور والعقلية ومبصرة في البدن وأما 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 غيبه لتنا عنها ثم انها اما أن تكون موجودة في قوة أخرى تكون خزانه لها أو لا تكون فان لم يكن وجب أن لا تعود تلك الصور الخيالية الا بتجشم كسب جديد ومعلوم انه ليس كذلك فاذن تلك الصور مخزونة في قوة أخرى وهي الخيال وهذه الجهة ضعيفة لانها بناء على أنه لا معنى لشعور الحس المشترك بتلك الصور الخيالية الا حصولها فيه وقد بينا أنه ليس الامر كذلك وان الشعور والادراك حالة اضافية كيف لا نقول ذلك وهذه الصور اذا كانت حاصلة في الخيال لم يكن مشعورا بها 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 والابتيق من قولنا عنهما ثم لن وقت المساعدة على انها حين ما تكون مغفولا عنها لا تكون موجودة في الحس المشترك فلم لا يجوز أن تكون موجودة أيضا في الجزئية لقوله لو كان كذلك لما عاد الا بتجشم 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 فاضت عليها تلك العلوم من واهب الصور واذا لم يطلب تفصيلها امتعت عنها من غير أن تبقى مخزونه في خزانه أصلا فاذا اجتاز ذلك فلم لا يجوز مثله في الحس المشترك الثاني ان الحس المشترك اذا زالت الصور عنه وبقيت مخزونه في الخيال فإنه يكون متمكنا من استفادة تلك الصورة من تلك الخزانه فاذا اجتاز أن يكون الحس المشترك ملكة الاتصال بتلك الخزانه حتى تستفيد من تلك الخزانه تلك الصور 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 فيتنقض تارة وتزداد أخرى ومتى وقع التغيير في محل القوة فلا بد من زوال تلك القوة قدسها فضلا من الصور والحاصلة 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 القاضي هذين الأمرين يحتاج الى أن يحضره المقضى عليها فهذه قوى لو علم ان ههنا دليل آخر على اثبات الحس المشترك في الخيال وتحرير ما نه يمكننا أن نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم واذا سمعنا صوت انسان عرفناه بعينه وما ذلك الا لعلمنا بان صاحب هذا الصوت هو صاحب هذا الشكل ثم من الظاهر ان من حكم شيء على شيء واجب أن يكون عالما بكل واحد منهما ما اذا التصديق مقدمة لاحتمال تصور الموضوع والمحمول فاذا فينا قوة واحدة تدرك جلة هذه الاشياء المحسوسة بالحواس الطاهرة وذلك الشيء ليس هو الحواس الطاهرة فان كل واحد منها لا يحس الا بنوع واحد من الحسريات ولا النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات فاذا لا بد من قوة جسمانية مدركة بجميع مدركات الحواس ١٤٩ الطاهرة وهو الحس المشترك وخزانتها

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

الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الطاهر هناك صريحاً بل ذكر فائدة الترتيب وأيضا ان سلمنا أنه على ذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السم في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ قد كرفي الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفا بمهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان أكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع بنيت منه لان الحس طليعة والطلية الى

بقرس واذا حكمنا بذلك فالهكسوم عليه هوز يدوهو شخص معين محسوس والمحكوم به هو الانسان وهو ماهية كلية واپس لاحد ان يتازح في صحة حل الكلى على الجزئي اما اولافلانه لو جاز الامتناع من ذلك لجاز الامتناع من صحة الحكم بان هذا الملون هو هذا المشكل واما ثانيا فلانه قد اعترفوا بذلك في المنطق حيث بينوا ان اقسام الحمل اربعة حل الجزئي على الجزئي والكلى على الكلى والكلى على الكلى على الجزئي ولم ينقل عن احد منهم الامتناع من هذا التقسيم واما ثالثا فلانا اذا رجعنا الى أنفسنا علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم يكن يخالفه من يخالف فيه غيره واذا كان كذلك فنقول الحكم شيء على شيء اما ان يجب ان يحضره المقضى عليه أولا يجب فان لم يجب قد سقطت بحسبكم وان يجب فالحكم على زيد بانه الانسان لا بد وان يكون مدركا لذاته بعينه وللانسان أيضا لكن المدرك للانسان الذي هو الكلى هو النفس الناطقة عندكم فيجب أن يكون المدرك لذاته هو النفس الناطقة فاذا النفس الناطقة يمكن أن تكون مدركة للجزئيات واذا كان كذلك لم يمكنكم أن تقولوا ان الحكم بان هذا الملون هو هذا المطعم ليس النفس قطره فهذا سقوط هذه الجهة على التقديرين ثم الذي يدل بعد ترتيب أدلتهم على فساد القول بالحس المشترك اني أعلم بالضرورة اني اذا ذقت طعاما فليس لذلك الطعم شيء في الدماغ مع انهم يزعمون ان الحس المشترك مسكنه مقدم الدماغ ولو جاز ان يقال الذائق للمطعم هو الدماغ أو ما فيه مع اني أجد الحال بخلاف ذلك لجاز ان يقال المدرك للمطعم هو العصب أو الكعب أو الاخص وان كنت أجد الحال بخلافه وأضاف روح الباصرة اما ان يكون فيها قوة مبصرة أولا يكون فان كانت فاذا أدركت القوة الباصرة مبصرة وأدرك الحس المشترك فيعناشيا أن مبصران ذلك المبصر الواحد فلا يكون ابصاره ابصارا واحدا بل ابصارين ونحن نجد الحال بخلاف ذلك وان لم يكن في الروح الباصرة قوة مبصرة فهذا على التحقيق يكون نزاعا لفظيا لان حاصله يرجع الى أن الذي اسماه انا بالقوة الباصرة سميته أنت بالحس المشترك وكيف ما كان فتخرج منه انه ليس في الانسان شيء يبصر المرئيات الا ترى واحد واما الخيال فالذي يدل على فساد القول ما في الانسان اذا طالع الكعب وطاف في العالم ورأى البلدان والاشخاص فلما نظمت صورها في الروح الدماغية لا تخلط تلك الصورة فان الروح الصغرى اذا نقش فيه النقوش

الكبيرة فانه لا بد وان يختلط البعض ببعض اللهم الا ان يقال ان موضع كل سرورة منها غير موضع الاخرى وحيث ان لم يلزم غاية صغر تلك  
 الحال مع عظم تلك الصورة وهو باطل وايضا فاذا كان موضع كل مغايرة لموضع الاخرى لم يكن هنالك شئ واحد يكون هو بعينه مدر كالمدر  
 الصورة ولتلك الصورة فلا يكون الحما كما بان هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضر للصورتين ولا مدر كالمدر وانما باطل بالديهية  
 وبالاتفاق اما قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من  
 طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراك جزئيات يحكم به حكم  
 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 معنى جزئيا غير محسوس في النعجة وكان الحس  
 المشترك كان متعلقا بصور المحسوسات فهذه القوة متعلقة بهذه المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات واعلم ان ههنا نحن  
 البحث الاول في بيان المغايرة بين هذه القوة وبين الحس المشترك والخيال وليس لهم ههنا حجة سوى ان القوة البسيطة لا تؤدى 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 وما 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 لم  
 ان يكون المدرك لها من حيث انها ذلك الذئب مدر كالمذئب جسم او جسماني فالمدرك لتلك العداوة ايضا يجب ان يكون جسمانيا  
 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 تحشية ما ذكره الشيخ وهو ضعيف

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

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

الذئب هو المدرك لتلك العداوة لكن المدرك لتلك العداوة هو الحس المشترك او الخيال فان المدرك لتلك العداوة هو مقدمه  
 الحس المشترك او الخيال فاذا عقل ذلك في صورة فليعقل مثله ابدأ فحينئذ لا يمكن ان نتطوع بان المدرك لهذه المعاني الجزئية ليس هو المدرك  
 للصورة الجزئية واما ان لم يجب ان يكون المدرك لتلك العداوة مدر كالمذئب 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 فسقط 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 وحدث مثلها عقيبها لكانت الصداقة التي بيني وبين ولدي لا يمنع نفس  
 تصورهما من وقوع الشركة فيها هي 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 اكبر الان الانسان الذي في ذلك البيت يمكن ان يكون مقولا على  
 كثيرين على سبيل البدل 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 مدرك الوهم امر جزئي وذلك مما بعد اثباته فان الصداقة امر غير مشار اليه بالحس  
 فكيف يمكن ان يقال 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 العجوزات القوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحما لهم اغير الحافظة للصورة فاعلم ان  
 هذه هي القوة الذاكرة وهي خزنة الوهم والكلام نفيها واثباتها ماضى في الخيال واما قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة  
 واسم خاص فالاولى منها هي المسماة بالحس المشترك ونبتها سيباواتها الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ  
 والثانية المسماة بالمصورة والخيال واثباتها الروح المصوب في البطن المتقدم لاسيما في الجانب الاخير وثالثها الوهم واثباتها ماغ كله

لكن الاخص به هو التجويف الاوسط واعلم ان هذه الكلمات غنية عن الشرح الاقوله في الحس المشترك ان له الروح المصوب  
 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 القلتا الاعلى الى اللسان  
 والحامل للزوج السابع فهو قسم من الزوج الخامس واما حس اللمس فهو يحصل في بعض الاعضاء العليا بالاعصاب الدماغية وفي سائر  
 الاعضاء بالاعصاب الدماغية وهذه جملة فصلها الشيخ في القانون والشفاوذ كرها 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 الروح وبين  
 من الجوارزة فلما تأدى المطعوم والاصوات والكيفيات الملموسة من الحواس الثلاثة اليه يكون مشكلا لان منشأ العصب الحامل للروح  
 الذائق كما في الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره وانه نافذ في ثقبه الخنث 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 وينعطف الى مقدم  
 الدماغ ويتصل بالروح الحامل للحس المشترك او يكون بالعكس من ذلك وهو ان ينتقل الروح الحامل للحس المشترك الى منشأ العصبية  
 الثالثة ثم يدخل فهو يسري الى اللسان ياخذ الطعوم التي ادركتها الذائقة اولاً ويتصل ولا واحد من الروح وبين الاخر ومع ذلك فان القوة  
 الذائقة تؤدي الطعم الى الحس المشترك اولاً لان الروح لذائقة لو بقي حافظا للطعم الى ان يتصل بالحس المشترك فقد بقي فيه ادراك ذلك  
 الطعم الى وقت اتصاله بالحس المشترك فيجب ان يجد الانسان ذوق المطعوم 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 الطعم فان الادراك  
 الذوقي يجب ان يكون حاصل في تلك المواضع فعلى التقديرين يكون الذوق حاصل في اكثر الدماغ ويلزم ان لا يتغير حال الارواح عند  
 خروجها عن اوجعها وانفصالها عن اعضائها الحاملة لها والاول مكابرة والثاني خروج عن قولهم واما ان يتصل واحد من الروح وبين  
 بالآخر استحالة تأدي الطعوم الى الحس المشترك لان عندهم القوي

بالدرجات وهذا الاشكال  
 في تأدية القوة السامعة  
 للاصوات الى الحس

بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اتمر على الاطلاق والحجة التي اقامها القاضل الشارح  
 على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها كما تبعض المدركات على بعض وختمها الفصل فهى

المشترك وتأدية القوة للامسه للكيفيات الملموسة الى الحس المشترك اظهر واوضح فهذا اذا جعلوا الروح الحاملة لقوة الحس المشترك  
 في موضع واحد فلما اذا جعلوه في مواضع مختلفة وهى مبادئ عصب الحس فلحاشا ايضا يعود فان كل عصبية معينة لحس واحد فيستحيل  
 ان يحصل فيه غير ذلك الحس بالبيان الذي سبق ثبت انه يمتنع ان تكون الروح الحاملة للحس المشترك موجودة في مقدم الدماغ وان  
 تكون موجودة في مبادئ اعصاب الحواس ايضا وهذا اقتضى قوى في فساد القول بالحس المشترك واما قوله ويخدمها قوة رابعة لها ان  
 يركب ويفصل ما يلبها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم ويركب ايضا الصور بالمعاني ويفصلها عنها ونسبها  
 عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للعقل  
 ويتوسط الوهم العقل فاعلم انه لما تكلم في الحس المشترك والخيال وتكلم بعدهما في الوهم وكانت القوة المتخيلة خادمة للوهم لا جرم  
 عقب الكلام في القوة الوهمية بالكلام في القوة المتخيلة وهى قوة من شأنها ان تتركب المعاني الوهمية والصور الخيالية تارة وتركب  
 الصور بالمعاني اخرى ثم ان الامر لهذه القوة بما ذا 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 وكانها قوة ما للوهم ويتوسطها العقل 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 وضوحه الاول ان هذه القوة المتصرفه اما ان يكون لها شعور بما  
 يتصرف فيه او لا يكون فان كان ذلك اعترافا بان القوة الواحدة تكون مدركة ومتصرفه فيبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدأ  
 الادراك والتصرف وان كان الثاني كان ذلك قولاً بان المتصرف في اشياء بالتركيب والتحليل لا يكون متصورا للحقيقة شئ منها وذلك يبطل  
 بما اعترفوا به بان القاضى على الشئيين لا بد وان يحضره المقضى عليهما الثاني ان الوهم قوة مدركة وكونها مستخدمة لهذه القوى  
 تصرف منها في هذه القوى فيكون الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وكذلك النفس الناطقة مدركة للعقولات ومتصرفه بالبدن الثالث  
 انهم قالوا القوة النفسانية منها مدركة ومنها محركة وجعل المدركة على قسمين مدركة من ظاهر وهى الحواس الظاهرة ومدركة من

باطن وجعل المتخيلة فيها واذ 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 ولاشك ان اطلاق لفظ الخدمة ههنا على سبيل المجاز فلا بد من تلخيص معنى هذه الخدمة ثم اقامة الدليل على صحة جعلها وذلك ما لم يفعلوا او ما قولهم والباقي من القوى هي الذاكرة وساطتها 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 بعد زوالها فان وجب ان يشكك في فعل الى قوة على حدة وجب ان تكون القوة الحافظة غير المسترجعة وهذا شئ ذكره في القانون وعلى هذا يكون قوى الباطنة شأوا ذكر في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء وتشبهه ان تكون القوة الوهمية هي عينها المفكرة والمتخيلة والمنذكرة وهي عينها الحافظة فتكون بذاتها كما في بحر كانهما وباطنها كما في بحر كانهما وباطنها كما في بحر كانهما فتكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومدركة بما يتنسى اليها عمله واما الحافظة فهي قوة خزائنها فهذه حكاية آفاقه وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى واما قوله وانما هدى الناس الى الفضية 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 ان 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 آلة لتلك القوة فاختلفت حاله لاختلال الآلة تلك القوة وذلك يقتضي اختلال أفعالها كما ان الادراكات العقلية تختلف عند اختلال الدماغ وان لم تكن القوة العاقلة حالة فيه الثاني ان حكمة الصانع اقتضت ان يكون الحس المشترك والخيال موجودين في مقدم الدماغ للمناسبة التي بينها وبين الحس الظاهر مع ان الحس الظاهر في مقدم الوجه وان 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 اقبلت على الصورة الخيالية بالتخييل والتركيب وان شئت اقبلت على المعاني التي

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

في الحافظة والتركيب والتخييل واذا شئت اقبلت 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 ان يجعل في مؤخر الرأس لان أكثر الحس من هناك مع ان الحيوان أكثر حاجة اليه منه الى البصر وكذلك السمع هناك والذوق في وسط

الدماغ وبالجملة فامثال هذه الوجوه غير لائقة بالكتب البرهانية فهذا جمل الكلام فيما أورده الشيخ ولنختم هذا والمحسوسات الفصل بحجة قوية على ان النفس هي المدركة بجميع الادراكات بجميع المدركات فنقول ان بديهة العقل حاكمة بان القاضي على الشئين لا بد وان يحضره المقضى عليهم ما او اتم قدا عترتهم بذلك وعند هذا القول بان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان هذا الملموس والقاضي على الشئين لا بد وان يحضره المقضى عليهم فاذا لا بد من شئ واحد يكون مدركا لجميع مدركات الحواس الظاهرة ثم نقول ان تخيلنا صورة انسان بعد ان رأيناه فاذا رأيناه نعلم ذلك مرة أخرى حكمنا بان ذلك الخيال كان هو خيال هذا المبصر والقاضي على الشئين لا بد وان يحضره المقضى عليهم فاذا لا بد من شئ واحد يكون مبصر المرئيين فيكون متخيلا له بعد غيبوبته ليتأتى منه الحكم بان هذا المتخيل هو هذا الحسوس ثم نقول انه يمكننا ان نحكم بوجود عداوة في شخص معين بوجود صداقة في شخص آخر معين والحاكم بثبوت العداوة الجزئية في الشخص المعين لا بد وان يكون مدركا لتلك العداوة ولذلك الشخص فان الحكم بان فيه عداوة يستدعي العلم بذلك الشخص وبثبات العداوة ثم نقول انه يمكننا ان نحكم بهذه الصور والمعاني بعضها مع بعض وتحليل بعضها عن بعض وضم الشئ الى الشئ موقوف على الشعور بكل واحد من الشئين فاذا ههنا شئ واحد وهو المدرك لكل المحسوسات وهو المتخيل لها بعد غيبوبتها وهو المدرك لما فيها من العداوة الجزئية والصداقة الجزئية وهو المنصرف في هذه الصور والمعاني بالتركيب والتحليل فثبت ان هذه الادراكات التي فرقتها على قوى كثيرة هي بأسرها القوة واحدة ثم نقول انه يمكننا ان نحكم على زيادته انسان والحكم على شئ شئ يستدعي تصور كل واحد منهما فاذا ههنا شئ واحد وهو المدرك للانسان الكلي والانسان الجزئي وثبت أيضا ان المدرك للانسان الجزئي هو المدرك لكل هذه المدركات بكل هذه الادراكات فان قبل هذه الحجية انما تبدل على ان النفس مدركة للجزئيات ونحن لا نتكدر 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 ان تكون مرسمة في النفس لان الصور الجسمانية يستحيل انطباعها 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 ابتناها آلات للنفس في ادراكها للجزئيات فتقول هذا ياطل اما اولاً ولا فلان قد دللنا على أن الصور الخيالية لا يمكن أن تكون منطبعة في الدماغ فان من تخيل بحراً استحال أن تنطبق تلك الصورة العظيمة في موضع صغير من الدماغ واما ثانياً فلان هذا يقتضي كون الشعور مغايراً للاطباع فانكم لما أنتم الشعور بالنفس ولا يثبتون الاطباع لما لزمت المغايرة لكنكم لا تقولون بهذه المغايرة في أكثر الامور واما ثالثاً فلان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان من الواجب عليكم أن تكفروا بقوتين احدهما تكون خزانة للصور المحسوسات والاخرى خزانة للمعاني الوهمية ثم ان النفس متى طالعت باحدى الخزانتين حصل ادراك ١٥٣ تلك الخزونات لها لكنكم تبتنون مع ذلك قوى جسمانية آخر

والمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مراراً فلا فائدة في التكرار ( اشارة واما نظير هذا التفصيل مدركه هو الحس المشترك والوهيم وقوة متصرفه وهي المتخيلة فعلمنا ان ما ذكرتموه من التأويل لا يطابق ما بهكم فهذه حجة قاطعة في ابطال ما ذكرتموه ولنا كلام كثير في هذه المسئلة مذكور في المباحث المشرقية وفي كتاب المخصص أكثر فيما أوردناه كقافية للمصنف (المسئلة الرابعة) في درجات النفس الانسانية فصل واحد ( اشارة واما تفصيل هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو أن النفس الانسانية التي لها أن تعقل جوهره قوى وكالات فن قوامه بحسب حاجته الى تدبير

والمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مراراً فلا فائدة في التكرار ( اشارة واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها أن تعقل جوهره 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 تختص باسم العقل العملي وهي التي تستبطن الواجب فيما يجب أن يفعل منها الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذاتية وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الرأى الكلى الى أن ينتقل به الى الجزئى) أقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضع لتصرفاتها مكملة اياه تأثيراً اختيارياً يوازي ما يكون باعتبار تأثيرها هو فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها ونسبها الى عقل عملياً والثانية عقلاً نظرياً بالعقل ياطل على هذه القوى باشتراك الاسم أو ما يشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها أظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأني الا بالادراك ما ينبغي أن يعمل في كل باب وهو ادراك رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية أولية أو تجريبية أو ذاتية أو نظرية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير أن يختص بجزئى دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة الى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مفاصلة في معاشه ومعاده ( اشارة ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل فالقوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلاً هيولانياً وهي المشكاة وتلوه اقوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فيتم بها الاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفي أو بالحديدس فهي زيت أيضاً ان كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلاً بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكادز يتهاضى ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب

( ٣٥ - الاشارات )

وهي التي تستبطن الواجب فيما يجب أن يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذاتية وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الرأى الكلى الى أن ينتقل به الى الجزئى ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل فالقوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلاً هيولانياً وهي المشكاة وتلوه اقوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فيتم بها الاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت أضعف أو بالحديدس فهي زيت أيضاً ان كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلاً بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكادز يتهاضى ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب

بالمفروق 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 الفعل التام ومن الهولواني ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار) انه كما فرغ عن تعديد القوى المدركة الحيوانية شرع بعده في تعديد قوى النفس الانسانية فاعمال على سبيل التصنيف لان الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة اختلاف النوع لان ماهية كل واحدة منها مختلفة لماهية الأخرى واما الاختلاف بين قوى النفس الناطقة فليس اختلافا نوعيا لان الاختلاف بين المراتب المذكورة ههنا ليس الا بحسب الاشياء والانتقاص وذلك لا يقتضى 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 الجزئى 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 النظرى فى الرأى الكلى الى أن ينتقل به الى الجزئى 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 البصير جوهرها عقلا بالمثل وتلك القوة لها مراتب أربعة الاولى استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما لا تكون الصور حاصلة مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهولواني وبالمشكاة المرتبة الثانية أن تحصل لها العلوم الأولية بالفعل التي لا جملها تمكن النفس من اكتساب العلوم النظرية وهذه المرتبة على اقسام أربعة لان استعداد الانتقال من تلك العلوم الأولية الى العلوم النظرية اما أن يكون بحيث لا يحصل الا عند الجوارى والطلب وذلك هو التكرار له لا معنى للفكر الا ما يكون الاجماع والعزم على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو الشجرة والزيتونة واما القسم التامى وهو أن تحصل تلك الانتقالات ١٥٤ من غير شوق وطلب فهذا هو الحدس ثم ان هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان

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

المفروق منه كما شاهدت 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 الهولواني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار) أقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كمالا بالفعل والقوة يختلفه ايضا بحسب الشدة والضعف فبذاتها يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامى المستعد لتعلم ومنها كما يكون للنادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء فقوة

الشريفة بالغة وهى القوة القدسية وهى التي يكادز يتهاضى فهذه اقسام المرتبة الثانية ثم اعلم ان النفس بعد وصولها الى النفس هذه المرتبة لتانية تحصل لها قوة وكمال اما الكمال وهو المرتبة الثالثة من مراتب العقل النظرى وهو ان يحصل له المعقول بالفعل مشاهدا متمثلا فى الذهن وهو نور على نور وهذا يسمى عقلا مستفادا واما القوة وهى المرتبة الرابعة فان يكون للنفس أن تستحضر المعقول المكتسب المفروق كالمشاهدة متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل واما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العمل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان حيث يشهد على استحضار العلوم النظرية متى شاء من غير اكتساب كان ذلك من باب المدركة والمدركة لا تحصل الا بعد الفعل فان مدركة الكتابة لا تحصل الا بعد فعل الكتابة واما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل ولما كان العمل مقديما على المدركة لا جرم قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل آخر المراتب النظرية واما قوله والذي يخرج من الملكة الى الفعل ومن الهولواني ايضا 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 لفرضين أحدهما أن العقل الفعال هو السلة لوجود النفس الانسانية والخروجها عن هولواني الى الملكة ومن الملكة الى العقل التام فلاجل هذا التعلق أو رده ههنا التانى لما جعل هذه المراتب من النفس تفسير القول ببارئ ونعالى مثل نوره كما شكاة فيها مصباح احتاج الى ذكر العقل الفعال ليتبين أنه هو المراد بالنار فى قوله تعالى ولولم يحسه نار فهذا تفسير هذا الفصل وقد نبى فيه بحث واحد وهو انه ان عني بالقوة العملية استعداد النفس لتدبير البدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهولواني هو الاستعداد عند عدم استعدادها وبالعقل بالملكة حصول العلوم الأولية فالكلام صحيح وتكون هذه الاسامى واقعة عامها بحسب ما لمن هذه الآفات والاحوال وان كان المراد به ان جوهر النفس موصوفة بقرة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة أخرى لاجلها استعداد لقبول العلوم فذلك ممنوع ولا بد

النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبها باها حيث تدب بطولى الاولى الخالية في نفسها  
 عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاملة 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 شوقا بالنفس اليها يعثها على حركة فكر به شاقفة في طلب تلك المعقولات وهو من  
 اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة امام شوق اولامع شوق وهو من اصحاب الحدس  
 ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجى نباتها واما قوتها المناسبة  
 للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل  
 متى شاء بعد الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كالمثلما وهو  
 المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل ذمال في نفوس الناس بخروجها من درجة العقل الهيولاني  
 الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل 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 ومنه شهد  
 به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكور الفاصلة بين قوله او بالحدس  
 فهو زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى فهي زائدة الخفاها الناس خون خطأ والتقدير اتصال الكلامين  
 وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطف على قوله فتبها بالالاكتساب الثواني  
 لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذى بالفعل واذا تم هذا فنقول لما كانت الاشارة المترتبة  
 في التمثيل المورد في التنزيل لثور الله تعالى وهو قوله عز وجل \* الله نور السموات والارض مثل نوره  
 كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري بوقد من شجرة مباركة زيتونة  
 لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء وبضرب 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 شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها  
 قابلة للنور الاعلى التباين لا اختلاف السطوح والتقف فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شاقفة في نفسها  
 قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد  
 حركة كثيرة ونصب الزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه  
 نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء بخروجها من القوة الى الفعل ونور على نور  
 بالعقل المستفاد فان الصور والمعقولة نور والنفس القابلة لها نور وآخر المصباح بالعقل بالفعل لانه  
 غير بذاته 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 (تنبه لعلة تشتهى الآن ان  
 تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة بالنفس في المعاني مستعينة بالتخييل

لمدعى هذه القوة من  
 الدلالة عليها (المسئلة  
 الخامة) في الفرق بين  
 الحدس والفكر فصل  
 واحد (لعلة تشتهى  
 الآن ان تعرف الفرق  
 بين الفكرة والحدس  
 فاستمع اما الفكرة فهي  
 حركة بالنفس في المعاني  
 مستعينة بالتخييل

في أكثر الامر بطلبها الحد الاوسط وما يجري مجراه مما يصار به الى علم المجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فر بما تادت الى المطلوب ور بما انبتت واما الحدس فان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة و يتمثل معه ما هو وسطه (أوفي حكمه) التفسير لما ذكر في الفصل الذي قبل هذا الفصل ان الانتقال من البديهيات الى النظر بات قد يكون بالفكر وقد يكون بالحدس أراد في هذا الفصل ان يحقق الفرق بين الامر من يستقيم تقسيمه واعلم ان الحدس والفكر يشتركان في امرين يفترقان في امر آخر فالذي يشتركان فيه فهو ان كل واحد منهما حركة تعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب واما الذي يفترقان فهو ان في الفكر يوضع المطلوب أولا ثم يطلب الحد الاوسط الذي ينتجه تانيا فر بما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه الى المطلوب ور بما لا يجده وحينئذ ثبت فكره ١٥٦ واما في الحدس الحد الاوسط في الذهن أولا ثم يساق الذهن منه الى المطلوب وقد يكون ذلك

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

في أكثر الامر بطلبها الحد الاوسط أو ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم المجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فر بما تادت الى المطلوب ور بما انبتت واما الحدس وهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة و يتمثل معه ما هو وسطه (أوفي حكمه) أقول لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر أو الحدس أراد ان يعرفهما ليوضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالخيل 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 والعقليات فالفكر حركة في المعاني من المطالب بطلبها مبادئ تلك المطالب كالحود والوسطى وغيرها فر بما انبتت ور بما تادت ويتم اذا تادت بحركة أخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظرف عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتعمل 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 أوفي حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المنصلة به فالفرق بين الفكر والحدس أو بالامكان الانبثاق ولا امكانه الا ان الفكر المنبث لا يكون مؤدبا الى علم ولا اجل ذلك فر بما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وتانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن أولا ثم يساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيقدم الشعور بالمطلب على الشعور بالايوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح ﴿ قوله (وله انك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع السبب تعلم ان للحدس وجودا وان للانسان فيه مراتب وفي الفكرة فغيب لا تعود عليه الفكرة ابر زيادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو انقصف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل فر بما قلت وزعمت وكما انك تجد جانب النقصان متنها الى عدم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غيب في أكثر احواله عن التعلم والفكرة) أقول

مشابهة في الجميع بل فر بما قلت وزعمت وكما انك تجد جانب النقصان متنها الى عدم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غيب في أكثر احواله عن التعلم والفكرة وكان قد ذكر ان الانتقال الحدسي قد يكون بالغاشر بغا والنفس لها ذلك وهي المسماة بالقوة القدسية أراد الا ان يحتمل على اثبات هذه القوة القدسية فانه ليس كل ما صح اعتباره بحسب التقسيم العقلي وجب ان يكون موجودا والاستدلال عليه تارة بالانف والآخرى باللمس والذي ذكره في هذا الفصل حجة اينة عليه فقال القوة القدسية نوع من انواع الحدس فلا بد من اثبات الحدس ثم ان العلم بوجود الحدس ضروري بعد الاختبار فان كل من له ادنى ذكاء اذا جرب نفسه فلا شك انه قد يتفق له ان يضع في ذهنه شعور رشي من غير تعلم طلب منه لتحصيل ذلك



الشعور واما اسباب الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية فلانا تعلم ان الناس في الفكر هم ائب فمنهم الغبي الذي لا يقبده الفكر علما بالجهول اصلا ومنهم من له فطانه قليلة ومنهم من هو اقوى من ذلك ويكون بحيث ان يتفق له الحدس فكما ان انرى في جانب النقصان ينتهي الامر الى من لاحدس له فوجب ان يعتقد في جانب الزيادة انه يمكن الانتهاء الى غبي في اكثر احواله عن التعلم والتفكير واعلم ان هذه الحجج يمكن ايرادها على وجهين أحدهما ان يقال الحدس قابل للزيادة والنقصان فكما جاز الانتهاء في طرف النقصان الى حدس جاز الانتهاء في طرف الزيادة الى عظيم الحدس وثانيهما ان نسبة الحدس بالفكر ونقله لما وجب في الفكر الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل وجب في الحدس الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل والحجة على الوجهين ١٥٧ ضعيفة لانها من التمثيلات

والمعتمد في اثبات القوة القدسية ان يقول لاشك ان التصديقات النظرية تنهى الى التصديقات البدئية والتصديقات البدئية متوقفة على تصورات اجزائها فالعلم بان الجزاء اعظم من الكل متوقف على تصور الجزاء والكل والاعظم ولاشك ان النفس الانسانية قابلة لهذه التصورات ثم ان التصديقات البدئية لمالم تتوقف على تعليم معلم فلان لا تتوقف مفردات تلك التصورات على تعليم معلم كان اولي ثم ان التصديقات البدئية وهي التي يكون تصور اجزائها كافيا في الجرم بذلك التصديق فاذن النفس الانسانية يمكنها ان تتنبه من عند نفسها لهذه القضايا الاولى غير

ير يدبان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطئها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقتله والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حدان نقصان وكمال وحدان النقصان هو ان يفت جميع افكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعه او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقتضي شتمل على الحدود الواسطة لا تلبدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال يمكن الوجود وما في الكتاب ظاهر ﴿ قوله ( فان اشتهت ان تزداد في الاستبصار فاعلم ان تسنين لك ان المرسم بالصورة المعقولة مناشئ غير جسم ولا في جسم وان المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم ) اقول ير يدان ان العقل الفعال ويسان كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة الى ذلك بان هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل او ردها الفاصل لزيادة الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما ترسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما ترسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحدا لبيانهما على ماسياتي ثم شرع في تفرير الحجج وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما هو والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما ذلك الصورة فيه لامن كل الوجوه بل مع امكان وجودها في وقت شاه والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معها انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فهناشئ غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والافكان الذهول والنسيان واحدا واما القوي الجسمانية فقابلية للتقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزئة واما العاقلة فلا تنبيل الانقسام لاسياتي فاذا نوجب ان يكون شيء غيرهما بالذات ترسم فيه المعقولات ويكون هو خزانه حاظقة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا تتكون المعقولات من رسمه فيها بالفعل بل بالقوة فاذا نرسمها وجودها ترسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال فقوله ( وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام

متعانة بل هي ممكنة الاجتماع وهي بحال متى اجتمعت يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة فاذا كانت النفس وحدها ممكنة الاتصاف بمجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة كانت ايضا ممكنة الاتصاف بذلك العلم النظري من غير تعليم معلم ثم ان العلوم النظرية عند تركيبها يلزمها علوم اخرى نظرية فاذا نرسمها فاذن ممتضى ما ذكرناه ان يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب تحصيلها على اسرع الوجوه ولا معنى للحدس الا ذلك الا ان اشتغال النفس بتدبير البدن معارضة والخيال معارضة لذلك فثبت ان ممتضى الفطرية الاصلية هو الحدس القوي وان الحاجة الى الفكر لاجل العوارض ولهذا قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الاسلام ﴿ اشارة فان اشتهت ان تزداد في الاستبصار فاعلم ان تسنين لك ان المرسم بالصورة المعقولة مناشئ غير جسم ولا في جسم وان المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام

صورته فيها وأن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة لم يغب عنها القوة أرايت أن القوة ان غابت عنها ثم عاودتها انفتحت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها فيجب اذا أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا مائيا في 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 ويولوج له مطالعة الخزانة والالتفات اليها ١٥٨ من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الغالبة المستحفظة في قوى

جسمانية 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 المرئى بالمعقولات كما يتبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالتصريف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان تكون هي كالتصريف وشئ من الجسم وقوة كالخزانة لان المعقولات لا ترسم في جسم فبقي ان ههنا شيا نارجع عن جوهرنا فيه الصور والمعقولة بالذات اذا هو جوهر عقلي بالفعل اذا وقع بين نفوسنا وبين اتصال ما ارسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة) اشارة الى تخصيص بعض الصور المرئى في بان تصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الخرزبية السابقة المعدة لادراك الكلمات والادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلي وقوله (واذا عرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني أو الى صورة أخرى بمعنى المتمثل الذي كان أو لا كان المرأة التي كانت يجاذى بها جانب القدس قد أعرض بها عنه الى جانب الحس أو الى شيء آخر من الامور القدسية) اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل المرأة لانها في الجسمانيات أشبهت بشئ بالنفس المستفيضة عن المجرى 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 يغب عنها القوة) اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله (أرايت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها وانفتحت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها) بيان لسكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعادة الى الادراك تقتضي تجدد ما تلك الصورة وقوله (فيجب اذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا مائيا نتيجة لذلك وقوله (وأما في 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 وفي الوجه الاول لا يعود الوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويولوج له بما لفته الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الغالبة المستحفظة في قوة جسمانية فيجوز أن يكون الحزن طامنا في عضو أو في قوة عضو والذهول عنها القوة في عضو آخر لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزى) اشارة الى ما قررنا من أمر القوى الجسمانية ﴿١﴾ 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 المرئى بالمعقولات كما يتبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالتصريف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان تكون هي كالتصريف وشئ من الجسم وقوة كالخزانة لان المعقولات لا ترسم في جسم) اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة ﴿٢﴾ فبقى ان ههنا شيا نارجع عن جوهرنا فيه الصور والمعقولة بالذات) نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق وأراد بالخروج عن جوهرنا مابينة 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 بالفعل بل بالقوة وقوله (اذ وقع بين نفوسنا وبين اتصال ما ارسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة) اشارة الى تخصيص بعض الصور المرئى في بان تصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الخرزبية السابقة المعدة لادراك الكلمات والادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلي وقوله (واذا عرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني أو الى صورة أخرى بمعنى المتمثل الذي كان أو لا كان المرأة التي كانت يجاذى بها جانب القدس قد أعرض بها عنه الى جانب الحس أو الى شيء آخر من الامور القدسية) اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل المرأة لانها في الجسمانيات أشبهت بشئ بالنفس المستفيضة عن المجرى 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 بمعنى المتمثل كان أو لا كان المرأة التي كانت يجاذى بها جانب القدس قد أعرض بها عنه الى جانب الحس أو الى شيء 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 لا شك 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 اللهي للقوة القدسية وما يشبهها واعلم ان الكلام في اثبات هذا المطلوب مبنى

على مقدمات أولها ان الشيء الذي من اجله في العلوم العقلية ليس بجسم ولا جسماني وانما يحتاج الى هذه المقدمة حتى يبين امتناع وجود خزانه متحفظ فيها الصور المنهجية عن العقل وثانيها ان الادراكات الخجسة الباطنة حاصلة لقوى جسمانية وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى يمكن اثبات خزانه يتحفظ الصور المنهجية فيها وثالثها ان شعور القوة بما يذكره نفس ارتسام ذلك المشعور به واحتج على ذلك بقوله رأيت لوطايت القوة عن تلك الصورة ثم عاردها والتفت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها ولقائل أن يقول أنا أكرم ذلك ولا يكتفي في ابطاله مجرد الاستفهام على سبيل الانكار لاسيا وقد مضت الأدلة لفاهرة على اثبات ذلك وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى تبين ان النفس متى كانت غافلة عن الصور المعقولة فان تلك الصور لا يمكن أن تكون موجودة فيها اذ لا معنى لتعلقها الا نفس حصورها فيها فيستحيل غفلتها عنها عند حصولها فيها ورابعها ان القوى المدركة لباطنة لها خزانه للتحفظ فيها ما يغيب عنها فان الحس المشترك زواته الخيال والوهم خزائمه الحافظة ثم ان ما يزول عن الحس والوهم من الصور أو موقوفه يكون ذلك ان تلك الصور يتحفظ في خزانه الحس والوهم وقد لا يكون كذلك فان كان الاول صارت تلك الامور لا محقة حاضرة عند اقبال القوتين المدركين أعني الحس المشترك والوهم لا يتجشم كسب جديد ولقائل أن يقول أنا قد أعرضنا على هذه الاصول فيما مضى ولكننا نقول الآن انما يتقدير الصحة مناقضة للمقدمة الثالثة لان المعاني الوهمية حين ما تكون متحفظه في الخزانه اذ لم يكن مشعورا بها وحين ما تكون في القوة الوهمية يكون مشعورا بها وكذا الصور المحسوسة حين ما يكون متحفظه في الخيال اذ لم يكن مشعورا بها وحين ما تكون في الحس المشترك مشعورا بها فلولا ان الشعور بالشئ مغاير لمجرد حصول ذلك الشكل له والاكائات الخزانه شاعرة بتلك المعاني لانهما حاصلة فيها فاذن فالواالشعور وليس عبارة عن حصول المشعور به بل الشئ مطلقا بل للقوة الشاعرة والخزانه وليس لها قوة شعور فنقول ان هذا الشعور ان كان هو مجرد الحصول كان الشاعر ماله الحصول وحينئذ يعود الازمام وان كان غيره فقد توجه الكلام ١٥٩ واذا ثبت ان الشعور مغاير للحصول

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

تختلف حالتا الذبول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن أن يزول شيء من العقل الفعال بسبب الاختلاف ههنا أن الفهرل انما يكمن مع كون النفس ذات هيئة يمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدتها ما يخصها من المعقولات المرئسة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى أوجهها الاقوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على

خزانه القوة يجب أن 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 أن يكون لهما خزانتان مغايرتان لهما وأما النفس الناطقة فلما لم تكن جسمانية استعمال أن تكون لها قوة تكون خزانه لها فان قيل لم لا يجوز أن يكون للنفس قوتان احدهما أن تكون مدركة والاخرى تكون خزانه لها كما كان لطاقوتين عملية ونظرية فنقول القوة التي هي خزانه النفس ان تكون موجودة فيها أو مباينة عنها فان كانت موجودة فيها كانت الصور الموجودة في تلك القوة موجودة للنفس فيعود المبال وان لم تكن موجودة في النفس كان شيا مباينا عن النفس ويجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا لان محل الصور العقلية هكذا يجب أن يكون وذلك هو الذي نطلبه واذا ثبت هذه المقدمات فنقول كما 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 محفوظه في قوة هي خزانه الوهم وذكرنا انه يمنع أن يكون للنفس الناطقة خزانه وذكرنا ايضا ان تلك الصور العقلية بمنع أن تكون باقية في النفس عند غفلة النفس عنها فلم يبق الا ان ههنا موجودا خارجا عن جوهرها تكون الصور العقلية موجودة فيه فاذا حصل بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم من ذلك الجهر في نفسنا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد اذا عرضت عنه النفس الى شيء آخر امالي لبدن وامالي صورة أخرى زالت الصورة تمثلت اولاً ومثال النفس المرآة المتخيلة فانه متى حوذي بهامشي آخر زالت الصورة الاولى واذا عرفت ذلك فنقول الذي الذي منه تفيض على نفوسنا هذه الصور العقلية هو العقل الفعال فهذا حاصل الكلام في هذا الفصل ولنحرم هذه الجملة على طريق التقسيم فنقول ان اذا علمنا شيا فقد حصلت فينا فاذا غيبنا عن ذلك المعلوم استعمال أن تكون حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم الا حصول تلك الصور في النفس فحي كانت تلك الصور باقية في النفس استعمال أن لا تكون النفس شاعرة بها ثم ان تلك الصور اما أن تكون متحفظه في قوة أخرى وهي خزانه لانفسنا وانه محال لان تلك الخزانه ان كانت

موجودة في أنفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودة في أنفسنا فيعود المحال وان لم يكن موجودا في نفوسنا فهو موجود مباحين 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 الجملة 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 حجة في تقرير هذه الجملة الى شيء من المقدمات المذكورة لان محل تلك العلوم سواء كان جسما أو جسما نيا فانه لا يختلف به الغرض وكيف كان فانه 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 وبأي 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 فانه يجب أن يكون مجردا وهاتان المقدمتان لا بد لهما من البرهان فانه ليس كل من أثر في شيء واجب أن يكون ذلك الاثر خاصا لانه فان العقل الفعال عندهم هو علة حدوث كل الحوادث في عالمنا هذا من الالوان والصور والمقادير والاشكال فانه يجب أن يكون موصوفا بكل الالوان وبكل المقادير وبكل الاشكال فثبت انه لا يلزم من كون الشيء مؤثرا في الشيء أن يكون موصوفا بعقل ذلك الاثر فاذن لا يجب أن يكون سبب حدوث العلم فينا عالما وأما المقدمة الثانية فلان ان سلمنا ان السبب المعطى للعلم يجب أن يكون عالما لكن لم قلنا ان ذلك العالم يجب أن يكون جوهر عقليا ولم لا يجوز أن يكون مبدأ حدوث هذه الصور جوهر انفسانياً أعني ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا حالاً في الجسم الا أنه يكون متعلقا بالاجسام فان مثل هذا الجوهر لا شك انه قد يكون عقلا فيجو زان يكون سبب حدوث هذه العلوم في النفس نفس العلم أو نفس انسان آخرو شي من النفوس الفلكية وعلى هذه التقديرات لا يجب أن يكون ههنا جوهر عقلي محض مجرد من كل الوجود ويكون هذا السبب لحدوث هذه العلوم فينا قاهران المقدمات المذكورة في هذا الفصل ١٦٠ غير نافلة في المطلوب وأن المقدمات النافعة غير مذكورة وههنا بحث آخرو هو ان

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 بالجواب عنه أن الجملة المذكورة دللت على تجرده وسبب البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة باها دابل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها (إشارة هذا الاتصال علة قوة بعيدة هي العقل الحيواني وقوة كاسية هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراف متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل) أقول لما ظهر أن العلة الفاعلية

ما ذكره لوضع لما افترق الحلال فيه بين النفس الناطقة وبين الوهم فان المعاني التي يدركها الوهم اذا سارت محزنة فانا لانفي بذلك أن تلك الامور التي كانت موجودة في القوة

الوهمية انتقلت بعينها الى الخزانة فان اتصال الصور والاعراض بمحال 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 فانه محال بل نفي به انه يحدث مثلها في الوهم واذ كان كذلك فالوهم اذا أدرك معنى ثم انه يغيب عنه ثم يعود الى مطالعته فانه لا بد ههنا من شيء مباحين يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية ويكون حدوث تلك المعاني في الوهم من ذلك المباحين انما يكون لا اتصال من الوهم بذلك المباحين وأعني بالاتصال استعدادا تاما يحدث فيه سبب من الاسباب الخارجية لاجله يحدث من ذلك المباحين تلك الصورة فيه فثبت انه لا فرق بين العقل والوهم في هذا المعنى من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من وجوه أخرى وأعلم 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 سبب ان الجسم أو الجسماني لا يمكن أن يكون موجودا واذ كان قد بدأ به وجب ان يكون عقلا 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 علة قوة بعيدة هي العقل الحيواني وقوة كاسية هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراف متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل) التفسير لما بين ان سيرورة النفس عالمة بالاشياء به 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 سيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم وهذا الاستعداد له علة قابلية وهي العقل الحيواني وعلة كاسية وهي العقل بالملكة والمعنى كونه كاسية ان حدوث ذلك الاستعداد في جوهر النفس لاجل حصول تلك العلوم البديهية فيه وأما كمال الاستعداد فان يحصل للنفس اذا سارت بحيث متى شاءت استعداد تلك العلوم فانما تنحصر وكونها كذلك انما يكون بملكة متمكنة من جوهرها وهي المسماة بالعقل

بالفعل ﴿ (إشارة كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا تحزيرة ببول مجرداتها عن الجوهر المفارق لنسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحلال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعدادات لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصص معنى عقلي لمعنى عقلي) التفسير لما ذكرنا العقل بالملكة قوة كسبية لذلك الاتصال أراد أن يبين كيفية كونها كسبية وبيان ذلك أن النفس 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 بما يكون باستخدام القوة الوهمية واسطة ذلك يستخدم القوة المفكرة وإذا 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 وبما قلنا ان ذلك التصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك الاستعداد مناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة أننا نجد هذه المناسبة من أنفسنا فاننا نجد من أنفسنا انما نتفكرنا حصل لنا عقيب التفكير العلوم فدل ذلك على أن تصرف النفس في تلك الجزئيات استخدام المفكرة سبب لان يحدث لها ذلك الاستعداد واعلم أن تخصص قبول النفس بصورة عقلية بدون أخرى تارة يكون لاجل أن التصرف في هذه الجزئيات يفيد ذلك التخصص وتارة يكون لاجل أن التصرف في المعاني العقلية يفيد ذلك التخصص ولقائل ان يقول ان الذي ذكره من حصول صورة مجردة في الذهن قد سبق الكلام عليه والذي ١٦١ ذكره من أن تلك الصورة تفيض

من جوهر مفارق قد سبق الكلام عليه أيضا ولكن ههنا بحث ثالث وهو فيما ذكره 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 القول بالقوى فبطل القول باستخدام الذي

لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان تحصل لها ملكة الاتصال به أراد أن يشير الى العلة الموحدة لمزج الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذا نبت حتى ان يكون علمه أيضا حادثه كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فأشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى ومنها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كسبية الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادئ المعقولات الثانية والقرينة هي الثالثة وهي المنقضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشبهة النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما أقول وهذا يدل على أن العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية ﴿ (إشارة كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا تحزيرة ببول مجرداتها عن الجوهر المفارق لنسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحلال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصص معنى عقلي لمعنى عقلي) أقول لسادس حصول الاتصال للعقل

٢١ - الاشارات ﴿ ذكره وان لم تكن مدركة لها استحالة تصرفها فيها لان من لا يعلم الشيء استحالة أن يتصرف فيه لا يقال النفس تعلم علما كلبا 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 لانا نقول لما علمت أن في البدن الذي لها قوة مدركة للجزئيات فلما أن العلم ماهية كل واحدة 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 بماهيات 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 لاني التصرف المطلق لانه اذا كان في الخيال والذاكرة جزئيات كثيرة فلو لم تعين النفس بعض تلك الاشياء لم يجب أن يكون تصرف المفكرة مطابقا لغرض النفس ومطلوبه او اذا عتبت النفس بعضها فهي لاشماله عالمة بماهيات تلك الاشياء التي أمرت الفكر بان يتصرف فيها واذا كانت عالمة بماهيات تلك الاشياء وعلمها بما يكفيها في انساب المطلوب فعلى هذا التقدير يستحيل انتفاع النفس بالقوة المفكرة واعلم أن هذه الاشكالات 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 عالمها فاما من جعل كل هذه الادراكات للنفس فقد تخلص

الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد أن يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين أحدهما أن تكتر تصرف النفس والجبال الحسية كخيال زيد وعمر وفي المثل المعنوية كمثل هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذكرة لا على 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 المتصرف فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الجزئيات فتكتسب النفس تلك التصرفات أعني التفكير في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المحردين عن العواض المادية على الوجه المذكور وقبولا عن العقل الفعال المنتقش به المناسبة ما بين كل كلي وجزئية بتحقيق ذلك مشاهدة الحال وتأملها فاننا اذا أحسنا بالجزئيات تصورنا الكلمات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكلمات المشتبهة 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 كاجزاء الحسد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك المعنى عقلي كتصور الحسد والمرسوم والملزوم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التأمل فيها أعرضا عنها مخافة الاطناب (اشارة ان اشبهت الآخرة أن يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع) أقول يريد بيان أن النفس الناطقة وبالجملة على جوهرها قائل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد أولى الا أنه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على أن النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكثرت ههنا براهين واحدا لذلك وكذا سائر البراهين في النمط المذكور وأقول انه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكالاتها فيبين أولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم أثبت لها كالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلتها وكالات تصدر عنها بتوسط آلات وأراد في نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجريد عن البدن فيبين 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 (قوله) انك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يمارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها أكثر مما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم) اشارة الى تمهيد أصل كلي وهو أن الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه اقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكأشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهم 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 كالبلاء فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع وأشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل أيضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه اقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول 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 في ان  
النفس الناطقة ليست  
بجسم ولا بجسماني ثلاث  
فصول (اشارة ان  
اشبهت الآخرة أن 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 منقسم في  
الوضع وذلك اذا لم تكن  
كثرتها أكثر مما 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 والالكانت المعقولات انما تلتم من مباديها غير متناهية ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة 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 برهانها واحد اصبغ 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  
 تقارنه امور كثيرة ولا يلزم من مقارنته لها صبر ورثها منقسما ولكن بشرط ان لا تكون تلك الامور الكثيرة متميزة في الوضع اما اذا كانت  
 تلك الامور متميزة في الوضع مثل اجزاء البقرة فان السواد متميز في الوضع والاشارة من البياض فقل هذه الكثيرة يستحيل ان تكون  
 مقارنه لشيء لا يقبل الانقسام او يقارنه لشيء لا يقبل الانقسام واعلم ان الشيخ لم يصحح هذه الدعوى بالحجة ولا بد منها فنقول الشيء  
 المنقسم في الوضع لو كان به شيء غير منقسم لا يتخلوا ما ان يوجد في اجزاء ذلك المنقسم شيء من غير المنقسم اولا يوجد له جوهر واحد  
 اجزائه خالية عن ذلك المقارن فلا يكون المقارن بمقارن هذا خلف وان وجد في تلك الاجزاء شيء من ذلك المقارن فلا يتخلوا ما ان يوجد  
 المقارن بتامه في كل واحد من تلك الاجزاء او يكون الموجود منه في كل جزء غير ما وجد في الجزء الاخر والاو باطل اما اولا  
 فلانه يلزم ان يكون ذلك الشيء حاصل في ذلك المنقسم لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ١٦٣ لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى

اجزاء غير متناهية واما  
 ثانيا فلان ذلك المقارن لما  
 استحال كونه مقارنا للكل  
 ذلك المنقسم بل لا يمكن الا  
 ان 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

متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحلال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لطوق طبيعة اخرى 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 او اكثر 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 مختلفة الوضع لا يجوز ان 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 عليهما اسم المقارنه لا بمعنى واحد **قوله** (وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والالكانت  
 المعقولات انما تلتم من مباديها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة 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 ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) اقول لما فرغ عن

ما وجد في الاخر لم يكن الشيء الواحد حاصل في المنقسم بل اما اشياء كثيرة او اجزاء شيء واحد وعلى التقديرين يخرج منه ان 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 وتقدير ثبوته فهو يبطل اصل البرهان لان المطلوب من هذا الفصل بيان ان العلوم ما يستحيل عليه القسمة  
 وكل متعجز منقسم فاذا محل العلوم شيء ليس بمتعجز ولا قائم بالمتعجز فاذا اثبتنا متعجزا غير منقسم بطل الدليل واما ان لم يكن متعجزا كان عرضا  
 فله محل ومحل ان لم يكن منقسما عادا لانه الى اجزاء الذي لا يتجزأ او قيام كل عرض بعرض لا الى نهاية ومع ذلك فلا بد من محل غني عن  
 محل آخر والالكانت الاعراض المتناهية او غير المتناهية موجودا في محل فحينئذ لا تكون نهاية الخطم و جودة 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 ان النقطة وان كان حلوله في المحل الا انها غير سارية فيه ونحن انما نوحى انقسام الحلال لانقسام المحل لاجل ان ذلك الحلال - حلول  
 مخصوص لا يقتضي الانقسام ولم يمكنكم القطع على ان العلم لو حل في الجسم لا ينقسم باقسامه لاحتمال ان يكون حلوله فيه لا على وجه  
 الزمان وبالجملة لا يكون حلالا لا يقتضي الانقسام وحينئذ تبطل الحجة ولجيب ان يجيب ويحل النقطة نهاية الخط وهي امر  
 عديم فاذا دفع الاشكال واعلم ان الكلام في ان النقطة امر وجودي او عديم طوبى وان كان الاظهر المشهور ركونه وجوديا من الشكوك  
 ان الوحدة عرض غير قابل للقسمة ثم انها حالية في الجسم والاضافة ايضا غير قابلة للانقسام لاننا تعلم بالضرورة انه يستحيل ان يقال ان

نصف الابوة قائم بنصف بدن الابو ثلثها قائم بثلثه وكذلك الوجود صفة للجسم مع انه لا يعقل لوجوده نصف وثلث وربع وكذلك التربع والاستدارة وغيرهما لا يعقل لها نصف وثلث وربع بل يعقل للمربع والمستدير نصف وثلث فاما ان يكون للتربع والاستدارة نصف فهو غير معقول ويمكن ان يجاب فيقال اما لو حدة الجسمانية فانها قابلة للقسمة الفرضية وسنين ان الصورة العقلية لا تقبل القسمة بوجه اسلا واما الاضافة او التربع 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 منجز فهو منقسم فقد ثبت بالادلة الدالة على نفي الجزو اما ان الحلال في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه واما ان العلم الكلي يستحيل الاقسام عليه فلانه لو انقسم لكان اتسامه الى اجزاء مختلفة الحقائق او متساوية الحقائق فان كان الاول لم يكن كل واحد من تلك الاجزاء متألفا من اجزاء مختلفة الحقائق والازم ان تكون حقيقة ذلك العلم متقومة من اجزاء غير متناهية وذلك محال بتقدير ان يكون محالفا له لا بد وان يكون فيها ما لا يكون متألفا عن اجزاء اخر بل يكون بسيطا لان كل كثره سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد لا بد

تمهيدا للاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التمام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية 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 كثره بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذا ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فاعقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه انقسم في جوهره يدركه وهذا الانقسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لوق طبعه اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من اتسامه اتسام المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذا المعقول الواحد يستحيل ان يرسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذا محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذا ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذا لا يرسم فيها ينقسم بالوضع احترازا من اتسام المحل بالوضع فانه لا يقتضي اتسام الحلال كالجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كاتسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس ينقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي اتسام 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 اتسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل فصليين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما (وهم وتنبه اولئك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحداية قسمة وهمية الى اجزاء متناهية قاسم) اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متناهية كالجسم الواحد وحينئذ يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم باقسامه والتنبه تبييه على فساد هذا الاحتمال بتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين يجب ان يكون متشابهين للمجموع ايضا فلا يخفى اما ان يكون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاني كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بافراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلاثه اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبينا للكل مبانة الشرط للمشرط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اباهما 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 محل تلك العلوم ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب (وهم وتنبه اولئك يقول قد يجوز ان تقع للصورة العقلية الوحداية قسمة وهمية الى اجزاء متناهية قاسم



انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر في تمام التصور العقلي فهما مابينان له مباينة الشرط للمشروط وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل لشرطين هما جزاءه منقسماً وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فالشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن شرطاً فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة تصارت معقولة مع ما ليس بداخلة في تمام معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغربية فاذا هي ملازمة لعداها وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ فان أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابهاً فالصورة التي حررتها مغطاة

بعدها غير بية من جمع أو تفریق وزيادة ونقصان واختصاص بوضع وليس هي الصورة المفروضة وأما الصور الحسية والخيالية فتفتقر لملاحظة النفس أحوالها جزئية متباينة الوضع مقارنة لها من غريبة مادية الى أن يكون رسمها ورثتها في ذي وضع وقبول وانقسام التفسير بهذا هو الكلام في ابطال ان العلم الكلي لا ينقسم الا الى أجزاء متشابهة الطبايع وهو القسم الثاني من الدلالة على الوجه الذي حررناه فنقول الدليل على فساد ذلك ان الصورة العقلية اذا انقسمت الى جزء من متشابهين فلا يتخلو اما أن يكون مجموع كل واحد من جزأي الصورة شرطاً في كونها صورة عقلية واما أن لا يكون والا لربط باطل اما اولاً فلان الشيء الذي يحتاج الى غيره وجب أن تكون ماهيته مخالفة لماهية ذلك الغير والا لم 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 واحداً 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 شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي) وأشار الى الوجه الاول بقوله (فهما مابينان له مباينة الشرط للمشروط) وأشار الى الوجه الثاني بقوله (وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل لشرطين هما جزاءه منقسماً) وأشار الى الوجه الثالث بقوله (وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فالشرط فلم يكن معقولا) وأما القسم الثاني وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا لكل واحد من القسمين بانفراده ايضاً معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضاً لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غير يبعين ذاته كالقسمة أو لاو كمنقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً 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 شرطاً) والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله (فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة تصارت معقولة مع ما ليس له مدخلية في تمام معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغربية فاذا هي ملازمة لعداها) 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 متشابهاً فالصورة التي حررتها مغطاة بعدها غير بية من جمع أو تفریق أو زيادة أو نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة) وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب ما في ذاتها ومقدار في أقل منه كفاية فان أحد القسمين وان كان متشابهاً للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذا ن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغطاة بعدها غير بية من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين أو تفریق اذا اعتبر انقسامه اليهما أو زيادة اذا اعتبر حصوله من انضمام أحد القسمين الى الآخر أو نقصان اذا اعتبر انقسام المعقولة بعدها من اختصاص بوضع لان التجزئة الى جزأين متشابهين لا تعرض الا للماديات فهي تقتضي وضعاً مالم يحال وقوله فليست هي الصورة المفروضة إشارة الى الخلف قوله (وأما الصور الحسية والخيالية فيفتقر لملاحظة النفس أجزاءها جزئية متباينة الوضع مقارنة لها من غريبة مادية الى أن يكون رسمها ورثتها في ذي وضع وقبول انقسام) أقول لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول

احتياج أحدهما الى الآخر أو من العكس طالما كانت الصورة العقلية محتاجة في كونها صورة عقلية الى ذينها الجزأين وجب أن تكون ماهية الصور العقلية مخالفة لماهية ذينها الجزأين فتكون الصورة العقلية منقسمة الى جزأين مخالفتاً في الماهية وذلك هو القسم الاول الذي أبطناه وأما ما يفتقر المعقول الذي هذه الصورة صورته يجب أن يكون منقسماً لان كل واحد من جزأي هذه الصورة ان كانت صورة لذلك المعقول كان جزأه مساوياً بالكل وانه محال وان لم يكن مطابقاً للشيء من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم علماً ثم عند اجتماع تلك الأجزاء ان حدث العلم لم تكن تلك الأجزاء أجزاء العلم فاعلمه أو فاقبله وكل ما في 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 ما بناه فلا نه إذا كان كل واحد من جزأى تلك الصورة شرطا لكل تلك الصورة والجزآن أنهما يكونان جزأين بعد انقسام تلك الصورة الى ذين تلك الجزأين فقبل حصول الانقسام لم يكن شرطا كون تلك الصورة عقلية حاصلا فوجب أن لا تكون الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لانه لا بد من صورة عقلية غير منقسمة والالتكافؤ الانقسامات الممكنة في الجسم حاصلة بالفعل وانه محال وأما القسم الثاني وهو أن لا يكون جزء تلك الصورة شرطا لكونها عقلية فحينئذ تكون الصورة العقلية المنقسمة موصوفة بالعوارض اما أولا فلا تنقسم واما ثانيا فلا تنقسم الى الأجزاء المتشابهة لو كان كل واحد من أجزاء مساويا بل في الماهية وإذا كان كذلك كان المحل الذي حل فيه جزء تلك الصورة كافي في قبول تلك الماهية فيكون في جزء محل تلك الصورة كفايه وبلاغ في حفظ ماهية تلك الصورة وإذا كان كذلك كان حصولها في كل ذلك المحل عارضا غير يباعنها فثبت بهذين الوجهين انه يلزم أن تكون الصورة العقلية معشاة بعوارض غريبة منها الجمع والتفرق بقى على ما مر بيانه ومنها الزيادة والنقصان أما الزيادة فلا نه لما يمكن حلها في جزء محلها كان الجزء الثاني من المحل زيادة على قدر كفايتها وأما النقصان فلا نه لما كان الجزء مساويا لكل كان جزء الصورة يمكن الحصول في محل كملها فقدم حصولها في محل الكل نقصان لها من مقدارها فاذن تكون الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة أبدأ بالزيادة والنقصان وأما اختصاصها بالوضع قطا فثبت ان الصورة الحادثة 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 والخيالية فيه ليم الفرق بينهما وذلك لانا إذا أحسننا بوجه انسان مثلا أو نخلنا فلا بد من أن يلاحظ النفس أجزاء له متباينة أو وضع مقارنة لطيفة غير بية مادية كالعين والاقبال والفهم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهه لم تجعل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فيهما متباينتان بالوضع وأيضا كونها على بعد مخصوص بينهما أو كون أحدهما في جهة من الأخر غير جهة الأنف هيئات غير بية مادية تفارنها وتلك الملاحظة تنفقر الى أن يكون رسمها الجسمي ورثيمها الخيالي في ذى وضع وقبول انقسام أى في شئ مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس أولى لان الحس انما يجرد أمر الشئ والرثيم هو الختم أعني احداث النفس أى يحصل من الطبائع في الشئ الذى طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به اليبادر رثيما وهو بالخيالى أولى لان صورها منطبعة في الخيالى من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس الصور الخيالية وتصريح بادراك النفس لها يظهر منه بطلان قول من ادعى عليه أنه لا يقبل بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية

أن يقول ان الصورة العقلية الموجودة في النفس الجزئية صورة حادثة في محل معين فثبتت فيها وحصولها في ذلك المحل وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحادثة معها في ذلك المحل وحدوثها في ذلك الوقت كل ذلك اعراض وأحوال غريبة ماهية فاذن استحال

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 برية عن اللواحق الغريبة أما إذا كانت ملحوقه باللواحق الغريبة في هذه الحالة أيضا سقطت هذه الدلالة فلئن قالوا المعنى تكون الصورة الحادثة في النفس مجردة أنا إذا قطعنا النظر عن العوارض التي ذكرتموها وجدنا النظر الى ماهيتها كانت تلك الماهية من حيث هي هي أمر امتازا عن سائر الصفات التي لها وهي بهذا الاعتبار مجردة فنقول فهذا المعنى من التجريد حاصل عند ما تكون الصورة حادثة في الجسم فان الصورة الحادثة في الجسم إذا نظرت الى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها وحلولها في الجسم كانت مجردة فعلمنا انه لا يفتقر الحلال بين كون الصورة جسمانية أو نفسانية في كونها مجردة أو غير مجردة واعلم اننا فيما مضى انه لا يجوز أن يكون في العقل صورة مجردة كلية وبين ان الكلى المحذول ليس الاجزاء المشتركة بين الأشياء الموجودة في الخارج وان اطلاق لفظه الكلية والتجرد على العقل شئ مجازي ومن الشكول على هذه الجهة أنه لما كان هذا البرهان لا يتم الا بهذا التقدير فهذا القدر لو صح كان كافي في افادة المطالب لانا نقول كل عرض حل في المتحيز 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 حادثة في الجسم فهذا القدر لو وضع لكفى 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 تتميم هذه الجهة والاولى عندي في تقريرها أن يقال ان كل ما يحل في الجسم ينقسم بانقسامه فنقول والعلم بالأشياء البسيطة يستحيل أن ينقسم والالكان جزءا أما أن يكون طالما بذلك المعلوم أو لا يكون فان لم يكن عالما بذلك المعلوم فمنع اجتماع تلك الأجزاء أما أن تصححدث الكيفية المسماة بالعلم بذلك المعلوم أولا

تحدث فان لم تحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم أصلا هذا خلف وان حدث لم تكن تلك الأجزاء جزءا معلما متعلقا بذلك المعلوم بل ما تلقاه  
 أو تلقاه وكلا مناه في جزء العلم وأما ان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم فأما أن يكون متعلقا بكل ذلك المعلوم فيكون جزأ الشيء مثلا لكلمة  
 من كل الوجوه هذا خلف أو بعض ذلك المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسمها 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 يجرى به البرهان عليه وقد أشار الشيخ اليه في الشفا وغيره وارجع الى شرح المتن أما قوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين  
 شرط مع الآخر في استتمام الصور العقلية فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط فاعلم اننا بينا ان الصورة العقلية لو كانت قابلة للانقسام  
 لكان ذلك الانقسام اما أن يكون شرط التحقق تلك الصورة أو لا يكون وأبطلنا كونه شرط الوجود ثلاثة فهذا الكلام هو الوجه الاول  
 من تلك الوجوه الثلاثة وأما قوله أو أيضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزاءه منقسما فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثاني وأما  
 قوله أو أيضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد للشرط 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 فرغنا الصورة المعقولة  
 مجردة عن اللواحق الغربية فاذا هي بعد ملابسة لها فاعلم ان المراد منه ان ذلك الانقسام ان لم يكن شرطاني كون تلك الصورة معقولة  
 كان ذلك لاحقا غير يباين كون الصورة العقلية موصوفة بلواحق غريبة وذلك باطل ١٦٧ وأما قوله وكيف لا وهي عارضة لها

بسبب 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 الغربية فان  
 محلها اذا كان ذاتا مقدر  
 وجبا انقسامها بسبب  
 انقسام محلها فيكون ذلك  
 الانقسام طارضا غير يبا

ليست مجردة مكر وقد سبق ذكره وقوله لو صح أن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافي 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 أوردها في تلك الجهة 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 أبي البركات وهو ان الهولي  
 غير ذات حجم وقد حكمتهم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب  
 عنه ان الهولي انما يتحصل بوجود ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع  
 البتة وقوله هب أن ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضي كون

وقوله في أقل منه بلاغ يعني ان تلك الصور العقلية بلا غار كفاية في جزء محلها لان جزء تلك الصورة يكون حالها وافيًا بحفظ جزء  
 الصورة كان جزء محلها وافيًا أيضا بحفظ الصورة لان الصورة اذا كانت منقسمة الى أجزاء متساوية الطباع كانت طبيعة الكل مثل طبيعة  
 الجزء والشيء اذا كان وافيًا بحفظ شيا بحفظ مثله وأما قوله فالصورة التي جردناها مغشاة بعد تعهد غير به 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 ان تكون مجردة فيستحيل كونها جسمانية وأما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر  
 ملاحظة النفس أجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لثبات 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 غريبة 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 أليس ان الهولي الاول ليس لها في ذاتها حجم وامتداد في الجهات ثم انكم حكمتهم بانطباع  
 الجسمية والمقدار والشكل والوضع فيها فاذا جرت في ذلك فلم لا تجوز ان انطباع المحسوسات في جوهر النفس أيضا وما الفرق بين الامرين  
 وأيضا ذهب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الادراكات الحسية والخيالية جسمانية ولكن لا يلزم منه كون الادراكات الوهمية جسمانية فان  
 ملاحظة النفس للصدقة المحصورة لا يتوقف على ملاحظتها لاجزائها تلك الصدقة متباينة في الوضع

( وهم وتنبية أولئك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها فسمه المعنى الجنسي الواحد في الفصول  
 المتنوعة والمعنى النوعي الواحد في الفصول العرشية المصنفة فاعلم انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كل بكل يجمعه صورة أخرى  
 ليس جزءاً من الصورة الأولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا يتقسم ذاته في معقولته الى معقولات نوعية وصنفية 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 أولاً من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد  
 من جزئيه هو أولى بان يكون البسيط الذي فيه الكلام) التفسير لما أقام للدلالة على ان الصورة العقلية لا يمكن أن ينقسم الى أقسام متشابهة  
 الطابع أو رد على ذلك شكوا وهو ان الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المتنوعة فان الحيوان الذي هو حصة الانسان غير الحيوان الذي هو  
 حصة الفرس واحد هما 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 وتنبية أولئك تقول  
 ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها فسمه المعنى الجنسي الواحد في الفصول  
 المتنوعة والمعنى النوعي الواحد في الفصول العرشية المصنفة فاسمع) أقول الوهم في هذا الفصل هو  
 الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة  
 الكل الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد تكون امام مقومة لما هيأت الجزئيات  
 أو غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولاً فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الواحد في الفصول  
 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 قابلاً للشركة أو لم يكن فان كان  
 قابلاً للشركة كانت قسمة المعنى النوعي الواحد في الفصول العرشية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد  
 والياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد  
 بالعوارض الجزئية المشخصة وانما يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون  
 محسوساً ( قوله ) انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كل بكل يجمعه صورة أخرى ليس جزءاً  
 من الصورة الأولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا تنقسم ذاته في معقولته الى معقولات نوعية وصنفية  
 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 أولاً من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو  
 أولى بان يكون البسيط الذي كلامه في (ه) أقول هذا هو التنبية على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة

هذين التسمين مساو للكل  
 في تمام الماهية قد ثبت  
 ان الماهية المجردة لا يمكن  
 أن تكون منقسمة الى  
 أجزاء متساوية الماهية  
 واذا عرفت هذا الثبوت  
 في اقسام الماهية الجنسية  
 بالفصول المتنوعة فاعرف  
 مثله ايضا في اقسام الماهية  
 النوعية بالفصول  
 العرشية المصنفة لا تنقسم  
 الانسان بكونه تركيا أو  
 هنديا وغير ذلك والجواب  
 عنه أن 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 متعنا 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 جزءاً من ذات كل واحد منها وأما الكل المنقسم الى الاجزاء فانه  
 لا يكون مقوما لكل واحد من الاجزاء بل يكون مقوماً بها أو ايضاً الكل اذا انقسم الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكل مساوياً لتلك  
 الجزئيات في تمام الذات وان رجع الى شرح المتن أما قوله في الجواب انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كل بكل يجمعه صورة أخرى  
 ليس جزءاً من الصورة الأولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقولته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل  
 المعنى الواحد الجنسي أو النوعي فاعلم ان المراد منه ان انقسام الجنس بالفصول هو ان يقترن كل بكل أي يقترن الفصل بالجنس فتحصل  
 هذ ذلك صورة أخرى وهو الماهية النوعية وهذا النوع لا يكون جزءاً من الصورة الأولى أي من الجنس فان المعقول الجنسي لا ينقسم في  
 ماهيته الى معقولات نوعية تكون ماهية تلك الانواع بعينها ماهية ذلك الجنس بل لا بد وأن يكون النوع مخالفاً في الماهية للجنس وهكذا  
 القول في انقسام النوع الى الاصناف وأما الذي متعنا منه فهو ان تنقسم الصورة العقلية الى اجزاء لكون ماهية كل واحد منها مساوية  
 لماهية الكل وأما قوله ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات فالمراد منه ان انقسام الجنس الى الانواع

انقسام الكل الى الجزاءات والذى منعه هو انقسام الكل الى الاجزاء وأما قوله ولو كان ١٦٩ المعنى لو اوجد العقل البسيط الذى سبق  
تعرضه لتقسيمه عن خلفات  
بوجهه لكان غير الوجه الذى  
يشكل به أولا من قبول  
القسم الى المتشابهات وكان  
كل واحد من جزئه هو اولى  
بان يكون البسيط الذى  
كلا مناهيه فالمراد منه ان  
هذا المتشاكل لو قال لم لا يجوز  
ان تنقسم الصورة العقلية  
انقسام الكل الى جزئياته  
اسكان غير الشك الذى ذكره  
أولا حيث قال لم لا يجوز ان  
تنقسم الصورة العقلية الى  
اجزاء متشابهة اللهم الا ان  
ترك الشك لاؤل ونقول  
لم لا يجوز ان تنقسم الصورة  
العقلية انقسام الكل الى  
الجزئيات لكانت اقرب له حينئذ  
انا بيننا الجزئيات التى ينقسم  
اليه الكل انما يحصل عند  
اقتران كل كلى كلى مثل هذا  
النوع فانه انما يحصل من  
اقتران الفصل بالجنس واذا  
كان كذلك كان واحدا من  
ذات الجزأين هو البسيط  
الذى كلا مناهيه  
المسئلة الثامنة في ان  
كل مجرد فهو عقل وعاقل  
ومعقول أو بعبارة 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  
فمن شأن ماهيته ان يقارن  
معقولا آخر ولذلك يعقل  
ايضا مع غيره وانما يعقله  
القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المحقول  
( ٢٢ - الاشارات )

يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسم المتقدم لكنها بالحقيقة لا يكون قسمه بل هي تركيب تلك  
الصورة الكلية كالخبران بصورة كلية اخرى كالناطق فجزئها صورة نائية كالانسان الحاصل ليس  
جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسى كالحیوان لا تنقسم ذاته في معقولية الى معقولات  
كالانسان والفرس يكون مجردا عما حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى  
معقولات سنفيه كالعرب والعجم يكون مجردا عما حاصل معنى الانسان وايضا لا تكون نسبة هذه الانواع  
والاصناف الى الحيوان والانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقل  
البسيط الذى استدلتنا به على تجر يد محله ينقسم عن خلفات بوجهه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذى  
يشكل به قبل هذا من قبوله القسم الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيطة التى  
لا ينقسم كجسده العالى اولى بان يجعله البسيط الذى استدلتنا به لانه عرض شئ من وجهه ( المسئلة الثامنة )  
في ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول ( اشارة انك تعلم ان كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة  
القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذ ) انه اقرب يدى بان  
ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابند بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئا فانه  
يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياسا وعاقلا بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلاث  
مراتب بعيدة هي العقل الحيواني ومتوسطه هي العقل بالمشكلة قريبة هي العقل بالفعل وهي التى تقتضى  
ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان  
ذاته عاقلة لذات الشئ وذلك لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك  
الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولاشك ان حصول الشئ شئ لا ينفذ عن حصول ذلك الحصول له  
اذا اعتبره مع غير والفاضل الشارح استدراك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول  
المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ما سياتى فى اعمامه بل بالفعل فالواجب ان يقول فانه يمكن  
ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقرب الامكان اعمام يقع على الامكانات  
البعيدة حتى على دائم لعدم من غير ضرورة فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضوع وعبر  
بالقوة القريبة التى مر ذكرها والمراد ان تعقل شئ يشتمل على تعقل صدور ذلك العقل من المتعقل  
بالقوة القريبة فالشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكرن المتل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون  
لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافى ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بدى وامل  
كبرى القياس فسدل عليها قوله وذلك عقل منه لذته يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ تعقل منه  
لذته بوجه فان العلم بالتصديق سلم بتصور الموضوع است أقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل هو علم  
بتصور المحرل وعلم بارتباطها واما النتيجة فنقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وهو صورة القياس هكذا  
كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلا لثى فله ان  
يعقل ذاته فكل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته ( قوله ) وكل ما يعقل من شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر  
ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة ) أقول يريد ان يبين ان كل معقول فهو  
عاقل بالامكان بشرط سبب ذكره فذكر اول ان كل معقول من شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر ويبينه من  
وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنته لغيره لامتنع ان يعقل مع الغير والثانى ان  
كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل ( قوله ) فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن  
المعنى المعقول ) أقول 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 امكان ذلك طالبا لا مكان وفي ضمن ذلك امكان عقده لذاته) التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان  
كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا وبرهانه ان من لا يمنع عليه ان يعقل غيره لم يمنع عليه ان يعقل ذاته لكنه لا يمنع عليه ان يعقل  
غيره فوجب ان لا يمنع عليه ان يعقل ذاته بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل من نفسه انه عقل ذلك الشيء وكل  
من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته ينتج فكل من عقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان علم الشيء  
بكونه عالما بشئ اذا لم يكن ممنوعا لم يلزم من ورس وجوده محال فلفرض محال فالمعنى بقولنا انه علم كونه عالما بشئ انه علم ان ذاته موصوفة  
بانها عالمه بشئ وكل من علم اتصاف شيء بشئ فلا بد وان يكون عالما بالموصوف والصفة معا لان التصديق مسبق بالنسبة فان كل من  
علم كونه عالما بشئ يجب ان يكون عالما بذاته فاذن كل من لا يمنع ان يعلم كونه عالما بشئ وجب ان لا يمنع كونه عالما بذاته فقد ظهر صدق  
الشرطية واما بيان صدق المنع من هو ان كل مجرد فانه لا يمنع عليه ان يعقل غيره فلان كل ماهية مجردة يصح ان تكون معقولة وكل ما صح  
ان يكون معقولة وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما صح ان يعقل مع غيره صح ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل  
الاشياء يستدعي حصول ما هيئاتها في العاقل فاذا كل ماهية مجردة فانه لا يمنع ان يقارن ماهية اخرى فتكون تلك الماهية بحيث يصح ان  
يقارن ماهية اخرى اما ان يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل او لا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك الجوهر عبارة عن  
مقارنتها فلونوقت صحة مقارنتها الغيرها على حصولها في ذلك الجوهر مع ان ذلك الحلول هو نفس المقارنة فكانت صحة المقارنة موقوفة على  
وجود المقارنة وهو محال لان ١٧٠ وجود الشيء متأخر عن صحته وجوده لان صحته وجوده متأخر عن وجوده فثبت ان صحة

مقارنته غير تلك الماهية  
المجردة تلك الماهية لمجردة  
لا يتوقف على انطباق تلك  
الماهية المجردة في ذلك  
الجوهر العاقل فاذن تلك  
الماهية المجردة سواء  
وجدت في العقل او في  
الخارج فانه يصح ان  
يقارن غيرها ولا معنى

من حيث ذاته ان يقارن 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 من ذلك من مادة أو شيء آخر  
ان كان) اقول قد ثبت فيما مضى ان مقارنته المادة ولو اوحدها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير  
معقولا بتجريدته عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوعا بمقارنته المادة ولو اوحدها وان كان قائما بذاته  
كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور ويقال منوت الشيء ومنبته أي ابتليته وقوله أرشي آخران كان يمكن  
ان يحتمل على الصور 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 الصورية العقلية باها فكان لهذا ذلك بالامكان  
وفي ضمن ذلك امكان عقده لذاته) اقول أي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمنع على تلك

للعقل المقارنة ماهية مجردة لمناهية مجردة فاذا ثبت ان كل ماهية مجردة موجودة في الخارج فانه يمكن ان يقارنها الحقيقة  
سائر الماهيات المجردة ثبت ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره هذا معام هذه الحجج والقائل ان يقول اما قولكم ان كل من يعقل من نفسه  
انه يعقل غيره فانه يجب ان يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا مقطوعا به لكنه لا يستمر اصولكم لان تحمل الانسان الكلي على زيد وعمرو  
فانه يمكننا ان نحكم بان زيد انسان وليس بفرس مع انه ليس ههنا شيء واحد يكون مدركا للانسان الكلي والانسان الجزئي الشخصي لان  
المدرك للسكيات هو النفس والمدرك للجزئيات هو القرى الجسمية فههنا يمكن الحكم على الشئيين عالميهما واذ اجاز ذلك فلم لا يجوز ان  
يحكم الانسان على نفسه بكونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه ثم شئ 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 الاولى فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم  
لم يفعلوا ذلك وكيف لا نقول ذلك وحقيقة الباري تعالى غير معقولة للبشر وكذلك حقائق المقارنات وحقائق القرى البسيطة الفعالة والمنفعة  
غير معقولة لتل المعقول لتامن هذه الامور لوازنها السلبية او الاضائية واذ كان اعتمادنا في صحة ان يقارن الماهية المجردة ماهية  
اخرى على اننا نعقلها مع ماهية اخرى فثبت اننا لم نعقل حقائق المقارنات لم يمكن ان تجزم بانه يصح ان يقارن غيره فان قيل انه يمكن ان  
نقيم اللالة على اننا نعقل حقيقة الاله تعالى وحينئذ يستمر هذا البرهان فيه بيانه ان نقول ان قول الموجود عليه سبحانه وتعالى وعلى  
الممكنات ليس بالاشتراك اللفظي بل بالاشتراك المعنوي على معنى ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة في المرزعين ولاشك ان حقيقة الوجود  
متصورة تصورا اوليا فان كل احد يعلم بالضرورة كونه موجودا او الوجود جزء من وجوده فالوجود الذي هو جزء من الامر المعلوم  
بالضرورة يجب ان يكون معلوما بالضرورة واذا كان وجود الباري تعالى مساويا لوجود الممكنات معلوما ماهية وجود الممكنات معلومة

بالضرورة كانت حقيقة وجود البارئ 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 البارئ تعالى معلومة لنا فنقول لاشك أن من جعل مفهوم الوجود في الواجب والممكن أمرا  
 واحدا فزعم أن ذلك المفهوم غير مفارق في حق البارئ تعالى لماهية أخرى بحدان زعم أن الوجود أولى التصور ولزمه القطع بان حقيقة  
 البارئ تعالى تربية التصور ولكن الشأن في صحة هذه المقدمات فاننا سنبين ان شاء الله تعالى ان الذي يعتقده من ان وجود الله تعالى لا يمكن  
 ان يكون مقارنا لماهية اعتقاد باطل خطأ وتفرد وجهه فساد ذلك البراهين القاطعة والعجب ان الشيخ مع اصراره على هذه المقدمات  
 الثلاثة يعترف بان حقيقة الله غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة ناطقة بذلك ايضا في شيء يفهم ههنا أليست تلك المقدمات في انتاج شيء  
 هم يعترفون بفساده ثم لئن 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 فلعلم من الماهيات المجردة ما لا يصح أن يعقل شيئا آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر  
 مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان ويتعدان بساعدة على ان كل مجرد فانه يصح أن يعقل مع غيره لكن لا بد من الدلالة على  
 ان كل مجرد فانه يصح أن يعقل مع كل ما عداه متى يمكننا أن نفرع عليه أن كل مجرد فانه يصح أن يعقل كل لاشياء لكن هذا المقام ليس  
 يبدى في فعل من الماهيات المجردة مما لا يصح أن يعقل مع تعقل بعض الاشياء وان صح تعقله مع تعقل سائر الاشياء ثم لئن وقعت المساعدة  
 على ان كل ماهية مجردة فانها يمكن أن تكون معقولة مع كل ما عداها لكان لم قلتم انه متى صح ذلك قد صح أن يكون ماهيتها مقارنا بغيرها على  
 لو ثبت ان العلم بالشيء يستدعي حصول ماهية المعلو في العالم لكان ذلك لازما لكان ١٧١ الكلام فيه لئن وقعت المساعدة

على ان كل ماهية مجردة  
 فانه لا يمنع أن يقارنها سائر  
 الماهيات فلم قلتم ان صحة  
 هذه المقارنة حاصلة لها  
 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 أن يقارنها الصورة العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور وبالامكان فان معنى التعقل  
 هو حصول الصور العقلية عند ها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه  
 متمتلا بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتدبير الكلام وفي ضمنه ان لم ذلك امكان عقله 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 أن كل مجرد فانه يمكن أن يكون عاقلا  
 بالامكان العام وبرهانه أن كل مجرد ان يمكن أن يعقل بغيره أمكن أن يعقل ذاته لكنه أمكن أن يعقل  
 غيره ببيان الشرطية أن كل من يعقل شيئا فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من أمكنه ذلك أمكنه أن  
 يعقل ذاته وبيان صدق المقدم أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا وحده وكل ما يصح أن يكون معقولا وحده  
 يصح أن يكون معقولا مع غيره وكذلك ماهو كذلك يصح أن يقارن بغيره فاذن كل مجرد يصح أن يقارن بغيره

هذه المقارنة على حصولها في النفس مع ان حصولها في النفس عبارة عن مقارنتها للنفس لزم آخر صحة الشيء عن وجوده وان محال قلنا  
 هذه مغالطة وبيان وهو ان مقارنته لشيء بغيره على اقسام ثلاثة أحدها مقارنته للمحل للمحل وتماثلها مقارنته  
 الحالين في محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول اننا لما عرفت ان المقارنة كالمقارنة تحت جنس واحد وهو أصل المقارنة ثم لاشك ان الشيء الذي  
 رأينا شيئا حل في محل عرفنا بذلك أنه يصح على ذلك الحال ان يقارن بغيره مقارنته للمحل والمحل هو الشيء الذي  
 غيره مقارنته للمحل وهذه الأنواع الثلاثة من المقارنة كالمقارنة تحت جنس واحد وهو أصل المقارنة ثم لاشك ان الشيء الذي  
 يصح عليه نوع من جنس فانه لا يجب أن يصح عليه سائر الأنواع من ذلك الجنس وكيف لا هوول ذلك والعرض يصح أن يقارن بغيره  
 مقارنته للمحل للمحل من غير عكس والاقسام الأربعة من الجوهر يصح غيرها أن يقارن مقارنته للمحل للمحل من غير عكس واذا عرفت  
 ذلك فنقول انه لما ثبت الجملة ان التعقل يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل فاذ عرفت اننا ثبتنا عامتنا ان الماهيتين المتقولتين يقارنهما  
 في ذلك الجوهر مقارنته حالين في محل واحد فاردنا ان نبين ان صحة هذا النوع من المقارنة لا يتوقف على كون الماهية موجودة في العقل  
 لم يكفنا في هذا اذ قلنا ان صحة مقارنتها للجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها للمحل مخالفة لمقارنتها للمحل في محالها فلا  
 يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل عدمه توقف النوع الثاني من المقارنة على حلول  
 الصورة في الجوهر العاقل ثم يتبين ان صحة مقارنتها مع ما يحل في محلها لا يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من  
 ذلك صحة النوع الثالث من المقارنة أعني مقارنته للمحل للمحل معلوم أنه لا يعقل بغيره اذا كان هو مقارنته للمحل للمحل  
 فقد نخص الكلام المنسك في هذا المقام مغالطة صرفه ولئن وقعت المساعدة على ان هذه الأنواع الثلاثة من المقارنة متساوية في تمام

الماهية ولكن لا يلزم من صحة حكم على ماهيته بمقدورها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية فان الانسان الذهني حال في الهل محتاج الى المرضوع والانسان الخارجي يستحيل أن يكون كذلك والانسان الخارجي قائم بذاته حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمسة والانسان الذهني ليس كذلك فعامتنا أنه ليس كل ما صح على ماهية حال كونها ذهنية وجب أن يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارنة للمعتولات صحة كون الماهية الخارجية كذلك ثم وقعت المساعدة على أن الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنة لكن لم لا يجوز أن يلزمه منع عن ذلك كما أن الحيوانية التي في الانسان لا جل كونها مساوية للحيوانية التي في الفرس لا بد أن 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، لأنه يلزمها والحال هذه لا يلزم منع عن ذلك لمن يجب عنه باننا بينا أنه لا مانع من التعقل الا المادة وكل ما في المجرى فاذا ليس له مانع من صحة هذه المقارنة ولو كنا نعلم ضعف ههنا الجواب ثم لئن وقعت المساعدة على أن كل مجرد فانه يصح أن يقارن سائر الماهيات على الاطلاق لكن لم قلتم أنه متى صح ذلك لم يلزم صحة كون ذلك المجرى عالما بجماعه بل لو ثبت أن العلم والادراك هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصلا ولكن الاشكال ماضى فهذه جملة الشكوك على هذه الحجة وترجع الآن الى شرح المتن أما قوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القرينية من الفعل أنه يعقل فالمراد منه أن كل من عقل غيره فانه لا يستحيل أن يعقل من نفسه كونه عاقلًا لغيره واعلم أن على لفظ الشيخ استدرا كافان القوة وان كانت قريبة من الفعل الأنها تكون لا محالة متفارنة لعدم لان القوة قاطبة مرادفة لا يمكن المقارن لعدم ولذلك يتولون القوة طبيعة عديمة واذا كان كذلك فليس كل من ١٧٢ عقل شيئا يعقل بالقوة القرينية من الفعل أنه يعقله فان من الاشياء ما يكون لقله كونه عاقلًا

بالفعل المحض ويكون  
منزها عن طبيعة القوة  
القرينية والبعيدة  
كالباري عز اسمه  
والمفارقات واذا كان  
كذلك لم يجوز أن يقال كل  
من عقل شيئا فانه يعقل

وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرى في الجوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرى فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها فاذا كان المجرى مساويا وبسند في العقل أو في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذا كان كل مجرد يصح أن يعقل غيره وأقول انه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل كجا واحدا وجعل الجملة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والظاهر ما قدمناه ثم اعترض علي قوله كل مجرد يصح أن يعقل غيره بان قال أما قولكم كل مجرد يصح أن يكون معقولا ليس بدليهي فهو محتاج الى برهان خصصه مع اعترافكم

بالقوة القرينية من الفعل أنه يعقل بل يجب أن يقال كل من عقل شيئا فانه يمكن أن يعقل انه يعقل ذلك بان

الشيء ويكون المراد بهذا الامكان العام حتى يتناول ما يكون ذلك التعقل في حقه ووجب الحصول كالباري تعالى وما لا يكون كذلك بل يكون بالقوة القرينية من الفعل كافي حقا وأما قوله وذلك عقل منه لذاته فالمراد منه أن كل من عقل أنه يعقل غيره فقد عدل الى ذاته موصوفة بكونها عاقلة للغير ومن عقل تصافى شيء فلا بد وان يعرف الموصوف والصفة معا وقد بينا أن هذه المقدمة وان كانت ضرورية بلكتها لا تستمر على مذهبه واعلم أن على اللفظ استدرا كوهو أن قوله عقل منه لذاته فهم أن عقل الشيء لكونه عاقلًا لغيره هو نفس عقله لذاته وليس الامر كذلك فان علمي باني عالم شيء علم متعلق نسبة مخصوصة بين ذاتي وبين العلم شيء 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 ما صح أن يكون معقولا فانه يمكن أن يقارن ماهيته ماهية معقولا آخر وأما قوله ولذلك يعقل مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة فالمراد منه الاستدلال على الدعوى التي ذكرها وذلك لان كل ما صح 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 المجرى لا يعتمد على ماهيته أن يقارن غيرها فاذا فرضنا تلك الماهية من جودة في الخارج قائمة بذاتها ووجب أن يصح عليها أن يقارن تلك الماهيات لانها المعرفاتي في بعض الاحوال أن تلك الماهية يصح أن يقارنها بسائر الماهيات فحيث ما حصلت تلك الماهية سواء حصلت في الذهب أو في الخارج وجب أن يصح عاينها تلك المقارنة ثم انه لم يبين ههنا أن تلك الصحة غير موقوفة على الوجود الذهني أو لا يعتمد عليها الوجود الخارجي لانه أورد فصلا للكلالة في ذلك على ما سألني وأما قوله الآن يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمعاونة من ذلك من مادة أو شيء آخر ان كان المراد منه أن تلك الماهية يجب أن



بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل النوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه أن الحكم بان كل مجرد يصح أن يكون معقولاً ليس محذوراً الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الادراك الحسية والخيالية والعقلية وقدم الكلام فيه فايراد الاعتراض فيه ههنا عليه غير مناسب كون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس اليها لا يقتضي امتناع تعلقاتها في نفسها ثم قال وان سلمناه فلم قائم أن ما يصح ان يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره فقلع من مجرد ذاتها لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبنا أن العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب أن تعقل كل مجرد بمنع أن ينقل عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعبر عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنة في لذهن فان لا شيء 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 ما عداه حتى يفرع عليه أن كل مجرد فانه يصح أن يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقبة لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد وأما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد شيء لم يدهه الشيخ ههنا وبس 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 لم تأخر صحة الشيء عن وجوده فخالطة فان المقارنة جنس تحتها ثلاثة انواع مقارنته للحال للمحل ومقارنة المحل للمحل ومقارنة أحد الحالتين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم شئ واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح أن يقارن بغيره مقارنته للحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنته للمجرد لغيره التي هي مقارنته للحالتين على حصول مجرد في الماقل الذي هو مقارنته للحال للمحل توقفه عن وجوده على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال قال وبتقدير أن لا يكون أحداهما توقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل مجردا لغيره بالجواب أن حصول نوع من المقارنة كفي في الدلالة على صحة طبيعته لمقارنته لمطلبا من حيث المساهية لمشاركة وهي كافية في تقرير المساهية ثم قال ولو سلمنا أن هذه الانواع متساوية في المساهية لكن لا يلزم من صحة حكم على مساهية 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 لذمن من حيث هو مساهية لانسان غير اعتبار حصول الانسان في لذمن من حيث مرضو 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 يطبق الخارج والاراد في الوثوق على أحكام العقل وذا حكم بالاستبصار الثاني لم يجب أن يطبق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنته للمجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث مساهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كان الطبوية التي في الانسان يصح علمها من حيث الطبيوانية قبول فصل الفرس الا أن فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد (وهم وتنبه وعلنا تقول ان الصورة المادية في القوام اذا بردت في العقل زال عنها المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل) أقول قد تبين من قبل أن المانع من كون الشيء مجردا هو اقترانه بالمادة والمجرد

يصح عليها تلك المقارنة  
أبدا اللهم الا اذا وجد  
ما يمنع من تلك المقارنة وهي  
المادة وعلاقتها على ما مر  
فان تلك المقارنة تكون  
ممتنعة حينئذ أو ما قوله فان  
كانت حقيقة مسلمة لم  
يتمتع عليها مقارنته الصورة  
العملية اياها فالمراد منه  
ظاهرا ولكن على اللفظ  
استدراك لان عقله لذاته  
ليس جزأ من عقله لغيره  
وما لا يكون جزأ من الشيء  
لا يكون في ضمن الشيء بل  
الواجب أن يقال ومن  
لوازم عقله لغيره امكان  
عقله لذاته لزوم العلة  
معها وطبا (وهم وتنبه  
وعلنا تقول ان الصور  
المادية في القوام اذا  
بردت في العقل زال عنها  
المانع فما بالها  
لا ينسب اليها انها تعقل

فجوابك لانها ليست مستقلة بقواها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يارثها معان معقولة ترسم بها الالهى بل القابل لها  
 جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرئيا كما في الآخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة . والمتصور واما  
 وجودها في الخارج فما دى لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما قررناه اذا قررناه معنى معقول كان له بالامكان  
 جعله متصورا ( الشرح هذا شاك او رده على قوله الشئ المجرد متى قارنه غيره وجب ان يصير عاقل 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 الذى هو  
 محل لها فبطل 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 المقارنة لها بل امثال هذه الصور اذا قررنا صورة اخرى فانه لا يرسم واحدة منها بالاشياء اذ ليس ارادة  
 البعض بالبعض اولى من العكس فلزم ان يكون كل واحد منها مرئيا بالاشياء فيكون كل واحد منها حالة في الاخرى ومجلا لها هو  
 مجال اولى يرسم واحدة بالاشياء وهو ١٧٤ المطلوب بل الحق ان المرسم بها اسرها هو المحل النابل لها ثبت ان تلك الماهيات متى

كانت صوراً موجودة في العقل فانه لا يرسم واحدة منها بالاشياء فلا يجرم لم يكن شئ منها عاقل الاخرى واما اذا وجدت تلك الماهية في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ يمكن ان تكون مجلا لما يقارنها فلا يجرم يكون عاقلها قطهر الفرق ولقائل ان يقول اما قولكم ان تلك الصور ليس بان ترسم واحدة منها بالاشياء بولى من العكس فبها اشكال لان تلك الصورة العقلية المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة بالماهية اما اولاً فلا نهالو كانت متماثلة لا تمتنع اجتماعها

عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها بصير بجر يد العقل اياه معقولاً وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول والوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور والمادية التي جردتها العقل وصارت معقولة شئها اذا قررنا صورة اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة . والجملة فهو سؤال عن العلة المتقضية للاشياء المذكور في الفصل المتقدم قوله ( فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يارثها معان معقولة ترسم بها الالهى بل القابل لها جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرئيا كما في الآخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة . والمتصور واما وجودها في الخارج فما دى لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما قررناه اذا قررناه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا ) اقول والجواب ان تلك الصور والمال يمكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة بها في شئ آخر وليس واحداً من الصور وتبين الحاصلتين في شئ واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلاً للاخر لكان كل واحد منهما قابلاً لغيره . مجال والمال يمكن واحداً منهما قابلاً للاخر فلا واحد منهما يحصل في الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذا كان واحداً منهما عاقل للاخر بل العاقل لها هو الشئ المنصور به حالاً انما حاصلاً فيها . واما جرد تلك الصور في خارج العقل فمادى غير مجرد والمادة مائة من كونها معقولة فضلاً عن كونها عاقلة فاذا لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذى كلامنا فيه أى الشئ العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما قررناه اذا قررناه معنى معقول صار قابلاً له فكان له بالامكان العام ان يتصور به وبعبارة فاذا

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

المعقولات مختلفة الماهيات كانت الصورة المطابقة لها مختلفة وادعت ان تلك الصور متخالفة في الماهية لم تمتنع ان يكون بعضها اولى بالهلية وبعضها بالحالية الا ترى ان البطلان مما بين مخالفات الماهية بالهركة لاجرم كانت محلبة الحركة للبطء اولى من العكس فهكذا ههنا من لئن وقعت المساعدة على انه يمتنع على تلك الصور ان يكون بعضها منطبعة في البعض ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة هذه الصور رطلها ولما يحل في محلها غير مقارنتها لما يكون حالاً فيها لان القسمين الاو ايه حاصلاً والقسم الثالث يمتنع وفيه اعتراف بان القسمين الاولين من المقارنة لا يقتضى شئ منهما كون المقارنة عاقلاً واذا 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 وهو حينئذ يمكن ان تكون مجلا لسائر الماهيات فلا يجرم امكان كونها عاقلة لتلك الماهية ثم ان لقائل ان يقول ان الشئ لم يحكم بان الجوهر المستقل اذا قررناه معنى معقول فانه يمكنه ان يجعله متصوراً لزمه ان يعترف بان مقارنته الماهية للذات مقارنته لكن تلك الماهية متصورة لانه حكم بان حصول المقارنة يمكن جعله متصوراً ولو لان المتصور به تعابرة لنفس المقارنة لم يصح ذلك ومضى اعتراف الشئ بان الشئ هو رطل المقارنة سة أصل الدليل على ما مر

الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا ظهر من ذلك أن كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا  
 واعتراض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الخالية من شيء واحد لا يمكن أن تكون متميزة لامتناع جميع  
 الامور المتماثلة ولا تماثلها ولا تماثلها ببعضها بل بالماهيات فان هي مختلفة وجبئذ يمكن أن يكون بعضها أولى  
 بالهلية وبعضها بالحالية الا ترى أن الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت بالهلية أولى والجراب أن  
 يكون أحد الشئين بالهلية أولى من الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية أما عكس هذا الحكم فغير واجب  
 والحركة ليست محل البطء لاختلاف ماهيتهما واللكان محل السواد أيضا بل كان البطء أيضا محلا لها  
 بل انما هي محل البطء لكونه عيشة لها وكونها متصفة به وهما لا يمكن أن يقال أحد المعقولين مع  
 تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة لا لاخر وكيف وكل واحد منهما ابو جسد لا مع الاخر بحسب  
 ماهيته وبحسب كونه معقولا فان ليس أحدهما بالهلية أولى من الاخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك  
 اعتراف بان منازعة الصور لطلوها والحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممنوع  
 وفيه اعتراف بان الاولين لا ياتنصيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتها صحة 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 منازعتهم في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا لا لاخر وذلك لوصول الاخر  
 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 مقابل كهم بذلك على أحد شئين لا اختصاص له بالقابلية  
 ولا لا لاخر بالمقبولية والافاقوى الحيوانية عنده مدركة لما يجعل معناه في محلها واعتراض أيضا على قوله  
 كان له بالامكان بعد له متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول أمر وراء المنازعة وعند ذلك يسقط  
 أصل الدليل والجواب أن المعنى المعقول قد يقارن الجهر المستقل بقوامه كالعقل الحيواني غير مجرد بل  
 مع الفواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات مثل ذلك الجوهر وبصير الجهر بتجرده عقلا  
 بالملكة واما يكون هذا الخروج من القوة الى القبل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام لكون  
 هذه الصورة أيضا داخلية فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعادل للمقارنة بل يلزم مغايرة المنازعة مع  
 الفواشي للمقارنة المجردة (وهم وتنبه اوله) تقول ان هذا الجهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته  
 النوعية فله مانع بحسب شخصيته التي ينفصل بها عن المرسم من معناه في قوة عاقلة تعقله) أقول لما  
 استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على  
 صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها فوجه عليه الشك 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 اختصاص وجود المقارنة بأحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها  
 في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتدل لحوق شئ  
 به الا عند القيام بالذات والجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي لا ينفصل بها عن  
 المرسم من معناه في قوة عاقلة فان المرسم فيه هرقس الماهية لمجردة عن جميع اللواحق الغريبة  
 لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لا مخرجا جدي قدم الفرق بين حاور لا أشخاص اسمها  
 تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي

(وهم وتنبه اوله) تقول  
 ان هذا الجهر وان كان  
 لا مانع له بحسب ماهيته  
 النوعية فله مانع من حيث  
 شخصيته التي ينفصل بها  
 عن المرسم من معناه في  
 قوة عاقلة تعقله

فيكون جوابان هذا الاستعداد ١٧٣ تلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط شكل وان كان بما يكتب به

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 موجودا وهذا كله محال  
فيجب اذن أن يكون هذا  
الاستعداد قبل المقارنة  
فهو للماهية بلى لعل  
الاستعدادات الخاصة  
لبعض ما يقارن تلوا 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 شك  
أورد على قوله ان الماهية  
لماسح عليها أن يتارنها  
غيرها - من كانت عقلية  
وجب أن يصح عليها هذه  
المقارنة مطلقا وتتمير  
الشك أن هذه الماهية  
الذهنية مخالفة للماهية  
الخارجية من حيث ان  
احداها ذهنية والاخرى  
خارجية فلم لا يجوز أن  
يقال ان الوجود الذهني  
كان شرطا لصحة تلك  
المقارنة والوجود الخارجي  
كان مانعا منها فلا جرم لم

تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونها بهذا الاعتبار خارجا عن لبس المقصود والفاضل الشارح  
للمعبر بين الاعتبارين أو رد ما جبهنا قوله (فيكون جوابان) تفرير الجواب ان استعداد المقارنة  
انما أن يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حتى القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة وانما أن لا يكون  
لازم بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلاثة أقسام لانها انما 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 الشكل ساقطا وأما  
قسم الاول من أقسام القسم الثاني وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود  
لمقارنة فيبطل 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 وأما القسم الثاني منها وهو أن يكون حصول  
لاستعداد بعد وجود المقارنة فيبطل أيضا لمتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها وأما 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 في غيرها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط  
الشك أيضا ونرجع الى المتن قوله (ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف  
كانت فقد سقط شكل) اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء  
كانت في العقل أو في الخارج وقوله (وان كان بما يكتبه عند الارتسام في العقل) اشارة الى القسم الثاني  
المنقسم الى الاقسام الثلاثة والارتسام في العقل وان لم يكن بافتراده متارفة مع قولين حالين في محل لكنه  
مقارنة حال محل هما معقولان فهو أيضا مقارنته للماهية لمعقول وقوله (فيكون الاستعداد انما يستعد  
مع حصول الاكتساب له) اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والقائه في قوله فيكون يقتضى العطف على قوله  
تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما اكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذى هو المقارنة فكان  
حصول الاستعداد المتفاد مع حصول الاكتساب له وقوله (فيكون لم يكن استعدادا للشيء حتى حصل  
فاستعدله) اشارة الى بيان فساد هذا القسم والقائه في قوله فيكون لجراب الشرط المسذ كور في قوله وان كان  
انما اكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستعد مع حصول الاكتساب جوابا  
لشرطه وبيان الفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتجوز ذلك في تفسير ألفاظ الكتاب وقد احتجنا الى  
تمزيقها وترك المتن غير مفسر وقوله (أولم يكن استعدادا للشيء وقد كان ذلك الشيء موحدا) اشارة الى  
لقسم الثاني من الثلاثة وبيان فسادها وكان في قوله وقد كان تامه بمعنى - صل قوله (وهذا كله محال)  
فصريح فساد القسمين المذكورين والغرض اتاج 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 تلوا المقارنة  
الاولى) اشارة الى رد كبرنا من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب وقوله  
(وكذلك فاعلم أن لماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل له فان 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 موجود في الخارج ثم أجاب عنه بان تلك كالجبران  
الماهية لماسح عليها - من كانت ذهنية أن يغارنها غير هاتلك الصحة ان كانت لنفس تلك الماهية أولشي من لوازمها كانت حاصلة لها سواء

كان في الذهن أوفى الخارج وسقط الشك وان كانت لا يحصل الا عند كونها في الذهن فيكون استعداد حصول هذه المقارنة لا يحصل الا مع  
 اكتساب المقارنة فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له أو لم يكن استعداد الشيء وقد يكون ذلك الشيء ويجد هذا كله محال  
 وتفسير هذه الالفاظ أنه الذي يحصل صحة المقارنة الابداع اكتساب المقارنة لزم أحد أمرين باطلين أحدهما أن يكون استعداد تلك المقارنة  
 متأخر 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 انه لم يكن صحيح  
 الحدوث بقي ههنا محثان الاول ان قوله هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية فقد سقط الشك وان كان بما يكتبه عند  
 الارتسام لزم منه كذا وكذا ليس منفصلة محيطه بطرفي التقيض ولكن في قوتها فانه يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية اما ان يتوقف على  
 حصولها في العقل أو لا يتوقف فان توقف ازم المحال المذكور وان كان لا يتوقف فسواء حصلت في العقل أو في الخارج كان ذلك الاستعداد  
 حاصله وهو المطلوب الثاني وهو انه لما بطل القسم الثاني وهو ان تلك الماهية انما اكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بقوله  
 فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ثم ان 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 مشروطا بكونها ذهنية لزم المحال لان فاما الاحتمال الاول ١٧٧ فباطل لانه يلزم من توقف صحة مقارنة

الحالين في محل على حلوطها  
 في ذلك المحل تأخر الصحة  
 عن الوجود لان حلول  
 الحالين في محل شرط لصحة  
 مقارنتهما على هذا الوجه  
 وصحة مقارنتهما 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 مقارنه مقوم لوجوده محصل لانه فان لم يكن لبعضها كالصهال متلاخروج  
 الى الفعل فلو جرد مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا آخر جبه بذلك عن كونه طبيعة  
 غير محصلة مستعدة للمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد لو جرد هذا المانع لا مع كونه على طبيعته

( ٢٣ - الاشارات )

حصول مقارنتهما على هذا  
 الوجه فانه قد يوجد لحدى الصورتين عند عدم الاخرى في تلك الحالة صحة المقارنة حاصله ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال  
 الذي ذكرتموه من هذا الاحتمال وأما الثاني فعق لكنه غير نافع في المطالب اما انه حق فلان صحة انصاف الماهية يعطى المقارنة لو  
 توقفت على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية مقارنه مقصوره غير مستعد يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وانه محال  
 واما انه غير نافع فلان الذي يلزم من هذا الكلام هو أن لا يتوقف هذا النوع من المقارنة أعني حلوطها في المحل على كونها ذهنية ولكن  
 لا يلزم من هذا صحة أن يقارن غيره عند وجوده الخارجى مقارنته للمحل للعالم على ما قرناه مع أنه لا مطلوب الا ذلك وأما قوله بل لعل  
 الاستعداد الخاص لبعض ما يقارن تناو المقارنة الاولى فالمراد منه أن حصول هذا الاستعداد اذا لم يتوقف على كونها موجودة في العقل  
 لا جرم كان هذا الاستعداد حاصله مطلقا بل من الجائز أن يكون استعدادا لان يقارنه بعض المعقولات بواسطة استعدادها لان يقارنه  
 معقول آخر مثل أن العلم بالنتائج بواسطة العلم بالمقدمات الا أن ذلك غير قاض في مطلوبنا وأما قوله وكذلك فاعلم أن الماهية المعنى الحسى  
 استعدادا لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما نعت بطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعى فاعلم أن المراد منه جواب عن  
 شك يمكن أن يذكر ويان 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 ما تكون خارجية فاذن هذه الهجة لا تتم آخر الامر  
 الا بالبناء على أن حكم الشيء حكم مثله وهذه المقدمة منقوضة بالطبيعة الجينية فان الحيوان الذي في الانسان مثل الحيوان الذي في القرم  
 نظرا الى مجرد الحيوانية فان الاختلاف انما جاز من قبل الفصول ثم ان الحيوان الذي في القرم مستعد لقبول فصل القرم وهو

الصهال والحيوان الذي في الانسان غير مستعد لقبوله والاصح أن ينقلب الحيوان الذي هو انسان فرسا وبالعكس وذلك محال فقلنا انه لا يلزم من كون الشيء مستعد الشيء كون مثله مستعدا للمثل 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 المستعدة بما لا يخرج الى الفعل لما يعطى طول الكلام فيه وإذا اعترفنا بان الاستعداد الحاصل للمعنى الجنسي لازم له أبدا فلان نعرف بذلك في الطبيعة النوعية أولى لكن الصورة الذهنية والموجود الخارجي متساويان في الطبيعة النوعية فوجب الاستواء في صحة المقارنة فواعلم ان ذلك المانع ليس الا الفصل الذي لكل واحد من الانواع فالحيوان الذي هو حصة الانسان يلزمه الناطق وهذا اللزوم ليس من جانب الحيوان والا لكان كل حيوان ناطقا بل من جانب الناطق ثم ان مقارنته الناطق لذلك الحيوان مانعة عن مقارنة الصهال لذلك الحيوان فهذا هو الذي منع من مقارنة الصهال ١٧٨ للحيوان الذي هو حصة الانسان بعد أن كان ذلك الحيوان نظرا الى كونه حيوانا

الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعته الجنسية باقية وإذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة أعراض 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 النوعية محصلة غنية عن مقارنتها سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال أولى من غيرها ﴿ تنبيه اننا اذا حصلنا ما أسئله لك علمت أن كل شيء مامن شأنه أن يصير سورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته ) أقول هذا ظاهر وهو تدبير 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 هو الذي لا يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبدل ) أقول قد تبين فيما مضى أن الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن الواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا يتجر بد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه ان يجب له مامن شأنه لان المقضى لمامن شأنه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنع مانع يكون لامحالة واجبا مادامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع أن يتغير ويتبدل فاذن يجب أن يكون ماهو هكذا معقولا عاقل لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير موجودا بحوال نفسه كالنفس المفارقة بالذات التي يتم أفعالها بالتصرف في المساديات لا يكون من شأنه أن يجب له مامن شأنه لوقوف مامن شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجما لاسبابه ويمتنع ما يقوته بعضها وههنا قدم الكلام في ادراك النفس وبقى الكلام في نحر يكها تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس ﴿ تنبيه لعلة الا ان نشتهي أن نسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال وحركات فليكن هذه الفصول من هذا القبيل ومعناه ظاهر

قابلا لمقارنة الصهال فان قبل يجوز أن تكون الماهية يلزمها عند وجودها الخارجي لازم ويكون ذلك اللازم مانعا عن صحة أن يقارنتها شيء من المعقولات فنقول اننا قد دللنا فيما مضى أنه لا مانع من التعقل الامادة وعلاقتها وكلامنا في الجبر فاذن لا يجوز أن يكون لتلك الماهية المجردة عند وجودها الخارجي ما يمنعها من امكان المقارنة فهذا غاية الكلام في هذا الموضوع واعلم اننا انما بينا أنه لا مانع الا الماده بالبناء على أن الادراك هو نفس المقارنة لكن الكلام في هذا الفصل على ما عرفته

﴿ تنبيه اننا اذا حصلنا ما أسئله لك علمت أن كل شيء مامن شأنه أن يصير سورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته وهذا هو الذي لا يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبدل ) الشرح لما فرغ من بيان أن كل مجرد قائم بنفسه 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 اقبلها وجوب كون مجردا قاعلا لغيره ولنفسه ثم لاشك أن هذا النوع من التعقل يمتنع عليه التبدل والتغير وذلك ظاهر لاشك فيه القسم الثالث في أحكام القوة المحركة من قوى النفس قال الشيخ تكملة النمط بذكر الحركات على النفس قال لما أورد فيما مضى من هذا النمط من أحكام القوة المدركة ما رآه لا تقام ذا الكتاب انتقل الا ان الى بيان أحكام القوة الثانية من قوى النفس وهي القوة المحركة وفيه أربع مسائل المسئلة الاولى في أقسام القوى النباتية فصل واحد ﴿ تنبيه لعلة الا ان نشتهي 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 وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال  
 وهي التي تسميها الأطباء قوى طبيعية واعلم أن النفوس إنما تفيض على الأبدان المركبة بحسب قرب  
 أمرجتها من الاعتدال وبعدها عنه كأمرو ولا بد في الأمر جهة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع وينبعث  
 أيضاً من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلة لها في أفعالها وخادمة لتقواها وهي الحرارة  
 الغريزية فالحرارتان تبتلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك  
 الحرارة الغريزية من خارج فاذن لولا شيء يصير بدل الماء تحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد  
 المتمزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها  
 المركب بالقوة وتخيلى إلى أن تشبهه بالفعل فتضيفه إليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية  
 عنها ثم لما كانت الاسطقصات متداعية إلى الانفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على  
 الالتئام أبداً كإسباني بيانه وكانت العناية الإلهية مستبقية للطباع النوعية دائماً فقدر بقائها متلاحق  
 الأشخاص أما فيما لم يتعد اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال ولسعه عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد  
 وأما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد جعلت 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 فنز يدبها مقسداً رها في الأقطار  
 على تناسب يليق بشخص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص فاذن النفوس النباتية الثامنة إنما تكون ذات  
 ثلاث قوى يحفظها الشخص إذا كان كاملاً وتكمله مع ذلك إذا كان ناقصاً يستبقى النوع بتوليد مثله  
 وهي المسماة بالغازية والمنجية والمولدة للمثل فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى إنما يتم بتصرفات  
 في مادة الغذاء **قوله** (تتحال إلى المشابهة سد البدل ما يتحلل) إشارة إلى غاية فعل الغازية **قوله** (ولتكون مع ذلك زيادة في الشوع على تناسب مقصود ومحمفوظ في أجزاء المغذي في الأقطار يتمها الخلق)  
 إشارة إلى غاية فعل المنجية **قوله** (أولها المختزل من ذلك فصل بعد مادة ومبدأ للشخص آخر) إشارة إلى  
 غاية فعل المولدة **قوله** (وهذه ثلاثة أفعال ثلاث قوئ) إشارة إلى الاستدلال بوجود الأفعال على وجود  
 القوى **قوله** (أولها الغازية وتخدمها الغازية للغذاء والماسكة للمجذب إلى أن تهمضمها الهاضمة  
 المهريية والدافعة للتغل) إشارة إلى تقديم الغازية على الباقية لتقدم فعلها على أفعالها وإلى خوادمها  
 الأربع بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الذي ذكره **قوله** (والثانية القوة المنجية إلى كمال النشو)  
 أقول لما كان الانماء والتوليد معاً محو حين إلى كثرة المادة المنتعذر تخصيلها والتصرف فيها وكان الانماء  
 أهم لأنه يتعلق بآل الشخص وإنما احتجج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضاً للفناء فجعل الانماء  
 متقدماً على التوليد بعض التقدم والغازية تتخذ هذه القوة في تحصيل المادة **قوله** (فإن الانماء غير  
 الاسمان) أقول النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن باضتياق مادة الغذاء إليه  
 ويفترقان بشيئين منها التناسب في الأقطار ومنها طلب ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين  
 فالنمو يخص جميعها والسمن يخالفه أحياناً فيها ويوافقه أحياناً والذبول يقابله النمو والجزال 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 ومحمفوظ  
 في أجزاء المغذي في  
 الأقطار يتمها الخلق أو  
 ليختزل من ذلك فضل بعد  
 مادة ومبدأ لشخص آخر  
 وهذه ثلاث أفعال ثلاث  
 قوى أولها الغازية  
 وتخدمها الغازية للغذاء  
 والماسكة للمجذب إلى  
 أن تهمضمها الهاضمة المهريية  
 والدافعة للتغل والثانية  
 القوة المنجية إلى كمال  
 النشو فإن الانماء غير  
 الاسمان والثالثة القوة  
 المولدة للمثل وتنبعث بعد  
 فعل القوتين مستخدمة  
 لهما

لكن النامية تنف أو لا تم تقوى المولدة ملاءة فنقف أيضا وتبقى الغازية عمالة الى أن تعجز فيجعل الاجل) التفسير القوة النفسانية المحركة  
اما ان تكون للاجسام العنصرية وللجسام الفلكية فان كان الاول فاما ان يكون نحر يكما من غير شعور أو مع شعور والاول بسببه  
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 تحصيل كمال الذات وثالثها ما يكون المقصود من أفعالها توليد المثل فاما القوة  
الاولى الغازية وهي التي تصرف ١٨٠ في مادة لتحويلها الى مشابهة المتغذى واصله أن الغذاء الحقيق هو الدم ومادة الاطعمة

كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة أولى بالقياس الى التي تغير الغذاء عنده للغازية والغاذية والمنمية فتخدمان  
المولدة كما مر ﴿ قوله ﴾ (لكن النامية تنف 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 يعجز عن  
ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لتفاداً كثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة القريزية فيصير  
ما يحصله مساو بالماء يتحلل وحينئذ تنف المنمية ﴿ قوله ﴾ (ثم تقوى المولدة ملاءة فنقف أيضا) أقول عند  
الترب من محام النمو وتفرغ النفس لتوليد تقوى المولدة ملاءة أي حينئذ يقال أقمت عنده ملاءة من الدهر  
يقنع الميم وكسره وضمه أي حينئذ يرهه 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 وقتت المولدة  
أيضا ﴿ قوله ﴾ (وتبقى الغازية عمالة الى أن تعجز فيجعل الاجل) أقول انما يجعل الاجل عند عجزه عن ايراد  
البدل لسرعه لتحلل الاجزاء وانحرف المزاج عن الاعتدال واظفاء الحرارة القريزية لعدم غذاها ووجود  
ما يصادها \* (اشارة وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية) أقول يريد أن يشير الى الحركات  
المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل أفعالاً مختلفة بارادة والى مبادئها والحركة الاختيارية هي التي  
تصدر عن شيء بقدر 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 شوسطهما في الانسان وتلها اقوة والشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب  
الى شوق نحو طلب المحام ينبعث عن ادراك الملازمة في الشيء اللذيذ أو النافع ادراكا كامطابقا أو ضير مطابق  
وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه والضرار وتسمى  
غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم  
فالرئيس في المحركة هو هذه القوة ويلها الاجاع وهو العزم الذي ينجز بعد التردد في الفعل والترك وهو  
المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان حين يتناول ما لا يشتهي وكراهها  
لتناول ما يشتهي وعند وجود هذا الاجاع يرجح أحد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتها الى  
القادر عليهما وتلها القوة المنبثة في ما ذى العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها للسائر المبادئ  
كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على نحر يد أعضاءه كون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي  
المبادئ القرية للحركات وفعلاها تنبش العضل وارساها يتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها وقوله  
(ولها مبدأ عازم مجمع) اشارة الى الاجاع المذكور وقوله (مدعنا ومنفعة لاعتدال خيال أو وهم أو عقل)  
اشارة الى المبادئ البعيدة وقوله (تنبعث عنها اقوة غضبية دافعة للضرار أو اقوة شهوانية جالبة للضرار

والاشربة فالقوة الغازية  
تصرف في مادة الغذاء  
أعني في المطعوم والمشروب  
لتجعلها شبيهة بالبدن  
فيصلح لان تصير قائمة  
بمقام الاجزاء المتحللة  
وهذه القوة الغازية  
تخدمها أربع قوى الجاذبة  
للغذاء والماسكة للمجذوب  
والماضمة المهرية والدافعة  
للتقل وأما القوة الثانية  
فهي المنمية وهي تزيد  
في جواهر الاعضاء على  
تناسب مقصود محفوظ  
في أجزاء المتغذى في  
الاقطار يتمم الخلق وقرق  
بين السما والاسمان فان  
النمو قد يوجد مع الهزال  
والسمن مع عدم النمو  
وأما القوة الثالثة فهي  
المولدة وهي التي تأخذ  
فضلا من الغذاء الحقيق  
وتجعله مادة ومبدأ الشخص  
آخرواذا عرفت ذلك  
فنقول أما القوة المولدة  
فانها انما تستكمل بعد  
فعل القوتين مستخدمة  
لها لكن النامية تنف

أولاً تم تقوى المولدة ملاءة أي زمانا طويلا وتبقى الغازية عمالة الى أن تعجز فيجعل الاجل والوجه في عجزها انما الاتي أو  
بايراد مثل ما يتحلل فيصير الموت ضرور ياوا علم ان لنا في هذه القوى الثابتة أبحاثا عميقة تلخصها في الملخص المسئلة الثانية في القوى  
المحركية الاختيارية فصل واحد ﴿ اشارة وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية ولها مبدأ عازم مجمع مدعنا ومنفعة لاعتدال  
خيال أو وهم أو عقل فيبعث منها اقوة غضبية دافعة للضرار أو اقوة شهوانية جالبة للضرار



أو النافع الحيوانيين فيطبع ذلك ما ثبت في الفصل من القوى المحركة الخادمة تلك الا<sup>3</sup> مرة) التفسير مرابطا للحركات الاختيارية  
 أر بع فان الانسان اذا فعل أو توهم أو تخيل أمر من الامور فان كان ذلك الامر نافعاً ولذا يجب الا<sup>3</sup> مر في نفسه أو في اعتقاده انبعث  
 الشهوة حينئذ وهي قوة جالبة للنفع وان كان ضاراً أو مؤلماً لم يجب الا<sup>3</sup> مر 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 الا<sup>3</sup> لات فأقرب 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 لا أعضاء وهذا عند الفلاسفة باطل فالوالان 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 يتحرك 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 لتبيل اللذة ولا معنى للغضب الا الارادة الجازمة للانتقام والاكثر من فرقوا بينهما وقالوا ان المريض فقير يدسب الدواء ارادة  
 جازمة وان كان لا يشتهيها وأما المرتبة الرابعة فهي الشعور بكون الفعل نافعاً أو ضاراً سواء كان ذلك الشعور مطابقاً أو غير مطابق وبعضهم  
 يسمي هذا الشعور دواعيهم اختلفوا في أنه هل من شرط الفعل حصول الداعي أي هل من شرط حصوله حصول الشعور بكون ذلك  
 الفعل نافعاً أو لذيذاً فالأكثر من سلموا ذلك قالوا ان القوى المبثوثة في العضلات صالحة ١٨١ للحركة وتندها ترجع أحد

المقدور بن علي الا<sup>3</sup> خر  
 لا بد فيه من مرجح وهو  
 الداعي والالزم ترجيح الممكن  
 من غير مرجح وهذا محال  
 ومنهم من قال لا حاجة الا  
 هذا الداعي لان الحار ب

أو النافع الحيوانيين) اشارة الى أن الشوق قوة متوسطة بين القوى المدركة والاجماع **قوله** (فيطبع ذلك  
 ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الا<sup>3</sup> مرة) اشارة الى المبادئ القريبة المذكورة وقوله  
 فيطبع ذلك اشارة الى أن هذه القوى بما تطبع الاجماع وتلك الا<sup>3</sup> مرة اشارة الى المبادئ الثلاث لهذه  
 القوى فان المحركة بالحقبة هي هذه والباقية آخرة ولما ذكر كون الشوق منبعثاً عن القوى المدركة  
 وكون القوى مطبوعة للاجماع استغنى عن فكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق (اشارة الجسم

من السبع اذا عر له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لا بد وان يسلك أحد همدون الا<sup>3</sup> خر لانه من المحال ان يقف هناك ليقترسه  
 السبع ومن المحال ان يسلكهما معا ومن المحال ان يسلك الزاجح لا تفرقنا استواءهما في جميع الامور فلا بد وان يسلك أحد همدون  
 الا<sup>3</sup> خر من غير مرجح وكذلك العطشان حدا اذا خير بين القدحين من الماء متساويين من جميع الوجوه والطامع جدا اذا خير بين ريفين  
 متساويين من جميع الوجوه وضرر بوا أمثلة كثيرة من هذا الجنس قالوا ولو احتيل في استخراج ما به يرجح أحد همدون الا<sup>3</sup> خر فنقض  
 الاستواء في كل تلك الامور فان كل ضفة حاصله لاحد الشئين أمكن حصول مثلها الا<sup>3</sup> خر ولا يجوز أن يقال المرجح هو عينه ونشخصه  
 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 بطول الكتاب وترجع  
 الى شرح المتن أما قوله وأما الحركات الاختيارية فهي أشد تشابهاً لبعضها ان القوى النباتية لما جعلها من القوى النفسانية مع انها تشبه  
 القوى الطبيعية في عدم الادراك والشعور فهذه القوى الاختيارية اولى أن تكون تشابهاً لما انها لا تحرك الا مع 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 ومنه ملاحن 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  
 بالحقبة تابعا للشهوة والغضب وهما تابعا للخيال أو الوهم أو العقل وأما قوله فيطبع ذلك ما ثبت في الفصل من القوى المحركة الخادمة  
 لتلك الا<sup>3</sup> مرة فاعلم ان معناه انه يطبع ذلك المبدأ العازم المجمع الذي يتأشأنه وصفته فهذه القوى المنبثة في العضلات واعلم ان القوة المحركة  
 في الحقيقة ليست الا هذه القوى العضلية وسائر المراتب فهي بالحقبة كالا<sup>3</sup> مرة **(المسئلة الثالثة)** في ان العقل متحرك بالارادة  
**فصل واحد** (اشارة الجسم

الذي في طباعه ميل مستدير فان حركته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والالكان بحركة واحدة ميل بالطبع مما يجعل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن الحال أن يكون المطلوب بالطبع أو المهرب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الإرادة لتصوره غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان أن حركته نفسانية ارادية) التفسير لما تنكلم في القوى النفسانية المحركة للأجسام العنصرية أراد أن يتكلم في القوى النفسانية المحركة للأجسام الفلكية وقبل ذلك تنكلم في أن حركات الأفلاك نفسانية ارادية والدليل عليه أن حركاتها مستديرة بالطبع وكل ما كان كذلك فهو نفساني فاما أن حركاتها مستديرة فالأمر ظاهر وقولنا بالطبع احتراز عن كره الأثر فانها متحركة بالاستدارة لا بالطبع وأما أن كل ما كان متحركا بالاستدارة بالطبع فان حركته نفسانية فلان تلك الحركة إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو ارادية وباطل أن تكون طبيعية لان كل نقطة تفرض في مثل هذا الحرم فان المتحرك اذا وصل اليها فانه يتر كها وتر كها لها بعينه توجه اليها فلو كانت هذه الحركة طبيعية لكان المطلوب بالطبع متر وكما بالطبع والمتروك بالطبع يكون مطلوبا بالطبع فلما كان ١٨٢ ذلك محال بطل القول بكونها طبيعية لا يقال لو كانت ارادية لكان هذا الاشكال واردا

الذي في طباعه ميل مستدير فان حركته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والالكان بحركة واحدة ميل بالطبع مما يجعل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن الحال أن يكون المطلوب بالطبع متر وكما بالطبع أو المهرب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الإرادة لتصوره غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان أن حركته نفسانية ارادية) أقول بر بد أن يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لاعتد طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة عن غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعدم الارادة لا يطلب شيئا يتر كه ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها ر بما يظلم كذلك لتصوره غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدودها ووضع يتر كها وهار به عن حدودها ووضع يطلبها لم يكن أن تكون طبيعة فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل أن تكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة (مقدمة المعنى الحسي الى مثله بتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله بتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا لواحد شخصي كقولك ولد آدم أو غير معتبر كقولك الانسان) أقول هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية ونشتمل على حكمين أحدهما أن الارادة التي تطلب معنى حسيًا كالفاء زيد مثلا هذه اللقية مثلا ارادة حسية أي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليًا كالفاء الجيب مطلقًا مثلا ارادة عقلية أي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني أن المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا لواحد شخص كولد آدم أو لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليًا تقيده بالشخص وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيًا كقولنا كل واحد من

أيضًا لانا نقول ذلك جائز في الارادية اذا كان غرض المتحرك بالارادة أمرًا لا يتم الا بالحركة المستديرة وصار المطلوب في وقت متروكًا في وقت آخر لان مطلوب بينه ومتروكيته بالعرض لا بالذات وانما المطلوب بالذات ذلك الغرض الآخر واما في الحركات الطبيعية فذلك غير متصور ومحال أيضا أن تكون قسرية لان القسرية على خلاف الطبيعة واذ ليس هناك طبيعة استحال ان يكون هناك قسر ولما بطل القسمان ثبت ان تلك الحركة ارادية

المسئلة الرابعة في اثبات النفوس الفلكية أربعة فصول (مقدمة المعنى الحسي الى مثله بتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله بتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا لواحد شخصي كقولك ولد آدم أو غير معتبر كقولك انسان) التفسير لما بين ان حركات الأفلاك ارادية أراد أن يبين ان لها محر كها هو صاحب ارادة كلية ومحر كها آخر هو صاحب ارادة جزئية وقدم الاوّل على الثاني لكانه قبل الشروع في إقامة الدلالة على هذين المطلوبين قدم مقدمة بتفصيلها فيه وذكر في تلك المقدمة أمرين أحدهما ان المعنى الحسي الى مثله بتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله بتجه الارادة العقلية وأعلم ان هذه القضية بينة جدا لان الارادة هي التي سببناها بالعزم والاجاع فيما مضى وقد عرفت ان هذه الارادة تابعة للشعور فان كان الأمر المشعور به أمرًا عقليًا كانت الارادة لاجل تحصيل ذلك الأمر المعقول وان كان حسيًا كانت الارادة لاجل تحصيله وهذا هو المراد من اتجاه الارادة وثانيهما قوله كل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا لواحد كقولك ولد آدم أو غير معتبر كقولك انسان وهذا أيضا ظاهر لا اشكال فيه

❦ (إشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكالات الحسية ولا العقلية وأما تطلب غيرها وليس الاولى لها الاوضع وليس معين موجود بل فرضي ولا معين فرضي تفق عنه بل معين كلي فتلك الارادة عقلية وتحت هذا سر ) التفسير لما فرغ من تمهيد المقدمة شرع الآن في بيان ان الحركات الافلاك مبدأ هو صاحب ارادة كلية والدليل عليه وهو ان مقصود الفلك من الحركة اما ان يكون نفس الحركة أو غيرها والاقل باطل لان الارادة اما ان تكون جزئية أو كلية فان كانت جزئية فهي الارادة الحسية وان كانت كلية فهي الارادة العقلية فظهر ان 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 الكالات الحسية ولا العقلية لان الحركة ماهيتها انها كمال أول لتكون وسيلة الى الكمال الثاني واذا كانت ماهيتها انها تكون وسيلة الى شيء آخر استحال أن تكون هي نفس المطلوب فثبت ان مقصود الفلك من الحركة أمر سوى الحركة وذلك الامر لا بد وان يكون بالقوة أعنى لا بد وأن يكون معدوما لان تحصيل الحاصل محال وأن يكون أيضا ممكن الحصول لان طلب المتعدي دائما محال لكن جميع كالات الفلك حاصل بالفعل سوى الاوضاع فاذن المطلوب من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل وليس المقصود وضع معين شخصي والا لكان اذا وصل اليه وقف

هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعنين والحكمان فظاهر ان (إشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكالات الحسية ولا العقلية وأما تطلب غيرها ) أقول بر يدي بيان ان نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني أقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيهما لذاتها محركا فالفلكات بحسب صبيحة أو ارادة أو غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار فالحرك القار انما يقتضيهما لذاتها بل لشيء آخر يتحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال مبدأ أول لمسا القوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كالتها المنسوبة الى الاول هو تأديها الى كمال ثان فهو أيضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا أن الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة ❦ قوله (وليس الاولى لها الا الوضع وليس معين موجود بل فرضي ولا معين فرضي تفق عنه بل معين كلي فتلك ارادة عقلية ) أقول غاية الحركة ما أين معين أو وضع معين أو كيف أو كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله أولى لها من لا حصوله ولما كانت أصناف الحركات متمتعة على الجسم الاول الا الاوضاع على ما ذكرنا في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع أن يكون حاصلًا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي تطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وتوجه اليه بالحركة والتعنين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كلياته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب أن يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي واما الجزئي فاذا حصل وقتت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع أن تفق فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقيده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كلياته كما مر في المقدمة وأيضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر أيضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية ❦ قوله (وتحت هذا سر) أقول الطاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته

بل وضع معين كلي وكونه معينا لا ينافي كونه كليا لان كل واحد من هذه الاشخاص المعينة معين فهي مشاركة في المعينية وتمتازة بخصوصياتها ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فالعين من حيث انه مطلق المعين أمر كلي وهذا هو الذي أورده في المقدمة ان المعنى اذا كان محجولا على كثيرين كان كليا سواء قيد بشخص أو لم يقيد فثبت ان المقصود من هذه الحركة أمر كلي وذلك يستدعي قصدا كليا والقصود الكلي هو المسمى بالارادة العقلية فثبت ان للحركات الفلكية مبدأ هو صاحب ارادة كلية ولقائل أن يقول لا نسلم ان الاولى بالفلك هو الوضع فقط وسأيتي تقرر بهذا السؤال ان شاء الله تعالى وأما قوله وتحت هذا سر فاعلم ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في أربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا المراد الكنه في ثلاثه مواضع منها ذكر ان ههنا مراد 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 وأما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية

أوصاحب ارادة كلية يتعلق بها النبال 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 فر بما 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 كاللبادى فوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة بما كالتقوسنماع أبدأنا في هذا الموضوع صرح بحقيقة ذلك السر واذا عرفت ذلك فنقول المشهور ان للفلك تضاجسمية ١٨٤ هي صاحب الادراكات الجزئية والافعال الجزئية وعقلا لا يستكمل البتة بالفلك بل

هو جوهر مجرد غنى بذاته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على أن المباشر للحركة ذوارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل وان العقول التي من شأنها أن يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها أن يباشر التحريك فاذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شأنها أن تعقل وتباشر التحريك لتكون ذات ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور ومنهم 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 يوصل 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 النبال 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 فر بما لاح لك سر واضح حق والرابع في الفعل 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 كاللبادى فوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة بما كما كالتقوسنماع أبدأنا في هذا الموضوع صرح بحقيقة ذلك السر (تنبيه الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر لا بسبب مخصص لا محالة يقترب به ليس هو وحده) أقول يريد أن يبين أن نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي أيضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية تضاج مجردة ومبدأ الارادة الجزئية تضاج أخرى منطبعة وذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمنع أن يكون ذاتين اعني اذا ذاتين متباينين هو آ لهما معا بل مذهب الشيخ هو أن لكل ذلك تضاج واحدة مجردة تفيض عنها سرية 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 فوسنا أبدأنا 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 لا بسبب مخصص لا محالة يقترب 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 هو يتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بمرسته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان يكون مستكملا بذلك

الفعل على ما سنقيم 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 يمتها على التفصيل كما ذكرنا هاولم يصرح بالنتيجة لاجرم أهم القول فيه وذكر ان فيه سر (تنبيه الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر لا بسبب مخصص لا محالة يقترب به ليس هو وحده فالمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريد هو يتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك يطلب الغذاء بمرسته 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 يصدور بما كان ذلك التخيل مقطوعا و ربما كان متجددا للوجود نحو ما تجد في الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كالاتي في الحركة وذلك لان هذا ما يتخصص الارادة بشئ جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلة لها مرادكلى ولا يجب له تخصيص جزئي ونحن ايضا نفسر بما قضينا قضاءا كليا من مقدمات كلية فيما يجب أن يفعل ثم اتبعنا قضاء جزئيا ينبعث منها شوق و ارادة متعينان ضر با من التعيين الوهمي فنبتعت منه القوة المحركة الى حركات جزئية ١٨٥ نصبرهى مرادة لاجل المراد

الاول) الشرح لما فرغ من المطلوب الاول وهو اثبات ان للفلك مبدأ اذا ارادة كلية تسرع الآن في المطلوب الثاني وهو اثبات ان للفلك مبدأ اذا ارادة جزئية والدليل عليه ان نسبة الكلى الى جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر عن الكلى جزئي أولى من غيره فاما ان يحصل الكلى وهو من غيرهما محال ولا يحصل شئ منها وهو المطلوب فثبت ان الذاتي الكلى لا يصدر عنه شئ جزئي وانه لا بد لذلك الجزئي من ارادة جزئية وصاحب الارادة الجزئية قوة جسمانية فقد ثبت النفس الجسمانية للفلك ولقائل أن يقول ادراكه 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 شئ يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما ير يد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك حينئذ لانه يتناول أى غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها مراد كلى ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فزال هذا التسلسل قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان بما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما أحس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر غير ما يتخصص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان و ارادته وذلك لا يدل على أنه كان الغذاء الكلى متمثلا عنده ﴿ قوله ﴾ وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يصدور بما كان ذلك التخيل مقطوعا و ربما كان متجددا للوجود نحو ما تجد في الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كالاتي في الحركة) أقول لما فرغ عن بيان المسدود وذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تشتمل للمحاولة على امثها ويمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تتجزأ المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود وواحد بعد واحد وينبثق عن كل تخيل ارادة جزئية لتقص ذلك الحد و قطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يتجزأ لولا ما أن ينقطع التخيل فنقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك أولا ينقطع بل تتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة وتتصل الارادات المنبثقة عنها تتصل الحركات وكان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الاتصاف والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كلية ﴿ قوله ﴾ ولمثل هذا ما يتخصص الارادة بشئ جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلة لها مرادكلى ولا يجب له تخصيص 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 وذلك ان ذلك مما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشئ جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضى مرادا كليا ولا يجب تخصصها جزئيا فلا مجال لاحتياج في ذلك الى انصاف امر جزئي اليه ﴿ قوله ﴾ ونحن ايضا فر بما قضينا قضاءا كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعنا قضاء جزئيا ينبعث منها شوق و ارادة متعينان ضر با من التعيين الوهمي فنبتعت منه القوة المحركة الى حركات جزئية نصبرهى مرادا لاجل المراد الاول) أقول وهذا استسهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتأكيدها لادراكه فاننا تصور اياها كليا

٢٤ - الاشارات ﴿ المعين من حيث انه هو متوقف على حصول ذلك الشئ وحصول افعالنا متوقف على ايجادنا لها ونكون بنا اياها فلو توقف تكون بنا اياها على شعورنا باها من حيث انها هي لزم الدور فقام الا نوجد الا بعد ايجادنا لها ولا نوجد الا بعد ان نعلمها بعينها ولا نعلمها بعينها الا بعد تعينها ولا تعينها الا بعد تعينها واما الدور وايضا فلانا اذا رجعنا الى أنفسنا واخبرنا احوالنا علمنا قطعنا نامتي حاولنا الحركة فاما لا نتناول الا ايجاد الحركة من حيث هي بمركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وكل ذلك لا ينافي الكلية فاما ان يقال انه نقص ايجاد تلك الحركة المعينة من حيث انها هي فذلك غير حاصل وذلك بوجوب القطع بهذا الاستقراء

والاختبار بان المؤثر في الفعل الجزئي هو التصد 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 أمر حادثه فلا بد لها من أمر آخر حادثه جزئية ايضاً في الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل ثم هذا التسلسل إما أن يكون دفعة وهو محال لاستحالة حصول علل ومعلولات غير متناهية دفعة واحدة أو لادفعة بان يكون كل سابق علة للاحق وهو أيضاً محال لان السابق معدوم حال حصول الللاحق 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 الاستفناء عن اثبات هذه النفس الجسمانية 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 وإذا كان كذلك فالنفس التي هي صاحبة الارادة الكلية للحركة الفلكية إذا أرادت الحركة الكلية حصلت الحركة الجزئية لاجل تخصص القابل فان جرم الفلك في كل وقت لا يقبل الا الحركة بخصوصة معينة وعندكم تخصص القابل يجوز أن يكون سبباً للحصول المعلوم الجزئي فان المبدأ لجميع الحوادث في هذا العالم إنما هو العقل الفعال ونسبته الى الكل على السواء لكنه يصدر عنه شيء دون شيء لتخصص القابل فلم لا يجوز مثله في

مثلاً تصورنا انه ينبغي أن يصدر عنا بدل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلنا من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي أن يصدر عنا العمل الجليل ومن الافعال الجلية بدل الدرهم ثم أتبعنا ما قضا جزئياً هو أن هذا الدرهم لذي في يدي ينبغي أن أبدله فيبيع من هذا القضاء الجزئي شوق وازادة متعينا اني بدل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة الى دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لاجل المراد الاول الذي هو صدور بدل الدرهم حتى واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي 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 وهو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مسبباً لحصوله في الخيال فتدبر يكون حصوله في الخيال أيضاً مسبباً لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال رأينا نعلم قطعاً نتمنى حار لنا فعل حركة فانا لا نحاول الا إيجاد الحركة 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 والتصدد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب أن تعيين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تخصيصه الحركة كما اعترف بهم بالجملة فتقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضوع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله اننا قصدنا الحركة الكلية في موضع زرق معينين يناقض قوله الحركة تخصص بتخصص المحل والوقت ثم أو رد المعارض بان الارادات الجزئية أيضاً أمور جزئية حادثة فلا بد لها من علل حادثه جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول في تسلسل ثم التسلسل ان كان دفعه فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان أيضاً محالاً لان السابق بتخصصه حال حصول الللاحق والمعدوم لا يكون علة

هذه المسئلة ثم لئن وقعت المساعدة على أنه لا بد من قوة ذات ادراك جزئية فلم قلتم ان القوة التي تكون كذلك للموجود لا بد وأن تكون جسمانية فلئن بنيت ذلك على مذهبكم المشهور من أن الادراك الجزئي لا يمكن الا بالقوة الجسمانية قد حناني هذا الاصل بما تقدم من الوجوه القاطعة التي لا مظعن فيها ثم لئن وقعت المساعدة على جميع ما ذكره ولكن غير مستقيم على اصولكم وذلك لان فرض النفس من قهر ين الفلك التشبه بالعقل المجرد ومعلوم أن الشوق الى التشبه لا يمكن الا بعد ادراك التشبه به فاذا كانت النفس التي هي الحركة بطرم الفلك قوة جسمانية لا تقوى على ادراك المجرادات والعقل جرح مجرد فالنفس لا يمكنها ادراكه واذا نذر الادراك تعذر الاشتياق الى المنشبه به فان ما لا يكون معلوماً استحالة الشوق اليه والعلم بذلك ضروري فلئن قالوا هذا الاكراه انما يتوجه اذا اثبتنا النفس الجسمانية ولم نثبت النفس الناطقة أما اذا اثبتنا النفس الناطقة انرفع فتقول على هذا التقدير ايضاً لا يتدفع ما لم تتركوا مذهبكم في شيء من هذه المسائل لان المباشر القرين بتحرير كات الفلك ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر القرين لا بد وأن يكون صاحب الادراك الجزئية وصاحب الادراك الجزئية لا بد وأن تكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست

جسمانية ثم ان النفس المبصرة للتعرف بها عما تبصر ذلك التعريفك للتشبه بالعقل فهي من حيث انها تبصر الافعال الجزئية وتدر كها لا بد  
وان تكون جسمانية ومن حيث انها اشتاق الى التشبه بالعقل مجردة فاذن لا خلاص من هذه العقدة الا بان يقال لاحاجة في هذه الافعال  
الجزئية الى ادراكات جزئية أو يقال الادراكات الجزئية بصح على الجوهر المجرد أو يقال القوة الجسمانية بصح عليها ادراكات مجردات  
أو يقال ليس الغرض من تحريك الفلك هو الشوق الى التشبه وأي هذه الآداب لا ذكره وقد تدر كوا مذهب مشهورا من مذاهيبهم وقولا  
معتبرا من أئمة لهم فهذا ما نقوله في هذا الموضوع وترجع الآن الى شرح المتن اعلم أن الشيخ ما قرئ في هذا الفصل الا أن الرأي السكلي  
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  
الآخر الا بسبب مخصوص لا محالة يفتقر به ليس هو وحده فاعلم ان هذا هو الاستدلال على ذلك المطلوب لانه لما كان كلياً كان بالنسبة  
الى كل الجزئيات على السواء فيستحيل أن يوجد بعض تلك الجزئيات دون البعض الا لمرجح ولقال أن يقول تلك الجزئيات قبل وقوعها  
ليست أموراً حاصلتها متميزا بعضها عن البعض حتى يقال لم وقع البعض دون البعض فاندفع ما ذكرتموه ثم ان سلمنا أنه لا بد من تخصص  
ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك التخصص هو تعيين القابل والوقت وأما قوله ١٨٧ والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية

للفداء انما يريد به يتخيل  
له غذاء جزئي فينبعث منه  
ارادة جزئية وهناك يطلب  
الفداء بحركته وأما  
يتخيل له على الجهة  
الجزئية فاعلم أن معناه  
انه أو رد سؤالاً على  
القاعدة المذكورة وأجاب  
عنها والسؤال أن يقال  
ان الحيوان يريد غذاء  
كليا فانه يريد مثلاً الخبز  
واللحم ثم ان تلك الارادة  
الكلية يكفي في أن يتناول  
الخبز واللحم الحاضرين  
وأجاب عنه انا لان سلم ان  
ارادته للفداء الكلي يكفي  
في تناول الغذاء الجزئي

للموجود الجواب أن الارادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة أيضاً سبب لحدوث  
ارادة أخرى جزئية حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا تسلسل دفعة لان الارادة لكون  
الجسم في حدها من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع أن 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  
أن 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 لآلية الارادة التي هي الفاعلة ومم وصوله الى الحد الذي  
يريد به فتفي تلك الارادة ويتجدد غير هافصم على وصول الى حد سبب الوجود و ارادة تتجدد مع ذلك  
الوصول و وجود كل ارادة سبباً للوصول متأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرارية غير قابل  
على سبيل تصرف وتجدد والسابق لا يكون مانعاً من انفراد علة لاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضافه اليها وهذا  
من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز أن يكون السابق علة لاحق فلم لا يجوز أن تكون الحركة السابقة علة  
لاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب أن الشيخ لم يستدل بهذا على وجود  
النفس بل استدلل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة  
المستقيمة الطبيعية تكون كل حركة سابقة سبباً يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير أن  
أثبت هناك تقاسم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل  
ويشأنه الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية إلا أن جبر القابل في كل وقت لما لم يقبل الحركة  
خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه فتخصصت الحركة بسببها واستمرت ليس يصدر بزعمهم من العقل

بل الحيوان يتخيل غذاء جزئياً فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لتلك الغذاء وأما قوله وان كان لو حصل له شخصي آخر بدله لم يكرهه بل قام  
مقامه فليس ذلك دليلاً على انه كان ذلك متملاً عنده فاعلم ان المراد منه ان قالوا لو قال الدليل على ان الارادة الكلية كافية في تناول الغذاء  
ان أرى غذاء حاضر بلا عن الآخر لقيام مقام الآخر في كونه مطلوباً له وذلك يدل على ان الارادة الكلية كافية فاجاب عنه باننا لان سلم ان  
الارادة الكلية كافية بل الحيوان انما يتخيل غذاء جزئياً 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 يصعد عنه ان الارادة الكلية لا تتكفي في حصول الخطوات بل لا بد  
مع تلك الارادة الكلية من ارادات جزئية للخطوات الجزئية وأما قوله وربما كان ذلك التخييل مقطوعاً وربما كان متجداً بالوجود نحو ما  
تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخييل كالاتي في الحركة فمعناه أن التخييل الجزئي ربما كان مقطوعاً  
أمر بما انقطع فتقطع الحركة هناك كمن أراد الذهاب الى موضع معين فاذا وصل اليه انقطع التخييلات الجزئية الموجبة للحركات الجزئية  
و ربما لم يكن مقطوعاً بل كان متجداً بالوجود على الاتصال وهذا الاتصال لا يمنع من كون ذلك التخييل شخصياً لان هذه التخييلات كلها  
حركات نفسانية مطابقة للحركات الجسمانية فكما أن الاتصال في الحركات الجسمانية لا يمنع من شخصيتها فكذلك في هذه التخييلات التي

هي حركات تضائية أما قوله ماثل هذا ما تخصص الارادة بشئ جزئي حتى تكون الارادة الكلية مقابلاها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي فمعناه ان الارادة الكلية مالم تخصص بشئ لم يظهر عنها فعل جزئي فان الارادة الكلية مقابلاها مقتضاها مراد كلي والكلي نسبتة الى جميع الجزئيات عن السواء فيستحيل ان يحصل فيه تخصص جزئي وأما قوله ونحن فر بما قضينا قضاء كلياً من مقدمات كلية فيها يجب ان يفعل ثم أتبعنا قضاء جزئياً ينبعث منه شوق وازادة متعينان ضرباً من التعيين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير مرادة لاجل المراد الاولى فمعناها انار بما حكمنا حكماً كلياً ان الشئ القلاني ينبغي ان يفعل ثم تبع هذا الحكم الكلي حكم آخر جزئي ثم تبع ذلك الحكم الجزئي شوق جزئي فينبعث القوة المحركة الى ايجاد حركات جزئية فيكون السبب الاول لهذه الافعال الجزئية تلك الارادات الكلية ولكنها ما كانت كافية بل لا بد معها من الارادات الجزئية واقائل ان يقول لانزاع انه لا بد من ارادة حصول حركة جزئية ولكن هذه الارادة أيضاً كلية لان الحركة الجزئية طبيعة كلية لانه يصح فيها ان تكون مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فان كل حركة شخصيه فهي جزئية والحركة الجزئية تتناول كل واحد واحده منها فيكون هذا المفهوم كلياً فارادته تكون ارادة لكلياً للجزئي بل ارادة الجزئي لا يمكن ان تكون مؤثرة لان ارادة الجزئي نسبة خاصة للارادة الى الجزئي والنسبة متأخرة عن المنسو بين تتعلق الارادة بذلك الجزئي متأخر عن ذلك الجزئي والمتأخر عن الشئ يستحيل ان يكون مؤثراً فيه (موعده وتنبهه أما

الفعل مع ان نسبتة الى الكل سوامتى خاص لتخصص قابله والجواب ما هو ان العلة القارة بانفرادها يمنع ان تقتضي الحركة وأما العقل الفعالي فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكتفي فيه بوجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على أصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان ائتمنا ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكاً غير مجرد بل مشوباً بالواقع المادية على نحو التوهم والتخييل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته ينحل بما مر (موعده وتنبهه أما الشئ الذي يشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فهو عديته به بعد ما نحن فيه الا اننا يجب ان نعلم انهن لا يتحرك متحرك ارادى الا لطلب شئ ان يكون للطلب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخييل العبي فان فيه ضرر باخفيا من طلب اللذة والساهى والنائم بما يفعل وهو يتخيل لذته ما أو تبدل حاله مما ملولة في ضربه باخفيا من طلب اللذة والساهى والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذته ما أو تبدل حاله مما ملولة وازالة وصب ما فان النائم

الشيء الذي يشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فهو عديته به بعد ما نحن فيه الا اننا يجب ان نعلم انهن لا يتحرك متحرك ارادى الا لطلب شئ ان يكون للطلب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخييل العبي فان فيه ضرر باخفيا من طلب اللذة والساهى والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذته ما أو تبدل حاله مما ملولة وازالة وصب ما فان النائم

يتخيل وأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحركه عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة أوى الشئ

الضروري كالنفس أوى الشئ الذي بصير كالضروي كمن يرى في منامه سيباً مخوفاً جداً أو حبيباً جداً فر بما انزعج للهرب أو الطرب واعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل هو ذات تخيل شئ وانحفاظ ذلك الشعور في الذكريات وليس يجب ان يتكرر وجود التخيل لاجل فقدان أحد الامرين التفسير لما بين ان المقصود من الحركة الفلكية أمر سواها وبين ذلك الأمر هو وضع معين كلي ثم ان تحصيل الوضع المعين الكلي ليس مقصوداً بالذات انما هو بالتشبه بالعقل المفاوق وهذا انما يثبته في النمط السادس من هذا الكتاب لاجرم وعديان بيانه مسيجي فيما بعد ثم انه بعد ذلك شرع في ان الفعل بدون الداعي محال وقد مرته هذه الدعوى فيما تقدم الا انه أعادها هنا ففان الفاعل بالارادة لا يمكن ان يبدف لادون فعل الا اذا علم أو ظن أو اعتقد ان ذلك الفعل اولى له من عدمه ثم انه قنع بالدعوى وما شدها بحجة والحجة فيه ما ذكرنا فيما تقدم ثم انه شرع بعد ذلك في الاشكالات المذكورة على هذه القاعدة وهي أمور أحدها الافعال العبيبة صادرة لاعن الداعي فانه لا منفعة للانسان في ان تعبت بالتبنة الملقاة في الطريق وان يتعبت بشعرة واحدة من شعرات لحيته فأجاب بان في ذلك التعبت ضرر باخفيا من اللذة واما التعبت بالشعرة المعينة فلان اليد ربما كانت أقرب اليها منها الى غيرها وثانيها الساهى والنائم بفعل أفعالاً من غير الداعي والجواب ان الافعال الصادرة عنها لاجل أمور وهي اما لاجل تخيل لذته أو تبدل حاله مما ملولة أو ازالة



وهي عموماً والنوم لا يتأني التخيل أو ان كان منافياً له فاعمالها في نفسه النوم العرفي وعند ذلك لا نسلم انه يفعل شيئاً فاما الحالة التي تكون بين النوم واليقظة فهي غير منافية للتخيلات وأن يكون ذلك الفعل ضرورياً كالنفس أو بصير ضرورياً كما نرى في منامه شيئاً خيالياً جديداً أو حياً جداً فربما نزعج للهرب أو للطرب أو ما قوله واعلم أن التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذلك التخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكري شيء وليس يجب أن ينكر التخيل لاجل فقدان أحد الأمرين فاعلم ان الغرض منه انما هو ادعى ان الفعل لا يتأني بدون التخيل أو الظن أو العلم وأجاب عن سؤال التامم بان له تخيلاً أيضاً كان ههنا السائل أن يقول لو كان للتامم تخيل يعرف بعد الانبعاث حصول ذلك التخيل له حالة النوم ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس للتامم تخيل فاجاب الشيخ عن هذا السؤال بان قال لا نسلم انه لو كان للتامم تخيل يعرف بعد الانبعاث حصوله لان التخيل شيء والعلم بكونه متخيلاً في الحال شيء آخر وتذكر انه كان متخيلاً ١٨٩ في الوقت الذي مضى شيء ثالث ولا يلزم من

فقدان هذا التذكري  
فقدان الأمرين الاولين  
وبالله التوفيق وهذا آخر  
الكلام في هذا النمط  
النمط الرابع في  
الوجود وعمله في  
لغائل أن يعترض على هذا  
العنوان فيقول لو كان  
للوجود من حيث هو  
وجوده لكان واجب  
الوجود مضمراً الى العلة  
لكونه موجوداً وجوابه  
انه لا يلزم من قولنا للوجود  
علة قولنا الوجود من  
حيث هو وجوده علة بل  
يتمثل أن يكون افتقاره  
الى العلة لا لكونه وجوداً  
فقط بل لكونه وجوداً مع  
قيد آخر ولقظة الوجود  
لفظة مبهمة فلا تنضى  
الكلمة فاندفع السؤال  
واعلم أن المطالب

قد ذكر ههنا أن الحركة الفلكية لا تترادف ذاتها بل تترادف حصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس أيضاً ذاته مراداً بل اعماير ادائياً آخر وكان من الواجب أن يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصوداً راعى اثبات النفوس واقفا عليها وكان النمط السادس مشتملاً على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه أولى فمورد بيانته هناك واما موقع ذكر الوضع الكلي ههنا أيضاً بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليه في هذا الموضوع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه وهو عرض له شعور به على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز أيضاً بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يبيح ويبيانه في النمط السادس ثم ذكر أن الشعور بلو لوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقياً وقد يكون ظنياً وقد يكون تخيالياً وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العايت والساهي والتامم فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لم وهي أن العايت والساهي والتامم لو فعلوا أفعالهم لغايات تخيلوها لوجب أن يتذكر وهابان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور الثلاثة أموراً وتوقف التذكري على جميعها فوجد التذكري يدل على وجوهها جميعاً وعذمه لا يدل على عدها واحدها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه أو على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكري على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكري مركباً من حفظ وادراك على ما أوضحنا والله أعلم بالصواب واليه المرجع المآب **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 ماهيتها ولا جزاً من ماهياتها بل انما يكون عارضاً فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعمله **تبييه** علم انه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس يجوز فرض 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 تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك

المقصود بالذات من هذا النمط تمازية (١) الرد على من زعم أن ما لا يكون محسوساً لا يكون معلوماً ولا متصوراً (ب) تفصيل القول في العلة (ج) اثبات واجب الوجود (د) وحدة واجب الوجود (هـ) تبرئة ذات واجب الوجود عن الكثرة وبتدرج فيه أنه غير مركب من اجنس والفصل ولان الاجزاء العقلية ولان الاجزاء الحسية (و) لاضدله ولا ند (ز) عاقل ومعقول (ح) بيان أن اثبات واجب الوجود واثبات صفاته بالطريق المذكور أجود من اثباته تعالى سائر الطرق فهذه هي المطالب الكلية وأكثرها مما يتأني الا بحصول وسبب أي على شرح كل واحد منها كيفية ارتباط بعضها ببعض ان شاء الله تعالى المسئلة الاولى في الرد على من زعم أن ما لا يكون محسوساً لا يكون معلوماً وفيه أربعة فصول **تبييه** انه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس يجوز فرض 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 تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك

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 موجود فذلك المعنى الموجود لا يتخلوا ما أن يكون بحيث يناله اطس أو لا 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 وكف معين لا يتأني 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 لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين يختلفون في تلك الحال فاذن 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 أننا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص الانسانية في حقيقة الانسانية فهذه الحقيقة المشتركة فيها ما أن يكون لها شكل معين وقدرة معينة وحيز معين واما أن لا يكون لها شيء من ذلك فان كان الاول لزم أن لا يكون مشتركا فيه 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 أوهام الناس ١٩٠ أن الموجود هو المحسوس فاعلم انه بما قال قد يغلب على أوهام الناس ولم يقل على خيالات

الناس لما بينا أن القوة التي تحكم على غير المحسوس بالمحسوس ليست الا الوهم واما قوله وأن ما يناله الحس يحسوه 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

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 موجود فذلك المعنى الموجود لا يتخلوا ما أن يكون بحيث يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا أعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكف معين لا يتأني 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 لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين يختلفون في تلك الحال فاذن 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 بل البعث والتفتيش قد أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس ولترجع الى التفسير قوله انه قد يغلب على أوهام الناس ١٩٠ أن الموجود هو المحسوس فاعلم انه بما قال قد يغلب على أوهام الناس ولم يقل على خيالات

بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود فمعناه أن الشيء اما أن يكون جسما أو حالا في نفسه فالجسم له الوضع والموضع بذاته والحال فيه وهما حاصلان له لكن بسبب الجسم الذي هو محله فهو لا قد اعترفوا بهذين التسمين وأنكروا القسم الثالث واما قوله وأنت يتأني لك أن تأمل نفس المحسوسات فتعلم منه بطلان قول هؤلاء فعناها 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 عبارات واضحة غنية عن الشرح ولقائل أن يقول الشيخ في هذا الفصل انما حاول الرد على من قال لا وجود الا للجسام 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 شيء غير محسوس في خارج الذهن والحاصل أن القوم منعوا من وجود شيء غير المحسوس خارج الذهن والشيخ 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 الخارجيه موجود في الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بقيدانه هذا ومتى كان المركب موجودا كانت باطنه أيضا موجودة فالانسان من هو حيث هو انسان لا بشرط شيء موجود لكن الانسان لا بشرط شيء 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 لسكتنا نقول قد صرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كون الشيء 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 فالتامهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يدوعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك  
 وهو محسوس فنتبيه فنقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته أو تركته كالحال في الانسان نفسه) التفسير توجيها هذا السؤال أن يقال انكم  
 ذكرتم أن القدر المشترك في الانسانية بين زيد وعمر وغيرهما أمر مجرد عن جميع اللواحق ١٩١ وهذا ممنوع بل القدر المشترك

مجراهم ممن يدعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوسا حكمها على المحسوسات  
 فتقوله أن الموجود هو المحسوس قضيه وقوله وأن ما لا يناله الحس بجوهره وفرض وجوده محال كعكس  
 نقض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله  
 لا بداته وقوله وأن 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 يشكرون وجود ما لا يكون جسما أو جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة  
 من المحسوسات لان حيث هي عامة أو خاصة بل من حيث هي مجردة عن القواشي الغريبة 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 انما ان كان محسوسا ويجب أن يكون الاحساس به مع لواحق معينة كائن ما  
 ووضع ما متعينين ويجب اجتماع أن يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الابن 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 لان حيث هو حيوان أو ناطق أو واحد أو غير 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 وباقى الفاظ الكتاب ظاهر واعترض  
 بعض المعارضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في 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 حثت الاشارة اليهما (وهم وتنبية ولعل فالتامهم يقول ان لسان مثلا انما هو  
 انسان من حيث له اعضاء من يدوعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنتبيه ونقول  
 له ان الحال في كل عضو كمن ذكرته أو تركته كالحال في الانسان نفسه) أقول هذا الوهم هو أن يقال  
 انكم قد اشتراطتم في الانسان المعقول تجرد يده من الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات  
 أقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشغل بإيضاح الحال في معقولية الانسان لان  
 الاشتغال بالمثال بما يكون ضروريا من المقصود هل نبه على أن الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في  
 كونه في طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه (تنبية 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 بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والحجل والوجل والغضب والشجاعة والجلين مما  
 يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فاطن بوجودات ان كانت خارجة عن درجة  
 عن درجات المحسوسات وعلاقتها) لما نبه على أن في كل محسوس شيء ليس بمحسوس ولا بمحسوس لم يقتصر  
 التفسير قال هذه حجة

ثانيا على فساد قول من يقول لأمور وجود الا محسوس والمتوهم وتبررها أن من اعترف بالمحسوس والمتوهم فلا بد له من الاعتراف  
 بالحس والوهم وكل واحد منهما غير محسوس بشيء من الحواس ولا بمتوهم أيضا فاذن يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف  
 بغير المحسوس وغير المتوهم وأيضا فكل عاقل لا يشكر عقله نفسه مع أن العقل غير محسوس ولا متوهم وأما قوله ومن بعد هذه الاصول

ثانيا على فساد قول من يقول لأمور وجود الا محسوس والمتوهم وتبررها أن من اعترف بالمحسوس والمتوهم فلا بد له من الاعتراف  
 بالحس والوهم وكل واحد منهما غير محسوس بشيء من الحواس ولا بمتوهم أيضا فاذن يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف  
 بغير المحسوس وغير المتوهم وأيضا فكل عاقل لا يشكر عقله نفسه مع أن العقل غير محسوس ولا متوهم وأما قوله ومن بعد هذه الاصول

الخ فمعناه ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم يوجب الاعتراف بغير المحسوس و غير المتوهم وذلك هو المحسوس والوهم والعقل واما هذه الصفات الاخرى فليس كذلك أي ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بهما اولك كما نعلم بالضرورة وجودها وان شئاً منها غير محسوس ولا متوهم واذا ثبت أن في الموجودات المحسوسة أموراً غير محسوسة فكيف يمكن الاستبعاد من وجود موجودات لا تعلق لها بالمحسوسات أصلاً (تنبيه كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هي احوق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده) التفسير قوله كل حق ١٩٢ أي كل موجود وحاصله أن كل موجود فالتأخذت ماهيته محذوفاً عنها شخصاً نه

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 اقتضية للمسئلة الثانية في تفصيل القول في العمل الاربعة التي هي العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية وأحكامها والشيوخ بين غرضه من هذه المسئلة في فصول ثلاثة من هذا الكتاب (تنبيه الشئ قد يكون معلولاً بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولاً بوجوده واليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه وقرنانه من حيث هو مثلثوله حقيقة المثلثية كأنها معلولان للصورية واما

على ذلك بل نبيه أيضاً على أن المحسوس نفسه ليس بمحسوس ولا موهوم وكذلك الوهم وعلى أن العقل الذي يميز بين المحسوس والموهوم والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلاً على أن يكون محسوساً ونبيه أيضاً على أن للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور والمدرسة بالوهم كالمشقة والحجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة بالمحسوس الظاهر واما طبائعا فليس بمدركة بأحد هاتين أصلاً واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلاقتها هاتين ثابت وجوداً شياً خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي أولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة (تنبيه كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو احوق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما ينال به كل حق وجوده) الحق ههنا اسم فاعل في صبغة المصدر كالعدل والمراد به ذوالحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل 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 نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم أن مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الأعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هي احوق أي حقيقته المجردة عن العوارض الغربية المشخصة التي هي احوق غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو أن المبدأ الاول الذي يعطى كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو نصر يبح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذييلاً والناسل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بأن البيان اقتضى وليس كذلك فانه انما حكم كما لا يعلى كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة (تنبيه الشئ قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولاً في وجوده واليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلثوله حقيقة المثلثية كأنها معلولان للصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه لبيت هي علة تقوم مثلثته ويكون جزءاً من أحدها وثالثه هي الدالة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلة الفاعلية (بريد 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 علة بمقارنة لذات أو بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون عليه هو الإيجاد نفسه أو كونه علة للإيجاد بان يكون الإيجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها لبيتا من العلة الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل

من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه لبيت هي علة تقوم مثلثته ويكون جزءاً من أحدها وان تلك هي الدالة 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 للمادة بمثاله السطح فانه مادة المثلث واما أن يكون هو الجزء الذي لاجله يكون الشئ بالفعل وهو العلة للصورية 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 يقبل الفعل المعين لاجل فرض فلولا ذلك الفرض لبق فاعلا بالقوة كما كان فصيرو رته فاعلا بالفعل امر معلل بذلك الفرض

﴿ تنبيه اعلم أنك تفهم معنى المثلث وتشتك هل هو موصوف بالوجود في الاعدان أم ليس به لما عمل عندك أنه من خط وسطح ولم يتمثل  
لأنه موجود في الاعدان ﴾ التفسير لما ذكر أن علة الماهية مقابلة لعلة الوجود ١٩٣ وهذا الكلام فرع على كون

الماهية مقابلة 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 ما فيها وعليها فلا  
حاجة الى الاعادة ﴿ اشارة  
العلة الموجدة للشيء  
الذي له علة مقومة  
للماهية علة لبعض تلك  
العلل كالصورة أو لجزءها  
في الوجود وهي علة الجمع  
بينها والعلة الغائية التي  
لاجلها الشيء علة لما هيته  
ومعناها لعلة العلة  
الفاعلية ومعلولة طافي  
وجودها فان العلة الفاعلية  
علة ما لو جودها 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 فتصديكون علة  
لبعض تلك الاجزاء وقد  
يكون علة لجمعها أما  
الأول فالماهية فكما قال

وان كانا مقومين للنوع لكهما ليسا من العلة لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقي بأنه هو  
والعلل 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  
ولاصورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للجسام المترتبة وأيضا السطح ليس محل للخط على الوجه  
الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليس يخص  
وفصل المثلث لانها ليس بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة  
والصورة بالجنس والفصل وقوله وأما من حيث وجوده فتصديتعلق بعلة أخرى الى آخره اشارة الى علة  
الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لمصطلح مقصوده ههنا بما ولم يذكر الموضوع أو ردنا فله في  
قوله فتصديتعلق بعلة أخرى وأشار بقوله وتلك هي الفاعلية بقوله والغاية الى أن الغائية لا تصيد وجود  
المعلول بالذات بل تصيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة  
الى المعلول ﴿ تنبيه اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث وتشتك هل هو موصوف بالوجود في الاعدان أم ليس بعد  
ما عمل عندك أنه من خط وسطح ولم يتمثل لك أنه موجود في الاعدان ﴾ ير يد الفرق بين ذات الشيء  
وجوده في الاعدان 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 هنالك الفرق بين علة يقتصر اليها الشيء في تحقق ذاته  
في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلة أعنى العلة الاربع المذكورة ﴿ اشارة  
العلة الموجدة للشيء الذي له علة مقومة للماهية علة لبعض تلك العلة كالصورة أو لجمعها في الوجود وهي  
علة الجمع بينها ﴾ لما ذكر العلة وفرق 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 له ولاصورة والى ماله مادة وصورة والقسم  
الأول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والأول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى  
موضوع قبليه والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذلك في هذا القسم اذ لم يكن له  
حلل الماهية والقسم الثاني وهو الماهول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة  
الموجدة للشيء الذي له علة مقومة للماهية والعلة الموجودة في هذا القسم تكون علة اما للصورة وحدها أو  
للمادة والمادة معاملة الأول النجار الذي هو علة للصورة السر يردون مادته واليه أشار بقوله علة  
لبعض تلك العلة كالصورة ومثال الثاني الجارح المفارق الذي هو علة للصورة الجسم ومادته معا واليه أشار  
بقوله أو لجمعها على التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجودة فتكون هي علة للجمع  
بين المادة والصورة أعنى التركيب فتكون لذلك علة للمركب والى ذلك أشار بقوله وهي علة الجمع بينهما  
﴿ قوله ﴾ والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بما هيته ومعناها العلية العلة الفاعلية ومعلولة طافي  
وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لو جودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها  
ولا لمعناها ﴾ ماهية الغاية ومعناها أعنى كونها شيئا ما غير وجودها والمعقولات تنقسم الى مبدع والى

﴿ ٢٥ - الاشارات ﴾ البناء انه هو الفاعل للدار أي هو المحدث لصورته في مادتها والافعال البشرية كلها كذلك  
وأما الثاني فكالمفارقات التي هي علة الماهول والصورة وعلة الجمع بينهما من أحكام العلة الغائية انها علة في ماهيتها لعلة الفاعلية  
بالفعل ومعلولة في وجودها لعلة لفاعلية أما الأول فكما بيناه وأما الثاني فلان العلة الفاعلية انما تحصل ذلك الغرض والغاية فلو لا

أن حصول ذلك الفرض معلول ذلك التعر بلنا كان التعر بلنا لوجه ولقائل أن يقول قولك العلة الغائية علة بما هيتهما العلة القاعلية فيه اشكال لانكم تثبتون العلة الغائية للأفعال الطبيعية والقوى الطبيعية لاروية لها ولاشعور لها أسلافها العلة الغائية ههنا لا يمكن أن يقال انها موجودة في الذهن لانه لا ذهن هناك ولا شعور وغير موجود في الخارج لان وجودها في الخارج معلول العلة القاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم لا يمكن أن يكون علة للأمر الموجود فكيف يمكن تعليل العلة القاعلية بما هيته العلة الغائية ولا خلاص عنه إلا أن يقال ليس للأفعال الطبيعية تايات 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 والعبادة أما القسم ١٩٤ الأول فغاية فعله لا بد وأن تكون حادثه فاما القسم الثاني فغاياته لا بد وأن لا تكون

حادثه فانهم يقولون انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذا القول في القول وأما قوله وليست صلة لعليتها ولا معناها فالمراد منه أن العلة القاعلية وان كانت علة لوجود العلة الغائية لكن يستحيل أن تكون علة لعليتها لان عليتها علة لعلة العلة القاعلية فلو كانت العلة القاعلية علة لعليتها لزم الدور (اشارة ان كانت علة أولى فهي صلة لكل وجود ولعله حقيقة كل وجود في الوجود) معناه ان كان في الوجود شيء هو علة أولى فهي علة لوجود كل شيء ولو لوجود علل ماهيات الاشياء أيضا وهذا ظاهر المسئلة الثالثة في اثبات واجب الوجود والكلام في هذه

محدث على ما سبأى بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنته لوجود المعلول بما هيتهما ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بما هيتهما عليه والعلة لا يمكن أن تكون متأخرة عن معلولها فان وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون أن يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة للقاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهره واما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض القاضل الشارح بانهم يشنون للأفعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن أن يقال تلك الغايات موجودة في أذهانها ولا ان قال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعالوات فان تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون صلة للموجود ولا خلاص عنه إلا بان يقال ليس للأفعال الطبيعية تايات والجواب أن الطبيعية مالم يقنض لذاتها شيئا كائن مامثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فتكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لقطعها (اشارة ان كانت علة أولى فهي علة لكل وجود ولعله حقيقة كل وجود في الوجود) معناه ان كان في الوجود شيء هو علة أولى فهي علة لوجود كل شيء ولو لوجود علل ماهيات الاشياء أيضا وهذا ظاهر المسئلة الثالثة في اثبات واجب الوجود والكلام في هذه

المسئلة هي على أمور أحدها تحقيق ماهية الامكان وثانيها بيان أن الممكن لا بد له من مرجع وثالثها أن المؤثر ظاهرة لا بد وأن يكون موجودا مع الاثر ورابعها ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ما ذكره ابطال الدور ههنا العلة سنذكرها بعد ذلك ونحن نشرح كلامه في هذه المقامات في سبعة فصول (تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القويوم وان لم يجب لم يجز أن يقال انه ممنوع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممنوعا أو مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها 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

المسئلة هي على أمور أحدها تحقيق ماهية الامكان وثانيها بيان أن الممكن لا بد له من مرجع وثالثها أن المؤثر ظاهرة لا بد وأن يكون موجودا مع الاثر ورابعها ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ما ذكره ابطال الدور ههنا العلة سنذكرها بعد ذلك ونحن نشرح كلامه في هذه المقامات في سبعة فصول (تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القويوم وان لم يجب لم يجز أن يقال انه ممنوع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار واجبا وان لم يقرن بها 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

العدم عليه لما هو أو يصح والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن فكل موجودا لواجب وانما يمكن واحتمل ان الممكن انما يبقى ممكنا اذا  
اعتبرت حقيقته من حيث هي هي وأما اذا لم تنظر اليها من هذا الاعتبار فربما لا يبقى ممكلا بل يصير واجبا وممتعا فالتلو أخذته بشرط  
وجوده أو بشرط وجوده كان واجبا لانه حال كونه موجودا يستحيل أن يكون معدوما لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وحال  
جسورسيه الموجد به يستحيل أيضا أن يكون معدوما وحال كونه معدوما وعند حضور سبب عدمه يستحيل أيضا أن يكون موجودا  
ولكن كونه ممكلا هو لا ينافي كونه واجبا وممتعا مع هذه الاعتبارات ولفظ الكتاب في هذا الفصل غني عن الشرح (أشارت ما حقه  
في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار أحدهما أولى  
فلحضور رشي أو غيبته فوجوده كل ممكن الوجود هو من غيره) التفسير لما تكلم في ماهية الواجب الممكن تكلم الآن في أن الممكن لا يوجد  
الاسباب بين ذلك بان أطل كونه الممكن موجودا من ذاته فان الممكن مما صح عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاء أحدهما أولى منها  
بإقتضاء الآخر فثبت أن الممكن لا يجوز أن يكون وجوده من ذاته ولما بطل ذلك ثبت أنه موجود بغيره وقائل أن خوله 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 يقتضى لذاته الوجود والعدم واذا كان ١٩٥ الممكن معتبرا بذلك كان الاشتغال بان

الممكن لا يجوز أن يكون  
وجوده من ذاته جازيا  
بمجرد بيان أن ما لا يكون  
وجوده من ذاته لا يكون  
وجوده من ذاته وهذا  
مما لا فائدة فيه وأما الثاني  
فلا بد فيه من بيان زائمه  
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 (أشارت ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته  
فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار أحدهما أولى فلحضور رشي أو غيبته  
فوجوده كل ممكن الوجود هو من غيره) ير يد بيان بيان أن الممكن لا يوجد جذا لاهله تغايره وتغيره بره أن  
الممكن اما أن يحتاج ذاته في أن تكون موجودة الى غيرها أو لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح أحد  
شئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ أشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى  
فساد القسم الثاني بقوله فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح  
من غير مرجح وقوله فان صار أحدهما أولى فلحضور رشي أو غيبته الى أن الحق هو القسم الاول (تنبيه)  
أما أن يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته وبالجملة متعلقة بها  
فتكون غير واجبة أيضا وتجب بغيرها ولتزد هذا بيانا) برهائيات واجب الوجود لذاته وتقرر الكلام بعد

واسطة وهي أن لا يكون وجوده من شيء أسلا من ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لم يتم البرهان الا بذكر هذا القسم وإطلاعه اما  
بإدعاء الضرورة أو بذكر البرهان على فساد الشيخ لم يقل شيئا من ذلك ولعل الجواب أن هذا القسم لما كان معلوم البطال بالضرورة  
فلا جرم لم يثبت الشيخ اليه (تنبيه) اما أن يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته وبالجملة متعلقة بها  
فتكون غير واجبة أيضا وتجب بغيرها ولتزد هذا بيانا) التفسير لما بين أن الممكن لا بد منه 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 مقدما زمانيا على المسبب فانه لو جاز  
ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله ولا الى اول وذلك عنده غير ممتنع فكيف يمكن إبطاله لاثبات واجب الوجود ظلما انا ظم الاله لانه على  
أن السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات بأسرها حاضرة معا وذلك عنده  
محال والبرهان الذي ذكره أيضا مختص به للصورة فكان الاولى تهديم الكلام في هذه المسئلة على هذا الموضع لكنه لما كان في حزمه  
أن ذكره في موضع آخر وهو اول النمط الخامس من هذا الكتاب لأجرم تساهل 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 أورد الوجه الاول وألا ثم أورد  
الوجه الثاني وبيان الوجه الاول أن يقول لو تسلسلت تلك الاسباب التي هي بأسرها ممكنة فلا بد من افتقارها الى موجود آخر فاذن  
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 ممكلا كان منها الاثار فاذن ثبت استناد جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود وهو المطلوب وتطبيق هذا المعنى  
على لفظ الكتاب فتقول قوله اما أن يتسلسل الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته وبالجملة متعلقة بها فيكون غير  
واجب الوجود يجب بغيرها فاعلم أن معناه انها وان لم تسلسل فقد اتهمت الى سبب فتق وهو المطلوب ولما كان هذا هو نفس المطلوب لأجرم

لم تعرض الشيخ له بل انما  
 تعرض للقسم الآخر فهذا  
 هو السبب في حذف أحد  
 جزأي المنفصلة وأما أن  
 تسلسلت الى غير النهاية  
 فعلى هذا التقدير كل واحد  
 منهما يمكن والجملة متعلقة  
 بتلك الآحاد ممكنة فالجملة  
 والآحاد باسرها ممكنة  
 فتكون الجملة والآحاد  
 مفترقة الى شئ آخر والا  
 لكان الممكن غيا 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 تقتضي علة  
 خارجة عن آحادها وذلك  
 لانها إما أن لا تكون علة  
 أصلا فتكون واجبة غير  
 معلولة وكيف يتأتى هذا  
 وانما يجب بالآحاد واما  
 أن تقتضي علة هي الآحاد  
 باسرها فتكون معلولة  
 لذاتها فان تلك الجملة والكل  
 متى واحدا واما الكل  
 بمعنى كل واحد فليس يجب  
 به الجملة واما أن تقتضي  
 هي بعض الآحاد وليس  
 بعض الآحاد أولى بذلك  
 من بعض اذا كان كل  
 واحد منهما معلولا لان علة  
 أولى بذلك

نقتضي

ثبوت احتياج الممكن الى الغير أن ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول  
 فاما أن يقتضى الى واجب أو يدور بالاحتياج أو يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه  
 المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر القصد بسبب 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 يقر والبرهان عليه من غير ذكر تخصيصات ويمكن أن يقر بتخصيات  
 والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي 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 مقار لها ولا آحادها واجب أن يكون خارجا عنها وأن لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها  
 فاذن هو واجب وقال أيضا هذا الفصل موقوف على بيان أن السبب لا يجوز أن يكون متقدما بالزمان على  
 المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى أول وذلك عندهم جائزا ما ثبت أن  
 السبب لا بد من وجوده من المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان  
 مستقبلا لكن الشيخ تساهل فيه ههنا إذ كان في عزمه أن يذكره في أول التمثيل 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 بيان الا في زمانين يكون في أحد هما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر عنه  
 لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى أول وعمراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور  
 وهو أن اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصلح لفظي ينبغي أن لا يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله  
 (شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي 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 تقتضي علة أصلا فتكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب  
 بالآحادها) وهذا تقرير البرهان بالقسم الى قسمين أحدهما ما ذكره وأوضح فساد القسم الآخر وهو  
 أن يقتضي علة ينقسم الى ثلاثة أقسام لان علة الجملة إما أن تكون كل الآحاد أو بعضها أو شيئا خارجا عنها  
 فقوله (واما أن يقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل متى واحدا واما  
 الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة) بيان فساد القسم الاول وجهه أن كل الآحاد إما أن يراد به  
 الجملة أو يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشئ لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشئ يجب  
 ان تكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتضى للجملة واعلم أن حصول الجملة من أجزائه  
 يكون على ثلاثة أنواع أحدها أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من  
 آحادها والثاني أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضع متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل  
 من اجتماع الجدران والسقف والثالث أن يحصل هناك بعد الاجتماع شئ آخر هو مبدأ الفعل أو استعداد  
 ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستسقات والحاصل في الاول هو شئ فقط والثاني هو شئ مع شئ  
 وفي 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 يقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد  
 أولى بذلك من بعض اذا كان كل واحد منها معلولا لان علة أولى بذلك) هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه



واما ان يقتضى هل يتخرج من الا<sup>3</sup> حاد كلها هو الباقي التفسير قال رضى الله عنه وأرضاه لما قرأ البرهان على الوجه الاجمالي شرح ذلك الوجه الاجمالي بهذا الوجه التفصيلي فنقول لو قدرنا استناد كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية لحصلت هناك جملة كل واحد منها معلول فنقول تلك الجملة اما ان تكون واجبة لذاتها أو لا تكون والاول باطل لان كل جملة فهي مقتقرة الى كل واحد من أجزائها وكل واحد من أجزائها غيرها فكل جملة فهي مقتقرة الى غيرها وكل ما اقتقر الى الغير كان ممكن لذاته فكل جملة ممكنة لذاتها وإيضاف هذا الجملة مقتقرة الى كل واحد من أجزائها وكل واحد من أجزائها ممكن والمقتقر الى الممكن أولى أن يكون ممكنا ثبت أن هذه الجملة ممكنة فهي اما أن تقتقر الى مؤثر أو لا تقتقر والثاني باطل والالكان الممكن غنيا عن المؤثر ولو كان الممكن غنيا عن المؤثر لما استندت من الممكنات الى شيء آخر ولو كان كذلك لكان التسلسل أيضا باطلا لانه انما يلزم لو اقتقر كل ممكن الى سبب قبيح ان تلك الجملة مقتقرة الى مؤثر وذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون هو ذلك المجموع واما ان يكون سببا داخل فيه واما ان يكون سببا خارجا عنه والاول محال لان ذلك المجموع هو نفس تلك الجملة والشئ الواحد من الاعتبار الواحد لا يكون مؤثرا في نفسه واما القسم الثاني فهو ينقسم الى أقسام ثلاثة لانه اما ان يكون المؤثر في تلك الجملة كل واحد من آحادها واما ان يكون العلة واحدا منها غير معين أو يكون العلة واحدا منها معين والاول باطل لان كل واحد واحد من آحادها غير مستقل بتحصيل الجملة والثاني أيضا باطل لانا اذا قلنا العلة واحد منها لا على التعيين كان المعنى ان كل واحد منها مستقل بإيجاد تلك الجملة وحده فرجع الى القسم الذي قبله والثالث أيضا باطل لان كل واحد يقرب

على التعيين فانه لا يكون علة لنفسه ولا لغيره ولا لعلته الى ما لانهاية له واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد علة لبعض آحاد الجملة وما لا يكون علة لبعض آحاد الجملة وما لا يكون علة للجملة ولما بطل هذا القسم ثبت اقتدار هذه الجملة الى شيء خارج وهذا آخر ما قرناه في هذا الفصل وعبارة الكتاب غنية عن الشرح

أن كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الا حاد بالعبية أولى لان كل بعض يفرض علة فالبعث الذي هو علة ذلك البعض أولى منه بالعبية **قوله** (واما ان يقتضى علة خارجة عن الا حاد كلها وهو الباقي) ومعناه ظاهر وقد اذنا الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم (اشارة كل جملة هي غير شئ من آحادها فهي علة أو لا للآحاد ثم للجملة والافتسكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم يصح اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق) لما ثبت أن كل جملة معلولات يفرض فهي محتاجة الى علة خارجة أراد أن يبين أن العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت أو لا لعلتها واحد واحد من الآحاد وبيها بالخلق يفرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا الخلق أو بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه أن لا تكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال القائل شارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يبين بان يقال بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لغيره وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فلو ردها الفصل لبيان المقدمة الأخيرة وأقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير

(اشارة كل جملة هي غير شئ من آحادها فهي علة أو لا للآحاد ثم للجملة والافتسكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم يصح اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الآحاد دون البعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق) التفسير انما بطلنا القسم الثالث من أقسام القسم الثاني وهو ما يقال ان علة الجملة واحد منها معين ان قلنا انها ليست علة لبعض آحاد تلك الجملة وما لا يكون علة لبعض آحاد الجملة لا يكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة لا بد لها من الدلالة فذكر في هذا الفصل ما يدل عليها وهي أن كل ما كان علة للجملة فلما ان لا يكون علة لشئ من أجزائها واما ان يكون علة لبعض أجزائها دون البعض واما ان يكون علة لجميع أجزائها فان لم يكن علة لشئ من أجزائها استحال ان يكون علة لان جميع أجزائها اذا كان غنيا عن تلك العلة ومتى حصل جميع أجزاء الشئ كان حصول ذلك الشئ واجبا فحينئذ يكون حصول ذلك الشئ غنيا عن تلك العلة لا يقال لم لا يجوز ان تكون أجزاءها غنية بأسرها عن العلة الا ان تلك الجملة لا تحصل الا عند اجتماع تلك الاجزاء وذلك الاجتماع مقتقرة الى تلك العلة لانا نقول ذلك الاجتماع اجزاء ما هيبة ذلك المركب فاذا اقتضرت في ذلك الاجتماع الى تلك العلة لم تكن غنية عنها في جميع أجزائها بل تكون مقتقرة اليها في بعض أجزائها وهو تلك الهيئة الاجتماعية واما القسم الثاني وهو ان يقتقر بعض أجزاء تلك الجملة الى العلة دون البعض فهذا جائز ولكن العلة بالحقيقة لا تكون علة لتلك المجموع بل لتلك الجزء فقط واما القسم الثالث وهو ان تكون علة الجملة علة لجميع أجزائها فهو المقصود وظهر حينئذ ان علة كل جملة فلا بد ان تكون علة لجميع أجزائها

(إشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولا، وفيها هلة 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 وجب أن لا يكون محكوما معلولا  
لانه لو كان كذلك لكان أحد تلك الجمل لا يكون شيا خارجا عنها واعلم أنه يريد بالطرف الواجب بالوسط 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 واجب  
وقوله لانها ان كانت وسطا فهي معلولة معناه ان كانت ممكنة كانت معلولة لكافرضنا انها غير معلولة هذا خلف (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 تتصل بها  
لا محالة طرفا وظهر أنه ان كان فيها ما ليس به معلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بها) كل سلسلة مرتبة  
من علل ومعلولات سواء فرضناها متناهية أو غير متناهية فلا يصلح حالها من أحد قسمين فالما 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 بمعول والذي لا يكون معلولا فهو واجب  
لذاته وهو طرف فان 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 ١٩٨ آخر وهو ابطال الدور وهو أن يكون هذا يترجح بذلك وذلك يترجح بهذا

شئ من آحادها والاشبهه أن مراده بيان أن الممكنات لما اقتضت جملة الى علة خارجة فلكل العلة يجب أن  
تكون أيضا علة لآحادها أفرادا قادمنا (إشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولا وفيها علة  
غير معلولة فهي طرف لأنها ان كانت وسطا فهي معلولة) فدين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل  
ومعلولات مرتبة متواليه سواء كانت متناهية أو غير متناهية ان لم تشمل على علة غير معلولة احتاجت الى  
علة خارجة عنها فذكر ههنا ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة  
(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 تتصل بها لا محالة طرفا وظهر أنه ان كان فيها ما ليس  
بمعول فهي طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته) لما فرغ من بيان المقدمات  
ألفها بالانجاء المطلوب فذكر أن كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فلا يصلح  
أما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة أو تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة  
خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن أن تكون تلك الخارجية أيضا معلولة لان السلسلة المفروضة

واعلم أن الدور باطل  
والمعتمد في ابطاله أن  
يقال العلة متقدمة على  
المعول فلو كان كل واحد  
منها علة لآخر 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 تسمى بتقدم العلة على المعول التقدم  
بالزمان أو بالذات أو بمعنى ثالث والاول باطل بالاتفاق وأيضا فاذا اتفقت العلة عن المعول في زمان واحد جازا تفككا 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  
بيننا أنه متى كان كذلك استدل على التسلسل باب اثبات واجب الوجود وان كان الثاني لم تكن العلة متقدمة على المعول في الزمان لانه  
أما صار علة لتلك المعول في الزمان الثاني وقد حصل المعول معه في ذلك الزمان والثاني أيضا باطل لان اثنين بعد ذلك ان شاء الله تعالى  
انما نقل من التقدم بالذات على المعول الا كون العلة مؤثرة في المعول فقول القائل لو كان شئان كل واحد منهما علة لآخر لكان  
كل واحد منهما متقدما على الآخر يرجع معناه الى أنه لو كان شئان كل واحد منهما علة لآخر لكان كل واحد منهما علة لآخر  
ولا يبيح حيث يفترق بين التالي والمقدم أصلا بل لو فسرتا تقدم العلة على المعول ما مر وراء التأثير لكان الكلام مستقيما ولكن  
الشان فيه واما الثالث فلا بد من بيانه ثم لئن 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 والاصناف أن الدور معلوم  
البطلان بالضرورة وقول لعل الشيخ اعترضه بذلك في المسئلة الرابعة وفي وحدة واجب الوجود خمسة فصول فالرضى الله عنه البرهان الذي  
بمسئله الشيخ به في اثبات هذا المطلوب مفتقر الى مقدمتين فلاجل ذلك تكلم الشيخ أولا في اثبات المقدمتين ثم خاض بعد ذلك في البرهان

**● (اشارة على أشياء مختلف باعيانها وتفق في أمر مقوم لها فاما أن يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف فيه فتكون المتطافات بلازم 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) التفير الفرض من هذا الفصل بيان احدى المقدمتين التين ذكرهما في قول الخوض في تحرير عرض الشيخ من هذه المقدمة نحن نقدم مقدمتين فالاولى ان كل شيئين أو أكثر فلا بد وان يكونا متخالفين في هويتيهما وتشخصهما لان تشخص هذا لو كان جاصلا لذلك لكان هذا ذلك لا غير هذا خلف الثانية ان الاشياء قد تكون متوافقة في شيء من المقومات كالاشخاص الداخلة تحت نوع واحد والانواع الداخلة تحت جنس وقد لا تكون متوافقة في شيء من المقومات كالاجناس العالية فانها لا تكون متوافقة في شيء من المقومات وان كانت بموافقت في شيء من الصفات العرضية واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول ١٩٩ كل أشياء فهي مختلفة باعيانها كما بيناه**

فاذا اتفقت في أمر مقوم لها كان ما به الاختلاف مغاير لما به الاشتراك لا محالة فتكون هوية كل واحد منهما مركبة متشابهة الاخر ومما به امتاز عن الاخر وعند ذلك اما أن يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف أو بالعكس أو يكون ما به الاشتراك عارضا مغاير لما به الاختلاف أو بالعكس فهذه اقسام أربعة لا مزيد عليها فلنعتبر أحوالها فنقول اما القسم الاول وهو ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف فهو غير منكر ومثاله فصول انواع الداخلة تحت جنس واحد فان

لا تكون سلسلة تامة بل تكون قطعة من سلسلة تامة والكلام في جهة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتغالها على طرف فعلي التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فان كل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وهنا قدم البرهان الذي أراد الشيخ تحريره واعلم ان الدور وان كان ظاهرا الفاسد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب أيضا لانه يشتمل على جملة متشابهة كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناو لا له لم يفرد الشيخ له قسما اشارت في بعض النسخ **●** (تنبه كل أشياء تختلف باعيانها وتفق في أمر مقوم 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) فوجدوا واجب الوجود وتحريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل بالمبالا اعتبارا كالماعقل والمعقول أو بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في أمر مقوم كزبد وعمر وفي الانسانية وقد تتفق في أمر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في أمر مقوم تشتمل لا محالة على أمرين قد اجتماعيهما أحد ههما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعيهما لا يخلا واما أن يكون مع امتناع انفكاك من أحد الجانبين أو لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العرض والزموم لا يخلا واما أن يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحبوان اللزوم 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 غير فيكون نوعه من شخصه وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة

طبيعة ذلك الجنس لازمة لطباع تلك الفصول وكالوجود والوحدة اللزومين المقولات والتمائل والاختلاف والتضاد والتغاير اللازمة للحقائق المختلفة الكثيرة فان السواد والبياض مثلا وان كانا مختلفين لكنهما مشتركان في كون كل واحد منهما اشد اللانحر واما وجبا اختلاف مقدمتي الشكل الثاني في السلب والايجاب لهذه العلة فانه لما كان اشتراك المختلفات في الوصف الواحد ممكنا كما ان اشتراك المتماثلات فيه أيضا ممكن لا جرم لم يمكن الاستدلال بالاشتراك في الوصف على اختلاف الموصوفات ولا على تماثلها واما القسم الثاني وهو ان يكون ما به الاختلاف لازما لما به الاشتراك فهو محال لانه لو كان لازما له لكان حاصله معه أبدا ولو كان حاصله معه 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 ان يكون ما به الاشتراك عارضا مغاير لما به الاختلاف فهو ظاهرا الجواز وكذا القسم الرابع وهو ان يكون ما به الامتياز عارضا مغاير لما به الاشتراك ومتى وقفت على ما قلناه عرفت معنى الكتاب فان ألفاظه في هذا الفصل بينة جلية

(إشارة قديحوزان تكون ماهية الشيء سببا للصفة من صفاته وأن تكون صفة تسمى بالصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي 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 تفرير البرهان الذي ذكره في التوحيد وهي أن ماهية الشيء يجوز أن تكون سببا للصفة من صفاته ويجوز أيضا أن تكون صفة لماهية سببا للصفة أخرى ولكن لا يجوز أن تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سببا للوجود نفسه لأن العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم إما تقدم الشيء على نفسه أو أن يكون الشيء موجودا من غير وجوده وهو محال ولا تأتقل الكلام حيث تداني الوجود الأول والكلام فيه كالكلام في الأول فيلزم التسلسل هذا حاصل ما في هذا الفصل واعلم أن الكلام في هذه المسئلة من أجل المباحث الألهية وقد اضطرت العقول والافهام فيه وأنشير إلى النكت المتبعة فيها وأحسب بالاستقصاء على سائر مصنفاتنا قول لاشئ ولا شبهة في أن الله تعالى موجود فلا يخولها ما أن يكون قول الموجود عليه وعلى الممكنات الموجودة بالاشتراك اللفظي أو بالاشتراك المعنوي والأول هو أن يقال وقوع لفظه الموجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على مسمياته واللون على السواد والياض وقد اتفقت الفلاسفة المتعبرون على فساد هذا الاحتمال وإن كان قد ذهب إليه طائفة من حذاق المتكلمين واحتجت الفلاسفة على فساد هذه المقالة بأمر الأول أن تعلم بالضرورة أن مقابل الاتقاء الثبوت فلو لم يكن للثبوت مفهوم واحد يحصل لم يكن المقابل للاتقاء أمرا ٢٥٥ واحدا بل أمور كثيرة وذلك يقدح 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 إطلاق هذا الوجود وذلك الموجود عليهما فإن الموجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لهما من حيث هما مختلفين بالكلية أو بالعكس ووجوده أيضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذلك عند إطلاق هذا الإنسان وذلك الإنسان عليهما فإن الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لهما اختلافا من الشخصية وما في الكتاب غنى عن التطبيق (إشارة قديحوزان تكون ماهية الشيء سببا للصفة من صفاته وأن تكون صفة له سببا للصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود

وإما أن لا يكون صفة منحصرة الثاني وهو أنه يمكننا تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن ومورد القسم لا بد وأن يكون مشتركين الأقسام فإنه لا يصح أن يقال العين إما أن يكون دكية وكجسوسا اللهم الآن

يكون المراد المسمى بلفظ العين إما هذا وإما ذلك وحيث تدب يستقيم التسميم ويكون المورد أمرا معنويا باشتراك الأقسام كون الشيء مسمى باللفظة الفلانية مائة نسبية معقولته وهي مشتركة بين الأخرين والثالث وهو أنا إذا قلنا دلالة على أن العالم لا بد له من مؤثر موجود قطعنا بوجود المؤثر ثم لو نشككنا في ذلك الموجود واجب أو ممكن أو جوهر أو عرض لم يقدح تشككنا في كل واحد من الأجسام في قطعنا بأنه موجود ولو اعتقدنا أنه واجب ثم تشككنا في أنه ممكن فإنه لا يبقى في هذه الحالة اعتقاد كونه واجبا فلو لا أن كونه موجودا أمرا مشترك بين جميع هذه الأقسام والأوجب أن لا يبقى القطع بكونه موجودا عند الشك في هذه الأقسام كإلا يبقى القطع بكونه واجبا عند الشك في كونه ممكنا والرابع وهو أن من قال بان الوجود أمر غير مشترك فقد قال بكونه مشترك فيه من حيث لا يشعر به لأن الوجود في كل شيء إما 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 تعقل في السوادات أنها متساوية في السوادية وكذا القول في جميع الطبائع النوعية فكذلك تعقل في الموجودات أنها متساوية في مجرد الوجود فلو جاز انكار هذه القضية لجاز أيضا انكار تلك القضايا وذلك يقضي إلى أن لا يقطع بتماثل شيء من الأشياء أصلا السادس وهو أن رجلا لو ذكر شعره 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 اللاحق بكل بيت معنى من معاني لفظ العين فإنه لا يقال في أن القافية مكررة ولو لا أن العلم الضروري حاصل لكل الكل بأن المفهوم من لفظ الموجود واحد في الكل والأحكام بالتكرير ههنا كالمحكم ما به في الصورة الأخرى فهذا أجله ما ذكره في إبطال قول من يقول ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك وبالجملة فساد كالمجموع عليه بين الفلاسفة ولما بطل هذا القسم فحيث تدب تقول لو ثبت أن وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث

أقول

انه جرد وحينئذ لا يخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مقارن الماهية 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 ائنه عين ماهيته تعالى والشيخ ابطال هذا القول بالدليل المحكي ولا بأس بان يعيده مع ضرب تدوير نرضمه 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 تتقرر بالصفة بدون الموصوف فيكون وجوده تعالى مفتقرا الى ماهيته تعالى وكل مفتقرا الى غيره فهو ممكن فثبت انه لو كان وجوده تعالى زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا ولا بد له 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 مفتقرا الى مؤنرا آخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والاول ايضا باطل لان ماهيته تعالى لو كانت علة لوجوده تعالى لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول 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 وجوده تعالى في كونه وجودا ممكنا في كونه وجودا دائما ان ذلك الوجود

الممكن الى السبب وذلك السبب اما ماهيته او غيرها والثاني باطل لان وجوده تعالى لو كان مستقادا من شيء آخر لكان الباري تعالى معلولا مفتقرا الى مؤنرا آخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والاول ايضا باطل لان ماهيته تعالى لو كانت علة لوجوده تعالى لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول 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 وجوده تعالى في كونه وجودا ممكنا في كونه وجودا دائما ان ذلك الوجود

اقول هذا مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفته من صفاته كون الاثنينية سببا لوجوده ومثال كون صفة ماهي الفصل سببا لصفته اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ماهي الخاصة سببا لصفته هي خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ماهي العرض سببا لصفته 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 المرضع 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 به كذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم لما رأى وجود الممكنات أمرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهية فما هيته غير وجوده تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ووطن أنه ان لم يجز لوجود الواجب عارض لماهية لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب وجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على أشياء مختلفة انما تقع عليها بالاشتراك اللفظي وقوعا عين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء وقوع الانسان على أشخاصه بل على الاختلاف اما بالمتقدم والتأخر وقوع المتصل على المقدر وعلى الجسم ذي المقدر واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالثبوت والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالثبوت والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لا على السواء يمتنع أن يكون ماهية أجزء ماهية تلك الأشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجا لازما ومقارنا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية فلما بل هو أمر لازم لها من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان أنواعا من الالوان لانهاية لها بالقوة ولا اسمي لها بالتفصيل يقع على كل

٢٦ الاشارات

غير عارض شيء من الماهيات بل وجوده وجود قائم بنفسه أدلة قوية عليه ونحن نشير ههنا الى بعضها فالاول ان الوجود الذي هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو موجودا ما يقتضي أن يكون عارضا للماهية أو يكون غير عارض لها ولا يقتضي ولا واحد من القيدان فان اقتضى أن يكون عارضا للماهية وجب في كل وجود أن يكون عارضا لها لان لازم الحقيقة الواحدة حاصل أينما حصلت فيلزم أن يكون وجود الله تعالى عارضا لماهية وهو المطلوب وان اقتضى أن لا يكون عارضا لشيء من الماهيات وجب في كل وجود أن لا يكون عارضا للماهية فوجب أن لا يكون وجودا للممكنات عارضا لماهيتها هذا خلف بالافتقار وايضا فالممكنات موجودة فالذم تكن موجودة بوجود عارض لها وجب أن تكون موجودة بوجود

هو نفس ماهيتها فحينئذ يكون قول الموجود على الموجودات بالاشتراك وهو هو ذاتي القسم الذي أطلناه وأمان قبل الوجود لا يقتضى أن لا يكون عارضاً لما هيته ولا أن يكون غير عارض لما هيته بل يتقيد بأحد هذين القيدين لا بسبب منفصل فلا يتحقق وجود ذات واجب الوجود من حيث أنه 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 وانتهى على أنها مدركة لوجوده تعالى وكيف ومطلق الوجود عندهم متصور تصور أولياء وهذا يقتضى أن تكون حقيقته تعالى مغايرة لوجوده تعالى وهذا هو الدليل الذي أبدأ عليه بعولون وبه يقولون في أن وجود الممكنات زائد على ماهيتها فانهم يقولون ٢٠٢ اننا نقنع على ماهية المثلث مع الشكل في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بعمله. فهنا أيضاً

لما كان الوجود معلوماً والحقيقة غير معلومة وجب أن يكون الوجود مغايراً للحقيقة والأقسام الفرق الثالث وهو أنه لو لم تكن حقيقته تعالى إلا مجرد الوجود مع سائر القيود السلبية لم يكن لتلك القيود السلبية مدخل في عليه وجود الممكنات لان العدم لا يكون علة للوجود بل جزأ منها وإذا خرجت تلك القيود السلبية عن أن تكون معتبرة في عليه الممكنات كانت عليها للممكنات ليس إلا ذلك الوجود فإذا كان ذلك الوجود مساوياً بالوجود سائر الموجودات بل يلزم أن تكون سائر الموجودات مساوية لوجوده تعالى وعليه للممكنات فيلزم أن يكون وجود كل شيء مساوياً لذات الله تعالى في صفاته وأفعاله الرابع هو أنهم اتفقوا على الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر

جمله منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمره وبالسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفه بالهويات التي لأسماء لها بالتفصيل لا أقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات أعني أنه أيضاً يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم وإذا انقهر هذا فقد انحلت اشكالات هذا الفاضل بأسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تقتضيه معنى واحد كما ذهب إليه 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 إلى وجوه انحلالها أقول فمن شبهة التي زعم أنه أبطلها أقول الحكماء ان أنية الواجب هي ماهية قوله لما ثبت أن الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضى اما عرض الماهية أو لآخر وضها أو لا يقتضى شيئاً منها والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العرض والآخر عرض والثالث يقتضى احتياجهما معاً الى سبب منه يتصل يجعل وجود أحدهما غير عارض ووجود الآخر عارضاً والجواب ما عرّفه مما عرّفنا واعتبرنا في 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 لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية وأيضاً لو كان الوجود متساوياً على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضى العرض وهو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجاً لان عدم العرض لا يوجب الوجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب المعروض على أن الحق ما ذكرناه أولاً ومنها قوله انخفت الحكماء على أن عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى أنها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم أولى التصور وذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يقولون وبه يصرولون قولهم اننا نقنع على ماهية المثلث مع الشكل في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بعمله فهنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والأقسام الفرق والجواب أن الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص المخالف لسائر الموجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود لسائر الموجودات وهو أولى التصور وادراكه اللازم لا يقتضى ادراكه الملزوم بالحقيقة والواجب من ادراك الوجود ادراكه جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركاً يقتضى مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لوجوده الخاص ومنها قوله لو لم تكن حقيقة الواجب إلا مجرد مساوياً لذات الله تعالى في

صفات وأفعاله الرابع هو أنهم اتفقوا على الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر أفرادها وهذه المقدمة استدلوها على اثبات الهوى بالافلاك وعلى ابطال مذهب ذي مقرطيس في الجزء الذي لا يتجزأ على ما قررنا هذين المقامين فيما مر بها استدلو أيضاً على فساد القول بالابعاد الخالية فقالوا الما اتفقت لابعاد في بعض المواضع الى المادة وجب اقتضارها إليها أبداً لان مقتضى الطبيعة المحصلة النوعية لا يختلف وإذا ثبت ذلك فنقول الوجود من حيث هو وجود محذور فاعنه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز أن يختلف مقتضاها وإذا كان كذلك فالوجود في حقا عرض مفتقر الى الماهية محتاج إليها فكيف نقل انقلاب مثل هذا الوجود في حق الله تعالى جوهرها قائما بالنفس بحيث يكون أقوى الموجودات وأشدها قياماً بالنفس فاما الجهة التي حول

الشيخ عليه في بيان أنه لا يصح وأن يكون وجود الله تعالى وإدخال ما هيته تعالى فجميع مقدماتها مسلمة الا قوله لو كانت الماهية علة  
 لوجود قسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانما يمنع هذا التقدم ويبانه من وجوده الاول  
 ايتسبين ان شاء الله تعالى في النمط الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات ان اريد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم  
 مسلم ولا يمكن قول القائل العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى أن العلة لا تؤثر في المعلول الا بعد وجودها وهذا هو  
 المصداق على المطلوب الاول فانما يدعى أن المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجوده السابق فيكون كلامكم  
 إعادة لعل النزاع بعبارة أخرى وذلك مما لا فائدة فيه وان اريد 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 ما هيات الممكنات  
 قابلة لوجوداتها فما هياتها  
 على قابلة لوجوداتها ففي  
 هذا الموضوع العلة القابلة  
 لا يجب تقدمها على  
 المعلول بالوجود اذا كان  
 كذلك فلم لا يجوز مثله  
 في العلة الفاعلية وأيضا  
 فالشيخ ذكر في أول هذا  
 الفصل من هذا الكتاب  
 أنه قد يجوز أن يكون  
 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 است  
 هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله  
 انهم تفقوا على أن الطبيعة النوعية يصحح على كل فرد منها ما يصحح على سائر افرادها كما ذكر في اثبات  
 هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيقراطيس في الجسم الذي لا يتجزأ وفي وجود كون الابعاد الجاهلية  
 في مادة واذ ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز أن يختلف متغضبا عنها اعني العر وض للماهية  
 واللا عر وض والجواب أن الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على  
 الحيوان ويقع عليها بالتواطى والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت  
 للماهية متغضبة لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود  
 الا تأثيرها وحينئذ يكون التالي في المنصلا المذكور إعادة للمقدم بعبارة أخرى والجواب أنا تعلم بالضرورة  
 أن تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وأيضا أن التقدم هو التأثير  
 ليسكن الماهية لا يتصور أن تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها مشروطا  
 في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع أنها  
 غير متقدمة بالوجود عليه كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب أن كلامه هذا مبني على  
 تصور أن للماهية ثبوت في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يتجلى 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  
 المتكون في العقل أيضا وجود عقلي كما أن المتكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنها أن  
 يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه فاذا انصاف الماهية  
 بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسماة  
 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  
 خارجة عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل أن الماهية تكون علة لصفقتها وذلك  
 يقتضى كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها الواقعة بتب لم تكن وحدها علة بل مع الوجود  
 لا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة 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 معتبرا في كون  
 الماهية مؤثرة وكل ما لا يكون موجودا كان معدوما فحينئذ يلزم أن تكون الماهية حال عدمها مؤثرة في وجود نفسها وذلك محال  
 فنقول انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف عليه الماهية لوجودها على وجودها 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 هي مغايرة لوجودها وعدمها ونحن اعلمنا المؤثر في لوجود نفس تلك الماهية فقط  
 وذلك لا يمنع من خلوها عن الوجود فهذا تمام 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 هي 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 إليه هذا الفاضل وهذه  
 المباحث وان كانت مؤدية إلى الاطناب غير متعلقة بمسئلة الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا  
 الرجل في هذه المسئلة التي هي أعظم المسائل الالهية شأن في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبية على  
 منال أقدمه واجبالا يسد عقائد المبتدئين باقتضائه **§** (إشارة واجب الوجود المتعين) هذا الفصل  
 يستعمل 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 معتمداً على شيء من غير  
 تعينه اما أن يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه 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 معلولاً لغيره لان معنى واجب الوجود لا يتخلو من أن يكون اما لازماً لتعينه أو عارضا  
 له أي معر وضاله أو ملزوماً له وهذه هي الاقسام الاربع المذكورة وكلها محال والى هذا القسم أشار بقوله  
 وان لم تكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين أن القسم الاول وهو أن  
 يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما أن يكون ماهية أو صفة للماهية  
 وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازماً له كون الوجود بسبب الماهية أو بسبب صفة  
 أخرى لها وقد نذر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى **§** قوله (لانه ان كان واجب الوجود لازماً  
 لتعينه كان الوجود لازماً للماهية غير أو صفة وذلك محال) واعلم أنا ايضاً أن اللزوم لا يتحقق الا اذا كان  
 اللزوم أوجزاً منه علة أو معلولاً مساوياً باللازم أو جزء منه أو كانا معلولاً على واحدة وعلى تقدير كون  
 لوجود الواجب لازماً للتعيين لا يمكن أن يكون علة له والافعال القسم الاول وعلى التقديرين الأخيرين  
 يكون معلولاً وهو محال ثم انه بين القسم الثاني وهو أن يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره  
 أولى بان يكون محالاً لان عرض ذلك الوجود بالتعيين يقتضي الافتقار إلى سبب يقتضي العرض والتعيين  
 معلول أيضاً لغيره فاذن تضاعف الافتقار إلى الغير وذلك معنى **§** قوله (وان كان عارضا فهو أولى بان يكون  
 لعله) ثم أشار إلى القسم الثالث وهو أن يكون التعيين المعلول لغيره عارضا للوجود الواجب بقوله (وان كان  
 ما يتعين به عارضا لذلك) ومن أجزء هذا القسم أيضاً محال لانه يقتضي كون الواجب الوجود المتعين معلولاً لما  
 جعله متعينا بذلك التعيين واليه أشار بقوله فهو (لعله) ثم اكد بيان استحالة بمعنى آخر وهو أن التعيين لا يمكن  
 أن يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير  
 عامة وحينئذ لا يتخلو اما أن يكون تخصيص تلك الطبيعة المعر وضة للتعيين وبين ذلك التعيين العارض لها أو  
 يكون بسبب تعيين آخر خصصها أو لا ثم عرض لها التعيين الاول بعد تخصصها وهذا انقسام القسم الاول  
 أن التعيين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لانه ولا عامة بذاتها ثم انها قد  
 تخصصت بتعيين ذلك التعيين المعلول وهو محال لانه يقتضي أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولاً لعله  
 ذلك التعيين واليه أشار بقوله (فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة فذلك العلة علة لتخصصه الذاتية يجب  
 وجوده وهذا محال) ولقطة ذلك إشارة إلى ما يتعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به  
 الوجود الواجب وما يتعين به الماهية الخاصة المعر وضة لذلك التعيين واحداً فذلك العلة أي علة التعيين

الاقوال الثلاثة التي  
 ذكرناها ويجب أيضاً  
 الاحتياط في تمييز كل  
 واحد من هذه الاقوال  
 عن الآخر ليتضح الكلام  
 في هذه المسئلة شريفاً  
**§** (إشارة واجب الوجود  
 المتعين ان كان تعينه  
 ذلك لانه واجب الوجود  
 فلا واجب الوجود غيره  
 وان لم يكن تعينه لذلك بل  
 لامر آخر فهو معلول لانه  
 ان كان واجب الوجود  
 لازماً لتعينه صار الوجود  
 لازماً للماهية غير 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  
 ماهية واحدة فذلك العلة  
 علة لتخصصه الذاتية  
 يجب وجوده وهذا محال



وان كان عروضة بعد تعين اول سابق فكل منافي ذلك وباقي الاقسام محال (التفسير قال رضى الله عنه لما فرغ عن تقرير المقدمتين شرع  
 الاتن في ذكر الدلالة على التوحيد فقال لو قدرنا شيئين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما مخالفا للآخر في تعيينه ومشاركه في  
 وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فاذن ذات كل واحد منهما مكملة من الوجوب الذي شارك به الآخر ومن  
 التعيين الذي به امتياز عن الآخر وعند ذلك نفرض الاقسام الاربعة المذكورة في المقدمة الاولى واهداه ان يكون الوجوب الذي به  
 الاشتراك لازما للتعين الذي به الامتياز وهذا القسم وان كان قد بينا انه صحيح في الجملة لكنه باطل في هذا الموضوع بالدلالة التي قررناها 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 يقتضى 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 واقربها ان كل عارض  
 مفارق فلا بد له من علة خارجية فيلزم افتقار كل واحد من واجبي الوجود الى علة خارجية اما في وجوبه او في تعيينه وذلك يخرب جهما عن  
 الوجوب بالذات ويتنقض امكانهما وهذا تمام تقرير الدلالة ولما قلنا ان يقول اماما ما ذكرتموه في افساد القسم الاول من ان التعين لو كان علة  
 للوجود لزم تقدمها بالوجود على نفسها فالكلام عليه ما مر في الفصل السالف ثم لئن سلمنا ذلك لكن لم 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 مناقض للامتناع الذي هو امر عديم ومناقض لعدم ثبوت فالوجوب امر ثبوتي الثاني وهو ان الوجوب عبارة عن تأكيد  
 الوجود فلو كان الوجوب عدما او العدم مناقضا للوجود لكان الوجوب متاكدا ٢٠٥ عنافيه ومناقضه وهو محال والحواب

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

المذكور علة لمخصوصية لوجود 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 ذلك اشار بقوله (وان كان عروضا بعد تعين اول سابق فكلامنا  
 في ذلك) كالكلام في التعين الذي سبق وبق من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور  
 لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا للغيره وهو ايضا محال لانه يقتضى كون واجب الوجود واحدا  
 معلولا للغير واليه اشار بقوله (وباقي الاقسام محال) ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين

عدمها ايضا ويبطل دليلكم وان كان وجودها مع ان الوجوب ينافيه وعندكم المنافي للوجودي عديم فيلزم ان يكون  
 الوجوب عدما والثاني ان قولكم الوجوب تأكيد الوجود ان عينه به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته ويمتنع والله ثم نعمت ان  
 هذا الاستحقاق وزوال الامتناع ثبوتي فهو مصادرة على المطلوب الاول وان عينه به شيئا آخر فليس هو تصورهم التصديق به ثم لئن  
 سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون الوجوب امر ثبوتيا لكن ههنا ما يدل ايضا على كونه عدما من وجوه الاول ان الوجوب لو كان  
 امرا موجودا لكان اما ان يكون واجبا او لا يكون فان لم يكن واجبا جازز والله لذاته ومتم فرضه واللم 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 لاننا نقول هذا مدفوع لان الوجوب بتقدير كونه موجودا مساويا لسائر الموجودات  
 في الوجود ومخالفها في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فوجوده مغاير لماهية فاصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان  
 الوجوب حينئذ نسبة خاصة حاصلة بين ماهيته وجوده واذا كان كذلك وجب ان يكون وجوده مغاير لماهيته وجوده لان النسبة  
 التي بين الشئين مغايرة طالما لا محالة والثاني ان الوجوب لو كان امر ثبوتيا لكان اما ان يكون نفس الذات الواجبة واما ان يكون جزءا  
 داخلها او امر خارجا عنها والاقسام الثلاثة باطله فالقول بكونه امر ثبوتيا باطل وانما قلنا ان القسم الاول باطل اما اوله فلا ينافي  
 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 يقتضى ان لا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة  
 ولا جزء منها واما ثالثا فلان عقل 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 مركبةً وإيضاً لا يخفى لو أمّا أن يكون بين هذين الجزأين ملازمة أو لا يكون فإن كان الأول فأمّا أن يكون الوجوب لازماً للجزء الآخر أو بالعكس والأول باطل لأنه ما يجب الجزء الأول لم يجب به غيره فإن كان وجوبه بنفسه كان وجوب الشيء نفسه وقد أبطناه وإن كان غيره فذلك الغير إما أن يكون هو هذا الوجوب فحينئذ يكون وجوبه خارجاً عنه وهو القسم الثالث الذي سببنا الكلام عليه وأما أن يكون وجوبه بآخر فيعود التقسيم المذكور فيه والثاني وهو أن يكون الجزء الآخر لازماً للوجوب فهو أيضاً باطل لأنه ما يمكن الوجوب الذي هو الملزوم وأما ما يجب به غيره فيكون الوجوب واجباً ما أن يكون نفسه أو غيره والكلام فيه ما مر قبله وأما أن لم يكن بين الجزأين ملازمة فإن كان الجزآن واجبين كان واجباً وجوداً أكثر من واحد وهو يبطل أصل الكلام وإن لم يكونا واجبين كان واجباً وجوداً متقوماً بما ليس بواجب هذا خلف فثبت أنه لا يجوز أن يكون الوجوب جزءاً من ماهية الواجب وأما القسم الثالث وهو أن يكون الوجوب صفة خارجة فهو باطل لأن كل صفة خارجة عن الذات مفتقرة إليها مكنة لذاتها وكل يمكن فله سبب فلهذا الوجوب سبب والممكن بذاته لا يجب الوجود بسببه فلا بد وأن يكون لتلك الذات وجوب آخر قبل هذا الوجوب ليسبب الوجود المتأخر بسبب الوجود المتقدم ثم الكلام فيه كالكلام في الأول فيلزم التسلسل ولما بطلت الأقسام الثلاثة ثبت أن الوجوب لا يمكن أن يكون وصفاً ثبوتياً وإذا ثبت ذلك لم يلزم من اشتراكه ٢٠٦ الأشياء الكثيرة في الوجوب وقوع الكثرة لأن المخالفات في الماهية قد تشتت في

استحالة القسم الثاني المنقسم إلى هذه الأربعة من القسمين الأولين تعين صحة القسم الأول منهما وهو كون واجب الوجود واحداً وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين إلى قوله فلا واجب وجود غيره أحد الأقسام الأربعة وهو كون التعيين لازماً للواجب الوجود وقوله وإن لم يكن تعينه لذلك بل لآخر آخر فهو معلول قسمائهما ثانياً منها وهو كون التعيين عارضاً له وأورد قوله لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه هكذا وإن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه وجعل ذلك إلى قوله أو صفة وذلك محال قسمائنا وهو كون واجب الوجود لازماً لتعيينه وقوله وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون له سبب من الأقسام وهو كونه عارضاً لتعيينه قال وعند هذا قد تم فساد الأقسام الثلاثة الأخيرة وهو صريح القسم الأول وتم الدليل ثم جعل قوله وإن كان ما تعين به عارضاً لذلك إلى قوله فكلامنا في ذلك تكرر للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطوله ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وبقي الأقسام محال ولا اشتباه في أن ما ذكرناه أشد تطابقاً على متن كلامه والله أعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر أيضاً أن هذه الحجية متبينة على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعيين أمران ثبوتياً حتى يصح عليهما التلازم والعارض ولو كان أحدهما أو كلاهما سلبياً لم يصح ذلك فسطر أصل الدليل ثم أطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بصحح عنادية وإبطال استدلالات أوردها على اثباتها كذلك والحق أن الوجوب والامكان والامتناع أو صاف اعتبارية

السلب من غير وقوع التركيب فيها فإن كل بسيطين يرضان فانهما يشتركان في سلب كل ما عداهما معاً لا محالة وإن كان الاشتراك في السلب يقتضي الكثرة لما كان الأمر كذلك لا يقال هب أن الوجوب أمر سلبى لكأن قول لا بد وأن يكون بين هذا الأمر السلبى وبين التعينات التي بها يخالف كل واحد منهما الآخر ملازمة

عقلية

فأما أن يكون السلب ملزوماً للتعيين أو التعيين ملزوماً للسلب لا نقول هذا ظاهر السقوط لأن

الأمر السلبى نقي محض وعدم صرف ومعلوم أن الاعتبار الذي ذكره لا يجرى فيه ثم لن سلمنا أن الوجوب بوصف ثبوتى يمكن لا نسلم أن تعين كل واحد من تلك الأشياء المتعينة وصفت ثبوتى وبنائه من وجوه الأول أن التعيين لو كان وصفاً ثبوتياً لكان لكل واحد من أفراده ماهية التعيين تعيناً زائداً عليه ولزم التسلسل لا يقال له لا يجوز أن يكون التعيين متعينا بنفسه لا نقول أن التعيين بتقدير كونه ثبوتياً ما أن يكون تعين زائداً عليه وأما القسم الثاني وهو كون التعيين لازماً للوجوب وهو كون التعيين لازماً للوجوب ويلزم أنه إنما تحقق الوجوب بتحقيق ذلك التعيين ونقول مع ذلك أنه لا يلزم نقي التعدد كما في هذا الموضوع وأما الثاني وهو أن يكون تعيناً بدمقار التعيين غير فالتعيينان متشاركان في أصل ماهية التعينية ومما يميز كل واحد منهما عن الآخر تعينه الخاص ومما به الاشتراك غير ما به الامتياز وذلك يقتضى أن يكون تعين المتعين زائداً عليه ويلزم التسلسل والثاني وهو أن التعيين لو كان وصفاً ثبوتياً لكان انضمامه إلى غيره يتوقف على وجود ذلك الغير في الخارج ووجود ذلك الغير في الخارج يتوقف على تعينه لأن ما لا تعين لا يوجد في الخارج فإن كان تعين ذلك المتعين في الخارج هو التعيين الأول والذي فرضنا انضمامه إليه لزم الدور ولأنه لا ينضم إليه ذلك التعيين إلا بعد وجوده في الخارج ولا يوجد في الخارج إلا بعد انضمام ذلك التعيين إليه وإن كان تعيناً آخر لزم أن يكون شيئاً تعيناً فيكون متعيناً فيكون الواحدان تعيناً وهو محال ولا

الكلام في كيفية انضمام التعيين الثاني اليه كالكلام في كيفية انضمام التعيين الاول اليه ويلزم التساؤل واختراع الامثال وتعدد الواحد وكل ذلك محال واذا ثبت ان تعيين الشيء لا يجوز ان يكون وصفاً توتياً زائداً عليه لم يلزم من اختلافهما بالتعيين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما لان الاختلاف في الامور السلبية لا يجوز الكثرة على ما مر لا يقال هب ان الوجوب والتعيين امر سلبي لكن لا بد وان يكون بين الوجوب وبين التعيين ملازمة فلما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعيين ويورد الالزام لاننا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامور السلبية عدم صرف وتقي هيض فكيف يعقل فيه ما ذكرتموه ثم لئن ساعدنا على هذين المقامين ولكن هذا المحال لازم أيضاً على الفائلين 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 فلما ان يكون بين هذين الاعتبارين ملازمة أو لا يكون فان كان فلما 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 مع الوجود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة طادت المحالات لا يقال لانتم ان واجب الوجود يساوي الممكنات في الوجود ولئن سلمنا ولكن لانتم ان التعيين امر راد لنا نقول تمام 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 المجبه وعن  
الثاني انكم اذا منتم كون  
التعيين وصفاً توتياً بطل  
أصل حججكم وههنا  
أسئلة أخرى ولكن فيما  
أوردناه كفاية وترجع  
الى شرح المتن اما قوله  
(واجب الوجود المتعين  
ان كان تعيينه ذلك لانه  
واجب الوجود فلا واجب  
وجود غيره) فاعلم ان هذا

عقبة حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم وفي واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعيين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثر ان تنكسر بامر ينضاف اليها وسيجيء بيان تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لا شرت في كونها تعييناً واختلفت بتعينات أخرى غير هاليس شيء لان تعيينات الاشياء من حيث تعاقبها بالتعينات لا يشترك في شيء ومن حيث يشترك في شيء فليست بتعينات 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 بانفسها كالانواع البسيطة من حيث كونها طبيعة يصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية فكما بانضاف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضيف التعينات اليها تصير اشخاصاً ولا يحتاج الى تعيين آخر ولو كان التعيين بالفرض امراً سببياً لما كان عدم الشيء مطلقاً كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئاً معدوماً ومثال 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 ويبينها بتعيين فيتركب ماهية فليس

هو القسم الثاني الذي جعلنا فيه الوجوب ملزوم ذلك التعيين فان على هذا التقدير يلزم ان يقال انما 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 معلولاً بسبب منفصل لزم ان يكون ذلك التعيين معلولاً بسبب منفصل فيكون واجب الوجود بما يتعين لسبب منفصل هذا خلف واما قوله (وان كان واجب الوجود لازماً لتعيينه كان الوجود لازماً لماهية 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 اول الماهية لكان متأخر عنها بالوجود فتكون تلك الماهية متقدمة في وجودها على وجودها وهو محال واما قوله (وان كان عارضاً فهو أولى بان يكون لعلته) 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 يذ كر في ابطاله الا ان قال لو كان تعيينه لالكونه واجبا بل لامر آخر فهو معلول ثم انه اعاد هذا الكلام مرة أخرى وزاد في بيان ابطاله بان قال ان الذي جعلناه لعله لتعيين واجب الوجود اما ان يكون لعله لتعيينه الذي به صارت ماهيته مشهورة فحينئذ تكون العلة علة لتخصيصها 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 لابطال القسم الثاني اكان التقسيم أقرب الى الضبط فاما الآن فقد ظهر المفصود أيضا  
 (فائدة علم من هذا أن الاشياء التي لها حد نوعي واحد فاعلم باختلاف لعلل أخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير اللعلل  
 وهي المادة لم تعين الا أن يكون من حق نوعها أن يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل على كثيرين تعين كل  
 واحد لعله فلا يكون سوادان ولا يباضان في نفس الامور اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجرى مجراه) التفسير  
 قال رضي الله عنه الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد بما يتشخص بسبب المواد لان تعين الشخص لمعين متماثل كان لتلك الطبيعة  
 النوعية لكان أينما حصلت تلك الطبيعة النوعية حصل ذلك التعين في كل تلك الحقيقة هو ذلك الشخص وحينئذ يكون نوعها في شخصها  
 أي لا يوجد من تلك الحقيقة الاشخص واحد واما اذا لم يكن تعيينها بسبب ماهيتها فلا بد وأن يكون لعله خارجية وليست تلك العلة الأبعد  
 القوابل واذا عرفت هذه القاعدة فظهر استعمال اجتماع المتعين في محل واحد لان علة المعايرة بين المتعينين اذا لم تكن الاتفاير القوابل فحيث  
 لا يحصل تغاير القوابل لا يحصل ٢٠٨ التغاير بين الامور والحالة ولقائل أن يقول لم قلتم انه لا علة لتغاير الاشياء المتماثلة الاتفاير محالها

وبانه هو أن تلك المحال  
 أيضا متغايرة متماثلة  
 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 ما يماثله وهو مستبعد  
 جدا لانه يلزم أن لا يوجد  
 جسمان متماثلان قط  
 ويقضى صحة القول  
 بذهب ذمقرطيس في  
 الاجزاء التي لا تتجزأ  
 وقواعوان كانت تتجزأ  
 وهما والآخران تعلل  
 تغاير المحليين بالمحليين  
 ومغايرة الحالين بالمحليين  
 وهذا باطل لاننا لو علمنا

أيضا بشئ لان وجود الغير العارض لماهية يباين الوجود العارض للماهيات بالاعراض الفيزي لا يلزم  
 من تعين الوجود به تركه الا في العبارة على أن الوجود ليس طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة  
 عليه كإلته (فائدة علم من هذا أن الاشياء التي لها حد نوعي واحد فاعلم باختلاف لعلل أخرى وانه اذا لم  
 يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير اللعلل وهي المادة لم تعين الا أن يكون في طبيعة نوعها أن يوجد شخصا واحدا  
 يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل على كثيرين تعين كل واحد لعله فلا يكون  
 سوادان ولا يباضان 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 تعيينها لازما بتعيينها كان  
 تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واما اذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير تلك اللعلل  
 لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلة انما تكون للعادة أو بسببها فاذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية  
 لم تعدد بالاشخاص واما اذا كان تعيينها لازما بتعيينها كان من حق نوعها أن يوجد شخصا واحدا ولم تعدد  
 بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية بما ذكره بالعرض به عليها واما فاضل الشارح أن هذه  
 الفائدة تشتمل على حجة خاصة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون نوعا لاشخاص وبيانه أن  
 الحجية 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 المشترك بالتعين العارض يجب  
 أن يكون ماديا فان أضيف الى ذلك أن واجب الوجود ليس بما أدى نتج أن واجب الوجود ليس نوعا مشترك  
 فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة  
 المتماثلة محتاجة الى محال آخر ونسلسل فالجواب عنه أن الشئ الذي لا يكون بذاته قابلا لتكثر يحتاج في

مغايرة كل واحد منهما بمغايرة الآخر لزم الدوران على تلك المغايرة كل واحد منهما بذات الآخر فهو باطل لانه  
 ان  
 لولا مغايرة المحليين لماتغاير الحلال ولولا مغايرة الحالين لماتغاير المحلان فعلمنا أن الامر لا يكون الا بالوجه الاول وحينئذ يلزم الدور  
 لئن وقعت المساعدة على هذه القاعدة لكنها لا تنمشى على أصولهم لان عندهم الوجود الواجب 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 وجودات أخرى وهي وجودات الماهيات الممكنة وتلك الوجودات مساوية لتلك الوجود  
 الواجب فان منع كون هذه الوجودات مساوية لتلك الوجود الواجب فقد جعل قول المراد على الواجب والممكن بالاشتراك وانه باطل  
 وهم لا يقولون به واعلم أن فرض الشيخ من ايراد هذا الفصل في هذا الباب أن الحجية 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 بما تتكثر اذا كانت ماديه كما بينه ولما استحال في الاشياء الواجبة  
 أن تكون ماديه استحال أن يكون الواجب نوع تحت اشخاص

﴿ تذليل 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 تتره ذات واجب الوجود تعالى عن الكثرة خمسة فصول واعلم أن الشيخ إنما أخر هذه المسئلة عن التي قبلها لاقتنارها إليها على ما سياتي إن شاء الله تعالى بيانه واعلم أن الكثرة الواقعة في الشيء تارة تكون حسيه كتألف الجسم من أجزائه الجسمانية وقد تكون عقلية كتألف الجسم الهولي والصورة وتألف الأنواع من الاجناس والفصول والشيخ ذكرها لبرهانها على امتناع التركيب ثم أردفه بالبراهين الخاصة ﴿ اشارة لوانام ذات واجب الوجود من شيتين أو أشياء يجتمع لوجبهما ولكن الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم ﴾ التفسير الفرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره ٢٠٩ أن كل ماهية مترتبة عن أمور

فإنها مقترة الى كل واحد من أجزائها وكل واحد من أجزائها غيرهما فكل ماهية مترتبة فهي مقترة الى غيرها وكل ما اقتفر الى 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 وان كانت ممكنة لأجل افتقارها الى كل واحد من أجزائها لكنها واجبة بمعنى الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك لأن أجزاءها واجبة ويلزم من وجوب أجزائها وجوبها واستغنائها عن السبب فتقول ان كان الواجب من تلك الأجزاء ليس الا الواحد والباقي معا لوانه وذلك الجزء

أن يتكرر شيء يقبل التكرار ذاته وهو المادة وأما الذي يقبل التكرار لذاته أعنى المادة فهو لا يحتاج في أن يتكرر الى قابل آخر بل إنما يحتاج الى فاعل يكرهه فقط واعلم أن هذا الحكم ليس على كل أشياء متماثلة كيف تقع فإن المتماثلات باهر عارض إنما تتكرر بما هياتها ولا على كل أشياء متماثلة في أمر ذاتي فإن المتماثلات بالجنس إنما تتكرر بفضولها بل هو خاص بما ثلاث نوعيه محصلة من شأنها أن توجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقص الذي أورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكرر في الواجب والممكن من غير مادة (تذليل قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعيين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلا) هذه نتيجة لما مضى وأما بقوله بحسب تعيين ذاته أن التعيين ليس زائما على ذاته فإن التعيين إنما يكون زائما عند كون الذات مقولة على كثرة ﴿ اشارة لوانام اذات واجب الوجود من شيتين أو أشياء يجتمع لوجبهما ولكن الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم ﴾ يريد في التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي 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 طوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزاء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتمصل الى أجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهولي والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالتنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء المركب أو المنقسم بما يجب بما هو جزءه مما ليس هو به فإن الجزء ليس هو بالكل وتقريره في هذا الكتاب ان ذات واجب الوجود لوانام من شيتين أو أشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كتركيب من العناصر البسيطة أو كان واجب الوجود ذاماهية أخرى غير الوجود لواجب انصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالانسان المنتصف بالوحدة الصائفة بذلك واحدا كان الواحد من أجزائه يعني الماهية المذكورة أو كل واحد منها كالشيتين أو الأشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوماله هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية وواجب الوجود مثلا ولا في الكم الى أجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح

﴿ ٢٧ الاشارات ﴾ الواحد البسيط كان الشيء الذي هو واجب الوجود بسيطاً وهو المطلوب وان 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 الى شرح المتن أما قوله لوانام ذات واجب الوجود من شيتين أو أشياء يجتمع لوجبهما فاعلم أن معناه انها لو كانت مركبة لكانت مقترة الى كل واحد من أجزائها وأما قوله ولكن الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فمعناه أنه اذا كانت الجملة مقترة الى ثلاث أحدات كان كل واحد من تلك الأحدات متقدما على واجب الوجود ومقوماله لكن ذلك محال فواجب الوجود اذن غير منقسم أصلا ثم لقائل أن يقول لم قال ولكن الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود وما الفائدة في هذا التردد فتقول ان من المركبات ما يتقدم عليها كل واحد من أجزائها وهو ظاهر ومنها ما لا يكون كذلك كالجسم على مذهب

الشيخ فانه مركب من الهيولي والصورة والهيولي لا يتقدم بالوجود على الجسم لان الهيولي شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن ليس للهولي تقدم بالوجود على الجسم وان كانت جزاءه فهنا جميع اجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون البعض وهذا الكلام وان كنا لا نعتقد فيه ولكن تفسير كلام الرجل بما يوافق اصوله هو الواجب (اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مفهوم له ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره) التفسير لما فرغ من الدلالة على استحالة الكثرة على الاطلاق في ذاته شرع الا في ما يدل على امتناع كل واحد من اقسام الكثرة والمقصود من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس فيه كثرة بسبب معايرة الوجود والماهية وتتميره ان كل ما لا يكون الوجود نفس ماهيته فالوجود اما ان يكون جزءا من ماهيته او خارجا عنها فان كان جزءا من ٢١٠ ماهيته فهو محال اما اوله فلانه نصير ماهيته تعالى مركبة وقد بان فسادها واما ثانيا

فلان ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود ومن غيره ومن المعلوم بالضرورة ان احد الجزئين خارج عن الاخر فالجزء الذي هو الوجود خارج عن الجزء الاخر فاما ان يكون هذا الوجود قائما بنفسه فيكون واجبا لذاته ويكون الوجود جيتندا محام ماهيته وقد فرضنا انه ليس كذلك واما ان لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لشيء آخر والصفة خارجة عن الموصوف فيكون الوجود خارجا عن الذات لاجزا منها ثبت ان الوجود لا بد وان يكون اما نفس الماهية او خارجا عنها واما القسم الثالث وهو ان

الجسم المركب من الهيولي والصورة لا يتقدمه احد جزاياه وهو الهيولي لان الهيولي شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ وكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولي في الكائنات الفاسدات تتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فعمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان تكون اجزائها واجبة اجتنابا عن الواجب من اجزاء ذلك المركب يتنع ان يكون الا واحد الماهية والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخبرها الشيخ عنها اقول المطلوب هناك كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة الترجيد والقول بانه مبني عليه لا يظهر من تعسف ما وذلك ظاهر (اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرناه قبل فالوجود غير مفهوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره) الداخلة في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهية واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمفهوم له في ماهيته بل عارض من خارج وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مفهوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فان وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي الوجود لا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي ابنته (تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لابتدائه) الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته اعنى كلالته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا يتاني قولنا ويجب ايضا

يكون خارجا عن الماهية فقد بينا ان الذي يكون كذلك كان وجوده مستفادا من الغير فالواجب لذاته يستحيل ان يكون بغيره كذلك وترجع الى شرح المتن اما قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مفهوم له ماهيته فاعلم ان المراد منه ان الشيء الذي لا يكون الوجود تمام ماهيته فانه يستحيل ان يكون ايضا جزءا من ماهيته على ما بيناه ويجب ان تفسر 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 جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته فاما اذا فسرناه بما ذكرناه استقام الكلام واما قوله ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره فاعلم ان معناه ان الذي لا يكون الوجود نفس ذاته لا يجوز ان يكون جزءا من ذاته فقد ثبت فيما مر انه لا يجوز ان يكون خارجا عن ذاته لازماله فلم يبق الا ان يكون مستفادا من الغير ولما استحال ذلك في حق واجب الوجود وجب ان يكون وجوده نفس ذاته واعلم ان الكلام المستقصى في هذا المعنى قدم (تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لابتدائه

وكل جسم محسوس فهو متكرر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وضورة ووايضاً لكل جسم محسوس شي جسد بما آخر من  
نوعه أو من غير نوعه الا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود معلول) 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 به لا بذاته معناه أن كل ما كان حالاً في محل فهو مفقود اليه والمفتقر يمكن والواجب ليس يمكن والمشكلى ههنا بيان  
المقدمة الأولى فان لغائل أن يقول لم يتم ان كل ما كان حالاً في محل كان مفقوداً اليه ولم لا يجوز أن يكون غنياً في ذاته عن المحل ثم ان جعل  
تارة ويفارق اخرى بحسب الارادة وايضاً في لفظ الشيخ استدراك فان قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته مشعر  
بان الاعراض ممكنة بذواتها واجبة بالجسم الذى حلت الاعراض فيها وهذا خطأ لان العرض وان كان محتاجاً الى الجسم لكنه لا يجب به بل  
لسائر الاسباب ولو كان واجباً به لاستعمال تغيير الاعراض مع بقاء الاجسام واما قوله وكل جسم محسوس فهو متكرر بالقسمة الكمية  
وبالقسمة النوعية الى هيولى وضورة فاعلم أن الغرض منه بيان أنه تعالى ليس بجسم لان كل جسم ففيه كثرة ولا تنبئ من الواجب لذاته فيه  
كثرة أما الصغرى فيبانه من وجهين الاول ان كل جسم فانه ينقسم بحسب الكمية ٢١١ الى الاجزاء الثانية أن كل جسم

فهو مركب من الهيولى  
والصورة واما الكبرى فقد  
مرتشريرها واما قوله  
وايضاً لكل جسم محسوس  
فستجد جسماً آخر من  
نوعه أو من غير نوعه  
الابا اعتبار جسميته فاعلم  
أن معناه أن كل جسم فلا بد  
ان تجد جسماً آخر من نوعه  
المعين أو ان كنت لا تجد  
جسماً من نوعه اخلص  
الا ان تجد ما يشاركه  
في الاندراج تحت نوع  
الجسم وعلى التقدير الاول  
قد وجدت اشخاصاً تساويه  
في نوعه الاخير وقد عرفت

بغيره والمقصود أن الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذواتها واجبة بغيرها **قوله** (وكل جسم محسوس فهو  
متكرر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وضورة) والمقصود بيان ان كل جسم يمكن  
وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم بمسابق **قوله** (وايضاً لكل جسم  
محسوس فتجد جسماً آخر من نوعه أو من غير نوعه الا باعتبار جسميته) وهذا برهان آخر على أن كل  
جسم يمكن وبيانه أن كل جسم نوعي فتجد جسماً آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصراً أو من غير  
نوعه ان كان فلكياً نوعه في شخصه هذا اذا أخذت الجسم جنساً اما اذا أخذته نوعاً محصلاً على ما مررت الاشارة اليه  
فتجد لكل جسم على الاطلاق جسماً آخر من نوعه فمعنى لفظه الامن قوله الا باعتبار جسميته ناقض  
لمعنى النفي في قوله أو من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فتجد جسماً آخر من نوعه ذلك  
أو من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراً ما مر وهي ان كل ما تجد مشاكلة له 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 شيئاً من الاشياء في ماهية ذلك  
الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بمماهية لشيء ولا جزاً من ماهية  
شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك  
شيئاً من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى أن يفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو  
منفصل بذاته) يريد نفي التركيب بحسب المماهية عن الواجب فين اولاً انه لا يشارك شيئاً في ماهيته لان

أن ما كان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة واما على التقدير الثاني فهو يشارك ذلك الغير في كونه جسماً وبخلافه في خصوصية نوعيته وما به  
الأشتراك مغاير لمماهية الامتياز فتكون ذات كل واحد من تلك الاجسام مركبة من الجسمية العامة والخصوصية الخاصة وقد عرفت أن كل  
مركب يمكن واما قوله وكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول فمعناه أن كل جسم وكل عرض فانه لا بد وأن يكون معلولاً يمكن  
فلا يكون شيئاً منها واجب الوجود **قوله** (اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه  
مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بمماهية لشيء ولا جزاً من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في  
مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى فصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي  
بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل) التفسير الغرض من هذا الفصل تزجيه تعالى عن أن يكون مركباً  
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 بمماهية لشيء  
ولا جزاً من ماهية شيء اعني الاشياء التي لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فاعلم أن هذا الكلام كان جواباً عن سؤال من  
يقول انك ذكرت أن حقيقته تعالى لا يساوي حقيقته غيره البتة وهذا لا يستقيم على قولك لان من مذهبي أن وجود الواجب يساوي

وجود الممكن في كونه وجوداً ثم انه ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته تعالى مجرد الوجود فاذا كان كذلك كان وجود جميع أشخاص  
 الممكنات مساوياً في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان الوجود في الممكنات ليس هو نفس حقاقتها بل هو امر عارض لهاياتها  
 وهذا الجواب في غاية الضعف لانه يقال هب أن الوجود عارض لهايات الممكنات ولكن كونه عارضا لا يخرجه عن كونه في نفسه ماهية  
 لان المعروض كما أن له ماهية فكذلك العارض له أيضا ماهية واذا كان كذلك كان لحقيقة الباري تعالى أمور كثيرة تساويها في تمام حقيقتها  
 وايضا فنقول اننا استدللنا على كون ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات بان ماهيته تعالى تقتضي الوجود وسائر الماهيات تقتضي  
 الامكان فنقول ايضا فداته ٢١٢ تعالى تقتضي الوجود والقيام بالنفس ووجودات الممكنات تقتضي الامكان

والافتقار الى الغير فان  
 كان الاستدلال بالاختلاف  
 في الوازم 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 وجوداته  
 تعالى صفة مقارنة لحقيقته  
 أخرى والشيخ لا يرضى  
 بهذين القولين وان لم يلزم  
 من الاختلاف في الوازم  
 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  
 فلابحاج الى أن يفصل عنها معنى فصلي أو عرضي بل هو بنفسه بذاته ليس لها حد اذ ليس  
 لها جنس ولا فصل واعلم أن هذا الفصل غنى 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 اتصال ذاته تعالى عن سائر الموجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات  
 الشفاء فقال الوجود لا بشرط أمر مشترك من الواجب والممكن والوجود بشرط لاهو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي  
 أن يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السليبي الثاني أن قوله فداته تعالى ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل مبني على أن الحد  
 لا يحصل الامن الجنس والفصل وقد بينا في المنطق ما فيه من البحث (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

ماهية مساوية ليس بالوجود بل بما 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 منحلته بما مر ذكره فلا وجه ليرادها والاستغفال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات  
 الشفاء اتصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط أمر مشترك بين  
 الواجب والممكن والوجود بشرط لاهو ذات الواجب فالجواب أن شرط العدم أمر زائد في الاعتبار  
 فقط والشيخ لا يبنى 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) فداته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل) قال  
 الفاضل الشارح هذا مبني على أن الحد لا يحصل الامن الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق  
 والجواب عنه أن المقصود ههنا انما كان في التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فتني الحد  
 المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو تقييد التعريف بالحد في الجواب انك قلت في المنطق عن الشيخ انه  
 قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض  
 البسائط يوجد لها الوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعرضها بما لا يخصر 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 (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 معنى فصلي أو عرضي بل هو بنفسه بذاته ليس لها حد اذ ليس  
 لها جنس ولا فصل واعلم أن هذا الفصل غنى 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 اتصال ذاته تعالى عن سائر الموجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات  
 الشفاء فقال الوجود لا بشرط أمر مشترك من الواجب والممكن والوجود بشرط لاهو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي  
 أن يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السليبي الثاني أن قوله فداته تعالى ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل مبني على أن الحد  
 لا يحصل الامن الجنس والفصل وقد بينا في المنطق ما فيه من البحث (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



ليس يعنى به الموجود بالفعل وجود الافي موضوع حتى يكون من عرف أن زيدا 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 لافي موضع وهذا الحمل يكون على زيد وعمر ولذا تيهما لالعله وأما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لافي موضع فقد يكون له بعلته فكيف المركب منه ومن معنى زائد الذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ليس بصلح حله على واجب الوجود أصلا لانه 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 سلبى اليه جنسا شئ فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصربان يكون لافي موضع جزأ 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 سؤالاً وهو أن الجوهر بالاتفاق جنس وحقيقته أنه الموجود لافي موضع 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 بان إذا ٢١٣ قلنا في الجوهر انه موجود لافي موضع

لان معنى به الذي يكون موجودا بالفعل ويكون مع ذلك لافي موضوع لوجهين الاول أن تعرف أن زيدا جوهر وان كنا لانعلم وجوده فضلا عن أن نعلم أن وجوده لافي موضوع الثاني أن الوجود بالفعل مستفاد من العلة وكل ما كان كذلك لا يكون ذاتا او امالا في موضوع قبيد سلبى وهذا أيضا لا يكون ذاتا او اذا كان كل واحد من القبيدين خارجا عن الماهية استعمال وجود مجموعهما فيهابل المراد انه الماهية التي وجدت في الاعيان كانت لافي موضوع وهذا

ليس يعنى به الموجود بالفعل وجود الافي موضوع حتى يكون من عرف أن زيدا 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 أن ما يكون وجودها لافي موضع وهذا الحمل يكون على زيد وعمر ولذا تيهما لالعله وأما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لافي موضع فقد يكون له بعلته فكيف المركب منه ومن معنى زائد الذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ليس بصلح حله على واجب الوجود أصلا لانه 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 سلبى اليه جنسا شئ فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصربان يكون لافي موضع جزأ من المقوم فيصير مقوما والاصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع) هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالنسبة على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة (إشارة الضدي يقال عند الجهور على مساوية القوة مما منع وكل ماسوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طبعا والاول لا تعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه) وهو غنى عن الشرح (تنبيه الاول لانه لا ضد له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا إشارة اليه الا بصرح العرفان العقلى) التند المثل والنظير والباقي ظاهر (إشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قويم برى عن العلائق والعهد والمواد وغيرهما مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته) ير يد اثبات العلم للواجب الوجود فقال الاول معقول الذات

المعنى ثابت لزيد مثلا لذاته ولكن ذلك بما يصح في الشئ 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 سفة لحقيقته لم يستمر على قولكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذا الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لافي موضوع لاحق من لواحق ذاته تعالى وذلك لا يصلح أن يكون جنسا لافيه ولا في حق غيره وقد أفتنا الدلائل القاطعة على ذلك في سا نركبتنا (المسئلة السادسة) في نفى الضد والتدعنه تعالى (إشارة الضد عند الجهور ويقال على مساوية القوة مما منع وكل ماسوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طبعا والاول لا تعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه تنبيه الاول لانه لا ضد له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا إشارة اليه الا بصرح العرفان العقلى) قال وهذان الفصلان جليان ظاهرا نغنيان عن الشرح (المسئلة السابعة) في أنه تعالى عالم بالاشياء فصل واحد (إشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قويم برى عن العلائق والعهد والمواد وغيرهما مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته)

التفسير أقول ذات البارئ تعالى قائمة بنفسها غنية عن المادة منزهة عن التغيير وقد عرفت في النمط الثالث أن كل ما كان كذلك فهو عاقل  
لذاته ومعقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلًا ومعقولًا واعلم أن أقدم كلامنا على هذه الطريقة هناك بما فيه كفاية (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 بيانه لتبوت الاول ووجدنا بينه وبراءته عن السمات التي تأمل الغير نفس الوجود ولم يحتاج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان  
ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أشرف وأوثق أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو ووجوده هو يشهد بعد  
ذلك على سائر ما بعده في الوجود ٢١٤ والى مثل هذا أشرف في الكتاب الاطى سائرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين

لانه غير قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قويم وقد مر تفسير القيوم برى عن العلائق أي  
عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن الهدى عن أنواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجرى مجرى  
ذلك يقال في الامر عهدة أي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة أي ضعف وعهدة على فلان **تبيينه** ما أدرك  
فيه من درك فاصلاحه عليه وعن الموادى الهوى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية  
كلما هيأت وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة أي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها  
محسوسا أو مخيلا أو موهوما والباقي ظاهر وقد أحاله على ما تبين في النمط الثالث (تبيينه تأمل كيف  
لم يحتاج بيانه لتبوت الاول ووجدنا بينه وبراءته عن السمات التي تأمل الغير نفس الوجود ولم يحتاج الى اعتبار  
من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أشرف وأوثق أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد  
به الوجود من حيث هو ووجوده هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب الى مثل هذا أشرف في  
الكتاب الاطى سائرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أقول ان هذا الحكم لقوم ثم  
يقول أولم يكف بربنا أنه على كل شئ شهيد أقول ان هذا الحكم للصديقين الذين يستشهدون به لاعليه  
المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالظفر في أحوال الخليفة على  
صفاته واحدة فواحدة والحكام الطبيعيون أيضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتاع اتصال  
الحركات لا الى نهاية على وجود محرك أول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول وأما  
الاهيون فيستدلون بالظفر في الوجود وأنه واجب وممكن على اثبات واجب ثم بالظفر 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 المطلوب علمه لم يعرف اليقين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى  
سائرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربنا أنه على كل شئ شهيد أعني  
مرتبة الاستدلالات بآيات الآفاق والانس على وجود الحق ومرتبته الاستشهاد بالحق على كل شئ بإزاء  
الطريقين ولما كان طريقة قومه أشدق الوجهين وسهم بالصديقين فان الصدق هو ملازم الصدق والنمط  
الخامس في الصنع والابداع يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبوقا بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا

لهم أنه الحق أقول هذا  
حكم لقوم ثم يقول أولم  
يكف بربنا أنه على كل  
شئ شهيد أقول ان  
هذا الحكم للصديقين الذين  
يستشهدون به لاعليه  
التفسير من الناس من  
أثبت بحدوث العالم أو  
امكانه ثم استدلل به على  
وجود الصانع سبحانه  
وهذا الطريق وان  
كان جيد لكن الطريق  
الذي سلكه في هذا الكتاب  
أجود لانه اعتمد برحال  
الوجود فقال لا شئ ان  
ههنا موجودا وكل  
موجودا ما واجبا وما  
ممكن فان كان واجبا فقد  
ثبت واجب الوجود وان  
كان ممكنا فنفس الواجب  
فيلا بد من الواجب على  
كل حال ثم قلنا ان الواجب  
واحد واذا كان كذلك  
كان منزها عن جهات

الكمرة وأن لا يكون جسما ولا جسما تبا ويلزم من الامرين أن يكون العالم  
المحسوس بما فيه من الجواهر والاعراض ممكنا ويلزم من مجرد كونه غير جسم ولا جسما كونه عاقلًا ومعقولًا ويلزم من وحدته أن  
يكون الصادر عنه واحدا وأن يكون ذلك الصادر عقلا وأن يكون العالم واحدا في هذا الطريق صادر ذات البارئ تعالى وصفاً معلومة من  
غير حاجة الى اعتبار أفعاله تعالى ثم استشهد بالآية التي ذكرها على ترجيح هذه الطريقة والكلام فيه ظاهر (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 الشئ حال بقائه  
لا يستغنى عن السبب وفيها ثلاثة فصول

النمط

(وهم تبيهاه قد يسبق الى الاوهام العامية أن تعلق الشيء الذي يجمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي به  
 يسمى العامية المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة أن ذلك أو جد وصنع وفعل وهذا أو جد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع  
 الى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجوده بما لم يكن وقد يقولون أنه إذا أو جد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى أنه لو قد الفاعل  
 جاز أن يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يحتاجون أن يقولوا جاز على الباري  
 لعدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عندهما احتاج الى الباري في آن أو جده أي 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 يختص  
 ان الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود متفقا الى موجود آخر والباري تعالى أيضا موجود وكذلك الى غير النهاية  
 ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب أن يعتقد في هذا التفسير) قال رضي الله عنه المشهور أن احتياج الفعل الى الفاعل  
 لمحدثه وان الفعل يستغنى عن الفاعل حال بقائه حتى لو بقي الفاعل حال بقاء الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل واحتجوا عليه بما هو  
 أحدها أن البناء يبقى بعد فقدان البناء وثانيها أن الفاعل حال بقاء الفعل إما أن يكون له أثر في الفعل أو لا يكون فان كان له أثر فذلك  
 الاثر اما الذي حصل أولاه وهو محال وأما غيره فحينئذ يكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث وأما الباقي فهو غنى عنه وأما ان لم يكن له فيه أثر  
 كان ذلك اعتراضا باستغناء الفعل حال بقائه عن ذلك المؤثر وثالثها وهو أن افتقار ٢١٥ الحوادث الى الفاعل ليس الا في

الامر الذي يستفاد من  
 الفاعل وذلك اما الوجود  
 وهو محال والا لا يفتقر ذلك  
 الفاعل لكونه موجودا  
 الى فاعل آخر ووجود  
 مسبوق بالعدم وذلك  
 يقتضي أن تكون صلة  
 الحاجة هي الحدوث  
 ويرجع الى تفسير المتن قوله  
 انه قد يسبق الى الاوهام  
 العامية الى قوله وكل ذلك  
 يرجع الى أنه قد حصل

النمط بالا بدواع وما يظا به وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سئله فيما بعد (وهم تبيهاه انه قد  
 سبق الى الاوهام العامية أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة  
 المعنى الذي يسمونه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة أن ذلك أو جد وصنع وفعل وهذا  
 أو جد وفعل وصنع وكل ذلك يرجع الى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجوده بما لم يكن وقد يقولون  
 أنه اذا أو جد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى أنه لو قد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه  
 من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يحتاجون أن يقولوا جاز على الباري تعالى العدم لما  
 ضر عدمه وجود العالم لان العالم عندهما احتاج الى الباري تعالى في آن أو جده أي 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 يختص الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل  
 موجود متفقا الى موجود آخر والباري أيضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في  
 كيفية ذلك وفيما يجب أن يعتقد في هذا) الجمهور يظنون أن احتياج المفعول الى فاعله أعمال المعنى المشترك

للشيء من شيء آخر وجوده بما لم يكن فاعلم أنه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المفعول بالفاعل فانه يحتاج الى أمرين أحدهما البحث  
 عن المحتاج وثانيهما البحث عن صلة الحاجة والفرق بين الامرين ظاهر وأما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العلماء أنه هو الموجود أما  
 صلة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالتكلمون زعموا أن صلة الحاجة الفعل الى الفاعل هي الحدوث والحكاية زعموا أنها هي الامكان والتكلمون  
 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 والحكاية  
 يطلقون لفظ الفعل والفاعل على كل ممكن مقتصر الى الغير ولفظ الفاعل على كل موجود يقتصر اليه الغير وهذا البحث الثاني لغوي  
 صرف وأما البحث الاول فعلى صرف وأما قوله وقد يقولون انه اذا أو جد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى أنه لو قد الفاعل جاز أن  
 يبقى المفعول موجودا فاعلم أن المراد منه أن المحدث حال بقائه يستغنى عن السبب عندهم وأما قال وقد يقولون لان المتكلمين بأسرهم  
 لا يقولون بهذا القول فان طائفة عظيمة منهم ذهبوا الى أن الباقي إنما يبقى ببقاء قائم وذلك البناء غير باق بل الله تعالى يخلفه حال البعد  
 حال وعلى هذا الباقي لا يكون غنيا حال بقائه عن الفاعل لانه حال بقائه مقتصر الى حال المقتصر الى الفاعل ومنهم من أنكروا ولكن زعم  
 أن الجوهر مقتصر حال بقائه الى اعراض آخر غير باقية فيكون الجوهر على هذا التقدير أيضا مقتصر الى الفاعل حال بقائه بالطريق  
 التي يتناهى واذ كان بعض المتكلمين ذهبوا الى هذا القول لاجرم ما سئله عنهم بأسرهم أنهم يقولون باستغناء الباقي عن الفاعل مطلقا بل  
 حتى عنهم أنهم قد يقولون ذلك أما قوله كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء فاعلم أن هذا اشارة الى الجهة الاولى التي حكيناها  
 عنهم وأما قوله وحتى ان كثيرا منهم لا يحتاجون أن يقولوا جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاعلم أنه رجوع مرة

أخرى إلى حكاية قولهم من استغناء الفعل حال بقائه 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 عندهم في الحجة الثانية فإن الفاعل إن لم يكن له فيه حال بقائه تأثير فهو المطلوب وإن كان له تأثير  
فهو محال لأن تأثير الفاعل في أخرجه ٢١٦ من العدم إلى الوجود لكن أخرجه من العدم إلى الوجود حال بقائه محال

بن معانى الفعل والصنع واليجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل أعنى أحداث  
الفاعل إياه فقط فإذ حدث فقد استغنى عنه حتى أن قى الفاعل بقى المفعول موجودا وانما حل أهل التميز  
منهم على ذلك شيئا أن أحدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد قضاء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد  
ذكر منه وجهين أحدهما أن إيجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للعامل وهو خلف والثاني  
أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا إلى الفاعل لكان محتاجا إليه في وجوده وإذا كان الفاعل أيضا كذلك  
ربطت قوله أنه قد سبق إلى أو هام العمية إلى قوله بعد ما لم يكن إشارة إلى تقرير الوهم حسب  
ما يتفهمه العامة وقوله وقد يفرون أنه إذا وجد الفاعل فقد زالت الحاجة إلى الفاعل إلى قوله وقوام  
البناء إشارة إلى نظر أهل التميز عندهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال القاضى الشارح وانما قال وقد  
يقولون ولم يقل ويقولون لأن أكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك أنهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه  
محتاجا إلى الفاعل لكن جعلوه محتاجا إلى أعراض غير باقية بوجودها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء  
عند من يثبت منهم 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 فإذ هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث  
وأما من عدهم 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 يقتضى البارى من حيث هو موجود  
إلى قوله إلى غير النهاية إشارة إلى استدلالهم الثاني (تنبيه يجب علينا أن نحمل معنى قولنا صنع وفعل  
وأوجد إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ويحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي) لماذا كران  
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 شئ 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 المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شئ للتخفيف  
قوله (فأقول إذا كان شئ من الأشياء معدوما ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانا نقول له  
مفعول ولا نبالي لأن كان أحدهما محجولا عليه الآخر مساويا أو أخص حتى يحتاج مثلا إلى أن  
يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ يتحرك من الشئ ومباشرة وباللغو بقصد اختياري  
أو غيره أو بطبع أو قول أو غير ذلك أو شئ من مقابلات هذه فلسنا نلغفت إلا أن ذلك على أن الحق  
أن هذه الأمور زائدة على كون الشئ مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على  
هذه المساواة أنه لو قال قائل فعل باللغو أو بحركة أو بقصد أو بطبع لم يكن أو رد شيئا ينقض كون الفعل فعلا  
أو يتضمن تكرير في المفهوم أما النقص فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع فإذا قال

فأستحال افتقاره إلى  
الفاعل وأما قوله وقالوا  
لو كان مقتضى البارى  
تعالى من حيث هو  
موجود لكان كل موجود  
مقتضى إلى موجود آخر  
والبارى تعالى أيضا  
كذلك إلى غير النهاية  
فأعلم أن المراد منه  
ما حكينا في الحجة الثالثة  
وأعلم أن الشيخ ما أجاب  
عن هذه الدلالة في هذا  
الكتاب وإن كان قد ذكر  
الجواب عنها في سائر  
الكتب (تنبيه يجب  
علينا أن نحمل معنى قولنا  
فعل وصنع وأوجد إلى  
الأجزاء البسيطة من  
مفهومه ويحذف منه  
ما دخوله في العرضي  
دخول عرضي فنقول إذا  
كان شئ من الأشياء  
معدوما ثم إذا هو موجود  
بعد العدم بسبب شئ ما  
فانا نقول له مفعول ولا  
نبالي لأن كان أحدهما  
محجولا عليه الآخر  
مساويا أو أخص

حتى يحتاج مثلا إلى أن يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ يتحرك من الشئ ومباشرة وباللغو بقصد  
اختياري أو غيره أو بطبع أو قول أو غير ذلك أو شئ من مقابلات هذه فلسنا نلغفت إلا أن ذلك على أن الحق  
على كون الشئ مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل فعل باللغو أو بحركة  
أو بقصد أو بطبع لم يكن أو رد شيئا ينقض كون الفعل فعلا أو يتضمن تكرير في المفهوم أما النقص 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 الآخر مساوياً 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 اشتغل ببيان كيفية التفات بين  
 المعنيين وذكر أن المفعول إنما يكون أخص من المحدث إذا كان معنى المحدث بصير بزيادة معنى مخصص  
 مساو بالمعنى المفعول وأشار إلى الزيادات فذكر الأول التحريك فإن المحدث قد يكون حدوده يتحرك  
 من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآخر له والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالتحريك من وجه وهو ظاهر  
 ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك أن بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث  
 بالتولد لأن الجسم يحدث أولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتمادا للحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه  
 حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث به ما ظاهر والمقصود  
 بيان أن المفعول لو كان مثلا مساو بالمحدث بالاختيار والتولد كان أخص من المحدث المطلق وإنما  
 ذكر ذلك لأن المتكلمين يطلقون الفعل على كل أحداث يكون بارادة فاعله وهو أخص من الأحداث  
 المطلق والحكماء يطلقونه على معنى بعم الأحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على أنه مساو للأحداث  
 واستعمل المحدث على أنه مساو للمفعول والذي يقابله معنى المحدث على أنه مساو للفاعل وأشار مع ذلك إلى  
 أن المتكلم ليس في هذا التخصيص بصيب وإن كان هذا البحث لفظيا وذلك لأن الزيادات ليست بداخلة  
 في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا 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 أو كون الثاني تاقضا أو بصريحون به فلامعنى لازما ذلك عليهم قال والانصاف أن الحق  
 معهم لأن أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاسراق ولا الماء فاعلة للتبريد والمرجع في أمثال هذه المباحث  
 إلى الأدب. واذ كان لا مرم كذلك صح ما قلناه أقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يضع الشيخ  
 على أحد ألفاظ الصنع والفعل والابداع مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية بل أورد ما جعلا تبيينها على  
 أن المقصود هو المعنى المشترك بينهما ولما كان الفعل منها كأنه أول على ذلك المعنى مجردا والابداع والصنع  
 كأنهما أشمل لأعتبار شيء آخر فوضع الفعل بإزاء ذلك المعنى دونهما وإنما عدل المتكلمون عن العرف  
 لأدعائهم أن نصوص التنزيل وأهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم بأنه فاعل بارادة لأن 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 لأن أهل اللغة لا يقولون للنار  
 فاعل للاسراق ولا الماء فاعل للتبريد بل على ما جعلا في كلامهم فوقوا أول البرد وتلقوا  
 آخره فانه يفعل بإيدائكم ما يفعل بأشجاركم وقول الشاعر

وعينان قال الله كونا فمكاتبنا \* فعولان بالابدان ما يفعل النجر

وأمثال ذلك فأنها أكثر من أن يحصى وبالجملة إذا جاز من حيث اللغة أن يقال فعل البرد والنجر فالمانع  
 من أن يقال فعل غير ارادة فإن ادعى أحدهما مجاز فاعله الدليل مع أن دعوى المجاز تقتضى تسليم صحة  
 الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على أن أهل اللغة فسروا الفعل بأحداث ماثية  
 فقط وهذا يدل على ما ذهبنا إليه **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 غرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدمه كون 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 الا بعد العدم فيقرب أن يكون تعقله 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 فيه بحيثان أحدهما لفظي والاخر معنوي أما اللفظي فهو أن لفظ المفعول ولفظ المحدث الزماني هل هما متساويان حتى يكون كل محدث زمني مفعولا لكل مفعول محدثا زمانيا أو يكون أحدهما أعم من الاخر واعلم أن المتكلمين باسمهم اتفقوا على أن المفهوم من لفظ نقول في اللغة العر بية أخص من المفهوم من لفظ المحدث الزماني لأن لفظ المفهوم لا يتناول على سبيل الحقيقة الا المحدث الصادر عن القادر المختار فاما الذي لا يكون كذلك فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة فانهم اتفقوا على أن المفعول أعم من المحدث الزماني لانهم يسمون العالم مفعولا للباري تعالى والباري فاعله مع أن العالم عندهم غير محدث حدوثا زمانيا باقظهر من هذا اتفاق المتكلمين والفلاسفة على أن لفظ المحدث الزماني ولفظ المفعول ليسا متساويين بل أحدهما أعم من الاخر الا أن المتكلمين زعموا أن لفظ الفعل أخص من لفظ المحدث والفلاسفة زعموا أنه أعم منه واستدل الشيخ على فساد قول المتكلمين بأنه لو كان الامر كذلك لكان قول الفاعل فعل بالاختيار تكرر برا لانه اذا كان كونه واقعا بالاختيار جزأ من مسمى لفظ الفعل كان ذكره بعد ذكر لفظ الفعل تكرر برا ولو كان قوله فعل بالاطبع متناقضا لان كونه بالاختيار اذا كان جزأ من مسمى لفظ الفعل وكونه بالاطبع منافيا لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالاطبع متناقضا واعلم أن هذا البحث بحث لغوي صرف والمتكلمون زعموا كون الاول تكرر برا وكون 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 للحراق ولا الماء

يضرنا ذلك في غرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدمه كون 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 الا بعد العدم فيقرب أن يكون تعقله من حيث هو هذا الوجود اما وجوده ليس بواجب الوجود اما وجوده ما يجب أن يسبق وجوده العدم) لما ذكر أنه صطلح ههنا على أن معنى الفعل هو حصول وجوده العدم عن سبب ما سواه

فاعلا لتبريد المرجح في أمثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان كذلك صح ما قلناه وأما البحث المعنوي فمن وجهين أحدهما أن المفترض من

المحدث الى الفاعل الى شيء هو عدمه السابق أو وجوده الحاصل أو كونه مسبوقا بالعدم وتانيهما أن صلة افتقاره الى الفاعل ما هي هي العدم السابق أو الوجود الحاصل أو كونه مسبوقا بالعدم أو أمر رابع مغاير لهذه الامور الثلاثة وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل ومحمّل 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 المفترض الى الفاعل هو العدم السابق وذلك معلوم بالضرورة لانه نفى 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 الوجوده وهو وجوده وان لم يكن واجبا للحصول له ولكن حصول هذه كيفية أعني الحدوث عند حصول الوجود واجب ولا استبعاد في أن يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات جائزا الا أنه بحيث حتى اتصف به فانه يكون اتصافه بصفة أخرى عند ذلك واجبا واذا ثبت أن الحدوث صفة واجبة استحالة افتقاره الى الفاعل ولما بطل القسمان ثبت ان المفترض الى الفاعل هو الوجود الحاضر فهذا اذا بحثنا عن المفترض الى الفاعل وأما البحث عن صلة الافتقار فنقول العدم السابق لا يجوز أن يكون صلة لذلك الافتقار لانه نفى محض ولا لذلك الحدوث لانه كيفية مفترقة الى الوجود المفترض الى الوجود المفترض الى احتياجه الى ذلك الموجود المفترض الى علة احتياجه اليه فلا جعلنا العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه به مراتب وهو محال وهذه الدلالة غير مذكورة في الكتاب لكن لا بد منها في اثبات المطلوب فهذا محصل ما في هذا الفصل ولترجع الى تفسير المتن قوله اذا كان شيء من الاشياء معدوما الى قوله فلست انتقلت الا أن الى ذلك فاعلم أن المراد منه أن الشيء اذا وجد بعد عدمه لا جعل شيء آخر فانا نسميه مفعولا لسواء كان المفهوم من لفظ المفعول مساويا للمفهوم الاول أو أعم أو أخص واما قوله على أن الحق أن هذه امور زائدة الى قوله فليس يضرنا ذلك في غرضنا فاعلم أن المراد منه البحث اللغوي الذي قررناه واما قوله نفى مفهوم الفعل الى آخره فالمراد منه البحث المعنوي الذي ذكرناه ولكنه لم يصرح بان الغرض منه البحث عن الامر المفترض الى الفاعل أو البحث عن علة الافتقار لكن الاول أولى لا نالو جملناه على البحث الثاني لربكن كون

الحدوث سببه واجبه للمحدث مناقيا لكونه علة للحاجة فان الامكان صفة واجبة للممكن وذلك لم يتدرج في كونه علة للحاجة فكذلك  
هنا وأيا فتقدير أن يكون المراد هو البحث الثاني لم يكن قوله علة للحاجة أما العدم السابق أو الوجود الحاصل أو الحدوث تصبيحا  
حاصر الآن الحق عنده أن علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وهو قسم رابع مما يراد بالاقسام الثلاثة التي ذكرها فظهر أن حل هذا الكلام  
على الاول أولى وقوله فبقي أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود أما وجوده ليس بواجب الوجود وأما وجوده ما يجب أن يسبق  
وجوده العدم معناه أنه لما بطل القسمان الاولان بقي أن يكون المقتدر الى المؤثر أما الوجود الممكن أو الوجود المحدث (تكملة وإشارة  
والآن لتعتبر أنه لا يلاى الامر من تعلق فنقول أن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع أن يكون على أحد قسمين أحدهما  
واجب الوجود بغيره والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين ٢١٩ بحمل عليهما واجب الوجود بغيره

ويطلب عنهما واجب  
الوجود بذاته من حيث  
المفهوم أو يمنع شئ من  
خارج وأما مسبوق العدم  
فليس له الاوجه واحد  
وهو في مفهومه أخص  
من مفهوم الاول  
والمفهومان جميعا يحمل  
عليهما التعلق بالغير وإذا  
كان معنيان أحدهما أعم  
من الآخر ويحمل على  
مفهوميهما معني فان  
ذلك المعنى للاعم بذاته  
أولا وللأخص بعده لأن  
ذلك المعنى لا يلحق الأخص  
الا وقد لحق الأعم من  
غير عكس حتى لو جاز  
هنا أن لا يكون مسبوق  
العدم بغيره بغيره  
ويمكن له في حد نفسه لم  
يكن هذا التعلق قد بان  
أن هذا التعلق هو بسبب  
الوجه الآخر ولأن 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 وذكرانه يشتمل على ثلاثة أشياء وجود عدم  
وكون الوجود بعد العدم ثم بين أن العدم ليس متعلقا بالفاعل لأنه لا شئ وأن كون الوجود بعد العدم أيضا  
ليس متعلقا به لأنه صفة واجبه لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقتها أوصاف يجب بما هياتها  
فذاواتها لا شئ آخر فبقي أن يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام وأن وجود الواجب  
لا يتعلق بالفاعل فاذن هو إما وجود شئ ليس بواجب وإما وجود شئ مسبوق بالعدم والاول أعم من  
الثاني وسنبين في الفصل التالي لهذا الفصل أن المتعلق بالفاعل أولا وبالذات أيهما هو وقد ذكرنا الفاضل  
الشارح أن البحث ههنا يجب امتناع شئ يحتاج الى الفاعل أو لغيره بسبب الاحتياج وكلام الشيخ يحمل  
ويحتمل لهما إلا أن جملة على الاول أولى قال بسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين  
هو الحدوث وهو باطل لأن 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 قائمة أفادها لكنها غير متعلقة بالمتن (تكملة وإشارة فالآن لتعتبر أنه لا يلاى الامر من  
يتعلق فنقول أن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع أن يكون على أحد قسمين أحدهما  
واجب الوجود بغيره والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود  
بغيره ويطلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم أو يمنع شئ من خارج وأما مسبوق العدم فليس  
له الاوجه واحد وهو في مفهومه أخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير  
وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معني فان ذلك المعنى للاعم بذاته وأولا  
وللأخص بعده ثانيا لان ذلك المعنى لا يلحق الأخص الا وقد لحق الأعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا أن  
لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده لغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق قد بان أن هذا التعلق  
هو بسبب الوجه الآخر ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا  
التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود دائما يتعلق حال ما يكون بعد  
العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل) يريد أن بين أن الوجود المتعلق بالغير المتدكور في

الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا  
الوجود دائما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل) التفسير لما بين في الفصل السابق أن المقتدر الى  
الفاعل أما الوجود الممكن أو الوجود المحدث قال في هذا الفصل ان مفهوم كونه ممكلا لذاته واجبا بغيره يمكن تقسيمه الى الدائم وغير  
الدائم فغير الدائم يكون أحد قسميه والحكم اذا حصل مع العام والخاص فتبوتة أولا وبالذات وللخاص ثانيا وبالعرض لأن 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 ولقائل أن يقول الشيخ في هذه المسئلة يتكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما لا حاجة اليه اما أنه يتكلم فيما  
لا حاجة اليه فلأنه أظن في الفصل السابق أن المقتدر الى الفاعل هو وجود المحدث وذلك مما لا نزاع فيه لاحد من العقلاء فيكون

الاطناب فيه حشواً وأما أنه لم يتكلم في المحتاج إليه فلان موضع البحث أن حله الحاجة هي الحدوث أم لا وإن الدائم هل يقتصر إلى المؤثر أم لا والشيخ صادر على هذا المطلوب في هذا الفصل من غير دلالة أصلاً فان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود لذاته بل لغيره لا يمنع أن يكون على أحد قسمين أحدهما واجب الوجود بغيره دائماً والثاني وقتاً ماعناه أن الدائم يصح أن يكون مقتضياً وجوده إلى المؤثر فيقال له وهل النزاع وقع الأفيه فان ذلك قضية أولية بديهية فلم أثبت به هذه التطويلات بل كان من الواجب أن يقول في أول الأمر العلم بافتقار الممكن سواء كان دائماً ولم يكن إلى المؤثر علم بديهى أولى وحينئذ يصير جميع ما ذكرته من أول هذا النمط إلى آخر هذا الفصل حشواً وإن كان ذلك قضية برهانية فإن البرهان وإن ما ذكرته ليس إلا إعادة الدعوى والذي قاله من أن التعلق بالغير أعم من كونه محدثاً حدثاً زمانياً فهو عين المطلوب والذي ٢٢٠ قاله أيضاً من أن المحدث لو عقل كونه غير ممكن لما كان أيضاً مقتضياً إلى المؤثر وهو

أيضا غير محل النزاع فان الذي زعم أن حله الحاجة هي الحدوث لا الامكان زعم أنه متى تحقق الحدوث وجبت الحاجة إلى السبب سواء حصل الامكان أو لم يحصل وأما إذا حصل الامكان ولم يحصل الحدوث لم تكن الحاجة إلى السبب حاصلة فظهر أنه ما أتى في هذا الفصل إلا 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 الباري تعالى والسؤال المشهور عليه أن يقال لو كان أزليا لاستغنى عن الفاعل والصانع لاستحالة

الفصل المتقدم اهـ لكونه ممكناً لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير أم لكونه محدثاً مسبوقاً بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب إليه الجمهور فقد ذكر أولاً أن الأول من هذين المعنيين أعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود وهو الواجب بغيره يمكن أن يقسم إلى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائماً وإلى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتاً ماعناه أن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم إلا 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 للأعم وأولاً بالذات والاختصاص بعده وبسببه وبيان ذلك أن ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الأعم ويمكن أن يلحق الأعم من غير أن يلحق الاخص فان ذلك لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقاً لغير الاخص ولما ثبت ذلك اتسع القياس المذكور أن التعلق بالغير للواجب بغيره أولاً وبالذات والمسبوق بالعدم ثانياً وبسببه يعنى بسبب الوجوب بالغير ثم أكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقاً بالعدم وذلك لانه لو جاز أن لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقاً بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان إذن أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر أي بسبب كونه واجبا بالغير وإذا ثبت هذا ثبت أن التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً في حال حدوثه فقط بل في جميع أوقانه وجوده ثبت أن هذا التعلق للمفعول كائن دائماً بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر أن حله التعلق لو كان أيضاً كون المفعول مسبوقاً بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق أيضاً دائماً لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقانه وجوده وبسبب خاصته بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعتراض الفاضل الشارح على الشيخ فقال أنه تكلم فيما لا حاجة إليه ولم يتكلم فيما إليه حاجة وذلك أنه أطنب في الفصل السالف في أن المقتصر إلى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة إلى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في أن حله الحاجة هي الحدوث أم لا والدائم هل يقتصر إلى مؤثر أم لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم إلى الدائم وإلى غير الدائم ليس إلا أن الدائم يصح أن يكون مقتضياً إلى المؤثر والنزاع لم يقع الأفيه وهو مصادرة على المطلوب

احتياج الأزلى إلى الصانع والفاعل والشيخ قدم هذه المقدمة لبيان أن كونه أزلياً لا ينافي احتياجه إلى الفاعل واعلم أن التحقق أنه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة إلا في اللفظ لان المتكلمين اتفقوا على أن مجرد كون العالم أزلياً لا ينافي كونه معلول حله أزلية بل القول بالعلة والمعلول باطل لكن لهذه الدلالة بل للدلالة الدالة على أن المؤثر في وجود العالم يجب أن يكون قادراً وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلاً للفاعل لا يفعل إلا بالتصدوا واختيار وإذا كان الأمر كذلك ظهر حصول الاتفاق على أن كون الشيء أزلياً ينافي افتقاره إلى القادر المختار ولا ينافي افتقاره إلى العلة الموجبة وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لا خلاف في هذه المسئلة في الخلاف في أن العالم بتقدير كونه معلول حله أزلية هل يسمى فعلاً وهل تسمى تلك العلة فاعلاً لكن الخلاف في ذلك ليس إلا في اللفظ المحض واللغة الصرفة والمرجع فيه إلى أهل اللغة فظهر أن الكلام في هذا الموضوع قليل الفائدة جداً وأن بتقدير أن يكون كثيراً الفائدة لكن الشيخ أطنب فيما لا حاجة إليه وأعمل ما يحتاج إليه (المسئلة الثانية) في أن كل حادث مسبوق بزمن لا الأول له

أقول



أقول أما قوله لا حاجة الى بيان أن وجود الحادث مقتصر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان  
 منشا الخلاف هو أن المفعول في أي شيء 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 النظم 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 بالتكلمة 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 بمفيد 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 يقتصر الى مؤثر أم لا فليس بشيء أيضا لانه بين أن الواجب بالغير لا  
 ينافي الدائم وأن علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مقتضرا او لا فلا وهذا القدر  
 كافي بحسب غرضه ههنا ثم قال والتعريف أن الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين  
 جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليا معلولا لعله أزلية لكنهم نقوا القول بالعله والمعلول لا بهذا  
 الدليل بل بمبادل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادر أو أجي الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلي  
 يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزليا ينافي اقتضاره الى القادر  
 المختار ولا ينافي اقتضاره الى العلة المرجية واذ كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة أقول  
 هذا صلح عن غير تراخي المصممين 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 موجودا لكان العالم قديما وهو  
 باطل بما ذكره أولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث  
 وأما القول بنفي العلة والمعلول فليس يتفق عليه عندهم لان متبني 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 شيء  
 ان احتراز واعن التصريح به لفظا فلا يخص لهم عن ذلك المعنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة  
 والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث وأما 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 فعلا 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 فعلا أزليا وذلك في علومهم الالهية 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 الجبورين من ذوى الطباع الجسمانية على ما سيجي وبيانه (تنبيه الحوادث  
 بعدمالم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبليه الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد

فصل واحد (تنبيه)  
 الحوادث بعدمالم يكن له  
 قبل لم يكن فيه ليس كقبليه  
 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 باطله وليس تلك القبليه هو نفس العلم  
 فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شئ آخر لا يزال فيه تجرد وتصرف 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 فإن عدمه قبل وجوده وليس كون هذا العدم قبلا للوجود مثل كون الواحد قبلا للثنتين لأن  
 الواحد والاثنتين قد يحصلان معاني الوجود واما ههنا فالعدم السابق والوجود الحاضر لا يتعاربان 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 لأن عدم ذلك الشئ قد يحصل بعد وجوده  
 والقبليه يستحيل حصولها بعد وجود ذلك الغير ولا جائز أن تكون عبارة عن ذات الفاعل لأنها قد تحصل قبل وجود الشئ وبعده ومعها  
 والقبليه لا تكون كذلك فإن 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 لا بداته ثم نقول وهذه القبلية والبعديات مطابقيه للحركات التي يستحيل  
 تألفها من أمر وغير منقسمه والالكانت المسافة كذلك أيضا ولزم القول بالجزء وإذا كان كذلك استحال أن يكون الأمر الذي تلحقه  
 القبليه والبعديه متألفا من أمر وغير قابله للقسمه ولقائل أن يقول لا نسلم أن القبليه والبعديه والمعبه أمر وثبوتيه وبيانه من ثلاثة  
 أوجه الاول أن هذه الامور لو كانت أمور وجودية في الخارج فهي متى نسبت الى غير هافلا بد أن تكون موجودة ما قبل ذلك الغير أو معه  
 أو بعده فيلزم أن يكون للقبليه قبلية أخرى أو معه أو بعده ثم الكلاهما كالكلام في الاول ويلزم التسلسل لا يقال القبليه تكون قبلا  
 لذاتها للغير هافا فقطع التسلسل لا نقول كون الشئ قبلا لثي آخر إضافة عارضة بالنسبة الى الغير وإضافة العارضة للشئ بالنسبة الى  
 الغير متأخرة عن المعروض والمتأخر عن الشئ يستحيل أن يكون نفس الشئ وعينه فإذا كون العبه قبلا لثي آخر أو معاله أو بعده  
 يستحيل أن تكون عين ذاته ٢٢٢

وحيث ذب توجه الاشكال وأيضا قلنا القبليه لا بد أن تكون مسبوقه قبليه أخرى  
 معاني حصول الوجود بل قبلته قبل لا تثبت مع البعد ومثل هذا فقيه تجرد أيضا بعدية بعد قبلية باطله  
 وليس تلك القبليه هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهي  
 شئ آخر لا يزال فيه تجرد وتصرف على الاتصال وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات  
 في المقادير لن يتألف من غير منقسمات) برديان أن كل حادث فهو مسبوق بموجود غير فاعل الذات

ف تكون احدي القبليتين  
 بعد الاخرى فتكون  
 احدها مسبوقه بالبعديه  
 بالنسبة الى شئ وبالقبليه  
 بالنسبة الى شئ آخر وما

كان كذلك لا يكون كونه قبلا لثي وبعد الشئ آخر نفس ذاته بل اضافت زائمه على ذاته عارضة لها متصل  
 ويعود الهدو والثاني أن القبل قبل بالنسبة الى البعد والمضافان لا يوجدان في العقل والخارج الامعا ولو كانت القبليه صفه 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 الحججه التي ذكرتموها أن عدم الحادث قبل وجوده فوسقم العدم  
 بالقبليه فلو كانت القبليه صفه وجودية لزم انصاف المعدوم بالموجود وان مجال وان تركوا تلك المقدمة وذكرنا بطلان 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  
 ليستا من الامور الثبوتيه لم يكن هنا حاجه الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث ليكون ذلك الشئ مسبوقا 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 الاثنين 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 منقضى لذاته بمعنى أن ماهيته وحقيقته تقتضي  
 لذاتها أن يكون بعض أجزاءها قبل البعض فلا يحرم استغنت القبليه والبعديه الحاصلتان فيه عن زمان آخر فالما الحركات فليست كذلك لان  
 الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخرا بالعكس فلا يحرم لم يكن كونها قبلا وبعد النفس ذاتها فلا بد أن يكون لامر آخر الثاني وهو أن لو  
 اعتقدنا أن كل واحد من أجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفي ذلك في حصول معنى القبليه والبعديه لان المعنى يكون اليوم متأخرا عن  
 الامس أنه غير حاصل عند حصول الامس فلما انتم اذا 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 حاصله عند حصول ذلك الشئ فظهر الفرق لا يتوجب عن الاول من وجهين

الاولوان الاجزاء المقترضة في الزمان اما ان تكون متساوية في الماهية او لا تكون فان كانت متساوية استحالة ان يكون بعضها لذاته متقدما على البعض والا لزم كون كل واحد منها متقدما على نفسه لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية متشاكلة في جميع اللوازم واما ان لم تكون متساوية يتركب الزمان من الاقسام 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 للاقسام الوهمية لكن الكلام

الذي ذكرناه يعود الى 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 تحضقه 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 تعرض لتسميته في هذا الموضوع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن تكون بعده هذه مضافة الى قبليته قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا قبليته الواحد على الاثنين واما حاله التي يوجد البعد منها معا بل قبل يزل قبليته عند تجدد البعدية وابتعدت هذه القبليته هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل قد يصبح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قدي يكون قبل ومع بعد فاذا هنالك شيء آخر يتجدد وينصرف فهو غير قادر الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدث الحادث قبليات 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 تجزأ فاذن ثبت ان كل حادث مسبق بوجود غير قادر الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الاية خفي الماهية والشئ قد نبه على آية في هذا الفصل ويشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسلم احد الفصلين بالتبني والآخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعات وانما اوردناها هنا لاحتياجها اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه هنا على وجود الزمان قبل كل حادث لو جود القبليته والبعديته الخاصتين به فانه هو الشئ الذي يلحقه لذاته القبليته والبعديته اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشئ قدي يكون قبل شئ آخر قبليته به هذه الصفة لاذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبليته والبعديته للشئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شئ آخر بل ذاته المتصرفة المتجددة صالحة للحقوق هذين المعنيين بها الا شئ آخر فاذا ثبت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتعيينهما عن سائر اقسام القبليته والبعديته بانهما اللتان لا يوجدان معا ليس ايضا تميز حقيقي لان المعجز مجرى مجرهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الاية لم يلتفت الى ذلك والقبليته والبعديته الا لاحتقان بالزمان اضافة ان لا يوجدان الا في القول لان الجزأين من الزمان اللذين يلحقهما القبليته والبعديته لا يوجدان معا فكيف توجد الاضافة الا لحقه بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشئ ولذلك استدل الشيخ بعروض القبليته للعدم على وجود زمان يقارنه واذ 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 ماسواها مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبليته فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح عقله 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 متأخر عن 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 ولقطة كان مشعرة بحصول 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 المعية ولا

يمكن أن يكون المرجع بها إلى ذاتيها لما بيننا أن المعية إضافة عارضة لكل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر والعوارض متأخرة والمتأخر  
عن الشيء ليس عين ذلك الشيء فاذن المعقول من قولنا اليوم ما حصل مع أمس أنه ما حصل في الزمان الذي حصل فيه أمس وحينئذ  
يعود التسلسل ولا دافع لهذه الاشكالات ٢٢٤ إلا أن يقال القبليّة والبعديّة والمعية لا يتوقف تحققها على وجود الزمان ومتى ثبت ذلك

ظهر فساد حججهم بالكلية  
واعلم أن الازمام الذي  
أوردناه في تقدم بعض  
أجزاء الزمان على البعض  
يمكن إيراد في كون  
الزمان مع الحركة فإنه  
يقال إن معية الحركة إلى  
الزمان ليست نفس الزمان  
والحركة لما بيننا أن المعية  
إضافة فتكون مغايرة ثم  
يعود البحث وههنا الزام  
آخر وهو أن الله تعالى  
سابق على العالم ويستحيل  
أن يكون سبقه عليه  
بالزمان والازم كونه تعالى  
زمانيا والزمان عند الشيخ  
من لواحق الحركة  
والتفسير فيلزم كونه تعالى  
متحركا متغيرا وهو محال  
ولما ثبت ذلك ظهر أنه  
لا يلزم من حصول هذا  
النوع من التقدم حصول  
الزمان فاما قوله في آخر  
هذا الفصل وقد علمت  
أن مثل هذا الاتصال  
الذي يوازي الحركة كان في  
المقادير إن يتألف من  
غير منقسمات فلما راد منه  
بيان أن الأمر الذي يلحقه  
لذاته هذه القبليتان

الاعتبار الذهني ويندفع أيضا اعتراضه بأنهما اضافتان فيجب أن يوجد معا وقد قيل إنهما لا يوجدان  
معا هذا خلف وذلك لأنهما اضافتان عقليتان فيجب أن يوجد معا في العقل ولا يجب أن يوجد  
في الخارج معا ويندفع أيضا اعتراضه بان العدم لو أنصف بالقبليّة لوجب له أن يصدق بالوجود  
وذلك لان العدم المقيّد بشئ ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحق الاعتبارات العقلية به من  
حيث هو معقول ثم إنه 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  
منفصل لذاته فلذلك استغنت القبليّة والبعديّة العارضتان له عن زمان آخر ولم تستغن القبليّة والبعديّة  
العارضتان لغيره عنه ليس بعيب لوجهين الاول أن أجزاء الزمان إن كانت متساوية في المساهمة 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 آيات الثاني أن تجوز وجود قبليّة وبعديّة لا يوجدان معا في جزأين من  
الزمان من غير زمان يغيرهما يشتمل تجوز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغيرهما  
قال وأيضا إن قيل في الفرق أن القول بالقبليّة والبعديّة يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا  
بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو أول الحوادث لا ينافي الإشارة إلى ما هو قبل أول الحوادث أوجب  
بان معنى قولنا اليوم متأخر عن أمس ليس هو أنه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد أيضا مع الغد وان سلمنا  
أن معناه أنه لم يوجد معه كانت هذه المعية إضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه أن اليوم  
ما حصل في الزمان الذي حصل فيه أمس وحينئذ يعود السؤال وإن لم يكن معناه أنه لم يوجد معه بل كان  
معناه أنه لم يوجد حين كان أمس فلفظة كان مشهورة بمعنى زمان وذلك يقتضي أن يكون أيضا للزمان  
زمان آخر قال والقول بعية الزمان للحركة أيضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر  
والجواب أن الزمان ليس له ماهية غير اتصاله بزمان والجزء وذلك الاتصال لا يتجزأ إلا في الوهم  
فليس له أجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ثم إذا فرض له أجزاء فالتقدم والتأخر ليسا  
بعارضين يعرضان للأجزاء وتصير الأجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو  
حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المفرضة لعدم الاستقرار لا شيء آخر هذا معنى لحق  
التقدم والتأخر الذاتيين به وأما ماهية حقيقة غير عدم الاستقرار بقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها  
فإنما يصير مقدما ومتأخرا بتصور عر وضهما وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين  
ما يلحقه بسبب غيره فإنا إذا قلنا اليوم وأمس لم نحتاج إلى أن نقول اليوم متأخر عن أمس لان نفس  
مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر أما إذا قلنا العدم والوجود احتجنا إلى اقتران معنى التقدم بأحدهما  
بصير متقدما وأما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان أعني معية شئين يقعان في زمان  
واحد لان الأولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان إلى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى تقتضي  
نسبة شئين يشتركان في منسوب اليه واحدا بالعدم وهو زمان ما لذلك لا يحتاج في الأولى إلى زمان يغير

والبعديات لا يجوز أن يكون مؤلفا من أمر غير منقسمه لان هذا أمر مطابق للحركة والحركة  
منقسمة على ما هي بيانه في التمهيد الاول والمطابق للمنفسم منقسم لان كل ما يفرض له شيئا 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 والمسئلة  
الثالثة في بيان أن الزمان هو مقدار الحركة فصل واحد

الموصوفين

﴿ اشارة ولان التجدد لا يمكن الامع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا ان ي 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 مقدرات 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 أنه 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 مقتصر الى الحركة والمادة وثانيهما أنه مقدار أما الاول فالدليل عليه اننا اثبتنا الزمان لانه لما كان عدم الحادث كان قبل وجوده وكانت هذه القليلة والبعدية أمور وجودية لاجرم افتقرنا الى اثبات شئ يلحقه لذاته هذه القليلات والبعديات اذا كان كذلك كان الذي هو قبل لذاته لا يبقى مع ما هو بعد لذاته ولذلك فان شيئا من أجزاء الزمان لا يستقر ولا يبقى مع الجزء الاخر واذا كان كذلك كانت أجزاء الزمان متعددة متغيرة وكل متجدد فلا بد له من مادة أى لا بد له من شئ يوجد فيه قوة ذلك التغير أى امکان وجود ذلك التغير على ما سيأتي بيانه في الفصل الذي يأتي بعد هذا الفصل ثم ان حصول الزمان في المادة ليس الا بواسطة الحركة لان القليلة والبعدية 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 سيأتي بيانه في النمط السادس حيث تبين أن كل حركة مستقيمة فهى منتهية الى سكون وانقطاع واما أنه من مقولة الكم فلا نه يحتمل لذاته التقدير فان السنة الماضية

الموصوفين بالمعية و يحتاج في الثانية ﴿ اشارة ولان التجدد لا يمكن الامع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا ان ي 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 مقدرات للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان) يريد بيان ماهية الزمان وتفريره 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 ومتغيره هو جسم محل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى بحركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا الى اول لوجوب

﴿ ٢٩ الاشارات ﴾ والشهر الماضي كل واحد منهما قبل هذا اليوم لكن قبلة السنة الماضية عدة أطول من قبلة الشهر الماضي وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم لذاته ثم انه اما أن يكون كما منفصلا وهو باطل لما 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 بعرض لها التقدم والتأخر من جهين أحدهما لاجل المسافة وذلك لان الحركة اذا ابتدئت من موضع فالجزء الذي وقع من الحركة في السير الاول ميلا من المسافة قبل الجزء الواقع منها في السير الثاني وهلم جرا الى هذا الترتيب فهذا نوع من القليلة والبعدية 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 الطاهر البين كان ذلك رسما جيدا فاعلم أن لنا على قولهم الزمان من عوارض الحركات اشكالاً قوية تدكرنا في كتاب الماخص ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ في أن كل محدث مسبوق بمادة فصل واحدة



بذلك الامكان وان تلك المادة قد عتقته اوله ان يقول لا سلم ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان قوله لانه قبل حدوثه اما ان يكون واجبا او ممتهنا او ممكنا قلنا انه قبل حدوثه ليس شئ من غير حق يحكم عليه بانه اما هذا اذ ذلك بل هو نقي محض وعدم صرف وليس له تعين ولا تميز وقولنا ليس له تعين وان كان فيه نوع مناقضة من حيث اننا حكمنا عليه على التعيين بانه ليس له تعين ولكن ذلك الضرورة اللفظية وضيق العبارة واما في التحقيق فتعلم بالضرورة ان قبل حدوث الشئ ليس هناك امر متعين متميز بل ليس الا النقي الصرف واذ كان كذلك كان القول بانه اما ان يكون واجبا او ممتهنا او ممكنا فاسد الا ان الحكم يستدعي محكوما عليه فاذا لم يكن هناك محكوم عليه أصلا استحال الحكم وهذا الكلام متعين لولا انه معارض باننا نصف الشئ قبل حدوثه بانه متقدم وللقدار وانه ايضا في نفسه متميز عن العدم فلو لا تميزه لما صح ذلك ولكن يمكن معارضة هذه المعارضة بالممتنع 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 أو ممكنا  
والاول باطل لانه وصف  
غير مستقل في نفسه فلا  
يكون واجبا لذاته ولانه  
لو كان واجبا لذاته ووجود  
الصفة مشروط بوجوه  
الموصوف لكان وجود  
الممكن شرطا فيهما هو  
موجود لذاته وما كان  
شرطا للشئ 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 فسادا  
فيسقط التسلسل لانا

وتقريره أن كل حادث فهو قبل وجوده اما متمتع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال والثاني حق فاذا  
له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة التقدير 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 والشئ  
لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا أمر له في نفسه وكونه مقدورا عليه أمر له بالقياس الى التقدير عليه  
فاذا كان كونه ممكنا هو أمرا مقاديرا 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 فاذا هو أمر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو أمر اضل في الأمور الاضافية  
اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذا حدثت بتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان  
قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود الموضوع موضوع بالقياس الى 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 ولو وجودا مابا عرض كوجود الجسم الابيض  
واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون لشيء بالقياس الى  
وجوده شئ آخر له أو بالقياس الى صيرورته هو وجودا آخر كما يقال الجسم يمكن أن يكون أبيض أو يوجد  
له البياض أو يقال الماء يمكن أن يصير هواء والمادة يمكن أن يصير موجودا بالتعلق وظاهران جميع هذه  
الامكانيات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجوده بالذات فيكون  
لشيء بالقياس الى وجوده ولا يتخلو اما أن يكون ذلك الشئ مما يوجد في موضوع أو في مادة أو مع ما ذكر كما يقال  
البياض يمكن أن يوجد ويكون كذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع  
حكم القسم الاول يكون موضوعه حامل وجود ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشئ  
فانما بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز أن يكون محدثا لانه لو كان  
محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما هو امكانه لا يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع اذا علاقه له

قول هذا الاحتمال محال لان امكان الشئ وصف عارض لماهية الشئ بالنسبة الى وجوده والعارض متأخر والمتأخر مغاير فيكون الامكان  
مكمنا مغاير لذاته لا محالة وحينئذ يعود الاشكال الثاني وهو ان الامكان لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون حالاه في غيره ومحال أن  
يكون حالاه في غيره لان الشئ قبل حدوثه غير موجود والمعدوم لا يكون محلا للموجود ومحال أن يكون حالاه في غيره لان وصف الشئ نعت  
له ونعت الشئ لا يكون حاصله في غيره ولو عقل ذلك لعقل أن تكون الحركة حاله في محل ويكون الموصوف بها محلا آخر وذلك محال الثالث  
وهو ان الامكان صفة اضافية عارضة لحقيقة الشئ بالنسبة الى وجوده وشرط وجوده وشرط وجوده المضافين لو كان الامكان وصفا ثبوتيا  
لكان شرط ثبوتيه ثبوت الماهية وثبوت الوجود فيلزم أن يكون وجود الممكن متقدما على امكانه فيكون مابا للغير اقدم مما بالذات هذا  
خلق واعلم أن صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج لكنه قضى بامكان الوجود في الخارج والذي ذكره من أنه لا فرق من  
عدم الامكان وامكان العدم والا لزم وقوع الفرق في العدمات فهو منقوض بالامتناع ولانا تعلم بالضرورة امتياز بعض العدمت عن

البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم السبب والمشرط وعدم السبب والمشرط لا يقتضي عدم السبب والشرط ولولا التمييز في العدمات والامساعقل ذلك ثم لئن سلمنا كون الامكان امرا او وجوديا وانه يلزم افتقاره الى المادة ولكنه منقوض على اصولهم بالعقول المفارقة والنفوس الناطقة قاهاممكنة الوجود وامكانها غنى عن الوجود وكذا الوجودى ممكنة لذاتها ولا حاجة بها الى هوى اخرى فكذلك ههنا لا يقال هذه الاشياء امكاناتها حاكمة فيها لانها ازيدة واما الحوادث فانها معدومة قبل حدوثها فلا يمكن أن يكون امكاناتها حاكمة فيها لانها ناقصة لو كان الامر كما قلتموه لكنا امكاناتها ممتنعة اليها والشيء لا يتصف بصفة موجودة الا بعد دخوله في الوجود فيكون وجودها شرطيا في انصافها ٢٢٨ تلك الامكانات لكن انصافها بتلك الامكانات ليس بالقاعل بل بذواتها وما كان

شرطا لامر اللازم للشيء لذاته كان أولى أن يكون لازما لذاته فيكون وجود هذه الاشياء لازما لذواتها من حيث هي هي فنكون واجبة فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلق لا يقال ان لا ندعى ان الامكان اللازم لماهيات الممكنات ممتنعة الى المادة بل نقول على حادث فبالم بصر أولى بالوجود لم يوجد لانه لو بقى على ما كان عليه من قبل الاستواء في الوجود والعدم كان وقوعه في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ثريا جبالا احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجع وانه محال فثبت أنه لا يحدث الشيء الا اذا سار قبل ذلك أولى بالوجود ولا بصير أولى بالوجود الا اذا كان له مادة لانا نقول المقدمتان ممنوعتان فلنسانس انه

بشيء فيلزم أن يكون جوهر اقاما 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 ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك أن الاشياء الحادثة تكون اما عارضا أو صوراً أو مركبات أو قسوساً اترجده 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 واما يقع اسم الامكان عليها بالشيء كيك واما مكان الموجودات الممكنة في أنفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا أن 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 احوال للموصوفات في أنفسها فها ما أردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي توردها ههنا وظهر منه أن قول القاضل الشارح الشيء قبل وجوده في صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ بانه مقدور للقادر وذلك يقتضى تميزه ثم معارضته للمعارضة بالامتناع المنبئة عن الممكنات مع كونها تقياسا فخطب يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا أو ممكنا 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 فحينئذ تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل 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 مر 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 وجوده في الخارج من حيث هي أحكام بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز أن يكون حالاً فيه لان الحادث قبل وجوده ممتنع أن يكون محالاً لشيء ولا يجوز أن يكون حالاً في غيره لان

لا يدخل في الوجود الا اذا سار قبل ذلك أولى بالوجود والذي يصدق هذا الكلام أن هذه الالوية اما أن تكون -اصلة عند حدوث الحادث أو سابقة عليه فان كان الاول كان الكلام في حدوث تلك الالوية كالكلام في الحادث الاول فيفضى الى علل ومعلولات لانهاية لها دفعة واحدة وهو محال وان كان الثاني فهو محال لان حدوث الحادث اما أن يكون مقتفرا الى وجود تلك الالوية فحينئذ يجب حصولها معه لاسبقا عليه هذا خلف أو الى عدته لكن عدمه كان حاصلا قبل ذلك بمدة عديدة فكان يجب حدوث الحادث قبل ان يحدث بمدة عديدة هذا خلف ثم لئن وقعت المساعدة على أنه لا بد من حدوث هذه الالوية لكن لا نسلم أن حدوث الالوية لا يحصل الا بالمادة فلئن عادوا الى أن هذه الالوية صفة وجودية فاقتضت الى مادة عندنا نحن أيضا الى الوجود المذكورة

نعت



نعت الشيء لا يكون حاصل في غيره فالجواب أن امکان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فالاعتبار 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 اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت المساهية والوجود يلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين 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 لا محالة الموضوع وجودا في الخارج كالمضي في التقدم بعينه واما قوله بالحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع أو مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة بالهولي فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين امكانين عند تعلقهما بمغاي الخارج واما امکان مثل هذه الاشياء صفة لما هياتها 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 المتقدمان ممنوعتان أما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث وتسلل العلة دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقفا ما على وجودها وعلى عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما يقتضي 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 يتعلق بشرائط يستجملها الحركة المتصلة التي لا أول لها الموجد في الجسم الابداعي على ما يشمل 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 بجملة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى أحدها بالزمان والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني منغما 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 فالاحتياج هو التأخر بالذات عن الاحتياج اليه ثم لا يخلو اما أن يكون الاحتياج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفقد وجود الاحتياج أولا يكون والاحتياج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالتكبير بالقياس الى الواحد وكالمشرب 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 مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن أن يوجد مع المتقدم وربما يقال للمعنى

في بيان أن الامكان لا يجوز أن يكون وصفاً ثبوتياً  
 في المسئلة الخامسة ﴿ في أن كل ممكن محدث بالذات فصل واحد ﴾  
 ﴿ تنبيه الشيء يكون هذا 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 لا عنه وليس يصل  
الى ذلك الامار على الاخر  
وهذا مثل ما يقول حركة  
يدى فتحرك المفتاح او ثم  
تحريك المفتاح ولا تقول  
تحرك المفتاح فتحركت  
يدى او ثم تحركت يدى  
وان كانا في الزمان معا فهذه  
بعديه بالذات ثم أنت تعلم  
أن حال الشيء الذي يكون  
لشيء باعتبار ذاته متخلبا  
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  
الذاتي (التفسير المطلوب  
من هذا الفصل بيان  
الحدوث الذي للممكنات  
لكنه قبل الخوض فيه بين  
حقيقة كون الشيء بعد  
غيره بالذات واعلم أن الشيء  
قد يكون بعد غيره  
بالزمان والمكان وهما  
مشهوران وقد يكون بعد  
غيره بالذات ومثل هذا  
البعدي يمكن وجوده مع  
القبيل في زمان واحد ثم

المشترك تأخر بالطبع ونخص التأخر بالمعلولية بأسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطب غور باس  
الشفاء كذلك وذلك أنه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية  
والذات اما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه أنه مثل له بحركة المفتاح واليد  
وهو تأخر بالمعلولية الذي هو أحد قسميه ثم أطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الاخر وهو  
تأخر ما للشيء بحسب غيره عماله بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التأخر أعني الذاتي بالمعنى  
المشترك هو تأخر حقيقي ومساواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان أو بالمرتبة والوضع أو بالشرف يمكن  
أن يصير بالفرض متقدما وهو لان المقضى لتأخره هو أمر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن أن  
يفرض متقدما وهو لان المقضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بأنه الذي يكون باستحقاق  
لوجود واعلم أن المتأخر بالمعلولية يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والتأخر 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 والادو وجوب وهو قوله وان لم يمنع أن يكونا في الزمان معا **قوله**  
(وذلك اذا كان وجوده من آخر وجوده الاخر ليس عنه فاستحق هذا الوجود الاول اخر  
حصوله الوجود وصل اليه الحصول واما الاخر فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود  
بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الامار على الاخر وهو بيان التأخر بالذات بتقريره  
في بعض أقسامه ومعناه أن هذا التأخر يكون اذا كان وجوده ذاتي المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني  
المتقدم كالعلة مثلا - ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فاستحق المتأخر الوجود الاول المتقدم حصوله  
الوجود وصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس بتوسط المتأخر بينه وبين علته في  
الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر وليس 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  
معا في الزمان فهذه بعديه بالذات) وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعتراض الفاضل  
الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كأن معنى قولنا  
العلة مقدمة على المعلول هو أن المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا  
آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الامار على العلة ينافي ذلك  
ونسبة الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غير ونسبه الى الر كاكه وأقول تقدم  
لشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم بسببه العقل وليس الفرض من  
هذه البيانات والامثلة تعرفه ولا انبأته بل الفرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزمني فان الجمهور  
ظنون أن وجود التقدم الزمني شرط في وجود هذا التقدم **قوله** (ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي  
يكون للشيء باعتبار ذاته متخلبا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق  
العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يمكن له لوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل  
أن يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي) لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات  
الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره أن حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون  
قبل حاه بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي

هذا على قسمين أحدهما أن تكون القبلية علة للبعدي كحركة اليد فانها علة كحركة الكعب والثاني أن لا تكون ارتفاع

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 ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه فيكون معنى المرضوع ومعنى المحسول واحدا وذلك هدر لا فائدة فيه وان كان المراد بالتقدم أمرا وراء التأثير فلا بد من افادة تصور ذلك الامر أو لانهم من اقامة الدلالة على التصديق به وحاصل كلام الشيخ في بيان هذا التقدم أمران أحدهما ان الشيء اذا كان له شيء فالوجود ما وصل الى المعلول الا بعد وصوله الى العلة ومروءه بها واما في جانب المعلول فليس كذلك وذلك يقتضى تقدم العلة على المعلول وثانها أنه يقال في المشهور رأتى حركة يدي فتحرك المفتاح أو تم تحريك المفتاح وذلك يدل على التقدم واعلم ان الاول ضعيف جدا لان قولنا الوجود مر باله وتم وصل الى المعلول كلام مجازي لا محالة فان كان المراد منه ان ذات العلة مؤثرة في المعلول فهذا مسلم لكنا ان 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 مسلم بكلام أهل العرف وهو ركيك وبتقدير صحته فلسنا نسلم ان أهل العرف تصور رومان ذلك الا ان حركة اليد مؤثرة في حركة المفتاح فان ادعيت انهم أرادوا به الصيغة أمرا وراء 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 بعدي بالذات لان الامر الذي يكون للشيء من ذاته قبل ماله من غيره قبلي بالذات لا بالزمان وكل ما كان موجودا بغيره فانه يستحق العدم لو افرده ولا يكون له وجودا لو افرده وهذا يقتضى تقدم كونه على كونه تقدم بالذات وهذا هو الحدوث لذاتي ولقائل أن يقول تقدم عدم الممكن على وجوده ليس بالعلية بل ان كان ولا بد فوجه آخر والذي أراه في أول هذا الفصل انما هو بيان التقدم بالعلية فاذن ما ورد به قبل

فيه والذي يتفجع به فيه هو القبليّة الذاتية لاعلى سبيل العلية كما بينه وما ذكر فكان الكلام مستدركا من هذا الوجه ثم اثن تزنا عن هذا المقام فنقول لا ينازع في أن مالمشيء من ذاته قبل ماله من غير قبليّة بالذات لكن

ارتفاع الحلال التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحلال التي بحسب الغير لا يقتضى ارتفاع الحلال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو افرده عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجوده وعدمه انما يكون باعتبار عدمه وكلاهما غير ان له وهذه الحالة اعنى التجرد عن الاعتبارات لانه يكون الا في العقل فالحال التي لا تكون له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجودا لعدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبقا بعدمه أو بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه أنه يستحق اللا وجود فان المستحق للوجود هو المتعق فاذن وجوده مسبقا بلا استحقاق الوجود بالعدم بالوجود ثم قال في قول الشيخ انه يستحق

لانسلم ان الممكن يستحق العدم من ذاته فان الذي يستحق العدم من ذاته يكون متمعا لذاته والممكن اذنه لا يكون متمعا لذاته بل الممكن يصدق عليه انه لا يستحق الوجود من ذاته لكن لا يصدق عليه انه يستحق اللا وجود من ذاته والفرق بين استحقاق الوجود وبين استحقاق اللا وجود ظاهر واذا ظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم من ذاته لم يمكنكم أن تثبتوا أن عدمه قبل وجوده بالذات وقول الشيخ انه يستحق العدم لو افرده ولا يكون له وجودا لو افرده فيه مغالطة لانه ان اردنا بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن وجوده وعدمه فلا نسلم أنه في هذه الحالة يستحق العدم لذاته اذ لو كان متمعا لا يمكن ان أراد بالانفراد اعتبار ذاته مع عدمه وجوده في هذه الحالة لاشأنه يستحق العدم لكن لا لذاته بل لعدمه وجوده فان علة عدم المعلول عدم علة وجوده عندهم واذا كان وجود المعلول لا اجل وجود تلك العلة وعدمه لا اجل عدمها كان كل واحد منهما حاصل للشيء من غيره وعلى هذا التقدير لا يظهر لعدم تقدم أصلا على الوجود واعلم اننا أردنا اصلاح هذه الجملة قلنا الممكن لذاته يقتضى أن لا يكون مستحقا للوجود والعدم من ذاته فهذه الا استحقاقه مستحقة لذاته فيكون لها تقدم على استحقاق الوجود والعدم وحينئذ يحصل منه الحدوث لذاتي ولترجع الى تفسير الممتنع واعلم ان من أول الفصل الى قوله ثم أنت تعلم ان 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 رجوعه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية فعنه ظاهر واما قوله وانما يحتاج الا آن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يتعنع أن يكونا في الزمان معا وذلك اذا كان وجوده هذاعن آخر وجوده الا أن ليس عنه فاعلم ان معناه أن القبليّة الحاصلة بالزمان والمكان غير واجبة لان الذي وجد في الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان المتأخر وبالعكس وكذا القول في القبليّة بالمكان واما القبليّة الواجبة فهي أن تكون

و جودهذا عن ذلك و وجود ذلك ليس عن هذا فهذا الكلام ليس بعشعر بان القبلية الواجبة لا تحقق الامع العلية وفيه نظر كما بيناه  
 او يحصل قوله و جودهذا عن آخرو وجود الاخر ليس عنه لاعلى معنى العلية بل على معنى أهم منها بحيث يندرج فيه تقدم الواحد  
 على الاثنين و اما قوله فما استحق هذا الوجود الاو الا<sup>٢</sup> فحصل له الوجود و وصل اليه الحصول و اما الا<sup>٢</sup> فليس يتوسط هذا بينه  
 و بين ذلك الوجود بل يصل اليه ٢٣٢ الوجود لانه و ليس يصل الى ذلك الا ما على الا<sup>٢</sup> فاما لم أن المراد منه أن العلة

متوسطة بين ذات المعلول  
 و وجوده و اما المعلول فليس  
 يتوسط بين ذات العلة  
 و وجودها و اما قوله وهذا  
 مثل ما تقول حركت يدي  
 فتحرك المتفاج الى قوله  
 فهذه بعدية بالذات فالمراد  
 منه الجهة الثانية و اما قوله  
 ثم أنت تعلم أن حال الشيء  
 الذي يكون للشيء باعتبار  
 ذاته قبل حاله من غيره  
 قبلية بالذات فعناه ظاهر  
 و اما قوله وكل موجود عن  
 ضيره يستحق العدم لو  
 انقرد أو لا يكون له وجود  
 لو انقرد بل عن ضيره فاعلم  
 أن معناه ظاهر و قد عرفت  
 ما في هذه المقدمة من  
 الاشكال و اما قوله فاذن  
 لا يكون له وجود قبل أن  
 يكون له وجود و هو الحدوث  
 الذاتي فعناه أنه يلزم من  
 المقدمتين المذكورتين أن  
 اللاكون متقدم على  
 الكون أي العدم متقدم  
 على الوجود فقدم بالذات  
 وهو المطلوب في المسئلة  
 السادسة في أن العلة

العدم لو انقرد أو لا يكون له وجود لو انقرد في العلة لانه ان أراد بالانقرد اعتبار ذاته من حيث هي هي  
 فهوى هذه الحالة لا يستحق العدم أو الوجود والالكان ممنوعا لاممكا وان أراد به اعتبار ذاته مع عدم  
 عتته فلا يكون الانقرد انقردا او الجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبار لا تبوت لها في الخارج  
 فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من أن تعتبر ا مامع وجود الغير أو مع عدمه أو لا تعتبر مع أحدهما لكنها  
 اذا قبست الى الخارج لم يكن بين القسمين الا<sup>٢</sup> خرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن أسلا فاذن  
 انقردا هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم و اما باعتبار العقل فانقردا هي انقردا هي تجردها عن  
 الوجود والعدم معا و لفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ أو لا يكون له وجود لو انقردا ليست بمعنى  
 العدم حتى يكون معناه انه يثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على  
 الاسم و تقدر الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انقردت ماهيته و تقدر النتيجة ان  
 تجرد تلك الماهية من اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات (تبيينه و جوده المعلول متعلق  
 بالعله من حيث هي على الحال التي هي تكون علة من طبيعة أو ارادة أو غير ذلك أيضا من أمور يحتاج الى أن  
 تكون من خارج و طامدخل في تميم كون العلة علة بالفعل مثل الا<sup>٢</sup> لة حاجة النجار الى القدوم أو المادة  
 حاجة النجار الى الخشب أو المعاون حاجة النشار الى نشار أو الوقت حاجة الآدمي الى الصيغ  
 أو الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع أو زوال المانع حاجة الفصال الى زوال الدجن) يريد أن ينبه على  
 أن المعلولات لا تتخلف عن عتله التامة فذكر أن وجود المعلول متعلق بعتله المستجمعة لجميع ما يحتاج  
 اليه في عتيتها بالفعل كما مضى ثم أشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة و الى  
 ما يخرج و الاول كالطبيعة المقتضية للحركة لامع الشعور و الارادة المقتضية لطامع الشعور فان علة  
 هاتين الحركتين لا تحصل موجودا إلا بأحد هما وكذلك الحالة التي لنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة  
 غير طبيعية و الارادية و الحالة التي يكون للعلة التي هي فوق هذه العلة و قوله أو غير ذلك اشارة الى القسم  
 الثاني أعنى ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تميم عتيتها بالفعل فقد ذكر منه ستة أصناف يمكن أن  
 يشتمل عليها خمسة وهو أن يقال تلك الامور تكون اما وجودية و اما عدمية و الوجودية تكون اما شيا  
 بنضاف الى العلة ليشتمل من العلية أو شيا لا بنضاف اليها و الاول اما شئ يتوسط بينها وبين معلولها كالا<sup>٢</sup> لة  
 و اما شئ لا يتوسط وهو اما ذات بنضاف اليها كالمعاون أو وصف لها كالداعي و الشئ الذي لا بنضاف اليها  
 اما محل لفعلها كالمادة و اما ليس بمحل لفعلها كالزمان و العدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الآدمي  
 الى الصيغ أي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جميع الاديم و الاديم بجميع على ادم كالفريق و افق  
 وهو الجلد الذي لم يتم دباغته و يجمع أيضا على أدمه كزغيف و أرغفة فالمنسوب اليه أما آدمي بفتح الالف  
 و الدال أو آدمي بفتح الالف و كسر الدال و الزمان ههنا شرط و جودى بلجودة الصنعة لاني كون العلة علة  
 بالفعل و الداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع و قد لا يكون فيحدث وهو في جميع

مضى كانت مستجمعة جميع الامور المعتبرة في عتيتها فانه يستحيل تخلف المعلول عنها فصل واحد (تبيينه و جوده الاحوال  
 المعلول متعلق بالعله من حيث هي على الحال التي هي تكون علة من طبيعة أو ارادة أو غير ذلك أيضا من أمور يحتاج الى أن يكون من  
 خارج لها مدخل في تميم كون العلة علة بالفعل مثل الا<sup>٢</sup> لة حاجة النجار الى القدوم أو المادة حاجة النجار الى الخشب أو المعاون حاجة  
 النشار الى نشار أو الوقت حاجة الآدمي الى الصيغ أو الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع أو زوال المانع حاجة الفصال الى زوال الدجن

وهدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها على تلك الحالة أو لم يكن موجودا أصلا فإذا لم يكن  
 شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت  
 كانت طبيعة أو ارادة جازمه أو غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وأبهما فرض أبدا كان مباذانه أبدا أو وقتا ما كان  
 وقتا ما وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يعد أن يجب عنه سرمدان لم يسم هذا مقعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم  
 فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى التفسير أقول وجود المعلول مفتقر إلى أن تحصل العلة مستجمعة بجميع الأمور التي لا يتم عليه  
 بالفعل الأمعها وتلك الأمور إما أن تكون صفات عائدة إلى ذات العلة كحصول الطبيعة الموجبة والارادة الجازمة وغيرهما وإما أن  
 تكون خارجة عن ذاتها وذلك من تلك الأمور ههنا ستة أشياء 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 فان كثيرا من الأفعال لا يمكنه  
 الاشتغال بها إلا في هذا الوقت لاسيما اتخذ الأديم واصلاحها وخامسها حصول الداعي ٢٣٣ مثل حاجة الأكل إلى الجوع

الذي هو شهوة الأكل  
 وسادسها زوال المانع  
 مثل حاجة الفصال إلى  
 زوال الدجن قال صاحب  
 الصحاح الدجن بالكسر  
 الغيم اليابس وقد دجن  
 يومنا يدجن بالضم دجنا  
 ودجونا والدجن المطر  
 الكبير وسحابة داجنة  
 ولقال أن يقول انكم جعلتم  
 زوال المانع جزءا من العلة  
 من حيث أنها علة بالفعل  
 وذلك خطأ لأن زوال المانع  
 قيد عدمي والقيد العدمي  
 لا يجوز أن يكون جزءا من  
 علة الشيء الموجود إذ لو  
 جاز أن يكون العدم جزءا  
 من علة لوجوده لجاز أيضا  
 أن يكون علة مستقلة  
 لوجوده وفساد ذلك لا يخفى

الأحوال موصوف بأنه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة الفصال إلى زوال الدجن هو الياس الغيم السماء  
 وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعتراض الفاضل الشارح بأنه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة  
 الموجودة والجواب أن الشيخ لم يقل ان هذه الأمور أجزاء العلة بل ذكر انها مما يدخل في تسميم عليها  
 وصبر ورثها علة بالفعل ولا شك أن العلة مع ما يمنع من التأثير لا تكون علة بالفعل واعلم أن الأمر العدمي ليس  
 عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجوه من حيث هو كذلك أمر ثابت في العقل فيصح أن يكون  
 علة كما هو مثله كما يقال عدم علة العلة لعدم ويصح أن يكون شرط الوجود معلول ثابت على الإطلاق  
 ويصير جزءا من المفهوم عن علته العامة إذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل **قوله** (وعدم المعلول  
 متعلق بعدم كون العلة على الحاجة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها موجودا على تلك الحاجة أو لم  
 يكن موجودا أصلا) لماذا كرا الأمور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق بوجود المعلول بحملتها ذكر أن  
 عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة إما عدم حال من الأحوال المتغيرة في العلية بالفعل وحدها وإما  
 عدم ذات العلة مطلقا **قوله** (فإذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه  
 ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود العلة الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة أو ارادة  
 جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وأبهما فرض أبدا كان مباذانه أبدا  
 أو وقتا ما كان وقتا ما) أي فإذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج إلى حالة  
 من الأحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود  
 المعلول لأنه لم يتوقف الاعلية وان لم يوجد وجب عدمه لأنه توقف على شيء لم يوجد أي الأمرين فرض  
 أبدا أو وقتا ما دون وقت كان مباذانه بمثله **قوله** (وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله  
 معلول لم يعد أن يجب عنه سرمدان لم يسم هذا مقعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الأسماء  
 بعد ظهور المعنى) أي إذا جاز أن تكون علة تامة موجودا لأول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال

٣٠ - الاشارات

ثم قال وأما عدم المعلول فانه متعلق بان لا توجد العلة مع جميع الأمور المتغيرة في  
 عليها الامان شيئا من هذه الأحوال والشرايط محتمل وان كانت ذاته موجودا ما لان ذاته قد عدت وقببت وإذا عرفت ذلك فنقول اذا  
 وجدت ذات العلة مع كل الجهات المتغيرة في العلية وجب حصول المعلول معها وان لم توجد وجب عدمه وأي التسمين فرض أبدا كان  
 المعلول أيضا أبدا أو ابهما فرض وقتا ما كان باذانه من المعلول أيضا كذلك وإذا فرضنا شيئا متشابه الحال في جميع هذه الأمور وممتنع التغيير له  
 معلول وجب أن يجب ذلك المعلول عنه أبدا لان جميع الجهات المتغيرة في علته إذا كانت حاصلة بالفعل وهو ممتنع التغيير وثبت أن ثبوت  
 المعلول على العلة واجب لذوام تلك العلة وذوام ذلك المعلول ثم قال بعد ذلك فان لم يسم هذا المعلول مقعولا لاجل أنه لم يتقدمه عدم  
 فلا مضايقة في اللفاظ بعد ظهور المعاني واعلم أن الفرض من هذا الفصل التنبيه على الجهة التي لا يزال القائلون بالعدم يتمسكون بها  
 ويعولون عليها وهي ان الأمور التي هي أتم مؤثرية البارئ تعالى في العالم إما أن تكون باسرها أزلية أو لا تكون والثاني باطل إذ لو كان شيء

منها حادثا لا يفتقر حدوثه الى مؤثر آخر والكلام في كونه مؤثرا في ذلك الاخر كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن كل الامور والمعتبرة في مؤثرية الله تعالى في العالم ازيلية وايضا فمن الطاهر ان المؤثر متى حصل مستجما بجميع الامور والمعتبرة في المؤثرية وجب ترتيب الاثر عليه لانه لو جاز تخلف الاثر عنه كان صدور الاثر عن العلة المستجمة لجميع تلك الامور والمعتبرة في المؤثرية ولا صدوره عنها على السواء ولو كان كذلك لما ترجح الصدور على اللا صدور الامر جح آخر فلم تكن جميع الامور والمعتبرة في المؤثرية حاصلا قبل حصول هذا الزائد وكنا فرضا ان الامر كذلك هذا خلف واذا ثبت المقدمتان لزم من قدم الباري تعالى قدم افعاله فهذا يحزير هذه الحجة ولقائل ان يقول هذا ٢٣٤ الكلام انما يلزم في الموجب بالذات اما الفاعل المختار فلا احتمال ان يقال انه كان

في الازل مر بد الاحداث العالم في وقت دون وقت فاذا قالوا فلم اراد احداثه 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 (تبيين الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط والابداع اعلى رتبة من التكوّن 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 شئ لا يتحدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما اقال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمد الان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجوده علة هذا شاذا مبني على 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 بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كالتوقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد لو وجود فقط وقوع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور والثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور والثابتة بعضها الى بعض ثم او ما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم تطلق لفظه المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم الزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي عند ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث (تبيين الابداع هو ان يكون من الشيء وجود 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 زمانى لم يستغن عن متوسط) وهذا انكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس تمييزه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من انضياق تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعملهما في صدر النقط قوله (والابداع اعلى مرتبة من التكوّن والاحداث) التكوّن هو ان يكون من الشيء وجود مادى والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوّن والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لا امتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذا التكوّن 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 (تبيين اشارة كل شئ لم يكن ثم كان قبيل في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشئ بسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويغرض الى ضرور من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشئ 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 زمانى فلا بد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وقد مر الكلام في ذلك وثالثها ان الابداع اعلى رتبة من التكوّن والممكن وهذه مسئلة خطايبه وانما ذكر هذه المسئلة لتبين ان كون الباري تعالى فاعلا للعالم مع كونه ازيليا اجل واعلى مما اذا كان فاعلا له لو لم يكن ازيليا (المسئلة الثامنة) في ان احد طرفي الممكن لا يرجح على الاخر الا لعل له وان حصوله واجب عند حصول العلة فصل واحد (تبيين اشارة كل شئ لم يكن ثم كان قبيل في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشئ او بسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويغرض الى ضرور من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشئ 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 ولا يقف فالحق انه يجب عنه)

التفسير أقول قال صاحب الصراح قولهم فلان في هذا الأمر جسدع إذا كان أحد قبه حديثنا واعلم أن هذا الفصل مشتمل على مطلوبين أحدهما أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر الأمر جمع فزعم كونه ضرورية غنية عن البرهان وثانيهما أن حصول المعلول عند حصول العلة الزامة واجب وهذه القضية برهانية فلا جرم سمى الفصل المشتمل عليهما بالثبوت والاشارة أما التنبية فلاجل الأول وأما لاشارة فلاجل الثاني وإنما اقتصر الى هاتين المقدمتين لان العالم لو لم يكن صادرا عن البارئ تعالى في الأول ثم صار صادرا عنه فلا بد لذلك من علة أخرى فلا يكون البارئ تعالى مستقلا بالمتزنية في الازل فلا بد من ترتب الاثر عليه واعلم أن المقدمة الثانية يتجسدها هو أن الشيخ قال المعلول حين ما يصدر عن العلة أما أن يقال صدر عنه مع انه واجب صدوره عنه أو ما وجب صدوره عنه والأول هو المطلوب وأما الثاني فإنه يقتضي أن يكون صدوره عنه ممكنا ذلوجه للامتناع وحينئذ هو المحال في طلب سبب الترتيب جرحا فان قيل لم يجوز أن يقال انه قبل حضور هذا السبب كان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السواء فلا جرم ٢٣٥ اقتصر الى المراجع وبعد حضور

هذا السبب صار الوجود أولى وأرجح من العدم وان لم يفته الى حد الوجوب فلاجل حصول هذه الأولوية استغنى عن السبب الجديد ولاجل انه لم يفته الى حد الوجوب بقى في حد الامكان فنقول القول بهذه الأولوية باطل لانه مع حصول هذه الأولوية لاشك في امكان صدور المعلول عنه فان كان لا صدوره عنه محال فهو القول بالوجوب وان لم يكن محالاً كان الصدور والا صدور مع حصول هذه الأولوية ممكنين فليقرضا واقعين حتى يحصل المعلول تارة مع هذه الأولوية ولا يحصل

والممكن يقتضي في ترجيح أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم أولى وان كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ويقرغ الى ضروب من البيان كما يقرغ الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين لا يمكن أن ترجح احدهما على الاخرى من غير شيء آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجرى مجراه وبذلك كرفي هذا الموضوع ثم ان صدور والممكن المعلول مع ذلك الترتيب جرحا عن تلك العلة ما أن يكون واجبا أو لا يكون بل يكون ممكنا ذلوجه لان يكون منتمعا مع فرض وقوعه وان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجه جرحا أي جديدا أو حديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى اسبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه أيضا أن لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور والمعلول مع الترتيب جرحا عن السبب الأول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة عالم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وأيضا أن العلة الأولى كانت واجبة لئلا كانت واجبة في علة ثالثة وانما سمى الفصل بالثبوت والاشارة مع الاشتماله على حكم أولى وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع أوليته مشهور لم يترجع فيه أحد وعلى حكم قرييب من الوضوح وهو كون السبب في سببته واجبا وهذا ما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب (تنبية 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 جرحا فنتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجودا ما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما يتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة) برديان أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحدا لاشياء واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قرييب من الموضوع ولذلك سمى الفصل بالثبوت وإنما كثر تدقيقه الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتحريره أن يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه (ا) غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه

أخرى فيكون اختصاص أحد زمانى حصول هذه الأولوية بحصول المعلول دون الزمان الثاني ان كان لا حرم تكن الأولوية الحاصلة أولا كازمة وان كان لا الامر كان اختصاص أحد الزمانين بالوقوع دون الزمان الآخر مع ان الأولوية بالنسبة اليهما على السواء تر جرحا لحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر الأمر جمع وهو محال فظهر بهذا بطلان القول بهذه الأولوية وثبت أنه متى خرج عن حد التساوي فلا بد من الوصول الى الوجوب (المسئلة التاسعة) في أن الواحد حقا لا يصدر عنه الا المعلول الواحد فصل واحد (تنبية 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 وقد مختلفتي الحقيقة فاما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جرحا فنتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجودا ما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما يتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة) التفسير أقول نخرج هذه الجملة أن مفهوم انه صدر عن هذه العلة هذا مغاير لمفهوم انه صدر عنها ذلك فالمفهوم اما أن يكونا مقومين أو لازمين أو أحدهما مقوم والآخر لازم فان كان الأول كانت الحقيقة حركية لا بسيطة وان كان الثاني فاللوازم معلولة فيكون مفهوم

أنه صدر عنه هذا اللازم بما ير المفهوم أنه صدر عنه ذلك اللازم ويعود الكلام الأول بعينه فيهما ويلزم أما التسلسل وهو محال أو الانتهاء إلى جزأين داخلين في الحقيقة فيعود القسم الأول وان كان الثالث لزم منه تركيب الماهية لأن كل ماله جزء كانت ماهيته مركبة ولزم أيضا ان يكون المعلول واحدا

القوية في هذه المسئلة وقد يناقض بعضها في كتبنا من وجوه كثيرة ولتقتنع 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 والاخر لازم ونسوق التفسير المذكور بعينه حتى يلزم أن يقال البيط لا يسلب عنه الاتي واحد وذلك معلوم الفساد بالضرورة فلتن قالوا المفهومان انما اختلفا لتغاير النسبتين لا تغاير المسلوب عنه فنقول فلم لا يجوز أن يقال ههنا أيضا المفهومان انما اختلفا لتغاير النسبتين أعني نسبة العلة إلى هذا المعلول وإلى ذلك المعلول وان كانت ذات العلة في نفسها بسيطة احادية وأيضا فالمفهوم من كون هذا الرجل جالس غير المفهوم من كونه قائما ونسوق التفسير المذكور حتى يلزم أن يكون الجالس ضيرا قائما والمتكلم غير

(ب) أي علمته لاحدهما غير علمته للاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذا ان المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيان أو شئ موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا ههنا اختلف وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزادة الوضوح قال وذلك الشئان اما أن يكونا من مقومات ذلك الشئ الواحد أو من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الأول بعينه ولم يشف فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزادة أو بالتفريق بعد قوله فاما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه والمراد منه أن يكون أحدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وحيث 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 تركيب اما في ماهية ذلك الشئ أولا لأنه موجود بعد كونه شيئا ما أو بعد وجوده بتفريق له أو الأول كافي الجسم بحسب ماهيته المنقسمة إلى مادة وصوره والثاني كافي العقل الأول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كافي الشئ المنقسم إلى أجزائه أو جزئياته فاذا ن كل ما يلزم عنه اثنتان معا 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 والتكثر يلزمها اما للوجود أولا بعرض بعد الوجود كما مر وعارض القاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة كقولنا هذا الشئ ليس بحجر وليس شجر وقد يوصف بأشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل أشياء كثيرة كالجلوه للساد والحركة ولا شئ في أن مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقوله بتلك الاشياء مختلفة ويعد التفسير المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه الا الواحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا 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 بتقدمها 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 يمكن فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يقتضي ثبوت موصوف وصفة والقابلة إلى قابل ومقبول أو إلى قابل وشئ بوجود المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يقتضيان اختلاف حال القابل فان الجسم قبل السواد من حيث يفعل عن غيره وقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجها وأما صدور الشئ عن الشئ أمر يمكن في تحققه فرض شئ واحد هو العلة واللامتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد لا يقال الصدور أيضا لا يتحقق الا بعد تحقق شئ يصدر عنه وشئ صادر لانه قول الصدور يقع على معنيين أحدهما أمر اضافي يعرض للعللة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهذا هو المعنى المتقدم على المعلول ثم على الاضافة لعارضه لهما وكلامنا فيه وهو أمر واحد ان كان المعلول واحدا 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

السالك بالذات وكذلك المفهوم من كون الجوهر قابلا للسواد غير المفهوم من كونه

قابلا للحركة ونسوق التفسير إلى أن يلزم منه أن لا يقبل الشئ الواحد المقبول ولا واحدا وذلك باطل بالاتفاق ولا عذر عن هذه الاشياء الا أن يقال تغاير المفهوم انما حصل باختلاف نسب القابل إلى المقبولات وأما الذات التي عرضت لها تلك النسب فهي واحدة فنقول



نحن أيضا ههنا لم لا يجوز أن يكون الامر واقعاً على هذا الوجه والعجب من الحكماء كيف قنعوا بفسادهم في مثل هذه الاصول التي فرغوا عليها شطرا من مباحثهم بهذه الحججة الضعيفة والخيال الواهي (المسئلة العاشرة) ٢٣٧ في مذاهب أهل العلم في امكان العلم في امكان

المعول فوق واحد لا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكرار ذات الالة كما مر (أو هام وتنبهات  
قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكن اذا تذكرت ما قبل لك في شرط واجب  
الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا أحب الا اثنين فان الهوى في خطيرة الامكان  
أقول ما قال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم 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 ضدتين أو لعدة أشياء جعل غير ذلك من ذلك وهو لا في حكم الذين من قبلهم) يريد  
بيان مذاهب الناس في وجوب أعيان الموجودات وامكانها وقد مرها وحدونها 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 اذ اقرقوا الى قائلين بأنه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين  
بأنه غير ذلك والفرقة الاولى زعمت أن الافلاك والكواكب والشكالها وهيئاتها ونضدها والعناصر  
بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد  
عليهم تذكرا من شرط واجب الوجود هو أنه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب  
الحرو والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى أجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود  
وأن جميع ما هو موصوف بشئ من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك  
مبادئ بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا أحب الا اثنين في قصة ابراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم  
بامتناع ربه بوجه الكواكب لا فلوها فان الامكان أقول ما واما الفرقة الثانية القائلين بان هذه المحسوسات  
ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست  
بواجبة اما 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 مختلفة بالاشكال وهم أصحاب ذيمقراطيس  
واما مختلفه بالنوع وهم أصحاب الخليلط ومنهم من ذهب الى أنها عنصر واحد هو ماء أو بخار أو هواء أو غير  
ذلك ثم اتفقوا على أن هذه المحسوسات كانت من تلك المادة حادثة معلولة وابتواعلة مغايرة لها اما واجبة  
واحدة أو فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء  
أو بالعنصر الواحد اما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحارثانيون  
الذين قالوا بان المبادئ خمسة هيولى وزمان وخللا ونفس والهوا اما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان  
الواجب أكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود ضدتين خير وشر ير عبرون عنها تارة  
بيزدان واهر من وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على أن واجب الوجود  
واحد (قوله) (ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا  
وجود لشي منسب ثم ابتدأ أو أراد وجود لشي عنه ولولا هذا كانت أحوال متجددة من أصناف شتى في  
الماضي لانهاية لها موجود بالفعل لان كل واحد منها وجد الكل وجد فيكون لما لانهاية له من أمور  
متعاقبة كلية منحصرة في الوجود فالواو ذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها معافاتها في حكم ذلك  
وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد ما لانهاية له فتكون موقوفة على

العالم وحدونه فصل واحد  
(أو هام وتنبهات  
قال قوم ان هذا الشيء  
المحسوس موجود لذاته  
واجب لنفسه لكن اذا  
تذكرت ما قبل في شرط  
واجب الوجود لم تجد  
هذا الشيء المحسوس  
واجبا وتلوت قوله تعالى  
لا أحب الا اثنين فان  
الهوى في خطيرة الامكان  
أقول ما قال آخرون  
بل هذا الموجود المحسوس  
معلول ثم افترقوا فمنهم  
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  
ضدتين أو لعدة أشياء وجعل  
غير ذلك من ذلك وهو لا في  
حكم الذين من قبلهم ومنهم  
من وافق على أن واجب  
الوجود واحد ثم افترقوا  
فقال فريق منهم انه لم  
يزول ولا وجود لشي عنه  
ثم ابتدأ أو أراد وجود لشي  
عنه ولولا هذا كانت  
أحوال متجددة من  
أصناف شتى في الماضي  
لانهاية لها موجود بالفعل

لان كل واحد منها وجد الكل وجد فيكون لما لانهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود فالواو ذلك محال وان لم تكن  
كلية حاصرة لاجزائها معافاتها في حكم ذلك وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد ما لانهاية له فتكون  
موقوفة على

مالا نهاية له فيقطع اليها مالا نهاية له ثم كل وقت يتجدد بزيادة 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  
 الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بغيره ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يستل عن لم فهو لاه هو لاه  
 لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بأنه واحد وهم بعد  
 اتفاقهم على ذلك افرقوا فرقتين فذهبت احدهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم  
 المتكلمون وكثير من سائر الملبين والتاوية الى ان بعض ما عداه غيره مسبوق بالعدم السابق بالذات وهم  
 جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجودا ثم ابتدأ أو وجد العالم بارادة  
 واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك لزم 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  
 لانها بقية كلية منحصرة في الوجود والاعتصاف في شئ يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية منحصرة  
 لا احادها معاني الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد  
 والشيخ أشار الى هذه الحججة بقوله موجود بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك وهنما امتناع وجود كل واحد  
 من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انضمام مالا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المرتبة غير  
 المتناهية يمتنع ان تنقضي وأشار الى هذه الحججة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى  
 قوله فينقطع اليها مالا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي يمتنع ان  
 يزداد أو ينقص والى هذه الحججة أشار بقوله ثم كل وقت يتجدد بزيادة عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد  
 مالا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعللة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر  
 الاوقات 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 لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصص وبالْحَقِيقَةِ  
 لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبته لسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افرقوا الى ثلاث  
 فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوده لئلا يتخصص غير الفاعل وهم جمهور  
 فداء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجرى اهلهم وهو لاه انما يقولون بتخصصه على سبيل الاول ولو يذون  
 لو جوبو يجملون علة التخصص مصلحة تعدد الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل  
 الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت متمعلا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول أبي القاسم  
 البلخي وهو المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خروفا من العجز عن التعليل  
 بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ آخر غير الفاعل وهو لا يستل عما يفعل أو اعترفوا  
 بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح أحد  
 متمدور به على الآخر من غير تخصص وتمثلوا في ذلك ببطشان يحضره الماء في اناء من مناد وبين النسبة اليه  
 من كل لوجوه فانه يختار أحدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم أصحاب أبي الحسن الاشعري  
 ومن يحدو حدونه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين أشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هو لاه من  
 قال الى قوله ولا يستل عن لم ونتم اقرال المتكلمين بقوله فهو لاه هو لاه **قوله** (وبازاء هو لاه مرقم من  
 القائلين بوحداية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله  
 لاولية وانه لن يتميز في العدم الصريح حال الاولى فيهابه ان لا يوجد شيئا أو بالاشياء ان لا يوجد  
 رجال بخلافها) لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان

مالا نهاية له فيقطع اليها مالا  
 نهاية له ثم كل وقت يتجدد  
 بزيادة عدد تلك الاحوال  
 وكيف يزداد عدد مالا  
 نهاية له ومن هو لاه من  
 قال ان العالم وجد حين  
 كان اصلح لو جوده ومنهم  
 من قال لا يمكن وجوده  
 الا حين وجد ومنهم من  
 قال لا يتعلق وجوده بغيره  
 ولا بشئ آخر بل بالفاعل  
 ولا يستل عن لم فهو لاه هو لاه  
 وبازاء هو لاه قوم من  
 القائلين بوحداية الاول  
 يقولون ان واجب الوجود في  
 بذاته واجب الوجود في  
 جميع صفاته واحواله  
 الاولية له وانه لن يتميز  
 في العدم الصريح حال  
 الاولى فيهابه ان لا يوجد  
 شيئا أو بالاشياء ان لا يوجد  
 عنه أصلا وحال بخلافها

واجب

واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية له لأن ذلك يقتضى قدم الفعل من جانب الفاعل فإن الفاعل إذا كانت فاعليته وإجيبته له وجب أن يكون فاعلا دائما إما أن كانت فاعليته ممكنة احتياج في فاعليته إلى 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 أو عالما أو فاعلا أو بقا بلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه أولاً وآخر أو ظاهراً وباطناً وهي لا تنكسر له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فأشار إلى أن عدم الصريح لا يميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية أولى بالقياس إليه أو يكون لا صدور الفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال أخرى بصير فيها فاعليته أولى به أو صدور الفعل أولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات صالح لان بفعل فيه من الباقية **قوله** (ولا يجوز أن يسبح ارادة متجددة الالذاع ولا أن يسبح جزاها) كذلك لا يجوز أن يسبح طبيعته أو غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسبح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يعمله التجدد فتجددوا ذالم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شئ حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لا امر تيسر أو لا امر يزال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسر أو وقت معين أو غير ذلك مما عداو كفتح كان يكون له لو كان قد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال لما كان لفاعل المتنازع عند المتكلمين هو الذي تساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا إلى اثبات شئ بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فانتوا ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقد عهده عند الاشاعرة وغيره ارادة على علمه عند الكعبي فأشار الشيخ إلى ابطال الارادة المتجددة أو لا بانها لا بدوان يتبع أمر متجدد يقتضى ابتار أحدا المقدورات كشوق ما أو ميل اليه وهو الداعي والالكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزاها وهما متفيان عنه تعالى بالانفاق والجزاف لفظه معر به معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاطلاق على فعل يكون مبدؤه شوقاً فتجديدا من غير أن يقتضيه فكر كالرياضة أو طبيعة كالتنفس أو مزاج كعركات المرضى أو عادة كالعب باللحبة مثلا وهو باعتبار من الفاعل كأن اللعب يكون باعتبار من الغاية والشيخ أطلقه ههنا على الفعل الذي تعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق أو اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم أعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز أن يسبح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال أى لا يجوز أن يحدث شئ من شرائط الفاعلية التي تتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعته أو ارادة أو قسرا من غير تجدد وأبطل ذلك بان حال الشئ المتجدد كما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلا مناقية وكما يحتاج الفعل إلى ذلك الشئ في تجدد فذلك يحتاج ذلك الشئ إلى تجدد أمر آخر يتسلسل مادفة وهو باطل وأما شياً بعد شئ وهو القول بصوادث لأول لها ثم أشار إلى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله واذ لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شئ حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضى اما لا صدور الفعل عن الفاعل أصلاً واما صدور في جميع أوقات وجوده واعلم أن المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ تغير الفعل أصلاً مع قولهم اما يكون بعض الاوقات صالح للصدور اما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ وابطال القول بان لا يتجدد شئ أشار إلى هذين القولين أيضاً قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لا امر تيسر كحسن من الفعل وقتا ما تيسر يعنى القول بصلوح بعض الاوقات أو معين متى سيرورة الفعل متأتيا بعد كونه تمتعا أو غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم أو جعلته لا امر زال كفتح كان فزال عند الوقت الصالح

ولا يجوز أن يسبح ارادة متجددة لالذاع ولا أن يسبح جزاها وكذلك لا يجوز أن يسبح طبيعته أو غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسبح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يعمله التجدد فتجددوا ذالم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شئ حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لا امر تيسر أو لا امر يزال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسر أو وقت معين أو غير ذلك مما عداو كفتح كان يكون له لو كان قد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال

قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخبير والوجود 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 بايجاب السبق منه في حال واما كون المعلول

يمكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما بهت عليه واما كون غير المنتهى كلاما وجود الكون كل واحد وقتا ما هو وجودا فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل حاصل والا لكان يصح أن يقال الكل من غير المنتهى يمكن أن يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحصل الامكان على الكل كما يحصل على كل واحد قالوا ولم يزل غير المنتهى من الاحوال التي يذ كرونها معدوما الاشياء بعدئذ وغير المنتهى المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ولا يلزم ذلك كونها غير متناهية في العدم واما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله مالا نهية له أو احتياج شيء منها إلى أن ينقطع اليه مالا نهية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو أن الشيءين 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 بوجه دئني ما وقد ابطنا **قوله** (قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخبير والوجود هو كون المعلول مسبوق بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف و قد انكشف لذوى الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال أولى بايجاب السبق منه في حال واما كون المعلول يمكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما بهت عليه) ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل عما هو من جانب الفاعل و بما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث أراد أن يشير الى ضعف حجج القوم ووجههم أيضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فيما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمنع أن يكون الا محدثا فذكر أن الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام أمر شنيع وهو تعطيل الواجب جمل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخبير والوجود ان كان هو أن يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض 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 لهم الى ذلك هو ظنهم أن الفعل في نفسه يمنع أن يكون غير حادث فقد نهت في صدرنا المط على فساده وتبين لك أن المعلول يمكن أن يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا أول لها وبيان وجوه الخطأ فيها **قوله** (و اما كون غير المنتهى كلاما وجود الكون كل واحد وقتا ما هو وجودا فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل حاصل والا لكان يصح أن يقال الكل من غير المنتهى يمكن أن يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحصل الامكان على الكل كما يحصل على كل واحد) اشارة الى الجواب عن الحجج الاولي وهو أن القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح أن يحكم به على كل واحد يقضي القول بامكان دخول غير المنتهى في الوجود لا مكان دخول كل واحد منها في الوجود هذا ما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدور الله تعالى لا تنتهى ولا يمكن أن تدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخترجه الى الوجود **قوله** (قالوا ولم يزل غير المنتهى من الاحوال التي يذ كرونها معدوما الاشياء بعدئذ وغير المنتهى المعدوم قد يكون فيها أكثر وأقل ولا يلزم ذلك كونها غير متناهية في العدم واما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله مالا نهية له أو احتياج شيء منها إلى أن ينقطع اليه مالا نهية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو أن الشيءين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الابد وجود

المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح أن يقال ان الاخر كان متوقفا على وجود مالا نهية له أو محتاجا الى أن ينقطع اليه مالا نهية له بل أي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية في جميع الاوقات هذه صفة

لا سيما

لا سيما والجمع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتهم هذا التوقف ان هذا البروج جدا لا بعد و جود 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 تغير لفظها بتغيير  
 لا يتغير به المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما بينها عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة  
 عنه كونها اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار وما ذاتها الا ما يلزم من اختلافات يلزم عنها فبقيتها التغير فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعلفك  
 دون هوالك بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا (التفسير اقول اهل الفرق كان منهم من آمنت أكثر من واحد واحد ومنهم من  
 لم يقل الا بالواجب الواحد اما الفرق بقى الاول فقد تجوزوا الى ثلاث فرق أحدها 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 أحب الاثمين فان الهوى في حظيرة الامكان اقول صح علينا ان نذكر ههنا ما يدل على امكان العالم فتقول الدليل على ان هذا  
 العالم ليس بواجب لذاته ان الجسم مركب وكل مركب ممكن بان الصغرى من ثلاثة ٢٤١ أوجه فالاول الجسم مركب من

الهيولى والصورة على  
 ماهر والثاني الاجسام  
 متشاركة في الجسمية  
 ومتباينة بخصوصياتها وما  
 به الاشتراك غير ما به  
 الامتياز فخصو صبة كل  
 واحد واحد منها مركب  
 بما به الاشتراك وما به  
 الامتياز والثالث كل جسم  
 قانا نفس فيه أجزاء  
 حصة بحسب الانقسامات  
 بان الكبرى ان كل مركب  
 فهو مفقور الى كل واحد  
 من أجزائه وجزؤه غيره  
 فكل مركب مفقور الى  
 غيره وكل مفقور الى الغير  
 يمكن لا يقال لم لا يجوز ان  
 يقال الجسم وان كان ممكنا  
 لذاته لكنه واجب

لا سيما والجمع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتهم هذا التوقف ان هذا البروج جدا لا بعد و جود 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  
 يمكن ذلك وكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان تغير لفظها بتغيير المعنى) اشارة الى الجواب عن  
 الحجية الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليوى على انقضاء ما لانهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه  
 قد كان فيما مضى وقت ما بينه لم يبرجده هذا الحادث فيه ولا تسمى من الحوادث وكان وجود الحادث اليوى  
 في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لانهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في جوده الى  
 انقضاء ما لانهاية له بعد ذلك الوقت الى ان تنتهى النبوة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب  
 لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث  
 اليوى من الحوادث الا عددها و اذا كان كل وقت و جميع الاوقات عندهم واحدا في جسم هذه الاوقات  
 هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليوى لا يوجد الا بعد انقضاء ما لانهاية له فهذا هو المتنازع  
 قوله (قالوا فيجب من اعتبار ما بينها عليه ان يكون الصانع الواجب غير مختلف النسب الى الاوقات  
 والاشياء الكائنة عنه كونها اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار وما ذاتها الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها  
 فينتعها 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 التى لا واسطة سنها وبين  
 المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينها وما يلزم لزوما ذاتيا بمعنى النفوس الفلكية والاجرام الكلبية فانها  
 تصدر عن العقول بحسب ذواتها لا توسط شئ آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها معنى الحركة  
 السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فينتعها التغير بمعنى الحوادث اليومية قوله (فهذه  
 هي المذاهب واليك الاختيار بعلفك دون هوالك بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا) مراده ان المتنازع

٣١ - الاشارات ﴿ لو حوت أجزائه لانا نقول انا ايضا تعلق كل واحد من أجزاء الجسم بعضها ببعض  
 اما في الهيولى والصورة فقد مر الكلام فيه واما في الأجزاء الجسمية والفصلية فهذا الكلام فيها ظاهر وكذا القول في الأجزاء الجسمية الحجة  
 الثانية الاجسام فيها كثرة وواجب الوجود ليس الا واحدا الحجة الثالثة الاجسام ماهياتها مغايرة لو جودها وكل ما كان كذلك كان ممكنا  
 الحجة الرابعة الاجسام مفقورة الى الاعراض وكل ما انفقر الى الغير فهو ممكن لذاته الحجة الخامسة وجود الاجسام زائد على ماهياتها  
 وكل ما كان كذلك فهو ممكن هذا المجموع 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 التى هي محل الجسمية وهي واجبة  
 لذاتها واما الصفات وهي الشكل والمقدار والتعير 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 أكثر من واحد  
 ثم هؤلاء ايضا افرق منهم من أثبت الهين واجبين لذاتيهما أحدهما خبير والاخر شرير ومنهم من قال بخمسة اشياء واجبة لذواتها البارى

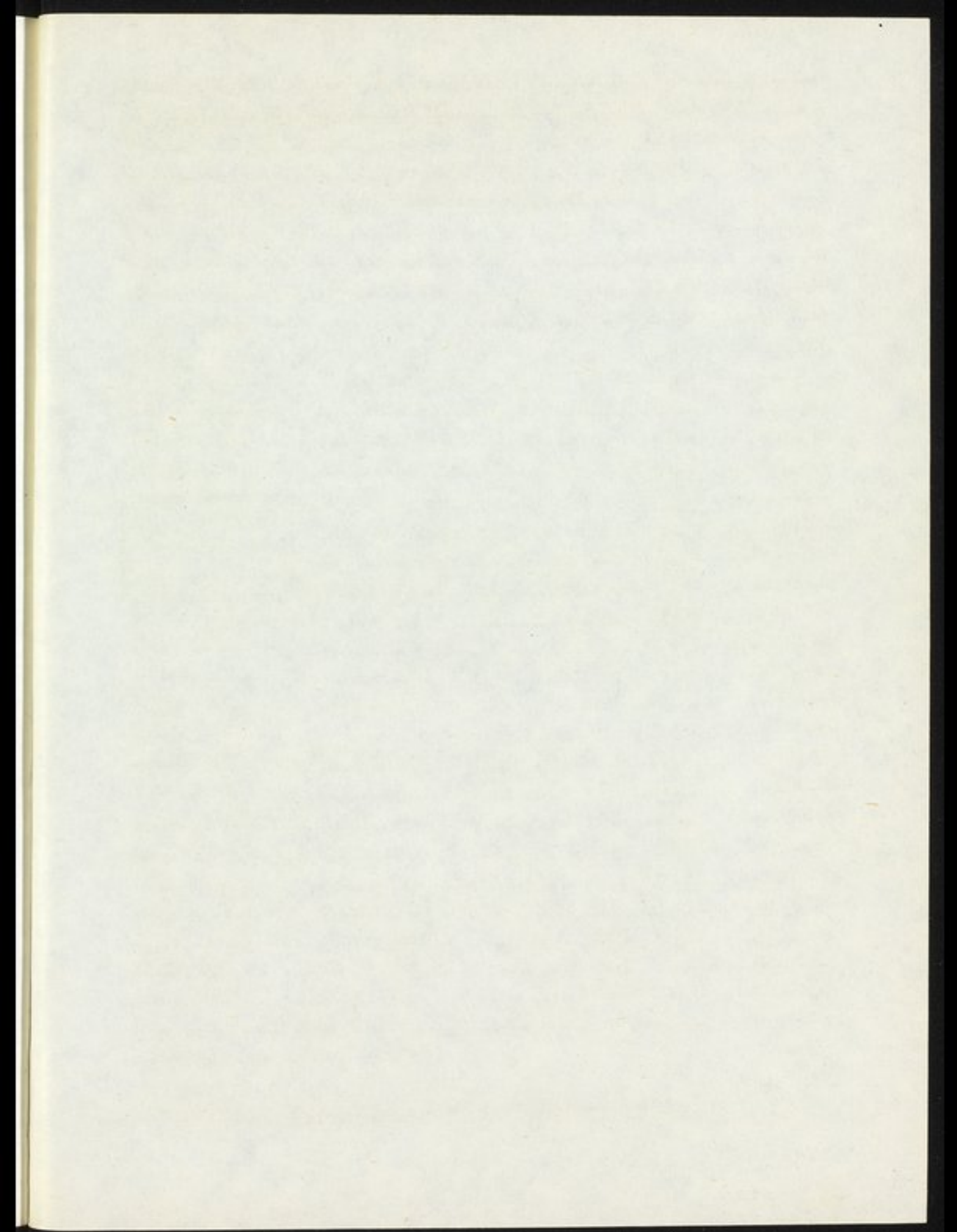
والنفس والهيولى والدهز والملاو وفساد هذه الاقار بل وأشبهها بما يظهر بالدلالة المذكورة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد وأما القائلون بان واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين منهم من قال انه تعالى لم يكن في الازل فاعلام صار فيها لا يزال فاعلامهم المليون باسرههم ومنهم من قال انه كان في الازل فاعلام هذا العالم وهم أكثر الفلاسفة ثم ذكر الشيخ من أدلة القائلين بان الحوادث الماضية بذاته ثلاثة أو حدها أنه لو لم يكن للحوادث الماضية بذاته لكان قد دخل ما لانها به في الوجود وذلك محال فان كل ما تدخل في الوجود قد حصره الوجود وما لا يتناهى لا يكون محصورا وثانيها أنه لو لم يكن للحوادث الماضية أول لتوقف حدوث الحوادث اليومية على انقضاء الحوادث التي وجدت قبل ذلك فإذا كانت الحوادث التي انقضت قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحوادث اليومية متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له وما يتوقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له كان محالا أن يدخل في الوجود فوجب أن يكون حدوث الحوادث اليومية تمتعا للمالم يمكن كذلك علمنا أن الحوادث الماضية متناهية ونالها هو أن كل وقت يتجدد فانه يزداد فيه عدد الحوادث الماضية وكل ما يتطرق إليه الزيادة والنقصان فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية ثم ان الشيخ بعد أن فرغ من الدلالة على ان الحوادث بذاته ذكر اقوال القائلين بحدوث العالم في ان الله تعالى لم يقدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه ولم يؤخره عنه وذكر من تلك الاقوال ثلاثة أحدها قول المعتزلة الذين يقولون العالم وجد حين كان أصح لو جوده وثانيها قول الكعبي وطائفة أخرى انه لم يمكن وجوده الا حين وجد هو لانه لم يمكنهم لا يقولون انه كان قبل ذلك مما عدا ذاته ثم انقلب مما كنا بل يقولون انه قبل حدوثه نفي محض وعدم صرف ايس له تخصص ولا تميز فيستحيل الحكم عليه بالامكان والامتناع وثالثها قول أكثر الفرق وهو أنه لا يتعلق وجوده بغيره وبشيء آخر بل بالفاعل ولا يستل عما يفعل وبيانه هو أن الله تعالى فاعل مختار والفاعل المختار يمكنه تر جيع أحدهم قد ورد به على الاخر لا مرجع فان الهارب من السبع الضاري اذا عن له طر يقان مساويان في جيع الامور والمعبرة فانه لا بد وان يسلك أحدهما لا المرجح وكذلك العطشان جدا اذا خبر بين قدحين من الماء مساويين من الوجوه فانه يختار أحدهما ٢٤٢ لا المرجح وكذلك الطامع الخبير بين رغيفين الى غير ذلك من الصور وههنا لا يخفى لوما ان يمنع من امكان حصول التساوي وهو مكابرة أو يقال عند حصول التساوي لا يختار أحدهما بل يصير حتى يموت جوعا وعطشا او يفترسه السبع وهو أيضا مكابرة ولما فرغ من شرح مقالة القائلين بالحدوث قال وبازاءه هو لا يقوم من القائلين بوحدها في الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب في جميع صفاته وأحواله الاولى فالعلم أن هذا هو العمدة الكبرى للقائلين بالتقدم وهو أن ما لا جله كان واجبا لوجود مؤثر في العالم اما أن يكون أزليا أو لا يكون فان كان فالما أن يجب ترتيب الاثر عليه أو لا يجب فان لم يجب كان حصول الاثر مع كل تلك الاعتبارات فيه ولا حصوله ممكنا او الممكن لا بد له من مؤثر فالمؤثر مع كل تلك الاعتبارات الكافية في المؤثرية لا بد له من أمر آخر فلا تكون الاعتبارات الكافية كافية هذا خلف وان يجب ترتيب الاثر عليه لزم من قدم المؤثر قدم جيع الامور والمعبرة في المؤثرية بقدوم الاثر واما النسب الثاني وهو أن يقال الامور التي لا جلهما اثر الله في العالم غير آزرية فهي حادثه والحدوث لا بد له 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 مسببا لا آخر الى اول لزم القول بحدوث لا اول لما واصل ان الشيخ قد أدخل في هذه الحجعة الجواب عن قول من قال العالم انما حدث حين حدث لانه أصح في ذلك الحين وعن قول من قال انما كان كذلك لانه لو لم يكن ممكنا قبل ذلك لكان اختصاصا بتجدد تلك الاصلحية وذلك الامكان بذلك الوقت دون ما قبل وما بعد لا بد له من سبب واما القول الثالث وهو أن القادر كافي في الترتيب جيع فالشيخ قطع في ابطاله بدعوى الضرورة في أن كل ممكن لا بد له من سبب والمقصود ينازعون فيه في الصور المعدودة واعلم أن الجواب عن هذا الكلام أنه تعالى فاعل مختار فلا جرم أنه تعالى أراد احداث العالم في الوقت المخصوص دون ما قبله وما بعده فقلن قالوا فم أراد على هذا الوجه دون سائر الوجوه فاعلم أن لتأني الجواب عن ذلك وجوها ومعارضات استقصينا القول فيها في سائر كتبنا وقول الشيخ واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الآزرية 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 الآزرية فاما الاضافات فانها لا تكون صفات آزرية بل هي صفات ثانوية عارضة للذات بسبب الصفات الاول واما قوله رانه لا يتميز في العدم الصريح جاء الاولي فيها بان لا يوجد شيئا أو بالاشياء أن لا يوجد جده عنه أسلا وحال بخلافها فاعلم أن المراد منه الرد على من قال انما حدث في ذلك الوقت لانه صار أصح اولانه صار ممكنا وتقريره ان العدم الصريح لا تفارقت فيه أصلا

في التقدم والحدوث سهل  
 بالقياس الى التنازع في وحدة  
 واجب الوجود وكثرته فان  
 ذلك مما لا يخصص التاهل

ولا اختلاف واذا كان كذلك استعمال اختصاص ذلك الوقت بصحصول الامكان والاسلحة فيه دون سائر الاوقات ثم انه بنى على هذه المقدمة  
ايضا انه يستحيل اختصاص الوقت المعين بارادة متعددة او طبيعة متجددة او زوال قبح أو زوال امتناع وبالجملة فلما استحال وقوع  
الاختلاف في العدم الصريح استعمال أن يختص وقت منه بأمر دون سائر الاوقات سواء كان المختص بذلك الوقت حدث أمر ما كان من  
امكان أو مصلحة أو وقت أو طبيعة أو زوال قبح أو امتناع أو غيرهما وما فرغ عن تخرير الدلالة عاد إلى الجواب عن أدلة خصومه ولم يمس  
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 الخط على هذه المقدمة وهو من وجهين أحدهما ما يفتي في أول الخط من فساد علة الحاجة الحدوث والثاني اناسلما  
ذلك لكلا 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 استعمال تعليل اختصاصه بهذا الوقت وجوب كونه مسبوقا بالعدم ثم شرع بعد ذلك في الجواب عن تلك الأدلة الثلاثة فأجاب عن  
الجملة الأولى بأنه لا يلزم من قولنا ان كل واحد من الحوادث التي لا أول لها قد دخل في الوجود أن نقول ان مجموع تلك الحوادث التي لا أول  
لها قد دخل في الوجود لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع ذلك المجموع 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 ينهى 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  
قطعا كان موجودا فاذا غير المتناهية كان معدوما أبدا والمعدوم قد يتطرق اليه الزيادة والنقصان وتطرقها  
اليه لا يقدح في كونه غير متناهية كقولنا في الحوادث المستقلة فانها بالاتفاق غير متناهية في الصحة  
الماضية فانه لا بداية لها والالزام الانتقال من الامتناع الى الامكان فكذلك مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته  
مع انه لا نهاية لكل واحد منها وكذلك تضعيف الالف مرارا لانها لها أقل من تضعيف الالفين  
مرارا لانها لها ثمان اجاب عن الجملة الاخرى وهي انه لو لم يكن للحوادث 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 بتوقف  
حصول الحوادث اليومية على أن يتدنى حدوث الحوادث من ذلك الوقت ونقضى منها ما لا نهاية له ثم يحدث بعدها خضاها هذا الحادث  
اليومي فحينئذ نعلم ان ما توقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية 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 لا نهاية له فلم قلتم ان ذلك محال فان التزاع ما وقع  
الافيه ولما اجاب عن استدلال خصومه عاد فقال فيجب من اعتبار ما تبيننا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب  
اي الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما قل من اختلافات يلزم عند هاقبها 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 عند هاقبها التغيير والمراد تغير الاجسام الفلكية في أوضاعها والاجسام العنصرية في صورها وكيفيةاتها وما قوله واليك الاختيار  
بعقل دون هرا بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا فاعلم انه ان كان الغرض منه الامر بالتصليب في مسألة التوحيد فقط فهو جيد ولكنه  
يكون كلاما اجنبيا عن مسألة القدم والحدوث وان كان الغرض منه انها هي المقدمة التي منها يظهر الحق في مسألة القدم والحدوث فهو  
ضعيف لان القول بوحدة واجب الوجود مما لا تأثير له في ذلك اصلا لان القائلين بالقدم يقولون ثبت استناد الممكنات بأمرها الى الواجب  
لذاته فسواء كان الواجب واحدا أو أكثر من الواحد لزم من كونه واجبا ودوام آثاره وأفعاله وأما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شيء من  
أدلتهم بالتوحيد والتنبيه فثبت انه لا يتعلق لمسئلة القدم والحدوث بمسئلة التوحيد وباللغة العون والعصمة والنوفيق وهذا آخر الكلام في  
الخط الخامس ولو اهب العقل جد بلا نهاية وله الشكر دائما

فيه وليس مراد فان مسألة  
الحدوث والقدم تعلقا  
بمسئلة التوحيد

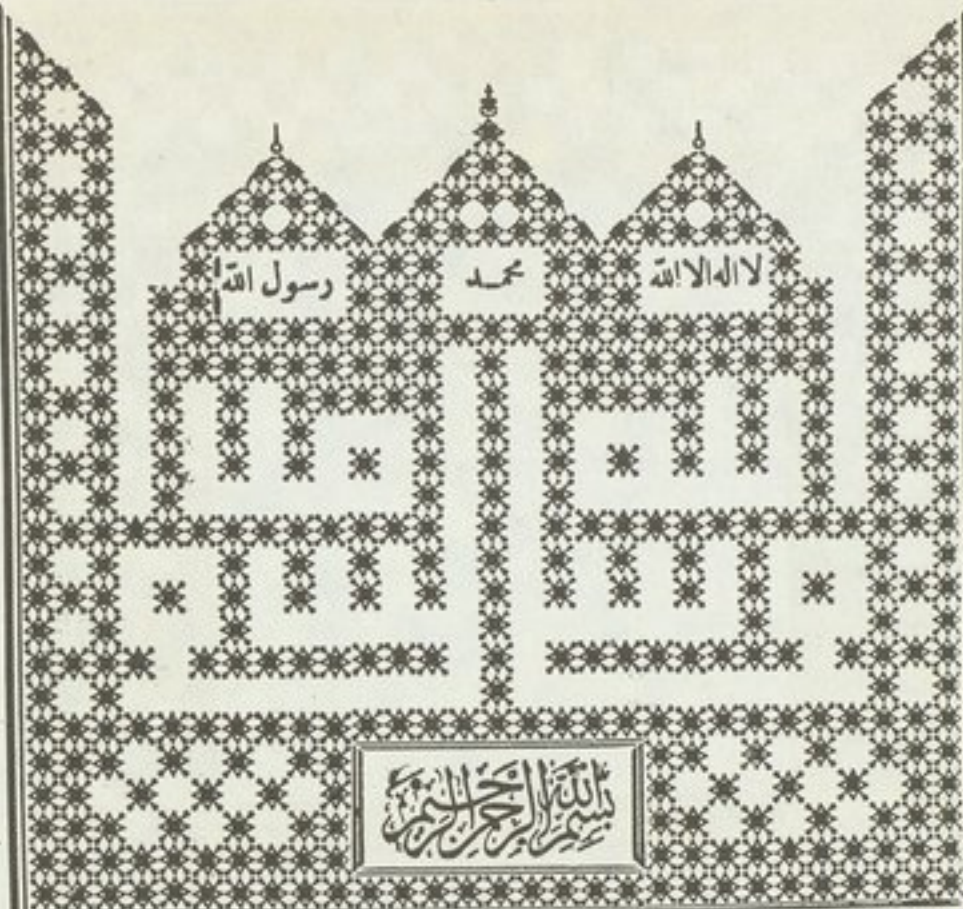
تم الجزء الاول من الاشارات ويليها الجزء الثاني وأوله الخط السادس





الجزء الثاني من كتاب الاشارات وشرحيه  
للخواجه نصير الدين الطوسي  
والامام فخر الدين الرازي  
عليهما رحمة  
الباري

منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي  
قم - ابران ١٤٠٤ هـ ق



التمط السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما إليه يتحرك ومتى وصل إليها وقف والصواب أن ذلك هو غاية الحركة فقط اما لغاية المطلقة فهي أعم من ذلك وهي ما لا جبه صدر المعلول عن علته القاعدية ثم قال وهذا النمط يشمل على ثلاثة مقاصد أحدها بيان ان 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 لم يكن مستكتملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا ذلك يؤكده القول بالقدم وأيضا عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى أراد في الازل خلق العالم في وقت عينه وباطال أنه يفعل بالارادة يندفع هذا العذرو 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 مستكتملة بها والعالى لا يكون مستكتملا بالسافل وأقول انه لما اثبت لوجود مبدء اول 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 وأنها يكون لافعاله غاية ثم أشار الى غايات أفعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادئ لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود التازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك سمي النمط بالغايات ومبادئها

التمط السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب في التفسير أقول غاية الشيء ما إليه 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 مستكتملا فاعلم انه انما تكلم اولاً 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 وثبت أنه يستحيل أن يكون الله سبحانه وتعالى مستكتملا و جب القطع بانه غير فاعل بالقصد واذا كان كذلك كان موجبا بالذات وحينئذ لزم القطع بخدم العالم وثانيها انه لما استدل على القدم في المسئلة التي قبل هذه المسئلة بان الفاعل

لما كان في الازل مستجما لجميع الجهات المتبرة في القاعلية و جب أن يكون فاعلا في الازل والثابتون بالحدوث لا يدفون هذا الكلام الابانه تعالى فاعل بالقصد والاختيار ولا يوجب ذلك قدم الفعل لاحتمال أنه تعالى في الازل كان مريدا الخلق 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 الحجة واما انها اساس لما بعدها فلانه بما يتكلم بعد هذه المسئلة في أن حركات الافلاك شرقية تشبهه وهذا انما يمكن القطع به لو ثبت أنه لا يجوز أن تكون حركتها لاجل العناية بالافلات ومتى ثبت أن كل فاعل بالقصد فهو مستكمل ٣ فعليه فلو كان غرض الفلك من

الحركة ارتفاع السافات  
لكان الفلك مستكملا  
بالافلات وكان الشريف  
مستكملا بالحسب وذلك  
محال فثبت أن هذه المسئلة  
تعمد لما قبلها واساس لما  
بعدها فلا جرم و جب  
أن لا يتكلم فيها الا هنا  
ولنرجع الى تفسير  
الفصول المذكورة  
لتحقيق هذه المسئلة وهي  
تسعة (١) تنبيه أن الغنى  
الغنى الغنى التام هو الذي  
يكون غير متعلق بشئ  
خارج عنه في أمور ثلاثة  
من ذاته وفي هيئات مستمكة  
اضافية لذاته فمن احتاج  
الى شئ آخر خارجا عنه  
حتى يتم له ذاته أو حال  
مستمكة من ذاته مثل شكل  
أو حسن أو غير ذلك أو  
حال لها إضافة ما كعلم أو  
عالية أو قدرة أو فادرية  
فهو فقير يحتاج الى  
كسب (٢) التفسير أقول  
المقصود من هذا الفصل

ومباديها في الترتيب (٣) تنبيه أن الغنى الغنى التام هو الذي يكون غير متعلق بشئ خارج عنه في أمور ثلاثة في ذاته وفي هيئات مستمكة من ذاته وفي هيئته كإلابة اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته أو حال مستمكة من ذاته مثل شكل أو حسن أو غير ذلك أو حال لها إضافة ما كعلم أو عالية أو قدرة أو فادرية فهو فقير يحتاج الى كسب (٤) هذا تعريف لغنى الغنى والمقصود أن مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضى أن لا يكون لفعله غاية مبيانه 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 المستمكة من ذات الشئ والثاني هو الهيئات الكيالية الاضافية وهي كالات الشئ في نفسه هي مبادئ اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشئ ذكر أن الغنى التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثه أشياء ذاته والهيئات المستمكة من ذاته والهيئات الكيالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة بوجود غيره هائم لما ذكر أن الغنى هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر أن ما يتعلق في شئ من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغنى بل فقير يحتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن اقتصر في شئ من هذه الامور الى الغير فهو فقير يحتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا اقتضاه في أحد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام أنه لو اقتصر في شئ من الثلاثة الى الغير لا يقتصر فيهما 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 متسوعةا ومحمولةا 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 بمركرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شئ موجود في شئ موجودا ايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغنى وهو الذي لا يقتصر الى الغير لاني ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية وذلك يقتضى أن يكون قوله الغنى هو الذي لا يقتصر الى الغير لاني ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية وذلك يقتضى أن يكون قوله الغنى هو الذي لا يقتصر الى الغير في هذه الامور وشبهها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شئ واحد اذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازاها أيضا شيا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا أدري لم صار الاول تعريضا 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 يقتصر الى الغير لاني ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عريضة عن الاضافة كاللون والشكل أو كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة واعلم أن الشيخ اعتبر في تحقق الاستثناء مجموع 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 الاضافات كالعلم والقدرة ولم يعتبر فيه أن لا يتوقف صفاته التي هي مجرد الاضافات الى الغير لان الاضافات بتوقف وجودها على المضافين فكون الله سبحانه وتعالى مبدأ للممكنات يتوقف على وجود الممكنات لان المبدأ مبدأ الذي لمبدأ والاضافان معارضا متأخران عن وجود

المضامين وأما قوله بعد ذلك فن افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب فاعلم ان هذا الكلام خارج على قانون الخطابة فانه لا معنى للفقر المحتاج الى كسب الافتقار في أحد الثلاثة المذكورة الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام أنه لو افتقر في شيء من هذه الثلاثة الى الغير لا افتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقر الاحتياج الى الكسب شيئا ورا ذلك فلا بد من افادة تصور ذلك الامر ثم فامة الحجعة على التصديق به ﴿ تنبيه اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون شيء آخر عنه ويكون ذلك أولى واليق من أن لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن مطلقا وايضا لم يكن ما هو الاوولى والاحسن به ومضافا فهو مملوك كمال ما افتقر فيه الى كسب﴾ التفسير الغرض فيه ابطال قول من قال الله سبحانه

فقر فقير لكان - والافتقار وكان الجواب أنه لما كان في الاول فاسدا لتعريف لم يورد الاحتياج الا لا يكون تعريف الغنى به تعريفه بما يقاوم بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني فاسدا لتعريف لم يورد الاحتياج ليعلم أنه استعملها بمعنىين متغايرين ﴿ تنبيه اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك أولى واليق من أن لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافا فهو مملوك كمال ما افتقر فيه الى كسب﴾ ان قوم من المتكلمين يعنون أفعال الباري تعالى بالحسن والا لولة فيقولون ان اتصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله أولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ أراد أن ينبه على أن هذا الحكم في حق الله مقتضى لاسناد نقصان اليه وتقرر به أن الشيء الذي يحسن به أن يفعله فعلا ويكون أن يفعله أحسن به من أن لا يفعله فانه ان فعل كان ما هو أحسن به في نفسه حاصل وكان ما هو أحسن به من شيء آخر أيضا حاصل وهما صفتان له احدهما مطانة والاخرى كماله اضافية الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو أحسن به مالا هو أحسن من شيء آخر ويظهر من ذلك أن هاتين الصفتين قد يستفيد هما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مملوك كمال مفتقر الى غيره في كسب الكمال ﴿ تنبيه فما أقيح ما يقال من أن الامور العالية يحاول أن يفعل شيئا لما تحتها لان ذلك أحسن بها او تكون فعالة للجميل فان ذلك من الحسن والامور الثلاثة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية﴾ هذا تصريح بالمقصود الذي أومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله وممراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العزل العالسة التي هي تامة اما بذواتها بما لها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول لجل 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 هيبة 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 فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كانه ﴿ تنبيه ان تعرف ما الملك الملئ الحق هو الغنى الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان كل شيء منه أو مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر﴾ سياق الكلام يقتضى أن يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتنبيه ولاشك 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 سلبي والثاني افتقار كل شيء

وتعالى انما خلق العالم لان الاحسان أولى من تركه واحتج على ابطاله بأنه اذا كان ذلك الفعل اليتي به من أن لا يفعله فللم فعله لم يحصل له ما هو الاوولى فهو على هذا التقدير قد استفاد بذلك الفعل تلك الاولوية وكان فقيرا في ذاته محتاجا الى الكسب ولما نال أن يقول ان عيبه يكونه فقيرا محتاجا الى الكسب أنه لما فعل هذا الفعل فقد حصلت الاولوية له فللم فعله لم يحصل فحينئذ يصير المقدم والثالي شيئا واحدا ويكون المعنى أنه لو فعل لاجل أن تحصل له تلك الاولوية لكان فاعلا لاجل أن تحصل له تلك الاولوية وان عيبه به شيئا آخر فلا بد من بيانه ليتمكننا أن نكلم عليه بالرد والقبول ﴿ تنبيه فما أقيح ما يقال من أن

الامور العالية يحاول أن يفعل شيئا لما تحتها لان ذلك أحسن بها او تكون فعالة للجميل وان ذلك من الحسن والامور الثلاثة بالاشياء الشريفة فان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية﴾ التفسير أقول هذا الفصل مشتمل على ذكر النتائج اللازمة من الحجعة التي قررناها فيما تقدم وهو الرد على من يقول ان الله سبحانه وتعالى انما يفعل الفعل المخصوص يستحق المدح والثناء فعليه ولتلا يستحق الذم وان الافلاك انما تحرك لاجل العناية بالسافات ﴿ تنبيه ان تعرف ما الملك الملئ الحق هو الغنى الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان كل شيء منه أو مما منه ذاته وكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر﴾ التفسير الغرض منه ذكر ما هيبة الملك باعتبارها امران أحدهما ابي وهو

في

أن يكون ضمياً مطلقاً عن كل ما عداه وثانيهما إضافي وهو أن يشترط كل واحد ما عداه إليه بواسطة أو بغير واسطة ﴿ تنبيه اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبنى للعوض فلعل من بهب السكين لمن لا ينبنى له ليس بجواد ولعل من بهب ليستعيب معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى أن يكون على الاحسن أو على ما ينبنى فمن جاء بشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يعمل فهو مستعيب غير جواد فالجواد الحق هو

الذي يفيض منه القوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه واعلم أن الذي يفعل شيئاً لولم يفعله قبح به أولم يحسن منه فهو بما يفيد من فعله متخلص) التفسير أقول الغرض منه بيان ماهية الجود وحده أنه افادة ما ينبنى لا لعرض وهذا الحد فيه فيود ثلاثة أحوال الافادة فان من لا يفيد شيئاً لا يكون جواداً وثانيها أن يكون المقادير ينبنى افادته فان من بهب السكين لمن لا ينبنى له ليس بجواد واعلم أن لفظة ينبنى لفظة مجاملة فانه يراد به تارة الجسد العقلي كما يقال العلم مما ينبنى والجهد مما لا ينبنى لكن الحكماء لا يقولون بالحسن والقبح العقليين وقد يراد بها الاذن الذي سقط من سقفه وقع على رأس عدوانا ما فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبنى منه لا لعرض والجواب أن الجواد اعم يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وهما حصول ما ينبنى لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كماله من نفسه لا اتصال كماله لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقاً 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 المقتضى لموت انسان لا يكون مقتضياً لموت عدوانا انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضى لموت عدوانا انسان لا يكون مقتضياً لموت عدوانا انسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اوردته وكذلك القول في الدواء المصحح أو المزبل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض

في كل شيء إليه وهو اضافي والثالث كل كون شيء وهو ايضا اضافي علل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية الاشياء هو كونه فاعلاطاً بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه ﴿ تنبيه اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبنى للعوض فلعل من بهب السكين لمن لا ينبنى له ليس بجواد فلعل من بهب ليستعيب معامل فليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى أن يكون على الاحسن أو على ما ينبنى فمن جاء بشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يعمل فهو مستعيب غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه القوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه واعلم أن الذي يفعل شيئاً لولم يفعله قبح به أولم يحسن منه فهو بما يفيد من فعله متخلص) بر يدعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء أحدها معنى الافادة والثاني أن يكون ما يفيد من المفيد شيئاً ينبنى للمستفيد أي يكون مبتغى مرغوباً فيه موثراً بالقياس إليه والثالث أن لا يكون لعرض وباقى الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظه ينبنى مجاملة يراد بها مادة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبنى وتارة الاذن الشرعي كما يقال التسكاح مما ينبنى 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 يفتنون بالاذن الشرعي على أن الفقهها والمعتزلة ليسوا بانفرادهم بمعنى هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك يدل على كونها في أصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جوعاذ كروا انهم من افعال المطاوعة يقال بعينه أي طلبته فابنيت كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسره واعلم أن المدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى التكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بمثاله لانه يدل على صدور عن غضبته أو حسد أو قلة انصاف حاشاء عن ذلك ثم انه قال القصد الى اتصال الفائدة الى الغير لولم يكن معتبراً في الجود لوجب أن يقال للحجر الذي سقط من سقفه وقع على رأس عدوانا ما فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبنى منه لا لعرض والجواب أن الجواد اعم يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وهما حصول ما ينبنى لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كماله من نفسه لا اتصال كماله لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقاً 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 المقتضى لموت انسان لا يكون مقتضياً لموت عدوانا انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضى لموت عدوانا انسان لا يكون مقتضياً لموت عدوانا انسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اوردته وكذلك القول في الدواء المصحح أو المزبل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض

لهذه اللفظة معنى ملخص سوى هذين المعنيين فظهر الاجال من هذه اللفظة وثالثها أن لا تكون الافادة لعرض فان من بهب ليستعيب معامل سواء كان العوض عينا أو ثناء أو مدحاً أو تخلصاً عن الغم أو ان يكون فاعلاً لا ليق والاحسن ثم انه لما مهد هذه القاعدة قال فالجواد الحق هو الذي يفيض منه القوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه ثم أعاد الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط فقال واعلم أن الذي يفعل شيئاً لولم يفعله قبح به أولم يحسن منه فهو بما يفيد من فعله متخلص ومعناه ظاهر ولقائل أن يقول لولم يكن القصد الى اتصال الفائدة الى الغير معتبراً في تحقق الجود ووجب أن يقال للحجارة اذا سقطت من السقف وقعت على رأس عدوانا

ومات ذلك العدو أن تكون تلك الحجارة جوادا مطلقا لا محصل منها ما ينبغي للعروض فإن التزم كون الحجر جوادا مطلقا وقال هذا هو الحق وإن كان شنيعا في المشهور فيقول له الذي عولت عليه أيضا ليست حجة برهان بل كلاما قناعيا خطايا فان غاية كلامنا أن كل ما كان غرضه من الافادة أن يكون فاعلا لا ولي كان غرضه من الافادة تخليص نفسه عن الذم وهذا ضعيف لأنه يقال ان عيب قولك لأنه متخلص نفسه من الذم أن غرضه من فعله أن لا يصير مستحقا للذم مع علمه بأنه لو لم يفعله لاستحق الذم فلم قلت أن ذلك محال وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه وان عيب به معنى آخر فينه لتكلم عليه فصحح أن الحجة التي ذكرها والتصير على السبيل والنظر الحق لكنها حجة اقناعية واذا كان ٦ كذلك كانت الحجة التي ذكرناها تصلح معارضة لها (اشارة والعالي لا يكون

طالب السافل أمر الاجل  
السافل حتى يكون ذلك  
جريا منه مجرى الغرض  
فان ما هو غرض لقد يتميز  
عند الاختيار من قبضه  
ويكون عند المختار أنه  
أولى ووجب حتى انه لو  
صح أن يقال فيه انه أولى  
في نفسه وأحسن ثم لم يكن  
عند الفاعل ان طلبه  
وارادته أولى به وأحسن  
لم يكن غرضه فاذا الجواد  
والمثل الحق لا غرض له  
والعالي لا غرض له في  
السافل) التفسير أقول  
الغرض من هذا الفصل  
الجواب عن السؤال  
الذي يذكره على الحجة  
المذكورة وهو أن الفقر  
والحاجة إنما 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

بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تضيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يفسد الشيخ تعريف الجود بأنه ما يكون بالذات أجيب عنه بأنه لو عرف الجواد لا يحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يصحح اليه كما أنه من عرف الباراد بأنه يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى أن يقول بالذات أما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يصحح اليه 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 يستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم أن الذي يفعل شيئا لو لم يفعله فيجبه 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 وتباينتا في المحمول فإنه حكم عليه هناك بأنه مسلوب كمال وهما بأنه متخلص أي مستبعض ما يظهر أن هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل (اشارة والعالي لا يكون طالبا أمر الاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من قبضه ويكون عند المختار أنه أولى ووجب حتى انه لو صح أن يقال فيه انه أولى في نفسه وأحسن ثم لم تكن عند الفاعل ان طلبه وارادته أولى به وأحسن لم يكن غرضه فاذا الجواد والمثل الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل) الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو أخص من الغاية والقائلون بان الباري تعالى انما يفعل لغرض ذموا الى أنه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فأشار الشيخ الى أن من يفعل لغرض فلا بد من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضه ثم أتبع من ذلك أن المثل الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها (تنبيه وفي نسخة تنجيم كل دائمة حركة بارادة فهو متوقع أحد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا أو مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله أجل من الحركة والارادة) معناه أن كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى أن ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود أن الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للأفلاك بالارادة مستكملة بمركانها (وهو وتنبيه اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب

والجواب عنه ان الذي هو أولى للغير اذا لم يكن فعله أولى لذلك الفاعل لم يصلح أن يكون  
غرضه للفاعل والفاعل الذي يفعل فعلا لغرض غيره فلا بد وان يكون له في تحصيل غرض ذلك الغير غرض عائد اليه وحينئذ يعود الالزام المذكور (تنجيم كل دائمة حركة بارادة فهو متوقع أحد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا أو مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله أجل من الحركة والارادة) التفسير أقول لما أقام الدلالة على أن كل من قصد الى فعل فإنه لا بد وان يكون له فيه غرض سواء كان ذلك الفاعل متحركا أو لم يكن فما استحال أن يكون له غرض استحال أن يكون له فعل بالارادة لان استثناء نقيض التالي ينتج لامحالة نقيض المقدم (وهو وتنبيه اعلم ان ما يقال من أن فعل الخير واجب

حسن في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الفاعل إلا أن يكون الايمان بذلك الحسن يزهو ويجده ويركبه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الفاعل (التفسير: تتركه هذا السؤال أن يقال لا يجوز أن يقال المريد اختار إيجاد ذلك الشيء لا لغرض ما ند إليه ولا لغرض عائد إلى غيره بل لأن ذلك الشيء في نفسه على صفة لا جعلها يجب على الحكيم إيجادها والجواب هو أن ذلك الفعل في نفسه كذلك ولكنه محال لو أتى به الفاعل المختار لكان فاعلا للاتباع الحسن ولو لم يأت به لم يكن كذلك فحينئذ يكون الفاعل مستفيدا بفضله كما لا يدفع نقصه وحينئذ وجود الالتزام (إشارة لا تجدان طلبت مخلصا إلا أن تقول ان تمثل النظام المكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللاتقي يقض منه ذلك النظام على ترتيبه وتقاسيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة استهدى سبيل تفصيلها) التفسير قال رضي الله عنه وأرضاه أقول لما بين أنه لا يجوز أن يقال الله خلق الخلق لينتفعوا به احتاج إلى تفسير عناية الله تعالى بالخلق فان قد كرت في تفسيرها ان الله تعالى عالم بان الاحسن الاكمل في كل نوع أي شيء هو ثم ان علمه بذلك سبب لحصول ذلك المعلوم فعلمه بذلك مع صدوره عنه هو العناية وهذا آخر الفصول المذكورة في مسألة ان كل فاعل بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفضله واما وجه نظم هذه الفصول وكيفية ترتيبها فاعلى ما أقول لو كان البارئ تعالى فاعلا بالقصد والاختيار لما كان غنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا والتوالي باطلة فالقدم باطل أيضا واعلم أن الشرطية لا يمكن تصحيحها الا بعد تفسير

الذي لا يخفى في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية إلى غيره البتة واما الملك فهو الذي يستغنى عن كل ما عداه ويختار إليه كل ما عداه فيكون الفاعل جزءا من مفهوم الملك واما الجواد فهو الذي يقيد ما ينبغي للعوض سواء كان العوض عينيا أو ثنائيا أو مسدحا أو استحقاقا للعهد أو تخلصا عن النعم وإذا عرفت تفسير هذه الالفاظ فنقول الدليل على صحة الشرطية أن كل

حسن في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الفاعل إلا أن يكون الايمان بذلك الحسن يزهو ويجده ويركبه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الفاعل (إشارة لا تجدان طلبت مخلصا إلا أن تقول ان تمثل النظام المكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللاتقي يقض منه ذلك النظام على ترتيبه وتقاسيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة استهدى سبيل تفصيلها) التفسير قال رضي الله عنه وأرضاه أقول لما بين أنه لا يجوز أن يقال الله خلق الخلق لينتفعوا به احتاج إلى تفسير عناية الله تعالى بالخلق فان قد كرت في تفسيرها ان الله تعالى عالم بان الاحسن الاكمل في كل نوع أي شيء هو ثم ان علمه بذلك سبب لحصول ذلك المعلوم فعلمه بذلك مع صدوره عنه هو العناية وهذا آخر الفصول المذكورة في مسألة ان كل فاعل بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفضله واما وجه نظم هذه الفصول وكيفية ترتيبها فاعلى ما أقول لو كان البارئ تعالى فاعلا بالقصد والاختيار لما كان غنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا والتوالي باطلة فالقدم باطل أيضا واعلم أن الشرطية لا يمكن تصحيحها الا بعد تفسير

من فعل فعلا بالقصد والارادة فلا بد وان يكون ذلك الفعل أولى به في اعتقاده من تركه لانه ان كان الفعل والترك بالنسبة إليه في اعتقاده على السواء استعمال منه ترجيح أحد الطرفين على الآخر وكل ما كان الفعل أولى به من الترك فانه يطلب بانتم عمل استغادة تلك الاولوية وتفصيلها فثبت أن كل فاعل بالقصد فانه لا بد وان 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 الفاعل فعند فقدان أحد القيدين وهو الفاعل يستحيل أن يكون ملكا ولم يكن أيضا جوادا لان من شرط الجود عدم العوض وههنا العوض مطلوب وهو تفصيل ذلك الكمال فثبت أنه لو كان فاعلا بالارادة لما كان غنيا ولا ملكا ولا جوادا لكن التوالي ظاهرة الفساد بالاتفاق فالقدم مثله لا يقال لم لا يجوز أن يقال الفاعل بالارادة إنما فعل ذلك الشيء لانه في نفسه حسن وواجب لانه يستفيد منه كالأول ونفعا أو يقال انما فعله لتفقد ما ند إلى الغير لا ناقول الايمان بذلك الحسن يزهو ويجده وعدم الايمان به يوقفه في استحقاق النعم وحينئذ يعود الاشكال وما ثبت أن كل فاعل بالارادة فانه مستكمل بما يفعله ثبت أنه لا يجوز أن يفعل العالی لأجل السافل شيئا والالكان العالی 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 ويجب تفسير العناية بما لا يبطل ذلك فتفسيرها حينئذ يعلم الله تعالى بالوجه الاحسن من الوجوه الممكنة على ما عرتم تمام تفرير هذه الكلمات واعلم أن الحجة بعد تفريرها وتهذيبها خطافية لانه يقال المعنى بانه يلزم أن لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان ثبت به أنه متى فعل ما وجب عليه لم يكن

الاولوية لذاته أو رفع تلك المذمة بالفعل فان النزاع مارقع الا فيه وان عنت به معنى آخر فلا بد من بيانه فظهر ان الحججة غير برهانية ولكنها خطابية من باب الطامات في الحجج الدالة على وجود العقول المفارقة والمراد بالعقل موجودا ليس بجسم ولا حال في الجسم ولا يكون له تعلق بشئ من الاجسام بالتدبير بل يكون جميع كالاته الممكنة له حاضرة بالفعل وفيه طرق **الطريفة الاولى** التمسك بكون حركات الافلاك شوقية تشبهية ونظام تدبير هذه الطريق مذكور في فصول **خ** (تنبيه قديين لك ان الحركات السماوية قد تعلق بارادة كلية و بارادة جزئية وتعلم ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر فضيلتها لم يصحبها افسر وكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجرد ويصرف على انقطاع أو على اتصال بل اما ان

في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد و ارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي أي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب و يلحق ان 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 الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جلة وعديدين تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالفعل والارادة فهو مستكمل بنفسه له وجه تلم الفصول ان يقال لو كان الباري تعالى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل ببيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذا هو مستكمل بنفسه وذلك يتنافى الغنى ويتنافى الملك ايضا لا اعتبار معنى الغنى في حده ويتنافى الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما يفعل لان الفعل في نفسه حسن او لا يصل النفع الى الغير لا ناقول الاتيان به بتره وعدم الاتيان بوقوعه في استحسان الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد انفقوا على عناية وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المنصرد من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود في الغرض عن افعال المبادئ العالية لان النمط لما كان مشتقا على ذكر الغايات وجب الابداء بالمبادئ الاولى وغايات افعالها ووجه التلخيص بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلاثة لانها مما لا يشار كه غيره فيها ومعانيها الدالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا للغير المبدأ الاول من المبادئ العالية جعل الحكم عاما ولما كان نحرر بل الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين المبادئ التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر بحركتها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مبادئها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا لاولوية نفسه اودفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنت به شيا آخر فينبه قطهر ان الحججة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابية وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفضله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية اودفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشي لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب الطامات اذ ليس مفروض الى من نظري الكلامين وانصت **ح** (تنبيه قديين لك ان الحركات السماوية قد تعلق بارادة كلية و بارادة جزئية وتعلم ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر فضيلتها لم يصحبها افسر فكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجرد ويصرف على انقطاع أو على اتصال بل اما ان



يكون محصل الطبيعة أو معدومها والامور الدائمة لا يجوز أن يقال لم يزل شيء لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز أيضا أن يقال لم يزل حاصل وهو مطلوب بل كل كالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب أمثال ما ذكرناه إلى الاجسام السماوية نسب نفوسنا إلى اجسامنا أن يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ٩ بيدنه من حيث تسمية لتطلب مبادئ

الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين وأما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة الجزئية أو صاحب ارادة كلية يتعلق بها ينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر (أقول قد بين في النمط الثالث ان الحركة السماوية متعلقة بارادة كلية وبارادة جزئية وعرفت ان صاحب الارادة الكلية لا بد وان يكون جوهرًا غير جسم ولا حال في الجسم ثم من الطاهر ان الجوهر الذي يكون كذلك اما ان يكون جميع الكالات الالائية به حاضرة بالفعل فيكون عقلا محضا واما ان لا يكون فيه فيكون نفسا فنقول المبدأ المحرك للفلك بالارادة الكلية لا يجوز ان يكون عقلا محضا لو جهين الاول ان المراد بالارادة الكلية لا بد وان يكون باقيا مستمرا على حالة واحدة اما على العدم أو على الوجود وما كان كذلك استحال أن يقال انه حصل بعضها دون البعض ويتقدير ان يكون

يكون محصل الطبيعة أو معدومها والامور الدائمة لا يجوز أن يقال لم يزل شيء لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز أيضا أن يقال لم يزل حاصل وهو مطلوب بل كل كالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة بيدنه من حيث تسمية لتطلب مبادئ الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين وأما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية أو صاحب ارادة كلية متعلق بها ينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر ( قال الفاضل الشارح الشيخ ان ثبت العقول في هذا النمط بارب 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 المحركة لافلاك ولزمه من ذلك ثبات العقول فبدأ في قصده ببيان أن المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقديره أن تقول قد بين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كليتين جزئيتين وتبين أن مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى بمعنى الارادة التي لا تعلق لها بما جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب أن يكون ذاتا عقلية مقارفة القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور بالكليات فلك الذات اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا تكون والا هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلا لثلاثة أمور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فتكون ارادته شبيهة بالعناية المذكرة وقد تقرر في آخر النمط الثالث أن المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن 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 كالتحول لا يجوز أن يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود 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 والتخييلات إنما تكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبرأة عنها والحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مراد لا جزئية يتجدد ويصير على الاتصال وقد يحصل الجسم ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث أن الجوهر العقلي لا يكون مرتبنا الجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة بطلب مبادئ الكمال منها وقد صارت متحدة بذلك بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذا بدأ 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 مقارفة وقد تعلق بالسماء وانبعثت منه سررة منطبقة فيها ينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المقارفة كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان أي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا وجود السماء وانما أورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يجب القطع بوجرد هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية

٢ - الاشارات ثاني

الكل حاصل استحال أن يكون مطلوب التحصيل لكن الارادة التي تقتضي الحركة العقلية طالبة لتحصيل ما ليس بحاصل فاذا ارادة الكلية التي تقتضي هذه الحركة ليست ارادة عقلية صرفة الثاني هو ان نسبة العقل المجرد الى جرم الفلك ليست كنسبة نفوسنا الى ابداننا في أنه يحصل منها

فولم يكن للحركة الفلكية مبدأ ارادى سوى هذا العقل لما كان الفلك حيوانا متحركا بالارادة وقد دللنا على أنه كذلك هذا خلف بخلاف نفوسنا مع ابداننا فانها وان كانت في حالة في ابداننا لكنها مستكفلة بها فلا جرم حصل منها حيوان واحد ولما ثبت أن المبدأ المحرك للسماء لا يجوز أن يكون ارادة عقلية صرفة ثبت أنها ارادة نفسانية ثم ثبت النفس يحتمل أن تكون صاحب ارادة جزئية وأن تكون صاحب ارادة كلية وفيه سر وذلك السر هو القطع بانيتها معا أي للفلك نفس ناطقة مفارقة ونفس أخرى نسبتها الى جرم الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا لئلا (إشارة وتبنيه ولا يمكن أن يقال أن تحريكها للسماء لداع شهواني أو فاضلي بل يجب أن يكون أشبه بمركاتنا عن عقلنا العملي ولا بد وأن يكون لمعشوق ومختار اما لئلا ذاته أو موازاة أو ملافاة لم تكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ تكون الحركة لئلا حال من المعشوق كما ماسة أو محاذاة لا تكون تلك الحال حال منة ويجب حينئذ أن يكون مما يناسب اما ذات المعشوق أو حال من أحواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا تكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا التسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق أو حاله فظهر من ذلك أن تحريك السماء الذي كان لمعشوق ولا يخلو من أن يكون اما لان نيل ذاته أو حاله أو لئلا ما يشبههما (وقوله ولو كان الاول لو وقف اذا نال أو طلب الحال وكذلك لو كان لطاب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر) أي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته أو حال منة وبالجملة يكون من كالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما أن يحصل وقاما أو لا يحصل أبدا فان حصل وقاما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل أبدا وكان المتحرك بطلبه أبدا فهو طالب للمحال والارادة المنبثثة عن ارادة كلية تصور رجاها جوهر عاقل مجرد عن الغرائز المادية يستحيل أن يكون تحركه محال فان المعشوق ليس من كالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته أو حاله بل هو شيء من حصول الذات خارجا عنه ليس من شأنه أن ينال فظهر أن المتحرك انما يريد نيل التشبه ثم لا يخلو اما أن يكون تحريكه لنيل مشابه يستقر ككمال ما صار يوجد فيه شبيها كمال المعشوق أو يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين أعني الوقوف عند النيل أو طلب المحال فيق أن يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر (وقوله فلا ينال كماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يتبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لساها بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه أو لصنفه حفظ بالتعاقب) أي فلا

والجزئية يجب أن يكون شيئا واحدا يتحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة (إشارة وتبنيه ولا يمكن أن يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني أو فاضلي بل يجب أن يكون أشبه بمركاتنا عن عقلنا العملي) يريد أن يشترط غاية الحركة السماعية وهي التشبيه بالمبادى العلية التي هي العقول المجردة وان يشبه على وجود تلك المبادى فتقول قد تبين فيما مر أن التحريك الارادى يكون صادرا اما عن تصور حسي أو عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملامم أو دفع منافر فان هذا التحريك يكون لداع امشهوانى أو فاضلي كافي أنواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العلي وتحريك السماء لا يجوز أن يكون لداع شهواني وفاضلي لانها جارية بحسب الجسد الذي يفعل وتغير من حال ملاممه الى حال غير ملاممه ثم يرجع الى الحال الملازمة فيلتذ أو ينتقم من تحريكه فيغضب ويأبى لان كل حركة لذية او غلبية على التحرك الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو أشبه بمركاتنا العادة عن العقل العملي قوله (ولا بد وأن يكون لمعشوق ومختار اما لئلا ذاته أو حاله أو لئلا ما يشبههما) كل تحريك ارادى فهو لئلى بطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون للوالم الطلب الذي يقتضيه فرط الهبة الثانية والهبة المقترطة هي العشق فاذن لا بد أن يكون تحريك السماء المعشوق ومختار وذلك المعشوق والمختار يكون اما شيئا غير محصل الذات أو شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب أن يتحصل بالحركة والالكان الطلب طلبا لئلى وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينارا وضعا أو نغيا أو كما وما يتبعها من كالات الجسم وحينئذ انما تكون الحركة لئلا ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال مالم تحرك فاما أن تكون تلك الحال حال من المعشوق كما ماسة أو محاذاة أو موازاة أو ملافاة لم تكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ تكون الحركة لئلا حال من المعشوق واما أن لا تكون تلك الحال حال منة ويجب حينئذ أن يكون مما يناسب اما ذات المعشوق أو حال من أحواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا تكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا التسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق أو حاله فظهر من ذلك أن تحريك السماء الذي كان لمعشوق ولا يخلو من أن يكون اما لان نيل ذاته أو حاله أو لئلا ما يشبههما (وقوله ولو كان الاول لو وقف اذا نال أو طلب الحال وكذلك لو كان لطاب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر) أي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته أو حال منة وبالجملة يكون من كالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما أن يحصل وقاما أو لا يحصل أبدا فان حصل وقاما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل أبدا وكان المتحرك بطلبه أبدا فهو طالب للمحال والارادة المنبثثة عن ارادة كلية تصور رجاها جوهر عاقل مجرد عن الغرائز المادية يستحيل أن يكون تحركه محال فان المعشوق ليس من كالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته أو حاله بل هو شيء من حصول الذات خارجا عنه ليس من شأنه أن ينال فظهر أن المتحرك انما يريد نيل التشبه ثم لا يخلو اما أن يكون تحريكه لنيل مشابه يستقر ككمال ما صار يوجد فيه شبيها كمال المعشوق أو يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين أعني الوقوف عند النيل أو طلب المحال فيق أن يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر (وقوله فلا ينال كماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يتبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لساها بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه أو لصنفه حفظ بالتعاقب) أي فلا

على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يتبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لساها بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه أو لصنفه حفظ بالتعاقب

فيكون المشوق متشبهاً بالأمور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشعاعنه الخير الفاضل من حيث هو تشبه بالعالى لا من حيث  
 هو افاضة على السافل ومبدأ ذلك في أحوال الوضع التي هي هيات فياضة وانما تجرى بابا القوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب  
 أقول لما بين أن مبدأ الحركة الفلكية ارادة نفسانية لاعقلية شرع في هذا الفصل في بيان الغرض من تلك الحركة فقال لا يمكن أن  
 يكون تحريكها السماء لداع شهوانى أو غرضى واعلم أن الدلالة على ذلك من وجهين الاول أن يكون المشتهى هو الذى يكون ملائماً لصاحب  
 الشهوة أى يكون سبب الكمال حاله والمغضوب منه هو الذى يكون منافر الكمال صاحب الغضب وكل هذه الاشياء بما تعقل في حق من يصح  
 على جسمه الزيادة والنقصان ولما كان ذلك محالاً على الفلك ولا سيما الفلك المحدد استحالة أن يكون حركة الفلك للشهوة والغضب الثانى  
 وهو أن المشتهى والمغضوب عنه إما أن يكون ممكن الحصول أو لا يكون فان كان الاول لزم وقوف الفلك عند حصوله لو جوب زوال  
 المولود عند زوال علته وان كان الثانى استحالة استمرار ذلك الطالب لان طلب المحال جهل وبثقدير حصول العلم بكونه محالاً لا يبقى  
 الطالب بعد المحال المذكور ههنا المجهولان اقناعيتان ووجه الضعف فيها ظاهر واما قوله بل يجب أن يكون أشبه ببحر كأننا من  
 عقلنا العملى فاعلم أنه انما يلزم من فساد التسمية بين الاولين صحة هذا القسم لو ثبت الحصر لكن لم يذ كر في بيان هذا الحصر شبهة فضلا عن  
 حجة واما قوله ولا بد أن يكون المشوق ومخارفاً على أن هذا أيضاً اختصار على الدعوى فلم قال بان كون الفلك مرئياً بالحرارة 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  
 للادول لوقف اذا نزل أو  
 طلب المحال وكذلك لو كان  
 للطلب نيل الشبه من حيث  
 هو يستقر فاعلم أن لفظة  
 النيل ههنا مجازية والذى  
 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 الاعلى تعاقب بشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالذات لا اتصاله وذلك اذ  
 كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستيق نوعه بالتعاقب وكل عدد تعرض مما هو بالقوة  
 يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء التوبة اليه لا محالة وتوابعه أو صنقه حفظ بالتعاقب والتشبه  
 انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم **قوله** (فيكون المشوق متشبهاً بالأمور التي بالفعل  
 من حيث براءتها عن القوة راشعاعنه الخير الفاضل من حيث هو تشبه بالعالى لا من حيث هو افاضته على  
 السافل) أقول فيكون المشوق يعنى محرك السماء بتشبهها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون  
 المشوق بفتح الواو وتشبهها ما يعنى يكون ما اليه يتشوق المترك هو تشبهها بالأمور التي بالفعل يعنى  
 المشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشعاعنه الخير الفاضل أى في حال كونه راشعاعنه  
 الخير من حيث هو تشبه بالعالى يعنى مقصوده بالفسد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة وأما  
 بالقصد الثانى فان برئحه عنه الخير حال التشبه كما برئحه عن معشوقه وفي لفظة برئحه استعارة لطيفة وهو  
 أن الخير لا يفيض عن المترك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرئحه عنه على ما تحت **قوله** (ومبدأ ذلك  
 في أحوال الوضع التي هي هيات فياضة وانما تجرى بابا القوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب)

يحصل انفسه صفة مثل صفاته والاول باطل لان سيرورته مثل ذلك المشوق ان كان يمكن ان لم يكن  
 ممكناً كان طالباً للمحال وهو محال واقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون طالباً للمحال بل هو بكون ذلك المطلوب محالاً ثم ان ذلك الجهل ممتنع  
 الزوال فلا جرم يبقى على ذلك الطلب تلك الحركة أبداً ويمكن أن يقال العلم باستحالة انقلاب حقيقة الشئ الى حقيقة غيره علم يديهى  
 أولى فيستحيل حصول الجهل به وأما الثانى وهو أن يكون مطلوب الفلك أن يحصل لنفسه صفة مثل صفات ذلك المشوق فنقول تلك  
 الصفة إما أن تكون ممكنة الحصول بتمامها أو ممتنعة الحصول بتمامها أو تكون ممكنة الحصول بجزائها على التعاقب وممتنعة الحصول  
 بتمامها فان كان الاول لزم الوقوف وان كان الثانى 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 الأعداد والجزء واما قوله بعد ذلك فيكون المشوق شبيهاً بالأمور التي  
 بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشعاعنه الخير الفاضل من حيث هو يشبه بالعالى لا من حيث هو افاضة على السافل فمعناه أن  
 الفلك الذى فرضناه منشرفاً الى الاستكمال يصير عند ذلك شبيهاً بالأمور التي بالفعل وهي العقول المجردة في أمرين أحدهما في تجرده  
 عن طبيعة الامكان والقوة والثانى في فيضان الخيراتها منها على ما تحتها لا بمعنى أن المقصود بالقصد الاول افاضة الخيرات على السافات  
 لا يتنا ان العالى لا يفعل لا جعل السافل بل التشبه بالعقل هو المنصرد في كونه مبدأ الفيضان الخيرات عنها على ما تحتها من غير طلب ولا

شوق وأما قوله ومبدأ ذلك في أحوال الوضع التي هي هيات فياضة إلى آخره فمعناه أن ذلك الأمر الذي يحصل تشبه الفلك بالعقل ليس الاستخراج الإيون والأوضاع من القوة إلى الفعل واعلم أن هذه أبضاد عري 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 لا صفة يمكن أن يشبه الفلك فيها بالعقل مجرد الحركة وهم ما ذكره وهم فانهم بذلك تبرعوا 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 عدائيا مجنوناً ولو قال غرضي استخراج التعقلات من القوة إلى الفعل عدائياً لا خصيماً واعلم أن تشبيههم في هذه الطريقة منشرجداً وإبطالهم لمعدا القسم المطلوب لهم ضعيف وبالجملة فكلامهم في هذه الطريقة في غاية الركاكة (تتبعه لو كان التشبه به في جميع السماوية واحداً كان ١٢ التشبه في جميع السماوية واحداً وهو مختلف ولو كان لواحد منها مشابهة بالآخر

لشابه في المنهاج كذلك (الافي قليل) التشبيه 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 منتهى بالفلك الذي فوقه وأما الفلك الأقصى فهو منتهى بالله تعالى وعلى هذا التصدير لا حاجة إلى اثبات العقول ثم إن الشيخ أبطل القول الأول بأنه لو كان كذلك كان التشبه في الكل واحداً كان يجب أن يكون جميع الافلاك متساوية في جهات الحركات وسرعتها وبطئها لكن من المعلوم أنه ليس كذلك

يعني ومبدأ ذلك الأمر الذي يحصل التشبه به يكون في أحوال الوضع وذلك لأن الخرج من القوة إلى الفعل على الاتصال الغير الفارغ على الحركة لا يقع الا في أربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن أن يتغير في ثلاثه منها التي هي الكم والكيف والابن فاذن لا خروج له من القوة إلى الفعل الا في لوضع وانما قال التي هي هيات فياضة لأن الاجرام النيرة تفيض أنوارها على الاجسام السفلية بحسب أوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معداة للإضاءة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء يجري الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما قسم الفصل بالإشارة والتشبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التشبه على وجود الجوهر المنتبه به أعني العقل (تتبعه لو كان التشبه به واحداً كان التشبه في جميع السماوية واحداً وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة تشابه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل) يريد التشبيه 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 أخرى أن كل فلك فقد يخصه معشوق يشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على أنها كثيرة وسند ذكر الوجه في كونه واحداً في الفصل لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة إلى جهة معينة ولا وضعا معيناً واللكان النقل عنه بالفسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المتضمنة لتشابه أجزائه وأحواله وقوسها أيضاً لا يجوز أن يكون طبيعتها أن تربط تلك الجهة والوضع الآن يكون الغرض من الحركة مختصاً بذلك لان الإرادة تتبع الغرض لا الغرض تتبع لها فاذن السبب باختلاف 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 يشبه بما يحيط على ما سيأتي بيانه والشيخ أبطل ذلك بأنه يقتضي

وأبطل القول الثاني بان فلكاً لو تشبه بفلك آخر لاشابهه في الجهة والسرعة والبطء وليس الأمر كذلك الا في تشابه القليل وهي ممثلات الكواكب السيارة سوى منسب القمر فان حركتها متساوية بالحركة فلك البروج في جهة الحركة وطئها واقطابها ومناطقها ولقائل أن يقول الذي ألزمتموه على القائلين بأن التشبه به واحداً لزم أيضاً عليكم وبيانه أن لا يعني بقولنا الفلك يريد التشبه بالعقل هو أنه يريد أن يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك لا يتأتى الا باختلاف الحقائق وهو محال بل يعني به أن الفلك لما علم أن العقل قد خرج جميع كالاته اللاتنية به من القوة إلى الفعل أراد أن يستخرجها جميع كالاته اللاتنية به من القوة إلى الفعل وإذا كان كذلك كان تشبه الفلك بالعقل المعين لا من حيث أنه ذلك النوع المعين بل من حيث أنه كاله المطلق وجميع العقول مشترك في الكمال المطلق أعني 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 الالتزام الذي ذكرتموه وارد عليكم أيضاً الجواب أن يقال انه سيأتي اقامة الدلالة على أن هبولى كل فلك مخالفة بالمسألة لطولى الفلك الاخر ولذلك يستحيل عليها الاتصال بالغير والانفصال عنه

تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان أوجب قصورا فاعلموا بوجوب ضعف التشبيه عن التشبه التام  
 لا مخالفة وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلة بثلث البروج غير الممثل بثلث القمر فانها  
 تشبه ذلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه القلث بالعقل هو بان يستخرج  
 كالاته الى الفعل كافي العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لمباه امتياز كل عقل عن آخر مدخل في  
 ذلك فاذا تشبه به شيء واحد والجواب أن خروج الكالات الى الفعل أمر كلي لا يمكن أن يصير غاية  
 الحركات جزئية بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية أموراً جزئية يلزمها هذا معنى الكلي وتلك  
 الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ما هيها المتخالفة طريق  
 على ما يجي ويبيانه قال ويحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هياكلها بالمساحة كما يجي  
 بيانه فلا تكون كل هيولى قابلة الا للحركة خاصة والجواب عنه مضاف الى ما مر أن ذلك يقتضي كون الحركة  
 المستديرة طبيعية وقدم فسادها (وهم وتنبه ذهب قوم الى أن المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان  
 يجوز فيها أن تكون متشابهة ولكنها لما كان سواها أن تتحرك الى أي جهة انفقت فينبال الغرض  
 بالحركة ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيئة نفاة لما تحته وان لم تكن الحركة في أصلها لذلك جعلت  
 بين الحركة كما استندى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاة ونحن نقول لو جاز أن يتوخي  
 هيئة الحركة نفع السافل جاز أن يتوخي بالحركة كذلك وأيضا وكان لقائل أن يقول لما كان لها أن تتحرك  
 وأن تسكن سواء لهما الأمران مثل جهتي الحركتين ثم كان أن تتحرك لأفع للسافل اختارته بل اذا كان  
 الاصل هو أنها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فينبع نفع فيجب أن تكون هيئة الحركة  
 كذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان قومنا لم يسموا ظاهرا قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه  
 الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للغاية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا أيضا  
 وعلما وبالقياس ان حركات السماوات لا يجوز أن تكون لاجل شيء 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 الهض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون  
 والفساد اختلافا ينظم به بقاها الانواع كما أن رجلا خيرا الواردان بعضي في حاجته سمعت 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 فالواو كذلك حركة كل ذلك ليقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبه هذه السرعة  
 ينفع غيره فهذا غير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لطلوآء انه ان أمكن أن يحدث للاجرام  
 السماوية في حركاتها قصدا ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن أن يحدث ذلك  
 ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم طابه خبيره تخصصها والحركة كانت لا تصرفها في  
 الوجود وينفع غيرهما لم يكن أحدهما أسهل عليهما من الثاني أو أوسع فاختارت الانفع وان كانت العلة  
 لما نعت عن تصبير حركتها النفع الغير استحالته 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 شيء آخر فهو آتم وجودا من الاخر ولا يجوز أن يستفاد الوجود الا كمال من الشيء الاحسن)  
 فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضوع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارض بالسكون غير واردة لان الحركة

أن المادة المعينة للقلث  
 المعين ما كانت تفعل الا  
 الحركة الخاصة لاجرم  
 وجدت تلك الحركة دون  
 ما عداها من الحركات  
 وان كان المتشبه به واحدا  
 وبالجملة فان اختلاف  
 الامور كما يكون الاختلاف  
 الفاعل فقد يكون  
 لاختلاف القوابل ولذلك  
 فانهم جعلوا العقل الفعالي  
 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  
 وبهذين الاعتراضين  
 يتضح فيما ذكره ومن  
 ابطال القول الثاني تبصرة  
 (وهم تنبيه ذهب قوم  
 الى أن المتشبه به واحد  
 فقط وان الحركات كان  
 يجوز فيها أن تكون  
 متشابهة ولكنها لما كان  
 سواها لم أن تتحرك الى  
 أي جهة انفقت فينبال  
 الغرض بالحركة ثم كان  
 يمكن لها أن تطلب الحركة  
 على هيئة نفاة لما تحته  
 وان لم تكن الحركة في  
 أصلها كذلك جعلت بين  
 الحركة كما استندى منها  
 الحركة من الغرض وبين  
 جعلها على هيئة نفاة

ونحن نقول لو جاز أن يتوخي هيئة الحركة نفع السافل جاز أن يتوخي بالحركة كذلك وأيضا وكان لقائل أن يقول لما كان لها أن تتحرك وأن

تسكن سواء لمدها الامران مثل جهتي المركبتين ثم كان أن تتحرك أنفع للسافل اختار به بل اذا كان الاصل هو أنها لا تعمل لاجل السافل بل انما يطلب شيأ عاليا فينبغي نفع فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه به امور مختلفة بالعدد وان جاز أن يكون المتشبه به الاول واحدا ولا جله تشابهت الحركات في انها دورية اعلم أن القائلين بان المتشبه به الاول واحد لا قيل لهم لو كان الامر كذلك لكان التشبيه واحدا أجاوا عنه بان قالوا ان حركات الافلاك كان يجوز أن تكون متشابهة لأن الحركة على هذا الوجه الواقع كانت انفع للسافات فاخترت أصل الحركة للمتشبهه بالباري تعالى وكيفية هاتفي الجهة والسرعة والبطء لاجل العناية بالسافات وهذا كما أن ربنا لا يخبرنا اذا أراد الذهاب المهم وكان له الى ذلك المهم طريقان وكان أحد الطريقين بحيث لو سلكه لا تنفع به محتاج ولو سلكنا الآخر لم ينتفع به ذلك المحتاج فان خبره به تحمله على سلوك الطريق الاضع ثم ان الشيخ قد فرغ في هذا الجواب من وجهين ١٤ الاول المعارضة وهي أنه لو جاز أن يقال الحركة الى الجهات بالنسبة الى الفلك على

السواء ثم انه اختار الحركة المستخرج الكالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلها بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلها بالسكون فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة اليه على السواء واقول ليس مراد الشيخ بنحو السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بأنه يطلب التشبيه بل مراده بيان ضعف ما عمل به القوم من الفرق بين أصل الحركة وهيئتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل أصل الحركة لاجل نفع الغير يمكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى استناد أصل الحركة الى التشبيه هي عينها داعية الى استناد هيئتها الى مثل ذلك قوله (واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه به امور مختلفة بالعدد) أي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون التشبيه بها أمورا كثيرة قوله (وان جاز أن يكون المتشبه به الاول واحدا ولا جله تشابهت الحركات في انها دورية) هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على أن ذلك هو المتشبه به الابعدي يعني العلية الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبه بها من حيث هو ذلك الواحد لم يشابه الحركات وان لم يكن متشبه بها بل كان المتشبه به غيره أو شيأ مر كيانه ومن غيره لم يكن هو متشبه بها وبأضاعة دليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لوصح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة متمتعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها يكون المتشبه به واحد باطل والجواب عن الاول أن المتشبه به علة بوجهها بالحركة وان لم تكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به وأيضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن أن يشبه به لا يتصور الابدو جرده المستفاد من العلة الاولى فاذا ليس هو متشبه بها بالامع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد أن تكون استدارة الحركة المشتركة فيها الاعتبار العلة الاولى وما به تماثل حركة عن غيرها

لا اعتبار

اليه على السواء وحينئذ يكون ترجيح البعض على البعض لنفع الغير وهذا غير حاصل عند السكون

فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة اليه على السواء فظهر الفرق والثاني أن الدليل الذي دل على أن العالي لا يفعله لاجل السافل لا يميز أصل الحركة عن صفاتها بل هو عام في الكل لا ناقلا كل من فعله فلا لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض فلو فضل العالي فعلا لاجل السافل لكان مستكمله به فيكون الشريف مستكمله بالخبس وهو باطل وهذه الحججة سواء صححت أو فسدت لكنها مطردة في أصلها ووصفها وهذا الجواب جيد لما فرغ من هذين الجوابين قال بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل انما يتطلب شيأ عاليا فينبغي نفع فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك فاعلم أن معناه أن الدليل لم يدل على أن العالي لا يفعله لاجل السافل بل حركتها لاجل شيء أعلى منه ثم يتبعها نفع السافل وجب أن يكون الحلال في هيئة الحركة كذلك وما قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه به امور مختلفة بالعدد فاعلم أن معناه انه لما لم يجوز أن يكون سبب اختلافها الامور التي يتبع اختلافها وهي صلاح هذا العالم ونظامه وجب أن يكون سبب ذلك أمورا متقدمة عليها وما ذلك الا أن المتشبه بها امور مختلفة

بالعدو اما قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولا جملته تشابهت الحركات في انما دور به فاعلم ان معناه ظاهر ولكنه كلا  
 رخو جدا لان ذلك الواحدان تشبه به كل واحد من الافلاك والتشبه بالشيء الواحد يقتضى عند الشيخ وحدة الحركات في جهاتها لزم ان  
 تكون الافلاك باسرها كذلك هذا خالف وان لم يكن متشبهها بما لان المتشبه به ١٥ غيره او المركب منه ومن غيره

قدح في كونه متشبهها به  
 من انه حيث هو وايضا  
 فالقول بان تشابهها في  
 الحركة الدورية انما كان  
 لان هناك شيئا واحدا  
 متشبهها به ضعيف لان  
 تمثيل الحركة الدورية  
 بذلك انما يجوز لوضع على  
 الافلاك غير الحركة الدورية  
 فاما اذا كان السكون ممنعا  
 عليها وكانت الحركة  
 المنقبة ممنعة ايضا  
 عليها كانت الحركة  
 المستديرة واجبة لها  
 لذواتها واذا كان كذلك  
 فكيف يمكن تحليل ذلك  
 بكون المتشبه به واحدا  
 لان ما بالذات لا يعلل به  
 خارجة عن الذات  
 النفس الان ليس  
 ان تكلف نفسا صابة  
 كنه هذا التشبه بعد ان  
 تعرفه بالجملة فان قوى  
 البشر وهم في عالم الغربة  
 قاصرة عن اكتناء مادون  
 هذا فكيف هذا لوجوداته  
 اذا كان المتحرك يريد  
 تشبها بالجملة على التجدد  
 امران يعرض منه في بدنه  
 افعال يلقى بذلك التشبه

لا اعتبار ذلك المعلوم الذي هو موجود خاص والطواب عن الثاني ان الحركة بمنع ان تكون لشيء 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 اولى (زيادة تبصرة الا ان اسلك ان تكلف نفسا صابة كنه هذا التشبه بعد  
 ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناء مادون هذا فكيف هذا وجوز  
 انه اذا كان الحركة يزيد تشبهها بنال منه على التجدد امران يعرض منه في بدنه افعال يلقى بذلك التشبه  
 من طلب الدوام كما تعرض في بدنك من افعال تتبع افعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه  
 فر بما لاح لك مروا شح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانما تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية  
 صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح  
 المعقولات في نفسك لتتصيب محاطا من خيالك بحسب استعدادك وربما ناديت الى حركات من بدنك ثم ان  
 اشتبهت ضربا آخر من البيان مناسب لما كفاه فاسمع قد تبين مما امر ان يحرك الفلك انما يخرج  
 بتحركه اياه او ضاعه من القوة الى الفعل طلب الكمال اللائق به والاضاع الخارج الى الفعل وان كانت  
 كالات ما لكتها تكون كالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركة فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بعبدته  
 في سيرورته بر يتامن القوة لكن الكمال والتشبه امران يضعان على اشياء مختلفة الخقائق بالتشكيل وقوع  
 اللوازم فاذن ههنا شئ ما يحصل لمحرك كل ذلك بالتحريك يقع عليه باعتبار مقبلا الى الحركة اسم الكمال  
 وباعتباره ومقبلا الى المبدأ الفارق اسم المتشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود ذلك  
 الاشياء بالاجال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ما هيئاتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية  
 الممنونة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ما هيء مما هو اقرب اليها منها مثلا كما هيئات كثيرة من كالات  
 النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف ههنا اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور  
 التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية واور ذلك مثلا واضعا وهو ان القوة الخيالية في الانسان  
 التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تعطل عند اعمان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل تمثل فيها  
 صور خيالية تحاكي تلك الافكار فوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور افعال  
 تابعة لافعال النفس كاضطراب بغته اود حشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور الدالة على جواز  
 ان يعرض لجرم الفلك افعال مستمرة تابعة لافعال 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 من طبيعة في الفلك كنفوسنا  
 الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اى بالجهد في التأمل والارتياض  
 بالفكر لا بالتقليد عن جهو والمشاين فر بما لاح لك مر هو مجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت  
 على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وبقا الفصل واضح وههنا قد تم كلامه

من طلب الدوام كما تعرض في بدنك من افعال تتبع افعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فر بما  
 واعلم انه كيف يمكن ذلك وانما تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد  
 تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك لتتصيب محاطا من خيالك بحسب استعدادك وربما ناديت الى حركات  
 من بدنك ثم ان اشتبهت ضربا آخر من البيان مناسب لما كفاه فاسمع لما تكلم في كيفية هذا التشبه زعم ان يجرنا عن الوقوف

على كنه هذا التشبه على سبيل التفصيل لا يصدق في وجوده فان النفوس البشرية وهي في عالم الغر به أي وهي مشغولة بتدبير  
 الابدان قاصرة عن الاطلاع على ما هو أوضح من هذا التشبه فضلا عنه ثم ضرب لذلك مثلا وهو التغيرات البدنية التابعة لتغير  
 الاحوال النفسانية مثل أن التلميذ اذا أراد أن يشبه باستاذة في بعض كلياته لينال من تلك الكليات أمرا على التجدد فإنه يحرص  
 حينئذ في بدنه انفعالات مخصوصة وبالجملة فالانفعالات البدنية في أكثر الامور تابعة للانفعالات النفسانية فلا يبعد أن يكون  
 سوق القائل الى التشبه بالعقل ١٦ بتبعه حركة جسم وأما قوله وأنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لا تخلك

في غايات أفعال النفوس الفكية لكن لما كان ذلك مشتقاً على إثبات 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 للسماء ثم نسمى الأولى متناهية والأخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان لغبر هذين  
 المعنيين) النهاية واللا نهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته ويلحق كل ماله أو شيء يتعلق  
 به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تنهاى المقدار ولا تنهايه ومنها ما يعرض للكم  
 المنفصل وهو تنهاى العدد ولا تنهايه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهاية في الزيادة لانهاية المقادير اعنى  
 تزايد الاتصال فممكن فرض لانهاية في الاتفاص لانهاية الاعداد اعنى مراتب الانفصال والشيء الذي  
 له مقدار كالجسم أو عدد كالعلل فرض لانهاية واللا نهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار  
 أو عدد كالقوى التي تصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية طاعده فرض لانهاية واللا نهاية  
 يكون فيه بحسب مقداره ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة  
 العمل واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لامن حيث يعتبر وحدته أو كثرته فالقوى به هذه  
 الاعتمادات تكون ثلاثة أصناف الأول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في زمنه مختلف 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 في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل مامتها على الاتصال في  
 أزمنة مختلفة كرمية تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة كون 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 رمية 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  
 الأول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدد وإذا تقرر ذلك فنقول به الشيخ في هذا الفصل على كيفية  
 انصاف القوى بالنهاية واللا نهاية على الاجال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللا نهاية بحسب المدة  
 أو العدد فقط ولذلك عمل بالمسدة التي تتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالما الذي تتحرك حركة غير  
 متناهية بحسبهما وذكراً أن المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انه ما  
 قد يقالان لغبر المعنيين بمعنى بضالان لكم ولما هو ذومك (إشارة الحركات التي تفعل حدوداً ونقطتها  
 التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصل بالفعل فان الاتصال ليس

مرواض حتى فاعلم أنه  
 يحتمل أن يكون مراده في  
 طلب الحق بالمجاهدة طلبه  
 بالقوة النظرية وهذا السر  
 الواضح الحق هو الذي  
 أشار إليه في تكملة النمط  
 الثالث كما أطنبنا القول فيه  
 هناك ويحتمل أن يكون  
 مراده من المجاهدة تصفيا  
 النفس عن العلائق البدنية  
 فإنها سبب لاتقاس  
 النفس بالحقائق التيبية  
 وباقي الكلام ظاهر وهذا  
 آخر الكلام في أن حركات  
 الافلاك شوقية (تنبيه)  
 القوة قد تكون على أعمال  
 متناهية مثل تحريك القوة  
 التي في المسد وقد تكون  
 على أعمال غير متناهية  
 مثل تحريك القوة التي للسماء  
 ثم نسمى الأولى متناهية  
 والأخرى غير متناهية  
 وان كانا قد يقالان لغبر هذين  
 المعنيين) أقول لا تأتي من  
 القوى بكم بالذات وكل

نهاية ولا نهاية فالحق الكيم بالذات فلا تأتي من القوى بالحقة النهائية واللا نهاية بالذات فاذا قلنا للقوة انها متناهية مثل  
 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 المسدة  
 أو العدد 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 ابداننا فهذا هو الاصطلاح الأشهر في قولنا للقوة انها متناهية أو غير متناهية وقد يقالان أيضاً لغبر  
 هذين المعنيين اما بسبب اهل أو احوال أو ما يحل في محلها وهي أقسام ثلاثة سوى ما ذكرنا أنه هو المشهور (إشارة الحركات التي تفعل  
 حدوداً ونقطتها التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصل بالفعل فان الاتصال ليس



مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلًا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحدو ويكون سيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانًا لا ككون الشيء مفارقًا وشركًا لآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلًا دفعة و بينهما زمان كان فيه موصلًا وهو زمان السكون لا محالة) برديان 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 إلى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه إلى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة المثبتة أن المتحرك إلى حد ما بالفعل إنما يصير واصلاً إليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقًا ومباينًا له بعد أن كان واصلاً يضافي آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه واصلاً مباينًا معاً فاذن هما متغايران ولا يمكن تآلي آنين من غير تخلل زمان بينهما فالمسافر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزأ فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن أن يكون في ذلك الزمان متحركاً لانه ليس بمتحرك إلى ذلك الحدو لانه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها يعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطالها الشيخ في الشفا بان قال مباينة المتحرك للحدو التي هي حركته عنه إنما يقع في زمان كالحركة فان عنوان المباينة طرف زمان المباينة فليس يمنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه أن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحدو وطرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة وان عنوانه آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو أن متغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنًا في ذلك الزمان بل يكون قاطعاً 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 ماسة ثم أقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة إلى الحد المذكور إنما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مرتبطة بالمتحرك عن حد ما مقربة له إلى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك إلى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الاتصال ميلا فاذن هي موجودة في آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد في آن في زمانها فلا يتحدت الا بعد وجود ميل ثان يحدث يضافي آن ويبقى زمانا فلا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع الميئين المختلفين في جسم واحد كما هو فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكناً و بعد تقرر يراد هذه المقدمات تعود إلى تقرر برالمتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة التي تفعل حدودا وتقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حدودا ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة إلى غاية ما ثم راجعة عنها فانها إنما تنتهي إلى حد ما يرجع عنه فهي قد فعل ذلك الحد وما ورد النقطة بعد ذكر الحد ودلان البيان في الحركات الآتية المختلفة التي تفعل تقطاهي نقط زوايا الانعطاف أو الرجوع يكون أسهل وأوضح وان وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة إلى حد ما إنما تقطع الوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا يقطع لا يقع بها وصول الا بالقرض وإنما ذكر المهر كالموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبينة على امتناع اجتماع الحركتين المختلفتين أعني الميئين ولم يسم المهر كالموصل بالميل لانه إنما يسمي ميلا باعتبار آخر كما هو وانما وصف المهر كالمحرك بانه يكون في آن الوصول موصلًا بالفعل يستدل بذلك على وجوده

مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلًا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحدو ويكون سيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا ككون الشيء مفارقًا وشركًا لآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلًا دفعة و بينهما زمان كان فيه موصلًا 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 وصلالى قوله لا ككون الشيء مفارقة ومنحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه وصلامع أن المحرك القريب أعنى الميل الاول لا يكون باقيا عنه مفارقة المتحرك للحدلان المحرك الاصلى الذى ينبعث الميل عنه أعنى الطبيعة أو الارادة أو القوة الفاسرة وما يكون باقيا يزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل وأشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحدالى أن الزوال المذكور وانما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلًا 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 متناخخلوه من النفيضين ولا يجوز أن يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه أمر بعده فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجب جد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان الايصال الذى هو مولوه ايضا حاصلًا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني أعنى الوارد المتجدد لان الحجج تنحصر في غير ذلك فان المبلين المختلفين ليسا بمعنى الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول بمنتهى الاجتماع مع عدمه اكتفى بذلك عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثانى ثم أشار الى تباين 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 الثانى لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة أعنى المبلين معدومان وههنا قدم الحجج قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تالى الآنات وفيه اشكال وهو أن عدم الآن يكون اما على التدرج أو دفعة والاول باطل والاضار الآن زمانيا والثانى يقتضى أن يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فبلمزم 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 قسمان 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 طوف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال لهذا تكرر كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول أن حصول الشيء أو عدمه على التدرج غير معقول لان زمان الحصول حيث يتجدد 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 الثانى بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدرج بل حصول اشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت أن عدم الآن المفضل وانما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصل فيه ويلزم من ذلك تالى الآنين الثانى لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو أن يكون عدم الآن حاصلًا في جميع الزمان الذى بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز أن يقال اللاماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسسة مع انه ليس لزمان اللاماسة طرف غير آن المماسسة وحيث يتكفى 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 فالحركة الوضعية هي التي  
يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية) التفسير الفرض من هذا الفصل بيان أن الحركة الحافظة للزمان ليست الاستديرة وبيانه مبنى  
على مقدمات احداها أن الزمان لا يدايه له ولا نهاية وثانيتها أن الزمان مقدار الحركة وقد ١٩ مر الكلام في هاتين المقدمتين تقريرا

وتزيقاني النمط الخامس  
وثالثها أنه لا بد من حركة  
لا بدية لها ولا نهاية لان  
الزمان لما امتنع وجوده  
الامع الحركة وثبت أنه  
لا أول للزمان ولا آخره  
فلا بدأ من وجود  
حركة لا أول لها ولا آخر  
ثم نقول بعد ذلك الحركات  
اما مستقيمة واما مستديرة  
وعلى حركة مستقيمة فهي  
منتبهة 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  
منتبهة الى السكون فنقول  
المتحرك على الاستقامة

معنى الحصول على التسريع هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن أن تحصل الا في زمان  
كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية تمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك أن يكون حصولها حصولا  
كثيرة في أجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هو يتها ليست بملتزمة عن أشياء كثيرة بل هي شئ 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 يمتنع الحصول في طرف زمان بل واجب  
ان يحصل مقارنا لجميع ذلك زمان واما بعد عرض القسمة فيكون حصول أجزاءه في أجزاء ذلك الزمان  
شياء بعد شئ وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التسريع ويقابله ما يحصل لا على  
التسريع 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  
حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الا آن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع والى  
ما لا يكون حاصلا في ذلك الا آن كالا وصول وككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيه فان جميع ذلك  
انما يحصل في زمان وفي طرفه أو فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بثبوت القسمة وحكم بان عدم الا آن  
انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الا آن طرفه وبقية ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان  
النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط المتصل وليس صادقا على نفس الخط المتصل واما الحكم  
بانها ليست موجودة هناك صادق على نفس الخط وليس صادقا على طرفه ولا يلزم من ذلك أن يكون  
للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست موجودة هناك وعلى الوجه الثاني أن ذلك  
يقضى تزييف الحججة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يخفى تزييف الحججة التي اعتمد  
الشيخ عليها فان آن المماس الذي يجب أن يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن أن يكون مبدأ  
زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفقود الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه  
مع السبب الاول والبيان ليس من الموجودات التي تحصل في أزمنة دون أطرافها ولا بما لا يوجد الا في  
أطراف الأزمنة ولا بما يكون منطبقا على أزمنتها فهما اذن مما يوجد في الأزمنة وفي أطرافها والفاضل  
الشارح توهم أن الشيخ انما أراد الحججة المشهورة في السكاب ولذلك تعجب من إيرادها باجاءه تزييفها في  
الشفاء والدليل على أن الشيخ لم يقصد الحججة المشهورة اشتغال تقريره على ذكر الحركة الموصل وأشار به  
الى وجوده في آن المماس وسبب توهم هذا الفاضل هو أن الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر  
على ذكر معلوله وهو زوال 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 وجودهما في زمانين مختلفين  
بفصل 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 فتكون غير الحركة  
التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية)

حداما بينا ونقطة معينة وهي النقطة التي هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع فلهذا 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 وثانيتها 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 الآت من مثل المفارقة والحركة فان ما هتبهما لا توجد في الآت ومنها ما لا يمكن حصوله الا في الآت من المماسية نقطة أو خط فانها لا توجد ان الا في الآت وهذه المماسية هي التي سميناها بالوصول ومتى ثبت أن الوصول آتى الوجود وثبت أن القوة المحركة لا بد وأن تكون موجودة حال الوصول ثبت أن القوة المحركة باقية في ذلك الآت وراجعها هو أن صيرورة القوة لا موصولة أيضا بما يحصل في الآت ويبنى في جميع الزمان الذي بعده فاما حركته عن ذلك الحد ومفارقة عنه فهي غير آتية البتة لما عرفت واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ههنا آت أن في أحدهما تكون القوة المحركة للجسم الى الحد المعين موصولة له اليه بالفعل في الثاني يصير غير موصولة اذ من المستحيل أن يكون آت أن كونها موصولة عين آت كونها غير موصولة فاذا لم يكن بين الآت نين زمان لزم تنال الآتات 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 الدورانية بناء على المقدمات التي تلخصناها واعلم أن حاصل هذه الدلالة أن القوة التي تحرك الجسم الى حد معين تصير موصولة اليه في آت وغير موصولة اليه في آت آخر ولا بد بينهما من زمان ثم ان الشيخ في الشفاة حكى غير منكرى السكون اهم أو ردوا على هذه الحجة نقضين أحدهما اننا اذا ركبتا كرة على دولاب دائر وفرض فوقها سطح بسيط بحيث تلقاها عند الصعود فان الكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة له فيلزم أن يحصل هناك سكون متخلل بين الآتين 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 لعل لا مماسية في آتات الثوابت الا اذا كان على ذروة التدوير حال كون التدوير على أوج الحمل وتلك المماسية لا تحصل الا بنقطة واحدة تلك النقطة صارت مماسة في آت ولا مماسة في آت آخر فيلزم أن يتخللها سكون وذلك عندكم باطل وهذا الازام وارد في معناه كل كوكب نقطة ٢٠ معناه في الفلك المحيط فلكه حال كونه على ذروة التدوير والتدوير على أوج الحمل

المسافرغ 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 بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر لكن الحركتين التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن أن تتصل دائما لوجوب تانها

أربعة معينة من الفلك المحيط به حال كونه في حضيض تدويره وتدويره في حضيض حامله فان قالوا هذه الازمان اتما توجه لوقتنا بان الفلك

الخارج المركز مماس اعلى الممثل بنقطة وأذناه بنقطة أخرى ونحن لا نقول به بذابل قول ان الحمل عائد المسافات في نفس الممثل وكذا لا نقول ان الكواكب مماس سطح فلك التدوير بنقطة بل هو عا ذرفيه فنقول أما أولا فهذا رجوع منكم عن مذهب مشهور ولكم واما ثانيا فلا نالزمكم هذا الكلام في كسب بعض الكواكب بعضها فان للكاسف مع المكسوف مسامات أربع بالنقط فاولها ابتداء الكسوف ثم تمام الكسوف ثم ابتداء الانجلاء ثم تمام الانجلاء وهذه الاحوال الأربعة انما تحصل بمسامات الاطراف وهي أمور آتية فتوجه الالزام المذكور وايضا فوصول مركز الشمس الى مسامته نقطة الاعتدال الربيعي يكون في الآت ن ثم زوال تلك المسامته في آت آخر وهو وجوب الاشكال المذكور لا يقال نقطة الاعتدال الربيعي موجودة بالقوة لا بالفعل لاننا نقول هذا خطأ لان الشيخ اعترف بان حركة الكرة علة لحصول منطقتها بالفعل واذا كان كذلك كانت منطقة الفلك الاعظم ومنطقة فلك الثوابت دائرتين موجبتين بالفعل وكانت نقطة التقاطع بينهما موجودة بالفعل لابل المسامته وحينئذ يتوجه الاشكال وبأىضا ثمركز الكواكب حال وصولها الى خط نصف النهار ودائرة الانقي يحصل له المماسية في آت والامماسية في آت 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 ان معناها هذه الدلالة على استحالة تنال الآتات وفيه اشكال وهو أن عدم الآت ن اما أن يكون على التدريج أو دفعة والاول باطل والاصار الآت ن زمانا وهو محال والثاني يقتضى أن يكون آت عدمه متصلا بآت ن وجوده فيلزم تنال الآتات واذا كان كذلك صح القول بتال الآتات وبطل الدليل المبني على بطلانه وأجاب الشيخ في الشفاة بان قال قولكم عدم الآت ن اما أن يكون دفعة أو على التدريج تنقسم غير منحصر لان هناك قسم ثالث وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآت ن 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 بلى آن وجوده بلزم تالي الآفات والجواب ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معذوم  
 ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآت الذي هو هو ولا استحالته في أن يكون الشيء موسوقا بصفة في زمان و يكون في الآت الذي هو  
 طرف ذلك الزمان على اختلاف تلك الصفة وهذا منتهى تقرير كلام الشيخ والاشكال عليه بان من وجهين الاول ان حصول الشيء أو  
 عدمه على التدريج غير معقول لان كل ما كان واقعا على التدريج اقترض في زمان وقوعه جز آن 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 يقتضى أن يكون الحاصل في كل جزء من أجزاء الزمان شيئا غير الحاصل في  
 الجزء الاخر فلا يكون ذلك حصولا للشيء الواحد على التدريج بل حصولا لأمور كثيرة متعاقبة في آخر ذلك الزمان فظهر مما قررنا  
 أن الحصول والزوال على التدريج غير معقول واذا ثبت ذلك فنقول الآت كان موجودا ثم صار عدمه 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 الآتات الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو أن يكون عدم الآت حاصل في جميع الزمان الذي بعده من غير أن  
 يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ههنا أيضا أن يقال ان اللاماسة حاصل في كل الزمان الحاصل بعد آن المماس مع أنه  
 ليس زمان اللاماسة طرف وبداية الآت الذي حصلت المماس فيه وحيث يدعى هناك آن واحد وتقدر الجهة بالكلية والعجب أن  
 الشيخ قد اعترف في الشفاء بضعف هذا الدليل لاجل هذا السؤال لانه لما نقل

على وجوب هذا السكون بان قالوا المماسية والمباينة تخعان في آتيز و بينهم ما زمان وزيف ذلك بان  
 المباينة يستحيل وقوعها في الآت قال بعد ذلك وكذلك ان تروا لفظ المباينة أو وردوا بطلها  
 لامامة فانه يجوز أن يكون مماسا في طرف الزمان الذي حصل اللاماسة في كله ثم قال وقد سلف مباينان  
 يتعلق به تحقيق ذلك المكان فليستغنى به وأنا أقول وغالب ظني أن المكان الذي أمر الشيخ بالاستعانة  
 بهما ذكره في فصل الآت من أن الآت بعدم في جميع الزمان الذي بعده فكذلك ههنا فظهر أن هذه الجهة

المسافات المستقيمة فاذن  
 هي وضعية دورية واعلم  
 أن الفنائين 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 ميل  
 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 يحرك الشيء الى حدمعين غير الذي يحرك له عنه ولا بدوان يحصل في آتيز والالكان الجسم متوجها  
 دفعة واحدة الى جهتين وهو محال و بين ذلك الآتيز زمان هو زمان السكون واعلم أن هذه الجهة لا توجه عليها التوضيح المذكورة  
 على الجهة الاولى لان مركز الكواكب اذا صار مماسا للنقطة ثم لامماسا للنقطة فلم يحصل هناك ميلان مختلفان فلا حاجة الى فرض آتيز  
 ولكن توجه عليها اشكالان آخران الاول اننا سلم ان الجسم لا يتحرك الا بواسطة الميل فانهم ما أقاموا على هذا المطلوب دلالة بلى انهم  
 أقاموا الدلالة على أن الجسم الذي لا يكون فيه ميل الى جهة لا تقبل التحريك التسري وذلك انما يفيد وجود ميل عائق عن الحركة  
 لا وجود ميل يكون مبدأ للحركة فابن أحدهما من الآتيز ثم ان سلمنا ذلك لكن لان سلم أنه يستحيل اجتماع الميلىن دفعة واحدة وتخريره  
 ما عرفت في النمط الثاني والذي نريد ههنا أن عندكم بصر 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 الاحتمال واما الميل الى الجهتين فليس فيه الا توجه الى  
 الجهتين واذا كان لا يجتمع عندكم كونه متحركا الى جهتين فلا أن لا يجتمع كونه متوجها اليهما كن أولى ثم ان سلمنا أنه يستحيل اجتماع ميلىن  
 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 الآت الاول والذي يقويه أن عندكم عدم الآت يحصل بعدما لم يكن فلا يخلو اما أن يستدعي ذلك آت يحصل فيه ذلك عدم  
 ثم يستمر بعده أو لا يستدعي فن استدعي ذلك لم تالي الآتات و بطل 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 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 وسطبت الدلالة بالكيفية فهذا ما في هذه الادلّة وعليها ولو لم يجمع الى التفسير اما قوله الحركة التي تفعل حدودا ونظامها التي تقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فاعلم اننا بيننا هذه في أنه لما ذاق قال للحركات المستقيمة أنها تفعل حدودا ونظاما أيضا فالحركات المستقيمة هي التي يحصل منها البلوغ والوصول الى حدها من حدود المسافة والقوة المحركة لا بدوان تكون باقية حال وصول المحرك الى الحد المعين الذي في المسافة واما قوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن فاعلم أن المراد منه أن المفارقة 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 قدمناه واما قوله ثم انه يزول عنه كونه موصل في جميع زمان مفارقة المتحرك للحدود وتكون سيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا له تحركا فاعلم أن المراد منه أنه كما ثبت أن كرون تلك القوة موصلة للمتحرك الى الحد المعين من حدود المسافة لا يوجد الادفعة في آن فكذلك سيرورته غير موصلة لا يحصل الا في آن وان كان قد تستمر هذه الحالة في جميع الزمان الذي بعد ذلك الا آن بخلاف الحركة والمفارقة فانها يستحيل حصولها في الا آن واما قوله والا آن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الا آن الذي صار فيه موصل لادفعة فاعلم أن المراد منه لما كان سيرورة القوة موصلة لا يحصل الا في آن وسيرورتها أيضا غير موصلة كذلك فأحد الا آن لا بدوان يكون مغايرا للثاني واللازم أن تكون القوة الواحدة في الا آن الواحد موصلة الى حدود غير موصلة اليه هذا خلف واما قوله و بينهما زمان كان موصلا فيه وهو زمان السكون لا محالة فاعلم ان تمام الكلام أن يقال فان لم يكن بين الا آنين زمان

<p>لزمان أيضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لا يمنع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير لمجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب أن يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الواحد أي فاذا الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك أن هذا المطلوب لا يقتصر الى اثبات السكون المذكور كل الاقتدار (فائدة) انما يجب أن يقال صار غير موصل ولا يجب أن يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وأن يزول كونه موصلا واقع دفعة) الزمان المتصل فاعلم أن معناه</p>	<p>الشيخ أحمل القسم الاول لظهور فساد عند الحكماء واما قوله فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فيكون هن الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فاعلم أن معناه</p>
--	---

أن 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 أن 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 الدورية فاعلم أن معناه أنه لم يثبت أن الزمان عارض للحركة وثبت أنه يستحيل أن يكون عارضا للحركة المستقيمة ثبت أنه لا بدوان يكون من عوارض الحركة المستديرة وهو المطلوب (فائدة) انما يجب أن يقال صار غير موصل ولا يجب أن يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة) التفسير هذه الحجة هي التي تلخصها الشيخ على أن بين كل حركتين سكونا كان القدماء يذكرونها لكن لا يكتبونها فانهم كانوا يقولون ههنا آنا أحدهما الا آن الذي يصل المتحرك فيه الى الحد المعين وثانيهما الا آن الذي يتحرك فيه عن ذلك الحد ويقارقه ولا بدوان يكون بين الا آنين زمان وهذا التفسير باطل لان الحركة والمفارقة لا تحصل البتة في آن لان كل حركة منقسمة على ما مر بيانه في السطر الاول فيكون نصفها الاول واقابل نصفها الثاني فتكون واقعة في الزمان لافي الا آن الذي لا ينقسم واذ كان كذلك استحالة وقوع الحركة والمفارقة في الا آن واما الشيخ فانه ترك هذه العبارة الفاسدة وقال هناك آنا أحدهما الا آن الذي يصل فيه واصلا والثاني الذي يصير فيه غير واصل فقام مقام لفظ الحركة لفظ غير واصل وبن التدرج من الاصلاح زال الاشكال لان سيرورته غير واصل حاصل في الا آن وان كان يمكن استمراره في جميع الزمان الذي بعده وليرجع الى التفسير واما قوله انما يجب أن يقال انما صار غير موصل ولا يجب أن يقال ما يقولون صار مفارقا والمراد منه ظاهر واما قوله لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة واحدة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة فاعلم أن الفرق بين الحركة والمفارقة هو أن المفارقة عبارة عن الحركة عن الشيء فالجركة مع هذه النسبة هي المفارقة

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 أمر يحصل دفعة واذ كان كذلك كانت العبارة الصحيحة هي هذه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ﴿٢٣﴾ (تذييب فالحركة التي يجب أن تطلب حال القوة عليهما من حيث هي غير متناهية هي الدورية) التفسير لما كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على اثبات العقول المجردة بان حركات الافلاك لا بداية لها ولا نهاية وثبت بما ذكرنا أنه ليس ذلك الا الحركات المستديرة ثبتت أن الحركة التي نحن نحاول الاستدلال بها على وجود هذه العقول ليست الا الحركات المستديرة ﴿٢٣﴾ (اشارة اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسمًا غيره لانه لا يمكن أن يكون الامتناهيًا فاذا حرك بقوة جسمًا ما

من مبداء فرضه حركات لا تنتهي في القوة ثم فرضنا انه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب أن 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 بجانبه من القوة المحركة جسمًا آخر وتناهيها التحريكات الطبيعية وهي كما اذا حركت القوة الحافظة في جسم محلها ونحن نريد أن نبين أن القوة الجسمانية لا تخفى على تحريكات غير متناهية في القسمين والفرض من هذا الفصل بيان القسم الاول وهو أن القوة الجسمانية

هذه الفائدة مشهورة بالفصل المتقدم وهو أن الجوهر يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم أعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني أن المتحرك يصير بعد الوصول مفارقة وقد رد عليهم من ينازعهم في مطالبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو أوله الا ان كل جزء من جسمها فانها تنقسم أيضًا إلى أجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذا لا يصح أن يقال صار المتحرك مفارقة أي ميانا في آن بل يجب أن يقال ان المحرك صار غير موصل بعدما كان موصلًا أو زال عنه كونه موصلًا في آن فان كون الشيء غير موصل فنديقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفا هو أن الجملة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة المباشرة بالماسية فغير مناف انوله هذا لان تلك الجملة في نفسها ضعيفة والجمع التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتدليل الفاظها بتدليل غير مؤثر في المعنى اما الجمع الصحيحة فرعًا توهم فسادا اذ لم تكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن أن يقال في تدوير هذه المسئلة ﴿٢٣﴾ (تذييب فالحركة التي يجب أن تطلب حال القوة عليهما من حيث هي غير متناهية هي الدورية) قدر 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 فاذا ان الحركة التي يجب أن تعرف حال القوة عليهما من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعًا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذييلًا له وقد ظهر في هذا الفصل أيضًا أنه يريد بالانهاية القوة لانهايتها بحسب المدة والعدة ﴿٢٣﴾ (اشارة اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسمًا غيره لانه لا يمكن أن يكون الامتناهيًا فاذا حرك بقوة جسمًا ما من مبداء فرضه حركات لا تنتهي في القوة ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب أن 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 أن القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسمًا فلا يحصل ما أن يكون تحريكه بالذات الجسم بالسر أو بالطبع لانه اما أن لا يكون محلًا لتلك القوة أو يكون والقسمان محالان أما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل وأما الثاني فلما يشتمل عليه أربعة فصول بعد فقوله لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسمًا غيره اشارة الى فساد القسم الاول والجملة عليه ان الجسم لا يمكن أن يكون الامتناهيًا وذلك لما مر من وجوب تنهاى الابعاد فاذا حرك جسم بقوة

لا تقوى على تحريكات قسرية لا الى نهايه لان الشيخ قال لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسمًا آخر ومن المعلوم أن الجسم اذا حرك بالقوة الحافظة فيه جسمًا آخر كان ذلك تحريكًا قسريًا واعلم أن اقبال الخوض في تحريك الدلالة تقدم مقدمه وهو أن جسمًا اذا حرك بالقسر جسمًا آخر فان تحريكه له أقل من تحريكه لجسمه وزنه وبيانه أن الجسم اذا كان متحركًا بالقسر كانت طبيعته منافية لتلك الحركة ولا شك أن طبيعة الجزء جزء طبيعة الكل واذ كان كذلك كان طبيعة لكل أقوى على دفع الحركات القسرية من طبيعة الجزء ومتى كان العائق أقوى كان الفعل أضعف فثبت أن الجسم اذا حرك جسمًا آخر بالقسر فان تحريكه لكل ذلك الجسم أقل من تحريكه لبعضه واذ اظهرت هذه المقدمة فترجع الى تحريك الدلالة المذكورة في الكتاب فنقول اذا حرك جسم جسمًا آخر بالقسر فالجسمان لا بدوان

يكونا متناهين لما ثبت من وجوب تناهي الاجسام فاذا حرك المتحرك بقوة ذلك الجسم من مبداء مفروض حركت غير متناهية ثم فرضنا ايضا ان ذلك المحرك تلك القوة حرك اصغر من ذلك الجسم الاول من ذلك المبدأ بعينه فيجب ان يكون تحريكه اكثر لما يراه في المقدم المذكورة ولا بد وان يظهر التفاوت والالكان الاكثر متساويا بالاكل هذا خلف ولا بد وان يظهر ذلك التفاوت لاني المبدأ لانا فرضنا استواءهما فيه فاذا ابدوان 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 تحريكات قسرية غير متناهية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تحريك القاسر لكل المقصور اقل من تحريكه لبعضه وان لم

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 فالما ان يكون ذلك التفاوت بالتناهي فغير واجب لاحتمال حصوله بالتفاوت في السرعة والبطء فهذا الاحتمال لا بد من ابطاله والذي يقرر انالو توهمنا قوة قسرية لا تقوى على تحريك تلك الثوابت في مدة مخصوصة الا هذه الحركة الطبيعية وقد رأنا ان مثل تلك القوة تقوى على تحريك جسم

جسما آخر من مبداء مفروض حركت لانها بطبيعة الامتداد الزماني 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 تلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقصور راعيا يعاقب 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 معارضة الاعظم اكثر من معارضة الاصغر فاذا ان يكون تحريكه الاصغرا اكثر من تحريكه الاعظم وهذا مما لم يبيده الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني وما سياتي ولما كان مبدأ التحريك يكن واحدا بالفرض وجب 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 مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لو جب ان يكون تحريكها باهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى أحدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذا القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصه بالقوة الجسمانية لان فرضه في هذا الموضوع هو نقي 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 أحدهما من دفع لان المراد بالقوة المذكورة ههناهي التي لانهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤال 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 برده عليه ههنا بما رده هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذا نال بصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها

اقل من تلك الثوابت وليكن ذلك فلك القمر يحركه أسرع من الحركة الاولى فلا يستبعد في العقل ان يقال ان كل تلك القوة بحرك ذلك الجسم الكبير تلك الحركة الطبيعية ومثل تلك القوة بحرك الجرم الصغير تلك الحركة السريعة ثم ان كل واحد منهما يبقى على ما هو عليه مدة غير متناهية ومع ظهور وهذا الاحتمال لا يظهر وجه الاستدلال واعلم ان على هذه الجهة سؤال آخر من الاول ان القائلين بان الحوادث الماضية اولها 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 ابداء حادث واحد والممكن للمجموع وجودا أصلا لم يلزم من طرق الزيادة اليها تناهيها واذا كان كذلك فلنقال ان يورد هذا الكلام عليهم ههنا ويضول ان الحركات التي تقوى عليها هذه القوة الجسمانية لم يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان لان

قوية



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 ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكتل اقل من كونها قوية على تحريك الاجزاء فوقع التفاوت في قوة القوة على الامرين بخلاف الحوادث المناسبة فان مجموعها غير موجود في شيء من الاوقات فاستحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان وللسائل ان يعود ويقول اتم اتم استدلون 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 مانع وزعم ان ذلك لصغر مدار القمر وسعة مدار زحل فليذكر ٢٥ حينئذ حركة تلك الثوابت مع حركة

الفتل الاعظم فانه لا شك انها بطون من حركة الفتل الاعظم ثم لا يلزم من وقوع التفاوت بين الحركتين 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 جسماء غيره فالمراد منه ان جسماء لا يحرك بالقسر جسماء اخرى غير النهاية واما قوله لانه لا يمكن ان يكون الامتصاص فالمراد منه ان ذلك الجسم يجب ان يكون متناهيا لما ثبت من وجوب تساوي الاجسام واما قوله واذا حركت جسماء من مبداء

قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح والسائل ان يعود فيقول اتم اتم تستدلون 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 النعمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يتم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقته لا تتايفان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بما وبالذات في معنى النظر الاول اذا اختلفت جهتها ما اعنى جهة الكثرة والجهة وجهه الا ان نهاية وبيان ذلك ان كل ما يعتمد مرتب في العقل او في الخارج مقدار اكان او عددا فيكون لامحالة لا متناه في جهتان يمكن بوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالنهاية او بسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احدهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتفاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانها من خواص الكم المتناهي فاذا ن 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 الامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير متناهي فيه واذا 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 مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لا متسدا هاما مبدءا واحدا بالفرض وكانت مستلزما لزيادة نقصان بحسب طبائع المقصورات المختلفة فوجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى ووجب التفاوت تباينها في تلك الجهة ايضا وبذلك افرقت الصورتان فهذا ما عندى في هذا الموضوع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكى عنه فلم يضع الى بالفاظه حتى انظر فيها ﴿ (مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسماء ولا يمانعة 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 بالقسر 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 مر فاذا ن كبره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في

٤ - الاشارات ثانياً ﴿

فوجب ان تحريكه اكثر من ذلك المبدء المفروض فالمراد منه ان القوة اذا حركت جسماء بالقسر وحركت ايضا اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدء ايضا كان تحريكها للجسم الاكبر اقل من تحريكها للاصغر واما قوله فنقع الزيادة التي بالقررة في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر ايضا متناهيا هذا محال فالمراد منه انه لا بد من ظهور التفاوت وان لا يظهر من جانب المبدء لان فرضنا استواءهما فيه فلا بد وان يظهر من الجانب الاخر فيصير حركة الجسم الكبير متناهية مع ان فرضنا هاهنا غير متناهية هذا محال ﴿ (مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسماء ولا يمانعة 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 فإنها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر إذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) التفسير قال رضى 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 الحائلة في الجسم لا يجوز أن تحرك محلها تحريكًا غير متناه وقدم قبل الخوض في الدلالة ثلاث مقدمات لا بد منها أولاها إذا كان شيء ما يحرك جسمًا أو لا مانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر التحريك مثل قبول الأصغر فلا يكون أحدهما أطوع والآخر أعصى والالكان الأصغر والكبير معاوقا وقد فرضناه في الباب عن المعاق هذا

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 ثانياً المقدمات وهي أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة إذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليًا عن المعاوقة والالم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الأولى بل إن عرض تفاوت فهو بسبب القوة فإنها 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 فإنها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر إذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) وهذه ثالثة المقدمات وهي أن القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الأجسام ويناسب تناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لأنها حائلة فيهما متجزئة بتجزئتها والفاظ الكتاب واضحة (إشارة فنقول لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية) لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فنوله (وذلك لأن 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 أيضاً أقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر 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 (فإن حركتا جسميهما من مبداهما مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا) تقرير البرهان بالأحالة على ما مر وهو أنه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الأثر كما مر وقوله (وان حركتا الأصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهياً) تتميم لهذا البرهان وإنما احتج إلى ذلك لأن اللازم مما مر ليس إلا وجوب

وجميع القوازم فوجب استواءهما في كل الأحكام لان المساويات في جميع الماهية يجب استواءها في كل الأحكام وثابتها ان القوة الطبيعية الحائلة في الجسم إذا حركت محلها كان تحريكها لكل محلها كتحريكها لبعض محلها لانه لا معاوق في المرشحين أصلا عن التحريك بخلاف التحريك القسري فان هناك وجد المعاوق في المتحرك وكون المعاوق في بعضه أقل مما في كله 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 كله ولا شك أن كل القوة أقوى من بعضها

فالحاصل أن في الحركات الطبيعية التفاوت إنما يحصل باختلاف حال الفاعل وفي القسريات لا يختلف تناهي

حال القابل وثالثتها أن الجسم الأكبر إذا كان مساوياً في الطبيعة للأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر لكانا متساويين في الماهية فإن القوة التي تكون في الجسم الأكبر أكبر مما في الجسم الأصغر إذ في الأكبر مثل ما في الأصغر فهذا هو الكلام في شرح هذه المقدمات (إشارة وله ذلك تقول أنه لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية وذلك لأن 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) فإن حركتا جسميهما من مبداهما مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا وان حركتا الأصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهياً) التفسير لما فرغ من تمهيد المقدمات الثلاث شرع هذه في الدلالة

هي أن القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك محلها إلى غير النهاية فقال ان قوة كل الجسم أقوى لا محالة من قوة بعضه فاذا أخذ كل تلك القوة وبعضها في تحريك ذلك الجسم من مبدأ واحد كان تحريك بعض القوة 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 ﴿ تذييب فالقوة المحركة للسماء

غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية) التفسير لما ثبت أن الحركات الفلكية غير متناهية وثبت أن فاعلها يستحيل أن يكون جسما أرحا لا في الجسم ثبت أنه عقل ولقائل أن يقول لو لزم من كون المحرك غير جسم ولا حال فيه أن يكون عقلا لكانت النفوس الناطقة عضولا محضة لأنها ليست أجساما ولا حال فيها بل الشرطي 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 تتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر لتحريك أمرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك أن هذا الذي ثبت هو

تتأهي الحركات الصادرة عن الجسم الأصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيًا ولم يكن هنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل أعمالا لزم الحال من حيث ذكره وهو ان تنأهي حركات الأصغر يقتضي تنأهي حركات الأكبر أيضا لكونها على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا أقرب برهان في الكتب واعلم أنا ذكرنا أن الشيخ برديان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فينبه بامتناع صدور رقس على 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 الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي أقامه على امتناع كونها محركة بالطبع أخص تناولا مما يجب وذلك لأنه لم يتم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حال في جسم لا معارفة فيه منقسمة بأقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في أجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الأجسام البسيطة والتحرك ينال بالطبع الذي يقابل التحريك بالفسر يكون أعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أجسامها المرعبة لا تخلو عن معارفات يقتضيها طبايع سائطها على ما تبين فيما مر وأيضاً كثرة تلك النفوس مما لا ينقسم باقسام محال الكون تلك الحال أجساما آليه فاذن هذا البرهان كان أخص مما يجب لكن لما كان المنصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية كفي الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ﴿ تذييب 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 السجاوية فاذن ثبت أن القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت أيضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فاتجبت المقدمتان أن القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وماليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة إما عقل أو نفس والنفس المفارقة إذا حاولت تحريك جسمها فاتها محاولته بجزج ما فيها بالقوة من الكمال إلى الفعل والافتلا احتياح لها إلى التحريك فاذن هي مفارقة في التحريك إلى شيء يكون كالاته موجودة بالفعل أي يخرج تلك الكجالات 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 تتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر لتحريك أمرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك أن الذي ثبت هو محرك أول ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية) تذييب في الفصل العاشر من هذا

محرك أول ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية) التفسير تهرب السؤال أن يقال انه قد بين في آخر النقط الثالث أن المباشر للتحريك الجزئية يستحيل أن يكون جوهرًا مجردا والا تن استدها إليه وهذا تناقض فاجاب أن هذه الجواهر المجردة التي أنتبتها الا أن هي محركات أول بعبدية وأما الملاصق للتحريك والمبدأ القريب لها فقوى جسمانية ولقائل أن يقول هذا الذي بقرولونه من أن العقل مبدأ بعيد والنفس مبدأ أقرب كلام غير محصل بيانه أن المؤثر في وجود هذه الحركات الفلكية اما القوة الجسمانية أو الغير الجسمانية وعلى التفسيرين يكون المؤثر سببا واحدا ويتوجه الأشكال اللهم الا أن يريدوا يكون النفس

عقله قريصة انما هي المؤثرة في الحركات والموجدة لها او يكون العقل علة بعيدة انما هو المؤثر في وجود النفس والموجد لها وهذا معقول مفهوم لكن العقل لا يكون علة للحركات البتة بل علة لميلتها والنفس الجسمانية هي العلة للحركات الجسمانية الغير المتناهية فقط وحينئذ يتوجه الاشكال (وهم وتنبية) ولعلنا نقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحرك بل لا دائم التحرك بل فيكون غير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحرك بل يحرك شيئاً آخر ثم يصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهية لاعلى انها تصدر عنها لو انقرد بل على انه لا يزال ينفع عن ذلك المبدأ الاول ويغفل واعلم ان قبول الافعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية انما يجتمع في الاجسام احده هذه (الثلاثة فقط) التفسير هذا هو السؤال الاول مع زيادة تقرير وهي انه اذا كان الملاصق للتحرك بل هو القوة الجسمانية وجب ان تكون هذه الحركات متناهية لما يتيم

غير مستقلة باقتضاء التحريكات الغير المتناهية بل هي تفعل عن العقل المفارق افعالات غير متناهية وبوساطة تلك الافعالات تقوى على افعال غير متناهية واعلم ان ههنا امورا ثلاثة احدها لافعالات الغير المتناهية وثانيها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وثالثها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال والمتنع 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 جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فقه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحرك بل لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدءاً من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحرك بل فاعلى وتحرك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلم الفاعل مبدءاً بعد افعالي من حيث انساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انسابه الى سائر العلل مبدءاً اثر يربو به ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان تحريك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والافهوعقل ولا وجه لكونهما معا سببين (وهم وتنبية) ولعلنا نقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحرك بل لا دائم التحرك بل فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحرك بل يحرك شيئاً آخر ثم يصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهية لاعلى انها تصدر عنه لو انقرد بل على انه لا يزال ينفع عن ذلك المبدأ الاول ويغفل واعلم ان قبول الافعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية وانما يجتمع في الاجسام احده هذه الثلاثة فقط) معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فنكون تلك القوة متناهية التحرك بل لا دائمة التحرك بل فتكون محرك لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف وتنبية على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحرك بل يحرك قوة حاله 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 اضررت بل على انها تفعل دائماً عن ذلك المحرك العقلي وتنفعل بحسب افعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الافعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان المتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعتراض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمانية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان التابت لا يكون

فاما القسم الاولان فغير متنعين ولنا ان يقول على ما ذكره من وجوه فالاول ما المعنى بانفعالات النفس من العقل ان عنيتهم بها كون القوة الجسمانية في ذاتها معلول العقل فهذا ما لم يكن هذا القدر لو كفي في كون القوة الجسمانية مبدءاً للافعال الغير المتناهية لصح ذلك في جميع القوى الجسمانية لان المؤثر في جميع القوى والكيفيات في هذا العالم هو العقل الفعال وان عنيتهم بها حدوث امر في النفس الجسمانية او زوال امور عنها بسبب العقل فتكون الامور الحادثة والزائلة امورا جزئية متغيرة وقد استندت بها الى العقل وذلك غير جائز عندكم لان التابت لا يكون علة للمتغير واذا جاز ذلك فليجز ان يكون المبدأ القريب لحركات الفلك هو العقل المفارق وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز مثلث في سائر القوى الجسمانية وحينئذ لا يمكن القطع في شئ من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال ان يحصل تلك القوة الجسمانية من الافعالات عن العقل المفارق ما لا جلها تقوى على افعال غير متناهية ان اردتم بهذه الافعالات امور او اراء كون العقل علة لذات النفس واصفاتها فاذا كروا ذلك المعنى ليجتنب ان تتكلم فيه بالنفي والاثبات وهذا آخر الكلام في اثبات العقول بهذا الطريق

علة

فاما القسم الاولان فغير متنعين ولنا ان يقول على ما ذكره من وجوه فالاول ما المعنى

بانفعالات النفس من العقل ان عنيتهم بها كون القوة الجسمانية في ذاتها معلول العقل فهذا ما لم يكن هذا القدر لو كفي في كون القوة الجسمانية مبدءاً للافعال الغير المتناهية لصح ذلك في جميع القوى الجسمانية لان المؤثر في جميع القوى والكيفيات في هذا العالم هو العقل الفعال وان عنيتهم بها حدوث امر في النفس الجسمانية او زوال امور عنها بسبب العقل فتكون الامور الحادثة والزائلة امورا جزئية متغيرة وقد استندت بها الى العقل وذلك غير جائز عندكم لان التابت لا يكون علة للمتغير واذا جاز ذلك فليجز ان يكون المبدأ القريب لحركات الفلك هو العقل المفارق وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز مثلث في سائر القوى الجسمانية وحينئذ لا يمكن القطع في شئ من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال ان يحصل تلك القوة الجسمانية من الافعالات عن العقل المفارق ما لا جلها تقوى على افعال غير متناهية ان اردتم بهذه الافعالات امور او اراء كون العقل علة لذات النفس واصفاتها فاذا كروا ذلك المعنى ليجتنب ان تتكلم فيه بالنفي والاثبات وهذا آخر الكلام في اثبات العقول بهذا الطريق

(إشارة فليبدأ المفارق العقلي لا يزال يبيض منه تحركات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولأن تأثير المفارق متصل فيما يتبع ذلك التأثير متصل على أن الحركة الأولى والمفارق لا يمكن غير هذا استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكاً غير متناه وان غير متناهي القوة وان لا يكون بقوة جسمانية فضل عنه كثير من أصحابه حتى ظنوا أن الحركات بعد الأولى قد تحركت ٢٩ بالعرض لأنها في أجسام والعجب

أنهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضروهم أن التصور العقلي غير ممكن لجسم والقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته أو يتحرك بالعرض أي بسبب متحرك بذاته وأنت ان حققت لم تستجز ان تقول أن النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض إلا بالهجاز وذلك لأن 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 إبطال قول من يقول بحركات الفلك بعيدا لباري تعالى متحرك بالعرض والوجه في إبطاله أن تقول هذه الحركات ليست اجساما ولا جسمانية وما كان كذلك امتعت الحركة عليه بيان الأول من وجهين الأول أن صاحب المشائين وهو

علة له تغير 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 التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انساب تلك الاحوال الى طبيعة أو قسريتها انسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قويه على غير المتناهي بحسب افعالها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور في الايسر استمرارها لانه واقف على (إشارة فليبدأ المفارق العقلي لا يزال يبيض منه تحركات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولأن تأثير المفارق متصل فيما 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 (استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكاً غير متناه وان غير متناهي القوة وان لا يكون بقوة جسمانية فضل عنه كثير من أصحابه حتى ظنوا أن الحركات بعد الأولى قد تحركت بالعرض لأنها في أجسام والعجب أنهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضروهم أن التصور العقلي غير ممكن لجسم والقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته أو يتحرك بالعرض أي بسبب متحرك بذاته وأنت ان حققت لم تستجز ان تقول أن النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض إلا بالهجاز وذلك لأن 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 إبطال قول من يقول بحركات الفلك بعيدا لباري تعالى متحرك بالعرض والوجه في إبطاله أن تقول هذه الحركات ليست اجساما ولا جسمانية وما كان كذلك امتعت الحركة عليه بيان الأول من وجهين الأول أن صاحب المشائين وهو

ارسطاطاليس اعترف بان محرك كل كرة يحرك تحريكاً غير متناه لان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية فتكون تلك الحركات قويه على افعال لانها لها شهود ايضا أن القوة لقوية على افعال غير متناهية لانها تكون جسمانية فليزوم 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 ولأشئ من القوى الجسمانية فثبت من هذين الوجهين أن حركات الافلاك ليست اجساما ولا جسمانية واما الكبرى وهي أن كل ما كان كذلك استحالته الحركة عليه فهو ظاهر لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز فلا لا عقل

الافى الاجسام اوفى الامور الحاله فى الاجسام فاما الذى لانسبه 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 التى لنا محركة بالعرض عند حركة بدنتنا فان الحركة بالعرض هو ان يتبدل وضع الشئ او موضعه بسبب تبدل وضع محله او موضعه واذ لم تكن النفس الناطقة حادثة للجسم اصلا استحال ذلك فيها (اشارة الاول ليس فيه حيزتان لوحدانته فيازم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصوره فينضح لك ان المبدأ الاقرب لو جوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيزتان ليصح ان يكون عنه اثنتان معالانك قد علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصوره علة الاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ماهو علة لكل واحدة منهما اولهما معا ولا يكونان معا مما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت قد صدق لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع ٣٠ الاول فى سلسلتها اوفى حيزها العقلى) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان ان المعلول

فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها يحركها كما غير متناه وبان المحرك لا غير المتناه لا يكون بقوة جسمانية وهذا ان القولان يتجانان ان كل محرك كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جميع القواين واتجاههما والثاني اعترافهم بان النفس السماوية تصورات عقلية هي مبادئ متوقفة او تشرير ذلك ان تصور العقل لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما صرفى النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلى لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض بل يمكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من بطن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وبشبهه النفوس الفلكية بما يبان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائيز لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون وانما يذهب اليه قوم منهم لا مريد يتحصيل لهم بدل على ذلك قول الشيخ فى كتابه المرسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال به هذه العبارة والفيلسوف يضع عددا للكرات المتحركة على ما كان يظهر فى زمانه ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة والاسكندر بصرح وبقول فى رسالته التى فى المبادئ ان محرك جلة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركة ومشوقا لخصانه وناسططوس بصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ محركة خاصة لكل فلك على انه فيه وجود مبدأ محركة خاصة له على انه معشوق مفارق (اشارة الاول ليس فيه حيزتان لوحدانته فيازم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصوره فينضح لك ان المبدأ الاقرب لو جوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيزتان ليصح ان يكون عنه اثنتان معالانك قد علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصوره علة الاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ماهو علة لكل واحدة منهما اولهما معا ولا يكونان معا مما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت قد صدق لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول فى سلسلتها اوفى حيزها العقلى) يريد بيان ان المعلول الاول

الاول عقل مجرد بانه هو انه قد ثبت فى النمط الخامس ان البارى تعالى واحد فى ذاته وماهية منزهة عن التركيب من جميع الوجوه وثبت ان الشئ الذى يكون كذلك يستحيل ان يكون علة الا لشئ واحد اللهم الا بالتوسيط اى ان يكون هو علة لشئ ويكون ذلك الشئ علة لشيء آخر واذا ثبت ذلك فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه ثبت فى النمط الاول ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وثبت هناك ايضا انه لا يجوز ان تكون الهيولى علة للصورة اذ تكون الصورة علة للهيولى وثبت ايضا انه لا يجوز

ان يكون واحد منهما واسطة مطلقه فى وجود الاخرى بل يحتاجان الى علتين او الى علة واحدة ذات اعتبارين واذا كان كذلك استحال صدورهما من الله تعالى لانه تعالى ليس فيه تركيب اسلاحتى يكون مصدرهما واذا استحال ان يكون الله تعالى علة لهما استحال ان يكون علة للجسم لان علة شئ المركب لا بد وان يكون علة اول الاجزائه 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 هو العقل واما قوله بعد ذلك وانت قد صدق لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول فى سلسلتها اوفى حيزها العقلى فاعلم ان الغرض منه انه قدم الدلالة على اثبات العقول ولما ثبت بها الدليل ايضا وجود عقل لزم ايضا ان يكون هذا العقل فى سلسلتها اى يكون هو ايضا من جلة العقول المحركة للافعال على سبيل التشويق وان لم يكن كذلك فلا شك انه يكون فى حيزها العقلى ان يكون مشاكلة لها مساويا لطاى كونها موجودات ليست باجسام ولا بجسمانية

لا يمكن أن يكون جسمين 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 الاول ليس فيه كثرة لوجود اثبته كابين في النمط الرابع فيلزم كاعلمت في النمط الخامس أن لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسيط وكل جسم كاعلمت في النمط الاول حر كمن هبولى وصورة فينضح لك أن المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا عن شيئين أو يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثتان ليصح أن يصدر عنه الهبولى والصورة معالئك علمت في النمط الاول أيضا أنه ليس ولا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحدة منهما فان إيجاد المركب مسبوق بإيجاد أجزائه أو توحد معهما ولا يجوز أن يكون علة منهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء لجسم ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض وأنت قد صحت لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذات هي مبادئ تحرك الافلاك ولا شك أن هذا المبدع الاول في سلسلتها أى هو أيضا محرك افلاك هو اول الافلاك أو فى حيزها العقلى ان لم يكن محرك افلاك أى يكون مشاركا لما في 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 هي عليه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جدها هنا تنبيهها وتذكير اعلى كثرة العقول فالاول هو معرفة اثره لاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها أعنى قوسها والثالث معرفة كثرة منشوراتها أعنى عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعريفها الفاعلية ووعدا بيان ذلك اما المطلوب الاول فالتفريق بين العلوم الرياضية واذللك قال فيه قد يمكنك أن تعلم ولم يشغل بيانه وان أو رد حاصل انظاره لثلاث العلوم فيه اجالا فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتقسم الى سيارات والى ثوابت والى سيارات سبعة والثوابت أكثر من أن تحصى وقد رصد منها ألف ونيّف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها واثباتها والرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تجهيد الاصول الحكيمية وهى اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويتحرك ما يحتوي عليه بالارض وجوب الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة البسيطة وجوب التشابه فيها وامتناع الحرق والالتهام على اجرامها وقد اختلف أهل العلم فى حدودها اختلاف لا يبرجى والهعدان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة أو مركبة والى جزئية تفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يحاسن مقعر العالى محدب السافل ويكون مركز 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 أيضا ذلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه أيضا اختلاف والمتاخر ون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يتحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان القرية بين جعلوا الفلك الكلى اكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقنض بعضها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطأ وبعدا وقربا من الارض فمن غير الحاصلين منهم من جعل ذلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالفائلين بالنشورات والحلق والدورق واما طاردها منضودة فى جو مشتمل عليها هو نحن فلكه الكلى ومنهم من جعلها فى حركاتها أيضا مختلفة كالفائلين باسترخاء أو تارها عند الرجوع وما يقابلها عند الاستقامة وكالفائلين باقبال الفلك وادباره من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اخذ الافهم فى

❖ (تنبيه قد يمكنك أن تعلم أن الاجسام الكرية العالية أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد)

أعدادها وأما المصلون الذي يلتزمون القوانين الحكيمية فقد اختلفوا أيضا في أعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الأول ذكر أن عدد الجميع يقرب من خمسين فافوقه والمتأخرون المقتنون لأرصاد بطلميوس الفاضل أنبتوا الكلي كوكبا فلنكا بمثلها بقليل البروج مركزه من كوز العالم بحاس معدبه مشعر ما فوقه وبمعدب معدب ما تحته وهو فلنكه الكلي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فان مثله المسمى بفلنك جوزهر يحيط بفلنك آخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر أفلاكه وفلنكا خارج المركز من كوز الأرض ينفصل عن المائل أو المائل يتماس حدبهما وقعرهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض وأجارا الأقرب منه حضيضا وفلنكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالأرض وهو في نخب خارج المركز بحاس معدبه سطحه على نقطتين يسمى أبعدهما عن الأرض ذروة وأقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها تسكن في باحد الفلكين أعني خارج المركز أو التدوير من غير رجوعان لاحدهما على الآخر بالقياس إلى حركتها لأن بطلميوس رأى اثبات الخارج لها أولى لكونه أبسط والكواكب الستة مركوزة في تدويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التدوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وزاد والطاردة فلنكا آخر خارج المركز أيضا فلنكا خارج المركز يشتمل المائل على أحدهما شمال سائر المائلات على أمثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال المائل عليه وهو المسمى بالحامل فلنكا التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع الافلاك الكواكب السبعة على هذا التدوير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمر كوز الأرض وغمانية خارجة المر كوز عنه وستة أفلاك تدور ويتحرك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة ويتحرك مادونه بحركته ويتحرك فلنك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك مادونه بماول كل فلنك من الباقية حركته خاصة إلا للمائلات الستة التي فوق القصر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين في نظام الرجعة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المر كوز والتدوير وترتكب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وحيث الحركات العرضية الموجودة لتدوير النجوم المتحركة وبعض اختلافات النجوم والقمر والحركة المتفضية لتأقضى البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة إلى اثبات اجرام أخرى تتحرك بها وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين إلى عدد من الافلاك ينبغي أن ينسب مضافة إلى ما سبق لاجل هذه الحركات إلا أن الأثر الم تنفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجهل في عدد الافلاك **قوله** (ويلزمك على أصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلنكا محيطا بالأرض موافق المركز أو خارج المركز أو فلنكا غير محيط مثل التدويرات أو كوكبا شيا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنقل حول الأرض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان 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 فلنك تدويره لم يعرض ذلك كذلك

ويلزمك على أصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلنكا محيطا بالأرض موافق المركز أو خارج المركز أو فلنكا غير محيط بالأرض مثل التدويرات أو كوكبا شيا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنقل حول الأرض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان 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 فلنك تدويره لم يعرض ذلك كذلك



ذلك بتوسطه والقوة المحركة منبثثة عن الكواكب التي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء  
 الباقية بعد ذلك وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعاً اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات  
 وافلاكهما وذهب الباقون الى أن كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محرركة اياه وكذلك كل كوكب  
 وقد أثبتوا الكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما أثبتوا الافلاك كما فان حكمها في وجوب اخراج  
 الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محسوسه  
 خيالاً يتراى فيه بالانعكاس كما ترى من الهبولات وقوس قزح أو اجساما موجودة واقعة بمعداته بل كان شيئاً  
 موجوداً فيه ثابتاً في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل  
 والاطهر انه لا يكون شيئاً موجوداً فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس  
 المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعاً والشيوخ حكم بذلك في الكتاب بقوله أن لكل جسم  
 منها فلكا كان أو كوكباً شيئاً هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز لفلك في ذلك عن الكواكب  
 ويؤكد ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الطارئة المراكز والتدوير والكواكب مخصصة  
 في الابداع بصورة كالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفي الوهم المذهب اليه عند العوام وهو  
 ان الكواكب تتحرك في الافلاك فتحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المقضى لتكثر  
 الحركات مبنى عليه وانما ثبوت شئ من أحدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الحرق والانشام على  
 الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه أشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض الى قوله  
 لا بان ينحرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حسي وهو أن الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز  
 تدوير القمر أو وجهه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه أيضاً 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 اوجه العقرب  
 يكون أبعد عن الارض من اوجه الثور بخلاف القمر فان اوجهه متساو بان وموافاته حضيضه أيضاً  
 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 أربع وعشرين جزءاً أو كسر جزء من ثمانمائة وستين  
 جزءاً من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعاً الى خلاف التوالي أحد  
 عشر جزءاً وكسراً ويحمل الحامل معه فيذهب أقلهما بمثل أكبرهما قصاصاً لاختلاف الجهتين وتبقى حركة  
 مركز التدوير عن موضعه الأول ثلاثة عشر جزءاً أو كسراً والتقدير الالهى قد اقتضى أن يكون مركز  
 التدوير عند موافاة الشمس في أوج الحامل فاذا تحرك الله فكان من موضع الموافاة حركتهما المذكورتين  
 صار الأوج مما يلي واحد جانبي الشمس على بعد أحد عشر جزءاً أو كسراً من ذلك الموضع ومركز التدوير  
 مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشر جزءاً منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء  
 الى الجهة التي يلي المركز منه أيضاً وكانت الشمس متوسطة بين الأوج ومركز التدوير على بعدين متساويين  
 كل واحد منهما اثني عشر جزءاً أو كسراً ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الأوج ولكون ذلك البعد  
 أضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة  
 المضعفة وهكذا يوم بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دو روي بعد الأوج عنها من الجانب  
 الآخر أيضاً وكان بين الأوج والمركز نصف دور وفي المركز مقابلة الأوج أعنى الحضيض واذا صار

بعد المركز عن الشمس نصف دور استقباله الاوج من الجانب الاخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في  
 التربع الاخر فاذن المركز يوافق الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربعين واما مدار فلما  
 كان له فلكان خارجا للمركز اعني المدبر والحامل واوج المدبر يتحرك بحركة الممثل البتية المنتهية في  
 زمانا الى اول العقب وكان المدبر متحركا للحامل على خلاف التوالي قدر مسير الشمس والحامل متحركا  
 بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الاطى مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا ويجب  
 اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يبعد المركز عن اوج الحامل ضعف مسير الشمس وعن اوج  
 المدبر بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من الاكبر قصاصا مثل مسيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج  
 المدبر متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدبر نصف دورة استقبله  
 اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدبر ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج  
 اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويين  
 البعد عن الاوجين المتقابلين ويكرنان لا محالة الى الاوج الاقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول  
 السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد على التسديس من الاوج الاقرب فهذه حال القمر  
 وخطاردي اوجيهما اى في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضيه الحدوث  
 يكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها فاذا لم 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 كان الانتقال بالذات  
 او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال ان ارضي الرشي تتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لاننا نقول لم  
 لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرشي وللرشي وقفة حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن  
 الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان 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 تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض  
 اوسكونا ان لم يكن فضا. لا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة يتوسط تلك الجهات  
 على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذا الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحدا الحركة  
 واحدة الى جهة واحدة لان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكانت 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 احداها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون  
 الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال  
**قوله** (وعدم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس بجوز ان  
 يقال ما يقال ان السافل منها مشوقه الخاص هو ما فوقه) وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة  
 العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئها المتشوقة كما مر وانما ثبت ذلك بعد ابطال القول  
 بان العقل السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالى كما مر وانما ثلثون به يجعلون اول الافلاك فلذا كما سلكنا  
 منشوقا غيره شائقا بنقطع به الاشتياق وهذا الرأى مما سلكنا اليه ابو البركات البغدادي واستند الى بقراط من  
 القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الرأى في

وتعلم انها كلها في سبب الحركة  
 الشوقية التشبيهية على  
 قياس واحد وتعلم انه ليس  
 بجوز ان يقال ما يقال  
 ان السافل منها مشوقه  
 الخاص هو ما فوقه

وتعلم انها لم يتخلف 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 تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سببا في بعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان ذلك) التفسير الفرض من هذا الفصل بيان أن كل جسم كرى يستدير على نفسه فله شئ خاص هو مبدأ حركته المستديرة ثم ان الاجسام المستديرة قسما أحدهما ما يكون محيطا بالارض والآخر ما لا يكون محيطا بها أما المحيط بالارض قسمان أحدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهي الافلاك المحتلة والآخر ما لا يكون كذلك وهي الافلاك التي مركزها خارجة عن مركز العالم وأما الذي لا يكون محيطا بالارض قسمان أحدهما الكواكب وثانيهما الكواكب المذكورة في فخذ الفلك المحيط بالارض وتكون الكواكب مركزه في وسطها وهي المسماة بالافلاك التدوير ولما كان القول باثبات المبادئ بحركاتها المستديرة فرعا على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان من الناس من خالف فيه فزعم أن الافلاك واقعة والكواكب تسبح فيها وتحرك الاجرام 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 واقفا وتحركت الكواكب فيه يلزم انخراق الفلك وذلك محال ولقائل أن يقول الشرطية ممنوعة لاحتمال أن يكون في فخذ الفلك حلقة وطريقها - واول قطر الكواكب ثم ان الكواكب يعتمد على تلك الحلقة ٣٥ وبحركاتها يتحرك هو أيضا عند تحرك بعضها

على الاستدارة ويكون الفلك واقفا ثم ان تلك الحلقة لا تظهر في الفلك لكونها شاففة عديمة اللون ولئن وقعت المساعدة على الشرطية لكن لا نسلم امتناع التالي فان قد يتناقض النمط الثاني انه ليس لكم دلالة جيدة في امتناع انخراق على الافلاك المكوكبة وثانيهما خاص بالقمر وعطارد وذلك لان الارصاد دلت على أن الفلك الحامل للقمر يتحرك في كل يوم أربعين درجة

الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك وذا ثبت انها تتحرك شوها الى مشرفاتها المجردة لالى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المنتشرة أيضا تسعة طامرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عددا لا ذلك 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 انها لم يتخلف 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 استدلل 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 تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سببا في بعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان ذلك) هذا هو الحث على تعريف المبادئ الفاعلية لهذه الاجرام أم هي اجرام مثلها أم جواهر مفارقة والوعديان ذلك

وثلاثا وعشرين دقيقة الى التوالى وان فلكه المائل يتحرك كل يوم حدى عشر درجة وتسع دقائق الى التوالى وفلكه الجوزهر يتحرك ثلاث دقائق الى خلاف التوالى فلا جرم يبقى وسط القمر كل يوم ما يبقى من حركة فلكه الخارج المركز بعد صرف حركة فلكه المائل وفلكه المائل وهذا انما يمكن لو كان القمر متحركا بجزءه فلكه لاستحالة أن يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين فلما رأينا انه حركة الى التوالى وأخرى الى غير التوالى علمنا أن تلك الحركة ليست لها بذاتها بل بسبب حركة فلكها وكذا القول في فلك عطارد على ما هو مشروح في الهيئته وهذا هو المراد من قوله بيزيدك تبصرة فلما اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجبه وحال عطارد في أوجبه يعني بالحركة المضاعفة للقمر ما ذكرناه من حركته التي احدها على التوالى والاخرى الى غير التوالى وانما سميت هذه الحركة مضاعفة لانه مشهورة في الهيئته وأما قوله وانه لو كان هناك انخراق بوجبه جريان 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 نستقيم الا اذا صح أن يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين احدهما بالذات والاخرى بالعرض لكن في ذلك بحث وهو أن الشئ عند حركته العرضية اما أن يكون قد انتقل الى تلك الجهة أو لم ينتقل

اليها فلا يتنقل اليها فهو ليس بتحرك الى تلك الجهة وان كان قد انتقل اليها الا ان انتقاله اليها بسبب ان جسما آخر يتحرك اليها فلا جرم كانت هذه الحركة عرضية واما انتقاله الى الجهة الاولي فهو لذاته فلا جرم كانت تلك الحركة بالذات فنقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى جهة يلزمه الحصول في تلك الجهة فلما انتقل الى جهتين لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في جهتين وذلك بين البطلان في بديهته العقل سوا كان الانتقال بالذات أو بالعرض أو أحدهما بالذات والآخر بالعرض لا يقال ان زرى الرشي تتحرك الى جهة واحدة وتتحرك عليها الى خلاف تلك الجهة لا نقول لم لا يجوز أن يقال يحصل للنملة ووقت حال تحرك الرشي والرشي ووقت حال تحرك النملة وهذا وان كان مستبعدا لكنه ليس أشد استبعادا من قولكم ان الحردلة المرصبة الى فوق قد عساكنت الجبل النازل في الهواء وكانكم قتم الاستبعاد لا يعارض البرهان فنحن نقول ههنا ايضا الاستبعاد لا يدافع البديهيات وأما قوله وأنت تعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد فاعلم أنه لما قالم الدلالة على ان الافلاك متحركة بالاستدارة عاد الى ما ابتدأ به أولا من أن كل جسم متحرك بالاستدارة فلا بد وان تكون حركته شوقية تشبيهية على ما هو وهذا الحكم غير مخصص ببعض الاكبر دون البعض ومن المتقدمين من توقف فيه وقال الافلاك الكلبة تسعة ولكل واحد منها محرك بحركته الشوقية الى التشبه فاما الكرة التي ينفصل بها الفلك الواحد مثل فلك القمر فانه ينفصل الى اربع كرات فلا يدري أنه هل لكل واحد من هذه الكرات محرك خاص أو لمجموعها محرك واحد وأما الشيخ فقد جزم ههنا بانه 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 الكرات كذلك وأما قوله وتعلم أنه ليس بجوز أن يقال السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه فمعناه ما تبين قبل ذلك من أنه لا يجوز

(هداية اذا فرضنا جسيما يصدر عنه فعل فاعلم ما 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 الامكان واما الوجود والوجود فيبعد وجود العلة ووجودها ولكن وجود المحرور وعدم الخلا في الحاروي مما عا فاذا اعتبرنا شخص الحاروي العلة كان معه للمحرور امكان لان شخص العلة متقدم في الوجود والوجود على شخص المعلول فلا يتخلوا اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوده أو غير واجب مع وجوده فان كان واجبا مع وجوده

وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جميعها بحسب القياس الى

كان

الطباع العنصرية طبيعة خامسة فاعلم

ان المراد منه بيان أن كل واحد من الافلاك مخائف ثلاث في طبيعته وما هي منه وحاصل الكلام في الدلالة على ذلك أن لكل واحد من الافلاك شكلا ومقدار او صفا وحيزا يستحيل حصوله الا في آخر فاختلافها في هذه اللوازم اما أن يكون للجسمية وهو محال أو لما جعل فيها وهو ان كان لازما ماد لمحال وان لم يكن لازما لم يكن لازما لم يكن لازما ولا يكون الا فيهما ولا محلا وهو باطل لانه ان كان جسما أو جسامينا هاد التقسيم في اختصاصه بتلك الخاصية وان لم يكن جسما ولا جسامينا كان نسبهته الى الشكل واحدة فلا يكون بعض الاجسام يلزم بعض الاوصاف اولى من البعض فاما أن تكون تلك الصفات لازمة لكل فحينئذ يرتفع الاختلاف هذا خلف أولا يلزم شئ منها شيئا منها هذا ايضا خلف واما أن يكون ذلك لاختلاف محال جسيماها وهذا هو الحق فظهر أن هيولات الافلاك مختلفة بالمهاية فكذلك وجب لكل واحد منها ما استحال على الآخر فثبت أن هيولى كل واحد من الاجسام الفلكية مخالفة بالمهاية لهيولى الآخر وهي باسرها مخالفة لهيولى الاجسام العنصرية فتكون الطبيعة الفلكية طبيعة جنسية بالنسبة الى الطباع العنصرية وهي الطبيعة الخامسة ويدخل تحت ذلك الجنس انواع ثم انه شرع بعد ذلك في بيان أنه لا يجوز أن يكون شئ من الاجسام الفلكية علة للاخر والله اعلم الطريقة الرابعة في اثبات العقول ستة فصول وهو ان يقم الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون شئ من الاجسام ولا شئ من القوى الجسمية علة لشيء منها وظاهر أن المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لاستحالة أن يصدر عن الواحد اكثر من واحد فلا بد وان يكون علة لها وجودات مجردة وهو المطلوب فاما أنه لا يجوز أن يكون شئ من الاجسام علة لشيء منها فقد ذكر الشيخ ههنا دليلين كاسياني بيانهما (هداية اذا فرضنا جسيما يصدر عنه فعل فاعلم ما 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 والوجود فيبعد وجود العلة ووجودها ولكن وجود المحرور وعدم الخلا في الحاروي مما عا فاذا اعتبرنا شخص الحاروي العلة كان معه للمحرور امكان لان شخص العلة متقدم في الوجود والوجود على شخص المعلول فلا يتخلوا اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوده أو غير واجب مع وجوده فان كان واجبا مع وجوده

كان الملاء الهوى واجبا مع وجوبه وقد بان أنه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلاء غير ممكن بذاته بل بسبب وقد بان انه ممنوع بذاته فليس شئ من السماويات علة لما تحته وللمحوى فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي أن تبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علالاتي من الاجسام ويلزم منه أن يكون علة المفارقات ولا يجوز أن يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن علة المفارقات بعد الاول وهي العقول أقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العلية علة لبعض ولما كانت الاجسام العلية منقسمة الى حار ومحوى وكانت علية الحاروى على تقدير الجواز اقرب 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 سياتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حار علة لهوي به طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة أخرج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدمات أحدها أن الجسم لا يمكن أن يكون علة موجودة لشيء الا بعد صيرورته شخصا معين 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 بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن والثالثة أن الشئ الذي يكونان معا لا معينة المصاحبة الاتفاقية بل معينة بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الاخر فانها لا يتخالفان في الوجوب ولا إمكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي إمكان انفكاكهما وتقرر بالحجة بعد تقرر هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاروى علة للمحوى لسيقه من شخص لما يبيانه في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود الحاروى اذا اعتبر مع وجود الحاروى المتشخص موصرفا بالامكان لما يبيانه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاروى أمر يقارن باعتباره اعتبار وجود الحاروى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم أن يكون هو أيضا مع وجود الحاروى المتشخص ممكنا لما يبيانه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والامكان الخلاء ممكنا لكنه ممنوع لذاته هذا خلف فاذن الحاروى ليس بعلته للمحوى واعلم أن قولنا الخلاء ممنوع لذاته ليس معناه أن الخلاء ذاتا هي المتقضية لامتناع وجوده بل معناه أن نصوره هو المقضى لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو في ما يتصور فيه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النقي وذلك النقي لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكل به وهو أن يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته يناق كونه مامعه أعني 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 اذا لم يكن مع اوله للحاروى امامه كونه مع اوله للحاروى فهو ممنوع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا قرنا جسد ما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فدي الى قوله وجدتها الامكان متصلة هي أصل القياس فان القياس استثنائي وانما أوردنا لها كليا غير متخصص بهذا الموضوع فمهد الابراهم متخصصا وقصد المزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما لو جود الوالوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاروى هما معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال

كان الملاء الهوى واجبا مع وجوبه وقد بان أنه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلاء غير ممنوع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممنوع بذاته فليس شئ من السماويات علة لما تحته وللمحوى فيه

وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة . ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الوضع بقوله فاذا اعتبرنا  
 تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على  
 تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مقصدا لقال فلا يجوز اما ان يكون عدم الغلاء واجبا مع  
 وجوبه اى مع وجوب الحاوي 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 الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب به لانه فالغلاء غير ممكن بذاته بل بسبب  
 هذا خلف فاذن ليس شئ من السماويات علة للمحوى فيه وذلك كالفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا  
 تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره أولا والاولى حذفه لثلاثين نظم  
 الحجة بسببه والكلام ينظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقر الاقتصار على ما قرره أولا غير كاف في هذا  
 الموضوع لانه لم يشر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقصا عليه لا يفيد مقارنة  
 عدم الغلاء للمحوى المعلول فان المحوى مالم يتحدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب للغلاء والعدم  
 اعتبارا معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع استناد شئ من الاجسام الى علة  
 اسلانه يقتضى كون الغلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا  
 حاريا والمعلول بكونه محورا باليد . تنيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول 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 الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الغلاء في  
 الحاوي هما معان يرضم هذا الى قوله فلا يجوز اما ان يكون عدم الغلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير  
 تقرر ير تالى المتصلة متقدما على تقرر الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد  
 كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير مما وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح  
 بان الحكم يكون مانعا المتأخر متاخرا كالحكم بكون مانع المتقدم متقدما والعقل الذى هو علة المحوى  
 انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوي ايضا عليه وبعود  
 المحوى وبقية متوجه لدلالة المعية في الموضوعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل  
 على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الاخر من حيث ذاتيهما والثاني على  
 ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الاخر كما مر في النظم الاول **قوله** (واما ان  
 يكون المحوى علة لما هو اشرف واغنى عنه اعظم منه اعنى الحاوي فقير مذهب اليه بوجهه ولا يمكن)  
 لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوى اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوى علة للحاوي  
 وذلك لان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور  
 فيه مناسبة او مشابهة بوجهه بالحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه واقتراره  
 اليها وكان الحاوي اشرف من المحوى لكونه ابعدهما من شأنه ان يتغير ويقدسه واغنى عنه واعظم  
 منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو عليه مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق  
 من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهب اليه بوجهه ليس يمكن على ما سياتى من بيان  
 امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة فلان منه  
 بان مجرد تلفظ بالشرف بخطابه وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطايا  
 لكنه لم يعمل بذلك الا كونه غير مذهب اليه بوجهه واما كونه غير ممكن فمعلل بما سياتى وللمبرهن ان

واما ان يكون المحوى علة  
 لما هو اشرف واغنى  
 واعظم منه اعنى الحاوي  
 فهو غير مذهب اليه بوجهه  
 ولا يمكن) التفسير المطلوب  
 من هذا الفصل بيان انه ليس  
 شئ من الكرامة السماوية  
 علة لبعض واعلم ان ذلك  
 يمكن فرضه على وجهين  
 احدهما ان يكون الحاوي علة  
 للمحوى وثانيهما ان يكون  
 المحوى علة للحاوي والشيخ  
 ابتدأ بابطال القسم الاول  
 وتحريره ما ذكره من  
 الدلالة انه لو كان الحاوي  
 علة للمحوى لكان متقدما  
 عليه لكن التالى محال

والمقدم منه بيان الشرطية ما مر من أن العلة لا بد وأن تكون متقدمة على المعلول وبين امتناع التالي أن وجود المحوى مع عدم الخلاه وعدم  
 الخلاء مع وجود الحاوي لأن عدم الخلاء واجب لذاته والواجب لذاته لا يتأخر عن غيره فوجود المحوى مع ما هو مع الحاوي وما مع المع مع  
 وجود المحوى مع وجود الحاوي فيستحيل أن يكون متأخر عنه وإن شئت قلت وجود المحوى وعدم الخلاء معا فلو تقدم الحاوي على  
 المحوى المتقدم على عدم الخلاء أيضا لأن المتقدم على المع متقدم وكان متقدما على عدم الخلاء لكان عدم الخلاء ممكنا بذاته واجبا لغيره وهو  
 محال لأن عدم الخلاء واجبا لذاته ولقائل أن يقول إن الشرطية ممنوعة فإنا بينا في النمط الخامس أننا لا نعقل من تقدم العلة على المعلول  
 إلا مجرد تأثيره فيه وأنه ليس هناك متصور زائد على ذلك ثم لئن وقعت المساعدة على الشرطية فما الدليل على امتناع قوله لو كان الحاوي  
 متقدما على المحوى مع عدم الخلاء لزم أن يكون الحاوي متقدما على عدم الخلاء لأن المتقدم على المع متقدم قلنا لا نسلم أن  
 المتقدم على المع متقدم وبيانه أن عندكم الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوى فالحاوي مع المتقدم على المحوى ولم يلزم عندكم تقدمه  
 عليه فإذا 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 مما يتوجه إذا احتجنا في تقرر هذه الحجة إلى ادعاء أن المتقدم على المع متقدم ولما يحتاج إليه لو قلنا بان عدم الخلاء  
 ووجود المحوى معا حتى يقول بعد ذلك لو كان الحاوي متقدما على المحوى لكان متقدما على عدم الخلاء لكانا إذا قلنا عدم الخلاء هو  
 عين وجود المحوى سقط عن ذلك لأنه إذا كان عدم الخلاء هو عين وجود المحوى لكان الحاوي المتقدم على وجود المحوى متقدما لا محالة  
 على عدم الخلاء وإنما قلنا وجود المحوى هو عين عدم الخلاء لأن الخلاء أمر 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 لئن وقعت المساعدة على أن الحاوي لو تقدم على المحوى لتقدم على عدم الخلاء فلم  
 قلتم إن ذلك محال قوله لأن المتوقف على الغير يمكن لذاته قلنا لا نسلم أن الخلاء متمتع لذاته على ما مر لقول فيه في مسألة الخلاء ولترجع إلى  
 التفسير أما قوله إذا فرضا نجسا

بصدر عنه فعل فاعلم به در عنه إذا صار شخصه ذلك

الشخص المعين فاعلم أن المراد منه أن الجسم الذي يصدر عنه

يستعمل كل شيء في إثبات ما يناسبه على ما بين في صناعته ( وهم وتبيينه ولعلنا نقول هب أن علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد لك من أن تقول أنه يلزم من غير الجسم حار ومحور سواء كان عن واحد

تمنى فلا بد وأن يحصل لشخصه أو لآتم بعد تمام تشخصه يصدر عنه أثره وهذا إشارة إلى أن العلة لا بد وأن تكون متقدمة  
 على المعلول بالذات وأما قوله فلو كان جسم فلنكنه علة لجسم فلكي علة لجسم فلكي نحو به لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان  
 فإما لو وجد الوجوب فيعدو وجود العلة ووجوبها فاعلم أن المراد منه أنه لما ثبت أن وجود المعلول متأخر عن وجود العلة وجب أن  
 يكون امكان المعلول مقارنا لوجود العلة لأن امكان المعلول سابق على وجوده ووجود العلة أيضا سابق على وجود المعلول فكل واحد  
 منهما معنى وجود العلة وامكان المعلول سابق على وجود المعلول فوجب أن يكونا معا فظهر أنه لو كان الحاوي علة للمحوى لكان وجود  
 الحاوي مع امكان المحوى وأما قوله لكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي معا فاعلم أن المراد منه أن يبين استخالة الثاني وهو أن يكون  
 وجود الحاوي مع امكان المحوى وبين ذلك بان قال وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي معا وهذا ظاهر بل ربما ظن أشد معينا أن  
 عدم الخلاء هو عين وجود المحوى على ما قررناه قبل وأما قوله فإذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوى امكان لأن تشخص  
 العلة مقدم على الوجود والوجوب على تشخص المعلول فاعلم أن هذا الكلام ليس فيه الايبان أن الحاوي لو كان علة للمحوى  
 لوجب أن يكون وجوده متقدما على وجود المحوى وإن يكون مقارنا لامكان وجوده وهذا هو الذي قررناه في أول الفصل فيكون  
 مكررا والاولى حذفه ليلابشوش ظم الحجة بسببه فإلتلوح حذفته وضممت ما قبله إلى ما بعده لتنظيم الكلام هكذا لكن وجود المحوى  
 وعدم الخلاء في الحاوي معا فلا يجوز أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي أو غير واجب مع وجوبه فإن كان واجبا مع وجوبه  
 كان المحوى واجبا مع وجوبه ولا بد في تقرير هذه المقدمة من أن يقال إن مفارق المفارق مقارن وإن كان عدم الخلاء غير واجب مع  
 وجوب الحاوي كان ممكنا لذاته وهو محال فهذا تمام تقرير هذه الحجة فظهر أن شيئا من الافلاك الحاوية لا يكون علة لشيء من الهويات  
 وأما قوله وأما أن يكون المحوى علة للحاوي فهذا محال لأن الحاوي أشرف وأقوى من المحوى ولا يشرف الاقوى لا يكون معلولا للاخس  
 الاضعف ولقائل أن يقول اتفق أهل التحقيق على أن الكلام المبني على الخسة والشرف خطابي لا برهاني ( وهم وتبيينه ولعلنا نقول  
 هب أن علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من أن تقول أنه يلزم من غير جسم حار ومحور سواء كان عن واحد





فانما يكون للعلة لا الما ليس له في هذا الكلام تارة لان التقدم الذي 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 لانا نبينا ان التقدم بالذات جنس تحت نوعان  
 ولا يلزم من انتفاء احد نوعي الجنس انتفاء الجنس وينقدير ان يكون الحارى متقدما على المحرى بالطبع لانا نبينا ان التقدم بالذات جنس تحت نوعان  
 وتنبية اولئك تزبد فتقول ذا نخرج على اصول التي تقررت انه قد يوجد من غير جسم حار واخر غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوى  
 فيكون وجوب الحارى مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوى مع لول الغير الجسم لاخر فانه اذا اعتد برت له معية مع هذا  
 الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحارى للمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلوب الاول عند التحقيق وحواله ذلك بعينه فان الله  
 انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر لذى هو علة وذلك القياس لا يفرض ٤١ فيه امكان الخلاه بوجه انما يفرضه

تحدد الحارى في باطنه ثم  
 تحدد الحارى لا سبق  
 له على المحوى وليس  
 كل ما هو بعد مع فهو  
 بدلان القبلية والبعدي  
 ذا كالتا بحسب العلية  
 والعلوية في حيث لم  
 يكن علية ولا معلوية  
 لم تكن قبلية ولا بعدية  
 ولما لم يجب ان يكون  
 مامع العلة لم يجب ان  
 يكون مامع القبل بالعلة  
 قبل الالهم الابالزمان  
 اشرح هذا السؤال  
 لارل بعينه مع الجواب  
 لارل فلا فائدة في لتطويل  
 ونه اعلم (وهم  
 رتبته واعلمت تقول ان  
 الحارى والمحوى جميعا  
 بحسب اعتبار نفسيهما

الاختلال ساقط بذلك (وهم رتبته اولئك تزبد فتقول ذا نخرج على الاصول التي تقررت انه قد  
 يوجد من غير جسم حار واخر غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوى ويكون وجوب الحارى مع وجوب  
 الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوى مع لول الغير الجسم لاخر فانه اذا اعتد برت له معية مع هذا الاخر  
 كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحارى للمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلوب الاول عند التحقيق  
 وحواله ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذي هو علة وذلك القياس لا يفرض  
 فيه امكان الخلاه بوجه انما يفرضه تحدد الحارى في باطنه ثم تحدد الحارى لا سبق له على المحوى وليس كل  
 ما هو بعد مع فهو بدلان القبلية والبعديه اذا كانتا بحسب العلية والمعلوية في حيث لم يكن عليه ولا معلوية  
 لم يجب قبليه ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون مامع العلة لم يجب ان يكون مامع القبل بالعلة قبل الالهم  
 الابالزمان) اقول هنا لوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحارى والعلى  
 الذي هو علة المحوى لما صدر مامع علة واحدة فتدو جبا عنهما هو المحوى ليس مع وجوب احدهما  
 الذي هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحارى ايضا واذا وجد في غير المحذور  
 والتنبية للجواب هو الذي سبق مع من هذا ايضا وهو معنى من الشرح (وهم رتبته اولئك تقول ان  
 الحارى والمحوى جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو مكانهما غير واجب الوجود  
 فامع ان هذين اذا اتدما معهما يمكن لم يكن هناك تحدد لشي ولا مكان ان لم علا كان خلاه وانما يفرض  
 ما يفرض ذا كان محدد لا يلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطة بعلا او غير محيطة بعلا ولا يكون خلاه) اقول  
 هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في انما شرح بيان امتناع كون الحارى علة للمحوى (اشارة  
 وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحارى او نفسه التي تكون كصورته اولى  
 جلته) اى البرهان المذكور على امتناع كون الحارى علة للمحوى قائم ما جعلت العلة بصورة الحارى  
 او نفسه التي تكون مبداء الصورة اولى كون هي كصورته او عين صورته او هات العلة صورة الحارى فان

٦ الاشارات - ثانياً عبر واجبي الوجود فخلو مكانهما غير واجب الوجود فامع ان هذين اذا اتدما معهما يمكن لم يكن هناك  
 تحدد لشي ولا مكان ان لم علا كان خلاه انما يفرض ما يفرض اذا كان محدد لا يلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطة بعلا او غير محيطة بعلا ولا يكون  
 خلاه) التفسير هذا سؤال آخر وتقريره ان الحارى والمحوى كل واحد منهما مامع لثانيه وذا كان قد اخذه ووجد المحوى مامع  
 وجود المحوى ممكنا لذاته كان عدم الخلاه ايضا ممكنا لذاته فاجاب بان عدم المحوى لا يلزم منه وجود الخلاه مطلقا بل بشرط حصول السطح  
 الداخلى من الحارى اولا وانما يكون للسطح الداخلى من الحارى عدم على المحوى لو كان علة له وحيثما يلزم الحال فان ذلك لم يكن كذلك  
 يكن الاشكال واردا (اشارة وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحارى ونفسه التي تكون كصورته اولى  
 جلته) التفسير لو كان الحارى علة للمحوى سواء جعلت العلة له في صورته او في صورته المحوى اولى بان صورته الجسمية او نفسه  
 الجسمانية علة للمحوى لزم المحذور وبالجملة فلى جميع التقديرات يكرر الاشكال المذكور وعائد الان العلة لم يتم ذاتها استحالة سيرتها  
 موجبة لا معلول

٤٢  
 (تذنيب قد استبان أنه ليست الاجسام السماوية تلابعضها البعض وأنت اذا فكرت مع نفسك علمت أن الاجسام إنما تعمل  
 بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كاليه لها انما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين  
 ما ليس بجسم من هيولى أو صورة حتى يوجد هما أولاً فيوجد الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات لاجسام ولا  
 لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام آخر لصورها يتجدد عليها (أعراض) النفس بل ما فرغ عن الحجته المذكورة صرح الآن  
 بالنتيجة المطلوبة وهي أنه لا يجوز أن يكون شيئ من الاجسام علة لشيء منها ثم ذكره بوجه أخرى على هذا المطلوب وهي أيضاً الحجته  
 القديمة المشهورة فيما بين الحكماء وهي أنه لو كان الجسم علة لجسم آخر لكانت اية العلة اماناً أن تكون بهيولاً أو بصورتها أو بهما جميعاً  
 والاول باطل لان الهيولى قابلة لشيء لو امد لا يكون قابلاً لرفعها للمعاول لقائل ان يقول ان الشيخ نص في النمط السابع على ان علم البارى  
 تعالى بغيره صور وجوده في ذاته وعلة ثلاث

استلزام امكان الخلاص حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة وأي هذه الاشياء يفرض  
 علة فانه لا يتم وجودها الا مع الجميع (تذنيب قد استبان أنه ليست الاجسام السماوية تلابعضها  
 البعض وأنت اذا فكرت مع نفسك علمت أن الاجسام إنما تعمل بصورها والصور القائمة بالاجسام  
 والتي هي كاليه لها انما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس  
 بجسم من هيولى أو صورة حتى يوجد هما أولاً فيوجد الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً  
 لهيولات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام آخر لصورها يتجدد عليها (أعراض)  
 لما بين امتناع كون كل ما من السماويات علة لما يحو به وكان من المستبعد أن يكون المحوى علة لما حو به  
 وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست تلابعض البعض مما يثبت له الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا  
 الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان أحد الحكمين لا يبين غيره بهما في ختم الباب بإيراد البرهان  
 العام على امتناع كون جسم ماعلة لجسم آخر وهذا البرهان مع قر به من الوضوح مبني على مقدمات  
 أحدها أن الجسم إنما يعمل بصورته لانه إنما يكون موجوداً بالفعل بصورته وهو يكون فاعلاً من حيث  
 هو مجرد 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 لشيء لو امد لا يكون قابلاً لرفعها للمعاول لقائل ان يقول ان الشيخ نص في النمط السابع  
 على ان علم البارى بغيره صور في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً قول امان عليه المذكور فباطل  
 لان الشيء الواحد إنما يكون قابلاً لرفعها للمعاول شيء واحد فان الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول والقابل  
 لا يجب أن يعمل فيه المتقبل بل يمكن والواحد لا يكون نسبتته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا وما اذا  
 انتزعت المقبول والمفعول فقد يتبين ما لا تلتبس فانها قابلة لهما فاعلة فيما درتها ههنا لو كانت مادة  
 الجسم فاعلة لجسم آخر كما كانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحاله فيها وهما

أيضا باطل لان العلة  
 الموجدة للشي لا بد  
 وأن تكون علة أولاً  
 لاجزائه على ما مر بيانه  
 في النمط الرابع واجزاء  
 الجسم هي الهيولى  
 والصوره فلو جعلنا  
 صوره جسم علة لجسم  
 آخر لوجب أن تكون  
 الصوره علة أولاً لصوره  
 الجسم المملول وهيولاه ثم  
 بواسطه ذلك الجسم لكن  
 يستحيل أن تكون  
 الصوره الجسميه  
 علة للصوره والهيولى  
 لان الصوره إنما تعمل  
 بمشاركه لوضع ويستحيل  
 أن يكون للصوره التي  
 فرضناها علة وضع  
 مع الصوره المملولة

والهيولى المملول ويجب ههنا تفسير قولنا الصوره تفعل بمشاركه لوضع أولاً ثم بيان استحالة تحقق ذلك ههنا نانياً ما متغبران  
 الاول وهو أن القوة الجسمانية إنما يظهر أثرها أولاً في محلها ثم فيما يماس محلها ثم في المماس لما يماس محلها وكما كان الشيء أقرب الى  
 ممااسة محلها كان حصول الأثر فيه قبل حصوله فيما كان أبعد من محله واذا ظهر التصور ظهر التصديق بالاستقراء أو بضائق القوة  
 فيما يقرب من محلها وفيما يبعد عنه لو كان على السواء حتى ان القوة الناريه الحاله في هذا الجسم تسخن البعيد عن هذا المحل كما تسخن  
 القريب منه لم يكن حصولها في هذا الجسم أولى من حصولها في سائر الاجسام لانه اذا كان باسرها سواء بالنسبة الى كل الاجسام لم يكن لها  
 اختصاص شيء من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل كانت مجردة فظهر المراد من قولنا الصوره الجسمانية لا تفعل الا  
 بمشاركه لوضع واما الثاني وهو انه ليس بين الصوره التي فرضناها علة وبين الصوره والهيولى اللتين فرضناهما مملولين وضع فلان الهيولى  
 في ذاتها غير مختصة بجزء وضع والالتكان الهيولى نفس الجسم واذ لم تكن مختصة بوضع رموضع استحال أن يكون لشيء آخر قريب بعد  
 بالنسبة اليها وذلك معلوم بالضروره فثبت أن الصوره الجسميه لا تفعل الا بمشاركه لوضع وثبت أنه يستحيل حصول الوضع بينهما وبين

الصورة والهيولى فاذا يستحيل كونها فاعلة لها اولنا استعمال ذلك استعمال كونها فاعلة للجسم على ما مر تقريره فثبت انه يستحيل ان يكون الجسم علة للجسم وان يرجع الى التفسير اما قوله رمت اذا فكرت علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها فالمراد منه انك اذا فكرت علمت ان الجزء الهيولى لا يستحيل ان يكون فاعلا لان الواحد لا يكون فاعلا ولا بالمعاني بل هو بالطريق ان الاجسام لا تفعل الا بصورها واما قوله والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها فالمراد منه ان الصور منها ما يكون حالة في الجسم كالجنسية والنارية والهوائية وغيرها ومنها ما لا يكون حالة فيها ٤٣ ولكنها تكون صوراً كالية لها كالفنس

الناطقية الانسان فانها غير حاله في بدن الانسان ولكنها صور كالية فلما النوع الاول فلا يفعل الا بمشاهدة الاجسام على ما مر تقريره واما النوع الثاني فكذلك لان فعلها لو لم يكن بمشاهدة البدن لكانت غنية في ذاتها وفي جميع افعالها عن الجسم فيكون عقلا محضا لانها واما قوله ولا بتوسط الجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجد هما ولا يوجد بهما الجسم فالمراد منه بين بينه انه يستحيل ان يكون الجسم متوسطا بين الشيء وبين ما ليس بجسم واما قوله فاذا الصورة الجسمية لانها تكون اسبابا هيولى الاجسام والصورها فالمراد منه ان الصور

متقاربان 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 يصح ان يشار به صور المعقولات وان كان موضوع لا اعتبار بين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق وذلك ما سنذكره في موضعه المذمومة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاهدة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بعماد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وحيث كان قوامها بمراد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بمراد تلك المواد فيكون بمشاهدة من الوضع ولذلك فان النار لا تنسخن اى شئ بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا تضيئ كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بعماد الاجسام كالفنس المقارفة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بتجسيم سبب ان فعلها من حيث هي نفس انما لا يكون بذلك الجسم وفيه والالكات مفارقة لذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحيث لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بل بمشاهدة الوضع المذمومة الثالثة ان الفاعل بمشاهدة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا يوضع له الا لكان فاعلا من غير مشاركة لوضع هذا خلف المذمومة الرابعة ان علة الجسم تكون اولاً علة جزئية اعنى مادته وصورته وهذا قد تقرر فيها مضى وبعده تقرر بالمقدمة المتعددة الى المن وتقول قوله بالاجسام انما تفعل بل صورها شارة الى المذمومة الاولى وقوله والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها يعنى النفس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المذمومة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المذمومة الثالثة وقوله حتى يوجد هما ولا يوجد بهما اشارة الى المذمومة الرابعة وقوله فاذا الصور لاجسامها لا تكون اسبابا هيولى الاجسام ولا صورها شجيرة وهذا يبين امتناع صدور الاجسام عنها وشمس البرهان وقوله بل افعالها تكون معدة لاجسام اخرى وما يتعدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تأثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صورة قبض عليها من قبض الصور كالماء التي تجعل مادة ما يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتجدد على تلك المادة ارجحها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يقبض على الاجسام من علة مفارقة عند صدور تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يقبض على علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس من مقابلها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول (هداية وتحصيل فقه بان ان جواهر

الجسمانية يمكن ان لا يكون شئ فيها اسبابا هيولى الاجسام وصورها واذ كان كذلك استعمال كونها اسبابا للجسم واما قوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخرى اصغر مما يتجدد عليها او اعراض فالمراد منه ان هذه الصورة وان لم تكن علاما وثيرة ولكنها معدة للصور والاعراض المتجددة فيها تارة بواسطة المماسه كالماء الذي يتسخن بمجاورة النار او المماسه كالماء الذي يتسخن بمجاورة النار او المماسه كالماء الذي يتسخن بمجاورة النار او المماسه كالماء الذي يتسخن بمجاورة النار وههنا آخر الكلام في الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان احكامها المشتملة على اثبات العقول في بيان ترتيب الوجود سنة فصول (هداية وتحصيل فقه بان ان جواهر



يجزم هو - بحيث **⦿** زيادة تحصيل فن الضرورة ذن أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي  
 وجرم سماوي) أراد أن بين كيفية صدور كثرة عن المبدأ الأول فبدأ بالاشارة الى أول كثرة وجب  
 صدورهما عنه وهو جوهر عقلي وجرم سماوي معار ذلك لار وجوب صدور الاجرام السماوية عن  
 الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر  
 عقلي مما عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر  
 عنه الا واحد فمادى 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 الاول شيئا واحدا عن ذلك الواحد واحدا  
 آخر وهو لم حرا حتى لا يمكن أن يوجد شيان ليس أحدهما فى سلسلة الترتيب علة لآخرهما على الولاة  
 أو توسط الغير من العال وهذا ظاهر الفساد فلن وجد موجودات كثيرة لا يتعاق بعضها ببعض معلوم  
 بالظاهر لكن المراد منه أن لو احده لا يصدر عنه الا واحدا اذا كانت جهة الصدور واحدة أما اذا كثرت جهاته  
 واعتباراته فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم 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 متمتع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات  
 متكثرة كما هو غير متمتع في معلولاته فاذا لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد وامكن أن يصدر عنه  
 معلولاته) فهذا وجه متع سناد لكثرة الى الاول وجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي  
 بيان كيفية تكثر الجهات المقضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وتقدم له  
 مقدمة فنقول فافرضنا مبدا اول وليكن (ا) وصدور عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في أول مراتب  
 معلولاته ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د)  
 فيصير في ثمانية المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخران جوهران ان يصدر عن (ب) بالنظر الى (ا)  
 شيء آخر صار في ثمانية المراتب ثلاثة أشياء ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شيء  
 وبتوسط (د) وحده ثان وبتوسط (ج) وبتوسط (ب) رابع وبتوسط (د) معان خامس  
 وبتوسط (ب) وبتوسط (ج) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج) وبتوسط (د) معا ثامن  
 وعن (ج) وحده ثاسر وعن (د) وحده حادى عاشر وعن (ج) وبتوسط (د) معا ثاسر وتكون هذه كلها فى ثمانية  
 المراتب ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر الى ما هو فوقه شيء واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات التى تكون  
 فوق واحدة صار ما فى هذه المراتب أيضا فامضا عنه ثم داجا وزا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يهصى  
 عددها فى مرتبة واحدة الى سالتها به له فهكذا يمكن أن يصدر اشياء كثيرة فى مرتبة واحدة عن مبدأ واحد  
 واذا ثبت هذا فمقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة لا الاول بالضرورة وهى مفهوم  
 كونه صادر عن الاول غير مفهوم كونه ذهويه ما فاذن ههنا امران معقولان أحدهما الامر الصادر عن  
 الاول وهو المسمى بالوجود الثانى والمراد به الازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهاية فهى من حيث  
 لوجودها تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ما عليه أصلا لكن من حيث العقل يكون  
 لوجودها تابعا لها لكونه سفة لها ثم اذا ثبت المهاية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لذلك  
 المهاية بالتبعية الى وجودها وذا ثبت لا رحددها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو  
 لازم للمهاية بالتبعية الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز انصاف كل واحدة من

العقل الاول الا عقل  
 واحد ثم بذلك يوجد  
 عنه عقل يصدر عنه عقل  
 وذلك ثم عن ذلك العقل  
 عقل آخر وذلك آخر  
 وبالجملة يكون فى أول  
 الامر عقل كثيرة نازلة  
 من غير اقل ثم يكون عقل  
 ثم بعد ذلك عقل كثيرة  
 من غير اقل ثم بعد ذلك  
 عقل آخر وذلك آخر  
 وعلى هذا التقدير لا يلزم  
 أن تكون الاجرام السماوية  
 مساوية للعقول **⦿** 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 جوبوا أيضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته  
لزومه أن يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزمه أن يكون عاقلا للاول فهذه ستة أشياء موجودة هوية  
وامكان وجوب وتعقل للذات وتعقل للتبديد واحدا منها في أولى المراتب هو الوجود وثلاثة في ثانیها  
هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار معانيه بالاول والتعقل بالذات اللازم له لوجوده والتعقل للمبدأ العنق  
استفاده من الاول وان كان في الثالث هو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر  
الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في الثالث واما  
العقل الاول يتناول هذه الامور وتضمنها التزاما وان كان المعلوم الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا  
واحدا والهوية والامكان يشتركان في أنها حال ذلك المعلوم في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل  
بالذات يشتركان في أنها حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل ولو جوب والتعقل للمبدأ يشتركان في أنها حاله  
المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالثلاث الموجد في العقل والاولى والثانية  
تشركان في أنها حاله في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه حاله بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من  
ذكر التثنية واذا تفر هذا فارجع الى باقي شرح المتن فنقول قوله فمن الضرورة أن يكون جوهر عقلي  
يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على أنه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للثلاث 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 المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه أن مصدرة  
لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددا يمكن استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر جسد  
العقل الاول قوله (ولاحيني اختلاف هناك الامكان لكل شيء منها هبة بذاته مكاني الوجود وبالاول  
واجب الوجود انه يعقل ذاته ويعقل الاول) اشارة الى أن اسناد الكثرة الى العقل الذي هو المعلوم  
الاول لا يمكن الا من هذا الوجه واما ذكر أربع أمثلة من السنة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود  
لان المعلوم الاول عبارة عن مجموعهما معا او لطيفيات اللازمة له هي الاربعه التي ذكرها لاغير  
قوله فيكون عماله من عقله الاول للموجب لوجوده وعماله من حاله عنده مبدء الشيء اشارة الى  
أمرين أحدهما ما يقض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلوم بالنظر الى الاول وهما ما يعبر  
عنهما بتعقل المبدأ وجوب الوجود اللذين يجهدهما حال المعلوم بالقياس الى مبدئه وهو أفضل حالته  
المذكورتين التوهم اصار مبدء العقل آخر قوله (وعماله من ذاته مبدء الشيء آخر) اشارة الى حاله في ذاته  
المشتملة على الحالتين الباقيتين التي اصار مبدء الفلك قوله (ولانه معلول فلا مانع من أن يكون هو مقوما  
من مختلفات) اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على ثمة بخلاف الواجب لذاته واما اشارة بلفظة  
هو الى العقل الاول مع جميع حالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده وان ذلك  
شيء واحد كما مر قوله (وكيف لا اوله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب) اشارة الى المناهية  
والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل واما ذكرهما هنا لكونهما مقدمات لا لوازم وصفهما بالامكان  
والوجوب تبيينها على استلزامها الاوصاف المذكورة قوله (ثم يجب أن يكون الامر الصوري  
منه مبدء الكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدء الكائن المناسب للمادة) أي ينبغي أن تستدل عليه  
للعقل الذي تحتته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك الذي تحتته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته  
بالمادة أشبه وكاله الفاض عليه من مبدئه بالصورة أشبه والمعلوم بشبه العلة ويناسبها ثم صرح عن  
ذلك بقوله (فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدء الجوهر عقلي وبالآخر مبدء الجوهر جسماني)

ولاحيني اختلاف هناك  
الاما كان لكل شيء منها  
انه بذاته مكاني الوجود  
وبالاول واجب الوجود  
وانه يعقل ذاته ويعقل  
الاول فيكون عماله من  
عقله الاول للموجب لوجوده  
وعماله من حاله عنده مبدء  
الشيء وعماله من ذاته مبدء  
شيء آخر ولانه معلول  
فلا مانع من أن يكون هو  
مقوما من مختلفات وكيف  
لاوله ماهية امكانية ووجوده  
هو من غيره واجب ثم يجب  
ان يكون الامر الصوري  
منه مبدء الكائن الصوري  
والامر الاشبه بالمادة  
مبدء الكائن المناسب للمادة  
فيكون بما هو عاقل للاول  
الذي وجب به مبدء الجوهر  
عقلي وبالآخر مبدء  
لجوهر جسماني

ثم أشار بقوله (و يجوز أن يكون لا يخرج تفصيل أيضا إلى أمرين هما بصيرتيا الصورة ومادة جسميتين) إلى تفصيل حاله في ذاته إلى الحالتين المذكورتين أعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالأول صار مبدأ لطولي القلق التي يكون القلق بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ الصورة التي يكون القلق بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عديمين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عديمة بافترادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث لعقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود أقرب إلى المدافى والترتب كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما أردنا بيانه وانما أظننا القول فيه لان أكثر الفاضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تجبروا في هذه المسئلة وأقدموا الجاهلهم 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 بشرطها معدة لافاضته تعالى وهذه مرة خذت تشبيها المراد من الحوادث اللغظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تاهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولا إلى ما يليه كما سندونه إلى العلة الانتقائية والمرضية وإلى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافية لما أسوه ونوا مسألهم عليه والفاضل الشارح من نسب كلامهم في هذه المسئلة إلى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح أن الشيخ غبط في هذا الكتاب في سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بأنه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويقل غيره ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل فان المجردة غير لائفة بهذا الموضوع أقول الشيخ لم يجعل لوجوب وحده مصدر الضل آخر في موضع من كتبه التي وقتها كالشفا والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدأ العقل آخر ولقد ذهب في كتاب آخر وقع في هذا الفاضل إلى ما يخالف ذلك وما جعل الامكان وعقله نفسه مبدأ من افلا فاعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما المجردة التي ذكرها ان كانت فهي لا تنال في هذا الموضوع على قصور بل لعمرى قد كفى للشيخ مجمعة في موضع خرس السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان أن الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرهما لا تصلح للعلية في هذا الموضوع وكره رماد كره مرارا من كونها امور عديمة أو أمورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجرى مجراه والحوار بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امور عديمة ليست علة مستقلة بانفسها بل هي شروط وحشيات تختلف أحوال العلة الموحدة بها والعلميات تصلح لذلك بالاتفاق وأما كونها امور مشتركة على التساوي فليس كأظنه بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالنشكيب كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز أن يكون متقوم من مختلفات والا لكان الاول علة لها والحوار أن المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كالاته فانه أول ماهية صدرت على الاول كما لا تهاو يطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بأنه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفا في هذا الموضوع فانه قال به في العبارة ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها أكثر اضافة ليست في أول وجودها داخل في مبدأ فوامها بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ويكون

و يجوز أن يكون لا آخر  
تفصيل أيضا إلى أمرين  
بصيرتيا الصورة  
ومادة جسميتين  
لما ثبت أن العقل الاول  
لا بد وأن يكون مبدأ الجوهر  
آخر عقل على وجوه

جاءى وقد رقت أن المعلولين لا يصدران عن علة واحدة، لا لما فيهما من الكثرة - فينبغي أن يعرف الكثرة التي في العقل الاول لكن لا كثرة فيه الا انه يمكن بذاته واجب بالاول وانه عقل ذاته ويعقل الاول فيكون بكونه علة للاول واجبا علة شئ وبعماله من ذاته وهو الامكان - لثلاثي آخر ولا استحالة في أن يكون في جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثرة لانه ممكن بذاته فلا امتناع في تحريمه بمقومات وكيف لا نقول ذلك وهو ممكن لذاته واجب بغيره ثم اظهر هذان الاعتباران في العقل الاول وجب استناد العقل والفلك اليهما ثم يجب أن يكون الامر الصوري مبدأ للعلة لول الصوري والامر الاشبه بالمادة علة لالمول الاشبه بالمادة فيكون لكونه علة للاول واجبا علة للعقل الثاني وبالاعتبار الاخر هو كونه ممكنا لذاته علة للفلك واعلم أن هذا الكلام أدهن من بيت العنكبوت وهو ركن كنه حد وقد استقصينا الكلام في شرح ركائفي سائر كتبنا الا اننا شبه ههنا الى بعض النكت فنقول كلام الشيخ في هذا الفصل مخبط في ههنا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه ٤٨ مشعر تارة بانها يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان لذاته

ذلك أيضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاراة ذلك اللازم شئ فينبغي من ههنا كثرة كلها يلزم ذاته فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معان المعرلات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز أن يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما فتحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل أقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد ذلك كلام طويل ولو قطعنا عميل هذه الكثرة في أن يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا أخذت مع السلوب ولاضافات الكثيرة والجواب أن السلوب والاضافات انما هي عقل بعد ثبوت الغير فلو جازت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكره على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة ذلك الذي عول عليه في سائر كتبه أن الاشراف يتبع الاشراف مع أنه هو الذي قال في برهان الشفاة واذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خبيث فاعلم أنه مخلط فليت شكري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية أقول اذا استند سببان أحدهما أمم وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان المسبب الامم أمم وجودا من السبب الاقص وحاستناده الى السبب الامم لان المعلول لا يمكن أن يكون أمم وجودا من علة وهذا مرضع 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 علة في ذاتها اعنى الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علة بالتياس الى مبدئها اعنى الطبيعة لوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على أنه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم أيضا بذلك وكيف هو معترف بما عجز عن ادراكها دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل اعلمنا ذكره بعد معجديان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على

والوجوب بغيره وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل القول فيه ويبين أن لصدر المعلولين هو الامكان أو الوجوب أو علمه بذاته أو علمه بعلة فان الهمجية غير لائفة بهذا الموضوع ونحن نكلم بعون الله على التبيين مما فنقول ان الامكان والوجوب بالغير ولو وجود شئ من هذه الثلاثة لا يصلح للعلة اما الامكان فلو جوه الاول هو أن الامكان ليس أمرا وجوديا وما لا يكون موجودا لا يكون علة للموجود اما الصغرى فقدمت شريها

في النمط انطامس والذي نريد الا أن نقول لو كان الامكان أمرا وجوديا كان اما أن يكون واجبا لذاته أو ممكنا لذاته والاول باطل والامكان واجب الوجود أو أمم من واحد أو اضافلان الامكان صفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته وان كان ممكنا فاما أن مفتقر الى علة أو لا مفتقر الى علة فان لم يفتقر الى علة فقد استغنى الممكن عن العلة وذلك سبب اثبات واجب الوجود وان افتقر فعلة اما الباري واما العقل الاول واما شئ ثالث والاول باطل لان الباري تعالى علة لوجود العقل الاول فلو كان أيضا علة لوجود ذلك الامكان لكان قد صدر عنه معلولات وذلك يهدم قاعدة هذا الباب والثاني أيضا باطل لان علة الشئ لوجوده متقدمة بالوجود على المعلول عندهم فلو كان العقل الاول علة لامكان شئ لم يلزم أن يكون وجوده سابقا على امكانه وذلك محال لان وجوده من غيره وامكانه من ذاته ومما بالذات أقدم مما بالغير والثالث أيضا باطل لان ماء هذا الباري تعالى والعقل الاول معلول العقل الاول فيلزم أن يكون معلول العقل الاول علة لامكانه فيلزم أن يكون امكانه متأخرا عن وجوده عبرة وهو محال فثبت ان الامكان لا يمكن أن يكون أمرا وجوديا واما بيان الكبرى فهو أن العدم لا يصح جعله أن يكون علة للموجود أو جزأ منها ذلك لجاز ذلك لجاز استناد جميع



الممكنات الى العدم الصرف وهو سد باب اثبات واجب الوجود فهذا برهان ظاهر على أن الامكان لا يجوز أن يكون له وجوده لظهور جوهرة اللطيف  
 وأي عاقل يجوز أن يقول المقتضى لوجود هذه الاجسام العظيمة بغير دوسف عدني لا يثبت له أصلاً والعجب أن هؤلاء اتفقوا على أن  
 لا يجوز أن يكون جسم علة لجسم آخر وعلا ذلك بان الجسم مركب من الهولوي والصورة والصورة لا تغفل الا بمشاهدة الهولوي والهيولي  
 ذاتهما قابل ولا معنى لقبول الا الامكان فلاجل ما بين الجسم وبين الامكان من هذا التعلق البعيد آخر جوا الجسم من أن يكون له سلاحيه  
 العلة والتأثير ثم جلتا وجعلوا نفس الامكان علة ما هذا الامن التصف الشديد المحببة الثانية أن الادلة الدالة على ان الوجود في الموجودات  
 أمر واحد وان الجسميه في الاجسام واحدة فهي أيضا دالة على ان الامكان في الممكنات أمر واحد وقد تقر في بداية القول أن حكم الله  
 حكم مثله فلو صلح امكان العقل الاول لان يكون علة لشيء لصلح كل امكان لان يكون علة لشيء فإذ صلح امكان العقل الاول لان يكون  
 علة للعقل الاول فليصلح امكان ذلك العقل نفسه لان تكون علة لوجود نفسه وحينئذ يكون العقل موجودا لذاته وبمخرج من كونه  
 ممكنا فالخاسل أن الامكان لو كان علة لشيء لوجب أن لا يكون في الوجود موجودا معكم ولما كان التالي محال فالقدم منه وما أن مجرد  
 الوجود لا يصلح العلة فالامر فيه أيضا كذلك لان وجود كل شيء يساوي وجود غيره ولو صلح وجود العلة لصلح وجودها وما كونه  
 واجبا بالغير فهو ليس بصفة ثبوتية والاتكاث ممكنة لان وجوده بالغير اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافات متأخرة وممكنة فلا بد لها  
 من سبب فيكون وجوده زائدا عليه ولزم التسلسل قطرها أنه لا الامكان ولا الوجود ولا الوجوب بالغير صالح للعلة واما الاحتمال الثاني وهو  
 أن يحصل كون العقل علة لذاته ولعلته علة للمعلولين المذكورين فلا نفاذ لنا في سائر كتبنا على أن علمه بذاته لغيره لا بد وأن يكون زائدا  
 على ذاته وحينئذ يعود البحث عن علة ذلك الزائد ولنا بعد الا أن على أن علم الشيء بنفسه ولفيه قد يكون نفس نفسه في الجهة فنقول علم  
 العقل الاول بنفسه ولعلته اما أن يكون نفس نفسه أو زائدا عليه فان الاول فمعلوم انه لا كثرة فيه الا بالامكان والوجود والوجوب  
 وحينئذ يعود الاشكال الاول وان كان ٤٩ زائدا عليه عاد الطلب في علة حصول ذلك الزائد واشكال آخر وهو أن

سبيل الاولى فقط وسائر  
 اعتراضات الفاضل الشارح  
 ينحل بمصر

كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من وجه واحد فهما متلاان لان العلم عندكم سورة مساوية للمعلوم فاذا  
 كان المعلوم واحدا كان الصورتان متساويتين واذا كان كذلك استحلال أن يكون علم العقل بنفسه  
 علة للعقل وعلم معلوله به علة لعقل آخر لاستعالة أن تكون الاشياء المتساوية مختلفة في الوازم ولا دفاع  
 لهذا السؤال الا أن المعلول لا يعرف علمه كأن عرف تلك العلة نفسها ثم لن وقعت المساعدة على أن هذه  
 الاعتبارات سالحة للعلة ولكنها

٧ - الاشارات تاني

غير كافية وذلك لان العقل ليس موجودا واحدا بل هو مركب من الهولوي والصورة الجسميه والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل  
 الخاص والوضع الخاص وبالجملة فله من كل مقولة من المقولات العشر نوع أو أنواع فهذه الامور والكثرة 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 ولترجع الى التفسير فاما قوله ولانه معلول فلامتنع من أن يكون هو متقوم من مختلفات فيه اشكال لان علة الشيء  
 المركب لا بد وأن يكون علة لأجزاءه ومقوماته فلو كان المعلول الاول متقوم من مختلفات لوجب أن يكون الباري تعالى علة لتلك  
 الامور فيكون قد صدر عنه أكثر من واحد وذلك هدم أسلهم الا أن يقال انه علة لاحد أجزاء الماهية فقط وبواسطته يكون علة لماهية  
 لكما قول الجزء الأخير من الماهية ان لم يكن مقتفرا الى علة أصلا كان واجبا لذاته وهو محال وان اقتصر اليها فاما أن تكون تلك العلة هي  
 الجزء الاول الذي صدر عن الباري تعالى فحينئذ يكون معلول الباري تعالى هو أحد الجزأين والجزء الثاني معلول معلوله فيكون المعلول  
 الاول بسيطا فيمتنع تقومه عن المختلفات وقد فرسنا أنه لا يمتنع هذا خلف أو شيئا آخر وهو أيضا محال لان ما عدا الباري تعالى وهذه  
 الماهية المركبة من هذين الجزأين معلول هذه الماهية المركبة فلو جعلنا شيئا علة لاحد جزأها لكاننا قد جعلنا شيئا من مقومات المعلول  
 الاول علة لاحد أجزاءه وذلك محال فظهر أنه لا يجوز أن يكون المعلول الاول مركبا من المقومات بوجه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما عه  
 لانلو كان كذلك لكان العقل الاول المتماثل فيه مركبا من الجنس والفصل وقد بينا أنه محال واما قوله وكيف لا وله ماهية أمكانية  
 ووجود واجب من غيره فاعلم أنه يشبه أن يكون المواد منه الاستدلال على الهوى التي ذكرها من أن المعلول الاول لا يمتنع أن يكون  
 مركبا من المقومات لكن هذا الاستدلال ضعيف جدا لان امكان الشيء صفة اضافية عارضة لماهية والوجود ايضا صفة عارضة وكثرة  
 العوارض الخارجية لا يقتضى كثرة في الماهية فان الجزئية التي له صفات اضافية كثيرة عارضة لذاته ولا يلزم من ذلك كون ذاته متقومه

بأمور مختلفة ولأن الشيخ اعترف في النمط السابع من هذا الكتاب بان العقل الباري تعالى للاشياء 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 الا أن يقال انه معاني الماهية الامر الذي هو معروض الامكان والوجود بل المجموع الحاصل من تلك الماهية ومن الامكان والوجود ولاشك أن ذلك المجموع مركب وفيه كثرة ولكننا لو قلنا بجل 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 يجعل ذات الله تعالى مصدرا للممكنات الكثيرة واما قوله ثم يجب أن يكون الامر الصوري مبدء الكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدء الكائن المناسب للمادة فاعلم انه لم يرد كره على هذه المقدمة دلالة والذي عول عليه في سائر كتبه هو أن الاشرف تابع للاشرف مع أنه هو الذي قال في كتاب البرهان من كتاب الشفاء اذا رأيت الرجل العاوى يقول هذا شريف فو هذا خبيس فاعلم أنه غلط فقلت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطائية في هذه المباحث العلمية واما قوله ويجوز أن يكون الالة آخر تفصيل أيضا الى أمرين هما بصيربيا الصورة ومادة خبيسين فاعلم أنه لم يرد كره في العقل الاول الامن حيث انه ممكن لذاته واجب بغيره ثم يجعل الوجوب بالغير علة للعقل الثاني فبقي أن يجعل الامكان علة للعقل لكن الفيلسوف كبر من اميولي والصورة وهما. جردان فلا بد أن يكون في العقل الاول بسببها جهتان ثم انه لم يرد كرهه تعالى التفصيل وذكره في سائر كتبه أن كونه ممكنا لذاته علة لطولي العقل وكونه موجودا علة لصورته واما وجوبه بغيره فهو العلة للعقل الثاني ويسمون هذه الاعتبارات ٥ الثلاثة بالثلاث (وهم وتبنيه وليس اذا قلنا أن الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب

أن يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل علة بل هو يجب وجود مختلف وينسب الى غير النهاية فانك تعلم أن المرجب لا ينعكس كليا) التفسير من الناس من أورد على الترتيب المذكور رسوالا وهو لما جئتم امكان

● (وهم وتبنيه وليس اذا قلنا أن الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب أن يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل هو يجب وجود مختلف وينسب الى غير النهاية فانك تعلم أن المرجب لا ينعكس كليا) تفرير الوهم أن يقال اذا كانت الحشيات المذكورة موجودة في العقل سببها الوجود عقل وفلك معانحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحشيات فاذن يجب أن يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتبنيه على فساد ما يقال انا اذا اذنا بان كل عقل وفلك يصدران معان عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك أن كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معان المرجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك أن العقول ليست متفقة الانواع حتى تكون متفقة المقتضيات (تذكير فالاول ليست يبدع جوهر اعقلها هو بالحقيقة مبدع ويتوسطه جوهر اعقلها وجر ماسماوى وكذلك عن ذلك الجوهر العقل حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوى)

العقل الاول ووجوده بسبب الصدور فلك وعقل عنه فهذا الامكان والوجود حاصل في العقل لاخبر فوجب أن يصدر عنه أيضا عقل آخر وفلك آخر وهم جريا الى الما لانهما له فاجاب عنه باننا قلنا المعلولان المختلفان لا بدوان نسبا الى هذين الاعتبارين في العلة والموجبة الكلية لا تنعكس كلية فلا يلزم أن يقول هذان الاعتباران في العلة لا بدوان يكرتا 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 الاخرى يكون مخالفة الماهية الاول فلا يقتضى ما فيه من الامكان والوجود شيئا وتقاتل 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 جريا على هذا الى ما شاء الله ثم بعدد جوهر 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 جريا الى ما شاء الله وبالجملة فالعقول المساوقة فلا فلا تكون متوسطة بين العقول المفردة أو يكون الامر كذلك في أحد الطرفين أو يكون الامر كذلك في بعض الوسايط دون البعض وعلى هذا التقدير يبطل ما يذكرونه من أن مراتب العقول بحسب مراتب الكرات وهذا السؤال قد مر ذكره مرارا لكنا اعدناه ههنا لانه كان له مز يدوجه على كلام الشيخ ههنا (تذكير فالاول يبدع جوهر اعقلها هو بالحقيقة مبدع ويتوسطه جوهر اعقلها وجر ماسماوى) وكذلك عن ذلك الجوهر العقل حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوى) التفسير الفرض أن يبين كيفية ترتيب العقول والسماوات فقال الباري تعالى يبدع جوهر اعقلها بالحقيقة

هو

أقول لما كان الابداع إيجاداً بل بتوسط آلة أو مادة أو زمان أو غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي أو جده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم أن قول الشيخ وبتوسطه جوهر اعقاباً وجرماً سماوياً باليس كتابان المتوسط بين الاول وبين أول الاجرام السماوية ليس الاعتقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح أن قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه بينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما أقر به هذا الفاضل مفسر بالإيجاد من غير توسط فاذن لو كان موجود العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني أيضاً مبدعاً بالحقيقة وكذلك سائر العلوات التي لا تستند الى شيء غير عقولها القرينية وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهناك يبين أن ما ترجمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ليس شيئاً وما في 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 الاخير ولا يمتنع أن تكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكتفى ذلك في استقرارها ومهامها تقتصر بها الصورة) يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مبادئها وبدء الهيولى المشتركة للعناصر الاربعه فاستندها الى العقل الاخير 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 الاجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلاً محضاً بل وجب أن يكون ماهو سببها القريب مشتملاً على نوع من التغيير والحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغيير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب أن يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصورة مختلفة وكان كل واحد منهما قابلاً للتغيير والحركة في حده وجب أن يكون اختلاف صورهما يؤثر فيه اختلاف في الاجرام السماوية به وأن يكون اشترك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في أحوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في طبيعة المقضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الحامسة فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهويها للصورة المختلفة ولا يمكن أن يكون ذلك كائناً في إيجاد المادة اما اولاً فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن أن يكون عللاً لمواد اجسام آخر كما مر واماناً ثانياً فلان الامور والكثرة المشتركة في النوع أو الجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين على لذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردها الى أمر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة على فاذن العقل المذكور وهو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما كان في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع أن يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكتفى بوجود العقل والطبيعة المتفقه القلبية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم تقيم امكان كون الجسم وتوابعه على المادة جسم آخر وهنالك جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءاً من على مادة جسم آخر اجنباً عن الطبيعة الجسمانية ليست شريكاً في افاضه أصل وجود المادة بل هي معينه في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغيير والحركة في حده

مبدع لانه تعالى أعطاه الوجود من غير توسط شيء لامادة ولا زمان لا غيرهما ثم يصدر عن ذلك العقل عقل آخر وفك وكذلك عن ذلك العقل عقل آخر وفك وينتهي الى جوهر عقلي لا يكون عنه جرم سماوي ولقائل أن يقول قد بينا أنه لا سبيل لكم الى القطع بانه صدر عن العقل الاول عقل وفك واعلم أن قوله الاول يسدع جوهرها عقلياً وبتوسطه جوهرها عقلياً وجرماً سماوياً باليس به أن البارى تعالى أنزله في العقل الثاني حتى يكون المؤثر والموجد للعقل الثاني هو البارى تعالى بواسطة العقل الاول بل المؤثر في العقل وقوله ان البارى تعالى يؤثره بتوسط العقل الاول كلام مجازي حقيقة ما ذكرناه (إشارة فيجب أن يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع أن يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكتفى ذلك في استقرارها ومهامها تقتصر بها الصورة) يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مبادئها وبدء الهيولى المشتركة للعناصر الاربعه فاستندها الى العقل الاخير 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 الاجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلاً محضاً بل وجب أن يكون ماهو سببها القريب مشتملاً على نوع من التغيير والحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغيير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب أن يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصورة مختلفة وكان كل واحد منهما قابلاً للتغيير والحركة في حده وجب أن يكون اختلاف صورهما يؤثر فيه اختلاف في الاجرام السماوية به وأن يكون اشترك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في أحوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في طبيعة المقضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الحامسة فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهويها للصورة المختلفة ولا يمكن أن يكون ذلك كائناً في إيجاد المادة اما اولاً فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن أن يكون عللاً لمواد اجسام آخر كما مر واماناً ثانياً فلان الامور والكثرة المشتركة في النوع أو الجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين على لذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردها الى أمر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة على فاذن العقل المذكور وهو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما كان في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع أن يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكتفى بوجود العقل والطبيعة المتفقه القلبية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم تقيم امكان كون الجسم وتوابعه على المادة جسم آخر وهنالك جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءاً من على مادة جسم آخر اجنباً عن الطبيعة الجسمانية ليست شريكاً في افاضه أصل وجود المادة بل هي معينه في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغيير والحركة في حده

كأمر **قوله** (وأما الصور فتفيض أيضا 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 أنها تصدر أيضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون إذا 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 المفارق صورة نامية وأرسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد أمر ما يصير مناسبه لتلك الأمر بشئ بعينه أولى من مناسبته بشئ آخر فيكون هذا الأعداد مرجعا لوجود ما هو أولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الأول العام لتشابهت نسبتها إلى الصور الأما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف أيضا ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب أن يختص بمادة دون مادة إلا امر آخر يرجع إليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومنها الماء إذا 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 بالاختلافاتها الأاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وبأحوال يصدق عن ادراك الأوهام نفاصيلها وان ظننت بحيلتها وهناك توجد صور العناصر) يريدان بشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة فقد ذكر أن مبدأ ذلك الاختلاف هو الأجرام السماوية المنفضية لتفصيل كرة كرتي المركز مما يلي جهة المحيط إلى أن ينفصل حشوا الفلك الأخر إلى أربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجالي وأما التفصيل فقد ذكر عن ادراك الأوهام واعلم أن الشيخ ذكر في الشفاء ان قوم من المنسبين إلى هذا العلم يسمي الكندي ومن تبعه بعده فالو الآن انك مستدبر فيجب أن يستدبر على شيء ثابت في حشوه فيلزم من محالته له التسخن حتى يستحيل نار او ما يعد عنه يبقى ساكنا فيصير إلى التبريد والتكثف حتى يصير أرضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه أقل حرا من النار وما يلي الأرض يكون كثيفا ولكنه أقل تكثفا من الأرض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان التبريد فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد الذي يلي النار هو أحر فهذا سبب كون العناصر ثم قال الشيخ ان ذلك ليس بسديد عند التقبش لانه يقتضى أن يكون الوجود أو الجسم ألبس له في نفسه إحدى الصور والمقومة غير الجسمية وانما يكتب مائر الصور بالحركة والسكون تانيا والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الأبعاد فقط مالم يقترن به صورة أخرى فان الأبعاد يتبع في وجودها صورة أخرى تسبق الأبعاد 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 أن يكون اذا تمت طبيعته يستعطف بصالح الموضع لاستحفاظها فان الحار يستعطف حيث الحركة والبارد يستعطف حيث السكون قال والاشبه أن يكون الأمر على قانون آخر وهو أن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الأجرام السماوية اما عن أربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في أربع جل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت ثالث الصور ومن 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

وأما الصور فتفيض أيضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ولا يبدل الاختلافاتها إلا الأجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وبأحوال يصدق عن ادراك الأوهام نفاصيلها وان ظننت بحيلتها وهناك توجد صور العناصر يجب فيها بحسب نسبها من

السموية ومن أمور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها وهناك  
 قفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم) أراد أن يشير الى  
 أسباب الامتزاجات التي هي مبادئ التركيبات فذكر أنها انما يجب شيئين أحدهما نسب العناصر من  
 السماويات والثاني أمور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمعاذاة الشمس لموضع من الارض  
 المقضية لاضاءة ذلك الموضع وتوسط الضوء لتسخينها وتوسط السخونة لتخلخل الجسم المنسخن او  
 اصعادهو بسبب التخلخل أو الصعود لاخرجه من موضعه الطبيعي و بسبب الخروج من موضعه  
 لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالميليات الفاضلة على المطابع والصور والنفوس  
 التي لها تصدر الافعال عنها فانها أمور تنبعث عن الصور والفلكية التي هي مبادئ حركاتها فتصير هذه  
 الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها واذ اصارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها  
 ببعض كما شاهد من القوى الغازية فصارت عللا لامتزاجات واعلم أن المراد من الامور المنبعثة عن  
 السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس أنفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية وانما هي منبعثة  
 عن جوهر مقارن بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادئ أفعال  
 تخصصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين الشئين تحدث المزاجات المختلفة ويستعد بهجتها  
 وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة قفيض تلك الصور  
 والنفوس عليها من العقل الفعال كما نرى في النمط الثاني **وقوله** وعند الناطقة يقف ترتيب وجود  
 الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الاضافات العالية وهذه الجملة  
 وان أوردناها على سبيل الاقتصار فان تأملنا ما أعطيته من الاصول به يدلنا على سبيل نخصتها من طريق  
 البرهان) يشير الى أن آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان أولها  
 جوهرها عقليها هو العقل الاول لأن ذلك الجوهر لما كان ابداهيا كان كاملا غنيا في أول ابداهه برين  
 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 بالآلات  
 البدنية وما يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام  
 في هذا النمط والفاضل الشارح أورد شكوكا منها أن الاستعدادات المذكورة ان كانت عديمة لم تكن  
 أسبابا لقر جميع وان كانت وجودية فتحكمهم بصدورها عن السماويات يفضي اعترافهم بان السماويات  
 صالحة للعقلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان أبو عن ذلك لقولهم الصور  
 لا تصدر 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 أسندت اليه وما لم يستجمعها أسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا  
 بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور أنواع غير محصورة عنه وهذا يناقض  
 قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا أسندوا تلك الصور  
 الى المبدأ الاول وعملوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نبهه في بعض كتبه الى الشهرستاني  
 ثم أورد عنه جوابا نسيه الى بعض الناس وهو أن الواحد يفعل أفعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس  
 الناطقة أو عند تعدد القوابل كالعقل الفعال الاول اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا  
 المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه أقول هذا الجواب ليس بمرضى على أصولهم اذ لا فرق عندهم بين

السماوية ومن أمور منبعثة  
 عن السماوية امتزاجات  
 مختلفة الاعدادات لقوى  
 تعدها وهناك قفيض النفوس  
 النباتية والحيوانية  
 والناطقة من الجوهر  
 العقلي الذي يلي هذا العالم  
 وعند الناطقة يقف  
 ترتيب وجود الجواهر  
 العقلية وهي المحتاجة الى  
 الاستكمال بالآلات البدنية  
 وما يليها من الاضافات  
 العالية وهذه الجملة وان  
 أوردناها على سبيل  
 الاقتصار فان تأملنا ما  
 أعطيته من الاصول  
 به يدلنا على سبيل نخصتها من  
 طريق البرهان) التفسير  
 لما تكلم في كيفية صدور  
 السماويات عن غيرها أراد  
 أن يتكلم في كيفية وجود

العناصر ما علم أن الخلل الأخير عندهم الذي يسمونه بالعقل الفعال ليس هو المدبر لكره القمر بل العقل الفعال مغلول الصل المدبر  
 لكره القمر وهو على طريق عالم الكون والفساد ولا يجوز أن يكون هو وحده مستقلا عليه صورها لان الاجرام العنصرية قابلة للكون  
 والفساد فلها هيولى مشتركة ونسبة العقل الفعال الى جميع تلك الهيولات والى جميع الصور على السواء فليس بان يكون سببا لانصاف بعض  
 الاجسام بالنارية والبعض بالارضية اولى من العكس ولان نسبة جميع الهيولات الى جميع الصور على السواء مع التساوى لا يمكن الترجيح  
 فاذا ثبت يتوقف فيضان الصور عن العقل لفعال على أن يصير استعداد المادة لقبول بعض الصور رآتم من استعدادها لقبول سائر هافاته  
 اذا ترجح الاستعداد كانت تلك الصورة اولى بالفيضان 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  
 كره القمر لا بد وأن يكون بعضها فى المركز وبعضها فى المحيط والذى يكون قريبا من المحيط اولى باللطافة والجزء الذى يكون قريبا من  
 المركز اولى بالكثافة والبرد فاختلف الاجسام فى قرب بعضها من المركز وبعضها من المحيط هو الذى لاجله استعدت تلك الاجسام  
 للصور المختلفة واما قوله وياحوال يدق عن ادراك الوهم فاصيلها وان فطنت بجهلها فللمراد أن اختلاف الاجسام فى القرب والبعد عن  
 العقل كما يحتمل أن يكون سببا لاختلاف استعداداتها للصور المختلفة ذلك يمكن أن يكون أمورا أخرى اسبابا لتلك

المبدا الاول وبين العقول المجردة فى نفي الفعل توسط الا تلو المادة عنهما بل انما يجوز زونه فى النفوس  
 فقط والجواب الصحيح أن يقال صدور الافعال التى لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب  
 حثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوايل لا يمكن أن يكون سببا للكون الفاعل فى نفسه بحيث يمكن أن  
 تصدر عنه تلك الافعال المتكررة بل انما هو سبب لتعيين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة  
 وتخصيص كل مادة دون غيره فاذا ن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حثيات غير منحصرة والاول  
 تعالى عن ذلك فاذا ن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن  
 اشتغاله على امثال تلك الحثيات ومنها أن اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضى اسناد  
 تلك الاحوال الى غيرها حتى تتسلسل الاسباب دفعة أو يستندشئ الى ما يسبقه بالزمان وهما متنعان 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 للنظام الكل وكيفية  
 وقوع الشرفى الكائنات مع تعقله اياها من حيث هى حيرات تابعة لذاته التى هى منبع الطير وما يتصل بذلك

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 تخصيص القول  
 فيها متعذر واما قوله  
 وهناك توجد العناصر  
 ويجب فيها بحسب  
 نسبتها من السماوية  
 ومن أمور منبعثة عن  
 السماويات امتزاجات

مختلفة الاعدادات لقوى مدها فاعلم أنه لما تكلم فى كيفية اسناد العناصر الاربع الى عملها أراد أن يتكلم فى من

المقتضى لامتزاجاتها وماذا فى الاختلاف نسب السماويات اليها فان الشمس اذا قربت من سمت الرأس سخن الهواء واذا بعدت عنه  
 يبرد ويحصل بسبب الحر والبرد امتزاجات مخصوصة مذكورة فى العلوم الجزئية وههنا بحث وهو أن المقتضى لهذه الامتزاجات لا يجوز  
 أن يكون قوى منبعثة من جرم الفلك لان الافلاك عندهم سائط 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 منبعثة من الكواكب سواء  
 كانت محسوسة مختلفة أو غير محسوسة لان طبائعها مختلفة ويختلف نسبتها الى العناصر بسبب حركات أكثرها أو لهذا السراضاف  
 الشيخ اختلاف احوال هذه العناصر الى السماوية لا الى السماوات واما قوله امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها 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 فالمراد أن عند حدوث الامزجة  
 تفيض النفوس الثلاثة من العقل الفعال المدبر لهذا العالم واما قوله وعند الناطقة ينفق ترتب وجود الجوهر العقلية وهى محتاجة الى  
 الاستكمال بالاتالات البديهة وما يلبها من الافاضات العالية فالمراد أن النفوس الناطقة فى آخر مراتب الجوهر المجردة ملابحتها الى

الاستكمال بالاثبات البدئية والاستفادة من الاضافات العالية وهذا الكلام يفتتح من احوال النفوس ويخارج عن البحث عن كيفية درجات المعسولات فهذا هو الشرح ثم ههنا شئت في موضعين فالاول انا وقتنا صدور الصور والعنصرية عن العقل الفعال على حدوث الاستعدادات التامة في المواد العنصرية واستعدادها الى اختلاف الاحوال السماوية فنقول هذه الاستعدادات اما ان تكون امور راثوية او لا تكون فان كانت امور راثوية وقد استندنا الى الاجرام السماوية فحيث قد اعترفنا بان اختلاف الاحوال السماوية سالحة لان تكون مرة في حدوث اشياء واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذه الصور العنصرية بما حصلت من اختلاف الاحوال السماوية حتى يقع الاستغناء عن اسنادها الى العقل الفعال لا يقال الفرق هو ان الصور الجسمية انما تفعل بمشاركة الوضع وقد عرفت ان الوضع مع الهولي والصور الجسمية محال فلا جرم يستحيل ان يكون صورة جسمية على جسم واما الوضع مع الجسم القابل للاعراض والكيفيات يمكن افلا جرم كان تأثير الجسم في ثبوت هذه الاحوال محال معقول لانا نقول فيلزمكم امكان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الحاصلة في عالمنا معدا الصور الجسمية الى الاجرام الفلكية واثم لا تقولون بذلك واما ان لم تكن هذه الاستعدادات امور راثوية كان حال المادة حال حصول ذلك الاستعداد كما علمنا عند عدمه واذا كانت الاحوال متساوية في الازمنة كلها استحال حصولها الترجيح الثاني وهو ان العقل الفعال لما كان سببا لحدوث جميع الصور والقوى في هذا العالم فقد صدر عنه انواع غير متناهية وهذا يتدحج في اصل هذا الباب وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال العلة لا تأثير لها في ماهية المعلوم فان كون السواد سوادا مثلا لو كان له لزم ان لا يبقى السوادا 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 متعددا فلم يصدر عنه اكثر من امر واحد بل انه صار متساويا بعد صدوره عنه وذلك لا يتدحج في الفرض لانا نقول لهذا العذر باطل من وجوه الاول لانعلم ان العلة لا تأثير لها في ماهية المعلوم وقوله ولو

من المباحث وانما اسمه بالتجريد بتجريد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية

كان لها تأثير في كون السوادا والخرج السوادا متلا عن كونه سوادا عند فرض عدم علة قلنا هذا باطل لانا اذا فرضنا عدم علة ماهية السواد قلنا نقر السواد مع انه سوادا يخرج عن كونه سوادا بل نقول انه لا يبقى السواد اصلا وهذا الكلام لا تناقض فيه وتحقيقه وهو ان الذي ذكره لو صح لكان مثله واداني الوجود لا يقال لو كان للعلة تأثير في وجود الشيء انما اذا فرضنا عدم العلة وجب ان لا يبقى الوجود وجودا 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 علة له بعينه وان لم يكن لها اثر كان ذلك قد حاق كونه علة الذي يدل على انه ليس تأثير العلة الموحدة للشيء في الوجود وحده بل وفي الماهية ايضا ان الوجودات متساوية وحكم الشيء حكم مثله فلو كانت الازمنة لو جردت السخونة فقط لانكونها سخونة والماء مؤثر في وجود البرودة لاني كونها برودة وجب قيام المبرد مقام المسخن وبالعكس من المقتضى والامر واحد فيهما جيعا 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 جميع الموجودات ويكون الصادر عنه هو الوجود وهو امر واحد واما الاختلاف والتمدد فاعجابا من قبل تعدد القوابل وعلى هذا الوجه بسقط ما ذكرتموه من النظريات واعلم ان من الناس من اجاب عن اصل هذا السؤال فقال الدلالة اعتمادت على ان الواحد من جميع الوجود لا يفعل الا فعلا واحدا الا عند تعدد الالات الا كما في افعال النفس الناطقة او عند تعدد المواد كافي العقل الفعال واما الله تعالى فهو المبدأ لجميع الممكنات فلا تكون مؤثرته بواسطة آلة او مادة فظهر الفرق ويمكن ان يجاب عن هذا الجواب بان المؤثر لا يكون جزءا من المؤثر لاسبابهم واذا كان كذلك فهو من العقل الفعال فاض عنه على القابل الفلاني غير مفهوم انه فاض عنه على القابل الاخرى حتى آخره حيث يلزم وقوع الكثرة في العقل الفعال الثالث وهو انكم لما شغتم هذه الحوادث الارضية الى تلك الاحوال السماوية ذلك الاحوال لكونها حادثه تستدعي اسبابا اخرى واسبابا ان كانت اسبابها عليها كان السابق على الشيء المعلوم عند وجوده يصلح ان يكون علة لشيء سوا كان علة مؤثرة او معدة واذا جازتم ذلك انسد عليكم باب اثبات الصانع فانا بينا في النمط الرابع ان الوجود زنا استنادا الممكن الى ما يكون سابقا عليه بالزمان لم يتمكن الفلاسفة المحوزون لوجود حوادث لا بداية لها من اثبات الصانع وان كانت موجودة معها كانت حادثه فكانت مفتقرة الى اسباب اخرى ويكون الكلام فيها الكلام في الاول فيقتضي الوجود على معسولات لانهاية لها دفعة واحدة ومحال ولهذا السؤال من يذم في سائر كتبنا الفلسفية والكلامية وهذا

(تنبيه تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشراف فالاشرف حتى انتهى الى الهولوى ثم عاد من الاخص فالاخص الى الاشراف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد) أقول لماذا كرفي آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات أراد أن يتدنى في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا معاد عاد 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 الهولويات من هولوى الفلك الاعلى الى الهولوى المشتركة العنصرية وبعدها مرتبة الهولويات من الهولويات العنصرية الى الكمال بعد التوجه منه واول مراتب 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 بأسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على سور جميع الموجودات كما هي اشتمالا لانفعالها كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر أن الشرف أعنى البراءة عن القوة مرتبة في ستنى المراتب على التسكاف منه من الجانبين الى الهولوى التي وجودها ليس الا كونه بالقوة فهي في نهاية الحسنة 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 وحافظا للعلاقة منها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا 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 يقعها وانما غير متعلقة الوجود بشئ غير مبادئها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وخبره على هاتهما بعد الموت كذلك وأشار بلفظة لما الى ما تبين في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وقوله التي هي موضوعة بالصور والمعقولة الى كالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وقوله 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 تاليا لما روضها بعد لفظه لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجوهر الباقية وذلك لو جوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو صمد براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ والبركات 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 ايضا ولكن بالعرض وذلك لان افساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك أسند استحالة البدن من كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء مما من شأنه أن يتطرق منه الفساد حفظ ما ذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل

آخر الكلام في هذا النمط (النمط السابع في التجريد) وفيه ثمان مسائل المسئلة الاولى في كيفية مراتب الموجودات فصل واحد (تنبيه تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشراف حتى انتهى الى الهولوى ثم عاد من الاخص فالاخص 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 وحافظا للعلاقة معه بالموت لا يضر جوهره بل يكون باقيا 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 الاثرف فالاثرف  
 أما النزول فلان أول الموجودات هو الله تعالى وهو الاجل الاثرف بل هو أجل من أن يضاف اليه شيء بأنه أجل منه تعالى عن مقتضيات  
 الافكار والانتظار ثم يليه العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام الفلكية ثم العناصر ثم ما فيها من الصرر ثم الهبول والهبول اخص  
 الجواهر لانها تسمى بالقوة لا بالفعل وأما الصعود فلان الهبول التي لعالمنا يتصف بالحسية ثم بالصورة النوعية ثم بأخذ في التركيب فينكسر  
 ما فيها من سوية 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 الانسانية مصافيا  
 لأول درجات الملائكة المطلوب الثاني أن النفس الناطقة باقية بعد الموت وعلى هذا المطلوب دليلان أحدهما ما ذكره في هذا الموضوع  
 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 لها في اكتساب  
 الكالات 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 الحجة هي التي  
 ارتضاها صاحب المعبر  
 في كتابه وطول نفسه في  
 تقريرها المسئلة الثانية  
 في ان النفس الناطقة  
 غنية في ذاتها وفي تعلقها  
 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 بآلتها لكل لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة  
 العاقلة كلال كما يعرض لاحالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض لهذا الكلال بل كثير اما تكون  
 القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما تباينة 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 فقول 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) أقول  
 لتبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتبصير جعل غير اليقظان كالنائم يقظا نافي تسمية هذا الفصل  
 بالتبصرة دون التبصير تعريض بان البحث المذكور فيه أوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة  
 بالتبصيرات لان المبالغة عند حديث 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 فلا ينبغي استبصار العاقل لذاته بذاته  
 وماعداء يقيد استبصاره غيره فقول انه اذا كانت النفس الناطقة قد استغادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال  
 لم يضرها فقدان الآلات تكرر ما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد  
 حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بذاتها وفي بقائها على كالاتها الذاتية  
 المستغادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والالات  
 المفقودة ليست بالالات لها بل لصيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النقط الثالث من  
 بيان كون النفس عاقلة بذاتها بالالات البدنية ثم ان أراد المبالغة في اوضح ذلك ليوضح الفرق بين  
 الكالات الذاتية الباقية مع النفس والكالات الذاتية البدنية الزائلة عنها بعد المقارفة فذكر على ذلك أربع  
 حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلتها وتاليها متصلة كلية  
 موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا يعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس

( ٨ - الاشارات ثاني )

النفس الناطقة قد استغادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان  
 الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكانت لا يعرض للآلة كلال البتة الا يعرض للقوة العاقلة كلال  
 كما يعرض لاحالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض لهذا الكلال بل كثير اما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال  
 والقوة العقلية اما تباينة 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 التالى لا ينتج وأز يدك بيانا فقول 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) التبصير انما سمى هذا الفصل بالتبصرة  
 لانه مشتمل على بيان أن النفس غير هذا البدن وغير حالة فيه وكان الانسان عمى عن رؤية نفسه حتى اشبهه بغيره وهذا الفصل سبب  
 لان يصير بصيرا بنفسه فلذلك سماه بالتبصرة ثم نقول لما بين تفاوت النفس بعد فساد البدن شرع هذه في بيان أن ما قبلها المعقول لانها باقية  
 أيضا بعد فساد البدن للحجة المذكورة بعينها في المسئلة السابعة وهي أن القابل للصور العقلية يجره النفس والفاعل لها هو الجواهر

العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير أصلا وبسبب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلة 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 شيء من الآلات البدنية فمن تلك الأدلة انها لو عقلت بآلتها لكان متى عرض لآلة كلال واختلال وجب أن يعرض للقوة أيضا كلال والثاني كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية أن الشيء متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل في المحتاج اليه موجبا وقوع الخلل في المحتاج لانه لو استمر حال المحتاج على نوح واحد وسواء اختلف المحتاج اليه أو لم يختلف قدح ذلك في احتياجه اليه وبيان كذب الثاني ان البدن يأخذ زمان الكهولة في الاحتياط والنقصان مع ان القوة العقلية فيهما فوقيت في ذلك الوقت فعملنا أنه لا يلزم من اختلال البدن اختلال حال القوة دائما ٥٨ فان قيل أليس ان الانسان يصير في آخر الشيخوخة خرفا وينقص عقله فهنا

اختلت القوة العاقلة  
لاختلال البدن أوجب  
بأننا إذا قلنا لو كانت القوة  
العقلية بدنية لاختلفت  
عند اختلال البدن فإذا  
قلنا لكنها اختلفت عند  
اختلال البدن  
كنا قد استثنينا  
عين الثاني وانه غير منتج  
ما إذا رأينا في بعض الاوقات  
انها لا تختل عند اختلال  
البدن حتى قلنا لكنها  
ما اختلفت عند اختلال  
البدن كان ذلك استثناء  
لنقيض التالي وانه ينتج  
نقيض المقدم ويمكن أن  
يقال أيضا اننا لا نجعل التالي  
الشرطية مطلقا أي لا نقول  
لو كانت القوة العاقلة  
بدنية لاختلفت عند

بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لاحتمال لقوى الحس والحركة استشهاده بالافعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية ويختل 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 أفعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل أهم اقتدار والانسان في سن الاحتياط يكون أجود تعقلا منه في سن النمو والوجوه الثلاثة جميعا ويكون أجود احساسا بالوجهين الاولين أعني بسبب التمرن والتجارب المقضية لاستنبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون أحدهما ولا بصرا والمراد ههنا الفرق بين الامرين - هذا الوجه فلذلك أورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك وقوله ولكن ليس يعرض لهذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو مصلة سالية جزئية تفديره ولكن ليس كلما يعرض لآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكمل الآلات ولا تكمل هي في تعقلها بل ما يثبت واما يربو ويشمو كما في سن الاحتياط وأيضاً كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكمرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كالاتها وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالآلات بدنية وههنا قدمت الجمة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة لا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة لا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل شيء 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 بجواز أن يكون المعترف بقاء النفس على كل تعقلها حاداً معيناً من الصحة البدنية وهو باق الى آخره بخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يربو يدعى ذلك المعترف بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعترف وحيث قد يكون النقصان الثاني محلادون الاول كان للصحة المعسرة في بقاء

اختلال البدن بل نجعله دائما فنقول لو كانت بدنية لاختلفت عند اختلال البدن دائما كما بيناه بالجهة ثم انه لا يلزم من القوة اختلالها في بعض الاوقات عند اختلال البدن أن يقال انها اختلفت عند اختلال البدن دائما قطهر أنه لا يلزم مما ذكره صدق استثناء عين التالي مع أنه لو صدق ذلك أيضا لم يكن منتجا من الجواب الحكيم أن الحكم الواحد بالنوع يجوز تبويه بعقل مختلفه فأختلال أحوال القوة العاقلة يجوز أن يكون لاختلال محلها الذي هو البدن ويجوز أن يكون لا لذلك بل لان اشتغالها بتدبير البدن واستغراقها فيه يمنعها من أن يتفرغ لفعل نفسها وإذا احتمل الامر ان سقط ما ذكره فهذا تمام الكلام في تفرير ما ذكره ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال القوة العاقلة بدنية والمعترف بقاءها على كمالها بقاء البدن على حد معين من الصحة فاما ما رواه ذلك الحد من الصحة فانه غير معترف بقاء كمال القوة العقلية ثم ان ذلك الحد باق الى آخر الشيخوخة والنقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان واقع في الامر الزائد على المقدار المعترف من الصحة في بقاء كمال القوة العقلية فلا جرم لم يلزم من النقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان ما في القوة العقلية فاما في آخر زمان

الشيخوخة لما وقع الاختلال أيضا في ذلك القدر المعتبر لاجرم اختلت القوة العاقلة حينئذ وإذا كان هذا الوجه محتلا سقط الاستدلال وما  
 يصدق ذلك وهو ان المعتبر في 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 عقل ذلك في القوة الحيوانية التي هي جسمانية  
 بالاتفاق فلم لا يجوز مثلها في القوة العاقلة لا يقال هب ان ما ذكره محتمل لكنا نرى القوة العاقلة قد يزيد اذ كملها وقوتها في زمان الكهولة  
 فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن لا نقول هذا أيضا وارد عليكم لان ذات النفس الناطقة موجودة في الاحوال كلها  
 واستكمالها بما 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 تبصرة تأمل  
 أيضا ان القوة القائمة  
 بالابدان يكملها تكرر  
 الافاعيل لاسيما القوية  
 وخصوصا اذا اتبع  
 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 جهة أخرى  
 على أن القوة العاقلة في  
 ذاتها هي مغفلة غبية  
 عن البدن وتقرر بها  
 ان القوى البدنية لها

القوة الحيوانية جدا ما لا يبق تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم نهى عن الازدياد  
 في الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال وأقول القوة الحيوانية  
 تنبع بالاشتراك على الكمال الاول الذي يكون به الحيوان حيا وانواع 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 واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها  
 وتنقص بانقاصها وهنالك الكمال في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالها الثانية القابلة للازدياد  
 والانتقاص وظواهرها لو كانت مقتضية بالالات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت  
 الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما جل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة  
 فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الجهة والجهة التي أوردناها من الحجج الاقناعية  
 في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقتضية للمسترشدين وان لم تكن مسكنة للجاحدين  
 فان الاقناع العلمية تكون هكذا على ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا مصادقا  
 كان أو كذبا 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  
 اتبع 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 اثره وهذه حجة ثانية وتقرر بها ان تكرر الافاعيل وخصوصا  
 الافاعيل القوية الشاقة تكمل القوى البدنية بأسرها وبشهادة ذلك التجريب والقياس أما التجريبه فظاهر  
 واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الامع افعال الموضوعات في تلك القوى كما تكرر الحواس  
 عن المحسوسات في المدركة وتتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانتقال لا يكون الا عن  
 فاعل يشهر 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 افعالها التنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيها جوارجا يبلغ الكلال والوهن جدا  
 تعجز عنه القوة عن فعلها أو تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار أو تدمى  
 (قوله) وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف) هذه القضية هي صغرى القياس  
 وكبراه ما مر وتقرر به ان يقال العاقلة قد لا يكملها اثره الافاعيل وكل قوة بدنية قد انما يكملها اثره الافاعيل

خاصيتان احدهما انها يكملها تكرر الافعال القوية لاسيما اذا فعلت فعلا مدفوعا على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وثانيهما القوى  
 المدركة البدنية لا يشعر بالمدرك الضعيف حال شعورها بالمدرك القوي 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 احوال القوة العاقلة  
 بخلاف سائر القوى في هذين الامرين فانها لا تنكسر عند كثرة التعفلات بل كمالها كلما عقلت أكثر كانت قوتها على تحصيل سائر المعقولات  
 أم وادراكها للمعقولات القوية لا يمنعها عن ادراك المعقولات الضعيفة فعلمنا ان القوة العاقلة غير جسمانية ولقائل أن يقول القوة  
 العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى فلم لا يجوز اختصاص احد التوابع لخاصيات لا توجد في سائر الانواع وان كانت هذه القوى بأسرها

اختلافها مشتركة في انها جسمانية فان الاشياء المختلفة بالمهايات لا يشهد اشتراكها في لارم واحد وايضا فلا سلم ان القوى الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف حال ادراكها القوى فان القوة الجليالية حال ما يتخيل البحر والجبل والشمس يتخيل البقعة والذرة وايضا فلنستسلم ان شيئا من القوى المدركة جسمانية على ما هو مقرر يراه في النقط الثالث (زيادة تبصرة ما كان فعله بالاكلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلتها بوجه ولا تدرك ادراكها بوجه لانها آلات لها في الآلة وانها وادراكها ولا فعل لها الا بالآلة وانها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ) التفسير هذه حجة ثالثة على المطلوب المذكور وتزويرها ان القوة العاقلة لو كان ادراكها بواسطة الآلة لما أدركت قهرها 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 فكذا ههنا الثاني ان الآلة استحليل أن ٦٥ نكرون متوسطة بين الشئ وبين نفسه وبينه وبين ادراكه لذاته وبينه وبين

ادراكه ذلك لا الآلة والادراك كانت الآلة متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال واذا استحتم 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 واما فساد التوالي فظاهر لاننا علم بالضرورة ان قوتنا العاقلة تدرك قسما والجسم الذي ندعى كونه آلة لها وهو القلب والسمع فعلمنا انه لا حاجة بالقوة العاقلة في تعقلها الرشي من الآلات وربما جعلوا هذه المقدمة صفرى

فالعاقلة ليست بدنية والعاقلة وان كانت تعقلها مع اشغالها لا تضعف ولا تنكسر بالانفعال ابساطة جوهرها وتخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها معاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لانها وليكن ضعف معاونها والحاصل ان تكرار الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يخورها ويشدها فضلا عن الابطال واعتراض المناضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لاشتر القوى بالتوسط مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يعذر اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور ياباه واما قوله الخيال يدرك البقعة بعد تخيل الجبل فان الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس حكلي فليس شئ لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا يضعفه صغره بل يعنون بها شدة تأثيره في الحاسة وضعفه (زيادة تبصرة ما كان فعله بالاكلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلتها بوجه ولا تدرك ادراكها بوجه لانها آلات لها في الآلة وانها وادراكها ولا فعل لها الا بالآلة وانها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ) أقول هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط الآلة فلا فعل له في شئ لا يمكن ان توسط آله بينه وبين ذلك الشئ وينفرع منه مقدمه 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 توسط بينه وبين هذه الامور وصغرها قولنا العاقلة مدركة لذاتها ولا ادراكها ولجميع ما يظن انها آلتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بالآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز نطق المدركة الجسمانية بنفسها وبمعداهام مندفع عما حرق في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى المطالفة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما عمل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا آلتها ولا ادراكها لا يوضح فساد الحكم على القوى الجسمانية

وضموا اليها الكبرى وهي ان كل ما كان غنيا في فعله عن الآلة كان غنيا في ذاته عن تلك الآلة لان الموجودية جزء المدركة من الموجودية فاذا ثبت الاستغناء في الفاعلية فيان ثبت الاستغناء في أصل الموجودية كان أولى واذا ثبت هاتان 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 لکن لم قتم انه لا يتوقف صحة انصافها بادراك الاشياء على تعلقها بالجسم والجهة التي ذكرتموها لا تضيدوا احدا منهما اما الاول فلانا نقول ان قولكم ان القوة العاقلة تعقل بواسطة آلة أم لا كلام مجمل وعندنا ان القوة العاقلة عرض حال في البدن وهذا العرض هو المتعاق نفسه وبسائر المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الحاصلة التي نكلمنا فيها في النمط الثالث وسميناها بالشعور والادراك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فلتن قتم هذا العرض اذا كان مستقلا بالتعلق بالمعلومات ويجب ان يكون مستقلا بذاته قائما بنفسه طالباكم بالدلالة عليه فان عولتم على ما ذكرتموه من حديث الموجد بقر الموجودية فقد سبق الكشف عن هذه المغالطة في النمط السادس واما الثاني فهو ان يقول هب ان القوة العاقلة موجودة قائمة بالنفس ليس بحسب ولا جسماني لکن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان

ذكره كلام خطابي لا  
برهان في (زيادة تبصرة  
لو كانت القوة العقلية  
منطبعة في جسم من قلب  
أودماغ لكانت دائمة  
التعقل له أو كانت  
لا تتعقل البتة لانها انما  
تتعقل بحصول 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  
تزل له في مادته بالعدد  
فيكون قد حصل في مادة  
واحدة مكتوفة باعراض  
بأعيانها صورتان لشي  
واحد معا وقد سبق بيان  
فساد هذا فاذن هذه  
الصورة التي بها نصير  
القوة المتعقلة متعقلة  
لا لتها تكون الصورة  
التي للشي الذي فيه القوة  
المتعقلة والقوة المتعقلة  
مقارنة لها دائما فلما ان  
تكون تلك المقارنة توجب  
التعقل دائما ولا يمحتمل  
التعقل أسلا وليس ولا  
واحد من الامرين بصحيح)  
التفسير هذه حجة  
رابعة على أن القوة العاقلة لو كانت حالة

المدركة بادر الكلي شئ (زيادة تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت  
دائمة التعقل له أو كانت لا تتعقل البتة) وهذه حجة رابعة وهي أوضح الحجج على هذا المطلوب وهي  
مبنية على مقدمات احداها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية أن المدرك ان  
كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصور في ذاته وان كان مدركا كالأداة كانت بحصولها في آتته وهذا ان  
بما مر يانها في النمط الثالث والثالث ان الامور لاجسامية لا يمكن أن تكون فاهية الا بواسطة اجسامها  
التي هي موضوعاتها فان تلك الاجسام آتتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان  
الامور المتحدثة في الماهية لا تتغير الا بسبب اقترانها بامور متغيرة اما مادية كتغير الاشخاص المتصفة  
بالنوع او غير مادية كتغير الانواع المتصفة بالجنس او بسبب اقتران البعض شئ وتغير البعض عنه وذلك  
الشي اما مادي وهو كتغير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي كتغير الانسان  
الكلي من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغير الاشخاص المتصفة 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  
حلية 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 بابطال قسم اخر نصير به المنفصلة حقيقة وهو ان يكون  
تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطال هذا القسم بانه الملازمة المتصلة المذكورة  
قوله (لانها انما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها) وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها  
وانما اورد هذا لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فسادها قوله (فان استأنفت تعقلا بعد ما لم  
يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها) متصلة اخرى بوضع في مقدمها القسم الفاسد وهو  
تجدد التعقل وفي تاليها تجديد الصورة اللازم لتجدد التعقل قوله (ولانها مادية) اشارة الى  
المقدمة الثالثة وهي كون المادة آتية للمدركة المادية وقوله (فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة  
المتعقل من مادته موجودا في مادته أيضا) اشارة الى المقدمة الثانية قوله (ولان حصوله متجدد  
فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد) اشارة الى تغير الصورتين اعني صورتي الالة  
المتجددة عند التعقل والمستمرة لوجودها في التعقل وعدمه وهذا التغير لازم للتالي المذكور  
قوله (فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتوفة باعراض بأعيانها صورتان لشي واحد معا) اشارة  
الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتاف اعراض بأعيانها لان الاعراض المختلفة قد تكون مقضية  
لتغاير المادة وقوله (وقد سبق بيان فساد هذا) اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر  
فساد التالي المقضى لفساد المقدم وهو فرض استثناء تعقل الالة فظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة  
بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله (فاذن هذه الصورة التي بها نصير القوة المتعقلة  
متعقلة لا لتها تكون الصورة التي للشي الذي فيه القوة المتعقلة) وقوله والقوة المتعقلة مقارنة له  
دائما) اشارة الى معيبتها في جميع الاوقات قوله (فاما أن تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما  
أولا يمحتمل التعقل أسلا) اناج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة  
قوله (وليس ولا واحد من الامرين بصحيح) استثناء لتقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معالان  
الحق كون الانسان متعلقا لاعضائه 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 فمنها قوله على  
المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والالجاز ان  
رابعة على أن القوة العاقلة عبر حالة في الجسم أسلا وسماها في كتاب الشفاء والنجاة بالبرهان العظيم وتفر برهان

في الجسم لكأنت اما أن تكون مدركة لذلك الجسم دائما أو لا تكون مدركة له دائما لكن التالي باطل لانها مدركة له في بعض الاوقات دون البعض فالمقدم باطل وهو كون القوة العاقلة جسمانية بيان الشريطة من القوة العاقلة بتقدير كونها حالة في قلب أو دماغ لو أدركت ذلك الجسم لكأن ذلك الادراك والعلم لايجل حضور صورة المعالوم عند القوة المدركة ثم لا يتخلوا ما أن يكون ذلك الحضور صورة أخرى مساوية لتلك الجسم في القوة العاقلة أو الحضور نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة والاول باطل لان تلك الصورة المساوية لتلك الجسم اذا حصلت في القوة العاقلة وذلك الجسم أيضا حاضر عند القوة العاقلة فحينئذ قد اجتمع المثلاث وهو محال ولما بطل ذلك بعنى القسم الاول وهو أن يكون ادراك القوة العاقلة لتلك الجسم ليس الا الحضور ذلك الجسم عندها ثم ان كان ذلك الحضور كافي في حصول الادراك يلزم أن يكون مدركا لها أبدا وان لم يكن كافي وجب أن لا تكون مدركة أبدا لانها لو أدركته في وقت دون وقت لكان ذلك لتجدد صورة أخرى مساوية للمعلوم في العالم بناء على ما ثبت انه لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع المثليين 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 والدماع تارة ولا نستحضرها أخرى علمنا فساد التالي وذلك يدل على فساد المقدم ولغائل أن يقول هذه الحجة مبنية على مقدمات باطلة أحدها ان من عقل شيئا حصل في ذاته صورة مساوية في تمام الماهية لتلك المعقول وهو باطل كما مر تقريره والذي يعيده الا أن أتى اذا عقلت السماء فالانتر 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 اتم 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 وأنا 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 القواحي ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان أراد بعدم المساواة التجرد واللا تجرد كان صادقا وان 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 كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولة أي ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما سمعته فان المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة أو ما 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 والانتر الحاصل في النفس عند ماتعقلها فان السواد والبياض مشتركان في كونهما لونين عرضين حالين في المحل محسوسين فلما انتر النفساني الحاصل عند التعقل عرض غير

محسوس حال في نفس غير محسوسة والسماء جوهر موجود في الخارج محيط بالارض وبالجملة فن جوز أن يقول عرضا ان ذلك الانتر النفساني مساو لهذا الجسم في تمام الماهية كان عن المعقول خارجا وفي تبه الجهل والجاهل اذا بطلت هذه القاعدة بطل القول بأن تعقل القوة العاقلة لها الوكان لحصول صورة أخرى من ذلك المحل فيها لم يجتمع المثليين فابينا انه يستحيل أن يكون الامر الحاصل عند التعقل مساو بالمعقول في تمام الماهية وتانيها ان سلمنا هذه القاعدة لكننا ينافي 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 والمعلوم 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 التقريرين لا يلزم شئ مما ذكرتموه وثالثها أن اجتماع المثليين محال وقد بينا في النمط الرابع حيث قلت تعابير الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد لا يكون الا تعابير القواحي بل لانه لا دليل لكم على هذه المقدمة وزيتنا ما ذكرتموه في تقريره او كشفنا عن وجه المغالطة فيها وارجو اناسا عاونا على كل هذه المقدمات لكن لا نسلم انه لو كان تعقل القوة العاقلة محلها لاجل صورة مساوية لتلك المحل فيها لم يجتمع المثليين بيانه وهو أن القوة العاقلة حالة في القلب والصورة الحاصلة عند حصول علمنا بذلك المحل حاصلة في القوة العاقلة فاحد عما محل القوة العاقلة والاخر حال فيها واذا كان كذلك لم يجتمع المثليين على وجه ارتفع الامتياز بينهما من كل الوجوه فلا يقضي الى انقلاب الاثنين واحدا فلا يكون محالا لا يقال لم كان أحدهما بالهلية والاخر بالحالية أولى من العكس مع محالهما لانا نقول لان الذي

هو محل القوة كن موجودا أو لا ثم حلت القوة فيه ثانيا فاذا جاءت الصورة الاخرى كانت القوة غنية عن الحلول فيها أو بضافا للجسم الواحد قد يجعل فيه اعراض كثيرة موجودة ولا شك أن وجود كل واحد منها زاد على ماهيته واذا كانت تلك الاعراض قائمة بامرها بذلك المهل لزم اجتماع وجوداتها في ذلك المهل فيلزم اجتماع المتئين وهو محال وان قالوا ان كل واحد من تلك الوجودات عارض لماهية أخرى فيحصل الامتياز بسبب ذلك فنقول ولم يكن بعض الوجودات بان يكون عارضا لبعض تلك الماهيات بارى من العكس ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الشيء محلا لتلك القوة العاقلة وثنى آخر يكون حاله في ثمن نزلنا عن كل هذه المقامات ولكن هذه الحججة تقتضى أن تكون النفس عالمة بجميع صفاتها ولو ازمها أبدأ لان علمها بلوازمها ما أن يكون مغاير المحصول ٦٣ تلك اللوازم واما أن لا يكون والاول يلزم

منه اجتماع المتئين بل هذا الكلام ههنا ممكن وأمتن لان تلك اللوازم والعلم بها حالان في النفس الناطقة فيكون اجتماع المتئين حاصلًا وأما فيما ذكرتموه فقد بينا أن أحد المتئين محل والا آخر حال وأما الثاني فلما أن يكون حصول تلك اللوازم كافيًا في ادراك النفس الناطقة لها فيلزم أن تكون مدركة لها أبدأ واما أن لا يمكن فيعتد يجب أن لا يدركها أبدأ ثبت أن الذي ذكره يوجب عليهم ما لزمناه وترجع الى التفسير أما قوله لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له وكانت لا تعقل البتة فالمراد من هذه الشرطية ظاهروا ما قوله

عرضا في محل مجرد غير محسوس ولا يخرجوه محسوسا لان محل فرق بين الطبيعة النوعية المحسولة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجسمية الغير المحسولة المأخوذة تارة مع فصل بقومها وتارة مع فصل آخر بقومها نوعا مضادا للاول على أن السماء المعقولة اذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفسها لم يكن ماهية السماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعلقة لها بصورة مساوية لها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعدم ما مر أن العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير أن تحمل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذا ن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة 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 ما على ما مر واقتران الشيء باحد الشئيين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المددو رباني بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يجعل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المتئين والجواب الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وأمثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحججة بعينها تقتضى اما كون النفس عالمة بصفاتها ولو ازمها أبدأ أو 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 بعدمقابستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للسنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للسنف الثاني الاحالة المقابلة لفقدان الشرطية غير تلك الحالة (تكملة لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثاله أن يعقل بذاته) لما فرغ من اقامة الحججة على كون النفس عاقلة بذاتها الى اكمال الكلام في بقائها على كالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك رسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل

لانها اما أن تعقل لحصول صورة المتعقل بها فالمراد منه الدلالة على تلك الشرطية و بناء تلك الدلالة على أن التعقل لا يكون الا لحصول صورة المعقول للعاقل وأما قوله فان استأنفت تعقلا بعد ما يمكن الى قوله وقد سبق بيان فساد هذا فالمراد منه أن القوة العاقلة لو عقلت ذلك الجسم بعد أن لم تعقله فلا بد وأن يكون بحصول صورة مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة وتلك الصورة لا بد وأن تكون مغايرة لذلك الجسم لان ذلك الجسم قد كان موجودا قبل حدوث هذه الصورة وعلى ما كان موجودا قبل وجود غيره فهما معايران وحينئذ يلزم منه اجتماع المتئين وهو محال وأما قوله فاذا ن هذه الصورة التي تصير القوة المتعقلة متعلقة الى آخره فالمراد منه أن تعقل هذه القوة لذلك الجسم لا يكون الا نفس حضور ذلك الجسم عندها فان كفى هذا الحصول في التعقل وجب حضور التعقل أبدأ وان لم يكف وجب ان لا يحصل أبدأ كما مر بتقريره (تكملة للاشارات فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل مثاله أن يعقل ذاته

ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لاعلى انها اصل بل كل مركب من شئ كالهيوولي وشئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزأيه والاعراض وجودها في موضوعاتها فتارة واحدة دونها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيبها اذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجودها بالعلماء وثباتها بها (التفسير انما سمى هذا الفصل تكملة للإشارات لان مقصوده في الإشارة الاولى من هذا النمط بيان بقا النفس بعد البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها عن البدن لابل 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 كالتكملة لما مر واعلم أنه لما فرغ من ذكر هذه الأدلة صرح بالنتيجة وهي أن القوة العاقلة التي فينا مستقلة بالعاقلة وانه لا حاجة بها في ادراكها ونعقلها الى الجسم ثم انه بعد ذلك شرع في اقامة حجة أخرى على بقاء النفس بعد موت البدن فقال ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة الى آخره واعلم أن مدار هذه الحجة على ان كل حادث مسبوق بمادة وتقرر به ما مر في النمط الخامس ثم نقول لو كانت النفس قابلة للفساد لكان امكان

مثاله ان يعقل بذاته نتيجة للحدجج المذكورة **قوله** (ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لاعلى انها اصل بل كل مركب من شئ كالهيوولي وشئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزأيه) هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شئ من شأنه أن يوجد فيه اعراض وصور وأن يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين فهو اصل بالقياس اليهما واذا انقرض هذا فنقول كل موجود سبق زمانا و يكون من شأنه أن يفسد كان قبل الفساد باقيا بالذم وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والالكان كل باق يمكن الفساد وكل يمكن الفساد باقيا فاذن هما الامرين مختلفين والاصل لا يمكن أن يكون مشتقلا على شيئين مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان أصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن أصلا أي لم يكن بسيطا غير حال كان امما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بساطة غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال أعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات **قوله** (والاعراض وجودها في موضوعاتها فتارة فسادها وحدوثها هي 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 اما 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 بالعلماء 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 والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن أن تفسد وانما قال بعد وجودها بالعلماء وثباتها بها لان أصل

لا بد له من محل يستحيل أن يكون محله ذات النفس لان محل امكان الشئ لا بد وأن يكون باقيا 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 وصوره لكن ذلك مما لم يقل به أحد ثم لو ذهب اليه ذاهب فثبت 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 عني بالنفس الا ذلك الجوهر الهارد الباقي ولقائل أن يقول لان سلم ان كل محدث مسبوق بمادة على ما مر تقرر في النمط الخامس ثم لن وقعت المساعدة عليه لكن لم لا يجوز أن يقال جوهر النفس الناطقة مركب من هيوولي وصوره مخالفتين لهيوولي الاجسام وصورها ثم ان تلك الهيوولي باقية وثبات الصورة قابلة للفساد فلما كانت الصورة المقومة لما 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 بقاءها كما لا يلزم من بقاء هيوولي الاجسام العنصرية بقاءها والذي يهتق 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 لقائل أن يقول حينئذ لم لا يجوز أن يقال انصاف تلك المادة بمذة التعقلات والادراك والعلوم والاخلاق مشروط بحصول تلك الصورة فيها وعند موت البدن فثبت تلك الصورة فلا جرم لا يبقى شئ من تلك العلوم

الوجود



والاخلاق يظهر أن القدر الذي ذكره في بقاء النفس غير كاف لا يقال بمكنادفع 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 زبغناة: الدلالة

بمنافيه منقح وأيضا  
فالنفس الناطقة داخلية  
تحت جنس الجوهر فتكون  
النفس الناطقة مركبة  
من الجنس والفصل وإذا  
أخذ بشرط التجرد كانا  
مادة وصرورة فالنفس على  
قانون مذهبه مركبة  
من مادة وصرورة ومادتها  
لا بد وأن تكون مجردة  
فيكون مادة النفس عقلا  
وعاقلا ومعقولا 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  
مسبق بامكان الحدوث  
فان استغنى امكان  
حدوثها عن المحل وان  
اقتصر الى المحل لكن محال  
ذلك لا يمكن هو البدن  
فليجز في امكان الفساد  
أن 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 لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها 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 مما لا وضع  
له والثاني لا يجوز اما ان تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بافترادها أو لم تكن فان كانت عاقلة بذاتها  
على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزأ منها هذا اختلف وان لم تكن ذات قوام بافترادها فاما أن تكون  
للبدن تأثير في اقامتها أو لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل  
بافترادها على ما مر وقد فرضنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية بما يشيها  
وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكالات التابعة اليها الصور لا يجوز أن  
تفسد وتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغيير لا يوجد الا بوجود الاستناد الى جسم متحرك كما تقرر في  
الاصول الحكمية 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 ما عطفه بالاشراك الاسم فان المادة والصوره تقعان على ما ذكره وعلى جزأى الجسم بالتشابه  
والان جميع أنواع الاعراض أيضا مركبة من مادة وصرورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما  
الى امكان بسبقهما والى محله لذلك الامكان أو في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل  
مع وقوع الحدوث فليستغنى امكان الفساد عنه أيضا مع وقوع الفساد وان اقتصر الامكان الى محله هو البدن  
فليكن البدن أيضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز أن يكون البدن شرط الوجود للنفس ويلزم منه انعدام  
المشروط عند فقد ان الشرط والجواب أن كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو ميان القوام له أو لا يمكن  
فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤ له لو وجد السواد فيه حتى يكون  
حال وجود السواد ممتزجا به وكذلك في امكان الفساد لذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن  
ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو ميان لها ولا لامكان فسادها أصلا بل انما كان مع هيئة  
مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ الحدوث سورة اناسا به بقارنه ويقومه نوعا  
محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة بمكننا الامع ما هو مبدؤها القريب بالذات أعنى النفس فحدث بحسب  
استعداده وتهيؤه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقرومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ امر يتباطه هذا النوع  
من الارتباط زال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان  
حدوث النفس اعنى الهيئة المخصوصة فبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط  
عنه فقط وامتنع أن يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات ميان عنه فاذا كان 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 كالكبوت فانه يبقى بعد موت البناء  
الذي كان شرط في حدوثه فان قيل لم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورته ما حدث مبدأ تلك الصورة ولم  
يوجب استيجابه افساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضى حدوث  
مع اول ما فاعما يقتضى وجوده جميع علل ذلك المعاول بشرائطها وما يقتضى فساد المعاول لا يقتضى فساد

(٩ - الاشارات تاني) البدن وان بطل ذلك هو ما يسطر هنا والآخر الفرق وبالجملة فلم لا يجوز أن يقال ان صدور النفس عن العقل الفعال مشروط بوصول المزاج القابل لتدبيرها ونصرها فاذا فسد هذا البدن فقد فسد شرط حصولها عنها وعند ذلك يجب فناؤها





فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل حدوث شئ آخر ولم يحدث فان كان المفروض ثابتا او صيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على الموضوع العائدية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجرى هذا الجرى) التفسير الغرض من هذا الفصل اقامة الدلالة على امتناع القول بالاتحاد على الاطلاق واعلم ان قول القائل هذا شئ صار شي آخر يطلق على معان ثلاثة اثنان منها صحيحان والثالث فاسد اما الصريحان فاحدهما ان يكون هذا الذات مرصوفة بصفة ثم يطرا عليها صفة اخرى وتنزل الاولى كما يقال صار الابيض اسود والماء نار او انشأ ان يتركب

فساده **قوله** (فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثابتا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على الموضوع العائدية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجرى هذا الجرى) تقرر به ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصائر هذا والثاني والثالث هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يجزى لو اما ان يكون الامر ان موجودين معا واما ان يكون احدهما وجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون واحدا منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلعله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي بالاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطال هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث أى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعده شئ آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثابتا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدر بكسنة مع لفظه كان فعلا لكلمة بطل أى فقد بطل كون الاول بالفرض ثابتا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثابتا ومصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطه بقوله وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الاخر ثم ذكر مثال احده ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة وأشار الى الضرب الاخر اعنى التركيب بقوله وما يجرى هذا الجرى **قوله** (تدنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما بعقل فانه ذات موجودة بتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ في شئ آخر) لما ابطال المذهب المذكور صرح بكيفية انصاف الجواهر العاقل بكالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شئ في شئ آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعنويات بالجلية لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين **قوله** (تنبية) الصور العقلية قد يجوز لوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولاً الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما عقل شكلها ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما عقله واجب الوجود من الشكل على الوجه الثاني) لتفسير العقل على قدمين احدهما ما يكون مناخرا عن المعقول كعلمنا بالسماء فانه انما

المعنيان معقولان صحيحان واما الثالث فهو ان نصير احدهما الشئ عين الاخر فهذا باطل محال والبرهان ان الشئ ذاته بشئ آخر فهما في هذه الحالة ما ان يكونا موجودين او معدومين او احدهما موجودا والاخر معدوما فان كانا موجودين فلم يتحد بل هما اثنان وان كانا معدومين فهما ايضا لم يتحد بل عدما وحصل شئ ثالث وان كان احدهما موجودا والاخر معدوم لم يتعدا ايضا لان الموجود يستحيل ان يكون عين المعدوم وظهر ان القول بالاتحاد على جميع الاحوال غير معقول واما عبارة الكتاب فهي واضحة لا في ابطال احد هذه

الاقسام الثلاثة فانه محتمل بعد لو فوى على الغرض لاحاجة اليه **قوله** (تدنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما عقل فانه ذات موجودة بتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ في شئ آخر) لتفسير لما بطل القول بالاتحاد ثبت ان كل ما بعقل شئ غيره فان عقله لذلك الشئ يكون صفة حالته والمعاد بالجلية العقلية تلك التعذلات والعلوم **قوله** (المسئلة) اربعة في اقسام العقلات واحكامها وفيها تنبيهان **قوله** (تنبيه) الصور العقلية قد يجوز لوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء ويجوز ان يسبق الصورة اولاً الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما عقل شكلها ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما عقله واجب الوجود من الشكل على الوجه الثاني) لتفسير العقل على قدمين احدهما ما يكون مناخرا عن المعقول كعلمنا بالسماء فانه انما

حصل بعد أن أدر كناه في الخارج جوب يسمى هذا القسم التعقل بالعقل الاضغالي وثانيهما أن يكون مقدما 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 لكان علمه مقننرا الى غيره وهو محال (تبيينه كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة في الاعيان أو غير موجودها بعد في 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 التعقل الفعلي والاضغالي ينقسم كل واحد منهما الى ما يكون الشيء من غيره ولى ما يكون له من ذاته ولولا هذا

القسم الثاني لا تقدر كل واحد الى آخر الى نهاية وهو محال ولما ثبت ان واجب الوجود عالم بالاشياء علما فليوجب أن يكون ذلك له لذاته لا غيره **المسئلة الخامسة** في كيفية علم الله بذاته وبالكميات ثلاثة فصول **(ا) اشارة** واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما حققه ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده منه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجودها في سلسلة الترتيب التازل من عنده طول او عرضا) التفسير كنا استدللنا في الابواب السابقة انه تعالى عالم بذاته وبسائر المعلومات والا أن نبدأ نبحث عن كيفية حصول تلك

انقسام المعقولات في الجوهر العاقله أوردان بين أن الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادئ العالیه على أي نحو من انحاء التعقل بعقل المعقولات ففهم المعقولات الى ما يكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غير بيالم بسبقه احد الى ذلك ويجاد ما قبله بعد ذلك ويسمى علما فليوجب الى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شأنا هده صورته ويسمى علما فعليا و في الصنف الثاني عن الاول تعالى لا امتناع انفعاله عن غيره (تبيينه كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة في الاعيان أو غير موجودها بعد في 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) هذه فسمه 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 ينتهي الى الحاصل من لذات والانسلاست الاسباب أعني العقول المقارفة الى غير النهاية وقد بات استعالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعالته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب أن يكون علمه فعليا كما هو وحاصله من ذاته لا من غيره لما علم أن في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظر الان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الاضغالات منها أيضا نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل عن غير مخرج خارجي كافي النمط الثالث **(ا) اشارة** واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحققه ويعقل وما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده وتعقل سائر الاشياء من حيث وجودها في سلسلة الترتيب التازل من عنده طول او عرضا) لما تقر 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 فجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبه بوجوده او بعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولة التازلة من عنده اما طوليا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب أو عرضا كسلسلة الحوادث

العالیه له فقول قد يتناقل هذا الفصل ان علمه تعالى بالاشياء لا بد وان يكون حاصل لذاته فقول انه تعالى يجب أن يعلم ذاته بذاته ثم اذا علم ذاته وذاته لذاته علة لما بعده يجب أن يعلم من ذاته كونها علة لما بعده فاذا علم ذلك علم لا محالة للمعلولة ثم يلزم من علمه بمعلوله علمه بسائر المعلولات التازلة من عنده طول او عرضا اما طوليا فكل قول التي كل واحد منها علة العقل الذي تحته وأما عرضا فكل اذا صدر شيئا أو أكثر من علة واحدة كما يقال انه يصدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك معا ولفظ أن يقول لم قلتم ان علمه تعالى بذاته يقتضي علمه بمعلوله ببيان انكم امانا أن تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها تلك الذات المختصة بعلة لعلمه بمعلوله أو ذل ولو ان علمه بذاته من حيث انها علة لتلك المعلول تقتضي علمه بذلك المعلول والاول ممنوع فلم قلتم ان عامه بذاته المختصة التي هي من جملة لواحقها واعتبار أنها كونها علة لتلك المعلول تقتضي العلم بذلك المعلول فظاهر أن هذه المقدمة ليست بدبهة بل لا بد فيها من الدلالة وأتم ما ذكرتم الدلالة

عليها وأما الثاني فباطل لأن علمه تعالى بان ذاته علة للشيء القلاني علم بإضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشيء والعلم بإضافة أمر إلى أمر مسبق بالعلم لكل واحد من المضافين فلو كان العلم بذلك المعلول مستقداً من العلم بتلك الإضافة لزم الدور وانه محال (إشارة أدراك الأول للاشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركوه يتلوه أدراك الجوهر العقلية للأول بأشراق الأول ولما بعده منه في ذاته وبعدهم الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلي متبداً للمبادئ والمناسب) التفسير ممرات العلوم ثلاثة فالمرتبة الأولى علم الله تعالى وهو أشرف العلوم وعلمه بذاته - لعله تعلمه بما بعده على ما يقرر به المرتبة الثانية علم العقول بعلمها ومعلولاتها أما علمها بالله فليس ذلك طمأن ذواتها بل من علمها إلا القليلة - فزعموا أن العلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول وأما العلم بالمعلول فانه لا يوجب العلم بالعلية فلاجل القضية الأولى قالوا ان علم الباري تعالى بذاته علة لعلمه غيره لان ذاته علة لغيره والعلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول ولاجل القضية الثانية قالوا ان علم المعقولي بعلمها غير لازمة لها لذواتها بل فائضة عليها من علمها وبيان هذا الفرق على قانون قرلهم ان العلة لذاتها مخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فلاجرم ٧٠ متى عرفت العلة نفسها لزم من علمها بذاتها المخصوصة علمها بذلك

المعلول وأما المعلول فافتقاره الى العلة ليس الامكانه والامكان لا يوجب الى تلك العلة المعينة والا لاقتصر على ممكن الى تلك لعله ولما كان ممكن علة لممكن ولما كان ذلك باطلا علمنا أن الامكان لا يوجب الا الى مطلق العلة والمرجح وأما عين العلة فلا يكون الامن جانب العلة بعنى أنه لما حصلت تلك العلة وهي لذاتها موجبة لهذا المعلول استند هذا المعلول اليها لكونها موجبة له لا افتقاره اليها واذا كان كذلك فالمعلول

التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرشي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى (إشارة أدراك الأول للاشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركوه يتلوه أدراك الجوهر العقلية اللازمة للأول بأشراق الأول ولما بعده منه من ذاته وبعدهم الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلي متبداً للمبادئ والمناسب) أقول الإدراك اعتبار من حيث هو أدراك واعتبار من حيث هو حال المدرك واعتبار من حيث هو حال المدرك ويختلف ممراتيه بكل واحد من الاعتبارات أما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساناً وتارة تخيلاً وتارة تعقلاً وأما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الإدراك الفعلي المقضي لكون المدرك فاعلاً أو موجوداً من الإدراكات الانفعالية المقضية لكونه منفعلاً وأيضاً لان هذا مفيد وجوده وذلك مستفاد من وجوده وأما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة أو في كونه مدركاً من المغموس فيها والمدرك بعلمته أو من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلية التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علماً تاماً بعلمته فان العلة من حيث هي تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علمه المعينة إنما يقتضى علة ما لوجوده بل العلم بالعلية يقتضى العلم بما هي المعلوم وايتيه والعلم بالمعلول يقتضى العلم بما هي العلة دون ماهيتها كان أكمل الإدراكات في ذواتها الإدراك الأول لذاته بذاته كإلهي وجميع ما سواه أيضاً بذاته من حيث هو علة تامة لها هو أيضاً أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً لانه فعلي ذاتي وأفضل أنحاء كون الشيء مدركاً لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب أن يحصل ويتلوه أدراك الجوهر العقلية أما ادراكها للأول فغير ممكن من ذواتها المعلولة إلا أن الأول لما كان معقولاً لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلية بأشراق الأول

لزم من علمه بذاته علمه لكونه ممكناً ويلزم من علمه بكونه ممكننا علمه بان له علة لان كل ذلك من لوازم ذاته عليها فلما عين العلة فلما لم يكن من لوازم ذاته لاجرم لم يلزم من علمه بنفسه المعينة علمه بعلمته المعينة وظهر أن العلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلية ثبت أن علم العقول بعلمها ليس طمأن ذواتها وأما علمها بمعلولاتها فقلها ذلك من ذواتها ولنا نل أن يقول هذا لا يستقيم على أصولكم لان عندكم في كل عقل اعتبارات ثلاثة وجوده بغيره وجوده وامكانه ثم استندتم الى هذه الثلاثة عقلاً أو نفساً وقلنا فإذا زعمتم أن علم العقل بالمعلول مستفاد من علمته لزم ان تثبتوا في العقل الذي هو العلة اعتباراً راراً بالكون مستنداً لذلك المرتبة الثالثة علم النفس وتلك العلوم إنما تحصل فيها عن فيض العقول ولكن تلك العلوم غير باقية بل حادثه بحسب استعدادات مختلفة للمبادئ والمناسبات وترجع الى التفسير أما قوله أدراك الأول للاشياء من ذاته في ذاته أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركوه يتلوه أدراك الجوهر العقلية للأول ولما بعده منه في ذاته وبعدهم الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلي متبداً للمبادئ والمناسب) التفسير ممرات العلوم ثلاثة فالمرتبة الأولى علم الله تعالى وهو أشرف العلوم وعلمه بذاته - لعله تعلمه بما بعده على ما يقرر به المرتبة الثانية علم العقول بعلمها ومعلولاتها أما علمها بالله فليس ذلك طمأن ذواتها بل من علمها إلا القليلة - فزعموا أن العلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول وأما العلم بالمعلول فانه لا يوجب العلم بالعلية فلاجل القضية الأولى قالوا ان علم الباري تعالى بذاته علة لعلمه غيره لان ذاته علة لغيره والعلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول ولاجل القضية الثانية قالوا ان علم المعقولي بعلمها غير لازمة لها لذواتها بل فائضة عليها من علمها وبيان هذا الفرق على قانون قرلهم ان العلة لذاتها مخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فلاجرم ٧٠ متى عرفت العلة نفسها لزم من علمها بذاتها المخصوصة علمها بذلك

ظاهر وانما جعل تلك الادراكات نشاوريا لاسما لانها امور - احدثه فهي كالنفوس الطارئة على اللوح ماددة والزائلة عنه اخرى ( وهم وتنبية  
ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتعد بالعاقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود بعقل كل شيء فليس واحدا  
حقابل هناك كثرة فنقول انما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عدلا بذاته لذاته ان بعض الكثرة جاءت متأخرة لادخاله  
في الذات مقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مبيانية او غير مبيانية لا تسلم الوحدة والاول بعرض له كثرة لوازيم  
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  
ان العالم لا يتعد بالعلم فلزم ان يكون ذات الله تعالى محلا لتلك الصور الكثيرة الغير المتناهية وحاصل جوابه انه التزم ذلك و بين انه لا يلزم  
منه محذور لان الدلالة انما دلت على تزه ذات الله تعالى عن الكثرة فاما انه لا يكون في ٧١ لوزمه كثرة فذلك مما لم يثبت بالدلالة أصلا

وقد بينا ان 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 طباع  
الكثرة يلزمها لوازم  
غير متناهية من كونها  
نصفا للاثنتين وثلاثين  
لثلاثه وربعا للاربعه  
وهلم جرا الى ما لا نهاية له  
ثم قال بعد ذلك والاول  
بعرض 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 تعقلا دون تعقل الاول اياها و يتلوه ادراكات النفوس المستفاد  
من طرق الحواس والتجسيلات وغيرها وهي كلها نفس ورسم عن طباع عقلي لان مخزجها من القوة الى  
الفعل 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 المعالول 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 غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع  
ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك ( وهم وتنبية وله ذلك تقول ان كانت  
المعقولات لا تتعد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود بعقل كل شيء فليس  
واحدا حقابل هناك كثرة فنقول انما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عدلا بذاته لذاته ان بعض  
الكثرة جاءت متأخرة لادخاله في الذات مقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب لكثرة اللوازم من  
الذات مبيانية او غير مبيانية لا تسلم الوحدة والاول بعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب  
وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته (تفسير الوهم ان يقال انك ذكرت ان  
المعقولات لا تتعد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متفرقة في جوهر العاقل وذاتها  
الاول الواجب بعقل كل شيء فان ذلك معقولاته صور متباينة متفرقة في ذاته ويلزم على ذلك ان لا يكون  
ذات الاول الواجب واحدا حقابل تكون مشتملة على كثرة وتتمير بالثبوتية ان يقال ان الاول لما عقل ذاته  
بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معالول له فصور  
الكثرة التي هي معقولاته هي معالولته ولوازمه مترتبة ترتيب المعقولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر  
المعالول عن العلة وذاته ليست بمقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعالولات لا ينافي وحدة  
علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متفرقة في ذات العلة او مبيانية له فاذا تقرر الكثرة المعالولة في  
ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد

يدل على رجوع الشيخ عن مذهب الفلاسفة في مسئلتين من أهمات المسائل احدهما ان المشهور من قولهم ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا  
معاوهنا اعترف الشيخ بان المؤثر في تلك الصورة العقلية ذاته تعالى والقابل لها ايضا ذاته فالبسيط هناك قابل فاعل وثنائهما ان المشهور من  
مذهبهم انه ليس الله تعالى من الصفات الا الاضافات والسلوب وههنا اعترف بان الله تعالى كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فاقبت  
لله تعالى صفات ثبوتية غير اضافية وكيف يمكنه ان 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 ان الصور الحاصلة عند العقل مساوية لماهية العقول والمساوي للجواهر  
والكميات والكميات في تمام ماهياتها كيف يكون مجرد اضافات قطهر ان الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تزيه الله تعالى عن الصفات الحقيقية  
المسئلة السادسة في كيفية علم الله تعالى بالجزئيات وفيها فصول اربعة وتعلم ان الجزئيات قد يعلمه على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير  
المعلوم لغير العلم به وتعلم ايضا على وجه يلزم ذلك التغير عند تغير المعلوم والشيخ تكلم اولا في تحقيق كل واحد من هذين النوعين ثم اشتغل

ووحدته لا تنزل بكثرة الصبر المعقولة المتفرقة فيه فهذا أمر يرثيه وباقي الفصل ظاهر ولا شئ في أن  
 القول بتقسير لوازم الأول في ذاته قول بكون الشئ لو احدث بالافاعلاما وقول بكون الأول موصوفا  
 بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محملا لمعلولانه الممكنة المتكثرة  
 تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الأول غير مبين 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 وأقلاطون القائل بتبنيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون 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 فيه أجدهم في العالم ما اعتمده لينتج به النقص من هذه المضائق وغيرها يابانا  
 شاقا لكن الشرط أملا وممع ذلك فلا أجدهم من نفسي رخصة أن لا أشير في هذا الموضع الى شئ من ذلك أصلا  
 فأشرت اليه اشارة خفيفة بلوح الحق منها لمن هو مبسر لذلك أقول العاقل كالا يحتاج 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 تصورها أو تستحضرها فهي صادرة  
 عنك لا باقر ادك مطلقا بل بشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كأن تعقل ذلك  
 شئها كذلك تعقلها أيضا بنفسها من غير أن يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتبار تلك المتعلقة  
 لذاتك وتلك الصورة فقط على سبيل التركيب وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بشاركة غيرك هذه الحال فما  
 ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غيره فيه ولا تظن أن كونك محملا لتلك الصورة شرط  
 في تعقلها ياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بحال لها بل انما كان كونك محملا لتلك الصورة شرط في حصول  
 تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلها ياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل  
 لتعقل من غير حلول فيك ومعلوم أن حصول الشئ الفاعله في كونه حصوله لا يبره ليس دون حصول الشئ  
 لفاعله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصله له من غير أن يحل فيه فهو عاقل ياها من غير أن  
 تكون هي حالة فيه وإذا تقدم هذا فانقول قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله  
 لذاته في الوجود الا في اعتبار المتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذته علمه لمعلوله الأول فاذا حكمت  
 بكون العلتين أعني ذاته وعقله لذته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضا أعني  
 المعلول الأول وعقل الأول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كونه أحدهما مباينا للآخر والثاني  
 منقرا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارا بمحضهما فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود  
 لمعلول الأول هو نفس تعقل الأول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تعقل ذات الأول تعالى عن ذلك ثم  
 لما كانت الجوهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولاتها بحصول صور فيها وهي تعقل الأول الواجب ولا  
 موجود الا وهو معلول للآخر الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود  
 حاصله فيها والاول الواجب يعقل تلك الجوهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعتبار تلك الجوهر والصور  
 وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عن علمه مشغال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة  
 وهذا 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 تلخيص هذا البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاما بسيطا  
 لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار هنا على هذا الإجمال أولى  
 ( اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كأن تعقل الكليات من حيث تجب بسببها منسوبة الى مبداءه في

بنى أحدهما وثابت  
 الآخر ( اشارة الاشياء  
 الجزئية قد تعقل كأن تعقل  
 الكليات من حيث يجب  
 بسببها منسوبة الى مبداء  
 نوعه في



شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه 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 رقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم يمارق ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة به بانه وقع أو لم يقع وان كان معقولاً على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتاً لدهركه 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  
 الجزئيات اذا عقلت  
 أسبابها عقلت كيفية ولا  
 تتغير تلك التعقلات عند  
 تغير تلك الجزئيات فان  
 من عقل بانه مؤثر في  
 الشيء لفلا في فان ذلك  
 الشيء يقتضي حركة الفلك  
 والركب وأن يقتضي  
 حركته وصوله الى  
 الموضع الفلاني حال  
 ما تكون الارض حائلة  
 بينه وبين الشمس وان  
 متى كان كذلك حصل  
 الكسوف وانما إذا تحرك  
 بعد ذلك الى حد آخر  
 حصل تمام الانحسار  
 فهذا الطريق نصير  
 جميع الجزئيات على  
 جميع تفاصيلها وأحوالها  
 معلومة ومثل هذا العلم  
 مما لا يصير المعلوم فاذن

شخصه متخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه 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 رقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم يمارق ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة به بانه وقع أو لم يقع وان كان معقولاً على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتاً لدهركه 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 الجزئيات اذا عقلت أسبابها عقلت كيفية ولا تتغير تلك التعقلات عند تغير تلك الجزئيات فان من عقل بانه مؤثر في الشيء لفلا في فان ذلك الشيء يقتضي حركة الفلك والركب وأن يقتضي حركته وصوله الى الموضع الفلاني حال ما تكون الارض حائلة بينه وبين الشمس وان متى كان كذلك حصل الكسوف وانما إذا تحرك بعد ذلك الى حد آخر حصل تمام الانحسار فهذا الطريق نصير جميع الجزئيات على جميع تفاصيلها وأحوالها معلومة ومثل هذا العلم مما لا يصير المعلوم فاذن

(١٥ - الاشارات ثاني) هذه العلوم حاصلة قبل حصول الكسوف ومعه وبه 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 ألفاظ 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 التعقل أمراً ثابتاً قبل الكسوف ومعه وبه وقوله من زمان أول الحالين محدود ألفاظه ليس فيها كثير فائدة ولو حذفنا لا نظم الكلام جـداً فلعلها ليست من كلام الشيخ والاولى حذفها

(تنبیه و اشاره قد  
 تغییر الصفات للاشیاء  
 علی وجوه منها مثل أن  
 بسود الذي كان أبيض  
 وذلك باسـتـحـالـة صـفـة  
 متفرقة غیر مضافة ومنها  
 منـهـل أن یـکـون الشـئ  
 قادراً علی تحريك جسم  
 ما فلو عدم ذلك الجسم  
 استحال أن يقال انه  
 قادر علی تحريكه فاستحال  
 اذن هو غیر صفة ولكن  
 من غیر تغییر فی ذاته بل فی  
 اضافته فان كونه قادراً  
 صفة له واحدة بلعتها  
 اضافة الى امر کلی من  
 تحريك اجسام بحال  
 ما مثل لزوماً أو ایاداً تبا  
 ويدخل فی ذلك زيد وعمر و  
 وجارة وشجرة دخولاً  
 ثانياً فإنه ليس كونه قادراً  
 متعلقاً به الاضافات  
 المتعينة تعلق ما لا بد منه  
 فإنه لو لم يكن زيداً أصلاً  
 فی الامكان ولم يضع اضافة  
 القوة الى تحريكه أبداً  
 ماضر ذلك فی كونه قادراً  
 علی التحريك فاذا نزل أصل  
 كونه قادراً لا يتغير بتغير  
 أحوال المقدور علیها  
 من الاشیاء بل انما يتغير  
 الاضافات الخارجية فقط  
 فهذا التسم كالمقابل للذي  
 هو قبله

اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن التخصصات المذكورة وفيها بقوله من حيث يجب  
 بأسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كاي بقية غير طئي ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه  
 أي منسوبة الى مبدأ الطبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع  
 تجوزها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تنجب بأسبابها من حيث هي طبائع أيضاً ثم قال  
 يتخصص به أي يتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبتها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من  
 حيث هو جزئي لا يكون معلولاً للطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقى كلامه ظاهر  
 الى قوله وهران الماقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل أن بين كون القمر  
 في أول الحمل مثلاً وبين كونه في أول الثور 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 نهـقل ذلك العاقل لهذه الامور أمراً  
 ثانياً قبل وقت الكسوف ومعه وبعده يظهر من هذا البيان أن تحديد زمان الكسوف بزمان أول الحمل  
 أعني كون القمر في أول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به أو بما يجري مجراه وليس زيادة  
 غير محتاج اليه كظنه الفاضل الشارح (تنبیه و اشاره قد تغییر الصفات للاشیاء علی وجوه) هذا  
 الفصل يشتمل علی قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجية عن ذات الموصوف  
 وما لا يتغير ليستدل بذلك علی نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة أن يقال الصفة  
 اما أن تكون متفرقة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما أن تكون مقتضية لاضافته الى غيره  
 وليست بمتفرقة في ذاته واما أن تكون متفرقة ومقتضية لاضافته معها وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير  
 المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه أربعة اصناف (تنبیه و اشاره قد تغییر الصفات للاشیاء علی وجوه) وذلك  
 باستحالة صفة متفرقة غير مضافة) هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير  
 مذکور في هذا الفصل (تنبیه و اشاره قد تغییر الصفات للاشیاء علی وجوه) قوله (ومنها مثل أن يكون الشئ قادراً علی تحريك جسم ما فلو عدم ذلك  
 الجسم استحال أن يقال انه قادر علی تحريكه فاستحال اذن هو عن صفة له ولكن من غیر تغییر فی ذاته بل فی  
 اضافته فان كونه قادراً صفة له واحدة بلعتها اضافة الى امر کلی من تحريك اجسام بحال ما مثل لزوماً أو ایاداً  
 ذاتياً يدخل فی ذلك زيد وعمر ووجارة وشجرة دخولاً ثانياً فإنه ليس كونه قادراً متعلقاً به الاضافات  
 المتعينة تعلق ما لا بد منه فإنه لو لم يكن زيداً أصلاً في الامكان ولم تضع اضافة القوة الى تحريكه أبداً ماضر ذلك  
 فی كونه قادراً علی التحريك فاذا نزل أصل كونه قادراً لا يتغير بتغير أحوال المقدور علیها من الاشیاء بل انما  
 يتغير لاضافات الخارجية فقط فهذا التسم كالمقابل للذي قبله) وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة  
 المتفرقة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشئ في الخارج وان كانت  
 تتغير اضافة الى ذلك الشئ وهو كالقدرة التي هي هيئة مالا ذات سببها يصح أن يصدر عن تلك الذات فعل  
 وهي تقتضي كون القادر مضافاً الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر علی تحريك زيد  
 لا يصير غير قادراً في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافة تلك فإنه حينئذ لا يكون قادراً علی تحريك زيد  
 وان كان قادراً في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر کلی لزوماً أو ایاداً تبا والى  
 الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوماً ثانياً غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق  
 الصفة به لا يمكن أن يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فتد تغير بتغيرها بتغير  
 الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالأغلب الاول لانه صفة متفرقة ذات اضافة

ومنها مثل أن يكون الشيء عالميا بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالميا بان الشيء ليس فتعتبر الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه علما  
 لشيء ببعض الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كل شيء لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالدرجة علما مستاقلا يلزمه  
 اضافة مستأنفة وهيئة لنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته تحققها الا كما كان في كونه قادرا له  
 به. بئنه واحدة اضافات شئ 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 يلزمها تلك الاضافة ايضا الى موضوع التغيير ليجز 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 التغيير عند تغيرها أو أراد أن يخرج باستحالة التغيير على الله تعالى على استحالة اضافة تعالى به هذا النوع من  
 العلوم تكلم أولا في أقسام التغيرات واسماها فذكر انها على ثلاثة أوجه ٧٥ وتقريره أن الصفات الثبوتية أما أن تكون

والاول متغيرة عارضة عن الاضافة قوله (ومنها مثل أن يكون الشيء عالميا بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء  
 فيصير عالميا بان الشيء ليس فتعتبر الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشئ ما يخص الاضافة به  
 حتى انه اذا كان عالما بمعنى كل شيء لم يكف ذلك في أن يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما  
 مستاقلا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة لنفس مستجدة لها اضافة مخصوصة غير العلم بالمقدمة  
 وغير هيئته تحققها الا كما كان في كونه قادرا له بئنه واحدة اضافات شئ 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 المنقولة في الموصوف المقتضية  
 لاضافته الى شئ من خارج التي تغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فاه صورة متغيرة في العالم  
 مقتضية لاضافته الى معلومه المعين وتغير بتغير المعلوم فان العالم يكون زيدا في الدار بتغير علمه بخروجه  
 عن الدار وذلك لان العلم انما يلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بتغير ذلك المعلوم بين التعلق الاول  
 بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي أولا وبسببه بالمدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي  
 ثانياً أما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استؤثرت العلم  
 وجدد فتعلق بذلك الجزئي اذ استأخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراد العلم كون الانسان  
 جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فان العلم بكون الانسان جسما علم  
 مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة لنفس 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 الا في اضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة قوله (فليس  
 موضوع التغيير ليجز 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 موضوع التغيير لا يجوز أن تبدل صفاته المتغيرة العارضة عن الاضافة ولا صفاته المنقولة

والاول متغيرة عارضة عن الاضافة قوله (ومنها مثل أن يكون الشيء عالميا بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء  
 فيصير عالميا بان الشيء ليس فتعتبر الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشئ ما يخص الاضافة به  
 حتى انه اذا كان عالما بمعنى كل شيء لم يكف ذلك في أن يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما  
 مستاقلا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة لنفس مستجدة لها اضافة مخصوصة غير العلم بالمقدمة  
 وغير هيئته تحققها الا كما كان في كونه قادرا له بئنه واحدة اضافات شئ 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 المنقولة في الموصوف المقتضية  
 لاضافته الى شئ من خارج التي تغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فاه صورة متغيرة في العالم  
 مقتضية لاضافته الى معلومه المعين وتغير بتغير المعلوم فان العالم يكون زيدا في الدار بتغير علمه بخروجه  
 عن الدار وذلك لان العلم انما يلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بتغير ذلك المعلوم بين التعلق الاول  
 بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي أولا وبسببه بالمدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي  
 ثانياً أما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استؤثرت العلم  
 وجدد فتعلق بذلك الجزئي اذ استأخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراد العلم كون الانسان  
 جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فان العلم بكون الانسان جسما علم  
 مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة لنفس 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 الا في اضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة قوله (فليس  
 موضوع التغيير ليجز 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 موضوع التغيير لا يجوز أن تبدل صفاته المتغيرة العارضة عن الاضافة ولا صفاته المنقولة

القدرة لان القدرة صفة واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي وهو تحريك الجسم فاما أن يكون كون ذلك الجسم زيدا او غير 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 فانه متى تغير المعلوم تغيرت الاضافة والعلم معا والذي يدل عليه أمور الاول وهو أن  
 العلم بعدم الشيء مخالفا للعلم بوجوده وغير قائم مقامه لانه لو وجد العلم بعدمه حال وجوده أو بالعكس لكان ذلك جهلا أو أما اذا وجد العلم بعدمه  
 حال عدمه أو بوجوده حال وجوده فانه لا يكون جهلا بل يكون عالما ولو لان العلم بعدم الشيء مخالفا للعلم بوجوده والالتمام كل واحد منهما  
 مقام الآخر لو كان كذلك لكان العلم بوجوده حال عدمه عالما كأن 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 يكفي في العلم بدخوله في الدار عند دخوله فيها لانه لو كان في بيت منطلق لا يميزه بين الليل  
 والنهار الى ان جاء الغد ودخل زيد الدار ولكن لم يعلم ذلك الانسان انه جاء الغد فانه لا يكون عالما به اذا جاء الغد ودخل زيد الدار كافي في حصوله

العلم بأنه قد دخلها الا ن بلى متى انضم الى ذلك العلم علم آخر وهو انه جاء الغد فينبذ بتولد من هذين العلمين علم ثالث على سبيل النتيجة بان ريدا دخل الدار وهذا هو المراد بقول الشيخ انه اذا كان علما معي كلى لم يكف في أن يكون علما بجزئي بلى يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة غير العلم بالمتقدمة وغير هيئته تحققها فثبت ما ادعيناه من وجوب تغير هذا النوع من العلم عند تغير المعلوم ثم لما أطرب الشيخ في تقرير هذه الاقسام قال في ليس موضوعا للتغير ليجز أن 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 كالتقدم فالتغير فيها لها من الاضافات جائر لان المتغير هناك بالحقيقة مجرد الاضافة لا نفس الصفة التي هي كالقدرة 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 فيهار اذا جازم ذلك ههنا فلم لا تجوز زون 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 يانه ان العلم عندنا نسبة مخصوصة

المنعده بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان تبدل اضافاته اللازمة لصفاته المعروفة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوماتنا ولا يمكن أن يكون في اضافات قريبة لازمة لزوماتنا وان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ تصير الذات موضوعه للتغير فهذا تقرير كلامه وانما رسم الفصل بالنتية للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم يبينون ان الاضافة التي يجوز تغيرها بسبب ما يتعلق بها لموصوف ولا الصفة المقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك يذم مثلا تحت ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا على أن وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له أمر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الأمر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الأمر المعقول فقط (٧٦) نكتة كوننا يميننا وشمالا هو اضافة محضة وكوننا قادرا وعالما هو كوننا في حالة متفرقة في نفسنا تبعها اضافة لازمة اولاحقة فانت بهما ذوالحال مضافة لا ذو اضافة محضة) أشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعه رذ كر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لثلاث سببب بعضها بعض وذلك ظاهر (٧٦) تذييب فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الاآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر) هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياق قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النقط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو

بين العالم والمعلوم والذي نتقدونه من أنه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في العالم فتبدأ بطلناه بما فيه مضع واذا كان كذلك كان التغير في العلم تغيرا في مجرد الاضافة وذلك غير ممنوع واعلم ان من الناس من نازع في قولهم العلم بالجزئيات يجب تمييزه عند تغيرها وهذه المنازعة ضعيفة والاولى أن يساعده 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 ذلك المعلوم فالعلم بان زيد داخل الدار موجب لذات 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 بصحوبه 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 جهنم على القدح في علم الله تعالى بالجزئيات (٧٦) نكتة كوننا يميننا وشمالا اضافة محضة وكوننا قادرا وعالما هو كوننا في حالة متفرقة في نفسنا تبعها اضافة لازمة اولاحقة فانت بهما ذوالحال مضافة لا ذو اضافة محضة) التفسير لما ذكرنا لاقسام الثلاثة للصفات الحقيقية في الفصل المتقدم ذكر ههنا الصفات التي هي مجرد اضافات فقط مثل كون الشيء يميننا وشمالا وزعم أن هذه الامور مجرد اضافات اما كونه عالما قادرا فهي صفات تتبعها اضافات واعلم أن شيرامن المتكلمين المنتهين نازعوا في ذلك وزعموا أن العلم ليس الا مجرد نسبة مخصوصة فالما أن يقال العلم صفة حقيقية تعرض لها هذه النسبة وكلام الشيخ وما أقام على هذه دعواه برهانها ولا بد منه (٧٦) تذييب والواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الاآن والماضي والمستقبل فيعرض بصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن 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 - يرسلنا فرغ من بيان ان الجزئيات كيف تعلم - حتى يلزم التغيير وكيف تعلم حتى لا يلزم التغيير وكان  
 التغيير على واجب الوجود محتصا صرح في هذا الفصل بالنتيجة ٧٧ فقال يجب أن لا يكون عالما بالجزئيات

علما زمانيا متغيرا  
 ويجب أن يكون عالما بها  
 على الوجه الثاني الذي  
 لا يتغير بتغير الزمان  
 والدليل عليه أنه قد ثبت  
 ان كل شيء يمكن فلا بد له من  
 مرجح وان علم يجب  
 وجوده عن ذلك المرجح  
 لا يوجد فاذن يجب استناد  
 كل للممكنات التي واجب  
 الوجود وثبت أنه لا واجب  
 الا الواحد فاذن جميع  
 الممكنات مستندة الى  
 الباري تعالى وقد عرفت  
 ان العلم بالعلية لانه تعلم  
 بالمعلول فيلزم من علمه  
 تعالى بذاته علمه بجميع  
 هذه الجزئيات على  
 أقصى ما لها من التفاصيل  
 وهذا الكلام حق بعد  
 تفسير المقدمات  
 المذكورة وأما القضاء  
 والقدرة اللذان أوردهما  
 ههنا في معنى بالقضاء  
 معلوله الاول لان القضاء  
 هو الحكم الواحد  
 الذي يرتب عليه سائر  
 التفاصيل والمعلول  
 الاول كذلك وأما

قولنا كل ما ليس بموضوع لا غير فلا يجوز أن يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم هو هم  
 مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول فذكر فاعلم ان الوهم أنه  
 يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الأزمنة والاحوال واعلم أن هذه  
 السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تاردها في الظاهر وذلك لان الحكم  
 بان العلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كل شيء يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان  
 الجزئي المتغير مرجحا للمعلول. أو يجب ذلك الحكم أن يكون عالما بالاحتمال فالقول بأنه لا يجوز أن يكون  
 عالما به لا يمنع كون الواجب موضوعا لتغير تخصيصه بذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضة في بعض الصور  
 وهذا أب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباني المعقولة لا تمنع عارض  
 الاحكام فيها فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو أن يقال العلم بالعلية يوجب العلم  
 بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات  
 الجسمية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتفسير لا محالة أما ادراكها  
 على الوجه الكلي فلا يمكن لأن يدرك بالعقل والمدرك به هذا الادراك يمكن أن لا يكون موضوعا للتفسير  
 فاذن لو واجب الاول وكل لا يكون موضوعا للتفسير بل كل ما هو عاقل يمنع أن يدركها من جهة ما هو عاقل  
 على الوجه الاول ويجب أن يدركها على الوجه الثاني **قوله** (ويجب أن يكون عالما بكل شيء لان كل  
 شيء لازم له بوسط أو غير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل فضائه الاول تأديا واجبا إذا كان ما لا  
 يجب لا يكون كما علمت) هذا تأكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تفسيره لما كان جميع صوره  
 لموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها خاصة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول  
 لو اجبا باها كان ايجادا متعاقبا منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع متمتعا ذهي غير متأنية لقبول  
 صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور في احوالها  
 ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر ما يطيق حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج 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 أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة وبجملته  
 على سبيل الابداع والقدرة 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  
 والخواهر العقلية وما معها في القضاء والقدرة واحدة باعتبارين والجسمية وما معها موجودة فيهما  
 مرتين وهنالك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد الاول بوسط أو غير وسط يتأدى قدره الذي هو  
 تفصيل فضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تأديا على سبيل الوجوب **قوله** (اشارة فانه نابة هي احاطة علم  
 الاول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام و بان ذلك واجب عنه وعن  
 احاطته به فيكون الموجد وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعثات قصد وطلب من الاول الحق فاعلم

القدر فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طول او عرضا لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجري مجرى تفصيل الجملة وهو القدر **المسئلة**  
 السابعة **قوله** في شرح عناية تعالى فصل واحد **قوله** (اشارة فانه نابة هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى  
 يكون على أحسن النظام و بان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجد وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعثات قصد  
 وطلب من الاول الحق فاعلم

الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل متبع لفيضان الخير في الكل (التفسير اعلم أن في النمط السادس لما اُطلق كونه تعالى فاعلا بالانتخاب وكان المفهوم من العناية هو أن يفعل الفاعل فلا يتبع به غير هو هذا الفاعل لا يتأني مع القدر في كونه تعالى مختارا لا جرم احتاج الى نفسه بالعناية والآن ايضا ما قدح في علمه تعالى بالجزئيات وكان ذلك المسمى المتعارف مما لا بد منه مرة ايضا مع القدر في العلم بالجزئيات لا جرم أعاد تفسير العناية مرة أخرى والتفسير الذي ذكره هنا هو الذي ذكره هناك من غير تفاوت أصلا فلا فائدة في الاعادة في المسئلة انا منه في كيفية دخول البشر في القضاء الالهي خمسة فصول (1) (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 القسمة أمور شرعية أما على الاطلاق وأما بحسب الغلبة وإذا كان الجود المحض مبدءا لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها

(٧٨)

الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل متبع لفيضان الخير في الكل (هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما أوردته هناك بعد ذكر أن العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم أن نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من صيرورة واعادته ههنا بعد في ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم أن النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضوع وانما أوردته في النمط السادس لغرض ما هو ازالة لوعهم المذكور ولذلك بدأ كلامه ثم بقوله لا يتجدد بخاصة ان طلبه بدأ كلامه ههنا بتقرير المراد (2) (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 ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة أمور شرعية أما على الاطلاق وأما بحسب الغلبة وإذا كان الجود المحض مبدءا لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في أن لا يوجد خير كثير ولا يوفى به تحريزا من شر قليل شر كثيرا وذلك مثل خلق النار في النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل موهبتها في تكميل لوجود الا ان تكون بحيث ترذى 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 وسكناتها وأحوال مثل النار في تلك أيضا 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 طاغية هيجان وذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين وفي أوقات أقل من أوقات السلامة لان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فاشترط داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضى به بالعرض) لما فرغ عن بيان ادراك الاول مؤذية وأن يتأدى أحوالها أو أحوال الامور التي في العالم الى أن يقع لها خطأ

وذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في أن لا يوجد خير كبير ولا يوفى به تحريزا من شر قليل شر كثيرا وذلك مثل خلق النار لا تفضل فضيلتها ولا يكمل موهبتها في تكميل الوجود الا ان يكون بحيث ترذى 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 وسكناتها وأحوال النار في تلك أيضا في اجتماعات ومصادمات

الواجب

في هذا 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 خطأ وغلبة هيجان وذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين وفي أوقات أقل من أوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فاشترط داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضى به بالعرض) التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر أسباب الشرور والكلام فيه مبني على تقديم تقسيم وهو أن يقول الموجود اما أن يكون خيرا محضا أو الخيرية غالبية أو الخيرية والشريعة فيه بيان أو الشرية غالبية فيه أو يكون شررا محضا فهذه اقسام خمسة لا حيز عليها أما القسم الاول فان الحكمة الالهية التي هي مبدء الرحمة وينبوع الخير والجود تنفضي حصوله وأما القسم الثاني فان الحكمة تنفضي حصوله لانه لو لم يحصل لاندفعت تلك الخيرات العالمة فاذن حصوله مفسدة قليلة وخير كثير وفي عدم حصوله عكس ذلك وتحمل أدنى المفسدين لدفع أعلاما من مقتضيات الحكمة وهو المراد من قوله ان في أن لا يوجد خيرا كثيرا من الشر القليل شر كثيرا ومثال هذا

القسم النار فانها لا يمكن كونها موجودة موسوفة بطبيعتها وخاصيتها التي هي منشأ المنافع العظيمة الا لو يكون بحيث قد يتبادر في بعض  
 احوالها الى ان يصترق بها حيوان والانسان لا يمكن دخوله في الوجود على ما هو عليه من نفسه وبدنه وقواه وجوارحه الا لو يكون بحيث  
 قد يعرض لبعضهم خطأ في 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 كثيرا كثيرا لكن الصحة والسلامة اعم وانهم وانما اثر واذا عرفت ذلك ظهر ان  
 الشر داخل في القضاء الالهي بالعرض يعني ان الامور التي كانت الخيرية غالبية عليها لما كانت مقصودة لما فيها من الخيرات الغالبة لاجرم  
 وجدت تلك الشرور والفتنة اللازمة لها ولو لا كونها لازمة لها ولو لا كونها لازمة لتلك الخيرات والما وجدت ولما نزل ان يقول الفلاسفة 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 الا مع القول بان فاعل القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والفتيح العقليين واثم لا يتمون بواحد من هذين  
 الاصلين فاما ان لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم يوجد الشر في افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان تعالى مختار عنده ان  
 يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا لذاته ٧٩ بحيث يستحيل عفا لانه 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  
 محضة او شرورا محضة  
 واما انه لا بد من القول  
 بالحسن والفتيح العقليين  
 لانا بتقدير ان لا نحول  
 بذلك كان الكل حسنا  
 سواء من الله تعالى على  
 ما هو قول الاشعرية واذا  
 كان كذلك استحال ان

الواجب لجميع مساوئ وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد  
 ان يشرب اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عديدة من  
 حيث هي غير مؤثرة كفقْدان كل شيء ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية  
 كذلك كوجود ما يقضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد والتلوث والحجاب الذي يمنع  
 القصار عن فعله وكالاتها المذمومة مثل الظلم والزنا والاختلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالاتها  
 والعموم وغير ذلك فاننا اذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما هو بالقياس الى علمته  
 الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الخيرات لفساده امر جتها فان شر بالذات  
 هو فقدان الخيرات كالاتها الثلاثة بها والبرد انما صار شر بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك الحجاب وايضا الظلم  
 والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالتفضيية والشهوية مثلا شر بل هما من تلك الخبيثة  
 كالان لتبين القوتين انما يكونان شر بالقياس الى المظالم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة  
 الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كالمهر انما يطلق على اسبابه  
 بالعرض لتأديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك الا لام فانها ليست شرور  
 من حيث هي دراهم لا امور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عملها انما هي  
 شرور بالقياس الى المتألم الفاعل لا اتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذا حصل من ذلك ان الشر في ماهيته  
 عدم وجود او عدم كمال لوجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير موهن عنده وان الموجودات  
 ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما 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 في هذين الاصلين وهم  
 المعتزلة واما الذين يشكرونهما كان هذا البحث ساقطاً عنهم وكان خوضهم فيه فصولا وفلاسفة ان يقولوا غرضنا من هذا البحث امران  
 احدهما ان نعلم ان مخلوقات الله تعالى من أي الاقسام الخمسة المذكورة أي المقصود ان نعلم ان المخلوقات خيرات محضة او شرور محضة  
 او مختزجة والثاني ان نعلم ان الله تعالى بالنظام الاكمل هل توجد 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 نثبت عن ذلك  
 فنقول اشتهر في السنة الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وبما حاولوا الاستدلال عليه ببعض الامثلة مثل ان قالوا انما تحكم  
 على القتل بانتهى شر لكننا اذا ميزنا ما فيه من الامور الوجودية مما فيه من الامور العدمية وجدنا ان الشر ليس الالعدميات فاذا نظرنا الى  
 كون القاتل متمكنا من القتل فذلك خير لان القدر من الكمالات والخيرات واذا نظرنا الى كون السكين قطوعاً فهو خير لان كمال السكين  
 ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلاً للقطع كان ذلك خيراً فانه لو كان حاسباً لا يتأثر عن السكين كان شرراً فاما اذا نظرنا الى قوته  
 حياة المقتول والى تغير نقي القتال بدنه وجدناه شرراً معلوماً ان هذين الامرين عديميان فاعلمنا ان الخير هو الوجود والشر هو العدم واعلم

أن هذا الاحتجاج ليس بجيد لان من قال الحبر وجود والشرع عدم ربما يمكن أن يكون غرضه من ذلك نفسه برلفظ الحبر بالوجود ولفظ الشرع بالعدم وخيتن ذلك للاحتجاج الى ذلك الالتماس دلال والاحتجاج لان لكل أحد أن يفسر أى لفظ شاء أى معنى شاء وان كان غرضه منه أن يحكم على الحبر بأنه لا بد وأن يكون موجودا وعلى الشرع بأنه لا بد وأن يكون معدوما حتى يكون ذلك قضية مرضية للحبر ومجربا الموجود فهذا انما يتأتى بعد قصور ما هيبة الحبر والشرع وكلا من الاثنان فيه قبيح ان الذى ذكره غير جديتم بتقدير النزول عن هذا المقام فهو نزول على مجرد المثال وقد عرفت انه لا يقيد اليقين واعلم أن الناس لا يريدون بلفظ الشرع في العرف العام المشهور الا الالم أو ما يكون مؤدبا ليه تم ان العلم الضرورى حاصل بان الالم أمر وجودى ولا خلاف فيه بين العقلاء على من الناس من زعم أن اللذة عبارة عن زوال الالم فجعلها أمرا معدما ليكن لا خلاف بينهم في كون الالم أمرا وجوديا اذا كان الامر كذلك يظهر أن الذى يعنيه الناس بلفظ الشرع أمر وجودى وأما الحبر فقد يطلق على عدم الالم فيقال مثلا لسان الذى يكون في السلامة أنه في الحبر وقد يطلق على اللذة واذا عرفت هذا التفصيل فليترك الكلام في العبارات ونقول حال الحيوان لا يخلو عن أحد أمور ثلاثة إما أن يكون في اللذة أو في الالم أو يكون خاليا عنها أما اللذة فمن الناس من أنكرو وجودها وهو محمى بن زكريا لرأى فانه زعم أن لا معنى للذة الا زوال الالم فاللذة التي نجدها عند الاكل لا معنى لها الا زوال الالم الجوع واللذة التي نجدها عند الشرب لا معنى لها الا زوال ألم العطش فانه متى كان الجوع والعطش أشد كانت اللذة الحاصلة بالاكل والشرب أقوى وكذا اللذة الحاصلة في الصيف من الجلوس في الهواء البارد وفي الشتاء في الهواء الحار دفع ألم الكيفية المؤذية وكذا اللذة الحاصلة من لبس الملابس وركوب المراكب واللذة الحاصلة من الجماع انما كانت دفع الفضلة المؤذية وأما الاكثر من الفلاسفة والمتكلمون فقد اتفقوا على ابطال هذا القول لوجوه أولها أن العدم يستحيل فيه التفاوت بالشد والضعف فلو كانت اللذة أمرا معدما لما كانت لذة أقوى من لذة أخرى وثانيها أن لذتنا بادرناك صوت أو صورة ندر كما قبل أن يخطر ببالنا وجودها حتى لا يقال ان اللذة اذا

تكونها مؤذية في تلك الأقسام فاشروا مراضا فيه مفيه الى امره شخص معيه واماني نفسها وبالقياس الى الكل فلا شر أصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرع فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشرع وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه أصل لا رأى ما فيه ماهو شر وما ليس بشرى وما ليس فيه ما ليس شر أصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشرى على ماهو شرى وما لا يغلب فيه ما ليس شرى على ماهو شرى وهذه خمسة أقسام الأول ما لا شر فيه أصل وهو موجود فان الموجودات التي لا تشمل على أمر بالقوة كالقول لا شر فيها أصل لا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشرى على ماهو شر وهو أيضا موجود فان

انما كان لدفع ألم الشرع في هذه الصورة قد حصلت لذة من غير زوال ألم وكذلك نتجت مشاهدة بعض الأشخاص ولا يلحقنا بقدرتهم ألم حتى يقال اللذة خروج عن

الموت لو نالتها ان كان يلزم أن لا يحسن من العقلاء عند ضعف مشورتهم أن يتداولوا بالادوية الكريمة ليستذوا بالطعمة الموجودات لانهم ينتزلون منزلة من يعد بنفسه لاجل أن يبتذرت أعذيتها في الحال الثانية فهنا ما قيل في ابطال قول محمد بن زكريا واذا ثبت وجود اللذة فنقول المقصود من الخلق اما التعرض للذات أوللا<sup>٣</sup> لام أوللا للذات وللا<sup>٣</sup> لام فاما التعرض للذات فان قلنا بقول ابن زكريا ظهر فساده وان اعترفنا بكونها أمورا ثبوتية 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 لذبة فهي مكاره لان اللذة حاله وجودانية فاذا لم نجد هان النفس استحالة ادعاء وجودها وسيأتي لذلك زيادة تقرير في النمط الثامن وأيضا فسلامة عن المؤذيات الخارجية ولداخلة لا معنى لها أيضا لا عدم الالم أو عدم ما يؤدى الى الالم وأيضا استغناءه أسباب المعيشة من الدار والمعار والجاه والمال ليست لا وسائل لدفع الالم المتوقعة وأما اللذة الحاصلة عند الاكل والشرب والجلوس في الهواء لطيب ولبس الملابس الطيبة وكل ذلك يرجع الى دفع ألم الجوع والعطش واذا جرد الالم والبرد لا يقال لو كان الامر كذلك لوجب أن لا يترجح طعام على طعام ومنكوحه على أخرى لانه لما كان الغرض من الاكل والجماع دفع ألم الجوع والبرد لالم الفضلة لمخصوصة وذلك حاصل بالكل ووجب كون الكل مساويا كانه لو كان الغرض من الاستطلاع دفع ألم البرد لاجرم لم يترجح نار على نار لاننا نقول هذا باطل لاحتمال أن يكون السبب في ترجيح طعام على طعام بهما اشتراكهما في ازالة الجوع كون الطعام المكروه مؤلما بطبعه أو مؤذنه أو شكله أو مقارنا به لان كثرة تناولها ورت الملائة والطعام المطلوب موصوفاضداد هذه الصفات فلا جرم يترجح طعام على طعام ومنكوحه على أخرى فنقرر بما بينا أن الغالب على أحوال الخلق اما الالم أو امدافع الالم وان اللذة الحاصلة التي هي كيفية جردية زائدة على زوال الالم ليست الا في صورة نادرة جدا كالطرفة في البحر مثل ما عدهم من اللذة بصورة أو صوت ما عرفت وجودها قبل ادراكها ومثل ما يشبه ذلك وأما الالم فكثيرة جدا وان كان بعضها في غاية القوة كالأعراض وبعضها ضعيفة وهي



الامور التي لا ينفك الانسان عنها في اكثر اوقانه كالغمر والمهوى والحريف والوجع والحياة والغضب والالام الحاصلة عند الجوع والامطش  
والاشتغال بالمكاسب والحرف وشتم الروائح العكرية ورؤية القلاء ومشاهدة المكاره وايداء الثياب والبق والقمل والنمل الى سائر  
الامور التي لا يمكن حصرها لكثرتها اذا ثبت ان الالام غالبة والذات الحقيقية مغلوطة فلو كان المنصور من الخلق والابحاث تلك  
الذات الغلبة مع علم الخالق بمحصل الالام الكثيرة وكان ذلك أكثر فاشترى الغالب لاجل خير مغلوب ويظهر ان الذي ذكره ان الغالب  
على هذا العالم نظير باطل لا يقال المرض وان كان كثيرا لكن الصحة أكثر لا نقول للصحة قد ينالها حالة عدمية وهي بها الانسان خاليا  
عن القذة والالام وليس الالام كلامنا فيه واما ان قيل المقصود من

الالام فلهذا هو الشرح  
المحض ولم يقل بذلك احد  
واما ان قيل المقصود فيه  
ان لا يكون معروضا للذات  
والالام فيقول ان هذا  
لا يصلح ان يكون داعيا  
الى الخلق والابحاث لان  
لبقاء على عدم الصرف  
كذلك بل ذلك أولى لأنه  
كلا يصل اليه ذلك الخبير  
القليل فكذلك لا يصل  
اليه الشر الغالب فكان  
لبقاء على عدم أولى وعند  
هذا المضيق ترى المحققين  
من الفلاسفة يقولون  
ان قول القائل لم خلق  
الله تعالى سؤل طلب  
الذات وهو باطل لان الله  
تعالى خالق للعالم لذاته  
لاملة فنقول حينئذ لهم  
الآن قد اعترقت  
بجفيفة مذهبكم وهو انه  
تعالى مؤثر بالذات فلا  
يجوز ان يقال لم حصل  
الشرى مخلوقاته لان

الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالها الا في الالام والوجع والامطش والاشغال بالمكاسب والحرف وشتم الروائح العكرية ورؤية القلاء ومشاهدة المكاره وايداء الثياب والبق والقمل والنمل الى سائر الامور التي لا يمكن حصرها لكثرتها اذا ثبت ان الالام غالبة والذات الحقيقية مغلوطة فلو كان المنصور من الخلق والابحاث تلك الذات الغلبة مع علم الخالق بمحصل الالام الكثيرة وكان ذلك أكثر فاشترى الغالب لاجل خير مغلوب ويظهر ان الذي ذكره ان الغالب على هذا العالم نظير باطل لا يقال المرض وان كان كثيرا لكن الصحة أكثر لا نقول للصحة قد ينالها حالة عدمية وهي بها الانسان خاليا عن القذة والالام وليس الالام كلامنا فيه واما ان قيل المقصود من الالام فلهذا هو الشرح المحض ولم يقل بذلك احد واما ان قيل المقصود فيه ان لا يكون معروضا للذات والالام فيقول ان هذا لا يصلح ان يكون داعيا الى الخلق والابحاث لان لبقاء على عدم الصرف كذلك بل ذلك أولى لأنه كلا يصل اليه ذلك الخبير القليل فكذلك لا يصل اليه الشر الغالب فكان لبقاء على عدم أولى وعند هذا المضيق ترى المحققين من الفلاسفة يقولون ان قول القائل لم خلق الله تعالى سؤل طلب الذات وهو باطل لان الله تعالى خالق للعالم لذاته لاملة فنقول حينئذ لهم الآن قد اعترقت بجفيفة مذهبكم وهو انه تعالى مؤثر بالذات فلا يجوز ان يقال لم حصل الشرى مخلوقاته لان

﴿ ١١ اشارات - في ﴾ ما بالذات لا يجوز تعليقه بهلة منفصلة حينئذ يظهر مما ذكرناه اولاً ان خوضهم في هذه المسئلة من الفضول الاعلى التأويلين المتقدمين واما القائلون بالفاعل الخارج عنهم من انكار الحسن والقبح العقليين وقال كل ما يقوله الله تعالى فهو منه حسن وصواب فانقطع هذا البحث أيضاً عنه واما المعترفون بذلك وهم المعتزلة فالمقصود عندهم من الخلق التعريض للمانع والانصاف انه لا يمكن ان يكون المقصود التعريض للذات الدينية فانها انسيبة الى الالام كالقطرة في البحر على ما مر تقريره بل الاولى ان يجعل المنصور التعريض للمنافع الاخروية قال المصنف محمد بن محمد الرازي رضي الله عنه وانا بعد ان من الله تعالى على السلامة في أكثر الاحوال حتى كافي كنت ممتاز عن الاكثرب في ذلك اذا رجعت الى نفسي وقابلت للذات الحقيقية استأقوال الامور العدمية بالالام الجارية والخفية كما

هذناها وجدنا اللذات حقيرة في جنب الآلام وإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون مثل هذه اللذات في مقابلة هذه الآلام مرغوباً فيها ولولا ما رجع من اللذات العظيمة الأخر وبقر الالكان العدم المستمر أولى (وهم وتنبية ولعلك تقول إن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوباً إليهم إلى أنه نادر فاسمع أنه كان أحوال البسند في هيئة ثلاثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقاه أو السقيم والاول والثاني يتالان من السعادة العاجلية البدنية قسطاً وافرأ أو معتدلاً أو يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الأخرى وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات إلا أن جهله ليس على الجهة المضارة في المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسم النفع في المعاد إلا أنه في جملة أهل السلامة ونيل نظاما من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقاه 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 القدر فيما ذكر من أن الخير غالب بقره

شروط لانها أسباب العقاب وهي هذا التقدير الشر فالبتم أجاب عنه بأنه كان أحوال البدن في الجمال والصحة على أقسام ثلاثة أحدها الفائق في الجمال والصحة والثاني المتوسط والثالث القبيح والمريض والاول والثاني يتالان من السعادة العاجلية قسطاً وافرأ أو معتدلاً أو يكونان من أهل السلامة فكذا حال النفس في هيئتها ثلاثة أحدها الغاية في كمال العلم وحسن الخلق والثاني الخالي عن العقائد الحققة والباطنة والاخلاق الجيدة والرديئة والثالث الموصوف

تثبيلات لا تقيدها وتبيننا والجلوب انهم انما يبحنون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون في وجوده استعمالهم ويلخصون ما يدخل في تلك المساهبة بالذات مما ينسب اليها بالعرض لتتعلق المساهبة بممازاة عن غيرها وظاهر أن البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تثبيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوده الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكيم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اعدام الالم يعني السلامة واما ضده يعني 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 الا أن يقولوا أن قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لأنه تعالى خالق لذاته لا لعله وهو ينافي القول بتعليل الشر فاذا نخصهم في ذلك من باب الفضول أقول لاحاجة بناهنا إلى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه (وهم وتنبية ولعلك تقول إن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل أو طاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوباً إليهم إلى أنه نادر فاسمع أنه كان أحوال البسند في هيئة ثلاثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقاه والاول والثاني يتالان من السعادة العاجلية البدنية قسطاً وافرأ أو معتدلاً أو يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الأخرى وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات إلا أن جهله ليس على الجهة المضارة في المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسم النفع في المعاد إلا أنه في جملة أهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقاه والسقيم 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 يوجبها تصدر الأفعال الإرادية عنه ويصير سببها سعيداً أو شقياً ثلاثاً ناطقة وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقة بالقياس إلى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اعداد ما ينبنى أن يكونوا عليه بحسب

هذه

بالاعتقادات الباطنة والاخلاق الرديئة فالقسم الاول يتال السعادة العظمى

والقسم الثاني فهو من أهل السلامة ونيل حظ ما 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 غلبة ولتقابل أن يقول اما أن تقولوا بان المتوسط من أهل السعادة أو من أهل السلامة والاول مكابرة لان لذات المتوسطين في الصحة والجمال غير غالبية على عدم لذاتهم على ما بيناه وان كانت غالبية على آلتهم والثاني مسلم لكنه يخرج منه أن السلامة غالبية لكن السلامة لا تصلح داعية إلى الخلق والإيجاد فبطل ما ذكرتموه ثم ان تزلنا عن هذا المقام لكنكم ذكرتم أن أحوال النفس في العقائد والاخلاق ثلاثة طرفان وواسطة وذ كرتهم أن الواسطة هي الغالبة فان عنيتم به أن الواسطة في العقائد هي الغالبة أي النفوس الخالية عن الحق والباطل أكثر من النفوس المنتفشة 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 الرديئة

الاخلاق كالفطرة في البحر فكيف يقال الغالب أهل السلامة واعلم أن جواب هذا السؤال سيأتي في الفصل الذي بعده ذلك (تنبيه) لا يقنع عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقنع عندك أنها لا تتأصل أصلاً إلا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل نوعاً نوعاً أشرف ولا يقنع عندك أن تقاريق الخطايا بانك لعصمة النجاة بل إنما بهلاك السم من ضرب من الجهل فاعلم يا عرض للعذاب المهدود ضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصح إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصروفه عن أهل الجهل والخطايا صرغاً إلى البدو واستوسع رحمة الله وتسمع لهذا أفضل بيان) النفس بما ذكر أن الوسط في العقائد والاخلاق أعني النفوس الخالية منهما هو الغالب حينئذ زرعاً خطرياً بالإنسان أن سبب السعادة الآخروية ليس إلا العلوم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها شيء من العادات فيكون الغالب على النفوس أن تكون معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق وأيضاً فالغالب على الخلق الاخلاق الرديئة وذلك بسبب العقاب فيكون الشر غالباً على ما قررناه في الفصل المتقدم وقد ذكر في هذا الفصل ما يدفع هذه الاشكالات فقال لا يقنع عندك أن السعادة الآخروية نوع واحد (٨٣) ولا يقنع عندك أنها لا تتأصل أصلاً إلا بالاستكمال في العلم

والمراد منه أنه لا ينبغي أن يجزم الإنسان بان السعادة في الآخرة نوع واحد وأنه لا يمكن اكتساب ذلك النوع إلا بالعلم وعلى هذا يلزم من خلوه بعض النفوس عن العلم خلوهها عن السعادات فهذا هو الجواب عن السؤال الأول وأما قوله ولا يقنع عندك أن تقاريق الخطايا بانك لعصمة النجاة بل إنما بهلاك السم من ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المهدود ضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصح إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصروفه عن أهل الجهل والخطايا بانك لعصمة النجاة بل إنما بهلاك السم من ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المهدود ضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص

هذه القوى أعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم إلى كون الأكثرين أشقياء لا سيما في الآجال ذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الإنسان الذي هو أشرف أنواع الكائنات فزال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين أعني الجهل المركب لراسخ نادر كوجود اليقين والعام القاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضرب في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الأخيرتين فان وجود الشرارة المضادة للملكة القاضية نادر كوجودها والعام القاشي هو الاخلاق الخالية عن غايي الفضل والذات الرشيقية النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغائيبين أوفى الصبح والمرض الغائيبين أوفى الحافة المتوسطة بينهما ثم بين أن الوسط مع أحد الطرفين غالب فاذن الشرايين بالغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخص على ما يجب بيانه وهو معنى قوله وآخر كلامه فقام والسقيم هو عرصة الاذى في الآخرة يقال هو عرصة الشيء وعرضه الشيء اذا كان منتهباً الشيء لا يتعرض ذلك الشيء غيره وباق عباراته واضحة (تنبيه) لا يقنع عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقنع عندك أن تقاريق الخطايا بانك لعصمة النجاة بل إنما بهلاك السم من ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المهدود ضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصح إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصروفه عن أهل الجهل والخطايا بانك لعصمة النجاة بل إنما بهلاك السم من ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المهدود ضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصح إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصروفه عن أهل الجهل والخطايا بانك لعصمة النجاة بل إنما بهلاك السم من ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المهدود ضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصح إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصروفه عن أهل الجهل والخطايا بانك لعصمة النجاة بل إنما بهلاك السم من ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المهدود ضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص

الناس فالمراد منه الجواب عن السؤال الثاني وتقريره من وجهين أحدهما أن الذي يقتضي العذاب المهدود والعقائد الرديئة فاما الاخلاق الرديئة فانما توجب العذاب مدة ثم يزول العذاب بعد ذلك ويتخلص تلك النفوس إلى سعة من رحمة الله تعالى فاذا امتلأ ما وصل اليها من العذاب المنقطع الذي يحصل أولاً بالسعادة الابدية الحاصلة تانيا كانت الغلبة للسعادة وثانياً هما أنه ليس كل خلق ردي فانه يكون موجبا للعذاب بل الخلق الردي الموجب للعذاب هو الخلق المتمكن في النفس تمكناً بالغا ولا شأن ذلك ليس بغالب بل قد قال صاحب الصحاح بشكك أي قطعته وقوله بانك لعصمة النجاة أي فاطمة لها ما قوله ولا تصح إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصروفه عن أهل الجهل والخطايا صرغاً إلى البدو واستوسع رحمة الله فالمراد منه أن من اعتقد أن الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان تقياً 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 سيئة لمصون أيضاً 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 شيئاً غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد

فرغ عنه وانما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخبير الكثير يتعلق 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 هذا سؤال ثان على القاعدة المذكورة في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي وهو انه تعالى لم يميز الخبير الكثير عن ذلك انشر القليل والجواب ان الذي يمكن أن يكون شره انما هو القسم الاول وذلك قد وجد في تقسيم القسم قسم آخر وهو الذي لا يتخذ عن شر ما بينة وان كان شره غالب على شره فهذا القسم لو برأه عما فيه من الشر لما كان هذا القسم بل صار عين القسم الاول لكن قد دللنا على ان هذا القسم الثاني يجب في الحكمة ايحاده ولا يليق بالجودا هماله (وهو وتنبية وله ذلك نقول ايضا فان كان القدر فم العقاب فامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هر كل مرض للبدن على نهمه 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

والاعتبار فركب الخطأ وأتى بالجرم في وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك لو اوجب 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 عضو ويؤلم لاجل البدن بأكليته ليسلم واماما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث أقوال يقال انها من انظلم وأفعال مقابلة لها وجوب ترك هذه والاخذ بذلك الى أن ذلك من المقدمات الاولية تغير واجب وجوبا كليا بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتداد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض القائلين واذا حققت الحقائق فليفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت أصناف المقدمات في موضعها) تقر بر السؤال أن يقال ان

فرغ عنه وانما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخبير الكثير يتعلق 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 غني عن الشرح (وهو وتنبية وله ذلك نقول ايضا فان كان القدر فم العقاب فامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هر كل مرض للبدن على نهمه 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 والتصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك لو اوجب 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 عضو ويؤلم لاجل البدن بأكليته ليسلم واماما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث أقوال يقال انها من انظلم وأفعال مقابلة لها وجوب ترك هذه والاخذ بذلك الى أن ذلك من المقدمات الاولية تغير واجب وجوبا كليا بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتداد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض القائلين واذا حققت الحقائق فليفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت أصناف المقدمات في موضعها) تقر بر السؤال أن يقال ان

والعدل ومن حديث أقوال يقال انها من انظلم وأفعال مقابلة لها وجوب ترك هذه والاخذ بذلك على ان ذلك من المقدمات الاولية تغير واجب وجوبا كليا بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتداد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض القائلين واذا حققت الحقائق فليفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت أصناف المقدمات في موضع آخر) التفسير قال صاحب الصحاح يقال لا يلتفت لفت فلان أي لا ينظر اليه ثم نقول هذا السؤال ظاهر وهو انه اذا كان اتكل بقضاء الله وقدره فلا يكون الانسان فاعلا لشي من الافعال فكيف يجوز تعذيبه وعقابها 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 فالمرضى فانه لازم للتدبيرات الرديئة السالفة وثانيهما ان الله تعالى يختار تعذيب المكلف وهذا البناء الامع القول بالاعمال الختار والفلاسفة لا يقولون به وهذا هو المراد من قوله واما أن يكون على جهة أخرى من مبتدأه من خارج فحديث آخر ثم ان قرر الجواب بناء على هذا الاصل وقال الوجه في حسنة انه كان يجب أن يكون التخويف موجودا فيما بيننا لانه لو لا خوف العقاب لما نزع الخلق عن القبائح والتصديق مؤكدا للتخويف فلهذا الغرض حسن من

نعاني للتعذيب لانه وان كان ذلك ضررا لذلك الشخص لكنه منفعه لا اثر الخلق وكما انه يحسن افساد الجزاء لاصلاح الكل كافي قطع عصور  
لبقاء كل البدن - ايما فذلك يحسن تعذيب اشخاص قليلة لسلامة (٨٥) الاثرين لان نسبة الجزئي الى الكلي كنسبة الجزء

الى الكل ولقائل أن يقول  
هذا الجواب ضعيف من  
وجهين أحدهما ان هذا  
الجواب مبني على انه  
لا بد من التخويف لكن  
كايقال ان كان القدر فلم  
العقاب فكذلك يقال ان  
كان القدر فلم التخويف  
واذا كان الكلام بالذي  
والاثبات في الموضوعين  
واحد الميجز جعل  
أحدهما مقدمة في تقرير  
الاخر وثانيهما وهو  
ان هذا التماس يستقيم لو  
كان المعذبون أقل من  
الناجين لكن المالكين  
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 الاعتبية  
قولهم بل الجواب الصحيح  
أن يقال ان قوله ان كان  
القدر فلم العقاب سواء  
باطل لان العقاب أيضا  
من القدر وفيه خارج  
عنه واذا كان كذلك كان  
طلب عذبه باطلا ثم قال  
وأما ما يذكرونه من

كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لثمتها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولو جوب  
حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما عمل هذا فلم يعاقب الانسان على شيء يصدر عنه على سبيل  
الوجوب والشيخ أجاب عنه أولا بجواب تنص فيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على  
خطيئتها كما تعلم هو كمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما  
يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها فكانتها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله  
الموقدة التي تطاع على الاثمة لكن الآيات الواردة بالوعد في الكتب الالهية لو أجريت على ظواهرها  
لاقتضت القول بعقاب جاني واد على بدن المسمى من خارج على ما يوصف في التفسير والاحبار فاشار  
الشيخ الى ذلك أيضا بقوله واما العقاب الذي يكون على - هه أخرى من مبدأه من خارج فحديث آخر  
اثباته على الوجه المشهور ولو كان حقا لكان سمعيا ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضا على تقدير تسليم كونه كما  
يقفه أهمل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية أي ليس بشر فقال فما سلم معاقب من  
خارج فان ذلك أيضا يكون حسنا وارايا بالحسن ههنا الخير المناهبل 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 بتعذيب المحرم تأييد للتخويف ومقتض لزيد ياد الخلف فهو أيضا حسن  
ثم بين أن هذا التعذيب انما يكون شر بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاثرين  
من نوعه ولا يلتفت لغرض الجزئي لاجل الكلي أي لا ينظر اليه فهذا أيضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه  
شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر مما يقبل  
عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التزويل اذا جمل على ظاهره لم يكن مخالفا لاصول الحكمية  
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 والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة  
والمعصية حسنان اذ فهم ما تقر بهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن  
والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يثبتونه على مقدمات مشهورة مشبهة على تحسين بعض  
الاحكام وتبيح بعضها بحسب العقل بعد وثما من البداهيات فذكر الشيخ أن تلك المقدمات ليست من  
الاوليات بل آخرها آراء مجردة واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن أن يقع فيها ما يبع  
بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذا بنا بيان احكام افعال  
الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما أولا فلانه مبني على وجوب  
التخويف فكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف فيكون حكمهما  
واحد فاذا لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على قول الملبين  
لانهم يحكمون بكرن المالكين من مخالفات قواعدهم أكثر من الناجين وكان غرضه تشبيه قولهم بل الجواب  
الصحيح أن يقال لان العقاب أيضا من القدر وطلب عذبه ما يقتضيه القدر باطل وأقول على الاول القول  
بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى أسبابها المتكثرة بخالف القول  
بالقدر على ما ذهب اليه الاشارة من المتكلمين لانهم يقولون لفاعل ولا ميز في الوجود الا الله والجواب  
الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان  
الى أسبابهما من أسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الأسباب المقتضية للخير

حديث الظم والعدل الى آخره فالمراد منه القدر في اصول المعتزلة في الحسن والبيع والوجوب على الله تعالى وقد بينا في المنطق ان هذه  
المقدمات غير اولية بل محتاجة الى البرهان ثم الخط السابع ولو اهاب العقل جدا بلانهاية

الخط الثامن في البهجة والسعادة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** هي اللذات الباطنة أقوى وأشر من اللذات الحسية قال المصنف  
 رضى الله عنه اعلم أن الشيخ كأنه ادعى الضرورة في اثبات لذته ووراها اللذة الحسية الطاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا الخط بين أن اللذات  
 الخيالية والوهبية أقوى من الحسية الخارجية (وهم وتبنيها انه قد سبق الى الاهام العامية أن اللذات القوية المستعيلة هي الحسية  
 وان ما عداها اللذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينسبه من جعلتهم من له تمييز ما يقال له أليس الذي يصغفونه من هذا  
 القليل هو المنكوحات والمطعمات وأمور تجرى مجراها وأنهم تعلمون أن المنكوح من غلبة ما لوفى في أمر غيبس كالمطبخ والبرد قد يعرض  
 له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الذابة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرئاسة مع صحة جسمه في محبة  
 حشمة فينبض اليدهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثارا ولا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من  
 الناس الالتذاذ بانعام بصيرون **٨٦** موضعه آثاروه على الآلة إذ بعثته حيواني متنافس فيه وآثاروه فيه غيرهم على

أنفسهم مسرعين الى  
 الانعام به ولذلك فإن  
 كبير النفس يستصغر  
 الجوع والعطش عند  
 المحافظة على ماء الوجه  
 ويستحقر هول الموت  
 ومقاومة العطب عند  
 مناجزة المبارزين وربما  
 اقتحم الواحد على  
 عددهم بمطنا يظهر  
 الخطر لما يتوقفه من لذة  
 الحدول 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 يقتص  
 على الجوع ثم يحسبه على  
 صاحبه وربما جعلها

واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في  
 القدر معلل عنده واما على أصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخوير أن تكون التعليل به باطلا على ما قاله  
 لفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يستل  
 عما يشع على الثاني أن الشيخ لا يريد تعمية قواعد المنكوحين الملبين على ما صرح به بل يريد تعمية  
 ما ينطبق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين أكثر من الناجين بل  
 يمكن أن يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم الخط 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 وتبنيها انه قد سبق الى الاهام العامية ان اللذات القوية المستعيلة هي الحسية وان  
 ما عداها اللذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينسبه من جعلتهم من له تمييز ما يقال له أليس الذي  
 يصغفونه من هذا القليل هو المنكوحات والمطعمات وأمور تجرى مجراها وأنهم تعلمون أن المنكوح من  
 غلبة ما لوفى في أمر غيبس كالمطبخ والبرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة القلب  
 الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرئاسة مع صحة جسمه في محبة فينبض اليدهما  
 مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثارا ولا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض  
 للكرام من الناس الالتذاذ بانعام بصيرون موضعه آثاروه على الآلة إذ بعثته حيواني متنافس فيه  
 وآثاروه فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش  
 عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومقاومة العطب عند مناجزة المبارزين وربما  
 اقتحم على عددهم بمطنا يظهر الخطر لما يتوقفه من لذة الحدول 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 يقتص على الجوع ثم يحسبه على صاحبه وربما جعلها اليه 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 الطاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية) أقول العطب الملائك

والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت بحماية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حياتها نفسها واقنعهم  
 فاذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الطاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية) التفسير الغالب على أوهام الاكثريين أن اللذات القوية  
 هي الحسية ثم منهم من ينكر سائر اللذات أصلا ومنهم من يعترف بما ولكنه يقول انها ضعيفة جدا بالنسبة الى اللذات الحسية والشيخ أبطل  
 قولهم في هذا الفصل وبين أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الحسية الخارجية من وجوده فالاول أن أقوى اللذات الحسية لذة المطعوم  
 والمنكوح ثم ان الانسان قد يترك الطعام والشراب طلبا للذة العقلية في التردد والشرنج ولولا أن هذه اللذة أقوى من تلك والامتنان حجت  
 هذه على تلك الثاني وهو أن الانسان قد يترك المطعوم والمنكوح في حضور من تحسنته ولولا مراعاة الحشمة لاذر والامتنان حجت الثالث  
 وهو أن الانسان ربما احتاج الى طعام أو شراب حاجة شديدة ثم انه يؤخر غيره على نفسه فيه ولو ان لذة الايثار آثارا والملائك 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 يجور منهم وكل ذلك لان لذة الحد آثر عنده من لذة الحياة اولاً لانه يتوقع الذكر الجبل بعد الموت كانه يظن ان ذلك يصل اليه وهو ميت فلجل الرغبة في ذلك لا يبالي بالموت ويستحضر الحياة فقد بان من هذه الوجوه ان اللذات الباطنة اقوى من الحسية ولما بين ذلك في الانسان بين انه غير محتسب به ل هو حاصل (٨٧) ايضا في - اثر الحيوانات وذکر

منها صور تين فالاولى ان  
من كلاب الصيد  
ما يصطاد على الجوع ثم  
يسك الصيد على صاحبه  
وربما حله اليه والثانية  
ان الراضعة من  
الحيوانات تؤثر مولده  
على نفسه او ربما كان  
جدها في دفع العدو عنه  
أشد من جدها في دفع  
العدو عن نفسها فثبت  
بمجموع ما ذكرنا ان  
الذات 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  
لوحصلنا على جلة لا نأكل  
فيها ولا نشرب فيها  
ولا نتكح فاية سعادة  
تكون لنا والذي يقول  
هذا فيجب ان يصر  
ويقال له يامسكين لعل  
الحال التي للملائكة وما  
فوقها الذوا أجمع وانهم  
من حال الانعام بل كيف  
يمكن ان يكون لاحدهما  
الى الآخرة نسبة يعتد بها)  
التفسير لما أثبت في الفصل

واقترح أي دخل من غير رؤية والدهم العدد الكثير واعلم أن من المشهورات أن السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون أن اللذات هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونهم الى خيالات لاحقية لها وتارة يستحضرونها بالقياس الى الحسية فتبني الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنية هي اقوى من الحسية الظاهرة لوجودها ان لذة القلبية المتوجهة ولو كانت في أمر خبيث ربما يؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكرم يؤثر لذة يثار الغيرة على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبر النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاحوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسى أهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات تنضاف اليها كبرى مشهورة هي أن كل ما هو آثر عند شخص فهو الذبا لقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لا يذقت نتجان أن اللذات الباطنة مستقلة على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على أن من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد تؤثر لذة الوهمية التي ينالها من توقيع 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 أن 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 سألني (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 يصر ويقال له يامسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذوا أجمع وانهم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخرة نسبة يعتد بها) القاثلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يتبينها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الا على الشارب لنا كح سعيدا أصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا الفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم بآيات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والحيير المورجود فيهما فان النسبة بينهما جيدة جدابلا لنسبة لاحدهما الى الآخرة لعدم الاشتراك بين كاليهما في الماهية (تبييه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو وكذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر) يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكيم أن السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجهور للذات العاقلة آتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان واعمال يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بمحصل صورة تساويه ونيله لا يكون الا بمحصل ذاته واللذة لا يتم بمحصل ما يساوي الذي ينيل انعامهم بمحصل ذاته واعمال يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالهجاز وانما أورد ههما مع الفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة

المتقدم أن اللذة الباطنة اقوى أثبت في هذا الفصل أن اللذة العقلية اقوى واحتج عليه بان الحال التي للملائكة لاشأنها الذوا أجمع مما للبهائم وذلك يقتضى كون اللذة العقلية اقوى واعلم أنه لاشأن في أن هذا الوجه اقناعي جدا المسئلة الثانية في بيان ماهية اللذة خدمة فصول (تبييه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو وكذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر

وذلك يختلف الطير والشجر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة يبرم مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير ٨٨ فتارة وباعتبار الحلق وتارة وباعتبار فالجبل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة

وبالجملته فان هم ذوى العقول في ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بأمرين بكمال خبري وبادراك له من حيث هو كذلك) التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر ماهية اللذة وحقيقتها والمشهور ان اللذة ادراك الملائم والالام ادراك المنافي يفسرون الملائم بما يكون كالاوخيبرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك ولما احتاجوا الى تفسير الملائم والمنافي بهذين التفسيرين لاجرم حذف الشيخ ههنا لفظي الملائم والمنافي وذكر بدلها تفسيرهما فقال اللذة ادراك لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو وانما قال من حيث هو كذلك لان الشئ ربما كان كالاوخيبرا من وجه دون وجه فادراكه من حيث انه كمال وخير يكون

وقدم الاعم الدال بالحقيقة وأردده بالخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذة فقط بل هي ادراك حصول اللذة لا لذو وصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشئ قد يكون كالاوخيبرا بالقياس الى شئ وهو لا يعتمد كاليته وخير منه فلا يلزم به وقد لا يكون كذلك وهو معتقده فليتم به فالمتبر كاليته وخير منه عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا عنى المقيسين الى الغير مما حصول شئ لسان شأنه ان يكون ذلك الشئ له أى حصول شئ يناسب شيئا يصلح له لويبقى به بالقياس الى ذلك الشئ والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضى الاحتمالية براءة ما من القوة لذلك الشئ فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا وخيرا والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وأخذ كراخيبرا لانه في رخصيصه ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشئ قد يكون كالاوخيبرا من جهة دون جهة والالذاذبه يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالام كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالام ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضوع قال الفاضل الشارح امر برف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالام المدوم وذلك باطل امامي اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بذات مع انها موجودات وامامي الالام فلان العدم لا يحس به فان فسرنا الخير باللذة أو ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور يرجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة أو ما يكون وسيلة ليها والكمال أيضا ان فسرناه بحصول شئ لشيء من شأنه ان يكون له وكان معنى قولهم من شأنه ان يكون له امكان انصافه بلزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالام بديهى غنى عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ بغنى عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالام مع كونها غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله (وقد يختلف الطير والشجر 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 فتارة وباعتبار الحلق وتارة وباعتبار فالجبل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملته فان هم ذوى العقول في ذلك مختلفة) مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافى الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغبروذ كراخيبرا المقسبة الى القوى الثلاثة التي تتعلق بالافعال الارادية بها اعنى الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العلى فتارة وباعتبار الحلق وتارة وباعتبار فالجبل ان الحلق خير عند كون العاقل فالاعمال 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 مشاركة سائر القوى وهى التي تختلف المهتم فيها باختلاف احوال تلك القوى واما العلى الصريف فلا يختلف البتة قوله (ومثل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول ومثل لذة فانها تتعلق بأمرين بكمال خبري وبادراك له من حيث هو كذلك) أراد الفرق بين الخير والكمال فن ذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول والشئ لا يقصد شيئا ولا يعمل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتغال معنى الخير على اعتبار

لذته واما ادراكه من الوجه الاخر فلا يكون لذته واعلم اننا لم نعرفنا اللذة بالكمال والخير والالام بالالف والشروع ان تكون ماهيات كونه هذه الاشياء معلومة اولاما نظروا الشرف لهما فتفسير ان أحدهما نذهب الشيخ اليه من ان الخير هو الامر الوجودي والشرف هو العدى فعلى هذا يكون قوله اللذة ادراك الخير والالام ادراك الشر يرجع الى ان اللذة ادراك الموجود والالام ادراك المعدوم ولكن ذلك باطل قطه اذ ان اللذة فلانه



يلزم من ذلك أن يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء أو تبردها بالذلة لانه حصل هناك ادراك الموجود ولزم في سماع  
 الاصوات المتكررة وشم الروائح المسؤذية ورؤية الاشياء المؤذية أن يكون كذلك لذات وذلك مما لا يخفى في نفسه اللهم الا أن يقول تارة اما  
 نسمى هذه الاشياء بالذلة فاما لا تنازع فيه اذ لا مشاحة في العبارات ولكن ذلك يكون خروجا عن تعريف الحقيقة التي حارلنا امرها فاما  
 نجد عند الاكل والشرب والوقوع حالة مخصوصة متميزة عما عداها من الاحوال النفسانية ونحن لم نحاول الامر بتلك الحالة وما  
 يشبهها والعلم ضروري حاصل بان الامر الحاصل عند الاحتراق ليس من جنسها بل ضد ما فعلنا فساد ذلك رأينا في الام لان الدم لا يكون  
 محسوسا وانما هي التفسير المشهور وهو ان طبره واللذة وما يكون وسيلة لها وشده هو الالم بما يكون وسيلة له واذا كان كذلك فتولنا  
 اللذة ادراك الطبر الالم ادراك الشر معناه ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة لها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة له وهذا  
 ظاهر واذا عرفت ذلك فنقول للشيخ ان فسرت الطبر والشرب بأحد هذين التفسيرين فوجه الاعتراض المذكور وان فسرت به اشئ ثالث  
 فلا بد من ذكره لنظري انه هل هو جيد - دائم لا أو اما الكمال والاقفة فاقول فيه - ما قريب من القول في طبر والشرب والاكثرون فسروا  
 الكمال به حصول شئ من شأنه أن يكون له فيمال طم ان كان المراد من قولكم من شأنه أن يكون له أي به كن انصافه به لزم أن يكون  
 الجهل والاخلاق الرديئة كالات لانها صفات يمكن انصاف النفس بها وكذلك الاشكال المعرجة والنفوس الرديئة والتركيبات الفاسدة  
 يلزم أن تكون كالات لانها صفات تلك الاجسام - هذه الصفات وان كان المراد بذلك شيئا آخر فاذ كروه لنظريه فقد ظهر ولاح  
 ان التعريف الذي ذكره اللذة والالم ليس جيدا وباضار قوله فقله

وهو ان افضلة التيسل  
 لا شك انها ههنا مجاز  
 وتحقيقه الادراك واذا  
 كان الادراك محذورا  
 كان ترك هذه اللفظة  
 الجزئية أولى والتحقيق  
 في هذا الباب ما ذكرنا  
 ان ماهية اللذة والالم  
 متصرفة تصورا اوليا  
 بديها بل تصورهما من

كرهه مؤثرا كما مر وما قوله باستعداده الاول ففادته ان الشئ - يكون له استعدادان أحدهما بغير أعلى  
 لا آخر ولا يكون الشئ الذي ينحدره ذلك الشئ استعدادا الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس  
 الى ذلك الاستعداد الطارى كالانسان فاه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم ذاتا أعلى ما عده لاقتناء  
 از دائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا تكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب  
 أن الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان طبره هو كمال مفيد بقيد ما الى أن كلام  
 الشيخ مشعر بان الطبر والكمال واحد وجئت يكون ذكر أحدهما مغنيا عن الآخر فله على لذة الى آخره  
 لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو أن اللذة متعلنة بشئ من أحدهما وجود كمال  
 خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا لفظ مبنى عليه (وهم وتبنيه وامل ظاهرا  
 بظن أن من الكمال والطبر ما لا يلائمه لادة التي تناسب مباحثه مثل الصحة والسلامة فلا يلائمها

( ١٢ - الاشارات - في ) اجلى التصورات واطهرها واقرها والمراد من الحد والرسم تعريف تخليقيا واضحا واذا كان  
 كذلك كان تعريفها بين الماهيتين خطأ فاما قوله في - ويختلف الطبر والشرب بحسب القياس الى آخره فاعلم انه لما ذكرنا اللذة عبارة عن  
 ادراك الطبر بين الامر كذلك في اللذات الشهوانية واللذات الغضبية واللذات العقلية اما الشهوة فلان الملائم للملمس لها والمطعم الجيد  
 فلا جرم كان ادراكه اللذة واما الشهوانية الغضبية فان الملائم له الغلبة فلا جرم كان ادراكه اللذة غضبية واما العقل فلان الملائم له تارة وباعتبار  
 فالحق اما تارة فبعد الموت واما باعتبار فعدا استكمال العمل النظري وتارة وباعتبار فالجليل اما تارة فقبل الموت واما باعتبار فعدا استكمال  
 العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك أمور آخر ملاءمة للعقل وهي نيل الشكر ووفور المدح والحد والكرامة وبالجملة فان هم ذرى العقول  
 في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد في بعض هذه الامور أكثر من رغبة الآخر في بعضه ثم لما بين ان الالم الذي ذكره اللمة حاصل في  
 جميع اقسامها عاد الى شرح حد اللذة فذكر ان كل خير بالقياس الى شئ ما هو الكمال الذي يختص به وينحدره ويرتبه اليه بحسب استعداد  
 الاول واعلم ان هذا مشعر بان الكمال والطبر شئ واحد وجئت يكون ذكر أحدهما مغنيا عن الآخر فوجب حذف أحدهما واما قوله وعلى  
 لذة فهي تتعلق بامر من كمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك فاعلم ان البحث المعنوي المهم في هذا الموضع ان نقول اننا اذا كنا وجدنا  
 من أنفسنا حالة تسمى بالذلة وتتميز بينها بالذلة وتتميز بينها بين ما عداها من الاحوال النفسانية ونعلم ايضا اننا حين ما كنا افقد ادراكنا طعم ذلك الغذاء  
 لئلا نذكر ان تلك الحالة المسماة بالذلة هل هي نفس ادراك كذلك اللمة لابل لا بد من اقامة البرهان على ان أحدهما نفس  
 الاخر وغيره والشيخ ما دار حول هذا المعنى أصلا (وهم وتبنيه وامل ظاهرا بظن أن من الكمال والطبر ما لا يلائمه لادة التي  
 تناسب مباحثه مثل الصحة والسلامة فلا يلائمها

ما يتد بالحل وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول وشعور جيا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان  
المريض والوصب يجده عند الثوب الى الحالة الطبيعية مفاضة غير حتى التدرج لذة عظيمة ) التفسير الغرض من هذا السؤال ايراد  
نقض على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرر السؤال ان الصحة والسلامة لا شئ انهما من الامور الملازمة لنا ثم اننا ذكرنا  
ولا يتزايد اراهما فقد وجد الادراك الملازم مع عدم اللذة والجواب اننا نسلم ان ذلك ما لنا من الصحة والسلامة لان الكيفيات  
المحسوسة اذا استقرت بل الشعور بها متى حصلت الصحة على سبيل التجرد اذ كنا هالكن تحصل هناك لذة عظيمة فان المريض  
يجود عند الرجوع دفعه الى حاته الطبيه لذة ٩٥ عظيمة ( تنبيه والذبيذ قد يصل فيكره كراهيه بعض المرضى للحوافض

ما يتد بالحل وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول وشعور راجعا ولعل المحسوسات  
اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض الوصب يجده عند الثوب الى الحالة الطبيعية مفاضة غير حتى  
التدرج لذة عظيمة ) الوصب المرض الطويل يقال وصب الشئ اى دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا  
والثوب الرجوع الى الشئ به ولذا هاب عنه والمفاضة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد ذلك  
على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال بخير مع اننا لا نتذمها وايراد الجواب عنه  
بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك لذى هو شرط في اللذة ليس هناك يحصل فان استمر  
لمحسوسات تذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انها مع التجرد لمقتضى الادراك لذيان جدا  
( تنبيه والذبيذ قد يصل فيكره كراهيه بعض المرضى للحوافض ان لا يشتهي اشتهاها ساواها  
ذلت طاعتنا فيما انما لا يشتهي في تلك الحال اذ ليس يشعر به بالمس من حيث هو خير ) اقول كما ان  
الفصل الاول كان مشتتلا على الجواب عن النفس الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين  
لاذين يتعاقبهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النفس الوارد عليه بسبب  
اغفال الامر الاخر وهو حصول الكمال والتبر بالقياس الى المذموم لما يمكن هذا النفس مذموبا اليه  
نوعه فان الجهو ولا يشكر ون لذة الحلو بسبب كراهيه بعض المرضى له لم يحل الفصل مشتتلا على وهم  
وتنبيه بخلاف الاول ( تنبيه اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غناء مسلف عنه اذا تطف لقهمه زدنا  
فلما ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فاعاذا لم يكن سالما فارغا يمكن  
ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فقل عليل المعسدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فقل الممتلئ جدا يعاف  
لطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بآخرها والآن يكرهه ) عاف  
لطعام اى كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزداد فيه قيد لا ترد النقوض  
لذكرة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما  
عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الاتذناذ بالطعام والمضاد كالكيفية الماسة لذوق المريض عن  
الاتذناذ بالحلاوة والباقي ظاهر ( تنبيه وكذلك بحضر السبب المؤلم تكون القوة المدركة ساقطة كافي  
قرب الموت من المرضى او معوقه كافي الحول فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم) يريد ان

من ان لا يشتهي اشتها  
شائعا وليس ذلك طاعتنا  
فيما سلف لانه ليس خيرا  
في تلك الحال اذ ليس يشعر  
بالمس من حيث هو خير  
التفسير الغرض من هذا  
الفصل ذكر كلام يصلح  
ان يكون جوابا عن سؤال  
شبيهه بالسؤال الاول  
وبين السؤال وهو ان  
بعض المرضى قد يكره الحلو  
ويتأذى بتناوله ويشتهي  
الحامض والمرع ان الحلو  
ملائم والحامض مناف  
واجاب عنه بان لا سلم بان  
الحلو خير بالنسبة الى مزاجه  
الذى له في تلك الحالة وان  
الحامض والمرع بالنسبة  
اليه في ذلك الوقت بشر  
فان اشتهاه للمر والحامض  
انما كان لحصول اخلاط  
ودبه في معدته فاطيية  
نشهى المر والحامض

ليقطع ذلك الحلو وكذلك القول في الجانب الاخر ( تنبيه ان اردنا ان نستظهر في البيان مع غناء مسلف عنه اذا تطف لقهمه  
زدنا فلما ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فاعاذا لم يكن سالما فارغا يمكن ان لا يشتهي اشتهاها  
غير السالم فقل عليل المعسدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فقل الممتلئ جدا يعاف لطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته  
وشهوته وتأذى بآخرها والآن يكرهه ) التفسير ما اورد الاشارة على الحد الذي ذكره للذة راجبا عنها ذكر في هذا الفصل انه يمكن ان  
يذكر مع اللذة بحيث لا يرد عليه شئ من الاشارة وهو ان يقال اللذة ادراك الخبز من حيث هو خير بشرط ان لا يكون هناك شاغل ولا مضاد  
للمدرك وانما شرطنا عدم الشاغل لان الممتلئ جدا يعاف الطعام اللذيذ وانما شرطنا عدم المضاد لان المريض يعاف الحلو من المعلوم  
انه متى زال العائق في هاتين الصورتين عادت اللذة والشهوة وحصل التأذى بقصدان ما يكرهه الا ( تنبيه وكذلك بحضر السبب  
المؤلم تكون القوة المدركة ساقطة كافي قرب الموت من المرضى او معوقه كافي الحد فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم)

التفسير لما بين أن اللذة قد يحضر مع انه لا يتذبذب بشرع ههنا في بيان أن الموهوم أيضا قد يحضر ولا يتألم به اما السقوط القوة كللر بض عند قرب الموت فانه بما لا يحسن بالالم العظيم لسقوط القوة المدركة أو لحضور العائق كالعوض والحدرفانه لا يتألم من الاحتراق أمالواتعشت القوة وزوال العائق حصل الآلام العظيمة (لمسئلة ثالثة) في اثبات اللذة العقلية ثلاثة فصول (تبيينه انه قد يصبح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز أن لا يقع عنها باغ الاحتراز مثال الاول حال العين خلفه عند لغة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) التفسير البرهان انما يدل على وجود لذة والم يكون الجزم حاصل بذلك ٩١ لكن لا تحصل الرغبة والرغبة لعدم

الذوق والوجدان فان الغنين يعلم على سبيل السماع ان في الجماع لذة ولكن لا يعجل اليها صاحب الحمية اذا لم يحسب الاثبات المتسولة من طول الاستقامر بمالم يحترز من المناولات الرديئة فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الرغبة في الاذات العقلية وعدم الرغبة عن الآلام العقلية الفسوح في وجودهما (تبيينه كل مستلذهه فهو سبب كمال يحصل للمدرك عويا قياسا اليه خبرتم لا يشك في ان الكالات وادراكاتها متفاوتة وكال الشهوة مثلا أن يتكيف العضو الذئق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لاعن سبب خارج كانت اللذة قائمة

بنيه على حال الآلام ايضا فذ كر ان اللذة كالات تحصل مع وجود لذات عند عدم الادراك به فالالم ابصا لا يحصل مع وجود الموهوم عند عدم الادراك به وهو ظاهر (تبيينه انه قد يصبح ثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز أن لا يقع عنها باغ الاحتراز مثال الاول حال العين خلفه عند لغة 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 ايحباب الاحساس بها والعلم بوجوده لم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايحباب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحرودها العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم عما من شأنه أن يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمه اينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ما به الالذة والم على ذكر الادراك دون النبيل على ما مر وأهل المشاهدة يسمون نبيل اللذة العقلية ذوقا تماثله المناقاة والشيخ استعمل فظة لذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة أو الاحساس بالذات لان ذلك يقتضى تكرار في المعنى فان معنى الادراك والنبيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كالم (تبيينه كل مستلذهه فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خبرتم لا يشك في أن الكالات وادراكاتها متفاوتة وكال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لاعن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشوم ونحوهما كمال القوة الغضبية أن يتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بأذى يحصل في المقضوب عليه وكال الوهم التكيف به شيء ما ير جوه أو ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوي وكال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحلق الاول قدر ما يمكنه أن ينال منه بيهاته الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحلق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما به ذلك مثلا لا يعاير لذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كاه وعدادتفاضيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثر فيها لا شد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك نسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحلق الاول وما يتلوها الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراك كين) يريد اثبات

وكذلك الملموس والمشوم ونحوهما كمال القوة الغضبية أن يتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بأذى يحصل في المقضوب عليه وكال الوهم التكيف به شيء ما ير جوه أو ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوي وكال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحلق الاول قدر ما يمكنه أن ينال منه بيهاته الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحلق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية ثم ما به ذلك مثلا لا يعاير لذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كاه وعدادتفاضيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثر فيها لا شد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك نسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحلق الاول وما يتلوها الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراك كين) التفسير الغرض من هذا

الفصل ذو كرمطوبين هما الامران المقضودان بالذات من هذا النمط المعنون بنمط البهجة والسعادة أحدهما ثبات اللذة العقلية وتنايهما بين أنها أشرف وأقوى من اللذات الحسية أما المطلوب لاول فالدليل عليه أن النفس بعد المفارقة كانت مدركة للأشياء الملائمة لها كانت اللذة أصلها لكن المقدم - ق فالثاني - ق بيان شرطية ما يثبت أن اللذة ليس الادراك الملائم وبين المقدم أن الملائم لها ليس الادراك الموجودات كما هي وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لا يثبت في النفس لا يتوقف على البدن لاني ذاتها ولا في ادراكها مادركها أو اما 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 فن وجوه أحدها أن الادراكات العقلية خاصة لي الكه فان الادراك العقلي يتوغل في كنه الشيء يميز بين الماهية وأجزائها وصفاتها تميز بين الجزء الجزئي والجزء الفصلي وجزس الحس وجزس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل باقعة ما لمغت و يميز بين الخارجى اللازم والمفارق ويميز بين ما يكون لازما للماهية توسط وما لا يكون توسط فكان 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 وتنايهما وهران 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 كالألوان والطعوم و لرائح والحرارة والبرودة ومدركات العقل هو ذات البارى تعالى وصفاته وأفعاله وهو معلوم أنه لا نسبة لاحدهما الى الآخر في الشرف وإذا ثبت أن الادراك العقلي أشرف من الادراك الحسى وأن مدركات العقل أشرف من مدركات الحس ولا معنى للذة الا الادراك ثبت ان اللذة العقلية أكل من اللذة الحسية فهذا محصل الكلام في هذين المبحثين ولقائل أن يقول على المطلوب الاول لانسلم ان النفس بعد المفارقة لو كانت مدركة لما يلائمها كانت ملته قول اللذة لا معنى لها الادراك الملائم فلنا ان أمثال هذه المباحث لا يستقيم بها العناية وذلك لانا نجد عند الاكل والشرب و لوقوع لذة مخصوصة وتبزي بينها وبين كثير من الاحوال الوجدانية كالتغضب والغم والحرف ونعلم أيضا أن القوة لذتقة واللامسة لني فينا قد أدركت ٩٢ ما في المأكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات ولكنا لا ندري أن تلك الحالة

المقصودة هي نفس اللذة العقلية وبيان أنها أكل من الحسية وهذا ان البحثان هما عمدة مطالب هذا المحط وتقرر يرهما أن ذلك الادراك الا برهان وأنتم ماذا كرم على ذلك

حجة وبرهان أصلا بل لو انكم سببتم هذا الادراك باللذة فكان متى ثبت حصول هذا الادراك بالنفس ثبت حصول اللذة لها ولكنه يصير المسئلة مسئلة لغوية ومعلوم ان ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء ثم الذي يحقق هذه المطالب هو ان النفس قبل الموت تكون عالمة بمذم المعلومات مع ان الانسان لا يجرد تلك للذات العظيمة ولو كانت الادراكات هي نفس للذات لاستحال ذلك لا يقال ان النفس قبل الموت مستغرفة في تدبير البدن فصار استغرافها في ذلك ما من الاعن الشعور بذلك للذات لاننا نقول انكم تقولون الادراك هو نفس اللذة وعلى ذلك لا يقيم ذلك الفرد لان الادراك لما حصل استحاله أن يكون هناك ما يمنع عن حصول لذة والالكان الشيء ما نأ من حصول الشيء عند حصوله وذلك محال بل لو قلتم اللذة مغايرة لادراك حادثة عند حصوله استدام هذا الذر ولكنه يفتح عند ذلك أبواب كثيرة من التكوّن والشبهات فاما نقول ان كانت اللذة مغايرة لادراك فلم يتم انه يلزم من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا يجوز أن يقال خصوصية النفس وان كانت لا تأتي عن قبول الادراك لكنها تأتي عن قبول اللذة بلا بل عدم استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة وان كان الادراك حاد لا وهذا الفسر من الاعتراض على ما احتجوا به في اثبات اللذة العقلية كاف ومن أراد الاستقصاء في تعدد الاحتمالات فعليه بكتاب الماخص وانرجع الى التفسير ما قوله كل مستلذه به فهو سبب كل يحصل للمدرك فالمراد منه ما قرره في الفصل السالف أن اللذة ادراك الكمال فالستاد لا بد وأن يكون سببا لحصول كمال المدرك وأما قوله ثم لا يثبت في أن الكمال الى قوله وعلى هذا حال سائر القوى فالمراد منه اثبات القضية المذكرة بالاستقراء فان المستلذه به في الشهوة سبب لحصول كمال الماهية كماله شتى وكذا القول في الغضب والوهم وغيرهما وأما قوله وكال الجوهر العاقل الى قوله تتما لا يمايز الذات فالمراد منه أن كمال الجوهر العاقل هو أن يصير عالما بالاشياء وأما قوله فهذا المعلومات ثم اشتغل بتعدد تلك المعلومات وليس الحاصل الامداد كرامه من أن كمال الجوهر العاقل هو أن يصير عالما بالاشياء وأما قوله فهذا هو الكمال الذي به بصير الجوهر العقلي بالعقل وما سلف فهو الكمال الحيواني فالمراد منه أن العلم بالاستكمال للقوة العاقلة وأما الامور الثلاثة التي قدمها وهي اللذة الشهوانية ولبضية والوهمية فهي كالات حيوانية وإلى ههنا تم الكلام في ذكر الدلالة على ثبات اللذة العقلية لانه لما ثبت أن اللذة هي الادراك و ثبت أن الادراك حاصل بعد المفارقة ثبت أن اللذة حاصل بعد المفارقة وأما قوله والادراك العقلي خالص الى

بحصل المدرك ما وذلك الكمال يكون غير بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها التي تتعلق  
بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه لاستقرارهما فيما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتحريك العضو لذائق  
بكبيرة الملاوة سواء كانت اخوذة عن مادة خارجية هي شئ او او كانت حادثا في العضو لا عن سبب خارج  
فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك ينلذاتنا حالة الاستسلام التمدد اذ بالوقوع حالة  
اليفاضة وكذلك في سائر الحواس اظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة العسية وهو كتحريك النفس الحيوانية  
بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى سل بغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنية كتحريك الوهم  
بصورة شئ يبرجوه او بصورة شئ يذكره فيذكره وكذلك في سائر احواله هذه كلها كالات حيوانية  
مختلفة وادراكات حيوانية لها تفاوتة تليها الذات بحسب مدار الجواهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل  
فيه ما يتعقله من الحق الاول قد مر ما استطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن اغيره ثم ما يتعقله  
من صور معلولاته المترتبة اعنى لوجود كل غلبة بينا خايعا عن شوب ظنون والارهاق على وجه لا يكون  
بين ذات العاقل وبين ما عمل فيه مما يزيل بصيرة الامتداد اعلى الاطلاق ولا شذوذ في ان هذا الكمال غير  
بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال بل حصول هذا الكمال له فاذا هو من تذبذب هذه هي اللذة العقلية ثم  
اذ قابسنا بين الاثنين اعنى العلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى  
كيفية واكثر كبره اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعمل حقيقته لمكتشفه بعوارضها كهي  
والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بطوح الاجسام التي تحضره فاذا الادراك العقلي خالص الى الكنه عن  
الشوب والسبب شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاسير المعقولات لا يكاد ينالها وذلك لان اجناس  
الموجودات واقواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس  
قليلة وان كثرت فاعانت كثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر  
وادراكاتها اتم كانت اللذة لتابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك  
الى الادراك فاذا اللذة لعقلية اشد واتم من الحسية بل لان نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح استدل قوله  
بنسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة واپس كمال فان المحدود  
والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول اشدة والاضعف كالواد 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 المتقدمة بالحدود من كتاب طوبى قان المنطق وقد ذكره ان موضع علمي وقال ايضا ان  
يجد عند الاكل والشرب ولو فاع حالة خصوصية تعرف باللذة ولا يدري اهي ادرك ملائم ام ليس واتم  
ما اقم عليه برهاننا بل ذكرتم اننا نرى باللذة ادرك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ما تذبذب وهذا  
البحث لا يستقيم بالعناية والنفس يراد ان لا يابس بلغوى فعلكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك  
الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال رحمه الله ان النفس قبل الموت عطفة هذه  
المعلومات مع انها لا تحسد اللذة العسية التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس الذات لكانت امتدة كما  
كانت مدركها والقول بان الاشتغال يتدبر بالبدن مانع عن حصول اللذة قول يكون الشئ مانعا عن حصول شئ  
عند حصوله والجواب انهم لم يبرهوا اننا نرى 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 ونفصوا  
عنه ما يخص بكل واحدة منها فوجدوا حاصله في كل صورة توصف بالآلة وغير حاصل في كل صورة لا توصف  
بها فعملوا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصل للعقل كما هو موجود للعقل فان

الكنه الى قوله في الاشد  
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  
تفسيرهما واما قوله  
ومعلوم ان نسبة اللذة  
الى اللذة نسبة المدرك الى  
المدرك والادراك الى  
الادراك فالمراد منه  
ظاهر لکنه مقدمة  
خطابية لبرهانية واما  
قوله ونسبة اللذة لعقلية  
الى آخره فالمراد ظاهر

﴿ تنبيه الا ان اذا كنت في البدن وفي شراخله وعواقله ولم تشتق الى الكمال المناسب اولم تتالم بحصول شدة فاعلم ان ذلك مثل اللذنة  
 وفيك من اسباب ذلك بعض ما تبته عليه) التفسير المراد منه الجواب عن سؤال من يقول لو كانت هذه العلوم منضمة لطنة اللذات وهذه  
 العلوم حاصلة فمتناغم لا يحدده هذه اللذات العظيمة ولم لانه شاق الى الكتاب كما تشتاق الى كتاب اللذات الحسية والجوارح انما لا يحد  
 اللذات العظيمة وان العائق عن ذلك ظاهر وهو استغراق النفس في حب البدن واما قال لا تشتاق الى كتابها فقلنا بينما انه متى فقد العائق  
 لم يحصل الشوق ولقائل ان يقول هذا العذر لا يستقيم بتقدير ان تكون اللذنة نفس الادراك لان الشيء حال حصوله يستحيل ان يوجد ما يمنع  
 من حصوله بل انما يستقيم بتقدير ان تكون اللذنة مغايرة للادراك ولكنكم لا تقولون نه ولا نكم لو اعترفتكم بذلك لانفتح عليكم اجواب من  
 الشكوك لا يمكنكم معها اثبات اللذنة العقلية على ما قرنته ٩٤ ﴿ المسئلة لراصة ﴾ في اثبات اللذنة العقلية فصل واحد ﴿ تنبيه

اعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها افعال وتوحيات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الام المقابل لمن تلك اللذنة المرصوفة وهو ألم النار الروحانية فوق ألم النار الجسمية) التفسير لما فرغ عن اثبات اللذنة العقلية شرع في اثبات الالام العذبية وتقرر بذلك ان النفس بسبب تعاقبها بالبدن اذا تمكنت فيها هيات رديئة منافية لكمالها فاذا فارقت

انفس مناقش في اطلاق لاسم فلا ضيقة معه بعد رطه وور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذنة ادراك  
 فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالعقوليات العادم للذنة لا يكون مستجيبا مالك  
 الشرائط مثلا لا يكون عالم بان حصول هذه العلوم خيرة او لا يكون عالم بان جهة ما هي خيرة ثم انه ان  
 استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم للذنة فان ترى كثير من المتعلمين الذين لم يتعلموا الامايل  
 معدودة يتجهون بها أشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك دنيا وما فيها فضلا عن لذنة  
 مطعم ما أو منسكح ما ﴿ تنبيه الا ان اذا كنت في البدن وفي شراخله وعلاقله ولم تشتق الى كمال المناسب  
 اولم تتالم بحصول شدة فاعلم ان ذلك مثل لامنه وفيك من اسباب ذلك بعض ما تبته عليه) يريد ان ينبيه  
 على حل اشكال بردي في هذا الموضوع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كالاتها المستتعبة لذاتها أو تتالم بحصول  
 ضد ذلك الكالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور واللم من الظلمة فان كانت المعقولات كالات للنفس  
 لانسانية فمما بالاشتاق الى حصولها ولا تتالم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان  
 الاشتاق وعدم التالم بالجهل راجع اليها الى المعقولات موجود في غير متعاقبها واحال يانه الى ما سبق  
 وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الانغفات الى المعقولات ومالم تبسب عليها لم تجد ذرفا منها فلم  
 يحصل لها شوق اليها واما ضد ادائها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها  
 لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها ﴿ تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها افعال  
 وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالام  
 متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الام المقابل لمن تلك اللذنة  
 المرصوفة وهو ألم النار الروحانية فوق ألم النار الجسمية) يريد ان ينبيه على بقاء الامور المضادة كالات  
 النفس الانسانية التي هي اسباب الشفارة معها بعد الموت وعلى حصول التالم بها حينئذ لحصول سببه وعلى  
 ان تلك الالام أشد من الالام البدنية والفاظة ظاهرة ﴿ تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من  
 جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجي بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول  
 ولا يدومها التعذب) يريد ان يبين مراتب الاشياء ونزولها لذلك مقدمة وهي ان تقول فوات كالات النفس

البدن أحدث بالالام الحاصلة بسبب تلك الهيات الرديئة وكان ذلك جاريا مجرى عضو يمكن منه سبب الالام الا انه حصر  
 ما يعوقه عن ادراك ذلك الالام بان صار خدرا فاذا زال العائق حصل الالام وكان اللذنة العقلية فوق اللذنة فكذلك الالام العقلي فوق ألم النار  
 الجسمية ولقائل ان يقول لم تقم ان حصول تلك الهيات الرديئة في النفس بسبب حصول الالام وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمة  
 ليست من الاوليات الغنية عن البرهان ﴿ المسئلة لخامسة ﴾ في اقسام الشفارة العقلية فصلان ﴿ تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة  
 النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجي بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يبقى بها  
 التعذب) التفسير قبل الغرض في الشرح لا بد من تقديم مقدمة وهي ان الناس بحسب القوة النظرية اما ان يكونوا متصفين بالعقائد  
 لحقة عن الدليل أو متصفين بها عن التقليد أو متصفين بالعقائد الباطلة أو لا يكونوا متصفين شي من العقائد اصلا فهذه اربعة اقسام  
 واما بحسب القوة العملية فاما ان يكونوا متصفين بالاخلاق الفاضلة أو بالاخلاق الرديئة أو تكون نفوسهم خالصة عن الفسمن فهذه اقسام

ثلاثة ولا بد من بيان أحكام هذه الأقسام والشيخ ذكر البعض دون البعض لاهل الترتيب ونحن نأى على شرح ما ذكره فتقول مفسودة  
من هذا الفصل ان الخلل اما أن يكون وقافي القوة النظرية أو في القوة العملية فان كان واقافي القوة النظرية فهذا يدخل تحته أقسام  
ثلاثة أحدها المقلد والثاني الجاهل والثالث الخالي عن العقائد وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في حكم واحد وهو النقصان الذي لا يمكن والله  
ولا يصير مجبوراً والبنة وأما ان كان الخلل واقافي القوة العملية وذلك لاجل انه حصل في النفس اخلاق رديئة فالعذاب الحاصل بسبب ذلك  
منقطع ولقائل أن يقول النفس بعد المفارقة إما 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 أو أحوالها بحسب القوة العملية يمكن أن يتغير فمقتضى ذلك وما للدلالة التي دلت على هذا الفرق (تنبيه واعلم أن رذيلة  
النقصان إنما تؤدي بها النفس الشيخة إلى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيهه ٩٥ الاكتساب والبله يجنبه من هذا العذاب وانما

هو للجاحدين والمهملين  
والمعرضين عما ألمع به  
اليهم من الحق فالبلاهة  
أدنى إلى الخلاص من  
فطانه بتراه) 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  
بالسوء الباطلة وحكم  
هذا القسم العذاب  
الظيم لان حصول تلك  
العقائد في تلك النفوس  
لا يكون الا بعد اشتياقها  
إلى اكتساب الكمال

يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون اما الامر عدي كتقصان غيرة العقل أو وجودى  
كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما اسخه أو غير اسخه فهذه أقسام ثلاثة تشترك في كونها رذائل  
وهي أسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير سنة  
فالنفس 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 لذكر هذا القسم  
صريحاً في هذا الفصل لكنه أيضا داخل بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه مجبور والثلاثة  
الباقية أعني النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق  
والمملكات الرديئة المستعكمة وغير المستعكمة فهي التي تكون بسبب غواش غريبة وجعلها يزول بعد  
المزيت اما عدم رسوخها واما كونها هيئة مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف  
في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئها ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكرم والكيف بحسب  
الاختلافين (تنبيه واعلم أن رذيلة النقصان إنما تؤدي بها النفس الشيخة إلى الكمال وذلك الشوق  
تابع لتنبيهه الاكتساب والبله يجنبه من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع  
به اليهم من الحق فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانه بتراه) يريد أن يميز في هذا الفصل بين الناقصين  
المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به أو لم يدوم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بئنة صناعتهم فتقول النفس  
الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق إلى كمالها لأنها لم تعرفها أصلاً فان الحكم بان النفوس كالات حقيفة  
ليس بأولى والتي لها شوق إليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظرى ان لها كمالاً ثم انها لم تكن  
الكامل ولا يتحلموا ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة كمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة  
بعدم حيث الاية أو اشتغلت بما صر فيها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاده فصارت معرضة عنه

العملية فاشوق بان بعد المفارقة مع ان الكمال غير حاصل والممكن من اكتسابه غير حاصل وذلك بوجوب وقوعها في العذاب بسبب اشتياقها  
إلى ما لا يتسكنون من تصحيحها ولقائل أن يقول طالب الكمال اذا لم يكن واجد له على قسمين أحدهما أن يكون عالماً بعدم وجدانه له والثاني  
الجاهل بذلك أما الاول فانه يكون في عذاب وعناء والثاني لا يكون في العذاب فان أصحاب المذاهب كلهم يفرحون بمذاهبهم وعقائدهم  
مع اننا نعلم أن أكثرها جهل ولكنهم لم يعلموا عدم وجدانهم لها لاجرم ما وقعوا في الحزن والغم بسبب فرحتها فثبت هذا فنقول  
النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بان تلك الاعتقادات صفة مهيبة اذا فرقت أبدانها اما أن يزول عنها الاعتقادات عقائدهم حقا  
أو لا يزول فان زل فقد تبدلت تلك الجهالة بالعلم واذا جاز ذلك في هذه الصورة جاز في سائر الصور الباطلة تبدلها بالحق حتى يصير الجاهل عالماً  
سعيداً وحيداً لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم وان لم يزول لم يحصل لتلك النفوس شعور بانها ما ظفرت بالكمال فلا تكون مشتاقة ولا معذبة  
على ما قررناه وأما القسم الثاني وهو النفوس الخالصة عن النقوش الخفية والباطلة فالشيخ زعم انها لا تكون معذبة لانها غير مشتاقة إلى  
تحصيل الكمال ولم يذكر كيفية أحوالها في السعادة والشقاوة (المسئلة السادسة) في أقسام السعادة أربعة فصول

﴿ تنبيه العارفين المنتزهون اذا وضع عنهم وزر مفارقة البدن وانكروا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها ﴾ التفسير اراد بالعارفين المنتزهين في القرة النظرية بالمتزهين المجردين عن العلائق النفسانية فالنفوس اذا كانت متجمعة ٩٦ للامرين فانها تخاصمت عن مفارقة البدن وانضمت عن الاشتغال بتدبيره

خلصت الى عالم القدس وكلت لذتها وسعادتها على ما يحريه في ما قبل ﴿ تنبيه ولبس هذا الالته اذا مقتودا من كل وجهه والنفس في البدن بل المنفوسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرًا قد يتمكن منهم في شغلهم عن كل شيء ﴾ التفسير الهجة الحاصلة لتفكير السعيدة المتزهة غير مختصة بعبادة الموت بل هي حاصلة ايضاً قبل الموت فان العلماء المحققين الناظرين في الامور الالهية يجدون عند صفاء اذهانهم مما يرى الله واستغراقها في معرفه الله من هذه الالذات مالا يمكن وصفها ايضاً في نطاق النطق عن التعبير عنها ﴿ تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكر ارواحنا بشر الى احوال المفارقات

أول شغل شيء من العلوم لكنها سكتت في قسام الكمال فصارت مهجلة اياه فهو لاه صاحب رذيلة الفصان الذين يتعذبون بنقصانهم لا شيا فاقهم الى الكمال الفائق عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري ناصر عن الوصول الى المشاق اليه وهر فاقته هم البراءة واورهم حال الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائمة فقط واما صاحب النفوس الاذبحه فهم الذين رسمهم الشيخ بالله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدور وقلة الاهتمام يقال عيش ابله أي قابل الغم فهو لاه لا يتعذبون لانهم غير عارفين كما لانهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل اشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة انها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فلجزم زوال العقائد الباطلة عنها ايضا وحينئذ يسير من اهل السعادة وان لم يجوز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقا من ذبقة الجراب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانما انما تتلذذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانت ذوات ادراك لقط فصارت مع ذلك ذوات ذيل وتم بذلك لذذها واما التي تمثل اضعاد الكمال فيها واعتبرت انها كمال يرتجى الوصول الى ما ادركته فان الاحماله تفقد بهد المرات جتسه فتخيب وتصير متعذبة بفقدها ان ما رجحت الوصول اليه لا يزوال الجزم عنها ﴿ تنبيه والعارفين المنتزهون اذا وضع عنهم وزن مفارقة البدن وانكروا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس بالسعادة وانتمشروا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها ﴾ يريد باحارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمنزه الكامل بحسب القوة لعملية فان كمال القوة حمله هو التجرد عن الملائق الجسمية واطلاق لدرن على الهياكل البدنية استعارة لطيفة فانما تمنع انفس عن الانتعاش بالكمال التام كما يمنع لدرن الثوب عن الانصبغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوى علم به فصاروا ذوى عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن بالكلية فذهبوا الا ان بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبلهم في الوصول ﴿ تنبيه ولبس هذا الالذات فمفود من كل وجهه والنفس في البدن بل المغمسون في تأمل الجبروت المرضون عن الشراغل بصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرًا قد يتمكن منهم في شغلهم عن كل شيء ﴾ هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بانها ليس العقلية وانما تتعده من هو مبسر له والفاظه غنية عن الشرح ﴿ تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكر ارواحنا بشر الى احوال المفارقات غشها عاش شائق لا يعرف سببه واصحابه وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد حرب هذا تجر يد اشد يد اولئك من افضل البواعث ومن كان باعته اياه لم يفتن الا بتعده الاستئصال ومن كان باعته طلب الحمد والمنافسة اقدمه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة لنفوس التي لم يتدنس فيها الحق ولم تدنس باعقائد الخلق للحق ولم يفظها أي لم يلفظها او اللفظ من لرجال القليظ والجسدية الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالهزة أي صلبت وغشها أي غطاها ووجد مبرح أي شديدا يقال ضربه ضربا مبرحا أي بشدة ويرح به الامر أي جهده والمنافسة لرغبة في الشيء 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

غشها عاش شائق لا يعرف سببه واصحابه وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد حرب هذا تجر يد اشد يد اولئك من افضل البواعث ومن كان باعته اياه لم يفتن الا بتعده الاستئصال ومن كان باعته طلب الحمد والمنافسة اقدمه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين ﴾ التفسير هذا الفصل غني عن الشرح



﴿ تبييه وأما البه فانهم اذا تزهروا اخلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونته جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمنع أن يكون ذلك جسماسما ويا وما يشبهه واهل ذلك يقضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمتحيل والالاتقى كل مزاج نفسا يفيض اليه وفارتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء يكون ولا أن يكون عددا الكائنات من ٩٧ الاجسام عددا ينفار قها من النفوس

ولأن يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به أو يتدافع عنه متماعة ثم أبسط هذا واستغن بما تجده في مواضع آخر لنا) التفسير لما تكلم في أحوال النفوس الموصوفة بالعلوم والاخلاق الفاضلة أراد أن يتكلم في أحوال النفوس الخالصة 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 الأكثرون فقد اتفقتوا على انها باقية وقد اتفقوا على انه لا يجوز أن تب في بعد الموت معطلة بل لا بد وأن يكون لها ضرب من السعادة لاتفاقهم على انه لا معطل في الطبيعة ثم من الحكماء من زعم ان تلك النفوس

للكمال لم ينفع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعته شيئا غير ذلك وقف عند حصوله ﴿ تبييه وأما البه فانهم اذا تزهروا اخلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونته جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمنع أن يكون ذلك جسماسما ويا وما يشبهه ولعل ذلك يقضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين) لما فرغ من بيان أحوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلية في المعاد أراد أن يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وهما يضافه وهي نفوس البه في هذا الفصل واعلم أن من القدماء من زعم انها تفتى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمه فيها فالخالصة 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 والخلص 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 تخلوا ما أن لا تصير مبادئ صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه أو تصير قنكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيظهره الشيخ أما المذهب الاول فقد أشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد ذكر أن بعض أهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول وأظنه يريد الفارابي قال قولنا لا يمكننا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنات وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الابدان فيشفاهم التعلق بها عن الاشياء البدنية أمكن أن يعلقهم تشرقيهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها أن تتعلق بها الانفس لانها طالبا بالبطبع وهذه مهينة وهذه الابدان ابست بابدان انسانية أو حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز أن تكون اجراما سماوية لان تصير هذه الانفس أفعال تلك الاجرام أو مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لا مكان التخيل ثم تخيل الصورة التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وأفعاله الخير شلهرت الخبران الاخر وية على حسب ما تخيلتها والافشاهت العقاب كذلك قال ويجوز أن يكون هذا الجرم متولدا 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 مخافة التطويل لاوردته بعبارة والشيخ جوزيه ذلك أن يقضى التعلق المذكور جسم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في أكثر هذه المواضع نظر ﴿ قوله (فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمتحيل والالاتقى كل مزاج نفسا يفيض اليه وفارتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء يكون ولا أن يكون عددا الكائنات من الاجسام عددا ينفار قها من النفوس ولا أن يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به أو يتدافع عنه متماعة ثم أبسط هذا واستغن بما تجده في مواضع آخر لنا)

( ١٣ اشارات ثانی ) تتعلق بضرب من الاجسام السماوية ويتخذها آلات لادراكها وتخيلاتها ويحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول مما يعيب اليه الشيخ ومن الناس من زعم انه يتعلق بابدان آخر على سبيل التناسخ والشيخ اشتغل ههنا ببيان ابطال التناسخ والدلالة على ذلك من وجوده الاول وهو ان الدلالة قد دلت على حدوث النفس ودلت على ان العلم الموجودة لها جوهر مفارق ازل واذ كان كذلك وجب أن يكون حدوثها عن علتها متوقفا على حدوث شرط مخصوص بما ذاك لا حدوث المزاج القابل لتلك النفس واذ كان كذلك كان حدوث المزاج هله تقيضان نفس ناطقة عن العقل الفعالي فلو حدث مزاج وتولقت به نفس على سبيل التناسخ وجب أن يحدث هنالك

نفس أخرى من الجوهر المفارق فحينئذ يجمع على ذلك البدن نفسان وأنه محال قطهران القول بالتناسخ بغضى الى المحال فيكون محالا  
الثانى هو ان النفس لو صيغ التناسخ ٩٨ عليها كان لا يتخلو اما ان يقال انها كما تقطعت عن بدن يجب تعلقها ببدن آخر أو تبقى

وهذا هو المذهب الثانى وقد أورد على إبطاله حجبتين احدهما أن يقال لما ثبت ان تهوى الابدان يوجب  
افاضة وجود النفوس من العلة المفارقة ثبت ان كل مزاج بدنى يحدث فاما يحدث معه نفس لذلك البدن  
فاذا فرضنا ان نفسا تناسختها ابدان كان للبدن المستنسخ نفس احدهما المستنسخة والثانية الحادثة  
معه فكان حينئذ لطيران واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتنصرف فيه وعلى  
حيوان بشعر بشئ واحد يدبر بدنه وتنصرف فيه وان كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي  
بذاتها ولا تنصرف 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 الثانى حال فساد البدن الاول أو تتصل به قبله بزمان أو  
بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثانى 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 منسوية أو يكون عدد النفوس أكثر أو يكون أقل وعلى التقدير الاول يجب أن يتصل كل  
فناء بدن بكون بدن آخر ويجب أيضا أن يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما  
محالان فضلا عن أن يكونا واجبين وعلى التقدير الثانى يكون النفس المجتمعة على بدن واحد امامتيا  
في استحقاق الاتصال به أو مختلفةه والاول يقتضى اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد  
مر بطلانه واما ان تدافع وتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة  
هذا خلف والثانى يقتضى اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويحود الخلف وعلى التقدير الثالث  
لا يتخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان أكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا  
محال أو يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو أيضا محال أو يتصل بعض النفوس ببعض  
الابدان ويحدث البعض الآخر نفوس أخرى ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك  
الابدان دون بعض من غير أولوية والثانى حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير  
أولوية 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 الثانى وجود بدن مستعد للنفس  
معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضى جواز  
ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وأيضا لا يتخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقفا على  
حدوث مزاج مستعد أو لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج وتعود الهالات  
المذكورة وعلى الثانى أن ينحصر اتصاله بزمان دون زمان مع تساوى الازمنة بالنسبة اليه وهو محال  
وهنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد أشار الى هذه الاقسام بقوله ثم بسط هذا يعنى البرهان الثانى والى  
الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستغن بما تجده في مواضع آخر لنا (إشارة  
أجل مبتهج بشئ هو الاول بذاته لانه أشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كالا الذى هو برى عن طبيعة  
الامكان والعدم وهما منبعا للشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقى هو الابتهاج متصور حضرة ذاتها  
والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة  
من وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسى للامر الحسى فكل مشتاق فانه

فما بين البدنين خالية عن  
التعلق والاول يلزمه  
محالان أحدهما انه متى  
فسد بدن يجب أن يحدث  
بدن آخر والثانى انه  
مهما فارتت النفوس  
الكثيرة يجب أن توجد  
أبدان على عدد النفوس  
والا لتعلق بالبدن  
الواحد أكثر من نفس  
واحسدة لا نأفرضنا  
استحالة تخلوها عن التعلق  
بالبدن لكن ذلك باطل  
فان في فساد العالم كالطوفان  
وغيرها تعلم ان عدد  
المالكين أكثر من عدد  
الطوائف والقسم الثانى  
وهو بقاؤها فيما بين  
البدنين خالية عن التعلق  
فهو باطل لانها حينئذ  
تكون معطلة ولا معطل  
في الطبيعة واعلم ان  
هاتين الحجبتين ضعيفتان  
والكلام عليهما مستقصى  
في الماخص المسئلة  
السابعة في كيفية  
مراتب الموجودات  
المجردة في الابتهاج واللذة  
فصلان (إشارة  
أجل مبتهج بشئ هو  
الاول بذاته لانه أشد  
الاشياء ادراكا لاشد الاشياء

كالا الذى هو برى عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا للشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقى هو الابتهاج  
بنصو ر حضرة ذاتها والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من  
وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسى للامر الحسى فكل مشتاق فانه

قد نال شيئا ما وفاته شيء ما  
 وأما العشق 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 وينلوه 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 العاشق المشتاقين  
 فهم من حيث هم عشاق  
 قد نالوا نبلا ما فهم ملتذون  
 من حيث هم مشتاقون  
 فقد يكون لاصناف منهم  
 أذى ما ولما كان الأذى  
 من قبله كان أذى لذيدا  
 وقد يصحى مثل هذا  
 الأذى من الأمور  
 الحسية كما بعيدة  
 جدا حال أذى الحكمة  
 واللذعة فلر بما خيل  
 ذلك شيئا بعيدا منه ومن  
 هذا الشوق مبدأ حركة ما  
 فان كانت تلك الحركة  
 مخلصه الى النيل بطل  
 الطلب وحقت البهجة  
 والنفس البشرية اذا  
 نالت الغبطة العليانية  
 حياتها الدنيا كان أجمل

قد نال شيئا ما وفاته شيء ما  
 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 انهم مرتبة في خمس مراتب أولها مرتبة الواجب الاول تعالى  
 وانما ترك لفظة الآلة 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 أكل الابتهاجات على الاطلاق واعلم أن كل خير مؤثر وادراك  
 المؤثر من حيث هو مؤثر حبه والحب اذا فرط سمى عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية 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 بتصور حضور ذات ما هي المعشوقه ثم لما كان  
 الشوق عندنا من لوازم العشق ورعا يشبه أحدهما بالآخر أشار الى الشوق أيضا وذكر انه الحركة الى  
 تميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضر من وجه غائب من وجه ثم أثبت العشق الحقيقي  
 للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته أتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا  
 اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكما والمحققين من أهل  
 الذوق ونزاهة تعالى عن الشوق اذ لا يمكن أن يغيب 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 بوجوب حبه 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 وبشوق الحب هناك ﴿ قوله ﴾ وينلوه 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 العاشق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نبلا ما فهم  
 ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم أذى ما ولما كان الأذى من قبله كان أذى لذيدا  
 وقد صحى مثل هذا الأذى من الأمور الحسية كما بعيدة جدا حال أذى الحكمة والدغدغة فلر بما 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 العليانية حياتها الدنيا كان أجمل أحوالها أن تكون عاشقة  
 مشتاقه لا تتخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى ( وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة  
 النفوس الناطقة العقلية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد أثبت لهم العشق والشوق معا  
 بحسب الشوق الأذى وذكر ان الأذى لما كان من قبل المعشوق كان أذى لذيدا والذى لذى يوصل من  
 المعشوق الى العاشق انما يكون عند لذيدانه يتصور وصول أثر المعشوق به اليه ووصول الأثر أثر  
 الوصول وشبه هذا الأذى اللذيذ بأذى الحكمة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيهه جيد وذلك لوجهين أحدهما  
 ان الأذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وهما عقليان والثاني ان الأذى واللذة في الدغدغة متباينان في

أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقه لا تتخلص من علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى

ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لامفاضل لرقاب المنكوسة (التفسير مرآة) وجودات المجردة خمس فالمرتبة الأولى الموجود المجرّد عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو مبتهج بذاته لذاته لان ادراك الكمال من حيث انه كامل يقتضي حب ذلك الكمال 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 شاق 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 الكمال فان كان الاول كان الاستدلال بالادراك على الحب استدلالا بالشيء على نفسه وان كان الثاني فنقول ان ادراكه تعالى مخالف لادراك غيره لاسرائر الكمالات والمختصات لا يجب اشتراكها في الاحكام فم قلتم انه لما كان ادراكنا الاشياء الكاملة بوجب كوننا محبين لها يلزم أن يكون ادراكه تعالى لذاته بوجب كونه تعالى محبا لذاته فهذا ما في هذه المسئلة ثم قالوا كما أنه سبحانه مبتهج بذاته فكل من عرفه لا بد وأن يكون مبتهجا به لكن كل من كان ادراكه آمم كالأول كان ابتهاجه به أشد فلا جرم 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 ١٥٥ المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة في محبة الله على ما سياتي تفصيل درجاتها في

المعرفة في النمط التاسع  
 المرتبة الرابعة النفوس  
 البشرية المترددة بين جهتي  
 الربوبية والسعادة المترتبة  
 الخامة النفوس المستغرقة  
 في محبة العلائق الجسمانية  
 واعلم أنه فرق بين العشق  
 والشوق والشقي هو  
 الابتهاج بتصور موجود  
 كامل من حيث هو كامل  
 وأما الشوق فلا يحصل  
 الا عند الوصول من  
 وجه والغيبة من وجه فان  
 من يحيل معشوقه فذلك  
 للمعشوق حاضر عند الخيال  
 لكنه غائب عن الحس

الوجود والحس لا يميز بينهما باعتبارهما فيتخيلهما معا وهما متحدان والباقي ظاهر ﴿ قوله ﴾ (ويتلو  
 هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس  
 المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لامفاضل لرقاب المنكوسة ) وهاتان المرتبتان هما الباقيتان  
 وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تأديها في المواد على  
 ما مر وألفاظه ظاهرة ﴿ تبييه فاذا نظرت في الامور وتأملت ما وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية  
 كالأبغضه وعشقا اراديا أو طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا أو اراديا اليه اذا فارقه رجحة من العناية الاولى  
 على النحو الذي هي به عناية فهذه جلة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا لمافرغ عن بيان مقاصده وقد  
 ضرر 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 لجميع أنواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حرركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك  
 يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عند هاهنا عشقة بالقياس اليها ومشتاقا اليها اذا فارقته وألفاظه  
 ظاهرة وللشيخ 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

فلاجل الحضور عند الخيال يحصل نوع لذة وطاب ولايل الغيبة عن الحس يحصل نوع ألم فيحصل هناك لذات والام متعاقبة الامور  
 مترجحة واللذة اذا حصلت فقيب الالم كلن الشعور بآتم والابتهاج بهم أشد واذا عرفت هذا فالشوق على واجب الوجود ودعى العقول  
 المفارقة بحال بل هو من خواص النفوس البشرية ﴿ تبييه فاذا نظرت في الامور وتأملت ما وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كالأ  
 بخصه وعشقا اراديا أو طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا أو اراديا اليه اذا فارقه رجحة من العناية الاولى على النحو الذي هي به عناية فهذه جلة  
 ونستجدي في العلوم المفصلة لها تفصيلات) التفسير اعلم أن لكل موجود كمالا ولذالك الموجد عشقا على ذلك الكمال وشوقا اليه عند فواته فان  
 لكل نوع صورة توجيبه مفرمة لما هيته وثقل الصورة تقتضي حصول الكمالات الثلاثة بذلك النوع فهذا هو المعنى بالشوق وهذا بحث  
 خطابي وللشيخ فيه رسالة مفردة من أرادها طالعها فلا فائدة في اطنا بنا فيه ﴿ النمط التاسع في مقامات العارفين ﴿  
 قال المصنف رضي الله تعالى عنه هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفية ترتيبا ماسد به اليه من قبله ولا خلفه  
 من بعده وهو مرتب على ثلاثة أقسام فالاول في كتابات هذا الباب والثاني في كيفية درجات العارفين وترقبهم فيها والثالث  
 في شرح أحوالهم القسم الاول في كتابات هذا الباب خمس مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴿ في بيان فضيلة العارفين على الاجال  
 تحصل واحد

(تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات بتخصرون بها وهم في حياتهم الذي ينادون غيرهم فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم قد نضروها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكروها من ينكروها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك واذ اقرع سمعها فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهلهم ثم حل الرمز ان اطلقت) التفسير الجليل المملحة نضا فلان ثوبه اذا خلعه وقد عرفت ان الغرض من هذا الفصل بيان اجالي لشرف مرتبة العارفين ولعلو درجاتهم في الحياة لذيها فضلا عن الاسرة فقال ان لهم مقامات ودرجات هم محتصون بها دون غيرهم في الحياة لذيها فكانهم عند كرمهم في جلايب من ابدانهم قد نضروها وتجردوا عنها الى ان نفوسهم لقوتها وكالاتها صارت كالجرادة المفارقة للذاهبة الى عالم القدس عن ابدانها حال كونها بدنية ثم قال ولهم امور خفية فيهم فالمراد بها السعادات المتعلقة باحوالهم النفسانية وامور ظاهرة عنهم وهي الاثار الصادرة عن تلك الكالات النفسانية من المعجزات والكرامات

وهذه الامور يستنكروها من ينكروها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك أي نحن نذكر لك تلك الاحوال في هذا الباب فاذا قرع سمعك فيما يقرعه الى آخره فاعلم ان قصة سلامان وابسال ابست من الامور العقلية التي يتمكن العقل وحده من الاهتداء اليها والوصول الى معرفتها بل هي كالا حجب فان المذكور فيه صفات يكون محجوعا عنها خصوصا بشئ واحد الا ان اختصاصها بذلك الواحد بعيد عن الفهم فلا جرم 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 رب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا يلحقه من بعده ( تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات بتخصرون بها وهم في حياتهم الذي ينادون غيرهم فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم قد نضروها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكروها من ينكروها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك) الجلايب المملحة والجلايب 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 اكل قد خلعت تلك الجلايب وتجردت عن جميع الثواب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام وتكلم عن يانه الاسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلان تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي اثار كمالها وكمال يظهر من افعالهم وآيات تخصص بهم التي من جللتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكروها من ينكروها أي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها من يعرفها أي يستعظمها من يقف عليها ويقر بها ( قوله ) واذ اقرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهلهم ثم حل الرمز ان اطلقت) سرد الحديث أي أتى به على ولانه وقلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم لمرضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسات فلانا اذا اسلمته للهلكة أو رهنه والبسل الحبس والمنع وقيل البسل المحنى قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات بخصيص مجموعها بشئ اختصاصا جيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور امثال ذلك مما يستحيل ان يستقبل العذقل بالوقوف عليه فاذن

ذلك سببا وايضا فليت هذه القصة من الوقائع المشهورة المدلومة ليستبطن من ظاهرها تلك القصة مراد الشيخ منها بل هما فظان وضعهما الشيخ من عند نفسه لبعض الامور ولما كان كذلك استحال استقلال العقل بالمجرد بالوقوف عليه الا يرى ان من وضع لفظي السواد والياض مثلا للسماء والارض استحال الوقوف على فرض المتكلم بذلك الاصطلاح الا بعد ان يكشف المتكلم عن غرضه منه فظهر ما قلنا ان قول الشيخ ثم حل الرمز ان اطلقت ظلم وانه مجرى التكليف بعرفة الغيب ثم اجرد ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانت قال المراد بدم فصلك لناطفة وبالجنة درجات سعادته الذي قيل ان آدم لما ناول البر اخرج من الجنة فالمراد منه ان النفس الناطقة لما التفت الى القوى الشهوانية انحطت من درجاتها العقلية وصارت محرومة عن السعادات النفسانية الاثمة ثم افهدا التفسير مناسب ثم الله اسلم بقرضه من هاتين اللفظتين وبالجملة فهذا مما لا يتعلق بشئ من الاغراض العملية (المسئلة الثانية) في بيان ماهية الزهد والعابد العارفين فصل واحد

تكليف الشيخ عليه بجزى بجزى التكليف بمعرفة الغيب قال وأجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه  
 السلام واسبال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفس الناطقة وبالجنة درجات ساداتها وبأخراج آدم من الجنة  
 عند تناول البرصطاط فثقل عن ثلاث الدرجات عند النفاة الى الشهور وأقول كلام الشيخ مشعر  
 بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان وتكون سياقة هما مشتبهة على ذكر طالب المطلوب لاني الله الاشياء  
 فشيأ وبظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال يمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق اسبال على مطلوبه  
 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 تجريان في أمثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان انه  
 يذكر ان ابن الاعرابي أورد في كتابه الموسوم بالنوادير قصة ذكر فيها رجلان وقع في أمر قوم أحدهما  
 مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فعدى سلامان لشهرته بالسلامة وأخذ  
 من الاسر واسبال الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهنه ما في العرب مثل يذكر فيه خلاص  
 سلامان واسبال صاحبه وأنا لا أنذكر ذلك المثل ولم تنقلني مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على  
 الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنهاد الله على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب  
 فان كان ذلك كذلك فسلامان واسبال ليسا موضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه  
 بل هو ذكر ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان واسبال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في  
 العرفان ثم اشتغل بحمل الرمز وهو سياقة القصة تجد مطابقة لاجوال العارفين فاذن الامر بحمل الرمز ليس  
 تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف  
 عليه والاهتداء اليه ثم اني أقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قسمتان منسوباتان الى سلامان واسبال  
 احدهما وهي التي وقعت اولاً الى ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادفه  
 حكيم فتح بديره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ان ياقوم مقامه من غير ان يبائس امرأة فذبح الحكيم حتى  
 تولد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وارضته امرأة اسمها اسبال وربته وهو بعد بوجه  
 عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها واولى الاشداذب عاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقة فلم يطعه  
 وهرب معا الى ماوراء بحر المغرب وكان للملك آفة يطعمها على الاقاليم وما فيها ويصرف في أهاليها فاطلع بها  
 عليها ورق لها وأعطاهما ما شاها ابوها فلهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المرأة  
 فجعلها بحيث يشاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك ووطن سلامان به ورجع الى ابيه  
 معتذرا ونهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع غشوة اسبال الفاجرة والفقه بها فاخذ سلامان  
 واسبال كل منهما يد صاحبه وألقيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان أشرف على  
 الهلاك وقرت اسبال واغتم سلامان فزرع الملك الى الحكيم في أمره فدعاه الحكيم وقال اطعني أوصل اسبالا  
 البنت فاطاعه وكان يريه صورتها فيسلي بذلك رجاء وصالها الى أن صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها  
 الحكيم بدعوتها فاشفقها فحبوبت معه أبدأ فتفرعن خيال اسبال واسبال تعد للملك بسبب مفارقتها  
 فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحد للملك وواحد لنفسه ووضعت هذه القصة  
 مع جنتيهما فيهما ولم يتمكن أحد من اخراجها فغير اسطرطوفانه أخرجهما بتعليم افلاطون وسد الباب  
 وانشرت القصة وتقلها حسين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها أحد من هوام  
 الحكمة ليست كلام الشيخ اليه على وضع لا تعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي أن يكون الملك  
 هو العقل الفعالي والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه أفاضها

من غير تعاقق بالجسمانيات واسبال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتأفها وعشق  
 سلامان لاسبال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة اسبال الى الفجور تعاقق غير النفس المتعينة بماداتها بعد  
 مفارقة النفس وهو يهمل الى ماورا بصر المغرب انهما في الامور الغائبة البعيدة عن الحق واهما لهما  
 مدة مرد زمان عليهما لذلك وتذنيهما بما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور  
 القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والتداسة على الاشتغال  
 بالباطل والقاء نفسه بهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلا تحلل القوى والمزاج واما النفس  
 فامتدتها اياه وخلص سلامان بتأوها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج  
 بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك ووصولها الى كمال الحقيق والحرمان الباقيان على مرور الدهر  
 الصورية والمادة الجسمانيان فهذا تأويل القصة وسلامان مطابق لما عني الشيخ واما اسبال فغير مطابق  
 لانه اراد به درجة العارفي العرفان فهنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه  
 القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما  
 القصة الثانية وهي التي وقعت الى بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي  
 التي اشار اليها الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان واسبال  
 له وحاصل القصة ان سلامان واسبال كانا اخوين شقيقين وكان اسبال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه  
 ونشأ صبيح الوجه عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك  
 ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك واسبال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتك  
 بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض اسبال من ذلك ودرت  
 انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اناك يا عني فاملكها به وقالت لاختها اني ما زويتك يا اسبال ليكون لك  
 خاصة دوني بل لكى اساهمك فيه وقالت لاسبال ان اختي بكر حية لا تدخل عليها اناروا لا تكلمها  
 الا بعد ان تستانس بلذيلة الزفاف بانت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل اسبال عليها فلم تمكث نفسها  
 قيادرت تضم صدرها الى صدره فارتاب اسبال وقال في نفسه ان الابتكار الخفريات لا يفعلن مثل ذلك وقد تعميم  
 السماء في الوقت بيقسم مظلم فلاح فيه برق ابصر ضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وصرم على  
 مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذت جيشا وحارب اعداء فتح  
 البلاد لاخته برا وبحرا ثم قاور بامن غير منه عليه وكان اول ذى قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع  
 الى وطنه وحسب انها نسيت عاودت الى الماشقة وقصدت معانقته فابي وازعجها وظهر لهم حد وفوجه  
 سلامان اسبال اليه في جيوشه وفرقت المرأة في رؤساء الجيش امو الالير فضوه في المعركة ففعلوا وطفر به  
 الاعداء وتركوه يجرى بحاوبه دماء حسبوه ميتا فاهطت عليه امرضة من حيوانات الوحش والقمته حلمة  
 تديها واقتدى بذلك الى ان اتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين من  
 فقد اخيه قادره اسبال واخذ الجيش والعدة وكره على الاعداء وددتهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخته  
 ثم واطأت المرأة طابحه وطاعته واعطتهما مالا فسقيا السم وكان صديقا كبيرا نسيبا وعالما وعملا واغتم  
 من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فارحى اليه جلية الخالي فسقى المرأة  
 والطابخ والطاعم ثلاثتهم ماسقوا اناه ودرجوا فها هذا ما شتمل عليه القصة وتأويله ان سلامان مثل للنفس  
 الناطقة واسبال للعقل النظري المترقى الى ان حصل عقلا مستقادا وهو درجتها في العرفان ان كانت ترفى  
 الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائفة شخصا من

العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض) التفسير للسعداء احوال ثلاثة فارها الرجوع عما سوى الله وهو الزهد وأوسطها الذهاب الى الله وهو العبادات وآخرها الوصول الى الله وهو المعرفة هذا هو التحقيق وبين عند ذلك أن المراد لا تنزاد 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 في المسئلة الثالثة في غرض العارف من الزهد والعبادة فصل واحد (تنبيه الزهد عند فقير العارف معاملة ما كانه يشتري متاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزهه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يحصل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف

الناس وعشقتها ابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون موهما لها في تحصيل ما رجا لقانية وبارزه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي املكها القوة العمدية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتليدها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطابها الخبيثة وترى ويحبها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هي الخطفة الاطية التي تسبح في اثناء الاشتغال بالامور والقانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوى وقصه البلاد لا يخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والمملوك وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح دنياها وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه بأول ذي قرن فانه لقب لمن كان يعمل الخاقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهيية عنها عند عروجها الى الملا الأعلى وقتو تلك القوى لعدم التفاتها اليها وتغذيتها بلبن الوحش افاضة الكمال اليه مما فوقه من المقارقات لهذا العالم واختلال حال الامان لفقد ابسال اضطراب النفس عند ههنا تدبيرها شغل بما فرقه هو رجوعه الى اخيه التفات العقل الى انظام مصالحتها في تربية البدن والطابع هو القوة الغضبية المشتهية عند طلب الانتقام والطعام هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلا العقل في ارضل العمر مع استعمال النفس الامارة باهمال الازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية في آخر العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار غايتها وانعزاله الملكة وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سليمان وابسال وذكر فيها ما حدث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لا بسال وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما تضح لنا من امر هذه القصة وما وردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول 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 مستدعيا الشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض) طالب الشئ يتدى باعراض مما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه ويشتهي عند وجد ان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لاسيما ما يشغله عن الطلب اعنى متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقرب منه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذا انهما لزهو والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فالمراد درجات وجدانه هي المعرفة فاذا ن احوال طلب الحق هي هذه الثلاثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه لاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاعراض والاجتماعات التنازلية تكون ثلاثة والثلاثية واحد والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض (تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري متاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزهه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يحصل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لله من نفسه المتوهمة والمتخيلة ليحجرها بالتمويد عن جناب الضرور الى جناب الحق فتصير مسالة للسر الباطن حينما يستجلى الحق لا يزاره فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة

مستقرة

رياضة ما لله من نفسه المتوهمة والمتخيلة لتجردها بالتمويد عن جناب الضرور الى جناب الحق فتصير مسالة للسر الباطن حينما يستجلى الحق لا يزاره فيخلص السر الى الشروق الساطع وتصبح ذلك ملكة



مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الله بل مع تشبيح منه اله فيكون بكتابة منخرط في سلك القدس) التفسير  
 الفرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من الزهد والعبادة وبيان غرض العارف منهما أما الزهد فمطلوب غير العارف منه أن  
 يشترى بتناع الدنيا متاع الآخرة 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 سئح له مطلوبان أحدهما أنسرف من الآخر وكان كل واحد منهما مانعا عن الآخر  
 اختار لا محالة ترجيح الشريف على الخسيس فالاشتغال بالله عز وجل وبعبادته متضادان والاشتغال به أنسرف وأبى فكان بالرعاية أولى  
 قوله الزهد عند العارف تنزه ما يمشغل سره عن الحق معناه أن الفرض من الزهد أن لا يبقى قلبه مشغولا بما سوى الله وأما قوله وتكبر  
 على كل شيء غير الحق فمعناه الإشارة الى درجة أعلى من الأولى وهي صبرورة العبد متكبرا على ماسوى الله مستحقا له لا من حيث أنه من  
 مخلوقات الله فاهمض الشر المهلك بل من حيث أنه هو وأما العبادة فغرض غير العارف

منها أخذ الاجرة في الدار

الآخرة وغرض العارف  
 منها أن تصير القوى  
 الجمالية مرتاحة  
 مناسبة للأمر الذي هو  
 مطلوب النفس وهو  
 الاستغراق في ذات الله  
 تعالى حتى اذا صارت  
 مطبوعة للنفس مسخرة  
 لها فحينئذ لا تكون عاتبة  
 لها عن أفعالها ولا مانعة  
 اياها عن التوجه الى  
 مطلوباتها والحاصل أن  
 الزاهد والعابد يشتركان  
 في أن مطلوبهما من الزهد  
 العبادة فحصيل اللذات  
 في الآخرة لكن الزاهد  
 يطلبها بترك اللذات في  
 الدنيا والعابد يطلبها بفعل  
 المشاق وتحملها والاول  
 يسمى الربايعية والثاني  
 يسمى اجارة **المسئلة**

مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الله بل مع تشبيح منه اله فيكون بكتابة  
 منخرط في سلك القدس) لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة اراد ان يبينه على غرض العارف  
 وغير العارف من الزهد والعبادة ليمتاز 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 اجدب  
 يعمل عملا لا خذاجرة فافعلان مختلفان لكن الفرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي يكون  
 فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثار المآخذ وفي الحالة التي يكون  
 فيها ملتفتا من الحق الى ماسواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقاقا للمادونه واما عبادته فارتياض طمحه  
 التي هي مبادئ ارادته وعزماته الشهوانية والفضيية وغيرهما والقوى نفسية الخيالية والوهمية ليجره  
 جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشبعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم  
 وتصير تلك القوى معودة لذلك التشبيح فلا تنازع العقل ولا تراحم السر حلة المشاهدة فيخلص العقل  
 الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحسه من الفروع والقوى منخرطة معه في ذلك التوجه الى ذلك الجانب  
**١٤** (اشارة للمالم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه لا بمشراكة آخر من بني جنسه وبمعاوضة  
 ومعارضة تجر بان بينهما يفرغ كل واحد منهما الصاحبه عن مهم لوتولاه بنفسه لا زديجهم على الواحد  
 كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجبان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع بفرسه شارع متميز  
 باستحقاق الطاعة لا اختصاصه بايات تدل على انها من عند ربه ووجبان يكون للمحسن والمسيء جزاء  
 من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة بسبب حياظ المعرفة ففرضت عليهم  
 العبادة المدكرة للمعبد وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكريم حتى استمرت الدعوة الى العدل  
 لمقيم الحياة النوع ثم زيدت عملها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيدت للمارفين  
 من مستعملها المنفعة التي خصواهم افيما هم مولون وجوههم شطرها فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة  
 والنعمة تلحظ جنابا تبهر لك عجايبه ثم اقم واستقم) لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران

**١٤** (اشارات - في **الرابعة**) في أنه لا بد من وجود النبي فصل واحد **١٥** (تبيين للمالم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بأمر  
 نفسه لا بمشراكة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجر بان بينهما يفرغ كل واحد منهما الصاحبه عن مهم لوتولاه بنفسه لا زديجهم  
 على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجبان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع بفرسه شارع متميز باستحقاق الطاعة  
 لا اختصاصه بايات تدل على انها من عند ربه ووجبان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي  
 والشارع ومع المعرفة بسبب حياظ المعرفة ففرضت عليهم العبادة المدكرة للمعبد وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكريم حتى  
 استمرت الدعوة الى العدل لمقيم الحياة النوع ثم زيدت عملها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيدت للمارفين من  
 مستعملها المنفعة التي خصواهم افيما هم مولون وجوههم شطرها فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة ثم اقم واستقم) لما ذكر في هذا الفصل اقامة  
 فاستقم) التفسير لما شمرح ما به الزاهد والعابد والعارف أو لا يتم من غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة حاول في هذا الفصل اقامة

الدلالة على وجود العارف وهي الدلالة التي يخرج الفلاسفة بها على انه لا بد من وجود النبي لانه لما كان أجل البشر العارفين وكان النبي  
أجل العارفين وسيدهم لاجرم كانت الدلالة الدالة على وجود النبي عليه السلام دالة على وجود العارف وأما تفرير تلك الدلالة فهو ان  
الانسان 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 مشتتة على فنون العبادات فهذه مقدمات خمس أما الأولى وهي أن الانسان لا يكمل  
معيشته الا عند الاجتماع فالأمر فيه ظاهر لان غذاء الانسان وملبسه ومسكنه صناعه لا يطيبه والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح  
تلك الأمور الكثيرة بل لا بد من جمع نظم حتى ان هذا يزرع لذلك وذلك يهيئ آلات لزرع هذا الاصل وعلى هذا الطريق بقى نفس سائر  
الأحوال ولهذا قيل الانسان مدني بالطبع وأما الثانية وهي ان الاجتماع لا يكمل الا عند شريعة ضابطة فلان كل أحد يريد تحصيل جميع  
الطيرات والسعادات لنفسه وذلك لان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يقتضي فوائدها عن الآخر فلك يتنقى  
وقوع العداوة في قلب ذلك الاخر فظاهر ان الاجتماع سبب لظهور الخصومات والمنازعات فلو لا شريعة ضابطة والالتأدي الامراتي  
انارة الفتن العظيمة أما الثالثة وهي أنه لا بد من شارع فالأمر فيها ظاهر فانه لو لا وجود شخص بين الشريعة الناظمة لمصالح العالم  
والا لما حصلت تلك الشر بعد وأما الرابعة وهو وجوب اختصاص ذلك الشارع بما يدل على كونه آيات تلك الشرائع من عند الله فظاهر  
أبضا والم يمكن قبول قوله أولى من قبول قول غيره ولما كان العلم بكون المعجزات دالة على تصديق الله اياه لا يحصل الا بعد العلم بوجوده  
مستتب معاقب وجب تحصيل العلم بهذه الاشياء ولان عمدة أمر الشارع في ضبط مصالح العالم لما كان هو الترغيب في الثواب والترهيب عن  
العقاب وجب العلم بالآله المنيب المعاقب وأما الخامسة وهي وجوب اشتغال تلك الشريعة على العبادات لانه لما كان العلم بالآلة ضروريا  
في حصول مصلحة العالم فلا بد من شيء يذكرهم تلك المعبود وما ذلك الا العبادات البدنية فانها لا يمكن ان تذكر المعبود فلا جرم وجب في  
الحكمة استحباب العبادات ثم يجب استحضار ١٥٦ ذلك التذكير بالتمسك برهانه اذا وجب الصلاة في اليوم والليله خمس مرات

حصل لا محالة للمصلي  
من غير عارف لا كتاب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين  
فانبت النبوة والشريعة وما يتعلق بها على طريقة الحكماء لانه منفرع عليهما واثبات ذلك مبنى على  
مرات وذلك التكرير

سبب لاستحكام التذكير وجه الطريق تستمر الشريعة الداعية الى العدل الذي هو سبب بقاء حياة النوع الانساني قواعد  
فهذه فائدة هذه العبادات في الدنيا وأما ما فيها في الآخرة فالثواب الجزيل وأما فائدة العارفين المولين وجوههم شطر الحضرة القدسية  
والعناية الالهية فهي التي ذكرنا في الفصل السالف ولما فرغ الشيخ هذه المعاني قال فانظر الى الحكمة تم الى الرحمة تم الى النعمة فالمراد  
من الحكمة ما في 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 بالخلق ونهاية حكمته فحينئذ تجلي لك من أفق الجناب الالهي ما تبهرك بعجائبه وأما قوله  
ثم أقم واستقم فمعناه انك لما عرفت الفائدة في هذه الشرائع عرفت ان لا بد لك من أن تقم غيرك عليها وأن تكون مستقيما فيها وانما  
أن يقول ما المعنى بقولكم لما احتاج أهل العالم الى الشارع وجب وجوده ان عينتم به كونه موجودا واجبا لذاته فهو ظاهر الفساد وان  
عينتم به ان يجب على الله تكويبه واجباده كما يقوله المعتزلة ان العرض واجب على الله تعالى أي لو لم يفعله لاستحق الذم فذلك مما لا يقول به  
الفلاسفة أصلا وان عينتم به أن وجود النبي لما كان سببا لنظام هذا العالم وثبت ان الله تعالى مبدأ الكل كمال وخير وجب أن يكون تعالى هلة  
لهذا الشخص فهذا باطل أيضا لانقول ليس كل ما كان أصل هذا 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 فادا كان كذلك جاز أن يقال وجود النبي أصلح من  
عدمه مع انه لم يوجد أصلا وان عني به معنى آخر اربعا فلا 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 لاجلها يتمكن من تلك المعجزات وبسبب ان تلك القوة قد تحصل لنفس الساحر الخبيث والفرق  
بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ليس الا بان لرسول يدعو الى الطيرات والساحر يدعو الى الشرور والفرق بين الطير والساحر 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 لانها قائمة مقام نصه. بق الله اياه وهذا مبنى على انه تعالى عالم بالظواهر وقاعل بالاختيار والقوم يشكرونه فكيف يستقيم لهم

قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن  
 وسلاح لنفسه ولين يعوله من اولاده لصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة  
 لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدموا ياها او بنصران امكن لكتنها تيسر لجاعة بتعاونون وبتشاركون  
 في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بعمارضة وعي أن يعمل كل واحد مثل ما يعمله  
 الاخر ومعاوضة وهي أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاما يأخذ منه من عمله فاذا الانسان بالطبع  
 يحتاج في تربيته الى الاجتماع مؤدالي صلاح حاله وهو المارد من قوهم الانسان مدنى بالطبع والمدن في  
 اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا يتنظم الا اذا كان بينهم  
 معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يراجه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه  
 الى الجور على غيره فيقع من ذلك المخرج ويختل أمر الاجتماع أما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهم عالم  
 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 وأما سمي المنى المذكور بها  
 لاستواء الجماعة في الاتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يمتن تلك القوانين  
 ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارح ثم ان الناس لو تمازجوا في وضع الشرع لوقع المخرج المحذور  
 منه فاذا يجب أن يمتاز الشارح منهم باستحقاق الطاعة لطبوعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق  
 الطاعة انما يتقرر باتيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما  
 قولية واما فعلية وانطواع القولية أطوع والعوام للفعلية أطوع ولا تتم الفعلية بمجردة عن النولية لان  
 النبوة والإعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذا لا بد من شارح هو نبوي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة  
 ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحضرون اختلال العدل النافع في أمور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء  
 الشوق عليهم الى ما يمتحنون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي  
 ثواب وعقاب آخر ويان يحملهم الرجاء والخوف على الصنعة وترك المعصية فالشرعية لا تنظم بدون ذلك  
 انظامها به فاذا يجب أن يكون للمحسن وللمسئء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما  
 يدرونه أو يخفونه من أفعالهم وأقوالهم وأفعالهم ووجوب أن تكون معرفة المجازي والشارح واجبة على  
 المستلين للشرعية في الشرع بقوله المعرفه العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب أن يكون معها  
 سبب حافظ لها هو التذكار المتكرر بالتمسك والمشتغل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة  
 في أوقات متتالية كالصلوات وما يجرى مجراها فاذا يجب أن يكون النبي داعيا الى التصديق لوجود خالق  
 قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعده ووعيد آخر وبين والى القيام  
 بعبادات يذكرفيها الخالق بنوع جلاله والى الاتقاد 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 تقع لا يتصور تقع أعم  
 منه وقد أضيف لمحتلى الشرع الى هذا النفع العظيم الذي يربى الاجر الجزيل الاخرى حسب ما عدوه  
 وأضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقي المدكور فانظر الى الحكمة وهي  
 تيقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ابناء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الاتياج  
 الحقيقي المضاف اليها تلحظ جناب مقبوض هذه الخبرات جناب تبهرك عجايبه أى تطلبك وتدعك ثم أقم  
 أى أقم الشرع واستقم أى في التوجه الى ذلك الجناب القدس واترض الفاضل الشارح فقال ان عينهم

هذا الكلال وكذا القول في زجر الخلق من المعاصي لا يستقيم على قولهم لان حاصل القول عندهم في عقاب العاصي ان النفوس التي اشتد ميلها الى الدنيا وعلاقتها اذا فارقت أبدانها اشتقت اليها مع انه لا يصل اليها فتقع في العذاب فامالو قدرنا ان انسانا نقل اشخاصا وأغار على أموالهم ثم نسي ذلك وغفل عنه ومات على هذه الحالة وجب أن لا يعذب بسبب ذلك لان العذاب بسبب الشوق وقد فرضنا قسه خاليه عن الشوق فعملنا 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 التشبه 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 فيه

﴿ اشارة العارف بر يدالحق الاول لاشئ غيره ولا يؤثر شئ على عرفانه وتعبده فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه  
 لا رغبة أو رغبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرغوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس هو الغاية بل الوساطة ارشئ  
 غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه) لماذا كرمنا في العبادات من المسامحة شرع ههنا في بيان أن العارف لماذا يريد الله تعالى ولماذا يعبده فزعم  
 أولاً انه يريد الله لا لفرض سواه ومن ١٠٨ الناس من أسأل القول بذلك فزعم أن الارادة صفة لاتتعلق إلا بالممكنات لانها

صفة تقتضي ترجيح احد  
 طرفي المراد على الآخر  
 وذلك لا يعقل الا في  
 الممكنات فاذا قلنا العارف  
 يريد الله فعناه أن العارف  
 يريد معرفته ومحبتته  
 والاتساذ بالنظر الى  
 وجهه الكريم أو فوايه  
 أو خلاص عن عقابه  
 فيكون المراد بالحقيقة  
 هذه الاشياء لا ذات الله  
 تعالى وأيضا فالشيخ برهن  
 في أول النمط السادس  
 أن كل مراد فلا بد وأن  
 يكون صوله أولى لذلك  
 المراد 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 المراد فلا  
 يكون المراد الاول الا  
 ذلك الاستكمال وأما  
 المتأهلون 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 المتأثر له فهو ليس بمذموم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما هو الله تعالى  
 مبدأ الكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو أيضا باطل لان الأصلح ليس بواجب أن يوجد واللكان الناس  
 كلهم مجبولين على الخير فان ذلك الأصلح وأيضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق  
 بكم لان سبب المعجزات عندكم أمر قهري لا يمحى ولا يبدل ولا يغير من السحرة كما يجي في النمط  
 العاشر ويمتاز النبي عن ضده بدعوتة الى الخير دون الشر والتميز بين الخير والشر على فاذن لادلالة  
 للمعجزات على كون أممهم انبياء وأيضا القول بان المعجزات دالة على صدق صاحبها مبنى على القول  
 بالفاعل المختار العالم بالمزنيات الزمانية وأنتم لا تقرلون به وأيضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على  
 أصولكم فان عقاب المعاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاق الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم أن نسيان  
 المعاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والحواب على أصولهم أمامن الاول فبان نقول استناد الافعال  
 الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كلف في اثبات آية تلك الافعال  
 ولذلك به لكون الافعال بغاياتها كتحريض بعض بعض الاسنان مثلا صلاحية المضغ التي هي غاياتها فلا كون  
 تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل بل لمصاح التعديل بها وأما قوله الأصلح ليس بواجب فنقول عليه الأصلح  
 بالقياس الى الكل غير الأصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على  
 الخير من ذلك القليل كما هو أمامن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما هو  
 والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية الهضفة فاذن اقتران الفعلية بالقولية تدل على وجودها على  
 صدقهم وأمامن الثالث فبان نقول: ضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة أن مشاهدة المعجزات التي  
 وهي آثار نفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصدق أقوالهم وأمامن الرابع فبان  
 نقول ان كتاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعاقبها 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 يعيش الانسان الا به انما هي أمور لا يكتمل النظام المؤدى الى صلاح حال  
 العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة لحفظ اجتماعهم الضروري وان  
 كان ذلك النوع مناطا بتقلب أو ما يجري مجراه والدليل على ذلك تبشيران أطراف العمارة بالسياسات  
 الضرورية ﴿ اشارة العارف بر يدالحق الاول لاشئ غيره ولا يؤثر شئ على عرفانه وتعبده فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه  
 ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا رغبة أو رغبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرغوب  
 عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الوساطة الى شئ غيره هو الغاية وهو المطلوب  
 دونه) لماذا كرمنا في العبادات من المسامحة شرع ههنا في بيان أن العارف لماذا يريد الله تعالى ولماذا يعبده فزعم  
 وأما العقاب أشار في هذا الفصل الى غرض العارف فما يخصصه فنقول العارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس

على ان الانسان يصح أن يريد الله تعالى لاشئ سواه واحتجوا عليه بان لكل محبوب لذته وكل الاطلاع على دل  
 المعالوم أم كان حبه أشد وكلما كان الحب أشد كان الاستغراق به أشد ولا ينقطع حماسه سواء أمم ورجا انتهى الامر في ذلك الى أن يصير الانسان  
 فافلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب بل كانه لا يبقى له شعور الا بالمحبوب فقط والشغى الشديد في الشاهد مما يبين صدق هذه القضايا واذا  
 كان كذلك في تلك الحالة حب استكاله بالله تعالى غير حاصل لان حال الشئ مشروط بالشعور به فاذا كان هو في هذه الحالة فافلا عن كل ما سوى

الله تعالى استعمال أن يكون محباشي سوى الله تعالى وأما حب الله تعالى فهو حاصل لأن الشهور التام بحال الله تعالى حاصل في هذه الحالة مع أن هذا الشهور بوجود الحب يظهر بما قررت أن حب الله تعالى قد ينقل عن كل ما سواه وأما الذي احتج به المنكرون من أن الأزيادة لا تتعلق إلا بالممكن والأبالخصه العائدة إلى النفس فذلك هو المصادرة على المطلوب الأول فإن عندنا العارف قد يريد الله تعالى لا شئ سواه فالقول بأنه لا يريد إلا الممكن ادعاء لعين المطلوب فإنه باطل فهذا تلخيص الكلام في قوله العارف يريد الحق الأول لا شئ غيره وأما قوله ولا يؤثر سبباً على عرفانه فاعلم أنه يصحمل وجهين فإما أن قلنا الحق الأول يستحيل أن يكون مراد لذاته كان هذا الكلام تأيلاً لما قبله أي معنى ما قلنا العارف يريد الحق الأول هو أنه يريد معرفته وان قلنا بصحة ذلك ١٠٩ كانت هذه القضية بياناً لقوم آخرين

ووصير 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 شئاً على تلك المعرفة وأما قوله وتعبده له فقط ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه فاعلم أنه لما تكلم في إرادة العارفين تكلم في تعبدهم وأعلم أنهم في ذلك على ثلاث طبقات فالطبقة الأولى في الكمال والشرف الذين يعبدونه لذاته لا شئ آخر والطبقة الثانية وهم التي تلى الأولى في الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه مستحقاً للعبادة والطبقة الثالثة وهي آخر درجات المحققين الذين يعبدونه لتستكمل نفوسهم

إليه أحد مما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال وإثباته لنفسه وبدنه جميعاً وهي حركته في طلب القرية إليه والشيخ عبر عن الأول بالإرادة وعن الثاني بالتعبود ذكر أن إرادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الأول بل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل إن تعلقاً بغير الحق تعلقاً لاجل الحق أيضاً فقوله العارف يريد الحق الأول لا شئ غيره بيان لتعلق إرادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شئاً على عرفانه أي لا يؤثر شئاً غير الحق على عرفانه فإن الحق مؤثر على عرفانه لأن العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجي هو هو قوله من آثاره - عرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس مؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك أنه - غير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وإنما اختص العارف بأنه لا يؤثر شئاً غير الحق على عرفانه لأن غير العارف يؤثر نيل الثواب والإحتراز عن العقاب على العرفان فإنه يريد العرفان لاجلها أما العارف فلا يؤثر شئاً عليه إلا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس إليه وقوله وتعبده له فقط إشارة إلى تعلق عبادة العارف أيضاً بالحق فقط فإن قبل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو أن عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها إلى جناب الحق وهو غيره فإن جرح القوي إلى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس أن العارف لا يصدق في تعبده غير الحق مطلقاً بل هو أن العارف لا يقصد غير الحق بالذات إنما يقصد الحق بالذات ويقصد أن يقصد غيره بالعرض ولا جيل الحق كما مر فهذا - حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس إلى الحق الأول الذي هو مراده لذاته ثم إذا لوظ على واحد من الحق والعبادة بالقياس إلى الآخر وجد أساساً للعبادة إلى الحق الأول واجبا من الجهتين أما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس إلى العبادة فلماذا ذكره في قوله ولأنه مستحق للعبادة وأما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس إلى الحق فلماذا ذكره في قوله ولأنها نسبة شريفة إليه وذكرنا في الشرح في هذا الموضوع أن تعبد العارفين يكون إما لذات الحق أو لصفة من صفاته أو لتكميل أنفسهم وهي طبقات ثلاث مرتبة أشار الشيخ إلى الأولى بقوله وتعبده له فقط وإلى الثانية بقوله ولأنه مستحق للعبادة وإلى الثالثة بقوله ولأنها نسبة شريفة إليه أقول في هذا التفسير يجوز أن يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم إن الشيخ أشار إلى كون عرض العارف مخالفاً لأغراض غيره بقوله لا لرغبة أو رهبة أي لا لرغبة في الثواب أو رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك عرضاً بالقياس إلى العارف بقوله وان كانا أي وان كانت الرغبة أو الرهبة المذكورتان غائبتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه أو العقاب المرهوب عنه هو الداعي إلى عبادة الحق

بالإسباب إلى عبادته وإنما تأخرت هذه الطبقة عما قبلها لأن المطلوب هو لا إسبابهم إليه وذلك لا تساب صفاتهم وأما الأولان فمطلوب أحدهم ذاته تعالى ومطلوب الآخر صفة من صفاته وثنان ما بين الدرجتين ولقد روي في الأخبار أنه عليه السلام أراد أن تشرفتي بأن تنسبي إلى نفسك فتزل سبعا ن الذي أمرني بعبده لئلا أقوله لا لرغبة أو رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب فالمراد منه أن الغرض من العبادة لو كان هو الوصول إلى الثواب أو الهرب من العقاب لكان المقصود بل المعبر بالذات هو الثواب والعقاب ويكون كون الله تعالى محبوباً إذا خلا في الغرض لا بالذات بل بالعرض قوله لا لرغبة أو رهبة لا بد من تقييده بالرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب إلا أن يحصل التسمية له غرض فكيف يقال مع ذلك أنه لا غرض له إلى ذلك الفعل

(اشارة المستعمل في الحلق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستظلمها انما مفارقة مع اللذات المندرجة فهو حنون اليها

طيبات بمرص عليها  
بالفنون واقتصرتهم  
المباشرة على طيبات  
اللعب صاروا يتعجبون  
من أهل الجدا اذا زوروا  
هنا طائفتين لها ما كفين على  
غيبها كذلك من غرض  
النقص بصره عن مطالعة  
بهجة الحلق اعلق كتفيه  
بما يليه من اللذات لذات  
الزور فتركتها في دنياه عن  
كره وماتركها الا لئلا تبطل  
اضاعفها وانما بعد الله  
ويطيه لينخوله في  
الآخرة شيعه منها فيبعث  
الى مطعم شهى ومشراب  
خبي ومنكح هوى واذا بشر  
عنه فلامطع ابصره في  
أولاه واخره الا الى لذات  
قبية وذذبة والمتبصر  
بهدياة القدس في شجون  
الابنار قد عرف اللذة  
الحلق وولى وجهه سمتها  
مسترجاعا على هذا المأخوذ  
عن رشده الى ضده وان  
كان ما يتوخاه بكده  
مبذولا له بحسب  
وعده) التفسير المندرج  
الناقص ومنه حديث  
على رضى الله تعالى  
عنه في ذى البعد المندرج  
البيد أى ناقص البيد

وفيهما مطلوب جاد الحلق ويكون الحلق هيرا فإيه بل هو الواسطة الى ذل الثواب او خلاص من الحساب  
الذى هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحلق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح  
من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مراد لذاته وزعم أن الإرادة صفة لا تتعلق بالممككات لانها  
تختصى ترجع أمد طرفى المراد على الآخرة وذلك لا يعقل الا في الممككات قال والشيخ أيضا برهن في أول  
القط السادس أن كل من يريد شيئا فلا بد أن يكون حصوله للمريد أولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد  
الأول هو ذلك الحصول وينبى 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 الإرادة لا تتعلق بالممككات  
والاجاب يستكمل به المريد وهو مراد ما دعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا بشئ غيره أيضا وأقول في بيان  
أن الإرادة المتعلقة بما به المريد يقتضى امكان المراد وكال المريد لا تتعلق الإرادة به بل لكونه فضلا أو  
لكونه مستحصلا للمريد بآثاره وهنالك المراد كذلك فاذن سقط الاختراضات (اشارة المستعمل  
توسيط الحلق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستظلمها انما مفارقة مع اللذات المندرجة فهو  
حنون اليها فاعلم عموراها وماتله بالقياس الى العارفين الامثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما  
غفلوا عن طيبات بمرص عليها لبالفنون واقتصرتهم على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من  
أهل الجدا اذا زوروا عن طيبات لها ما كفين على غيرها كذلك من غرض النقص بصره عن مطالعة بهجة  
الحلق اعلق كتفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركتها في دنياه عن كره وماتركها الا لئلا تبطل  
وانما بعد الله تعالى ويطيه لينخوله في الآخرة شيعه منها فيبعث الى مطعم شهى ومشراب هنى وممنكح  
هوى واذا بشر عنه فلامطع ابصره في أولاه واخره الا الى لذات قبية وذذبة والمتبصر بهدياة القدس  
في شجون الابنار قد عرف اللذة الحلق وولى وجهه سمتها مسترجاعا على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده  
وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده) المندرج الناقص يقال أخذت الناقة اذا جامت بولدها  
ناقص الحلق والولد يخرج والحنون المشتاق وحنكه السن وأحنكه أى أحنه التجارب فهو محنك ومحنك  
واز ورعنه أى عدل عنه ورأى الطعام أو الشراب أى كرهه فلم يتناولوه وعكف على الشئ أى أقبل عليه  
مواظبا وخوله الله الشئ أى ملكه اياه وبعث عنه أى كشف عنه وطمع بصره الى الشئ أى ارتفع والقبقب  
البطن والذذب الذر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي عليه السلام من وفى شرفه لقله وقببه وذذبه فقد وفى  
والقلقى اللسان والشجون جمع شجون وهو طريق الوادى والكد الشدة في العمل وطلب الكمب هو الغرض من  
هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحلق واسطة في تصميل شئ آخر غيره وهو من يتزهد في الدنيا  
ويعبد الحلق رغبة في الثواب أو رهبة من العقاب ووجه العذريان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف  
كثيرة يتبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقه وهون نقصان لا يمكن أن يزول ومنها تشبيه  
من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعشى الذى يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق يده  
مطلوبا ولم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد من كرهه مع كونه في صورة لزهد أحرص الحلق  
بالطبع على اللذات الحسية فان التارك لشيئها لئلا تبطل اضاعفه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة  
عنته الى الذم والضعف فان قوله لا مطمع ابصره مشربا به ذنى مستنزلة من ان يستحق تلك اللذات

الاذور راعى الشئ لعدول عنه أعاق ارجل اظفاره الى شئ أى أنشبهها به حوله لله شئ  
أى اعطاه وملكه طمع بصره الى الشئ ارتفع وكل من رفع طامع القبب البطن الذذب الذر كرشجون الاودية طرفها واما المعانى فظاهرة  
هنية عن التفسير القسم الثانى في الرضاة وفى كيفيتها أمد عشر فصلا

( اشارة اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفس الى العقد  
 اليعاقني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس اينال من روح الاتصال فادامت درجته هذه فهو مرشد ) التفسير  
 اعتلقة أي أجهه ثم تقول اذا حصل الاعتقاد في ان السعادة بالاهراض عما سوى الله والاقبال على الله سواء حصل هذا الاعتقاد بالبرهان  
 أو بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد ارادة الاهراض عما سوى الله والتوجه الى الله قدام الشخص كذلك يسمى مرشداً والتحقق في هذا  
 الباب ان طالبي هذه الطريقة على أربعة أقسام أحدها الذين مارسوا العلوم الاطبية واجتهدوا في طلبها والوصول الى دقائقها بالانظار  
 الدقيقة والافكار العميقة فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام الى الجانب الاعلى فحملهم حب الاستكمال في ذلك على الرياضة وتانيها  
 النفوس التي مالت باسئل فطرتها وغريزة جوهرها الى ذلك الجانب من غير ان يتعلموا علماً أو مارسوا بحثاً و نظراً حتى انهم في حال  
 ساذجيتهم متى سئح لهم انقطاع قليل عن الله وسات امامي سماع أو فكر قليل استولى الوجد عليهم واشتد الحرن فيهم وغشيبهم من  
 الاحوال النفسانية والسواخم القدسية ما يذلههم عن الجسمانيات وعلائها وثالثها النفوس الموصوفة بالوصفين جيعاً حتى أن  
 يكون باسئل فطرتها حاجت على الحنين الى جناب العزة تم استكمال ذلك الشوق بالارتياض بالمعالم الاطبية والمباحث الحقيقية ورابعها  
 النفوس الخالية عن الوصفين ثم انها الكثرة سماعها كمال هذه الطريقة وان قصارى السعادة البشرية وملاك البهجة الانسانية مرتبط  
 بهامات الها واعتقدت فيها فهذه أقسام أربعة طالبي هذه الطريقة لا مزيد ١١١ عليها والرياضية الالائمة بكل واحد منها

غير الائمة بالآخرى ونحن  
 نشير الى معاداة قراءتها  
 لكن بعد تقدم مقدمتين  
 فالمقدمة الاولى ان  
 النفوس الالهية دائمة  
 مستمرة وان كل من وصل  
 اليها وصل اليها على ما قال  
 سبحانه والذين جاهدوا  
 فينا لنهدينهم سبيلاً  
 المقدمة الثانية ان ثابتاً في  
 سائر كتبنا انه ما قامت  
 دلالة لبتة على اتحاد  
 النفوس البشرية في  
 النوع بل الظن الغالب

طبيعة ومنها التعبير البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص  
 لمرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية سبباً وعده الانبياء عليهم السلام وقد اشار  
 الى كيفية ذلك في الخط الثامن - بين ذكر امكان تعاقب نفوس البهائم اجسام هي موضوعات لتخيلاهم وعبر  
 عن هذه السعادة بالسعادة التي يليق بهم ( اشارة اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة  
 وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفس الى العقد اليعاقني من الرغبة في اعتلاق العروة  
 الوثقى فيتحرك سره الى القدس اينال من روح الاتصال فادامت درجته هذه فهو مرشد ) اعتراه أي غشبه  
 واعتلاق العروة الوثقى الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر  
 احوالهم المترتبة في سلوكم طرقت الحق من بدء حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى  
 وبشرح ما ينسج لهم في منازلهم فذكرها في أحد عشر فصلاً متواليه أو طوا هذا الفصل وهو مشتمل على  
 ذكر مبادئ حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من  
 الحر كة ومبدأها تصور الكمال لذاتي الخاص بالمبدأ الاول القائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر  
 استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقاً جازماً مع سكون نفس سواء كان يقيناً مستغداً من قياس برهاني

انها قد تكون مخافة وذا كان كذلك فربما كان بعض النفوس مستعداً استعداداً شديداً لهذا المطلب ورعالم يكن مستعداً لها البتة وبين  
 الطرفين طرفي الكمال والعدم أو ساط مخلفه بالقوة والضعف واذا عرفت ذلك فنقول أما القسم الاول ان أعني التي حصل الشوق لها  
 بالعلم دون الفطرة والتي حصل الشوق لها بالفطرة دون العلم فلكل واحد منهما ما ليس الاخر فلا يجرم بخالف كل واحد منهما ما الاخر في  
 الكسب والمكتسب أما المكتسب فلان صاحب العلم الاولي له في الاكثر الحر كة والاتضاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير لا اجل أن يكون  
 له من يهديه وعن الضلالات يقبه ولا مرشد فرق العلم وأما صاحب الفطرة اذ لم يكن عالماً احتاج لا محالة الى العلم والمرشد لتلاينحرف عن  
 سواء السبيل ولا يقع في المتالف والمعاطب وأما المكتسب فلان صاحب العلم اذا اشتغل بالرياضية كانت مشاهدته ومكاشفاته أكثر كية  
 وأقل كيفية مما لصاحب الفطرة أما انها أكثر كية فلان قوته النظرية تعينه عليه وأما أقل كيفية فلان القوة النفسانية تتوزع على  
 تلك الكثرة وكلما كانت الكثرة أكثر كان توزع القوة الى أقسامها أكثر فكان كل واحد منها أضعف لما عرفت ان الجزء الاكثر من القوة  
 أقوى واذا وقفت على ذلك علمت أن الامر في جانب الفطرة بالضعف من ذلك وأما القسم الثالث وهو النفس المستجمعة للقوة الفطرية  
 والمعارف الاكتسابية فهي النفس الشريفة الكاملة القدسية التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في ان  
 رياضاتها القلبية يجب أن تكون زائدة في الكم والكيف على رياضاتها البدنية لان المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات  
 القلبية واذا حصل المقصود كان الاشتغال بالوسيلة عيناً بل ربما كان عائقاً لكن لا بد من المحافظة على وظائف الفرائض لتلا تعود النفس

الكسل فيصير عدم الرياضة البدنية سبباً لزوال الرياضة الفلبية وأما القسم الرابع وهو النفس الخالية عن الصفتين معا فهذه النفس لا ينبغي أن تشتغل أولاً بهذيب الطاهر من الاعمال التي تشمل على شرحها كتب الاخلاق حتى اذا عرفت ولاشواستغلت من سنة الغفلة وورقة الجهالة استعدت للنفحات الالهية والبارق الرياضية فاذا ذقت لذتها انجذبت اليها واقبلت بالكلية عليها (اشارة ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلاثة أغراض الاول: تحية مادون الحق عن متن الاثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهجات المناسبة للامر القديسي منصرفه عن التوهجات المناسبة للامر السفلي. والثالث تطويع السر لتثبيته والاول بعين عليه الزهد الحقيقى والثاني بعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالخان المستخدمة لتقوى النفس الموقوفة لما لحظه من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكى عبارة بليغة وتضمه رخيمة وسمت رشيد. وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة) التفسير الامور المحتاج اليها تكون ١١٣ الرياضة تافعة منها امور غير مكتوبة ومنها امور مكتوبة والاول امور اولها

وكان اعانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهم ما اعتقاد يقتضى تحريك صاحبه في طلب ذلك الفرض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعترى بعد الاستبصار أو الفهم المدكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعمرة والوقت التي لا تزول ولا تتغير يرفى مبدأ حركة السر الى العالم القديسي وقايتها نيل روح الاصال بذلك العالم واعلم أن الشيخ ذكروا في النقط الثالث من الحركة الارادية الحيوانية اربعة مبادئ مرتبة الادراك من الشرق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوة المؤتمرة المنبثقة في الاعضاء والحركة المدكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادئ المذكورة الاولى وهو ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس الثانية والثالثة وهما ما عبر عنه بالارادة وانما تجد تاهها لانها ما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اعترضه ههنا وسقطت الاربعة لان هذه الحركة ليست بحجائية والفاضل الشارح اورد في تفسيره هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات الثلاثة بكل صنف وذلك غير مناسب لافيه (اشارة ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلاثة اغراض الاول: تحية مادون الحق عن متن الاثار والثاني تطويع النفس لامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهجات المناسبة للامر القديسي منصرفه عن التوهجات المناسبة للامر السفلي. والثالث تطويع السر لتثبيته والاول بعين عليه الزهد الحقيقى والثاني بعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالخان المستخدمة لتقوى النفس الموقوفة لما لحظه من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكى عبارة بليغة وتضمه رخيمة وسمت رشيد. وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة)

أن يكون نفسه مستعدة لهذا الحديث ملائمة له اذ لو لم يكن كذلك ما تجوز فيه الرياضة أصلاً لان تأثير الرياضة ليس الا في ازالة العوائق ورفع الحب والاشارة وزوال العائق لا يكتفى في حصول المطلوب بل لابد معه من القابل المستعد فاذا لم يكن النفس مستعدة لم تفد الرياضة سعادة أصلاً لكنها تفيد السلامة لان العلائق بدنية متى قلت وضعفت لم تعذب النفس بعد المقارفة شوقاً منها الى البدن وتانيها ان المريد

اذا لم يكن عالماً فلا بد له من شيخ محقق محق سالك أما الحق فلانه لو كان من المزورين الذين اتخذوا دينهم هزواولعبا اقول وضرهم الحياة الدنيا حتى باعوا اديانهم بثمن محض دراهم معدودة وأنفاس معدودة كانوا من الضالين الهالكين واذا كان الاصل كذلك فالفرع أولى أن يكون أحوج هو كيف استواء الطل والعود أحوج هو أما الحق فلانه لو كان صادقاً في الطلب ولكنه زاعغ عن الجادة وانحرف عنها كما يقع لبعض أصحاب الرياضة من توهم الحلول والاتحاد كان فساد حال المتقدمين أمه وأما السالك فلان الوصول تارة بالجدية على ما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي حمل الثقلين وأخرى بالسلك والاول لا يصح أن يقتدى به لانه مثل من وجد كرافصار غنيا فانه وان كان ذاملاً ولكنه غير عالم بكيفية اكتساب المال فلا ينتفع به التلميذ الطالب لانه لم يكن يعلم كيفية الاكتساب وأما الثاني فهو الذي يصلح لتربية المريد لان من سلك الطريق وعرف مراحلها ومنازلها واطلع على منافعها ومعاظمها أمكنه ارشاد الفير الى سواء السبيل والاختيار عن كيفية تلك الاحوال على التفصيل الثالث أن لا يتفق له من الرفق والخلط والاحوال البدنية والنفسانية الا ما يفسره عن الدنيا ويرغبه في الآخرة وأما الامور المكتوبة فهي اما بدنية واما نفسانية اما البدنية فالقول الضابط فيه على سبيل الاجال قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المادى واما هيلى سبيل التفصيل فهو أن المريد لا بد له من ترك الفضول واصلاح الضرورات أما



الفضول فنحو الاستكثار من المشتبهات سواء كان المشتبهى مالا أو جاهاً أو صيناً أو اسئعلاء على الصغير أو استكثار من العلوم الاطبي  
لا تكون مقربة الى الله تعالى وهذا مقام صعب لان تلك اللذات حاضرة واللذة العقلية غائبة وأيضاً هذه اللذات مألوفة واللذة العقلية  
غير مألوفة والاضطراب من اللذة الحاضرة المألوفة رغبة في الغائبة غير المألوفة لاشك أنه شديد جداً وأما الضروريات فهي المحسوسات  
وأولها المذوقات والاستقرار على ان البطنة بذهب القطننة وتزليل الرقة وتورث القسوة والقباس دل عليه أيضاً لان كثرة المرادله  
سبب لحصول المذكات فاشتغال النفس بتدبير الغذاء من الخارج والداخل شغل شاغل وأمر عائق لها عن الاتصال الى الجانب الاخر  
وأما الجوع الشديد فهو يورث ضعف الاعضاء الرئيسة واختلالها وذلك بوجوب 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 فثلاً عنه باشتغالها  
بالمضم عن التوجه الى القبلة الاصلية وأما كثير الكيفية فليتدارك بقوتها الخلل الحاصل من قلة كتبتها ويجب أن يكون امداده الاعضاء  
الرئيسة شديداً جداً فانه مادامت هذه الاعضاء باقية على كمال حالها لم يظهر كثير خلل من ضعف سائر الاعضاء وتانيها المبصرات واعلم أن  
الالوان على قسمين مشرقية كالحجر الناصعة والخضرة والصفرة الفاقمة والبياض اليق ومظلمة كالسواد والكحلية والعودية وغيرها  
والنظر الى الالوان المشرقة بعد الروح ويفرح القلب وتبسط النفس لما أن النور محبوب الروح ومعشوقه والنظر الى الالوان المظلمة  
يكدر الروح ويغم القلب ولذلك يجب أن يكون مسكن المر يدوم له ملوناً بالالوان المناسبة لتقوية الروح ليكون النظر اليها مستداركاً  
لما حصل من الخلل بسبب شدة الرياضة ثم ان تلك الالوان المشرقة لا ينبغي أن تكون نفوساً دقيقة مختلطة لان النفس تشتغل بتأملها  
فيزيدها كلالاً لذلك منع الاطباء من نظر المترسمين الى النقوش بل مثل هذه العلة كلما كان اللون أقرب الى البساطة والصفاء كان أولى  
وهو البياض اليق 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 توارث  
الشهوة ومنها ما للنظر  
اليه يبتد معرفة الله  
تعالى لكن لامع الامان  
من الشهوة أما الاول

اقول مستن لا يثار طريقتة والمشفوعة المقرنة وكلام رخصيم احر قيق يقال رخم صوته اي لينه والشهال  
بالكسر اطلق وجعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المر يد الى الرياضة وبيان اغراض  
الرياضة وانا اذا كر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فقول بالرياضة البهائم منها ما عن اقدامها على  
سركات لا يرضيها الراض واجبارها على ما يرضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ  
الادراك والافاعيل الحيوانية في الانسان اذ لم يكن لها طاعة القرعة العاقلة ملكة كانت بعد نزلة بهيمة غير  
مراضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تشبههما المتخيلة والمتوسمة بسبب ما تذكرانه تارة

( ١٥ الاشارات ثانی ) فكان للنظر الى السماء والارض والجبال والبحار والماء فان الانسان اذا تأمل فيها واعتبر دقائق  
حكمة الله تعالى في تركيبها خاض في بحر من المعرفة لا ساحل له و يكون هو في هذه الحالة آمناً من توارث الشهوة وغوائل النفس الامارة  
وأما الثاني فكان للنظر الى المراكب والمواكب والصور والصور والولدان والعلمان فان النظر اليها يهدم معرفة حكمة الله تعالى لكن لامع  
الامان عن غوائل النفس بل الاكثر توارث الشهوة وانتعاش الطبيعة عند مشاهدتها وحدث الميل اليها والرغبة في تحصيلها بصير  
ذلك قاطعاً للمر يد عن المطلوب ولهذا السر قال الله تعالى أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى الجبال كيف  
نصبت والى الارض كيف سطحت فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشياء مع الامن عن غوائل الشهوة وأيضاً فالاستقراء دل على ان  
النظر الى السموات والارضين وما فيهما والمكث في قلل الجبال والمواضع الخالية تورث الرقة والتفكير في أمر المعاد والنظر الى القسم الثاني  
يورث حب الدنيا والميل اليها ولذلك قال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها ياك وبجباله الاغنياء وأما المسوعات فهي اما اللحان  
المناسبة أو غيرها والاول هو السماع والاستقراء دل على انه كلما كان القلب مائلاً الى شيء فانه عند السماع بصيراً كثر ميل اليه وأكثر  
اقتطاعات تجردا عن غيره لا سيما اذا كانت اللحان مقرونة بشعر مشعر بذلك الغرض ولذلك فان العاشق اذا سمع شعر الاثنا بالاحوال  
معشوقة ظهر فيه من الوجد والحنين والابن ما لا يظهر مثله في غير وقت السماع وأما غير السماع فليجتهد المر يد من تخليل الكلام ومن  
تقليل استماعه الا فيما يناسب غرضه أما التقليل من الكلام فهو شاق على النفس وسيبه ان الانسان خلق فعالاً بالطبع والافعال منها  
ما يكون مساقاً لا يمكن عز اولتها لا يتجشم المؤن والكلف فيكون ذلك صادر اللانسان عن مقتضى جبلته وهو القعالية ومنها ما لا يكون  
كذلك وهو الكلام ولهذا السبب اصطلحوا على ايجاده معارف لماني الضمائر دون غيره واذ كان كذلك فتكون الدواعي باصل الفطرة  
متفرقة عليه والصارف المذكور زائل فلا يحرم كان الامتناع عنه والحالة هذه شديد الهم الا عذر اعتبار العقل ما فيه من المضار والضابط

فيه ان شعب الكلام كثيرة فلممكننا النفس منه بحيث لا ينفرع اسائر المهجات هذا اذا قدرنا خلوه عن جميع الآفات البدنية والنفسانية مع ان الامر بالضم من كجروى ان الصديق رضى الله عنه بعصم لسانه و يقول هذا الذى اوردنى الموارد واما التعليل من الاستماع فلان النفوس جبلت على وجه الكمال المطلق ونسبت على حب الحماكة لئلا ينحط مرتبة عن مرتبة غير غير فاذا سمع الانسان ما غيره من حالة كاملة وصفة مطلوبة امانى الدين اوفى الدنيا توفرت دواعيه على تحصيله حتى انه ربما يلزم الامر فيه في ذلك الى حصول الشوق فيه الى حصول الضدين نحو ان يشبه بالزهاد في التجرد والانتفاع عن الدنيا ويشبه بالمسلوك والاعتناء في كثرة الحول والخدم والاستعلاء على اهل الدنيا وكل هذه الآفات بسبب المشاهدة والسماح فاما اذا سد المر يد على نفسه هذين الطريقين تخلص من أكثر هذه الآفات وامكنه التوجه الى ما يسعد في الدنيا والآخره واما المشغومات فليحترز المر يد عن الاهوية العسفة والمتغيرة وليجتهد في أن يكون مسكنه في صحراء واسعة وهو بعيد عن التغيير ليكون ذلك متلافا ما حصل من الخلل الواقع بسبب الرياضة فان الهراء اقوى الاسباب الستة على تغير كيفية البدن وايضا فلو استعار بشئ من الطيب كان جيدا لانه يعدل اعضاء الرئيسة امداد ابينا ولذلك كان عليه السلام شديد الحب للطيب واما الملموسات فمن جعلتها امر المنكوح ثم ان المر يد ان أمكنه 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 اقوى الآفات بالكه والكيف لكن قهر النفس حال وصول غذائها اصعب من قهرها حال منع الغذاء عنها ومنها الملبوسات ويجب أن لا تزداد فيها على ما يدفع ضرر الحر والبرد وأن تكون لطيفة لموافقة الشرع وتقوية الطبع على ما يشهد به الذوق السليم واما الاحوال النفسانية فهي التي ذكرها الشيخ هنا ١١٤ وحصرها في ثلاثة أمور الاول تنجس مادون الحلق عن متن الايثار وبعين

وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ملائمتها فتتحرك لركن مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي اشارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادى والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة عنغها عن التخيلات والتوهجات والاحساسات والافاعيل المنيرة لث شهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملى الى ان تصير متمرنة على طاعته متأدبة في خدمته تاخرها او تنتهي بنها كانت العقلية مطمئنة ولا يصدر عنها افعال مختلفة بحسب المبادى وباقي القوى بامرها مؤتمرة متسائلة طوبى بين الحالتين بحالات مختلفة بحسب

عليه الزهد الحقيقى اما انه لا بد من الزهد فلان الدنيا والآخره ضربتان واما انه لا بد من كونه حقيقيا فلانه اذا تركه بالظاهر وكان القلب معه مائلا اليه لم يتفهم

به لان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم اقبل لا بد وأن يتفهم من المر يد في مبدأ الامر بالزهد الطاهرى لان الزهد الحقيقى لا يحصل الا بتقدم الزهد الطاهرى فلو منعناه عن الزهد الطاهرى الا عند الزهد الحقيقى لزم الدور بل لا بد من زهد الطاهرى أولا ليحصل الحقيقى ثانيا فانهم اتفقوا على أن الرياضة قطرة الاخلاص والثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة والمراد من النفس الامارة قوى الحس والشهوة والغضب والتخيل والتوهم ومن النفس المطمئنة القوة العاقلة طالبة لمعرفة الله تعالى ومحبيته ولا بد من البحث اولاً عن ماهية هذا التطويع ثم ثانياً عن الاسباب الموجبة له اما ماهيته فاعلم انه روى عن النبي عليه السلام انه قال ما من مولود يولد يولد من بنى آدم الا وولد معه قرين من الشيطان فقبيل له وانت يا رسول الله كذلك فقال وانا كذلك لان الله اعانى عليه فاسلم 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 العنلاء اختلفوا في امكان الرياضة فمنهم من أحالها لان قوة الحس طالبة لذاتها المحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمشتهيات وقوة الغضب طالبة للانتقام واذا كان الامر كذلك استحال انتفاعها عن هذه الجوانب وتعلقها بالجزدات واما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه لا يقدح 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 مستغلبة عليها فانه متى لم تكن النفس الناطقة مقهورة لهذه القوى فوجهت بطبعها الى عالم المجرذات الندية واما الخيال والوهم فهما ما بالطبع ليسا متوجهين الى المحسوسات بل ان كان الاستعلاء للحس والشهوة والغضب تبعها والاصار امتا بعين اللات مثل 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 الانتفاع من الدنيا والاقبال على الله تعالى كان عملها في الامور المناسبة لذلك حتى لا يبرى في الزوم الاصور الملائكة بالجنة

استيعلاء

والنار ولا يسمع من الهاتم الا الكلمات المنفرة عن الدنيا والمرغبة في الآخرة ثم اذا صار الوهم والخيال كذلك امانا العقل على محله  
 واعانها العقل أيضا على ذلك ولا يزال كل واحد منهما بين الآخر حتى يصل الى المقصد الاقصى فلهذا السر ذكر الشيخ ان الفرض  
 من تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان يجذب قوى التخيل والوهم الى التوجهات المناسبة للامر القديس منصرفه عن  
 التوجهات المناسبة للامر السفلي واما اسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ أمور ثلاثة اولها العبادة المشغوقة بالفكرة واما العبادة  
 فلان النفس في اول الرياضة قليلة الالتفات الى الجانب الاعلى فلا بد من سبب يذكر وما ذلك الا العبادات كما تقدم تقرر به واما كونها  
 مشغوقة بانه ككرة فلان لما كان الفرض من العبادات تذكر تلك المجردات وذلك مما لا يأتى الا بالفكرة فلا يحرم وجوب كون العبادة  
 مشغوقة بالفكرة وثانيها الاطمان وقد تقدم تقرر به وثالثها نفس الكلام الواظ من قابل ذي عبارة بليغة ونعمة رخيصة وسنترشد  
 فاعلم ان الكلام الواظ هو الاصل واما القبول الاربعة الباقية فهي كالامور الخارجية المنتمية ولا بد من شرحها اما كون القابل ذكيا  
 فلان من لم يكن فعله مطابقا لقوله لم يكن لقوله وقع في القلب لان المؤثر ليس هو القرول السانبل القوة النفسانية فاذا لم تنمو القوة النفسانية  
 على اصلاح بدنه امع شدة قهره اليه فلان لا تنوي على اصلاح بدن آخر كان أولى واما كون العبارة بليغة فيجب تقديم تفسير البلاغة  
 وهي في الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبارة كنهه ما في ضميره ولا بد مع ذلك من قيد آخر ليتفجع به في مطلوبه انذاك ويانه هو ان دلالة  
 الالفاظ كما عرفت اما بالمطابقة او بالتضامن او بالاتزام وقد بينا في كتاب الاعجاز ان الفصاحة لا تحصل الا من دلالة الالتزام وايضا فان نفس  
 الكونها من كون جوهر الملائكة مستعليه على جميع الاجسام والاعراض مستحجرة لها غير ملتفتة اليها بل هي لا تتفعل الا اذا  
 استمرت جانب الله تعالى وتفكرت في عظمته ولاح له شئ من مبادئ جلاله وكبريائه فانها هناك تتلشى وتضمحل كما قال الله تعالى الا  
 يدكر الله تظمن القلوب فاذا عرفت ذلك فنقول او عبر الانسان عن كمال ١١٥ الله تعالى وعظمته في صفة من الصفات

بعبارة دالة عليها  
 بطريق الالتزام دلالة  
 غير موصولة الى كنه المعنى  
 بتعانه بل دلالة مكشوفة  
 من وجهه ومبهمه من  
 وجه آخر فبالقدر الذي  
 حصل من الادراك

استنبلا احداها على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هراها عاصية للعاقلة ثم تتدم فنلوم نفس بها فتكون  
 لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها هي هذه  
 السمات في التنزيل الالهي فاذا نرى ان النفس فيها عن هواها واطاعة مولاهما كانت الاغراض  
 العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها  
 الرياضات السمعية المسمات 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

بحصول اللذة والاستعظام وبالقدر الذي لم يصل اليه ولم يحيط به بقي مشتاقا اليه فتحصل هناك لذات نفسانية بسبب الوصول والام نفسانية  
 بسبب الشوق الى ما يصل اليه ثم لتعاقب تلك الذات والالام يكون الشعور بها آمم ولا يختلطها بحس بها كالحالة الواحدة المترجمة من  
 الادة والالام فتحصل هناك حالة طبيعية شبيهة بالذغذغة مدهشة مطربة مع نوع من الاستعظام والحيرة والكلام الواقع على هذا الوجه  
 يكون في اعلم طبقات الفصاحة ومثاله قوله تعالى وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلني فاننا لو قلنا ان ما فيه من الفصاحة لما فيه من  
 الترسيع في قوله ابلعي واقلني والمطابقة في قوله ويا سماء ويا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلني فاننا 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 لفظة قيل فعل ما لم يسم فاعلمه مع ان  
 المراد منه هو سبحانه وذلك شعر بانه سبحانه في العظمة والكبرياء بحيث متى قيل قيل لم ينصرف العقل والوهم والفكر والخيال الا اليه  
 لكون ما عداه بالنسبة اليه كالمعدم فهذه الكلمة مشعرة بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن فيها بيان تفصيلي لها حتى لو قلت قل الله  
 يا أرض ابلعي ماءك لذهب أكثر تلك الروعة والقنامة وكذلك قوله تعالى يا أرض ويا سماء مشعرة بانه قادر على هدمه  
 الاجسام العظيمة الجليلة ومن تقدأمره فيها كان بالعظمة أجدر فهذا شعر بنوع آخر من العظمة على الاجال لاهل التفصيل حتى  
 لو صرحنا بذلك التفصيل وقلنا انه تعالى قطع مادة المطر من السماء وجعل الارض باسفة للماء لم يبق شئ من تلك الروعة كما قوله تعالى خذ  
 الصقور وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهو وان كان في غاية الحسن لاشتماله على مجامع الاخلاق الفاضلة لكنها لكونها متناولة  
 لاحوال النفس لا الامور الالهية لم يكن فيها من الروعة ما في الآية الاولى قطهر بما ذكرناه كيف ينبغي ان يكون الكلام بليغا حتى  
 يكون ملائما للنفوس الفاضلة وكون النغمة رخيصة فقال صاحب الصراح كلام رخييم أي رقيق وانما يجب ان يكون ذلك لتلايف  
 الصنيع بكونه وثلاثا تشغل النفس عن غيره لان النفس يشتد اعتقادها لطلب المدونة وكانه القوي يتوذهل عن غيرها ثم ههنا بصحة هو ان الملائمة

لكل نوع من الاعراض النفسانية نوع مخصوص من الاصوات قال السيد الجرجاني وقد يمكن الغضب بنقرا وتارة الملاهي على الطريقة التي تسمى بردة توسلثو بردة نشا بودو واما الحروف والغم فيعالج بما يثير الغضب بنقرا والوتار في الطريقة التي تسمى بردة حسيني واقول لاشك فيه ان الانسان يتخلف أصواته عند اختلاف أحواله من الرضا والغضب والفرح ولاشك أيضا ان عند سماع الاصوات المختلفة يختلف حال الانسان في هذه الصفات فاذا ثبت ذلك فالمراد به مقامات مختلفة ودرجات متباينة فان كان في مقام الحروف عن الله تعالى وأردنا ازدياده فيه أسمعه الالخان المشجيرة وان أردنا نقله الى ١١٦ الرجاء أسمعه الالخان المطرب به وان أردنا تقوية نفسه حتى

التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه ولا تقطع عما درتها مدكها وظاهر ان كل رياضة هي داخلية في الحقيقة في هذه الرياضة ولا يتعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم يتبدى من اجل اصنافها وتنهي عند ادائها فهذا ما قوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شي واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودى هو الاستعداد وحصول ذلك الامر شروطه بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهم هذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة اغراض احدها تعجيبه مادون الحق عن مستن الا بتاروه هو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخييل والتوهم عن الجانب السفلى الى الجانب القلبي وشبهها سائر القوى ضرورية وهو ازالة الموانع الداخلية ما عني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تطييف السر للثبته وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتطيفه ولطف السر عبارة عن تهيبه لان تمثيل فيه الصور والعقلية 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 شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما هو ذلك تظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلاثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وقائدها اقتربانها 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 سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين عن الذين هم عن صلاتهم ساهون ووجه اطانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا رياضة مالمه هم العابد والعارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جانب الغرور الى جانب الحق كما هو الثاني الالخان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اطانتها بالذات ان النفس الناطقة تتقبل عليها الاعجاب بالاناليقات المنقصة والنسب المنتظمة لواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهب عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها خاصة بما يفتيقها تلك القوى وحينئذ تكون الالخان مستخدمة لطاروجه اطانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعتبارنا على طلب الكمال صارت النفس منبهة لما ينبغي ان يفعل فغابت على القوى الشاغلة اباها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد لتصدق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه يبيته النفس ويجعلها عالبة على القوى لاسبابها اذا اقتربت بامور آرية احداهما بعدد الى القائل وهو كونه ذكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا ينطق لا ينفع لان فعله

تصير مستغلبة مستولية أسمعه الالخان 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 اسباب 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 التماسا لزيته والسماع مسبوق بالاصغاء فكذا الادراكات العقلية مسبوقة بتطيف السر وتجريده عن الغفلات وتحديق القوة العاقلة نحو المطلوب وهذه حالة يجدها العاقل عند النظر والتفكير فكانه يصدق العادل نحو المطلوب ويوجهه اليه فاذا عرفت المراد من

تطيف السر فنقول انه يعين عليه امران احدهما الفكر اللطيف اما الفكر فلانه يتفكر فيه الى تحديق العقل نحو المطلوب فاذا يكذب مارس الانسان الفكر حصلت له ملكة التحديق واما اللطيف فلان الفكر فيكون 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 الذهن أبدا الى استقراء أفعاله وتصفيح أقواله فيحصل له بذلك ملكة تطييف السر ولذلك يتكلم انه رؤى مجنون بنى حاصر في المنام فقبل له ما فعل الله بك فقال جعلني حجة على من يدعي محبته وهذا آخر فرضنا من شرح

هذا الفصل (اشارة) ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياسة حدا ما عنث له خلجات من اطلاق نور الحق عليه لذية كانتها بزوق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقانا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه

الغواشي اذا أمن في  
الارتياض) التفسير عن  
كذا أي عرض التخالس  
التائب والاعم الحسنة  
بالضم ويقال الفرصة  
خلسة ومض البرق أي  
لمع لمعا ناخفيا ولم يعترض  
في نواحي الغيم والمعنى  
ان أول منزل من منازل  
الوجدان يظهر له الانوار  
الالهية اللذيذة كانتها  
البرق في سرعة اللعنان  
والاختفاء وتلك اللوامع  
منسمة عند اصحاب هذه  
الطريقة بالاوقات وعلى  
وقت فانه محضوف يوجد  
اليه وهو في الزمان المتقدم  
عليه ووجد عليه وهو  
الزمان المتأخر عنه لانه  
لساذق تلك اللذة ثم فارقه  
حصل حين وأين بسبب  
لشوق الى ما فات ثم ان هذه  
اللوامع في مبدأ الامر  
تكون قليلة فاذا أمن في  
لارتياض كثرت (اشارة)  
ثم انه ليتوغل في ذلك  
حتى يغشاها في غير  
الارتياض فكلمة الملح  
شيا عاج منه الى جناب  
القدس قد ذكر من أمره  
أمرافغشيه غاش فيكاد  
يرى الحق في كل شيء)

يكذب قوله والثلاثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بديعة أي 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 بنعمة رجيحة فان لبن الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدة يفيد هاهيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنعيمات تأثيرات مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها صنفها 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 أي يكون مؤمدا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات وامثال ذلك كرمها بين علي وشيخين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكيفية والكمية وفي اوقات لا تكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاذة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل ذلك الفكر تقيد النفس هيئة تعدها الادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مرذوكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدؤه مشاكسة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجاب به بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذته بجمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلفته ولونه وتخطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول من الهمازين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرس عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شقيقة ذات وجدورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع المهوم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الذي بقي 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 والرياسة حدا ما عنث له خلجات من اطلاق نور الحق عليه لذية كانتها بزوق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقانا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا أمن في الارتياض) اقول عن الشيء اعترض وخلص واختلس استلب ومض البرق وميض او مض اي لمع لمعا ناخفيا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياسة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وعلى آله لي مع الله وقت لا يستعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والآخر اسف على فواته (اشارة) ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاها في غير الارتياض فكلمة الملح شيا عاج منه الى جناب القدس قد ذكر من أمره أمرافغشيه غاش فيكاد يرى الارض أي سار فيها فاجده منه وهو جدي في بعض النسخ بالوجهين أعني ليوغل وليتوغل وله أي ابصره

التفسير الا يغار اسير السربع والامعان عجب البعير ادا عطش أسه بالزمام واعاج عليه انعطف والمعنى انه ادا أمن في الارتياض صار بحيث يحصل له تلك اللوامع في غير وقت الارتياض ويصير بحيث كلما الملح شيا انعطف منه الى جناب القدس كما يحكي أن واحدا من السارين سمع رجلا يبغ الفناء ورضول الخيار عشرة بجهة فشقق شهقه قبل اذا كان الخيار عشرة بجهة فكيف حال الاشرار

﴿ اشارة ولعله الى هذا الخلد يستعلى عليه نحو اشبه ويزول عن سكينته فينتبه جليسه لاستيقاظه من قراره فاذا طالت الرياضة لم يستغزه غاشية وهدى للتليس فيه ) التفسير استغزه الحرف أى استخفه وقدمت فرأى غيره مطمئن المعنى انه كان قبل ذلك بحيث متى منح له شئ من تلك الاتصالات اضطرب وأما الآن فانه يصير بحيث يزول عنه اضطرابه لان النفس اذا فاجأها أمر عظيم اضطربت وتقلقت بالرياضة فاما اذا الفت ذلك الامر العظيم سكنت واطمأنت والاستقرار يصحح هذه القضية ﴿ اشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينه فيصير المخطوف مألوفا والوميض ١١٨ شهابا يينا وتبلغ له معارفه مستقرة كلها صحبة مستمرة ويستمتع فيها

يهجنه فاذا انقلب عنها انقلب خسران أسفا) التفسير الخطف 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 مألوفة بحيث يحصل بحسب مشيئته وارادته ولكنه متى رجع عنها رجع مع الحسرة والتلهف على ما فاته من تلك السعادة العظيمة ﴿ اشارة ولعله الى هذا الخلد يظهر عليه ما به فاذا تغفل فى هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضر او هو طاعن مقيما) اقول تغفل فى الشجر أى تخلفها وطمئن أى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار فى هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فبإزاء جليسه حالة الاتصال بجنتاب الجلال حاضر اعنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه طاعن الى غيره ﴿ اشارة ولعله الى هذا الخلد انما يتيسر له هذه المعارف أحيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) فى بعض النسخ انما يتسنى له أى يفتتح ويسهل عليه يقال سناه أى فتحه وسهله ﴿ اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئة بل كلما لاحظ شيئا لا حظ غيره وان لم تكن ملاحظته الاعتبار فيسنع له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله العاقلون) يقال عرج عرجا أى ارتقى وعرج عليه تعريجا أى أقام وعرج اليه وانعرج أى مل وانعطف فاتعرج ههنا أماما لانه فى الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله أى اطاق به واستدار حوله والمعنى ظاهر

بنظر خفيف وعاج عنه أى رجع واشئى عنه وعاج به أى قام به والمعنى ان الاتصال بجنتاب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل فى غير حالة الارتياض الذى كان معدا لحصوله من قبل ﴿ اشارة ولعله الى هذا الخلد يستعلى عليه نحو اشبه ويزول هو عن سكينته فينتبه جليسه لاستيقاظه من قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستغزه غاشية وهدى للتليس فيه) اقول علا واستعلى بمعنى والسكينة الوفا و استوفى فى قعدته أى قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستغزه الحرف وما يشبهه أى استخفه والتليس كالندليس وهو كتمان العيب والسب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا غافص الانسان بغتة فقد يستغزه لكون النفس غائبة عن هجره غير متأهبة له فينهرم عنه دفعة اما اذا فاقوى واستمر الف الانسان بهو زال عنه الاستغزاز لان النفس قد تنأهبت لتلقيه اذ هى متوقفة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستغزاز المذكور لاستنكافه عن الترائى بالكمال فاذن ذلك يؤثر كتمان ما يدع عليه ويستعمل التليس فيه ﴿ اشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينه فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا يينا ويحصل له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها بيهجنه فاذا انقلب عنها انقلب خسران أسفا) وفى بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينه ينقلب له وفده سكينته يقال وقد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو واقد والجمع وقد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شغلة نار ساطعة وشهابا يينا أى واضحا وفى بعض النسخ ثبنا أى تابنا ويحصل له معارفه مستقرة أى مع الحق الاول أسفا أى متلهفا والمعنى ظاهر ﴿ اشارة ولعله الى هذا الخلد يظهر عليه ما به فاذا تغفل فى هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضر او هو طاعن مقيما) اقول تغفل فى الشجر أى تخلفها وطمئن أى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار فى هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فبإزاء جليسه حالة الاتصال بجنتاب الجلال حاضر اعنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه طاعن الى غيره ﴿ اشارة ولعله الى هذا الخلد انما يتيسر له هذه المعارف أحيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) فى بعض النسخ انما يتسنى له أى يفتتح ويسهل عليه يقال سناه أى فتحه وسهله ﴿ اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئة بل كلما لاحظ شيئا لا حظ غيره وان لم تكن ملاحظته الاعتبار فيسنع له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله العاقلون) يقال عرج عرجا أى ارتقى وعرج عليه تعريجا أى أقام وعرج اليه وانعرج أى مل وانعطف فاتعرج ههنا أماما لانه فى الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله أى اطاق به واستدار حوله والمعنى ظاهر

عند العروج كهى عند الرجوع وأما الآن فانه يزول عنه ذلك التغاوت فيكون حال غيبته الى الله كمال عدم غيبته ﴿ اشارة فيجاء يرجع الى الحضور عند الخلق ﴿ اشارة ولعله الى هذا الخلد انما يتسنى له هذه المعارف أحيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) التفسير يقال سنى العقدة فست أى حلها فاتصلت والمعنى ظاهر ﴿ اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئة بل كلما لاحظ شيئا لا حظ غيره وان لم تكن ملاحظته الاعتبار فيسنع له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله العاقلون) التفسير قال الله تعاقبون من أصحاب الطريقة مارا يتشأ الاورأيتا الله بعدة فلما ترقوا قالوا مارا يتشأ الاورأيتا الله معه ثم ترقوا فقالوا مارا يتشأ الاورأيتا الله قبله ثم ترقوا حتى مارا واشيا أسوى الله وهذه الاشارة الغرض منها كمال الدرجة الاولى من هذه الدرجات

(إشارة فاذا عبر الياضة الى الميل صار سره مرآة مجلولة محاذيا لها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما جه من أثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعدم تردها) التفسير در در دورا ١١٩ انصب والمضى انه بصير قلبه كالمراة المجلولة

المحاذية بجانب القديس  
قتنفس فيه النقوش  
المطهرة ابداوله بسبب  
تلك النفس لذات عقلية  
أبداولكنه يكون في  
هذه الحالة ما غنا الى  
نفسه مبتهجا بذاته لما  
جه من تلك السعادة  
الكاملة (إشارة ثم  
انه ليغيب عن نفسه  
فيلحظ جناب القديس  
قط فان لحظ نفسه فمن  
حيث هي لاحظة لا من  
حيث هي زيتها وهنالك  
بحق الوصول) التفسير  
هذا المقام آخر مقامات  
السلوك الى الله وأول  
مقامات الوصول التام الى  
الله وهو القضاء عما سوى  
الله بالكلية والبغائه  
بكلية وهنالك يحق  
الوصول (قسم الثالث)  
في أحكام العارفين  
(تنبيه الالتفات  
الى ما تزه عنه شغل  
والاعتداد بما هو طوع  
من النفس عجز والتبجح  
بزينة اللذات من حيث  
هي لذات وان كان بالحق  
تبه والإقبال بالكنه على  
الحق خلاص) التفسير  
اشتغال لزهده بتجنبة

(إشارة فاذا عبر الياضة الى النيل صار سره مرآة مجلولة ٥ اذ بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما جه من أثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعدم تردها) يقال در اللبن وغيره أى انصب وقاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها الوصل الى مطلوبه الذى هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالى عما سوى الحق كمرآة مجلولة بالياضة محاذيا لها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما له من اثر الحق وكان له نظر ان ظر الى الحق المبتهج به وظهر الى ذاته المبتهجة بلطق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين (إشارة ثم ان ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القديس قط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزيتها وهنالك يحق الوصول) هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليهما درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند الله والقضاء في التوحيد على ما سبأ في هذا المقام بزول التردد المذكور في الفصل السابق وتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزيتها ويانه ان الا لظ من حيث هو لاحظ اذا لظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دور الملاحظة التي كانت قبلها لانه كن هنالك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه 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 الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالحجاز او بالعرض 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 المقارفة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها أيضا ابتداء ووسط وانتهاء والجميع نسعة فالشيخ أورد 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 الارتفاع واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك الثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال لذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكونه ويمكن ذلك حتى يلبس اثر الحصول باثر الاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستقراره مع عدم الرياضة وثبوتها مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى (تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة اللذات من حيث هي اللذات وان كان بالحق تبه والإقبال بالكلية على الحق خلاص) لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجات الوصول اراد ان يشبه على تصان جميع الدرجات التي قبل الوصول باقيا الى ما قبله الذي هو تنزه ما عدا شغل عن الحق ودكر أيضا ما شغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه بهنى ماسوى الحق شغل فاذا زهد مؤدى الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطهير النفس الامارة بالنفس المظمنة لتتقوى المظمنة على افعالها الخاصة باعبادة الامارة اياها على ذلك وذكر أيضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز أى اعتداد النفس بما يصعبها عجز فاذا العبادة أيضا مؤدية الى ما به يحترز عنه ثم عقب

هذه مدون الحق عن متن الايتار شعاعه غير الله لان التنزه عن الغير لا يصح الا بعد الشعور بذلك الغير الى اعدامه وفنائته وكل ذلك التفات الى ماسوى الله تعالى وأيضاً فاعتد العابد بكون النفس الامارة بالنفس المظمنة عجزا ذلولا لظروف عن الغير لما حصل الاعتداد بطاعته وأما اذا صار عارفا واصل الى الله تعالى فان كان مبتهجا بنفسه من حيث انها واصله الى الله تعالى مهتكم بهذه السعادة فهذا تبه

لان الفرح يكون النفس منزلة بالقرب من الله تعالى فرح بغير الله فيكون المشوق الاول بالذات احوال نفسه واما الاستغفال بالحق والاقطاع عن كل ما عداه على ما هو آخر مقامات السلوك الى الله فهو الخلاص المطلق (تنبيه العرفان مبتدئ من تفر يق ونقض وترك ورفض ممن في جمع ما هو جميع صفات الحق للذات المر بدالصدق 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 يتكافوا الا هراض عن لذات الدنيا وشهواتها ولا يزالون في كلفة وتكلف من ذلك الى أن يزول عن قلبهم حبها والميل اليها وهو الدرجة الثانية الا ان منتهى سعيهم ونعمة استعادهم الا ان ليس الا نحو ما سوى الله عن القلب ثم اذا شمو ارا نحة الانس بالله وانهجوا بالنظر الى جمال الله وحده لانه تركوا الالتفات الى هذه اللذات العائرة بغير اليهم وقلوبهم ١٢٥ وهذا هو الدرجة الثالثة ثم لا يزال يشتد انهم بالرفق الاعلى والكأس الاوى

الى أن يصير الالتذاذ بما سوى الله تعالى مستحقرًا عندهم في جنب تلك السعادات العالمة الرفيعة فتلك اللذات التي كانت منروكة قبل ذلك تصير مستحرفة مفروضة وهذا هو الدرجة الرابعة فهذه درجات التخلية وهي في لسان الحكماء درجات الرياضات السليبية وفي لسان محقق الصوفية درجات التخلق بنعوت وأمدادات الرياضات الإيجابية المسماة عند المحققين بالترقي في مدارج الكمال فهي التخلق باخلاق الله بغير الطاقة البشرية والمنه الانسانية وذلك أن يصبر الانسان رؤفا عطاوفا رفيقا شفيقا وهذا هو مقام الجمع وقد

باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على قصاتها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابطهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كل ذلك الحاصل هو الحق نفسه به وحيرة فانه يقتضى ترددا من جانب الى جانب يقابله قرابة في ذلك الهداية عن التعبير فقال والتبجح بزينة اللذات من حيث هي لذات وان كل بالحق بيه فاذا ان 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 ظهرا بوضوح قو لهم والمخلصون على خطر عظيم (اشارة العرفان مبتدئ من تفر يق ونقض وترك ورفض ممن في جمع ما هو جميع صفات الحق للذات المر بيدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف) قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تفر يره انه مشهور بين أهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشئين تخلية وتخليه كما ان مداواة المرضى يكون بشئين نقيه وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي ورعاية بر عن التخلية بالتركية ولكل واحد منهما ما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في أربع مراتب تفر يق ونقض وترك ورفض فالنقض يق مبالغة الفرق وهو فصل بين شئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنقض نحر يلتمس لينفصل عنه اشياء مستحرفة بالقياس اليه كالتعبير عن الثوب والترك تخلية واقطاع عن شئ والرفض ترك مع احوال وعدم مبالغة العرفان مبتدئ من تفر يق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نقض لا تارة تلك الشوائف الخليل والانتفات اليها عن ذاته تكملها بالاطلاق التجرد عماسوى الحق والاتصال به ثم ترك لوشي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التخلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل في بيان درجاتها بالاجال 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 بمنع ان يتأني عليها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من ذاته سار الحق حينئذ بصير الذي به يبصر وسعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد

انتفعت كلمة العارفين على ان مقامات السالكين الى الله لا يخولون الفرق والجمع واما الفرق ففيه 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 لاني حسين بن الخواص في البداية وسأله عن امره فقال اروض في مقام التوكل فقال الحسين اذا اذنت همرك في التوكل فني تصل الى الله فلما اجمع 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 تفر يق ونقض وترك ورفض فاعلم ان هذه الالفاظ الاربعة دالة على المراتب الاربعة التي لحصنها واما قوله ممن في جميع الصفات هي صفات الحق فاعلم ان قوله ممن خبر عن العرفان كانه قال العرفان مبتدئ من كذا واما جميع صفات الحق فقد قسرها واما الالتفات الى الواحد الحق فقد عرف المراد منه



١٢٠ ( تنبيه من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض بجهة الوصول وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها آثارنا فيها الاختصار فأنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غير الخيال فمن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشاهدة ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للآثر ) التفسير لما أدهى فيما تقدم أن التبرجح بزينة اللذات من حيث هي لذات وان كان بالحق تبه 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  
بجهة الوصول ووصل  
إلى قعر التحقيق وساحل  
النجاة المطلق وأما قوله  
وهناك درجات ليست  
أقل من درجات ما قبلها  
فأعلم أن المحققين قالوا  
السفر سفران سفر إلى  
الله وهو متناه لأنه  
عبارة عن العسير  
عما سوى الله وإذا كان  
ما سوى الله متناها  
فالعسير عليه متناه وسفر  
في الله وهو غير متناه  
لأن تعوت جاله وجلاله  
غير متناه ولا يزال العبد  
يرتقى من بعضها إلى  
بعض والشيخ إنما تكلم  
فيما تقدم في منازل  
السفر إلى الله تعالى ثم  
أنه ههنا على أن منازل  
السفر في الله ليست

فصار العارف حينئذ متخلقا 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 متكررة بالقياس إلى الكثرة متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد فان علمه الذي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها أرادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذات الفيريه فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال هزمن قائل إنما الله الواحد فهو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منتهى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سابق ولا مسلول ولا طرف ولا معروف وهو مقام الوقوف (إشارة من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض بجهة الوصول وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها آثارنا فيها الاختصار فأنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غير الخيال ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشاهدة ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للآثر) العرفان حالة لا تمارف بالقياس إلى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لأنه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المتبرجح بزينة 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 الخائض بجهة الوصول أي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالأمور الوجودية التي هي التعوت الاطية وهي ليست بأقل من درجات ما قبله أعني درجات التزكية من الأمور الخلقية التي تعود إلى الأوصاف العدمية وذلك لأن الاطيات محيطه غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية وإلى هذا أشير في قوله عز من قائل قل لو كان البحر ممدادا للكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي الآية فالارتقاء في تلك الدرجات مسلول إلى الله وفي هذه السلوك في الله وينتهي السلوك بالقاء في التوحيد وأعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لأن العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها أهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليمات وتعلما أما التي لا يصل إليها الاغائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن أن يوضع لها الفاظ فضلا عن أن يعبر عنها بعبارة وكان المعقولات لا تدرك بالأوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمنجسلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن 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 بمشاهدة العالم القدس فقد يتراعى في خيالهم أمور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا ( تنبيه العارف هس بش باسم يجعل الصغبر

١٢١ ( 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 بازائها وايضا لو أمكنهم ذلك لكان الانسان لا يحتاج بتلك الالفاظ الموضوعه لتلك المعاني الا اذا حصلت عنده تلك التصورات ومعلوم أن الجهول لا يتصورون تلك المراتب واذا كان كذلك استحال وصول العبارة إلى تفهيم تلك الدرجات واذا كان كذلك فكل من أحب أن يدركها فليجتهد إلى أن يصير من الواصلين إلى القبر لا من السامعين للآثر ( تنبيه العارف هس بش باسم يجعل الصغبر

من تواضعه مثل ما يجعل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يبش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فإنه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) النفس برجل هش بش أي رخولين 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 بدوام العبد به فلا جرم العارف هش أبداً سواء كانت الأحوال العاجلة الموجبة للفرح أو الترح وأما معوم كونه هشاً فلأنه لا ينظر إلى ماسوى الله من حيث أنه هو حتى يظهر التفاوت بل إنما ينظر إلى الكل من حيث اتساقها إلى الله والكل سواسية في ذلك فلا جرم كان متواضعاً مع الكل وقيماً بالكل بحيث أن شخصين من هذه الطائفة

من تواضعه كما يجعل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يبش 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 ويقال له الخامل وسواسية على وزن ثمانية أي شبيهة وهي قريبة الاشتقاق من لفظه سواء وزنه عافلة أو ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان أعني الهشاشة العامة ونسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبق لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجرم شيء ولا حزن على فوات شيء وإليه أشار عز من قائل ورضوان من الله أكبر ومنه تبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان (تنبيه العارف له أحوال لا يهتمل فيها الهمس من الخفيف 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 فاشغل له بالحق عن كل شيء وأما سعة اللجانين بسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو أشق فهموا هش خلق الله بهجته) الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دويه في جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وارتزعه وخلجه أيضاً شغله وأزعجه فارتزعج أي أقلعه من مكانه فانتزع وتنازع له أي قدر وفي رواية ياح أي ظهر يقال ياح بسره أي أظهره والمعنى أن العارف أحوالاً لا يهتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء أضعف مما يخص به فضلا عما فرقه وتلك الأحوال تكرر في أوقات توجهه بسره إلى الحق إذا ظهر في تلك الأوقات حجاب قبل الوصول إلى الحق أو قدر له حجاب أمام من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداد الوصول أو من جهة حركة سره كأن تجايل في فكره فيعرض له الالتفات إلى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب أحد المانعين وصوله بالحق بل يبتنى منتظراً متحيراً فيغلب عليه بسبب ذلك السائمة من كل وارد غير الحق والملافة عن كل شاغل عنه فلا يهتمل شيئاً مما وصفتها ما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لأنه عند الوصول لا يخلو من أحد أمرين أحدهما أن تكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات إلى غيره أما القصورها أو أشد الاشتغال وحينئذ يكون مشغولاً بالحق فقط غافلاً عن كل ما يرد عليه فلا يهتمل بالاشواغل الخارجية والثاني أن تكون القوة بحيث تنفي بالأمرين معا فلا يهتمل بالأمور الخارجية لأنها لا تكون شاغلة إياه عن الحق وأما عند الانصراف فلأنه يكون حينئذ هش الخلق بهجته فيتلقى ما يرد عليه مع

الآخر من غرضه فقال نصبت شبكة لعل اصطاد كركباً فقال الآخر لكفى لا اصطاد الا الكركى وهذا دليل على ان الاول كان بعد في مقام التصرف والصعود من الخلق إلى الخالق والآخر كان في مقام الرضا والنزول من الخالق إلى (تنبيه العارف له أحوال لا يهتمل فيها الهمس من الخفيف 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 فاشغل له بالحق عن كل شيء وأما سعة اللجانين بسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو أشق فهموا هش خلق الله تعالى بهجته) التفسير الهمس

الصوت الخفي حفيف الفرس دوى جريه وكذلك حفيف جناح الطائر تاح سره أظهره والمعنى أن العارف لا يهتمل الاحساس بالأمور الخارجية وتارة يهتملها أما الأول فذلك عند الذهاب إلى الله تعالى لأن احساسه بغيره وإن قل بشوشه ويصده عن الفرض فيمقدار شدة رغبته في الفرض تكون قوته عن كل ما يصد ويحطم فاما الثاني فعند الوصول إلى الله تعالى ثم لتفوس هنالك أمر بتبائن المرتبة الأولى أن تكون النفس في غاية القوة فتكون واقفة بالجوانب وأما حدها ولا يكون التفاتها إلى الجانب الخفي ما تعاطاها من الاشتغال بالجانب العلوي بل هذه النفس عند الاتصال بالمبادئ العلية تقوى وتنشط ويحصل لها من القوة ما لم يكن حاصل قبل ذلك كما أن البدن يصبر عند النشاط الشديد أقوى وأقدر فكذا هذه النفس تقوى عند هذا الاتصال فتتسع للجانبين والمرتبة الثانية أن لا تتسع للجانبين

لكنها عند وصولها الى ذلك الجانب حصل لها من الاستفراق ما لاخير لها من الشواغل الخارجية الحاضرة واما حال الرجوع فالقول فيه  
 كالقول في الاتصال ﴿ تبيينه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهوى به الغضب عند مشاهدة المنكر كما تتر به الرحمة فانه  
 مستبصر لسر الله في القدر واما اذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف مغير واذ اجسم المعروف فر بما عار عليه من غير اهله) التفسير  
 في الحديث من حسن اسلام المرى تركه ما لا يعنيه أى لا يهجمه فنجست من الشئ أى تخبرت خبره حسب الاخبار ونجستها أى تخصصت عنها  
 استهواه الشيطان أى استهامة جسم الشئ أى عظم عبر عن كذا من التعبير والمعنى ان العارف لا يكون له همه في البحث عن احوال الخلق  
 ولا يغضب عند مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله في القدر ولو كان تعتر به الرحمة ولذلك فانه اذا امر بالمعروف كان ذلك بالرفق واللفظ  
 لا بالخشونة والعنف واذ اعظم المعروف لغيا أهله فر بما اعتراه الغيرة منه ١٢٣ لا الحمد لقوله رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من

بعدي ﴿ تبيينه العارف  
 شجاع وكيف لا وهو  
 بعزل عن تقيته الموت  
 وجدوا وكيف لا وهو  
 بعزل عن محبة الباطل  
 وصفاح وكيف لا ونفسه  
 أكبر من أن تجرحها زلة  
 بشر ونساء للاحقاد  
 وكيف لا وسره 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  
 نعم المانع خيال خوف  
 من القتل لكن العارف  
 بعزل عن تقيته الموت  
 والثاني كونه جوادا  
 وكيف لا والجود فضيلة

انباط وبشاشة ﴿ تبيينه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهوى به الغضب عند مشاهدة  
 المنكر كما تتر به الرحمة 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 اهله) لا يعنيه أى لا يهجمه وفي الحديث من طلب ما لا  
 يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس التفحص ونجست من الشئ أى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره  
 أى استهامة وعبره أى نسبة الى العار وجسم أى عظم وغار الرجل على أهله بغار غيرة ومعناه ان  
 العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شأنه فارعا عن غيره غير متبع امورة احد  
 ولا يتحسس الافراغ أو خائف أو غائب لا يستهوى به الغضب عند مشاهدة منكر بل تتر به الرحمة  
 وذلك لوقوفه على سر القدر واذ امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف مغير أمر الوالد ولده وذلك لشفقته  
 على جميع خلق الله واذ اعظم المعروف فر بما يسره غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في  
 تفسيره واذ اعظم المعروف بغير اهله فر بما اعتراه الغيرة منه لا الحمد وهو غير مطابق للمتن ﴿ تبيينه  
 العارف شجاع وكيف لا وهو بعزل عن تقيته الموت وجودا وكيف لا وهو بعزل عن محبة الباطل  
 وصفاح للذنوب وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول  
 بالحق) أقول الكرم يكون اما ببدل نعم لا يجب بذله أو بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس  
 وهو الشجاعة أو بالمال وما يجرى بجره وهو الجود وهو وجوديان والثاني اما أن يكون مع القدرة على  
 الاضرار وهو الصفع والعفو واما مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف  
 بالجميع كذا ذكر الشيخ وذكره ﴿ تبيينه العارفون قد يختلفون في الوهم حسب ما يختلف فيهم من  
 الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي البرور بما استوى عند العارف القشف والترقب بل  
 ربما أثار القشف وكذلك ربما استوى عند النفل والطر بل ربما أثار النفل وذلك عند ما يكون الهاجس  
 بياله استحقاق ما خلا الحق ور بما أصفى الى زينة وأحب من كل جنس عقيلته وكره الخلداج والسقط  
 وذلك عند ما يعتبر عاداته من محبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاق في كل شئ لانه مزينة - نظرة من الهابة  
 الاولى وأقرب الى أن يكون من قبيل ما عكف عليه هو او قد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف  
 بحسب وقتين) أقول يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او انقرق تغيرا واسابه قشف والمتقشف الذي

مطلوبة لذاتها نعم المانع منها حب المال والعارف منزه عن حب الباطل اد كل شئ ما خلا الله باطل أما السلبيان فأحد هما كونه سفاحا لان  
 من لا يتفعل أقوى أو سرف من أن يتفعل من زلة شر والاشتغال بالانتقام دليل الانفعال وثانيهما كونه ناسوا وكيف لا والاستفراق  
 التام في الله تعالى يزبل عن قلبه كل ما عداه ﴿ تبيينه العارفون قد يختلفون في الوهم حسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب  
 حكم ما يختلف عندهم من دواعي البرور بما استوى عند العارف القشف والترقب بل ربما أثار القشف وكذلك ربما استوى عند  
 النفل والطر بل ربما أثار النفل وذلك عند ما يكون الهاجس بياله استحقاق ما خلا الحق ور بما أصفى الى زينة وأحب من كل جنس عقيلته  
 وكره الخلداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عاداته من محبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاق في كل شئ لانه مزينة خطورة منها العناية الاولى  
 وأقرب الى أن يكون قبل ما عكف عليه هو او قد يختلف هذا في عارفين وحسب وقتين) قال صاحب الصحاح ر جل قشف اذا

لوحته الشمس أو القمر تغير أثره النعمة أي أطفته رجدل نقل أي غير متطيب عقيلة كل شيء أكرمه ارتاد اهتز من التعمية الخلوه  
 والخطوة بالكسر والضم الحط والمعنى أن العارف قد يكون بحيث يستوى عنده الجيد والردى من أحوال الدنيا وذلك عندما يكون الخلو  
 به استهتار ما سوى الله وقد يكون بحيث يعجل من كل شيء إلى أحسنه وذلك لا مريم أحدهما أن الاحسن صناية الله به أتم وكلما كان عناية  
 الله به أتم كان عناية الانسان به بحيث أن يكون أتم لا من حيث أنه هو بل من حيث أنه يتخلق في ذلك باخلاق الله وتأنبهما أن العارف إذا  
 استأنس بالكمال الحقيقى العقبى ثم يرجع إلى عالم الحس فكلمما كان أكل كل إلى تلك العقليات أقرب فكان محبوباً من هذا الوجه واهل أن  
 هذه الاحوال قد تختلف بحسب عارفين وقد تختلف ١٢٤ في عارف واحد بحسب وقتين ﴿ تنبيه والعارف رجا ذهل فيما

يتبايع بالقوت وبالمرقع وأترقه النعمة أي أطفته وهو نقل من النقل أي غير متطيب واصغى إليه  
 أي مال وعقيلة كل شيء أكرمه وعقيلة البحر دره والحداج التقصان والسقط ردى المناع وارتاد أي  
 طلب مع اختلاف في محي وذهاب والبهاء الحسن والمزينة القضيبة وحظيت المرأة عند زوجهما حطوة  
 بالضم والكسر أي قريبا ونزلة وعكف عليه أي أقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لأنه مزيه  
 حطوة 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 للإمر القدمى ﴿ تنبيه والعارف رجا  
 ذهل فيما بصار به إليه ففعل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف  
 حال ما يعقله ولمن اجترح بحظيئته ان لم يعقل التكليف (أشارة) أقول اجترح أي كسب والمراد ان العارف رجا  
 ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم ففعل عن كل ما في هذا العالم وصدورته اخلال بالتكليف  
 اشرعية فهو لا يصير بذلك متأنما لأنه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف  
 في وقت تعقله ذلك أو بمن يتأنم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالتائبين والغافلين والصينان  
 الذين هم في حكم المكلفين ﴿ اشارة جمل جناب الحق عن أن يكون شرعية لكل وارتاد أو بطاع عليه  
 الا واحد بعد واحد وذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبدة للمحصل فمن سمعه  
 فاشماز عنه فليتهم نفسه لعائلها لاتناسبه وكل ميسر لما خلق له ( أقول الشريعة مورد الشاربه واشماز  
 عنه أي تقيض تقيض المذخور والمراد ذكر قلة عدد الواصين إلى الحق والاشارة إلى ان سبب انكار  
 الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس أعداء ما جهلوا وإلى هذا النوع من الكمال  
 ليس مما يحصل بالانساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة النمط العاشر  
 في أسرار الآيات يريد أن يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت  
 اليسير والتمكن من الافعال الشاقفة والاختبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور  
 الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال ﴿ اشارة إذا بلغنا أن عارفا أمسك عن القوت  
 المرزوق له مدة غير معتادة فاجمع بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة ( أقول يقال  
 مارزأت ماله أي ما نقصت وارتزأت الشيء انتقص ومنه الزرئنة وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا  
 لارتياضه على قلة المؤونة ولقلة رغبته في الشهيات الحسية والاسجاع حسن العفو ومنه قولهم اذا ملكت

بصار به إليه ففعل عن  
 كل شيء فهو في حكم من  
 لا يكلف وكيف والتكليف  
 لمن يعقل التكليف حال  
 ما يعقله ولمن اجترح  
 بحظيئته ان لم يعقل  
 التكليف ﴿ اشارة  
 جمل جناب الحق عن أن  
 يكون شرعية لكل وارد  
 أو أن يطلع إليه الا واحد  
 بعد واحد وذلك فان  
 ما يشتمل عليه هذا  
 الفن ضحكة للمغفل عبدة  
 للمحصل فمن سمعه  
 فاشماز عنه فليتهم  
 نفسه فلعلها لاتناسبه  
 وكل ميسر لما خلق له  
 النفس بر قال رضى الله  
 عنه اشماز الرجل  
 انقبض والمقصود ان  
 المتأهلين لهذه الطريقة  
 قليلون جدا فلا جرم  
 المباحث التي يشتمل  
 عليها هذا الفن ضحكة

للمغفل وان كانت عبدة للمحصل فمن وجد في قلبه نفرة عنها فليعتقد ان ذلك لتقصانه لانقصان هذا الامر ونعم مقال فاسجع  
 ارسطا طاليس حيث قال من أراد الشروع في هذه الصناعة فليستحدث لنفسه فطرة أخرى هذا آخر الكلام في هذا النمط وبشأنه النمط  
 العاشر في أسرار الآيات وبه يتم الباب ان شاء الله تعالى النمط العاشر في أسرار الآيات الغريبة من هذا النمط ذكر أسباب الخوارق  
 في أمور أربعة (أ) في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة (ب) في سبب التمكن من الافعال العاقبة (ج) في سبب التمكن من الاختبار  
 عن الغيوب (د) في سبب التمكن من التصرف في العناصر ﴿ المسئلة الاولى ﴿ في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة ﴿ اشارة  
 اذا بلغنا ان عارفا أمسك نفسه عن القوت المرزوق مدة غير معتادة فاجمع بالتصديق فاعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة (التفسير  
 قال رضى الله عنه القوت المرزوق أي المنقوص قال صاحب الصحاح مارزأته ماله أي ما نقصت وارتزأت الشيء انتقص وانما قوله فاسجع قال

صاحب الصحاح يقال اذا سالت فاسجج أي سهل الفاظك وارفق والمعنى أن العارف لا بد وأن يكون قوته منقوصا فاذا قيل انما أسئلة  
 أيضا من ذلك القدر المنقوص وتركه فلا يستبعد ذلك لان ذلك أسباب معلومة مشهورة في الطبيعيات (تنبيه بذكر أن القوى الطبيعية  
 التي فيها اذا اشتغلت من تحريك المواد الممودة بهضم المواد الرديئة انحصفت المواد الممودة قليلة التحلل غلبة عن البدل فربما تقطع عن  
 صاحبها الغذاء مدة طويلة لو اقطع 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 قديم في المرض الحار مدة مديدة من غير تناول الغذاء واذا هقل ذلك هناك فيحقل  
 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 لا تاخذ في تحليل الرطوبات الفاسدة لا يمنع  
 من تأثيرها في تحليل الرطوبات الصالحة لان الرطوبات البدنية قابلة للتحليل في ١٢٥ الجمله والحرارة بخلة والحرارة الغريزية

مما عين الحرارة الغريزية  
 على التحليل فان الحرارة  
 الغريزية أولى بالتحفظ  
 والحرارة الغريزية أولى  
 بالتحليل واذا كان كذلك  
 فالرطوبات التي تحلل  
 بالحرارة الغريزية أولى  
 بان تحلل عند حصول  
 الحرارة الغريزية معها  
 قويت ضعف العذر  
 المذكور (تنبيه ليس  
 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  
 رأنت تعلم ما يعتري مستعر  
 الحرف من سقوط الشهوة

فاسجج ويقال اذا سالت فاسجج أي سهل الفاظك وارفق (تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التي فيها  
 اذا اشتغلت من تحريك المواد الممودة بهضم المواد الرديئة انحصفت المواد الممودة قليلة التحلل غلبة عن  
 البدل فربما تقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو اقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع  
 ذلك محفوظ الحياة) أقول الامساك عن القوت قد يمرض بسبب هوارض غريبة اما بدنية كالامراض  
 الحارة واما غشائية كالخرف 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 سببيه في الموضع 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  
 ليس 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 رأنت تعلم ما يعتري مستعر الحرف من  
 سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت متواترة) أقول نبه في هذا الفصل على  
 الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية وأشار بقوله ليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط  
 الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد يفعل عن هيات تمرض لصاحبه أولا (اشارة اذا  
 راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي ترضع اليها احتيج اليها أولم  
 يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الأفعال الطبيعية

وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت متواترة) التفسير لما فرغ من دفع الاستبعاد بالمثال المذكور شرع الآن في ذكر السبب  
 على سبيل الجمله 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 في القوى البدنية ثم سعدت الى النفس واذا كان كذلك فلا امتناع في أن يكون اشتغال نفس العارف  
 في هبة الله تعالى وانصرافها عن الملائق الجسمانية بالكلية سبب الان تزل منها الى القوى الطبيعية هيات مناسبة لتلك الهيئة حتى انها  
 لا تشتغل بتحليل الاجزاء الاصلية فلا يحصل الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الحرف 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 تقوى عند استكمالها على حفظ المزاج الاصل عند التحليل وهذا الفصل مفسر من قوله عليه السلام آبيت عند ربى يطعنى  
 ويستغنى (تنبيه اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي ترضع اليها احتيج اولم يحتج فاذا  
 اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الأفعال الطبيعية

المسوية إلى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعبر عن التحليل للحرارة ولين  
 لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك في أصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فلعارفاً 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 بالمحافظة قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضاد المذهب (الطبيعة) التفسير فال  
 رضي الله عنه لما ذكر السبب الاجمالي شرع الآن في ذكر السبب التفصيلي وقد عرفت النفس المطمئنة فنقول النفس الناطقة اذا  
 راضت 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 تنفرغ لافعالها فلا يجرم وقت 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 غريبة بحملة  
 وهي غير حاصلة ههنا وثانيها ان القوة الطبيعية ١٢٦ والحيوانية هنالك ضعيفة بسبب مجاورة الاخلاط الفاسدة

المسوية الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار  
 لا يعبر عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك في أصناف المرض مضاد مسقط للقوة  
 لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فلعارفاً 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 بالمحافظة قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضاد المذهب  
 (الطبيعة) أقول السبب في كون العرفان مقتضياً بالامساك عن القوت هو توجيه النفس بالكلية الى  
 العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها أفعالها التي منها الهضم والشهوة  
 والتهنية وما يتعلق بها وانما يقاس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقاس بينه وبين الامساك  
 الحرفي لان الحرف والعرفان تقاضيان فالاعتراف بكون أحدهما مقتضياً للامساك الاعتراف بتعجز  
 كون الاحوال النفسانية سيئاً له أما المرضي فمخالفاً لها للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة  
 التي تصرف الغاذية فيها والشهيق بين ان العرفان باقتضاء الامساك أولى من المرض لان المرض في بعض  
 الصور يختص بأمرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء أحدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات  
 البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسحاة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لسد 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 توجد الا مع  
 تعادل الأركان وتغذي الحرارة الغريزية بها كلما كانت القوى انما تركت الحاجة الى ما يحفظها أشد  
 والعرفان يختص بأمر يقتضي أيضاً 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

وليس الامر ههنا كذلك  
 وثالثها انه بما حصل  
 في المرض الحار اتحاد  
 حركات كثيرة بدنية وهي  
 محملة وليس الامر ههنا  
 كذلك وكذلك يحصل  
 هنالك 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  
 العارف محفوظة مع  
 عدم هذه الاسباب كان  
 أولى هذا تقرير ما في  
 الكتاب ولقائل أن  
 يقول تأثير الحرارة

الغريزية والقوة الطامنة في التضييق والتحليل امان تكون بالاختيار او لا بالاختيار  
 جواز  
 والاول باطل بالاضطرار والا لكان جوع الانسان وشبهه باختياره والثاني يبطل ما ذكرتموه لانه اذا كان تأثير الحرارة في تحليل  
 الرطوبات لذاتها فهي 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 بالتوابع والمساهبة للحرارة الغريبة واذا كان  
 كذلك فلم لا يجوز أن يقال الحرارة الغريزية توجب لذاتها تحليل الرطوبات بشرط أن لا يمرض النفس حالة مستفرقة لها مستولية  
 عليها مثل الحرف الشديد والفرح العديدي لو كانت تكون البسلة بالبحر ان واذا كان ذلك محتملاً لم يتبعه أن يكون استفرق نفوس  
 أولياء الله في محبته ما نال الحرارة البدنية عن التحليل واعلم انه ليس الغرض من هذه المطالب أن يقطع بصحة هذه الاسباب بل  
 أن يبطل قطع المنكر بامتناعها فما ذكرناه قد حصل هذا المطلوب والله العصمة (المسئلة الثانية) في سبب تمكن  
 من الافعال الشاقة

❦ (إشارة إذا بلغت ان طرفا أطاقي بقوته فلا أو تحرك بكا أو تحرك بخرج من وسع مثله فلا تلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد إلى سببه سيلا في اعتبارك المذاهب الطبيعية) قال رضى الله عنه هذا الفصل في عن الشرى ❦ (تنبيه قد يكون الانسان وهو على اعتدال من أحواله حدم من المنه محصورا بالمنتهى فيما تصرف فيه ويحركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما تقتطع قوتها من ذلك المنتهى حتى يعجز عن حشر ما كان مستر سلافه كما تعرض له عند الخوف أو حزن أو تعرض لنفسه هيئة ما يقتضاه منتهى منته 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 للمعارف هزة كما يعنى عند الفرح فأولت القوى التي تعرض له سلاطة أو غشيتة عزة كما غشى 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 رضى الله عنه المنه بالقوى القوة الهزلة بالكم التشاط السلاطة القهر العز خلاف ذلك وترجع إلى المقصود ١٢٧ فنقول نرى لكل واحد من الناس مقدارا

مطلوب من القوة والقدرة  
ثم قد يمرض له ما يصير  
عنده تلك القوة  
ضعيفة حتى انه ربما  
عجز عن حشر ما قدر  
عليه أولا وذلك  
لأن الخوف والحزن وقد  
يمرض 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 لا اختلاف  
أحوال تقاينة فلا عجب  
لو صار الأمر في حق المعارف  
كذلك فإذا عرضته

جواز اختصص المعارف بالامتداد عن المداومة لا يعيش غيره به بغير ذلك المدة ❦ (إشارة إذا بلغت ان طرفا أطاقي بقوته فلا أو تحرك بكا أو تحرك بخرج من وسع مثله فلا تلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد إلى سببه سيلا في اعتبارك المذاهب الطبيعية) أقول هذه خاصة أخرى للمعارف قد ادعى إمكانها في هذا الفصل وسببها بيانها في فصل بعده ❦ (تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من أحواله حدم من المنه محصورا بالمنتهى فيما تصرف فيه ويحركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما تقتطع قوتها من ذلك المنتهى حتى يعجز عن حشر ما كان مستر سلافه كما تعرض له عند خوف أو حزن أو تعرض لنفسه هيئة ما يقتضاه منتهى منته 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 للمعارف هزة كما يعنى عند الفرح فأولت القوى التي تعرض له سلاطة أو غشيتة عزة كما غشى 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 والانتشاء الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتجاج وأولت له أى أعطت يقال أوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيوانى فالعوارض المقتضية لا تقباض الروح وحركته إلى داخل كالخزن والخوف يقتضى انحطاط القوة والمقتضية لحركته إلى خارج كالغضب والمنافسة أو الانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضى ازديادها وانما يقيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضرارها بالدماع والارواح الدماغية ثم لما كان فرح المعارف يبهجه الحق أعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعترازا بالحق أو حية الطبيعة أشدهما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها أمر امكانا ومن ذلك يتبعين معنى الكلام المنسوب إلى حلى رضى الله عنه والله ما قلت باب خير بقوة جسديا ولكن قلةتها بقوة ربانية ❦ (تنبيه وإذا بلغت ان طرفا حدث عن غيب فأصاب متقدما بشرى أو نذير فصدق ولا يتعمرن علينا الإيمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة) أقول هذه خاصة أخرى اشرف من المذكورتين إذا عاها في هذا الفصل

هزة كما تعرض عند الفرح أو رمت القوة سلاطة وان غشيتة عزة كما عند المنافسة أفادت القوة حية ثم يكون ذلك أعظم مما يحصل عند الطرب والغضب لان ذلك بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة وحاصل الكلام أن المارأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف بسبب اختلاف الأحوال التقاينة فلا استحالة في أن يكون للمعارف حالة نفسانية تكون سببا لاشداد قوته إلى حد خارق للعادة وهذا الكلام ههنا مثل ما يخولونه في إثبات القوة القدسية وهو آثارا رأينا أحوال الناس مختلفة في الفهم فمنهم من كان متوسطا ومنهم من هو فوق الوسط ومنهم من هو دون الوسط ولما رأينا في جانب نقصان منتها إلى من لا يفهم الشيء الا قليلا قليلا فلا يستبعد لو وصل في طرف الكمال إلى من يفهم أكثر الأشياء في أسرع وقت فكذلك ههنا المارأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف فلا يستبعد لو وصلت في طرف الزيادة إلى حد خارق للمادة (المسئلة الثالثة) في سبب التمكن من الأخبار عن الغيوب ❦ (إشارة وإذا بلغت ان طرفا حدث عن غيب فأصاب متقدما بشرى أو نذير فصدق ولا يتعمرن علينا الإيمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة) قال رضى الله عنه هذا الفصل في عن التفسير

(إشارة التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولا ارتفاعه إمكان وأما التجربة فالسامع والتعارف بشهدان به وليس أحد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمة التصديق اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) الغير الفرض من هذا الفصل بيان إمكان 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 وأما التسامع فهو أن من لم يتبين له ذلك فلا شك أنه قد سمع بالتواتر حصول هذا الامر لخلق عظيم من الموجودين في الوقت والماضين أما بيان المقدمة الثانية فهو أنه لما سمح ذلك في حال المنام لم يمكن القطع على استحالة حال اليقظة بل لو قدرنا أن الناس لم يجرؤوا وقوع ذلك في النوم لكان استبعادهم من حصول هذا المضي حال النوم أشد ممن استبعادهم منه حال اليقظة فإنه لو قبل لواحدان

دسببها في ستة عشر فصلا بعده (إشارة التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولا ارتفاعه إمكان أما التجربة فالسامع والتعارف بشهدان به وليس أحد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمة التصديق اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) أقول يريد بيان المطلوب على وجه مقتض قد ذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة أيضا ليس بجديد لانه مانع اللهم الا ما نعا يمكن ان يزول ويرتفع بالاشتغال بالمحسوسات أما اطلاعه على الغيب في النوم فيسدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامر من احد هما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للتأخر فيه وهو التعارف واما حصول المانع من الاطلاع التبري فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالتخيلة وفي حفظه وذكره بالمشد كرهه بالمشد كرهه في كونه مطابقا للصور المثبتة في المبادئ المفارقة إلى زوال الموانع المزاجية وأما القياس فعلى ما يبيحه بيانه (تنبيه قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاه على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها من تصور الوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراغبين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالتفوس سامع ابدانها ان تال تلك العلاقة كالأما حقا صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئي وأخر كلي فيجتمع لتما بينهما عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشاه على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشاه على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو التقاشن معا) أقول القياس الدال على إمكان

قراءتهم مرة أو أكثرهم وأتظارهم استالوا بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المقبيات فجزوا ثم ان واحدا منهم صار كليت وطلت حركته وادراكه وعرف ذلك الغيب لقيس بل 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 والنادية تثبت بما قررنا أن حصول معرفة المقبيات لما كان محال النوم فيان يكون ممكنة حال اليقظة أولى

واعلم أنا لا نستدل بصحة إحدى الحالتين على القطع بصحة في الحالة الاخرى بل على دفع استبعاد المنكر وحصول الرأي اطلاع لا خلق والاخرى (تنبيه قد علمت مما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاه على وجه كلي ثم قد نبهت أن الاجسام السماوية لها نفوس ذات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها من تصور الوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراغبين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالتفوس سامع ابدانها ان تال تلك العلاقة كالأما حقا صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئي وأخر كلي فيجتمع لتما بينهما عليه أن للجزئيات في العالم العقلي نقشاه على هيئة كلية في العالم النفساني نقشاه على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو التقاشن معا) النفس بقرق الله عنده وأرضاه لما ذكر السبب الاجمالي شرح الآسن في ذكر سببه على سبيل التفصيل لكن بيان ذلك مبني على مقدمتين احدهما أن العقول والنفوس السماوية طائفة بالجزئيات أما العقول فمالمه على وجه كلي وأما النفوس فعلى وجه جزئي وثانيتها أن النفوس الناطقة لا يمنع طلبها استفادة العلم





معلومه للعقول والنفس ولكن ربما خطر بال أحدان النفوس لا تدرك هذه الجزئيات الا عند حصولها واما العقول فان علمها الجزئيات  
 به من حاضرا أبدا فاشيخ 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 تخدم لآخر  
 وانما احتاج الى ذلك لان غرضه أن يقول ان النفوس الناطقة يمكنها الاتصال بتلك المبادئ فاذا كانت المبادئ عالمة بجميع هذه الجزئيات  
 أمكن اتفاس النفوس الناطقة بتلك العلوم حتى يدرك ما يقع قبل وقوعه فعينه فيحصل التمكن من الاخبار عن الغيوب ❀ (إشارة  
 ونفسك أن تنتش بنفس ذلك العالم بحسب الاستعداد ودور ال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتش فيها من  
 عالمه ولا يزيدنا استبصارا) النفس بر ما فرغ من المقدمة الأولى شرع الآن 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 ينهنا على سبيل التفصيل

ما يلوحه وهو الصحيح لان المرصوف بالاستار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع انه سر  
 لا النظر المؤدى الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نرسا ناطقة بدل من قوله ما يلوحه وانما جعل  
 هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحتية صرفة وهذه واماها انما يتم مع البحث  
 والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن  
 تذكرا ما مر اشار الى ما اجتم من ذلك بقوله فيجتمع لك مما نهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل  
 من رأى المشائين بقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه ربه وفي بعض النسخ أو النقشان معا وهو اظهر رأى  
 وفي العالم النفساني امانه واحدا على هيئة جزئية بحسب الرأى الاول أو النقشان معا بحسب الرأى الثاني  
 ❀ (إشارة ونفسك ان تنتش بنفس ذلك العالم بحسب الاستعداد و زوال الحائل وقد علمت ذلك فلا  
 تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتش فيها من عالمه ولا يزيدنا استبصارا) اقول هذا الفصل مشتمل على  
 تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية  
 مشروطا بشرطين وجودى وهو حصول الاستعداد وعدى وهو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم  
 بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابلية 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 فاد تجرد الحس  
 الباطن لعلمه شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس واذا  
 انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر أمال العقل آله فأنبت دون حركة  
 الفكرية التي تفتقر فيها كثيرا الى آله وعرض أيضا شئ آخر وهو ان النفس أيضا انما تجذب  
 الى جهة الحركة القوية فتجلى عن أفعالها التي لها بالاستعداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أيضا  
 ولم يتأدهنها الى النفس ما يتدبه) التفسير قال رضى الله عنه الآن شرع في بيان تفصيل الكلام في تمكن النفوس الناطقة من الاتصال  
 بعقول الأفلاك ونفوسها و علم 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 الانتفاع الى القوة الشهوانية وبالعكس واذا 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 اذما لها لنى لها بالاستعداد وانجذب الى معارفة تلك القوة على ذلك الفصل وأيضا فالنفس اذا

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  
 حاصلا كانت هذه  
 الاستفادة ممكنة وكان  
 الاطلاع على الغيب  
 ممكنا ❀ (تنبيه القوى  
 النفسانية متجاذبة متنازعة  
 فاذا هاج الغضب شغل  
 النفس عن الشهوة  
 وبالعكس فاد تجرد الحس  
 الباطن لعلمه شغل عن  
 الحس الظاهر فيكاد لا يرى  
 ولا يسمع وبالعكس واذا  
 انجذب الحس الباطن الى  
 الحس الظاهر أمال العقل  
 آله فأنبت دون حركة

الفكرية التي تفتقر فيها كثيرا الى آله وعرض أيضا شئ آخر وهو ان النفس أيضا انما تجذب الى جهة الحركة  
 القوية فتجلى عن أفعالها التي لها بالاستعداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أيضا  
 ولم يتأدهنها الى النفس ما يتدبه) التفسير قال رضى الله عنه الآن شرع في بيان تفصيل الكلام في تمكن النفوس الناطقة من الاتصال  
 بعقول الأفلاك ونفوسها و علم 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 الانتفاع الى القوة الشهوانية وبالعكس واذا 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 اذما لها لنى لها بالاستعداد وانجذب الى معارفة تلك القوة على ذلك الفصل وأيضا فالنفس اذا

استخدمت الحواس الباطنة فخرت الحواس الظاهرة أي ضعفوا ذلك فان الانسان حال ما يكون مستغرقا في تخيل أو فكري زما حضر  
 هذه المبصر القوي والمسموع القوي ثم انهم مع سلامة الحس لا يشعرون بشئ من ذلك ﴿٢﴾ (تنبيه الحس المشترك هو لوح النفس الذي اذا  
 تمكن منه صار النفس في حكم المشاهدة ورمعزال الناقد الحسي عن الحس وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد  
 دون المتوهم وليحضر ذكر ما قبل لك في أمر الفطر النازل خطا مستقيما وانتفاش النقطة الجوالة المحيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة  
 في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج أو بقائها مع بقا المحسوس أو  
 ثباتها بعد زوال المحسوس أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس (ان أمكن) ١٣١ التفسير هذه مقدمة

ثانية للمطلوب  
 وتفسر برها انا بينا  
 ماهية الحس المشترك  
 فيما تقدم وبيانه  
 يحصل فيها صور  
 الامور التي 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  
 الجوالة دائرة واعلم ان  
 للصور المرتسمة في  
 الحس المشترك في  
 الاجسام فيها أربع  
 درجات في الاحساس  
 بها احدها ان تصير  
 مشاهدة في ابتداء  
 ارتسامها فيه من  
 المحسوسات الخارجة  
 وثانيها ان تبقى الاجسام  
 بهامع بقا المحسوسات

بمعناها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوي النفسانية متبادلة متنازعة وتمثل  
 بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده ليدكر احكامه  
 وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا التجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال  
 العقل آله أي جعل الانجذاب الفكري الذي هو آلة العقل في حركته العقلية مميلًا للعقل نحو الظاهر منبينا  
 منقطع دون تلك الحركة المقترة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه أي امال ذلك الانجذاب العقل  
 اليه وفي بعض النسخ أضل العقل آله أي أضل في سلوكه سيده بجر كنهه تلك ثم قال وعرض أيضا شئ آخر  
 أي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيه اندركه شئ آخر وهو تخيلها عن افعالها  
 الخاصة يعني العقل 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 أي ضعفت يقال خار  
 الحروا وجعل أي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ خارت أي تحيرت في أمرها والباقي ظاهر ﴿٣﴾ (تنبيه  
 الحس المشترك هو لوح النفس الذي اذا تمكن منه صار النفس في حكم المشاهد ورمعزال الناقد الحسي عن  
 الحس وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكر ما قبل لك  
 في أمر الفطر النازل خطا مستقيما وانتفاش النقطة الجوالة المحيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس  
 المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج أو بقائها مع بقا  
 المحسوس أو ثباتها بعد زوال المحسوس أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان أمكن) هذه مقدمة اخرى  
 وهي تذكير ما تقدم وفيها من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا مادام مرتساما فيه  
 وللارتسام سبب لاجماله اما من داخل واما من خارج والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول  
 صورة الفطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة مع بقا السبب كبقا صورته المنتهية  
 الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقا صورته الكائنة في مكانه الاول  
 عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلاثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة الفطر النازل خطا لا يتم  
 الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فمحتاج الى ما يدل على وجوده كإسبأى ولذلك لم يجزم  
 الشيخ في هذا الفصل بوجوده ﴿٤﴾ (إشارة قد يشاهد قوم من المرضى والمرورين صور المحسوسة ظاهرة  
 حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتفاشها اذن من سبب باطن أو سبب مؤثر في سبب باطن  
 والحس المشترك قد ينتفش أيضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي أيضا تنتفش

في الخارج وثالثها بقا الاحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجى ورابعها حصول الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس في الخارج اليه  
 واذا عرفت ذلك فنقول أمر القطرة النازلة والنقطة المدارة دل على الاقسام الثلاثة الاول واما القسم الرابع فلا بد فيه من دليل آخر  
 ﴿٥﴾ (إشارة قد يشاهد قوم من المرضى والمرورين صور المحسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتفاشها اذا  
 من سبب باطن أو سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتفش أيضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي  
 أيضا تنتفش

في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقرىبا بما يجرى بين المرآة المتقابلة) التفسير قال رضى الله عنه لما كان لاستدلال  
 بالنظرة والنقطة لا يدل على احساس الحس المشترك بما لا يوجد في الخارج البتة وكانت هذه المقسمة لا بد من اثباتها في المطلوب الذي  
 نحن بصدده لاجرم افتقر الى ذكر دلالة اخرى وتقرر بها ان المرضى والمرودين يشاهدون صوراً محسوسة مع أنه لا يراها غيرهم فذلك  
 الصور اما أن تكون معدومة أو موجودة لاجل أن تكون معدومة لان العدم في محض والذى لا يكون مشاهداً فهي اذن  
 موجودة فاما أن تكون موجودة في الخارج اولاً في الخارج والاول باطل والآخر اهل من كان سلب الحس فهي اذن 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 اذن مرسمة في قوة جسمانية تبصر المبصرات وهي اما بالقوة الباصرة وهو باطل لان هذا الانسان ربما كان  
 أعمى ولا يراه بما شاهد شاهد ذلك بالليل لان البصر لا يدرك

في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقرىبا بما يجرى بين المرآة المتقابلة) قول بر بدأ فإما  
 الدلالة على وجود الارتمام الخيالي من الباب الداخلى وتقرر به ان الصور التي يشاهدها المتبرسمون من  
 المرضى مثلاً والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن بعد من الاصحاء ليست بمعدومة لان  
 المعدوم لا يشاهد ولا يوجد في الخارج والاشاهد ما غيرهم فهي مرسمة في قوة باطنية من شأنها ان  
 ترسم الصور المحسوسة في هياكلها من جهة الحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس  
 الظاهرة فهو اذن امام من سبب باطن يعنى القوة المتخيلة المتصرفه في خزانه الخيال او من سبب مؤثر في سبب  
 باطن يعنى النفس التي تأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتى  
 واذ ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتش من الصور الجائئة في معدن التخيل والتوهم أى الصور التي  
 تتماق بها فعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا أخذت 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 يتماق بالخيال والتوهم من تلك الصور ولو اوحاه فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك  
 من الخارج وهذا يشبهه تماكس الصور في المرآة المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول القاضى الشارح تجوز  
 مشاهدة ما لا يكون موجوداً في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور  
 ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين (تنبيه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش  
 شاعلان حسى خارج يشمل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبرزه عن الخيال بزوايا يفضيه منه  
 غصبا وعقل باطن أو وهمى باطن يضبط التخيل عن الاعمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالأذعان له عن  
 التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النفس فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعه فاذا سكن احد  
 اشاعلين في شاغل واحد فر بما عجز عن الضبط فيسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور  
 محسوسة مشاهدة) قول ارتسام الصور في الحس المشترك عن السبب الباطنى بحسبان بدوم مادام الراسم

الا الموجود في الخارج  
 فلهنا أن في البدن قوة  
 جسمانية غير القوة  
 الباصرة وهي التي أدركت  
 هذه الصور فثبت بما  
 ذكرنا أن الحس المشترك  
 قد يشاهد صوراً لا يوجد  
 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  
 صوراً ترسم 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  
 المرآة المتقابلة ولما قلنا أن يقول قد بينا فيما مضى انكم اذا جوزتم في الشيء المبصر والمجموع أن لا تكون موجودة في الخارج كانت السفسطة  
 لازمة لكم بحيث لا يكون لكم منها محسوس (تنبيه ثم ان هذا الصارف عن هذا الانتقاش شاعلان حسى خارج يشغل لوح الحس  
 المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبرزه عن الخيال بزوايا يفضيه منه غصبا وعقل باطن أو وهمى باطن يضبط التخيل على الاحتمال  
 متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالأذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النفس فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعه  
 فاذا شغل احد الشاعلين في شاغل واحد فر بما عجز عن الضبط فيسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة)  
 التفسير قال رضى 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 كذا لوجب أن تصير جميع الصور المتخيلة محسوسة والافعال الفرق

بين وقت ووقت أو حال - ال فذكر في هذا الفصل ما يكون مانعا من هذا الأمر وذلك من وجهين أحدهما عندئذ القائل الذي هو الحس المشترك فإنه إذا كان شغولا بالصور الواردة عليه من الحواس الطاهرة لم يتسع لصور أخرى لأن اللوح إذا امتلأ من بعض النقوش لم يتسع لسائر النقوش فحينئذ يمنع أن يرسم فيها الصور الخزونة في الخيال والقائل أن يقول لصورا ما أن تقبل الصور الكثيرة من غير وقوع التشويش فيها أو لا تنبها فإن كان الأول لم يلزم من قبول الحس المشترك للصور الصاعدة إليه من الحواس الطاهرة أن لا يتسع للصور الهابطة إليه من الخيال والتمخيلة وإن كان الثاني استحال أن يكون محل الاشباح العظيمة القوة المرسمة في البطن المقدم من الدماغ مع صغره وترجع إلى المقصر فنقول رما مانع الثاني وهو عندئذ القائل فان العقل أو لوهم إذا استخدم القوة المفكرة وصارت المفكرة مشغولة بتجده أحد هبالم تنفرغ لأفعال نفسها خاصة فلم يتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشيدها ومتى لم توجد تلك الصور استحال انجذابها إلى الحس المشترك فهذا ان المانع اذا وجد لم يحصل الأمر المذكور وأما اذا زال أحدهما في الآخر فرمما عجز عن الضبط وحينئذ يستولى التخييل على الحس المشترك ١٣٣ ولوح فيه الصور محسوسة شاهدة (إشارة

النوم شاغل للحس  
الظاهر شغلا ظاهرا  
وقد شغل ذات النفس  
في الأصل يتجذب معه  
إلى جانب الطبيعة  
المستهضة للغذاء  
المتصرفه فيه الطالبة  
لراحة عن الحركات  
الأخرى انجذابا قد دلت  
عليه فانها إن استبدت  
بأعمال نفسها شغلت  
الطبيعة عن أعمالها  
شغلا على ما نهت عليه  
فيكون من الصواب  
الطبيعي أن يكون للنفس  
انجذاب مالى مظهرة  
الطبيعة شاغل على أن  
النوم أشبه بالمرض منه  
بالصحة فإذا كان كذلك

والمرسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ن هالك مانعا فيه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذلك كراهة ينقسم إلى ما يمنع القابل من القبول وهو المانع الحسي فإنه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني فكانه يبرزه عن التخييل بزاوى يلبس منه سلبا ويصعبه غصبا وإلى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الإنسان والوهم في سائر الحيوانات فإنها إذا انحرف في النظر في غير الصور المحسوسة اجبر التفكير أو التخييل على الحركة فيما يطلبانه وشغلا عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التخييل أو التفكير من الاعتمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يجتهدان من الأمور المعقولة أو الموهومة أما إذا سكن أحد الشاغلين على ما سبق فرمما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخييل إلى فعله فلوح التصور في الحس المشترك شاهدة واعتراض القاضل الشارح بان الصغيران يمكن أن يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش يمكن أن يقبل الحس المشترك الصغير من الصور وان لم يمكن استحال أن يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعدمها بما ذكره في فصل فرد وهو ان التفات النفس إلى أحد الجانبين يمنعها عن الالتفات إلى الجانب الآخر (إشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس أيضا في الأصل بما يتجذب معه إلى جانب الطبيعة المستهضة للغذاء المتصرفه فيه الطالبة للراحة عن الحركات الأخرى انجذابا قد دلت عليه فانها إن استبدت بأعمال نفسها شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلا ماعلى ما نهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس انجذاب مالى مظهرة الطبيعة شاغل على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة فإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوح فيه مشاهدة فيرى في المنام أحوال في حكم المشاهدة) قول يريد أن يذكر الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاغلين المذكورين أو كلاهما أو أبا النوم فان سكن الحس

كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوح فيه مشاهدة فيرى في المنام أحوال في حكم المشاهدة) التفسير قال الامام الشارح رضي الله عنه لما تبين أنه كيف ينبغي أن يكون الأمر حتى تكون الصور الخيالية محسوسة وكان هذا الأمر مما يعرض في النوم أراد أن يبين حصول تلك الأسباب التي ذكرها في المنام واعلم أنه لا شك أن النوم مانع للحواس الطاهرة عن أفعالها وقد يكون أيضا مانعا للنفس الناطقة عن أفعالها وذلك إذا شغلت النفس الناطقة بأمانة القوة لهاضية على هضم الغذاء فلا يقد لنا على أن النفس متى اشتغلت بأعمالها التي هي مستندة إليها اشتغلت سائر القوى عن الاشتغال في أعمالها فلما شغلت النفس بأعمالها التي لها بالاستبداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم لم تأم للهضم وما كل بل كان ناقصا ضعيفا فلاجل ذلك كان من الصواب أن يكون للنفس انجذاب إلى معارضة الطبيعة حتى اشتغلت الطبيعة بالهضم وأيضاً فالنوم أشبه بالمرض منه بالصحة وإذا عرفت ذلك فنقول إنه عند النوم حصل الفاعل لهذه الاشباح والقابل لها أما الفاعل فلان النفس شغولة بتدبير البدن وعانة القوة لهاضية فلا تنفرغ لتدبير إنعومة المتخيلة فتكرن 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 الطاهرة ومعنى حصول الفاعل والقابل بالكمال والتمام حصل الفعل  
لا محالة فلا جرم ظهرت هذه الصورة في المنام وصارت كالأمور المشاهدة (إشارة وإذا استولى على الأعضاء الرئيسية مرض انجذبت  
النفس على الانجذاب إلى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلم يستنكر أن تلوح الصور المتخيلة في  
لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين) ١٣٤ التفسير أماني حال المرض فالسبب في مشاهدة هذه الصور ثم واحد وهو أن

النفس لا اشتغالها بإصلاح  
البدن ضعفت عن  
تدبير المتخيلة فاستولت  
المتخيلة وقويت على  
التشبيح فلاحت تلك  
الاشباح في لوح الحس  
المشترك (نتبيه أنه  
كلما كانت النفس أقوى  
قوة كان انفعالها عن  
الهذات أقل وكان  
سببها للجانبين أشد  
وكلما كان بالعكس كان  
ذلك بالعكس وكذلك  
كلما كانت النفس  
أقوى قوة كان اشتغالها  
بالشواغل أقل وكان  
يفضل منها عن الجانب  
الآخر فضيلة أكثر فإذا  
كانت شديدة القوة كان  
هذا المعنى فيها أقوى أيام إذا  
فانت مترنسة كان  
تخلفها عن مضادات  
الرياضة وتصرفها في  
مناسباتها أقوى)  
التفسير المراد من هذا  
الفصل بيان أمرين  
الأول أن النفس إذا  
كانت قوية فويت على

الظاهر الذي هو أحد الشاغلين فيه ظاهر غنى عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني أيضا يكون أكثر  
وذلك لأن الطبيعة في حال النوم مشغولة في أكثر الأحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وطلب الاستراحة عن  
سائر الحركات المقتضية للاعباء فتجذب النفس إليها شيئين أحدهما أن النفس لو لم تجذب إليها لخذت  
في شامتها الشاغل الطبيعية على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل أمر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن  
فهى تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني أن النوم بالمرض أشبه منه بالصحة لأنه حال تعرض للحيوان  
بسبب احتياجه إلى تدبير البدن بعد الغذاء وإصلاح أمور الأعضاء والنفس في المرض تكون مشغولة  
بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تنفرغ لفعالها الخاص إلا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم  
يسكتان وتبقى المتخيلة قوية الساطن والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوح الصور مشاهدة فلهاذا  
فلما انجذبت النفس عن الرذبات (إشارة وإذا استولى على الأعضاء الرئيسية مرض انجذبت النفس على  
الانجذاب إلى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلم يستنكر أن يلوح  
الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين) أقول معناه ظاهر وهذه الحالة أقل وجود لأن  
المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون أقل الوجود ومع ذلك لا يكون أحد الشاغلين ساكنا (نتبيه أنه  
كلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن الهذات أقل وكان سببها للجانبين أشد وكلما كانت بالعكس  
كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل الحسية أقل وكان يفضل منها  
للجانب الآخر فضيلة أكثر فإذا كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها أقوى أيام إذا كانت مترنسة كان  
يحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها أقوى) أقول لما فرغ عن إثبات ارتسام الصور  
في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة أراد أن ينتقل إلى  
بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم ذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية  
للنفس وهي أنها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بأفعال بعض قواها كاشهورة عن أفعال قوى يقابلها  
كالغضب ولا اشتغالها بأفعال بعض قواها عن أفعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الأمر بالعكس ولما  
كانت القوة والضعف من الأمور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بمسببها غير متناهية  
قوله أنه كلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن الهذات أقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن  
الهذات أقل وهذه النسخة أقرب إلى الصواب وكان الأولى تصحيحها ما على الآية الأولى في بيانه أن  
المتخيلة إنما تنتقل عن الأشياء إلى ما يناسبها من غير توسط وإلى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة  
لا غير وانفعال النفس عن محركات المتخيلة يشغلها عن أفعالها الخاصة بها فذكر الشيخ أن النفس كلما  
كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في أفعالها الخاصة بها وكان  
ضبطها الكلا القلمين أشد وما على الرواية الثانية فمناه أن النفس كلما كانت أقوى كان انفعالها عن الهذات

حفظ غير ما أدركه ولم تنتقل منه إلى ما يحاكيه وأما إذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات فر بما انتقلت  
من الشيء إلى ما يحاكيه وبثاركه من بعض الوجوه ثم من ذلك الهذات إلى ما يحاكيه مرة أخرى فلا يزال ينتقل من الشيء إلى ما يحاكيه إلى  
أن يصل إلى أمر لا يناسب المدرك الأول بوجه من الوجوه وهذا المعنى إنما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة وضعف النفس عن إصلاحها  
وبنفسها الثاني أن النفس إذا اقتوى بتجدد الم يكن اشتغالها بتدبير البدن عائقا لها عن اتصالها بالعالم العقلي واستفادتها مما هناك وبالجملة  
فالنفس القوية تكون واقفة بالجانبين أي الجانب العقلي والجانب البدني ولا يكون الثغرات إلى أحد الجانبين طائفة من الالتفات إلى

الجانب الاخر 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 تخص من شغل التخيل الى جانب القدس  
 فانقش فيها نقش من الغيب فصاح الى عالم التخيل وانتقش 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 وفرغ ما فينجذب النفس الى  
 الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نفس انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لئلا من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد  
 استراحتة او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً ١٣٥ فانه من معارن النفس عند امثال هذه

السواغح فاذا قبله التخيل  
 حال نزوح الشواغل  
 عنها انتقش في لوح الحس  
 المشترك) التفريغ  
 من بيان هذه المقدمات  
 سرع 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  
 فاجذببت بتلك الصور  
 الى الحس المشترك فصارت  
 حينئذ مشاهدة ومنى  
 عرض للقوة المتخيلة  
 ضعف ما بسبب مرض  
 عرض لما ولتحلل الروح  
 الذي هو آلتها بسبب كثرة  
 حركاتها وافعالها مالت  
 هذه القوى الى الدعة  
 والسكون فيحصل حينئذ  
 للنفس الناطقة خلاص

لختلفة 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 فضلاً كما كثرت اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اى  
 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 تخص عن شغل التخيل الى جانب  
 لقدس فانقش فيها نقش من الغيب فصاح الى عالم التخيل وانتقش 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 وفرغ ما فتجذب النفس الى جانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على  
 النفس نفس انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لئلا من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحتة  
 او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً فانه من معارن النفس عند  
 امثال هذه السواغح فاذا قبله التخيل حال نزوح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك) اقول يكون  
 للنفس فلتات اى فرص تجدها النفس فجأة وساح اى جرى والتزحزح التبعاد والمعنى ان الشواغل  
 الحسية اذا قلت امكن ان تجود النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغته تخلص فيها عن استعمال التخيل  
 فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلى ويتأدى اثره الى التخيل فيصور التخيل في الحس المشترك صوراً  
 جزئية مناسبة لتلك المرسم العقلي وهذا مما يكون في احدى حالتين احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر  
 والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلتها عن الروح المنصب في وسط  
 الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن ففرغ النفس عنه وتصل بعالم القدس بسهولة  
 فان ورد على النفس سائح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احدهما من احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا  
 استراح فزال كلاله وكان الورد احمر يامن بها يتبه له لكونه بالطبع سريع التنبيه لامورا جزئية  
 وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاته وافعاله واذا قبله التخيل  
 وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك (اشارة) فاذا  
 كانت النفس قوية الجهر تزع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة  
 وربما نزل الاثر الى الذكر فوقه هنالك وربما استولى الاثر فانسرق في الخيال اشرفا واضعا واعتصب الخيال  
 لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه

عن تدبيرها ونقيضها ويتصل بالعالم العقلي فيحصل هناك شيء من النقوش العقلية والجلابيا القدسية وعند ذلك تزعج القوة المتخيلة الى  
 تشع ذلك المعنى الكلى في صورة جزئية وسبب هذا الانزعاج امران احدهما ان هذه القوة يزول عنها الكلال والملا لاسبب الاستراحة  
 العقلية ويعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشبع والثانية ان النفس الناطقة تستخدمها وتستعين بها فلهذين التبيين تزعج القوة  
 المتخيلة وتركب صورة جزئية مناسبة لتلك المعنى الكلى النفساني فاذا انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة  
 (اشارة) فاذا كانت النفس قوية الجهر تزع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة وربما نزل الاثر  
 الى الذكر فوقه هنالك وربما استولى الاثر فانسرق في الخيال اشرفا واضعا واعتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش  
 فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه

مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والمرورين وهذا أولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا أو هاتفا أو غير ذلك وربما تمكن مثلا معرفة الهيئة أو كلاهما يحصل النظم وربما كان في أجل أحوال الزينة) النفس يربو كأن النفس تتصل عند النوم بالعقول فتعقل من هناك أمورهم تركيب المتخيلة صوراً مناسبة لها ثم تتعدت تلك الصور إلى الحس المشترك ويحصل مثل هذه الحاسة في اليقظة إذا كانت النفس قوية وأقوية بالجانين وإسامة لها حتى إن الإنسان حال اليقظة يتصل بنفسه بالعقول فأدركت من هناك أمورهم تركيب المتخيلة صوراً مناسبة لتلك التعقلات ثم تتعدت تلك الصور إلى لوح الحس المشترك فصارت هذه محسوسة فيحصل حينئذ أيضاً صورة وسماع كلام وإن لم يكن شيئاً من ذلك وجرد في الخارج ﴿ تنبيه أن القوة المتخيلة جليات محكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية سريعة لتنتقل من شيء إلى شيء أو إلى شيء ١٢٦ وبالجملة إلى ما هو منه بسبب وللتنخيص أسباب جزئية لا يحل للقرآن لم يخصها

نحن باعيانها ولولم تكن هذه القوة على هذه الجبلية لم يكن انما نستعين به في اتصالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجرى مجراها بوجه وفي تذكير أمور منسوبة وفي مصالح أخرى فهذه القوة يرفعها على سائر إلى هذا الانتقال أو يضبط وهذا الضبط ما القوة من معارضة النفس أو لشدة جلاء الصور المنتقشة فيها حتى يكون قبورها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التردد والقبضات للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس أيضاً ذلك محكاة لتخيلية الهيئة الإدراكية كما كانت لها طيرات والقضائل بصور جلية ومحاكاة الشروور والذائل باضدادها ومحاكاة الهيئة المزاجية كما كانت لها غلبة الصفراء باللون الصففر وغلبة السوداء باللون السدر وقوله ما نستعين به في اتصالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى أو مستنتجا للحدود الوسطى نستخنان أظهرهما لا خير لأن طلب الحدود الوسطى لا يسمى استنتاجاً إنما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية أو ما يشبهه الأوسط في الاستقراءات والتمثلات والمصالح الأخرى

مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والمرورين وهذا أولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا أو هاتفا أو غير ذلك ربما تمكن مثلا معرفة الهيئة أو كلاهما يحصل النظم وربما كان في أجل أحوال الزينة) النفس يربو كأن النفس تتصل عند النوم بالعقول فتعقل من هناك أمورهم تركيب المتخيلة صوراً مناسبة لها ثم تتعدت تلك الصور إلى الحس المشترك ويحصل مثل هذه الحاسة في اليقظة إذا كانت النفس قوية وأقوية بالجانين وإسامة لها حتى إن الإنسان حال اليقظة يتصل بنفسه بالعقول فأدركت من هناك أمورهم تركيب المتخيلة صوراً مناسبة لتلك التعقلات ثم تتعدت تلك الصور إلى لوح الحس المشترك فصارت هذه محسوسة فيحصل حينئذ أيضاً صورة وسماع كلام وإن لم يكن شيئاً من ذلك وجرد في الخارج ﴿ تنبيه أن القوة المتخيلة جليات محكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية سريعة لتنتقل من شيء إلى شيء أو إلى شيء ١٢٦ وبالجملة إلى ما هو منه بسبب وللتنخيص أسباب جزئية لا يحل للقرآن لم يخصها

الصور وسماع الاصوات التي لا وجود لها في الخارج حالتها النوم واليقظة أراد أن يتكلم في أقسامها واحكامها التي فان منها ما يكون صواباً غنياً عن التعبير والتأويل ومنها ما يحتاج اليها ومنها ما يكون باطلاً وبالكلية تقدم لذلك هذه المقدمة وهي أن من شأن هذه القوة المتخيلة الانتقال من معنى إلى ماله الملقى ثم إلى شيء أو إلى هذه وسبب الانتقال تارة إلى الشيء وأخرى إلى الضد أمور جزئية لا وقوف لنا عليها ثم بين أن الحكمة الإلهية تقتضي أن يكون خلفه هذه القوة على هذا الوجه فانها لو لم تكن كذلك لما اتفق منابها عند التفكير لأن التفكير لا يتم إلا بالانتقالات من الأمور الحاصلة إلى الأمور المستحصلة ولما ثبت أن هذه القوة من شأنها وغير بزتها هذا الانتقال فهي لا تخلو عن هذا الانتقال إلا إذا منعها مانع من ذلك وما ذلك إلا أحد أمرين: أحدهما استيلاء النفس الناطقة عليها فانها بمنعها عن هذه الانتقالات يرتفعها والثاني أن تكون الصورة المنتقشة فيها قوية جليلة فهي بخلافها وقوتها تمنعها عن الانتقال منها إلى غيرها



ولما عرفت فيما سبق أن من شأن القوى الجسمانية أن لا يكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند شعورها بالمدركات القوية ﴿اشارة﴾ فالأثر الروحاني السامع للنفس في حالي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكري لا يبقى له أثر مما قد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال إلا أن الخيال يعنى في الانتقال ويختلج عن التصريح فلا يضبطه الذكر وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاة وقد يكون قويًا جدا أو تكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس مغمية فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يشترش بالانتقالات وليس إنما يمرض لك ذلك في هذه الآيات فقط بل ١٣٧ وفيما يتأثره من أفكار خيطان

فرعما تضبط فكرك في ذكرك وربما قلبه عنه إلى أشياء متخيلة تنسبك مهملة فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس وتصبر عن السامع المضبوط إلى السامع الذي يليه منتقلا عنه إليه وكذلك إلى آخر فرعما اقتنص ما أضله من مهملة الأول وربما قطع عنه وإنما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل التفسير لما فرغ من بيان تلك المقدمة رجوع الآتي إلى المقصود وهو أن النفس إذ اتصلت بالمقول لمفارقة فالأثر الحاصل منها في النفس على أقسام الأول أن يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال والذكري ولا يبقى معه أثر منهما البتة الثاني أن يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال إلا أن الخيال يعنى في الانتقال الثالث أن يكون قويا جدا فترتسم

التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والفكر من الأمور الجزئية التي ينبغي أن يفعل أولا يفعل فهو هذه القوة يعنى المتخيلة يزعمها أي خلفها ويحركها بشدة كل سامع من خارج أو باطن إلى هذا الانتقال أو تضبط أي ان تضبط ولتضبط شيئا أحداهما قوة النفس المعارضة لذلك السامع فانها إذا اشتدت أو قوت التخيل على ما تر يد وتتمعه عن ان يتجاوز إلى غيره كما يكون لا يحسب الرأى حال تفكرهم في أمر مهم وثانيهما شدة ارتسام الصور في الخيال فانه سار في التخيل عن التردد أي الالتفات بعينها لولا عن التردد أي لذهاب قدما ووراء كما يفعل الحس أيضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة ييسق أثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية إذا اشتدت ادراكاتها ناقصت عن الادراكات الضعيفة كحصر والغرض من ابراد هذا الفصل تهديد مقدمة لبيان العلة في احتياج عرض ما يرتسم في الخيال من الأمور القدسية حالي النوم واليقظة التي تعبر وتأويل كإسباني ﴿اشارة﴾ فالأثر الروحاني السامع للنفس في حالي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكري لا يبقى له أثر فيما قد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال إلا أن الخيال يعنى في الانتقال ويختلج عن التصريح فلا يضبطه الذكر وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاة وقد يكون قويًا جدا وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد تكون النفس مغمية فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يشترش بالانتقالات وليس إنما يمرض لك ذلك في هذه الآيات فقط بل وفيما يتأثره من أفكارك يقظان فرعما تضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه إلى أشياء متخيلة تنسبك مهملة فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس وتصبر عن السامع المضبوط إلى السامع الذي يليه منتقلا عنه إليه وكذلك إلى آخر فرعما اقتنص ما أضله من مهملة الأول وربما قطع عنه وإنما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل) للآيات الروحانية السامعة 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 إليه وقوى تكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش أي تأتيه شديدة القلب وتكون معينة بما تحفظه ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآيات فقط بل وللجميع الخراطير لسانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم إلى ما يمكن ان يعود إليه بضرب من التحليل وإلى ما لا يمكن ذلك ﴿تذنب﴾ فما كان من الآيات التي فيها الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطا مستقرا كان الهاما أو حيا صراحا أو حلما لا يحتاج إلى تأويل أو تفسير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكباته وتوالياه احتاج إلى أحدهما وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات الوحي إلى تأويل والحكم إلى تفسير) قبل الصراح الخاص وإنما يختلف التأويل والتفسير بحسب

١٨ الاشارات - في الصورة في الخيال ارتساما جليا ما تم قال وايت هذه الأحوال مختصة بحال النوم فقط بل هي حاصلة أيضا عند اليقظة فأننا إذا تمكرت في أمر وفرعما تضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عن مطلوبك إلى أمور آخر بحيث تنسى مهملة فتحتاج في تذكر ذلك المطلوب إلى أن تتحلل بالعكس وذلك التحلل قد يؤديك إلى وجود ان ذلك المطلوب تارة ولا يؤديك إلى شيء تذييب فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال اليقظة أو النوم ضبطا مستقرا كان الهاما أو حيا صراحا أو حلما لا يحتاج إلى تأويل أو تفسير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكباته وتوالياه احتاج إلى أحدهما وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات الوحي إلى تأويل والحكم إلى تفسير

(إشارة أنه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال بعض منها للحس حيرة والخيال وقلة تبسعد القوة المتقبلة للقياس تلقيا صالحا ودرجة الوهم إلى غرض عينه في تخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك أنهم إذا فرغوا إلى كاهنهم في مقدمة معرفة فرغ هو إلى شد حيث جدا فلا يزال يلهث فيه - حتى يكاد ينطق بما يجزئ إليه والمستعمعة يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى

الاشخاص والأوقات والعمادات لان الانتقال التخيلى لا يقتصر إلى تناسب حقيق انما يكفى فيه تناسب ظنى أو وهمي وذلك يختلف بالقياس إلى كل شخص ويختلف أيضا بالقياس إلى كل شخص واحد في وقتين أو بحسب عادتين وباقى الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب (إشارة أنه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال بعض منها للحس حيرة والخيال وقلة تبسعد القوة المتقبلة للقياس تلقيا صالحا ودرجة الوهم إلى غرض عينه في تخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك أنهم إذا فرغوا إلى كاهنهم في مقدمة معرفة فرغ هو إلى شد حيث جدا فلا يزال يلهث فيه - حتى يكاد ينطق بما يجزئ إليه والمستعمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى ينهوا عليه تدبير او مثل ما يشغل بعض من يستطق في هذا المعنى بتأمل شيء من شفاف مرعش للبصر برجرجه أو مددهش إياه بشيفه ومثل ما يشغل بتأمل الطبخ من سواد براق وباشياء تترقق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحير يكاجبر اكانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة وأكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه إلى الدهش اقرب وقبول الاحاديث المختلطة أجدركال - له والصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام لميس الجن وكل ما فيه تحجير وتدعش فاذا اشتد توكل لوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون المحال القيب ضرر با من ظن قوى وتارة يكون شيئا بها بخطاب من جنى أو هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتى نشاهد صورة الغيب مشاهدة) يؤثر في روى والشاهد الحثي العدو المسرع ولط الكلب اذا اخرج اسانه من التعب أو العطش وكذلك الرجل اذا عوى ولرعى الرعدة وارعشه اى ارعده والرغبة الاضطراب والدهش التحير واددهش أى حيره وترقق أى تلالا ولع وتمور مورأى تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب اكنار الكلام والميس المس يقال للذى به مس من جنون مموس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اى يباشرها بنفسه وأما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأملها من يستطق في مقدمة معرفة فاشي الشفاف المرعش للبصر برجرجه يكون كالبلور والمضلع ازلزجاجة المضادة اذا ادبر بجيئال شعاع الشمس أو لشعلة القوية المستقيمة والمددهش البصر اشيفه يكون كالبلور الصافي المستدير وأما اللطخ من سواد براق فهو لما يخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المنشبت بالقدح حتى يصير اسود براقا وقابل به الشيء المضي كالسراج فاه يحسب الناظر اليه والاشياء التى ترقق فكان زجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعه بجيئال الشمس أو الشعلة والاشياء التى تمور فكالماء لذي تموج شديد في اناه أو غيره لالحاج الفخ أو الريح عليه أو للقلبان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستهاد للبيان المسد كور في ما مضى من القصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعية (تنبيه اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقه لحي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم أو يشاهدوها من احوالها امتواليه في غيرهم حتى

فهو اعليه تدبير او مثل ما يشغل بعض من يستطق في هذا المعنى بتأمل شيء من شفاف مرعش للبصر برجرجه أو مددهش إياه بشيفه ومثل ما يشغل بتأمل الطبخ من سواد براق وباشياء تترقق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحير يكاجبر اكانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة وأكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه إلى الدهش اقرب وقبول الاحاديث المختلطة أجدركال به من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام لميس الجن وكل ما فيه تحجير وتدعش فاذا اشتد توكل لوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون المحال القيب ضرر با من ظن قوى وتارة يكون شيئا بها بخطاب من جنى أو هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتى نشاهد صورة الغيب مشاهدة) يؤثر في روى والشاهد الحثي العدو المسرع ولط الكلب اذا اخرج اسانه من التعب أو العطش وكذلك الرجل اذا عوى ولرعى الرعدة وارعشه اى ارعده والرغبة الاضطراب والدهش التحير واددهش أى حيره وترقق أى تلالا ولع وتمور مورأى تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب اكنار الكلام والميس المس يقال للذى به مس من جنون مموس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اى يباشرها بنفسه وأما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأملها من يستطق في مقدمة معرفة فاشي الشفاف المرعش للبصر برجرجه يكون كالبلور والمضلع ازلزجاجة المضادة اذا ادبر بجيئال شعاع الشمس أو لشعلة القوية المستقيمة والمددهش البصر اشيفه يكون كالبلور الصافي المستدير وأما اللطخ من سواد براق فهو لما يخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المنشبت بالقدح حتى يصير اسود براقا وقابل به الشيء المضي كالسراج فاه يحسب الناظر اليه والاشياء التى ترقق فكان زجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعه بجيئال الشمس أو الشعلة والاشياء التى تمور فكالماء لذي تموج شديد في اناه أو غيره لالحاج الفخ أو الريح عليه أو للقلبان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستهاد للبيان المسد كور في ما مضى من القصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعية (تنبيه اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقه لحي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم أو يشاهدوها من احوالها امتواليه في غيرهم حتى

القيس ضرر با من ظن قوى وتارة يكون شيئا بها بخطاب من جنى أو هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائي من شيء البصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة (تنبيه اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقه لحي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم أو يشاهدوها من احوالها امتواليه في غيرهم حتى

يكون ذلك تجربة في ثبات أمر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا انضح جسمت الفائدة به واطمأنت النفس الى وجود تلك  
 الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض للعقل فيما يربأ به منها وذلك من اجسام الفوائد اعظم المهمات ثم اني لو اقتضت جزئيات هذا  
 الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة كان عليه أن لا يصدق أيضا التفصيل (التفسير قال الامام  
 الشارح رضي الله عنه هذه الفصول غنية عن التفسير **المسئلة الرابعة**) في كية خوارق العادات **ع** (تبيينه وله ذلك قد يبلغ عن  
 العارفين اخبار يكاد تأتي بقلب العادة قباد الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارف استسقى للناس فقوا واستسقى لهم فشقوا وادها  
 عليهم فخشف بهم وزلوا أو هلكوا بوجه آخر ودعاهم نصرف ١٣٩ عنهم الوباه والموتان والسبل والطوفان

أو خضع لبعضهم سبع  
 أولم ينفر عنه طير ومثل  
 ذلك مما لا يأخذ  
 في طريق المتع  
 الصريح فتوقف ولا  
 تعجل فان لامثال هذه  
 أسبابا في اسرار الطبيعة  
 وربما يأتي في أن أقص  
 بعضها عليك) التفسير  
 عد في هذا الفصل أمورا  
 كثيرة في خوارق العادات  
 ولكنها بأسرها متعلقة  
 بالتصرف في العالم  
 العنصري وذكر أن لها  
 أسبابا معلومة ولم يذكر  
 شيئا البتة يتعلق بالاجرام  
 الفلكية فان التصرف  
 فيها بالتغير عن مجاريها  
 عنده **ع** (تذكرة  
 وتبينه ليس قد بان لك  
 ان النفس الناطقة ليست  
 علاقتها مع البدن  
 علاقة انطباع بل ضربا  
 من علائق آخر وطبقت  
 أن تمكن هيئة العنقل

يكون ذلك تجربة في ثبات أمر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا انضح جسمت الفائدة  
 واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض لعقل فيما يربأ به منها وذلك من اجسام  
 الفوائد اعظم المهمات ثم اني لو اقتضت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال  
 الكلام ومن لم يصدق الجملة كان عليه أن لا يصدق أيضا التفصيل (اقول يقال ان ربات القوم ربأ أي رقيبتهم  
 وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة طليعة للعنقل المطمع على الغيب بالقياس الى سائر القوى  
 وبقي الفصل ظاهر فهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب **ع** (تبيينه وله ذلك قد يبلغ من  
 العارفين اخبار يكاد تأتي بقلب العادة قباد الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارف استسقى للناس فقوا  
 أو استسقى لهم فشقوا أو دعاهم عليهم فخشف بهم وزلوا أو هلكوا بوجه آخر ودعاهم نصرف عنهم الوباه  
 والموتان والسبل والطوفان أو خضع لبعضهم سبع أولم ينفر عنهم طائر أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق  
 المتع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه أسبابا في اسرار الطبيعة وربما يأتي في أن 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  
 الذي يتلوه وانما قال يكاد تأتي بقلب العادة ولم يقل تأتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف  
 على عللها 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 **ع** (تذكرة وتبينه ليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن  
 علاقة انطباع بل ضربا من علائق آخر وعلمت ان تمكن هيئة العنقل منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع  
 مباينتها بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله  
 او الجذع على قرار ويتبع أو هام الناس تغير مزاج مدرجا أو دفسه أو ابتداء امراض أو افراق منها فلا  
 تستبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانت نفس مالم العالم وكما يؤثر  
 بكيفية مزاجية يكون قد أثرت لمبدأ الجميع ما عدهته اذ مبادئها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولي  
 به لمناسبة تخصصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد يارد فلا تستنكر ان  
 يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام أخرى تفعل عنها افعال بدنه ولا تستنكر ان يتعدى  
 من قواها الخاصة الى قوى نفوس أخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت ملكتها بغير قواها البدنية

منها وما يتبعها قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله  
 وهم مثله والجذع على قرار ويتبع أو هام الناس تغير مزاج مدرجا أو دفسه أو ابتداء امراض أو افراق منها فلا تستبعد ان يكون لبعض  
 النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها أو يكون لقوتها كانت نفس مالم العالم وكما يؤثر بكيفية مزاجية يكون قد أثرت لمبدأ الجميع ما عدهته اذ  
 مبادئها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولي به لمناسبة تخصصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد يارد  
 ولا تستنكر ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام أخرى تفعل عنها افعال بدنه ولا تستنكر ان يتعدى من قواها  
 الخاصة الى قوى نفوس أخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت ملكتها بغير قواها البدنية

التي لها قهقهة شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها) التفسير قال الامام الشارح رضي الله عنه وأرضاه بناء هذا الباب على مقدمتين احدهما ان النفس الناطقة ليست جسماً ولا 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 قد يمكنه المشي على خشبة موضوعة على الارض ولو وضعت تلك الخشبة على طرف جدار لما تمكن من المشي عليها وما زال الا ان توهم السقوط يوجه وتاثيرها ان امرجة الناس تنفخ بوجوب تغير احوالهم النفسانية من الغضب والحزن والحرف والفرح وذلك معلوم بالضرورة وتاثيرها ان التوهم الشديد للمرض أو للصحة ربما أوجب ذلك وهذا معلوم بالاختبار والاستقراء ورايهما انه ليس كل مسخن يحرق الحرفة مسخن وهي غير حارة ولا كل مبرد يبرد فان القوة التي في الايون تبرد فوق تبرد الماء مع ان الايون حر كبر الماء بسيط وقوة الكيفية في البسيط أقوى منها في المركب واذ ثبت ذلك فلا يستبعد أن يكون لبدن النفوس خاصية لاجلها يتمكن من التصرف في عنصر هذا العالم وتكون تلك النفوس لكلية عنصر هذا العالم كغنى بالنسبة الى بدنها ولا يستبعد أيضاً ان يتعدى تاثير تلك النفوس الى سائر النفوس حتى تصير سائر النفوس لاتصالها بها على قوتها مثل ذلك التصرف أو ما يقرب منه واذ ثبت ان هذا المعنى محتمل في جوهر النفس فاذا انضمت الرياضات اليه أعني كسر قوى الشهوة والغضب فلا تملك ان تصير حيثما أقوى ١٤٥ هذا حاصل هذا القصة ولقائل أن يقول هذه الوجوه التي ذكرتموها

لا يقيد القطع بصحة وجود هذه النفس التي تذكرونها لانه ليس اذا كان توهم السقوط موجبا لتوهم الصحة والمرض قد يكون موجبا لهما وسائر الاقوال النفسانية موجبة أنواعاً مخصوصة من تغيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود النفس الناطقة تنوي على التصرف في كلية العالم العنصري لان

التي لها قهقهة شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها) قول المذكورة في هذا الفصل يشيئ من احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق لتدبيره والتصرف به لا تخران هيئة الاعتقادات المتحركة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالحروف والفرح قد تنادي الى بدنها مع مباينة النفس بالجواهر للبدن وللعياآت الحاصلة فيه من تلك الهيات النفسانية ومما يؤيد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج أو بغتة فتنبسط روحه وتقبض ويضمحلونه ويصفرون وقد يبلغ هذا التغيير حداً يأخذ البدن الصبح بسببه في مرض ما يأخذ البدن لمرض بسببه في افراق أي بره وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افرأ أي اقبل وأما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس بعيد ان يكون لبدن النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام لتكون تلك النفوس افرط قوتها لانه انفس مدبرة لا كبراجسام العالم وكلما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية يباينة الذات لها كذلك تروها أيضاً في اجسام العالم بمبادئ لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني محدث منها في تلك الاجسام كقدرات هي مبادئ تلك الافعال خصوصاً في جسم صار اولاً به لمناسبة تخصصه مع بدنه كإفالة اياه أو اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن

النفس الناطقة مخالفة لما عهده هذه القوى لا نحو لا يلزم من ثبوت حكم اشئ ثبوت حكم قوى وأجل من الحكم النفس

الاول لشيء آخر مخالف لشيء الاول فلو قلنا قلتم ليس غرضنا من ذكر هذه الوجوه اقامة البرهان على النطق بصحة وجود هذه النفس بل ازالة الاستبعاد وبيان أنه ليس في النقل ما ينافيه قلنا فاذن يرجع حاصل ما ذكرتموه ههنا الى أنه لا دليل على صحته وعلى امتناعه وذلك يوجب التوقف لا القطع بالصحة وأيضاً قد ينتم هذه المسئلة على اثبات النفس الناطقة وليس الامر كذلك لان التوهم الموجب للسقوط قوة جسمانية والتخييلات التي لاجلها يختلف حال المزاج وهي الغضب والفرح والغم جسمانية واذ كان الامر كذلك فالاستدلال يكون هذه القوى الجسمانية موجبة لهذه التغيرات على تجويز ان يكون للبدن لخصوص خاصية معينة لاجلها يتمكن الانسان من التصرف في هذا العالم اولاً من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون في النفوس الناطقة نفس قزى تنوي على ذلك اللهم الا اذا دللت دلالة منفصلة على ان النفس الناطقة ليست جسماً ولا جسمانية فقلنا انه لا تعلق لاثبات هذا الاحتمال التي ذكرتموها باثبات تجرد النفس وحكم تجردها البته وأسلاف قد تخلص مما ذكرنا انه لا حاصل لهذا الفصل بعد حذف الامور الخارجية وتخصيل الامور المهسلة الا ان يقال ان كون الانسان موصوفاً بخاصية لاجلها يتمكن من التصرف في هذا العالم العنصري امان في نفسه الناطقة اذ في بدنه جائزاً لا بمعنى القطع بصحته بل بمعنى أنه ليس عندنا ما يدل على امتناعه أصلاً ومعنا ان هذا القدر من الجواب لا يستدعي التطويل

المذكور

❖ (إشارة هذه القوة بما كانت النفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيد من هيئة تضانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل المزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الا برار) التفسير لما ذكر ان تمكن الا ترى بخوارق العادات لا اختصاص فيه بحماية معينة ثم كان من ١٤١ مذهبه أن النفوس الناطقة البشرية متساوية

في النوع أى هي متساوية في تمام الماهية وان كان لم يذكري في شئ من كتبه على هذا المطلوب شبهة فضلا عن جهة فحينئذ وجب عليه القطع بان امتياز تلك النفس عن سائر النفوس بهذه القوة ليس امتياز ابصر ذاتي بل لا بد وان يكون ما هو عرضي ولا يمكن أن يكون ذلك الا لاحد وجوه ثلاثة أحدها المزاج الاصلى وبيانه ان النوع الذي يوجد في أشخاص كثيرة فان مشخصات تلك الأشخاص لا بد وأن تكون معاملة بالقوايل على ما مر بيان هذه المقدمة في التمثيل الرابع واذ كانت النفوس البشرية أشخاص نوع واحد كانت مشخصاتها معاملة بالقوايل وقوايلها هي الابدان الموصوفة بأمرجة المختلفة فاذن تلك الأمرجة هلل لتخصات تلك النفوس واذ ثبت ذلك فلا استبعاد في أن تكون تلك الأمرجة

النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضى شيأ لا يكون موجودا فيه اوله ولو كان بالاثرت فيشغى ان يتذكر اناته ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا على برد يبارد فان صورة الماء مبردة وايست يبارد اما الباردمادتها القابلة لتأثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتلقى بايدان غير بدنها فتؤثر في قواها تأثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شغدت ملكتها بغيرها قواها البدنية أى حدثت بقال شغدت السكين أى حدثته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقدر بها على قهر قوى بدنها كاشهرة والعضب وغيرهما. هرة فهي تستد 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 تأثير اعظم من تأثير الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجوز ان يكون لبدن ماقرة تقتضى هذه الافعال القرية أولى من الاستدلال بذلك على تجوز ان يكون لنفس ما هذه القرية فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس لا يكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد قط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغم عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقدم الكلام فيه لكون لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وحيات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقتا وايضا هذا الفاضل قدسى في هذا الموضوع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبت طلب اسبابها والالهي مجوزا لاكتفاء بالجهل في بيان الدعوة المذكورة ❖ (إشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيد من هيئة تضانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل المزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الا برار) اقول لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التي هي مبدأ الافعال القرية المذكورة وجب اسنادها الى علة يختص ذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة تجوز ان تكون عين ما ينشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان تكون امر غيره اما حاصل الكسب أولا بالكسب فالاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيئة التضانية المستفاد من ذلك المزاج التي هي بعينها الشخص الذي تصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل بمزاج طارئ وربما يحصل بالكسب كالأولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انها احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفس البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكري في شئ من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن جهة الجواب بان وقوع النفوس البشرية تصدق بنوع واحد كفي في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير ممدودة من كتبه ❖ (إشارة فالذي يقع له هذا في جيلة النفس ثم يكون شيرا شيدا امر كما لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء أو كرامة

كما تكون عللا لتخصات تلك النفوس تكون ايضا عللا لحوال وصفات لازمه ذلك الأشخاص واذ كان كذلك جاز أن تكون نفس محتصة بالقوة المذكورة لاجل المزاج الشخص فيكون ذلك وصفا عرضيا وان كان لازما من أول الوجود الى آخره وثانيها أن تحصل تلك الخاصية للنفس لاجل مزاج طارئ غير مكتسب وثالثها أن تحصل تلك القوة بالكسب والاجتهاد في الرياضة وتصفية النفس كما يحصل لاولياء الله الا برار ❖ (إشارة والذي يقع له هذا في جيلة النفس ثم يكون شيرا شيدا امر كما لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء أو كرامة

من الاولياء وتزبيده تزكية لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شرير او يستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شيئا ولاذ كياه فيه) التفسير لما بين امكان الوجود نفس قوية على التصرف في عنصر هذا العالم شرع الآن في ذكر اقسام هذه النفوس فقال النفس التي يكون لها مثل هذه الخاصية اما ان تكون خبيرة او شريرة فان كانت خبيرة فهو الذي يكون صاحب المعجزة من الانبياء والكرامة من الاولياء ثم ان هذه النفس اذا انقضت وباضة الاحتهاد الى مالها من الخاصية قوية في هذا الكمال وبلغت الغاية فيه واما ان كانت شريرة فهو الساحر الخبيث وورع ما منعه خبثه من الوصول الى الكمال حتى لا يبلغ في كمال القوة مبلغ لانبياء الاولياء (اشارة الاسباب بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تزخر بها كافي المتعجب منه بخاصتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما أسلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) التفسير لما تكلم في النفوس الشريرة المؤثرة في عنصر هذا العالم ذكر في هذا الفصل ما يؤيد كذا القول وهو الاسباب بالعين فانه لا معنى لها الا ان الحالة النفسانية التي في نفس المتعجب التي أفاد ١٤٢

من الاولياء وتزبيده تزكية لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شرير ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شيئا ولاذ كياه فيه) اقول الغلو العلوي والاذ كياه والامدو المعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلية والكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب بعد من الوسط من الجانب الذي يقابل (اشارة الاسباب بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تزخر بها كافي المتعجب منه بخاصتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما أسلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) اقول النهل نقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان أي دق وضئ ونهكته الحمى أي أضنته ومن يفرض أي يوجب وانما قال الاسباب بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما يجزم بوجوده بل هي واما ما لها من الامور الطيبة والتأثير في الاجسام بالملقاة كدخول النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديدية بالجزء كبيره الارض والماء ما يعلوهما من الهوا ويانقاذا الكيفية في لوسط كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأى العاوي (تنبيه ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة أحدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديدية بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امرجة اجسام أرضية مخصوصة هيئات وضعية أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية أو افعالها مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات

ولفائل أن يقول هذه الصورة أيضا غير حاصلة لا استدلالها على التطلع على صحة المطلوب بل لا فائدة فيها الادفع استبعاد المنكر ثم لا يبق بعد الا التوقف في الامتناع والصحة التي ظهور السبرهان أو 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 أنكسر التأثيرات النفسانية

أصلا وقصر الامر على التأثيرات الجسمانية وزعم ان التأثير لا يحصل الا بالافاق ثم انهم تكلفوا في الجواب عن الاسباب بالعين امورا كيكه جدا 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 الحديدية 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 جسمها جردا عنها فاعما سخنة لانها تسخن الاقرب وكانها جئت كقيمتها الى ما يقرب منها ثم ان تلك الكيفية سخنت الجسم البعيد ثم الشيخ قال ومن تأمل ما أسلناه 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 أحدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديدية بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امرجة اجسام أرضية مخصوصة هيئات وضعية أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية أو افعالها مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات

الكرامات والبرنجيات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث) التفسير قال الشارح رضى الله عنه لما بين أن ظهور  
 الخوارق يجوز أن يكون بحسب انفس بن ههنا أن ذلك قد يكون غير هذه العلة بل لعدة أخرى ثم جعلها على أقسام ثلاثة وذلك لان 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 فيجذب المغناطيس  
 فهي البرنجيات وأما الحاصلة من النفوس الفلكية فهي المسماة بالطلسمات فهذا ما أورده ههنا وشرحه ثم أرجع الى السر المكتوم ان  
 كنت راغباً في التعميق فقد ظهر امكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه الثلاثة ( نصيحة اياك أن يكون تكبيرك وتبرؤك عن  
 العامة هو أن تبرئ منك لكل شئ فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكبيرك ما لم تستبين لك بعد جلته دون الخرق في تصديقك  
 ما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان أزعجتك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبهر من استعالتك

فالصواب أن نشرح  
 أمثال ذلك الى بقعة  
 الامكان ما لم يبدك عنه  
 قائم البرهان واعلم أن  
 في الطبيعة عجائب  
 وللقوى العالية الفعالة  
 والقوى الساقطة المنفصلة  
 اجتماعات على غرائب  
 التفسير الظاهريون من  
 الفلاسفة والذين لم  
 يمارسوا حقائق العلوم  
 قد جرت عادتهم بانكار  
 الكرامات والمعجزات  
 بل ما كلن على خلاف  
 العادات المألوفة والمنهج  
 المطردة وغرضهم من  
 ذلك أن يميزوا عن  
 العامة والاعمال في عدم  
 الاعتزاز 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 الغربية المنسوبة الى الأشخاص الانسانية حاول أن يبين السبب لسائر الخوارق  
 الغربية الحادثة في هذا العالم فجملة ما يجب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام قسم يكون مبدؤه النفوس  
 على ما هو وقسم يكون مبدؤه الاجسام السقلية وقسم يكون مبدؤه الاجرام السماوية وهي وحدها لا تكون  
 سببا لحادث أرضي ما لم ينضم اليها فابن مستعد أرضي وما في الكتاب ظاهر والغاضل الشارح جعل القسم  
 المنسوب الى الاجسام العنصرية بامر ها نيرنجيات وعذب جذب المغناطيس الحديد من جلته وذلك مخالف  
 لمعرف ولكلام الشيخ لانه نسب البرنجيات وجذب المغناطيس معاً الى ذلك القسم ولم يذكُر ان ذلك القسم  
 نيرنجيات وكذلك في الطلسمات ( نصيحة اياك أن تكبرن تكبيرك وتبرؤك عن العامة هو أن تبرئ  
 منك لكل شئ فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكبيرك ما لم تستبين لك بعد جلته دون الخرق في تصديقك  
 ما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان أزعجتك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبهر من  
 استعالتك فالصواب أن نشرح أمثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يبدك عنه قائم البرهان واعلم أن في  
 الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى الساقطة المنفصلة اجتماعات على غرائب) أقول انبرئ له أى  
 اعترض له وأقبل قبله والطيش التران يكونا الخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت المشابهة أى أختصها  
 رأيها وذا دأى طردوا الغرض من هذه النصيحة النهى عن مذاهب المنفصلة لذين يرون انكار ما لا  
 يحيطون به علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار أحد طرفي الممكن من غير جهة ليس الى الحق أقرب  
 من الاقرار بطرفه الا تخم من غير نية بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم نتم الفصل بان وجود  
 العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السقلية ليس  
 ليس غريب ( خاتمة ووصية أيها الاخ انى قد منحتك في هذه الاشارات عن ردة الحق وألقتك  
 في الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلن والمتبدلين ومن لم يبرزق الفطنة الوفاة والدرية والعادة وكان

طريقهم وزيف سيرتهم وبين ان 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 جزما بالاثبات أو بالنفي فالعوام حتى لجزمهم بالثبوت لادلة وهو لاه  
 المنفصلة حتى أيضا لجزمهم بالنفي لادلة بل الحق الاول أقرب الى السلامة من الحق الثاني لان الاول يوجب الاتيان بالدلائل  
 والشرائع وذلك سبب للنظام في الدنيا والسعادة بوجه ما في الآخرة على ما هو متبرره في النهج الثامن وأما الحق الثاني فهو سبب الفساد  
 والخلاعة واشر في الدنيا والشقاوة في الآخرة فالحق الاول جاهل سليم والحق الثاني شيطان رحيم وأما الخفق فان لاح له برهان  
 في النفي والاثبات قال به والاقوة في فيه وسرحه الى بقعة الامكان والاحتمال وعدم الجزم لا بصحته ولا بامتناعه وأما قوله واعلم أن  
 في القوى العالية الفعالة والقوى الساقطة المنفصلة اجتماعات على غرائب فمنا ظاهر ( خاتمة ووصية أيها الاخ انى قد منحتك  
 في هذه الاشارات عن ردة الحق وألقتك في الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلن والمتبدلين ومن لم يبرزق الفطنة الوفاة  
 والدرية والعادة وكان

صفاه مع الفاعه أو كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تتق بنفاه سريره واستفانه سيرته ويتوقفه مما يتسرع اليه الوسواس وينظره الى الحق بين الرضا والصدق فانه ما يسألك منه مدرجا مجزا أمفرا فاستقر من مما أسلفه لما استقبله وعاهده بالله وبإيمان لا يخرج له الجري فيما يأتيه مجرلا متأسيا بل فان أذعت هذا العلم أو أضته فآله يني وينكركني بالله وكبلا) التفسير المختص بتركيب اللين يؤخذ بزبد الفنى والفقية ١٤٤ الشئ لذي يؤثر به الضيف الغرض من هذا الفصل منع الفاعه هنا

صفاه مع الفاعه أو كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم فان وجدت من تتق بنفاه سريره واستفانه سيرته ويتوقفه مما يتسرع اليه الوسواس وينظره الى الحق بين الرضا والصدق فانه ما يسألك منه مدرجا مجزا أمفرا فاستقر من مما أسلفه لما استقبله وعاهده بالله وبإيمان لا يخرج له الجري فيما يأتيه مجرلا متأسيا بل فان أذعت هذا العلم أو أضته فآله يني وينكركني بالله وكبلا) أقول يقال مخضت اللين لاخذ بزبد والزل يذو بدل اللين. لزيدة أخص منه والقنى والفقية الشئ لذي يؤثر به الضيف وابتدال الثوب استهاته وترك صيانتها والوقادة المشتهة بسرعة والدرية والعادة الجراءة على الحرب وكل أمر يصفاه ميله والفاعه من الناس الكثير المنظر والحق في الدين اى حاد عنه وعدل عنه والهج جمع الهمجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والخير وأعينهما ويقال لقرعاع من الناس الحق انما هم هجج ووتق يتق بالكسر فيهما ويسرع أى يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا أى أدناه منه على التدرج والاستفراس طلب القراءة وأسلفت أى أعطيت فيما تقدم وتأمى به أى اعزى به وأذاع الخبر أى أفشاه واعلم أن العقلاء اذا اعتبر عفاؤهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا امام معتقدين لها امام معتقدين لاشدادها واما خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاشدادها اما أن يكونوا جازمين أو مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقائق لجازمون بغير فرق الى راسلين والى طالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى هناسه فرق منهم أولهم هم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتدلون والثاني المعتقدون لاشدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة والوقادة والدرية والعادة والرابع المقادون لاشدادها وهم الذين صفاهم مع الفاعه والخامس المعتادون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم وأما الفرقه الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد أمر امتحانهم بأربعة أمور اثنان راجعان اليهم فى أنفسهم أحدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنفاه سريره والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم فى أنفسهم بالقياس الى مطالبهم أحدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تجرؤهم عن حزال لأقدام وتوقفهم عما تسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بين الرضا والصدق ثم أمر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا وروحا سيما ذكره وختمه وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب وهذا ما تبسرى من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبهات مع قوله البضاة وقصور الباع فى هذه الصناعة وتعدر الخال وترامم الاحوال والتزام الشرط المذكور فى مفتتح الاقوال

الكتاب وما يجسرى  
 به سراه من العلوم  
 التفيسه فى ابدى اقوام  
 مخصوصين فالاول  
 الجاهل المبتدل  
 المتخف بالعلم كاقبل  
 ومن منح الجهال علما  
 اضاعه والثانى البليد  
 الذى لا يفهم فاعه لا يقف  
 على الحقيقة فر بما صار  
 سببا لخروجه عن ريقه  
 الشرائع وصار أشقى  
 الاشقياء والثالث المنفلة  
 فانهم لا ينتفعون بشئ  
 من العلوم وان كانوا  
 غاية الذكاء لان جبههم  
 المفرط بما عليهم من  
 المستاهب بعصمهم  
 ويصمهم عن الوقوف  
 على الحق وأخص الناس  
 وارذوهم مقلدة هؤلاء  
 المتفلسفة فانهم ينظرون  
 الى أصحاب الشرائع  
 والاديان بعين  
 الاستخفاف مع كونهم  
 أخص الناس درجة  
 وأرذوهم مرتبة واستحقاقهم  
 القن فى الدنيا والعذب  
 فى الآخرة فالصنف

هذا الكتاب محمد بن عمر الرازى تجارز الله عنه وأنا أيضا أوصيك يا أخى فى الدين وصاحبى فى طلب اليقين أن تعمل به هذا وانا الشرح ما أمرنا الشيخ به وان لا تعدل عن قانون قوله فانك بعد اطلاعت على ما فيه ووقوفك على حقائقه ومعانيه تعلم أن الضنه أن حسنت فى المشروح فهى واجبة فى الشرح لكثرة ما فيها من الحقائق الدقيقة والمباحث العميقة ونسأل الله تعالى أن يجعل ما كتبناه لعلنا لا علينا وان يتفصنا ورجيع طاهى الحق به انه خير معين ولواهب العقل لجد بلانهاية



وأنا أتوقع من يقع إليه كتابي هذا أن يسلم ما به ثم عليه من اطلال 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 كل جزء منها طرفا فافسة  
 وعذاب أليم وندامة وحسرة عظيم برأ مكنه توفد على أن فيها زبانية تاريخهم ويصعب من فوقها جيم ماضى  
 وقت ليس عيني فيه مفطر ولا بانى مكدر ولم يحق حين لم يزد ألمى ولم يضاعف همى وعنى نعم ما قال  
 الشاعر بالفارسية (بكر دا كرد خو چندانكه بينم بلا انكشترى ومن نكجيم) وما لى ليس فى امتداد  
 حياتى زمان ليس مملوا بالحوادث المستترة للندامة الدائمة والحسرة الابدية وكان  
 استمرار عيشى أمر جوشه غموم وعسا كره هموم اللهم نجنى من تراحم أفواج  
 البلاء وتراكم أمواج العناء بحق رسولك المجتبي  
 ووصيه المرتضى صلى الله عليه وآلهما  
 وفرج عني ما آتاه بلا اله الا  
 أنت وأنت أرحم  
 الراحمين



﴿ يقول راجي الطائف الله الخفية هيدالجواد خلف المصحح بالمطبعة الخيرية ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

تحمده سبحانه على ما أولاها من النعم ونشكره على ما أوجده من الحكم ونصلي وسلم على واسطة هذه  
 لنعم السوابغ من أوفى جوامع الكلم التوابغ أفصح من نطق بالضاد فأفصح كل من عاند وضاد المؤيد بالهج  
 القاطمة والبراهين الساطعة سيدنا محمد نبي الرحمة وشيخ الامه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه بجموم  
 السنة وحجة لاسنه ﴿وبعد﴾ فإن الحكمة فن تجبر في ذلك معانيه العقول وعلم تفصردن مدارك مبانيه  
 ادراك الفعول سيما الحكمة الطبيعية التي هي أجل ما يستعان به على تشحين الاذهان وأعظم  
 ما ينفع به في تشبث الاقدان وقد صنفت فيها اسفار وروزبر وجزاءها زمرا به دزمر الا أن الشيخ ابا علي  
 ابن سينا هو السابق في مضاميرها والباحث عن نبرها وقطيرها فهو منهم كالمجلى من المصلي والمقدم  
 للثاني فالف فيها كتابا عديدة وأسفارا مفيدة ولكن من أجل تصانيفه كتاب الاشارات التي سارت  
 شهرته الركبان واهترفت بفضله ذوا العرفان وقد شرحه تاج المحققين وزيادة المدققين خواجه  
 نصر الدين الطوسي وشرحه أيضا الاستاذ المتهتم والقبيل ورف المدقق الامام فخر الدين  
 الرازي فمد الله الجميع برحمته وأسكنهم فسيح جنته وقد تم طبع كتاب الاشارات  
 للشيخ الرئيس ابن سينا مع الشرحين المذكورين بالمطبعة الخيرية العامرة بمصر  
 المعزية القاهرة لمالكها ومدرها المتوسك كل على رفيع  
 الجناب حضرة المحترم السيد (محمدين الحشاب)

وذلك في شهر ربيع الثاني من هجرة من

أوفى السبع المثاني سيدنا محمد

عليه الصلاة والسلام

1325 (1907) ?

مالح بدر التمام

وقاع مسك

التمام

原小原身身身

