Library of

Princeton University.

Avicenna

Kitāb al-shifā'

Vol. 1, pt.2

437.50

هذه تعليقة لصدر الحكماء والمتألهين على الشفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله قدس سره ان العلوم الفلسفية كما قد يشير اليه ذكر الشيخ في الفصل الثاني من الفن الاول من الجملة الاولى هي الملكات التي يتمكن العقل من الوقوف على جميع ما يمكن للانسان ان يقف عليه من الاشياء الموجودة اما التي في وجوده باختيارنا وفعلنا واما الاشياء الموجودة باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التي من القسم الاول اي حكمة نظرية ومعرفة الامور التي من القسم الثاني هي حكمة عملية والفلسفة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بان تعلم فقط والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس بان تعلم فقط بل بان تعلم ما تعمل به فعلم النظرية غايتها اعتقاد رأي ليس بعمل والعملية غايتها معرفة رأي هو في عمل النظرية اولى بان يتسلكه اي انتهى اعلم ان النظري والعملي يستعملان بالاشتراك الصناعي كما نبه عليه العلامة الشيرازي في شرح الكليات من القانون في ثلثة معان احدها في تقسيم العلوم مطلقا فيقال العلوم اما نظرية اي غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية متعلقة بها كالمنطق والحكمة العملية والطب العملي وعلم الكتابة والحياطة كلها داخلة في العملي المذكور هنا لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل سواء كان العمل ذهنيا كالمنطق وخارجيا كالطب ثانيها في تقسيم الحكمة وهو المذكور ههنا وفي ذلك الموضع في كتاب المنطق للشفاء وفي كتاب الطبيعيات منه وهذا التقسيم باعتبار الموضوع فالمنطق عندنا وعند من لم يعتبر قيد الاعيان في تعريف الحكمة داخل في الحكمة النظرية كما مال اليه الشيخ في الاشارات وفي الحكمة النظرية دون العملية اذ ليس بحثه الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ومن ثم لم يحتج الى العلم بكيفية العمل الذي هو الفكر اذ لو لزم من تعلق العلم بكيفية عمل ان يكون ذلك العمل موضوعه كان في الحكمة العملية واما عندنا ممن اعتبر قيد الاعيان في التعريف فيكون المنطق خارجا عن القسمين جميعا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها اما عملية اي تتوقف حصولها على ممارسة العمل والتمرن فيه او نظرية لا يتوقف عليهما وعلى هذا يكون علم النحو والمنطق والحكمة العملية والطب مطلقا خارجة عن العملية بهذا المعنى لاحاجته في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الكتابة والحياكة والحجامة فانوقفها على الممارسة والمزاولة **قوله** لحصول العقل بالفعل يجب ان يعلم ان النفس الانسانية وان كانت امرا بسيطا في الخارج فهي مركبة بحسب التحليل الذهني والاعتبار العقلي من امرين احدهما بالقوة والآخر بالفعل واعني بهما بالقوة ما يكون بالقوة في الاعتبار الاول صورة مجردة عن المادة الجسمانية الحيوانية انسانا بالفعل فاعلا لآثارها مدبرة لقواها محركة لاعضائها باستخدام القوى والادوات وبالاعتبار الثاني قابلة كالهيولى الاولى لما يفيض عليها من الصور والاعراض من باب الكمالات النفسانية فالاعراض كالعلوم التصورية والتصديقية وسائر الاحوال والاخلاق والصور الجوهرية كحصول العقل بالفعل الذي يصير به الانسان من غير بالملكة العلوم بعد ما كان بالقوة المحض فمعنى قولنا ان الكمال ما به يصير الشيء بالفعل والغاية ما لاجله الشيء وهي ايضا كمال لصورة لكن بالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها هي غايتها فالشيء الواحد قد يكون صورة وكمالا لاوليات باعتبار وغاية لثانيات كالنفس الانسانية مثلا كمال اول للانسان بما هو انسان وصورة قريبة وغاية للحيوان بما هو حيوان فكل غاية كمال وليس كل كمال غاية وقد يكون للشيء واحد غايات متعاقبة كوجود الصورة مرادفة مكاملة اذا تقرر هذا فحصول العلم التصوري والتصديقي اشارة الى الكمال الاول للقوة النظرية وهو غاية القياس الى العقل الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة النظرية لاجل ذلك اتى الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء ولا ينافيه قوله فيكون الغاية فيها حصول راي واعتقاد لان هذا الغاية ليست غاية اخيرة هي العقل بالفعل بحصول العلم التصوري والتصديقي بصورة وكمال اول للنفس العالمة بل اعني العقل الهيولاني **قوله** وان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية لكون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محل تامل لان من يحسن احدا ان كل ما يعلم العمل

2266
.385
.16
v.1, pt.2

يكون غايته نفس العمل وغاية غاية حصول ملكة العدالة للنفس وهي امر عدمي والمطلوب فيها امران الاول عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوى الشهوية والغضبية والوهمية لئلا يتراءى العقل النظري في تحصيل كمالاته والثاني حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن وقواها لتستعملها على وفق المصلحة على طريقة الهداية واسباب الحق فالاول لكونه عدميا لا يكون كمالا شيئا وان كان نافعا والثاني كمال للقوة العملية لا للقوة النظرية وثانيهما انما يلزم على ما ذكره استكمال العالي لاجل السافل حذفه لان يكون كمال السافل غاية لكمال العالي فول وذكر ان النظرية منحصرة في اقسام ثلثة اذ كر الشيخ في ذلك الفصل ان الاشياء الموجودة التي ليس وجودها بالقياس الى فعلنا هي بالقسمة الاولى على قسمين احدهما الامور التي يخالط الحركة والثاني الامور التي لا يخالط الحركة مثل العقل والباري والامور التي يخالط الحركة اما ان يكون لا وجود لها الا بحيث يجوز ان يخالط الحركة مثل الانسانية والتربيع واما ان يكون لها وجود دون ذلك فالاولى على قسمين فانها اما ان يكون لا في القوام ولا في الوهم يصح عليها ان يجرد عن مادة معينة كهوية الانسانية والفرسية واما ان يصح عليها ذلك لا في القوام مثل التربيع فانه لا يجوز تصوره الى ان يخص بنوع مادة او يلتفت الى حال حركة واما الامور التي يصح ان يخالط الحركة ولها وجود دون ذلك فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية فيكون الامور التي يصح عليها ان يجرد عن الحركة اما ان يكون صحة صحة الوجوب بل يكون بحيث لا يمتنع لها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذي هو الكثرة وهذه فاما ان ينظر اليها من حيث هي هي لا يفاد في ذلك النظر النظر اليها من حيث هي مجردة فانها يكون من جملة النظر الذي يكون في الاشياء لا من حيث هي مادية اذ هي من حيث هي هي لا في مادة واما ان ينظر اليها من حيث عرض لها عرض لا يكون في الوجود الا في مادة وهذا على قسمين اما ان يكون ذلك العرض لا يصح توهمه الا ان يكون مع نسبته الى المادة النوعية الحركة مثل النظر في الواحد من حيث هو نار او هواء وفي الكثير من حيث هو اسطقسات وفي العلة من حيث هي مثل حرارة او برودة وفي الجوهر العقلي من حيث هو نفس اي مبدأ حركة بدن وان كان يتوهم مفارقته بالذات واما ان يكون ذلك العرض مما لا يعرض الا مع نسبته الى المادة ويخالط الحركة فانه قد يتوهم احواله ويتبين من غير نظر في المادة المعينة والحركة مثل الجمع والتفريق والضرب في القسمة والتجزيء والتركيب في سائر الاحوال التي تلحق العدد فان ذلك يلحق العدد وهو في اوهام الناس وفي الموجودات محركة منقسمة متفرقة مجتمعة متعددة لكن يعوق ذلك قد يتجرد تجردا ما حتى لا يحتاج الى تعيين مواد نوعية فاصناف العلوم اما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي محركة تصورا او قواما او تتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة قواما وتصورا فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعي والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض وعلم العدد المنسوب منه وما معه فقد طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس لذلك العلم والقسم الثالث هو العلم الالهي واذ الموجودات في الطبع على هذه الاقسام الثلثة فالعلوم النظرية الفلسفية هي هذا انتهى كلامه وانما نقلناه بطوله لما فيه من الفوائد في ذكر الاعتبارات والجهات لاعيان الموجودات التي بها تتميز اقسام الحكمة النظرية بعضها عن بعض وتكثر فوق الثلثة لتكثر موضوعاتها كذلك من جهة اختلاف الجهة فان اختلاف الموضوعات للعلوم فليكن بالذات كموضوعي الالهي والطبيعي وكموضوعي الهندسة والحساب فان احدهما الكم المتصل والاخر الكم المنفصل وقد يكون بالصفات والاعتبارات كمباحث الكثرة من الفلسفة الاولى ومباحث علم الحساب من الرياضي فان موضوعهما جميعا هو العدد وهو امر واحد مشترك فيهما بالذات مختلف بالاعتبار فان العارض للمادي من العدد موضوع لعلم الحساب وان كان البحث عنه مثلا ليس من حيث هو معروض بل من حيث التجرد في الوهم والملحوظ من حيث هو هو مطلقا داخل في موضوعات العلم الكلي وبهذا يندفع بحث صاحب المطارحات عن الشيخ وغيره من الحكماء في هذا المقام حيث جعلوا الحساب من العلوم الرياضية وهو قد فرق بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب هو من اقسام الموجود بما هو موجود لان الوجود اما واحد او كثير والكثرة هي العدد وهو لا يحتاج في قيامه ووجوده الى المادة فان المقارن قد يوجد عددا فيصح وقوعه في الاعيان لا في مادة وموضوع الهندسة هو المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة وكذا لا يمكن توهم الا في جسم فوجب تحوله في ضابطة العلم الكلي لعدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من اقاسيم الوجود فان ورد على التجرد دخل موضوع الحساب فلا يتم حينئذ الفصل المذكور ثم قال الاولى ان يقسم هكذا العلوم اما ان يكون موضوعها نفس الوجود او لا فالاول هو العلم الاعلى اعني الكلي والالهي لان موضوع هذين العلمين نفس الوجود والثاني اما ان يشترط في قوام وجوده او توهم صلوح مادة معينة مخصصة الاستعداد او لا فالاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي انتهى والحاصل انه جعل الحساب

داخلا في العلم الاعلى واستحسنه بعض الفضلاء فانه طريقة حسنة وان كان صاحب الاشارات طرق في التقسيم المذكور في صدر كتاب الطبيعيات لم يطرق في التقسيم المذكور في صدر كتاب المنطق حتى يعلم الفرق بين موضوع الحساب وبين الكمية التي هي احد موضوعات العلم الكلي ولا بقع بها واقع واعلم ان اقسام الحكمة النظرية ثلثة عند القدماء وهي الطبيعي والرياضي والالهي واربعة عند ارسطو واتباعه بزيادة العلم الكلي الذي يقتبس الوجود لا بجزئياته ويدخل عند الاوائل في الالهي لافتقار الموضوع الى المادة ووجه الحصر ان الاشياء التي يبحث عنها في الحكمة النظرية لا بد ان تكون امورا يجب ان لا يفتقر وجودها وحدودها بالمواد الجسمانية والحركة اصلا او يفتقر فالاول هو العلم الالهي والعلم الاعلى كذات الباري تعالى والعقول والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والكل والجزء والقوة والفعل والوجوب والامكان والامتناع وغير ذلك فان الطبيعي منها المواد الجسمانية فلا يكون ذلك على سبيل الافتقار وهو فان في المفارقات وفي الكليات وموضوع هذين القسمين اعم الاشياء هو الوجود المطلق من حيث هو وهو كما سنعلم ادا الذي يجب افتقاره بالمادة فلا يتم اما ان يمكن الخيال ان يجرده عنها ولا يفتقر في كونه موجودا الى خصوص مادة واستعداد او لا يكون كذلك فالاول هي الحكمة الوسطى في العلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والخروطية والعلم وخواصها فهي تفتقر الى المادة في وجودها لا في حدودها واما هو العلم الطبيعي والعلم الاسفل وعلوم التعاليم اربعة لانها موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما مقدار يوجد ساكنا فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون لذاته نسبة تالفية او لا يكون فالاول هو الموسيقى والثاني هو الحساب **قوله** ومن جهتها هي متحركة وساكنة اراد الاولى ان يقول من جهة استعداد الحركة والسكون لان اثبات الحركة والسكون قد يكون مطلوبا في العلم الطبيعي بالبرهان كقولهم السماء متحركة والارض ساكنة في الوسط وشيء من اجزاء الموضوع لا يكون مطلوبا في العلم الباحث عن احوال ذلك الموضوع **قوله** الاشارة جرت في كتاب البرهان الى ان هذه الاشارة جرت في الفصل السابع من المقالة الثانية من الفن الخامس الذي هو كتاب البرهان من الجملة الاولى التي هي المنطق حيث قال ولان الموجود والواحد عامان لجميع الموضوعات يجب لئلا يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما تحت علم اخر ولان ما ليس مبدءا لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو مبدء لجميع الوجود والمعلول فلا يجوز ان يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية ولا يجوز ان يكون نفسه موضوعا لعلم اخر في انه يقتضي نسبة الى كل موجود والا هو موضوع العلم الكلي العام لانه ليس امرا كليا عاما فيجب ان يكون العلم الجزئي من هذا العلم ولا ناقد وضعنا ان من مبادي العلوم ما ليس بنفسه فيجب ان يتبين في علم اخر اما جزئي مثل ادوار منه فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي سائر العلوم بيبين من هذا العلم فلذلك يكون كان جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية متصلة انه مثل ان قولنا ان كانت الدابة موجودة فالمثلث القائم الزاوية كذا او موجودة فاذا صير الى الفلسفة الاولى تبين وجود المقدم فيبرهن ان المبدء كالدابة موجودة فيتم برهان انها باطلة وموجود فكان ليس امر من العلوم الجزئية يبرهن على غير شرطي انتهى كلامه **قوله** وذلك ان في سائر العلوم فلا كان يكون ذلك شيء هو موضوع اما علم الكل واحد من اصناف ما يحصل النظر فيه مبادي وموضوعا ومطالب فالمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن في تلك الصناعة ولا يبرهن عليها في تلك الصناعة على الوضوحها واما لجلالة شانها عن ان يبرهن فيها او انما يبرهن في علم فوقها واما لان توشانها عن ان يبرهن في ذلك العلم بل في علم دونه وهذا قليل والموضوعات هي الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها كالمقادير في الهندسة والجسم من جهة صحة الحركة والسكون في العلم الطبيعي والانسان من جهة ما يبصر ويبرهن في الطب المطالب هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او انواعه او عوارضه هي المسائل التي منها في العلم فالمسائل منها البرهانية والمسائل اليها البرهان والموضوعات عليها البرهان والغرض فيها عليه البرهان الاعراض الذاتية **قوله** ان الحكمة افضل علم بافضل معلوم اما انها افضل العلوم لان علمها علم بقيني لا تقليد فيه بخلاف سائر العلوم فان بعض مقدماتها ماخوذة مما تؤتها على سبيل التسليم والتقليد اذ ان ذلك المقصد توجد موضوعها اعم الموضوعات سائر العلوم انما يتبين وجودها في هذا العلم والعلم الذي لا تقليد فيه هو افضل من غيره واما ان علومها افضل المعلومات الان المعلوم بها هو الحق تعالى وصفاته وملائكته المقربون وعباده المرسلون وكتبه ووحيه فلا معلوم في سائر العلوم كليا الا هم اضافيات كيفيات وجزئيات واشياء لا وما يجري مجراها واعلم ان فضيلة العلم اما بفضيلة موضوعه او بوثاقة ادلته او لاطلاعه على غاية وثمرة والكل موجود في هذا العلم اما الموضوع فقد علمت واما الادلة وثقتها واحكامها في البراهين المستعملة في العلم لان عقد ما حاضر فيها ازلية دائمة في الحقيقة الحق الدائم من غير تقييد بما دام الوصف او ما دام الذات او غير ذلك واما الغاية والثمرة فلا غاية ولا ثمرة لعلم او صناعة فوق ان يصير به العقل الانساني

بحلا بالفعل وان يصير النوع الحيوانى من جملة الملكة المقربين وان يصير النفس لائقة بالما معقولا مساويا للعالم المحسوس **قوله** انّ الحكمة المطلقة هذا العلم علم مطلق عن الاقتصار الى غيره والتعلق بما سواه وسائر العلوم بمنزلة العبيد والخدام لهذا العلم لان موضوعاتها انما يثبت في هذا العلم فهو المعطى لثبوت موضوعاتها في العقل ومقدمات براهينها انما يبرهن عليها في هذا العلم او يبرهن ما يتوقف عليها فيه فكان موضوعات هذا العلم مبادئ لمسائل سائر العلوم فجميع العلماء من حيث هم العلماء بمنزلة العيال والخدام للعالم الالهى لانهم المحتاجون اليه في اخذ مبادئ علومهم وارزاقهم المعنوية منه **قوله** لان العلوم اما خلقية او سياسية هذان العلمان من الحكمة العملية البالغة عن الموجودات التي وجودها باختيارنا وفعلنا وهي ثلثة لانها اما ان يتعلق بتعليم الاراء التي ينتظم باستعمالها المشاركة الانسانية العامية ويعرف بتدبير المدينة ويسمى علم السياسة واما ان يتعلق بما ينتظم به المشاركة الانسانية الخاصة ويسمى تدبير المنزل واما ان يتعلق بما ينتظم به حال الشخص الواحد في تزكية نفسه وتصفية ذهنه ليستعد بذلك لقبول العلوم النظرية التي بها يحصل السعادة العظمى والسيادة الكبرى وخلافة الله في الارض والسماء والاخرة والاولى ويسمى علم الاخلاق والشيخ ادرج القسمين الاولين تحت قسم واحد لاشتراكهما في معنى السيادة سواء كانت مدينة عامية او مزبلة خاصية ولانهما مشتركان في ان المطلوب الذي فيهما هو المعاملة مع الغير واصلاح الخارجيات بخلاف تهذيب الاخلاق فان المطلوب فيه المعاملة مع النفس في اصلاح الداخليات من القوى الشهوية والغضبية والوهمية **قوله** واما منطقية فليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه فظهر من هذا الكلام ان علم المنطق عند الشيخ من جملة اقسام الحكمة فيكون داخلا في الحكمة النظرية اذ من الظاهر انه ليس من اقسام الحكمة العملية بناء على التعريف والتقسيم المذكورين وان كان متعلقا بكيفية عمل وغاية ايضا ليست نفس الراي والعلم بل الاصابة في الفكر والعصمة من الخطاء وقد علمت انه منافاة بين كون العلم نظريا وبين كونه متعلقا بكيفية عمل كما لا منافاة ايضا بين كونه متعلقا بكيفية عمل وكونه عليا فالمنطق يشارك سائر العلوم النظرية في الموضوع المشترك ويخالفها في الغاية ويوافق العلوم العملية في الغاية المشتركة وهي نفس العمل سواء كان ذهنيا او خارجيا ويخالفها في الموضوع لان موضوعاتها الاعمال والافعال التي يقدر رتنا واختيارنا من حيث هي كذلك وموضوعات المنطق المعقولات الثانية التي ليست كذلك واختيارنا ومن دام ادخال في العمليات فعلى بعد ينا تقسيم العلم الى العملي والعلم وتعريف القسمين بان يجعل ما باعتبار الغاية لاجل الموضوع فيقول الحكمة النظرية ما غايتها حصول علم وراي والحكمة العملية ما غايتها حصول عمل وكيفية على الاحسن والاولى ان يكون قسمة العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لان الموضوعات اجزاء للعلوم والغايات خارجة عنها والاشتراك في التعريف والتقسيم باعتبار الجزء اولى منها باعتبار الخارج **قوله** ولا في شيء منها يبحث عن اثبات الاله تعالى فيه نظر لان الطبيعيين يبحثون عن اثبات الاله جل من طريق الحركة وانه لا بد ان ينتهي الحركات والمحركات الى محرك غير متحرك غير متناهي القوة دفعا للدور والتسلسل والجواب ان المراد ان اثبات الاله بحسب وجوده في نفسه ليس مطلوبا في غير هذا العلم وانما يبحث الطبيعي عن اثبات مبدء للحركة غير متناهي القوة الناشر ليس بجسم ولا جسماني لا يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك بل عن مبدء المحركة الغير المتناهية فليس مطلوبا اثبات وجوده تعالى في نفسه بل وجوده المحرك والمحرك من حيث هو متحرك فبين هذا المطلب من ذاك وان لزمه بالعرض من جهة ان وجود الشيء الغير يستلزم وجوده في نفسه وهذا هو الاعتذار الاول من الذي سيذكره الشيخ والحاصل ان وجود الواجب في نفسه ليس مطلوبا في شيء من العلوم الا هذا العلم **قوله** ولا يجوز ان يكون ذلك اذ قوله ذلك غير يكون واسم محذوف اي لا يجوز ان يكون المطلوب في سائر العلوم هو اثبات الاله والعرض انه كما لم يقع ذلك لا يجوز ايضا ان يقع لما اشار اليه بقوله وانت تعرف هذا بادنى تامل لاصول كررت عليك وهي ان المطلوب اثبات العرض الذاتي لموضوعه وان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه وان موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتي له او نوع منه على وجه حقق في محله وان مقوم موضوع العلم حيث هي هي وجوده لا يجوز ان يكون مطلوبا في ذلك العلم وان ما هو المبدء لجميع الموجودات لا يصح ان يكون المطلوب في علم جزئي ولا ايضا ان يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئي لانه يقتضي نسبته الى كل موجود من تامل في هذه الاصول عرف ان اثبات الاله تعالى ليس مطلوبا في هذا العلم **قوله** اذ ظهر بين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات فيه اشارة الى ان اثبات المبدء الاعلى لا يجوز ان يكون من مطالب العلم الكلي لانه ليس امرها ما يجب ان يكون العلم ببرهان من هذا العلم الاعلى كما ان علم النفس من حيث انها مبدء لحركة جزء من العلم الطبيعي واما النظر فيما يخصها من حيث مفارقة الذات فانه يتعلق بالعلم الناظر في احوال

لموضوعات سائر العلوم فكذلك مسائل هذا العلم مبادئ لها

المفارقات كان النظر في مبدء جميع الموجودات من حيث هو مبدء جزء من الالهي واما النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق بالنظر في العلم
الذي موضوعه المفارقات وهو العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي عمومه عموم الموجود والواحد لا يجوز
ان يكون العلم بالاشياء التي تحت جزء من علم لانها ليست قابلة له من احد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان ولا العام يؤخذ في حد
الخاص بل يجب ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر في الموجود بما هو موجود و
الواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كون علم جزء للعلم اخر او كونه تحته لان لا موضوع اعم منهما فلا يجوز علم الناظر فيهما تحت علم
اخر لا جزء له **قوله** كان غريبا من الطبيعيات الاولى في الاعتذار ما ذكرناه كما مر لانا ان اثبتنا المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم
ينضبط اجزاء العلوم ويختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة المحركات العقلية في علم السماء والعالم من الطبيعي واثبات النفس المجردة
للانسان في علم المركبات العنصرية منه والوجه في الجميع ما ذكرناه **قوله** كلها الاربعة الاول مجرد والثاني مرفوع والكلية رفعت
لما عدا المضاف من افراد المضاف اليه كما في قولنا تعالى خالق كل شيء والله على كل شيء قدير وقولنا الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق
جميع الافلاك **قوله** الا واحدا منها وهو الفاعل للكل وانما لم يمكن القول بكون موضوعا لهذا العلم لما مر من البيان انفا وفي بعض
النسخ لا واحد منها اي السبب الفاعل بخصوصه كما مر اي واحد من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب المقصود
بكونه موضوعا لهذا العلم دون غيره **قوله** ليست من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب اه المراد ان مثل الكلي والجزئي و
القوة والفعل وان صح ان يكون من احوال الاسباب بما هي اسباب الا انها ليست مختصة بها لانها كما يوصف بها الاسباب المقصود
بما هي اسباب يوصف بها غير تلك الاسباب كالمعقولات وكالاسباب الجزئية وقد ثبت ان محمولات المسائل يجب ان يكون من الاعراض
المختصة الذاتية للموضوع وانما قيد الاسباب بقوله بما هي اسباب لان تلك الاحوال من الاعراض الذاتية للموجودة بما هي موجودة مطلقة
او واحدة مطلقا وما يجري مجراهما فاذا بحث عن احوال الاسباب لا من حيث هي اسباب بل من حيث هي موجودة كان البحث فيها عن احوال
الموجود المطلق فيكون هو الموضوع لا هي **قوله** ثم من البين الواضح ان هذه الامور اه هذا ثاني الوجوه على ان موضوع هذا العلم
ليس هو الاسباب المقصودة وتقريره على وجهين لان المراد بهذه الامور في كلا منهما الاسباب المقصودة واما مثل الكلية ونظائرها
فعلى الاول نقول ان موضوع العلم يجب ان يكون مسلما في العلم الذي يبحث عن احواله الخاصة وهذه الاسباب في وجوداتها وكونها اسبابا
من الامور التي يجب البحث عنها اذ ليست بينة ولا هي من الاعراض الخاصة لموضوعات سائر العلوم الطبيعية والتعليمية وغيرها مما
ان يبحث عنها في هذا العلم فلم يكن موضوعا لها وعلى الثاني نقول يظهر من البين الواضح ان مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والقديم
والحادث والواحد والكثير وغيرها من الامور الشاملة للاسباب وغيرها في انفسها ومن حيث عمومها واطلاقها من المطالب التي لا بد
من البحث عنها في شيء من العلوم لابتناء كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها ثم لا شيء من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه
الامور على وجه العموم الا هذا العلم فيكشف ان البحث الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها بالاسباب الاربعة
الفاعلية والا لوجب ان يستبان البحث عنها على وجه العموم ايضا فيكون البحث على هذا الوجه لغوا واجنبيا في هذا العلم **قوله** وايضا
فان العلم بالاسباب المطلقة اه هذا ثالث الوجوه وحاصله ان البحث عن احوال الاسباب المقصودة بما هي اسباب مطلقة فرع ثبوتها
واثباتها على الاطلاق متوقف على معرفة ان في الوجود موجودات متعلقة الوجود باسباب فاعلية وقابلية وصورية وغائية ليصح
البحث عنها من حيث انها اسباب مطلقة واثبات السببية والمسببية بين شيئين لا يمكن بالحس لان غاية ما يدرك شيء من الحواس في باب
العلاقة ليس الا الموافقات والمصاحبة بين شيئين وهي لا توجب العلاقة الذاتية وان سلم فربما كانت موافقات اتفاقية وصحابة غير تعلقية واما
العقل فيكون بعض الامور سببا لبعض كالنار للاحراق والزنجبيل للسخونة من جهة كثرة الاحساس بوقوع احدهما عقيب الاخر كما في
التجربيات فذلك لا يتم الا بضم مقدمة اخرى عقلية وهي ان الامور الاكثرية والدائمة لا يكون اتفاقية بل لها سبب ذاتي فيتوقف اثبات
هذه السببية التي يراد اثباتها بالحس والتجربة بين الشيئين كالنار والاحراق مثلا على سببية مطلقة ثابتة بين الاشياء قبل اثبات
هذه السببية وتلك السببية ايضا ثبوتها غير بين بل هي امر مشهود وليس كل مشهود حقا لا مستغنيا عن البرهان فاذن كون بعض الامور
اسبابا مطلقة اي فاعلا وغاية ومادة وصورة على الاطلاق لا يثبت الا بالبرهان العقلي وموضع اثباتها ليس الا في العلم الاعلى و

كون ذلك قريبا من الوضوح لا يوجب الاستغناء عن البرهان اذ كثيرا ما لا يكون بينا بنفسه سواء كان قريبا من الوضوح او لا فهو عند الحكيم
يحتاج الى البرهان اذ لا يعول الا على ما قال تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وكقوله ومن يدع مع الله الها آخر
لا برهان له الا يرى ان كثيرا من المسايل الهندسية قريب من الوضوح ومع ذلك برهن عليه في كتاب اقليدس وكقولك كل ضلعين من
المثلث فهما معا اطول من الثالث **قوله** فبين ايضا انه ليس البحث عنها بابطال شق آخر من الاحتمالات الاربعة المذكورة او الا في
فرض البحث عن الاسباب القصوى وهو ان يكون البحث عن كل واحد واحد من الاربعة من حيث هو ذلك الواحد بخصوصه لا من حيث
انه سبب مطلق بان ذلك ايضا فدين مما ذكرنا في شق الاول لانه كان البحث عن احوال الاسباب الاربعة القاصية بما هي اسباب
مطلقة يتوقف على اثبات وجودها مطلقا لا يقع الا في هذا العلم كذلك البحث عن احوال كل واحدة واحدة من العلل القاصية بخصوصها
يتوقف على اثبات وجودها الخاص واثبات وجودها الخاص لا يقع الا في هذا العلم فيلزم المحذور المذكور وهو ان يكون موضوع
علم في غير العلم الذي يبحث عن احوال ذلك الموضوع فلفظة بين بصيغة الفعل المجهول لا بصيغة الاسم كما توهمه بعض المعاصرين
قوله ولا ايضا من جهة ما هي جملة ما وكل هذا ابطال الشق الثالث من تلك الشقوق الاربعة الذي وقع رابع الاحتمالات الاربعة
في الذكر اولا **قوله** لست ادري جلي وكلي لان ذلك يرجع الى الاحتمال الذي مر ابطاله اولا وقد علم الفرق في المنطق بين الكل والكلي
وهكذا يكون الفرق بين الجملة والجملي وفي بعض النسخ وقع مجمل بدل الجملي والمجمل عند الاصوليين عبارة عن اشتراك اللفظ **قوله**
وان لم يكن كذلك في جزئيات الكلي اي العلم بالكل يتوقف على العلم بجزئه واما العلم بالكلي فغير متوقف على العلم بجزئيه بل ربما يكون الامر فيه
بعكس ذلك اذا كان الكلي ذاتيا لجزئيه والعلم بذلك الجزئي علما بالكلية **قوله** باعتبار قد علمته وهو ان لا يكون للكلي اعتبار صيغة
بحيها يفتقر ملاحظته الى ملاحظة الجزئيات او لا كالكون الكلي جنسا او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقي يتوقف
اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقايق لا من حيث كونها ذوات جنس فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات الا مع تعقل مفهوم
في الكلي وهو كونه جنسا واما القدر المتعقل على تعقل الكلي من جهته هذا الاعتبار هو ان الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه
قوله واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة هذا رابع الاحتمالات في كون الموضوع في هذا العلم هو الاسباب
القصوى وقد وقع في الذكر السابق اولا وانما اخره الشيخ في البيان لان الاحتمال الصحيح مع كونه خلفا فانه قد وقع البحث عن الاسباب
الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا مخصص الاستعداد
طبيعيا او تعليميا فحري بذلك البحث ان يكون في هذا العلم **قوله** ولم يكن من جهة ما هو موجود البحث عن الجسم الطبيعي من حيث
الجهات الثلثة اعني الوجودية والجوهرية والتركيب من الهيولى والصورة انما يقع في العلم الالهي والعلم الاعلى لا في الطبيعي والعلم
الاسفل لان البحث عن وجود الشيء وعن مقومات وجوده ومقوماته مهيته في ضمان العلم الذي هو فوق علم يبحث فيه عن العوارض
الذاتية لذلك الشيء فالبحث عن وجود الجسم الطبيعي في ضمان العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود لانه من قسم
الاولية والبحث عن الاقسام الاولية للشيء بحث عن عوارضه الذاتية وكذا البحث عن جوهريته لانه بحث عن مقوم مهيته وكذا
البحث عن الهيولى والصورة لانه بحث عن مقوم وجوده اذ بهما يتم وجوده فعند ذلك يصلح لان يصير موضوعا لصناعة اخرى
فياخذه صاحب تلك الصناعة من يدي الفلسفي الذي قد تمم صنعته العلمي فيه فيشرع هذا الصانع الاخر في صنعته المختص به
وهو تحت الصنع الاول لان هذا في الواحق وذلك في المقومات **قوله** والعلوم التي تحت العلم الطبيعي اه علوم الطبيعي بعضها
اصول هي فوق وبعضها فروع هي تحت واصولها ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات وهي جسم الكيان و
الثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكم في صنفها ونضدها وغير ذلك وهي علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه
احوال الكون والفساد والتوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات في نشوها و
جوتها واستبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماوية بين الليل احديهما شرقية سريعة والاخرى غربية بطيئة
ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث فيه عن كائنات الجو والمركبات الناقصة فيشتمل عليه كتاب الآثار العلوية
الخامس يبحث فيه عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع يشتمل عليه كتاب

طبايع الحيوان والثامن يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة وما يشتمل عليه كتاب النفس والحس والمحسوس وما الاقسام الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها الطب يبحث فيه عن احوال البدن الانساني واركانه وامزجته وكيفياته وكيفية ما من شأنه ان يؤدي للصحة والمرض واسبابها وعلاماتها ومنها احكام النجوم والغرض فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها ووقوعها في البروج على احوال هذا العالم وهو تخميني ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال من الخلق على الخلق ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات والغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الارضيات لحصول امر غريب في هذا العالم ومنها علم الاكرة والغرض فيه تمزيج القوى التي في الاجسام الارضية لصدور فعل غريب ومنها علم الكيميا وهو معرفة ان بسبب من بعض المعدنيات تخواصها وافادتها خواص غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهرتين كالذهب والفضة من هذه الاجساد قوله وكذلك الخلقيات اي وكذلك العلوم السياسة والخلقية فان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شيء اخر تحته وان موضوعها يثبت في علم هو فوقها قوله واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه اما مقدار مجرد الخ قد علمت ان اصول العلم الرياضي اربعة وانقسامه الى الاربعة باعتبار انقسام موضوعه اليها والشيخ اشار اليها جميعا فقوله اما مقدار مجرد في الذهن اشارة الى موضوع الهندسة وقوله اما مقدار اما خوذ في الذهن مع المادة اشارة الى موضوع الهيئة وقوله اما مقدار مجرد عن المادة اشارة الى موضوع الحساب اما عدد في المادة اشارة الى موضوع الموسيقى قوله ولم يكن ايضا ذلك البحث منها الخ قد علمت ان البحث عن وجود الشيء وحقيقته ومقوم حقيقته من وظايف العلم الالهي فالبحث عن كون الشيء مقدارا متصلا وكون الخمسة او السبعة عددا او الذكاء من كون هذه الاشياء جواهر او اعراضا كل ذلك لا يقع الا في العلم الاعلى وانما يقع البحث في العلم الاوسط عن الاحوال العارضة لهذه الامور بعد وضع وجودها وتمام حقيقتها قوله والعلوم التي تحت الرياضيات الاقسام الفرعية للعلوم الرياضية كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة علم المساحة وعلم الحيل المحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم المرايا وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم التقاويم ومن فروع الموسيقى الاتخاذ الالات العجيبة لحصول النغمات البهجة للنفس المهيجة اقواها ودواعيها كالارغنون وما يشبهه قوله ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود اما بين ان موضوعات سايرالعلوم ومقوماتها الذاتية لا يبحث عن وجودها ووجود ذاتياتها في تلك العلوم فاريد ان بين ان تلك الامور لا بد ان يبحث عن وجودها في علم اخر لبين ان موضوعه ما ذا فانه الموجود بما هو موجود فهو موضوع الفلسفة الاولى ولا يبعد ان يكون هذا شروع في منهج اخر في تعيين موضوع الفلسفة الاولى واثبات اينيتها فيما بين العلوم والمنهج الذي سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات سايرالعلوم الحكمية وهي الطبيعيات والخلقيات والرياضيات والمنطقيات وان موضوعاتها جميعا انما يثبت في علم اخر هو فوقها وهذا المنهج من جهة ان ههنا امورا لا بد من اثبات وجودها ومحمولاتها ولا يقع بيان وجودها ومحمولاتها الا في علم هو غير تلك العلوم الجزئية وهو علم لا بد ان يكون موضوعه اعم الاشياء وما ذلك الا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق قوله او في مادة غير مادة الاجسام اعلم ان الصورة بمعنى الذي هو امر ما بالفعل يصح ان ينقسم الى قسمين قسم ينقسم في قوام وجوده الخارجي الى مادة جسمانية وقسم لا ينقسم الى مادة جسمانية وهذا القسم ايضا قسمان قسم ينقسم في قوام وجوده الفعلي الى مادة عقلية كالعلوم التصورية والتصديقية للانسان فانها صور ذاتية على ذات النفس والنفس موضوع او هي مادة غير جسمانية وقسم لا ينقسم اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات العقول المفارقة على الاطلاق وهي الصورة المحضة المطلقة قوله وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات الخ اي ليس يجوز ان يكون البحث عن هذه الامور المذكورة من الجهة المذكورة داخلا في العلوم الطبيعية الباحثة عن المحسوسات التي لا يمكن تجردها عن المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا ولا داخلا في العلوم الباحثة عن المحسوسات المقترنة الى المادة المحسوسة لا بحسب الذهن لان هذه الامور تما لبس وجودها مفتقرا الى المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا كما سنبينه فلا يجوز ان يكون العلم بها من جملة هذين العلمين اعني الطبيعي والرياضي وانما لم يذكر الخلقي في نفي كون العلم بها منه لان ذلك الاحتمال بعيد عن العقل واما المنطق فيجيء ذكره

وغنى ذلك عنه **قوله** اما الجوهر فبين ان وجوده الخ اقتصاره تقريره هذا النهج على النظم الطبيعي هو ان البحث عن هذه المذكورات
من حيث وجودها وعينها بحث عن الامور التي لا تفتقر في وجودها وتعقلها الى مادة جسمانية وكل بحث عن مثل هذه الامور
يكون بحثا الهيا ويكون موضوعه مباينا لموضوعات العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية ينتج ان تلك الابحاث من الالهي
وموضوعها خارج عن موضوعات سائر العلوم اما الكبرى فظاهر بيانها باطال بعضها واما الصغرى فهو قوله اما الجوهر
قوله بما هو موجود فقط لفظة فقط يجوز كونه بيانا للاطلاق وكونه بيانا للتقييد ايضا فان البحث عن الجوهر على كلا الوجهين
وقع في العلم الاعلى اما على الوجه الاول ففي العلم الكلي منه واما على الوجه الثاني ففي علم المفارقات منه وقوله والا لما كان جوهرا
لا محسوسا بيان لاستغنائه عن المادة بكلا الاعتبارين **قوله** واما المقدار فلفظه اسم مشترك اه لفظ المقدار كلفظ المثل
بالمعنى الذي ليس بجسم فانه يطلق بالاشتراك الصناعي عند المشائين على معنيين احدهما من مقولة الجوهر وهو صورة الجسم
الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي على الاطلاق وثانيهما من باب الاعراض وهو معنى جنسي مشترك بين الامور الثلثة اعني الخط
والسطح والجسم التعليمي والمتصل الكمي فرد رابع هو الزمان واما الاشراقيون فهم ينكرون المعنى الاول من المقدار ولكن يثبتون
المقدار بالمعنى الثاني على الجسم الطبيعي ويجعلون بعض افراد الكم المقداري جوهرا وبعضها عرضا فالجوهر من الكم المتصل المقداري
هو الجسم الطبيعي والعرض هو السطح والخط **قوله** قد عرفت الفرق بينهما ذكر هذا الفرق في الفصل الرابع من المقالة الثالثة
من الفن الثاني من المنطق حيث قال الجسم اما هو جسم لا بين من شأنه وفي طباعه بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق
متقاطعة على حد واحد مشتركة في القاطع على قوائم وهذه صورة الجسمية ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما يقبل احد الابعاد
او اشيئ منها او ثلثها اكبر او اصغر من الابعاد التي في الجسم الاخر فانه لا يخالفه في ما يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه
فيما قبل من الابعاد على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد بينها او هي موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو من حيث يقدر به وان كان
التقدير لا بعينه البتة ان امكن او بعينه هذه الصورة الجسمية التي هي صورتها الجوهرية التي لا يزيد فيها جسم على جسم فهي من جملة
القسم الاول وهي صورة جوهر لا جوهر ليست عرضا والمعين المعرض للتقدير في الابعاد الثلثة تقديرا محدودا او غير محدود
فهو العرض الذي من باب الكم المتصل **قوله** فانه مبدء لوجود الاجسام الطبيعية اعلم ان لهذا المعنى اربعة اخماء من البديهة بالغيا
الى اربعة اشياء فانه صورة مقومة لوجود ليس هو الاول كالعلة الفاعلية للشئ لانها شريكة فاعل الهيولى وهي علة صورية للجسم بما
هو جسم ومقوم لهيئته وهو بالقياس الى الاجسام الطبيعية النوعية علة مادية او جزء علة مادية وبالقياس الى صورها النوعية
مادة الجزئية فهو على كل واحد من هذه الاخماء والاعتبارات يمتنع ان يكون متعلق القوام بشئ من المواد المحسوسة فكيف
وقد تضاعف له جهات التقدم عليها بالذات جهة الوجوه من العينية كما اشرنا اليه **قوله** فان الشكل عارض للمادة اه مطلق الشكل
وكذا مطلق المقدار الجسمي بالمعنى الثاني من لوازم المادة وانما يثبت عرضيتهما بتبدل اشخاصهما وتوارد اعدادهما على المادة المعينة
وهي هي بعينها كما ان الشكل الممتد الواحد باشكال مختلفة كالكرة والمكعب والاسطوانة وغيرها فان تحقق عرضية الاشياء هو جواز
تبدل احادها مع بقاء هوية المحل فتبدل الاشكال على جسم واحد جوهري يظهر عرضية الشكل واذا ثبت عرضية الشكل ثبت عرضية
المقدار فان نسبة الشكل الى المقدار نسبة الفصل الى الجنس وهما متحدان جعلا ووجودا فتبدل احدهما يوجب تبدل الاخر لا يقال الجسم الكري
اذا تكعب فان مقداره المساحي مساو للذي قبله كان ولا لانا نقول لا مساواة بين الاشكال المختلفة بالفعل بل هي في قوة المساواة
وما بالقوة غير موجود وبعد وانما المتساوية في الاجسام من الاجسام هي ما كانت على شكل واحد **قوله** فليس هو بحثا اليم
اي كان البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الاول بحثا عن احوال ما لا يتعلق وجوده بالمادة فكذلك البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الثاني
بحث عن مثل تلك الاحوال الآن البحث عن انحاء وجودات الاشياء ومهياتها من وظيفة ذلك العلم كما مر **قوله** فاما موضوع
المنطق من جهة ذاته فقط انه خارج عن المحسوسات اه الاولى تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجوهر الخ ليكون داخلا في
الوجه الاول الذي مبناه على ان موضوعات سائر العلوم انما يبحث عن اعتبارها ومهياتها في علم اخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد به بيان
وجه اخر على اثبات الفلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والغرض ان موضوعات المنطق وهي المعقولات الثانية من جملة الاشياء

التي وقع البحث عن نحو وجودها وان وجودها ليس الا في العقل ولا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق لان البحث عن وجود الموضوع لعلم لا يقع في ذلك العلم كما مر مرارا وكاف علم موضوعه المحسوسات كالطبيعي والرياضي لانها غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا يقع في علم غير هذه العلوم النظرية وليس هذا العلم الا العلم الاعلى **قوله** فبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي هو ما شان البحث قد يقع من الاشياء التي بعضها من باب الجوهر كنفس الجوهر والجسم والسور الجوهرية العقلية وغيرها وبعضها من باب الكم كالمقدار والعدد وبعضها مقولات اخرى كقولنا المنطق شيء هل هو من باب الكيف وغيرها بحثا على الوجه المذكور فظاهر ان البحث عن هذه الامور على الوجه المذكور لا يقع الا على تقدير ان ما ليس بقابل للمادة المحسوسة وجودا وتعقلا ومعلوم ايضا انه ليس واحد من هذه الابحاث موضوع لعلم غير جسماني وعلم الطبيعيات بل كلها مما يقع في علم واحد له موضوع واحد واذا كان كذلك فموضوعها المشترك الذي يكون تلك الاشياء بوجوداتها وبهوياتها احوالا واعراضا ذاتية له واقساما اولية منه لا يمكن ان يكون الا امرا عاما يتحقق وليس ذلك الا الوجود المطلق والموجود من حيث هو موجود وانما قيدنا امر العام بالمتحقق ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية والسلبية كالشيء والممكن العام والممتنع والمعدوم فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال الاعيان الموجودات في شيء **قوله** وكان قد يوجد ايضا هذا وجه تفصيل موضوع الفلسفة الاولى والفرق بين هذا والوجوه السابقة ان البحث عنه المذكور فيها كان من جملة امور موجودة بالاستقلال سواء كان وجودها وجود الجواهر او وجود الاعراض وسواء كان العرض عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما البحث عنه المذكور في هذا الوجه فهو من جملة امور ذهنية وجودها وجود موضوعاتها بعينه لكن النفس تحذوها وتخفقها بان تنتزعها عن الوجودات والفرق بينها وبين سائر الاعراض ان وجودات سائر الاعراض غير انفسها وجودا لموضوعاتها واما هذه الامور فوجوداتها في انفسها هي بعينها الوجودات موضوعاتها والفرق بينها وبين الوجود ان الوجود نفسه وجودا لموضوع وكل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها هويات غير الوجود بخلاف الوجود فانه لا هوية له **قوله** وهي مشتركة في العلوم اي يقع استعمالها في كل واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال اعم من ان يكون من جهة كونها من المبادي المشتركة في علم او من المقاصد فيه او لا هذا ولا ذاك بل يقع الاشتغال الى استعمالها في بيان بعض المقاصد والغرض ان هذه الامور ليست مما يستغنى عن معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث عنها في شيء من العلوم بل يجب البحث عن وجودها وحدودها ثم لا يخلو شيء من العلوم الجزئية البحث عنها من الجهتين المذكورة بل باحد الوجهين الاخيرين اذ لو بحث بها من حيث وجودها وحدودها في شيء من العلوم الجزئية لكانت هي من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم لان محمولات مسائل كل علم يجب ان يكون من خواص موضوعه لكن ليس شيء من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص بشيء من هذه الامور فلا بد ان يكون موضوعها امرا عاما والعلم المتكفل باثبات وجودها وتحقق هويتها اعم العلوم واعلاها **قوله** وليست من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتاكيد ودفع التوهم المضاد للحق اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الذوات المخالفة الحقايق للموجودة بوجودات مختلفة حتى لا يفتقر الى البحث عنها وعن احوالها الا ان البحث عنها وعن احوالها على ذلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لا لانك قد علمت انها من جملة الاعراض والصفات لانها غير مستقلة الوجود ومنشا هذا التوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليست لها وجود خارجي منتزعة عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهم انها عين تلك الذوات وقد مر الفرق بينها وبين سائر الاعراض بان وجود سائر الاعراض غير وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها في الخارج لكنه غيرها في الذهن لانها من عوارض الهوية لا من عوارض الوجود ولاجل هذه الدقيقة عبر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا بانه يكفي في ثبوت عرضيتها ان لها نحوا من الوجود غير وجود الذوات في اي ظرف كان وباي اعتبار كان لان ما ليس بعرض هو الا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود الذوات **قوله** ولا ايضا من الصفات التي يكون اه اي ليست كل واحد منها من الامور العامة الشاملة لكل شيء كالشيء والممكن العام ونحوهما حتى لا يحتاج البحث عن اثباتها وتحديدها وتعريفها فلا يكون مطلوبا في علم من العلوم من الجهة المذكورة **قوله** ولا يجوز ان يحصر بمقول ليكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها الا غير **قوله** ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء اي من عوارض نحو

بشئ والاعن العوارض كاشياء كثيرة خاصة لكل علم وبه الاختصاص لها شئ من الموجودات الامن جهة كونها موجودة مطلقة فيكون
من الاعراض الخاصة بالموجود المطلق ومن الاعراض العامة لها والمطلق في العلوم كما علمت ليس الا الاعراض الخاصة بالشئ فيكون موضوعها
في البحث هو الموجود المطلق لا الجزئيات **قوله** ولانه غنى عن علم بمبدئه وعن اثباته اه هذا وجه اخر على ان موضوع العلم الاعلى هو
الموجود المطلق موضوعه يجب ان يكون امرا عاما شاملا لجميع الموجودات تحقق الذات غنيا عن التعلم بمبدئه وانيته ولا يتحقق هذه
الاوصاف الثلثة في شئ من المعاني الا في الموجود بما هو موجود فان غيره من المفهومات لما ان لا يوجد اصلا او لا يعم جميع الموجودات وغيرها
فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضا خاصة له **قوله** ومطالبة الامور التي تلحقه بما هو موجود اه كل ما يلحق الشئ لذاته او لا
يتوقف لحوقه على شرط ولا ايضا على ان يصير نوعا خاصا من انواعه فذلك الشئ من عوارضه الذاتية واحواله الاولية ولما في ذلك يكون
اللاحق العارض امرا انضم من ذلك الشئ كما توهمه بعض اجلة المتاخرين وبسبب كلام الشيخ الى الناقص حيث قال في بيان ما يلحق الشئ لامر انضم فهو عرضي
غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض
لامر اخص او توهم ان كل ما يعرض الشئ الذي يجب ان يكون لازما الذاتية وليس كذلك فان الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق
وغيره كل واحد منها عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه **قوله** وبعض هذه الامور هو له كالانواع اه قد علمت ان مضروب الجنس
وانواعه بحسب القسمة الاولى من عوارضه الذاتية فكذلك نسبة الاجناس العالية اعني المقولات العشر الى طبيعة الموجود بما هو
موجود كنسبة الانواع الاولية الذاتية الى الجنس فيكون من الاعراض الذاتية له دواما فالفرق كالانواع ولم يقل انها الانواع لان الوجود
المطلق ليس طبيعة جنسية ولا امرا كليا وليس شمول الموجودات شمول الكلي لافراده الجنسية والنوعية والذاتية والعرضية من الامور
التي يعرض الماهيات في الذهن والوجود ليس بماهية شئ ولا ماهية ولا صورة في الذهن مطابقة لها حتى يعرض له الكلية والجنسية او
غيرهما من المعقولات الثانية بل هو صرف الانية الخارجية لكنه يشبه الذاتي والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افرادها المتخالفة الحقائق
ولما كانت قسمة الى المقولات قسمة اولية يكون هي من عوارضه الذاتية لا كقسمة الجوهر الى الانسان وغير الانسان فان الجوهر لا ينقسم
اليهما الا بعد قسمة الى الحيوان وغير الحيوان وكذا لا ينقسم الى الحيوان وغير الا بعد ان ينقسم الى الناطق وغيره وهذه الامور
من الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر اعني العرض الذاتي من الاقسام للجوهر هو مثل قابل الابعاد ومقابله **قوله**
وبعض هذه له كالعوارض اي كون هذه الامور كالعوارض للموجود بما هو موجود وكون غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع
مع كون الجميع مما يصدق عليه الموجود لا يخلو من دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض فليست لعوارض فلما سبق من انها ليست
من العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرها ولا من العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انما عرضت
للماهيات الموصوفة بها بضرب من التحليل والاعتبار واما كونها كالعوارض للموجود لا كانواع له فلانها ليست كما اشرنا اليه من الامور
الموجودة على الاستقلال كالجواهر والاعراض القارة ولهذا ليست هي مندرجة تحت شئ من المقولات وعوالي الاجناس بالذات بل
بالعرض وتحقيق الامر فيها يحتاج الى مقام اوسع من هذا المقام **قوله** ولقائل ان يقول ان منشأ هذه الشبهة اما الخلط بين الطبيعة من
حيث هي هي وبين الفرد او الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي وبين الطبيعة على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون
الطبيعة من حيث هي هي ذات مبدء ولا ايضا يلزم من كون الطبيعة على الاطلاق علة او معلولة تقدم الواحد بعينه على نفسه فان من
شروط التناقض وحدة الموضوع وحدة بالعدد لا بالعموم **قوله** والجواب عن هذا ان الناظر في المبادي انما هذا هو الجواب لكن الشيخ
على النظر الدقيق والبحث اللطيف في هوان البحث عن مبادي الموجود المطلق بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من
العوارض له لامكان تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقاد الى مبدء كاف في واجب الوجود ولا ينافي ذلك تحققه وثبوته مطلقا على وجه لا افتقار
الى مبدء وكون الوجود المطلق ذا مبدء لا يستلزم كون الشئ الواحد بعينه مبدء لنفسه ولا كون الموجود المطلق من حيث هو موجود
مطلق مفتقرا الى مبدء وان كان الموجود المطلق ذا مبدء والفرق بين الاعتبارين مما سيظهر في مباحث الهية واما كونها من العوارض
المختصة به لا من العوارض العامة له فلانه لا شئ يتحقق اعم من الموجود المطلق حتى يلحقه كونه مبدئا عليا او غنيا او مادية او صورية او نحوها
اولها او يلحق بوساطة الموجود المطلق فيكون كونه مبادي من العوارض العامة له واما كونها من العوارض الذاتية له اذ ليس لوجودها انما بوسط

امر بحصر فان كون الوجود قائما لا يحتاج الى ان يصير موضوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق الشيء بواسطة امر لازم او بواسطة امر اخص منه فهو عرض ذاتي له والبحث عنه مطلوب في العلم الباحث عن احواله فالبحث عن المبادي يجب عن الاعراض الذاتية للوجود المطلق المطلوبة في العلم الباحث عن احواله وهو اعلم الاعلى **قوله** ثم المبدء ليس مبدء للوجود كذا قيده هذا جواب اخر عن ذلك السؤال مبناه على التخصيص ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق بين كون الوجود المطلق مبادي وبين كون الوجود المطلق من حيث كونه موجودا مبدء مبادي وهذا التخصيص لا يجدي عن كلفة فان البحث عن مبادي الموجودات الواقع في العلم الكلي انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات على ان البحث عن العقيد يبتني على البحث عن المطلق على وجه الاطلاق ان يكون الاطلاق معتبرا فيه فان كون الوجود المطلق موضوعا لله لا ينافي كون المبادي ليس من عوارضه اذ المبادي في الحقيقة مبادي للافراد والافراد كلها من عوارض الطبيعة وكما ان افراد الوجود كلا او بعضا من عوارضه فكذلك مبادي الموجودات كلها او بعضها من عوارضه لانها ايضا من افراده والذي لا مبدء له هو طبيعة الوجود من حيث هي حتى انه لو فرض ان الكل وجود مبدء وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان التسلسل الى غير النهاية لكان البحث عن مبادي الوجود بحثا عن عوارضه والتي يشيع البحث عنها في العلوم من مبادي الموضوع هي مبادي مهيته من حيث هي هي لا مبادي افراده وهنا لم يقع البحث عن مبادي مهية الوجود المطلق لا مبدء ولا مهية لانه بسيط **قوله** ولو كان مبدء للوجود كله لكان مبدء لنفسه هذا اذا كان المبدء واحدا بالعدد وانت تعلم ان البحث عنه في العلم الكلي من المبادي ليس على هذا الوجه فلو فرض قولنا ان الكل وجود مبدء لم يلزم منه الا التسلسل لا كون الشيء مبدء لنفسه ومثل هذا الاشتباه وقع لبعض افاضل المتاخرين حيث قال هو مبدء لذاته وجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان التسلسل على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد ما لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد فتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وقال ايضا في وجه اخر ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات واعترض عليه بعض معاصريه في الوجه الاول على التقدير الذي يلزم التسلسل الدور واقول ان الدور الذي يستلزم الفرض المذكور دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف الشيء بعينه على ما يتوقف هو بعينه على ذلك الشيء لا استلزامه كون شيء واحد بعينه سابقا على نفسه واما الشيء الواحد بالعموم فذلك الدور فيه وذلك المقام لم يدل على نفسه غير مستحيل فيه اذ الوحدة المعتبرة في جانب الموضوع هي الوحدة الشخصية لا غير والا لما استحال ان يصدق المتقابلين على موضوع يكون وحدته بالمعنى لا بالعدد او لا نرى ان قولنا ان الحيوان يتوقف على المني والمني يتوقف على الحيوان ندور قولنا ان الدجاج من البيض والبيض من الدجاج جدليا بعد الا في اللفظ وكذا قولنا ان الحيوان يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا على المني المتوقف عليه ليس لوجوب توقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف الحيثية وكلا الوجهين غير صحيحين وقوله ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود مبدء ان اراد بيان لا مبدء له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح ولكن يلزم من فرض ان كل موجود له مبدء لا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك وان اراد ان ليس للموصوف بهذه الحيثية مبدء فهو غير صحيح اذ للوجود المطلق منقسم الى ما له علة والى ما ليست له علة والمقسم يصدق على كل قسم فللوجود المطلق يصدق على الوجود المعلول وان لم يصدق عليه لا ينقسم اليه بقيد الاطلاق او العموم كما لا يخفى **قوله** بل الوجود كله لا مبدء له قد علمت ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده وكذا كلام السائل المذكور ما خود من همهنا **قوله** انما المبدء الوجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الوجود قد علمت انه لا حاجة الى هذا التخصيص في هذا المقام فان المبدء لبعض الوجود مبدء للموجود المطلق وان لم يكن مبدء له من حيث كونه موجودا مطلقا وكذا قوله فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادي الوجود مطلقا منظور فيه لانه يبحث عن مبادي الوجود مطلقا وان لم يبحث عن مبادية من حيث كونه مطلقا فان الوجود مطلقا لو امتنع لذاته عن كونه ذا مبدء لما تحقق موجود معلول انما الممتنع عن كونه ذا مبدء هو بعض خصوصيات الوجود لا طبيعة الوجود مطلقا **قوله** كسائر العلوم الجزئية اه هذا مثال عندنا لان البحث قد يقع عن مبادي بعض افراد الموضوع لا عن مبادي المشترك لجميع افراده ومثال عندنا لان البحث قد يقع عن المبادي المشترك لا فراد الموضوع كلا او بعضا والموضوع ايضا مطلقا الكلي من حيث حقيقته المشتركة بين موضوعات المسائل الا ترى ان كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مبادي مشتركة لكل فرد ككون كل حيوان متولدا اما عن مثله او غير مثله وكل حيوان له مبدء محركة ارادية وذلك المبدء جزء من اجزاء الحيوان مطلقا وان لم يكن جزءا ولا مبدء مطلقا للحيوان من حيث هو

حيوان البحث من مبادى الموضوع من حيث هو موضوع فى العلم الذى يبحث عن احواله **قوله** ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى الجزء الذى
العلم كالحكم والمنطق والطب والنحو وغيرها وقد يطلق ويراد به الملكة النفسانية التى بها يقتدر الانسان على استكشاف كل مسئلة يرد عليه
من غير تجشم وتكلف فيقال للموصوف بها انه حكيم او منطقى او طبيب او غير ذلك وقد يراد به العلم بمجموع المسائل المدونة فيه او بعض تلك
المسائل المعلومة وليس المراد ههنا المعنى الاول لانه امر بسيط لا جزء له والمراد هو المعنى الثانى لانه ذو اجزاء ونسبة الاول الى الثانى ليست
كنسبة المجمل الى المفصل كما يحدد والقياس الى الحد بل كنسبة العقل البسيط الفعال للعلوم التفصيلية النفسانية الى تلك العلوم بخلاف
ههنا موضع بيانه فالعلوم بالمعنى الثانى اجزاء وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هى العلوم او المسائل التى تحتوى ذلك العلم عليها وجزئياتها
هى العلوم التى موضوعاتها افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هى العلوم التى موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم **قوله** لانها
موجود متحرك فقط او متكم فقط يعنى لو خصص السبب الاول بكونه سببا اول لكل متحرك او متكم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او
تعليميا فخرج عن كونه من اجزاء العلم الالهى وفى بعض النسخ بدل قوله لانها موجود بما هو موجود هو اولى واصح **قوله** ومنها ما يبحث
عن العوارض للموجود وهو كالبحث عن الوحدة والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتاخر والعلة والمعلولية وقد علمت ان كونها من العوارض
للموجود بما يوجد يقع فى اى مرتبة من نفس الامر تحقق **قوله** ومنها ما يبحث عن مبادى العلوم الجزئية مبادى العلوم بعضها
تصورية كتصور الموضوع واجزائه وبعضها تصديقية كالتصديق بوجود الموضوع وبكونه موضوعا وبالمسائل التى يتوقف عليها البرهان
الواقعة فيها على المطالب لما كان هذا العلم متكفلا ببيان حدود الاشياء الكلية ومهياتها واثبات وجوداتها وانياتها بالبراهين و
من جملتها مبادى العلوم التصورية والتصديقية يقع البحث لا محة عن تلك المبادى ايضا فيكون تلك المبادى من جملة المسائل المطلوبة
فى هذا العلم وقوله لان مبادى كل علم اخص من هذا بجملة الخ والذى ذكرناه هو اعم مما اخذ من هذا الوجه حتى انه لو فرض علم لم يكن اخص
من هذا العلم لكان هو البحث عن مبادية من جملة مسائل هذا العلم **قوله** فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود اعنى بديهيا ان البحث عن
مبادى العلوم الجزئية ما بحث جزئى كون وعلى اى كيفية يقع فى هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والبحث
عنها فى هذا العلم احوال للموجود المطلق الذى هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادى تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فبين ذلك
ويكشف عن وجه اشكال البيان احوال موضوع العلم الاعلى قد يكون امورا هى كالاقسام لذى الاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للقسم
وذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الوجود الى الموجودات علمت انها كقسمة الجنس الى الانواع و
بمعنى انه ليس بخارج عن حقايق الموجودات وان لم يكن جنسا بالحقيقة لانه ليس بحيثية كلية كما مر وكذلك اقسام الاقسام ايضا من هذا القبيل
الثانية اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية وهكذا الى ان يصير القسمة لبسيط نحو وعارض غريب فان المراد من القسمة الاولية ان لا يحتاج
المقسم فى انقسامه الى تلك الاقسام الى محمول امر خارج عن ذاته فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وسائر الانواع قسمة اولية ولا
اعراض ذاتية اذ ربما قسمة الابيض فى غيره والى الصاهل وغيره والى الكاتب وغيره اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية لها وان
كان القسم الخارج فى بعضها لازما وفى بعضها مساويا وفى بعضها اعم مما خرج من القسمة الاولى وكانت القسمة فى الانحاء الثلثة الاخيرة
ايضا مستوفاة كالاولى والجملة الحصة المعارضة لا باى كونه من الاحوال الذاتية للمعروض الموضوع فاذن يقول ان هذا العلم يبحث
عن احوال ذاتية للموجود المطلق ومن جملة احواله اقسامه الذاتية كالمعقولات واقسام اقسامه الذاتية ايضا كانواع المعقولات وانواع انواعها
حتى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان التخصيص اخر التخصيصات والتقسيمات التى لا يجوز بعدها تقسيم
ام لا فالاول كالجسم القابل للحركة والسكون فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بما هو موجود ويحدث معه موضوع الطبيعى ولا
يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم اخص خصوصا منه الا بحوق عارض غريب من تغير او تكم فيصير الخصوص امرا طبيعيا او تعليميا الا بحوز
ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا البحث عنه داخلا فى العلم الاعلى والثانى كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه
الى الكم وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضى لكن يجوز بعده تقسيم اخر للموجود يكون الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصا من الكم
المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الوجود المطلق الى الكم متصل وغيره بل الى مقدار وغيره بل الى جسم تعليمى وغيره فالجسم التعليمى
مع كونه اخص من الكم المطلق بمراتب لكنه هو ايضا كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض الذاتية له فان جعلته جسما لا بتوقف

على جعل بمقدار لو كان جعله بمقدار لا يتوقف على جعله كما مصلا ولا جعله كما مصلا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيما يتحقق بجعول يجعل
واحد ووجود بوجود واحد فانه لا يجعل فيها اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئي الا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع
هذا العلم يقع البحث عنه فيه بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح ان يبحث عن احواله الذاتية
صاحب علم جزئي فيسلم اليه صاحب هذا العلم وهو باخذه ويتسلمه منه من غير بحث وعلى اذا ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجوده
موضوعه وحده بهيئته والا كان من ذلك الجنس صاحب علم هو فوق علمه فالهندسي مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل وهيئته صار من
هذه الجهة عالما الهيا لا مهندسا قوله وكذلك في غير ذلك كما اذا حصل من الاقسام وجود الاخلاق النفسانية فياخذه صاحب علم
الاخلاق والسياسات او حصل منها وجود المعقولات الثانية فياخذه صاحب علم البرهان قوله وما قبل ذلك التخصيص مبتدا
وقوله كالمبدا لد عطف تفسيري عليه وقوله فيبحث عنه خبر المبتدا يعني يبحث هذا العلم عن وجود قسم من الوجود هو اعم من القسم الذي هو
موضوع علم من العلوم الجزئية وهذا واضح لان البحث عن وجود الاخص في تقرير مهيته اذا كان داخلا في مسائل العلم الاعلى فالبحث عن وجود
الاعم منه الذي كالمبدا لموضوعه بهيته كان اجرى بالبرهان بان يكون داخلا في مسائله ثم لك قد علمت مما ذكرنا ان العلم الاعلى قد يبحث
عن حقيقة ما هو بعد الاخص الذي هو موضوع علم جزئي وما هو كالمعلول لمثل البحث عن الخط والسطح والجسم التعليمي وكل منها
اخص من موضوع العلم الرياضي قوله فيكون اذن مسائل هذا العلم المباحث الواردة في هذا العلم اصنافها كثيرة لكنها مندرجة
في ثلثة مجامع احدها البحث عن اسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدء
الاول للوجود واثبات المادة الاولى والصورة النوعية للاجسام واثبات الغايات للطبايع واثبات الاجسام الفلكية ونفوسها او
وعقولها التي هي غايات حركاتها فان جميع هذه المسائل يبحث عن مبادي الوجود وثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة
والكثرة والقوة والفعل والتام والناقص والقدرة والعجز والقديم والحادث وغير ذلك وقد سبقت الاشارة
الى انها باي وجه يكون من العوارض للوجود مع انه ليس في الخارج بحيالها عارضية ومعروضية بين شيئين والحق ان كونها من
العوارض انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التحليل كالذي يقع بين الهيئة والوجود فهي كالوجود زايد على الهيئة خارجة محمولة
عليها الاكمل الذاتيات عليها وثالثها البحث عن اقسام الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية اعم من ان يكون موضوعات لها او غيرها
وليس يجب ان يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادي بل من حيث وجودها في ذاتها وتقررها في نفسها الكن يلزمها ان يكون
من المبادي للعلوم الجزئية يعني ههنا سؤال وهو ان مباحث الهيئة وجنسها وفصلها وحدها واتمها اعلم هي موجودة لم لا واي وجه
يخصها هي من مسائل هذا العلم وخارجة عن هذه الاقسام الثلثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها الشيخ ههنا ويمكن الجواب عنه بان
الغرض ههنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم او بان الاصل في الاشياء هي وجوداتها لا ماهياتها فالبحث
عن الهيئة وانواعها ليس بالاصالة بل على وجه التطفل قوله وهي الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور اه ذكر في وجه تسمية
هذا العلم بالاولية ان المعلوم بهذا العلم اولية على كل شيء بوجهين وهما بالوجود وبالمعنى الاول كواجب الوجود فانه وجود اول الوجود
والثاني كالوجود فان معناه اول المعاني المفهومة من الاشياء ليس شيء من المعاني اقدم خطورا بالبال من معنى الوجود بل معناه اسبق
من كل معنى فلهذا لا يمكن تعريفه بشيء من الاشياء وكذلك حال الوحدة ويمكن ان يوجه التسمية ان لهذا العلم تقدما بالطبع على سائر
العلوم الفلسفية لان مبادي تلك العلوم انما تثبت في هذه العلوم وهذا الوجه وان امكن ان يثبت تقدمه من حيث كونه علما الا ان حيث المعلوم
به فقط كما في الوجه الاول قوله وهو ايضا الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم اه قد وقع في تعريف الحكمة انها افضل علم بافضل معلوم
وهذا مما يصدق على جميع اقسام الحكمة لان الفضيلة امر اضافي يقع فيها التفاوت فلاقسام الحكمة فضيلة على سائر العلوم وكذا للمعلومات
لانها امور كلية دائمة لكن هذا العلم علم لا افضل منه لان فضيلة العلم بشدة وضوحه وقوة يقينه ودوامه وهي انما يكون في اليقينيات
الدائمة البرهانية التي براهينها افضل البراهين وهي المعطية اللم الدائم الضروري وهي محصورة في هذا العلم من جملة العلوم ولما ان معلومه
افضل المعلومات فهو واضح لا ستر فيه لان افضل الاشياء هي مباديها الفعالة وافضل المبادي الفعالة هو المبدا الفعال الذي هو مبدا لكل ما هو

وهو مبدأ المبادى لا مبدأ له وهو مبدأ المبادى ومسبب الاسباب من غير سبب **قوله** وقد حد العلم الالهى بانه اعلم ان تعريفات العلوم كلها حدود و
اصطلاحية كما بين فى مقامه فحد العلم الالهى هو العلم بامور لا يفتقر فى وجودها وحدتها الى المادة فهذا الحد شامل لجميع مباحث هذا العلم فان
وتم لشئ فى موضوعات مسائله اقتران بمادة لم يلزم من ذلك ان يكون لذلك افتقار ذاتى اليها كيف ولو كان الافتقار اليها ذاتيا لما تحقق فرد منه
مفارقا عنها وليس كذلك فان العلة والمعلول والواحد والكثير والمتقدم والمتاخر وغير ذلك توجد فى مفارقات عن المادة هذا ثم انه وان كان الاولى
بهذا الاسم والحد الذى يصح قسم الربوبيات والمفارقات المحضة لانه علم بامور هى مفارقة عن المادة من كل وجه معنى وذاتا وحدودا
وان لا يتم مما يبحث فى هذا العلم من حيثية المفارقة ويبحث عنه من تلك الحيثية ولاجل ذلك ذهب الراسخون فى التفصيل **قوله** بل الامور البحوث
عنها فى هذا العلم اقسام اربعة هذه فمنها اخرى للامور البحوث عنها فى هذا العلم بحسب نسبتها الى المادة فاحد الاقسام امور شديدة البراءة عن
المادة مفارقة عنها من كل وجه وذاتا بها امور تخالط المادة ولكن تخالطة السبب للمسبب وتخالطة المقوم للمقوم به والمتاخر عنه
لا بالعكس وثالثها امور عامة بمعان كلية يصح لها الحاء من الوجود بعضها الهية وبعضها تعليمية وبعضها طبيعية فهى اذا لحظت
المادة مفتقرة اليها لم يكن ذلك الافتقار اليها من حيث طبايعها المشتركة ولا من حيث وجوداتها المطلقة بل من حيث خصوصية بعض
افرادها ونحو وجودها الطبيعى فهذه الاقسام الثلاثة مشتركة فى انها غير مفتقرة الى المادة فى وجودها ومشتركة ايضا فى ان البحث
عنها وعن اعراضها الذاتية واقسامها الاولية لا يقع الا فى العلم الاعلى والحكمة العظمى وابعد الامور مادية الوجود طبيعة الكون الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وغير ذلك من الامور الطبيعية والعوارض المادية ولكن يبحث عنها فى هذا العلم لا من هذه الحيثية بل من
حيث هو الها العام لكونها واحدا او موجودا او ممكنا عاما او كثيرا او ما يجرى مجرى هذه الاوصاف اذ ما من شئ الا وله جهة الهية فان
الانسان مثلا وان كان امرا طبيعيا لكن له جهات واوصاف بعضها الهية لكونه موجودا او واحدا او جوهرا او غير ذلك وبعضها
تعليمية لكونه طويلا او مستقيما او عظيما ونحو ذلك وبعضها طبيعية لكونه اسود او حارا او عضبانا او ضحاكا او غير ذلك فاذا وقع البحث
عنه من الجهات التى يجرى مجرى القبيل الثانى كان بحثا تعليميا داخلا فى العلم الرياضى واذا بحث عنه من جهة الصفات التى يجرى
مجرى قبيل الثالث كان بحثا طبيعيا داخلا فى العلم الطبيعى والجملة ما من شئ الا ويمكن فيه نظر الى من حيث له رابطة وجودية و
نسبة قيومية ولذا قال الما فى السموات وما فى الارض وان من شئ الا يسبح بحمده ورحمتى وسعت كل شئ فالوجود ان متعلقة بمبدء
الوجود وانما يقع التعلق لها الى المادة من حيث نقايصها واعدام ملكاتها وانفعالاتها كما ستعرف لك سبيلا ان شاء الله ولاجل
ذلك يمكن للحكيم الالهى ان يدرج كثيرا من المسائل الطبيعية والتعليمية والمنطقية فى هذا العلم بحجة قوية بنظره وعموم قواعده و
لاحكامه ونحن قد سلكنا بفضل الله هذا المسلك واوردنا كثيرا من المسائل الطبيعية تحت العلم الالهى فى كتابنا المسمى بالاسفار
الاربعة فهذه الاقسام الاربعة البحوث عنها فى هذا العلم كلها مشتركة فى ان النظر فيها حكمى الهى وان البحث عنها ليس من جهة وجودها
المادى بل من جهة وجودها المطلق ومن جهة معان فيها غير مفتقرة الوجود الى المادة **قوله** وكما ان العلوم الرياضية اربعة موضوع
علم الهيئة هو السماء والكواكب وموضوع الموسيقى هو الاصوات والنغمات ومختص هذين العلمين من العلوم الرياضية يقع البحث
عن امور يدخل المادة فى وجودها وحدودها جميعا لكن ذلك لا يوجب ان يكون النظر فيها نظرا طبيعيا ولا يخرج عن كونه
تعليميا لان البحث عنها ليس من جهة كونها امورا مادية بل من جهة انها ذوات مقادير او ذوات عدد فاذا جاز ذلك وصح ان
يكون الموضوع للطبيعى موضوعا للتعليمى اذا كان النظر فيه من حيث الكمية فليجز ايضا ان يكون الموضوع للطبيعى موضوعا للالهى
اذا كان النظر فيه من حيث الوجود والوحدة والامكان وغير ذلك **قوله** فقد ظهر ولاح ان الغرض فى هذا العلم اى شئ
الغرض فيه العلم بحقايق الموجودات كما هى علما يقينيا وهو المطلوب من دعاء النبى صلى الله عليه وآله وسلم ربنا ارنا الاشياء كما
هى اذ المراد بالرؤية هيهنا هو اليقين **قوله** وهذا العلم يشاركه الجدلى والسوفسطائية من وجه ذلك الوجه هو ان
موضوع النظر الجدلى والسوفسطائى قد يكون احد موضوعات العلم الالهى كما سيشير اليه وجه اخر هو كونها جميعا مما يبحث
عما يعرض اخر وهو الصورة العقلية المرتسمة فى النفس طابقت الواقع ام لا اذ غرض الجمهور او الخصم ام لا فالجدلى من كانت

معدها بالشهورة او مسلمة السوفسطائي من كانت مقدماته كاذبة **قوله** واما مخالفته للجدلي فخاصة فيما القوة اه واعلم ان
بين الحكمة والجدل مخالفة هو بالجزء وهي المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكيم تحصيل اليقين بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل
هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام **قوله** واما مخالفته للسوفسطائية فبالارادة اه قال الشيخ في الفصل الاول
من الفن السابع من المنطق وهو في المغالطين المغالطين طائفتان سوفسطائي ومشاغبي فالسوفسطائي يغيرا اي بالحكمة ويدعي انه بها حكيم
ولا يكون كذلك على اكثر ما يبدو له ذلك واما المشاغبي فهو الذي يرائي بانه جدلي وانما هو باق في محاورته بقياس من المشهورات
المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا تصفى بقضية يخاطب بها نفسه وغيره يعتبر انه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل
الحق عقلا مصاغا وذلك لاقتداره على تمييز بين الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا فان هذا هو الذي اذا فكر وقال اصاب
واذا سمع من غيره قولا وكان كاذبا امكنه اظهاره والاول يحب ما يقول والثاني يحب ما يسمع **قوله** يريد ان يظن بانه
حكيم اه قال في الفصل المذكور ايضا ويشبه ان يكون بعض الناس بل اكثرهم يقدم ايثاره يظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على ايثاره
لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ولقد رأينا وشاهدنا في زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون
بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها وقد يتهم فيها ساقطة فلما ابهرانهم متصرون وظهر جاهلهم للناس انكروا ان يكون الحكمة
حقيقة وللفلسفة غاية وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينتسب الى صريح الجهل ويدعي بطلان الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ
عن المعرفة والعقل عضد الشاغبين بالشك في كتب المنطق والتائهين عليها بالعيب وهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكيم سقراطيته
ان الغداية ليست الا عند القدماء من الاوائل والغيتا عويص من الفلاسفة وكثير منهم قال ان الفلسفة وان كانت لها حقيقة ما
فلا جدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمة باطلة ولا جدوى للحكمة في العلجلة واما الاجلة فلا الجلة ومن حيث ان يعتقد
فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة او عانقه الكسل والدعة عنها لم يجد من اعتناق صناعة المغالطي محيصا ومن ههنا يبحث
عن المغالطة التي يكون من قصد وربما كانت من ضلالة فانتهى **قوله** فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه منفعته يتوقف
المنفعة يتوقف على معرفة الخير فاعلم ان الخير بالذات هو ما تؤثره كل واحد ويبتهج به ويشتاقه وهو الوجود بالحقيقة وتفاوت
الاشياء في الخيرية لتفاوتها في الوجود وكل ما وجوده بما اقوى فخيريته اعظم والشر بمعنى يقابل الخير قابل السلب والايجاب و
هو العدم فالشر الحقيقي لا ذات له بل هو عدم شيء او عدم كمال الشيء وما اورده بعض اجلة المتاخرين على هذا من النقض والابرام
بان شر البتة مع انه امر وجودي لانه عبارة عن ادراك المنافي والادراك صفة كالية فذاهيك عنه وحللناه وعقدناه اشكالا بما يطول
الكلام بذكره واما النفع والمنفعة فهو عبارة عما به يقع الايصال الى الخير للسبب الموصل اليه وهو النافع وكذا الضر والمضرة عبارة عما
به يقع التأدية الى الشر للسبب المودي اليه وهو الضار فاذن الفرق بين الضار وبين الشر كالفرق بين النافع والخير فان الاول وسيلة الى
الثاني فالضار هو السبب الموصل لذاته الى الشر كما ان النافع هو السبب الموصل لذاته الى الخير والمعنى الذي به يصير الشيء سببا
موصلا الى الشر هو المضرة كما ان المعنى الذي به يصير الشيء سببا موصلا الى الخير هو المنفعة واعلم ان كلا من الضار والنافع مما يختلف بالقياس
الى الاشياء فرب منفعة لشيء يكون مضرة لشيء اخر واما الخير والشر فلا يختلفان بالمقايسة فالخير خير في نفسه دائما والشر شر في نفسه
ابدا لان الخير هو وجود الوجود بما هو وجود لا يكون الا خيرا والشر عدم والعدم بما هو عدم لا يكون الا شرا **قوله** اذا تقرر
هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة ما من علم الا ويحصل به ضرب من الكمال للنفس وبه يخرج النفس من حد القوة
الى ضرب من الفعل كيف وهو لا عن كيفية نفسانية وصورة كالية ونورية تنكشف شيء من الاشياء فيكون خيرا ومنفعة من هذه
الجهة واما العلوم المذمومة كعلم السحر والشعبذة وغيرها فكونها مذمومة ليس من جهة كونها علما بل من جهات اخرى لا تنفك عنها
غالبا لكن المشتغلين بها ليس قصدهم في اقتنائها منتهيا الى ما ذكر بل الى اغراض اخرى والى ان يكون في بعضها اعانة على تحصيل
بعض فاذا اطلق لفظ المنفعة في العلوم فعلى الاغلب يراد بها هذا المعنى وهو موجود بعضها في بعض ثم ان المنفعة بهذا المعنى لها
اطلاقان اطلاق على وجه عام واطلاق على وجه خاص فالاطلاق الاعم هو الذي لا يشترط فيه ان يكون العلم النافع دون غيره من العلم الذي
هو منتفع فيه وامّا الاطلاق الاخص فيعتبر فيه ان يكون المنفع فيه من العلوم اجل رتبة واعلى مرتبة في المنفعة فيها فلا يقال ان الحكمة منفعة غير من العلو

ويقال ان السلطان مثلا نافع في الحكمة بهذا الاعتبار اي الخاص والعام كما يقع في العلوم يقع في المدارس فالمدرس والرئيس وصاحب الفرس في الحرب
بحسب الاعتبار العامي ينتفع كل منهما بالاخر ولا يقال بحسب الاعتبار الخاص ان الرعية ينتفعون من الملك وان الفرس ينتفع من الفارس والانتفاع
بالاطلاق الاعم على ثلثة اقسام للعالي في السافل وللسافل في العالي وللساوي في الساوي فالمنفعة بالاطلاق الاخص لا يقال على القسم الاول
لانها في ذلك الاطلاق معناها قريبة في معنى الخدمة والذي يفيده العالي للسافل مما لا يشبه الخدمة بل ينبغي ان يوضع له عند ذلك
لفظ اخر مثل الافادة وما يجري مجراها وكذا في هذا الاطلاق الاعم تدبر ايضا ان يدل على خصوص هذا النوع في المنفعة فان الاقسام الثلثة من
الاسباب الموصلة للخير الذي يقع على الجميع لفظ المنفعة انواع مختلفة كل نوع منها نوع اخر سواء اشتركت في معنى جنسي او لا تدبر يتضح
هذا وثبت ان كلا من الخادم والمخدوم والرئيس والمرؤس ينتفع في الاخر بحسب الاطلاق الاعم وعلم ان نوع كل من المنافع الثلثة مع الجهة التي
تخصه نوع اخر بباقي اللبابيق ومعلوم ان لهذا العلم رياسة واستيذانا لسائر العلوم فمنفعة هذا العلم التي بين وجوهها من انها
على سبيل الاستعلاء هي في افادة اليقين بمبادي سائر العلوم التي تخصها هذا من باب التصديق ومن باب التصور معرفة حقايق الامور
العامة المشتركة في العلوم سواء كانت من المبادي او المسائل ومن هذا القبيل منفعة الرئيس المرؤس والمخدوم للخادم ولهذا امثلة
كثيرة كما يظهر لمن تتبع وتامل مثلا المنفق للبدن كل منهما منتفع بالاخر لكن منفعة البدن للنفس في افاضة الحيوة والحس وغيرها
عليه ومنفعة البدن للنفس فمن يصير بحسب حركاته وارياضاته وسيلة لها الان يستعد النفس لان يفيض عليها من المبدء الاعلى
العلم والطهارة وانما قلنا ان منفعة هذا العلم في اقنا العلوم الاخرى كمنفعة الرئيس والمخدوم للمرؤس والخادم لان نسبة العلم الى
العلم كنسبة العلوم الى المعلوم فنسبة العلم الاعلى الى العلوم الباقية كنسبة المعلوم والمقصود معرفته فيها ولا شك ان المقصود يتوقف
فيه معرفة مبادي الاشياء سيما مبدء المبادي وله السلطنة العظمى والسيادة الكبرى على جميع ما في السموات والارض فكان وجوه
ذلك مبدء وجود هذه الاشياء فالعلم به على التحقيق مبدء تحقيق العلم بهذه **قوله** واما مرتبة هذا العلم فهي ان يتعلم بعد العلوم
هذا القسم من التاخر قد عرض لهذا العلم بالقياس الينا لا بالقياس الى نفسه فهو بحسب الجلالة والذات متقدم على سائر العلوم تقدما
ذاتيا وتقدما بالشرف واما بحسب الوضع فهو متاخر عن العلوم الطبيعية والرياضية من الوجه الذي ذكره **قوله** واما الرياضي
فلان الغرض الاقصى لقائل ان يقول الغرض الاقصى من هذا العلم هو معرفة البارى جل ذكره لانه اشرف المعلومات فكيف يكون معرفة
مقدورة دونه هو الغرض الاقصى فنقول لما كان الواجب تعالى بسيط الذات فاجزاؤه ولما كان مبدء لما سواه فلا مبدء له من حيث ذاته
وما لا جزء فيه ولا مبدء له مطلقا فلا حد له ولا برهان عليه فلا يمكن معرفته الا بالمشاهدة الصريحة او من طريق الافعال والآثار
والاول لا يمكن الا بانسلاخ النفس عن هذا الوجود الجزئي وفنائها عن ذاتها وعن كل شيء لا بوسيلة الحكمة فبقي الشق الاخر فالغرض
الاقصى للنفس من هذا العلم في هذا العالم هي مطالعة الحضرة الالهية وهي صنع الله يصنعه وفعله الخاص المنبعث عن حاق ذاته
بذاته وهذا النحو من المعرفة ليس بافضل من معرفة الشيء بحده ومن هذه الجهة قالت الحكماء القوى يعرف بافاعيلها وقال الشيخ في الحكمة
المشرقية ان بعض البسائط بوجه ما لوازم يوصل الذهن بصورها الى حاق الملزوم ما شاء تعريفاتها لا يقصر عن التعريف بالحدود وهذا كلام
ثم اني اقول ان الوجود طبيعة واحدة بسيطة ليس التفاوت بين احادها الا بالشدة والضعف والكمال والنقص والواجب مرتبة كاملة شديدة
غير متناهية في الشدة فكل موجوده شاهد على وجوده لانه رشح من رشحاته وكل ما هو اقرب اليه فهو اتم شهادة عليه ولكن العالم بجميع اجزائه ملكه و
وملكوته اتم شاهد عليه واعظم مجلى لانواره على مثال فائدة العلم به هو الغرض الاقصى **قوله** فنقول ان المبدء للعلم اجاب عن هذا السؤال
بثلثة وجوه هذا احدها وهو ان المسائل في هذا العلم التي لها مبادئ من العلم الطبيعي غير المسائل منه التي هي مبادي في ذلك العلم المسائل من
العلم الطبيعي التي هي مبادي في هذا العلم غير مسائله التي لها مبادي في هذا العلم وقوله ثم قد يجوز ان يكون في العلوم مسائل الخ ثانيا في الوجوه
وهو ان المسئلة من احد العلمين التي يستعمل وضعا في العلم الاخر لا يلزم ان يكون وضعها هناك مع وضع برهانه فيه بل يجوز ان يكون
وضعها فيه تسليما بمجرد اعن البرهان فلا يلزم الدور مع اشتراك المسئلة وقوله على انه انما يكون مبدء العلم مبدء الحقيقة ثالث الوجوه
وهو انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان مختلفان احدهما برهان ان يعطي الوجود ولا يعطي علة الوجود وثانيهما برهان لم يعطي لمية الشيء
وعلته واطلاق المبدء عليه على التحقيق في الاول ليس على الحقيقة واعطاؤه كاعطاء الحس بوجود الشيء دون حقيقته وعلته مثال ذلك

ان المهندس والطبيعي يتفقان في ذكر البرهان ما المهندس فيقول ان الفلك كري لان اقطاره من جميع الجوانب متساوية ومحاذيات اجزائه لمنقطة كذا متشابهة ومبدأ البرهان من الحس وليس بعلة الحقيقي واما الطبيعي فيقول ان الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركة وسكونه على هيئته فهيئته سكونية غير مختلفة لان القوة الواحدة في مادة واحدة تفعل هيئة متشابهة فنظرها من جهة طبيعة الفلك وهي علة المقومة له ونظرنا من جهة كينة الفلك وهي معلومة للقوم بعد مبدأية المعلول انما يعطى العلم بالعلة وما مبدأية العلة انما يعطى العلم بالمعلول مخصوصة فلو فرض وجود احد ثبت في احد العلمين كالطبيعي برهان ان وفي علم آخر كالالهي برهان لم يواخذ المعلوم بالوجه الاول في بيان نفسه بالوجه الثاني فلم يلزم منه الدور ولا مبدأية الشيء لنفسه على الحقيقة **قوله** فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ للطبيعي الخ لما ذكر الوجوه الثلثة على الوجه الكلي العام شرع في بيان انها في ما هو بصدده من دفع الشك ودفع الاشكال فقوله فان المبدأ للطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه اشارة الى الوجه الثاني وانما قدمه ههنا لانه اخفى وهو لانه بحر منع وقوله ويجوز ان يكون بينا الى قوله بل لم تقدم اخرى اشارة الى الوجه الاول وانما قدمه ههنا لانه اقرب الى الوقوع واكثر في التحقيق وقوله وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي الى قوله وخصوصا في العلل الغائية البعيدة اشارة الى الوجه الاخير واعلم انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان لميان من علمين مختلفين احدهما تحت الاخر كالطبيعي والالهي وذلك اذا كانت الحد مبدأ قريبا للصورة والمادة وبعيدا للفاعل والغاية او يكون له غاية بعيدة فوق غايته القريبة مثال ان العلم الطبيعي والالهي يشتركان في النظر في تشابه الحركة الاولى وشبانها الكل الطبيعي يأخذ الوسط من الطبيعة التي لاضدلها والمادة البسيطة التي لا اختلاف فيهما والفيلسوف يأخذ الوسط من العلة المفارقة التي هي الخير المحض والعقل المحيط والعلة الغائية الاولى التي هي الوجود المحض فالطبيعي يعطي برهانا لميا ما دامت المادة والطبيعة موجودتين والفيلسوف يعطي البرهان الآني الدائم مطلقا ويعطي علة دوام المادة والطبيعة التي لا ضد لهما فيدوم مقتضاهما وبالجملة فاذا اعطى البرهان من العلل المفارقة كان من العلم السافل وان اعطى من العلل المفارقة كان من العلم الاعلى والعلل المفارقة هي الصور والعلل المفارقة هي الفاعل والغاية وقد يفيد العلم الاعلى مقدمات ثابتة في العلم الاسفل من مبادئه بانفسها او بينة بالحس او التجربة فلا يكون البيان في العلم الاعلى دوريا كما سبق **قوله** فقد اتضح لزاما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما هو لما ذكر الوجوه الثلثة اولا على الوجه العام ثم ذكرها على الوجه الخاص الموافق لمقصوده مكررا عليها ايجاز زيادة في التوضيح والتاكيد **قوله** ويجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا آلة لما ذكر مرتبة هذا العلم وحكمه انه ينبغي ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية وقد سبقت الاشارة الى انه مقدم بالذات والشرف على سائر العلوم وان هذا التقدم على العلمين الاخرين امر قد عرض له لا لذاته بل بحسب وضع لاحق واراد ان يشير الى انه يمكن ان يكون ترتيبه الوضعي على وفق ترتيبه الذاتي الطبيعي بان يكون تعلمه سابقا على تعلم العلمين الاخرين المتعلقين بالامور المحسوسة وذلك لان في نفس الامر طريقا الى حصول الغرض من هذا العلم وهو معرفة الامور الكلية ابتداء من غير الاستعانة بعلم المحسوسات والطبيعيات كما في اثبات المبدأ الاول فانه وان وقع النظر في الامور المحسوسة وما يتعلق بها وتارة من النظر في المركب وانها موجودة وان لكل ذي حركة محركا خلا ينتهي الى محرك اول غير متحرك وتارة من النظر في هذا العالم المحسوس من جهة امكانه وان له مبدأ غير ممكن الوجود وتارة من النظر في النفس وانها قد يخرج من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وان تخرجها من القوة الى الفعل لا بد ان يكون عقلا كاملا من كل وجه لا يغرب عنه مثقال ذرة في السماء والارض وفي جميع الطرق استدلال الامور المحسوسة او الطبيعية فخذ في ذلك الطريق اولا يستعان فيه من النظر في شيء مما يبحث فيه احد هذين العلمين كما سيتضح لك في الفصل السادس من هذه المقالة وكذا وحدانيته تعالى وبرائته عن صفات النكرة والتغير وكذا في الهيته ومبدأيته للكل وفي نسبة الفعل اليه بالابداع الذي هو افضل وجوب الفاعلية وفي تحقق اول الصوادر منه وصدور الاشياء منه على الترتيب الاشرف فالاشرف وكذلك من غير النظر الى ما سواه من الممكنات فضلا عن المحسوسات واعلم ان في كلامه اشارة الى فوائد ثلثة احدها استحقاق هذا العلم المتقدم على سائر العلوم بالرتبة كان له تقدما بالذات وبالشرف ثانيها تحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم وثالثها الاشارة الى جواب ما يخطر عن الشك المذكور واعلم ان هذا الذي هو موصولك عن المبادي الى الثواني هو طريقة قوم من الالهيين الكاملين في القوة النظرية المؤيدين بالقوة القدسية الذين اشير اليهم في الكتاب الالهي بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد بعدها وقعت الاشارة الى الطريقة المشهورة للحكماء المتألهين في خلق السموات والارض المتدبرين في الآفاق والانفس بقوله سنريهم آياتنا

في الافاق بل افهم حتى يتبين لهم ان الحق فيه لا القوم وهم الصديقون ينظرون بنور الله في جميع الاشياء ويستدلون بالحق على ما سواه لا بغيره على غيره يعرفون بالنظر في طبيعة الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب الوجود وهو البرهان على ان ثم بالنظر فيما يلزم الوجود لا انه يبرهنون على حدانيته وسائر صفاته هو البرهان على كل شيء صمد تدافعا له عند واحدا بعد واحد فهو البرهان على كل شيء على الترتيب العقلي والمعاولي فبراهين هذا السلك ماخوذة من مقدمات ضرورية دائمة على الاطلاق لانها ضروريات بحسب قسمة وذاتية ولولا تجرد النفوس لامكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا النهج عن سائر العلوم في معرفة كل شيء حتى الجزئيات والزمانيات فانه يمكن معرفتها من جهة العلم باسبابها وعلاتها بان ينظر في طبيعة الوجود ولوازمه ولوازم لوازمها واقسامها واقسام اقسامها وكذا الى ان ينتهي الى اللوازم والاقسام الجزئيات والمتغيرات فيعلم باسبابها واسباب اسبابها علما ثابتا غير زمان على الوجه الكلي من قبيل استثناء الشرطيات اتفاقية متى كان كذا كان كذا فهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي لكل البشرية قاصرة عن سلوك هذا النهج في التفاصيل الجزئية وضبط اقسامها ومبادئ قسمتها والاحاطة باطرافها فيا خذ في استيناف موضوع اخر تحت مط الوجود كموضوع الطبيعيات والرياضيات والخلقيات المنطقيات فيبحث عن اعراضه الذاتية واحواله الكلية الشاملة لا ارادة الكلية على الاطلاق بل الكلية المخصصة بشيء ربما يعجز عن سلوك اليقين في معرفة جميع الاحوال المخصصة بقسم واحد من الاقسام الوجود كالجسم الطبيعي في علوم الطبيعيين وكالكم في علوم الرياضيين بل يحتاج في معرفة سائر الاحوال التي هي بعد الاحوال الكلية الشاملة لجميع الافراد ذلك الموضوع الى استيناف وموضوع اخر تحت الموضوع الاعم كعلم الطبيعي الباحث عن الاحوال الكلية المخصصة بالموضوع الذي هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وكعلم المناظر تحت الهندسة وربما يزال البحث عن هذه المرتبة ايضا فيجعل الموضوع اخص من ذلك بالنظر عن بعض احواله الخاصة الغير الشاملة على الوجه الكلي الذي يرجع الى حال فالك الموضوع الجزئي الواقع الى حال موضوع اخص من ذلك الموضوع الجزئي كعلم امراض العين تحت علم الطب وكعلم الهالة والقوس تحت علم المناظر

قوله ومعنى الطبيعة اه لفظ الطبيعة كما ذكره الشيخ في رسالة الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة التي هي مبدا اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وتلك القوة هي عين الصورة النوعية في بعض الاجسام البسيطة والمركبة وغيرها في بعض النفوس من الاجسام لان صورها النوعية نفوسها كما هو التحقيق دون طبايعها ومنها هيئة الشيء وصورته الذاتية ومنها الحركة التي على الطبيعة والاطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد ههنا لانها عبارة عن مجموع الشق الحادث حدوثا ذاتيا او زمانيا عن المادة الجسمانية والطبيعة بالمعنى الاول والاخير وقوله اه قبل التخ تاييد واستشهاد على ان المراد

قوله ومعنى بعد الطبيعة اه للاشياء وجود في انفسها ووجود بالقياس الينا اما ترتيب وجودها في انفسها فالاول هي المعقولات ثم التخيلات ثم الموهومات ثم المحسوسات واما ترتيب وجودها بالقياس الينا فالاول المحسوسات ثم التخيلات ثم الموهومات ثم المعقولات وهذا قيل من فقد حسا فقد علما لان وجود ايضا يبتدئ من المحسوسات اذ ما لم تحلنا المحسوسات فاضت علينا من المبدا الفياض انوار المعقولات ومتى قوى النفس الحافظة المدركة للكليات والمفارقات العقلية والمدرك لا يكون الا من جنس المدرك ولما كان ترتيب وجود الانسان كونه واقعا في سلسلة العود الى غاية الوجود على عكس ترتيب الاشياء الصادرة عن الحق الواقعة في سلسلة البدو من مبدا الوجود فالاجرم كان حدوث وجوده والعلم بالشيء ليس الا وجوده للعالم فكان وجود المحسوسات والتخيلات له قبل وجود المعقولات فلهذا يتمشى علمه بها لما بعد الطبيعة

قوله ولعل الذي يقول الامور الرياضية المخصصة اه المراد من الرياضية المخصصة ما لا يكون المادة المحسوسة معتبرة في قوام حقيقته كالفلك في علم الهيئة والهواء الكيفية للنغمات والايقاعات الصوتية والموسيقى وذلك هو العدد المخصص المبحوث عنه في علم الحساب والمقدار المخصص المنظور فيه في علم الهندسة ومنشا السؤال وان كان امر الخطا هو سبب الحتم لكن ما ذكر ان موضوع هذا العلم هو الامور التي لا يتعلق بالطبيعة وبحسب المفهوم على انه امر كلي فورد السؤال عليه بان علمي الحساب والهندسة ايضا مما يبحث عما لا تعلق لوجوده بالطبيعة اما الحساب فلان موضوعه العدد وهو كسائر الامور العامة التي لا تعلق لوجودها ولا لحدودها بالطبيعة واما الهندسة فان موضوعها المقادير المخصصة المجردة عن المادة حدودها وهو خارجا اما متجردة عنها بحسب الماهية والحد فظاهر وكذا بحسب الوجود الوهمي واما متجردة في الوجود الخارجي كما عند بعضهم من يرى ان للتعليميات وجودا مفارقا عن عالم

الطبيعة

الطبيعة وستعلم الحال في كيفية ذلك في موضعه وحاصل ما ذكره الشيخ في دفع هذا السؤال اما من جهة الحساب فبان يجعل موضوعه عددا مختصا بالماديات والمحسوسات واما من جهة الهندسة فيحتمل ان المبحوث عنه فيها ان كان الانواع الثلثة اعني الخط والسطح والجسم على الوجه المخصص فهي امور متعلقة الوجود بالمادة قريبة او بعيدة وان كان الوهم يجردها والعقل يجردها عن المادة في الوجود الخارجي بحيث عند كما ينبغي وان كان المبحوث عنه هو المقدار والكم لا المختص باحد الثلثة فيجب ان يكون المختص احد الثلثة فيجب ان يكون ماخوذا على وجه يستعد لعروض الاشكال والنسب الهندسية المختلفة من التثليث والتربيع والتكعيب والفصل والوصل وغير ذلك وبالفرق بين المقدار الذي هو بمعنى البعد مطلقا وهو المقوم للهيولى الاقدم بالذات على الجسم وبين المقدار الذي هو بمعنى البعد مطلقا وهو المقوم للهيولى المتقدم بالذات على الجسم وبين المقدار الذي هو من باب الكم القابل للمساواة واللامساواة والتقسيمات والتشكيلات من جهة المادة المستعدة لانتساب واشكال التفقد وهذا هو المبحوث عنه في الهندسة دون الاول ولقائل ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار اي الخط والسطح والجسم لما كان كل واحد منها مجعولا مع المقدار بجعل واحد لا يكون للمقدار بما هو مقدار وجود الا بوجود واحد منها كما هو شان الجنس مع الانواع البسيطة تحته فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار الخط عن الطبيعة في القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والمجسمات مع انها لا تقوم للمقدار الا بوجود احد من هذه الانواع البسيطة على ان الحق ان كلا من هذه الاقسام امكان تحقق في غير هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر لك منا انشاء الله تعالى فالاولى ان يذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم الذي جعل موضوعا للهندسيات ويبحث عن احوالها المهندسون هو ما من شانه ان يقبل النسب الوضعية والاجزاء والاقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك من الصفات التي لا يمكن عروضها الشيء من انواع المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية **قوله** وقد عرفت في شرحنا للسطفيان الطبيعيا الفرق الذي ذكره في نسبك العلمين هو ان الجسم الذي هو قبل الطبيعة هو مقوم للهيولى الاولى وهو جوهر مفروض له ابعاد ثلثة متقاطعة على قوائم وتلك الابعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها انتهاؤها على اي حد ونهاية ولا يعتبر فيها مرتبة من الطول والقصر فلا يختلف فيها جسم وجسم بهذا المعنى قابل بالنسبة من القسمة كالتضعيف والتضعيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاضلة وغيرها والجسم الذي هو بعد الطبيعة وهو المقوم بالمادة هو القابل للابعاد المحدودة الذي يوجد في غير الجزء العاد الماسح له بالتوه وهو القابل لا غير بنسبة من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح لان ينظر في احواله المهندسون ويتكلم في لواحقه الذاتية الرياضيون وكل السطح الذي يبحث عنه المهندسون فان لم يصور في غير الكية وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل ان نهاية شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الاخر هو الذي من باب الكية وهو كية السطح بالمعنى الاول ونسبته الى ذلك كنسبة الجسم الذي من باب الكم الى الجسم الذي من مقولة الجوهر وكذلك حكم الخط في معنييه احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة والثاني الذي يكون ذا عاد وذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة صفة وردها يلزمها من المتناهي والتحدد لكن صورة الجسم اذا جردت بكميتها اوجردت منها الكمية ماخوذة في الذهن فيبقى المجرد جسما تعليميا والفرق من الشيخ ان هذا الفرق كما اثبته وذكره في نفس المقدار اثبته وذكره في انواعه الثلثة ايضا بما حكم فيها بعدم المفارقة عن المادة من كل وجه دون المقدار نفسه وقد علمت انها متحدة الوجود مع المقدار لا تقوم له الا مع شيء من هذه الثلثة **قوله** فالشبهة فيه اكثر وذلك لان من افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقا عنها من كل وجه واعلم ان القبلية او البعدية قد يكون حقيقية وقد يكون اضافية فالقبل الحقيقي ما لا يكون قبليته قبل قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعديته بعد بعد فعلى هذا توصيف موضوع هذا العلم بانه ما قبل الطبيعة او ما بعدها بالاعتبارين يمكن ان يكون من جهة المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليمي فتوصيفه بالقبلية او البعدية انما يكون بحسب المعنى الاضافي منهما على ان التسمية بما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم التعريفات من الاطراد والانعكاس **قوله** ولكن البيان المحقق قد سبق في تعريف الحكمة النظرية وتقسيمها الى اقسامها الثلثة ما يدفع به هذه الاشكال الذي حمل صاحب المطارحات على ان جعل علم الحساب من الفلسفة الاولى هو بعينه ما يذكره الشيخ في هذا الموضع من الفرق بتخصيص العلم المبحوث عنه في علم الحساب بما يعرض المادي واعلم ان هيهنا امرين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق من غير ان تعتبر فيها تمام في الوحدات ولا كونها على حد خاص من مرتبة معينة لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم لكون عشرة وعشرين مثلا

او الفا او غير ذلك او تكون منقسما او فردا او زوج زوج او زوج فرد او عادا او معدودا او مضروبا او جذرا او مجذورا او مكعبا او كعبا او غير
ذلك ويبين العدد الذي هو من باب الكم وهو موضوع التعليمي الذي هو مؤلف من الوحدات التي الواقعة على كل معين والوحدة التي هي مبدأ
العدد التعليمي غير الوحدة التي توجد في المفارق فان المفارق فانها ليست حوادث حتى يكون مؤلفة من تكرر احادها كما هو التحقيق عند
والعدد الذي من باب الكم هو يستعد لهذه النسب المذكورة ولا يقدر هو ولا يوجد الا في الماديات لانه من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها انها
قوله فالبحث البين نظرا في اثبات العدد وفيه انه الفرق بينهما بوجه اخر وهو لا يجري العموم والخصوص من وجه من قبيل الفرق بين الجسم
الطبيعي والتعليمي والجسم الطبيعي والتعليمي وكذا بين السطح والخط ايضا لا تعقل **قوله** في جملة ما يتكلم فيه اعلم ان من عادة القدماء ان
يعرضوا في صدر كل كتاب تعريف اشياء من العلوم الشريفة لاشياء كانوا يسمونها الرؤس الثمانية احدها الغرض من ذلك العلم وهو العلة الغائية
لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها المنفعة وهي ما يتشوق الكل طبعا ليحصل النشوق في تحصيله وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند
الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المصنف وهو الواضع للعلم او الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين وخامسها انه
من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها انه في اية مرتبة هو ليعلم انه على اي علم يجب تقديمه في البحث ومن اي علم يجب تاخيره فيه وسابعها
القسمة وهي ابواب الكتاب وفصوله ليطلب في كل باب ما يختص به وثامنها انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب
يشتمل عليها كلا او بعضا اذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذا الفصل الاشارة الى رؤس المسائل التي سيذكرها في كل فصل من فصول
وهو الغرض من القسمة وقد ذكر ايضا من هذه الرؤس الثمانية الغرض والمنفعة والسمة والمرتبة وانه من اي علم واما الواضع لهذا العلم
فلم يتعرض له فلعل ذلك لانه اجل من ان يكون له واضع بشري لان واضعه هو الله بالوحي والالهام للانبياء عليهم السلام وانما اخذ السابقون من
الحكماء اصول هذا العلم مقتبسين من مشكوة النبوة والانبياء واول من دون هذا العلم بجميع ابوابه ومقاصده واغراضه على وجه
التمام هو ارسطاطاليس كان قبله سيد الناس مورقا من اقدمين صحف ورسائل متفرقة فهو اول من ضبط اطراف هذا العلم ورتبها
ترتيبا انيقا وضبطها ضبطا لا يبقا معه لا يغادر صغيرة وكبيرة الا احصاها فانتشر بعده في العالم ولم يبلغ احد شاوه من الاخرين اشركنا الله
في صالح دعائه واما انحاء التعاليم فكلها موجودة في هذا العلم فالتقسيم هو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع و
النوع الى الاصناف والذاتي الى الجنس والنوع والفصل والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد هو تعريف
الحدود هو ما يدل على الشيء لا لانه منفصل عما به خواصه بخلاف الاسم فانه يدل عليه لا التحصيل والبرهان طريق موثق به موصل الى
الحق فهذه انحاء التعاليم **قوله** ويعرف حال نسبة الشيء والموجود الخ هذا حكاية لما سيذكره في الفصل الذي يلي هذا الفصل فانه
يذكر فيه ان معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا وان نسبتهما الى الماهيات نسبة لازم لا مقوم وان مفهوم وجود العام الاشياء غير
وجود الخاص بكل شيء الذي هو عين ماهيته في الخارج وان مفهوم الموجود ليس بجنس لانه مقول عليها بالتقدم والتاخر لا بالتساوي
فيذكر حال العدم وان المعدوم لا يعاد **قوله** وحال الوجوب في الوجود الضروري اي يعرف حال الوجوب الواجب والامكان الممكن
وحال الامتناع ويذكر ان هذه المعاني الثلثة ايضا ترتسم في النفس ارتساما اوليا ومن رام تعريفها وقع في الدور ويذكر في الفصل
الذي يتلوه ان لكل من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فمن خواص الواجب الوجود انه لا علة له وانه مبدا غيره من الموجودات
وانه لا كثرة فيه بوجه وانه لا اشتراك معه لغيره وانه لا علاقة له بغيره وانه لا امكان له في الوجود وانه لا يكون واجب الوجود بذاته و
الوجود بغيره ومن خواص الممكن انه في وجوده وعدمه مفتقر الى غيره وانه ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم وانه لا يكون ممكنا بالغير
ويكون بالقياس الى الغير وانه لا يكون بسيط الحقيقة وهذا كله في الفصل الذي بعد الفصل التالي لهذا الفصل وفي الذي يتلوه
قوله وفي الحق والباطل ذكرها في الفصل الاخير لهذه المقالة وذكر فيه انه من مبادي العلم هو ان الايجاب والسلب
لا يصدقان معا ولا يكذبان معا وفيه تنكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير وفيه ان ذلك على الفيلسوف لا على المنطقي ولا على غيره من اهل العلوم
الجزئية **قوله** في حال الجوهر وكم اقساما هو وذلك في الفصل الاول من المقالة الثانية فانه ذكر فيه حد الجوهر واثبات وجوده وانه
مقوم للعرض غير متقوم به وانه لا يكون شيء واحد جوهرا وعرضا وانه غلط فيه جمع وذكر فيه الفرق بين الموضوع والمحل والمادة وكذا
بين العرض والحال والصورة وذكر فيه ان اقسامه الاولية خمسة **قوله** فان يكون جوهرا اعلم انه لا احتياج الموضوع بمعنى الوجود

فان يكون

وان يكون جوهرا مطلقا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا كذلك لا يحتاج في ان يكون اقساما او ليتدلل الى ذلك بكونه ذا ابعاد ام لا وكذا في
اقسام اقسام لكونه عقلا او نفسا او جسما او مادة او صورة بل في ان يكون نوعا من انواع شتى من هذه الامور الخمسة كذلك نفس كل
من الافلاك او كوكب من الكواكب او جسمه او صورته او صور شتى من العناصر او المعدنيات او نفسه او مادته فهذه الاجناس
والانواع كلها يصلح لان يبحث عنها في هذا العلم وبالجملة كل ما لا يحتاج في وجوده الى سبق استعداد وحركة وكيفية لاحقة في
غربته من الاحوال الذاتية للموجود بما هو موجود حتى ان يكون من مسائل هذا العلم قد علمت ان تجرد الخمسة عن الموضوع
لا يوجب ان يكون العارض من الاحوال الغريبة له **قوله** فيجب ان يعرف حال الجوهر الذي هو كالهيولى اي انها موجودة وانها
جزء الجسم الطبيعي وانها موضوعة للاتصال الجوهري في مقابل وانها بسيطة وان الاستعداد فضلها لا صورتها وذلك
كلها في الفصل الثاني من المقالة الثانية **قوله** وهل هو مفارق الى قوله وما تستند الى الصور وذلك في الفصل الثالث
منها وذكر فيه ايضا ابطال كون مبادئ الاجسام اجساما غير منقسمة كما ذهب اليه ذيمقراطيس في تجويز تولد المقادير على عادة
واحدة بالتخلل والتكاثف الحقيقيين او غيرهما واثبات صورة طبيعية غير الصورة الجرمية **قوله** وان الجوهر الصوري
كيف هو الى قوله والحدود ات ذكر هذه الامور في الفصل الرابع منها من اثبات تقدم الصورة على المادة وبيان كيفية التلازم
بينهما وان كل منهما علة ومعلولية للاخر على وجه لا يلزم منه دور مستحيل وبيان خلاء بقية كل منهما متميزا عن الاخر
مع كون كل منهما مخلوطا وجوده بوجود الاخر **قوله** فينبغي ان تعرف في هذا العلم طبيعة العرض اه ذكر في فصول المقالة الثالثة
الاشارة الى احوال المقولات التسع التي ذكر في صياتها حدودها في اوائل المنطق واثبت وجودها وعرضيتها وابطل اولا القول بجوهرية
الكم بقسميه وبين حال الواحد وانه مقول بالتشكيك على معان ثم ذكر حال الكثرة وابان نوع عرضيته العدد ثم بين ان الكيات المتصلة اعراض
ثم عطف على العدد بتحقيق هويته وتحديد انواعه وبيان اوائله ثم بين ان التقابل بين الواحد والكثرة من اي قسم من المقابل ثم اثبت كون
الكيفيات اعراضا وبين ان العلم الذي هو من جملة الكيفيات النفسانية عرض ثم تكلم في الكيفيات التي تختص بالكميات واثبت وجودها
وعرضيتها ثم ذكر القول في المضاف وحقق هويته وانها موجودة في الاعيان ودفع وقوع التشكيك فيه **قوله** وتعريفه مراتب الجواهر
اشارة الى ما ذكره في فصول المقالة الرابعة فانه ذكر فيها اقسام المتقدم والمتاخر والحدوث ثم بين معنى القوة والفعل والقدرة و
العجز واثبت حال الامكانات وموضوعاتها وبين ان امكان المفارقات ليس قبل وجودها ولا لامكانها موضوع الا نفس هياتها وان
كل ممكن مسبوق بمادة هي حاملة امكان وان امكان الاعراض في موضوعاتها وبين ان ما بالفعل مطلقا اقدم من ما بالقوة ثم عرف
التام والناقص والمكتفي وما فوق التمام وعرف الكل والجميع **قوله** وينبغي بهذا الموضع ان تعرف حال الكل والجزء اه اشارة
الى المذكور في المقالة الخامسة فانه ذكر في الفصل الاول منها تعريف الكليات الطبيعية وكيفية وجودها في الاعيان ووجودها في
النفس وفي الفصل الثاني منها كيفية تحوي الكلية للطبايع العامة والفرق بين الكل والجزء والجزئي وفي الثالث منها تعريف الجنس وذكر
معانيه والفرق بين الجنس والمادة وانه كيف يتصور الجنس في المركبات وفي الرابع منها كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس في الجنس وفي
الخامس منها تعريف النوع وفي السادس تعريف الحد والفرق بين الاستقاق والمحمول عنه ودفع الشكوك فيه وفي السابع منها حال الحد
واختلافه في الاشياء وان في بعض الحدود زيادة على المحدود وانه قد يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود وقد لا يكون اجزاء الحد الا من ما يحاذي المحدود
قوله وان الموجود لا يحتاج في كونه علة اه اشارة الى المذكور في فصول المقالة السادسة من البحث عن الاحوال العلل الاربع والاغراض
الذاتية لواحدة واحدة منها فان الغرض من كل منها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فان كون الموجود مادة او صورة او غير ذلك
ككونه علة مطلقة لا يفتقر الى صيرورته طبيعيا او تعليميا فذكر في الفصل الاول منها اقسام العلل واحوالها على الاجمال وفي الثاني بين مذاهب
اهل الحق في ان كل علة مع معلولها وحقق القول في العلة الفاعلية والفرق بينها وبين ما يسمونه الجمهور من اهل الكلام فاعلا وفي الثالث
منها ذكر المناسبة بين الفواعل ومعلولاتها وفي الرابع منها ذكر حال العلل الاخرى من العنصرية والصورية والغائية واقسام كل منها وفي
الخامس منها ذكر اثبات الغائية ودفع الشكوك فيها والفرق بينها وبين الضروري وهو غائية بالعرض وبيان الوجه الذي به يتقدم على سائر
العلل والوجه الذي به يتاخر عنها جميعا وبيان الفرق بين الغاية بحسب القوة الفكرية والتي بحسب القوة الحيوانية البتة في العبث والجزاف وذكر فيه

ان مبادى الشر داخل تحت الضروري الذي من جملة الغايات بالعرض واثبت ايضا لكل من هذه العلل السبعة وسبب انها لا يذهب الى غير النهاية

قوله ثم الكلام في التقدم والتاخر اه ما يتلوه الى قوله فهذه وما يجري مجراها للحق الوجود بما هو وجود اشارة اجمالية الى جميع ما ذكره في المقالة الرابعة والخامسة والسادسة فان الموضوعات المذكورة فيها نسبتها الى الوجود بما هو وجود نسبة اللواحق والاحوال الى الشيء كان الامور البحوث عنها المذكورة في المقالات السابعة عليها نسبتها اليه نسبة الانواع والاصناف الى الشيء والامور التي بحث عنها في المقالة الثالثة والسابعة هي من احوال الموجود بما هو واحد وهي احوال الوحدة ومقابلها من الكثرة واعلم ان الوحدة عندنا غير الوجود بالذات وغير بحسب المفهوم وعند الشيخ زائدة عليه هي لخص بالاعتبار من الوجود عنده وعلى ما سيذكر في البحث عن احوال الوحدة ايضا يرجع الى البحث عن احوال الموجود بما هو موجود لما يتوهم ان الموضوع في هذا العلم غير واحد **قوله** ولان الواحد الخ وفي الوجود اه اشارة الى المذكور في المقالة الثالثة والمقالة السابعة فان كثيرا من هذه المباحث اعني احوال الكثرة والمقابل بينها بالنسبة العدد الى الموجودات ونسبة الكم المتصل اليها واثبات عرضيته اقسامه وابطال القول بجوهريتها واثبات عوارض العدد وعوارض الكم المتصل من الاشكال وغيرها مما ذكرها في المقالة الثالثة واما المذكور في السابعة ففي الفصل الاول منها ذكر من لواحق الوحدة الهو هو وانواعها من التشابه والتساوي في التوافق والتشاكل والتناسب في التجانس والتماثل فان هذه افراد وحدات عارضة للكثير بما هو واحد ولواحق الكثرة من اصناف الغيرية والخلاف واصناف التقابل والتضاد الحقيقي والمشهوري فان هذه عارضة للكثير في الثاني منها ابطال مذهب اعداد على ومن قبل في الصور المفارقة وفي الثالث منها ابطل القول بالتعليميات المفارقة عن المادة بما هو كثير **قوله** ثم بعد ذلك ينتقل الى مبادى الموجودات اه اشارة الى المذكور في المقالة الثامنة والتاسعة من اثبات المبدء الاول ووحدانيته وصفاته الاولى اه تمام وفوق التمام وكيفية تعقله للكليات والجزئيات ونسبة المعقولات اليه وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع والبهجة العظمى وهذه في المقالة الثامنة ثم كيفية مبدئيته للاشياء ونخصوصه بها عنه واثبات المفارقات العقلية وكيفية تحريكها للافلاك وانها محركات فاعلية بعيدة لها بوجه وانها محركات غائية بوجه اخر واثبات العقول الفلكية وانها محركات فاعلية قريبة لها وكيفية صدور الاجسام وغيرها من المبادى العالية لتعلم انها من التشوقات العقلية و كيفية ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية من المبدء الاول فحال تكون الاسطقسات من العلل الاولى واثباتها اعنى اثبات العناية الالهية وكيفية مدخول الشر في قضاء الالهي وكيفية معاد الاشياء اليه على عكس ترتيب المبادئ عنه وهذه كلها في المقالة التاسعة **قوله** ويدل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة اه اشارة الى المذكور في المقالة العاشرة فذكر في الفصل الاول منها بعد الاشارة الى المبدء والمعاد بقول يحمل حال الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية واحوال النبوة وكيفية دعوة النبي عليه والتوسل الى الخلق الابتداء منه والمعاد اليه وذكر في الثالث منها العبادات ومنافعها في الدنيا والاخرة وفي الرابع منها عقد الدينية وعقد البيت من النكاح والسنن الكلية في ذلك وفي الخامس منها حال الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات والاخلاق والمعاملات ويختم كتاب الشفا **قوله** مما يكون فيه تنبيه على الغرض اه وتعيين موضوع هذا العلم وانه لامر جهة الاكتساب يقول شارح اوجه **قوله** وان لم يكن التعريف الذي يحاول اه اعلم ان التعريف على وجهين احدهما ان يكون الغرض منه افادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل والثاني ان يكون الغرض فيه التنبيه على الشيء وتعيين مفهومه واحضاره بالبال من جهة المفهومات المعلومة للنفس لشيء وان كان ذلك الشيء اخفى من المعرف في نفس الامر فتعريف الوجود على الوجه الثاني جايز وعلى الوجه الاول غير جايز **قوله** لو كان كل تصور اه اعلم انه ليس يجب ان يكون كل تصور مكتسبا والا لزم التسلسل اما في موضوعات متناهية وهو الدور او في موضوعات غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق **قوله** واولى الاشياء بان يكون متصورة اه لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى ما يكون اولى التصور وذلك الشيء لا محالة اعرف الاشياء وابسطها واعمها ومن هذا القبيل الوجود وما يجري مجراه لكونه غنيا عن التعريف اولى التصور اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ينبغي الاكتفاء ههنا على هذا القدر بل يجب على الحكيم في هذا المقام ان يبين امورا ثلثة الاول ان الوجود اولى التصور والثاني انه يمتنع تعريفه الثالث ان اول الابواب في التصورات وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة اما بيان الاول فذكروا فيه وجهين الاول ان العلم بان الامر لا يخلو عن النفي والاثبات علم بديهي اولي والعلم مسبوق بالتصور فهذا

العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق في التصور على الاولى اولى بان يكون اوليا فتصور الوجود بديهي اولى الثاني ان علم كل انسان بوجود ذاته غير مكتسب وهو متضمن للوجود المطلق فعلمه بالوجود المطلق سابق على العلم بوجود ذاته السابق على الاولى اولى بان يكون اوليا فتصور الوجود بديهي اولى ولنا في هذا المقام خوض في عرفان الوجود ليس هنا موضع بيانه واما بيان الثاني وهو امتناع تعريف الوجود فبانه لو امكن تعريفه فهو اما ان يكون بنفسه او بامر داخل فيه او بامر خارج عنه والاول باطل لان وهو كون الشيء معلوما لا بد ان يكون معلوما وكذا الثاني لان اجزاءه ان كانت كلها وجودات لو معلومات لو بعضها كان الوجود الواحد وجودات وكان الفرد جزءا من الطبيعة ويلزم ايضا احتياج الشيء الى مثله وان لم يكن وجوديته فعند اجتماعها اما ان يحدث صفة الوجود او لا يحدث فان لم يحدث كان الوجود عبارة عن الامور العدمية وان حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مفتقرا عليها اما فاعلا او قابلا فيكون التعريف بالذاتي تعريفا بالخارجي بحقه واما التعريف بلوازمه الخارجة فهو ايضا باطل لانا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصاف الوجود به لم يكن ذلك معرفا والاتصاف ايضا غير معلوم الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف لشيء فيلزم تعريف الشيء بالقيد بل تعريف الوجود بالوجود واما بيان الثالث وهو ان الوجود اول الاوايل في التصور وذلك لانه اعرف الاشياء فان معرفة كل شيء عبارة عن حصوله لنا وفي مفهومه مطابق الحصول فمطلق الحصول اقدم واعرف من حصول كذا وحصول ذلك والحصول مرادف للوجود وهذا امر وجداني والمنازع فيه مكابر **قوله** ولذلك من حاول اه اعلم ان قوما كانوا يحدون جميع الاشياء وحد الوجود ايضا لما التزموا ذلك وقد علمت بطلان ذلك ووجوب انتهاء المبادي في العلوم الى الاوليات وانه لا يتبين الشيء بما هو اخفى او يساوي في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعريف للوجود على الوجه المطلق من حيث ان كل ما يوصف به الوجود يجب كونه موصوفا بموجود في نفسه وموجودا للوجود فذلك تعريف الشيء بما لا يعرف الا به فان الموجود من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود فكيف يعرف به الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذي ينقسم الى القديم والحادث وهما لا يعرفان الا بالوجود ما خوذا مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه **قوله** وهذا ان كان ولا بد ان يراد به لو سلم انهما قسمان ذاتيان للوجود لا زمان له بان لا ينجلوا عنهما اذ ليس فيهما من اقسام الوجود والوجود اعرف منهما اذ كثيرا ما يتصور الوجود مع الذهول عن معرفتهما **قوله** لم يتضح لي ذلك الا بعد تامل وتدبر ومن سيخف اكلامه ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر هذا القائل ان الفاعلية ليست من الامور التي ينالها الحس ولم يتفكر انها اذا كانت محسوسة فهي من اي جنس من المحسوسات وباية حاسة يقع ادراكها والعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول من هذا العلم على فساد زعمه حيث قال واما الحس فلا يودي الا الى الواقعة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للاخر فاذا لم يمكن ادراك مطلق السببية والمسببية بالحس فبان لا يمكن ادراك الفاعل والمنفعل به كان اولى اذ العام من كل معنى اعرف من الخاص منه عند الحس ايضا كما عند العقل كما حققه الشيخ في اوائل الطبيعيات **قوله** نقول ان معنى الوجود ومعنى الشيء اقل ما فرق بين ان كلا من مفهومي الوجود والشيء بديهي مستغن عن التعريف وان كان لكل منهما الفاظ مترادفة حاول بيان انهما متغايران في المعنى فقال في المحقق ليس احدهما اعم مطلقا ولا من الاخر اما بيان الاول فيقوله فان كل ما هو حقيقة فهو بها ما هو الى اخره واما بيان الثاني فقوله ولا يفارق معنى الوجود اياه اه وحاصل ما علل به الاختلاف بينهما ان الشيء يصح ان يقع حقيقة كذا موجودة ولا يصح ان يقع حقيقة كذا شيء وفي هذا التعليل نظر فان للمنازع ان يمنع عدم صحة ان يقع حقيقة كذا شيء او يمنع الفرق بينهما في الصحة وعدمها وعكس الامر فان الجمهور اعترفوا بان الحقيقة لا تقع حقيقة الا عند اقتران الوجود بها فيكون قولنا حقيقة كذا موجودة كقولنا حقيقة كذا حقيقة موجودة وايضا ان قيل ان الشيء يجب ان يكون معلوما لانا نبديهيات التي هي مبادي الاول صحيحة عدم صحة ان يقال حقيقة كذا شيء لانه غير معلوم فليس بتام لانه ليس من شرط ما يصح ان يكون معلوما لنا بديهيات التي هي مبادي الاول صحيحة ان كانت غير معلومة **قوله** وهو الذي يعبر عنه اه اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترك بين امرين فقد يطلق ويراد به المفهوم العام البديهي وقد يطلق ويراد به الهوية المخصوصة كهوية الثلج وهوية الانسان والحيوان كل من الوجود والشيئية مفهوم عام مشترك بين امور مخصوصة في الاعيان والاذهان يطلق عليها اذ ذلك المفهوم لا باشتراك الاسم فقط نعم الوجود مقول بالتشكيك على افراده بوجوه من التشكيك فهي بعضها اقوى في بعضها اضعف في بعضها اقدم وفي بعضها ليس كذلك والماهيات ليست كذلك وايضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي شرح اسمائها الانسان او فلسا وثلثا او غير ذلك ثم يلزم الجمع في الذهن الامر العام

ونسبة الوجود الى اقسامه ونسبة الشئ الى اقسام الشئ معلومة الاساسى والخواص الحدود وليس كذلك اقسام الوجود والسبب
ذلك ان انحاء الوجودات هويات عينية لا صورة لها كلية فى الذهن حتى يوضع لها اسام بخلاف اقسام الشئ فانها قد يكون جهات ومعان كلية
فاعلم هذا فانه من زلل الاقدام وضلال الافهام ثم الفرق بين الوجود والشيئية مما لا حاجة فيه الى ما كلفه الشيخ فى بيانه فان افراد الوجود
هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا عرض ايضا مفهومات كلية ذاتية او عرضية بخلاف اقسام الشيئية كما مر فكان الفرق حاصلا بين
مهية الشئ ووجودها الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود **قوله** ولا يفارق لزوم معنى الوجود اه
شروع فى بيان المساوقة بين الوجود والشيئية واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الشئ اعم من الوجود واحتج على ذلك بان الذى يمتنع
وجوده لو يمكن ولكنه معدوم هو شئ لا محالة لان له صورة عقلية وليس له وجود فى الاعيان وحاصله ما ابطل به الشيخ احتجاجهم و
بين مغالطتهم وهذا التعليل ان كل ما هو شئ فى عين او ذهن فهو ايضا موجود فيه وكل ما ليس بموجود فى الاعيان فهو ايضا
ليس بشئ فى الاعيان وكذا المراد بشئ باعتبار معقوليته فهو موجود فى الذهن بهذا الاعتبار فلا انفكاك بينهما بل الوجود المطلق من ذهنى
او عينى شرط او لازم بشيئية مطلقة دون قيد الذهنى او العينى او الذهنى والعينى او لا عينى والتعليل المذكور لا حاصل له ومنهم من احتج
على كون الشيئية اعم بان الشيئية يعم الوجود والمهية التى يعرض لها الوجود فهى اعم منها وقد عرفت ان الوجود يقع على المهية
المحققة وعلى اعتبار الشيئية للاتفاق لان لها وجودا ولو فى الذهن فهو اعم منها فاعلم ان كلا منهما اعم باعتبار من الآخر
بوجه ليس شئ منهما اعم مطلقا ولا من الآخر وانما الكلام فى المقام الثانى **قوله** وان ما يتوان الشئ هو الذى يخبر عنه اعلم ان عورة الاستدلال
القائلين بشيئية المعدوم ساقطة لان المعدوم مما يخبر عنه وكل ما يخبر عنه فهو شئ فالمعدوم شئ والشيخ صحح كبرى هذا القياس و
فصل القول فى الصغرى بانه ان كان المراد من المعدوم المذكور فيها المعدوم فى الخارج فهى مسلمة ولا يلزم من ذلك بحسب دعواهم جواز الاخبار
عن المعدوم الخارجى الذى له صورة ذهنية من جهة وجود الذهنى فى الحقيقة وقع الاخبار عن الموجود وان كان المراد من المعدوم
المطلق فهى باطلة اذ المعدوم المطلق ليس عندنا جزئيا ولا له صورة يشار بها الى الخارج سواء كان المخبر عنه بالايجاب كما فى الموجبة المحصلة
او بالسلب كما فى الموجبة السالبة المحمول لان مقتضى الرابطة المعبر عنها بهو سواء كانت ملفوظة او لا وجود للموضوع اذ فاد هو الرابطة
هى الاشارة الى وجود شئ لشئ والاشارة الى المعدوم الذى لا صورة له ذهنا وخارجا ثم هى عبارة عن ايجاب شئ على شئ فكيف يوجب
شئ على معدوم لان مرجع قولنا المعدوم كذا ان وصف كذا موجودا فهو معدوم وهو يحيل البطلان ويحتمل ان يكون قوله واذا الخبر
عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود اشارة الى الحكم السلبى اذ تقرر فى مقامه ان القضية السالبة يشارك الموجبة فى استدعاء الموضوع
والذى يقال من ان موضوع الموجبة اخص من موضوع السالبة بمعناه انه مع قطع النظر عن الساوقة بينهما فى استدعاء الوجود من جهات
كان بخصوص من الحكم الايجابى اقتضاء الخ لوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء فى الحكم السلبى اذ سلب الشئ عن المعدوم جايز وامر الايجاب الشئ
للمعدوم فنوع من هذه الجهة يقتضى الايجاب وجود الموضوع دون السلب واما من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان فى استدعاء وجود
الموضوع وفى المحصورات خاصة يقتضيان جميعا ذلك من جهة عقد الوضع فيها الذى هو عبارة عن حكم ايجابى بخلاف الشخصيات والطبيعيات
قوله والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب اه لان قول هذا القائل معقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه وهو كشهادة
الجهول المطعون المشهورة وجوابه بعينه جواب القوم ذكروا وجوها كثيرة فى حلها الكل ليس شئ منها يسمن ولا يغنى ونحن بفضل الله وجوده فككنا
العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا يتوقع تحريره وملخص جوابنا ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب صادق
لا انتقاض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المطلق فى القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم
المطلق فى القضية الطبيعية اذ لا طبيعة له يحكم فيها على عنوان لا مرا طل الذات وذلك العنوان من افراد الوجود وليس فردا لنفسه ولكن يحمل
على نفسه بالحمل الذاتى فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه
فاذن فى هذا الموضوع من حيث هو موجود ومن حيث هو مخبر عنه اعتباران متناقضان فى الصدق على شئ لكنهما اجتمعا فيه بوجه لا جرم ان
الموجود المعدوم متناقضان فى الصدق بشرط وحدة الموضوع فلما اردنا ايراد احدهما المفهوم والآخر الموضوع فلا تناقض بينهما نعم المعدوم
المطلق جاز ان يكون موضوعا للوجود نحو نفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد من الموجود المطلق اختلفوا الجمهور فى هذا الخبر والحكم ايضا صادق

مسامحة

منافيان فلا يجتمعان من جهة واحدة فان تحقق الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار عنه امر لا يقبل الوهم في هذه القضية معدوم مطلق وهو بعينه فرد الوجود ومما يتوهم ان المعدوم المطلق لا وجود له بمعناه انما يصدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا باس في ذلك بكون العنوان موجودا نظير ما ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودية العدم فكما يثبت الخبر عنه فكذا يثبت الخبر عنه **قوله** وعند القوم الذين يردون هذا الراى اعلم ان جماعة من الذين جعلوا الشيئية اعم من الوجود لهم حيالان بجيبية فقالوا المعدوم الممكن شئ هو ثابت وسلبوا ان الخ منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وجعلوا الثابت بمقولا على الموجود والمعدوم ليس موجودا ولا معدوما مما خصوصه لا وعلى بعض المعدوم ايضا وهو الممكن وجماعة من هؤلاء جعلوا المخبر عنه اعم من الشئ الظاهر انه يمكن الاخبار عن الممتنع الذي هو المنفي الذي عندهم وهو ما لا شيئية له قالوا اذا قسمنا المعدوم الى الممكن والممتنع فلا بد من تفرقة بين القسمين بالامكان والامتناع وثبوت حكم الامكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئية وبناء غالبهم على العقليات من الامور الذهنية وانها في الاذهان شئ كانه عليه الشيخ **قوله** وانما وقع لهم ذلك بما وقع لهم وقعوا في القول بثبوت المعدومات والقول بالواسطة وسائر هوساتهم لاجل جهلهم بالامور الذهنية ولم يعلموا ان الفرق بين المعدوم وبين من الاعيان باعتبار ما اضيف الى المتصور من مفهوميهما فاذا اخذ هكذا فالممتنع ايضا بحسب ما يفهم معنى اسند يحمل عليه امر ويسلب عنه امر هو شئ ايضا اذ لو لم يكن صورة شيئية في العقل ما صح الاخبار عنه ولا الايجاب له والسلب عنه وما ليس له ثبات في الذهن والعين فالتصديق بثبوته هذا بان نخبر والاخبار عنه ممتنع كما **قوله** بان هذا المخبر بجاي عنه القيمة تحقق في معقول آخر وهو المعقول من الزمان المستقبل لانه ظرف وقوع القيمة فيه وهو حين الحكم بوقوعها فيه معدوم في الخارج لكن صورته معقولة للنفس فههنا معقولات ثلثة هي المعقول من القيمة ومن الوقت المستقبل ومن كون الاول موصوفا بالثاني والمعقول الثاني هو المعقول الثالث وهو معقول الكون والوجود **قوله** قد يعني ان قوما يقولون هذه الاقوال الثلثة وقد مرت الحكاية بها عنهم احدها القول بشيئية المعدومات والثاني القول بكون صفة شئ واسطة بين الموجود والمعدوم القول الثالث بان المخبر عنه اعم من الشئ واعلم ان من جملة ما يقتضيون به هو ان حق لهم اذ كان الممكن معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشئ من النفي والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشئ يجوز ان يوصف بها الشئ فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما وهو جمع فان منعوا اتصاف الشئ بالصفة الثابتة له فالماهية المعدومة يجب ان لا يصح لها انها شئ فان الشيئية ثابتة لها وقد التزم على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشئ بما ثبت له فليس شئ وقد قالوا انها شئ وكذا الامكان ونفس الثبات للمعدوم وان قالوا انه منفي وكل منفي ممتنع عندهم فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا ويصف وتارة ايضا الزموا جاهلا المعدوم الممكن حال هو موجود ليس بموجود ولا شك ان احدهما نفي والاخر اثبات ولا يخرج عنهما فان قال موجود فقد اصاب وان قال ليس بموجود فقد نفى في بعض الممكن صار منفيا وكان كل منفي عنده ممتنعا فنفي بعض الممكن ممتنع واستحالته ظاهرة ثم من العجب ان الوجود عندهم مما يفيده الفاعل وهو ليس بموجود لا معدوم ولا يفيده الفاعل وجوده الوجود مع انه كان يجود الكلام ليس ولا يفيد شيئا فانه كان ثابتا بامكانه في نفسه لان كل ممكن ثابت له ما افاد الفاعل للماهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع ولو لا ضيق الوقت لعلنا بعض هوساتهم وخرافاتهم **قوله** تمهيد لا بد لنا من ايراد كلمات من الاوايل الذين كانوا مشهورين بالفضل والبراعة ما فهموا اغراضهم فقلدوهم من غير دراية ثم فهموا اغراضا نفسانية وتعصبات ورياسات فاكدوا القول فيها فالزموا امورا شنيعة منافضة لبديهة العقل فيها فالزموها تعصبا وحجاجا وغيرة في الرياسة واتباع العامة لهم **قوله** وان لم يكن الموجود كما علمت جنسا اشارة الى ما ذكره في الفصل الاول من المقالة الثانية من ان المنطقي الذي حمل عليه في نفي الجنسية عن الوجود انه مشكك بالقياس الى افراده وهذا الوجه لا ينفي الجنسية عنه بالقياس الى الامور التي لا تشكيك فيها ثم نقل فيه عن بعضهم احتجاجا على ذلك بانه لو كان جنسا لكان مقسما لما موجودا وغير موجود فان كان موجودا وجب ان يكون الفصل نوعا لما هو فصل له ان يحمل عليه الجنس وان كان غير موجود فيلزم تقوم الموجود بما ليس بموجود قال الشيخ هذا الاحتجاج ليس بمتين فان فصول الجواهر وهي جواهر مع ذلك فصول واما كيفية الصورة في هذا الذي بصناعة اخرى لا يفوه المنطقي بنفي ولا باثبات والمراد بالصناعة التي احال اليها كيفية لحوق الفصول الجوهرية باجناسها هي الفلسفة الاولى وتحقيق هذا المعنى ومباحثه الرسمية والحق ان يقال في نفي كون طبيعة الوجود جنسا لما علمت انها ليست ماهية كلية والجنس من اقسام المعنى الكلي ان الوجود

لو كان جنسا لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوما لماهيته وقد لا كان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرر ماهيته وتقويم معناه بل في تحصيل وجوده وقد لا تمايصور فيما ليس معناه وحصته عين الوجود واما الذي حقيقة معناه نفس الوجود فلو كان جنسا لاحتاج الى فصل مقسم وشان الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقررا لمعناه ومقوما لماهيته فلزم كون المقسم مقوما هذا خلف وبمثل هذا البيان يظهر ان كون الوجود نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل في انها ليست الا في تحصيل الوجود لا في تقرر الماهية وهذا انما يتصور فيما ليس حقيقة حقيقة الوجود فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع واذا لم يكن جنسا ولا نوعا فليس بعرض عام ولا خاص اذ كل منهما وان كان عرضيا بالقياس الى مميزه فهو نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكما ليس بنوع ليس بعرض واما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي المنطقي فجاز ان يكون الوجودات الخاصة مفصولا لامور الاشياء بحصلة الوجود والا فهو ايضا جهة كلية والوجود زايد عليه ليس بنقد فاعلم بهذا الاصول فانها احدى من تفاريق العصى قوله فانه معنى متفق فيه اه يعني ان الوجود مقول بالاشتراك المعنوي على الاشياء كلها وهذا قريب من الاوليات وان تصدى المتاخرون من المتكلمين وغيرهم ببيانه بوجوه عديدة مشهورة فان العقل يجد بين وجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين وجود ومعدوم فاذا لم يكن للوجودات مشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليس هذا لاجل الاسم حتى لو قدر انه وضع لطايفة من الوجودات والمعدومات اسم واحد لم يوضع للوجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين القبيلين كالمناسبة بين الوجودات الغير المتحدة في الاسم كما حكم بصريح العقل والعجب ان من قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر لان الوجود في كل شئ لو كان بخلاف الوجود في الاخر لم يكن بينهما شئ واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل يكون بينهما مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فظهر لم يحتج الى ذلك علم ان الوجود مشترك فيه وايضا الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات امر واحد قوله على التقديم والتاخير اه اعني التشكيك الاولوي والاقدمية والاشدية ومقابلاتها والوجود جامع لنوعي هذه الثلثة فيه فانه في بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلل ومعلولاتها وفي بعضها اتم وانقى من بعض كالجوهر والعرض المفارق والمادي من الجوهر المفارق وغير المفارق من العرض واعلم ان المشائين اذا قالوا ان العقل مثلا مقدم على الهيولى بالطبع او كل واحدة من الهيولى والصورة مقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان بينية شئ من هذه الامور متقدمة على عينية الاخر او حال الذاتي كالجوهر على العقل والهيولى على الجسم وجزئيه بتقدم وتاخر بل المراد ان وجود ذلك مقدم على وجود هذه ووجود الجسم متاخر عن وجود جزئيه وتحقيق ذلك ان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون ما بحسب ذلك المعنى حتى يكون مابه التقدم هو بعينه المعنى الذي فيه وقع التقدم وكذا التاخر بحسب ذلك المعنى الذي فيه التاخر كالتقدم والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يغاير المعنى الذي فيه التقدم معنى الذي به التقدم وكذا في التاخر كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر الحسي فان مابه التقدم والتاخر في الاول ليس معنى الانسانية المقول عليهما بالتشاوي بل معنى اخر هو الزمان وفي الثاني ليس الجوهرية المقول عليهما بالتساوي بل الوجود فالحق ان مابه التقدم كالبه التقدم في غير الوجود انما يكون بواسطة الوجود واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شئ اخر غيره كما ان بعض الاجسام متقدم على بعض لا في الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود فكلما قيل ان العلة مقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجود في الوجود وبه وكذا تقدم الاثنين على الثلثة فان لم يعتبر الوجود فلا تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والشدة والضعف في الوجودات نفس هويتها لا امر اخر في الاشياء و الماهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن ههنا بين البرهان على ان للموجود افرادا حقيقية عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام الذي هو الفرد هي اصول الحقايق مع اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتاخرين ان الوجود عنده امر انتزاعي مذكرة بنفس ما اضيف اليه من الامور كسائر الاضافيات وان المجعول عنده وكذا الجاعل هو الماهية دون الوجود على اننا نفى التشكيك بالاقدمية عن الماهيات وذهل عن انه يلزم عليه التناقض فيما اذا كان جوهر سببا لجوهر اخر كالعقل للصورة والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين ممن قالوا باعتبارية الوجود وعندهم ان الجاعلية والمجعولية بين الماهيات وجواز التشكيك بالاقدمية وغيرها في المعاني الذاتية كالجوهرية بين الجواهر فجواهر العالم

الادنى عندهم ظلال تابعة لجواهر العالم الاعلى في معنى الجوهرية لا في الوجود لانه اعتباري وكذا ذهبوا الى ان بعض الحيوانات اقوى في باب الحيوانية من بعض لان فصل الحيوان المقوم لجنسه هو الحساس المتحرك فالذي حواسه اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد حيوانا من الذي حواسه اقل وحركته اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف في نفس المعنى المشترك فيه وبه و كل ذلك عندنا راجع الى الوجود كما اشرنا اليه **قوله** ولذلك يكون لها علم واحد هذا هو الذي اشار اليه في عنوان الفصل فانه اذا ثبت وتبين ان الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الاشياء ومع وحدته واشتراكه بين الكل يكون مختلفا بالذات بحسب الوجوب والامكان والتقدم والتاخر والكمال والنقص فلا جرم ههنا علم يتكفل بمعرفة احوال الوجود واحوال اقسامه الذاتية وكان هذا الموضوع شاملا لجميع الاشياء وفيها هو مبدء لجميع الاشياء، فالعلم الباحث عن احواله يجب ان يكون علما محيطا بجميع العلوم على اختلافها وفيه ايضا مبدء سائر العلوم فافهم جدا **قوله** وجميع ما قيل في تعريف هذه فقد تعسر علينا ان نعرف حال هذه المفهومات الثلثة اعني الواجب والممكن والممتنع الا على وجه العلامة البينة دون التعريف المحقق المفيد لما الدين عندنا فنقول على ما جرت العادة ان الممكن هو غير الضروري وجوده وعدمه او الذي اذا فرض موجودا او معدوما لم يفرض فيه محال ثم نقول الضروري هو ان لا يمكن ان يفرض معدوما او الذي اذا فرض معدوما كان محالا ثم نقول المحال هو العدم او الضروري الذي لا يمكن ان يوجد والممتنع هو لا يمكن ان يكون او هو الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الممتنع ان لا يكون او ليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذي ليس يمتنع ان يكون وان لا يكون او الذي ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا كله كما ترى دور وظ واعلم ان في بعض التعريفات المذكورة يلزم الخطاء من وجوه اخر غير الدور من جملتها انه ذكر ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال والواجب نفس عدمه محال وليس لاحد محال اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر او لا يكون ما يلزم اظهر ولا ابين من نفس عدمه او نفس فرض عدمه وكذا ما يقال ان الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال فالمحال نفس الممتنع وهو تعريف الشيء بنفسه وليس امتناعه لما يلزمه ثم كثير من الاشياء يلزم من فرض وجودها او عدمها محال لامور اخرى فانه ينبغي ان يوجد هذه الاشياء من الامور البينة فلا يعرف شيء منها وان كان لا بد من التعريف فليوضح بعضها بينا بنفسه ولكن اولى هذه الثلثة ان يتصور اولا هو الواجب ثم الممتنع ثم الممكن لان الوجوب هو تاكد الوجود والامتناع تاكد العدم والامكان لا تاكد شيء منهما والوجود اعرف من العدم لانه يعرف بذاته والعدم يعرف بنفيه فما لا عرف من حال العدم والمحال الوجودي اعرف من حال العدمي **قوله** فقد رايت في انولوطيقا اه هذه لفظة يونانية موضوعة في لغة اليونانيين لاحد اقسام الحكمة البرهانية فان اقسامها تسعة فنون في كل منها كتاب يا صنفه بعض الحكماء، والكل منها اسم يوناني الاول كتاب ايساغوجي صنفه فرفوريوس بين فيه معاني الالفاظ الخمسة للكليات الثاني قاطيغورياس صنفه ارسطاطاليس وكذا الكتب السبعة الباقية بين فيها المعاني المفردة الذاتية الشاملة لجميع الموجودات لا من حيث جهة وجودها وعدمها بل من جهة نفس معناها الثالث بارميناس بين فيه تركيب المعاني المفردة بالايجاب والسلب لتصير قضايا الرابع انولوطيقا بين فيه تركيب القضايا حتى تصير قياسا منتجا مفيدا العلم الخامس افوذوطيقي ويقال له انولوطيقا الثاني ايضا يعرف فيه شرايط القياس ومقدماته التي بها يصير قياسا منتجا لليقين السادس طوبيقا بين فيه شرايط القياس النافع في مخاطبة الجمهور ومن قصر فهمه عن تبيين البرهان في كل شيء السابع سوفسطيقي وهو تعريف المغالطات الواقعة في الحج والقياسات الثامن ريطوريقي بين فيه احوال الاقيسة الخطابية المفيدة للظنون الحسنة التاسع فوايطيقي يعرف فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخيل اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ ذكر في الفصل الرابع من المقالة الاولى من الفن الرابع المسمى بانولوطيقا حال هذه الجهات الضرورة والامكان والامتناع واقسام كل منها فاقسام الضرورة كالضرورة الازلية والضرورة الذاتية ما دام وجود ذات الموضوع والضرورة الوصفية ما دام الوصف وبشرط الوصف والضرورة الوقتية وغيرها وكذا اقسام الامكان من العامي والخاصي والذاتي والوقتي والاستقبالي والاستعدادي وغير ذلك واقسام الامتناع كاقسام الضرورة خلف والعلم بالعلم **قوله** ومن تفهمنا هذه الاشياء المذكورة في هذا الفصل التي من جملتها بيان التباين بين الشيئية والوجود وان المعدوم ليس بشيء ولا يوصف بشيء ولا يخبر عنه بشيء وان هذه الاضافات واقعة في مثل قولنا العنقاء معدوم او شريك الباري ممتنع ترجع الى مفهومات يعنيها العقل ويفهمها بامور عقلية والا فعرو من العدم للشيء الا بطلانه رأسا

يتضح بطلان القول باعادة المعدوم لان اول شئ محال يلزم فيه مع قطع النظر عن الجمع الدلالة على استحالتها التي يخبر عنه بالصفة الوجودية بما يوجد لان المعاد ضرب من الوجود كالمستانف وقد تمان المعدوم لا يوصف بصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف بصفة وجودية فكيف بنفس الوجود **قوله** وذلك ان المعدوم واعلم ان هذه المسئلة اي قولنا المعدوم لا يعاد بديهية اولية بعد تذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية الشئ الوجودي وكذا العدم ليس الا بطلان الشئ الذي هو بالعدوم فكما لا يكون لشئ واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات واحدة بعينها ولا فقدان لشخص واحد بعينه فان المعدوم لا يعاد كيف واذا كانت الهوية الشخصية المعاد هي بعينها الهوية التي على ما هو المفروض كان الوجود ايضا واحدا كان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هذا خلف يلزم ايضا ان يكون حينئذ الابتداء حينية الاعادة مع كونهما متنافيان هذا محال وفرض عليه تكرر عدم شئ واحد بعينه فهذا القدر كاف للمستبصر ولا حاجة الى اشتغل بالكتب من الادلة التي ليست ايضاحها الا زيد مما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد كما صرح به واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع على فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد بعقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع لكن ذكر الوجه الاول مما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالوجود وذكر الوجه الثاني للتنبيه على لزوم محال اخر **قوله** وذلك ان المعدوم اذا اعيد اما تقريره انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد بعد ابتدائه مماثله في الهوية وجميع العوارض لان حكم الامثال واحد وكان وجود فرد لكل من هذه الصفات من الممكنات والازم بطلان العدم المميز بينه وبين المثل الاول المقدر اشتراكهما في الهوية وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد المثلين هو الذي كان معدوما والمثل الاخر ليس الذي كان معدوما رجع الى ان هذا في حال العدم كان غيره ذلك فقد صار المعدوم موجودا اذ صار مخبرا عنه كما سبق واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا مثلين وعند العقل غير مسلم لاستحالة ذهاب ما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في الهوية واما في العوارض الشخصية فاذا لم يكن لم يكونا مثلين من باب احد المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشئ وفرض مثله معه لم يكونا مثلين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مستانف واما عن الثاني فبان فرض المثلين من جميع الوجوه حيثما كان وان كان دفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة **قوله** وعلى انه لو اعيد هذا وجد اخر في استحالة اعادة المعدوم وهو انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم شخصيته وتوابع هويته لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها وكان الوقت ايضا معدوما فيجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره الا بطريق الالزام على من يعتقد هذا الرأي لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشئ مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا يعني بالمبتدأ الا الموجود في فتنفيه مفاسد اربعة تقدم الشئ على نفسه بالزمان وهو في الاستحالة كتقدمه على نفسه بالذات وجميع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لانه الوجود في الوقت الثاني لا الوجود في الوقت الاول ودفع للتفرقة والامتياز بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معادا لا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضروري وهذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من الشخصيات بل يكفي كونه من الامور التي بها امتياز الشخص ولوازم الهوية العينية التي لها امثال من نوعها واوانه في الاختيار والاوضاع والازمنة واعترض على هذا الدليل بانا لا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ثم هذا الكلام اورد على ما سبق لواعيد الزمان بعينه لزم التكرر لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد والهيئة ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض المشخصة والا لم يكن اعادة بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان يوجد في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم وبنى القول في دفعه انه لا يخفى على فطانتك ان السبق والابتداء والفوق والانتهاء من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان كالحق في مقامه وبالجملة فوقوع كل جزء من اجزاء الزمان حتى وقع او يقع من الضروريات الذاتية للهوية الزمانية لا يعدلها وكذا سبق كل جزء الى غيره من توالي الاجزاء فلو فرض وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس وكذا لو فرض وقوع امس في الغد كان مع كونه في الغد امس

لان كونه اسما مقيما لا يمكن ان لا يخبر عنه فحينئذ يقول البرهان المبدأ كونه مبدأ غير موجود فلو فرض كونه معدوما لانسلخ عن موجوديته ويكون حينئذ مع كونه معدوما بحسب الخبر من مبتدأ بحسب الحقيقة لا من تمام فرضه فاستقر الانسان واتمه بالجواب واعلم ان البرهان عند المتكلمين ليس بموجود حقيقي بل هو عبارة عن امر فرضي هو موافق لما ذكره شعراء يجعلونه تارة موجودا وتارة معدوما مأخوذا من العرف وهذا اولى الشيخ ليكون البيان شاملا لذهبهم البرهاني **قوله** ونعود الى ما كنا فيه لما ذكر ان معنى الوجود والشيئية العامين بهما اعرف الاشياء تصورا ووجودا واشار الى الاول بقوله مفهوما اعرفه لما لزم من الضروري والاضروري فلذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبت الى العدم كان امتناعا واذا نسبت الامر ورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فعاد الى خواص كل منهما بحسب المعنى المفهوم لان الخواص والاعراض الذاتية للاقسام الاولية الموضوع هو كالمبادي للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغي تقديمها **قوله** ان الامور التي تدخل في الوجود اعلم ان القوم اولا اشتغلوا بالتقسيم الشيء الى هذه المعاني الثلثة نظرا الى احوال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهوماتها الاقسام من غير ملاحظة نسبتها الى الواقع بمقتضى البرهان فوجدوا الاول مفهوم كليا والاقسام بواحد منها محكوما بالامتناع او الوجوب او الامكان كل مفهوم بحسب ذاته اما يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منهما فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته وانما احتمال الكون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى التفات من العقل وهذا هو المراد من كون الحصر بين الثلثة عقليا ثم لما جاء الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بالبرهان وان خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا اولا معنى الواجب على ما قالوا شرعوا في شرح خواصه لكشف معنى اخر لواجب الوجود وهو ما وجوده نفس ذاته وهذا عادتهم في بعض المواضع تسهيلا للتعليم ولما الشيخ فسلك في التقسيم مسلكا اقرب الى التحقيق وهو ان كل موجود اذا لاحظه العقل واعتبر ذاته من حيث هي هي مجردا النظر عما عداه اليه فلا يخلو اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بان يكون ذاته بذاته مصداقا لحمل الوجود بالمعنى العام او لا يكون كذلك فالاول هو الواجب بذاته والحق الاول واما الثاني فهو لا يكون ممتنعا حتى يجعل الوجود فلسيمه ممكنا سواء كان بسيطا او مركبا فالممكن ما يفتقر في كونه موجودا الى شيء وراء نفس ذاته وهو الامر الذي يصير محكوما عليه بالوجود سواء كان بانضمام شيء اليه او بتعلقه الى شيء فالاول كالمهيات الموجودة والثاني كالوجودات فوجودية المهيات باتضمامها بالوجود واتحادها به وموجودية الوجودات بصدقها من الحمل على التام جعلا بسيطا مصداقا لحمل الوجود العام ومبدأ انتزاعه في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا اعتبار حيثية اخرى تقييدية او تعليلية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى هي نفس الذات بانضمامية او اتحادية اذا اريد به مهية من المهيات او ارتباطية تعليقية اذا اريد به من اتحاد الوجود فامكان المهيات الخارجية عن مفهوم ما منها الوجود والوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها او عدمها بالنظر الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها متعلقات ومرتبطات وبحقايقها متعلقات وذلك الى الواجب الحق بذاته فحقايقها حقايق تعليقية وذواتها ذوات فيضانية لسنخ الوجود وهي كاشعة النور والانوار بخلاف المهيات فانها ثابتة في انفسها وان لم يكن ثابتة قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجودها او لو في العقل فانها ما لم يتقرر بنور الوجود لا يمكن الاشارة اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات بل هي اعيان ثابتة في حال احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي لا لابد وتمام التحقيق في هذا المقام يطلب من الاسفار الاربعة **قوله** ان الواجب الوجود بذاته لا علة لذاته ذكر من خواص الواجب بذاته خمسة امور اصلية يتفرع عنها غيرها من الخواص احدها انه لا علة لذاته وثانيها انه واجب الوجود من كل جهة وثالثها انه لا امكان فيه ورابعها انه بسيط الحقيقة لا تركيب فيه وخامسها انه لا اشارة اليه في الحقيقة فنبه على هذه الامور اما لانها تعلم بغيرها كالعرض الموضوع او صورة المادة او صورا مجردة اشياء او غيرا في ذاتها وفي صفة مقررة ان انفرد موضوع له ولا مثل له ولا صورة له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا فاعل له ولا غاية له ولا مشارك في وجوده الخاص لما الاشتراك في مطلق الوجود فلا يلزم منه تركيب له مفردة اخرى فذكر من خواص الممكن انه محتاج في وجوده موصل الى علة وانه مما يجب وجوده او عدمه بعلة وانه ليس بسيط الحقيقة **قوله** واما ان الواجب الوجود لا علة له لا يجوز ان يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وغيره بل لا بد ان يكون الموصوف بواجب الوجود غيره ممكن الوجود لذاته لانه ان دفع ذلك الغير او لم يعتبر وجوده لم يحل اما الزم في وجوب وجوده محال او لا يبقى فان بقي فلا يكون وجوب وجوده بغيره وان لم يبق فلا يبقى وجوب وجوده بذاته ثبت ان كل ما وجب وجوده بغيره فهو لا يكون واجب الوجود بذاته لاستحالة اجتماع المتنافيين فلا محالة يكون ممكن الوجود

لانه تقدم ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته **قوله** ان كل ما هو ممكن الوجود لذاته ويدل على حاجة الممكن الى العلة دائما في حالتي وجوده وعدمه فانه اما ان يكون حاصل الوجود او حاصل العدم في الواقع وان لم يكن شيء منهما باعتبار ذاته لكان ارتفاع النقيضين عن الواقع ممتنع واما عن مرتبته فاذا حصل شيء منهما في الواقع فلا يخلو اما ان يكون ذلك بذاته كافيا في تلك الحصة فيما عليه فيكون ذاته واجبة لا ممكنة وقد فرضناها ممكنة هذا خلف وان لم يكن كافيا فلها في كلتي الحالين علة لا محالة وهو المطلوب لما علة الوجود فوجود العلة ولما علة العدم فعدمها لكن السببية والمسببية بين الاعدام كما تتباين بعضها بين بعض انما يكون على سبيل التعقيب وبالعرض كما علمت فيما سبق **قوله** يجب ان يصير واجبا لعلة يريد بيان ان الممكن ما لم يصر واجبا بعلة الوجب لم يصر موجودا وذلك لانه بعد ما تحقق ما يتبع علة ما انه يجب وجوده او لم يجب فان وجب فالمدعى وان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق فيه بين الحالة والحالة الاولى لانه يجوز وجوده ويجوز عدمه فيحتاج في حصول احدهما الى حال اخرى والسؤال مع تلك الحال عائد انه واجب او ممكن فان كان ممكنا بعد فقد كان بعد الحالة الاولى والفرض خلافه هذا خلف وان وجب فوجوبه بما هو الموجب له وهو العلة لا غير فالشيخ فر من ذلك الشق وابتدأ جاز وجوده وعدمه مع تحقق علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى فهكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وهو محال سواء كان ممتنعا او لا مع ان على تقدير لا يجب مجموع تلك العلل المتسلسلة لم الا ان حصل منتهى المطلوب وهو ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للوجود علة له هذا خلف ما صيرورة الشيء من جهة علة اولى من جهة ذاته بحيث يكون اولى للوجود والعدم او لو تصير بالغة حد الوجوب او كون احد الطرفين الى الوقوع بالنسبة الى الذات الامكانية لما فرغ واصلا الى حد الضرورة لا من قبل ذاته خارج عن الاقتضاء وسببية ذاتية فهذه كلها من تلفيقات المتأخرين لاحتياج ابطالها الى كثير مؤنة بعد تعرف حال الجهة والوجود ومعنى الاقتضاء وان الجهة من حيث هي هي لا سببية لها بالقياس الى الوجود لا ناما ولا نافيا على انا قد بسطنا الكلام في ذلك المجرى في الاسفار الاربعة من اراده فليرجع اليه **قوله** وبالقياس اليها اعلم ان كلا من الوجوب والامكان بحسب تحققه في نفسه لا يخلو اما ان يكون بالذات وبالغير وبالقياس الى الغير فهذه ستة اقسام لكن الفحص والبرهان ابطلا كون الامكان حاصلا بالغير فذلك لان موضوع الامكان بالغير اما الممكن بالذات فيلزم ان يكون شيء واحد حاصلا له الذات وبالغير جميعا وقد ثبت بطلانه مثل ما مر واما الواجب بالذات والممتنع بالذات فيلزم انقلاب الحقيقة ورد الى ما بالذات فبقي الاقسام الباقية فوقع الوجوب بالغير ليس الواجب بالذات كما ان الممتنع بالذات والا لزم التناقض بل الممكن بالذات كان معناه عدم الضرورة له في الوجود والعدم لا ايجاب الا ضرورة فيهما والا مر بالفعل فالامكان حالة استعدادية نسبتها الى الضرورة نسبة الناقص الى التمام وكذا موضوع الامتناع بالغير لا يكون الا الممكن بالذات دون الممتنع والواجب بالذات بمثل ما علمت واما الموضوع للوجوب بالقياس الى الغير فقد يكون الواجب بالذات والممكن بالذات دون الممتنع بالذات لا بحسب التقدير بالقياس الى ما يلزمه او يستلزمه انم اذ معنى الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان ذلك الغير الى ذاته لا ان يكون لذلك الشيء ضرورة الوجود سواء كان ذا اقتضاء ذاتي وبحاجة ذاتية لاجل وجود تعلق فكل من العلة التامة ومعلولها ونحو بالقياس الى الاخر بهذا المعنى فوجوب العلة بالقياس الى المعلول عبارة عن استدعائها بحسب ذاتها وجوبه بها ان يكون هي مما يجب وجودها سواء كان بذاتها او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى العلة كونها بحيث ما تنتهي اليها ان يكون معلولها امرا ضروري الثبوت في الخارج مع قطع النظر عن ان المعلول له وجوب مستفاد من العلة فان هذا حال المعلول فحسب ويعبر عنه بالوجوب بالغير واما الموضوع للامكان بالقياس الى الغير فانما يتحقق في الاشياء بالقياس الى اشياء ليست بينها علاقة العلية والمعلولية كحال الواجب بالذات بالقياس الى واجب وجوده ضروري او لازمه ومعلوله وكحال الممتنع بالذات بالقياس الى ممكنات موجودة واما موضوع الامتناع بالقياس الى الغير فهو ايضا قد يكون واجبا بالذات كما اذا اعتبر حاله بالقياس الى نقايض ما يجب او يجب بالقياس كحاله بالقياس الى عدم العقل الاول وقد يكون ممكنا بالذات كما في حال الممكن بالقياس الى نقيضه او نقيض علته وقد يكون ممتنعا كحال نقيض الواجب بالذات بالقياس اليه والى لوازمه ومعلولاته **قوله** ولا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافيا اذ قد علمت ان وجوب الوجود بالقياس الى الغير لا يتحقق في شيء الا بالقياس الى ما هو علة موجبة فلو كان معلول واجب به فلا تحقق بين واجبين بالذات والمراد بالتكافي بين شيئين في الوجود هو التلازم العقلي بينهما بان يكون كل منهما يستدعي بحسب الذات وجود الاخر وبالانفكاك عنه وهذا بعينه معنى الوجوب بالقياس الى الغير وهو غير معنى الوجوب بالغير لكنه لا يتحقق بين شيئين كل منهما يجب بالاخر

بوجود او كلاهما يجب ثالث يوقع العلاقة بينهما فان كل شيئين لا يكون احدهما موجبا للاخر ولا ايضا بوجبهما شيء ثالث يوقع العلاقة بينهما بان
اوجب ذلك الثالث كلا منهما بالاخر او مع الاخر ظاهر لزوم هذين فيما في الوجود ولا العقل بان في النظر الى كل منهما انفكاكه عن الاخر كما سيجيء تحقيقه في
مباحث التلازم بين العلول والصورة وسيشير الشيخ ايضا اذ لا بد من التكافي بين الواجبين ان يكون كل منهما واجبا بذاته اذ لو فرض هذا فلنعد
الى توضيح المتن فنقول ملخص ما افاد الشيخ انه اذا فرض كون الواجبين متكافيين متلازمي الوجود فلا يخلو اذا اعتبر ذات احدهما بذاته اما ان يجب
وجوده او لا فان وجب وجوده بذاته فلا يخلو اما ان يجب وجوده بالاخر ايضا او لا يجب والاول بط كما علمت والثاني يوجب خلاف ما فرضنا
حيث لا تعلق لاحدهما بالاخر فلا تلازم بينهما عقلا وان لم يجب وجوده بذاته فكان ممكنا بذاته اذ لا نعني عن الممكن الا ما استوى نسبة الوجود والعدم اليه
لثبوت العلاقة الوجوبية فلا يخلو اما ان يكون الاخر ايضا كذلك يعني ممكنا بذاته واجبا بغيره ام لا فعلى الاول لا يخلو اما ان يفيد الوجوب
لهذا وهو في حد الامكان او يفيده وهو في حد الوجوب فان افاده وهو في حد الوجوب فيلزم الدور ولم يحصل وجوب وجوده لان ذلك الوجوب
لا ليس من ذاته كما هو المفروض كلامنا في التلازم الذي بين المعلولين لعلة واحدة بل من الذي يستفيد منه الوجوب فان افاده وهو
في حد الامكان فيكون وجوب هذا مستفادا من امكان ذاك امكانا ذاتيا لا غير مستفاد من ذات هذا فلم يكونا متكافيين بما علمت من
معنى التكافي وايضا لو كان ذاك بحسب امكانه الذاتي علة لوجوب هذا فلزم ان يجوز انفكاك وجود هذا من وجود ذاك ويوجد مع عدمه
وهذا ايضا ينافي التكافؤ في الوجود وايضا يلزم ان يكون ما بالقوة مقتضيا لما بالفعل وان العدم مفيد للوجود لان الامكان امر عدمي بالقوة
فاذن ثبت من هذه المقدمات استحالة كون الواجبين متكافي الوجود اذ لا بد في التلازم من كون احد المتلازمين علة موجبة للاخر او كونهما
معا معلولي علة خارجة وجميع ذلك ينافي كون المتلازمين واجبي الوجود فان قلت كيف ابطل الشيخ وهذا الدليل احتمالات عنها ينافي
الاصل الموضوع لهذه المسئلة تكون احد الواجبين ممكنا بالذات واجبا بالاخر والامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة
في نفي كون الواجبين متكافيين في وجوب الوجود من جهة ان العقل ربما يحتمل عنده في اول النظر ان يكون في الوجود شيئان ذاتاهما يكفي
في لزوم الوجود لهما ولكل منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما فاذا بدا على فيهما فكونهما واجبي الوجود بالذات بهذا
المعنى لا ينافي عدم استقلال شيء منهما في الوجود وافتقاره الى الاخر انما المنافي لذلك افتقارهما معا او افتقار شيء منهما الى ثالث **قوله**
او يكون هناك سبب خارج يوجبهما الخ مفاده كما مر الاشارة اليه ان التلازم عند التحقيق لا بد له من علة مقتضية ويكون ما بينهما اما بين
معلولها او بين معلولين لها لا يكفي تحقق بل من حيث يقتضي العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة كل واحد منهما بالاخر اذ كل شيئين ليس
لاحدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ولا وجوب لهما بالقياس اليه
ويمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الاخر لكن كثيرا من الناس ومنهم ابو البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب الاشراق لم يتفطنوا
لذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس لاحدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يوجب الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك
بالمضافين وذلك ظن بطل الشيخ الى ابطاله بقوله بوجبهما جميعا باسباب العلاقة بينهما او بوجب العلاقة اسبابهما فالعبارة ان اشارت
الى تمييز من هذا التلازم الذي بين المعلولين فالاولى اشارة الى التلازم في الوجود الخارجي كالبين الهيولى والصورة اذ لكل منهما اصل مبهم
غير مستقل وشوق تعلق بالاخر بتمام وجوده فالعلة الخارجة يوجبهما او يوجب كلا منهما بالتعلق بالاخر والاخرى اشارة الى التلازم في التعقل
كتلازم المضافين ثم اشار الى بطلان ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضايفين ببيان حالهما في الحاجة الى امر ثالث جامع بينهما بقوله والمضافان ليس
احدهما واجبا وبيان ذلك ان المضافين ليسا كما ظنوه انهما بحيث لا يفتقر احدهما الى الاخر بل يفتقر كل منهما وان كان مع الاخر الى ثالث
هو العلة لهما والمادة الاخر وموضوعه فليس كل منهما غنيا عن الاخر من كل وجه ولا الاحتياج دائرا بينهما على وجه مستحيل وتفصيل
المقام ان تقول ان كان المراد من المضافين بهما الموصوفان فكل منهما محتاج في ذاته من حيث هي هي بل في صفته التي بها يصير مضافا حقيقيا
الى ذات الاخر ولا يكون هذا دورا وان كان المراد البسيطين المحققين فكل منهما محتاج في قوامه لا الى الاخر بل الى مادة او موضوع وهو
ايضا ليس بدور بحال وان كان المراد المركبين المشهورين من الماخوذين من الصفة والموصوف معا فكل منهما محتاج لا في كله بل في جزئه الى
الاخر لا في جملته بل بجعله الغير المحتاج الى الجملة الاولى وفيها ايضا لا يلزم الدور المستحيل وان قل لاختلاف الجهة في الافتقار فاذن ليس
التلازم بين المتضايفين على اي حد اخذ وعلى وجه لا يحتاج لاحدهما الى الاخر ولا على سبيل الدور **قوله** وذلك لانه لا يخلو اما ان

الى ما سبق من قوله ليس يمكن ان يكونا متكافئين في الوجود اه اى اذا لم يكن احد الواجبين علة مطلقة للاخر ولا لاحدهما علة خارجة عنهما كذلك فلا يخ
اما ان يكون بحيث يوجد احدهما وحقيقته الخاصة به بان يكون مع الاخر او لا يكون كذلك فعلى الاول يكون وجوده وجودا نسبيا تعلقيا
كوجود الاضافات والاعراض والصور المنطبعة فكيف يكون واجب الوجود وهو من الممكنات الناقصة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر
المفارقة وكيف يكون علة الشئ الذى يكافيه في الوجود بل هي متقدمة عليه مطلقا وهو المتاخر عنها مطلقا فلا يكون المعية بينهما من الطرفين
كما هو شان المتكافئين بل من جانب واحد كما هو شان العلة والمعلول واما على الثاني فلا يكون بينهما معية ذاتية وعلة وجودية فيكون
المعية طارئة عليه بعد تقرر وجوده الخاص كحال الاضافتين الذين عرضتا لهما الاضافة بعد وجودهما كالاقران مع المعية وصاحب الدار
مع الدار فان كل من الطرفين وجود اخاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالاخر ولا معه ثم لحقه صفة بحسبها كان مع الاخر **قوله** وايضا
فان الوجود الذى يخصه او يريد التنبيه على ان هذا الشق الذى يكون المعية فيه طارئة على المتكافئين بعد وجود كل منهما الخاص يحتمل
قسمين احدهما ان يكون احد المعيين على الاخر والاخر لا يكون كذلك فيرد ان كان وجود احدهما الخاص به متعلقا بالاخر
لكن ليس متعلقا به من حيث هو متكافئ ومن حيث يكون معه بل من حيث ذاته المتقدمة عليه بالذات ومن حيث وجوده الذى يخصه كالاب
والابن وكالصانع والمصنوع فانهما ليسا متكافئين في اصل الوجود بل في صفة لاحقة لهما هى معنى الابوة والبنوة ومعنى الصانعية والمصنوعية
مع ذلك يكون سبب المعية الطارئة والعلاقة الذاتية العقلية هو ذلك العلة بوجودها الخاص المتقدم وبين في الثاني وهو ان لا يكون
فيحدها علة للاخر وتكون العلاقة عارضة لهما لازمة او غير لازمة انه لا بد فيه ان يكون العلة الاولى للعلاقة اما احدهما او جزء الذات
وبتوسطهما للعلاقة الارضية كما سبق فلا تكافؤ بين هذين القسمين من الشق الثاني الا بالعرض سواء كان لازما او مفارقا والذى
كلامنا فيه هو المتكافئان بالذات وفي نحو الوجود الخاص وقد علمت انه لا بد في المتكافئين بالعرض كالمتضايفين من علة سواء كانت العلة
في احدهما او خارجا عنهما وعلى كلا التقديرين يكونان من حيث التكافؤ معلولين فنقول ان التكافؤ العرضي ايضا بين الواجبين او فرضا
وفرض لا يخلو اما ان يكون عن معلولية احدهما او كليهما وهو باطل في الوجوب الذاتي فلو تحقق واجبان فرضا كانت بينهما مصاحبة تعاقبية لا علاقة
ذاتية ولا عرضية ايضا ومن الاغلاط الواقعة في هذا المقام لبعض المتاخرين بالفضل على توحيد الواجب انه لو وجد
واجبان فلا يخ اما ان يجوز انفكاك احدهما عن الاخر او لا يجوز فان جاز لزم جواز عدم الواجب وهو محال وان لم يجز كان بينهما تلازم عقلي
والتلازم يقتضي معلولية احد المتلازمين او كليهما وعلى الوجهين يلزم معلولية الواجب وهو محال فتعدد الواجب محض الغلط انما نشأ
فيه من الاشتباه بين معنى الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى الغير المنافي للوجوب الذاتي انما هو المعنى الاول دون الثاني كما علمت
قوله ان واجب الوجود يجب ان يكون تاما واحدا يريد بيان نفي الشركة في وجوب الوجود بالذات والتقرير يحتمل وجها لما ذهب على وجه الالجاء ثم
نرجع الى حل الغائلة فنقول لا يجوز ان يكون واجب الوجود بالذات الا واحدا اذ لو وجد واجبا الوجود بالذات فلا يخ اما ان يكون المعنى
المتفق فيه لهما تمام حقيقة احدهما حتى لا تغاير الاخر في اصل الحقيقة او لا يكون كذلك فان وافق هذا الاخر في اصل الحقيقة وغايرته في امر
ما هذا وهو ذاك فلا بد هناك من امر يقارن تلك الحقيقة المتفقة فيها الذى به يمتاز احدهما عن الاخر وذلك الامر المقارن يكون لا محالة
من قبيل العوارض اللاحقة الغير المقومة لتلك الحقيقة المشتركة وكل عرضي معلل فتلك الحقيقة او بعلة خارجة فان كانت علة ذلك التفاوت
الذى يتميز هذا الواحد عن الاخر هي نفس تلك الحقيقة فلا تعدد في الا لزم الخلف فلم يكن الواجب الموجود الا هذا الواحد وان كانت العلة
امرا خارجا عنهما فيكون تعين الواجب الوجود بامر خارج فلو لم يكن ذلك الامر لم يكن واجب الوجود الا واحدا فيلزم ان يكون واجب الوجود
بذاته واجب الوجود بغيره وهو محال فلم يكن ذلك الامر فلا يخ اما ان يبقى واجب الوجود واحدا فيلزم ما ذكرنا او لا فيلزم امكان الواجب الوجود
وكونه معللا بغيره وان خالف احدهما الاخر في العرض والحقيقة بعدما وافقه في المعنى الذى به فارقه الاختلاف فان كان شرطا في وجوب
الوجود فالواجب الا ما اتفق فيه فلا يكون الا واحدا وان لم يكن شرطا فيتحقق وجوب الوجود مقرونا بدونه هذا حاصل ما ذكره وانما التفاوت
الكثير في قوله كل واحد منهما في المعنى الذى حقيقته لا يخالف الاخر اراد بذلك الذى هو حقيقة كل منهما تمام الماهية النوعية لا لاختلاف
بين افرادها الا بالعوارض اللاحقة وانما اتى بهذا اللفظ دون الماهية النوعية او النوع ليشمل اشتراك الوجود منها والوجود كما هو
ليس بماهية نوعية ولا نوعا **قوله** فان قلت شئ لم يصر هذا الوقت دون قبل هذا او في هذا المحل ليحمل ان يكون مراده من احد

التريد

التردد بين اشارة الى قسمي التركيب العقلي الذي احدهما بحسب الاجزاء المحمولة والثاني بحسب الاجزاء الذهنية او الى قسمي التركيب الذهني والخارجي اذ لم يثبت بعد بساطة الواجب بالذات فان المعنى المشترك فيه جزء ذهني وخارجي لافراده التي تركب كل منه ومن مخصص غيره فهو موجود فيها ذهنا اوخارجا وليس المحال كذلك في المعنى المشترك بعد اخذه مطلقا بالاشتراط بالقياس الى افراده البسيطة في الخارج او المركبة لكونه محمولا عليها بهذا الاعتبار فلا يتأتى ان اللون في السواد وبقية الالوان وارادته من التردد بالاخر اشارة الى نحو الفرق بين الفصل كالحساس والناطق وبين مبدئه كالحس والنطق بل كالصورة الحيوانية والصورة الانسانية فالحيوان الناطق مثلا كالحيوان الحساس من حيث نفس كونه انسانا او انه صار انسانا لكونه متحدا مع الحيوان وكالحيوان الناطقية بحيث صار به انسانا ونسبة التشخص ومبدئه ايضا الى النوع كنسبة الفصل ومبدئه الى الجنس وقوله ولم يقارنه بعد المقارن في الاخر اي لم يقارن المعنى المشترك فيه النوعي الذي هو تمام حقيقة الافراد المقارن الذي به صار المعنى المشترك هذا او قارنه نفس انه هذا بل قارنه مخصص اخر او تخصيص اخر قارنه شيء به صار المعنى المشترك فيه ذلك الاخر او قارنه نفس انه ذلك الاخر وانما لم يذكر التردد الاخر ههنا لبعد احتمال التركيب الخارجي في الواجب فالتفت بالتعميم الاول لكنه لا يتأتى في قوله ذلك ذاك في الموضعين فكان ضرا بنحو ما ذكره اولا ان يقال به صار ذلك او نفس انه ذلك الشيء ذاك الشيء المالزا احدهما ان المعنى المشترك فيه موجود في الفرد الاخر باعتبار وعينه باعتبار فيشار اليه بنحو الاشارة الى ذلك الاخر على ان الامر فيه بين هيهنا قوله هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية ليس مرادا من الغير الذاتية ههنا الاعراض الغريبة بل ما يقابل الذاتي بمعنى المفهوم سواء كان لازما او مفارقا واعلم ان تتميم هذه المحة وسائر الحجج التي ذكرها الشيخ موقوف على مقدمات احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتي بل هو تأكد الوجود خلافا للمعتزلة المطارحات ومن تبعه وثانيها ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات لا مساخلافا للفخر الرازي في كثير من مواقفه وثالثها ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك بين الواجبات الوجود لو فرض تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث ان الوجوب عندهم مشترك لفظي ورابعها ان التعين امر ثبوتي دال على الهوية المتعينة وخامسها ان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف خلافا للاشراقيين في باب الاسند والاضعف فهذه خمس مقدمات يبتني على جميعها كل واحدة من تلك الحج والشيخ لم يتكلم بعد في اثباتها والخوض فيها الا ايماء يسير الى بعضها ومن اراد الاستقصاء في تحقيق هذه المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا الجهد فيها والكد في تحقيقها جهدنا ونقنا الله كثيرا لنا احمد الله وشكر النعمة فعلى هذا اندفع عن هذه الحجة ما ربما يتوقع اعتراضا عليها انا نختار ان كلا من الواجبين لا يشارك الاخر في تمام الهوية ولا في بعضها بل هذا هذا بنفسه وذاك ذاك بنفسه لا انهما اشتركا في معنى عرضي هو وجوب الوجود وهو لازم غير معلل بشيء اصلا وقارة بان الوجوب في كل واحد منهما بمعنى الخ سواء كان عين ذاته او لازم ذاته وقارة بان في هذه الحجة وامثالها وقع الخلط بين المفهوم وما صدق عليه حيث اريد بوجوب الوجود الحقيقة الواجبية او ما يجري مجريها من الامر المشترك بين الواجبين فرضا نارة المفهوم وقارة ما صدق عليه كما اريد في هذه الحجة فاحد شقي الترديد وهو قوله وهذا اللائق ظاهرا ان يعرض الحقيقة الشيء المعنى المشترك فيه وبالاخر وهو قوله وانما ان يعرض له عن اسباب خارجة ما صدق عليه اذ لو اريد بالشق الاول ما صدق عليه لم يلزم الافتقار فيه ولو اريد في الشق الثاني المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب الذات الى علة قوله بل ايجاب ان يزيد لهذا بيانا من وجه اخر لما كان توحيد واجب الوجود ونفي الشركة فيه من اعظم المقاصد واشرف المطالب لم يجز الاكتفاء فيه على وجه واحد من الحج والبينات قوله وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود مفاد هذه الحجة ينفي كون واجب الوجود معنى جنسيا يختلف افراده بالفصول او معنى نوعيا يختلف افراده بالعوارض وبنفي ذلك على ان وجوب الوجود لو كان مشتركا بين الاعداد لكان امرا متحققا ذاتيا لها لما سبق من المقدمات فلم يكن عرضا عاما بل يكون اما جنسا لها او نوعا وكلاهما ممتنع اما اذا كان جنسا لها فانه يلزم ان يختلف فيها بالفصول وذلك محال بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون الفصل المقسم مفيدا لحقيقة الجنس ومعناه واللازم ممتنع لانه قد ثبت في المنطق ان الفصل المقسم لا دخل له في افادة معنى الجنس ولا في تقرير حقيقته بل انما دخليته في افادة الوجود له واما بيان اللزوم فلان الوجود ههنا نفس المعنى الجنسي المفيد لوجوده وهو الفصل لزم كونه مفيدا لاصل معناه وثانيهما انه يلزم ان يكون وجوب الوجود حاصلا بنفسه بعينه واما وجه اللزوم فلان وجوب الوجود بنفسه موجود لان حقيقة الوجود المتأكدة اذا كان له فصل كان الفصل ايضا مفيدا لوجوده فيلزم كون واجب الوجود موجودا بذاته وبغيره واما بطلان اللازم فلما مر من ان واجب الوجود لا يجب بغيره واما اذا كان واجب الوجود نوعا

لافراده فهو باطل لوجوه ثلثة احدها ان تكثر افراد النوع الواحد انما يكون بالمشخصات ونسبة المشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس
فكما لا يفيد الفصل النوعى بل انما يفيد وجوده فيلزم فى هذا الشق مثل ما لزم من بحوق الفصل فى الشق الاول من ان حاصل ذاتها انه يلزم كون
وجود الوجود حاصلا لنفسه وبغيره مثل ما مر وهو الذى اشار اليه الشيخ وثانيها انه يلزم كون واجب الوجود متعلقا بالمادة وذلك لان تكثر
المعنى النوعى لا يمكن ان يحصل بالوازم لانها توجب الاختصاص واحد بل لابد وان يكون العوارض المفارقة المكثرة للنوع الواحد محتاجة وجود كل من الافراد
الى مادة حاملة للقوة والاستعداد ولا حامل لقوة الوجود الشئ حامل لقوة عدمه ايضا فذلك ينافى وجوب الوجود بالذات **قوله**
وقد يمكن ان يبين هذا النوع من الاختصاص او يريد انه يمكن بيان توحيد الواجب بضرب من الدليل يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور فيه اختصاص
للوجه الاول لاختلافهما فى المأخذ **قوله** ان وجوب الوجود اذا كان صفة شئ المراد بالصفة ههنا المعنى الكلى سواء كان عين الموصوف او
جزئه او زائدا عليه كما يراد بالوصف العنوانى فى المنطق **قوله** فاما ان يكون واجبا فى هذه الصفة اراد بهذه الصفة احدى الشخصيات المعينة من افراد
هذا العنوان الذى هو وجوب الوجود والمريد انما وقع فى شخص معين منه كما سيتبه عليه لكن من جهة اقتضاء اصل المعنى المشترك او لا اقتضاء
والحاصل ان صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشئ فمن حيث حقيقتها اما ان يقتضى ان يكون ذلك الواحد الموصوف او لا يقتضى فان
اقتضت بحقيقتها ان يكون ذلك الموصوف فيلزم ان لا يوجد شئ منها الا هو فالواجب الوجود غيره وان لم يقتض بذاتها وحقيقتها ان يكون فى
هذا الواحد فيمكن ايضا هذه الصفة الشخصية من حيث ذاتها وحقيقتها ان يزول عن هذا الواحد فيكون حصولها له بعلة فيجوز ان يكون هذا الشئ
الذى يمكن الوجود هو واجب الوجود بذاته هذا خبط يرد عليك ان هذا الخبط من باب الاشتباه بين المفهوم والفرد فان صفة واجب الوجود يحتمل
ان لا يقتضى شيئا بل الاقتضاء هو فرد واجب الوجود فيحتمل فى بادى النظر ان يكون لها موصوفات متعددة كل واحد منها يقتضى لذاته
الاتصاف بها فلا تناقاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنوانى والصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف فان الانسانية مثلا يمكن لها
فى نفسها ان يكون لزيد مثلا او لا يكون واما زيد فيجب له ان يكون انسانا واما الذى عاند بما تمهد من المقدمات التى منها ان وجوب الوجود
فلو اشترك بين شيئين لكان مفهوم كل منهما ما به كان واجب الوجود لا بشئ موصوفة **قوله** فان قال المراد بتقرير هذا الاعتراض
ان تواطؤ كما اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان يكون لهذا الموصوف فلا موصوف بالوجوب الا هذا الواحد ممنوع لجواز ان يقتضى كونه لهذا او لغيره
جميعا او لا يمنع وجود هما لهذا وجودهما لذلك وجوابه ان الكلام فى صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من حيث لا يلتفت الى غيرها
فانها اذا وجبت لها من حيث ذاتها وحقيقتها ان يكون لهذا الواحد فلم يكن الموصوف بشئ من افرادها الا هذا الواحد فقط دون غيره وهو تطوق
ورد عليك ايراد لا غير **قوله** وبعبارة اخرى تقول هذه الحجة قريبة الماخذ من التى قبلها والفرق بينهما بان المطور اليه المرد فيها
هو صفة وجوب الوجود وههنا هو الموصوف بها وبزيادة شق اخر وهو كون الموصوف والصفة شيئا واحدا لكن حكم حكم الشق الاول من التريد الثانى ومندرج تحته فجاز انطوائه كما فى الحجة السابقة الفاظ الكتاب واضح غنى عن الشرح ولكل قائل ان يقول انا نختار الشق
الثانى من هذه الشقوق الثلثة الذى هو الشق الاول من التريد الثانى وهو ان مقارنة واجب الوجود لهذا الواحد امر لذاته اى لذات
هذا الواحد لم يلزم انحصار واجب الوجود فيه بجواز ان يكون غيره ايضا يقتضى لذاته ان يكون واجب الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان
يقتضى اشياء كثيرة كالها لذاتها كالحرارة يقتضيها النار لذاتها والوزن لذاتها والحركة لذاتها **قوله** فاذن واجب الوجود واحد
بالكلمة اى الاسم او بالهوية اى ليس له مسمى اخر ولا هوية مماثل فى مفهوم اسمه **قوله** ليس كانواع تحت جنس تفسير لقوله واحدا بالكلمة
وعطف بيان لمراد لا يقال للانواع المختلفة وان كانت تحت جنس واحد ايضا واحدة بالكلمة اذ المراد بها ما يدل على تمام حقيقة الشئ ومعناه
وقوله ليس كاشخاص تحت نوع تفسير فى عطف بيان لقوله واحد العدد وقوله بل معنى شرح اسمه فقط متفرع على الحكم الثانى والمراد بالواحد
بالعدد الواحد بالشخص ومن ههنا نشات الشبهة المشهورة التى تشوشت بها طبايع الاكثرين وتبلدت اذهانهم عن فهمها وهى انه لم لا يجوز ان
ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتان الكنه تختلفان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا
منهما معقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الشركة بينهما فى هذا المعنى العرضى والافتراق بحسب حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه الشبهة افتخار
الشياطين لاشتهاره بايراد شبهة هو بريئة عنها عدة سداد عجزت الاذكياء عن حلها وجرا مذاقها عن مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقا
ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية اخرى اى حيثية كانت لا يكون كذلك وكلا الامرين ممنوع اما الاول

فلا يلزم كونه كذا اذ لا يخفى بالمكن الا ما لا يكون في حد نفسه موجودا والواجب بالسبب امر عارض او ممكن خارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدق ومصداق حمل حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليها على ذلك التقدير نسبة المعاني المصدرية القايمة الى الماهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان حيث انها تنتزع من نفس تلك الماهيات بلا دون صفة اخرى او اعتبار اخر فالضرورة قاضية بان الانسان مثلا لا يمكن ان ينتزع عن انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل الابدان ينتزع عن امر هو في حد نفسه انسان وكذلك مثل الحيوانية لا يمكن ان تنتزع من مختلفات الحقايق بتمام الذوات بل لجامع ذاتي بل الابدان يكون المنتزع عنه لها امرا صوريا في حد ذاته رجوانا وان كان مشتملا على شيء اخر وهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شيء فلا بد ان يكون حقيقة وجوب الوجود هو ذاته نفس واجب الوجود لا شيء اخر غير واجب الوجود بلازمه وجوب الوجود لو واجب الوجود غيره وبينا ان وجوب الوجود لا يمكن ان يكون من الاعراض اللازمة لا شياء لها ماهية هي غير معنى واجب الوجود قال الشيخ في المقالة الثانية من الهيات شفاه ان وجوب الوجود اما ان يكون شيئا لازما لماهية تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود كما تقول الشيء انه ممكن فيكون لذلك الشيء ذات وماهية ثم يكون لذلك الشيء لازما كالمثلث الذي ذاته كذا ان امكان الوجود قد يوجد لازما للشيء الذي حقيقته غير الامكان مثل الجسم فانه يوجد ابيض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون ذاته او ماهيته هو الامكان ولما امكن ان يكون واجب الوجود بغيره كونه واجب الوجود او يكون نفس وجوب الوجود وطبيعة كلية ذاته لزم ان لا يمكن ان يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة للماهيات فان تلك الماهية حينئذ يكون سببا لوجوب الوجود معلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته مع ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا لم يكن داخلا في ماهية شيء بل كان الشيء كالانسان او شجر او سماء او ما وغير ذلك مما قد علمت ان الوجود ووجوبه غير داخل في ماهيته كان لازما له كالحاصة والعرض العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما كان تابعا غير متقدم والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولا فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد اخذناه بالذات فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا في الماهية او ماهيته فان كان ماهيته عدد الان النوع عنده واحدة وان كان داخلا في الماهية فتلك الماهية اما ان تكون بعينها الكليها فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل منهما ماهية فان تشتركا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد منهما الا في موضوع وهو معنى الجوهرية المقول عليها بالسوية ليس لاحديهما الا ولنا في اخر فكذلك هو جنس لهما فان لم يجب ذلك كان احديهما اعاما في موضوع فيكون ليس واجب الوجود وان اشتركا في شيء ثم كان مع كل منهما بعد معنى عليه ثم بهيئة ويكون لكل منهما ماهية وكل واحد منهما منقسم بالقول وقد قبل واجب الوجود لا ينقسم بالقول ليس واحد منها واجب الوجود انتهى كلامه في الفصل الثاني من المقالة الثانية من هذا الفن ايضا شبيه باذكره هناك فقد ظهر وتبين ان احتمال الكون وجوب الوجود عرضا عاما للانواع حتى واجبيا الوجود بذواتها احتمال ساقطا كما ذكره اكثر المتاخرين بعد اسعانهم في هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر في اقواله المستعصية لاكثر المتبحرين بلا واغرض منها العاجزنا الله من القصور والتقصير في درك هذا المنال على ان لنا بفضل الله وحسن توفيقه عصمته برهانا خاصا عرشيا محفوظا عن مس سيالين الاوهام محكما في ذاته والظامه عن الخلل والقصور والاختلال سهذكره فكينا كالاسفار الاربعة والمبدء والمعاد والشواهد الربوبية والحكمة العرشية قد علمت ان الواجب لا حد له ان لا جنس له ولا فصل له ولا ماهية له بالمعنى الكلي ولكن اخص خواصه هو وجوب الوجود حتى انه لو كان له ماهية كان وجوب الوجود نفس ماهيته وما لا ماهية له لا يمكن ان يوضع له اسم يفهم منه نفس حقيقة المسمى ثم لو فرض ان لها اسما خاصا كان وجوب الوجود شرح ذلك الاسم واما ثبت انه واحد لا شريك له فشرح اسمه الله فقد وهذا معنى قولنا انه واحد بالكلية وقد علمت ايضا انه تعالى ليست ماهية كلية ولا معنى كليا ولو كان كذلك كان وجوده بسبب اخر فلا يكون موجودا بذاته ولو ليس تعالى انه ليس له جنس ولا نوع ولا وجوب الوجود عرض عام له فكذلك هو ليس جنسا ولا نوعا ولا عرضا عاما لامور تشترك فيه ثم خلافا لطائفة من المتصوفة نقول ان الاسم الجلالة طبيعة كلية في الممكنات افراده وجزئياته كما ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون معنى عدميا او معدوما او هو ظاهر لا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود مشتملا او مقيدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فحينئذ يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لان الخاص مع الاطلاق فرع كيلا مجرد العرو من فيحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة ما يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود فيثبت انه الوجود المطلق وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود وان كل ممكن حق الهاء وذات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي والكلي لا تحقق له في الخارج عما هو كلي ولا من حيث هو معلول من جهة اتحاده بالافراد فالاصل في الوجودية هو الفرد وهو الطبيعة الكلية ولا شك في تكثر الوجودات التي هي

لمراد الوجود فيلزم عليهم ان يكون هي واجبة الوجود دون المطلق وما هو من احتياج الخاص الى العام بط بل الامر بالعكس لان العام يحتاج الى الخاص في وجوده لان الشيء ما لم يتعين لم يوجد ثم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقرر معناه وتحد دمفهومه في العقل دون العين فالعام يفتقر الى الخاص في الوجود والخاص يفتقر الى العام اذا كان ذاتيا في الهوية المعتبرة في الوجود واذا كان عارضا فايضا يفتقر اليه اصلا وعاما فلو لم يرتفع الوجود المطلق ارتفع كل موجود حتى الواجب بذاته فيمتنع عدمه فوجود واجب بذاته مشاهد الخاطرين بالالتزام عما لعمر لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لارتفاعه فيستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كما لو لزم الواجب مثل السببية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بحيث يحمل عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل الوجود معدوم كيف وقد شاع بين القوم ان الوجود العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان

قوله واما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاسية اي ظهر من قولنا ان الواجب الوجود لذاته اسلا علة لاثبات ان كل ممكن فله علة ولان الامكان عبارة عن لا اقتضاء الهوية الوجود والعدم فكل منهما بعلة اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده الضرورة الى علة تجعلها موجودا وكذا في عدمه وفي كل من الحالين لا يخرج عن حد الامكان لانه ذاتي للممكن فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود واعلم ان بينهما شبهة مذكورة في بعض الصور الحكمية والكلامية وهي ان اتصاف الهوية بالامكان غير معقول اذ الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل ما يتصف به والاجتماع المتقابلان في موضوع وهو محال واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع عدمه فيمتنع فاين يمكن والجواب عن الاول ان المراد بغير حاضر الشيء المحتمل ان اريد من الوجود والعدم التحيثي المعروضة شيء اخر وهو عدم اعتبار شيء منهما اذ الموصوف بالامكان هو الهوية المطلقة عن الوجود والعدم لا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى حيثية الهوية المطلقة وكذلك بالعكس على الصحيح لقبول كل منهما حال الهوية بحسب اطلاقها عن القيود ان اريد بهما عند الوقت قلنا لا نختار كلا من الشقين قوله في كل الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قلنا هذا ممنوع والسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور وهو غير لازم والملزوم غير محذور وعن الثاني ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه المراد به ان اريد بالشيء نحو الهوية بحسب حال الهوية واعتبار المراتب فيها الا يراد بالشق الثاني رفع الهوية لامتناع الرفع وان اريد الهوية بحسب الواقع فيصح المراد لكن اتصاف الهوية بالامكان ليس في اعتبار الوجود سواء كانت مع السبب او لا بل في اعتبار واحد منهما من حيث هي هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا بالوجوبين السابق واللاحق اعني بحسب ايجاب العلة وبحسب الواقع وبتوالي الضرورة بشرط المحمول والمنافي لامتناعين كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب حيثيته من حيث هي هي وله ذاته دائما اي سواء كان وجود او لا دائما ممكن الوجود فاذن سقط قول من زعم ان الاتصاف بالامكان انما يختص بزمان العدم لزعمه ان فاعل الوجود اخرجه من الامكان الى الوجوب فلا امكان في وقت الوجود بل في وقت العدم ولم يعلم انه كما جعل علة الوجود واجبا جعلته علة العدم او عدم علة الوجود ممتنعا فلزم ان الممكن في الحالين اصلا هذا محال فبطل ان يكون الممكن ممكنا حال العدم واجبا حال الوجود بل الممكن في نفسه ممكن وبغيره واجب او ممتنع واي السببين تحقق تحقق مقتضاه من الوجود والعدم فالامكان باعتبار ذاته وكل من الوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق وكلاهما فوق ذلك فاذن ليس الممكن في حد نفسه بموجود ما دام تلك الذات لم يكن الا متعلق الوجود بالغير وكلما اجتمع فيه الشرط وسبب فهو معلول فكل ممكن معلول دائما فان كان سبب وجوده وجوبه دائما فهو معلول دائما لكن ازلية في وجوده وتارة في عدمه ومثل هذا الممكن يحتاج الى مادة حاملة للامكان وجوده قبل زمان وجوده حامل للعلية وجوده في زمان وجوده كما سيجيء في الفصل الثاني من المقالة الرابعة **قوله** والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة اي تريد بيان خاسية اخرى الممكن تكافلها الواجب بالذات فانه كان الضرورة الازلية الوجوب الذاتي مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للواحدية والفردية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وقرين الشركة والازدواج فكل ممكن فهو تركيبي اذ الهوية الامكانية لا تقوم لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا يتعين الا بمرتبة خاصة من التصور عن دجز الواجبية يتنوع بحسبها الهويات ويترتب عليها بعض الآثار لا الآثار المطلقة الكلية التي يفيض عن الواجب بالذات على كل قابل فان كل صورة امكانية تتقوم من مادة وصورة عقليتين بحسب السماتين الهوية والوجود وكل منهما متقوم بغيره الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية

كما يشاء في الاسفار وايضا كل من الذوات الامكانية هي في نفسها وفي حيث طبيعتها بالقوة وهي من حيث افاعلها بالفعل فان حكم الهوية الليسية المحضة وحكم بينهما التام الايسية الفائضة عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين والفرق بين العدم والقوة ان القوة ضرب من العدم لا يترتب في وجوده ولهذا قيل الامكان القوة اشبه شيء بالعدم فكل ممكن هو حاصل الهوية من القوة والفعلية جميعا فلا شيء غير واجب الوجود بتري الذات عن شوب القوة فكل ما سواه مزدوج الحقيقة من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وامر يشبه الصورة فان البساطة الحقة مختصة بعالم الوجوب الذاتي ممتنعة التحقق في عالم الامكان واما الوترية فهو ايضا مما يستأثر الحقيقة الواجبية لان كل ممكن بحسب مهيته مفهوم كلي لا يأبى عن ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما بالحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واكثر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة وهي ظلال الوحدة الحقة الالهية فكلما كان الممكن اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة وبالعكس ثم اعلم ان الشيء كلما كان اشد وحدة فهو اتم كما ان احاطته بالاشياء اشد فان البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الوجود وان لا يخرج عنه شيء من الحقايق والذوات وتحقيق هذا المقام يطلب من كتابنا الكبير قوله في معنى الحق والصدق والكذب عن اول الاوائل في المقدمات الحق فيما لهم منه الوجود الدائم يريد بتفسير الحق والباطل الحق بطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان فتارة يطلق ويفهم منه الوجود العيني مطلقا اي سواء كان دائما او غير دائم فيقال زيد موجود حقا وتارة يطلق ويفهم منه الوجود الدائم فكان ما لا يدوم وجوده ليس موجودا بالحقيقة وتارة يطلق ويراد به حال القول او المعقول المفهوم او المعقول اذا كان دالا على حال الشيء الخارجي مطابقا له فيقال صدق القول حق وهذا الحق بهذا المعنى يلازم الصادق في الدلول لكن يقال صادق باعتبار نسبته الى الامر الواقع ويقال حق باعتبار نسبة الامر الواقع الى الباطل يقابل الحق في جميع هذه المعاني فالحق الاشياء فان يكون حقا هو الذي يدوم وجوده والحق الاشياء الدائم الوجود هو الذي يجب وجوده لذاته وهو الواجب بذاته والممكن الوجود سواء كان دائما او غير دائم حق بغيره لكونه موجودا بغيره فكل ما سوى الواجب بذاته باطل في حد ذاته حق بالواجب كما في قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ولما الحق من جهة الاقاويل الحقة الصادقة فما كان صدقه ضروريا اوليا واحق ذلك ما ينتهي اليه كل عقل في تصديق عند التحليل حتى انه يكون مقولا في كل عقد اما بالقوة او بالفعل وهو قول الذي لا يخلو عن النفي والاثبات ولا يتصف بهما جميعا فههنا مقامان احدهما انه لا يمكن اقامة البرهان عليه والاخر انه اول الاوائل وهو في كل برهان اما بالفعل او بالقوة عند التحليل اما الاول فقول ان الذي يستدل به على شيء فهو الذي يستدل بثبوته على ثبوت شيء وبانتفائه على انتفاء شيء فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم نأمن في ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير خلوه عنهما لا يبقى دليلا لا لعلى ذلك الدليل فاذن كل دليل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري وهو باطل وايضا فالدليل الدال على انهما لا يجتمعان فيه لا بد ان تعرف منه ولا ان كونه دليلا على ذلك المطلوب لا يجتمع مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يكن اقامة الدليل على استحالة هذا الاجتماع ما نعا من لا استحالة فمع هذا الاحتمال لا يتم الدليل على المقصود واذا كانت الادلة الدالة على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية اخرى لزم الدور وهو محال فثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها واما المقام الثاني وهو كون سائر القضايا منتهية اليها فلان العلم بان النقيضين لا يخلو عن ثبوت الوجود وتفسير الذي هو الامكان لان معناه سلب الضرورة او عن ثبوت الامكان والثبوت الذي هو الوجوب في هذا هو العلم الاول مقيدا بقيد خاص وكان العلم بان الكل اعظم من جزئه متفرع على ان زيادة الكل على جزئه اذا لم يكن معدومة متكافئة موجودة لامتناع ارتفاع النقيضين واذا هي موجودة مع المزيد عليه فنحو عما اعظم اذ لا يفهم من الاعظم الا ذلك وكذا قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متشابهة على تلك القضية فان تلك الاشياء اذا كانت بحسب طبيعتها الكلية هذا الواحد فاستحال ان يكون طبيعتها مختلفة لامتناع اجتماع النقيضين وكذلك قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين فان الشيء الواحد لو حصل في مكانين لما امتنع الا بعض حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد عن الاثنين كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليتين في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان والقضيتان الاخريان في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان يظهر ان هذه القضية اول الاوائل في الصدقيات كما ان معنى الوجود اول الاوائل في التصورات ومفادها وهو كون الثبوت في الاثبات لا يجامع العدم والتفاوت من الاعراض الذاتية بشيء الا

الوجود

للوجود بما هو موجود لعموم شكوكه وجوه **قوله** والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه فقد علمت ان هذا القول مما لا يمكن اقامة البرهان
عليه لكونه اول الاوائل فالمنازع فيه لا يستحق المكالمة والمناظرة وهو ان لم يكن امتنع عقله او مرض قلبه فليس ينكره عقلا بل لسانا فقط فالذي
ينازع هذه القضية اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور لطرفيها واما لكونه معاندا لمرضه المعاندة وطلب التفوق على الاقران وغير ذلك
من الاغراض الفاسدة واما لانه لما تعارضت عنده الاقيسة النتيجة للشنايع المتناقضة ولم يكن قادرا على ترجيح بعضها على البعض
فان كان المنازع من القسم الاول فعالجه بتفهيم مفهومات الجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثاني وهو المسمى بالمحير فعالجه بحل شكوكه وبالجملة بكبت السوفسطائي الذي غرضه
المماراة والتحير الذي يريد التخليص عن حيرته اما يكون على الفيلسوف لانهما يتنازعان في حال من احوال الموجود بما هو موجود وقولنا في كل حال
معناه انه سواء كان القياس الذي يوقع في التحير قياسا في نفسه او قياسا بالقياس اذ قد علمت انه لا يمكن اثبات هذا
القول بالقياس في نفسه بالحقيقة فالاول هو قياس مادته مقدمات صادقة في الواقع وصورته منتجة في الواقع فهو القياس البرهاني
والثاني هو قياس مادته مقدمات صحيحة صادقة في الواقع او صحيحة ولم يكن لها صورة منتجة في الواقع وهو القياس الجدلي
ومعنى الصحة شامل لما اذا كان القول المؤلف من القضايا اذا سلمت لزم منها لذاتها قول اخر فيكون ذلك القياس منتجا
بالقوة وليس يلزم ان يكون كل قياس ينتج منه قول اخر يقتضيه بل قياس الانية يشتمل على امور اذا وضعت وسلمت يلزم منه
شيء فواحد من المتحيرين اللذين في نفسه وهو مقدماته مسلمة صحيحة سواء سلمت الاوائل واعرف من النتيجة والذي هو بالقياس قياس
وهو مقدماته مسلمة عند الخاطب وكذا صورته فيلزم النتيجة **قوله** ومن العجائب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة وذلك
لان كل صاحب غرض اذا تكلم في غرضه يريد اثباته بغرضه وينكر خلافه فلا بد ان يعترف بثبوت شيء ونفي مقابله وباثبات شيء ينتج نفيه
وبان الاثبات ينافي الانكار واذا اعترف باشياء ينتج لزم عليه الاعتراف باشياء ينتج عليه قولا محققا بضطر الى السكوت والاعراض
عن البحث والتكلم واما الى الاعتراف بهذا القول **قوله** واما المتحير فعالجه بحل شبهه وظاهر ان البسيط الذي يستدعي تحيرا مثل
هذا التحير يكون من قبيل هذه الامور التي ذكرها الشيخ احدها ما اقتفى اثره الافاضل المشهورين بالحكمة والعرفان كرأي ارسطوطالس
اذا خالف رأي افلاطون في كثير من المسائل وكل منهما قرن الاخر لا يقتضي احدهما عن الاخر فتصور ايوجب تجويز مثل هذه الخالفة بينهما فلا
يكون قول احدهما اولى بالقبول والصدق من قول الاخر الذي نقيضه وثانيها سماع اقاويل مخالفة للعقل يجب اوائل فطرتهم الاولى
المعرى عن الفضل والكمال المشتهر بالاصابة في الرأي حسن السيرة والسداد في الكلام كقول من قال ان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى
مرتين وان مثل زيد مثلا لا يمكن ان يرى مرة واحدة فكيف مرتين وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة وامثال ذلك كثير في اقوال
الحكماء واكثر منها في كلمات الانبياء والاولياء عليهم السلام وهذه الامور تحتاج الى فطرة اخرى وعقل مستفاد ثان لا يكون قبيح القول
الاولية فكونها موجب التحير الثاني عزيز بعيد الى حل هذه الرموز وانما ان يجمع هذه الاشياء منافاة الشنايع منها
الاحكام لا يقتدر على اختيار بعضها وابطال الاخر المقابل له وهما وجدا يعني وهو ان يحصل عندهم قياسان متعارضان على ان كلا منهما
يشتمل من المدارك فيلزم من ذلك الشك في الحقايق كلها وعدم الجزم بشيء منها فلهم ان يقولوا نحن انما جزمنا باثبوت هذه الحقايق لما يجدون
انفسنا الاحساس بالمبصرات والمسموعات والتالم بالمولمات والتلذذ بالملذات ثم انا بعد ان نجد الجزم من انفسنا باشال هذه الاشياء
فعلم في وقت اخر ان ذلك الجزم كان بالخطاء ترتفع امانتا عن الحس والبديهة وبيان ذلك ان الطرق الى معرفة الاشياء اما الحس او التخيل او العقل
ولا وثوق على احد من هذه الثلثة اما الحس فلانه يرى المتحرك ساكنا كالراكب المتحرك كالساحل لمن كان في السفينة الجارية ويرى
الصغير كبيرا واحد الكبيرين كالمرئي بمرآة مطبوعة والكبير صغيرا اذا كان بعيدا وايضا يرى الشخص الواحد اثنين كالمشتري يرى القطر تارة واحدا
والنقطة الدائرة مستديرة عند دائرة والمريض والمجنون يريان صورا لا يرتاب في بطلانها وغير موجودة واما التخيل فلان النائم يرى في الرؤيا امورا
الجزم بها والارتياب في كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتبين ان كل تلك الاعتقادات كانت ظنونا باطلة وتخيلات فاسدة واذا كان كذلك فمن
المحتمل ان يكون هيهنا انشاء ينسبها الى اليقظة كنسبة حالة اليقظة الى حالة المنام فيعرف
العقل فلان تصديقه بالامور اما ان يكون بديهيا او كسبيا اما البديهيات فلا تعويل لها اما الاولان حكم العقل بالقضايا التي تنتهي وهيه

ثم انه اذا عرفت كونه في الوهميات قال عن حكمه في العقليات واذا اليقين اعتماد عقلية في اليقينيات في المطربات وتحلل فلتم هذا اعتراضا بان ههنا حسا وخيالا وعقلا ونوما ويقظة وخطاء وصوابا فكل فرد اعتراف بثبوت هذه الاشياء نحقول في الجواب لا شك ان لكل نفسه تيقن الاعتراف بالثبوت لكن الذي اوردناه ونفع الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم لا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من قام عند دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فانه لابد من التوقف فلئن حاول تحال استخراج الاجوبة عن هذه الاصول كان غالطا او مغالطا العلوم لان تلك الاجوبة لا شك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلم يكن تصحيح هذه الاولية الا بتلك العلوم الكسبية التي لا يمكن اثباتها الا بتلك الاوليات فكان البيان دورا وهو باطل هذا غاية ما يمكن ان يراد على اصحاب الحيرة اورده بعض الافاضل من متاخريهم **قوله** فالفيلسوف يتداول ما عرض لامثال هؤلاء اه يعني على الفيلسوف وهو الذي يبحث عن ثبوت الاشياء على ما هي عليه في الاعيان ويتبين حال عوارض الموجودات بما هي موجودات ان يتداول ما اعترى لهؤلاء المتحيرين واشباههم ويعالجهم بوجهين الاول حل شبههم المذكورة والثاني تنبيههم وتذكيرهم في انه لا يمكن ان يكون بين العرف والاثبات واسطة اما حل شبههم الاولى بوجوه الاول الانسان وان كان من الافاضل والحكماء فهو جايز الخطاء ليس كالملائكة ومن يجاريهم من اصحاب القوة القدسية لتجردهم عن عالم الطبيعة ومعدات الظلمات الذي هو منشا الاثر والجهل فوقوع منهم احيانا لا يوجب الظن في العلوم الحقة اليقينية والثاني ان الافاضل المتحالفين في الراي ليس يجب ان يكون في درجة واحدة من العلم واصابة الحق بل في العوائص الدقيقة يجوز ان يعلم بعضهم اشياء غامضة لا يدركها الاخرون والثالث يجوز ان بعض العلماء اكثر تحقيقا واصابة في طايفة اخرى من العلوم والمسايل لاجل ذلك يقع بينهما تخالف في عدة من المسائل والعلم بابه واسع لا يلزم ان يكون العالم الفحل البارع في العلم مصيبا في جميع المباحث المقام حتى لا يخالفه عالم اخر فربما يخالف بعضهم بعضا والرابع ان اكثر المتفلسفة وان بلغ علم الميزان لكن كثيرا ما لا يستعملها اعتمادا على اصل الفطرة والقريحة وقد علم ان الفطرة الانسانية غير كافية في اصابة الحق في الانكار والعصمة عن الخطاء سالم من ان انكاره بالميزان لجعل صحيحها من فاسدها اذ ترك من القريحة من غير هذه الالة فهو ممكن وركض دابة جموحه من غير كف عنان لها او جذب خطامها الفرس لا محالة من الطريق يمينه وشمالا والركض تحريك الرجل ومنه اركض برجلك وركضت الفرس برجل اذا استحثثته طلبا عدوا والكف يكنى بمعنى القبض ولا يخفى ما في هذا التشبيه من المطابقة المناسبة واما حل شبههم الثانية فهو ان بعض الحكماء كشرط مثلا عادته ان يمزح في اثواله ويتوخى بالفاظ ظواهرها مستبعدة ثم تارة لا يفهم او يخالفه الحق وبواطنها صحيحة حقة ولم في ذلك مصلحة بريئة وغرض صحيح حتى انه لو كان يصرح بمعناها فاتت المصلحة او لزم منه مفسدة ارجح من المصلحة الاظهار والتصريح بل اكثر الانبياء المعصومين من السهو والخطاء الذين لم يتواطئوا من جهة غلط او سهو بل اوتوا الحكمة وفصل الخطاب هذه سيرتهم وشبههم فان كثيرا من ايات القرآن الحكيم واحاديث نبينا عليه الصلاة والسلام من هذا القبيل وعلى هذه الوتيرة وقوله لا يؤتون على صيغة المجهول في بعض النسخ غلطا او سهوا بالضبط فيحمد المذكور من الجوابين يزيل الفيلسوف شغل قلب المتحيرين من جهة ما استنكروا واستكبروه من العلماء وهو بخلافهم في الاقوال والافعال وصدروا اقاويل منهم غير مقبولة عند اوايل العقول واما حل الامور الستة المذكورة فالمراد من الاول ان المرئي بالذات والمبصر بالحقيقة هو الصورة المنتزعة من الامور الخارجية لا الامر الخارجي كما زعم الناس ليس على الحقيقة عند محصلي الحكماء فاذا كان كذلك فحين اذا فتحنا العين زيد وابصرناه ثم اذا غمضنا العين ثم فتحناها وابصرناه مرة اخرى فيقال في العرف انه زيد اي مرتين وليس الامر كذلك عند التحقيق لان المرئي بالذات في كلا مرة صورة اخرى فايضة عن المبدء ومماثلة عند الغمض فاعلم ان الصور التي هي المدركة بالذات لا يمكن ادراكها مرتين بان تخلل بينهما زمان لان الغمض اذا عرض عن ادراكها انمحت عدمت واذا التفت النفس حصلت صورة اخرى بمثلها لانها اذا المعدوم لا يعاد كما علمت فصدق القول بان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى مرتين والمراد من الثاني ان الشيء الخارجي لا يمكن ان يرى لصلابة المرئي هو الامر الذي ليس في هذا العالم كما بيناه والمراد من الثالث احد معنيين الاول ان يكون المراد من الاضافة هي المضاف الشهوري اي ما من شيء الا وقد عرضته الاضافة واما كونه علة او معلولا فقوله لا وجود لشيء في نفسه اي لا وجود له منفكا عن الاضافة ولا يلزم من ذلك ان يكون من جنس المضاف والثاني ان الوجود مضمحل في الواجب تعالى والمعلولات ووجود الواجب هو بعينه وجوده الذاتية وصانعيته للعالم اذ ليست صانعيته للعالم الا شيء غير نفس وجوده البسيط كما حقق في مقامه فوجوده نفس تلك الامور والقيومية ظهر بها من الاضافة الا غير فانه نفس وجودها فلا وجود لشيء من الوجودات الا باضافة ولا يلزم من وجودها ايضا ان يكون كل شيء

من معقولة الصفات كان الواقع تحت شئ من اجناس المقولات انما هو الهيئة المعروضة للكيفية لا الوجودات والوجود لانه ليس ظاهرا يقع تحت جنس اصلا
عن جنس الصفات واما حل شبههم من الوجه الثالث فهو بيان وجه الغلط الواقع في تلك القياسات المقابلة النتايج ليظهر ان احد المتقابلين يتبع احد
قياسه المنتج له والاخر يتبع فساد قياسه وصحة القياس الاول وهكذا يفعل في كل قياسين متقابلي النتيجتين ليتبين الحق الخير ويبطل الباطل واما
حل شبههم من الوجه الرابع فبان يقال انا نجزم بثبوت هذه الاشياء وقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ما يعارض ذلك الجزم ونحن نقول
وجهه فحينئذ تشتغل بحل ذلك المعارض فقولكم هذا يكون تصحيحا للدليل بالكسب فنقول ليس الامر كذلك فانا لا نحاول اقامة حجة على اثبات هذه الاولى
بل الجزم بثبوتها حاصل لذاته وانما نحاول بالنظر حل الشكوك التي ترد على ذلك الجزم فلا يلزمنا اثبات الاولى بالكسبي حتى يلزم ان يقع البيان الدوري

قوله ثم يعرفه اما قدماء المتكلمين فانهم لما رأوا حال المتجددين ووجدوهم على اول احوال ما يرجع من الشكوك والثاني الاشتغال بتنبيههم وتعريفهم ان لا
واسطة بين المتناقضين فههنا شروع في الوجه الاخر وهو بان يقول هل اذا تكلمت بكلام يقصد نحو شئ معين من الاشياء او لا يقصد فان
قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا فهو خارج من الاشتراط لانه ناقض الحال في نفسه لان منشأ تحيرة اذا كان شيئا ما سبق من تخالف اراءه
الفضلاء وغير ذلك من الوجوه فلا يخلو اما ان يكون قاصدا المدلول او لا بعض الاقوال فعلى هذا يجتنبي الكلام معه نحو اخر لا على الفور الاعلى الفور المتعلم وان قال
اذا تكلمت فمتى باللفظ كل شئ فقد خرج ايضا عن التعلم والاشتراط وان قال اذا تكلمت فمتى به شيئا بعينه او اشياء كثيرة باعيانها محدودة
فعلى كل منهما وقف موقف المشترطين فان كانت تلك الكثرة متفقة في معنى واحد فكان اللفظ الاعلى معنى واحد دون غيره واذا لم يكن
كذلك فالاسم مشترك لفظي بين معان متعددة باعيانها لا يشاركها غيرها ويمكن ان يوضع لكل واحد من تلك المعاني اسما مفردا واذا
كان الاسم دليلا على شئ واحد كالانسان مثلا فهو مباين للانسان فالانسان لا يدل عليه اللانسان بوجه فالذي يدل عليه الانسان ليس الذي
يدل عليه اللانسان والا فيكون السماء والارض والجزء والفيل والسفينة وغيرها كلها واحدا ثم لا يخلو اما ان يكون الامر في كل لفظ هكذا او
يكذا ويلزم ان يكون كل شئ شيئا او لا يكون ولا شئ من الاشياء نفسه تعالى اذ لا يكون للكلام معقوم ثم لا يخلو اما ان يكون الامر بكل
لفظ ومدلول هكذا فيعرض ان لا كلام ولا شبهة ولا خطاب ولا حجة وان كان في بعض الامور ويتميز لا يجاب عن السلب وفي بعض فيتميز
فيلزم الطرفان كالانسان مثلا يلزم ان يتميز في غيره كالابيض فانه اذا كان المدلول عليه بلفظ الانسان مناقضا للمدلول عليه باللانسان فيلزم
ان يكون المدلول الابيض مناقضا للمدلول عليه باللابيض فانه لو كان مدلولا لهما واحدا كان الانسان وكل شئ الذي هو اللابيض ابيض
وكان اللانسان انسانا لان اللانسان كالفرس والفيل وغيرهما ان كانت في انفسها لا بيض فهي عين الانسان الذي في نفسه لا بيض
اذ الابيض واللابيض في انفسهما شئ واحد فعرض مرة اخرى ان كان كل شئ كلشئ فمثل هذا البيان ونظايره يمكن ازاحة فاقة المتحيرين
الذين هم في صدد الاشتراط فيعرفهم ان الايجاب والسلب لا يجتمعان في شئ ولا يصدقان معا وكذا لا يرتفعان ولا يكذبان معا والفرق بين هذين القولين منهما ان الاول يجب الحمل بالاشتقاق ويقل وجوده في الثاني يجب الحمل المواطاتي ويقل حمل على فاجتماع
البياض واللابياض في موضوع واحد ممتنع وكذا صدق الابيض واللابيض على ذات واحدة وكذا ارتفاع البياض واللابياض عن موضوع
واحد وكذب الابيض واللابيض عليه محال لانه لو جاز ارتفاع المتقابلين فكذبهما لجاز اجتماعهما وصدقهما لانه اذا ارتفع عن شئ الانسان
واللانسان فقد اجتمع فيه اللانسان واللاانسان وهما ايضا متقابلان وقد برهن على بطلان اجتماعهما وذكر الكلام في ان كذبهما معا يوجب
صدقهما معا **قوله** فبهذا الاشياء وما يشبهها اي بهذين الوجهين وهما التنبيه بمثل البيان المذكور وما يجري مجراه وحل
الشبهة الحاصلة من القياسات المقابلة النتايج المتحيرين يمكن للفيلسوف هداية وارشاده الى الطريق واما السوفسطائي المتعنت الذي
غرضه المماراة فلا يمكن الزامه الا بمثل ما ذكره الشيخ وتكليفه بملاقاة النار ومصادفة الضرب في الايلام ان صدقه الامور واعدامها
واحدة عنده فلو تحاشى منها فهو اقرار منه بان ثبوتها ليس كسلبها **قوله** فهو المبدأ الذي في بيانه اتى المقدمة الاولية التي نقلنا
عنه قول من ينكرها وكذبها هو اول الاوائل التصديقية ومبدأ المبادي العلمية حتى ان نسبتها الى الاوايل الثواني كنسبة مبدأ الوجود
وعلة العلل والمعلولات اليها وقد علمت كيفية كونها مبدأ المبادي وان على الفيلسوف الاول اي من يعلم الفلسفة الاولى ان يدرجها واتما
قال ومبادي البراهين نفع في البراهين معانيها نفوسها التي لا بد منها نظرا الى نفس معرفتها قبل تركيب الحجة منها وكذا الحال في كون البراهين
نافعة في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعات تلك الاعراض **قوله** لكن معرفة جوهر الموضوعات اه صحة هذا الاستثناء بان شان

البراهين ليس ولا يكون الا بسبب الاعراض الذاتية لموضوعاتها الا ترى ان تلك الموضوعات ينحصر في معرفتها على الحد والتصور اذ لا
الاثبات والتصديق فيلزم الا سبيل الى اثبات شيء من الموضوعات فاستثنى من هذا الحكم الكلي السابق اعني قولنا ليس لشيء من البراهين
اثبات الموضوعات حكما ايجابيا جزئيا وهو مفاد قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات يعني براهين العلم الاعلى كاثبت الاعراض الذاتية
لموضوعاتها كذلك يثبت الموضوعات فالموضوعات التي يعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية يعرف بالحد و
فقط دون الاثبات فعلى صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها والتصديق باعيانها ولم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين شيء اعني التحديد و
الاثبات جميعا بل كما تكلم في التحديد والتصور لم يتكلم في الاثبات والتصديق لاحد العلم حيث تكلم فيهما جميعا لكن يشكل على هذا
اي على كون هذا العلم منكفلا للامرين بانه ان تكلم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصور فيكون علما جزئيا وهو علم كلي هذا وذلك
لان تحديد الموضوعات كان شان العلوم الجزئية فان تكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيها بنحو واحد هو البرهان لا بالنحوين الابحث
والجدل بيعا كما هو المفروض والجواب ان هذه الامور موضوعات في سائر العلوم وعوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال واقسام لموضوع هذا
العلم الذي هو الموجود مطلقا فموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا العلم في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا اذ لم يتكلم
في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه بل من جهة ما هو موضوع في علم اخر وكذا اذا برهن عليها لم يبرهن عليها بما هي موضوعات فيه
بل برهن عليها بما هي احوال واعراض ذاتية لموضوعها فان كان بعض موضوعات في علوم اخرى **قوله** وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقسم
هذا العلم فمن اين يتبين ان هذا العلم كيف يتكلم في الامور جميعا الشيء واحد اعني التحديد والاثبات بانا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقطعنا النظر عن سائر
العلوم ولم نقل ان الموضوعات لها محمولات في هذا العلم بل قلنا ان هذا العلم منقسم وينحصر الى جوهر وعوارض الجوهر موضوع واحوال ذاتية
خاصة فلا كان الجزءان كلاهما من افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف سائر العلوم الجزئية اذ انقسم الى جزئين
موضوعات وعوارض ذاتية لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها وهذا انما نشأ هيهنا العموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا
العلم فكل قسمة وضعية فاذا نظرت اليه من حيث كونه قسما مغايرا للقسم الاخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن المفروض موضوعا لهذا العلم
بل قسما من الموضوع اذ الموضوع شامل له وللاعراض الذاتية جميعا فالموضوع والجوهر نحو ما مغاير من طبيعة الموضوع والجوهر الذي هو
الوجود وان صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره مما هو من الاعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود ان يقارنه طبيعة الموضوع او يكون
هو موضوعيته لها المقارنة والعروض بهما باعتبار كونه فردا من الموجود بما هو موجود واما العينية فباعتبار كونه نفسا اذ الموجود طبيعة يصح
حملها على كل شيء مما يفهد وعلى مغايره فما هو جوهر وموضوع وما هو عرض وصفة كلاهما اشتراكا في كونهما موجودا فما هو الجوهر والموضوع
ليست جوهريته وموضوعيته لانه طبيعة الموجود بما هو موجود بل لانه فرد للموجود وجزء للعلم الباحث عن احوال المغاير لاعراضه الذاتية المبحوث
عنها فيه والحاصل ان لهذا العلم دون سائر العلوم ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين جميعا ومبنى الجواب الاول على ان
الموضوعات المبحوث عنها بالحدود والبراهين في هذا العلم موضوعات لسائر العلوم ومحمولات لهذا العلم فمن الجهتين يتكلم فيها بالوجهين
ومبنى هذا الجواب بان هذا العلم يصح ان يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين فان موضوعات هذا العلم باعتبار
محمولاتها فيه باعتبار الظرفان الموجود بما هو موجود اعم من الموضوع والعرض وان كان الموضوع نفسه فهو اتم من نفسه باعتبار الموضوعية
كما علمت **قوله** ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور اه يريد ان هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية لموضوعات
العلوم الاخر بحث التصوريا او حديا ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك الموضوعات وتصوراتها وكذا يبحث عن المبادي
التصديقية لمسائل العلوم الاخر بحثا برهانيا ولا يلزم منه ان يكون ذلك البحث برهانيا عن نفس تلك المسائل حتى يلزم ان يكون البحثان
المذكوران بحثا واحدا والعلمان المختلفان اللذان احدهما فوق والاخر تحت علما واحدا ولا يبعد ان يكون **قوله** الكلام اشارة الى جواب اخر
عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع اشكال ربما يتوهم من جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين ان يلزم الخلط بين العلوم
والاتحاد بين البحثين والتوفيق من الله العليم الحكيم **قوله** المقالة الثانية الغرض من هذه المقالة البحث عن ماهية الجوهر ووجوده والاشارة
الى جميع اقسامه الخمسة الاولية والبحث عن ما سوى القسمين المغايرين اللذين اخر البحث عنهما الى موضع اخر وهو الجسم وما دته وصورته
فان هذه المقالة بين بحثية الجسم ووجوده وبهيئة جزئيته ووجودهما وكيفية التلازم بينهما واما الذي في المغلوب من حال الجوهر وخواصه كان

بحث شرح الاسم دون الحقيقة واما ههنا فبحث الحقيقة فافطن فيه هذا مطلب الشارح وههنا مطلب اهل البسيطة وما الحقيقة
واعلم ان الجوهر لا حد له لكونه بسيطا وهو جنس عال لا جنس له وما لا جنس له لا فصل له فتعريفه بتحصيل ذكر خواصه لكونه مقصودا بالاثبات
ولكون الواحد منه موضوعا للاضداد دون خواصه لان الاضداد بالمعنى الاخص للضد يعني اذا ورد بالضد بمعنى اعم فيتعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف واما الذي يعرض الموضوع موضوع للاعراض ولكن يعني بها ما هو اعم منه كالحال فان الجوهر ضد فان الصورة النارية مضادة
للصورة المائية ويشاركه في هذا المعنى انواع من الكمية اذ لا اصل للقلة ولا للاربعة ولا لشيء من مراتب العدد اذ لا توحيد في شيء منها غاية الخلاف
من غير وهما يذكر من خواصه في المشهور ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف ويذكر ايضا انه لا يقبل الاشتداد والتضعف لنا في هذين
المقامين خوض شديد وبحث عميق يجب ان يطلب من مسفوراتنا من اراد التحقيق **قوله** فنقول ان الوجود الشيء قد يكون ان الذات
قد تبين فيما سبق ان الكون على ضربين كون الشيء في نفسه وهو مطلب اهل البسيطة كقولنا زيد موجود وكونه على صفة وهو مطلب
اهل المركبة كقولنا زيد انسان او زيد كاتب والاول يختص بموضوعات العلوم والثاني بطالبها ثم الموجود على صفة اما ان يكون موجودا
بالذات كقولنا زيد انسان او حيوان وهو ان يكون مصداقا ومطابقا على شيء هو موجودات الموضوع ووجوده في ذاته واما ان يكون
موجودا بالعرض كقولنا زيد ابيض او كاتب وهو ان لا يكون مصداقا ومطابقا على موجودات الموضوع ووجوده في نفسه بل شيء آخر يقارنه
او يقوم به وهو شيء غير مضبوط ولا محدود وكل ما لا يكون محدودا لا يمكن البحث عنه على المنهج الحكمي فينبغي ان يكون متروكا ويكون
الاشتغال بالبحث مقصورا على الموجود الذي بالذات كالجوهر واقسامه والعرض واقسامه واعلم ان المشتق كالابيض مثلا ان اريد به
الموصوف بالصفة جميعا فهو موجود بالعرض لا بالذات لان افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت قولنا واحدة
من المقولات اذ كان لها جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا الا الوحدة معتبرة في التقسيمات كلها والا لم
يكن شيء منها حاصرا فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم او غير ذلك اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر و
الكيف كالابيض ومن الاضافة كالاب ومنه ومن الفعل كالكاتب وعلى هذا القياس باقي المقولات لا يكون موجودا واما اذا اريد بالمشتق
الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس الابيض لا شيء اخذ ذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول فحينئذ يكون موجودا بالذات معيوبا ناقصا في العلية فيكون
عرضا وعرضيا باعتبارين او جوهرا وجوهريا باعتبارين كالناطق وغيرهما كالموجود البحت بما هو موجود بحت فانه وجود وموجود باعتبارين
وهما اعتبار كونه بشرط لا واعتبار كونه لا بشرط فالابيض بشرط ان يكون ملحوظا معه شيء آخر عرض غير محمول ولا بشرط شيء وعدمه
عرضي محمول وكذا الناطق مثلا باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الآخر فصل **قوله** فاقدم اقسام الموجود بالذات هو الجوهر
يريد تعريف الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على العرض بان يقال الموجود بالذات ينقسم الى قسمين احدهما الموجود في شيء آخر ذلك الشيء
الآخر يحصل القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لذلك الشيء وعندي ان هذا القيد يغني عن قوله هو جزء منه لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا المعنى كما سيشير اليه فهذا القسم يعم بالعرض
العرض وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهذا هو
المخصوص باسم الجوهر وقد رسم العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دونه وهذا الرسم صحيح على ما طبعوريا
وعلى الوجه المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان قولنا الموجود في شيء وقع على اشياء كثيرة بعضها
بالتواطؤ وبعضها بالاشتراك وبعضها بالمجاز وبعضها بالتشكيك فان اطلاق لفظة في في كون الشيء في الزمان وكونه في المكان
وفي الحصير وفي الراحة وفي الحركة وكون الجزء في الكل وكون الخاص في العام وكون الكل في الاجزاء والكلي في الجزئيات ليس بمعنى واحد في
الجميع فكون الماء في الكوز ليس بحسب المعنى ككون الشيء في الشهر والسنة وكون السواد في الثوب فلفظة في مختلف معناها في هذه المواضع
وليست نفس الاضافة مقتضية لنسبة في جامعة لمعناها فان مع وعلى واللام وغيرها مما يدل على اضافة ما واذا لم تكن نقول ان
مرادفة للفظة في وخصوصية الاضافة تختلف فيها والكل واحدة مغنية لتلك الالفاظ فيها بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فليست الغيرية والبائية
مخصصة لمعنى واحد فالوجه في ذلك ان الجمهور يعرفون اشياء ثم انها في شيء فاريد ان يتبين ان قولنا الموجود في شيء معناه ههنا ليس هو
كذا ولا كذا فيبقى رسم العرض فان ذا الشبهة باشتراك الاسم اما بالحد والرسم او ببقاء المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على

الباقي لامن ذاته بل بسبب القرينة فقوله الوجود في شئ فرق بين العرض وبين حال الكل في اجزائه لان وجود الكل في الاجزاء قول مجازي لا نه
بنفسه عين الاجزاء فان الكل كالعشرة صورة تمامية لا يوجد في واحد واحد من الاجزاء بل اذا اجتمعت حصلت صورة العشرة
مثلا وقوله لا بجزء منه يفرق بينه وبين وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان فرق
بين هوهوية النوع في عمومية الجنس من حيث هما عامان وبين وجود المادة في المركب فقوله لا يمكن قوامه مفارقا فرق بينه وبين
كون الشئ في الزمان وكونه في المكان على ان الشئ الزماني لا يفارق المكان المطلق وبعض المكانيات لا يمكن ان يوجد الا في المكان
المخصوص الذي هو فيه كالشمس من فلكها والكواكب في افلاكها وكل فلك في موضعه لكن المراد ما ذكرناه لقائل ان يقول العرض
في ذاته هو وجوده في موضوعه والاشياء المذكورة ليست كذلك لان كون الشمس في فلكها ليست حيثية بعينها حيثية وجود طبيعة
الشمس وكذا وجود الشئ في الزمان ليس عين وجود الشئ بخلاف العرض فان وجوده في نفسه ليس الا كونه في الموضوع ويخرج
من قوله لا بجزء منه حال العرض كالبياض بالنسبة الى المركب من المعروض والعارض كالانسان ليست عرضيته بالقياس الى المركب
منه ومن الموضوع واما مثل الرائحة التي يظن انها يفارق التفاحة وينتقل الى الهواء والحرارة التي يظن انها ينتقل من النار الى الماء
فليس الامر فيه كما يظن وذلك غير خاف على اهل البصيرة **قوله** واذا كانها اشير في القسم الاول وجودا في موضوع اه
واقد بان من هذه القسمة ضرورة وجود الموضوع في ان يكون شيئا متعاقبا القسم الاول واما ان ذلك الشئ جوهر او مستغن
لم يعلم به فاذا لم يتبين وجود الجوهر معنا بحسم فقط اذ ذلك الموضوع في بادي النظر يحتمل ان يكون عرضا كذلك فقوله ذلك
الموضوع ايضا لا يخلو اما ان يكون موجودا في شئ على الصفة المذكورة ام لا فان لم يكن موجودا في شئ كذلك فيكون جوهرا فثبت
وجود الجوهر وكونه مقوما للعرض وان كان ذلك الموضوع موجودا في شئ آخر كذلك ولم يكن جوهرا كان ايضا في موضوع ليزد وكان الكلام
عايدا الى الزام ان ينتهي الى موضوع لا موضوع له فثبت وجود الجوهر وكونه مقوما للجميع اذ مقوم مقوم الشئ هو مقوم له واما ان يذهب سلسلة
الافتقار الى غير النهاية وهو محال كما سيجئ في المقالة الثامنة وفي شرح هذا المعنى خاصة اي في تناهي العلل والمعلولات القابلة للوجود
والعرض من جملة العلل القابلة ومعلولاتها واذا استحال ان يكون كل موضوع موضوع فينتهي الى موضوع لا موضوع له فيكون
الجوهر موجودا لا محالة مقوما للعرض وغير مقوم بد واعلم انه كان الجوهر في اصطلاح الاقدمين هو الموجود لا في محل والعرض هو
الموجود في محل ومن عهد ارسطوطاليس اسم الجوهر بالموجود الذي وجوده غير متعلق الذي لا يكون في موضوع والعرض بالموجود في
الموضوع ويعني بالمحل المستغني عن قوام عن ما يحل فالجوهر موجود لا في موضوع اي لا في محل يستغني عنه سواء وجد في محل يفتقر
اليه كالاولاد الاول كالصورة والثاني كالهيولى والجسم فعلى هذا المحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض **قوله** واما ان يحل
يكون عرضا في عرض فليس لك بمستكره اقول ان الذي ذكره اولا من كون موضوع العرض سواء كان عرضا او جوهرا لابد فيه من وجود
الجوهر الانتهاء اليكان كلاما على سبيل التجويز العقلي في بادي النظر وذلك لا يستلزم الامكان الذاتي والشيخ يريد ههنا اثبات
الامكان بحسب الامر في نفسه واستدل بوقوعه فحمثال السرعة والبطوء في الحركة والاستقامة والاستدارة في الخط والشكل
كالمثلث والمربع وغيرهما في السطح واستدل ايضا لا نقسام الاعراض بالوحدة والكثرة واحالها نهاالى مباحث الوحدة والكثرة
واثبات عرضيتهما وباقي الالفاظ معناها واضح واعلم ان الذي في عرضية هذه الاشياء مقترا والعرض كما علم ليس المراد به مجرد الصفة
بل صفة يستغني الموصوف في تقومه نوعا عنه والفصول المنوعة ليست اعراضا لاجناسها المفتقرة اليها في وجودها النوعي ولا الانواع
المفتقرة اليها في تعينها ومن هذا القبيل السرعة والبطوء للحركة والاستقامة والاستدارة للخط وكذا الاشكال للسطح فان الحركة
النوعية لما من السرعة والبطوء مستحيل الوجود وغير متصورة الا في ظرف التحليل العقلي وكذا الخط المجرد من الاستقامة والسطح
المجرد عن الشكل والعجب ان الشيخ كثيرا ما يمثل للفصول المنوعة بالاستقامة والاستدارة في الخطوط والسطوح فالحق ان هذه
الامور كلها فصول منوعة لتلك الاعراض هي متحدة الوجود معها فلا محالة ولا محيص واما في ظرف الذهن فنجد وجها لاعتبار
فصول لاجناسها اولا بالوجه الاخر منه فهي بالصورة منها اشبه بالاعراض بالقياس الى موضوعاتها وان كان الجميع اعراضا في نفسها
واما الوحدة والكثرة فنحن ايضا نتكلم هناك فيهما هو الحق عندنا وسنبين لك ضعف ما احتج به الشيخ وغيره في عرضية الوحدة واذ

وحدة الشئ وتشخصه هي نفس وجوده والموجود في الموجود ليس عرضا فيه لعقومه بوحدة العرض كوجوده عرض يعين عرضيته ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر كوجوده جوهرية ذلك الجوهر وليست الكثرة الاجموع الوحدات فحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات كما سنعلم انشاء الله **قوله** ثم قد جوز كثير ممن يدعي المعرفة اه اقول يريد بالناس قدماء المعتزلة وهم ليسوا بعرفاء بالحقيقة على ما ستعرفه

امكان ان يكون شئ واحد بالشخص عرضا بالقياس الى شئ آخر وان يكون شئ واحد بالنوع جوهرا في موضع وعرضا في موضع آخر كما تدل عليه عبارة المثل بحرارة النار فقط كلامه يدل على وقوع الخلاف في كلا الامرين قوله وقال الكل حرارة عرض في جسم النار اه يكون بيانا للخلاف الثاني ومعناه ان الحرارة في غير جسم النار كالماء والارض والهواء وسائر المركبات التي يعرضها الحرارة عرض بجواز خلوها عن الحرارة وسلبها عنه لكنها في جملة افراد النار ليست عرضا لانها موجودة فيها كجزء لا كجزء لانها داخلة في معناها ولانها بحيث لا يجوز رفعها عن النار ما دامت النار نارا فان ليس وجودها في النار وجود الاعراض في موضوعاتها حيث يمكن رفعها مع بقاء الموضوعات في انفسها **قوله** وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هناك اقول يريد بان هذا اي كون شئ واحد جوهرا وعرضا غلط عظيم وفي بعض النسخ بالتاء المثلثة ولا وجه له وقد اشبع القول فيه اي في تحقيق ان الشئ الواحد لا يكون جوهرا ورفع الشكوك الواقعة عنه وان لم يكن ذلك اوائل المنطق موضع اشباع القول فيه او وان لم يكن ذلك الاشباع هناك واقعا في موضعه لان موضع تحقيق القول في جوهرية الجواهر وعرضية الاعراض انما هو هذا العلم لا المنطق لكن لما وقع هذا الغلط هناك عند شرح الالفاظ وبيان احدود الاشياء بحسب الاسامي لزم دفع ذلك الغلط وحل الشكوك هناك واعلم ان الشيخ في الفصل السادس من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى في المنطق المعنون ذلك الفصل بما هو قول من قال شيأ واحد يكون عرضا وجوهرا حقق القول في هذا المقام وازاح عنه الشكوك والاوهام فذكر اولا انا نعني بالجوهر الشئ الذي حقيقته وذاته انه يوجد من غير ان يكون في موضوع اي حقيقته وذاته لا يوجد في شئ البتة لا بكرة منه ووجوبا ان يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في شئ من الاشياء بهذه الصفة حتى ان مهيته لا تحصل ووجوده الا ان يكون لها شئ يكون هو في ذلك الشئ بهذه الصفة فكل شئ اما جوهر واما عرض واذن من الممتنع ان يكون شئ مهيته واحدة مفتقرة في الوجود الى ان يكون شيأ من الاشياء البتة هو فيه كالشئ في الموضوع ويكون مع ذلك مهيته غير محتاجة الى ان يكون شئ من الاشياء البتة هو فيه كالشئ في الموضوع فليس شئ من الاشياء هو جوهر وعرض ثم اشتغل بحل الشبهة بضبط لائق كما هو دأبه في كتاب المنطق ولنذكر تلك الشبهة وحلها على التلخيص الموفق عن المراجعة الى ما هناك فنقول لهم وجوه تمسكوا بها في ذلك الرأي احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون الكثير من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول جواهر واعراض معا فاجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التوهم من الاعراض الاشتراك اللفظي ويمكن ان يوجه بنحو آخر فنقول فصول الجواهر اعراض الا ان الفصل كما سيجئ ليس موجودا متميزا في الوجود عن الجنس الا في العقل بضرب من التحليل فلو كان عرضا لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يقومه كونه موضوعا بالضرورة ان العرض وجوده مغاير لوجود موضوعه والفصل بما انه فصل وجوده عين وجود الجنس واما عند التحليل باعتبار كون الجنس في الفصل متميزا عن صاحبه بحسب الوجود الذهني فيصير الفصل في ذلك الاعتبار صورة عقلية للجنس مادة عقلية هكذا الحال في جنس المركبات وفصلها الا ان لها في الخارج ايضا مادة وصورة وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا بجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجواهر المركبة جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان لم يوجد جوهرا وعرضا والجواب ان الصورة ليس وجودها في حاملها وجود الشئ في الموضوع ولا في المركب كذلك على ما قرره ولا وجود لها في غير هذين فلم يلزم كونه عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شئ من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها لا غير وثالثها ان الحرارة جزء من الحار كالنار والحار جوهر وجزء الجوهر جوهر حرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها وهي يكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب ان اريد بالحرارة الطبيعية النارية الغير المحسوسة فانها كامنة من وجودها في النار كوجود الخزف في المركب واما وجودها في مادة النار فهي وان كانت لا بكرة منها ليست كوجود شئ في الموضوع لكنها في محل لا يستغني عنه في قوامه نوعا وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزء للحار لا في النار ولا

وغيرها من حيث في وجودها الحقيقي بل انما يجوز بها الشيء بكون وجوده بمجرد الاعتبار كالامر المركب من العرض والموضوع وعلى ذلك البصير هو
اي ثابتا الا بوجود لا منافاة بين كون الشيء عرضا وجوهريا كما ذهب اليه بعض كون الشيء جوهرا وعرضا وايضا قرب الماخذ ممن
ان العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل عرض الشيء الواحد جوهر
وعرض والعرض والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين العرض والعرضي فان الاولين متباينان
والاخيرين حقيقيان فكما ان الجوهر جوهر في نفسه ليست جوهريته بالقياس الى شيء بل الامر في نفسه غير مفتقر الى الموضوع اصلا هكذا العرض
ليست عرضيته الا الامر في نفسه يحتاج الى موضوع كيفما كان وذي شيء كان بالقياس الى شيء واما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشيء
وفصلا وخاصة وعرضا عاما فذلك انما يكون امرا اضافيا بناء على احد الاعتبارين اي الدخول في شيء والخروج عنه فهما متضايفان
فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا للشيء كالابيض عرض في نفسه وعرضي للجوان ويجوز ان يكون عرضا في نفسه
وجوهريا لشيء كاللون عرض في نفسه وجوهري للسواد وان يكون جوهرا في نفسه وجوهريا للشيء كالجوان بالقياس الى الانسان ويجوز
في نفسه وعرضيا للشيء كالانسان بالقياس الى الصاحل او جوهرا في نفسه جوهريا للانسان وعرضي للشيء فقد وضح انه يجوز كون الشيء
في المركب ليس لا لجزء منه لا بوجه كجنسه جوهرا الا بالقياس الى مهيته مغايرة الى الموضوع فان كانت مغايرة الى الموضوع جموعرض سواء كان جزء
للمركب او لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فمدخول بشرط ان المركب في الطبيعة واحدة فان جزء المركب الجوهري الطبيعي
اذا كان وجوده في شيء فلا يكون كوجود الشيء في الموضوع بل كوجوده في المادة وهذا المعاني منسوط في الطيغورياس بما لا مزيد عليه نعم
العجب من صاحب المحاكمات المشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني مرارا في كتبه وفي شرح حكمة الحكماء كرارا جعاوقال ان لهم ان يحتجوا لهذا
ان كل ما حل في شيء يكون لذلك الحال لاعتبار انه في المحل واعتبار انه في المجموع واما الاعتبار الثاني فلا شبهة انه لا يوجب العرضية لانه
جزء واما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج الى
المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور باطل والثاني ان يصولي العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود
الشيء من الصور العنصرية مدخل في تقوم بوجود الهيولى فيتم زانها الزوار ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فحينئذ لا يكون الهيولى مشتركة
فحينئذ يكون الحال جوهرا وعرضا وهذا هو الذي لفقها من قبل المجوزين لكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا واما حلها فقد ذكرنا سابقا حتى يظهر
وجود الفساد وكلامنا اولا فانه خلط بين الجوهر والجوهري بين الذاتي والعرضي فاستدل على جوهرية كل ما حل في شيء بانه
جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا وذلك لا يوجب الا كونه جوهريا لا كونه جوهرا ذاتيا في بين كون
الشيء عرضيا في نفسه جوهريا لغيره واما ثانيا فلانه قد وقع في كلام الخلط بين حال الشيء في نفسه وبين حال الشيء مقيسا الى غيره فاستدل
في احدهما على اثبات مقابل للاخر وذلك فانه لا يلزم من عدم كون الشيء عرضيا في الخارج ان يكون جوهرا اذ ليس مقابلا للا بل الفقا
لجوهر فلا يثبت من نفي كون المجموع عرضيا له الا كونه جوهرا في نفسه فان اللونية ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثالثا فما
ذكره من لزوم الدور فليس لا لانتفاء من الطرفين لا على سبيل الدور والمستحيل لان جهة الافتقار وما بين الحال والمحل المتقوم
به مختلفة كما سيقف عليه وما بعاطما يحتى ايضا من ان المادة الاولى مفتقرة في ذاتها الى نوع من الصورة اي نوع كان وليست
مفتقرة الى شيء من الاعراض فمن الافتقار وهذا مناط الفرق بين كون الحال صورة او عرضا ثم ان المادة لكونها حقيقة بسيطة
تحصل لا تختلفة نوعية فحق كل منهما يحتاج الى صورة نوعية خاصة وارتفاعها لا يوجب في الها بالكلية بل زوال نوعيتها الخاصة كحال
الجنس بالقياس الى الفصول المختلفة المتقوم كل منها الوجود النوعي فان زوال كل فصل لا يوجب في زوال الجنس بالكلية بل زوال نحو ولعل
من هذا وجود انه وتحصلا **قوله** فقول قد علم بما سلف ان بين الموضوع والمحل فرقا قد سبق في اوائل المقالة الثانية من
القسم الطبيعي ان الفرق بين الموضوع والمحل الاخصية والاعمية وكذا الفرق بين العرض والحال كل موضوع محل لانه جزء
معنى الموضوع وكل عرض حال كذلك وذلك لانه يعني بالموضوع ما كان بذاته نوعية قايما تم كان سببا لقيام شيء اخر فيه لا كجزء
منه يعني المحل ما هو اعم من هذا المعنى وهو كل ما يوجد له شيء يقوم به سواء تمت ذاته نوعيته بدون ذلك الشيء او بتوقفه على كلا الوجهين

يصير به بحال وصفة انما قال بذاته ونوعيته ليدخل موضوع الامراض التي تعتري الشخصان فانها ما يفتقر اليها المحال بحسب خصوصية احوالها الشخصية وكذا موضوع المصنفات المفتقر اليها الانسان وغيرها فانها ليست مما وقع الافتقار اليه من جهة نوعيتها وذاتها بل من جهة وجودها الشخصي او الصنفي **قوله** فلا يعدان يكون شئ موجودا في المحل يعني لما كان المحل بحسب المفهوم من الموضوع وكذا الحال الذي من العرض فلا يعدو في العقل مع قطع النظر عن البرهان ان يكون في الوجود شئ موجود في محل لم يصر ذلك المحل به في نفسه نوعا قائما كاملا بالفعل من جملة الانواع المحصلة المعينة الا بما حل فيكون المحل مادة والحال صورة اذ لا يعني بالمادة الا المحل الذي يقوم نوعا من الانواع بما يحل فيه ولا يعني بالصورة الا ما يحل في شئ يحصل نوعا من الانواع ثم ان ذلك الحال المفتقر اليه المحل في قوامه نوعيته وجوده ان لم يكن وجوده ايضا في تقويم المحل وتنويعه مع شئ او اشياء اخرى صارت بالاجتماع جاعلة اياه موجودا بالفعل او نوعا محصلا مخصوصا من جملة الانواع المحصلة فذلك المحال سواء كان وحده او مع شركة ما معدوما للمحل وجاعلا اياه نوعا خاصا يكون لا محالة موجودا لا في موضوع لان غيره لا يتحقق الا الامر ان احدهما الجملة وهو في الجملة جزء ليس لا جزء فلا يكون الجملة موضوعا له ولا محلا ايضا اذ شرط الحال ان لا يكون جزء المحل وثانيهما المحل وهو ليس وجوده فيه وجود شئ في شئ تحصيل القوام والنوعية بل وجود شئ في شئ لا يقوم نوعا او لا يتم قوامه نوعا ما لا بما حل فيه فظهر بين ان بعض ما في المحل يمكن ان لا يكون في الموضوع بل وان بعض المحال يجوز ان لا يكون عرضا واما اثبات ان ليس هذا الشئ الموجود في المحل لا في الموضوع بالبرهان فذلك مما سيجئ عن قريب فاذا ثبت البرهان فهو المخصص باسم الصورة ومحلها باسم المادة في مثل هذا الموضع اي بحسب كونه حالا في محل غير متقوم بنفسه وان جاز ان يسمى صورة من غير هذه الجهة ايضا او لا يسمى ويسمى غيره بها بحسب الاشتراك الاسمي فان هذا الاسم مطلق على معان كثيرة كما سيجئ في مباحث العلة والمعلول واعلم ان في قوله واذا ابتناه فهو الشئ الذي يخصه باسم الصورة مؤاخذة لفظية لانه يدل بحسب المفهوم على ان وضع الاسامي موقوف على وجود المسميات في الخارج وليس كذلك واعلم ايضا ان كون صور متعددة محصلة لمادة واحدة جاعلة اياه نوعا واحدا انما يصح اذا لم يكن في درجة واحدة واما بدون ذلك فغير صحيح عندنا وكذا كون صور العناصر باقية في المركبات الطبيعية كالجماد والنبات والحيوان مما هو مبطل عند المعتزلة والنظر الكلي ليس ههنا موضع بيانه وستكلم في ذلك في موضع يليق به ان شاء الله تعالى **قوله** واذا كان الوجود لا في موضوع جوهرا اريد باثبات جوهرية كل من الصورة والمادة والمركب منهما الا ما كان من حد الجوهر هو الموجود لا في موضوع فكل صورة جوهر بشرط ان لا يكون محلها في موضوع وكذا كل مادة جوهر بشرط ان لا يكون في محل اخر والا فاذا لم يكن في محل لم يكن في موضوع اذ لو كان في موضوع لكان في محل كما هو المقرر من كون النقيض الاعم اخص من نقيض الاخص فيكون المحل الحقيقي ايضا جوهرا والمجتمع من المحل الحقيقي والعرض فالحق انه جوهر عرض لانه شيآن لا شئ واحد الا بالاعتبار وبحسب اعتبار الواحدة لا جوهر ولا عرض لانه شيآن لا شئ واحد الا بالاعتبار وبحسب اعتبار الوحدة لا جوهر ولا عرض لانهما من اقسام الموجود بالذات وهذا المجموع موجود بالعرض والوجود بالعرض غير محدود كما مر **قوله** وقد عرفت من خواص التي لواجب الوجود يريد بذلك ان المادة والصورة والمركب منهما واجب الوجود بتعريف خواص الواجب فان من خاصية اذ واجب الحقيقة فلا يكون شيئا مركبا من مادة وصورة وان من خاصيته ايضا انه لا مكان فيه في الوجود والمادة والصورة متكافيان في الوجود كما سيجئ اثباته فمن هذا يعلم ان كلا من هذه الثلثة اعني المادة والصورة والمركب منهما ممكن الوجود في نفسه ولم بالضرورة بسبب ليس بجسم ولا جسماني يوجب وجوده واما نفي كون الواجب جوهرا فسيجئ التنبيه عليه في المقالة الثامنة **قوله** فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما او يريد او لا تقسيم الجوهر الى اقسامه الخمسة ثم الاشارة الى اثبات كون كل قسم من اقسامه في موضع يليق به فالجوهر اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما جزء الجسم او لا يكون مفارقا وجزء الجسم اما مادته واما صورته والمفارق اما نفس او عقل لانه ان كان متصرفا في جسم من الاجسام بالتحريك لجهة وجهة المباشرة فهو نفس والا فهو عقل سواء حرك على وجه اخر لكونه غاية او علة تعلم لا ولهذا الوجود التقسيمات يشمل المادة والصورة المفارقتين عن عالم الاجساد والمركب منهما ان جاز وجودها في الخارج على ان الحق عندنا ان ذلك ممتنع اذ المادة شئ لا يتم لها في ذاتها وجود يحصل نوعا الا بما يلحقها من الصورة وذلك لا يمكن الا بانفعال وتغير زماني وهو لا يكون الا في عالم الاجسام واما اثبات كل واحدة من هذه الاقسام الثلثة منها يقع اثباتها على وجه التحقيق في هذه المقالة وهي الجسم وجزاه وان كان وجود الجسم بوجه ما قريبا من الوضوح وكونه جوهرا متصلا في نفسه قد مر اثباته في الطبيعيات واشار يقع اثباتها في المقالة التاسعة واما اللبيون عنهما

الطبيعيات لان موضوعها الجسم من حيث هو متغير وهذا من مبادى الحركة **قوله** فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه العرض هذا الفصل تحقيق بحثه الجسم حدا واثبات وجوده وليعلم من خاصية هذا العلم ان يتكلم في الامور جميعا فيما يجب عنده ولما كان وجوده مركبا من جزئين احدهما مشتركا بينه وبين الخشب من السرير والاخر ما يتميز به عن الخشب فيجب ان يبين نحو وجوده لكن اثبات وجوده ما يتوقف على معرفة الجسم بحسب ماهيته وان كان نحو وجوده الخارجي الحسي متوقفا على اثباته ما ولذا قال فاورد لذلك تحقيق الجسم وتحقيق بحثه اما مطلق وجوده بالمعنى الذي يصلح ان يبحث عنه اصحاب المذاهب المختلفة فقيل انه مدرك بالحس والحواس الخمس ليس هو بذاته بل اعراضه خفية فتكون اثبات وجوده من جهة الآثار المحسوسة فيكون البرهان على وجوده دليلا غير مفيد لليقين التام الآن مهما يثبت برهانيا بطريق اللم وهو معرفة ان خفايا الاشياء عبارة عن وجودها الخاصة والمهيات الموزونة تتبع كل منها الخواص الوجود وهو بين التعين فان الوجود نفسه متقدم ومتأخر وعلة ومعلول وكل علة منهي في رتبة الوجود شرف اكمل وارفع من معلوله وكل معلول ينتهي من رتبة الوجود اخس وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى منتهى الشرف والكمال الذي يحيط بجميع الموجودات والمنشآت حتى لا يغيب عن وجوده شيء من الاشياء ولا يعزب عن نوره ومعرفته ذرة في الارض ولا في السماء وينتهي ايضا في جانب المعلولية وجهة النقص والقصور الى حيث لا جهة لوجود اخس ولا حضور اذ انه في غاية بعد يتاخم العدم وهو الوجود الاضافي الاعتباري الذي يحمد عن قبول الكثرة وانصاف الاعين استعداده للانقسام اذ ليس ادنى من التحصل الوجودي قد يمكن ان يجمع كثرة ولا من البقاء ما يشمل اوله واخره فظاهره يقصد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره هذا بحسب المكان واوله ما يفوت اخره واخره يعدم اوله هذا بحسب الزمان بل كل بعض فرض منه فوق غاب عن فوق اخر وكذا بعض بعضه الاخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غايبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده ثم جوز ان يسمع ايها الذكي الطالب المتفرقة والحرمان كان وجود الاول صنع العلم والنور والجمعية لكنه مع ذلك من مراتب الوجود بحسب صدوره ثم لوهنية رتبة الوجود اليه لكان عدمه شرا وبالا لا يليق التظاهر على سبيل الجواد كيف في عدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض بعد عدمه وبقي في كم العدم انواع جم غفير مع افرادها الغير المتناهية مع امكان الجميع من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك ممتنع لكون المبدء ذا قوة غير متناهية في الفعال كما ان هذه المادة ذات قوة غير متناهية في الانفعال كما سيجيء **قوله** واما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل ليس مركبا من الاجزاء لا يتجزى فقد فرغنا وذلك في الطبيعيات وان كان اللايق بهذا العلم ان البحث عن نحو وجود الاشياء وجوهرها انما يليق بهذا ان يذكر في الالهيات وذلك لان نفي الاجزاء الفردة عن الجسم في قوة كونه متصلا واحدا والاتصال بهذا المعنى مقوم الجسم وفصله الذي هو القابل للابعاد الثلاثة الا ان الواقع هنالك كان من البيانات الطبيعية من طريق الحركة بعد تسليم وجود الموضوع اعني الجسم واحد من صاحب هذا العلم ولا يبعد ان يكون الموضوع مطلوبا بنحو من البرهان في علم اعلى ثم يصير مطلوبا في علم اسفل بنحو اخر من البيان بناسبة بعد وضعه وتسليمه من العلم الاول بذلك النحو فكان مخاطبوا هذا النحو من احوال نفسه **قوله** واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق يريد ببيان تحقيق بحثه وتعريفه معناه على ما قد جرت العادة به ان الجوهر الطويل العريض العميق والمراد بهذا كما سبق الشيخ كون الجوهر قابلا للابعاد بمعنى بحيث يمكن فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع والتخلف فان هذا التعريف بالمعنى المذكور حدا ورسما ابطل الخطيب الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح ان يكون جنسا ولا قابلة للابعاد وفصلا اما كون الجوهر غير صالح للجنسية فلوجوه الاول انه لو كان جنسا لوجب ان يتمايز بعض انواعه عن بعض بفصول وتلك الفصول اما ان يكون في مهياتها جواهر او اعراضا فان كانت جواهر كان قول الجوهر عليها قول الجنس او قول اللوازم وعلى الثاني يلزم المطلوب وعلى الاول يحتاج كل فصل الى فصل اخر وهكذا الكلام حتى يلزم التسلسل وهو باطل وان كانت اعراضا يلزم ان تقوم الجواهر بالعرض وهو محال الثاني انه لو كان جنسا لكان جنسا للنفس ايضا لاتفاق الحكماء على جوهرية النفس بوجوه برهانية فيكون عالما بجوهريتها اوليا حاصلا دايما فلم يكن مكتسبا وليس كذلك فهذا الثالث من الوجوه الذي اعتمد عليها ان الجوهر يتصور بامور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون المهية على الاستغناء عند شرط الوجود والمهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد

المعنى الاول فلا يصلح للجنسية لكونها سلبيا او امرا اضافيا فكذلك الان العلية امر اضافي حاصل بعد تمام تحقق الماهية وان فسر
بالثالث فيجوز ان يكون معروض تلك العلية خصوصية كل جوهر فيجوز في الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص جوهرية عقلا
لجواز اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن شيء من هذا امرا مشتركا ذاتيا الرابع ان الماهية التي يقال عليها الجوهر
اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة فغير داخلة تحت جنس والا لكان لها فصل غير ما عن النوع الاخير فيكون مركبا وقد فرض بسيطا
هذا خلف واما المركبة فهي اما الجواهر البسيطة وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او لا وان لم يكن كان مقوما للجوهر عرضا وهو بسيط كما مر
وان كان جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته لما مر وهو ظاهر واما في كون القابل الابعاد مفصلا
والمتحيز القابلية وامكان الفرض وتحته ونحو هاتين العبارتين امر لا تحقق له في الخارج والاقدام محل قابل للضرورة انه من المعاني العرضية
فتنقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في المراتب الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية اخرى سابقة ومثله باطل بالاتفاق سيما
وهذه السلسلة محصورة بين الطرفين وهما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الوجه الاول من وجوه نفي الجنسية عن الجوهر فبانا نختار
اما اولا بانا نختار ان فصول الجوهر ليست جواهر في ذواتها ولا يلزم منه كونها اعراضا اذ المعتبر في كون الشيء تحت مقولة الجوهر او شيء من
مقولات الاعراض ان يكون له حد نوعي وان يكون امرا متحصل الذات ذا ماهية ومفهوم الفصل البسيط والجنس العالي ليس كذلك الاولى
ان مفهوم الجوهر لا يصدق عليه جوهر ولا عرض واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر ذاتيا الذي حد نفسه
حتى يحتاج الى فصل ولا ان يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون محمولا في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل
هو في الواقع جوهر وان لم يكن من حيث ذاته بذاته جوهرا ولا عرضا لجواز خلو بعض مراتب الشيء عن المتقابلين كما ان الانسان الموجود
في نفس الواقع مثلا ليس من حيث ماهيته موجودا ولا معدوما وما يقال ان كلا من الجنس والفصل عرض لا خر ليس المراد بيان احدهما
عارض للاخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الواقع وفصل الجوهر في كبد الواقع وانما يكون
الجوهر كذلك ان فصل الحيوان لا يكون الا حيوانا غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه وماهيته واما ثالثا فبان التحقيق عندنا كما سيجيء
البيان ان حقايق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للماهيات والوجود بنفسه متغير وانه لا ماهية له ولا جنس ووجود الجوهر جوهر
لاتحاده مع الجوهر وكذا وجود العرض عرض بنفس عرضية ذلك العرض بل العرضية نحو من الوجود القائم بغيره بخلاف الجوهرية فانها
حال الماهية بالمعنة الذي قررنا وجنسوه واما رابعا فلانتقاض ما ذكره في جنسية كل جنس لنوضح ما ذكرناه لا يلزم ان لا يكون شيء
من الاشياء جنسيا لجريان مثل ما ذكره فيه كما يظهر بالتامل والحل في الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج
تحته سواء كان نوعا او فصلا او الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول الاخيرة لكن عرضيتها ليست بحسب الوجود كما يناسبها والبه
الانهام القاصرة ومنه ينشا هذه الاغاليط وذلك لانها تتحد ان في الوجود بل على نحو عرض كل من الماهية والوجود للاخر وكذا الحال
الماهية مع التشخص حيث ان المغايرة بينهما في ظرف التحليل واما عن الوجه الثاني فبما حققناه من ان الجوهر باحد المعنيين هو الماهية التي
وجودها ان لا يكون في موضوع جنس للماهيات التي لها هذه الصفة ولها حد نوعي بالمعنى الاخر وهو الموجود المجرد عن الموضوع لا بغير
جنس الشيء وان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود الشيء لا صورته الذهنية وان النفس وساير البسائط الصورية وجودات تحضر عند
الحصول وقول من يقول مفهوم الموجود العام عليها قول عرضي نحو قول عالم النفس بذاتها علم حضوري عبارة عن عدم غيبتها عن ذاتها فيجوز
ان يكون للنفس بحسب هذا الحضور الوجودي غفلة عن كل مفهوم كان حتى عن كونها شيئا او معلوما فضلا عن الامور النسبية
والسلبية وعن هذه الوجوه جواب الخواجه بالطريقة المشهورة ذكرناها في كتاب الاسفار. واما عن الوجه الثالث فبان مثل ما ذكره
يجري في اكثر تعاريف الاجناس في مفهومات الفصل فيعبر عن معنى الحيوان بالادراك والتحريك واحدهما اضافة والاخر فعل فعرف
الجوهر بمقولتين اخريين قد عرفت المرطوبة وهي من مقولة الكيف يقبل الشكل وهو من مقولة الانفعال وكذا يعبر عن فصل الانسان
وجوهر النفس بالنطق وهو اما ادراك او فعل والحل في الجميع ان المراد من هذه المعاني في مبادئها الخارجية وموضوعاتها الوجودية
لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم المنتزعة عن حاق ذواتها عنوانا ان تصدبها النفس الحاكي عنها بهذه العناوين فكذلك المراد بما
ذكر في تعريف الجوهر كون الماهية بحيث يكون وجودها مجردا عن الموضوع لو سلوبا عنه الموضوع او مستغنيا عنه فالكون المذكور

هو معنى الجوهر وهو امر بسيط اشير اليه بهذه اللوازم على انا نقول انها نريد به غير ما مر اذ من الجايز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا
هو كون الذات بحيث متى وجدت في الخارج يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع وهذا المعنى ثابت سواء كانت في الذهن او في
الخارج محققة او مقدرة وذكر في الاسفار وجوه اخرى في الجواب واما عن الوجه الرابع فاولا ان ما ذكره فيه منقوض بكل جنس كما
لا يخفى على من تامل وثانيا وهو الحل ان يقال المعنى البسيط الذي يتركب منه ومن غيره نوع مندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا
تحت اندراج النوع تحت الجنس وهذا يتصور بوجهين احدهما الا يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني ان يصدق ولكن صدق
اللوازم لا صدق الذاتيات والشق الاول يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه لانه نفس معناه والشيء لا يكون مندرجا تحت نفسه
وثانيهما ان لا يكون كذلك فيها وجوه ثلثة والمنع في كون المركب من الشيء ومن امر اخر غير مندرج تحت جنس مندرجا تحت ذلك الجنس
هو عدم اندراج احدهما تحته بالوجه الاخير كما يغير الاخر ان الانسان بحيثيته واقعة تحت جنس الحيوان وجزاه وهما الجوهر والناطق
ليس شيء منهما مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس لان احدهما نفسه والاخر معروضه واما الجواب عما ذكره في نفي كون
القابلية للابعاد فصلا ومعنى وقعت الاشارة اليه من ان المراد بما ذكر في عنوانات الفصول هي مبادي لها لا انفسها فالمراد بقبول
الابعاد الواقع في تعريف الجسم انما هو مبدء هذا القبول لا نفس القبول واما ما اجاب المحقق الطوسي بان الفصل هو القابل للابعاد
دون القبول فهو ليس بشيء فان القابل ايضا مفهوم عرضي هو مضاف ليس من باب الجوهر والذي من باب الجوهر هو ذات المعروض والموصوف به
فيجب ان ينظر فكيفية ذلك لكل كال ولبعد من الفاظ الطول والعرض والعمق اما يريد بها ان المعتبر في مفهوم الجسم او الماخوذ في مسماه بقولنا
الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق او الجوهر القابل للابعاد الثلثة ليس وجود تلك الامتدادات بالفعل بل كونه بحيث يمكن فيه فرض خط
خط كيف كان ومقاطع لذلك على وجه القيام وثالث مقاطعا لهما كذلك واما القائل بالفرض فلم يكتف بالامكان ليشمل الافلاك كلها و
الكواكب لم يكتف بالفرض اذ ربما يقع ذلك بالفرض في جسم فجميع كل جسم سواء وجدت فيه الابعاد كالمكعب او لا ليس بموجود
شيء منها بل يكونه بالصفة المذكورة فذكروا ان كلا من الطول والعرض والعمق فقط اشتراك يقع على معان مختلفة فالطول
يقال للخط كيف كان مستقيما او مستديرا ولهذا عرف اقليدس الخط مطلقا بالطول ويقال للامتداد المفروض او الموجود اولا
بهذا المعنى قد يكون طول الكواكب هو بعده عن الحمل اقل من عرضه وهو بعده عن دايرة البروج ويقال لاعظم الامتدادين
المحيطين بمقدار ويقال للامتداد الواقع بين راس الحيوان وبين اخر الجزء من اجزاء مدينة المار اليه على استقامة وهو اما
القدم كما في الانسان واما الذنب ويقال ايضا للبعد الاخذ من مركز العالم الى محيطه اعتبارا بحركة ذنوب الانسان وهذا لا يعم
الحيوانات بخلاف المعنى السابق ولكن المعتبر في العرف ما يوفق باذاء اعظم الخطين المذكورين وما يعم الحيوانات ولا يستبعد ان
لا يكون في سوائها بحسب نحو او نقل والعرض يقال بالاشتراك على ما يوازي معاني الطول فيقال لاصغر البعدين مقدارا او للواصل بين يمين الحيوان ويساره وللبعد بقاطع بعد فرض اولا وللسطح وهذا لا يخلو عن تجوز والعمق قد يقال للبعد
الواصل بين السطحين المفروضين الثاني والاصغر الثالث المتقاطعة وربما يخص العمق المفروض اخذ من السطح الاعلى الى الاسفل ويعم
بالاخذ من السافل الى العالي ثم ذكر انه ليس يعتبر في جسمية الجسم شيء من هذه المعاني اما المعنى الاول وهو الخط فليس يجب ان
يتحقق في كل جسم خط فضلا عن ان يكون معه ثلثة اخر فان كثيرا من الاجسام كالكرة الساكنة ليس فيها خط بالفعل اذ الكرة
ما لم تتحرك لا يتعين فيها محور وهو الخط الواصل بين القطبين وهما نقطتان غير متحركتين بحركة الكرة على نفسها وليس من شرط
الكرة في ان يكون جسما ان يصير متحركة حتى يحصل او يظهر بها المحور وذلك الخط المتحرك على غير المحور وذلك لان جسمية الجسم
وكذا وجوده متقدم على حركته فلا بد ان يتحقق اولا وجوده بما هو جسم ثم يصير منشا للحركة اللازمة كما في الفلك او العارضة
كما في العنصر فاذا بطل كون الخط على الاطلاق مقوما او لازما للجسم بطل ايضا كون سائر معاني الطول مما يصلح كونه ملحوظا
في حد الجسم او رسمه لان جميعها راجع الى الخط واما السطح وهو احد معاني العرض فهو ايضا غير صالح لتعريف الجسم بدان الجسمية
بما هي جسمية لا تقتضي ان يكون ذا سطح بل انما يلزمه السطح من حيث انه متناه في الوجود وكون الجسم متناهيا وان كان من
لوازم وجوده الخارجي لكن ليس نحو وجوده ولا ايضا من لوازم الماهية وهذا لا يمكن لاحد ان يفرض وجود جسم غير ان يكون متناهيا

الى ان يحتى البرهان الدال على امتناع تناهيه فحكذا يمكن تصوره معدوما من غير ان يخطر بالبال تناهيه ومن تصور جسما لا تناهيا فليس
من تصور شيئا ناقصا الوجسما لا جسما بل من زعم ان جسما غير متناه لم يتصور الموصوف او الموضوع الاجسما ولم يخطأ في
تصوره لكنه اخطأ بالتصديق في نسبة احدهما الى الاخر والتصديق كما قال ان الجسم الذي فانه اخطأ في التصديق لا في تصور طرفيه فكذا
من قال الجسم الا اله ولا كذلك من تصور جسما غير جوهر وقال ان الجسم لا جوهر فانه لم يتصور بعد الجسم بحقيقته ثم على فرض لزوم
التناهي في السطح في تحقق الجسم انما يكفي فيه سطح واحد فقط مجردا عن بعد اخر يكون طولا او عمقا كالمستديرات من الاجسام
كالكرة والطبقة المفروضة بعد السلخ واعلم انه الى هنا تم البيان في احتمال ان يكون لوجود الطول والعرض والعمق احد من المعاني المذكورة
من حيث في تتميم وجود الجسم انه جوهر ولا يضا يكون من لوازم الجسمية لان كلا من هذه المعاني يرجع الى الخط والى السطح لكن الشيخ اراد
الاستظهار بابطال سائر المعاني فحصلوها للتعريف بوجه مستانف فذكر انه ليس من شرط الجسم مما هو جسم بعد فرض ان يكون ذا
ابعاد ان يكون ابعاده متفاصلة كما بقتضيه احد معاني الطول والعرض والعمق فان المكعب جسم وليست ابعاده سوى اربعة الخط
والسطوح متفاصلة فان لها ستة سطوح متساوية واثنا عشر خطوطا متساوية وكذا ليس من شرط ان يكون الجسم جسما ان يكون
موضوعا تحت السماء ليعرض لاجزائه الفوقية والتحتية وغيرهما لاجل جهات العالم حتى يكون له طول وعرض وعمق بالمعنى الاخر بان يكون
طوله بمقدار ما بين السماء والارض او بين المحدد والمركز او احد من جانب المركز الى جانب السماء والباقيان على قياسه
وان يكون عمقه هو الاحد من الفوق الى السفل والباقيان على قياسه بل الذي يلزم الجسم في وجود هو جسما ان يكون اما السماء
او في سماء لا احدهما بخصوصه فاذا كان السماء بسيطا الفلكي لا يكون له طول وعرض وعمق بهذا المعنى وكذا في سائر المعاني الا ان
الا ان يكون متحركا مثلا او متحركا متقاطعا تارة على الاقطاب اخرى واقعة على المساطح احدهما الذات والاخير بالعرض **قوله**
فبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل اه يعني اذا بطل ما اثبت المذكور لاستلزام الجسمية للابعاد الثلثة بالفعل
لشيء من المعاني المذكورة فليس لاحد ان يحتج بنفسه في تعريف الجسم الى فرض الابعاد الثلثة فيه بالفعل فان فرض الابعاد غير لازم الجسمية
فكيف بوجودها وكذا امكان وجود الابعاد ايضا غير واجب في كل جسم بل الذي من لوازم الجسم الشامل لجميع افراده المانع لدخول
غيره الصالح لان يكون ريما بل احد الجسمية الجوهر الذي يمكن لاحد ان يفرض فيه ابعادا ثلثة على الوجه الذي مر واعلم ان فرض الابعاد
الثلثة المتقاطعة على قوايم يمكن على وجهين احدهما بحسب الاوهام العقلي كليا والثاني بحسب الاوهام الوهمي جزئيا وذلك لان الجسم
لا يمكن وجوده الا للمقدار وفعلي الاول يصلح ان يكون مأخوذا في الحد وعلى الوجه الاخر لا يكون التعريف لا رسما واعلم انه لا
يمكن احد ان يفرض بعدا عموديا في جسم واحد بهذه الصفة اي بان يكون موضع القاطع منه نقطة واحدة الا ثلثة لا ازيد منها واما الزائد
الابعاد على وصف القاطع او يكون القاطع لا على نقطة واحدة او يكون على نقطة واحدة فلكل لا يكون مقاطعها على قوايم فيمكن فرضها
ازيد من الثلثة فان المكعب قد يشاهد خطوط كلها اعداد يكون مقاطع بعضها البعض على قوايم لكن على نقاط متعددة وفان فيه
اربع نقاط كل واحدة منها موضع القاطع ثلثة اعداد لا غير **قوله** وكون الجسم بحيث هو الذي يشار بها الاحد الى الجسم بانه طويل عريض
عميق اه يعني كون الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على قوايم هو صحة الجسم وحقيقته وهو الذي من جهته
يشار الى الجسم في التعريف المشهور بانه جوهر ذو طول وعرض وعمق والجوهر قابل للابعاد الثلثة وليس المراد منه ان هذه الامتدادات
موجودة فيه بالفعل حتى لتكون موجودة فيه كالمكعب فليست جسميته من جهة وجودها بالفعل من جهة الكون المذكور فقط كما انه
اذا قيل ان الجسم هو المتقسم في الجهات ليس يعني بالمتقسم بالفعل مفروغ عن تقسيمه كما هو مذهب القائلين بالجواهر الفردة او الخطأ
من المعتزلة بل انما المراد به عند الحكيم ان من شانه بما هو جسم ان يقبل الانقسام في تلك الابعاد ومن شانه ان يفرض فيه ذلك فهذا مما الجسمية
وحقيقته معنى الجسم وغير ذلك من المعاني من الاعراض المفارقة فبعض انحاء وجوده كان في معنى الجوهر الذي يصلح ان يكون جنسا لافراده
المحصلة النوعية هو كون المهية بحيث يكون وجوده الخارجي لا في موضوع كونه بالفعل لا في موضوع والا لم يكن بعينه الجوهر التي في موضوع حتى
جوهرا بل هذا المعنى من العوارض الغير المفارقة للجوهر بما هو جوهر وهكذا يجب ان يفهم معنى الجسم ويعرف بما هو انه الجوهر الذي كما
لا الاول وصورته التي بها تمام جسميته ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الابعاد والاقسام على الوجه المذكور وهو اي الجسم بسبب هذا

الكمال وهذه الصورة هو الجسم من جهة شئ من الابعاد الموجودة او المفروضة كالنهايات وما بين النهايات فانها كلها اعراض وكذا الاشكال والاوضاع لانها تابعة للنهايات وتوابع الاعراض واعلم ان يكون اعراضا والعرض لا يجوز ان يقوم الجوهر لانه تابع للجوهر سواء كان على نحو تقويم الجزء للكل من جهة المهية او كتقويم الفصل للجنس من جهة الوجود وكذا تقويم الصورة للمادة كما سيجئ ويظهر من قولنا لكل شئ صورته وهويها هو وما امكن تعريف الجسم بانه الجوهر الذي من شانه ان يفرض الابعاد المذكورة او الانقسام فيها احد الرسم ولهذا ايضا وقع الاكتفاء في التعريف بذكر الجوهر ثم بعدها وضمها ايفاء التمام الحاصل بذكر الفصل في الجهات الثلث والقبول للابعاد الثلثة في التعريف ليكون احترازا عن الخطوط والخطوط الجوهرية منفصلة كانت ذاتها او متصلة على مذهب القائلين بهما او المجوزين لهما وقولنا وربما لزم بعض الاجسامية منها او كلها لفظ كلها فيه منصوب على التمييز وفي بعض النسخ بالضمير راجع الى الاجسامية وربما لزم شئ من هذه الامور الفرضية كالمجاورة والسطوح للافلاك الشديد بما لزم شئ منها كل الاجسام كالنهاية السطحية انما من جسم الا ويلزمه سطح ما للزوم التناهي البرهاني وقولنا ربما لم يلازم بعض الاجسام شئ منها او بعضها معنا ان بعض الاجسام كالمتصلات بحيث انها لا يلزمها شئ من هذه الابعاد والنهايات او يلزمها دون بعض فانه لو اريد بالملزوم شئ من الابعاد والنهايات فقد تخصص فلا لزوم اصلا الشئ في بعض الاجسام كالعناصر مثلا وان اريد بالملزوم ما هو اعم من لزوم شخصه او جنسه فالسطح بمعنا الجنسي لازم للبعض **قوله** ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل يريد ان عرضية الابعاد والكيفية كلها سواء كانت من باب السطوح او الخطوط بانك اذا اخذت شمعة واحدة وشكلتها بشكل صين كالمكعب مثلا عرضت لتلك الشمعة نهايات وابعاد مخصوصة بين تلك النهايات بعضها متساوية وبعضها متفاصلة ثم اذا غيرت ذلك الشكل وشكلتها بشكل اخر بطلت هذه النهايات والابعاد كلها بشخصها وربما بطلت نوعها ايضا كما اذا بدلت المكعب بالكرة فانه لم يبق شئ منها اصلا لا السطح باطلاق الجنسي والمقدار التعليمي الجنسي مع ان جسمية الشمعة باقية بالشخص فثبت عرضية هذه الابعاد والنهايات والمقادير كلها اذ لو كان شئ منها مقوما للجسم لبقي الجسم واحدا بالشخصية عند زوال ذلك الشئ بشخصه فكيف بزواله بنوعه كالسطح فان السطح المستوي مخالف بالنوع للسطح الغير المستوي لما المقدار التعليمي الجنسي وهو كذلك حيث صح بكذا وكذا فانه وان شابه على كثير من الناس بل يستدل الاشكال الشمعة بل ان عموا الزمان في الحالين واحدا بالعدد حيث ثبت ان مسوحيها في الحالين اي موضوع اجزاء مقدارها بعضها في بعض شئ واحد وذلك لا يوجب التماثل في النوع فكيف البقاء بالعدد بل الحق ان المقدار الجسمي طبيعة سيمة جنسية والمشكلات المختلفة كالكرة والمخروط والمكعب وغيرها انواع متخالفة بحتة لا يمكن بعقلها او فرض بسوطها الا بشئ من هذه الحدود المقدارية والمتصلات الكمية الاتصالية **قوله** فان اتفق ان كان جسم كالفلك يلزمه ابعاد واحدة اشخاصا الى سؤال يرد على استدلاله على عرضية الابعاد والمقادير بتبدلها على الجسم الواحد مع بقائه بعينه من انه كيف يجري هذا الاستدلال في الفلك ونحوه حيث لا يتبدل شئ منها على الفلك بل يجري بقي كلها واحدة بعينها فقوله واحدة صفة للابعاد ان الكرة قد توصف ايضا بالوحدة والكثرة كما يقال عشرة واحدة وعشرة كثيرة فاجاب عنه بان وجودها بالفعل وعدم تبدلها في الفلك مثلا امر مما يقتضيه طبيعة الجسم بما هو جسم والا لم يوجد شئ من العالم الا وفيه تلك الابعاد بل انما يقتضي في الفلك تلك الابعاد وطبيعة اخرى كالية محصلة لنوعية الفلك في هي كمال اول للفلك بما هو فلك حافظة لتلك الابعاد ايضا لما ثبت عرضيتها للجسم الطبيعي في موضوع كالشمعة ثبت في الجميع فان الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة فلا يمكن ان يختلف افرادها في النقوم نفيا و اثباتا وكذا الابعاد طبيعة واحدة اذ كل منها لا يمكن ان يختلف افرادها بالتقدم والتاخر والكمال والنقص عند محصلي المشائين فلا يمكن ان يكون بعضها ايضا جوهرا مقوما للجسم وبعضها عرضا مقوما ثم لقائل ان يقول الاستدادات المتصلة اذا كانت موجودة بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا يكون موجودة ايضا بالقوة فالجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة وليس شئ منها الا ما هو الذات فهو في ذاته لا متصل ولا منفصل كالهيولى مع انه جوهر متصل فنقول ان الاتصال الحقيقي بالاشتراك الصناعي على المخلوط بالمقادير وعلى الصورة المحصلة لمهية الجسم بما هو جسم فالاتصالات الخطية المقدارية موجودة في الجسم بما هو جسم بالقوة اي امكانا لا بالوجوب وكذا مقابلاتها واما الاتصال المعنى الاخر فهو موجود بالفعل دائما ضرورة ما دام الجسم موجودا لان الصورة الاتصالية

الجوهر بما

الجوهر تبعا وهذا الاتصال عبارة عن نحو وجود الجسم بخلاف الاتصال المقداري فانه عبارة عن تقدير ذلك الوجود فصل الجسم لوجوده
الشخصي بعد الفرض وحدة الشخصية كلها شيء واحد كما سيظهر لك من كلامه **قوله** فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال
القابل لما فاطلاقه من فرض الابعاد اه اعلم ان هذه الابعاد والمقادير يمكن على توارد هما على الجسم مع بقائه بشخصه فاذن لهما
من قبل الاعراض لكن يجب علينا ان نتامل ان موضوع هذه الامتدادات الاتصالات العرضية المتاخرة وجودها عن وجود الابعاد
انما يكون امرا محليا والا لم يكن من شانه قبول هذه الابعاد والا ان يكون اجزاء لا يتجزى لبطلانها في نفسها والامتناع قبولها للابعاد
المتصلة اذ الحال المنقسم الى ما لا ينقسم منقسم الى ما لا ينقسم كذلك ايضا فامر الاتصال المتاخر وجود هذه الاشياء
عن موضوعها المهيم مما لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن يتعين ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير التي من
باب الاعراض جوهر اتصالي في نفسه بمعنى لزوم المعنى الذي ثبت عرضيته والا كان الكلام عليه من الابتداء من انه كيف يكون هذا
موضوع غير قابل للابعاد والانقسامات فيلزم اما التسلسل واما وجود موضوع جوهري متصل واحد تتمشى لفرض الابعاد والمقادير
المتوارد عليه فان قلت فما تقول في اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها في ذاتها من الاتصال وما بالعرض كيف يقبل
الامتداد فيما الاستدلال قلت لو كان الهيولى موضوعا للصورة والصورة عرضية متاخرة الوجود عنها او كانت الهيولى في ذاتها
منقسمة الوجود بان لا تنقسم كالعقل الجوهر الفرد لكان هذا الاشكال واردا غير مندفع ولكن ليس الامر كذلك فانها في ذاتها امر
مبهم الوجود انما تحصل وتقوم في الخارج باحدى الصور المفيدة لها الوجود والنوع وليس لها في نفس الامر رتبة في الوجود قبل
الصور انما ذلك بحسب الاعتبار العقلي كالكلي الطبيعي الذي يقياس الى تعينات الافراد فان الكلي كالانسان ليس له في ذاته تعين زيد وعمرو
غيرهما والا متعين بمقابلات هذه التعينات والا جل ذلك يقبل الجميع لانها محصلات لاشخاص وجوده ولو كان له بحسب ذاته رتبة سابقة
في الوجود على وجود هذه التعينات المحصلة لما صح قبوله شيئا منها هكذا يحقق هذا المقام فانه من مزال الاقدام اذا تقرر هذا فنقول ان
الشيخ اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وقوله بالحقيقة صورة هذا الاتصال الجوهري اراد به الفصل الذاتي المتمم لحد
حد نفسه من دون قيام هذا الاتصال به لانه بمعنى المتصل يمتنع ان يكون وجوده نفسه متصلا باعتبار واتصال باعتبار
اخر لما كونه متصلا انه شيء ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره او بنفسه واما كونه اتصالا فلان متصليته ليست بامر زايد عليه
حقيقي بل بمعنى انه كان اجزاء الزمان متقدمة ومتاخرة بذواتها فكل منها اذا قدم وتقدم او تاخر ونقض اخر باعتبارين وبهذا المعنى
كان علة لعروض المقدار سواء كان نفس الوسطية او غيرها وغير الجسمية التعليمية بخصوصها كانت عرضيتها جميعا وتمثل بشكل الشمعة
الواحدة وهي من حيث هو ذو الكم والجسم الذي هو القابل لهذه الابعاد والمقادير من حيث الجوهر هو هذا الجسم المعين المشخص من حيث له هذه
الصورة الاتصالية الجوهرية لا يخالفه في شيء من الاحوال العارضة للكم كما هو كم او المقدار الذي هو مقدار كالكبر والصغر
المساواة والمعدودية والعادية والشارلية او الصم او الخدبرية او الكهيئة وغيرها من عوارض الكم المتصل او المنفصل فلا يتوهم
انه مساو للجسم الاخر او ضعفه او عاره او معادله او يجذبه او يجذبه او مضروب في نفسه او مكعبه او شارك او مناسبه او جزئه
او مباينه وانما الذي من هذه الاشياء من حيث هو مقدار من حيث هو ذو جزء واجزاء بعده جزء منه وانما قيل الجزء بكونه عاد الذلك
الجسم ليخرج الاجزاء المفروضة في المتصل بالمعنى الجوهري فانه ايضا قابل للانقسام التحليلي لكن على الوجه الكلي العقلي لا بحيث جزء منه
بعينه يقع عادا ركان هذا من خواص الكم فقوله وهذا الاعتبار اي كون الجسم بحيث يكون مقدارا وبحيث يكون اجزاؤه غير اجزاء غير الجسمية
التي هي من باب الجوهر ويكون الجوهر بحيث يمكن ان يفرض فيه الابعاد **قوله** هذه الاشياء قد شرحنا لك بوجه ابدا يحتاج ان
تستعين ببر اشارة الى ما ذكره في الفصل الذي ابتداء القول في الكيفية وفي المقالة الثانية من الفن الثاني في احوال المقولات من المطول
هو قوله والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكيفية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة اي شكل كان تكاثها يحفظ
عليها ان يكون بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف تلك الابعاد ويختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتعين
فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل او بالقوة باحد ذلك الشكل فانه ان شكل الشمع بشكل كرة كان معرضا لتسعة ابعاد احدى
هي غير المحددات المعينة التي يقبلها الا كان شكله شكل مكعب ذلك الكيفية والماء فيحفظ جوهره ما يزيد جماعة الفاضل يكون

قد ثبت

قد ثبت لك جوهرية الهيولى فضلا عن الجسمية الجنسية وتغيرها مقدار الجسم وليس لقائل ان يقول ان الجسم الكبير اذا كعب فان ابعاده تتغير
اذ هو مساو لما كان اولا فى المساحة لانا نستعمل ان المساوى يقال لما هو مساو بالفعل ويقال لما هو مساو بالقوة وان مثال هذه الا
الاشكال الامساواة لها بالحقيقة بل معنى ما يقال فيه انه فى ذاتها فى القوة المساوية والذى بالقوة غير موجود بعد والجسمية بالمعنى
الاول لا يقتضى البتة الا ان المقدار يجب ان يكون مساويا للمقدار ومخالفا له اصغر منه والمساوى للمقدار لا يفيد المساواة ما يخالف
المقدار الاصغر يكون مخالفا لما يقدره فما يقدره لا يكون غير مخالف لجميع ما يباينه من مقدره بل لا بد من ان يكون مخالفا لبعض
ما يباين مقدره وكذلك ما يقدر فلا يتغير وهذا المعنى الذى لا ينفك منه جسم جسما ان يكون مقدرا او مقدرا انما يقع تقدير الاشياء
بذلك المعنى الاخير فذلك هو الكيم وان كان ما يقع فيه المساواة والمفاوتة والمقدر غير المعنى الذى به يصير الجسم جسما فليست
الصورة الجسمية هى الجسمية التى هى الكيم بل الجسمية التى هى الكيمية التى هى عرض هى جسمية بمعنى اخر وهى ما اشرنا اليه وان كانت متغيرة
من الصورة الجسمية ومنزعة منها او كذلك ايضا سائر الاشياء يشبه الكيفية وليست بكيفية والسطح ايضا له صورة غير الكيم
التى فيه وتلك الصورة انما يجب ان يعرض فيه بعد ان يكون على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية شئ ما يتبع فيه فرض
ثلثة ابعاد وكذلك هذه الصورة ليست تخرج عن العرضية وعن الحاجة الى الموضوع ايضا واما كيفية فطرفية كيفية الجسم ولكن هى
كيفية ثابتة فيه لا يتبدل الا كما فى الجسم ليس الا كان السطح صورة يلزمها او يقويها الكيفية بحيث ان يكون السطح جوهرا فاعلما ان كل
صورة نوع من الانواع يلزمه عرض هو جوهر ما فى تلك صورة الجسم وحده فيكون الجسمية التى من باب الكيم هو يلزم الجسمية
التى هى الصورة ضرورة لما يلزم الجسم من التحدد ويكون صورة الجسم اذا جردت بكيفيها او جردت منها الكيم ما خوذة فى الذهن
سمى المجرد جسما تعليميا التى مهذه المعانى وما نقلناه ايضا سابقا عند الكلام فى تحصيل موضوع الحكمة الالهية وتعيينها هى
الامور التى حكم الشيخ بالاحتياج الى الاستعانة بها فى الفرق بين معنى الجسم اعنى الطبيعى والتعليمى **قوله** ولهذا اما يكون الجسم
الواحد يتخلل ويتكاثف اى يعنى ولكون وجود الجسم الواحد الجوهرى غير وجوده بما هو متقدر او مقدار جسمى وبدا لواحد المعين
كالماء مثلا يتخلل اى يزيد مقدار جسميته شيئا فشيئا بالتسخين ويتكاثف اى ينقص مقدار جسميته على التدريج مع بقاء
جسميته بالمعنى الجوهرى بحالة من غير اختلاف ولا تغير فى ذاته كما مو شان موضوع الحركات الواقعة فى مقولة اعلم ان الذى يتبادر
للجسم منه اخر غير المقدار وهو المتصل الحقيقى معنى اخر سوى كون الشئ بحيث يكون لاجزائه الوهمية حد مشترك يكون نهاية
جزء وبداية جزء اخر وهو فصل الكم بنكرة فى الكم ويضطر دنا بعضهم الى نفى التخلل والتكاثف فى الاجسام مع ان
المشاهدة حاكمة بوقوعها كما ان عند انتصاب ماء القارورة وانفتاق الفائم الصياح الواقعة فى النار وانكسار الاوانى
فى البرد الشديد ولهم فى التفصى عن ذلك تكلفات شديدة واعتذارات بعيدة عن الانصاف وانت قد علمت وجود المتصل
بالمعنى الاخر الذى هو المقوم للجسم الطبيعى بالبرهان الذى اقمناه على ذلك فالجسم الطبيعى جوهر بهذه الصفة واما قولنا
الجسم التعليمى اه يريد بيان نحو وجود الجسم التعليمى وكيفية عروضه الجسم الطبيعى واعلم ان المذاهب فيه سوى كونه عين الجسم
الطبيعى كما عزاه الى الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن الصورة الجسمية من حيث تعينها المقدارى فالجوهر الجسمانى من حيث كونه
قابلا للفرض الابعاد مطلقا جسم من حيث انه محدود ومقدد متشخصا ثالثا موجسم تعليمى فيهما ممتد واحد فى الجهات عرض له
التعين فى المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعى ومن حيث تعينه هو الجسم التعليمى فالمغايرة بينهما بحسب اخذ الذهن
لا فى الوجود وفيه انه يلزم حصول نوع من انواع مقولة الكم امر اعتبارى او مركبا من جوهر وعرض وبينهما انه مقدار متصل فى ذاته
لا باتصال الجسم لكن بمعنى اتصاله هو كون ذى الجزاء وهميه متشاركة الحدود سواء كان فى الخارج مجردا عن الجسمية الجوهرية او
فى الوجود مقترنا بها فالجسم التعليمى بهذا المعنى عارض فى ذاته للجسم الطبيعى واما المعنى الاول فهو وان كان عرضيا له اذ فيه زيادة
ليس فى ذات الجسم الطبيعى عما هو جسم طبيعى الا انه ليس بحيث يقال انه عارض فى ذاته بل الجملة العارض فى المعنى الثانى بتمامه عارض
بخلاف العارض فى المعنى الاول ولا يبعد ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمى هو بكلا المعنيين حيث فى بلفظ التشخص كونه عارضا و
ثالثها انه عبارة عن مجموع ابعاد ثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وكانه لا يريد بالابعاد الخطوط بل المراد من كل منها امتداد الجهات

من غير اشتراط ان يكون معترضا ولو ان ليكون سطحا او جسما او يكون بحرا غير مكون خطا وهذا كما ترى وعلى اى الوجوه فالسطح نهايته
والخط نهاية نهايته وهذا كان الجسم التعليمى ينتهى بالسطح وسطح ينتهى بالخط وجميع هذه الثلثة من باب الكم فكذلك ينتهى الجسم الطبيعى
بالسطح وسطح ينتهى بالخط وليس فيما من هذه الثلثة من باب الكم فالكل من السطح والجسم والخط معنيا ان مختلفان لكن الجسم باحد المعنيين جوهر
وبالمعنى الاخر عرض بخلاف الاخرين فان كلا منهما كلا المعنيين عرض لان السطح باحد الاعتبارين عرض فى جوهر وبالاعتبار الاخر عرض فى
عرض هو الجسم التعليمى والخط باحد الاعتبارين عرض فى عرض فى جوهر وبالاخر عرض فى عرض وقد علمت الفرق بين معنى السطح فى العبارة
المنقولة عن قاطيغورياس وسيأتى ايضا ايضاح ذلك فى مباحث الكم فى هذا الكتاب وكذا الفرق بين معنى الاتصال المنسوب الى الجسم
الطبيعى والاتصال المنسوب الى المقادير مما سبق واما المذكور ايضا فى المنطوق فلا باس بذكرها افاده الشيخ هناك من معانى المتصل فيكون
سببا لمزيد الاستيضاح حيث قال لكن المتصل اسم مشترك قد يعرض له على ان يوجد كثيرا على ان معهود معنى واحد اتبع منه غلط فى معانى المتصل
المتصل فمنها هو متصل الكم او الكمية ومنه ما عرض يلحق الاعظام من حيث هى اعظام ومنه ما هو عرض يلحقها من حيث طبيعة واما الذى
فصل فمن خاصيته ان يقال على المقدار الواحد فى نفسه ولا يحوج الى قياسه بمقدار غيره وذلك لان حده انه الذى يمكن ان يفرض له اجزاء يجمع
بينها حد مشترك هو نهاية لجزء منها واحد اخر نهاية لاحدها فصاعدا بحيث فى التخيل او الاشارة اقرب منك فكانه اول وبدا بينك وبين اخر
فيقال لهذا الكل انه متصل وليس الشرط فيه ان يكون هناك قطع ووجوده بالفعل بل الشرط فيه امكان هذا الوهم وهذا المعنى هو المسمى بالمتصل
الذى يجب اليه الكم والى المنفصل وبهم يعنى المتصل الاخرين انهما يقالان بالقياس الى غيرهما فيكون المتصل بينهما لا المتصل فى نفسه بل المتصل
بغيره فيقال لما يوجد بينه طرف ونهاية واحدة بالفعل هى بعينها طرف لما قبل انه متصل به حتى لو كانا نهايتين اثنتين لكان مكان
الاتصال عاسة مثل الخط الذى متصل بخط على زاوية تحدهما نقطة واحدة بالفعل ومثل الجسم الذى صار اجزاء ان لم يضعوا كسوا وبنيا
واما الاتصال الثالث فهو ان يكون المتصل به لازما للمتصل فى حركته فان الجسم كانت حاله عند جسم اخر بانه اذا تحرك وانتقل عن موضعه فانه
بنقله يلزم الطرف الذى يليه من الاخر حتى يصير الاخر معه حيث صار فانه يقال انه متصل به والاتصال الحقيقى بحسب هذا الوضع هو
الاول وان كان انما انتقل اسمه من الاتصال الذى على سبيل الاضافة وكثيرا ما ينقل اسم الشئ عن اسم شئ اخر فيصير بحسب صناعة ما احق
بذلك الاسم اكثر من ما ذكره لتخصيصا وهذه المعانى كلها غير مضادة للمتصل المذكور فى موضع اخر الذى سبق ان يكون فصلا للجوهر وهو القابل
لفرض الاتصال على الوجه المذكور **قوله** فنقول اولا ان من اصحابنا الاجسام ينقسم اه هذا شروع فى اثبات ان للجسم جزء غير منقسم
هذا المشائين بالهيولى الاولى وقد عرفوها بانها جوهر قابل للصورة هذا غير صحيح لان نفس ايضا جوهر قابل للصور واصدق ايضا على
اجسام قابلة لصور اخرى وقيل انها جوهر قابل للصورة الجسمية ويحدث ان من الصور المادية ما ليس بجسمية كصورة الافلاك والاولى
ان يذكر بدل الجسمية الجسمانية وعرفها صاحب التلويحات بانها الجوهر القابل للصور الذى يصح عليه باعتبار ما ان يمتد امتدادات ثلثة
وهذا يصدق على الاجسام القابلة للصور الكمالية ثم فى جميع هذه العبارات يبقى اخر وهو ان الصورة تجب بعض الاوصاف بهم لا غير
والصفات فعلى هذا الحق فى تعريف المادة والموضوع ان يقال فى تعريف الهيولى انها الجوهر المستعد لان يكون صورة وصفة جسمانية
والاستعداد الذى يمتنع الفصل عنها ليس المراد به الاضافة الخارجية بل منشأها واما امتناع كون نفس الاستعداد بنفسه فصلا فظاهر
لانها جوهر مبهمة الذات ضعيفة الوجود غير مستقلة التحقق بل هى كالمعنى بعض حقيقة شئ لا حقيقة تامة لها وانما تمامها فى الوجود
بالصورة كما ان تمام الجنس يجب المعنى والمهية النوعية هى الفصل فالهيولى بعض موجود كما ان الجنس جزء من مهية لكن الجنس يقبل بطلان الفصل
والمادة سيما الاولى لا يقبل بطلان الصورة بل يبقى فيتعاقبها متعددة بانواع صورة طرأت كما [illegible] اذا علمت هذا فنقول جسمها المعنى
الذى يكون جنسا يقال فصله وهو النامى ولكن لا يزول جسميتها التى هى مادته بزوال [illegible] النامية التى هى مطابق فصل النامى
فالمادة الواحدة بالشخص من شأنها ان تصير بصورة كثيرة مع بقائها بعينها لضعف وجودها بخلاف الجنس الواحد بالشخص فانه لا
لا يمكن ان تتوارد عليه فصول مختلفة وهو بعينه الا الجنس الذى بازاء الهيولى الاولى فلا استحالة فى بقائه بعينه لقصور وجوده فيكفيه
تحصل ما الوجود والحاصل ان حقيقة الهيولى جوهر بالقوة مستدع فى نفسه والحاجة الى التمام ليستحق احكمة الفعلية والكمال الاضافية
القوة وكمال النقص بهذا يمتاز عن العقل الجوهرى كعقل زيد فحى جوهر بهذه الصفة اذا عرفت هذا فاعلم ان من شأن بعض الاشياء

الطبيعة

الطبيعية سبيا التي يجب لنا ان يقسم قسمة انفكاكية خارجية لا يمكن في ذلك مشاهدة ان يرى مثلا ما يحس واحد لا يحد
يكون هذه الاجسام التي يحكم الحس بانتصالها وطرو القسمة فيها حتى يلزم انفصال متصل واحد بل
نقول هذه الاجسام المحسوسة ذوات عناصر كثيرة وكل منها مؤلف من اجسام كثيرة هي وحدانيات هي متصلات في انفسها و
لكنها غير محسوسة وغير قابلة لطريان الانفصال على شيء منها فالذي ينفصل في الحس غير واحد لا متصل في الحقيقة والذي هو واحد
في الحقيقة غير قابل للقسمة الانفكاكية **قوله** وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية اعلم ان ذهب جمع من القدماء منهم
ذيمقراطيس الى ان ما يشاهد من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليست ببسيط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تمام من بسايط
صغار متشابهة الطباع في غاية الصغر والصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية والفرضية فقط وبهذا وتميزها اجساما يمتاز هذا
المذهب عن مذهب القائلين بالاجزاء الذي لا يتجزى ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها اكريات لبساطتها والتزموا القول
بالخلاء وقيل انها مكعبات وقيل انها مثلثات وقيل ربيعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فلان واربع مثلثات والارض مكعب والهواء
ذو ثمان قواعد مثلثان والماء ذو عشرين قاعدة مثلثات والنار ذو اثنى عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ
في الطبيعيات انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها مختلفة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين في بطلان هذا المذهب بان تلك
الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز
على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى نهاية لامتنعت على المجموع وليس كذلك وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وهو المطلوب في
اما الاول فلان مساواة الكل لجزئه انما هي بالنظر الى الطبع فيكون البيان جدليا واما الثاني فلان صحة البيان على تقدير تساويها بالطبع
موقوف على تساوي هذه الاجسام المحسوسة وبسايط العناصر المحسوسة في الطبيعة وهو غير ثابت ولا هم معترفون به فان هذه الاجسام
المحسوسة لا شبهة في انها مختلفة الطبايع فاذا كان بسايطها متفقة كلها فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان من اكثر
والمجموع العدد الحاصل من انضمام الاجزاء المادية بعضها مع بعض من غير ملاحظة الصورة السارية في الجميع فليس لها طبيعة متساوية
لها واحدة حقيقة حتى يحكم بانها متساوية لغيرها او مخالفة لها في الطبيعة وكان اخذ هذا الحكم من قول الشيخ في الاشارات ان القسمة
الى انواعها تحدث في المقسوم اختلافا يساوي طباع واحد من الاجزاء لجماع الكل الخارج المساوي له ولم يدر ان المراد بهذه القسمة الوارد
على الجسم الفرد بما هو جسم والجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين الاجسام والا فلا يخفى فساده بناء على ما بيناه اذا عرفت هذا فاعلم
ان الشيخ اطال هذا المذهب بايراد ما ذكر القول بتركب الجسم المحسوس من اجزاء هي اجسام غير قابلة للقسمة سواء كانت مختلفة الاشكال
او متفقها وسواء كانت متفقة الطبع او مختلفة في الطبيعيات الشفا بالبيانات الطبيعية اي من جهة الحركة والتخلل والتكاثف
وتزيم الخلا وما اشبهها سيما الذي هو اسهل نقضا واسرع ابطالا وهو مذهب القايل بانها مختلفة الاشكال لاستلزامها وقوع
الخلاء واما هنا فيريد ابطال القول بتلك الاجسام على جميع الاحتمالات سواء كان تماثلها لجنس او لا سيما ما هو اصعب اشكالا وهو اقسم
فان قال
وفي ضمن تلك الذاهب بيان شامل كامل لابطال الجميع على نمط ملخص واسلوب حكمي غير جدلي ولذلك قال ان طبايعها واشكالها
مفنا كلة اهر يرد ما ذكروا ان القايل بوجود هذه الاجسام الصغار لا بد له اما ان يجعلها بحيث لا تنقسم اصلا او تنقسم في الوهم دون الخارج فعلى
الاول يرجع وجودها الى وجود الجوهر الفرد فلم يكن اجساما ولا متالفة من تركيبها الاجسام وعلى هم انها اجسام وهي اجسام هي
وعلى الثاني وهو نحو انقسامها وهما فلا يخلو اما ان يكون محال القسمتين الوهميين فيها لا يفترقان والجسم المنفصلين فيها لا يتصلان ولا
طبيعيا جوهريا بها هذه الاجسام عما هي لجسام اوجب خارج عن الطبيعة المشتركة فان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك السبب مما يقوم به
اصل الطبيعة والجوهر نوعا موجودا بالفعل كالمادة بالصورة والعرض بالمحل او بسببا غير مقوم فعلى الاول يلزم عدم الاجسام وكون الاجسام
كلها منحصرة في واحد بالكثرة وانفصال وهو خلاف البطلان وعلى الثاني كل جابر من حيث الطبيعة الجسمية النوعية اتصال منفصلين وانفصال
منفصلين فيكون الاجسام من حيث جوهرها النوعية قابلة للانقسام الخارجي لاخذ المانع عن الانقسام خارج عن طبايعها المختصة والمشتركة
جسما وهذا القدر اي كون الاجسام قابلة للانقسام ذاتها وان لم ينقسم لمانع خارج سواء كان لازما او غير لازم يكفينا لما نحن بصدده
وهو اثبات جوهر في الجسم ابسط منه وعلى الاول من الثاني وهو كون السبب المانع للافتراق عن الانتظام والانتظام عن الافتراق مقوما لهذا

الاجزاء سواء كان داخلا في طبيعة كل منها ان يهيء بان يكون نسبة الهيئة الفصل الى النوع ونسبة الصورة الى المركب او تقويما داخلا في جوهره فقط فيكون نسبتها اليها نسبة المادة الى الصورة ثم ان ذلك خروج عن مذهبهم حيث يلزم كون هذه الاجسام الاربعة الطبيعية متخالفة الجواهر وهو لا يقولون به وثانيا ان هذه الاجسام ان فرض كونها مختلفة الطبايع والانواع لم ترها متفقة في الجسمية المشتركة وهي طبيعة واحدة نوعية في انفسها وان كانت باعتبار الوجود الاجسام المتخالفة الطبايع وسيجيء اثبات نوعيته او هذا الفصل فهو من حيث تحصيلها المشتركة غير مستحيلة الانقسام الخارجي وان كانت من حيث نوعيتها الكمالية ممتنعة عن ذلك لاجل طبيعة لنوعي خارجة عن الجسمية داخلة فيها وهذا مما لا يمنع من كون الجسمية ما هي جسمية يقبل الانقسام عندنا فان قولنا في الفلك مثل هذا القول من ان الطبيعة خاصة تقتضي المشتركة ممتنعة عن قبول الانقسام الانفكاكي والذي لنا الافتقار الى اثبات ما نحن بسبيله وهو ان الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة غير ممتنعة عليها الانقسام بل انها في طباعها ان يقبل الفصل بعد الوصل والوصل بعد الفصل فاذن يثبت ان هذه الاجسام غير ممتنعة من حيث جسميتها عن قبول الافتراق عن الالتيام والالتيام عن الافتراق فيتم فيها احتمال الجواز وهو كون حال القسمين الموجودين مخالفة لحال الجزئين الخارجين في الافتراق والاتصال انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء انما صارت بها البسيطة لا بسبب اخر مقوم او غير مقوم لاحتمال كون الجسمية عرضا غاما لها وكانا نتيجة انما المرجع الى ابطال هذا الاحتمال الظهور فساده لان الجسمية امر مشترك ذاتي للاجسام كلها اذ لا يعقل جسم الا متصورا بكونه جوهرا قابلا للابعاد ثم لو فرض كذلك كما شبهه في ان الجسمية معنى واحد ايكون اشتراكها بين الاجسام بمجرد الاسم فهي سواء كانت ذاتية او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول ان لم يكن قابلا للانقسام وكانت ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة كان نوعها منحصرا في واحد ونوعها متكثرا هذا خلف فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسم كان موجودها منقسما الا محالة فالبرهان موقوف على كون الجسمية طبيعة نوعية محصلة ليس كاجناس البسايط الخارجية كالون الذي لا تحصل له خارجا الا في ضمن السواد والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة اللونية واعلم ان ههنا شبهة مشهورة وهو ان مبنى هذا الاستدلال اذ هو ان الطبيعة النوعية اذا كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت تحصل في فرد واحد بحيث يكون افرادها متكثرة فيكون قابلة للقسمة على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين في الموضعين بمكان من الخفاء فان ما يقبله هذه الاجسام الصغار واجزاؤها الوهمية ليس الا انفصالا لا خلقيا وانفصالا افتراقيا وما يقاس عليهما من تجويز التئام الاجسام وانفكاك الاجزاء صفتان طاريتان وكذا لفظ القبول فانه للاولين بمعنى الاتصاف بالجامع الفعلية والوجود في الاخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى طبع الطبيعة الواحدة في افرادها هو جواز حصول الاتصال في الابعاد بدل الانفصال وحصول الاتصال بين الاجسام بدل الانفصال في اول الفطرة ولا يكفي ذلك في تمهيد اثبات الهيولى والاولى ايضا لفظ الانقسام في انقسام الكل الى الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء ليس بمعنى واحد فان الاول عبارة عن عدم قبود متخالفة الطبيعة نوعيا او جنسيا لحصول بحسب كل انقسام فرد شخصي او نوعي والثاني عبارة عن تجزية واحد شخصي او نوعي بالمعاني فاين يلزم من قبول الطبيعة لاحدهما قبولها للاخر كما ترى ان الانسانية قابلة للانقسام بين افرادها وليس فرد منها قابلا لان ينقسم الى انسانين والوجود ايضا طبيعة واحدة قابلة للانقسام الى الافراد وليس في وجود واحد شخصي يمكن ان يصير وجودين فالاولى لمن يتمسك في ابطال هذا الراي بوجود الخلاء والنكاثف الحقيقي كما يدل عليه المشاهدة او بان كل واحد من هذه الاجسام ان كان بسيطا فطبيعة واحدة يكون كرى الشكل فيحصل منها فرج حالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام متخالفة الطبايع لم يكن متصلا واحدا والمفروض ان كلا منهما متصل واحد هذا ايضا الجزاء ما تدل عليه الانفكاك والرجوع الى ما اخترناه واستدلالها الطبيعية فيلزم ما لزم او لان امكان الخلاء **قوله** نقول اولا وانتقضنا ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة للانقسام في كل طباع الجسمية ان يقبل الانقسام او ويدل اثبات الهيولى فاعاد او اذكر المعلم من الحقيقة عناه بالبرهان المذكور وهو ان كل جسم من حيث جسميته يكون موجودا متصلا قابلا لفرض الابعاد في طبايعه قبول القسمة الخارجية والطباع يقال لحاصل الصفة الذاتية الاولية للشيء وهو اعم من الطبيعة لانها قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو كاين فيه اولا وبالذات لا بالعرض عن غير ارادة فاورد لفظ الطباع ههنا الذاتية ليس الا الطبيعة النوعية للاجسام **قوله** ثم فان يظهر من هذا ان صورة الجسم والابعاد هي الاتصال الذي نفسها اي يعني لما ثبت ان كل جسم من حيث جسميته قابل للانقسام والاتصال ظهر منه ان صورة كل جسم وابعاده المقدارية تركب

لا بأعضها من شئ آخر هو المعنى بالهيولى وذلك لان هذه الابعاد المتقارنة هل ما عنى الاتصال الذى هو فصل
ما هو فصل الكم واما اشياء عارضة للاتصال ان كان بالمعنى الذى هو فصل الجوهر فانك قد علمت ان الاتصال بالمعنى الذى
ليس من مقولة المضاف يطلق على معنيين احدهما كون الشئ بحيث تكون اجزاءه فى حدود مشتركة وثانيهما كون الشئ بحيث يقبل
الابعاد على الاطلاق فاذا اطلق المتصل بالمعنى الاول على الصورة الجسمية كان اتصالها امرا غير عارض لها وكانت تلك
الابعاد اتصالها وكانت الصورة قابلة لهذا الاتصال ومقابلة فى ظاهر الامر كما يظهر من كلمات الشيخ فاذا اطلق عليه الاتصال بالمعنى
الاخر الجوهرى كان مختصا بها لانها لا امر عارض وليست فاقدة قابلة لهذا الاتصال ومقابلة اذ الشئ لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل
نفسه وعلى اى الوجهين ليست الابعاد والكمية مما يعرض له الاتصال والانفصال الا بالمعنى الاضافى دون المعنى الحقيقى لا ان كان المراد
الاتصال الجوهرى وكيف يعرض الجوهر للعرض وان كان المراد الاتصال الكمى فكيف يعرض الكم لنفسه ولمقابله فان لفظ الابعاد اسم لنفس
الكميات الاتصالية للامور التى معروضة للاتصال لان تلك الامور هى ذوات الابعاد لا الابعاد انفسها وسيحقق الشيخ هذه المعانى فى
الفصل الثالث من المقالة الثانية بالجملة فالاتصال والمتصل بذاته راى المعنيين اريد يستحيل ان يبقى بعينه وقد عرض له الانفصال الان الشئ لا يمكن ان
يقبل نفسه فكل متصل بذاته اذا انفصل بطل وكذا كل اتصال بعد اذ انفصل بطل ذلك البعد وحصل متصلان آخران وكذا اذا اتصلا
بان جمعهما معنى الاتصال بالمعنى الحقيقى الذى هو اما اتصال الجوهر او فصل الكم لا المعنى العارض الذى هو من باب الاضافة كما بين الشئ فى المقولة
وقد نقلناه فيما مر فقد حدث فصل آخر وبعد آخر وبطل كل واحد من المتصلين والبعدين واللذين كانا قبل الاتصال بخاصيته اى
بما يخص بهين هو به ولا يمكنه لا انه بطل بالكلية بل لا بد ان يبقى منه شئ مشترك بينه وبين ما حدث بعده منه لانا نحكم بالبديهة ان ماء
الجرة اذا صار فى اناء ثم لم يعلم بالكلية بمجرد الاتصال وكذا نعلم ان ماء فى الاناء ان اذا عاد الى الجرة لم يعد ما بالاتصال الماضى فقد ثبت
ان فى الاجسام شيئا يجرد الاتصال وغير المتصل بذاته هو موضوع للاتصال الجوهرى ومقابل لهذا الاتصال وكذا ما يعرض الاتصال الجوهرى
من المقادير المحدودة وذلك الشئ لا يخرج جوهرا لورود الاحوال عليه مع بقائه بحاله ولكونه محلا للجوهر المتصل بذاته ولا بد ان لا يكون
امرا منعتا بالاتصال ولا بالانفصال ولا يعلم الانقسام والوحدة لا بالانقسام والكرة ولا يخلو من الصفات والاحوال المختصة بالاشياء
المجردة والمادية لجواز ان يكون قابلا للاجسام وعوارض قابل لو كان فى ذاته موصوفا بصفات المقارنات فاستحال ان يعرضه
التجسم ولو كان له صفات الاجسام كان فى ذاته جسما فكيف يقبل الجسم والشئ لا يقبل بنفسه فعلم انه غير متبرئ عن كثير من الصفات المعينة
الا مطلق الوجود الجوهرية وهو المراد بالهيولى واما قال انه موضوع مع ان الهيولى مادة للاتصال الجوهرى اعنى الصورة الجسمية
لانها باعتبار وجودها الباقى فى موضوع لكل صورة جسمية حادثة وباعتبار تخصلها بتلك الصور فمادة لها واعترض صاحب
المطارحات على هذه الحجة اولا بانها مبنية على الاتصال وهى لا تسلم فى الجسم الا الاتصال الذى هو من عوارض الكم وما قيل ان
فى الشمعة يتبدل الابعاد واتصال واحدها باق بعينه فغير تام فان الشمعة الطويلة اذا جعل مستديرة اجتمعت فيها الاجزاء كانت
متفرقة والمستديرة اذا طولت تفرقت فيها الاجزاء كانت متصلة والاتصالات والامتدادات فيها على سبيل التبادل فاتصال و
انفصال باقيان بعينهما والوجه الثانى هو ان الاتصال الوارد فى الحجة هو ما يقابله الانفصال ويبطل بوقوع الانفصال ويعود الجسم
بالاتصال مثلما كان والذى يقبله هو الجسم وكيف لا يكون مثل هذه الاتصالات الشخصية اعراضا فانها يعدم وتبطل والهيئة الجسمية
والوضعية لا تتبدل وتستغنى فى قوامها عنه فان كان وراء هذا الاتصال اتصال آخر فلقائل ان يقول هو الجسم لا غير ولا يلزمكم ان
يقولوا انه لا يبقى مع الانفصال فان الذى يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهرى وان كان الجوهرى يبطل بالانفصال فما
كان الحقيقة الجسمية تبقى مع الانفصال والوجه الثالث ان الاتصال المأخوذ فى الحجة ان عنى به الاتصال الذى يعقل الابين بشئ وهو الذى يقابله
الانفصال فلا يصح ان يكون جزء جوهرى واما ان عنى به الاتصال الذى يمكن ان يكون بين شيئين ويكون واسطا لهما غير مباينة لهما كما فى نحو
الامتداد فلا يصح المأخوذ وان هذا الاتصال امتداد جوهرى ويذكر فى موضع الاتصال الذى هو صورة الامتداد الجرمى فيقول لو
ان الامتداد القابل للانفصال وهو نفس الجسم فهو القابل للاتصال وكذا الانفصال والوجه الرابع هو لكم ايتها الجسم فى الجسم امتدادا عرضيا وهو
الابعاد الثلثة والامتداد الجوهرى هو الصورة الجرمية والامتداد من حيث هو يختلف فلو اقتضى شئ من الجوهرية لكان الجميع جوهرا وكذا بالنسبة

والوضع

والوجه الخامس ان الامتداد الذي هو الصورة اما ان يكون واقعا بالفعل في الاعيان او غير واقع فان لم يكن واقعا في الاعيان فلا يقوم به الجسم لان الامر الغير الواقع لا يقوم بالامر الذي وان كان واقعا في الاعيان فهو امتداد حاصل لمجموع المادة الواحدة امتدادان وهو محال ثم اذا كان فيها امتدادان بالضرورة هو متناهيان ولكل واحد منهما مقدار اذ لا يصح ان يكون امتداد بالفعل وليس بمقدار واحدهما جوهري والآخر عرضي فهل هما بتساويان او يفضل احدهما فان فضل احدهما فهو مادة واحدة امتدادان احدهما اصغر والآخر اكبر فان تقدرت المادة باحدهما يفضل الثاني على المادة فيكون بعضه لا في مادة وهو محال وان كان الامتدادان الجوهري والعرضي متساويين في جميع الجسم ولا امتياز بينهما فانما واحد من جهة الامتدادية وحصول المقدار والحمل القول في الجواب عما ذكره او كلامه لا شبهة فان الجسم سوى الاتصال الذي من باب الاضافة بكلا معنييه اذ ليس احدهما من عوارض الكم المجرد والثاني من عوارض المتكم الطبيعي اتصالا بمعنى اخر وهو الاتصال الحقيقي وانكاره مطلقا مكابرة محضة فان الابعاد كلها سواء كانت من باب العرض او الجوهر ليست الا اتصالا ومتصلا حقيقة لكن المستدل ان اراد الباقي جوهر وقدر هو نحكم وجوده بان الموضوع للاتصال الكمي لا يمكن ان يكون امرا معريا في ذاته عن الاتصال مطلقا كما في الهيولى فهو مادة الاتصال يجوز خلوها في حد ذاتها عنه عن مقابله لان تحصلها الوجودي انما يكون بشيء من الصورة الاتصالية ولا وجود لها في ذاتها على الاستقلال دون ما عرى ما ذكره ثانيا فان استدلاله على عرضية الاتصالات الخمسة بانها يحدث ويبطل والمهية الجسمية النوعية باقية لا تبدل ولا مغالطة نشأت من الخلط والاشتباه بين الفرد والطبيعة فان الدال على عرضية شيء هو تبدل الموصوف به مع بقاء الموصوف بجنسه او نوعيته وهل ذلك الا كما يقال ان افراد الانسان كزيد وعمرو وخالد امور عرضية لانها تحدث وتبطل والمهية الانسانية باقية لا يتغير في جواب ما هو وانما قوله ان الذي يبطل الاتصال هو العارض لا الجوهري فجوابه كان للاتصال معنيان امتناني وحقيقي كذلك الانفصال لمعنيين احدهما الامتناني بازاء الاضافي وهو معنى الحد المشترك اي الانقطاع بين شيئين ونحوه والثاني حدوث اتصالين والمقابل حاصل بين الاتصال والانفصال اياي معنى اخذا فالانفصال سواء كان معناه عدم الاتصال عما من شانه ذلك او وجود منفصلين هو مقابل الاتصال واطلاق ضد الشيء على المعنى الوجودي الذي لا يجامع معه في القابل بين معلوم وان كان الجوهر لا مدخل له على الاصطلاح الجديد ثم لئن سلمنا ان هذه المعاني للاتصال متقاربة يلزم بعضها بعضا كما اشار اليه الشيخ في العبارة المنقولة من قاطيغورياس فالاتصال الحقيقي الكمي للجسم اذا بطل بالانفصال بطل الجوهري ايضا وحدث مقابل كل منهما وقوله ان كان الجوهري يبطل بالانفصال كما كان الجسمية يجيء مع الانفصال وهو شبيه المغالطة السابقة فان بالانفصال يبطل شخص من الجسمية النوعية في ضمنه ولا يبقى ذلك بعينه الطبيعة كما في قريب من هذا ما ذكره ثالثا فيسهل ما ذكرناه في الوجه الثاني من كيفية المقابل بين الاتصال والانفصال وتبديل لفظ الاتصال بالامتداد مما لا يغيره وقد علمت ان الاتصال اياي معنى كان يكون الانفصال بمعنى ما يقابله اياه الوجهين وما عما ذكره رابعا فانا لا نسلم ان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل نقول ان جسما كما في الاتصال الحقيقي اشتركا في امر يطلق بازاءه على المعنى الجوهري وبازاءه على المعنى المقداري وليس في الجسم امتدادان في الجهات الثلث بل بمعنى ممتدية الجسم في ذاته كونه في ذاته قابلا للمقادير الابعاد والكمية وموضوعا لها وهذه القابلية على سبيل الموضوعية لا يمكن تغير الممتد بنفسه بهذا المعنى كما عرفت وما عن الوجه الخامس فان الامتداد الجوهري موجود واقع في الاعيان ليس كما زعمه اكثر الناس ان القريب بين المقدار الذي هو الجسم التعليمي مجرد ابهام وتغير حتى يكون الجسم الجوهري كالطبيعة النوعية والتعليميات كالافراد لها نعم لم نر في مرتبة ذاته الوجود ابهام مقداري وتغير جوهري وقوله فيحصر في المادة الواحدة امتدادان وهو محال قد علمت ان لكل منهما معنى اخر فليس بمحال وجودهما وقوله فهما متناهيان فامتداد ايا احدهما يفضل على الاخر قلنا الامتداد الجوهري ليس في ذاته متناهيا ولا لا متناهيا ولا هو في ذاته مساو للشيء ولا افضل ولا اصغر منه لان هذه كلها من صفات الكم وهو في نفسه ليس كم نعم هو في الوجود موصوف بشيء من هذه الصفات لاجل ما يستلزمه من المقدار فهو تابع له في هذه الصفات كما مر ذكره سابقا وكذا كونه ذا تعاني جهة من الجهات بتبعية المقدار ولا يكون شيء تابعا لشيء اخر في اصل الوجود ويكون ذلك الشيء تابعا له في صفات اخر ذاتية له غير هو ولو لا المقدار لم يكن الجسم متناهيا بالفعل ولا الاتصال ولا يلزم هنا ان يكون بازاء حيز ووجود احدهما كما في الاسباب المعدة وبهذا يندفع اعتراض اخر من وجوه لزوم الخلاء ما صح الانفصال على المادة قولا كما وصفتموه اتصالا جوهريا صح الابعاد الثلثة ما صح الابعاد المقدارية الا الاتصال على تقدير

وجوده فى قابل الانفصال والجسم لا المادة وحدهما والجسم جزؤه الاتصال الجوهرى على ما ذهتم فاذا بقى الجسم مع الانفصال بقى الاتصال الجوهرى الذى هو جزؤه ايضا مع الانفصال فحينئذ الاتصال الجوهرى يبقى مع الانفصال على ما ذهتم بل هو مصحح لمقولة القائل ان الاتصال الجوهرى قابل للاتصال العرضى والانفصال لا حاجة الى حامل فطلت يمينكم فلا تحنثوا عنه لما جعلتموه جزءا لقابلهما باقيا معهما لانا نقول كثيرا ما يكون الشئ علة للايجاب مع معد ولا يلزم ان يكون كل ما اشترط وجوده بوجود شئ اخر ان يبقى معه فان النطفة لو لم يكن بوجه ما ان تكون الحيوان بطلت النطفة فكان لو لم يوجد الاتصال الجوهرى لم يحدث انفصال واذا حدث الانفصال بطل الاتصال ولفظ القبول مشترك بين معنيين احدهما ما لا يجامع به القابل مع المقبول كما يقال النطفة قابلة للحيوان والاخر ان يجامع معه ويستكمل به كما يقال الانسان قابل للعلم وكذا تكون الشئ من شئ امر مشترك بين معنيين كما سيجئ فى المقالة الثامنة احدهما ان المكون يطرء عند تكون ذلك الشئ والاخر ان يكون باقيا على وجوده انه فالجسم بجزئيه قابل للاتصال والانفصال بالمعنى الاول غير قابل بالمعنى الاخر بل القابل للكل وجزؤه بالمعنى الاول لا يجامع عند بل يخرجه بالمعنى الثانى وتمام الايضاح المتعلقة بهذا المقام ودفع الشكوك الباقية الاوهام تتلذين الاسفار الاربعة **قوله** وايضا فان الجسم من حيث هو جسم لم يوجد الجسمية فهو بنى بالفعل ومن حيث هو مستعد لان يوجد فيه صور اخر بالقوة اه وهذا ايضا مبنى على اثبات تركب الجسم بما هو جسم من هيولى ووجود الهيولى الذى يجعلها وهو قريب من البرهان الاول الذى اقمناه واحكمنا بيانا واشدنا ضوضاءه وان الجسم من حيث هو جسم حيثية له وجود اتصالى صورى استعدادى امرا بالفعل ومن حيث انه مستعد لقبول شئ ما اى شئ كان من الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه الحق من شانه ان يقبلها فهو امر بالقوة فيكون الجسم بحيثيته كونه جسما ومن حيث مجرد جسميته جوهران وهما الفصل والقوة الموجودان فى الامكان الخارجيين كالنسبة بين الجنسين المختلفين فى الواقع موجبتان للتركب وتعنان الممكنة الخارجى فان الشئ من حيث هو القوة شئ اخر لان مرجع القوة الى امر عدمى هو مقابل الشئ فى شئ مع جواز تلبسه ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة شئ ووجود والحاصل ان مرجعها الى الوجود والعدم ولا يكون الشئ الواحد من جهة وجود واحد معهما الهاتين الصفتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل بعينه نفسه من حيث هو بالقوة منفصل ومتحرك او اسود او غير ذلك بل كونه جوهرا متصلا غير كونه قابلا للاشياء الجوهرية الاتصالية شيئ واستعداده للاشياء شئ اخر فيه الجوهر المتصل وفيه قوة هذا المتصل لان فيه قوة الانفصال لان القوة على الشئ قوة على مقابله وكذا الامكان الشئ يستلزم امكان مقابله اذ لو كان احدهما ضروريا كان مقابله ممتنعا لامكانا وقد فرضناه ممكنا فقد ثبت ان الجسم كما ان متصل فيه قبل القسمة فيه قبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل او كان لازما له الاتصال حتى يكون النسبة بينهما بكونه ذاتية قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فاذن يكون الجسم جوهرا مركبا من شئ بحسبه يكون له القوة ومن شئ غيره بحسبه يكون له الفعل فالثانى صورة وسبب لاصل البسيط وهو المتصل الاول مادته وسبب جنسه البسيط وهو الجوهر فهذا لما يبقى الهيولى الاولى كما بدان يكون محض القوة والقوة فى كل شئ كما سيتضح لك وتحقيق ابيانه على نظم القياس البرهانى هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ونجعل صغرى القياس هكذا ليتم تركيب القياس الخ من الشكل الثانى وهو ان القابل للشئ امر بالقوة وكل شئ من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شئ من الجسم الموجود بقابل الشئ ولزيادة التوضيح نقول لا شك ان فى الجسم قوة على ان يوجد فيه امورا كثيرة فتلك القوة اما ان يكون من حقيقة الجوهر المتصل او لا فالاول باطل والا لزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهرى فهمنا الاستعداد لامور كثيرة ولم يمكننا تعقل هذا الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك والثانى لا يخلو اما ان يكون امرا قائما بذاته وكل الاول يعد لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لان القوة قسم من الامكان وليس كل ما يحل فيه امر ما يجب ان يكون جوهرا والثانى لا يصح لان يكون حاصل الاتصال الجوهرى امرا شيئ اخر والا لزم ابطاله الا لم يصح ان يبطل عند تجدد ما يقوى عليه فوجب ان يبقى مع الانفصال اذ ذلك كان قابل القابل يجب بقاؤه مع القبول فهو شئ ما يحل شئ ما وهو الاتصال القابل للانفصال الانفصال الذى هو احد ما من هيئات وصور غير ساتية وهو الهيولى وهذه البيانات الاولى ان لو كان الجسم اذا الانفصال من حيث هو جسم ليس قوة على امر ما ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة والقوة موجودة فيه لجواز ان كانت القوة قائمة بشئ لا يلزم ان يكون هو فان قلتم لو كانت قوة الانفصال موجودة فى الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا كان هذا

رجوعا الى المحال السابق قدان فلم اذا كانت القوة قائمة بالاتصال وهو شئ متصل الكان شئ واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال
الصحيح امتناع ان يكون شئ واحد من جهة واحدة قوة ومعلولا واما اذا كان شئ واحد بالفعل بالقياس الى شئ وبالقوة بالقياس الى شئ آخر
غير ذلك الفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى شيئين بان يكون جهة الفعلية ذاته بجهة القوم عدم شئ آخر عنه ولا
منافاة بين وجود شئ وعدم اشياء كثيرة فالغلط ههنا من اهمال الحيثيات ومن استعمال منشأ الاتصاف بشئ موضع الحامل الم
ولا يلزم ان يكون الحامل لهذه القوة والامكان هو بعينه منشأ القوة والامكان والجواب ان كل صفة واقعية سواء كانت لها صورة
وجودية ولا بد لها من منشأ لحصولها ومصداق للحكم بها ومطابق لحملها وقد كان المنشأ والمنزع منه يجب ان يكون في مرتبة ذاته
موصوفا بتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يكون نفسها ثم ان كثيرا من الاشياء يتحد في ذاتها عدم اشياء كثيرة فان في الممتاز في ذاته
بحيث تسلب عنه البحتية والفلكية وغيرهما فلا بد ان يكون في ذاته حيثية عدمية بحيث لو فرض زيد لا زيد بزيد صفة وجودية يمكن
تعقلها من غير تعقل سلب شئ من الاشياء فيه لا محالة تركب في وجوده وعدم كذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته سلب كثير من الاشياء
ليست الجسمية بنفسها معناها سلب الجواد والمحركة بديهما والا لزم من تعقلها تعقل تلك السلوب وليس الامر كذلك فان كل من هذه
الوجودات وكذا الجسم بما هو جسم مركب في الخارج من الامرين احدهما اما بالفعل وهو موجود بالفعل وهو صورة ذاته والاخر منها بالقوة
وهو مادة ذاته وجهة قصد وتصوره فلكن يجب ان يعلم ههنا الفرق بين العدم المحض وبين العدم الواقع الذي لم يحظ من الثبوت كالعمى والجهل
والسكون ونظائره مما لا مصداق له في الخارج فهذه الاعدام مما لا بد فيها من قابل فيلزم بحسبها تركب الموضوعات من مادة وصورة وهي
التي من شأن موضوعاتها ان تترجح من القوة الى الفعل واما سائر الاعدام الذهنية التي ليست لها منشأ انتزاع وتخصيص فلا يجب
شئ منها التركيب الخارجي بل الذهني لهذا قال الشيخ كل ممكن فهو مركب في البساطة الحقة مختصة بواجب الوجود لانه محض الوجود بلا شوب
عدم فهو كل الوجود وكماله الوجود الخامس النفس الناطقة الانسانية كانت وفلكية لانها من حيث ذاتها
جوهر صوري لها قوة قبول الكمالات والمعقولات وسموع الارادات بالصورات فكبرى القياس الاول هو قولهم كل ما هو بالفعل
لا يكون بالقوة منعكسة بقياس من الشكل الثالث هو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية
لها قوة امر فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما وهو نقيض تلك الكبرى لانها في قوة قولنا لا شئ مما هو بالفعل
بالقوة والجواب ان النفس بما هي نفس متعلقة الوجود بالمادة الجسمانية بل هي عندنا مادية الحدوث مجردة البقاء اذا كملت وتصلت
بالعقل فحينئذ كونها بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى مبدئها الفعال من حيثية كونها بالقوة انما هي من جهة تعلق
لوازمها وآثارها بالمادة البدنية فنشأ الحيثيتين شيئان تخالفان احدهما المبدأ العقلي والاخر الجوهر المادي فالحق ان جميع جهاتها
الفعلية ترجع الى واجب الوجود وجميع جهات القوة ترجع الى الهيولى الاولى ومنبعها الامكان الذاتي كما سيعلم وهي منبع الشر
والآلام فان كلها عدميات والقوى والاعدام راجعة الى الهيولى البحث الثالث النفس بوجود العقول فانها تفعل بها تحتها او تقبل القوة
مما فوقها فاذا تهامر كبة في الخارج عن امرين بالفعل وبالاخر تنفعل والجواب ان القبول هنا ليس مقابل الفعل فان الذي
يقابل الفعل هو القبول بمعنى الاستعداد الذي لا يجامع الفعل فاعلية المعقول بنفس وجودها الفائضة عليها من المبدأ الاعلى
غير استعداد فالمغالطة ههنا باشتراك الاسم البحث الرابع النفس بوجود الهيولى في نفسها وهو الذي ذكره الشيخ قال السائل
ان يقال النفس فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى جوهرية بالفعل يمكن تقرير هذا البحث على وجه يكون معارضة
على كبرى الحجة المذكورة بان قولكم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة معارض بقياس من الشكل الثالث وهو قولنا ان الهيولى بسيطة
بالفعل وان البسيط كيف قوة قبول الاشياء ينتج فبعض ما هو بسيط بالفعل بقية القوة وعلى وجه يكون نفسا قصيليا وهو انا
لا نسلم ان كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة وسند المنع صور وجود الهيولى ويمكن ان يكون نفسا اجماليا وهو الظاهر من كلام الشيخ بعضا
ان مقدمة تكون صحيحة يجب ان يكون الهيولى مركبة من الهيولى والصورة والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان اللازم فلان الهيولى بسيطة
والآخر الكلام الى هيولى الهيولى فيلزم اما التسلسل وهو باطل او الانتهاء الى هيولى بسيطة وهو المطلوب واما بيان الملازمة فلانها في
نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا في نفسها مستعدة لحصول الاشياء فيها ففيها اقتران باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة وكل

مركبة بناء على ما ذكرته في الجواب من فرضين احدهما مع كون الهيولى امرا بالفعل فاذكر برهانا على انها جوهر فرد ويجب ان يكون امرا بالفعل
من جملة الاشياء الموجودة بل انما يوجب ان يكون بعض الموجود بالفعل وفي طريق الوجود بانضمام الصورة اليه كذا كونها هيولى
او مستعدة ليس يزيد عليها الا ان يكون من شانها ان يصير شيئا فان الفرق ثابت بين كون الشئ بعض موجود محصل وكونه شيئا
حاصلا وكذا بين كون الشئ مستعدا الان بوجود الفعل نوعا من الانواع وبين ان يكون ذلك النوع فالهيولى ليست الا مستعدا ان يكون
شيئا من الاشياء الخاصة اما كونها جوهرا فمعناه ليس الا كونها امرا ليس في موضوع فنما معنيان احدهما ثبوتي اعتباري والاخر
سلبي اما الذي منهما ثبوتي فهو انها امر عام مبهم غاية الابهام والمبهم بما هو مبهم لا وجود له في الاعيان ما لم يتعين والعام بما
هو عام لكل لا يكون شيئا بالفعل ما لم يخصص ولا يصير الشئ بالفعل شيئا حاصلا مجردا لمعنى العام ما لم ينضم اليه صورة يحصله ويصل
بخصصه فصورة الهيولى وفصلها الذي يقوم انها بتصير نوعا محصلا من الانواع هو انها مستعدة بالقوة والاستعداد وما
يجري مجراه امر عدمي لانه لا بد ان يقوم بامر به يقع الاستعداد وهو الصورة الموجودة التي تقوم بها الهيولى واما نفس الهيولى
باعتبار ذاتها فليست الا قوة محضة واستعدادا صرفا والوجه الثاني ان اختلافي الحيثيتين قد يكون موجبا للتركيب الخارجي
وهو عندما كانت الحيثيتان غير مجتمعتين في الوجود الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتاخر وقد يكون موجبا للتركيب الذهني
فقط وهو عندما كانت الحيثيتان مجتمعتين في الوجود كالمهية والوجود وكالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستغناء
مع قطع النظر عن كون شئ منهما عدميا والافتقار منهما الى الهيولى كنسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة
الى المركب وانما قال بلفظ التشبيه لان فصل الشئ بالحقيقة معنى وجودي يحصل الجنس نوعا خاصا من جملة الانواع الموجودة
المشاركة في الاعيان وليس قولنا مستعد من صدد القبول لكنه شبيه بالفصل لكونه جزء خاصا لمعنى الهيولى وحدها الذي هو
قولنا جوهر مستعد **قوله** فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة والا طبيعة صورية نوعية
في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا يختلف لانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز اذ بينا ان كل جسم سواء كان من هذه
الاجسام التي تقبل الانفكاك او كانت من الاجرام الفلكية فهو مركب من الهيولى والصورة وان الصورة الجسمية من حيث هي صورة
جسمية مفتقرة الى مادة ايما وجدت وكيفما وجدت واعلم ان المنع الثاني لاثبات الهيولى مستقل الدلالة على حاجة الجسمية بما هي جسمية
الى المادة وعلى تركب الجسم من الجواهر في جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية اذ ما من جسم الا وفيه قوة قبول شئ من الاشياء و
افعالها الحركة والفلكيات كلها قابلة للحركة كما برهن عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلة وجوهر صوري واما المنع الاول وهو
برهان الاتصال والانفصال فهو الاجمال فهذه الاجسام التي قبلنا انها تحتاج الى التتميم بضم مقدمة اخرى هي كون الجسم بما هو
جسم طبيعة نوعية محصلة لا يتلف بالحاجة والفعل الى شئ في نحو الوجود وهذا ذكر الشيخ واو العاطفة في قوله والا طبيعة صورة
الجسمية اشارة الى ان هذا المطلب قد خرج من الحجة الثانية لكنا نريد ان نستعمل في اثباته الحجة الاولى ونتمها في بيانه فنقول ان
الطبيعة الجسمية لما لا تختلف افرادها في نحو الوجود بان يكون بعضها محتاجا الى مادة كالاجسام القابلة للانفصال و
بعضها غير محتاج بل قائمة بذاتها كالاجسام الفلكية وانما قلنا لا تختلف في نحو الوجود في الحاجة والغنى لانها طبيعة
نوعية بسيطة ليس يجوز ان يكون محتاجة كاجناس البسائط الى فصول ذاتية تحصلها نوعا بسيطا يتم بها حقيقتها
نعم يمكن ان يحتاج الى فصول يدخل عليها ويجعلها نوعا كاملا لا بد لمعناه ووجوده عن معنى الجسمية ووجودها بان يصير
حيوانا او فلكا او شجرا او نوعا اخر وتلك الفصول لا تحتاج ما حوذة من صورة مقارنة ايضا للمادة فلا يكون حكمها حكم الفصول
الحقيقية التي وجودها مضمنة في وجود الجنس التي لا يمكن الجنس وجودا لا في الخارج ولا في الذهن الا بواحد منها **قوله**
وبيان هذا ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها صيغة فلكية وتلك عنصرية
ارضية وبدل قائما لبرهان على كون الجسم بما هو جسم طبيعة واحدة نوعية وهو مبني على مقدمتين احديهما صغرى وهي ان الجسمية
بما هي جسمية لا تختلف افرادها الا بامور خارجية ولوزمي وهي كبرى وهي ان كل معنى كذلك لا يحتاج في تحصله نوعا في الخارج و
امتياز افراد بعضها عن بعض الى امور داخلية مقومة معناها في معناه بحسب الوجود كالفصول البسائط بل ما يحتاج الى الشياء

سواء كانت اعراضا او صورا فان ذلك المعنى نوع متحصل في الوجود بخلافها اذا لم يكن له في ذاته وجود الا بامور يتحد معه في الوجود

ويختلف بسببها بالتحصل في وجود فقولنا هو الجنس كالمقدار المطلق فانه مع كونه نوعا انما في الكم المتصل فانه امر مبهم متحصل في نفسه

ما لم يتنوع بفصول ذاتية تكونه منقسما في جهة او جهتين او في ثلث جهات ليكون خطا او سطحا او جسما تعليميا وليس يمكن ان يصير

المقدار المجرد عن هذه المعاني موجودا في الخارج ثم يضم اليه امر ليجعله خطا وامر ليجعله جسما كما يمكن ان يصير الانسان موجودا بما ينضم اليه

معنى يجعله عالما ويجعله كاتبا وامر ليجعله حدادا وكذا العدد مع كونه نوعا من انواع الكم المطلق ليس امرا متحصلا في الخارج ما لم يتنوع

بشئ من فصول العدد وحدده كونه خمسة او ستة او عشرة او مائة وليس اذا تحصل نوع من الانواع كان تحصله بان ينضم اليه فصل

من خارج بعد كونه موجودا قائما مسار اليه حسا او عقلا مجردا عن سائر الضمائم والمحصلات بل الاتحصل الطبيعة الجنسية الا في الخط

كاللون للسواد والحمرة والبياض من المقدار للخط والسطح والجسم والعدد كالمراتب للاعداد الا بوجود انواعه وفصوله بخلاف جنس المركبات كالحيوان

بما هو حيوان فانه باعتبار تجريده عن الضمائم والفصول مما له وجود في الخارج فالجسم مثلا متحصل في العقل والخارج اذا انضاف اليه شئ به

تحصل نوعا اخر كالياقوت او هو لا تحته موجود فكما ليس لان يصير بالاجتماع جسما فقط كما يصير اللون باجتماعه مع احد الفصول لونا

فقط بل جسما محصلا وشيئا زائدا على الجسمية بالمعنى الذي هي به مادة لا بالمعنى الذي هي به جنس للاجسام المختلفة الحقائق

فان الذي كلامنا فيه ههنا انما هو محصل نوعي او مبهم جنسي هو الجسم بالمعنى الاول فان كل جنس سواء كان للانواع البسيطة

او للانواع المركبة باعتبار ان تعقلها على الاجمال بشرط ان لا يكون ماخوذا معه شئ اخر وثانيهما اخذه مطلقا اي من غير شرط اصلا لا لا

مع شئ ولا التجريد عنه فهو باحد المعنيين جنس وبالاخر مادة فبعض الاجناس بكلا الاعتبارين موجودة في الخارج وهي اجناس

المركبات وبعضها ليس موجودا فيه الا باعتبار الجنس وهي اجناس البسائط التي ليس لها وجود الا وجود انواعها والفرق بين المادة

والجنس مما قد مضى بيانه في فن البرهان من منطق الشفا وسيأتي ايضا في المقالة الخامسة هذا الفرد المراد من الجسم الذي فيه الكلام

انه هل هو نوع محصل في الخارج واختلافه بالخارجيات او هو جنس واختلافه بالذاتيات هو الجسم بالمعنى الذي يكون مادة والا

فكل جنس بما هو جنس موجود عين وجود انواعه وجعله بعينه بجعل فصوله وان تخفى هذا الحكم على كثير من الاذهان وقولنا على ذلك

قد تحققت فيما بين ذلك الفرق بينهما معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة والجنس فيما ظهر لك مما من غير حاجة الى الرجوع

الى موضع اخر في مثال الجسم المقدار وما يشبهه لا يمكن ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم لا تحتاج اليه

في ذاته مجردة الا ان يكون مضمنا فيه معنى احد الفصول المختلفة فاذا تحصل صار خطا او سطحا او غيرهما فجاز ان يكون نفس ما به الاتفاق

نفس ما به الاختلاف في الوجود واما الجسمية التي يكون الكلام فيها فمتى ما يصح ان يكون موجودا محصلا يكون مادة لكثير من الانواع

لانها في نفسها طبيعة تحصل ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعا اذ يمكن للوهم تجريدها عن كل ما يزيد على كونها جوهرا قابلا للقسمة

الابعاد او مادة واتصال لم يمكن للوهم تجريد المقدار عن كل ما يزيد على كونه متصلا ذا وضع وليس اذا ضممنا الى الجسمية فصولا او

صورا اخرى كانت بحيث يجعلها في انها جسمية حتى يكون وجود ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك فيها

ولا ايضا اذا امتنع مع الاتصال الجوهري شيئا كان لاجل ان الاتصال ليس في نفسه شيئا محصلا من شانه ان يقوم مفردا بذاته عن

القسمة بل العقل مما يجوز وجود الجسمية اعني المادة ذات الاتصال في الخارج من غير انضياف شئ اليها الكن يجمع ويراعي من يعلم

ان لا يمكن في الاعيان جسم مفارق عن كافة الصور الا لكما لا زائدة على جسمية الجسم وهي مبادي لفصول ذاتية للانواع الجسمانية كالفلك

والحيوان والشجر والدواب وغيرها **قوله** فليس ان لا يوجد الشئ بالفعل موجودا هو ان لا يحصل طبيعته اه هذا جواب شك

يرد ههنا وهو انه اذا احتاج شئ في وجوده الخارجي الى مقوم يوجده فكيف يكون في ذاته امرا محصلا نوعيا فدفعه بان لا منافاة

بين ان يكون الشئ نوعا موجودا في ذاته وبين ان يكون يحتاج الى امور هي غير ذاته وذاتياته فان المبادي كما سيجئ على ضربين الذاتيات

سواء كانت موجودة بوجود واحد كالاجناس والفصول او لا كالعلل المادية والصورية والخارجيات كالفواعل والغايات كالموضوعات

للاعراض كالصور للمواد والمواد للصور فالمبدأ الذي من القسم الاول هو الذي لا تحصل للشئ المقوم به نوعا بد من ان يكون ما خوذا

معه في وجوده واما الذي من القسم الثاني فالذي للبدء وجود ما بان او وجود ذلك المبدأ الاخر ان العرض كالسواد والبياض

غيرها متحصل الطبيعة في ذاته نوعا تام الهوية في حقيقة نفسه ومع ذلك لا يجوز ان يوجد بالفعل مجردا عن الموضوع وكذلك
الموجود الصادر من الفاعل الحاصل لاجل غاية فله ذات متحصلة تامة الحقيقة الا ان وجوده في نفسه مفتقر الى هذين المبدئين
من غير ان يدخلا في قوام حقيقته فكذا حال الجسم بالمعنى الذي هو مادة فانه مفتقر الى صورة اخرى نوعية افتقار المادة الى الصورة
التي بها يصير موجودة بخلاف جنس البسائط كالمقدار مطلقا فانه لا تحصل له في نفسه نوعا مشارا اليه عقلا او حسا الا
باتمام فصل اليه في العقل ضرورة ليجعل بانضمامه متحصلا خطا او سطحا او جسما حتى يصير جايز ان يوجد ثم اذا وجد البتة وجد
مقدارا او شيئا اخر ليكون مركبا لا جهة وحدة طبيعية بل مقدارا فقط وان كان ذلك المقدار بعينه خطا او سطحا حتى يكون
مابه الاشتراك بين انواعه غير مابه الاختلاف في الوجود كما اشرنا اليه الان طبيعة الهوية الجنسية يجوز ان تختلف انحاء وجوداتها
ولا وجود للمعنى الجنسي الا مردودا فما معناه بعض اخر في الوجود لا مردودا ولا وجوده بوجود شيء وان كان هو في نفسه متحصل الوجود
كرداءة العرض الموضوع والمادة للصورة وهكذا حال الجسم اذا ورد في صورة اخرى غير الجسمية فانه في نفسه يصح ان يستند
بالاسباب التي لها ان توجد بها التي بعضها كالحصول والاتصال وبعضها شيء اخر يفيده كالاتيان ووجود اخر غير وجوده
بما هو جسم مطلق واما الجنس البسيط كالمقدار فانه لا يتصور ان يوجد مجردا عن الفصول بل يحتاج في وجوده الى حصول احد
الفصول فاتيانك له لا يوجب الوجود الى ان يصير بحصول تلك الذات شيئا غير المقدار مثلا بل حاجته اليها في نفس المقدارية
لا في شيء زايد في الوجود على المقدار وفي بعض النسخ يوجد بدون لا وغير المقدار اي حاجته اليها في نفس المقدارية المتحصلة
لا في شيء زايد عليها فان المقدار اذا تحصل بشيء من الذاتيات وصار نوعا موجودا كالخط مثلا لم يكن الا مقدارا وشيئا غير المقدار
فان الخط وجوده مقدارا نفس وجود مطلقا وكذا السطح والجسم وفي بعض النسخ بدل لا يوجد لا يخرج اي لا يخرج الذاتيات من المقدارية
الشيء غير المقدار كما يخرج الصور اللاحقة المادة الى شيء اخر فان لحوق الخطية والسطحية والتثنية الى المقدار لا يخرجه عن نفس المقدارية
وان كانت تلك الذاتيات معان مختلفة ووجودات متخالفة اذ المقدار المطلق لكونه معنى مبهما يجوز ان تختلف انحاء وجوداته
تحصلا فيكون مقدارا مخالفا المقدار اخر بنفس المقدارية كما اومأنا اليه واما اذا اراد ما صورة الجسمية اي الجسم بما هو جسم وانما عبر
عنه بها للدلالة على كونه امرا تحصل الصورة تحصلا نوعيا لان الحكم لا يتغير سواء كان الجسم جوهرا بسيطا كما هو عند الاقدمين او
مركبا من المادة والصورة كما هو عند المعلم الاول واتباعه فانه على كلا المذهبين في ذاته طبيعة نوعية لا اختلاف بين افرادها فان جسما لا
يخالف جسما اخر في مجرد الجسمية ولا بفصل يحصل لها الجنسية اذ الفصل يعني الجسمية وهو الاتصال وقبول الابعاد امر مشترك
بين الاجسام كلها وانما تختلف بها الاجسام امور لاحقة زايدة على الجسم ثم لا يكون اختلاف الاجسام بها اختلافا في نفس الجسمية
بل في امر لاحق زايد عليها **قوله** فلا يجوز ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة لما بين وحقق بالبرهان
ان الجسمية طبيعة واحدة لا يختلف افرادها الا بالخارجيات عن الفصول التي لا دخل لها في ذات الجسمية وكل ما يختلف افرادها
الا بامور خارجية فهو نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة نوعية ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان اخر بان نضم اليها كبرى فنقول
ان الجسمية طبيعة نوعية لا يختلف افرادها في نحو الوجود بنحو مصرح باللازم وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجا
الى المادة وبعض افرادها غير محتاجة الى المادة لان الحاجة الى المادة حيثية في نحو الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفا
بحيث يكون تارة موجودة لوجود رابطي يحل مادة وتارة بوجود استقلالي قايم لا في محل واللواحق الخارجية لا يغير نحو وجود الشيء
الذي هو نوعي ولا يصير بسببها مستغنيا عن المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقرا اليها او بالجملة المحتاج الى المادة والغني
عنها نوعان مختلفان من الوجود لا يمكن ان يكون للمتمم اليها طبيعة واحدة بوجه من الوجوه وسبب الاشياء كل ما يحتاج الى الشيء
لا يمكن تجريده عنها سواء كان جسما او شيئا اخر وكذا كل ذي مادة يكون مفتقرا في وجوده دائما اليها فكل جسمية مع قطع النظر عن
اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرها مفتقرة الى المادة فقد بان ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وههنا دقيقة يجب التنبيه
عليها وهو ان الجسمية يمكن ان يوخذ على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركبا من المادة والصورة كان الواحد قد يوخذ تارة
الواحد وقد يوخذ شيئا ذلك الشيء هو الواحد فان اخذت الجسمية بان يكون نفس الممتدة في الجهات الثلث كانت جسمية تحته

ولا تؤخذ كذلك الا في الوهم وان اخذت شيئا ذلك الشيء هو المادة وفي تلك الجهات كانت مركبة من شيء وجسمية بالمعنى الاول غاية الجسمية بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها بالمعنى الثاني الى المادة حاجة في الهيئة والقوام وسيوضح لك هذا المعنى في مباحث الهيئة حيث نذكر ان الفصل اي معنى فصل وباي معنى صورة وباي معنى نوع وان صورة الشيء تمام حقيقة نوعيته حتى انه لو امكن وجودها مجردة عن المادة لكانت صورة ونوعا بسيطا **قوله** الفصل فان المادة الجسمية لا تتعرى عن الصورة ونقول الان ان هذه المادة الجسمانية كيف يتعقل ان يوجد اي المقصود في هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى عن مطلق الصور وعليه برا هين احدها ما نبه لنا وهو ان الهيولى كما بينه الشيخ ان حقيقتها انها جوهر مستعد فالاستعداد فضل للهيولى وكلما كانت ذاته نفس القوة والاستعداد لا يمكن وجوده معرى عما يحصل نوعا من الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها الا مع صورة تقومها موجودة بالفعل فان قلت جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا بالفعل فكيف جعلتم الهيولى في ذاتها امرا بالقوة قلنا جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل في الواقع لا من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار امر يلزمه ويحصله بالفعل سيما الجزء المادي فان الجزء الذي به يكون الشيء بالقوة كما يقال ان الكلي الطبيعي كالانسان المطلق مثلا موجود في الخارج مع ان كل موجود لا بد ان يكون متشخصا فان معنى ذلك لا بد من ان يكون متشخصا بذاته من حيث ذاته او من حيث يقوم ذاته فكذلك ههنا والحامل الهيولى لو كانت مستقلة الوجود او كانت جزء صوريا للشيء لامتنع كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض موجود مستقل في ذلك البعض غير مستقل ولا تام الوجود وكل مادة فانها بالقوة وذلك الشيء بخلاف الصورة للشيء فانها بالفعل فذلك الشيء وثانيهما ما افادة الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت مجردة عن الصور لزم تركبها من الهيولى والصورة والمفروض ليس كذلك هف بيان الملازمة انها لو وجدت قائمة بذاتها لكانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شيء اخر فيكون ذلك الوجود لها مركبا من مادة وصورة على ان الكلام في مادة المادة فيلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مادة اولى لكل مادة اولى لا يمكن تعريها عن الصورة واول صورة تقوم الهيولى البسيط هي الجسمية لان الهيولى العالم التجسيم او الاجسام مطلقا لم يتنوع بالانواع الجسمية وانواع انواعها هذا اذا كان المنظور البرهاني الهيولى ومحصلها شيئا ترتيبا زمانيا بحسب التقدم الاستعدادي واما النظر في الترتيب الذاتي بين الموجودات في انفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا وانقص تجوهرا فالصور النوعية التي هي مبادي الفصول القريبة كالناطق مثلا هي اقدم في الوجود من الصور التي هي مبادي الفصول البعيدة كالحساس والنامي وقابل الابعاد على ترتيب قربها وبعدها والمتاخر عن الجميع هي المادة الاولى هي باذاء الجنس الاقصى اعني الجوهر قوله ولو ايضا اذا فارقت الصور الجسمية فلا يخ اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حاصلا او لا يكون اه هذه حجة ثالثة لامتناع تجرد الهيولى من الجسمية ولو احقها او هو انها لو تجردت فان كان ذات وضع وحيز وكانت اما منقسمة الانقسام فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت مجردة عنها او غير ما يستدعيها او غير منقسمة القسمة فيكون نقطة وما في حكمها لا تتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال بكان في حد نفسه منقطع الاشارة الحسية ومنتهى الخط اذ لو وجدت منحازة الذات عن الخط وفرض انها انتهى اليها خط لم يخ اما ان يتلاقيا بنفسيهما في طرف الخط او ان يلاقيها بنقطة اخرى غيرهما ثم ان لاقاها خط اخر فهو ايضا لاقاها بنقطة غيرهما فاما ان يتباين النقطتان في الوضع فيكون المتوسط منقسما او ان لم يتباينا فيكون ذا تسار في فيهما وذاتهما منحازة عن الخط فاذا تاهما منحازة عن الخط فاذا تاهما منحازتين عن الخطين فللخطين طرفان اخران وقد فرضناهما اثنين هما هف قد عرفت في مواضع اخرى من الطبيعيات وغيرها من انه لا يجوز وجود النقطة منحازة مفرزة عن الخط كالخط عن السطح والسطح عن الجسم وان لم يكن ذات وضع واشار بل يكون كالجواهر المجردة فلا يخ اما ان يتعقل اتصافها بالجسم والمقدار او يمكن فان كان الشق الاول كانت من الجواهر العقلية تامة الوجود بالفعل فيكون خارجة عن جنس جواهر المادي والمقدر بخلافه وان كان الثاني فلا يخ اما ان يحل فيها المتصل لها من المقادير دفعة او تدريجا على نهج الحركة في غير مخصوص وعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في غير مخصوص كانت قبل التجسم متجسمة ومتغيرة ان لم يكن محسوسة وهو خ وان لم يكن في غير مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما يقتضي التخصيص فلم يكن غيره اولى به من غيره ولا بد ان يكون عند المصادفة متحيزة فهو اما في جميع الاحياز او في بعضها دون بعض والاول خ لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت

الاخير واحد الثاني يلزم ترجيح من غير مرجح وبظهر هذا الثاني ظهور ان يصير اي جسم خاص كالمدرة اذا تجرد لا يكون لها في ذاتها ما به ليست الصورة المدرية المطلقة كالمخصوصة لتساوي نسبتها الى جميع الصور فلو فرضنا انها ليست تلك الصورة فلا يجوز ان يحصل في جميع الاحياز التي المدرة ان يحصل فيها بالقوة ولا في بعض من جملة حيزها الوكلية حيزها الطبيعي لفقد المخصص لها بواحد من تلك الامور فان مقتضى الصورة المدرية يعني الارضية ليس الا الوقوع في جزء من الاجزاء الحيز الطبيعي لكلية الارض وذلك لا يوجب الوقوع في جزء معين منها فلا بد من اختصاص مادة المدرة بحيز معين من كلية الارض ان يكون لها جهة بمقتضى زايدة على طبيعة المدرية وليست تلك الجهة الا علاقة وضعية يوجب لها نسبة ووضعية الى ذلك الحيز او غيرها من الاسباب المعاني والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة الفاعل المفارق وغير كونها هيولى وسايل الاوصاف الفاعلية والبواعث الغايية الى الجميع فلا يتخصص بها صورة معينة شخصية وحيز معين شخصي فلا تاثير في الامر نسبة ووضعية وهي لا يكون عند المفارق فاذن قد علم ان امثال هذه الصور لا تحيز بذاتها طبيعة في جهتها واحيازها التي تكون اجزاء لحيز عنصرها الكلي وجهته مما يحتاج الى مخصص زايد على معنى طبيعتها وذلك المخصص اما سبب قاسر اوقعها في موضع يكون هذا الموضع من احياز عنصرها اقرب المواضع منه يجري اليه بحركة مستقيمة بالطبع او حدوثها في الابتداء في ذلك الموضع الذي كان موضعا طبيعيا للصورة التي حدثت هذه تحركت ايضا الى جهة مستقيم الى هذا الموضع او وقوع مادة حدوثها في هذا الموضع عند كونها مصورة بصورة اخرى بالقسر فاذا حدثت هذه بقيت في هذا الموضع ساكنة بالطبع او وقعت بنقل ناقل اليها الى هذا الموضع من موضع اخر وهو ايضا احياز عنصرها الكلي الشيخ قد اشبع الكلام في هذا المقام في الطبيعيات فان قلت ما السبب بوقوع بعض من اجزاء الارض في جهة وبوقوع بعض اخر في جهة اخرى مع اشتراكها في الصورة الارضية قلنا لا جزء بالفعل للارض بحسب طبيعتها الارضية لانها متصلة واحدة واتم بنفسها في حيز واحد لجهة السفل مالم يقسم بسبب من اسباب القسمة كالوهم او القطع او حلول الغير من فاذا انقسمت بسبب منها فذلك السبب هو الذي يعين حيزها كما عين وجوده فعلم ان مادة المدرة بعد تجريدها وليسها مادة اخرى صورة المدرية لا تخصص لها اصلا بجهة من الجهات الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة زايدة على انها كانت مادة لمثلها سابقا وكذا على اكتسائها هذه الصورة ثانيا لكون تلك المناسبة قد اختصت تلك الجهة فهو لا يكون الا وضع ما وقد فرض ان لا وضع لها واما على الاحتمال الاول وهو كون قبول الهيولى لمقدار معين اجمالا دفعة بل على التدريج والانبساط فالمحذور المذكور عايد بشقوقها وهي كونها بعد الكمال والانبساط لها في جميع الاحياز اولا في خير او في خير مخصوص بلا سبب مخصص والكل مع على ان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة جهات واطراف وضعية والمفروض انها مما لا وضع لها بل لا خير هف ومنشا هذه المفاسد التي لا محيص عن كلها هو فرضنا وجود الهيولى مجردة عن الصورة الجسمية فعلم ان لا وجود لها بالفعل الا متقوما بوجودها بالصورة الجسمية ثم انك قد قرع سمعك منا ان الذي لاحظ لها في نفسه من الامتداد وقبول القسمة الى ابعاد خير بالفعل او موهومة موجودة بالقوة فلا يمكن ان يكون موضوعا للمقدار فالشيخ بنى على ذلك قوله وكيف يكون ذات الجزء لها بالفعل ولا بالقوة يقبل الكم فالهيولى عند التجرد لا يمكن ان يقبل المقدار لا دفعة ولا تدريجا فاذن لا بد ان يكون وجودها متقوما بصورة جسمية بان يكون وجودها تابعا لوجود الجسمية حتى يكون الجسمية عند ما لها الوجود ولو عكس الامر لكانت الحالة عايدة حيث يكون لها في نفسها ذات مقررة ثم يحلها الجسمية **قوله** وايضا فانها اما ان يكون وجودها وجودا قابلا لشيء فيكون شيئا قابلا لشيء لا نعني من قبولها هذا سبيل اخر لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية وهو ان وجودها لا شيء اما وجود قابل او لا يكون وجوده قابل والثاني مع كما دل عليه احد مسالك اثبات الهيولى وهو برهان القوة والفعل الدال على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية فتعين الاول فيكون الهيولى لازمة القبول لشيء ما لان لوازم الهوية لا تنفك عنها فلا يمكن تجردها عن المقولات وهذا هو التحقيق لكن الشيخ اراد زيادة الاستظهار فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دائمة القبول فلا يصح تعريها عن مقبول لها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون وجودها وجود قابل فقط بل يكون بوجودها الخاص امرا متصلا ثم يعرضه انه يقبل المقدار يلزم ان يكون المقدار الجسماني عرضا له وصيرورته بحيث يقدر بعدان لم يكن ذا بعد لا بالفعل ولا بالقوة و نعني بكونها بالفعل بعدا ان لم يكن في حيز ولا في جهة من الجهات بل كان جوهرا متقوما في نفسه غير موصوف بشيء من هذه الصفات

وح لا يخفا ان الكلي عند التقدد وقبول المتكثر والاتصاف بهذه الصفات وجوده الخاص الذي لا يقوم وتحصل بالبر لا ينقسم ولا يتجزى بالوهم والفرض اصلا فيكون وجود الامر العارض للشيء مما يبطل ذاته ووجوده الذي به قوام ذاته وهو محال لان عوارض الاشياء كالات ثانية لها تفيدها فضيلة وتمام الابطال انا وفاد اوا ما يبقى وجوده الخاص الذي من جهته الهيولى لكن وحدانية النوع تستلزم عدم انقسامه لعلوه القوة لم يكن لما يقوم به الهيولى بل لامر عارض غير مقوم والذي فرضناه وجودا خاصا لم يكن من المقومات بل من العوارض فيكون ح للهيولى صورتان صورة عارضة عند التجرد بها يكون واحدة غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة وصورة اخرى عارضة عند التجسم بها يكون كثيرة بالقوة واحدة بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل فيكون الهيولى جوهرا مشتركا بين الصورة المجردة والصورة الجسمية قابلا للامرين من شانه ان يوجد مرة وجودا غير منقسم اصلا ويوجد مرة وجودا منقسما بالقوة القريبة من الفعل كالمقدار وما في حكمه فلنعد الكلام الى ذلك الجوهر المشترك **قوله** فلنفرض الان هذا الجوهر وقد صار بالفعل شيئا وكل واحد منهما بالعدد غير الاخر وحكمان يفارق الصورة الجسمانية لما لزم من تجويز مفارقة الهيولى عن الجسمية وكونها عند التجرد موجودة بوجود تمنع عن الانقسام بالقوة بحسب لاجل صورة الجسم اكون جوهر واحد مشتركا تارة وجد مفارقة غير قابل للقسمة وتارة يوجد متقدرا قابلا للقسمة يريد الشيخ ابطال هذا اللازم بابطال ما يتفرع عليه وانما قسمنا جسما بصفوفا لانا اذا قسمنا الجوهر الهيولاني بالفعل شيئين كل منهما غير الاخر بالعدد وانفرد بهيولى كل جزء بصورة والفرض جواز مفارقة الهيولى عن الصورة مطلقا فوهمنا تجرد كل من الهيولين عن صورتها فيبقى كل منهما جوهرا مجردا بلا صورة جسمية وواحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة القريبة ثم فرضنا تجرد الجوهر المشترك قبل القسمة عن الصورة اي فرضناه محالا كما كان من غير قسمة لان الزائل عند الصورة فيبقى هو ايضا جوهرا واحدا بالقوة وبالفعل جميعا فلا يتحقق هيهنا مخالفة بين هذا الجوهر الوحداني الذي بقي وجوده واحدا من غير عروض قسمة عليه وانفصال جزء منه وبين هيولى كل واحد من القسمين التي بقيت بعد القسمة جوهرا واحدا غير قابل للانقسام وهي لكونها من شان اولا يتحقق مخالفة بينهما فان تحققت المخالفة بينهما فهذه المخالفة اما بالهوية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما بالفاوتة في المقدار فهو مساوبة بينهما او بعروض كمية او بمقدار يوجد لاحدهما ولم يوجد للاخر فالطبيعة واحدة بينهما والاستعداد واحد ولم يحدث الا مفارقة الصورة الجسمانية وقد كان المفارق مشتركا فلا يفارق الا مشتركا وليضا الواحد لما لم يختلف احدهما بشيء دون الاخر كما في المقدار وغيره فهل الكلام الا فيما به يختلف احدهما عن الاخر واما بفساد احدهما بعينه وبقاء الاخر او ببقائه وفساد الاخر فان كان المفسد العدم المحض زوال الجسمية فلا يختص احدهما به دون الاخر فارتفاع الصورة الجسمية عن احدهما ان كان معدما للزم ان يعدم الاخر ايضا وارتفاعها وبيانا ان كان ارتفاع الصورة الجسمية معدما للهيولى فلم يمكن تجردها عن الصورة وهو بين المطلق والمقدد جواز التجرد هنا وان كان ارتفاع الصورة عن احدهما معدما للاخر فهذا غير معقول لانه منافاة بين رفع شيء ووجود شيء اخر من شانه ان يتصف بمثل تلك الصفة وان كان المفسد لاحدهما وهو هيولى احد القسمين امتزاجه مع هيولى القسم الاخر وصيرورتهما واحدا فهو ايضا ممتنع فيما لا مقدار له او معنى ذلك الاتحاد ان يزول عن الجسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث لهما صورة مقدارية واحدة فنسبتها الى المقداريتين فنسبة الكل الى جزئيه فيقال اتحدا واما حقيقة الاتحاد بين امرين متحصلين فذلك مما كابده الشيخ بقوله ومن المحال ان يتجوهر ان الى قوله كلاهما في نفس المادة لاني شيء ذي مادة وبالجملة فظهر ان هذه الشقوق التي يفرض ان يقع بها المخالفة بين المادتين المفارقتين لمعنى مادة جزء الجسم ومادة كله كلها باطلة وبطلان اللازم باقسام يوجب بطلان الملزوم فبطل الشق الاول وهو تحقق المخالفة بينهما واما الشق الاخر وهو انتفاء المخالفة بوجه من الوجوه فهو ايضا باطل اذ يلزم من ذلك ان يكون حكم الشيء اذا لم ينفصل عنه شيء ما هو غيره وحكمه وقد انفصل عنه غيره حكما واحدا وكذا يلزم ان يكون حكمه وهو منفرد عن الغير وحكمه وقد انضم اليه غيره حكما واحدا من جميع الوجوه اي حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا وبطلان اللازم وهو الاتحاد بين الحكمين على الوجهين يدل على بطلان الملزوم وهو عدم المخالفة بين الجوهرين المفارقين عن الجسمية واذا بطل الشقان الاولان وهما المخالفة وعدم المخالفة بينهما بطلا ما هو المقرر من تجرد الهيولى عن الصورة وهو المط **قوله** وبالجملة كل شيء يجوز في وقتين من الاوقات ان يصير شيئين فهو بطباع ذاته استعدا

للانقسام اذ قد ثبت من قاعدة نفي الاتحاد الحقيقي بين الشيئين انه يمكن توحيد الكثير والكثير الواحد الا بالمعنى الاخر الذي يختص بالمقادير والمقدار انما هو الفصل والوصل بين الجسمانيات او ان تفعل بنحو اخر كالتخلخل والتكاثف فيتفرع عليه ايضا قاعدة اخرى يتفح بها نفي اتحاد الهيولى بصورة اخرى عند التجرد بل تجرد الهيولى مزيد اتضاح وهو ان كل من شانه ان ينقسم في نفسه من الاوقات ويتكثر فلا بد ان يكون في طباعة وحقيقة ذاته استعداد القسمة المقدارية بان يكون فيه ذلك الاستعداد ذاتيا مقتضيا في حقيقته وان منعه عن قبول الانقسام وخروجه من القوة الى الفعل مانع عارض سواء كان العارض لازما او مفارقا كما في الفلك والاجسام الصلبة المتباينة عن الانقسام وذلك الاستعداد مغائر مقارنة المقدار فيمتنع حصول الاباء المقدار فثبت من ذلك ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة الجسمية لانها شيء من شانه ان ينقسم شيئين بعد ان كان واحدا وذلك عند انفصال الجسم وان يتحد بعد ان كان شيئين وذلك عند اتصال الجسم بن فان قلت ما المانع اذا طرء عليه الانفصال ان يعدم وهو الذي به يستحق المادة الانقسام وما بالذات الفصل يمتنع عدمه وهو الذي به يستعد المادة للاتحاد قلنا الانافاة بين كون الشيء محيثا للمادة لان يقبل شيئا مثله وبين انعدامه عند حصول المقبول اذ المثلان كالضدان لا يجتمعان في موضع فانا حدث احدهما زال الاخر والحاصل ان وجود المادة وجود بازمرة قبول الكثرة فلا يعقل الا بالمقدار فلا يمكن ان تتعرى عن الجسمية تفريع لما بين وتحقق ان الهيولى في ذاتها وهويتها امر جسماني لا يمكن لها نحو من الوجود بدون كونها امرا عقليا غير قابل للقسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون صرف ذاته هيولى اذ كل ما يتصور في الذهن فهو صورة عقلية ووجودها وجود غير قابل الانقسام لكن للذهن ان يتصور شيئا موصوفا بهذا العنوان جوهرا بالقوة غير متحصل بالهوية قابل الكثرة والوحدة وذلك العنوان امر صوري عقلي غير قابل للقسمة اصلا فكل ما يحصل من الهيولى في الذهن يكون حقيقته غير حقيقة الهيولى بحسب الفرض ان يصير عنوانا لها واردا يحكم عليها باحكام الهيولى بحسب الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية وبهذا الوجه يستقيم الاحكام التي ذكرت في الاستدلال على نفي تجردها عن الجسمية **قوله** لان هذا الجوهر انما صار كذا بمقدار حاله فليس يكم بذاته فليس يجب ان يختص ذاته لقبول بعينه دون قطر اخر يريد بيان صحة التحلل والتكاثف الحقيقيين وهما نوعان من الحركة في الكم وذلك ببيان ان الهيولى في ذاتها ليس بكم وان كان وجودها غير منفك عن كميته والدليل على مغايرتها في الوجود عن الكم والمقدار قبولها الانقسام والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار وكذا صورة الجسمية التي بها تقوم الهيولى امر مغاير للمقدار في الوهم فاذن نسبة الهيولى في ذاتها الى سائر الاقطار والمقادير بنسبة واحدة فلا يختص ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد بعينه دون امتداد اطول منه او اقصر لا بقبول مقدار بعينه دون اكبر او اصغر وان كانت الصورة الجسمية الجوهرية واحدة والوحدة في الصورتين لما علمت ان الصورة الجوهرية ايضا مما لا جزء لها معينا وهميا او حسيا والا تقارب بين واحدة منهما وواحدة اخرى في العظم والصغر وغير ذلك بحسب ذاتها بل بحسب ما يعرضها من المقدار فهي ايضا مما لا يجب بها الاختصاص بقدر دون قدر فنسبتها ما هو غير متحيز في ذاته كالهيولى او غير متحيز بالتعيين او هميا او حسيا بل فرضيا عقليا فقط كالصورة الجسمية الى اي مقدار معين نسبة واحدة والا لكان مقدار معين بطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه او ينقص عنه والحال انه غير متحيز وغير مختلف النسبة الى كل جزء فمحال ان يكون جزء منه في ذاته بطابق جزء من المقدار وهو فذاته يعرى عن التجزي بالقوة القريبة نعم يمكن ان يتصف بذلك ثانيا وبالاخرة بحصل له من جهة المقدار جزء وكل في بطابق جزؤه جزء من المقدار وكل كل المقدار كسائر الاوصاف التي يكون بالعرض كالتحيز وقبول الاشارة والسكون والحركة وغير ذلك فظهر مما ذكرنا انه يمكن للمادة ان تصغر بالتكاثف وتعظم بالتخلخل وقوله منه المحسوس اي وجود التخلخل والتكاثف مما يثبت بالعامة الحس فان الحس اذا شاهد انشقاق القارورة اذا ملئت ماء واحكم صمامها والقي في الغار فيعلم ان الشق بزيادة المقدار لما في القارورة لا يسبب دخول النار من خارج اليها اذ لم يبق في داخلها مكان لما يفشوا اليها ثم ما الذي الجأها ان يدخل اضيق موضع من شانها الخروج عنه بالطبع الى جهة العلو وكذا يشاهد الحس دخول الماء في قارورة فيفرض ماؤها فيكب على الماء فيعلم انه ذلك لاجل ان الماء سحب بعض الهواء الذي فيها بالقسر فلو لا حصل التخلخل في الباقي يلزم الخلاء وهو محال فاذا كب على الماء يدخل فيها ما عدا الرجوع الهواء الباقي الى قوامه الاصلي لزوال القاسر ولامتناع الخلاء ولولا ذلك لما صعد الماء الذي

من طبيعة النسفل فهذا تجزء عند الحس على التحلل وعند الكل على الكثافة والاستدارات التي ذكرها منكر الهيولى ومنكر التخلخل و
الكثافة المتبقى عليها عن بعائن الجهتين تصبات خارجة عن التحصيل بكلفات مصادمة للتحقيق **قوله** بل يجب ان يكون تعيين المقدار
عليها بسبب يقتضي ذلك الوجود ذلك المقدار اه يعني لا يكون في تعيين المقدار الجسمي وجود الهيولى ووجود الصورة الجسمية فقط بل لا بد فيه
من سبب غيرهما وذلك السبب لا بد ان يكون من احوالها المقارنة لها اذ لا يخلو اما ان يكون المقدار لها كالصور والاعراض واما ان يكون
امرا خارجا عنها اما السبب الخارج فلا يخلو اما ان يكون فاعلا للمقدار للمادة للمقدر بتوسط شيء اخر بان يؤثر اولا بتبع ذلك الاثر
حصول المقدار او يعد استعدادا اولا ثم يفيد بواسطة المقدار او لا يكون فاعلا بتوسط شيء اخر فالشق الاول من الترديد باطل لان
هو الماء وكذا الاول من الثاني يرجع الى الماء والطاء وهو ان السبب القريب لحصول المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير
في الاجسام لاختلاف احوالها من الصلابة والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو باطل والا لزم ان يكون المواد والاجسام كلها
لكونها متساوية الاستحقاق للكم متماثلة المقادير والاجسام لا تكون قابلة صرفة الجسمية طبيعة واحدة مقتضاها احادا الفاعل
الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا تختلف اثره في القوابل المتساوية الاستعداد فلا تختلف مقاديرها واللازم باطل لان
الوجود يكذبه فكذا الملزوم **قوله** ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب جسم بعينه ونجم اه يعني او فرض جواز
كون الاجسام متساوية الاجسام حتى يكون كل منها كجسم غيره فالكلام في تعين ذلك الجسم لها دون غيره من الاجسام عائد لان نسبة ذلك
السبب الى جميع الاجسام واحدة كما ان نسبته الى جميع القوابل واحدة فليس يجب ان يصدر نسمة جسم واحد على الجميع لا مرية ان يضاف
اليها فيكون باضافته الى المادة والجسمية يستحق المادة المعين فلا يكفي وجود المادة والجسمية ولا ايضا وجودهما مع وجود
السبب المفيد للصور المادة بالكيفية الخاصة الا مع انضمام شيء اخر او حالة اخرى لاجلها يستحق المادة ان تصورها الصور بذلك
المقدار وتلك الكيفية واذا اختلف المقادير فذلك الشيء ايضا يجب ان يكون مختلفا اذ لا يجوز ان يكون الاختلاف فيما اما بالنوع
او بالاشد والاضعف والاول كما بين الحرارة والبرودة فان الحرارة مما يفيد بمقدار العظم بالتحلل والبرودة يفيده بمقدار الصغر
بالتكاثف والثاني كمراتب الحرارات والبرودات وكل مرتبة من مراتب الحرارة تفيد مقدارا خاصا من الزيادة في حجم القابل وكلما
صارت الحرارة اشد صار القابل اعظم قدرا وكذا البرودة كلما كانت اشد كان القابل اصغر قدرا **قوله** وان كان الاشد
والاضعف يقربان الاختلاف في النوع اه يعني ان الاختلاف بالشدة والضعف يقرب من الاختلاف بالحقيقة وذلك معنى كون
فردين من افراد معنى واحد كالحرارة مثلا اشد من الاخر ان يكون ذلك الفرد في حد نفسه بحيث يكون كامل الفردية
وهذا لا يتصور عند المشائين الا بان يدخل في حد ود الافراد شيء زايد على المفهوم المشترك داخل في كمالية بعض الافراد ونقصها
عند اتباع المشرقين التفاوت بين الافراد ايضا بنفس المعنى المشترك الذاتي فعلى كلا المذهبين يكون الاختلاف في الاشد و
الاضعف قريبا من الاختلاف في النوع اما على المذهب الاول فلان الاختلاف بين الافراد يعود راجع الى الاختلاف بالوجودات
للافراد والاختلاف بالوجود يوجب الاختلاف بالنوع واما على المذهب الثاني فلان التفاوت في نفس الحصة بحسب كلها ونقصها في
ذاتها قريب من الاختلاف بالانواع جنس واحد لكن الفرق بين الاختلاف بالنوع والاختلاف بالاشد والاضعف على الذهبين واضح
عند اهل البصيرة والاعتبار **قوله** فقد علم ان الهيولى الواحدة بعينها المقادير مختلفة وهذا ايضا مما للطبيعيات قد سبح
من المقدمات المذكورة كاثبات تبدل المقادير على جسم واحد وان المادة في نفسها لا حظ لها من المقدار وان الجسمية تقتضي
مقدارا ما عيانا والسبب الخارق مما يقتضيه لا بد من استعداد المادة لوجوده ومن اختلاف الاستعدادات لاختلاف وتعاقبها
لتواردها ان الهيولى الواحدة بعينها قد يستعد تارة لمقدار وتارة لمقدار اخر اعظم منه او اصغر دفعة او على التدريج وهذا المسئلة
ايضا من المسائل التي هي مبادي العلوم الطبيعية اذ يبتني عليها اكثير من مقاصد الطبيعيين كحركات النمو والذبول وحدوث البخار
والسحب والرياح والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها كما يظهر عند التامل فيها **قوله** وايضا فان كل جسم يتجزء
لا محالة بجزء من الاجزاء وليس جزء الحامل بما هو جسم اه يريد اثبات صورة اخرى غير الجسمية بها يختلف الاجسام انواعا علم ان لكل
واحد من الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الاستدادوقول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورا نوعية اي صيرة

بالفصول م

الى النوع بالتقويم والتحصيل ومن عند محصلي المشائين من اتباع ارسطاطاليس في العالم ارسطاطاليس جواهر هي المبادي القريبة
لآثارها المختلفة حركاتها وسكناتها الذاتية فيتسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولى لها الصيرورة الجنس بها انواعا
مرتبة بعهدة اوصاف وعنوانات لامر واحد في كل جسم طبيعي فمن حيث كونه مبدأ للآثار تسمى قوة ومن حيث انه مبدأ الحركة
والسكون الذاتيين يسمى طبيعة ومن حيث كونه مقوما للمادة الجسمية تسمى صورة ومن حيث كونه تمام الهيئة الجنس يسمى كمالا اولى المستدل
ان ياخذ الطريق في اثبات وجودها وجوهرتها من جهة كل واحدة من هذه النعوت والجهات اما من جهة الآثار فكما بينه الشيخ
فانا نعلم بالضرورة ان الاجسام احيازها مخصوصة يطلبها عند المفارقة ويستقر فيها عند عدم القاسر فالعنصر الثقيل كالارض
انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف كالنار انما يتحرك نحو السماء بحسب ذاته ومن جهة امر خارج عنه وكذا نعلم ان بعض الاجسام
قابلة للانضمام والالتيام وقبول الاشكال بسهولة كالماء والهواء وبعضها عسرة كالارض والنار وبعضها ممتنعة عنها مطلقا كالكواكب
والسماء وكذلك مختلفة في كثير من الآثار كالكيفية والكمية والوضع وغير ذلك وهي مجبولة على حفظها عند الحصول وعلى
طلبها عند الزوال تقاسر والرجوع اليها بعد دفعه على اسرع زمان يتصور في حقها فمبادي هذه الآثار لا يمكن ان يكون هي
الجسمية لانها كما علمت متفقة النوع في الجميع وآثار المتفق متفقة ولا الهيولى لانها قابلة محضة ليست بفاعلة ولانها مشتركة في العنصرية
بل في الكل بذاتها عند التحقيق فتتوارثها لو كانت مؤثرة ولا الامر المفارق للاجسام كالمبادي تنسبه الى الكل ولا البارى جل
اسمه لتعاليه صدور الكثرة عنه بلا وسايط واسطة بل الاشياء يصدر عنه تعالى على ترتيب الاشرف فالاشرف الى الاخس
فالاخس حتى ينتهي الى الاجساد ومواردها وهذا الاباء في القول بالفاعل المختار عند التحقيق مما يجوز الترجيح من غير مرجح و
القائل بهذا لسانا لم يكره ضميرا والاخرج عن حدود الانسانية الى حد من حدود البهيمية فاذن لابد ان يكون مبادي هذه الآثار امورا
مختلفة داخلة في دوات الاجسام غير الهيولى والجسمية المشتركة فهي صور نوعية جوهرية اذ جزء الجواهر جواهر فبقيتان المادة الجسمية
اي مجموع الهيولى والجسمية لا يوجد مفارقة لهذه الصور الكمالية فكما ان المادة الاولى انما يقوم بالفعل بالجسمية فكذا المادة الجسمية
انما يقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة مطلقا اذا جردها الوهم عن الصورة وصيرها بالفعل بحيث لا يقبل الاشارة والقسمة والتحيز فكما
قد جعل المادة غير المادة وفعل بها امرا لا يمكن ان يكون معه في الوجود الخارجي فلا شرنا الى ان القضايا المعقودة في احكام الهيولى
مجردة عن الصورة كلها حقيقيات يكون الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز
ان يكون تلك المبادي للآثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب ذي في الجسم لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري
وغير القسري مبدأ ما للحركة وليس بصورة والحرارة في الحديد الحامية مبدأ لحرق الجسم ما والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة
وليست بصورة جوهرية فلم لا يسمى هو صورا من قبيل الاعراض وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين اعراض
مع انهم يسمونها فاعلة ويسندون اليها افادة التصوير وغيره فاذا كانت هذه المؤثرات القوية اعراضا فغيرها الوفى بالعرضية
بل الحق ان هذه معدات والفاعل غيرها والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكونها مبادي جوهرية ليست موقوفا على
كونها مبادي فعالة بالحقيقة بل يكفي كونها معدات فان الآثار المختلفة لابد لها من مخصصات مختلفة فهي ان كانت ذاتية للاجسام
ومبادي لحصولها فيكون جواهر اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت اعراضا فيكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها
فنقل الكلام الى مخصصاتها فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ذاتيات تنقسم بها الجسم الطبيعي انواعا
والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما وقع منهم من نسبة الافعال والافادات الى القوى في باب المسامحة بعد
ما حققوا الامر من كون الفاعل في الحقيقة يجب ان يكون مبرئ الذات عن علاقة الاجسام الوجه الثاني انا لا نسلم ان نسبة
المفارق الى سائر الاجساد واحدة لم لا يجوز ان يكون لمخصوصية بعض الاجسام دون بعض ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون اختلاف
الآثار لاختلاف استعدادات تلك الاجسام لما يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الاولية عليها والجواب ان
الاستعداد كالقوة والامكان امر عدمي لا يتحقق منشأه صفة متقررة في ذات المستعد بها يستعد لامر فلك لو كانت امرا وجوديا
عن ذات الجسم لكان من قبيل الآثار فعاد الكلام في توسيطه ووضعها جذعا فيتسلسل الامر او يدور فلا بد ان ينتهي الاخرة الى ما يكون

في ذات الجسم يكون مقوما بها مستقلا ما هي على الجسم وعلى ما يصدر عنه فاذا حقق الامر هكذا فليس لاحد ان يرجع ويقول اذا كان
لخصائص الاجسام بصوارها واثارها ما يحتاج الى صور مخصوصة مختلفة يكون هي اسباب اختلاف الآثار فاسباب اختصاص
تلك الاجسام بتلك الصور واختلافها بها بعد الشركة في الجسمية العامة لانا نقول ان تلك الصور بوجوداتها اسباب الخصوصيات
الجسمية المطلقة انواعا مخصوصة وهوياتها الفايضة عن المبادي مقومات للانواع بمهياتها الخاصة ولغفلة اكثر الناس
عن هذا يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة ويطلبون منشا اختصاص الفصل كالناطق مثلا بخصوصية جنسه في النوع
المخصوص كالانسان مع كون الجنس امرا واحدا في جميع الانواع التي تحته ولا يعلمون ان الجنس من توابع الفصل ولوازمه المتاخرة
عنه في الوجود والوجه الثاني انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام
آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صورة نوعية ويكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر انواع الاجسام
كما ذهب اليه الاقدمون كانذاقلس ومن يحذو حذوه من معلمي واستاذي كسقراط وابنا ذقلس فيثاغورس واغاذيمون وغيرهم
من اعاظم حكماء الفرس والمشرقيين والخمسة الذين يزعمون ان لكل نوع طبيعي من الاجسام مدبرا عقليا اذا عنايته بذلك النوع وهو الغاذي و
المنمي والمولد في الاجسام النامية لاستناع صدور هذه الافاعيل من قوى بسيطة عديمة الشعور وفيما نحن فيه وسوسنا والا لكان نشعر
بها كما نقله عنهم الشيخ الاشراقي في كتبه والجواب انا وان ساعدناكم في اثبات المفارقات الكثيرة وانها مبادي نفعالية في هذا العالم
الا انا نعلم ضرورة ان مباشرة هذه الافعال سواء كانت على سبيل الاستقلال او على وجه الوساطة امور مقارنة للاجسام
اذ لا شك ان النار محرقة والماء مبردة والارض يابسة والهواء مرطبة والفرس يعدو والشجر ينمو والحجر يهبط الى غير ذلك من الآثار
المختلفة الصادرة عن الاجسام المختلفة والقول بانها مما لا سبيل لها في الايجاد ولا في الاعداد مكابرة طريق اخر لاثبات هذه
الصور وهي من جهة تقومها للطبيعة الجسمية فانها وان كانت محصلة نوعية تحتاج العقل الا انها محتاجة في الوجود الى محصل اخر مقوما
اخرى اذ يجوز ان يكون الجسم المركب من الهيولى والصورة الاستعدادية امرا قابلا بالفعل لا يكون شيئا من الانواع التي تحت الجسم المطلق
فاذن مثل هذا الجسم يكون جنسا بوجه وان لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق في موضعه ويجب ان يقومه ويقتسمه بالفعل شيء يجري مجرى
الفصل وما يقومه بالفعل يجب ان يكون مخالفا في قوامه موجودا وان لم يكن مخالفا في قوامه محققا وهو جوهر فذلك المقوم جوهر
وهو المسمى بالصورة النوعية والطبيعية فبين انه لا يصح ان يكون الصورة الجسمية في الاجسام التي تعاقب عليها الصور الطبيعية تماما
لنوعيتها والا لكان يلزم ان يكون تلك الصور اعراضا لاحقة بعد تحصلها نوعا فيكون الاجسام كلها نوعا واحدا وهو محال
يجوز ان يقوم الهيولى الصورة الجسمية على الانفراد وبالصورة الطبيعية على الانفراد بين ان مادة واحدة بسيطة لا يجوز ان
يقومها صورتان بل يجب ان يقوم اولا الصورة الجسمية بالصورة الطبيعية فيتنوع ثم يقوم المادة والجسم معنى ثالث يتحد من هذه
الامور الثلثة متحدا بالفعل لا بفرض فارض واتحاد الهيولى بالصورة ليس كاتحاد الجسم بالبياض من ان الجسم له وجود وقوام بالفعل بالبياض
ولا كذلك حال المادة من الصورة والاعتراض عليها من قبل شيعة الاقدمين بوجوه من الابحاث الاول ان الاحتياج على حاجة الجسم
وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورا بل نزيدها للجسم وعدم جواز خلو مفهما غير منجح لان استحالة الخلو لا يدل على الحوجة
وافتقار المحل اليها ليس لان يفقد الجسم عن مقدار ما وشكل ما وتحيزا ما مع اعترافكم بعرضيتها ثم لو اوجب كون المخصصات مقومات
الوجود لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا وميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقوم والتخصيص
اقوى فكما سميتم مخصصات الجنس انواعا صورا فلا سميتم مخصصات النوع اشخاصا صورا والا يصح تقريرها وفي هذا الموضع
ابحاث مزالقة على طريق الاصوليين والاجوبة ذكرها شيخ الاشراق في كتبه بعصبية ونصرة للقائلين بعرضية الصور ونحن قد اوردنا
في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار ثم حققنا الحق وعينا الصواب لكن طرحناها ههنا مخافة الاطناب والذي نذكره الان من تحقيق
المقتضي هو ان ذكرتم ان مخصصات الاجسام والمواد منها ما هي كمالات تتكمل بها المادة وتوجد بها الطبيعة من الوجود الادنى والاخير
الى الوجود الاقوى الاشرف فمهما هي لو اخذ غير كاملة لا يصح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية

للامر العام او من التوابع الاضافية فالشرط الاول عندنا وعند اكثر المشائين هو المسمى بالصورة النوعية والطبايع الجسمية
الضرب الثاني هي العوارض الخارجية الاول لكونها مستفادة من الوجود المحلي للجسم الطبيعي المعين الذي هو مادة ومحصلة الانواع
التي تخصها فتكون لا محالة جواهر والثانية لكونها متاخرة عن الانواع وعن قوابلها بما هما بعد كمالها وتمامها بالكون اعراضا فاعتبر

عرشية اذا تركب امران من امرين تركيبا طبيعيا احدهما معلوم الجوهرية والاخر مشكوكها واردت ان تعرف محل جوهر هو ري
او عرض تابع فانظر الى مرتبته في الوجود ودرجته في القوة والضعف فان كان وجوده اقوى من وجود ما اضفتم اليه والامارة المرتبة
عليه اكثر فاعلم ان نسبة الامور العامية الى الخواص من حيث العموم والمعلولية اليه بالقياس الى قرينة بعدان يثبت عندك انه لا بد
في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط ما وعلية ومعلولية ما بين جزئيه فيعلم ان حيثية الجوهرية للبادي والان في قوام الجوهر اولى
بالجوهرية وان كان في ذلك الامر اضعف تحصلا واخس وجودا فاعلم ان المضموم اليه مستغن في القوام عنه فيجب ان يكون هذا ناقص
الوجود عنه فيكون اما مادة له او عرضا قائما الكنف الثالث لاثبات جوهرية الصور الطبيعية ونسوق من جملة كونها محصلات لهيئات
الاجسام الطبيعية تغيرية ان هذه الامور اذا ثبتت في الاجسام بتغير تغيرها جواب اما هو فليست هي اعراضا زايدة اذ الاعراض
اذا ثبتت لم تتبدل بتبدل هيئة الشيء وكل ما لا يتبدل بتبدل جواب ما هو للجوهر فهو جوهر لا عرض والا كان الجوهر متحصل
القوام من عرض والبحث عليه بناء على القدماء الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتبدل بتبدل جواب
ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو صح الجواب بانه حديد او بجزء الحديد ثم اذا حصل فيه الهيئة
السيفية فسئل عنه بما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا
جعل لبنات وهي بها بتكلا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحصل فيه الا اجتماع الاشكال والاوضاع وهي اعراض فقد علم ان تبدل
الحد ولا دخل لان التبدل في جوهر او عرض ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض في خاصيته كل منهما لم يكن بتبدل الجواب
وعدم تبدله وانما تضايق في كون محل العرض متقوما بما يقوم الجوهر متقوما بما حل فيه فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك المتقوم تقوم
بحسب الوجود والكلام ههنا في التقوم بحسب الماهية والا فليرجع الكلام الى المنع المقدم والموقف الذي سبق الكلام فيه هذا ما للذابين
الاذعين ان يبحثوا في هذا الموقف ونحن نوخر الجواب عنه الى تقرير مسلك اخر في هذا المطلب قريب الماخذ من هذا المسلك استدلالا
وتذكر البحث من طرف المنكرين فنشير الى الجواب على وفق اسلوب المقوم ثم نعين الحق الصراح والمنهج الواضح وهو ان هذه الامور اجزاء الجواب
النوعية وجزء الجوهر جوهر فيكون هي جواهر مثلا دقيقة النار ليست بجزء الجسم بل مركبة من جسم وامر يحصل من مجموعهما حقيقة النار
وكذا الماء والحيوان والنبات وغيرها والمحصل من تقوم اجزاء الجوهر من جميع الوجوه او من الوجه الذي هو جوهر مسلم انه جوهر واما
جزء الجوهر مطلقا او من جهة اخرى فلا فان الجسم الابعاد الحادي جسم وجوهر ولكن ليس البياض والحرارة الا عرضا فهكذا نقول
الماء يحمل عليه جوهر باعتبار انه جسم لا باعتبار جزئه الاخر الذي هو الصورة المائية وايضا لا يمكن ان نحكم ان الماء من حيث انه ماء
او بجميع اجزائه جوهر الا بعد ان نعلم بجميع اجزائه جوهر فيكون الحكم حاصلا بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب
الاول كيف والجوهرية اذا كانت لاجزاء لم تزله فكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزاء الاجزاء اذ المتقدم بالطبع
على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء فيلزم انه لا يعقل جوهرية الماء الا بعد تعقل جوهرية جميع اجزائه فكيف
يصح ان يثبت جوهرية اجزائه بجوهرية الكل التي لا يمكن اثباتها الا بجوهرية الاجزاء والا لزم الدور هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات
نيابة عن الاذعين واما الجواب عما ذكره في الموقفين فاعلم انه من الامور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يحصل لبسيطة
واحدة بوسيطة من مقولتين ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها اذا اريد بها المركب من شيء ما وموضوع ما كالاسود والابيض والرومي والزنجي اشياء لا يحط لها من الوجود الا بما الموجود وفي كل منهما اثنان وموضوع وصفة كجسم كيفية او كم
ولصاقة لان الملتئم من ذات ما جوهرية وعرض ما من مقولة لم يكن مجموعه ذا مقولة واحدة خارجة عن المقولتين الجزئين ولا ذا مقولة
واحدة عن المقولتين لانهما معا جنس واحد لفصل يحصله اذا علمت هذا فمقولة الاشتهاد ان النار والهواء والشجر والحجر والحيوان
وغيرها الكل منها حقيقة واحدة محصلة وحدتها وحدة حقيقية غير تعليلية ولا عبارية فيكون جوهرا واحدا بالذات والجوهر

جنسه وقد علمت ايضا ان الجنس موجود بوجود الفصل وان كانا متغايرين في المفهوم عند التحليل وعلمت ايضا ان الجنس المركب
متحد بالمادة الخارجية في الوجود والفصل متحد بالصورة فيلزم ان يكون الفصل هو الجواهر جواهر فيكون مبادي تلك الفصول
اعني الصور النوعية ايضا جواهر فاذا تقرر هذا فلنشرع في الجواب عما ورد على المنجمين الاخيرين فنقول لما قال المستدل
في احد المنجمين ان كل ما يتغير بتغير جواب ما هو فهو جوهر والا فهو عرض ليس مراده على الاطلاق وفي كل موضع طبيعي تحت جنس
الجوهر بل وحدة طبيعية ولها حد معلوم كالماء والهواء وغيرهما ولها صفة خاصة معلومة ولم يعلم كونها فصلا او خاصة فتلك
القاعدة يعرف كونها من اتم الفصلية فيستدل بها على كون فصول الانواع الطبيعية للاجسام ليست هي المعاني الماخوذة من
الاعراض القائمة بها كما هي عند الاذعنيين فان الناطقية عندهم عبارة عن الجوهر المقداري مع تلك الحرارة المحسوسة والبيوسة
وغيرهما من مجموع الاعراض القائمة بها وكذا الماء والهواء والحيوان والنبات والجماد بل من امور اخرى جوهرية اذ هذه الاعراض وما
بازائها من المشتقات المحمولة مما لا يتبدل بغير تبدل ما اورد والجواب ما هو فيعلم ان نارية النار ومائية الماء مثلا ليست بهذه
الاعراض المحسوسة التي عندهم مبادي الفصول واما التفصيل بالسيف والسير ونحوهما فليست هي بانواع طبيعية ومبادي الفصول
فيها ليست من الامور الطبيعية التي توجهت اليها الطبيعة استكملت بها المادة بخلاف كل من العناصر والذوات والنباتات
والمعادن فان لها الاربع كلها ذاتية ثنتان منها مقومتان للوجود وهما الفاعل والغاية خارجان عن عالم الفعل و
الانفعال ومتممتان منها للماهية وهما داخلتان في ذاته لبساطة احديهما بالاخرى في الوجود ولكل منهما حاجة الى الاخرى وبهذا يستعلم
في الفصل الاتي لها فصول ذاتية ملحوظة من امور خاصة طبيعية فهي المسماة بالصور فالصورة الطبيعية هي جواهر واما قولنا
المثبتين للصورة في المنهج الاخير ان جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا فهو ايضا معناه ان كل ما يقوم على الاجمال الجوهر له وحدة طبيعية
فجزؤه لا محالة جوهر لانه اقدم منه في الوجود والعلم يكون بعينه الشيء الواحد كالانسان مثلا جوهر لا يتوقف على العلم بجميع اجزائه الخارجية
كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه قابل ابعاد ثلثة لا يتوقف على العلم بانه مركب في الخارج من الهيولى والصورة وانهما جوهران
اذ وقع الاختلاف فيهما مع الاتفاق على حد المعلوم وجوهريته فيقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية
كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قولنا جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا حاصل لها اذ جوهرية الشيء
لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة ومفهوم له ومفهوم الشيء لا ينفك عنه في اعتبار من اعتبار ذاته وحيثيته
من حيث انه ذو الجوهر جوهر باي اعتبار اخذ وايه حيثية اخذت له ولما تميز بالجسم الحار او الابيض فقد علت الحال فيه محل الجوهر على
احد جزئيه بالذات وحمله على المجموع ليس بالذات اذ ليس مندرجا تحته والكلام فيما هو جوهر بالذات كل ما هو جوهر بالذات اي
المستغني عن الموضوع لذاته لا بد ان يكون ايضا جوهرا ومستغنيا عنه فان قوام الشيء بجزئيه ووجوده ووجوبه بعد وجود الجزء
ووجوبه لانه معلول وجهات الفقر يكون في المعلول اكثر منها في العلة فافتقار العلة الى شيء يوجب افتقار المعلول اليه دون العكس
فكيف يكون المركب مستغنيا عن الموضوع والجزء مفتقرا اليه واما تجويز كون الجوهر جزءا لما ليس بجوهر فهو ايضا من مجازفاتهم
من اصل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتباه عليهم حال الاتحاد الطبيعي بين المادة والصورة بسبب فعل الطبيعة
بالتاليف الاعتباري بين الموضوع والعرض فان احد الجزئين اذا كان مستغنى القوام عما يقوم به فيكون تلك النوعية مفتقرة الى ما
يقومه بعد وجود الذات فلا يحصل منه وما يقومه في مرتبة اخيرة ذاتا احدية منه تحت مقولة الجوهر بل المجموع شيئان جوهر
وعرض لا شيء واحد جوهر او عرض هذا ما عندي على طريقة الحكماء المشهورة **كلمة عرشية** ان الذي هدانا الله بنوره وانار
على قلبنا بفضله هو ان الصورة النوعية ليست بجواهر ولا باعراض هي وجودات خاصة للهويات النوعية والوجود ليس بجوهر ولا
بعرض بل الاتحاد بالهوية بوصف احدهما وذلك لما اشير اليه ان فصول الجواهر متحدة مع الصورة في الجنس ليس بجنس للمنضم
المقسم لكن متحدة معه في الوجود الا ان للعقل ان يفرق بينهما بحسب المعنى والمفهوم فيجد ان معنى احدهما لا يرتسم للاخر والاخر عارض
احصل له فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرا في ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرف من استحالة تقوم الجوهر بالعرض والفصل اقوى
تحصلا من الجنس ولما كانت حقيقة الفصل هي بعينها الصورة الخارجية فوجب ان يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة الجوهر بالذات

والا كان

ولا ايضا تحت شئ من المقولات الباقية العرضية ومع ذلك معلوم انها غير مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من ان
وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون الجوهر مرادا لاهية الوجود بذاته حتى يكون جنسا اكثر متقدم مع الماهية في الخارج فوجود
الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا فمن هنا يغلط العارف اللبيب ان الصورة النوعية هي ذات بسيطة
وجودية والفصول عوارض بسيطة لها وهي متمايزة بذواتها واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فليست بذواتها بل بما يلحقها
ويلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكم والكيف والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخص ولوازمه
وانما التشخص بنفس الوجود فالوجود متشخص بذاته والماهيات متشخصة كما ان موجود نفسه والاشياء موجودة بذواتها كل فصل اخير
لنوع النوع مصداق لحمل جميع ما تحصلها من معاني الاجناس والفصول المترتبة القريبة والبعيدة التي يتركب منها النوع الاخير فكذلك
الصورة التي بازائها حقيقتها جامعة بذاتها لجميع الموارد والصور والقوى التي يتألف منها المركب الطبيعي كالانسان مثلا فان صورة
البسيطة التي للانسان هي بعينها منشأ القوى الباصرة والحس والحركة والنمو والحفظ والجسمانية وغيرها بل هي بذاتها كل هذه الاشياء
وكلما كان الوجود اقوى واكمل وابسط كان محيطا بالاشياء اكثر وسنزيد لك توضيحا لهذا المقصد في مستانف الكلام عند تشقيق
الاطلاع في شرح هذا الكتاب ان شاء الله وهو من الحكمة المضنون بها عن غير اهلها **قوله** في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود
الغرض في هذا الفصل كيفية الارتباط بين المادة والصورة في الوجود وانهما متلازمان لا يلزم معلول على واحدة مع تقدم احدهما على
الاخر في الوجود ضربا من التقدم **قوله** فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة
المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة الاضافة اما تحقق وسيتبين ان المادة الجسمانية مفتقرة في القوام
الى الصورة لانها ناقصة الجوهر مبهمة الذات بالقوة والصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية لوجود عن الغير كما علمت بالبرهان فمن اين
لوجودات الصورة في هذا الوجود عن الهيولى لكانت معقولة بعقد ما مخصوص ليس من لوازم الجسمية العامة المشتركة واللازم
اشتراك الاجسام كلها فيهما واللازم بط فكذا الملزوم فيهما اذن حاصلان فيها بالفعال في قبول المادة وقد فرضت مجردة عنها وايضا
ان جوهر الصورة غير المادة من غير وقوع قسمة عليها وجردت قد فرضت عليها قسمة فان هناك بالضرورة اختلافا مقداريا او غيره
ولو بالجزئية والكلية لان الطبيعة في الجزء والكل واحدة فلو كانت الجسمية سببا لوقوع الاختلاف فلا بد هناك من انفعال المادة وقد
فرضت مجردة عن المادة وعلايقها هذا خلف فثبت ان بينهما علاقة ذاتية وتلازم وجودي فلا يخلو تلك العلاقة اما علاقة الاضافة وعلاقة
العلية والمعلولية لما الاول فغير صحيح بينهما من حيث انهما اما اولا فلانهما من مقولة الجوهر والمضاف مقولة اخرى واما ثانيا فلان
كلا منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى بان يكون هذه مادة لتلك وتلك صورة لهذه لا بعلم الا بنظر دقيق وبحث عميق كما مر فليسا
مضافين حقيقيين بالذات وان كانت كل منهما من حيث المفهوم الوضعي مضافة مشهورية فان الهيولية داخلة تحت المضاف فانه لا يعقل
الا بالقياس الى ما هي قوة او استعداد له وكذا كون الصورة صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما هي تمام وكمال له لكن الكلام في نفس
حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم الاسم واللام يحتج في استلزام كل منهما الاخرى استدلال الا بما يعقلان معا واما انا نقول
فلان كلا منا في الخارج بين المادة والصورة الملازمين الموجودين معا واضافة الاستعداد لا تعرض للمادة بالقياس الى
الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التي هي غير موجودة بالفعل بل بالقوة وكذا الصورة صورة لمادة هي بالقوة اذا
تحققت بالفعل بطل كونها مادة بالقياس الى هذه الصورة فيصير حينئذ مادة اخرى لصورة اخرى فان الهيولى مبهمة الوجود كلما
صورة تجدد لها اخر من الوجود يقع بها مستعدة لصورة اخرى فثبت ان ليس التعلق بينهما تعلق المتضايفين بل علاقة التلازم الوجودي
على نحو غير المضايف **قوله** فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة
امرين متكافئين في الوجود ليس احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر موجود لما ثبت ان العلاقة بين المادة و
الصورة ليست علاقة المتضايفين فلا يخلو اما ان يكون احدهما بخصوصها علة والاخرى معلولة او يكونا امرين متكافئين في الوجود والتكافؤ
في الوجود يتصور على وجهين احدهما ان يكون كل منهما علة للاخرى وهذا منفسخ بادنى توجه من العقل السليم من غير حاجة الى تكلف
الاستدلال وثانيهما ان لا تكون احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر موجود معه فاذا كان كذلك فليس

يجوز ان يكون عدم شئ منهما علة لعدم الاخر اذ كل ما لا يكون وجوده سببا لوجود شئ لا يكون عدمه سببا لعدمه فكل شيئين لا يكون
احدهما علة لعدم الاخر فكل منهما يرتفع مع رفع الاخر لا بد فليس احد المرتفعين رفعا موجبا لرفع بل رفعا لرفع فكما ان وجود كل منهما
ليس وجودا حاصلا لوجود الاخر ولا وجودا يوجب وجود الاخر بل وجود مع وجود الاخر والفرق بين الوجهين ما ذكره في كتاب الشفا في كثير
من المواضع على التفصيل وسيأتي زيادة ايضاح لهذا الفرق في خلال هذا البحث وفي غيره ايضا وبالجملة وقد علم ان الرفع قد يكون سببا
لرفع وقد يكون لا بد معه من رفع كما في جانب الوجود من انه قد يكون احد الوجودين هو وجود العلة سببا للاخر وهو وجود المعلول وقد
يكون معه لا موجبا او كعكس في الناس او معلولي علة واحدة فيكون كاشفا عنه وجب الحصول العلم به كما في البراهين الانية بقسميه حيث
ان العلم بوجود معلول او عدمه يوجب العلم بوجود العلة او عدمه وكذا العلم بوجود احد معلولي علة واحدة او عدمه يوجب العلم بالاخر
وجودا او عدما وان لم يكن احدهما سببا للاخر وجودا او عدما في نفسه فيكون كل من الشيئين بحيث يكون رفعه برفع الاخر غير صحيح
وان صح ان يكون رفعه مع رفع الاخر فاذا كان كذلك فلا يخ اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شئ ثالث غيرهما او يلزم
بسبب رفع الامر الثالث بان يكون لولا عروض ذلك الامر الثالث عدم او لم يكن هذا مرتفعا ولا يكون لشئ من القسمين لا ذا ولا هذا
بل يجوز ان احدهما يرتفع مع الاخر والاخر يرتفع مع رفع هذا من غير استناد الى الثالث فالرفع فيلزم من هذا الفرض ايضا ان يكون
طبيعة كل منهما غير متعلقة الوجود بالفعل بالاخر فيلزم منه احد الامور الثلثة اما كونهما اقتضائيين او كونهما واجبي الوجود لذاتهما
او كونهما مستندا الى الثالث والكل باطل فالشق المفروض ملزوم وكذلك بيان اللزوم انه ان كان التعلق بينهما بحسب الجهية والمعنى
فيكون كل منهما اقتضائيين وقد مر انهما ليسا كذلك وان كان التعلق بحسب الوجود فيلزم اما كونهما واجبي الوجود او لا والاول ايضا لانك قد
علمت ان لا تعدد في الواجب ان لا مكان في الوجود ولا في مرتبة وجوده وجود ايضا مثل الهيولى والصورة واحدهما بالقوة
والاخرى قابلة للقسمة لا يكون واجب الوجود لذاته والثاني يوجب كون كل واحد منهما بذاته ممكن الوجود وواجبا بالاخر بل ثابتا
فيصير هو وصاحبه واجبي الوجود بشئ ثالث اما ابتداء او بالاخرة اذ لا ترتقي في الحاجة فيكون ذلك الشئ الثالث بحيث انه السبب المقتضي
لوجود كل منهما لا يعدم شئ منهما الا بانعدامه كما لا يوجد ان الاجسام خلية وجوده سواء كان تمام العلة او بانضمام واسطة معه
فيكون ارتفاع كل منهما برفع شئ ثالث والمفروض انه ليس كذلك فبقي احد الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع المرفوع منهما
يلزم بسبب رفع الامر الثالث او يكون رفعه موجبا رفع الامر الثالث **قوله** فاذا كان رفعهما بسبب رفع شئ ثالث فيجب
يكون هما معلولا فلنظر كيف يمكن ان يكون ذلك كل منهما متعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخ اما ان يكون آه هذا احد الشقين
الباقيين وهو ان يكون رفع كل منهما معلولا لرفع الثالث فذلك الثالث وجوده سبب لوجودهما والا لم يكن رفعه سببا
لرفعهما فلنتأمل في كيفية تعلق احدهما بمقارنة ذات الاخر فنقول اما بان يكون كل منهما سببا قريبا لوجوب وجود صاحبه فيلزم الدور
وتقدم كل منهما على نفسه وهو ظاهر كما سبق واما بان يكون احدهما بعينه مختصا بالوساطة وهو بعينه اقرب الى الثالث والاخر
بعينه هو معلول صاحبه معلول معلول ذلك الثالث وهذا موضع الحق على وجه واحد من الوجوه التي تحتملها اولا النظر اذا
الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة واما الشق الباقي وهو
ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث يوجب رفعه رفع الاخر وذلك يستلزم ان يكون وجود احدهما علة علة الاخر او
الاخر معلول معلول صاحبه علة العلة علة كما ان معلول المعلول معلول فقد رجع الامر ههنا الى ان يكون احدهما علة والا
معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما علة مطلقة للاخر والاخر معلولا على الاطلاق باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما
سيظهر بطلانه في خلال ما يذكره ويشرع في تعيين ما هو صالح للعلية منهما سواء كانت علية مستقلة ام غير مستقلة **قوله**
فلينظر الان ايهما ينبغي ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة انما توجب
في بحثة التلازم بين الهيولى والصورة ان يكون احدهما بعينها علة للاخرى فلا بد ان نظر ايهما هي الحرية بان يكون علة لها الهيولى
فلا يصح ان تكون هي العلة المقتضية لوجود الصورة لثلثة اوجه اما الاول فهو ان كل مادة لشئ ما هو مادة لحقيقتها القوة والا بعد
وقد علمت ان المادة الاولى بمعناها الذاتي انما مستعدة وكل ما هو مستعد بما هو مستعد عادم للمستعد له والعادم للشئ لا يكون

مفيد الوجود فالمادة لا يكون مفيد الصورة ضرورة لانها كما هو سبب لذاته لوجود شئ لكن سببا لذاتها من غير استعداد فلم يكن المادة مستعدة وهو مستعد هف واما الوجه الثاني فهو ان المادة في نفسها امر بالقوة والصورة امر بالفعل ومن المحال ان يصير المعدّ علة لوجود شئ الا ان يصير موجودا من قبل ذلك الشئ فمحال ان يصير المادة علة لوجود الصورة الا ان تصير مصورة بصورة اخرى قبل هذه الصورة سواء كانت القبلية بالزمان كما في العلل المعدة او بالذات كما في العلل الموجبة وهي التي لا يكون موجودة الا ويكون معلولها موجودا ولا يكون موجودة الا ويقوم بها الاخر وجودا بالذات من حيثها وهذا معنى لمعدم بالذات فان معناه ان يكون وجود ذات المعدّ من حيثية كونه متقدما وعلة شيئا واحدا او كذا وجود المتاخر من حيثية كونه متاخرا ومعلولا شيئا واحدا سواء كانت العلية لازمة لذاتها غير منفكة عنها او عارضة لها منفكة عنها وسواء كانت شيئا بالقياس الى ما يقارن ذاته ذات ذلك الشئ او بالقياس الى ما يباين ذاته فان كلا القسمين مما هو يجب ان يرد في الوجود ذا من الاسباب ما هو سبب لما يقارنه مما يوجد عنه بلا بعد غير ومباين عنه ومنها ما هو سبب لما يباينه مما يوجد عنه غير ما لبث لذاته فان العقل الصحيح والذهن المستقيم لا يابى ولا يتمانع من تجويز القسمين كليهما ثم الحس يوجبهما او البرهان يقتضيهما جميعا فان من المبدأ ما هو سبب لما يباينه كالبارى للاجسام ومنها ما هو سبب لما يقارنه والموضوع للعرض عن هذا القبيل ايجاب الصورة للمادة والفصل للجنس وانما ذكر الشيخ هذين التقسيمين لان اكثر من الارهام العامية ذهبت الى ان الوجود زايد على الواجب تعالى وعلى المهية علة للوجود قياسا على لوازم الماهيات فوجود ان المهية لا يشترط الوجود علة لوجودها ولم يجوزوا ذلك في غير وجودها بل اختصوا الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وايضا منهم من يزعم ان السبب الشئ هو الذي يكون متقدما عليه بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب اكثر المتكلمين فانهم زعموا ان مفهوم كون الشئ فاعلا لا يستدعي سبق تقدم زمان عليه لم يكن فاعلا ثم سنح له قصد وارادة من جهتها صدر عنه المفعول حتى انهم تحاشوا عن كون النار فاعلة للحرارة والماء فاعلا للبرودة لانهما لا يفكان عنهما وكذا ربما يتوهم ان سبب الشئ لا بد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يعمون مثل الاربعة للزوجية او المثلث للخطوط فاعلا او سببا لها بل موصوفا بها فقط فالغرض من هذا التقسيم والذي قبله ان نظهر ونبين ان استحالة كون المادة علة للصورة ليس من جهة انه لو كانت علة لزم ان يكون سابقة عليها في وجودها ولو لزم ان يكون علة الشئ مقارنة لمعلوله فان شيئا من هذه الامور الاربعة المذكورة في التردد بين كونها في السببية اذ جمع هذه الاقسام مما هو ورد في باب الاسباب للاشياء بل الذي احال كون المادة سببا للصورة وهو ان ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان والسبب الشئ لا بد ان يكون لذاته بالفعل متقدما على ذلك الشئ ضربا من التقدم ذاتيا كان او زمانيا فكل ما يكون معلولا لشئ استحال ان يكون علة له والا لزم تقدم الشئ على نفسه اذا الشئ ما لم يكن بالفعل لم يصر سببا لشئ فلو كانت فعلية ذلك الشئ لزم تقدم فعلية على فعليته هذا خلف فكون الهيولى سببا للصورة خلف وهذه المحالات ليست بناء على ان ذات الهيولى ملتزمة مقترنة للصورة اذ قد علمت ان الالتزام والاقتران لا ينافيان للسببية فربما يسبب ويلتزم لمعلوله كالعقل الاول للعقل الثاني وربما سبب غير مقترن لمعلوله كالجسم للبياض وربما سبب اجتمع فيه الصفتان كالاربعة للزوج والنار للحرارة بل الامتناع ههنا ترجيحا ان ذات الهيولى يستحيل وجوده الا بالسبب فان الهيولى تبعية الوجود بالفعل الا بالصورة لا قبل الصورة والفرق بين هذين الامرين حاصل اذ كون الشئ مقارنا وجوده لوجود شئ ما في كونه متقدما عليه كالامثلة المذكورة واما الوجه الثالث فبناء على تمهيد مقدمة وهو ان الجسمية وان كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن تحاذيها ذاتها وماخوذة بنفسها بالاعتبار الذي هو جنس جزء للاجسام الطبيعية نوعا محصلا اغير مخالفة للافراد الا انها من جهة تحيثها الاصلية من غير شرط التجرد والا تجرد والاطلاق والتعين وبحسب وجودها في الاعيان طبيعة جنسية غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن ان يوجد في الخارج شئ هو جسم فقط بل لا بد ان يكون فلكا او نارا او هواء او انسانا او فرسا فجعل الشئ جسما هو بعينه جعله فلكا او عنصرا او انسانا او غيره فلا بد جعل الجسمية موجودة ما بجعل كل من الخصوصات الصورية التي بها يصير انواعا مختلفة

الاعتبارين وما ذكرناها والاباعتبار الخ اذا تقرر هذا فنقول لو كانت المادة علة قريبة للصورة لزم ان لا يكون الصور الجسمية مختلفة
الانواع والتالي بحق فالمقدم مثله بيان الشرطية اللزومية ان المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا لما علمت ان المادة شيء
بالقوة والقوة امر عدمي والعدم بما هو عدم لا اختلاف فيه اصلا وما قيل في المشهور ان هيولیات الافلاك مختلفة لاختلاف
هيولى العناصر فالمراد به انها كذلك في الوجود من جهة الصورة الا من جهة ان لها قوة نحو وجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها لانها
ذاتها اذ لا ذات لها مجردة عن الصور ولو كانت الهيولیات مختلفة الذوات في انفسها كانت مركبة من هيولى وصورة لا محالة
في الهيولية فكانت الهيولى هي التي لا اختلاف في ذاتها الا الصورة فاذا كانت كذلك كان ما يقتضيه ويستلزمه من الصور ايضا غير مختلفة
الحقيقة اذ لازم المتفق متفق فان كان اختلافها لامور يختلف بها احوال المادة فيكون تلك هي الصور الاولى فيعود الكلام الى علة
اختلافها فان كانت العلة هي المادة فقط بلزم الخلف المذكور وان كان علة وجود هذه الصور المادة وشيء اخر غير مادي لان
المادة بنفسها هي العلة القريبة للمادة وشيء منفصل يكون في الوجود اشياء مختلفة فكلما اجتمعت المادة مع واحد معين
منها حصلت صورة معينة منها جميعا واذا اجتمعت مع واحد معين اخر حصلت صورة معينة اخرى فيكون المادة لا صنع
لها الا القبول واما خاصية كل صورة صورة فانما تحصل عن تلك العلل المفارقة واختلافها من جهة اختلافها فيكون حقيقة
كل صورة وخصوصيتها التي هي بها هي بنفس ذاتها وبذات مبدائها المفارق لا بالمادة والغرض ان المادة كما لا صنع لها
في الايجاد الصورة مخصوصة لا صنع فيها في اللوازم لانها لا بد منها فان يكون محلا لامكان الصورة او امكان اثارها وافعالها
وحركاتها اذ ما من صورة جسمانية الا ويلزمها ايجاد احوال ذاتية او عرضية ففيها جهة القوة والامكان الاستعدادي
فلا بد فيها من مادة يحلها اذ قد علمت ان ذاتها واحدة لا يمكن ان يكون فيها جهتي الفعل والقوة جميعا فالفعل وجهة الصورة
والقوة وجهتها للمادة فاذن قد بقي ان للمادة لها القبول فقط وبطل ان يكون هي العلة للصورة بوجه من الوجوه واذا
كان من الواجب في كيفية تلازمهما ان يكون احدهما هي العلة بعينها للاخرى فبطل ان يكون تلك العلة هي المادة فبقي
ان يكون هي الصورة العلة التي بها تجب المادة فلا بد ههنا من النظر في كيفية علية الصورة للمادة هل يجوز ان يكون هي وحدها علة
او واسطة او لا بد ان يكون شريكة علة غيرتامة وجزء علة كاملة **قوله** فنقول اما الصورة التي لا يفارقها ما تحلها
فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها اما علم ان الصورة
الجسمانية على ضربين صورة لا تفارقها المادة الى بدل تعاقبها صورة تفارق المادة والمادة تبقى موجودة بعدها
بدل عاقب اما الضرب الاول منهما الذي يلزم الهيولى ابدا العدم تحقق اسبابا الفاسد فيها من القطع والثقب والفصل والوصل
الا ما شاء الله من التخلخل والانقال من هذه الدار والرجوع الى الواحد القهار فهي مما يجوز كونه علة مطلقة او واسطة في افاضة الهيولى
عند العقل في جليل النظر الا ان يكشف له الزيد في دقيق النظر واما الضرب الثاني من الصور القابلة للاشياء التي يفسد ويبقى المادة فلا
يتصور كونها علة مطلقة او واسطة للهيولى وذلك لانها لو كانت وحدها علة مطلقة او واسطة لكانت تقدم المادة بعدمها
فيكون للصورة المستفادة بمادة اخرى توجد عن هذه الصور المستفادة لما علمت ان الصورة لا ينفك عن المادة فيكون ايجاد
حادثة وكل حادث يحتاج الى مادة سابقة واستعداد سابق فنقل الكلام الى علة وجود مادة المادة فتلزم الامور الثلاثة التي
في الموادو ايضا يجب كون العلة متشخصة موجودة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بالهيئة
ولوازمها والا لاشتركت فيه واحد ليس كذلك بل بعوارض مفارقة وكل عارض غير لازم يحتاج وجوده الى قوة استعدادية لا يكون
الا في المادة فيلزم ذلك ان يكون موجودة قبل وجودها هذا خلف فاذن يجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة او
شريكة لعلة متشخصة بنفسها في افادة المادة فلا بد ان يكون في الوجود شيء واحد محصل للهيئة والذات يفيض عنه وجود
المادة لكن يمتنع ان يتم فيضانه الا بانضمام صورة ما الا بعينها اليه فيقوم المادة بهما جميعا بان يتعلق وجودها بوجود ذلك
المبدء الاصلي وبصورة ما كيفما كانت لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى تفعل ما فعلت العلة من المادة في قائمتها
اياها بافاضة ذلك المعطي مع ان كل واحدة من الصور تحتاج لا الى اصل يطبعها بل في تشخصها واختلافها الى هذه المادة

فالمادة لاتعدم بعد ما تنتزع من الصورة المتعاقبة لحصول البدل لها الذي يعمل فعلها وهو المعاونة في القوام **قوله** فيما ان هذا
الثاني يشارك الاول في انه صورة يشاركه في انه يعاون على اقامة هذه المادة لما كانت الهيولى جوهرا ناقصة الوجود مستمرة الذات
المبهمة متجاذبة الحصولات المختلفة فلا بد ان يكون سببها القوام لها ذا الجهتين جهة اتفاق واستمرار وجهة اختلاف وتجدد
فهكذا حال الصورة المقيمة لها بالشركة والاختلاف وقد علمت ان مقيم هيولى مركب من جوهر مفارق واصل ومن صورة ما لا يتميز
بها بكمال فاضت ذلك المبدأ الفيض للمادة واتاها عدمت صورة من الهيولى يتعقبها صورة اخرى في الاستبقاء والادامة فمن حيث
ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون الغير القديمي على الادامة ومن حيث انها تحصل المادة بالفعل جوهرا
غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة توجد اولا من السبب المفيض بما هي صورة مطلقة ثم بانضمامها اليه توجد بعينها
المادة وهي بوجه ما معلولة للمادة لانه لا بد من ان يتشخص او لا يتقوم في الهيولى لتجعلها جوهرا غير الجوهر الذي كان خلعها بدلا
المطلقة تتقدم على الهيولى المطلقة الباقية والهيولى المستمرة تتقدم بوجه على ذاتها المخصصة لما ان لهما من التشخص بالنسبة
والشكل والتحيز وغيرها ولذاتها الخمسة تتقدم ايضا على الهيول المتجوهر تجوهرا مخصوصا **قوله** وكثير من الامور
الموجودة انما تتم بوجود شيئين لا بعينهما فان الاضاءة والاثارة انما يحصل من سبب ضوئي لا بعينه بجعل الجسم المستنير قابلا
لا يفيد في الشعاع ولا يعكس اليه بل يفيد دفع الاستبعاد في ان يتم وجود الهيولى بامرين احدهما واحد بعينه والاخر صفة لا بعينه
بايراد مثال لبعد الاشارة المكررة وقوعه في الوجود والمثال هو الاضاءة الواقعة على الجسم من جهة امرين يتم بهما جميعا تلك
الاضاءة احدهما السبب المفصل وهو الجوهر المضيء كالشمس او النار والثاني السبب المتصل وهو الكيفية التي تعين المنير في
الاثارة وهي احد الالوان لا بخصوصه بل الكيفية اللونية تجعل الجسم القابل مستعدا لان يقبل الشعاع النوري تقف على تحلله
ولا تنفذ فيه كما في الهواء ولا يعكس منه كما في التحلل الصقيل والهواء مثلا بحيث يتم في الشعاع والصيقل كالمرآة بحيث لا يفقد
فيه الشعاع ولكن لا يقف عليه بل ينعكس منه الى غيره ويقف عنده ان كان غيره قابلا ما تونا والا فلا يقف عنده فان كان
صيقلا يعكس منه تارة اخرى الشيء اخر على نحو يقتضيه وضعه من الاول والا يبقى على نفوذه الاستقامي الى ان يتعدم قوة
نفوذه او تنتهي هيئة تحرك طالبة نقطة لا بد ذهبت بعدها ان كان المنعكس منه قصر امتداد او بعد ما يذهب بعدها بحيث شعاعه
تحرك طالبة اخر راسه براس المحرك الاول كما يعلمه اصحاب المناظر والمرايا والحاصل ان التشفيف والصيقلية غير قابلين للصوء لفقد
الكيفية اللونية ثم مطلق اللون مع المضيء كاف لحصول الاستضاءة في الجسم لكن كل كيفية تخصوصها تفيد الشعاع على خاصية تخصها
غير الخاصية التي يفيدها كيفية اخرى من الكيفيات اللونية هذا على مذهب اكثر الحكماء ممن جعل اللون غير الضوء واما على رأي
من جعل الالوان من مراتب النور فيكون المعين المخصص في الاثارة هو كيفية اخرى في القابل غير اللون كمراتب الخشونة ونحوها من الكيفيات
الاستعدادية ثم لا ينبغي لاحد ان يناقش مع الشيخ في لفظة نفوذ الشعاع وبالانعكاس بان كلا منهما ضرب من الحركة والانتقال
الشعاع عرض العرض لا يتحرك ولا ينتقل بعد كونه بصيرا بمذهبه في الشعاع وبغرضه من هذه الالفاظ فان الغرض من اطلاق
النفوذ والانعكاس على الشعاع ليس ان يتحرك بل ان يحصل في الجسم القابل من جهة المنير الذات على نسبة مخصوصة من ان الناقشة
في المثال غير قادحة وربما يوجد لهذا المقصد مثال اوضح من هذا المثال ولو لم يوجد مثال لم يخل القصد اذ العمدة هو البرهان وليس
يجب ان يكون لكل شيء مثال وربما يمثل في هذا المقام بان يشبه ذلك المبدء المستنبط لوجود المادة المستبقاة بالصور المتعاقبة
بشخص واحد يمسك سقاية دائما متعاقبة بزيل واحدة ويقيم اخرى بدلها او بالقوة الغاذية الحيوانية التي تقيم بدنا شخصيا
مدة العمر بايراد الاغذية المتعاقبة التي تورد عليها البدن وكلما تحلل وينفي غذاء بالحرارة الغريزية المفيدة له فتورد بدلا اخر بفعل
فعل الاولى في بقاء البدن بحفظ المزاج بالمجموع من الباقي والمتبدل **قوله** ولقائل ان يقول ان كان تعلق المادة بذلك
الشيء وصورته بحيث يكون مجموعهما كالعلة لها واذا بطلت هذا المجموع الذي هو العلة آ تقرر السؤال واضح وحاصل الجواب ان جزء العلة
ليس هو الصورة المخصوصة بما هي مخصوصة بل الصورة بما هي صورة مادية ثابتة عند بطلان كل صورة تتعقبها اليها اذ من
المستحيل ان يوجد عن ذلك السبب وجود المادة بلا انضمام شيء الصور يكون شريكا لها وشرطا كيفما هو على ما نص الوجود

لا يبقى الا بالصورة ولا يمكن وجوده الا بها **قوله** ولكن لقائل ان يقول اجتماع العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد انتهى هذا الاعتراض على ان العلة الموجبة للشيء يجب ان يكون اقوى منه مثلا واكد وجودا من ذلك المعلول وان الوجود والوحدة متلازمان ومتساويان في القوة والضعف فالواحد بالعدد اقوى واحدا من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس القريب وهو من الواحد بالجنس البعيد وكذلك الوجود الشخصي اقوى من الوجود النوعي وهو من الوجود الجنسي فلم لقائل ان يقول اذا كانت الصورة لا يعينها على الهيولى وهي واحدة بالعدد يلزم من ذلك ان يصير الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد وهو باطل والا لكان المعلول اقوى في وجوده من العلة وذلك معلوم البطلان ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما افاده الشيخ وغيره من الفلاسفة وهو ان العقل لا يقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة عمومه واحدا بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالمعنى النوعي بل الجنسي هو طبيعة الصورة بما صورة على الاطلاق ان تستحفظ بواحد بالعدد وهو السبب المفارق فيصح ان يكون علة بالعدد وهو المادة والاولى ان يقرر هذا الجواب بان العقل لا يمنع ان يكون المجموع الحاصل من واحد بالعموم واحدا بالعدد علة لواحد بالعدد او بان يقال الاصل ههنا هو العلة بالحقيقة وهو واحد بالعدد الا انه لا يتم ايجابه الا باضمام احد امور يقارنها كان لا بعيد والبال شار بقوله فيكون ذلك الشيء توجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنها كانت فان ذلك لا يخرجه عن الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التاثير والايجاب بعد حصول المناسبة بين المفارق والمحض البري عن القوة والاستعداد وقول الكرخي وبين ما هو في ذاته قوة محضة قلت الانقسام والكثرة بالقسمة يكون ذا جهتي قوة وفعل ووحدة وكثرة وبالجملة لما كان بالتبعية الصورة الجسمانية عاهي صورة جسمانية من غير تخصص بالنوعيات والتشخيصات علة بالذات الهيولى فقد كانت العلة التامة الموجبة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذاتا تشخيصية تامة الباقية بافية الوجود والتشخص غير متكثرة تبتكثر افراد تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فضلا واحد بالعدد والشيخ لم يرد ههنا ان يصرح باسم ذلك المبدء الاصلي وبين حقيقته انه جوهر عقلي مفارق الذات من جنس الجواهر العقلية مفارق الذات من بعض الجواهر القادسة التي هي مبادي عالم الطبيعة وغاياتها اذ ليس ههنا موضع اثبات المفارقات العقلية وبحث عن وجودها وصفاتها في المقالة التاسعة ولهذا الغرض عن ذلك واحال البيانة على ما سياتي ولكنه تشبث بهذا البيان وجود جوهر عقلي مفارق عن المادة ولواحقها كما لا يخفى على الركن اللطن واما الوجه الثاني في الجواب الساخ لنا بعونه تعالى فهو ان الهيولى ليست متخصصا متعين الذات بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوجود حتى ان وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لانه يكفي في انحفاظ تشخصها اطلاق الصورة على اي جرم كانت ثم ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني والمهية بما هي من غير انضمام وجود الخارج اليها اذ لا خفاء في ان السبب للهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب في وجودها الخارجي لا بالخصوص في العقل لا يمنع من سببيته مثل هذا العام المتحصل بنحو ما من الوجود بمثل هذا العدد الذي وحدته العددية لا يكون باقوى من الوحدة الجنسية لان تعيين التشخص يحصل بمطلق الصورة لا بصورة خاصة نوعا والجنس بما يحتاج في تعيينه النوعي الى الفصل من الفصول النوعية التي هي اجزاء الصورة النوعية لا الى فصل مخصوص واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فليس لان مرتبة تشخص الهيولى جسد عن الاستناد الى واحد تشخصي البتة بل لان الصورة في وجودها وكونها سببا افتقرت ليتمكن طبيعتها المحفوظة الوجود بها بواحد من تشخصاتها المتعاقبة وهذا مما يوضح ما ذكرناه انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من المادة والصورة الى الاخرى في التشخص ان تشخص الهيولى ليس نفس ذات الصورة المطلقة لانها بهويتها الشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بتشخيصها اقدم من تشخصية الهيولى ومحيتها جميعا واما الصورة فيفتقر في تشخصها الى الهيولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة لا من تعين الصورة **قوله** فالصورة اتما صورية لا تفارقها المادة واما صورة تفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها اه الغرض من هذا التقسيم هنا مع انه قد استفيد من كلامه فيما سبق هو التمهيد لبيان كيفية استبقاء المادة بكل واحد من القبيلين اما الصورة التي هي من القبيل الثاني وهي القابلة للزوال والفساد بما بعضها فلا بد للسبب المبقي للمادة ان تبقيها بتعاقب الصور بانه كلما زالت عنها واحدة من الصور عقبها الماضية بالعاقبة فيكون الصورة من وجه واحد شريكة لعلة الهيولى وباعتبار اخر جزء للمجموع الذي هو العلة ومن وجه اخر مفتقرة الى المادة التي في تشخصها ومن وجه اخر واسطة

بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها المعقل والواسطة في التقويم والايجاد لا بدان تتقوم وتوجد ذاتا ولا تتم بتقوم وبوجد بواسطة شئ اخر اولى بالذات فهى بهذا الوجه علة قريبة للمادة المستبقاة في البقاء بالوجه الذى هى معينة للعلة في وجود الهيولى ليست واسطة ولا علة قريبة بل جزء علة واحدة او شريكها ثم لا يخ اما ان يكون علة الصورة هى بعينها العلة التى تبقى المادة بتوسطها فالاقوام ليس يرى من مبدء واحد بعينه او من مبادء متعددة بعينها الى الصورة وبتوسطها الى المادة واما ان يكون علة الصورة غير علة المبقية للمادة بها فذلك فيما اظهر لى كونها متقومة قبل الهيولى في هذا القسم منها اظهر

قوله واما الصورة التى لانفكاكها المادة فلا يجوز ان تجعل معلولة للمادة حتى يكون المادة بمقتضاها وتوجبها بنفسها اما كيفية اللازم بين المادة والصورة التى تلازمها المادة ولا تفارقها كمادة الفلكيات فلا بدان يكون احدهما بعينها علة او جزء علة موجبة للاخر تحقيقا لمعنى التلازم في الوجود بين شيئين ليسا متضايفين ولا احدهما علة موجبة للاخر وهما معلولا علة واحدة لا بان يكفى كونهما صادرين عن علة واحدة والا لكان كل معلولى علة واحدة بوسط او بغير وسط متلازمان وليس كذلك اذ العقل لا يابى من انفكاك احدهما عن مثل هذين عن الاخر وان جوزه بعضهم مستدلين بالمتضايفين ومثلهما كالبنوة والابوة المختصين اما المتضايفان فقد مر الجواب عن الانتقاض بهما فيما سبق من انهما غير منفكين ايضا من افتقار ما الكل الى الاخر لا على وجه الدور المستحيل واما البنوة والابوة المختصان فليس بينهما تلازم وجودى عقلى بل تدافع في العقل وتمانع في الميل الى الخير ولا يجوز ايضا ان يكون العلة الواحدة تقيم كلا منهما بالاخرى حتى يكونا في درجة واحدة من القرب الى تلك العلة ويقوم كل منهما بالاخر فيلزم الدور المستحيل اذ لا فرق في الاستحالة بين ان يفتقر كل واحد من الامرين بالاخر او بعلة واحدة بتوسط الاخر فلا بد ان يكون احد هذين المتلازمين اقرب صدورا من العلة الموجبة وقد مر ان هذه الواسطة في الصدور لا يمكن ان يكون هى المادة لما سبق من الوجوه الثلثة البرهانية وتعينت الصورة للسببية لكن الشيخ استانف في الكلام بالسببية عن المادة ههنا بوجه اخر وهو ان المادة لو كانت موجبة للصورة لكانت موجبة لوجود ما يستكمل به فيلزم ان يكون شئ واحد كاملا ومستكملا وموجبا وقابلا لان المستكمل بما هو قابل بالقوة ومن حيث هو موجد وجود شئ كامل بالفعل ومحال ان يكون شئ واحد من جهة واحدة يكون بالقوة وبالفعل جميعا ويكون مصورا لما يتصور به وفاقدا لما يفتقش به وبمثل هذا الوجه اثبت الحكماء للنفس التى تتصور في الفكر صورة علمية معقولة صورا عقليا مصورا للنفوس بالصور العقلية فانه يلزم من ذلك ان يكون الهيولى ذات جوهرين باحدهما تصور وتوجب وبالاخر تتصور وتستعد فيكون جوهر الهيولى لا محالة احد هذين الجوهرين وذلك الاخر هو كمال زائد على ذات الجوهر القابل مما يوجب فيه اثارا من باب الاعراض والحركات كالطبيعة المحركة للمادة حركات في الوضع والاين وغيرهما فيكون ذلك الامر الكمالى هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا الى سبب وجوده فتسلسل تصاعدا الصور الى ان تنتهى فيكون الصورة مما لا تقدم الذاتى على الهيولى ولما علمت ان جهة القوة للهيولى وجهة الفعلية للصورة فلا يجوز لاحد ان يقول ان الصورة في نفسها امر بالقوة ويصير موجودة بالفعل بالمادة لان حامل القوة هو الهيولى فجهتها ان يصير به الهيولى بالفعل بعد ان كانت بذاتها بالقوة ولو عكس الامر بينهما لكان من حق ما يتمى صورة ان يسمى مادة وبالعكس لانه انقلبت حقيقة كل منهما الى صاحبه موضوع ثم ان الصورة وان لم يكن تفارق المادة لكنها ليست متقومة بالمادة بل بالعلة المفيدة لهما معا والمفيدة للمادة بتوسطها والمفيضة للصورة على الهيولى وللصورة لها بالصورة وبوجه اخر تقيم كلا منهما بالاخر اما المادة فبما الصورة المطلقة من جهة الايجاب والوجود واما الصورة فبالمادة المتصلة بالصور المتعلقة من جهة التشخص والقبول لا من جهة التقوم والوجود وكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بين ان الصورة علة قوامها والعلة لا يتقوم بالمعلول والا لزم تقدم الشئ على نفسه اذ الشئ ما لم يتقوم اذ لم يتقوم المعلول فكيف يقوم العلة لما يتقوم به ولا شيئان اثنان يتقوم كل منهما بالاخر بيان ذلك لان كل منهما وجود الاخر لانه يلزم الدور وقد بانت استحالته وفي بعض النسخ ولا شيئين اثنين وهو ايضا صحيح اذ التقدير قد مر ان الشيئين اثنين اه وانما التقوم فيهما بالافادة لئلا يتحقق تقوم

كل من الهيولى والصورة الشخصية بالاخرى لان الهيولى تحتاج اليها فى الافادة والايجاد والصورة يفتقر الى الهيولى فى ان يكون لها تشخصها وقابلية وجودها الشخصى **قوله** وتبين بهذا الفرق بين الذى يقوم به الشئ فقد تبين هذا الفرق وكان المقارنة بين الشيئين لا تنافى سببية احدهما للاخر فكذا لا يستلزم المقارنة كون احدهما سببا للاخر فالصورة علة للهيولى وان كانت مقارنة لها وليست الهيولى علة وجودها وان افارتها ولا كونها فى الهيولى مما يقدم على كونها موجودة فى نفسها فان بعض الاشياء امور يتوقف وجودها فى انفسها او لا نفسها على وجودها لغيرها بضرب من الاعتبار وبعضها ليس كذلك فالعرض وجوده فى نفسه متقوم بوجوده مقارنا للموضوع له والمعلول وجوده لنفسه متقوم بوجوده مضافا الى علته وليس الامر فى العلة والموضوع كذلك فان العلة موجودة فى نفسها لنفسها سواء وجد عنه المعلول او لا بوجود والموضوع كذلك سواء قارنه العرض او لا وهكذا حكم طبيعة الصورة بالقياس الى المادة فالمقوم للشئ بالفعل المفيد لوجوده على ضربين منه ما هو مفارق ومنه ما هو مقارن وان لم يكن متقوما بكل الجوهر الجسمى كالاعراض سواء كانت لاحقة او لازمة والكيفيات المزاجية التابعة للاعراض **قوله** وبين بهذا ان كل صورة توجد فى مادة مجسمة فجعلها ما يوجد اه قد ثبت وتحقق مما ذكر ان كل صورة جسمانية سواء كانت حادثة كالهيولى الاولى او المادة الجسمية عما هى مادة مجسمة وسواء كانت لازمة كالفلكيات او حادثة كالعنصريات البسيطة والمركبة يحتاج الى علة منفصلة اما الحادثة فمحفوظ لان المادة لو كانت سببا لكانت لازمة دائما واما اللازمة فلان نسبة المادة الى كل صورة من حيث ذاتها نسبة واحدة فلا تخصص لها بشئ من الصور فلا بد فى تخصصها بها من علة مخصصة ولان المادة قابلة محضة ليست بموجبة ولا فاعلة ولانها فى ذاتها مبهمة بالقوة انما تعينت بالفعل بالصورة ولغير ذلك من الوجوه وسيبين هذا الخط فى مواضع اخرى من هذا الفن منها فى مباحث القوة والفعل ومنها فى مباحث العلة والمعلول ومنها فى مباحث الجهة ومما يجب ان يعلم ان الصورة وان كانت بما هى صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذى سبق لكنها مما يفتقر من جهة تعينها الشخصى وما يلزم تشخيصها من النسب والاشكال وغيرها من الاعراض والحركات والانفعالات الى جسم من الاجسام متحد حال فى ذاته او فى لازم ذاته فيفتقر الى قوة استعدادية او قابل ذى قوة فالصورة سواء كانت حادثة او باقية تحتاج الى مادة تكمل من المادة والصورة يفتقر الى الاخرى بوجه اخر كما سبق الاشارة اليه وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول ان تشخص الصورة سيما اذا كانت طبيعة نوعية متكثرة الاشخاص لا بد ان يكون بالمادة فقابلية المادة ان كانت تخصصه بذاتها كما يدل عليه ظاهر كلام بعض المحققين يلزم كونها امرا متعينا بالفعل وهو خلاف ما تقدم من عود الكلام الى كيفية تشخص مادة المادة فيتسلسل وان كان تخصصه بالصورة يلزم الدور فليعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة فان معنى الاول انما يتشخص بالهيولى من حيث هى قابلة للتشخص او لما يلزمها من الاعراض المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى كما مر هى القابلية والاستعداد وهذا معنى قولهم كل نوع يحمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل الصورة الشخصية او ما يلزمها والقابل لا يكون فاعلا واما معنى تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة نفسها مما يتعين به الهيولى كما ان السواد نفسه مما يتسود به الجسم فالهيولى باستعدادها علة قابلية للصورة الشخصية والصورة بنفسها لا بتشخيصها علة فاعلية لتشخص الهيولى واما الصورة بتخصصها فهى علة لكون الهيولى جوهرا خاصا متخصصا بالفعل غير جوهرية الناقصة وتشخصها النافى للشركة فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة ثم لقائل ان يقول ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالاخرى على اى جهة كان غير صحيح لانه يتوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وذلك متوقف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ولا ينضم هو الى غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام لا توقف وجود الى المهية لا يتوقف على صيرورة كل منهما موجودا والا لكان للمهية وجود اخر ويتقدم وجودها ويلزم الدور او التسلسل فكذا ههنا غير صحيح لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية والنقض بحال المهية والوجود غير وارد لانهما ليسا فى الخارج امرين متعددين ينضم ومنضم اليه بل اشتهر بما هو ابعد من التعليل فى الذهن بل الجواب بمنع المقدمة السابقة وهى ان الشئ المطلق غير موجود فانها غير صحيحة والصحيح ان المطلق بشرط الاطلاق غير موجود واما المطلق لا بشرط الاطلاق والتقييد فهو موجود عند الحكماء والحاصل

ان المهية

ان الهيئة يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق فهي باحد الاعتبارين موجودة خارجا و ذهنا وبالاخر غير موجودة الا في الذهن واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم

تذنيب واعلم ان في هذا المقام اشكالا لا يرد على الحكماء من جهة تقدم الصورة على المادة وتقدمها على الجسم وتقدم الجوهر المفارق على الجميع وهو انكم قلتم ان الوجود ليس بجنس لما تحته لنوعه وحملها عليها بالتقدم والتاخر فيجب ايضا حينئذ ان لا يكون الجوهر جنسا للهيولى والصورة والجسم المفارق لان بعضها اقدم من بعض فليس حمل الجوهر عليها بالسوية بل بتقدم وتاخر والجواب على ما يستفاد من كلام الشيخ في قاطيغورياس ان التقدم والتاخر في معنى ما اما ان يكون بحسب نفس ذلك المعنى لبقدر في ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم نفس ما به التقدم وما به التقدم وهو غير جايز عند الحكماء المشائين وقد جوزه بعض الاقدمين وتبعهم صاحب المطارحات ومن تبعه وطبيعة الوجود عندنا كذلك لا غير واما ان يكون بحسب ذلك المعنى لغير ذلك المعنى كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود وبحسب اخر معنى الوجود هو محيثيته ومحيثية العرض واما ان لا يكون بحسبه ولا لنفسه كتقدم نوع من جنس الجوهر على نوع اخر او شخص منه على شخص اخر كتقدم عقل على اخر في الوجود بالوجود لا بمعنى الجوهرية وكتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في الانسانية بل في الزمان او بالزمان او في الوجوه بالوجود وليس الوجود داخلا في معنى الجوهرية ولا الزمان ولا الوجود داخلين في معنى الانسانية واما معنى الجوهر وحمله على ما تحته فبالسواء في انواع الجوهر وكذا الانسانية وحملها على زيد وعمرو واب وابن على السوية وان وجود هذه الجوهرية لهذا النوع الجوهري قبل وللاخر بعدا بالذات ووجود الانسانية للاب قبل وللابن بعدا بالزمان وبالجملة لا سبب لكون زيد الذي هو الابن انسانا لا ابوته ولا غيره وكذا الاعلة لكون الانسان جوهرا ان علمت هذا فقد علمت ان ليست علة الجسم علة لكونه جوهرا ولا ان شيئا من الهيولى والصورة او المفارق علة لجوهرية الجسم ولا ان شيئا من جزئي الجسم فانه جوهر مقدم على الجسم ولا الصورة فانها جوهر بسبب الهيولى ولا لجوهريتها ولا الجسم من حيث جوهريته متاخر عن اسبابه فهذه الاسباب ليست اسبابا لجوهرية الجسم وايضا حمل الجوهر على الهيولى والصورة ليس متقدما على حمله على المقوم بهما وبالجملة حمل الجوهر على العلل الجوهرية ومعلولاتها الجوهرية على السواء فليست جوهرية شيء علة لجوهرية شيء اخر حتى يصير الجسم بجوهرية الهيولى والصورة جوهرا بل هذه التقدمات والتاخرات كلها من جهة الوجود لا من جهة الماهية وجنسها فعلة الهيولى ليست في ذاتها جوهرا قبل الهيولى بل في انها موجودة قبلها وكذا ليست الهيولى والصورة متقدمتان في انهما جوهران على الجسم بل الكل على السواء في نسبة الجوهرية اليها انما التقدم والتاخر والعلية والمعلولية في افراد الجوهر في الوجود وبالوجود والعجب من بعض اجلة المتاخرين ومن تبعه وحذا وحيث انهم ذهبوا الى اعتبارية معنى الوجود وجعل المجعول والجاعل نفس الماهيات ثم لما انكروا التشكيك بالتقدم والتاخر في الذاتيات فيلزمهم التناقض في كون جوهر علة لجوهر اخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين فلما زعموا ان الوجود لا حقيقة له في الخارج ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي بالتقدم والتاخر والشدة والضعف لان الجوهر عندهم اقدم واشد في انه جوهر من جوهر اخر وجعلوا اجرام هذا العالم بصورها النوعية كطلل اجرام العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل عندنا راجع الى الوجود ومراتبه في الشدة والضعف الدنو والله ولي التوفيق

قوله المقالة الثالثة وفيه عشر فصول العرض في هذه المقالة البحث عن احوال انواع المقولات التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقق مهيات اقسامها الاولية واحوالها واعراضها الذاتية اذ الكل من عوارض الموجود لما هو موجود فحري بها ان يذكر في هذا العلم من هذه الحيثيات الوجودية

قوله فصل في الاشارة الى ما ينبغي عن يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها والاشارة اليها المقصود في هذا الفصل هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما ظن بعض المقولتين منها اعني الكم والكيف واعلم ان العرضية هي عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع فحالا ان الجوهرية فانها عبارة عن نفس الهيئة المشتركة بين الجواهر الجوهرية فان لما تحته والذات لا يعلل فكون الشيء جوهرا لا يحتاج الى الاثبات انما يحتاج الى الحد بخلاف كون الشيء عرضا لان معنى العرضية

لما تحته معنى عارض للنسبة لا عارض الوجود وكثيرا ما لا يفرق بين هذين العنيين فيزعم ان مثل الموجود والوحدة ومعنى العرض عوارض
خارجية كالاقسام للاعراض مثل السواد والحركة واللون وغيرها وليس الامر كذلك بل العرضية قسم من الوجود والوجود
عين الماهية خارجا وغيرها بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار العقلي ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض
مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه وجود خاص من الوجود وطبيعة
الوجود اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني عن اثبات الاخص ولا توجبه فبعد اثبات كون الشيء داخلا في مطلق الوجود يفتقر
الى استيناف بحث عن اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ متابعا للحكماء **قوله**
فنقول قد بينا ماهية الجوهر وبينا انه ان الشيخ قد بين رسم الجوهر وخواصه اللازمة وبين حدود اقسامه الخمسة الاولية
التي لكل منها جنس واحد تحته انواع كثيرة وهي العقل والنفس والجسم والصورة والهيولى وكان بعد التعريف والتحديد يشرع
اثبات اقسامه فاثبت بعضها الى الان وهي الثلثة الجسمانية وبقي البعض وهما العقل والنفس اما الجسم فقد اثبته بالحقيقة
لانه قد ابطل تركيبه من الجواهر المفاصلة واذا بطل ذلك ثبت اتصاله اذ الاتصال ذاتي للجسم ومبداء فصله الذي هو قابل للابعاد
الا انه لا يحتاج بعد ابطال الجواهر الفردة او بعد اثبات الهيولى والصورة الى استيناف نظر اثباتهما وكيفية قيام كل
منهما بالاخرى هو بعينه اثباته لانه عبارة عنهما جميعا على الوجه المذكور واما المادة والصورة فقد اثبتهما واما العقل فقد
اثبته ههنا من حيث مبدأية للصورة ومبدائية للهيولى بشركة الصورة بوجه وبتوسطها بوجه ولكن لا بالفعل بحسب الجوهر
بل بالقوة القريبة من الفعل لانه تحقق وجوده الخاص العقلي بضم مقدمات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة
وهي ان ذلك المبدأ لو كان غير المفارق للحس لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة
الاول فظاهر لانها معلولة لتوعلة الجسم ومبدائه لا يمكن ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام ينقل الى سبب وجودها
فيتسلسل ويدور لان تاثير الجسم بمشاركة الوضع ولا وضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد فالجسم وجزاه لا يمكن ان يكون علة
لجسم اخر ولا لجزئيه واما النفس فهي ايضا مفتقرة في فعله الى الجسم فلا تاثيرها فيما يفتقر في تاثيرها اليه واما العرض فان كان
من عوارض الاجسام والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان عرضا لمفارق فاستلزم وجود المفارق فصح وجود الجوهر المفارق
على اي الوجهين وسيجيء اثباته واثبات كثرته في المقالة التاسعة على انه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات لحاجته
الحاجة في خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل واستكمالها به الى مخرج اياها من النفسان العقلي الى كما
لا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الاكاملا عقليا بالفعل والا لاحتاج الى مخرج اخر بكمله ان كان عقلا بالقوة فيلزم
الدور او التسلسل فينبغي ان تقع الاشارة في البحث مما وقع من تحقيق احكام الجوهر واثبات اقسامه الى تحقيق الاعراض واثبات
واثبات اقسامها الاولية واحكامها الذاتية **قوله** فنقول اما المقولات العشر فقد وقع في قاطيغورياس المنطق اليغور
للمقولات العشر واما اثبات انها وجودة واثبات جوهريتها ما كان منها جوهرا وعرضيته ما كان منها عرضا فليس شيء منها على المنطقي
بما هو منطقي بل انما ذلك من وظيفة الفلسفة الاولى فمنها شرع الشيخ في بيان عرضية المقولات التسع وابتداء بالمضاف فانه
اولى الاعراض بالعرضية واجلاها فنضاعف الافتقار فيه الى الموضوع فليس لاحد ان يشك في عرضية المضاف وانما قيد
بالحيثية لئلا يتوهم ان المراد به المضاف المشهوري فانه قد يكون جوهرا وكذلك الاعراض النسبية الباقية وهي الاين
والوضع والمتى والفعل والانفعال فانها ايضا مما لا شك في عرضيتها وكونها احوالا للامور التي هي فيها كالشيء الموجود
في محل يستغني في وجوده عن ذلك الشيء والذي توهمه بعضهم من ان الفعل في جملتها ليس موجودا حالا في الفاعل الموصوف
به بل في القابل المنفعل عنه فليس بقادح في المقصود ههنا من كونه عرضا موجودا في الموضوع سواء كان في الفاعل او في المنفعل
وان كان ذلك التوهم في نفسه باطلا فان المراد من الفعل الذي هو المقولة ليس الامر الصادر عن الفاعل بل نفس تاثيره التجددي
ولذلك يعبر عنه بان يفعل ليدل على المفهوم الحدثي الزماني وانما لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لانها لم يظهر كونها مقولة
اخرى في نفسها غير الوضع الخاص بالجملة فحكمها في ظهور عرضيتها حكم ما قد نبه عليه مما ذكر واعلم ان صاحب المباحث

ذهب الى ان هذه الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد سبعة لا بان النسبة مفهوم واحد وهي
داخلة في مفهوم كل من السبعة فيكون ذاتيا وجنسا لها وغيره ان المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة والاين
وكثيرا ما يستظهر شيخ المشرقيين بان لا حد له برهان حصر المقولات ونحن على ان تجعل في كون السبعة مشتركة في امر ذاتي هو
مطلق النسبة فقد وجدته وذلك لان التحقيق ان النسبة بما هي نسبة ليست معنى مستقلا في نفسه مع قطع النظر عن خصوصيته
الطرفين وهذا لا يخفى على متامل فاذن لو كانت هذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي لزم ان يكون لاطرافها ايضا
جنس واحد وليس كذلك واما كون الحركة مقولة اخرى فما ابطلناه ايضا في الاسفار **قوله** فبقي من المقولات ما يقع فيه
اشكال اما الذي وقع الشك في عرضيته من المقولات العرضية ليس الا مقولة الكم ومقولة الكيف فان جماعة من الناس ذهبوا
الى جوهرية الكم وهؤلاء تشعبوا فرقا ففرقة ذهبت الى جوهرية الكم المتصل القار فجعل الخط والسطح والجسم التعليمي جواهر
بل جعلها مع كونها جواهر مبادي للجواهر الطبيعية وفرقة قالت بجوهرية الكم المتصل الغير القار فجعلت الزمان جوهرا
ومنهم من رفعه عن هذا الحد فجعله جوهرا مفارقا وبعضهم من اجازه عن حد الامكان فجعل الزمان واجب الوجود وفرقة
اخرى من راى الجوهرية في الكميات المنفصلة وهي الاعداد وجعلها مبادي للجواهر ولا يبعد ان يكون هؤلاء والذين
جعلوا الخط والسطح جواهرهم اصحاب القول بالجواهر الفردة المنكرين لما سوى عالم الاجسام من المفارقات فيكون الوحدة والعدد
غير موجودين الا الذوات الاوضاع وهي مبادي الموجودات الطبيعية واحوالها الجسمانية ويحتمل ان يكون احدهما وهم
القايلون بجوهرية العدد هؤلاء دون الاخرين ويكون القايلون بجوهرية العدد هم اصحاب فيثاغورس الذين جعلوا المبادي
العقلية نفس الاعداد وواجب الوجود نفس الوحدة ويمكن تاويل كلامهم على ما يوافق الحق كما حملناه عليه كما سنشير اليه
في مقامه واما الكيف فمن الناس وهم جماعة من اوائل الطبيعيين ومنهم اصحاب الخليط ورهط من المتكلمين كاصحاب النظام
من المعتزلة زعموا ان الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروايح ليست هي نعوتا ومحمولات بل هي ذوات جوهرية
متخالفة الانواع فاللون جوهر مقوم للمبصرات والطعم جوهر لمقوم للمذوقات والرايحة جوهر اخر مقوم للمشمومات
وكانه ليست عندهم المبصرات والمطعومات والمشمومات امورا زايدة على حقايق الاجسام المبصرة والمذوقة والمشمومة
بل هي مركبة منها متقومة بها كتقوم الشئ بالاجزاء الخارجية **قوله** فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيفية انما
كان البحث عن احوال اقسام الكيفية حريا بان يذكر في العلم الطبيعي لان اكثرها امور مفتقرة في وجودها وحدودها الى المادة
الجسمانية وان كان بعض اقسامها كالعلم والقدرة والارادة والعشق واشباهها ممكن الوجود لا في الاجسام ولا في النفوس المتعلقة
بها فاذا بحث عن ذلك البعض في الطبيعي لم يكن البحث على وجه العموم بل على وجه يختص بالمتغيرات والمتعلقات بالاجسام ولكن
يمكن للعالم الالهي ان يبحث عن اقسامها جميعا على الوجه الاعم الكلي بحيث تصير من احوال الوجود المطلق كما فعلناه لكن قد
تكلم عن كثير من احوالها في الطبيعيات على الوجه الخاص اللايق بها وعن كثير منها في هذا العلم على وجه يليق به **قوله** واما
اصحاب القول بجوهرية الكم اما القول بجوهرية الخط والسطح والنقطة فقد غاية السقوط لان هذه الامور اطراف بنهايات
والنهاية من حيث كونها نهاية عدم اضافي لان الخط والسطح لكل منهما جهة اخرى يكون بها كما فيا بكم اخر مستغن القوام عنه
واما المقدار الجسمي فالقول بجوهريته لا يخلو عن قوة واما استدلال على عرضيته باختلاف تشكلات الشمعة مع بقائه
بشخصه فيه ان العمل الباقي هو شخص ما من الصورة الطبيعية مع مقدار ما وجسمية ما فان التحقيق ان ما بازاء
الجنس في كل مركب خارجي انما يعتبر فيه على وجه الابهام فالمقدار الجسماني ان كان مجردا عن صورة ومقارنا بصورة اخرى بها
يكون نوعا اخر فبدل الاشكال يوجب بطلان نوعيته فقد تمت بكونه مقارنا واما اذا كان مع المقدار صورة اخرى بها يتم
نوعية الجسم بالمعنى الجنسي والجنس بما هو جنس معنى مبهم غير محصل فتبدل ما هو بازائه غير لازم المادة لا يوجب بطلان وجود
المركب منهما وقد علم سابقا ان الصورة الشخصية لا تفتقر اليها المادة بل بصورة ما على الاطلاق فتبدل المقدار على هذا
واحد لا يدل على عرضيته واعلم ان هؤلاء الذين جعلوا الخط والسطح والنقطة من الجواهر بل مبادي الجواهر وكذا اصحا

العدد الذين جعلوا هذه المقادير مؤلفة من الوحدات وجعلوا الوحدات مبادى المبادى لعلهم ذهبوا الى هذا القول
اما الاولون فكانوا قائلين بالجواهر الفرد ذات الاوضاع فكان الخط والسطح والجسم كلها مؤلفة عندهم من الوحدات الوضعية
فكان الكل الجواهر الفرد نعنى مرادهم بالمبدأ المبادى كالفاعل كما ينقل عن بعض السابقين انهم قالوا بتحرك النقطة تحصل منها
الخط وحصل من حركة الخط السطح ومن حركة السطح الجسم واما الاخرون فقد قصدوا بهذه الالفاظ غير هذه المعانى المشهورة على ما
هو الحق كما هو عادة المتاخرين والا فلا معنى لكون النقطة مبدأ لشئ فكيف للاشياء. **قوله** ثم قالوا ان الوحدة طبيعة
غير متعلقة الخ هذه المقدمات بعضها صحيح وبعضها فاسد وبعضها يحتمل الامرين فالصحيح قولهم ان الوحدة كالوجود
فى كل شئ لانها من الامور العامة وانها كالوجود زايدة على الماهية لا فى الخارج بان يكون للشئ الواحد وحدة ولوحدته
وحدة اخرى والا لكان لكل منها وحدة اخرى فيتسلسل بل فى الذهن بحسب الاعتبار والمفهوم لا بحسب الهوية والوجود فوحدة
الماء غير هيئة الماء ووحدة الناس غير هيئة وكذا قولهم الوحدة بما هى وحدة مستغنية ان يكون معينة من الماهيات الكلية ولا
يكون فى شئ مخصوص من الاشياء بل هى فى كل شئ بحسبه فوحدة المادیات مادية ووحدة المفارقات مفارقة ووحدة
المتصلات عبارة عن متصلية او قبولها للاجزاء الوهمية وللكثرة بالقوة وكذا القول ان كل شئ فانما يصير موجودا فى نفس
الامر بان يكون واحدا متعينا وان تعينه بغير معنى كونه واحدا واما المحتمل للوجهين فقولهم فيكون الوحدة مبدأ
للخط والسطح ولكل شئ فان كان المراد ان الوحدة فى كل شئ بعين وجوده الخاص به يوجد حيثما وجد كالوجود فمما
وجه كان ذهبنا اليه فى الوجود بصير الاشياء موجودة وبصارت محصلاتها محمولة صادقة على انفسها فان الانسان مثلا
ما لم يصر موجودا لا يصدق على شئ انه انسان لست اقول ان ماهية الانسان من حيث هى هى ليست بانسان بالحمل الذاتى الاولى
بل اقول ان الشئ ما لم يوجد لم يصدق عليه نفسه بالحمل المتعارف الشايع الذى مبناه الاتحاد فى الوجود فكما ان الوجود الخاص
بكل شئ مبدأ تحققه كذلك الوحدة لانها عين الوجود وان كانت مغايرة مفهوما واما ان كان مرادهم بان الوحدة مبدأ
فاعلى للخط والسطح وغيرهما او انها تحركها تفعل الخط وبتوسط الخط تفعل السطح وغيره فهو فاسد لا وجه له وكذا صحة قولهم
ان السطح لا يكون سطحا الا الوحدة الاتصالية الخاصة به فقد مران وحدة المتصلات بما هى متصلات ليست الا اتصالياتها
سواء كانت سطوحا او خطوطا او غيرهما وكذا قولهم ايضا النقطة وحدة مادات وضع لا يخلو عن وجه صحة ان كانت لها وجود
وان كانت تخيلى الانقطاع والنهاية فلا ومن ذلك قولهم ان الوحدة علة كل شئ فان اراد وابها الوحدة الواجبية التى هى عين ذاته تعالى
فصح كونها علة كل شئ واما الفاسد فمن ذلك قولهم اولى ما تكون وتحدث تحت الوحدة العدد فان العدد هى كثرة متالفة من
الوحدات المتماثلة وهى لا يكون الا فى المادیات فكيف يكون هى اول الحوادث فكيف يكون هى متوسطة بين الوحدة وبين كل شئ
وكذا قولهم الخط اثنوية وضعية والسطح تثليث وضعية والجسم رباعية وضعية وكذا ما مدوا اليه كلها بحسب الظاهر امور باطلة ولا
يمكن تصحيحها بالبيان القياسى **قوله** فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير ما معناه واضح ووجه التقديم والتاخير وهذه
المقاصد الثلثة ان بيان ماهية الشئ وتعريفها وتحديدها وتقسيمها الذى هو ايضا من باب القول الشارح اقدم من اثبات نحو
وجودها وكون الاشتغال باثبات نحو وجود الشئ ومعرفته بالبرهان اولى التقديم من الاشتغال بدفع شكوك المشككين
لان المقصود فى الاول تكميل العارف نفسه وفى الثانى غالبا اصلاح حال الغير ومصلحة النظام فتكميل النفس اهم من اصلاح الغير
فيكون اولى بالتقديم **قوله** والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحدة لما كانت الوحدة مساوقة للوجود وهى كالوجود
من المعانى الوجودية الشاملة ينبغى ان يبحث عن حقيقتها وعن اقسامها بعد البحث عن طبيعة الوجود وتعريف اقسامه الاولية
من الواجب والممكن والجوهر والعرض فاللايق بهذا البحث والتعريف ان يقع فى هذا الموضع اذ قد وقع الفراغ ههنا عن مقولة
الواجب والممكن وعما قسما حاصران الوجود وعن معرفة الجوهر والعرض وهما قسما حاصران للممكن وعن تعريف الاقسام الحاصرة
للجوهر وعن اثبات بعضها والاشارة الى البعض فالمناسب ان يقع الخوض فى معرفة الواحد بما هو واحد واقسامه الحاصلة من جهة
الوحدة لهذا الوجه بوجه نذكره وهو ان البحث عن اقسام العرض واجناسه العالية مما يقع اولا فى الكم والواحد كالمبدأ القاعدى

للكم المتصل بوجه وكالمبدأ الصوري للكم المتصل بوجه وهو مبدء لها جميعا بوجه اخر اما كونه كالمبدأ الفاعلي للعدد فان الواحد
الواحد فعل يتكثر اذا شاء الكثرة والعدد واما كونه كالمبدأ الصوري للمتصل الكمي فلان المتصل بما هو متصل حقيقته الاتصال فالواحد
صورته وليس الاتصال الا نوعا من الوحدة فتكون الوحدة كصورة الامر المتصل وكالعلة الصورية المجتمع من الشيء واتصاله
اما مبدئيتها بالوجه الاخر فلان العدد كونه عددا بانه قابل للعد وان المقدار كونه مقدارا بانه قابل للتقدير والمساحة فالعدد المساحة
لا يمكنان الا لما فرض واحدا سواء كان حقيقيا او اضافيا مقداريا او عدديا واعلم ان العاد كالماسح يطلق على معنيين احدهما
الجزء الواحد من العدد او الذي اذا اسقط منه مرة بعد مرة لم يبق منه شيء سواء كان ذلك الجزء واحدا حقيقيا او عددا
واحدا فالواحد الحقيقي عاد لكل عدد وكذا الخمسة مثلا عاد للعشرين مثلا فانه اذا اسقط الخمسة اربع مرات من العشرين
لم يبق منه شيء فبقي الخمسة عادة للعشرين والعشرون اربعة امثال الخمسة وكذا حكم المساحة في المقدار من جهة ما يعرض
في اجزائه شيء بد ليستعلم كيفية مقداريه فيكون ذلك ماسحا بهذا المعنى وثانيهما الذي يفعل العدد ويستعلم كمية العدد بما يجعله
واحدا من اجزائه وهو بالحقيقة العاد والمبدأ الحقيقي للعدد لا الواحد لانه كالآلة التي بها يفعل الفاعل للعدد كالذراع للنساج
وهذا الفاعل لا يتحقق في شيء من الموجودات الا في نفس الناطقة لان العقول المجردة من هذا الاستعلام الجزئي والحيوانات
وما دونها ادنى منزلة من ان يفعل فعل النساج فالعاد والماسح مختصر في الناطقة فاذن كون الواحد مبدأ للعدد انما يصح
بالمعنى الاول وهو مبدأية الآلة لا مبدأية الفاعل **قوله** فصل في الكلام في الواحد اذ اشرنا الى ان الوحدة والوجود
متساويان في الصدق على الاشياء فكل ما يتوقف عليه وجود شيء يتوقف عليه وجود واحد ومتوافقان في الشدة والضعف فكلما وجوده اقوى
كانت وحدته اتم ولذلك سرى الظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد في التحقق وهو الذي يقتضيه بحسب الصدق
والغرض بحسب المفهوم والمعنى فالحري ان يبحث عن احوال الواحد بما هو واحد فنقول ان الواحد والمقيد بالحيثية ليندرج
فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه فلو لم يقيد بهذه الحيثية لم يندرج اقسام الواحد الغير الحقيقي فيه و
الواحد يتوقف على اشياء بالتشكيك بالشدة والضعف والتقدم والتاخر وتلك الاشياء كلها واحدة بالذات مع اختلافها في غايته
الوحدة ونقصها وتقدمها وتاخرها وهي كلها غير الواحد بما هو واحد الذي هو نفس الواحد لا شيء ذلك الشيء هو الواحد
فهو وحدة وواحد باعتبارين تحلى قياس الموجود الذي هو بحث الوجود فيقال للموجود والموجود باعتبارين وذلك لان
الاشياء بالوحدة وثانيها الشيء الذي هو الواحد وهذا على ضربين حقيقي ويقال الواحد بالذات وغير حقيقي ويقال الواحد بالعرض
وهو ما يكون اشياء متعددة بالذات متوافقة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة
لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة ونسبة صرفة كما يقال نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن واحدة اي
مما واحد في النسبة والاول قد يكون جنسا لها فيقال الانسان والفرس مثلا واحد في الجنس اعني في الحيوانية وقد يكون
نوعا فيقال ان زيدا وعمرا واحد في النوع اعني الانسانية وهذا الاتحاد يساوق الاتحاد في الفصل كما لنا طق في مثالنا والثاني
اما ان يكون موضوعا لها كالكاتبية للضاحك المتحدين في موضوع واحد المحمولين عليه او الموجودين فيه كقولنا الانسان
كاتب وضاحك وكقولنا زيد طبيب وابن عبد الله فهو الاتحاد بالموضوع فيقال هما واحد في الموضوع وقد يكون محمولا لهما وهو
في الاتحاد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدان في البياض والابيض المحمول عليهما اشتقاقا او مواطاة واما قول الشيخ وذلك
اما موضوع ومحمول عرضي فينبغي له ان يبين جهة الوحدة فيهما وانه من اي جهة يقال ان زيدا وابن عبد الله وزيدا والطبيب واحد
والحق ان جهة الوحدة في الموضوع والمحمول العرضي هي الوجود بالعرض واعلم ان اقسام الواحد الغير الحقيقي اساسا مخصوصة
فالمشاركة والاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة
مناسبة وللمناسبة انواع كثيرة كالمحاذاة والموازاة والموخاة والمصاحبة والمناجاة وغيرها من اقسام الاتحاد في النسبة و
هذا الاتحاد بالقياس الى بعض النسبتين مماثلة وبالقياس الى الباقين مشابهة وعلى هذا القياس في اكثر اقسام الواحد المحمول
كالمشابهة فانها ايضا تابعة للاتحادين العارضين في النوع فالاتحاد بين الكيفيتين هو المماثلة واذا قيس الى الموصوفين

بهما فيتسمى المشابهة وكذلك الكان المتحدان في الكيف هما متماثلان والمعروضان لهما متساويان وربما يقال للاولين متماثلان من حيث اتحادهما في النوع اى نوع كان ومتساويان من حيث اتحادهما في خصوص هذا النوع وكذا اذا اطلقت المتساوية على نفس الكيفيتين وعلى هذا القياس في غير ذلك فهذه كلها من اقسام الواحد بالعرض واما الواحد بالذات فمنه واحد جنسي ومنه نوعي وبعينه واحد فصلي هذا اذا كان المعنى النوعي مركبا حقيقيا في الذهن من جنس وفصل ويمكن ان يوجد نوع بسيط لا جنس له فلا فصل له فيكون ح واحدا نوعيا فقط ومنه واحد جنسي ومنه واحد عددي اى شخصي ومنه واحد مادي والواحد العددي منه واحد بالاتصال ومنه واحد بالتماس فهذه اقسام الواحد بالذات والواحد الحقيقي الا انها متفاوتة في الكمال والنقص والشدة والضعف فكلما وجوده اقوى واكمل فوحدته كذلك والوجود الشخصي على تفاوته اقوى من الوجود النوعي فكذلك وحدته اقوى من الوحدة النوعية والوجود النوعي اقوى من الوجود الجنسي فكذلك حكم وحداتها وكل جنس هو اقرب فهو بالاضافة الى الابعد اقوى تحصلا ووحدة ثم الوحدات الشخصية بعضها اقوى من بعض فوحدة الجواهر في المفارقات العقلية على تفاوتها اقوى من وحدات النفوس وذ[illegible] على درجاتها اقوى من وحدات الصور النوعية هي ٧ وحدات من وحدة الصور الاتصالية واضعف الجواهر وجودا ووحدة هي المادة واضعف الاعراض هي النسبة واضعف النسب وحدة هو نفس العدد فان وحدة الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هي نفس قبول الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هي نفس قبول الكثرة والقسمة بالقوة فانهم هذه المعاني فانها عظيم المجادلة ويقع بها الوقوف في العثور على امور يسمى فيها الاكثرون والاطلاع على منشأ غلطهم وسهوهم فيها ان كثيرا ما يقع الاشتباه بين الواحد بالجنس والوحدة الجنسية فان الاول من اقسام الواحد بالعرض والثاني من اقسام الواحد بالذات وكذا الفرق بين الواحد بالنوع والواحد النوعي فان احدهما واحد بالعرض والاخر واحد بالذات فان المعنى الجنسي في نفسه واحد وحدة ضعيفة يشترك فيها الكثير وكذلك الواحد النوعي له وحدة مبهمة الا انها اقوى من الجنس القريب في حدة واقل ابهاما منه وهو من الجنس البعيد هو من الابعد وبالجملة وحدتها وحدة المعاني المبهمة وهي عبارة عن تعينها وكليتها واشتراكها وهذا التعين هو وجودها في الذهن ووحدة الاشخاص هي وحدة الوجود الخارجي والوجود الخارجي اقوى من الوجود الذهني لانه كالشيء والمثال الخارجي ثم اللبيب من الشيخ كيف جعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع وبالمناسبة والموضوع من اقسام الواحد بالذات ثم لا يخفى ان العرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما اخر وكذا اعتبار القرب في البعد في الجنس فان الواحد ليدل على تفاوت الوحدات قوة وضعفا ولا يحسن ترك اعتبار النوع الاضافي في تقسيمه بالقرب والبعد لانه يخل بالمقصود ويفوت العرض من معرفة درجات الوحدة في الكمال والنقص ولا فائدة مهمة في اخذ اعتبار لم يكن في الاخر فيكون مرتبة الخاصة من الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية او ضعيفة لا يختلف بان يعتبر كونها انواعا اضافيا بعيدا او جنسا قريبا والذي يؤثر ههنا ليس الا اعتبار مراتب القرب والبعد الواحد بالقياس الى الواحد الحاصل الشخصي سواء كانت اسما جنسا او نوعا اضافيا فلا فائدة للخلاف في هذا الى الاعتبار الابجد واختلاف العنوان والتسمية **قوله**

ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع اه قد علمت ان الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس بما هي طبيعة مبهمة غير محصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات واحدة بالعرض فجهة وحدتها هي الجنس وكذا الموصوف بالذات بالواحد النوعي ليس الا طبيعة متحصلة بنوعية نوعا قريبا واما الاعداد الواقعة تحتها فهي كثيرة بالذات واحدة بالعرض وكلام الشيخ ههنا في الواحد بالذات هو ما لا يكون امورا كثيرة مشتركة في واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد ولا للكثير بالنوع لان بعد ان اتسما بالوحدة بالذات فان الاشتراك بما هي اشتراك كثرتها واختلافها بالتخصصات هي بما تصير اشتراكا ولا اتحاد في التخصصات فالاشتراك من حيث هو اشتراك في ذوات تخصصات يكون المعنى النوعي خارجا عنها فيكون اتحاد الهويات الشخصية اتحادا عرضيا اى بالعرض وكذا اتحاد الانواع في الجنس قال ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون لاة الفرق بين الابهام الجنسي والابهام النوعي ان الابهام الجنسي من جهة المعنى والهيئة فماهية الجنس مبهمة غير محصلة ولا تناقض العقل يحتاج الى انضمام معنى اخر اليه ليتم معناه عند العقل واما المعنى النوعي فهو معنى محصل عند العقل لا يحتاج الى

ضميمة معنوية ان كان وجوده وجودا عقليا فلا عدد فيه اصلا وان كان وجوده وجودا ماديا قابلا للاشارة الحسية فلا يخ
اما ان يكون تام الوجود في نوعه بحيث امكنه الذي لقبول الوجود عن وجوده لا يتوقف وجوده على استعداد مادة وحركة وزمان
فهو ايضا نوعه منحصر في شخصه واقتران بالمادة ليس لاجل انه في اصل وجوده او تشخصه يحتاج اليها والى تخصص استعداد
يقع فيها بل اقترانه بها وحاجته اليها لاجل بعض افاعيله وآثاره وحركاته وانفعالاته لانه اما ان يكون ناقص الوجود محتاجا الى امور خارجة
عن حقيقته لتحصل في الخارج فلا يتم وجوده النوعي ولا يدوم الا بتلاحق امداد من نوعه حسب تلاحق اسباب وتعاقب استعدادات
فلنوعه ايهام بالقياس الى امور جسمية خارجية وهذا هو السبب في ان الواحد الجنسي لا بد ان يكون كثيرا بالنوع لان معناه معنى متردد بين
معان غير تمام معناه وان الواحد النوعي يمكن ان يكون واحدا بالعدد ويمكن ايضا ان يكون كثيرا بالعدد فاذا كان واحدا بالعدد فيكون
له نحوان من الوحدة الوحدة النوعية من جهة مهية والوحدة العددية من جهة وجوده والشيخ امر في تبيين هذا بالتامل فيما
سياتي من البحث عن معنى الكلي او تذكر مواضع سالفة من المنطق وغيره قال واما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا من
جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقي وهو الذي فيه الكثرة بالقوة فقط اه قد اشار الى ان الوحدة الشخصية من جملة الوحدات
مما يقع فيها اختلاف كثيرا بالكمالية والنقص وقد علمت ان الوحدة تابعة للوجود وعينه فوحدة المفارقات الشخصية وحدة
كاملة غير قابلة للكثرة العددية كما ان وجودها غير قابل للفساد ووحدة الجسمانيات وحدة ضعيفة لا يخ عن قبول الكثرة من جهة
اخرى فمن جملتها وحدة المتصلات وقد سبق ان المتصل يطلق على الحقيقي وغير الحقيقي والمتصل الحقيقي ما لا يوجد فيه حد
مشترك لا اجزائه وقد علمت ان هذا المعنى للمقدار بالذات ولما يتقدر به وهو الموضوع بسببه وان متصلية المتصل
بهذا المعنى هي نحو وجوده والمتصل الغير الحقيقي ما يكون اتصاله بتماس بين امرين او بصوق يوجب التلازم بينهما في الحركة
بعد الانفكاك اذا تقرر هذا فالواحد بالاتصال الحقيقي احوى بالوحدة من المتصل الاتصالي لان الكثرة فيه بالقوة لكن
وحدته بعينها هي قوة كثرته وهو اما ان يكون نفس المقادير كالخطوط والسطوح والاجسام المقدارية او صور امقداريته
كالماء والهواء وغيرهما فاذا كان خط الابد لا يكون له زاوية وهذا القدر غير كاف في الاتصال الحقيقي فانه اذا اتصل
خط براس خط اخر بحيث لا زاوية بينهما بل كانا على استقامة ولكن يوجد بينهما نقطة لم يكن الجميع متصلا واحدا في الحقيقة
بل في الاشارة الحسية فقط فينبغي ان يبقى المتصل في الخطوط ما لا يكون له نقطة في الوسط بالفعل وفي السطوح ما لا يكون بين
اجزائه خط بالفعل وفي الاجسام ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل بعد المتصل الحقيقي في الوحدة هو المتصل الاتصالي
اذ جميع افراده بحيث يكون فيها كثرة بالفعل وهو ايضا متفاوت في الوحدة فان فيه مع الكثرة الاتصالية قوة الاتصال
الحقيقي اولى بالوحدة مما لا يكون كذلك كالمركب من الاجسام المتخالفة الصور فيما يلي المتصل الحقيقي هو الذي فيه كثرة
بالفعل من احاد نوعه الآن اطرافها يلتقي عند حد مشترك مثل مجموع الخطين المحيطين المتلاقيين على طرف مشترك
من غير زاوية وليس ما يكون امورا متخالفة متماسة اطرافها مثلا صفحة بعد انفكاك بعضها عن بعض لشدة الالتحام
فيكون لها اتحاد في تحريك لكن الحوان وحدة حركتها تابعة للاتصال الواقع بينها وهو مغاير من الوحدة لان اتحادهما تابع
لوحدة حركتهما ذلك كالاعضاء الحيوانية والالتحام اذا كان طبيعيا كما في اعضاء الحيوان اولى بالوحدة من ماء اذا كان صناعيا
كما في انعاض السرير والوحدة في هذه الاقسام من المتصلات الغير الحقيقية كلها اضعف من الوحدة التي للمتصل الحقيقي
لان الكثرة فيه بالقوة وفي هذه بالفعل ثم قد خرجت عن الوحدة الاتصالية ونزلت من الواحد الى الوحدة الاجتماعية
فالوحدة الاتصالي اولى من الواحد بالاجتماع لما مر من ان الوحدة فيها بالفعل والكثرة بالقوة والكثرة فيها بالفعل
في جميع الاقسام وليست في بعضها وحدة لا بالفعل ولا بالقوة وما قيل من ان كلها كانت وحدة بالفعل فكثرته بالقوة
وكلما كثرته بالفعل فوحدته بالقوة ليس على عمومه نحو ما في هذه الاقسام كلها كثرة بالفعل فضيتها وحدة لا تزيل
عنها الكثرة لكن يجب ان يعلم ان هذه الوحدة الغالبة على الكثرة التي فيها ربما يكون مجرد الاجتماع وربما يكون
معها وحدة صورية نحو صورية كاعضاء الحيوان حيث لها مع الوحدة الالتحامية صورة نفسانية حافظة للتركيب قوله

والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض الواحد بالاتصال
ان يكون واحدا في الموضوع اه قد علمت ان الوحدة في كل شئ هي عدمه او وجوده وقد مر ان الاتصال اعني المقدار نوع
من الوحدة والمقدار مقدار شئ لا محة كالماء والهواء فبالحقيقة المقدار الجسمي هو وحدة الجسم ووجوده والسطح انما
يحصل من انتهائه وانقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع السطح وكذلك حكم العدد في انه عدد لشئ وانه مؤلف
من وحدات هي غير زائدة على وجودات الاشياء بل على حسبانها في اعتبار العقل فاذا تقرر هذا فنقول لا بد ان يكون
مع الاتصال محية اخرى مثل ماء او هواء او غيرهما ليكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها ولا بد ان يكون موضوع
الوحدة الاتصالية موضوعا غير مؤلف من محيات متخالفة خلافا لبعض المدققين حيث تمسك بعبارة بعضهم في تحصيل
وهي ان كلما وحدته بالفعل كثرته بالقوة فزعم ان اعضاء الفرس مثلا كلها متصلة موجودة بوجود واحد والمراد
مما نقله منه على تسليم حقيقته هو ان ماله وحدة بالفعل يكون الكثرة التي تقابل تلك الوحدة هي بالقوة وههنا
اي المؤلف من متخالفة المهية ليست له وحدة بالاتصال بل لو كانت لكانت من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا المدقق
ان حقيقة الفرسية مثلا غير متقومة من الاعضاء البدنية كالعظم واللحم وغيرهما لكان لوجه كما سياتي في الجملة
موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف ولا متالف من حقايق مختلفة لما ذكرنا من ان متصلية الشئ هي وجوده
والاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في المهية بالفعل كما ان الاختلاف في المهية يستدعي الاختلاف في الوجود
فاذن كلما هو واحد بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء اريد بذلك الاتصال نفس المقدار او الطبيعة المقدرة
كالماء والهواء فيكون كل متصل واحدا بالموضوع او موضوعا واحدا او الصورة الواحدة ايضا يصح ان يقال انها واحدة
بالموضوع اعني بالمادة وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا ايضا في الطبيعة لكن ههنا شبهة اسعفوا
حل عقدتها وهي ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة اذ العقل بمعونة الوهم يحاله اليها ولا يمكن
تحليل الوجود الى معدومات صرفة كيف وكثيرا ما يصير موضوعات لموجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل
حار وبعضها بارد او نصفه ذراع او موازلكذا والحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فاذا كانت اجزاء المتصل
الواحد موجودة بوجود واحد وليس الحمل سببه الا الاتحاد في الوجود فاتحادها في الوجود يوجب صحة حمل بعضها
على بعض وعلى الكل وحمل الكل على البعض بان يقال هذا الذراع نصفه او ثلثه او نصف الذراع ذراع او نصفه
ثلثه وقد اجيب عنها باجوبة سخيفة يطول ذكرها من غير فايدة وتقصى عن هذه الشبهة بعض اجلة المتاخرين
بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارض الحاصل خصه بذلك عدم التمايز في الوضع بما
خصه من بين مطلق الاتحاد في الوجود ويقتضي شيئية ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة هو لم يتحقق الحمل او الكثرة
الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى انه كان يجري في جميع
اقسامها الا ان اشهر افراده هو الاتحاد في الوجود اذ لا بق في المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوع والثلج هو
الجص من حيث اشتراكهما في عرض هو البياض فلذلك قيل الحمل هو الاتحاد في الوجود انتهى واعلم ان تعلل التخصيص
لا يناسب طور الحكمة ثم انه ليس الكلام في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم الخاص ليجوز فيه تخصيص اخر بل المراد
ان الحمل اعني هو عبارة عن الاتحاد في الهوية والوجود وليس مبنى هذا التخصيص على التعارف في اللفظ
بل على كون سائر انواع الوحدة غير صحيحة الحمل الا الاتحاد في الوجود اذ الهوية عين الوجود والهوية عين الاتحاد
ثم العجب كل العجب في انه استفاد من قولهم ان زيدا وعمرا واحد في النوع وان الثلج والجص واحد في العرض و
وان البياض والحلاوة واحد في الموضوع انه صح في الواقع ان يقال ان زيدا عمرو والجص ثلج والبياض حلاوة لكن
العرف يمنع عن ذلك وليس شعري كيف يسوغ عند العقل ان يقال ان البسايطات في الوجود يجردان لها جهة من الوحدة
خارجة عن ذاتها ان بقي هوية هذا هوية ذاك وبقي هذا بعينه ذاك والحاصل ان الهوية بمعنى حقيقي من بين تعالى

وضع لها لفظ الحمل وهي عبارة عن الاتحاد في الوجود فيرد الاشكال بان هذا المعنى متحقق بين الاجزاء المقدارية فيلزم صحة الحمل بان نصف الدرهم درهم مثلا والتخصيص في اطلاق لفظ الحمل لا ينفع في دفعه والجواب المحصل ان المتصل الواحد ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فالحمل واذا تحقق شئ من انحاء القسمة التي عناها ومفادها حصول الكثرة واتحادات الهويتين المتصلتين واعدام الهوية الواحدة فلا وجود في الوجود وقد مر ان الواحد بالاتصال فيه قوة التعدد في الاتصال سواء كان في الخارج او في الوهم فالم يخرج تعدد من القوة الى الفعل فلا اتحاد هناك بل وحدة خاصة واذا خرج الى الفعل فلا اتحاد ايضا هناك بل اثنينية صرفة فلا حمل على التقديرين **قوله** بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره اما ما ذكر ان الواحد بالاتصال واحدة في الطبيعة وكان الواحد بالعدد اعم من الواحد بالاتصال فاراد ان يشير الى ان الواحد بالعدد قد يكون كثيرا من جهة اخرى فقرر اولا ان كل واحد من حيث وحدته التي هو بها واحد لا ينقسم فالواحد بالعدد لا ينقسم بالعدد والواحد بالنوع لا ينقسم بالنوع والواحد بالجنس القريب لا ينقسم بالجنس وقس على هذا لكن كل منها يمكن ان ينقسم في بعض افراده من جهة او جهات اخرى فبعض افراد الواحد بالعدد مما ينقسم من حيث طبيعة التي عرضت لها الوحدة ان ينقسم ويكثر بالعدد ايضا ولكن من جهة اخرى وبعضها مما لا يمكن ذلك فيه وان امكن فيه نوع اخر من الانشاء والتكثير الاول مثل الواحد بالاتصال كالماء الواحد مثلا او الخط الواحد فانه قد يصير المياه مياها كثيرة والخط الواحد خطوطا متعددة والثاني مثل شخص الانسان والحيوان لان ذلك الشخص الصوري من حيث صورة الشخصية بعينها لا يصير الانسانين وكذا الحيوان الواحد لا ينقسم حيوانين اذ ليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية واحدة بالاتصال والسارية في اجزاء المادة الجسمانية بخلاف الصورة المائية والهوائية مثلا فانها متصلة سارية في المادة والفلك ايضا كالحيوان والانسان فانها غير منقسمة بالعدد الفلكي بل جسمية الفلك اعني مادته مما يمكن ان يصير منقسمة بالعدد الجسمي ثم الذي ليس من طبيعته ذلك اي الانقسام العددي فاما ان يكثر من جهة اخرى واما ان لا يكثر مثال الاول بالشخص من الفلك والحيوان فان الفلك الواحد وان لم ينقسم الى فلكين والواحد الشخصي من الحيوان لكن كل منهما ينقسم الى عضو وبدن وليس واحد من القسم والبدن للفلك فلكا ولا من الحيوان حيوانا على ما اشتهر عند القوم والثاني ذلك موضع تحقيق ومثال الثاني كالواجب تعالى وكنفس الوحدة الحقيقية وكالنقطة او العقل او غير ذلك وهذا اعني الذي لا ينقسم من جهة اخرى مطلقا على ضربين احدهما ان يكون وجدت لا مع حيثية كونه غير منقسم اصلا لطبيعة اخرى وثانيهما ان لا يكون كذلك والاول اما ان يكون تلك الطبيعة فيه الوضع وما يناسب الوضع فهو لا محالة يكون نقطة اذ الغير المنقسم الوضعي منحصر في النقطة وانما ذكر هذا التعميم نظرا الى معنيي الوضع في الاصطلاح احدهما القابل للاشارة الحسية وهو جزء المعنى الثاني الذي هو للقوة او لا يكون الوضع وما يناسب الوضع فيكون عقلا او نفسا فان العقل المجرد وحدة وحيثية كونه مجردا عقليا غير المعنى من كونه واحدا اذ ليست مجردا نعني الوضع وههنا موضع نظر وهو كون العقل غير منقسم من جهة اخرى لوجوب الاجزاء المحمولة مع كون الجوهر جنسا عند الشيخ لا يستقيم اللهم الا ان يخصص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذا الايراد عليه في باب النفس اظهر واما الثاني وهو الذي لا يكون فيه طبيعة اخرى فكنفس الوحدة الحقيقية من حيث هي وحدة واما قوله فكنفس الوحدة التي هي مبدء العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعها عددا فقيل ان نفس بعض الوحدات كالوحدة الاتصالية مما ينقسم لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي وهي وحدة ضعيفة فيها قوة الكثرة الاتصالية بل لو سالت الحق فاعلم ان العدد ايضا من اقسام الوحدة وهو مقابل الوحدة التي بالفعل منها تقابل التضاد كما سيجئ تحقيقه كما ان بعض الوجود مقابل لبعض وليس لمطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس لمطلق الوجود مقابل الا العدم **قوله** فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهوما في الذهن فضلا عن قسمة مادية او

او زمانية او هي اعم من ان يكون معه معنى اخر سواء كان من باب الوضع كاللفظة او لا كالعقل والمفرد غير الشيء
باعتبار المغايرة بين الوجود والوحدة فيما وعندنا باعتبار استعمال حقيقة الامكانية على جهة غير وجودية او المقسم
في الوجود الذي هو مناط الحاجة او الامكان اذ لا مغايرة عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم او ان يكون
معه معنى اخر وهو الوحدة الواجبية بحسب التحقيق ونفس معنى الوحدة بحسب المفهوم فان قلت ليست الوحدة
في الواجب تعالى مغايرة لمعنى العلم والقدرة والارادة وغيرها قلنا حيثية الوحدة هناك بعينها حيثية سائر
الصفات الوجوبية الكمالية فالذات بذاته مصداق الوحدة والوجود وغيرهما من الصفات فاعلم **قوله** ولنعد
القسم الذي يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة ومن حيث الاتصال اه اعلم ان طبيعة الوحدة كطبيعة الوجود مما
يتفاوت في الكمال والنقص كما مرت اليه الاشارة فكما ان نقصان الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية يقابل
الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية يقابل الوجود كذلك الوحدة فالشيخ لما ذكر اقسام الوحدة من جهة اعتبار
الوحدة فيهما عاد الى ذكر اقسامها باعتبار الكثرة فمن ذلك وحدة الاتصال سواء كانت ماخوذة بنفسها بلا
طبيعة اخرى كالمقدار نفسه او مع طبيعة اخرى كالماء فالكثرة الواقعة في الواحد المتصل اما من جهة ان نفس
طبيعته علة معدة لان يتكثر عن وحدته وذلك اذا كانت نفس طبيعته نفس هذه الوحدة التي هي قوة الكثرة
مثل المقدار كالخط والسطح والجسم المقداري والزمان واما من جهة ان وحدة طبيعية بسبب امر اقترن
بطبيعتها علة معدة لكثرتها عن ذلك الامر هو المقدار وتلك الطبيعة هي طبيعة الجسم البسيط كالماء الواحد
من طبيعته ان يصيرها لاجل المقدار المقارن وكذا من طبع المياه المتعددة ان يصيرها مادة ماء واحد بسبب
المقدار ايضا فالمياه المتعددة واحدة بالموضوع يعني المادة كثيرة بالعدد والماء الواحد واحد بالعدد وبالموضوع
فقد ان كل واحد الاتصال واحد بالموضوع لكن كثيرة بالعدد لا كما توهم من الناس فانها ليست واحدة بالموضوع بمعنى
انه ليست من شان عدة من موادها القريبة ان تتحد ويصيرها مادة الانسان الواحد وقد ذكرنا سبب ذلك وباقي الغائط
الكتاب واضح بل قد علم اكثر هذه المعاني من قبل ولم يكن في اعدادها كثيرة فائدة **قوله** لكن كل واحد من هذين
القسمين اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان كان فهو تام وواحد بالتمام اه اعلم ان الوحدة
المطلقة كالوجود المطلق على ضربين الضرب الاول ان يكون حاصلا لجميع ما يمكن حصوله لطبيعة الوجود من اي
وجه كان او يكون وهو منحصر في وحدة الاله تعالى جده او ما من امر كمالي او حيثية وجودية الا وفيه حاصل اما
او مبدئه ومنشاؤه فهو التام من جميع الجهات الكمالية والضرب الاخر على ضميمي احدهما ان يكون حاصلا لجميع ما يمكن
حصوله للشيء ولو بواسطة سبب في سلسلة العقول باسرها وكل منهما تمام في نوعه وجنسه لا اتم منه في جنسه
ايضا والكل مما لا ينظر لكماله ولا نقص يعتريه في الخارج وليس لهما نقص الا بحسب مرتبة من مراتب الواقع لا
بحسب نفس الواقع لانبجار نقايصها بتمامية النحو الاول واستهلاك مراتب قصوراتها وكثراتها بسطوة وحدانيته
ولاجل ذلك يسمى عالم الجبروت وسينكشف لك انها ليست من العالم ومما سوى الله تعالى والقسم الاخر على اقسام
متفاوتة في جهات النقص والتمام فمنه ليست لا بعلة حاجية بل من جهة مقوم ذاته كالنفوس الفلكية ومنه غير ذلك
ومراتب النقص ينتهي الى شيء لا يمكن ان يحصل لجميع ما يمكن حصوله احاده من الخط المستقيم والسطح المستوي والجسم
التعليمي والزمان فيه على التمام وكالهيولى الاولى فانها اذا تممت مرتبة نقصت من جهة اخرى ولا يمكن اجتماع
جميع الصور فيه ومن هذا القبيل العدد فلا يمكن فيها التمام الذي لا يقبل الزيادة واما العدد الذي يقال له
التمام باصطلاح الحساب وهو الذي عدد كسوره مساوله فذلك بمعنى اخر ثم انه ما من شيء موجود الا وله تمام من جهة
كما لا يخفى عن وحدة حتى الهيولى وفي نفس العدد ففي الهيولى قوة التمام عما فوقها وكل مرتبة عدد فهي تمام من جهة
نفسه ونقص بالقياس الى مرتبة فوقها وكذا كل خط مستقيم فهو تام بحسب حده الخاص وناقص بالقياس الى

ما هو زايد منها ومع ذلك فالواحد ينقسم الى ما هو جزء لحقيقة اخرى بالفعل او بالقوة والى ما لا يكون كذلك والاول هو يوخذ مع اعتبار ما يكون مادة او صورة او جنسا او فصلا او نوعا مركبا مع شخص زايد والثاني ما لا يكون كذلك وهو اما هو نوع حقيقي بحسب المهية او شخص مركبا وبسيطا فلا يصير جزء لحقيقة اخرى كالمفارق والفلك واشخاص الانسان والحيوان واشكال الدايرة والكرة فيقال لهذا القسم انه واحد بالتمام وجزء كثير من عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير واحد بالتمامية مغايرا من الوحدة وهذه الوحدة التمامية قد يكون بالفرض والوضع كدرهم تام ودينار تام وقد يكون بالحقيقة اي لا بحسب الوضع والاعتبار بل بحسب الواقع سواء كان بالصناعة كالبيت التام فلا يليق للناقص شيء بيت واحد بل بعض بيت واما بالطبيعة كشخص انسان حتى فانه تام من حيث انسانيته كالشيخ فان كان تام الاعضاء والقوى فله تمامية طبيعية اخرى من وجه اخر زايد على اصل الانسانية وهو الكمال الثاني الذي بسببه ياتي منه افعال البشرية كلها وان لم يكن تام الاعضاء فلم يكن من هذه الجهة واحدا بالتمام اي من جهة الكمال الثاني وبالجملة كل ما يقبل الزيادة من نوعه او جنسه فهو ناقص فالخط المستقيم ناقص دايما اذ ما من خط مستقيم الا ويمكن الزيادة عليه فالمستدير فيه ناقص وضده تام فالقوس ناقص والدايرة الخطية تامة اذ حصل لها كل ما يمكن لها من جهة طبيعتها اذ من طبيعتها الدور والاحاطة وكذلك السطح المستوي منه ناقص ابدا والمستدير ان كان يحيط كرة فتام والا فناقص فالجسم المقداري فانما هو جسم مقداري لا يكون واحدا بالتمام وقد علمت ان كل واحد من الناس وكذا من الحيوان واحد بالتمام من هذه الجهة بخلاف بعض الاجسام البسيطة والمركبة التي يمكن الزيادة عليه من نوعه او جنسه كالعناصر الاربعة وما في حكمها من المركبات فانها لعدم تمامتها صارت مهيئة لان يخلق منها شيء اخر بالطبيعة او بالصناعة فيكون بعض الاشياء يلزم التمام نفس الجواهر كالعقل والفلك والكواكب واشخاص الناس ومن الاشكال الاشكال المستديرة كالكرة والدايرة ولهذا قيل ان افضل الاشكال الكرية حيث لا يصير جزء الشكل اخر بخلافه وغيره من الاشكال كالمثلث مثلا فانه يصير بزيادة امثاله عليه شكلا اخر من نوعه او جنسه فيحصل من اربع مثلثات مثلث اخر ومن ستة مثلثات سداسي

قوله واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك واحدة قد سبق ان مرجع الاتحاد في عرض او نسبة الى الاتحاد في النوع لذلك العرض او تلك النسبة فمرجع الشيء وهي الاتحاد في الكيف الى الاتحاد النوعي اعني المماثلة بين الكيفين وكذا مرجع المساواة الى المماثلة بين الكمين وعلى هذا القياس في غيرهما والاتحاد في النسب الذي يقال له المناسبة يكون بالقياس الى الموضوعين كالسفينة والبلد او كالربان والملك مناسبة بالقياس الى نفس النسبتين مماثلة والاول وحدة بالعرض واتحاد بالعرض والثاني اتحاد بالذات والشيخ حكم بان الوحدة في الحالين وحدة بالذات وعندنا نوعيهما واحد بالذات لاشتراكهما كما سبق التنبيه عليه

قوله وقول من راس انه اذا كانت الواحدة اما ان يقع على اشياء كثيرة بالعدد ويقال على شيء واحد بالعدد اه قد اشرنا الى ان كل اتحاد اصله وحدة والوحدة على اقسام شتى متفاوتة في الشدة والضعف وقد ذكرنا اقسامها واما الاتحاد وهو ان يكون للمتعدد جهة وحدة فيقال للاشياء المتعددة انها واحدة لاجل الاتفاق في معنى واحد وذلك المعنى الواحد اما محمول او موضوع والمحمول اما نسبة او عرض مقترنا او امرا ذاتيا اما جنس قريب او بعيد واما نوع حقيقي او فصل قريب او بعيد وقد علمت ان الفرق بين الاتحاد في الموضوع والموضوع الواحد وكذا الاتحاد بالنسبة والنسبة الواحدة مثلا يلزم الانسان والفرس واحد بالجنس ولا يلزم انهما جنس واحد ويلزم زيد وعمرو واحد النوع او واحد بالكيف او واحد بالكم اطلاقا متفقين في اللون مثلا او الطول ولكن لا يلزم حينئذ انهما نوع واحد او كيف واحد الاول واحد بالعرض والثاني بالذات ومرجع كل اتحاد الى وحدة فالواحد بالذات الجنس او نوع او شخص والشخص اولى بالوحدة من النوع الاخير هو من جنس القريب هو من البعيد وهو من الابعد وهكذا الى الجنس الاقصى ثم الواحد بالعدد متفاوتة في شدة الوحدة وضعفها واضعف لجميع العدد الواحد ثم النسبة بل الحركة ثم الزمان ثم الخيط

واشدها واولاها بالوحدة والوحدة الاله تعالى جده ثم العقل ثم النفوس ثم الكواكب والافلاك ثم النام من كل شئ ينقسم
اولى بالوحدة من الناقص **قوله** والواحد قد يطابق الموجود فان الواحد يصدق على كل واحد من المقولات كالموجود الا
الاولى ان يقال ان الواحد يطابق الوجود في المصداق ويخالفه في المفهوم فكلما يصدق عليه الواحد سواء كان من المقولات
العشرة ولا يكون فان الواجب تعالى موجود وواحد وكذا الفصول البسيطة ونفس المقولات فانها ليست من المقولات وكذا
نفس الوحدة ونفس الوجود كل ذلك مقول عليها واحد وموجود فالتخصيص بالمقولات وايراد لفظة قد ليس بشئ وسيظهر لك
ان الوحدة والوجود طبيعة واحدة فضلا عن ان يكون موضوع الوحدة وموضوع الوجود امرا واحدا وان كان مفهوم الواحد
غير مفهوم الوجود واما انه لا يدل شئ منهما على شئ من الاشياء اى على محمية فهو كذلك فكان وجود كل شئ هو هو
محميته اذ الماهية امر يعرضه الكلية دون الوجود فكذلك وحدة كل شئ غير محميته **قوله** في تحقيق الواحد والكثرة اعلم ان العدد
الذي يصعب علينا تحقيقه الان محمية الواحد وذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا تكرار فيه وقد
سبق ان للوحدة اسوة في اكثر الاحكام بالوجود فاعلم ان من المضاهاة الواقعة بين الواحد والموجود انه لا يمكن تعريف الواحد
لانه من الامور العامة لكل شئ كالموجود فلا يمكن تعريفه الا بما يوجب الدور او تعريف الشئ بنفسه فاذا قيل الواحد ما لا
ينقسم من الجهة التي هو واحد فهو مشتمل على تعريف الشئ بنفسه على الدور ايضا لان الانقسام المأخوذ فيه معناه معنى
الكثرة واما الكثرة فيمكن ان يعرف بالوحدة لان الوحدة مبدأها فان قلت الوحدات اجزاء خارجية للكثرة وليس من شرط
التعريف ان يقع بالاجزاء الخارجية قلنا ان العدد والكثرة من الامور التي صورتها عين مادتها يعني لا صورة لها الا الاجزاء
المادية الخارجية فلا يمكن تحديدها بوضع التحديد الا بتلك الاجزاء فيقال انها المجتمعة من الوحدات او الاحاد فصارت
الوحدة ماخوذة في حدها فعرفنا الوحدة بالوحدة وهذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذي كانه هو بنفس مفهوم
الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا في لفظ الاجتماع ولفظ الوحدات والاحاد التي هي جمع الوحدة فقد عرفنا الكثرة
بالكثرة وبالوحدة التي لا تعرف الا بالكثرة فاشتمل تعريفها كتعريف مقابلها على الفسادين المذكورين ومثل على هذا
سائر ما قيل في تعريف كل منهما فقد عسر علينا تعريف الحقيقي في هذا الباب غاية العسر وهذه الصعوبة والعسرة لاجل ان
صورهما من الاوليات المستغنية عن التعريف كسائر العلوم المتعارفة ولكن ههنا دقيقة يجب ان لا يغفل عنها وهي ان
ان الكثرة اعرف من الوحدة عند الخيال والوحدة اعرف منها عند العقل وكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بدليا
لكن الكثرة مرتسمة في الخيال الان ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس بما هو محسوس كثير بالعدد والوحدة مرتسمة في العقل الان المرتسم
فيه هي المعقولات والمعقول بما هو معقول ليس كثيرا بالعدد والمرتسم في الخيال لما قبل المرتسم في العقل وما لا لا احساس
فيما قبل التعقل ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما وهذا لا ينافي كون الوحدة والكثرة كل منهما من الامور التي
تصورها بديهي اي اولا لان معناه ان شيئا منهما لا يحتاج الى مبدء تصوري ذاتي وحينئذ يكون الكثرة متخيلة اولا اي
بحسب الزمان فلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا حقيقيا علميا بان نأخذ الوحدة متصورة بذاتها كما بر الاوليات
ان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا غير حقيقي بل من باب التنبيه والاخطار بالبال ويستعمل المدبر له من الطريق الخيال الابتر
الى الموجود في عقلنا الذي كنا في الذهول عنه غير متصورين على وجه الخطور في ذهننا وقد علمت ان مبدئية التخيل و
الاحساس للامور المعقولة ليست مبدئية بالحقيقة وبالجملة كسائر التعريفات اللفظية التي فائدتها الاخطار بالقوة
الحاضرة للمعقولات وتعيين واحد منهما لالتفات النفس اليه فاذا قلنا ان الوحدة هي الشئ الذي ليست فيه كثرة او الذي لا ينقسم
فقد اشعرنا بان المراد بهذه العبارة الشئ المعقول عندنا اوليا هو الذي يقابل المعنى الاخر وليس هو او الذي هو يقابله
هذا المعنى الاخر وسلبه فيقع التنبيه عليه بمقابله وبهذا الوجه قيل الاشياء تعرف باضدادها ومقابلاتها ففي الاول
كان تعريفا عقليا لمعنى خيالي وفي الثاني تنبيها على معنى عقلي بحسب خيالي فلا يلزم الدور على هذه الطريقة ثم الشيخ عاد الى المنهج
من تحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من واحدات او احاد وذلك لان الكثرة نفس العدد لما سبق الاشارة اليه ان العدد

والكثرة من الامور التي صورتها عين المادة فلا صورة لها ولا فصل فلا جنس لها فالكثرة ليست كالجنس للعدد والمؤلف من الوحدات كالفصل لها اولا مغايرة بينهما في المفهوم فقول من قال ان الكثرة مؤلفة من الوحدات كقول من قال ان الكثرة كثرة او المؤلف مؤلف وكل منهما اسم لمعنى الآخر يعني انهما مترادفان والتعريف بالمرادف تعريف الشيء بنفسه **قوله** فان قال قائل ان الكثرة قد تؤلف من غير الوحدات وان الكثرة الحاصلة من غير الوحدات اي الاشياء المعروضة لها ليكون الكثرة بمنزلة الجنس ويكون المؤلف من غير الوحدات بمنزلة الفصل ويكون مجموعهما عند احد المعدد الذي هو المعرف واند فاعه ظاهر فان الفرق كما هو حاصل بين الوحدات والوحدات كذلك حاصل بين الكثرة والكثيرة والعدد والمعدود فكما ان الوحدات امور عارضة والوحدات كالناس والدواب والانعام موضوعات لها كذلك الكثرة عارضة والكثيرات اشياء موضوعة لها وان اريد بالكثرة نفس الكثرة بما هو كثرة فلا اشياء غيرها هي كثرة كذلك يجب ان يراد من الوحدات نفس الوحدات وبالجملة العارض بازاء العارض والموضوع بازاء الموضوع والمبدأ اي الوحدة في الوحدات بازاء المبدأ اي الواحد في الواحدات فظهر انه لا فرق بين الكثرة والمؤلف من الوحدات بما ذكر وبما عبر **قوله** والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة الى قوله فقط فمعناه واضح **قوله** فنقول الان الوحدة اما ان تقع على الاعراض واما ان تقع على الجواهر واذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا لما فرغ من بيان ماهية الواحد والكثرة واذا ان تبين نحو وجودهما وقد ذهب الشيخ وفاقا لجمهور المشائين الى ان الوحدة عرض ومجموع الاعراض اولى بالعرضية فالعدد ايضا عرض واستدل على عرضية الوحدة بانها لا تخلو اما ان يكون محمولة على العرض او على الجوهر فان كانت محمولة على العرض فهي عرض لا محالة واذا كانت محمولة على الجوهر فلا يكون قولنا عليه كقول الداخل في مفهوم الشيء عليه اذ الوحدة لا تكون جنسا ولا فصلا ولا عينا لها فيكون لا محالة عرضا لانها اذا لم تكن احد المحمولات التي هي مقولة في جنس او فصل او نوع او عرضية عامة او مساوية او اخص وحيث لم يكن الوحدة احد الثلثة الاول فيكون عرضا فيكون الجوهر المقول عليه الواحد واحدا بالوحدة محمولا عرضيا لا محالة وهذا العرض الذي هو احد الكليات الخمس وان امكن ان يكون جوهرا في ذاته لا منافاة بين العرض بهذا المعنى والجوهر انما المنافاة بينه وبين الجوهري فانه كما يمكن ان يكون عرضا بالمعنى القابل للجوهر جوهرا كذلك يمكن ان يكون عرضا بالمعنى القابل للذات في جوهر اي موجودا لا في موضوع الا ان ذلك انما يمكن في المركبات من المادة والصورة كالانسان المركب من الجسم والبياض فالجسم بمنزلة الجزء المادي له هيئة والبياض من بمنزلة الصورة ولا يخفى ولا ان هذا المثال مثال لما كان الجوهري فيه عرضا مقابلا للجوهر لا ما كان العرض فيه جوهرا مقابلا للعرض والمقصود ان في المركبات الطبيعية يوجد محمول عرضي بالقياس الى ما هو جنس للمركب يكون جوهرا لكونه موجودا لا في موضوع بل في مادة واما طبيعة المعنى البسيط الشيئية التي لا توجد وجودا مغايرا لوجود ما هي فيه ذهنا في الاعم الخارج عنه عرض لا محالة بالمعنى الاخر المقابل للجوهر اذ هو موجود في الجوهر وليس لجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه لذلك الجوهر ويحتمل ان يكون مراده بالمركب المفهوم المشتق وبالبسيط مبدأ الاشتقاق وهو المعنى المصدري وعرضان المشتق كالناطق يكون جوهرا في نفسه مع كونه عرضيا بمعنى اخر اذا كان فصلا لجنس جوهري كالحيوان واما مبدأ الاشتقاق كالنطق فهو عرض بيّن لكونه موجودا في الجوهر لا لجزء منه ولا يصح مفارقته هذا توضيح هذا الاستدلال على عرضية الوحدة واقول فيه موضع انظار وقبل الخوض فيها نقول يجب ان يعلم اولا ان حقيقة الوحدة كالوجود من الامور العينية ليست من باب المعاني والاعتبارات الذهنية والمعقولات ونعلم ايضا انها من الامور التي لا يخلو شيء من الاشياء في مرتبة من المراتب عنها وكل ممتنة موجودة باي حيثية اخذت ففي تلك الحيثية واحدة وان لم يكن وحدتها من تلك الحيثية ونعلم ايضا انها كالوجود مشتركة اشتراكا معنويا بين الوحدات والواحدات كانها مقولة بالتشكيك على افرادها بالاولوية والاقدمية والاشدية فلا يكون ماهية لشيء من الاشياء ولا جنسا ولا نوعا لها وهي ايضا كالوجود متحدة مع الشيء في الوجود زائدة عليه عقلا بحسب الصور وذلك لانها لو لم يكن وحدة زيد مثلا عين وجوده بان يكون لزيد مثلا وجود لوحدته وجود اخر يحصل هناك وجودان فلهما وحدتان اذ يستحيل حصول الاثنينية دون الوحدتين اذ كل موجود فله وحدة فنعود الكلام الى وحدة كل منهما الخ زيد او وحدته تارة الخرى والى وجودها ووجود زيد الى وجود وحدة الوحدة وهلم جرا

تضاعف الوحدات والوجودات تسلسلا الى غير نهاية ولاجل ذلك ذهب صاحب التلويحات ومن وافقه الى اعتبارية الوحدة و
الوجود وكذا كل ما يلزم من مغايرته للموضوع في الخارج ان يكثر بتعدد عروضه ان هذا التشعب انما نشأ من كون هذه الامور موجودة
في الاعيان فرؤا ان الوحدة كالوجود غير موجودة في الاعيان ولم يفطنوا بان هذا التشعب انما يلزم من مغايرتهما في الوجود
ومغايرة كل منهما الوجود الاشياء وكيف يكون الوحدة من الاعتبارات الذهنية ولها آثار وافعال خارجية ربما كانت محسوسة
كالاتصال الحقيقي وهو نوع من الوحدة ثم اعلم ان كثيرا من الناس لا يعلم الفرق بين عارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة
بين عارض الماهية كالوجود والتشخص للنوع والفصل للجنس والجنس للفصل وكثيرا ما يكون العارض للماهية اقوى بحصلا وتجوزا
من معروضه بل يكون هو سبب موجودية المعروض فيه الوجود بصير الماهيات موجودة وبالفصل المقسم يصير طبيعة الجنس قابلة للوجود
ومن هذا القبيل عروض الوحدة لماهيات الاشياء واما من لا ماهية له فيكون وحدته عين ذاته فاذا علم ان وحدة كل شئ بين وجوده
فوحدة الجوهر جوهر لا ان ماهيتها ماهية الجوهر اذ لا ماهية لها وذلك كان فصل الحيوان حيوان لا ان الحيوان مقوم لماهيته بل
متحد بوجوده وكذا وحدة العرض عرض بنفس عرضيته لا بعرض اخر اذا تقررت هذه المقدمات فلنرجع الى ما في كلام الشيخ
اما قوله الوحدة اذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا فهو مسلم لكن بشرط ان لا يكون لها عرضية زايدة على عرضية ذلك
العرض ولا يلزم التشعب كما مر فوحدة السواد موجودية وعرضية شئ واحد بلا تغاير الا بالاعتبار واما ما ذكره من انه اذا لم يكن
قول الوحدة على الجوهر قول جنس ولا فصل فيكون امرا لازما للجوهر ان اراد باللازم اللازم الاصطلاحي اعني لازم الماهية او
لازم الوجود بان يكون الملزوم وجود وللازم وجود اخر لا ينفك عنه اما مطلقا او في الخارج فليست الوحدة امرا لازما
للجوهر بهذا المعنى وان اريد مجرد عدم المفارقة كحال الوجود بالقياس الى الماهية الموجودة به فهو مسلم ولكن لا يوجب كونها
عرضا قايما بالجوهر ثم ههنا شئ اخر وهو ان الفصل قد يراد به المعنى الكلي وقد يراد به المفصل المنطقي اعني المعروض للفصل الذي
هو من المعقولات الثانية وقد يراد مبدأه وهو الفصل الاشتقاقي الذي كالحسي في الحيوان والنطق في الانسان بمعنى القوة
الحساسة في النفس الناطقة منهما فان فصل كل شئ بالحقيقة هي صورته التي هو بها هو فعلى هذا المعنى لا مانع من كون وحدة كل
شئ وجوهريته هي فصل الاخير بالمعنى الثاني ومبدأ فصل الاخير بالمعنى الاول واما الذي حكم في كون العرضي للشئ
الذي هو احد الخمسة جوهرا في ذاته ان ذلك مخصوص بالمركبات او مخصوص بما اخذ ذلك العرض مركبا فهو منظور فيه لانه
ان اريد بان عرضي الماهية كفصل الجنس في المركب الخارجي يمكن ان يكون جوهرا دون البسيط فبان يكون فصل
الماهية البسيطة جوهرا اولى بالجوهرية من المركب اذا كان جنسها جوهرا فان ذلك الفصل موجود بعين وجود الجنس واذا كان الجنس
جوهرا فهو لا محالة جوهر وان كان عرضيا للجنس واما قوله اذ هو موجود في الجوهر وليس بجزء منه الخ فمقول على الماهية البسيطة
اذا قيس الى الجنس فهو موجود بعين وجوده لا انه موجود في الجنس واذا قيس الى النوع الحاصل منه ومن الجنس فهو جزء منه
ان اعتبر انه موجود بوجود اخر لا انه من النوع وان اريد بذلك ان مبدأ الاشتقاق لا يمكن ان يكون جوهرا بل المركب
منه ومن الموضوع فلا يخ اما ان يكون المراد من ذلك المبدأ نفس المعنى المصدري الذهني كسائر المعاني المصدرية الانتزاعية
فليس الكلام فيها اذ ليس شئ منها مما له مدخل في تحصيل الماهية وتخصصها وانما هي من التوابع الضرورية بعد صدور الآثار
الفعلية والانفعالية من مباديها ومن قال ان الوحدة موجودة فليس يعني بها المعنى الانتزاعي الذي يطابقها وان
كان المراد بالامور الصورية التي ربما تسمى بالمحمولات الفصلية فهي قد يكون جواهر صورية اذا كانت مقومة لانواع جوهرية
وقد يكون اعراضا اذا لم يكن كذلك وبالجملة ان كانت الوحدة من الموجودات العينية فلا بد ان لا يكون وجودها زايدة
على وجود الجواهر والاعراض بل يكون وحدة الجوهر جوهرا ووحدة العرض عرضا كما مر في الوجود راجع ما مر و
المقدم حق كما ذكرنا فكذا التالي واعلم ان المتعصبين في كون الوحدة من الامور المعدومة في الخارج الموجودة في الوهم
موصاحب المطارحات وحكمة الاشراق وتبعهم كل من اتى بعده الى زماننا هذا ولم يرجع وشبهة قوية في باب الوحدة وكذا في باب
الوجود وان كلا منهما عده من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها اصلا الا في الاذهان وقد دفعنا عقد اشكالاته

وشبهة وادحسنا عجيبة في كتابنا الكبير ومن عجيب القوية ان وحدة الجسم لو كانت موجودة لكانت عرضا فيه والعرض لا ثبات
في الشئ لا يبطل بوهمنا فاذا توهمنا انقسام الجسم الى جزئين معينين وهما ونشير الى كل جزء موهوم منهما فنقول هل
فيه شئ من وحدة الجسم او كل وحدة الجسم او ليس في احدهما الوحدة ولا شئ منهما ولا يتصور ان يكون في كل جزء
موهوم جزء من الوحدة الخارجية فيكون الوحدة لها جزء والوحدة من حيث هو وحدة لا يمكن لا يتصور ان يكون
لها جزء ولا في كل جزء تمام وحدة الجسم والا لكان الجسم واحدا بوحدتين بل بوحدات غير متناهية على حسب امكان
توهم قسمة الجسم فاذا لم يتصور لكل جزء موهوم شئ من الوحدة العينية ولا جزئها ولا كلها فليس للوحدة وجود
في الاعيان اصلا بل هي صفات عقلية يضاف تارة الى ما في العين واخرى الى ما في الذهن انتهى كلامه اقول
قد علمت فيما سبق ان للوحدة اقسام شتى وان وحدة كل شئ بحسب وجوده ومن جملتها وحدة المتصل وانها قائمة
قابلة للقسمة والكثرة فوحدة الجسم بما هو جسم عين اتصاله والاتصال الحقيقي في قوة الكثرة ففي نصف الجسم نصف
الوحدة وفي ثلثها وهكذا الى غير النهاية وقبل الجزئية لا يدفع قول القسمة فان وحدة الاتصال من حيث هي وحدة الاتصال
كثرة بالقوة فهذه مغالطة نشأت من الخلط بين انحاء الوحدة وقياس وحدة المتصلات بوحدة العقليات ومثل هذا
الشبهة وقع لبهمنيار وكتبها الى الشيخ سائلا فاجابه قريبا من هذا الجواب حيث قال كيف تعلق الوجود والوحدة والاشياء
وسائر اللوازم بالموادفانه يجب ان ينقسم بانقسامها ان كانت حالة فيها ثم عبر جائز ان ينقسم الوحدة وكذا يمتنع ان
ينقسم معنى قولنا المضاف الوجود ولو لم يكن حالة في الموضوعات كانت مفارقة ولكانت جواهر بل عموما مفارقة
فاجاب الشيخ بان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد المادي ينقسم
والوجود مطلقا يمكن له الانقسام كما يمكن للمعنى النوعي مثلا في الجنس لها قوله انها اعراض ولوازم فنحو لموضوعات فنجيب
ان نقسم قول يجب ان يتامل فيه اما انها لوازم موضوعات فلا واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع فليس كذلك فانما
يجب ان ينقسم ما كان عارضا لموضوعاته المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال الخاص
ويبقى متصلا بعرض الاثنينية المشتركة في حد واحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية انتهى واعلم ان كلامنا
مع صاحب المطارحات واتباعه من المتاخرين في اعتبارية الوحدة والوجود ومع الشيخ وموافقيه من المتقدمين في عرضيتها
في كل موضوع بل الوحدة كالوجود ليست في ذاتها جوهرا ولا عرضا اذ لا ماهية لها غير الانية الا انها يكون جوهرا
في الجواهر وعرضا في الاعراض لاتحادها بكل شئ بالذات واختلافها بحسب المفهوم والعنوان قوله فلنظر
الان في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقومة له هل يصح قولهم مفارقة الجوهر فنقول هذا
مستحيل اذ ان اراد نفي مفارقتها بشخصها عنه فذلك مما لا شبهة فيه فان الوجود المتعلق يجوز مباينة الموجود
المفارق ولا يجوز انقلاب احدهما بالاخر ولذلك استحال مفارقة العرض عن موضوعه وان اراد ان نوعا من الوحدة
التي بعض افرادها في جوهر لا يمكن مفارقتها عن الجوهر فذلك امر يجب ان يتامل فيه فان اراد بالمفارقة التي
حصلت للوحدة مفارقة لا يكون معها معنى لجزء غير معنى عدم الانقسام فلا شك في استحالتها كيف ولها في ذلك
العرض وجود وشيئية وغير ذلك والمفارقة بهذا المعنى لا يمكن لشئ من الاشياء فالوجود ايضا لا يمكن مفارقته
للماهيات والجواهر بهذا المعنى فان الوجود الواجبي مع غاية تجرده عن الموضوعات والماهيات الجوهرية والعرضية
غير معنى الوحدة والعلم والقدرة والحيوة والارادة الا ان حيثية كل منها بعينه حيثية الوجود فاذا قلنا الواجب
بحت الوجود معناه ان ليس فيه ومعه شئ مغاير الوجود مغايرة خارجية او ذهنية او مقدارية او غيرها وان اراد
بالمفارقة مفارقة لا يكون معها حيثية بخلاف حيثية الوحدة فذلك مما لم يظهر خلافه بما ذكره من المقدمات فان قوله والقسم
الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا يقسم اه نقول فيه ان حيثية الوجود بعينها حيثية الوحدة
فذلك الوجود هناك بما هو موجود واحد وبما هو واحد موجود وليس انه كلما كان وجود ففيه وحدة يجب ان يكون الوجود

موضوعا والوحدة عرضا قائما به وليس ايضا احدهما بالذوتية والاخر بالعارضية اولى بهما من العكس بل الاعارضية ولا موضوعية
حينئذ بينهما اصلا بل الوحدة المجردة عن الجواهر كلها وحدة وكلها وجود كالواجب كله وجود وكله وجوب وكله علم وقدرة
وحيوة وارادة وغيرها ثم لا يخفى عليك ان الترديد في وجود الوحدة المفارقة بانه جوهر او عرض ليس بجامد وايضا
لا حاجة فيما هو بصدده من نفي مفارقة الوحدة عن الموضوع الى هذه المقدمات الكثيرة التي ذكرها اذ يكفي ان يقال ان امكن تجرد
وحدة الجوهر كانت عند التجرد وحدة مع وجود مفارق فيكون ذلك الوحدة لموضوع جوهري وقد فرضت مجردة عن الجواهر هذا خلف
فباقي المقدمات مستدركة وايضا يلزم من مفارقتها عن جوهر صيرورتها قائمة بجوهر اخر ان يكون في الوجود جوهران فارغ
ومفروغ عنه هذه الوحدة فيلزم من مفارقتها انقلابها البتة فيلزم ان يكون لذلك الجوهر وحدة ان فيكون جوهران
واحد ان لا جوهر واحد ويلزم ايضا اذا كان هناك جوهران واحد ان كانت لكل جوهر منهما وحدة اخرى ان لا يكون
احد الجوهرين مما انتقلت اليه وحدة فيلزم الخلف على هذا النحو وكذا باقي المحذورات والحاصل ان الغرض ان كان نفي انتقال
لوحدة الشخصية بعينها من موضوع الى موضوع بعد وضع عرضيتها فلا حاجة فيه الى كثرة مؤنة وان كان المراد ان الوحدة على
الاطلاق لا يكون الا في موضوع فالحال على ما بينا **قوله** وبذلك فتقول انه ان كانت الوحدة مجردا نها لا ينقسم بل كانت
وجود لا ينقسم اه اقول قد سبقت الاشارة الى ان الوحدة عند طائفة من الامور العقلية التي لا صورة لها في الاعيان بل كالمعاني
السلبية والاعتبارية التي تضاف تارة الى المحسوسات وتارة الى المعقولات ولا تعين ولا تعدد ولا تميز لها الا بما تضاف اليها
من الاشياء واما عند من ذهب الى ان لها افرادا موجودة في الاعيان وهي من الامور العامة التي لا يخلو عنها شيء من الوجودات
فلا بد ان لا يكون مجردا نها لا ينقسم اذ من الجائز ان يكون ما له صورة في الاعيان مما لا يصدق عليه شيء من الاشياء الا انه لا ينقسم
فلا اقل من ان يكون وجود لا ينقسم اذا كان كذلك فلو لم يكن ذلك الوجود وهو ذلك الوجود شيئا واحدا بالذات متغايرا بحسب المفهوم والمعنى
بل يكون هناك وجود ووحدة ولكل منهما صورة اخرى في الخارج ويلزم محذورة ان يكون لذلك الوجود وحدة اخرى وكذلك
الوحدة وجودا خر فيعود الكلام الى وحدة الوجود وجود اخر فتحصل سلسلتان متشابكتان مترتبتان كل منهما من الوحدة
والوجود بل سلاسل غير متشابهة بحسب انشعاب العرضي والذهاب طولا الى نهاية وهو محال فلا بد ان يكون وحدة
كل شيء نفس وجوده فكما ان الوجود طبيعة واحدة ومعنى واحد مشترك بين الماهيات المتخالفة محمولا عليها بالتشكيك ويكون في كل
بحسبه كذلك الوحدة معنى واحد مشترك بينها محمولة عليها بالتشكيك فيكون في كل بحسبه فوحدة الجوهر كوجوده جوهر ووحدة العرض
عرض ومعنى قولنا الجوهر لا عرض انه ماهية لها وقد يكون مجردة كالوجود عن الماهيات كلها وهي الوحدة الواجبية القائمة بذاتها
فاذا تقررت هذه المعاني ظهر ما في المتن من مواضع الخلل فقوله اذا كانت الوحدة ليست مجردا نها لا ينقسم الى قوله فلا يكون للاعراض
وحدة بوجه من الوجوه اقول لا نسلم ان الوحدة اذا كانت مجردة عن الموضوعات وكانت وجودا لا ينقسم بان يكون الوجود نفسها
لا موضوع لها من ذلك ان لا يكون للاعراض وحدة وانما يلزم ان لو كان معناها معنى ذلك الوجود القائم بنفسه بان يكون القيام
بالذات عبارة عن معنى الوحدة وليس كذلك بل معناها معنى انها لا ينقسم وكما في هذا المعنى ان يكون مصداقه تارة وجودا قائما
بذاته وتارة وجودا قائما بغيره فيكون جوهرا تارة عرضا اخرى ولا يوجب ذلك ان يكون قول الوحدة على الجوهر والعرض قولا
بالاشتراك اللفظي انما يوجب ذلك ان لا يكون الوحدة معنى لشيء من الجواهر والاعراض ولا جزء معنى لها وذلك كما ان الوجود
اذ يشترك معناه بين الجواهر والاعراض على اختلاف كثيرة بين افرادها ووجود الجوهر قائم بذاته ووجود العرض ليس كذلك
ولا يلزم منه ان يكون قول الوجود عليها بالاشتراك اللفظي فهكذا حال الوحدة وهذه الشبهة انما نشأت من الخلط بين المفهوم
والفرد واما قوله فيكون من الاعداد ما ليس من وحدة الاعراض اه فاقول نختار ان وحدات كل من العددين المؤلف احدهما
من وحدة الاعراض والاخر من وحدة الجواهر يشتركان في معنى الوجود الذي لا ينقسم فذلك المعنى المط من غير شرط التجرد
اللا تجرد مشترك بين جميع الوحدات وقوله وهذا المعنى اعم من المعنى الذي ذكرنا قبيل الان فان ذلك كان مع كونه لا ينقسم
وجودا جوهريا قلنا ان الجوهرية اللازمة من فرض تجرد وجود الذي لا ينقسم ليست الجوهرية التي هي احدى المقولات العشر

التي هي ماهية يزيد عليها الوحدة والوجود بل المراد بها هو الوجود المجرد عن الماهيات وذلك الوجود وحدة مع قيد التجرد وهي اخص من الوحدة المطلقة لان معناها بما هو معنى الوحدة اخص من الوحدة المطلقة بل مع اعتبار التجرد بل صارت اخص كالوجود لاشتراط فانه اذا فرض مجردا عن كل خصوصية وكان وجودا يحتاج الى ما يلزم ان يكون معناه معنى آخر ويصير بطلان الوجود عليه وعلى مطلق الوجود بالاشتراك الاسمي ومما يجب ايضا ان تعلم ان كلا من الوحدة والوجود اذا اضيف الى شيء جوهر او عرض ليست الاضافة الحقيقية من خارج كسائر الماهيات التي لكل منها احدية معين ومفهوم كلي كمفهوم السواد اذا اضيف الى حجر او فرس او غير ذلك ومفهوم الانسان اذا اضيف الى زيد وعمرو وغيرهما فان تلك الاضافات زائدة عليها فاذا وجد معناها عن تلك الاضافات كان بخلاف الوجود والوحدة فان اضافتهما الى الاشياء كالمفهومات لها فوجود زيد مفهوم بالاضافة الى زيد ووجود عمرو مفهوم بالاضافة اليه ووجود السواد لا يكون الا مضافا الى السواد اعني الى ماهية وان كان عينه في الخارج فوجود السواد لا يكون الا سوادا ووجود الفلك لا يكون الا فلكا لست اقول وجود السواد والفلك او غيرهما نفس ماهية من حيث المفهوم بل نفس ذاته وهويته واذا فرض وجودا مجردا عن الماهية صار مجردا كالمفهوم لكل نحو من اتحاد الوجود مخالف لنحو اتحاد المغايرة الذات مع اتحادها في المعنى والحقيقة وهذا معنى التشكيك وكذا حكم الوحدة اذا كانت مضافة الى شيء او مضافة اليه كانت غير زائدة على حقيقتها واذا جردت عن ماهيات الاشياء صارت نوعا اخص من الوحدة مساوية تحت مطلق الوحدة التي لا يشترط فيها شيء من الاطلاق والاطلاق والتقييد والاقتيد واطلاقها بالقياس الى الوحدات المخصوصة ليس كاطلاق معنى جنسي او نوعي او عرضي زائد على المعروضات بالقياس الى افرادها بالذات او بالعرض بل كاطلاق حقيقة الوجود المشترك بالقياس الى الموجودات **قوله** وذلك المعنى لانه ان كان جوهرا لم يعرض للعرض اه يريد ان حقيقة الوحدة لو كانت مستقلة في ذاته لكانت وجودا قائما بذاته فلم يمكن ان يكون للاعراض وحدة بهذا المعنى فلم يعرض وحدة الا بمعنى لزم فيكون الوحدة اشتراكها اسما فقط وهو ظ وليس يلزم بهذا المعنى اذا كانت حقيقة الوحدة حقيقة عرضية لان الجوهر من شانه ان يعرضه العرض ولكن ليس من شان العرض ان يعرضه الجوهر ولا ايضا من شان الجوهر ان يكون عارضا للعرض فالوحدة اذا كانت عرضا يمكن ان يكون عارضا للجوهر والعرض جميعا فيكون من الامور الشاملة للكل بمعنى واحد واما اذا كانت جوهرا فلا يمكن ان يكون من احوال العرض اذ الجوهر لا يعرض العرض بل يلزم من جوهريتها ان لا يعرض لشيء اصلا اذ الجوهر القائم بذاته لا يعرض لذاته وهو ظاهر ولا لغيره من الجواهر والا لم يكن جوهرا وقد فرض انه جوهر وات بما حققناه وذكرناه لك عارفا بوجه الخلافية **قوله** فان الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكلامنا فيها ومن حيث هي وجود لا يتقسم فقط بلا زيادة لوضاحة يعني لما علمت ان الوحدة امر جامع للجواهر والاعراض وهو امر بحسب المعنى والمفهوم من ذلك المعنى الاخص الذي فرضناه ولزم من فرضه ذلك المحذور فالوحدة التي كلامنا فيها والمعتبر فيها انها وجود لا يتقسم بلا زيادة معنى كجوهريتها او عرضيتها او تحيزها او غير ذلك هي امر جامع للكل بمعنى واحد ومثل هذا المعنى لا يمكن الا ان يكون عارضا الموضوع غير مفارق للموضوعات والا صار معناها نفس ذلك الاخص لانها لو كانت حقيقة قائمة بذاتها فلا يمكن عروضها بهذا المعنى للاعراض فلا يكون امرا مشتركا معنويا بين الجواهر والاعراض فانه من الحال ان يكون الوحدة بالمعنى الواحد الذي هو عبارة عن وجود غير منقسم في الجواهر والاعراض ويجوز مع هذا العموم والاشتراك ان يكون امرا قائما بذاته مجردا عن الموضوعات فكيف يكون مع ذلك كونه مشتركا بين الاشياء ولو كان الامر القائم بذاته عارضا للاشياء كان الجوهر عارضا للاعراض وهو ظ وكان الجوهر القائم بذاته عارضا للجواهر فانقلب الجوهر عرضا وهذا بيضاح او كانت الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض بحسب المعنى فلم يكن هناك اشتراك الا مجرد اللفظ وليس كذلك فثبت ان الوحدة حقيقة واحدة ومعناها معنى واحد في الجميع لا بالاشتراك اللفظي وهي في الكل عرض من جملة الاعراض اللازمة للاشياء كلها بلا اختلاف ولا مفارقة عنها هذا توضيح مرامه وشرح كلامه وبناؤه كما ترى غير مرة على الغفلة عن معنى التشكيك وقياس المشكك على المتواطي والخلط بين المفهوم والمصداق وعدم الفرق بين عارض الماهيات وعارض الوجود والذهول عن اختلاف ما ذكره بحال الوجود فان الوجود مع ان كونه

حقيقة واحدة بسيطة شاملة لجميع الاشياء جامعة للجواهر والاعراض توجد تارة مفارقة عن الماهيات كلها وتارة يكون متحدا بالجوهر وتارة متحدة بالعرض من غير ان يلزم كون القائم بذاته عارضا للاعراض ولا يكون الوجود مقولا بالاشتراك الاسمي على الجواهر والاعراض فما هو الجواب فالعمل صعبا يكون جوابا وحلا هناك **قوله** وليس لقائل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا يفارق على سبيل ما لا يفارق المعاني العامة قائمة دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية اه تقرير هذا الاعتراض ان امتناع مفارقة الوحدة بهذا المعنى عن الموضوعات لا يدل على عرضيتها لان امتناع مفارقة الشيء عن الموضوعات والخصوصيات بسبب احد الامرين اما الابهام العمومي او العدم الوجودي فالاول كما في المعنى الجنسي مثل الحيوان بما هو حيوان فانه لابهامه يحتاج الى فصل يحصل معناه كالناطق فلا يمكن مفارقة المعنى الجنسي كالحيوانية عن موضوعه النوعي كالانسانية والثاني كالعرضية فجرد امتناع المفارقة لا يصير دليلا على العرضية اذ ربما كان منشأ الابهام الجنسي فان الحيوانية معنى جوهري ولا يوجد مفارقا عن الخصوصيات والمواد حتى يكون حيوانا بحتا بلا ناطق وصاهل وغيرهما والجواب ان امتناع مفارقة الوحدة للموضوعات ليس بسببها الابهامي الجنسي اذ الوحدة معنى محصل ليست نسبته ما فرض منها اعم الى ما فرض اخص نسبة المنقسم الى المنقسم اليه بفصل مقوم يعني نسبة الجنس الى النوع لان الوحدة ليست معناها جزء معنى جوهر او عرض لا هي داخلة في حد ولا في الماهيات الجوهرية والعرضية بل نسبتها الى الاشياء نسبة معنى محصل عرضي لازم عام امتياز افرادها ليس بذواتها ولا بامور مقومة لافرادها بل اضيف اليها من الموضوعات فوحدة الانسان امتازت عن وحدة الفرس لا بذاتيهما بل بما اضيفا اليه واذا اشرنا الى بسيط واحد منه اي اشرنا الى مبدا اشتقاق الواحد لا المشتق المركب منه ومن الموضوع كالابيض كان ذلك البسيط متميز الذات اي متميزا الحقيقة النوعية عن التخصيص الذي لحقه من جهة الموضوع لا كاللونية التي في البياض اذ لا يتميز حقيقته عن حقيقة البياض وكذا اللونية التي في السواد لا يتميز في الوجود عن السواد فظهر ان معنى الوحدة معنى محصل الذات متميزة في ذاتها عما نسبت اليه ومخصصاتها امور خارجة عنها وجودا وماهية ليست كالفصول المقومة للجنس فامتناع مفارقتها للتخصصات والموضوعات ليس من جهة ابهام معناها فاذا صح وثبت ان الوحدة يمتنع مفارقتها عن الموضوع فصح وظهر ان المحمول الذي هو مفهوم الواحد بما هو واحد امر لازم مشتق الاسم من اسم موضوع لمعنى بسيط هو المسمى بالوحدة وهو معنى لا تنه موجود في الموضوع لا كجزء منه ولا صح مفارقته منه واذا كانت الوحدة عرضا فالواحد الذي بحسب المفهوم مؤلف منها ومن شيء ما على الاطلاق يكون عرضا اذ لا فرق بين البسيط والمشتق منه الا بالاعتبار والاسم اللهم الا ان يراد بالمشتق الامر المركب من الموضوع الخاص والمبدا كالابيض اذ الابيض هو الجسم والبياض القائم به وهو معنى خارج عن مفهوم المشتق منه بل العرض الذي هو المبدا والعرض الذي هو المحمول امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار والتعين والابهام فاثبت ان الوحدة عرض فالواحد كذلك هذا شرح ما رسمه الشيخ ولنا في هذا المقام معه مقاومات علمية ومباحثات حكمية فان بعض ما ذكره صحيح وبعضه امور ممنوعة بعضه مضطربة اما ان الوحدة ليست بالقياس اليها كالفصول المقومة ولا تتمتها اليها فتمم الجنس الى الانواع فكلام صحيح لا مرية فيه وكذا كون الواحد بما هو واحد امرا بسيطا خارجا معناه عن معنى الماهيات الجوهرية والعرضية حق وصدق واما ان الوحدة معنى واحد لا اختلاف في افرادها الا بسبب امور خارجة عنها اضيفت اليها فليس كذلك لان الوحدة في الاعيان ليست كسائر الامور الاضافية والنسبية التي لا افراد لها الا بحسب المعدودة بتعدد ما اضيفت اليه كالامكان والفردية والزوجية والفوقية والعلية والمعلولية والوجود عند من راى انه نفس الموجودية المصدرية وكذا الوحدة عند من راى انها نفس الواحدية لا غير فمثل هذه الاشياء اصح ما ذكره الشيخ فيه من انه لا يختلف الا بالخارجيات كيف والوحدة العددية والاتصالية والنوعية والجنسية ضرورية مختلفة في ذاتها لا بسبب النسبة الى ما نسبت اليه فالوحدة وحدة نفسها والاتصالية هي اتصال نفسها والاتم اتصالا هو فيه كالماء وليست الوحدة كالوجود كما هو المشهور وعليه الجمهور من انها تتكثر بالموضوعات وتتميز بتميزها بل الامر بالعكس عند التحقيق وبالجملة حال الوحدة في جل الامور بل في كلها كحال الوجود عند الراسخين في العلم بما فوق وان لم يكن جنسا للاشياء لكنها مختلفة بالكمال والنقص والشدة والضعف والتجرد والتعلق والجوهرية والعرضية بالوجه الذي سبق بيانه فهي مع الجسم جسم ومع

الذي

النفس بنفسه ومع الجوهر جوهر ومع العرض عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض وقد يوجد بنفسها مفارقة عن جميع
المهيات الجوهرية والعرضية فهي مع كل شيء لا بمزاولة وغير كل شيء لا بمزايلة وقد خرج الكلام عن نطاق الافهام وتعاتب
شمعة الظلام ولكني كما قيل اذا رضيت كرام عشيرتي فلا زال غضبان على لئامها قوله فصل فان الكيات المتصلة
اعراض قدم احوال الكم المتصل على احوال الكم المنفصل لانه اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية وقوله لما الكيات
المتصلة هي مقادير المتصلات قد علمت ان للاتصال بالمعنى الذي ليس تحت المضاف مغيبين احدهما البعد كيف كان
وذلك البعد قد يكون جوهرا وهو اذا كان في ثلث جهات وقد يكون عرضا اذا كان في بعد او جهتين وثانيهما من باب
الكم وقد رسم بوجهين الاول انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء بينها حدود مشتركة يكون نهاية لاحد الجزئين
وبداية للاخر والرسم الثاني انه القابل للانقسامات الغير المناسبة الاتوقف على الوجه الذي ثبت في الطبيعيات والمنفصل
في مقابلة بكلا الوجهين فان الاتصال في قوله واما الكيات المتصلة او بمعنى اثناني وفي قوله مقادير المتصلات اريد به المعنى
الاول قوله اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في جملة مواضع
مواضع واما الجسم بالمعنى الاخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا منه اذ لم ان اثبات عرضية المقدار يتوقف على امور ثلثة
احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر وثانيها انه امر زائد غير مفارق الذات عن المادة او عن الذي في المادة
وثالثها انه يتبدل اعداده على جسم واحد وهو باق بشخصه وربما يستدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم عن الجسم الذي
هو من مقولة الجوهر بوجوه اربعة الاول ما مر بيانا وهو ان الجسم الواحد كالشمعة تتوارد عليه المقادير المختلفة فالجسمية
المخصوصة محالها ولا شبهة في ان الباقي في شيء غير المتبدل منه الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهذا المنهج لا يفيد الا بعد اثبات تعاقب المقادير على جسم واحد وورد عليه صاحب جملة الاشراق انه كما
ان الاجسام مشتركة في الحقيقة الجسمية كذلك مشتركة في انها مقدرة وكما انها مختلفة في المقادير مختلفة في الخصوصيات والاقسام
فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة بوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون
اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدارية بوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على اصل
مقداريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك تحكم فان جاز ان يكون الجسمية المطلقة والمقدار
الذي هو احد الثلثة شيئا واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص فقول هذا البحث قوي ولنستعلم وجه اندفاعه الوجه
الثالث ان الاجسام يصح ان يكون بعضها مقدارا لبعض عادا له وبعضها مقدارا معدودا بالاخر فالمقدار العاد في اكثر الامر
يخالف المقدر المعدود فليست الجسمية التي يتحمل ان يتخالف فيها جسم جسما والابراد المذكور
متوجه عليه فان المقدار ايضا من حيث طبيعة المشتركة لا يبعد بعضها انما ذلك لمجرى في الخصوصيات كما سنبين لك عن قريب
الوجه الرابع ان الجسم الواحد شخصي قد يزداد جسمه من غير انضمام شيء اليه ولا وقوع خلاء فيه لاستحالته ويبرد فيصغر جسمه من غير
انفصال شيء منه اورد وال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقدار اقول يرد عليه وعلى الاول ما ذكرنا
في تحقيق الحركة الكيفية من ان المعتبر في بقاء هوية كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي هو جزء المادة في الطبيعة التي هي جزؤه
الصوري بقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه الابهام والعموم لان تمامية وجود كل مركب في بقائه انما هي بكون جزئه الصوري
باقيا واحدا بالعدد وان لم يبق جزء المادي باقيا بالعدد بل يكفي في كون المركب باقيا بالعدد بقاء الجنسي اذ المادة في كل
شيء امر مبهم الوجود بازائه جنسه الذي هو طبيعة ناقصة مبهمة ووحدته وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الغير
المنفصل لا يقدح في بقائها بشخصها الا بري ان زيدا مثلا يتبدل جسميته وكثير من فصول اجناسه البعيدة والقريبة
مع بقائه بشخصه الانسانية فتبدل جسمية الشمعة مع بقائها بشخصها وان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية و
كذا تخلل جسم واحد بطبيعي وتكاثفه لا يدلان على عرضية بأي معنى كان الا اذا كان المتخلل او المتخلل والمتكاثف جسما غير اخر
صورة اخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الامثال بامداد من المفارق العقلي وابن التجريد والفحص يحكمان بذلك

ملخص غرشي اعلم ان المنهج القويم في تحقيق المغايرة بين الجسم الذي هو مادة الامور الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر وبين الجسم الذي من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يدخل مع شيء آخر تحت حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون محصلا لاحدهما مقوما ومكملا للآخر ايضا وكذا يلزم ان يكون مقابلا لاحدهما مقابلة الاجزاء اذا عرفت هذه المقدمة تقول لا شك في ان الجسم الذي هو جوهر قابل لفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا اخذ لا بشرط شيء فيحتاج الى الصمايم الفصلية و المكملات الذاتية مثل صور الفلكية او العنصرية وبعد انضمام مثل الصور التي للبسائط قد يحتاج في استكمالاته الاخيرة الى صورة اخرى هي مبادي لفصول ذاتية اخرى كالنفس الحيوانية ثم المطقية حتى يصل الى كمال لا يزيد عليه كمال له وهذه كلها امور متواردة وحصول مرتبة الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل واما المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي او مقوم كمالي فانما يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يكون انحاء تحصلاته بامور هي ايضا من باب الكم فيحصل اولا بكونه جسما تعليميا اوسطا او خطا فان هذه الثلثة من العوارض الاولية للامر المذكور يقبل الانقسام الوهمي الى غير نهاية من حيث هو كذلك ومن حيث لذاته مشاركة الحد وكذلك اذا تحصل كل من هذه الثلثة تحصلا اخر يجب ان يكون بما هو من الكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير كالاستقامة والانحناء في الخط وكالتثليث والتربيع والتخميس في السطح وكالكروية والتكعيب والاستوانة في الجسم في الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعي والجسم المقداري شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها انواع الاخر وفصوله ولواحقه وليس كذلك فثبت واتضح ان كلا منهما مغاير للاخر واذا ثبت المغايرة فثبت ان احدهما وهو المقدار عرضي للاخر يعني عارض المهية ولم يظهر بعد انه عارض الوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى الاخر وهو مطلوب الشيخ ولاجل هذا قال وهذا المقدار فلا بد ان له في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر بما هو جوهر لا يحتمل ولكن من الاعراض التي تتعلق بالمادة وتبقى في المادة اه فعلة ان مجرد المغايرة في المعنى بين الاجسام الطبيعية وبين المقادير لا يوجب عرضيتها الا اذا ثبتت مغايرتهما اياها في الوجود وان التعليميات لا توجد مجردة عن المواد ولا بد ايضا من اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه اما بيان المغايرة بينهما في الوجود فبان المقادير يزيد والجوهر الطبيعي يحال انها لا توجد بمقدار قد عرف هذه المواد فيبقى اثبات قولك سابعة هذا الفن واما انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية فهو مما ذهب اليه الشيخ ومن في طبقته من توابع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس والذي ثبت عندنا ان المقدار والتعليميات ليست بمقولة الجوهر وهي من عوارض المهية للجواهر الطبيعية ولا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة عن المادة الا بالوهم واما تجريده عن الصورة التي للمادة فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير لوجود الشيء المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست عبارة عن الاتصال القابل للابعاد فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل والممسوح لما امكن ان يدل المقدار على شيء ثابت اصلا فليس ولا يكون المقدار الا عبارة عن كون المتصل بحيث يمسح ويقدر بكذا كالذراع مرة او مرات تبقى او لا يبقى المسح والتقدير ان توهم اي فرض غير متناه فرضا عقليا فان الوهم ليس في قوته ان يتوهم مقدارا الا متناهيا وهذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم يخالف الممتد والمتصل الذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض الخطوط والابعاد المذكورة التي هي من باب الكم فان ذلك معنى اخر لا كمية له في نفسه ولا يخالف بحسبه جسم الجسم ولا اخونيته ولا كلية مقداريتين من جهة لشيء واحد فالجبل والحرذلة في كونهما جسمين قابلين للابعاد في مرتبة واحدة وقد علمت ان هذا المعنى من مصححات عروض المقدار للشيء اذ لو فرض موضوع المقدار جوهرا عقليا او شيئا كالجوهر او كالنفس لما امكن عروض المقدار اللهم الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار لا انه يكون معروضا بحيث يكون له مرتبة من الوجود متعينا كان تعينه قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فاذن المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد هو محصل لوجود الهيولى ومقوم لمهية الجسم الجوهري وهي المادة لان القبول بالفعل امر يختلف فيه جسم وجسم ويصير بحيث يمسح بكذا مرات كذا ينتهي او لا ينتهي ولا يفيد مسحه بكذا وهذا الامر هو المقدار وهو كمية للجسم اولا وبالذات و كمية ما يقارنه بالتبع كالهيولى والاعراض ونسبة الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه في الوهم لكن هو والصورة يفارق المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ويلزم عليه انه اذا تبدل مقدار على مادة

جسمية كالشمعة كان مبدأ له مع تبدل الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني لتشخصه لما بينا ان مثل ذلك الجسم لا بد فيه من صورة حافظة لشخصية مبقية له بالعدد ولو بتوارد البدل لما هو بازاء الجنس من اجزائه لاتحاد الجنس بالفصل فوحدة الفصل وشخصيته يجعلان الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث جنسيته واعتبار نفسه واحدا بالعدد والتمام لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة النوع لبقائه بوحدة الفصل

قوله واما الخط والسطح فباحرى ان يكون له اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار اه يريد بيان عرضية الخط والسطح واعلم ان لكل منهما اعتبارات اعتبار انه نهاية بهذا الاعتبار امر عدمي لا وجود له واعتبار انه مضاف لان النهاية لا تعتبر نهاية لشيء ذي نهاية فهو بهذا الاعتبار مضاف لا المضاف البسيط الذي هو نفس المقولة بل المركب من العدم والاضافة واعتبار انه مقدار لا ينقسم في الوهم باجزاء مشاركة في الحدود واعتبار الخروج وانه بعده متصل بمعنى آخر فهذه اربعة اعتبارات لكل من الخط والسطح

قوله وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط يتقاطعان على زاوية قائمة اه لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط والسطح على الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما وامتياز تلك الاحوال بعضها عن بعض وابتدء بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود لان الخط نهاية له كما انه نهاية للجسم فيكون تابعا له في جملة احوال السطح انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد المذكورة في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انهما بعدان باحد المعنيين من الاتصال الماخوذ في الجسم ومن حيث انهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد الثلثة التي ذكرت في حد الجسم الجوهري وقوله فقط يحتمل معنيين احدهما الاشارة الى هذا المعنى من الاتصال الذي هو نفس البعد دون كيته وتقديره وطوله اضافي وقصره وثانيهما الفرق بين البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم وهما الماخوذان بلا شرط ان يكون معهما بعد ثالث مقاطع لهما اولا وبين البعدين بشرط ان يكونا فقط من غير بعد ثالث فالقابل لفرض بعدين بلا الخ هو السطح والقابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح والجسم والقابل لفرض بعدين مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وقدم اعتبار كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات لكونه مقدارا ونهاية ومضافا اما على النهاية والاضافة فظاهر لانه معنى وجودي والوجود اشرف واقدم من العدم والاضافة

اما كونه مقدارا فلان نسبة اليه كنسبة القابل للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدار فهو كالمبدء والاصل في المقدارية فكونه مقدار الانه بعد قابل للمساحة والعدد والعظم والصغر والتشارك والتباين وغير ذلك من خواص الكم والمقدار فيعرض لابعاده مختلفة بحسب اشكال معنيه فيجب ان يتامل في هذه الاحوال للسطح ليعرف ان كلا منها من اي جهة حصل وان ابيها كالمقوم لدوابها كالعارض واما قوله لفرض بعدين فقط فانما ذلك لكونه نهاية للامر الذي هو منبسط في الجهات الثلث ومثل ذلك الامر اذا انتهى وانقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شان ما هو نهاية من حيث انها نهاية لمثله لا انها نهاية مطلقة ولا هي شيء كان ان ينبسط في جهتين وان يقبل فرض بعدين وقد علمت مرارا ان هذا المعنى ليس معنى المقدار وان لم ينفك عن المقدار لا في الوجود ولا في الوهم فهو ليس بهذه الجهة اي من هذه الحيثية مقدارا بل هو من هذه الجهة اي جهة كونه نهاية من المضاف وليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا ذا اضافة لكن ذلك الشيء احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كالانتهاء وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو المقولة بنفسها لا يجوز ان يكون كما ولا كيفا ولا غيرها من المقولات والمضاف الذي هو معروض منها وهو يجوز ان يكون كل شيء من الاشياء حتى الواجب جل اسمه وحتى نفسها اذ قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذي هو المركب منهما جميعا وهو كالفرق بين الكلي بمعانيه الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي والعقلي واما كونه مقدارا فهو من جهة كونه قابلا للمساواة والمفاضلة وكونه مخالفا لغيره من السطوح في التقدير والمساحة والانقسام الوهمي وغير ذلك وليس بين السطوح في المعنى الاول ولا في كونها نهاية مخالفة بالعظم والصغر وما يتبعهما ولا الموافقة التي بازاء هذه المخالفة وهي المساواة كما لا يكون بين الاجسام بالمعنى الجوهري مثل هذه المخالفة والمساواة على ما علمت

قوله

لكن من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا الجزء ولا يقوم دونه لاستحالة ان السطح بأي معنى
اخذ من المعاني الثلثة هو من عوارض الجسم الطبيعي اما من جهة كونه نهاية فقط لان وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود الجسم وجود
امر محصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة للمتناهي فيكون عرضا قائما بغيره واما كونه مقدارا مسطحا فلجواز انطباقه
على الجسم الواحد مع بقائه بحاله وليس من شرط الحلول ان يكون الحال مساويا في المحل مطابقا ذاته لذاته ولا ان يكون بازائه من
المحل شيء يطابقه كما حقق في الطبيعيات فانه قد ذكرنا هناك من شكوك اصحاب الجزء الذي لا يتجزى ان النقطة عرض قائم بالجسم
كالخط وغيره فحلها ان كان جوهرا غير منقسم فثبت الجزء وان كان عرضا نقل الكلام الى محله فيلزم القسم وان كان جوهرا منقسما
يلزم اما انقسام النقطة لو كان في كل جزء من المنقسم جزء منها وهو محال واما كون عرض واحد قائما باكثر من موضوع واحد
وهو ايضا محال وتحقيق الجواب ان العارض لا سر قابل للقسمة اما ان يكون عروضه من حيث ذاته للمنقسم بالقوة او بالفعل
فهو لا محالة منقسم بانقسامه فعلا او قوة كالسواد والحلاوة والطعم وغير ذلك وليس كذلك وما لا يكون عروضه من تلك الحيثية بل من جهة
اخرى كالتناهي والاتوة والبنوة وغير ذلك من الامور التي لا كمية ولا قسمة لها فانه لا يلزم من انقسام المحل بوجه انقسام الحال فانه
ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون قابلا لذاته من جميع الوجوه والحيثيات ولا من شرط الحلول ان يكون من كل جهة وادا
تقرر هذا فنقول ان محل النقطة ليس بجزء غير منقسم من الجسم بل محله شيء قابل للانقسام ولكن عروضها لا من حيث انقسامه
بل من جهة تناهيه في امتداده الخطي **قوله** ولو كان كون السطح بحيث يعرض بعد ان صار في نفسه لم يكن نسبة المقدار
في السطح الى ذلك الا من نسبة المقدار الى الصورة الجسمية لما بين الشيخ عرضية السطح بكلا الاعتبارين اي كونه قابلا للعرض
بعدين وكونه مقدارا قابلا للقسمة في جهتين اراد ان يشير الى المغايرة بين هذين المعنى على نحو المغايرة بين القابل للعرض بالجهات
الثلثة وبين المنقسم بالقوة في الجهات الثلث ومن لم يفرق بين هذين المعنيين كاتباع الرواقيين منهم الشيخ السهروردي
جعلوا المقدار الجسماني جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع الثلثة للمقدار وكان فصله عندهم القابل للابعاد
الثلثة اذ لم يفرقوا بين هذا المعنى وبين الذي هو الفصل الحقيقي عند الشيخ ومن وافقه وهو القابل للانقسام الى اجزاء
وهيئة متشاركة في الحدود السطحية في الجهات الثلث الذي به يخالف جسم جسما ويكون قابلا للتقدير والمساواة والاشتداد
ان النسبة بينهما في الجسم كالنسبة بين ما بازائهما في السطح فلو كان اللذان في السطح امرا واحدا حتى يكون القابل لفرض البعدين
فصلا منقسما للمقدار المطلق ومقوما للسطح الذي هو احد انواعه يلزم ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة ايضا فصلا منقسما
لجنس المقدار ومقوما للجنس الجوهري وهو محال كما مر بيانه في المقالة الثانية وقولنا يعلم هذا بتامل الاصول اي يعلم من الاصول
المنطقية ان معنى واحدا لا المقدار لا يكون جوهرا وعرضا ولا ايضا يجوز ان يكون معنى واحدا فصلا لجنس ونوع منه في
موضوع وخارجا عنه في نوع اخر منه **قوله** واعلم ان السطح العرضية مما يحدث ويبطل بالاتصال والانفصال
واختلاف الاشكال اه لما بين ان السطح كالجسم مشتمل على معنيين احدهما القابل لفرض بعدين والثاني المقدار القابل
للقسمة في الجهتين وبين انهما متغايران في الوجود وليس نسبة احدهما الى الاخر كنسبة الفصل وثبت ايضا انه بكلا المعنين
عرض في الجسم الطبيعي لانه مما يحدث ويبطل بالاتصال والانفصال الواقعين فيه واختلاف الاشكال له وغير ذلك من
اسباب الحدوث والزوال له والجسم باق بعينه فانه قد يكون الجسم الواحد مستديرا بالسطح تارة ومسطحا اخرى وهذه
كلها دلايل العرضية لكن ليس السطح كالجسم مما يجوز ان يبقى باحد معنييه وهو قبول فرض البعدين ويتبدل عليه خصوصيات المقدارية
لكونه عظيما او صغيرا او مضلعا او دايرة او مسطحا او مستديرا اي مقببا فان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا للاشكال
هذه الامور سيما التسطح والتقبب فان الاختلاف بهما اختلاف بالفصول المنوعة للجسم كما بلغت بيانه حيث بين ان السطح
المسطح لا يتبدل بالمستدير لا بتبدل الجسم الذي ينتهي به كما لا يتبدل الخط المستقيم بالمستدير لا بتبدل السطح الذي
هو طرفه فان ليس حال السطح الواحد بالنسبة الى هذه الامور من الفصول والوصل واختلاف الابعاد والاشكال كحال الجسم
الواحد بالنسبة الى نظايرها بان يكون موضوعا لزوالها وتعاقبها الاشكال ومختلف الابعاد على الجسم الواحد لاشتماله

على الهيولى والمادة المبهمة الوجود لا يوجب بطلانه فانك علمت ان بقاء الجسم الطبيعي بالعدد ببقاء الصورة الطبيعية بالعدد وبقاء الهيولى والجسمية التي بمعنى المادة ببقاء الصورة واما السطح الواحد اذا زيل عن شكل بطلت ابعاده ونهاياته اذا بطلت هي وتبدلت فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال الوحدة التي صورة ذاته وقد سبق معنى ان وحدة المتصل اتصال شيء واحد بالعدد واعلم انه لا حاجة في اثبات بطلان السطح عند تبدل شكله الى ثبوت القطع فيه بل يكفي تبدل الابعاد والنهايات او العظم والصغر لان التبدل فيهما تبدل في انحاء المقدارية وتبدل لها يوجب تبدل ذات المقدار من حيث هو مقدار لكن الشيخ اثبت القطع الذي هو في مقابل الاتصال بالمعنى الاول المبدل على بطلان السطح بكلا الاعتبارين المذكورين وانك قد علمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال لان الهيولى في نفسها شيء غير المقدار وغير المعنى الاتصالي والانفصالي الذي باذائه يجوز ابقاؤها في الحالين واما السطح لكون حقيقته حقيقة الاتصال والمقدار فاذا التف بين السطوح واتصل بعضها ببعض التفافا ووصلت بحيث تحد بحد الحدود والاطراف المتوسطة بينهما فكانت قصبا باطلة وتكون منها سطح غير غيرها بالعدد ثم اذا فصل بينهما يبطل هذا الوجه وحدث سطوح اخرى غير ما كانت اولا باعيانها لامتناع اعادة المعدوم بعينه والحاصل ان السطح يبطل بالاتصال والانفصال وتبدل الاشكال ويحدث اخر وليس كالجسم الطبعي لجزء زائل وجزء نابت كالهيولى وبهذا ثبت عرضيته مطلقا واذا علمت هذه الاحكام في السطح فقس عليه احكام الخط واعلم انه من كونه نهاية وكونه بعدا واحدا وكونه مقدارا وعرضا وامتناع كون الواحد منه موضوعا للاستقامة والاستدارة والصغر والعظم وغير ذلك من الاحوال **قوله** فقد تبين لك ان هذه الاعراض لا يفارق المادة وجودا اقول بهذا الكلام اعني كون هذه الكيات غير مفارقة للصورة المادية توهم ايضا كالمناقض لما قرره الشيخ اولا في الثاني من التأمل من قوله في تشكل الشمعة بالاشكال المختلفة انه يتبدل الابعاد التي من باب الكم ولا يتبدل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية وقوله لان الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف يختلف مقدار جسميته ولا يختلف جسميته واعلم ان التحقيق عندنا كما اشرنا اليه ان المقادير والكميات انما هي من عوارض مهيات الاجسام الطبيعية وليست من الاعراض الزائدة على وجوداتها فاذا اختلف الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل او تكاثف كما يتبدل مقداره فكذلك يتبدل جسميته الجوهرية التي هي بمعنى المادة وانما الباقي منه عند ذلك هي الهيولى والصورة الكمالية لشخصها ومطلق الجسمية وبهذه الامور المذكورة يبقى شخصيته محفوظة كما بيناها فان قلت فعلى ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدل جسمية التي هي مقومة الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت جوهريتها وكونها مقومة للجوهر قلنا مجرد تبدل شيء على شيء اخر ثابت لا يوجب كونه عرضا لان العرض هو الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه والجسم الذي هو بمعنى المادة او بمعنى الجنس هو كجزء لهذا الجسم الطبيعي الكمالي ويصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم عرضيته بل جوهر وان تبدلت احاده على جسم واحد كمالي فان كل مركب طبيعي لجزء صوري وحد نوعي وبقائه ببقائه لانه به يتم نوعيته الحقيقية وجزء اخر مادي هو بازاء جنسه ووحد نوعي ناقصة مبهمة يتحد وحدته المبهمة بوحدة المعينة فتبدل احاد الجنس في ذاته بالاعتبار الذي هو مادة لا يقدح في وحدته الخارجية التي هي قد تمت وكملت بالصورة كما سيتضح لك في مباحث المهية **قوله** فقد بقي ايضا ان يعلم انه قد علمت ان مذهب الشيخ ان هذه المقادير بعضها عارض لبعض بحسب الوجود فالنقطة عارضة للخط والخط عارض للسطح والسطح للجسم التعليمي وهو للصورة الجسمية الا انها من العوارض التي لا ينفك عن معروضاتها الا في الخارج ولا في الوهم واما عندنا فهي من العوارض التحليلية لشيء واحد وكلها موجود بوجود واحد خارجا ووهما ان للعقل ان يعتبر كلا منها غير صاحبه ويحكم عليها احكاما مختصة بكل واحد واحدها فالشيخ اراد ان يثبت المغايرة بينها في الوجود وان لم يوجد بينها مفارقة وانفكاك في الوهم ايضا فذكر ان المفارقة الوهمية بين هذه الاشياء يتصور على وجهين احدهما ان يفرض كل منها مجردا عن معروضه فيفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح وهذا مما لا شبهة في بطلانه وثانيهما ان يلتفت

الى بعضها ولا يلتفت الى ما هو قرينه فيلتفت السطح مثلا من غير التفات الى الجسم الذى هو طرفه انه موجود معه او لا والفرق ظاهر بين هذين الامرين فان بين الجسم المجرد عن البياض مثلا والبياض الذى قام بجسم اخر مفارقة بالمعنى الاول وبين الجسم والبياض القائم به مفارقة بالمعنى الثانى فانه يمكن التفات الوهم الى كل منهما مع عدم الالتفات الى صاحبه وهذا كالفرق بين اخذ الشرط بشرط عدم مقارنته وبين اخذه بلا شرط وجود صاحبه او عدمه فيمكن ان ينظر الانسان الى شئ وحده ويحكم عليه باحكام مختصة به سواء اعتقد انه منفرد عن غيره او لم يعتقد بل اعتقد انه مع غيره فكل واحد من هذه الاطراف يمكن ان يصير ملتفتا اليه للوهم فى الوهم لو بحسب الخارج من دون الالتفات الى صاحبه ولكن لا يمكن للوهم تصوره مجردا عن صاحبه فنقول انه يمكن للوهم ان يتصور سطحا مجردا عن الجسم معه او خطا لا سطح معه او مجردا عن الجسم سواء كان معه السطح او لا او نقطة مفارقة عن غيره او عن الجسم سواء كانت مع الخط او لا فقد افترى على الوهم امرا كاذبا كيف وهذه الاطراف نهايات وضعية لاشيا اخر والشئ لا يمكن ان يكون نهاية لنفسه فمن فرض سطحا مجردا لا يكون طرفا لشئ فلا بد ان يفرض له وضع خاص يقبل اشارة حسية فيكون مفروضا الى جهتان بحيث اذا انتقل الصابر اليه من كل واحدة من الجهتين يلقى كل من الصابرين عند الوصول جانبا غير ما يلقيه الصابر الاخر فيكون منقسما فى الوهم ما فرض انه غير منقسم فيه فيكون المفروض انه سطح فى الوهم غير سطح فيه بل جسم ذو ثخانة ما هف فان السطح هو نفس الحد والنهاية لاشئ ذو حدين ونهايتين فاذا توهم السطح بحيث يكون نفس الحد من اى حد من حيث هو حد واحدا او نفس النهاية لجهة واحدة من حيث هى الجهة الواحدة او يكون نفس الجهة الواحدة من غير ان يتصور انقسامه الى جهة اخرى فحى جميع هذه التوهمات والاعتبارات لا بد ان يكون متصورا معه فى الوهم ما هو نهاية غير منفك فى الوهم ايضا كما فى الوجود وكذلك حال الخط بالقياس الى السطح وحال النقطة بالقياس الى الخط هذا توضيح ما ذكره وان كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن لما نظر فى ثبوت المفارقة بين هذه المقادير على الوجه الثانى ايضا وكذا بين الجسم المقدارى وبين الجسم الذى هو فى المادة فان الحكم بان الوهم يلتفت الى السطح دون الالتفات الى ما هو الجسم الذى طرفه لا يخلو عن اشكال اذ الالتفات الوهم الى شئ لا ينفك عن تصوره مقدورا ومقبولا عن الشئ يلزم عدم حضوره فليس عالم الادراك ونشأة التصور كعالم المادة ونشأة الخارج فى ان يكون للاشياء وجود سواء ادركت او التفت اليها او لم تلتفت فاذا اقترن شئ فى الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات الى احدهما مع الغفلة عن الاخر وهذه الغفلة لا يجعل المغفول عنه معدوما بخلاف عالم الوهم والتصور فان وجود الاشياء هناك بنفس مدركيتها بلا اختلاف حيثية اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن الجسم الذى هو طرفه يلزم ان يكون للسطح وجود فى الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر ان عدم التفات الوهم الى شئ يوجب عدمه فى الوهم وقد علمت ان مفارقة السطح عن الجسم فى الوهم مفارقة لا يكون مع وجوده وجود الجسم فى الوهم بطلانا فاذن كما لا يقدر الوهم ان يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه وكذا قياس الخط والنقطة فاذن قد ثبت ما نحن بسبيله ان هذه الامور ليست مغايرة فى الوجود وانما هى مغايرة بنحو اخر من المغايرة لانها من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة فى عروضها للماهيات فنقول للاشياء بنحو اخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين وهو المفارقة بحسب المهية والمعنى كالفرق بين المهية ووجودها كالفرق بين الجنس ونوعه البسيط كاللونية والسواد فللعقل ان يشير الى كل واحد من المتحدين فى الوجود دون صاحبه اذ التخالف فى المعنى والمفهوم ثم ان بعض الموجودات غير مستقلة الوجود كالاضافات والاطراف فاذن لكل من المقادير والكيات تعينات لاحقة بحسب مراتب انقطاعاتها وتخاياتها فالخط مثلا اذا تعين بكونه ذراعا مثلا او ذراعين او غيرهما ففيها اعتبارات ثلثة احدها انه خط وامتداد واحد وثانيها انه ذراع وثالثها انه هذا الذراع المعين الشخصى وهذه الاعتبارات مترتبة فى العموم والخصوص فالاول هو كونه امتدادا واحدا طوليا اعم من الثانى وهو كونه ذراعا او ذراعين او غيرهما والثانى اخص من الاعتبارين الاولين فهذه المعانى امور متغايرة فى المهية متغايرة فى الذهن لكن كلها موجودة بوجود واحد بسيط فى الخارج فهذا نحو من المغايرة

(الموجود الذى هو كونه ذراعا او ذراعين او غيرهما)

غير النحوين الذين ذكرهما فلا يمكن الحس او الوهم ان يشير او يلتفت الى احد هذه الامور دون الاخرين وانما ذلك شان العقل
المدرك للمعاني والصور كلها ويفرق بين الذاتي والعرضي فاذا ليس الخط وجودا لكونه ذراعا وجودا خر وليس كذلك الخط المتناهي
في وجوده وانما يه ذكونه ذا الحد المعين وجود اخر فالنقطة ليست وجودها الا كون الخط السطح والسطح للجسم وليس شيء منها امرا
يكون عروضا خارجيا يلزمه تغاير وجودي هذا ما ادى اليه النظر الدقيق ومن الله الهداية والتوفيق **قوله** والذي يقتضيه
ان النقطة برسم الخط بحركتها اه لا يخفى على المتامل ان الجسم قبل السطح قابلية بالذات والسطح قبل الخط والخط قبل
النقطة كذا اذ يمكن فرض جسم لا سطح معه كفرض جسم غير متناه وان كان الفرض محالا او فوعه في الخارج ولا يمكن وجود
السطح لا جسم معه وكذا يمكن وجود السطح دون الخط كالكرة دون العكس ويمكن وجود خطه لا نقطة معه كالدايرة دون
العكس فالذي يقتضيه ان النقطة متقدمة على الخط والخط متقدم على السطح والسطح على الجسم بانها تفعل بحركتها الخط والخط
يفعل بحركته عرضا السطح والسطح يفعل بحركته عمقا الجسم فكلام لا تحصيل فيه بل مجرد التعليل والتمثيل لا لانه لا يمكن
للنقطة مماسة متنقلة بتبعية انتقال متحرك بالاستقلال كخروط يماس براسه سطحا فان ذلك ممكن في النقطة و
كذا يمكن للخط مماسة سيالة بالتبعية لجسم كضلع خطي من جسم يماس بسطحا ينتقل عليه باثقال ذلك الجسم بل السطح
ايضا يمكن انتقاله بحيث يرسم من انتقاله مقدار جسمي تدريجي الحصول في الخيال لكن هذه الامور المرهومة
امورا مستقرة في الخارج ولا يبقى كل واحد منها في زمان واحد فالمماسة الموجبة لحصول النقطة اذا انتقلت
بطلت تلك النقطة وحصلت نقطة اخرى لو وقع سكون واما عند الحركة فلا بل المماسة الكائنة اولا قبل
الحركة لم تبق محالها والتي كانت الاسر قبل المماسة فلم يكن هناك نقطة باقية ثم لو فرض بقاء نقطة فاعلة
بعينها فلا يمكن بقاء ما يفعله من حدود الخط ليوجد منها خط في الخارج فالواسم للخط ان كان مماسة واحدة
لم يبق موجودا بعد الحركة ولا عندها فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف يبقى ما هو مرسومها رسما ثابتا الا
في الخيال وان كان نقطة ثابتة في شيء تحرك بحركته وتبدلت اوضاعها فلا يوجد ايضا اصلا
ثابتة بين مبدا حركتها ومنتهاها الا في الخيال فقط والوجه في بطلان هذا القول ان الكلام في المتقدم والمتاخر
بالذات وهو جهة طبيعية لا يجب الا تفاق والاعداد فالنقطة المنتقلة لا يكون موجودة في شيء لا متحرة ولا يكون
حركتها وسيلانها الا على شيء فهي وضع قابل لان يقع الحركة عليه فهو لا محالة جسم او سطح لجسم او خط هو طرف بعد
فيكون هذه الاشياء اقدم وجودا من النقطة وكذا القياس في الخط في رسمه للسطح والسطح في رسم الجسم لا سيما
الخلاء وههنا وجه ثالث في بطلان ما توهموه وهو ان امرا غير منقسم يفعل بحركته منقسما وهو انما اذا اجتمعت عدة
من النقاط فلا يمكن ان يحصل من اجتماعها وتاليفها خط لان النقط الثلث مثلا اذا اجتمعت فالواسطة ان لاقت
بكليتها اكلية الطرفين فهي بداخل فيهما وهما بداخلان فيها والمداخلة التامة لا توجب العظم لانها بانية في العظم والترتيب
وان كانت الواسطة ما لاقت الطرفين الا بعض بالاستدارة لاقت بعضها طرفا وبعضها طرفا اخر فلزم انقسامها فلم تكن
النقطة نقطة هذا خلف ظاهر انه لا يمكن ان يحصل خط من تاليف النقط ولا سطح من تاليف الخطوط
ولا جسم من تاليف السطوح ثم ان تكرير نقطة واحدة عدة مرات حكمه في عدم حصول الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط
متعددة تلك العدة وكذا الحال في تكرير خط او تكرير سطح وبالجملة ما لا قدر له لا يحصل منه ذو قدر ففاعل المقادير
والاعظام والاجسام امر اجل وارفع من ان يقع في حد او تقدير واما اثبات وجود هذه المقادير الثلث فالجسم ظاهر
الوجود فان وجود السعة والفضا اجلى واغنى عن البرهان من وجود الجسم الطبيعي واما وجود السطح فالبرهان
الدال على تناهي الابعاد مثبت له واما وجود الخط فلجواز القطع في سطوح الاجسام القابلة للقطع ولجواز الحركات
في غيرها على وجه يتعين الخطوط المستقيمة والمستديرة كخيطان الدوابر ومحاورها **قوله** واما الزاوية
فقد ظن بها انها كمية متصلة اه يريد بيان حال الزاوية هل هي من اقسام الكم اولا واذا كانت من الكم فهل هي

جنس رابع من المقدار ام لا واعلم انه وقع الاختلاف بين الاداء في امر الزاوية فمنهم من قال بانها من الكم لقبولها المساواة واللامساواة والتجزي واحتج ابن الهيثم على ابطال ان قال كل زاوية فان حقيقتها يبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شئ من المقدار يبطل حقيقته بالتضعيف مرة او مرات فلا شئ من الزاوية بمقدار وبيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها فثبت ان الزاوية يبطل بالتضعيف ومنهم من قال انها من مقولة الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فاذن ذلك لها لذاتها او قبولها المساواة واللامساواة والعظم والصغر فجي لها بسبب الموضوع واعترض بعض المتأخرين بان ذلك ان كان كيفية لاشتمالها من الكيفيات المختصة بالكميات فالزاوية المسطحة مثلا سواء كانت كما او كيفما كانت يجب ان ينقسم في جهتين طولا وعرضا ويحصل بين انصافيها الجزاء هي ايضا زوايا لكن اصغر من الاولى وليست كذلك فان ذلك السطح اذا انقسم في امتداده العرضي الذي بين الضلعين الخطين المنتهيين الى نقطة انصفت الزاوية الى زاويتين والهيئة الى هيئتين واما اذا انقسم في الامتداد الطولي بين الراس والقاعدة لم ينقسم الزاوية ولا الهيئة بل بقيت بحالها ومنهم من قال انها من مقولة المضاف لانه قيل في تعريفها انها تماس خطين على نقطة وهذا التعريف باطل لان كل زاوية يقال لها كبرى وصغرى والمتأخر من التماس كذلك والتماس محمول على الخطين بالشركة والزاوية ليست كذلك فما قيل في تعريفها انها انحراف احد الخطين الموضوعين في بسيط متصلين على نقطة فان الزاوية لا انحراف المذكور وبل انما ذلك لازم من لوازمها العامة ومنهم من قال ان الزاوية المسطحة متوسطة بين مقدار السطح والخط وان الزاوية المجسمة مقدار متوسط بين الجسم والسطح وسيذكر بطلان ما ذهب اليه الشيخ فالتحقيق عنده في امر الزاوية انها ليست من الانواع الذاتية للمقدار بل من الاعراض لانها هي المقدار اعني السطح او الجسم بشرط عروض هيئة لهما وهي كون محاطين نهايات مثلاثية عند نقطة واحدة وتفصيل هذا ان الزاوية المسطحة سطح احاط بنهايتان اي خطان ملتقيان على نقطة من غير ان يحدث خطا واحدا وانما قيد العقد الاخير الاحترازية عما احاط به قوسان من دايرتين متساويتين بحيث يحدثان خطا واحدا فانه ليس بزاوية فقول هذا السطح الواقع بين الخطين المتلاقيين لامتداد احدهما وهو الواقع بين ذينك الخطين والاخر مقاطع له وهو المبتدا من نقطة التقاطع فاذا اعتبر تحدد بكل من الخطين بالحدين لم يكن السطح بهذا الاعتبار زاوية بل سطحا فقط لانه حينئذ ينقسم في الجهتين والزاوية لا ينقسم فيهما واذا اعتبر بعين امتداده الاخر المبتدا من نقطة التقاطع بانتهائه الى حد احر او لا انتهائه الى حد ام يكون ذلك السطح بهذا الاعتبار زاوية ويكون غير منقسم الا في جهة واحدة وهي الامتداد الواقع بين الخطين وعلى هذا القياس حال الزاوية المجسمة في علم انقسامها في جهتين فالمقدار جسما كان او سطحا فلا بد من ان يكون محاطا بين نهايات يلتقي عند نقطة واحدة فيصير زاوية او شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهايات اطراف الوتر من جهة اخرى وبهذا يحصل الفرق بين الزاوية والاشكال لان الزاوية انما هي زاوية من حيث يصير المقدار متحددا بين حدين احدهما مستقيمة كان سواء كان معها الاخر حد او لا وهذا معنى قولهم كل مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فكل مقدار غير خط ينتهي الى نقطة هو زاوية او ذو زاوية سواء كان سطحا او جسما فالسطح الذي يحيط به حدان ملتقيان على نقطة قد يحيط به ثالث او رابع فان اعتبر من حيث كونه محدودا بين ليس معهما ثالث فهو بهذا الاعتبار او حالة ثلاثية زاوية وان اعتبر من حيث كونه محاطا بهما وبغيرهما ايضا احاطة تامة فهو بهذا الاعتبار او حالة ثلاثية شكل وكذا القياس في الفرق بين الزاوية والشكل المجسم وكان المهندسين اذا قالوا اشكال ذهبوا الى المقدار من الزاوية وكان الطبيعيين اذا قالوا اشكال الهيئة الحاصلة من احاطة حد او حدود بالمقدار فكانهم اذا قالوا زاوية اذا قالوا هذه الهيئة فانه ثبت حيث هذا المقدار زاوية ولكن لا مطلقا بل من حيث كونه محاطا بخطين ملتقيين بنقطة ان كان سطحا وسطوح ملتقية عند نقطة ان كان جسما وان ثبت حيث الكيفية التي لها ولكن لا مطلقة بل من حيث كونها موضوعها هكذا فيكون الاشكال كالمربع والمخمس والمدور والنافي كالمربع والمخمس والمدور وليس المراد ههنا غير الاضافة فان الاشكال ليست من مقولة المضاف بل المراد ههنا مبادي هذه الاضافة وهذه الهيئات الشكلية كما علم في موضعه فان اوقعت اسم الزاوية على المعنى الاول كان اضافي الزاوية بانها مساوية لاخرى او زايدة او ناقصة او نسبتها

كلها او نصفها او ضعفها او مثلها او مثل امثالها او غير ذلك من صفات الكمية اما بالذات كالاجزاء المقدارية او بالعرض كالمقدار الذي اتصف بصفة صار به مضافا الى المضاف اليه النوعية او الجنسية ليجعل عوارضها الذاتية نحو اوضاع غريبة وان او تعلم الزاوية على المعنى الذي كان اخصها بالصفات اضافة بالعرض هو المقدار كالسواد مثلا اذا اتصف بالزيادة والنقصان المساواة والخروج عن كل واحد منها من صفات الكمية كان لا محالة ايضا من الجواهر بالذات لدخوله بالتبعية وكالترجيح وقبول الزيادة والنقصان فالذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن فيه فرض بعدين والقسمة في جهتين او فرض ابعاد ثلثة والقسمة في الجهات الثلث وذلك بما هو مقدار مع قطع النظر عن كونه محاطا بنهايات ينتهي عندها وبما يلتقي عند نقطة فان ذلك مما لا يجب معه قبول كل بعد وقسمة كان جسما في نفسه بما هو مقدار الا ترى ان الدائرة مثلا بما هي سطح انقسمت الى الجزائر التي يشارك في انها سطح على اي وجه يقع في القسمة كانقسام الجسم من حيث هو دائرة الى الجزاء هي دوائر البتة على اي وجه يقع القسمة بل على بعض الوجوه فكذلك الامر في غيرها من الهيئات العارضة للمقادير **قوله** والذي يظنه من يقول اه يريد ابطال مذهب من يرى ان الزاوية جنس بباين المقادير الثلثة اعني الجسم والخط والسطح فيرى ان الزاوية السطحية مقدار اخر متوسط بين السطح والخط والجسم مقدار اخر متوسط بين الجسم والسطح فيكون عدد اجناس المقادير على هذا الراي خمسة بزيادة جنسين اخرين لا اربعة بزيادة جنس واحد كما ذكره الشيخ اذ التوسط بين السطح والخط لو صح تحصله ووجوده لكان جنسا مباينا للمتوسط بين الجسم والسطح لو صح ذلك والذي يمسك به صاحب هذا الظن انه توهم ان فاعل السطح هو الخط وفاعل الجسم هو السطح كان فاعل الخط هو النقطة ثم السطح انما يحدث من حركة الخط الفاعل اياه الى جهة امتداد بعد اخر غير الطول وانما يكون كذلك لو تحرك بكليته وبكل طرفيه حتى احدث حركة الطول بتمامه التي هي في الحقيقة فاقدة امتداد عرضي من امتداد طولي فحصل طول وعرض واما الزاوية فحيث فهم انها عبارة عن مقدار يحدث من حركة احد طرفي الخط مع ثبات طرفه الاخر فكان عنده ان الخط المحدث لها لم يتحرك الا في الطول وحده ليبقى خطا وطولا كاملا وما لا في العرض الحقيقي حتى يحدث سطحا بل تحرك باحد طرفيه فاحدث زاوية فهي جنس متوسط بين الخط والسطح وكذلك القياس في الزاوية المحدثة في كونها مقدارا متوسطا بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح بتمام جهتيه واذا فرض احدى جهتيه ساكنة والاخرى متحركة او فرض حد منه ساكنا واطرافه متحركة لم يكن الحادث جسما تاما واعلم ان الذي حمل صاحب هذا الراي على هذا الجزاف هو جهله بمعنى السطح والجسم وبمعنى كون المقادير ذا بعدين او ذا ثلثة ابعاد وحسبانه ان كل ما يوثر في تصوير الاشكال والخروط والزوايا وغيرها كقولهم ان الدايرة سطح يحصل من توهم حركة احد طرفي خط مع ثبات طرفه الاخر الذي يفتقر الى وضعه الاول وان الكرة جسم يحصل من حركة دايرة على قطرها الثابت امورا بناها كلها على الحقيقة فزعم ان السطح لا يكون سطحا الا اذا تحرك خط في امتداد مقاطع لامتداده على حد القيام وان الجسم لا يكون جسما الا اذا حصل من حركة سطح في امتداد مقاطع لامتداده على زوايا قوائم فلا يكون سطح عنده الا المربع والمستطيل ولا جسم الا المكعب ونحوه واذا علم ان الذي يقوله هذا الانسان ليس مبناه الا على الجهل والوهم فلا ينبغي لعاقل ان يصغي اليه ويضيع وقته في سماع كلامه الذي لا يفيده ولا يمتد فضل الاشتغال به فقد ثبت وظهر مما ذكرنا وجود هذه المقادير الثلثة وكيفية عرضيتها وانها ليست مبانية للاجسام الطبيعية وليس ايضا بعضها مبدأ فاعليا للبعض كما توهم ومن هناك عرض الغلط في القول بجوهريتها على ما عرفت **قوله** واما الزمان فقد كان تحقق غرضه اداء الكيانات المتصلة منحصرة في الجسم والسطح والخط والزمان ولما تكلم في معرفة مهيات الاقدار الثلثة واثبات وجودها وبيان عرضيتها فاشار الى الزمان وهو كيفية الحركة المتصلة من جهة عدم اجتماع اجزائها فاراد اعمال بيان وجوده وعرضيته وتعلقه بالحركة الى ما سلف من المعلوم وهو العلم الطبيعي اذ الخوض في احواله انما يناسب العلم الذي يبحث فيه عن احوال المتغيرات من حيث تغيرها سيما المتغير الذي حقيقة التغير والانقضاء وهو الزمان والحركة التي تتحدد وتتقدر به فبقي الكلام في ان يعلم بالبرهان ان لا مقدار ولا كيف متصلة خارجا عن هذه الكيانات الاصالية وهذا وظيفة هذا العلم فشرع في بيان الحصر **قوله** فنقول ان الكم المتصل اه قد علمت ان حقيقة الكم لا ينفك عن قبول القسمة فذلك الكم ان كانت موجودة بالفعل فهو الكم المنفصل بعينه وان كانت بالقوة فاما ان يكون بحيث لو وجد بالفعل كانت مجتمعة لو لم يكن

مجتمعة فالثاني هو الزمان فهو لا محالة مقدار لامر غير قار الذات لان كل مقدار فهو لا محالة مقدار لامر الشيء كما علمت مسئلة في الوحدة والعدد وذلك الامر الذي مقداره الزمان لا يمكن ان يكون امرا ثابتا والا لما بقي للمتقدر بالزمان مقدار وهو محال فوجب ان يكون موجودا غير قار وليس ذلك في المشهور الا الحركة فالزمان مقدار الحركة والاول هو المقدار القار اما ان يكون اتم المقادير لكونه ما يمكن فيه فرض جميع الابعاد وقبوله الانقسام في كل الجهات وهو لا يزيد على الثلثة وامرابعها الستة فهو المقدار المجسم ويقال له التخين واما ان يكون قابل فرض بعدين والقسمة في الجهتين وهو السطح واما ان يكون بعدا واحدا قابل القسمة في جهة واحدة وهو الخط وحيث لا يكون في الوجود بعد اكثر من الثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير القارة ثلثة والكيات المتصلة اربعة وهي مع العدد خمسة فهذا الوجه حصر الكيات **قوله** وقد يقال الاشياء الخ اعلم ان من جملة اسباب الغلط الواقع بين الناس وضع ما بالعرض مكان ما بالذات الذي وقع لهم من باب الكم هو الاشتباه بين الكم بالذات والكم بالعرض بل بين المتكم بالذات والمتكم بالعرض لانك قد علمت من طريقنا ان نسبة المقادير والاعداد الى معروضاتها الذاتية كنسبة الوجود الى الماهية حيث انهما متحدان بالذات ومتغايران في ظرف التحليل الذهني فكما ان الهيئة موجودة بالذات فكذا صورة الجسمية متقدمة بالجسم التعليمي بالذات والحركة متكمة بالزمان بالذات وكذا حكم العدد والذات بالذات مع العدد فكم مائتا الف هي منها من الوحدات بالذات مع وحداتها فان وحدة الشيء هي وجوده وكلاهما موجود واحد كما مر واما التكم بالعرض فهو انما يكون بسبب اقتران بما هو الكم او المتكم بالذات وذلك على اربعة اقسام الاول ان يكون متعلقه وموضوعه لما هو كم بالذات كالاحوال والاضافات العارضة للكيات كالطول والقصر والزيادة والنقصان والمساواة وغيرها والثاني ان يكون الكم موجودا فيه وهو موضوع له وذلك اما منفصل او متصل فالمنفصل موجود في الذوات المادية والمجردة فقد يكون الكيات المنفصلة موضوعا للكم المنفصل سواء كانت قارة او غير قارة بواسطة قبولها للتجزي خارجا او وهما فهي كيات متصلة بالذات منفصلة بالعرض والزمان لانفصاله بالعرض لانفصاله الى الساعات والشهور والاعوام واما المتصل فهو موجود في الجواهر والاعراض المادية دون المفارقات العقلية وقد يوجد المتصل بالذات اتصال بالعرض فالزمان مثلا كم متصل بالذات لاتصال بالعرض من جهة اتصال المسافة التي يقع فيها الحركة فيقال الزمان حركة فرسخ فيعقد الزمان بالفرسخ لاجل مطابقته الحركة التي هي معروضة على الوجه الذي اشرنا اليه فيكون الزمان داخلا تحت الكم بالعرض وكذا المقادير العارضة بعضها لبعض كالمعروض كم بالذات من جهة ذلك وكم بالعرض من جهة الكم الذي هو عارضه ولا استحالة في ان يكون الشيء داخلا في مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء آخر كما ان الاضافة يعرض لها اضافة اخرى اما الثاني فان يكون كيته بسبب حصوله في المحل الذي حصل فيه الكم كما يقال للبياض انه طويل وعريض منقسم بسبب حصوله في موضع الكم الرابع ان يكون فعله الصادر منه ذا كم كالقوى المحركة للاشياء المؤثرة في امور يقال عليها الكم بالذات فيقال لملك القوى انها زايدة او ناقصة او مساوية او متناهية او غير متناهية لان القوة ليست ذات كيته في نفسها ولكن لانها تختلف افاعيلها فهي تختلف بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عليها والى عدة ما يظهر منها والى مدة بقاء فعلها والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما بان كل ما كان زائدا بحسب الشدة كان ناقصا بحسب المدة فان التحرك اذا كان شديدا قوي بلغ الى النهاية الموجودة او الفرضية اسرع وثانيهما ان الذي يتفاوت فيه القوي بسبب المدة ربما كان بحيث يكون تفاوتها في الشدة على خلاف ذلك التفاوت كرمي السهام في الهواء فكلما كان قوة الرامي اشد كانت مدة بقاء السهم في الجو اطول واما الفرق بين اعتبار المدة والعدة فان المدة هي دوام شيء ما وثباته وليس يعتبر فيه تعدد وكثرة واما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فنوطا مر اذا تقررت هذه المقدمات فنقول اما جعل المكان نوعا من الكيات المتصلة فالغلط فيه انما نشأ فيه من جهة ما هو موجود ما هو من قبيل القسم الاول فوضع عارض الكم موضعه فان المكان ليس نفس الكم الذي هو السطح بل السطح الحاوي من جهة كونه حاويا للمتمكن فهو الكم مع اضافته وعروض الاضافة وغيرها من الصفات لا يجعل المعروض ولا المركب نوعا اخر من جنس ما يعرضه واما جعل الثقل والخفة نوعا اخر من الكم بالذات فالغلط فيه انما نشأ من جهة ما هو من قبيل القسم الرابع فان الثقل هو القوة المحركة للجسم الى اسفل وكذا القياس في الخفة فهو صفة كل منهما بالزيادة والنقصان والمساواة لاجل اتصافها بآثارها من الحركات وغيرها بصفات الكم فالحركات الواقعة للجسم الثقيل بسبب الثقل بوجه ما يو

في الازمنة والامكنة فان زمان حركة ما هو اشد ثقلا الى جهة السفل اقل ومقطوع مسافتها في ذلك الزمان اكثر وبما هو اضعف ثقلا منه على عكس ذلك وكذلك الكلام في الخفة وكون ما هو اشد خفة اسرع حركة الى جهة العلو واطول مسافة من الذي هو اضعف خفة فالذي عرفوه القايلين بانهما من باب الكم اسرين احدهما ما يتبع عليهما من التساوي والتفاوت والتفاضل وهو باطل لان المساواة والمفاوتة في الكم هو ان يفرض شئ حد ينطبق على حد شئ اخر وينطبق كلية على كلية الاخر فان انطبق احد الاخرين بهما فقيل انهما متساويان وان لم ينطبق فيلا احدهما انه زايد والاخر ناقص وهذا مستحيل بديهي في الثقل والخفة لان كلا منهما اما جوهر طبيعي صوري او ميل منه كما مر والثاني في قولهم الحجر يطلب لنزعه ضعف ثقل الاخر وهو ايضا خطاء وذلك لاجل انه لو تحرك قوة ثقل حجما نصف زمان المسافة التي حركت قوة ثقل اخر في تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او تحركت نصف تلك المسافة في جزء ذلك الزمان حركة في جزء تلك المسافة فوق هذا الثقل انه نصف ذلك الثقل او تحرك شئ الى اسفل يلزم معه حركة شئ اخر ثقيل الى العلو كالدلو ذات طرفين كالقبان احد طرفيها اعظم من الاخر او شئ موضوع في احد طرفيها اعظم من الموضوع في الاخر فاذا تحرك الاعظم الى السفل فالمحركة يلزم معها او بها ان تحرك الاصغر الى العلو حركة على نسبة العظم والصغر بينهما وعلى نسبة بعدهما عن موضوع الجزء الساكن من تلك الآلة وعلى هذا المنوال يمكن ان يتصور ولو بحسب الفرض كون قوة الخفة سببا لحركة خفيفة الى السفل ولعل غرض الشيخ من هذا ونحوه ان يعلم ان الذي ليس لكم ولا منكم بالذات قد يتصف بعوارض الكم من جهة افعاله وآثاره ولو بالواسطة واما الحرارة اذا اتصف بانها اضعف حرارة اخرى مثلا فذلك لوجهين من تلك الوجوه احدهما من جهة كيفية الآثار والحركات فبقي لهذه الحرارة انها اضعف تلك لانها يفعل في زمان مضعف ما يفعل الاخرى من الاضعاف والاحالة او غيرها او يفعل في نصف ذلك الزمان مثل ما يفعل الاخرى فانهما من جهة كيفية محاذاة الجسم الحار المتشابه الاجزاء في الحرارة يكون الحرارة في مضعف مضعف الحرارة التي فيه وفي مضعف مضعفها لانشابهها بانقسام المحل وقبولها المساواة والمفاوتة بتبعية كيفية المحل بالعرض واما قوله وكذلك حال الكبير والصغير والقليل والكثير اشارة الى القسم الاول من وجوه الكم بالعرض وهو الذي يكون موضوعه الكم بالذات كالكبر والصغر والطول والقصر والسعة والضيق والكثرة والزيادة والنقصان كلها احوال اضافية تقع من جهتها المساواة والمفاوتة فكبير اكبر من اخر وصغير اصغر من صغير وكذا يكون كثيرا اكثر من كثير اخر وقليلا اقل من قليل اخر بمراتب متفاوتة وليس عند الشيخ ومن يحذو حذوه من المتاخرين تفاوت فيما هو الكم بالذات ولا مفاضلة ولا زيادة ولا نقصان لا اعظم ولا اصغر ولسنا نقول ان كمية لا يكون اكثر من كمية او اقل ولا ان مقدارا لا يكون اعظم من مقدار لكن نقول لا يكون كم في انه كم اكثر من كم اخر ولا ايضا مقدار في انه مقدار يكون اعظم من مقدار ولا جسم في كونه جسما اي منقسما في الجهات اعظم من جسم اخر لا بسطح في انه ذو بعدين اكثر من سطح ولا خط في انه خط الطول من خط ولا عدد في انه عدد اكثر من عدد اخر فامثال هذه الامور عوارض خاصة للكميات كالطول والقصر بالاضافة فيقال ان هذا الخط طويل والاخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا في نفسه بمعنى اخر من حيث لم يعد واحدا دقيق هذا السطح عريض وذلك الاخر ليس بعريض وان كان كل سطح عريضا في نفسه بمعنى اخر اي لم يعد بعدين فرض طولا بعد بفرض عرضا ودقيق هذا الجسم ثخين والاخر ليس بثخين بل رقيق وان كان كل جسم ثخينا بمعنى اخر وكذلك يقال هذا العدد كثير وذلك ليس بكثير بل قليل وان كان كل عدد كثيرا بمعنى اخر من حيث هو كم منفصل بعد باحاد مخصوصة واما انها يوقعها كميات وليس بكميات بل احوال تعرض للكم بمقايسة بعضها الى بعض هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في ثاني رابعة الفن الذي في قاطيغورياس من الجملة الاولى التي في المنطق واشار اليه ههنا لكن بقي ههنا شئ يجب التنبيه عليه وهو ان هذه الكميات والنقص الواقعين في الكم والشدة والضعف اللذان في الكيف كما سيأتي امور واقعة عند هؤلاء بمجرد مقايسة افراد الكم بعضها الى بعض او افراد الكيف بعضها الى بعض فهي اختلافات واقعة في نفس الاضافات عندهم وعند اتباع الرواقيين المجوزين للتشكيك في الماهية وذاتياتها داخلة الى تفاوت في نفس ماهيات الكميات المتصلة والمنفصلة وكذا في نفس ماهية بعض اقسام الكيف عندهم ان هذا الخط الطول من ذلك في نفس الخطين وهذا العدد اكثر من ذلك العدد في نفس معنى الكثرة وكذا البياض الشديد والحرارة الشديدة شديتهما لاجل كمالية وقعت في نفس

سمية البياض والحمرة لا بمجرد المقابلة والاضافة واما عندنا فكل هذه الامور راجعة الى طبيعة الوجود لا الى المهيات كما يقوله اتباع الرواقيين ولا الى الاضافات التي كما عليه جمهور المشائين وقد علمت من طريقتنا ان الوجود طبيعة بسيطة عينية مختلفة المراتب متفاوتة الدرجات كمالا ونقصا وشدة وضعفا وتقدما وتاخرا كل ذلك في ذاتها ولغيرها بتبعيتها في اصل الحقايق والمهيات واختلافها في ذاتها كما ذكرناه هو اصل لجملة الاشياء في المهيات ولوازمها وعوارضها فاعلم هذا فانه اصل لو حققته وبسطت اعمال الروية فيه لاتضح على قلبك باب كثير من العارف ومن الله التوفيق **قوله** فصل في تحقيق حقيقة العدد المقصود من هذا الفصل اثبات العدد وتحقيق هويته وكيفية تحديد كل نوع من انواعه **قوله** وبالحري ان نحقق ههنا ما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود بما هو موجود وساق الكلام فيهما وفي بيان عرضيتهما كما مر رايك ثم انتقل بالكلام الى احوال الكميات المتصلة قبل الفراغ عن تمام احوال العدد واسبحالاتها هو الغرض من بيان حقايق تلك الكميات وبحور وجوهها وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها البعض ويجيء ثانيا الى المعاني البحث عن طبيعة العدد واللواحق خاصتها وكيفية تعرف احوالها واثبات وجودها في الوهم ووجودها في العين اما وجودها في النفس فهو ظاهر واما وجودها في الخارج فلانه لا شك في ان الموجودات وحدات فوق واحدة فلزيد مثلا وحدة عارضة غيرية للعمرو وله وحدة غيرية للبكر وان كان الجميع واحدا في الانسانية فالمتحققة وحدات في الخارج فوق واحدة فثبت وجود العدد اذ ليس معناه الا المركب من الوحدات والمركب من الامور الوجودية لا يمكن ان يكون عدميا فهو امر موجود زايد في المقصور على المهيات لان العشرة من الناس من حيث انها عشرة مخالفة للانسان الواحد من حيث هو واحد وان تساوى العشرة والواحد في طبيعة الانسانية واعلم ان العدد من المهيات الضعيفة الوجود لضعف وحدانيتها فوجود العدد عبارة عن عدة وجودات هي وجودات الوحدات ثم من قال ان العدد لا يوجد الا في النفس اراد بذلك ان العدد المجرد عن المهيات المعدودة التي في الخارج لا وجود له الا في النفس فهو حق لان الواحد بما هو واحد لا يكون قائما بنفسه فكذا المؤلف منها بل لان وحدات الاشياء التي هي في الخارج لا يمكن تجريدها باعيانها عن تلك الاشياء وان اراد ان العدد مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد لا وجود له في الخارج فهو باطل لما لا شبهة في ان للموجودات وحدات عارضة كما ذكر اعلم ان ههنا شبهة وهي ان الانوثة مثلا ان كانت وجودا في الاثنين فلا يخلو اما ان يوجد في كل واحد من الواحدين او في احدهما او في المجموع من حيث هو مجموع الاول مع توجيهين اما الاول فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين ولما الثاني فلانه اذا وجدت الانوثة فيهما لزم ان يكون الاثنان اربعة ثم تكون الكلام في كل واحد من تلك الاحاد كالكلام في الاول فيلزم ان يكون في الاثنين احاد غير متناهية وبهذا يتبين ايضا انه يستحيل ان يكون الانوثة موجودة في احد هذين الواحدين واما الشق الثالث فهو ان يكون الانوثة موجودة في المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح لان المجموع من حيث هو مجموع مغاير لكل واحد من جزئيه وهو ذلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمة لان القابل لا بد وان يبقى مع القبول والواحد من حيث واحد يستحيل ان يبقى بعد القسمة وهذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها واقول انها صحيحة بما ذكرنا من ان العدد من الامور الضعيفة الوجود الناقصة فوحدة كل عدد هي بعينه كثرتها لكن يجب ان يعلم ان حقيقة العدد الذي هو من باب الكم انما يحصل من تكرر وحدات هي من نوع واحد كافراد من الناس والحجر مما تماثل اعداده واما اذا تكرر ما يغايره من وحدات مختلفة الانواع كوحدة العقل مع وحدة الفلك او وحدة جنسية مع وحدة نوعية او غير ذلك فلا يحصل منها عدد الا من جهة عوارض متشابهة ومعان متفقة لكونها موجودات على الاطلاق او اشياء او ممكنات او بالجملة العدد كيفية حاصلة من وحدات متماثلة فمن هذا السبيل للكثرة بما هي كثرة واحدة وحدة اذا عرفت هذا فنقول الانوثة حاصلة من مجموع الاثنين لا في كل منهما ولا في احدهما وذلك المجموع وان اعتبر من حيث هو مجموع واحد لكن لما لم يكن امرا خارجيا كانت وحدته تجامع اثنيته وانقسامه فكان الانوثة التي هي العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك حال العرضي في كون واحديته بعينها مصورة في اثنيته وايضا مادة الاثنين والثلثة وغيرهما من كل نوع من شانها ان يحمل الوحدة والاتصال للكثرة المتصلة فهي اعني جهة الوحدة في الاعداد وكذا الاتفاق في المعنى النوعي واما عالم العقل المحض فليست

هذا الوحدة بحصل من تكرارها الكثرة العددية كاومانا اليه **قوله** وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه وممايبغي ان نعلم في هذا المقام مقدمتين احديهما ان تحصيل كل هيئة مبهمة وتنويعها انما يكون بامور مناسبة لها واشياء هي من بابها فالادراك مثلا نهيئة جنسية يكون تحصيله وتنويعه بانواع الادراكات كالعقل والخيال والحس كالسمع والبصر وغيرها ولمختص الحس كذا الكيفيات مثلا التي هي عبارة عن قبول الانقسام بوجه انما يكون تحصيلها بانواع القديرات وقبول الانقسامات وهكذا في كل الاجناس وانواعها المندرجة تحتها فاذن الكم المتصل الذي هو عبارة عن مبلغ الوحدات لابد ان يحصل انواعه بمراتب الحاصلة من تكرر الوحدات فباوقع التكرر الى كل حد يوجب ان يحصل عنده نوع اخر من العدد وثانيهما انه لابد لكل حقيقة نوعية من خاصية واثر يترتب عليها الذاتها في الخارج واختلاف الخواص والاثار المترتبة على نفس ذوات الاشياء من غير مدخلية شئ اخر او اتفاق اذ رب من مر من حالة غريبة مستلزم لاختلاف تلك الاشياء في الطبيعة النوعية تفعل هذا قوة ولا شك ان لكل واحد من الاعداد خواص واثارا غير ما لغيره فهو نوع موجود بنفسه اما انه موجود فلان المعدوم الذي لا حقيقة له كيف يكون ذا خواص ولوازم واما انه نوع مخالف لسائر الاعداد فلما عرفت من الوجهين اما الخواص فكالاولية في الاثنين والثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات المختلفة وكانتاء التركيبات وكالتمامية وهي كون العدد اذا جمعت اعداد كونه يكون مساويا له كالستة مثلا فان لها سدسا هو الواحد وثلثا هو الاثنان ونصفا هو الثلثة لا غير ومجموعها هو الستة والزائد وهو كون عدد اجزائه اقل منه كالسبعة فلها السبع وهو الواحد لا غير وكالثمانية فلها ثمن وربع ونصف ومجموعها السبعة وهو اقل منها بواحد والناقصية وهي كون عدد اجزائها اكثر كاثني عشر فان عدد اجزائها خمسة عشر والمربعية وهي ان يكون حاصل ضرب جزء منه في نفسه كالاربعة والتسعة والمكعبية وهي ان يكون حاصل ضرب جزء في نفسه مضروبا في نفسه فالحاصل هو مكعب ذلك الجزء كالثمانية فانها مكعب الاثنين وكالسبعة والعشرين فانها مكعب الثلثة والصم وهو ان لا يكون للعدد جزء يعده غير الواحد وساير الاشكال الكعب الكعبي كعب المال ومال الكعبي كعب مال الكعب الغير ذلك من الاشكال فان النسبة ذاتية لكل واحد من الاعداد حقيقة مخصوصة وصورة منصوبة منها في النفس مطابقة لما في الخارج كساير الحقايق التي لها وجود خاص في الخارج وصورة منتزعة من مادتها حاصلة في النفس وصورة كالشئ هي صورته الخاصة التي بها هو ما هو ولكن وحدة العدد هي وحدة كثرة الاشياء لا كثرة نفسه وليست كثرة العدد كثرة لا يجامع وحدته ككثرة الانسان مثلا فان موضوعها لا يكون واحدا بل الكثير منها انها مجموع احاد ولا يقال للعدد واحد بخلاف العدد فانه مجموع موضوعه واحد وكذا موضوع الوحدة من الانسان لا يكون كثيرا لان حقيقة الانسان ليست حقيقة الكثرة حتى يجتمع كثرته في وحدة والعدد حقيقته انه كثير فهو من حيث انه مجموع هو واحد وله خواص ليست لغيره فهو واحد في نفسه وكثير لغيره وليس يجب ان يكون العدد كساير الاشياء التي تتحقق في الواقع له وحدة وهي صورة ذاته وان كانت ذاته بنفس كثرة شئ اخر وايضا كثرة تقابل وحدته كالعشرة مثلا فانها لها صورة العشرية حقيقة واحدة لها خواص واثار تخص بها العشرة واما كثرتها المقابلة لوحدتها فليس لها الا الخواص التي تكون لمقابلات الاشياء هذا النحو من التقابل كما سيجئ تحقيقه فكثرة العشرة التي تقابلها هي العشرات لا الكثرة التي هي اجزاؤها فان العشرة لا تنقسم ذاتها الى عشرتين او ثلثة عشرات لكل منها خواص العشرية **قوله** ولا يجب ان يقال العشرة ماهية مشروع في كيفية تحديد انواع العدد اعلم ان لكل مرتبة من مراتب العدد اعتبارين عام وهو ان يكون فيها كثرة فان ذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية الكثرة التي هي صورته النوعية التي بها هو ما هو وبها وحدته الخاصة التي لا يشاركه فيها غيره وهي منشأ خواصه واثاره المترتبة عليه فكل مرتبة من العدد بحقيقة نوعية لها فصل ذاتي الا انها حقائق بسيطة فصولها عين جنسها وصورتها نفس مادتها اما ان لها فصولا مختلفة فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص اما فصول ذاتية واما لوازم فان كانت فصولا فقد تم ما هو المطلوب وان كانت لوازم ومستندة الى امر مشترك بين الاعداد فهي مشتركة لان لازم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفاوت مورد تقابل فيجب ان ينتهي الى خصوصيات اخر لازمة ويعود الكلام الى مبادي تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلابد ان ينتهي الى خصوصيات ذاتية وهو المطلوب فاما انها حقايق

بسيط فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة لا يقبل القسمة فان القابل للشيء هو الذي يبقى مع معروضه والعشرة لا يبقى مع القسمة
فلو كانت لها هيئة مركبة بان يكون بحسبها وجود آخر كانت من حيث جنسها الذي هو الكثرة قابلة للكثرة وليس الامر كذلك فظهر انها
محض الصورة التي جنسها هو بعينه معروضها فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال العشرة تسعة
وواحدة او خمسة وخمسة او ثلثة وسبعة كما يقال الانسان حيوان وناطق او جوهر وجسم ونام وحساس كما في الحمليات الذاتية
او كما يقال في المحمولات العرضية ان كذا اسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة وواحدة ولا ثلثة وسبعة ولا واحد وكذا اذا لم يرد بالعطف
التركيب على التقييد كما يقال الانسان حيوان وناطق ويكون معناه ان حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اي يحمل عليه الحيوان المشروط
بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد لا بشرط لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط
لا يحمل على العشرة ولا يكون التسعة وكذا العشرة تسعة لا غير هما وكذا ان جعلت التسعة مع معطوفها او قيدها محمولة حملا ذاتيا
او عرضيا فان شيئا من الاجزاء التي يشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها الحمل الذاتي ولا الحمل العرضي لا حمل الذاتيات ولا حمل
العرضيات الا على وجه المجاز في اللفظ او في الاسناد بل العشرة هي نفس المجموع الحاصل من الاجزاء وليست شيئا منها فهي امر
صارت الافراد واحدة وهو الوحدة فكل نوع من انواع العدد امر واحد مركب من الاحاد التي بلغ جملتها ذلك النوع الواحد ويكون كل
فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل في مهيته لان صورة مهية بعض لجزئه المادية فاذا اراد تحديده يجب ان يقول العدد من الف الى الف واحد
وواحد الى ان يستقصي ذكر تلك الاحاد والا لم يكن التعريف بالامور المفهومة وذلك لانه ان ذكر بدل الاحاد الخواص التي لم نذكر
الاجزاء لا الاحاد والاعداد فلم يكن التعريف حاصلا من جوهر الذات بل رسما حاصلا من الخارجيات وان ذكر بدل الاحاد
الاعداد صار رسما ايضا وبيانه ان اردنا عددين من دون غيرهما مثلا جعلنا العشرة من خمسة خمسة وهو ايضا غير صحيح لانها كما
يمكن اعتبار تركيبها من خمسة وخمسة يمكن ان يعتبر تركيبها من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد
ايضا فلا اولوية لشيء منها دون الاخر وليس يعلو مهية العشرة واحد منها اولى من غيره ولا يمكن ان يعلو بالجميع لان مهيتها مهية
واحدة ولا يمكن لمهية واحدة حدود مختلفة كلها داخلة تمام تلك المهية فاذن الحد للعشرة لا يكون الا واحدا وحينئذ لا اولوية لشيء
فلا يكون لا الجميع ولا الواحد منها حدا بل رسما فالحد هو المذكور بعني التعريف الذي يذكر جميع الاحاد وهذا الاخير من التركيب
المذكور هو رسوم تابعة لازمة لها وايضا نقول من حد العشرة بالحسنين لا بد لتحديده بما من تحديد الخمسة مرة اخرى ويحمل ذلك
الامر الى ذكر الاحاد فلا يمكن تحديد كل نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه العنوانات والمفهومات اعني قولنا خمسة وخمسة
وستة واربعة وسبعة وثلثة اعتبارات واوصاف لذات واحدة فالذات واحدة والاعتبارات مختلفة والذات الواحدة لا
تكون حقايق مختلفة ولا متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكونان في اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المعلم
والمعلم الاول لهذه الصناعة يعني ارسطاطاليس لا يحسبن احد ان الستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة فقوله مرة واحدة
يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها الاعددين ثم صيرورتها
ستة ولا ايضا تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم كل منهما الى الوحدات بل التركيب فيهما و
التحليل اليها دفعة وثانيهما ان الاحاد التي تالف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم على بعض ولا تاخر عنه واذا
قلنا ان عدد كذا من اجتماع واحد واحد واحد يجب ان لا يقصد من الترتيب في الذكر ترتيبا في المذكور ولولا قصور العبارة
عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب ولاجل ذلك واجل صعوبة اعتبار الاحاد الكثيرة في تحديد الا
على التحمل او على العبارة يصار الى الرسوم في الامر الواجب الذي هو الحد لان كنه الشيء يمتنع ان يحصل من رسمه **قوله**
ومما يجب ان يبحث عنه من احوال العدد اما يريد بيان كون الاثنين عددا وانه كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى اذ قد
ذهب بعضهم الى ان الاثنين ليس بعدد واستدل عليه بوجوه الاول انه لو كان الزوج الاول عددا لكان عددا قبل الفرد الاول
لان العدد كثرة والاثنين ليس بكثرة اما اولا فلان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظة جمع واقل ان يكون تلثة
الثاني لو كان عددا لكان اما ان يكون مركبا فكان واجبا ان يعده غير الواحد وهو محال او لا يكون مركبا فيجب ان لا يكون له نصف وهو باطل اما الجواز

الثاني الاول فانما تعني بالعدد وهو ان يكون مؤلفا من الاحاد والاثنين كذلك هو عدد سواء كان زوجا او فردا واما الواحد فلما لم يكن عددا لانه ليس مؤلفا من الوحدات لا لانه فرد فظهر الفرق بين الاثنوية والوحدة واصحاب التحقيق لا يلتفتون في تحقيق مهيات الاشياء الى امثال هذه الفائيات والاعتبارات المأخوذة عن الحقايق بوجه من الوجوه وليس كون الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات ولا يكون الشيء عددا الا اذا كان مركبا من كثرة ما فردا او زوجا فالزوجية والفردية اعتباران خارجان عن كون العدد عددا واما عن الثاني فتحوا بان الوحدات لفظ جمع فلا يستدل بها على ان اقل الجمع اثنان لانا لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد كما يعبر النحويون عن لفظ الجمع وان اقله اثنان على انهم ليسوا متفقين في ذلك والحكم بان لا يوجد زوج غير عدد وان كان في الوجود فرد ليس بعدد وحيث لا ملازمة ولا علاقة ذاتية بين سلب العدد عن الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب على ان تتعب نفسه في طلب زوج ليس بعدد من جهة وجدان فرد ليس بعدد وعن الثالث فليس من شرط العدد الاول ان لا يكون له نصف بل القابل ان لا يكون له نصف هو العدد لان المراد من العدد الاول ان لا يكون مركبا من الاحاد وما من الاحاد ما هو فوق واحد كما مر ومن العدد مطلقا ما يكون منفصلا بوجود واحد بالفعل بلا ادنى كم متصل بما هو متصل واعلم ان كل عدد فله كثرة في نفسه على معنى ان فيه احاد فوق واحد وهو من هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة اخرى اضافية ومعنى ان يوجد فيه ما في الشيء الاخر وزيادة وح يوصف الزايد بكونه كثيرا او الناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب الصفات النسبية من حيث انه مقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى الاول وليس كثيرا بالمعنى الثاني لانه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا كما مر ان يكون قليلا بالقياس الى سائر الاعداد وبهذا التحقيق ظهر ان ما ذكر من كون الاثنوية عددا مقابل الاثنين لو عرضت لها القلة الاضافية لعرضت لها الكثرة الاضافية كما في سائر الاعداد لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية وكما لا يكون الشيء بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا او بالاضافة الى عدد اخر كثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد والجواب انه لا يلزم اذا كان سائر الاعداد عرضت لها الاضافتان معا اعني الكثرة والقلة الاضافيتين وجب ان لا يوجد شيء الا وله الاضافتان وامتنع ان يوجد شيء يعرض لاحدى الاضافتين فقط وليس اذا وجدت موجودات هي عدد وهلم جرا يجب ان يكون كل موجود علة ومعلولا لان الاضافة وجدية فلا لزوم في كل شيء اذ وجد ان يكون موجودا ومحمولا او محمولا وليس بموجود وليس بمحمول اذا وجد جنس هو نوع وجب ان يكون كل جنس نوعا ولا يوجد شيء هو جنس وحده اذ لو وجد في ذلك لزم التسلسل بل يجب ان يكون العدد الاول من حيث هو اول لا يعرض له الاضافتان اذ لو عرضت له الاضافتان يكون احديهما بالنسبة الى عدد تحته وقد فرض انه ليس تحته عدد على انه ليس يعرض القلة الاضافية اعدادا سبب عروض الكثرة الاضافية له بالقياس الى الغير بل لاجل عروض الكثرة الاضافية لشيء اخر وذلك الشيء بالقياس اليه كثير والاثنوية هي القلة التي اقل القليلات اما قلتها بالقياس الى عدد فانها انقص من كل عدد غيره واما اقليتها فلانها ليست بكثيرة كثرة بالنسبة الى عدد واذا ليس الاثنوية الى شيء اخر حتى يكون قليلة واما سائر الاعداد فهي كثيرة في ذواتها بالمعنى الاول وقابلة بالقياس الى ما فوقها وكثيرة بالقياس الى ما تحتها وكذلك الطول والعرض والعظم فكل خط طويل في ذاته بالمعنى الحقيقي فله طول بالاضافة الى خط اخر هو اقصر منه وقصر بالاضافة الى اخر هو اطول وقد يعرض له الاطولية والاقصرية وكل منهما اضافة في اضافة فالاطول مالم طول بالقياس الى خط اطول ايضا بالنسبة الى الثالث والاقصر هو قصير بالقياس الى قصير اخر وكذلك حال العرض في السطح والثخانة في الجسم في مثل هذه الاعتبارات واعلم ان الحقيقي من الكم المتصل لا يوجد له فيه مقابل وجودي فلا يوجد في الطول المطلق اعني الخط سبب حقيقي حصل منه الخط وكذا لا يوجد في المضاف منه خط قصير لا اقصر منه وهكذا في السطح والجسم والزمان بخلاف المنفصل فان الكثرة المطلقة لها مقابل هي الوحدة لا تقابل التضاد ولا السلب والايجاب بل العدم والملكة بل تقابل المتضايفين اي اضافة ذي سبب مع سببه واضافة المكيل والمكيال كما ستعلم في الفصل الاتي واما الكثرة المضافة فهي مقابل القلة تقابل الاضافة ايضا ولكن نوعا اخر من هذا التقابل **قوله** فصار في تقابل الواحد والكثير هذا الفصل في بيان تحقيق

التقابل بين الوحدة والكثرة لانه المحتاج الى البيان ولهذا اختلف فيه واما الكثرة المقابلة للقلة فمعلوم ان تقابلهما ليس الا تقابل المضافين قوله وبالجملة ان تتامل ما سيعرض في هذا الفرع على وفق ما يجري في المتواطئين اضاف التقابل اربعة فيها تقابل التضاد ويمتنع ان يكون تقابل الواحد والكثير من هذا الوجه لوجهين الاول ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ من المقوم بضد لما يقوم به بل ضد الشئ يكون مبطلا ومفسدا والثاني ان شرط التضاد اتحاد المتضادين في الموضوع وصحة تعاقبهما على موضوع واحد ولا شئ من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد لان الكثرة اذا طرئت على موضوع الواحد بطل ذلك الموضوع ببطلان وحدته وكذا اذا طرئت الوحدة على موضوع الكثرة انعدمت الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت الوحدات بطلت موضوعاتها فبطل موضوع الكثرة فان موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات وليس لقائل ان يقول ان الجمل لما كانت باقية عند طريان الوحدة والكثرة على الاجسام فالكثرة موضوع واحد يتعاقبان عليه لانا نقول وحدة الجمل وحدة مبهمة وهي لا يكون موضوعا الشئ من الوحدة العددية ولا لمقابلها الا بعد تحصلها وتقومها بالصورة الجسمانية والمراد من الموضوع هو الامر الموجود المحصل الوجود بالفعل الثالث ان غاية الخلاف معتبرة بين المتضادين من كل جانب وههنا ليس من كثرة الا ويوجد اكثر منه واعترض على الوجه الاول بان الوحدة والكثرة شاركتا في ابطال كل منهما يبطل الاخر بان يحل في موضوعه فاذا حل في موضوعه بطل الاخر ولا يجب ان يكون ابطال احد الضدين لضد كيف وقع على اي وجه كان والجواب ان كل ما كان له مبدء وعلة فكما ان وجوده بوجود ما هو مبدؤه فكذلك عدمه بعدم شئ منه اذ لو بقي مبدأ القرب كما كان فاستحال طريان العدم عليه فان الكثرة انما يحل ببطلان وحدانها ولا يبطل لذاتها بطلانا اوليا كما ان وجود لذاتها وجودا اوليا فاذن لا يكون التنافي والتباطل بين الوحدة والكثرة اوليا وبالذات فلا يكون تضاد بينهما بل ان كان ولا فالتنافي حاصل بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة وذلك ايضا ليس على وجه التضاد اما اولا فلان الضدين يجب ان لا يكونا على غاية البعد وليس الامر بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة كذلك واما ثانيا فلان موضوع الضدين واحد وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس موضوع الوحدات الزايلة ولا موضوع شئ منها موضوع الوحدة الطارية بل جزء موضوعه بحسب المباشرة لا بحسب الحقيقة فان جزئية الاجزاء المقدارية بضرب من التشبيه اذ الجزء الحقيقي ما يجامع كلا والجزء المقداري اذا حصل بطل المشتمل بالكل اتصاله الذي هو بحسب وجوده والحاصل ان الوحدة ليست مبطلة للكثرة بالقصد الاول بل بان يبطل اولا الوحدات التي الف الكثرة منها وبطلانها يبطل ولو كان تعاقبهما منشأ التضاد فهذا التضاد يجب ان يكون بين الوحدة الطارية والزايلة على ان ابطال الوحدة الطارية للوحدة الزايلة ليس كابطال احد الضدين للاخر كالحرارة والبرودة لان الموضوع هناك باق يتواردان عليه وقد علمت ان الوحدة مقومة للموضوع لانها عين الوجود فاذا بطلت بطل الموضوع ووحدة الموضوع ايضا غير كافية في كونهما متضادين بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية ليس من شان احدهما ان يقوم بالاخر والكثرة بالنسبة الى الوحدة ليست كذلك لانها مقومة منها قوله ويقابل ان يقول ان هذا احد الوجوه التي ذكرتها اولا في نفي التضاد بين الوحدة والكثرة والذي ذكره الشيخ قبيل هذا من نفي بقاء الموضوع عند ابطال الوحدة الطارية للوحدة الزايلة كان من وجوه نفي التضاد بين الوحدة المبطلة للكثرة والوحدة التي هي من اجزاء الكثير واما المذكور ههنا فالغرض منه ايراد وجه اخر لنفي التضاد بين الوحدة ونفس الكثرة التي تقابلها وهو ان شرط التضاد ان يكون موضوع المتضادين اذا كانا امرين بالعدد واحدا بالعدد واذا كانا امرين بالنوع كان واحدا بالنوع وعلى هذا القياس في غيرهما من اقسام الوحدة الحقيقية والكثرة التي تقابلها فالسواد والبياض الشخصيين لا يجتمعان في موضوع واحد بالشخص ويجتمعان في موضوع واحد بالنوع فزيد مثلا يمتنع ان يكون ابيض واسود والانسان المطلق يصح كونه ابيض واسود فنقول لا يوجد لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد فالواحد الشخصي كزيد مثلا لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه فلا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة كلها زيد وكذا الماء الشخصي الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته العددية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يصير ذلك الماء بعينه مياها كل منها ذلك الماء بعينه اذ قد علمت ان الوحدة الحقيقية التي هي بعينه وجوده وتشخصه كما هو عندنا ومستلزم لها كما هو عند القوم واما ما توهم من النقض بالجمل من جهة انها باقية عندهم في حال الوحدة والكثرة بعينها فيدفع بان الجمل

ليست هي في ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية ولا الكثرة التي تقابلها فليست هي في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى يتعدم بزوال احدهما
طريان الاخرى فالبرهان الدال على وجودها دال على ان وجودهما وجود بهما هو بخوة كل وجود ووحدتهما التي لهما في ذاتها وحدة بهذه
ناضة لا يابى عن اجتماعها مع الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة العددية بتين من جملة الصور الجسمانية واما الاجسام فليست كذلك
بل كل منها وحدة عددية اذا بطلت بطلت ذاتها الشخصية وقولهم عليك ان تعلم مما سلف حقيقة هذا وما غيره عليه اشارة الى
ما ذكره في الفقرة السابعة من الفن الثاني من المنطق وهي في المتقابلات واحوالها ولا سيما المذكور فيها من تحقيق حال التضاد وكيفية
وحدة الموضوع ودفع الشكوك التي يرد عليه وبيان الخواص التي للمتضادين فان بالاطلاع على ذلك يظهر ويتبين ان التقابل الذي
بين الواحد والكثير ليس من صنف تقابل التضاد قوله ظيظهر ان التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم اه ليس يمكن ان يكون
تقابل الوحدة والكثرة تقابل الملكة والعدم لوجهين الاول ان هذا العدم عبارة ان لا يكون شيء مما من شانه ان يكون
نوعا او من شان جنسه ان يكون ذلك الشيء كما مضى في المنطق فيلزم عليك ان كان ذلك العدم منهما هو الوحدة ان تحل كل واحد
وجهاية صارت الوحدة فيها عدما للكثرة التي من شانها او من شان نوعها او جنسها ان يكون لها الكثرة وان كان العدم منهما هو
الكثرة ان تحل كل شيء كثيرة وجهاية اخرى صارت الكثرة فيها عدم الوحدة التي من شان تلك الاشياء او شان نوعها او جنسها
ان توحد بتلك الوحدة وانما اقتصر الشيخ على النوع لان امكان الشخص غير محتمل فيهما ولعله اراد بالنوع النوع الاضافي وان
كل جنس فهو نوع باعتبار ثم انه معلوم ان الامر ليس كذلك في شيء منهما فان المراد من كون الشيء ممكنا ان يكون كذا بحسب نوعه او
من شان نوعه ان يكون كذا ان ذلك الشيء بعينه مما يمكن له من جهة نوعه ما تحقق في فرد اخر من النوع لا ان نوعه فقط مما يمكن ان يصير
كذا فاذا قلنا ان زيدا لا عمى مثلا من شان نوعه ان يكون بصيرا معناه ان زيدا بخصوصه لا امكان البصر من جهة كونه انسانا اليست
من الوحدة والكثرة بهذا القبيل فالواحد الشخصي مثلا يستحيل ان يصير اثنين اصلا ولا يمكن له ذلك لا من جهة شخصه ولا من جهة نوعه ولا
من جهة من الجهات وكذلك الاثنان خاص الكثرة لا يمكن ان يصيرا شخصا واحدا الشيء من الامكانات وكذلك الحال في سائر اقسام الوحدة و
مقابلاتها من الكثرات الوجه الثالث في تقابل العدم والملكة لا بد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا ملكة لاستحالة
ان يكون شيئان كل منهما عدما للاخر فاذن لا بد ان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا معقولا بنفسه ثابتا بذاته والملكة والاخر
الذي هو عدمه امرا غير معقول بنفسه ولا ثابتا بذاته اذ الاعدام لا تعقل ولا يعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة ليست
اعداما مطلقة فقوم من القدماء الذين جعلوا تقابلهما من العدم والملكة جعلوا الوحدة من حيز الملكة والكثرة من حيز العدم
وعندهم ان هذا التقابل اول المضادة بين الاشياء واطلاق التضاد على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط
كون المتضادين وجوديين البتة وانتم ربتو المناحث الملكة الصورة ومقابلها العدم وهو المادة والخير وعدمه الشر والفرد و
عدمه الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية واليمين وعدمه اليسار والنور وعدمه الظلمة والساكن والمستقيم والمربع والعالم والذكر
وعديمها المتحرك والمنحني والمستطيل والجهل والانثى واما الشيخ فجعل الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك لانه حد الوحدة
بعدم الانقسام والكثرة بقبول التجزية وهذا الوجه ليس بشيء اما اولا فلما قد عرفت ان لا حد للوحدة كما لا حد للوجود
بل هي غير مفتقرة الى تعريف لانها اعرف الاشياء بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم انقسامها لا ازم من لوازمها ويجوز ان
يكون الوجود الحقيقي لوازم سلبية واما ثانيا فلما سيظهر لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات وانما التغاير
بينهما في المفهوم واما ثالثا فلان الشيخ قائل صريحا بان الاتصال الحقيقي الجسم امر وجودي وهو ضرب من ضروب الوحدة
العددية بل الحق ان الوحدة والكثرة كلاهما وجوديان لكن الوجود في الوحدة اقوى وفي الكثرة اضعف وبعض الوحدات
مما لا كثرة بازائها كوحدة الباري جل اسمه والتي بازائها كثرة ليست تلك الكثرة هي عدمها بل قد يلزم عدمها كما في ذوات الاجزاء
بالقسمة وقد لا يلزم كما في عدم زيد وبالجملة ليس شيء من الوحدة والكثرة عدما للاخر اما الكثرة فلما ذكره من انها ما لم
تنته الى الوحدة وتقوم بها وعدم الشيء يمتنع ان تقوم به فكيف تصور ان يكون الملكة موجودة في العدم كبصر يوجد في العمى وكثرة
توجد في السكون حتى يكون عدة ابصار يحصل من اجتماعها السكون واما الوحدة فلانه يلزم من كونه عدما حصول الملكة

من تكبير

من تركيب احدهما فاذا لم يجز كون الوحدة عدما للكثرة ولا كون الكثرة عدما للوحدة فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة
ايضا تقابل التناقض كما بين الالفاظ ومعانيها اللغوية بان يكون احد المتقابلين سلبا صريحا للاخر كزيد وسلبه كزيد
قائم وليس زيد بقائم فظاهر ان ذلك الاعتبار مما هو ههنا اذ ليس شئ من الوحدة والكثرة مفهوما سلبا للاخر وما
كان منهما بين الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة هو بعينه هذا التقابل لان السلب والايجاب اذا نسبا الى موضوع خاص
كانا عدما وملكة بازاء الايجاب في العدم بازاء السلب قد علمت استحالة كون الواحد والكثير كذلك **قوله** فلينظر انه هل التقابل
بينهما تقابل المضافة يريد نفي كون الوحدة والكثرة مما بينهما تقابل المضايف بالذات وقد ظن بعضهم انهما متقابلان تقابل
المضافين واحتج بان الوحدة من حيث هي وحدة علة والكثرة معلولها وهذا خطأ لوجوه احدها ان الوحدة والكثرة ليستا من
المضايفين ولا ماهية شئ منهما معقولة بالقياس الى الاخرى والمضاف هو الذي لا يعقل ماهيته الا مقيسة الى الغير فان قلت
اليستا الكثرة هي نفس المركب من الوحدات ولا تعقل مفهوم المركب الا مقيسا الى ما يتركب عنه قلنا ليس الامر كما ظننت فان
الكثرة وان كانت في ذاتها امرا مركبا من الوحدات لكن ليس معناها بعينه معنى المركب من الوحدات ليكونا للفظين مترادفين
فالكثرة وان كانت بسبب الوحدة الا انها غير معقولة بالقياس اليها وفرق بين كون الشئ بسبب الاخر وبين كون ماهيته مقيسة
اليه ثم لا يخفى عليك ان الوحدة التي يطلبها الكثرة الحادثة وينافيها ليست علة للكثرة المطلقة بل انما كانية متقومة بوحدة اخرى
من نوعها ثم ان الكثرة وان كانت في ذاتها من الوحدة فكونها من الوحدة غير كونها معلولة لها الا ان مفهوم الكثرة غير مفهوم
المعلولية والاضافة انما هي لها من حيث هي معلولة لا من حيث هي كثرة والمعلولية من لوازم الكثرة لا نفسها وكذا التركيب من
الوحدة او الحصول بها مفهوما غير مفهوم الكثرة فان قلت اليست الكثرة نفسها معقولة بالقياس الى القلة قلنا ليس الكلام ههنا
في الكثرة التي هي من جنس المضاف بل البحث عند الكثرة الحقيقية الشاملة للقليل والكثير وقد عرفت الفرق بينهما وثانيها ان من
خاصية تقابل المضايف الانعكاس في التعقل من الجانبين فلو كانت الوحدة والكثرة متضايفين لكان كما لا يعقل الكثرة بالقياس
الى الوحدة كانت الوحدة ايضا غير معقولة الماهية بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس المتضايفين في التعقل وليس بينهما كذلك
وثالثها ان من شرط المتضايفين التلازم في الوجود فكان اللازم من كونهما متضايفين بالماهية ان لا يوجد وحدة الا مع كثرة على
شرط انعكاس المتضايفين في اللزوم وليس الامر فيهما كذلك لانهما ليستا متكافئتين في الوجود فليستا متضايفين بالماهية **قوله**
للتاه لما فرغت وبين انه ليس بين ماهية الوحدة وماهية الكثرة تقابل بوجه من وجوه التقابل لكنا نجد انهما لا يمكن اجتماعهما فلا بد
ان يعرض بينهما نحو من التقابل من جهة امر عارض وذلك هو ان الوحدة من حيث هي مكيل وليس كون الشئ واحدة وكونه مكيلا ماهيته
واحدة ومعنى واحد بل الفرق حاصل بين المعنيين والا لكان من عقل واحدا عقل كونه مكيلا او من عقل كثيرا كان عقل الكثرة بعينه
عقلا للمكيل وليس كذلك فاذن قد يعرض للوحدة او للشئ بواسطة امر واحد ان يكون مكيلا ويعرض للكثير او للاشياء الكثيرة ان
يكون مكيلة كما عرض للوحدة انها علة وللكثرة انها معلولة فيكون التقابل بينهما من جهة اضافة عارضة لهما لكن يجب ان يكون
هذه الوحدة الاضافية من كل شئ التي هي المكيال من جنس ذلك الشئ فان الكيل كالمساحة والعد عبارة عن استعلام كمية شئ
بالمقايسة الى ما هو من جنسه فلا بد بين الجهتين بينهما والا لاستحال هذا الاستعلام كما اذا حاول احد ان يستعلم مقدار
مجسم باستدارة خطي او استدارة زماني بمقدار فان ذلك غير ممكن لفقد الجانسة فالواحد والمكيال في الخطوط خط وفي السطوح
سطح وفي الاجسام جسم وكذا في غير ذلك من الازمنة والحركات والزوايا والاوزان والاثقال والكلمات والحروف والاصوات
والاشعار وغيرها واعلم ان الخط المستقيم والمنحني جنسان مختلفان لا يمكن كل احدهما بالاخر الا على سبيل التقريب
لا التحقيق وما قيل ان الدائرة ثلثمائة وستون قطرها وكذا قولهم سدس الدور مساو لنصف قطرة فمرتقى
وكذلك حكم السطح المستوي والسطح المستدير لانهما جنسان مختلفان وكذا الحال الاستدارات في الخطوط والسطوح
يوجب اختلافها في الجنس ولكل منها انواع تحته من جهة عظمها وصغرها وايضا ينبغي ان يجتهد في مكيال كل جنس ان يكون
اصغرها يمكن فيه ليكون بعده من التفاوت واقرب الى الانضباط ثم الوحدة اذا كانت بالطبع فهي اولى بالاعتبار والفرض
منها

منها اذا كانت الوضع كالحبوة الواحدة والجوز واذا اعتبرت الوحدة لشئ فكان الكبير الذى بازائه هو ما زاد عليه من اجناسه
امثاله وما نقص عنه لا بكون واحدا بتمامه هذا المعنى بل كجزء من واحد مفروض بتمامه والجزء الواحد من حيث هو
جزء لا بكون واحدا تاما سواء كانت وحدته طبيعية او وضعية مثلا اذا فرضت العشرة واحدا بكال بها عددا آخر كاثنين مثلا
كانت المائتان عشرين فى هذا الاعتبار ولم يكن الواحد الذى هو جزء العشرة واحدا بل عشر الواحد ولا الخمسة منها
خمسة بل نصفا الواحد ولا الاثنين منها اثنين بل جزءا الواحد وعلى هذا القياس فى كل ما يجعل واحدا ولو ينبغى ايضا ان يجعل الواحد
المكيال من اعرف الاشياء فى ذلك الجنس المكيل كالشبر مثلا فى الخطوط والمربعة فى السطوح والمكعبة فى الجسمات وفى الحركات حركة
معلومة القدر التى لا يختلف قدرها وحالها ولا ايضا حال ما هى واحدة منها من الحركات التى يكال بها بل لا يوجد فى الحركات الغير
الطبيعية كالحركات النفسانية للحيوانات الارضية والحركات النباتية حركة بهذه الصفة حتى يقدر بها غيرها من الحركات
بل نفس تلك الحركات لا يمكن ان يقدر بواحدة مفروضة فيها لعدم امتدادها استفقه متشابهة الاجزاء فالحركة التى يقدر
ويكال بها سائر الحركات ينبغى ان يكون طبيعية اى صادرة عن مبدء مقوم ذاتى وحيثية ذاتية سواء كان ذا شعور او لا ثم انك
قد علمت ان المجانسة شرط بين الكيل والمكيال فتقدير الحركات المختلفة الاجناس بحركة واحدة انما يصح فى جملة مقادير هما الزمان
فالازمنة متشابهة فى الكل فالحركة التى يقدر بها سائر الحركات ينبغى ان يكون اقلها مقدارا حركة اعنى الزمان لا اقلها مقدارا
مسافة لان تلك غير متفق فى الكل والتى هى اقلها سريانا هى حركات الفلكية واقل حركات الفلكية زمانا هو حركة الجرم الاقصى التى هى
اسرع الحركات على الاطلاق فحرى بان يكون الواحد فيها كالدورة مكيال الحركات والمتحركات لوجوه منها ان الواحد منها اقل
زمانا ومنها ان الواحد منه مضبوط القدر بالطبيعة من غير اختلاف ولا امكان اختلاف بان يزاد عليه او ينقص منه ومنها
انها اظهر الحركات فى نفسها مما يظهر بها من طلوع الكواكب سيما الشمس كسرعة العود الواقع بينه وقصر زمان التجدد فتى فى كل يوم
بليلة تتم دورة من الفلك الاقصى فهى قريبة الى الوجود وقريبة الى المعرفة والشهود وقريبة الى ان يجزى ويحصل فيها اجزاء تصلح
ايضا واحدا لما يكال به مما هو من جنسه كتجزيتها بحركات الساعات بمكيال الحركة ساعة حركات غيرها من الازمنة وبساعة هذه
الحركة ساعات غيرها من الحركات وهذا بخلاف غيرها من الحركات الفلكية وعوداتها فان اسرعها الذى لكرة القمر تتم
دورة فى سبعة وعشرين يوما تقريبا وابطاءها وهى التى لكرة الثوابت تتم دورة فى مدة خمس وعشرين الف سنة وكسر كما
وجده المتاخرون والذى كان وجده القدماء ثلثون الف سنة فليست الدورة الواحدة منها قريبة الوجود ولا قريبة المعلوم
والوجدان ولا قريبة التجزية فلو جعلت الدورة منها او جزء من تلك الدورة واحدا لمفروضا يكال به سائر الحركات وازمنتها
يلزم ان يكون الكيل اصعر واقل من المكيال وان يكون المكيل اسرع تحققا وانقضاء وتجددا من المكيال ولا مريجب ان يكون
بالعكس من هذا ثم انه لو فرضت فى الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ وجعلت مقياسا لسائر الحركات كان شيئا
خارجا ويعدا عن الاستعمال وغير رافع موضع العرض الاول اذ العرض الاول فى وحدة الحركات وحدتها التى من قبل الزمان
لا تزدوجها تشبيها وكذا وحدتها واكثريتها اللتان من جهة الزمان لا من جهة المسافة قال واما فى الاثقال فيفرض
ثقل درهم او دينار او اوقية فقد علمت ان الاجناس المختلفة يمكن مقايستها بعضها الى بعض واكتيال بعضها ببعض من جهة معنى واحد
فيها كالاجسام الثقيلة مع اختلاف اجناسها يقاس ويوزن بعضها بالبعض اى بما يفرض فيها واحدا من جهة الثقل كثقل درهم
او دينار وايضا قال اشير الى ان الفرض مكيالا فى كل جنس ينبغى ان يكون اقلها او اكثرها من ذلك الجنس معنى وكالا فى
الاثقال ما يتاتى الصنعة المعروفة من هذا القبيل **قوله** ومن ابعاد الوسطى اخا النغمة الوهى ربع طنينى اعلم ان الصوت مما
يعرض له مقدار معين من الزمان بحسب طول مدة مكثه وقصرها فيعرض الاصوات بعضها الى بعض مقادير تنسب او عدديه من جهة
تفاضلها او ازمنة مكثها او توقفها النغمات والابعاد وصناعة الموسيقى تشتمل على جزئين احدهما ديتى علم التاليف وموضوعه النغم
وينظر فى احوال انفاقها وتنافرها والثانى علم الايقاع وموضوعه الازمنة المتخللة بين النغم والنغمات المشتغل فيها بعضها الى بعض
وينظر فى احوال وزنها وخروجها عنه فالنغمة عبارة عن صوت لابث على حد من الحدة والثقل مقدارا من الزمان والبعد عبارة

عن مجموع نغمتين مختلفتين والابعاد في عرف هذه الصناعة على تسعة اقسام الاول ويقال البعد الذي بالكل وهو ما يكون نسبة احدى النغمتين فيه الى الاخرى نسبة الضعف والثاني البعد الذي بالخمس وهو ما يكون احدهما فيه مثلا او ضعفا للاخرى كنسبة ثلثة الى اثنين الثالث البعد الذي بالاربع وهو ما يكون احدهما فيه مثلا واوثلثا للاخرى كنسبة الاربعة الى الثلثة الرابع البعد الطنيني وهو الذي نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة كل وثمن لها كنسبة التسعة الى الثمانية والخامس بعد نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة المثل وثلث حس الشيء اليه كنسبة ستة عشر الى خمسة عشر والسادس بعد نسبة تمامية كنسبة عشرين الى التسعة عشر اي نسبة مثل الشيء وجزء من تسعة عشر جزءا اليه والسابع بعد نسبتها فيه تمامية كنسبة الشيء الى الاربعة وهي نسبة الاربعة الى الواحد ويقال البعد الذي بالكل مرتين والثامن بعد نسبتها فيه مثلا الشيء وثلثيه اليه كنسبة الثمانية الى الثلثة والتاسع بعد نسبتها فيه نسبة الشيء الى ثلثة ويقال له بعد ذي الكل والخمس فهذه الابعاد والنغمات بعضها اقصر من بعض فيكال ويوزن بالقصر منها الكبير في جملة الاصوات الصغار النغمة المسماة بالاوتار يكال بالبعد المسمى بالطنيني لانها ربعه **قوله** ومن الاصوات الحرف الصوت او حرف المد ويقال لحرف اللين كالالف والواو والياء سواء كان ممدودا وقد يكون مقصورا او المقصور منه صالح لان يقاس بها وزان الحروف والكلمات في الاشعار وغيرها دون الممدود منه وكذا الحرف الساكن يصلح لذلك دون المتحرك لان الحركة غير الحرف ظرف المتحرك زمانه ضعف الحرف الساكن ولهذا جعل الوزن غير الحرفين والحرف كيفية عارضة الصوت بل هو الصوت المكيف بتلك الكيفية فقد يكون نحو صوت مجرد عن الحرف وحينئذ يكون امتيازه وبعده بامتداد القاطع التي هي بمنزلة حدود المقادير فتصرها مقطعا بقدر قاد يقاس بها التفاوت بين الاصوات والحروف في مقادير ازمنتها طولا او مقطع مقصور اراد بها ما يستعمل في العروض من تقطيعات الاوزان **قوله** وليس يجب ان يكون واحد من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة اي ليس يجب ان يكون المفروض واحدا من كل جنس امر موجود بالفعل بل يجوز ان يكون جزء مفروضا كاجزاء الزمان والحركة وغيرها من المقادير والمتقدرات وكذا يجوز ان يكون المفروض واحدا من كل باب اعم وكثير في نفسه كما يجعل العشرة في الالف واحدا مفروضا ويقاس بها كثرة الاعشار الموجودة فيه ويجوز ايضا ان يكون ذلك الواحد اقل او اكثر واصغر او اكبر مما فرض كما يجعل بدل العشرة العشرين او الخمسة في مثال ما هذا وكما يجعل بدل الذراع في مساحة سطح الذراعين او الشبر **قوله** ومع هذا فليس يجب اذا كان اما اعلم ان النسبة بين المقدارين قد يكون عادية وقد يكون صميمة والاولى هي التي يوجد بين مقدارين يوجد لهما عاد مشترك ويقال لهما المتشاركان والثانية هي التي يوجد بين مقدارين لا يوجد لهما جزء مشترك اي لا يوجد لهما شيء اذا اسقط من كل منهما مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء ويقال لهما المتباينان وهذه النسبة مختصة بالكميات المتصلة سواء كانت بالذات او بالعرض ولم يوجد في الاعداد اذ ينتهي كلها الى الواحد والواحد عاد للجميع والبرهان يقوم على وجودها في المقادير فان نسبة قطر المربع الى ضلعه هذه النسبة اذا تقرر هذا فقد علم ان احد الخطين اذا كان متباينا للاخر فلا يمكن وجود خط مفروض يعد كل واحد منهما به وكذلك السطحان المتباينان لا يمكن عد احدهما وكيل بما يعد ويكال به الاخر وكذا الجسمان المتباينان لا يوجد واحد يحسم بكال به كل منهما ثم ان مع قطع النظر عن تحقق هذه المباينة بين هذه الاشياء ليس يجب ان يكون مكيال جنس امر ما كائنا واحدا بكال بذلك الواحد الموجود او المفروض جميع ما هو من افراد ذلك الجنس بل يجوز ان يكون مكيال بعضها غير مكيال الاخر اذ في المتباينات التي هي من جنس لا بد ان يكون مكيال كل منها غير مكيال الاخر فالواحد المفروض في قطر المربع مثلا الذي بعده لا يمكن ان يكون عادا لضلعه بل لا بد لعده من واحد مفروض اخر وكذا في السطوح المتباينة والاجسام المتباينة وهذا التباين كما يجوز ان يوجد في المقادير يجوز ان يوجد في الحركات والازمنة والجملة في كل ما له كمية اصالية سواء كانت بالذات او بالعرض كالاثقال والاصوات والنغمات وغيرها كما علم في التعليميات سيما الهندسة والموسيقى فاذن يجوز ان يكون الوحدات المفروضة في كل جنس كثيرة كثرة لا تحصى ولما جاز ان يكون المتباينات من كل جنس لا ينتهي الى حد يكون لها عاد مشترك فجاز ان يكون واحد مكيال في كل جنس بحيث يوجد اشياء من ذلك الجنس غير متناهية بالقوة لا بصلح لان يكال بذلك

وهذا ما نبه عليه بقوله ومع هذا فليس يجب اذا كان اما اعلم ان النسبة بين المقدارين قد يكون عادية وقد يكون صميمة والاولى هي التي يوجد بين مقدارين يوجد لهما عاد مشترك ويقال لهما المتشاركان والثانية هي التي يوجد بين مقدارين لا يوجد لهما جزء مشترك اي لا يوجد لهما شيء اذا اسقط من كل منهما مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء ويقال لهما المتباينان وهذه النسبة مختصة بالكميات المتصلة سواء كانت بالذات او بالعرض ولم يوجد في الاعداد اذ ينتهي كلها الى الواحد والواحد عاد للجميع والبرهان يقوم على وجودها في المقادير فان نسبة قطر المربع الى ضلعه هذه النسبة اذا تقرر هذا فقد علم ان احد الخطين اذا كان متباينا للاخر فلا يمكن وجود خط مفروض يعد كل واحد منهما به وكذلك السطحان المتباينان لا يمكن عد احدهما وكيل بما يعد ويكال به الاخر وكذا الجسمان المتباينان لا يوجد واحد يحسم بكال به كل منهما ثم ان مع قطع النظر عن تحقق هذه المباينة بين هذه الاشياء ليس يجب ان يكون مكيال جنس امر ما كائنا واحدا بكال بذلك الواحد الموجود او المفروض جميع ما هو من افراد ذلك الجنس بل يجوز ان يكون مكيال بعضها غير مكيال الاخر اذ في المتباينات التي هي من جنس لا بد ان يكون مكيال كل منها غير مكيال الاخر فالواحد المفروض في قطر المربع مثلا الذي بعده لا يمكن ان يكون عادا لضلعه بل لا بد لعده من واحد مفروض اخر وكذا في السطوح المتباينة والاجسام المتباينة وهذا التباين كما يجوز ان يوجد في المقادير يجوز ان يوجد في الحركات والازمنة والجملة في كل ما له كمية اصالية سواء كانت بالذات او بالعرض كالاثقال والاصوات والنغمات وغيرها كما علم في التعليميات سيما الهندسة والموسيقى فاذن يجوز ان يكون الوحدات المفروضة في كل جنس كثيرة كثرة لا تحصى ولما جاز ان يكون المتباينات من كل جنس لا ينتهي الى حد يكون لها عاد مشترك فجاز ان يكون واحد مكيال في كل جنس بحيث يوجد اشياء من ذلك الجنس غير متناهية بالقوة لا بصلح لان يكال بذلك

بذلك المكيال **قوله** ولما كان المكيال يعرف به المكيل اما كانت حقيقة الميزان والمقياس واصل معناه ما يعرف به حال ما هو من جنسه من كل باب سواء كان من الكميات او الكيفيات او النسب او الاضافات او القوى والملكات اذ ما من شئ محسوس او معقول الا ويعرف من جنسه واحد كبير او بحسب الفرض والاعتبار وعلى هذا قاعدة كلية يجب ان يعلم انها ميزان ومكيال يعرف حال المخبرات المندرجة تحتها فالمنطق مكيال للافكار يوزن به ويعرف صحيحها من فاسدها وقويها كالبرهان من ضعيفها كالخطابة والميزان يعرف به كيفية الاعراب والبناء والعروض ميزان يوزن به احوال الاشعار والسجعات من حيث مفاد بركلماتها وحروفها اذ من العلم والحس ايضا كالموازين والمكاييل للمعلومات والمحسوسات اذ المراد بهما الصورة المطابقة للشيء الخارجي وتلك الصورة سواء كانت للمعقولات او للمحسوسات غير مدركة بالحس الا انها مما يعرف به الاشياء الخارجة التي من جنسها فهي معروفة بالذات لا بالحس ولا بالآلة اخرى وغيرها معروفة بها فرجحان ميزان ومن قال ان الانسان مكيال كل شئ فله وجهان صحيحان احدهما ان لذة الحس والعلم فيما يحس ويدرك بالحس والعلم يدرك المعقولات والمحسوسات وثانيهما ان الانسان عالم صغير فيه من كل شئ انموذج مطابق له وشرح ذلك مما يطول فبعقله يدرك المعقولات وبوهمه الموهومات وبخياله المتخيلات وبسمعه المسموعات وببصره المبصرات وهكذا بكل جزء من اجزاء نفسه وبدنه وبكل قوة من قوى عقله وحسه وطبعه يدرك نوعا من انواع الموجودات من لدن اعلى العالم الى اسفله واما قوله بالحري ان يكون العلم والحس المكيلين بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل فوجه ذلك ان الاشياء المعقولة والمحسوسة وجودا ثابتا في انفسها سواء علمها او احس بها احد ام لا فهي الاصل في الثبوت والتحقق والعلم والحس تابعان له فاذن الاصل في الموازنة ان يكون الاشياء الخارجة هي الموازين يعرف بها احوال العلوم والادراكات لكنه قد يقع ان يعرف المكيال بالمكيل اذا اتفق ان يكون المكيال مجهولا والمكيل معروفا بوجه اخر كذلك قد يحصل للانسان صور ادراكية اولا فيعرف بها كثيرا من المجهولات ويطلع عليها بوسيلة ما عنده من الصور العلمية او الحسية واعلم ان ما ذكره من كون المعلوم او المحسوس اصلا والعلم والحس تابعا هو حال الانسان في ابتداء الامر واما حاله في الانتهاء عند الكمال وحال غيره من النفوس العالية الفلكية فالعلم والحس هناك يكونان اصلا مقدما بالذات على المعلوم والمحسوس فان الفلك يجعل الاشياء او لا يقع على حسب تصورها وكذلك الانسان الكامل او السعيد في النشأة الثانية يكون تصوره لكل شئ سببا في وجوده والشهيات التي في الجنان تابعة لشهوة الانسان كما حققناه واوضحنا سبيله في علم المعاد **قوله** فهكذا يجب ان تتصور الحال في مقابلة الوحدة والكثرة اي يجب ان يعتقد ان التقابل بينهما ليس بامر جوهري لهما بحسب الهوية بل امر عارض لهما هو من جملة الاضافة العارضة لهما وتلك الاضافة هي المكيلية والمكيالية والمعلولية وههنا دقيقة وهي انه يشبه ان يكون اصل التقابل الواقع بين الوحدة والكثرة منشأ ما يكون في الوحدة الاتصالية ومقابلها من الانقسام واذا انقسم واحد متصل وحصلت له كثرة مؤلفة من الوحدات فهناك وحدة ان وحدة تقابلها تلك الكثرة ووحدة اخرى على نحو اخر هي من اجزاء تلك الكثرة فالتي تقابلها ويبطل بها غير التي هي مكيالها وعلتها وجزءها لكن المقابل ايضا لما صح ان يقع جزء الكثرة والجزء صح ان يقع مقابلا للكثرة صح اطلاق القول بان الوحدة مقابلة للكثرة تقابل المكيال والمكيل **قوله** وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر الخ منشأ هذا الاشكال ان التقابل لا يقع الا بين شيئين ونسبة التضايف لا يكون الا بالقياس الى واحد والشئ الواحد لا يكون له مقابلان والمضاف الواحد لا يكون له طرفان متضايفان وههنا وقع المساوي مقابلا للكل من الاعظم والاصغر ووقع كل من الاعظم والاصغر مقابلا للاخر والمساوي وكذا الحال في المتقدم والمتاخر والمعية فظن بعضهم في دفع هذا الاشكال ان ليس بحيث كان اعظم واصغر ان يوجد بينهما مساو وهذا الظن باطل لا وجه لما اعتمد عليه هذا الظان زعم ان وجود المساوي لا بد وان يتحقق بين الاعظم والاصغر فاذا لم يكن بينهما شئ كما بين الواحد والاثنين او بين الاثنين والثلثة فلم يكن هناك مساو ومع ذلك فاتية بوسيطة المقادير المتسلسلة ما زعم من المساوي كما علمت في العلم الطبيعي فالصواب ان يقال ان كل واحد من هذه الثلثة اعني الاعظم والاصغر والمساوي له مقابل واحد لكنه بالذات ولوجهين وله مقابلان بالعرض من جهة واحدة فالاعظم مثلا

يقابل وجودي مقابلة المضاف وهو الاصغر ويقابل عدمي مقابلة العدم والملكة وهو الاعظم ويندرج تحت المساوي والاصغر
فيما تقابلان للاعظم مقابلة غير ذاتية بل لامر لازم لهما لزوم العارض لا لزوم الخاصة فان العدمي لا يكون جنسا للامور محصلة
معقولة بذاتها وكذا المساوي تقابل واحدا من جزئيه الاضافة وهو المساوي الآخر تقابل واحدا لجزئين جهة العدم وهو غير ذاتي
ويندرج تحته الاعظم والاصغر لكونه لازما لهما وكذا القياس في الاصغر وإذا علمت ان هذه الثلثة ليست التقدم والتأخر
والمعلول فقوله فصل فان الكيفيات اعراض الخ لما فرغ من مباحث الكيات واحوالها واحوال اقسامها واثبات وجود كل قسم
من اقسامها الاولية وعرضية شرع في البحث عن احوال الكيفيات لان الكيف قد الكم في رتبة الوجود وهما بالقياس الى الاعراض التسعة
النسبية كالاصلين فخصهما بالتقديم على غيرهما من المعقولات ثم انه قدم ذكر الشيخ في قاطيغورياس تعريف الكيف وقسمها الى الاقسام
الاربعة وذكر هناك نقوضا وابرادات وتعضيات طول ذكرها ههنا والذي لا بد في هذا المقام ان يعلم ان المشهور في تعريف الكيفية
انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها ولا عن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة اقول ينبغي ان يعلم ان الاسبل
الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة لا يصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الفصلين المتساويين
مما ابطلناه وعلى تقدير جوازه غير معلوم التحقق ولم نقف للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المفهوم المركب من العرضية والمغايرة
للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف لم تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة اذ واخفى منه لان الاجناس العالية بعضها
اجلى من بعض ولو جاز ذلك لكان سائر المقولات اولى بذلك لان الامور النسبية لا يعرف الابعد معرفة معروضاتها
التي هي الكيفيات والكيات ولذا عدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصيته التي هي اجلى فذكروا هذا التعريف
المشهور وكونها قارة غيرها عن ان يفعل وان ينفعل وكونها لا يوجب تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى واللك وكونها تصورها هام
غير مقتضية لقسمة غيرها عن الكم وكونها غير مقتضية لقسمة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم
من مقولة ان يفعل او تؤثر الشيء في شيء وذلك الشيء في ذاته اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت هو تؤثر ايضا ثابتة لانها من
لوازم مهية الاثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثر فيه حكما زايدا على ذاته
بل كونه من الصفات الذاتية له فان مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امر عقلي كسائر الاضافات التابعة للذوات فلا حاجة الى الاحتراز
عنها بقيد الخ وكذا الكلام في مفهوم ان ينفعل وثانيها ان قولكم لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها
يفيد الاحتراز عن دخول هاتين المقولتين فلم يكن الذكر القارة حاجة في الاحتراز عنها فان قيل احترز به عن الزمان قلنا
الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكيات فانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف
لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كامور اخر المحصلين لكنه هيئة غير قارة لان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود الآن
وهو بين ولانه معلول الحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يقال كل منهما
يوجب تصوره شيء آخر لان الوحدة يلزمها عدم الانقسام والنقطة يلزمها كونها نهاية للخط لانا نقول ان كان التعبير
عن الكيف بانه لا يلزم من تصوره تصور شيء آخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصور الاستقامة والانحناء الا
في المقدار وان لم يشترط ذلك بل انه لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيها وخامسها ان
ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب سائر الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها
من المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل من هذه الامور لا يقتضي تصور الغير و
لكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات قلنا هذا الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا يفيد الا ان
تصور الاول مقصود والثاني مرفوع وحينئذ لا يلائم تفريع هذه الفروع فلتمام الرسم وسادسها هب انا حملنا عبارة التعريف على ان لا يتوقف
تصوره تصور غيره على ما لا يكون تصوره معلوما لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث ونحوهما للعدد
كالمجذور والمكعب مع انها من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فوق هيئة الوجود وهيئة الاستعلاء
والاستقرار ويقال هيئة الجوهر تبرد العرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التاثر والتاثر ولبس لها معنى

جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هو عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فالعرض خرج الباري والجواهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصورها متوقف على تصور امور اخرى بخلاف الكيفيات فانه يلزم من تصورها تصور غيرها لا بالعكس ويدخل في الصوت ويقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم والوحدة والنقطة ويقولنا اقتضاء اوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا ينقسم فانه يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم واما انقسامه الى انواع فيحصر بالاستقراء في اربعة المحسوسات والنفسانيات والمختصة بالكيات والاستعداديات والتعويل في الحصر على الاستقراء ودر تمايين الحصر بصورة النقض والابطال فحصل بحسب اختلاف التعبير عن الاقسام بما لها من الخواص طرق متعددة في التقسيم لكن في كل من تلك الطرق يبقى الشق الاخير معنى غير محصل بحيث اما اذا حرلنا كلا منها بمنزلة ان يقال ان كان الكيف كذا فهو القسم الاول والا فان كان كذا فهو الثاني والا فان كان كذا فهو الثالث والا فهو الرابع والمنع على الاخير فالبين المذكور الاوجه الضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما قد يخفى كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص بالجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعلا بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها كالحرارة يجعل الجاور حارا او السواد يلقي شبحها اي مثالها على الحس والخيال لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك الى الثقل قال الرازي وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع اخر من الشفا انهما من هذا الباب قول وفيه تحقيق ما ذكرناه في الاسفار وذكر في موضع اخر انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا والبابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن المختصة بالكيات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الرازي هذا تتبع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها يتعلق بالمفارقات ويمكن دفعه بما سبق من التحقيق ان العدد بالمعنى الذي هو الكم لا يعرض المفارقات المختصة والذي يعرض النفوس فهو من جهة الابدان اما الطرق المكررة في بيان الحصر فيها ما اختاره الرازي في المباحث المشرقية وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية او لا وهو اما محسوسة او لا والمحسوسة يسمى انفعالات وانفعاليات باعتبار سرعة الزوال والبطوء وغير المحسوسة اما استعداد نحو الكمال او لا فالاول يسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال واللاقوة وههنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني يسمى حالا ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كان بطيء الزوال كالعلم فهذا تقسيم الذي ذكره ومن ايجاز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا استعدادية فالجزم بان ما يكون كذا لا بد وان يكون كيفية نفسانية لا ندعوى بلا دليل غير الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على سبيل التشبيه او لا والاول مثل الحار يجعل غيره حارا او السواد يلقي شبحه في العين وهو منا له لا كالثقل كما مر والثاني اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم او لا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث ان الكيفية اما ان يفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات او لا يكون كذلك وحينئذ اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك اما يتعلق من حيث كيتها وهي المختصة بالكيات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة الرابع ان الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود النفس او لا يكون كذلك والذي لا يكون اما ان يكون هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني هو المختص بالكية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات وهذه الطرق الثلث هي التي ذكرها الشيخ والكل ضعيفة متقاربة

قوله اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية الغرض من هذا الفصل الاشارة الى اثبات وجود الكيفيات المحسوسة وبيان عرضيتها والى وجود الكيفيات الاستعدادية وعرضيتها اما النفسانيات فقد بين احوالها في مباحث النفس وظهر انها اعراض عامة بعضها في النفس لا على سبيل الحلولية في بقائه وبعضها فيها بمشاركة البدن وبعضها في البدن بمشاركة النفس واما المختصة بالكيات فسيجيء اثبات وجودها في الفصل التالي لهذا الفصل ولا حاجة الى اثبات عرضيتها بعد ما تبين

عرضية الكيفيات والشيخ تارة يبحث عن وجود المحسوسات في غير موضع فانه تارة يحكم بانها في خامسة الفن الثاني من المنطق وتارة اخرى في الطبيعيات وهما لا تناقض مشاغبات لمانعين في وجودها وهو خصم يخصهم فان جماعة من الاقدماء زعموا ان الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها في نفسها بل انما هي انفعالات تعرض للحواس فقط فانا قبل لهم لولا اختصاص الملون بكيفية مخصوصة لا يوجد في غيره لم يكن انفعال الحس منه اولى من غيره قالوا الخلاف الاشكالية الاجزاء التي هي مبادي هذه الاجسام انما هو موجبة للانفعالات المختلفة التي يكون في الحواس فان تلك الاجزاء غير متجزية بالفعل وان كانت متجزية في الوهم وهي مختلفة الاشكال واختلاف اشكالها ووضعها وترتيبها سبب لاختلاف الآثار الحاصلة في الحواس وزعم جماعة اخرى ان هذه الكيفيات نفس الامزجة قالوا المزاج اذا كان على حد ما كان طعما ولونا معينين وان كان بحد اخر كان طعما ولونا اخرين وليس اللون والطعم وسائر الامور التي تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا اخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة الاولى شيئا وفي الباصرة شيئا اخر وفي الذائقة شيئا اخر وهذا ايضا خطاء كبير في موضعه وايضا من الناس من زعم ان الحقيقة للون بل البياض انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المصغرة جدا واما السواد فانما يتخيل بعدم نور الضوء في الجسم وعمقه ومن هؤلاء من جعل الماء سببا للسواد وقال شاهدنا ان الثياب اذا ابتلت بالماء السود ايضا فلان الماء يخرج الهواء وليس الشفاف كالشفاف الهواء حتى يفيد فيه الضوء الى السطوح فلا جرم يبقى ظلمة وهو السواد وسائر الالوان متوسطة بينهما منشأ تخيلها هذه المخالطات المختلفة وهو ايضا مذموع بما ذكرنا في الطبيعي **قوله** لكنه انما يقع في امر هاهل هي اعراض او ليست باعراض فمن الناس من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر مخالطة للاجسام فاللون جوهر بذاته والحرارة جوهر وكذا الرائحة والطعم والصوت والاستدلال بان كلا من هذه الامور يحدث تارة ويزول اخرى والمحل المشار اليه موجود بذاته قايم بنفسه غير متقمص لها في هذا الباب اذ من الجايز في اول النظر ان يكون حدوثها وزوالها على سبيل تعاقب الاجسام لا بارتحال الاعراض وعدم ارتحال حواملها اللطيفة فعندهم ان هذه الامور يا خذها المفارقة عن الاجسام قليلا قليلا بحيث لا يقع الاحساس فيها بالاجزاء المفارقة لصغرها اذا كانت اصغر مما يدركه الحس ولا يفارقها واثقالها لانها مفترقة والافتراق غير مجتمعة فيه ومن هؤلاء من يقول بالكون فمن الواجب ابطال ما ذعموه فاستدل على عرضيتها بانها ان كانت جواهر فلا يخلو اما ان يكون جواهر غير جسمية فان كانت اجساما فيكون قابلا للطول والعرض والعمق وهو لون ومعنى انه ذو ابعاد ثلثة غير معنى انه لون لان الاجسام اشتركت في الجسمية واختلفت في اللون فيكون امرا زايدا على الجسمية فلم يكن نفس الجسم ثم انه قد يزول اللون ويبقى الجسم اي الطول والعرض والعمق فاما ان يكون للون طول وعرض وعمق غير هذا او لا يكون فان كان له مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بين فساده وان لم يكن له بعد غير هذا فليس ازالة اللون ازالة مقدار بل يقدر بما يحله وان كانت جواهر غير جسمية فانا ان يكون بحيث يجتمع من تركيبها الاجسام او لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها الاجسام فيكون ما لا يتجزى يجتمع من تركيبه ما لا يتجزى وذلك معلوم البطلان واما ان لم يكن كذلك ولكن توجد مخالطة للاجسام اذ لو لم يحصل من تركيبها الاجسام ولا يكون ممتزجة بها فيكون من الجواهر العقلية لا من المحسوسات الوضعية فاذن الذي يلزم او لا من هذه المخالطة والسريان ان يكون تلك الجواهر موادا وتلك اوضاع فيكون اجساما والمفروض خلافه وثانيا انا ما ان يصح لها ان يفارق الجسم الذي هي فيه او لا يصح فان صح فلا يخلو اما ان يصح ان لا يبقى في جسم من الاجسام اصلا او لا يصح فان جاز ان يوجد لا في جسم فلا يخلو اما ان يكون عند المفارقة مشارا اليه او لا فان كان قابلا للاشارة الحسية كان في جسم لا محالة لوجهين احدهما ان الخلاء يستحيل ان يوجد اولا في جسمه ولا يكون فيها جسم وثانيهما ان الوضع للعين انما يصحة المادة المعينة كما بيناه فيمتنع ان لا يكون في مادة وان لم يكن مشارا اليه فلا يخلو اما ان يكون امرا محسوسا فلا يكون هو البياض مثلا الذي كلامنا فيه هو اللون المعين الذي يفعل مثله في البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضا وكذا الحكم في سائر المحسوسات ولا يمكن لمحسوس كالبياض بعينه ان يكون تارة في الموضوع المعدد الوضعي وتارة اخرى صورة روحانية لانه قد ابطل هذا فيما سبق من مباحث علم النفس واما ان لم يجز ان يوجد لا في جسم اصلا فلا يخلو اما ان يكون محتاجا الى المحل الذي وقع فيه او لا يحتاج اليه فان كان محتاجا الى المحل الذي وقع فيه فقد عرفت ان ذا المحل يستحيل انتقاله عنه فظهر ان هذه الكيفيات اعراض في الاجسام

لانها موجودة فيها وهي متقومة بنفسها مع مفارقة الكيفيات عنها ولا يعني بالعرض الا الموجود في شئ لا كجزء منه ولا يصح مفارقته
عنه وهو غير متقوم بما يقوم به لان كثيرا من الناس جوزوا في الاعراض ضربا من الانتقال وهو الانتقال في اجزاء الموضوع والانتقال من
موضوع الى موضوع متصل به الذي يأتي في العرضية انما هو انتقال من موضوع الى لا موضوع وصح قوامه لا في موضوع واما
الذي يكون دايم الانتقال الى موضوع لم يوجد هذا الاعتبار ويكون قوامه في الموضوع لانا نقول هذا غير جايز اصلا لان الكون
في موضوع لا يتحاما ان يكون وجوده في نفسه موجبا لوجوده لذلك الموضوع الشخصي او لا فان كان الاول فاستحال ان يبقى
شخصه الا في ذلك الموضوع وان كان الثاني فيكون تعلقه بذلك الموضوع الشخصي بسبب من الاسباب غير مقوم لذاته لو كان مقوما
له لكان حكمه في امتناع بقائه الا في ذلك الموضوع هو حكم الاول وكل سبب خارجي جايز الزوال فلم يكن له حاجة الى ذلك الموضوع ولا الى
غيره اذ لا يمكن ان يكون زوال السبب الحاجة الى موضوع موجبا للانتقال الى موضوع اخر لان سبب عدم الاحتياج الى شئ
هو عدم سبب الاحتياج اليه لا غيره وليس زوال هذا السبب نفس وجود السبب الاخر لان العدمي لا يكون نفس الوجودي بالذات
ولا ايضا بالعرض الا ان يكون احدهما ضدا للاخر او عدم ملكة فيستحيل زوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الاخر
وعلى اي تقدير يكون انتقاده الى اي موضوع كان لا لذاته بل لامر خارج فاذن لا يحتاج ذاته في ان يتحقق ذاتا موجودة
الى شئ من تلك الاسباب بل في اختصاصها الى موضوع من الموضوعات فنقول لا نسلم اما ان يكون اللون مثلا في كونه هذا
اللون غنيا عن الموضوع فيكون نحو وجوده الذي هو موجود مفارقا عن الموضوع فاستحال ان يعرضه ما يوجب له
الموضوع الا بانقلاب حقيقته وهو ممتنع وان لم يكن لذاته غنيا عن الموضوع كان لذاته مفتقرا اليه واذا افتقر لذاته الى الموضوع
مهما امكن مما لا يتناهى بالقوة من غير اختلاف بينهما في الحكم ولا يمكن ايضا ان يكون الموضوع المعين فوق واحد لاستحالة قيام عرض
واحد بموضوعين واما اقتضاء الموضوع معين فهو ان وجوده لما كان وجودا في هذا الموضوع فكذا امكانه فيتعلق
تعلق بامكان وجوده او لا تعلق به وجوب وجوده من العلة ثانيا فعلى اقتضاء الموضوع امتناع وجوده الا فيه فهذا تقرير
ما ذكره الشيخ بضرب من الاختصار بلا محاذاة ما في الكتاب في ترتيب الشقوق لبعد المسافة بين قسم وقسيمه بما ذكره
بقوله واما ان جعل جاعل البياض شيئا في نفسه ذا مقدار الى آخره قسيم لقوله فان كانت جواهر غير جسمانية الذي
ذكره في صدر الاستدلال ومعنى قوله فيكون له وجود اي كون الشئ بياضا وكونه مقدارا يمتنع ان يكون وجودا واحدا
وحقيقة واحدة والا لكان كل متقدر بياضا فاذن كل بياض ذي مقدار وجوده غير وجود المقدار وان لم يكن وجوده
في نفسه الا وجوده في المقدار فان كان مقداره غير مقدار الجسم الذي فيه يلزم ما ذكرناه من التداخل وان كان مقداره
بعينه هذا المقدار فيكون البياض عرضا قائما بالجسم وان كان لازما لذاته ومعناه غير حد الجسم ومعناه يعني
الطول والعرض والعمق واعترض صاحب المباحث المشرقية بانه لم لا يجوز ان يكون هذه الكيفيات اجساما قولكم مفهوم
الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من مغايرتها اللون كون
الجسم مغايرا له بل هذه الابعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذي يصح ان يفرض فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز
ان يكون ذلك الامر نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الابعاد والمفهوم منه غير المفهوم من اللون فنقول
ليست الجسمية نفس هذه القابلية لانها امر اضافي والصورة الجسمية جوهرية يلزمها هذه الاضافة فيجوز ان تكون
تلك الجوهرية نفس اللون ثم ان اللون ليس جسما فلم لا يجوز ان يكون جزأ الجسم قولهم يستحيل ان يتألف الجسم من اجتماع ما لا
قدر له فمقول الهيولى والصورة ليس لواحد منهما في حد ذاته مقدار مع ان الجسم يتركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم
المقدار في ذاته وان كان جزء الجسم اقول اما الجواب عن الاول فبان الجسم عبارة عن جوهر يفرض فيه الابعاد الثلثة و
محل الابعاد التي هي من باب الكم لا بد ان يكون بعدا بمعنى آخر وقد علمت الفرق بين البعد المقوم للهيولى والبعد الذي هو الكم
وليس المراد من القابل للابعاد نفس المعنى الاضافي بل معروضه وهو لا بد ان يكون طويلا عريضا عميقا بمعنى آخر وهو
بعد واحد يعبر عنه بهذه الثلثة اعني الخط في الجهات الثلث على الاطلاق فجهية غير اللون بلا اشتباه واما عن الثاني

فنقول

فنقول ان اللون امر محصل في الخارج فاما وضع بالعرض فلو كان جوهرا خارجيا مستقلا في الوجود لكان ذا وضع بالذات وكل جوهر ذا وضع اذا لم يكن جسما متقدرا لا يمكن ان يتركب منه متقدرا اما الشق الاول فلان سائر الوجود غير محصل ولا مشار اليه فيجوز ان يكون جزء الامر متقدر محصل الوجود واما الصورة فهي نفس المتقدر وتمام مهية الجسم بما هو جسم وبما يتحصل ويصير بعدا بالفعل قابلا للمقادير المختلفة وليس المركب منهما ولا من كل مادة وصورة تركبا من امرين محصلين بل من امر مبهم وامر محصل والسواد والبياض وغيرهما من انواع المحسوسات امور محصلة الوجود واقعة في الجهات والاوضاع بتبعية موضوعاتها فاذا فرضت امور غير الجسام لكانت ذوات اوضاع بالذات غير منقسمة اصلا اوفي بعض الجهات فلا يمكن ان يحصل من تركيبها الجسم كما ثبت في مباحث ابطال الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه وذلك ان تقرر دليلا الجزء ما ذكروه وان هذه المحسوسات لا شك انها واقعة في الجهات والاوضاع لما نرى من انفعال الحواس عنها بمشاركة الاوضاع وبقائها في التاثير بحسب قربها وبعدها مما يؤثر فيه وينفعل عنها من المواد سواء كانت مادة الحواس او غيرها فلا يخلو اما ان يكون غير هذه الاجسام المحسوسة فيلزم التداخل اذ ليست مباينة لها في الوضع بل متحدة بها وهو حق وان كانت عينها وهو ايضا محال لان لكل منها مهية ولحد تام لا يدخل فيها السواد والطعم فزيد الاسود الحار مثلا له مهية الانسانية ولا يدخل فيحدها السواد ولا الحرارة ولا شيء من الكيفيات المحسوسة التي يمكن وجودها فيه فثبت الشق الثاني انها اعراض جسمانية وهو المطلوب ويمكن تحرير ما ذكر الشيخ بوجه اخر فنقول اذا رأينا جسما اسود فاما ان يكون السواد غير الجسمية او جزءا داخلا فيه او خارجا عنه فالاول باطل لوجوه لما الاول فلان مفهوم الجسمية امر مشترك بين الجسم الاسود والابيض وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فالجسمية مغايرة لهما واما الثاني فلان الجسم متصف بالسواد والبياض جميعا والسواد ليس بمتصف بالسواد ولا بالبياض فيكون الجسم غيرهما واما الثالث فلان السواد ضده هو البياض والجسم لا ضد له اتم والثاني ايضا باطل لان جزء المشترك مشترك فلو كان السواد جزء الجسم لكان مشتركا بين الاجسام وهو باطل بديهة فثبت ان السواد خارج عن الجسمية فلا يخلو اما ان يكون بحيث وجوده مفارقا عن الجسم لا يصير والاول محال لوجهين الاول انه ليس في العالم الا جسم حال حتى يوجد ذلك اللون فيه والثاني انه لو فرض جسم خال وفرض حصول السواد فيه كان لذلك السواد في تلك الجهة ومفهوم البعد غير مفهوم السواد فيكون لذلك السواد مقدار موجود في جهة وقد ثبت ان لكل مقدار موجود في الخارج مادة فذلك السواد موجود في المادة فلو فرض سواد غير مشار اليه بالحس فليس ذلك حقيقة ما سميناه السواد واشرنا اليه بالحس الا باشتراك في الاسم دون الحقيقة الذي كلامنا فيه ويخرج لا شك ان الماهيات الموجودة في هذه المواد الخارجية نحوا من الوجود في عالم اخر بصورة اخرى غير محسوسة بهذه الحواس لكن الكلام في نحو وجود الكيفيات المحسوسة في هذا العالم انها اعراض او جواهر فثبت انها امور مقارنة للاجسام خارجة عن مهيتها قائمة بها لا بحيث مفارقتها عن الجسم ووجودها هذا الوجود لاستحالة انقلاب العين فيكون اعراضا وهو المطلوب واما قول الشيخ في نفي الانقلاب العيني انه ليس يعني بان يعدم هذا الخ وحاصله انه لا يتصور للانقلاب وجه ومعنى الا بان يكون للشيء مادة وصورة فتبطل صورته وتبقى مادته وصورة بصورة اخرى فاقول للانقلاب وجه اخر وهو ان يكون للشيء وجود واحد متدرج على سبيل الاشتداد والاستكمال فيه على نحت الاتصال فالسواد مثلا اذا اشتد في سواده فليس بان يكون هناك سواد اصلا وسواد زايد حتى حصل في الجسم سوادان لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد ولا ايضا ان يكون في كل ان من زمان الاشتداد فرد الخر من السواد مباين للذي يليه في الوجود لاستحالة تتالي الحدود الغير المتناهية وتشافع الانات والانيات بل هناك سواد واحد له وجود واحد ذات واحدة ومع وحدته ذاتا ووجودا مختلف الاحاد متفاوت الوجود في ذاته وكذلك يمكن هذا الاشتداد الوجودي في الصور الجوهرية فيمكن انقلابها في نحو الوجود على الوجه الذي ذكرناه لكن هذه الاستحالات لا يمكن الا لامور متعلقة بالمواد الجسمانية ضربا من التعلق ويستحيل ايضا ان يكون هذا التفاوت لامر جهة الفضيلة والنقص والقوة والضعف لكن هذا الاشتداد الشيء ربما يخرجه عن نوعه الذي كان فيه ولا سيما في الاشتدادات الجوهرية واما الذي ذكره الشيخ في نفي الحركة في الجوهر حيث قال لان المتحرك يكون له صورة

موجودا بالفعل يكون جوهرا موجودا فان كان هو هذا الجوهر الذى كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر
الثانى وان كان جوهرا غير الذى منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وتغير الجوهر ان والكلام فيه
كالكلام فى الجوهر الذى فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا فى حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة فى قوامها الى وجود صورة
بالفعل والصورة اذا وجدت فيه حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين امرا بالفعل ليس
بالفرض ولا كذلك الاعراض التى توهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها فى قوام الموضوع بالفعل انتهى فاقول ان مبناه على
الخلط بين الهيولى والوجود فان قوله ان كان هو هذا الجوهر الذى كان اه نقول ان هذه الحدود فرضية ثم اذا فرضنا
حدين جوهريين نختار ان احدهما عين الاخر بحسب المهية وغيره بحسب نحو الوجود فان المهية الواحدة قد يكون لها
انحاء من الوجود بعضها اتم وافضل من بعض فان زيدا مثلا من لدن كونه جنينا الى غاية كماله الانسانى لمهية واحدة من
غير اختلاف فى حده المركب من معنى الحيوان والناطق لكن وجوده الانسانى قد استكمل واشتد فكان اولا انسانا ناقص
الوجود بل كان اولا ناقص الحيوانية ثم ترقى قليلا قليلا فى الوجود وقد رج فى مدارج الحيوانية ومعارج الانسانية
الى ان بلغ الغاية وفى جميع هذه الاطوار لم يكن مهية الانسان ولا وجوده الا وجود الانسان فالمهية الواحدة تكون
ذات تفاضل فى الوجود وايضا ما ذكره منقوض بالحركة فى الكم وغيره فان المادة كما تحتاج الى صورة تحتاج الى مقدار
فان قيل ان المادة الجسمية يكفيها مقدارما وهو محفوظ باق فى زمان الحركة وانما وقعت الحركة فى خصوصيات المقادير
قلنا يجرى مثله فى باب الصورة فان المادة تحتاج فى تقومها الى صورة ما لا بعينها فينتقل فى الخصوصيات الصورية من
غير محذور واعلم ان لصاحب هذا الباب تجدد الجوهر واشتداده فى الوجود خوضا عظيما فقد قمنا البراهين عليه فى كتبنا ورسائلنا
وعلقنا كثيرا من المقاصد العظيمة كاحوال المعاد وعالم الاخرة والاولى ودثور هذا العالم وزواله لكن الاذهان
قاصرة والطبايع اكثرها موقوفة عن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور قوله
فصل فى العلم واعلم ان من جملة الاجناس المندرجة تحت مقولة الكيف هى الكيفيات النفسانية من الشهوة والغضب
والعلم والقدرة والارادة والمحبة والكراهة والشجاعة والكرم والحلم والحياء والخوف وغير ذلك وقد بحث عنها وعن
عرضيتها فى مباحث النفس من الطبيعيات لكن فى اثبات العرضية العلم الذى هو من جملة الكيفيات النفسانية صعوبة شديدة
فهذا الفصل معقود لبيانه قال واما العلم فانه فيه شبهة اه قد علمت ان للاشياء اى المهيات وجودا فى الخارج يترتب
عليه اثارها واحكامها ووجودا فى الذهن لا يترتب عليها اثارها واحكامها والعلم لنا بكل شئ عبارة عن حصول مهياتها
عندنفوسنا مجردة عن موادها الخارجية والعلم بكل مهية يكون عين تلك المهية وبكل مقولة يكون عين تلك المقولة فالعلم
بالجوهر جوهر كما ان العلم بالاعراض اعراض وحينئذ يشكل كون العلم من الموجودات الخارجية والكيفيات النفسانية ولاجل
صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود الذهنى للاشياء وجعل بعضهم كالامام الرازى العلم مجرد الاضافة التى بين العالم
والمعلوم وبعض اجلة المتاخرين انكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعل المراد هنا فقط من مقولة المعلومات وان العلم
بكل مقولة ليس شيئا سوى تلك المقولة من غير ان يكون لها وجود فى نفسه وجعل السيد السند والصدر الاجل الصورة
العلمية الحصولية كلها من مقولة الكيف لا غير وجعل الشارح الجديد للتجريد العلم عرضا قايما بالنفس والمعلوم شيئا اخر
مغايرا له حاصلا فى الذهن غير قايم به وكل هذه الاراء ظنون فاسدة واوهام باطلة قد نقضناها وتقصيناها وابطلناها
فى كتاب الاسفار فنقول فى هذه الشبهة ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر جنس مذاتى لها وقد تقرر فى محله ان الذاتيات
فى نحوى الوجود الخارجى والذهنى كما تشهد به الادلة الوجود الذهنى يجب ان يكون جوهرا ايضا وجدت وغير حالة فى موضوع
فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة فى الذهن وهو محل مستغن فى وجوده عن الصور العلمية فالذى اجاب
بالتشخ عنها هو ان مهية الجواهر جواهر لان معنى الجوهر الذى صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للمقولة ليس هو الموجود
من حيثه هو موجود مستغنيا عنه الموضوع والا استحال عدم شئ من الجواهر استحالة ذاتية وكذا قولنا الموجود بالفعل

لا في موضوع لا يصح ان يكون رسما لازما والا لكان كل من علم ان شيئا كذا جوهر علم انه موجود ولما امكن لنا تعقل جوهر وحصوله في ذهننا بل معنى الجوهر الذي يصح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو الماهية اذا صارت ماهيته موجودة في الغير كان وجودها لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء نسب الى الاذهان اولى الاعيان وحاول في العقل لا يبطل كون ماهية المعقولة بحيث شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع كما ان الحركة معناها وماهيتها عبارة عن كمال ما بالقوة في جهة الاين او الوضع او غيرهما وليس توجد في العقل حركة بهذا السنخ حتى يصير العقل متحركا في الاين وغيره بل الموجود في العقل ماهية الحركة وهي بحيث امرها في الاعيان كمال ما بالقوة ولا يختلف وجودها في العقل ووجودها في الخارج في الماهية فهي في كلا الوجودين على حكم واحد ومعنى واحد اذ في كليهما ماهية وجودها في الاعيان انها كمال لما بالقوة فاذا وجدت في العقل لم يكن كمالا لما بالقوة فيه لاختلاف حقيقتها ومعناها وكذلك حقيقة الجوهر ومعناه لا يختلف في العقل والخارج اذ في كل منهما ماهية حقيقتها في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع وقد ذكرنا مثالا للتوضيح هذا المعنى وهو انا اذا قيل ان حجر المغناطيس حقيقته انه جاذب للحديد فليس معناه الا ان من شانه ان يجذب الحديد اذا صادفه فاذا وجد في كف الانسان ولم يجذب الحديد فلم يبطل حقيقته وهي جاذبيته اذا صادف حديدا جذبه بل هو متفق الحقيقة في الكف وخارج الكف وسواء اتفق الحديد او لا تفق في الكل يصدق عليه انه حجر من شانه جذب الحديد وكذلك الحال في ماهيات الاشياء كماهية الجوهر وماهية الحركة وغيرها فاذا لم يكن الجوهر في العقل مستغنيا عن الموضوع لم يبطل كونه بحيث وجوده في الخارج لا في موضوع وقولك فان قيل قد قلتم اعادة لاصل الاشكال وجوابه الجواب وقوله فان قيل فاجعلتم اه تقرير للاشكال من جهة اخرى وهو ان ماهية واحدة يلزم ان يكون مرة جوهرا ومرة عرضا وقد منع ذلك وجوابه ان المنع في كون ماهية واحدة تارة جوهرا وتارة عرضا انما وقع بالقياس الى احد الوجودين حتى يكون في الخارج مرة يحتاج الى موضوع ومرة غير محتاج ولم يقع المنع من كون المعقول من الماهية الجوهر تصير عرضا موجودا في موضوع هو الذهن وربما يقرر الاشكال على وجه اخر وهو انه يلزم ان يكون الشيء في نحو واحد من الوجود جوهرا وعرضا فان ماهية الجوهر اذا حصلت في الذهن يكون بسبب الانها ماهية من شانها في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع وهي بالفعل عرض قائم بالنفس فيما بينه لانه لا مغايرة بين الجوهر والعرض في الذهن اذ مفهوم العرض عرض لما تحته من المقولات العشر كلها مندرجة في الذهن تحت العرض فلا مغايرة بينه وبين الجوهر الذهني انما المغايرة بين المقولات التي هي الذاتيات للحقايق المندرجة تحتها هذا تمام ما افاده الشيخ في هذا المقام وقد بقيت فيه اشكالات احدها ان الذي ذكره وان ذا الاشكال في تجرد كون الكيف عرضا لكن يجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة فيلزم من تعقل الجوهر ان يكون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وكيفا وكذلك صورة الكم في العقل كما وكيفا وعلى هذا القياس في اعداد الكيف فيلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة وهذه الاجناس العالية التي هي ذاتيات للانواع المندرجة تحتها استحال ان تبدل لها على حقيقة واحدة على ان المنافاة بين الجوهر والكيف ليست الا من جهة العرضية وعدمها لان عدم اقتضاء القسمة والنسبة معنى مشترك بينهما فاذا صدق على الجوهر العرض باعتبار صدق عليه حد العرض لا يقبل القسمة والنسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضي شيئا منهما فيكون لا محالة كيفا ولاجل هذا الاشكال اصر صدر المدققين في انقلاب ماهية الجوهر وغيرها الى الكيفية النفسانية وستسمع منا تحقيق الحال وكنه المقال واجاب عن هذا معاصره الجليل المولى الدواني بانه ان اريد بالكيف ماهية حقيقتها في الوجود الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا من ماهيات الاجناس كان الجوهر بالمعنى المذكور جنسا عاليا فهما باعتبار معنيين متباينان لا يصدقان على شيء في الظروف الذهنية والخارجية وان اريد بالعرض بالفعل لا يكون مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بينه وبين الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقي

حقيقته

الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصورة العقلية فلشيء تحت مقولتين هذا تقرير كلام المتاخرين على ما يوافق اساليبهم وانظارهم والحق ما سنذكره ولنعلم ان معنى قول الشيخ وغيره من الحكماء ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن ولا محل مستغنى عنه قد يزول عنه ويصير في الخارج لا في موضوع ويكون صورته تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمغناطيس الذي في الكف فانه يجتذب الحديد تارة كما كان في خارج الكف ولا يجتذبه اخرى كما اذا كان فيه وان ذلك من باب الخلط بين الوجود والمهية واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي في الذهن لما امتنع ان يحل شيء او وقوعه في الخارج مستغنيا عن الموضوع والمغناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج والجذب الحديد عند الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية في الحالين وليست الصورة العقلية كذلك بل الحق ان الكلي الذي في الذهن لما مهيته لها نحو من الوجود يكون فيه لا في موضوع فان المهية الواحدة بحسب الحد اذا نظر اليها بما يصلح وحدتها المهمة ان يكون لها حصلات مختلفة من الحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية والافتقار الى الموضوع والاستغناء عنه فالمعقول من الجوهر وان كان من حيث معقوليته وكليته عرضا لكن بحسب مهيته جوهر واما التمثيل بالمغناطيس فمن جهة مهيته وان مهيته امر شانه جذب الحديد عند مصادفته مع قطع النظر عن خصوصيات الوجود فهي سواء كان وجودها في الكف او في خارج الكف بصفة واحدة وهذا القدر كاف في التمثيل وقال المولى القوشجي في دفع الاشكال المذكور ان الحال في الذهن عند تصورنا الجوهر ليس ان احدهما مهيته موجودة في الذهن وهو معلوم وكل وجوهر وهو غير قايم بالذهن بل حاصل في حصول الشيء في الذهن والمكان وثانيهما موجود خارجي وعلم تعرف وعرض قايم بالذهن من الكيفيات النفسانية فلم لا يرد الاشكال امما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وكيفا واعترض عليه بان ارادان هذا الامر متغايران بالذات موافقا لما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين فلا يفي بدفع الاشكال في كون شيء واحد جوهرا وعرضا وان ارادا نهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحدا مذهبا ثالث من غير دليل وبرهان ان كل صورة مجردة قائمة لا بشيء هي عاقلة لذاتها فيلزم علينا عند تصورنا المعقولات تحصل ذوات مجردة عقلية علامة لها وهذا معلوم البطلان نعم الذي يمكن تصويره وتصحيحه من هذا الباب شيء اخر وهو ان ينبه الرجل على ان ما يدركه الحس والتخيلات تفعل صورا قايمة الوجود بها لكن قيام المفعول بالفاعل لا يقتضي قيام العرض بالموضوع كما ستطلع عليه وعند ذلك ايضا يكون الحاصل في الذهن عين القايم بها لا انهما امران متغايران بالذات والذي ذكره الشيخ في دفع الشبهة المذكورة بان المعقول من الجوهر مهية امر وجودها في الخارج ليس في موضوع واما وجودها في العقل فليس كذلك غير كاف ايضا في دفع الشبهة المذكورة فان العقل من الموجودات العينية والحال في الوجود العيني موجود عيني فالسؤال وارد في ان الصورة العلمية للجوهر بما انها بحسب هذا الوجود فان كان كيفا يلزم صيرورة كيفا في العقل وكون صورة واحدة كيفا ومتحدة بالمهية الجوهرية وان كانت جوهرا كان للجوهر وجود عيني في الموضوع ولا فايدة في تقييدهم مفهومات بكونها اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا وهذا كما يقال الفرس المنقوش في الجدار اذا وجد في الخارج كان ذا حيوة وحس وحركة ولا شك ان المنقوش ليس مهية الفرس سواء كان في الجدار او في غير الجدار فالذي في الذهن شيء واحد لا يمكن ان يكون مهية لامرين متباينين فالمقام يستدعي مطالعة من المبيان وطورا فوق طور اولئك الاعلام دلنا فيه خوض من عظيم وقد اجبنا مذهب بعض المتقدمين وهم فرفوريوس واتباعه من المشائين من ان العاقل في ادراكه المعقولات يتحد بها ويصير عين تلك الاشياء على وجه الطف واشرف مما هي في الخارج وقد بينا ذلك واوضحنا سبيله في باب العقل والمعقولات من كتابنا الكبير وسنرجع اليه في مباحث علم الله تعالى بالاشياء وثانيها ان نقول بعد تمهيد ان حمل شيء على شيء واتحاده به تصور على وجهين كما سبق ذكره احدهما وهو المتعارف الشايع ويقال له الحمل العرضي وثانيهما ان يعني بان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهوم نفس مهية المحمول ومعناه ولا يتصرف فيه على مجرد الاتحاد في الوجود كما في الاول سواء كان في حمل الذاتيات او العرضيات بل يراد بان مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل فحمل الحد على المحدود وغير ذلك ان الطبايع الكلية العقلية

المعقولات

من حيث معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اي وجودها الذاتي ملكة في النفس
تصير مظهرا لها هي تحت مقولة الكيف فان ملكة البس الجوهر ماخوذا في طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والوضع والاين في
طبايع افرادها كما بق الانسان جوهر قابل الابعاد ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار
منقسم في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج والهيولى جوهر بالقوة لا صورة لها في ذاتها والتاليم
محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات تنافي صفات ما في العقل وكذا افلاطن الاعدام والملكات والشرور والجهل
مما لا صورة لها في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية يحصل الوجود العقلي بل هو نفس الوجود
العقلي لهذه الاشياء وكيف يطابق العلم المعلوم ويتحد به قلنا في جوابك يا اخا التحقيق ان تجرد كون الجوهر ماخوذا في
حد الانسان لا يوجب ان هذا المجموع الذي هو حد الانسان فرد الجوهر ولا ايضا يلزم ان يكون شيء من اجزاء حده قابل
الابعاد والحساس والناطق صادقا على مجموع حده الذي هو عين في الخارج ولا ايضا على بعض اجزاء حده نعم كل من
الحد والجزء ان يكون بين نفسه محمولا عليها بالحمل الذاتي الاولي وكان كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئياته و
انواعه فكذا باقي المقولات والمفهومات الاخرى ان مفهوم الحركي والالامكن والطبيعي والحركة وغيرها غير صادقة
على انفسها بالحمل المتعارف فكذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان او الفعل او الكم او الوضع او الاين وغير ذلك لا يلزم ان
يكون كل منها من اجزاء حده وانما يلزم ان يترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا بشرط الكلية وجودا في الخارج
لا في موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كالالما بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بعد وجوهر وحس وحركة وليس الامر كذلك
فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها اصلا
عليها من كل وجه ولم يكن الاشخاص منها مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه لان حقيقة الشيء لا يكون الا بهيته النوعية
قلنا كون موجود مندرجا تحت مقولة انما يقتضاه ان احد هما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في مهية كما بق
السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في الحد وثانيهما ان يترتب
عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة واللامساواة وباعتبار اتصال اجزائه مفروضة
مشتركة في الحدود وباعتبار قراره اجزائه مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج
وتشخصت يترتب عليها آثارها ذاتيا لها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث تصورها
ومفهوميتها يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الآثار اذ الآثار للوجود لا للمفهوم
فالحاصل من مفهوم الانسان معنى الحيوان الناطق بما لكونه ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانية من الابعاد بالفعل و
التحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان الناطق المجرد عن الآثار المعزول عن العمل فان قلت ما
حسبته من انحاء الذاتيات انها منفكة عن الانواع قد يكون نفس الذاتيات او لوازم المهيات فان معنى الكم ليس الا غير
المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن من الكم غير قابل للقسمة واذا كان منقسما بالذات فكيف يكون معنى
مجردا بسيطا وكيفا قلت بل هو باعتبار مفهوم الكم متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام ليس انقساما بالفعل
ودلالة الوجود الذهني لا يستدعي الا حصول مفهومات الاشياء ومهياتها في الذهن لا حصول افرادها واشخاصها
لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن اخر ممتنع فقد ظهر وتبين بما ذكرناه ان شيئا
من المعقولات الذهنية من حيث مهيته ومعناه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فردا لها
بل مقولة من المقولات اما نفسها او ماخوذا في معناها واما من حيث كونها صفات وجودة للذهن ناعتة لها فمن
مقولة الكيف بالعرض لان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقولنا على ان جميع المقولات ذاتيات لطبايع الافراد
بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان ولا حكم بعمومه وهو الذي جعلت الافهام صرعى وصيرت الاعلام حيارى المنهج
الثالث قد اشرنا ان المحسوسية تخرج الشيء من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قابلة بمادة جسمانية مستحيلة

الوجود مفعولة بنحاية فاسدة بل مجردة عنها قائمة بعدها وجاعلها وان العقل بالقياس الى مدركاتها الحسية والخيالية شبيه بالفاعل
المخترع منها بالمحل القابل وسيذكر نحن كثيرين الاشكالات الواردة على اثبات الوجود الذهني للاشياء التي مبناها على كون العقل
محلا لها وان القايم ينبغي ان يكون مباينا فيه ولنا براهين كثيرة على ثبوتها ادعينا مذكورة في موضعها فاذا ثبت ان قيام تلك
الصور الادراكية ليس بالحلول بل على وجه اخر لم يلزم الاشكال ولا حاجة ايضا الى القول بان الحاصل في النفس
غير القايم بها هذا ما قرر نا في حال المدركات الحسية ظاهرية كانت او باطنية واما تقرير هذا فمقول اما حال الادراك
فلان للصور العقلية من الانواع المحصلة فهو مجردا صنافة اشراقية حاصلة لها الى ذوات صور عقلية واضحة في عالم
الابداع وتلك الذوات العقلية سواء كانت قايمة بانفسها كما هو راى افلاطون ومن تقدمه او واقعة في صقع من الربوبية
كما عليه جماعة المعلم الاول الا فلا بد وان كانت صورا شخصية تشخصا عقليا كليا غير محوجة على هذه الجزيئات والاشتا
المندرجة تحتها لكن النفس لضعف بصرها المنغمر في وتصورها وكلالها عن المشاهدة القوية مادامت في هذا العالم لا يتيسر لها
معاينة تلك الذوات على وجه التعين بل على سبيل الابهام فان الابهام والعموم منشاء تصور وجود الشيء اما بحسب وجوده
لنفسه او بحسب وجوده لمدركه فان ضعف الادراك قد يكون منشاء الاشتراك الكثير الذي شخص من بعيد او في هواء مغبر يحتمل
عند الرائي ان يكون زيدا او عمرا او بكرا وكذا قد يحتمل في البعيد ان يكون واحدا او متعددا واعلم ان حقيقة العلم مرجعها
الى نحو من الوجود بسيط كشف الاشياء وليس العلم منحصرا في الكيفية النفسانية بل قد يكون جوهرا قايما بنفسه بل يكون واجب
الوجود كما في علمه تعالى لكن الكلام في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والارادة وهو حالة نفسانية بسيطة كشف
المعلومات ولا يشترط انه امر حال في النفس فانها عارض لها بعد ما لم يكن ومعلوم انه غير قابل للقسمة ولا النسبة فانه
فيكون كيفية نفسانية والعلم بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متحدا مع المعلوم والذي يتحد بالمعلومات هو وجودها منكشفة
على نفسها او على غيرها انما الكلام في تحوار تباط المعلومات بالنفس هل نحو الحلول فيها او لا وقد علمت انها ليست حالة
فيها فلم يلزم كون شيء واحد جوهرا وعرضا الاشكال الثاني انا اذا كان علمنا بالاشياء الخارجية مستازما لحصولها
وصورتها المطابقة لها يلزم ان يكون لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية شخصا مجردا عن المادة ولواحقها من
المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الفرد المتشخص كليا ونوعا بيانه ذلك ان كل نوع جسماني تعقلناه
فعلى ما قررتم يوجد بهيئته وحقيقته ومعناه في الذهن فلا يخلو اما ان يوجد بهيئة فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة
ابهامه وعمومه او يتشخص والاول يخالف الوجود لانفكاك عن التشخص ووجود المبهم بما هو غير معقول والثاني يستلزم
ان يوجد في ذهننا من الانسان مثلا شخص انساني عقلي مجردا عن الكم والوضع والاين وسايرالصفات الجسمانية
اذ لو فارنه لم يجز ان يحصل في العقل على ما ثبت من امتناع حصول الجسم في المجرد العقلي وكذا الحصل من الفرس فرس
عقلي ومن الشجر شجر عقلي ومن الحجر حجر عقلي والتالي باطل فكذا المقدم والجواب عند في المنع وان الموجود في الذهن
وان كان امرا شخصيا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك المعلوم الماخوذ منه جوهرا
كان او غيره نعم هو عين مفهوم ذلك الشيء الموجود في الخارج وقد علمت ما ذكرناه في دفع الاشكال ان الماخوذ من
من الجواهر النوعية الخارجية وغيرها هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها واشخاصها ثم ليس من شرط حصول معنى
في موجود وتضمنه اياه ان يكون ذلك المعنى صادقا عليه لان يكون ذلك الموجود فردا ومصداقا لذلك المعنى
فان الانسان مثلا متضمن لمعاني الجماد والنبات لحفظ التركيب والنمو والتوليد مع انه ليس جمادا ولا نباتا و
اما كلية الوجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار ملاحظته مطلقا عن الخصوصيات الذهنية والخارجية
فلا جرم في كون شيء واحد كليا باعتبار وشخصيا باعتبار اخر سيما بالقياس الى الوجود الخارجي والعقلي فان
التحليل وان ركب مركبا ان الانسانية التي في الذهن مثلا يشارك الانسان في الحقيقة النوعية والجوهرية وقبول
الابعاد والنمو والحس والنطق مع كونها حالة في الذهن ومحلها مستغن عنه فقد وقع فيما هرب عنه و

العجب ان اولى الدعاوى مصروف جوهر الهيئة الذهنية فانه لان الجوهر محتاج في تحققه من شأنها انها اذا وجدت في الخارج استغنى عن موضوع وشبع على القليل يكون صورة الجوهر التي في الذهن من باب الكيف هيهات عن لزوم انقلاب الحقيقة ولم يعلم ان ورود الاملاء على ما ينكر لزوم الصق كما يظهر بادنى تامل فان صورة الجوهر التي يصدق عليها حد الكيف ايضا اللهم الا ان يلتزم في جميع الحدود التي للانواع كلها الجوهرية والعرضية التقييد بكونها اذا وجدت في الخارج كذا وكذا ويلزم عليه القول بالشيع والمثال الفارق بين ان يقال هذه الصورة الحاصلة من الانسان كيفية نفسانية وليست بجوهر بالحقيقة ولا قابل للابعاد ولا نام ولا حي ولا ناطق وبين ان يقال الجوهر هو التي انها لو وجدت في الخارج كانت جوهرا وكانت لا في موضوع وانا وجدت هيهات كانت قابلة لان تكون نامية وحيوانا حساسا ناطقا لم يكن شيء بالفعل جوهرا لان الابعاد وغيرها من الاعراض وحس وحركة ونطق فكيف يكون انسانا ناطقا ان هذه المفهومات الكلية الحاصلة في الذهن كمفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية هي نفس محميات تلك الانواع اي محمولة على انفسها بالحمل الذاتي والاولي ودلائل الوجود الذهني لا يعلى اكثر من هذا في العقليات والكليات واما تحقق وجودها في العقل فيمكن على انحاء مختلفة في القوة والضعف والظهور والخفاء فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الاشياء في المرآة فان الغير بحسب صفائها وظهارتها ما يتجلى لها من الحقايق الملكوتية وهذا الدعاء والتقرير هو المعبر عنه بالكيفية النفسانية العملية وليس امرا عدميا مضايلا قوة كالبيت يحصل عقيب الاعمال الفكرية وهي بالحقيقة اشراق نور عقلي فايض على النفس بسبب امور سماوية كاشراق الشمس على الابصار بسبب ارتفاع الحجب الحسية كلما اشتدت قوة النفس وقويت ذاتها اشتد ظهور تلك الحقايق عليها وقوي وجودها عندها حتى صارت النفس عين تلك المعقولات كما سنقف عليه بالبرهان ونعلم ان الذات البسيطة كيف يصير كل المعقولات ثم من كان مؤمنا بوجود عالم عقلي فيه صور الانواع الجوهرية كما علمت فلا طن وشيعته حسبما يجيء بيانه فلهم ان يقولوا ان لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا لا وجود مجرد عقلي متقوم بصفات ذلك النوع من الاعضاء والاشكال والحركات والافعال والحس والشعور والحيوة وغيرها كلها على وجه عقلي وبالجملة يتحد وجود المادي الجسماني وذلك الافراد هي اسباب غائية للبارئ الافراد الجسمانية لهذه الانواع وهي الصور العقلية لها في عالم الابداع ولا يلزم كون المعقول من شيء صورة عرضية سيما المعقول من الجوهر فهو اولى بان يكون مستغنيا عن الموضوع وكذلك كون بعض افراد نوع واحد اي جهة واحدة نوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يقم على استحالته برهان والدليل الدال على ان افراد جهة واحدة لا يقبل التشكيك والتفاوت في الوجودات شدة وضعفا وكمالا ونقصا على تقدير تمامه انما يتم بحسب نشأة واحدة وهو موطن واحد لا بحسب النشأتين وباعتبار الوجودين والحق ان مذهب فلاطن وشيعته في وجود المثل العقلية والصور المفارقة في غاية المتانة والاستحكام ولا يرد عليه شيء من النقوض والمطاعن التي اوردها عليه المشائين ومن شيدنا اركانه واحكمنا بنيانه بتوفيق الله وحسن تاييده واعتصامه الاشكال الثلاثة من العلوم النفسانية هو العلم بالتخيلات والمحسوسات فنحن اذا تخيلنا في فضاء افلاك عظيمة الكواكب في غيبة وجبال شاهقة وصحاري واسعة مع اشجارها ونباتها ومياهها وكل ذلك على الوجه الجزئي الملخص من الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه محالان احدهما كون هذه الامور على تقدير عرضية العلم اعراضا ومعلوم انها جواهر ليست باعراض والثاني ان يحصل تلك الامور العظيمة عند كيفية وقوة عرضية لبخار حاصل في حشو الراس كما اذا تصورنا زيدا مثلا مع اشخاص اخر انسانية يحصل في القوة الخيالية لنا ناس تحركون موصوفون بصفات الادميين مشتغلون في تلك القوة او في الدماغ بحركاتهم وصنايعهم وهو مما يجزم العقل بطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التي في مقدم الدماغ فانها قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كليهما يقبلان القسمة الى غير نهاية فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما مما يقبل القسمة الى غير نهاية والجواب ان هذا انما يرد بناء على القائلين بان وجود الاشباح الجرمانية بالحلول في القوى الخيالية ولم يرضوا لذلك برهان واف ولا دليل كاف كما لا يذهب على من يتتبع اقوالهم واما على ما ذهبنا اليه من ان نسبتها الى النفس بواسطة تلك القوى بالصدور وانه ليس لهذه المحال وقواها الجرمية الا كونها مخصصة لصدور تلك الصور والاشباح من النفس في محلها الصغير الملكوتي او مظاهرا ومجالي لمشاهدة النفس اياها في عالم المثال الاعظم

كما هو رأى صاحب الاشراق تبعا للاقدمين من الحكماء الفرس والروافض فلا يرد نقضا ولا اشكالا لأن جهة لزوم انطباع العظيم في الصغير
ولا لزوم انصاف النفس بما لا يمكن اتصافها به كالحرارة والعدد والحركة والمقدار والوضع والاين وغيرها لك والحاصل ان هذه الصور
لا يرد على من اثبت للمدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي المفعل المستحيل الكابن الفاسد وهي
اخرجوها مجردا عن المادة فقد ذهب فلاطن الالهي وكثير من الحكماء الكبار والمتألهين واولي الابدي والابصار الى ان لهذه الموجودات المادية
وجودا في عالم البرزخ وسط بين العقليات المحضة والمادية الصرفة وان الموجودات العقلية والمثل الالهية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين
والكم والوضع والمتى والأين والأيف وانها بالكلية والموجودات المادية مغمورة في هذه الاعراض على وجه الانقال والتجدد والاستحالة والزوال وانها الاشياء التي في ذلك العالم فلها تجرد ما حيث لا يدخل في جهته ولا ينحصر في مادة ولا بها تفاد ولا تزاحم ولا ايضا يحتاج وجودها
الى استعداد مادة بل يكفي ارادة الفاعل وادراكه ووجودها وجود ادراكي عين الجوهرة والشعور وستعلم منا ان وجودها متحد بوجود
مدركها فلها ان تتجسم وتتقدر وتتشكل وبالجملة لها من هذه الصفات كلها الا انها على وجه بسيط كلها موجود بوجود واحد فلونها
عين رايحتها وطعمها وشكلها الكمي على وجه اعلى وارفع كما يعرف اهل الذوق وخلاصة ذكره الشيخ المتالة شهاب الدين المقتول لاثبات
هذا الوجود ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو راي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب
الرياضيين فليس الاول بعقابلة المستنير للعين السليم فحينئذ يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فيراه وكذلك صورة
المرآة ايضا ليست في الابصار لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورة تلك الصورة المرتسمة بعينها كما مر لامتناع قيام العرض
الواحد الشخصي بمحلين بل يحدث صورة اخرى مثلها في المرآة بسبب مقابلة المرآة للمرئي ولا في جسم من الاجسام ولا نسبة الجليد الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصورة
المنطبعة فيها وكان صورة المرآة ليست في شيء من تلك الصورة التي يدركها النفس بواسطتها ليست في الخارج بل هي تحدث عند المقابلة
وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري فان كانت الصورة موجودة في الخارج فبها وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة فقرات لك انه
ليس لها صورة في الخارج بواسطة المرايا بالعلم الحضوري وبمثل ما امتنع بانطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من
الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان ولا في المواد والاعيان ولا في عالم المعقولات لانها مقدارية لا عقلية
فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال والخيال المنفصل الكوني غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهذا مذهب الحكماء
الاقدمين كالفاضل وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من المتألهين وجميع السلف من الامم الخالين
فانهم قالوا العالم عالمان العالم المعقول المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والصور الشجية
ومن هنا يعلم ان الصور الشجية ليست مثل الخيال لان هؤلاء العظماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي
صور عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثلها معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها طلسمية وهي جهنم الاشقياء وبعضها
يتمتع بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين فلما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا عند الانوار الالهية والمثل

الربانية حكاية فرحية اعلم انا من برهاننا على وجود هذا العالم الخيالي الوجه الذي ذكرناه لكن الخاطر فينا وبين ما قررناه لك اعتراض
بوجوه احدها ان الصور المتخيلة لنا موجودة في صقع نفسنا في عالمنا الظاهر لا في عالم المثال الاعظم لبراءة دار العالم عن الصور الجزئية
الباطلة واضغاث الاحلام ونحوها وثانيها ان هذه الصور التي ندركها هي من افعال نفوسنا لانها ثابتة بموضوع غير ثابت فيكون تأثير النفس فيها
ازيد من الاعداد على العلاقة الوجودية كما يبرهن في محله وثالثها ان القوة الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها وان اكبر
جوهرا عقليا وهي عين النفس الحيوانية وعين الناطقة قبل صيرورتها عقلا بالفعل والصور الخيالية موجودة بتوجه النفس اليها بالتبع
بقاء توجهها والتفاتها اليها عند استحضارها المتخيلة والنفس في قواها الادراكية وصورها الخيالية والحسية كلها خارجة عن هذا
العالم عالم المادة والاعراض في صقع ادراك وليس لهذه المادة وجود على حضوري لادراك كل جزء من اجزائها المقدارية الوضعية غائب
عن سائر الاجزاء وعن الكل وبالعكس فالكل غائب عن الكل وعن كل بالنسبة مكانية اليها ولهذا لا بد في ادراكها من احداث صورة في جوهر
مجرد ضربا من التجريد حتى يكون وسيلة الى الشعور بها في الخارج وتلك الصورة هي المشعور بها بالذات دون ما في الخارج الا بالعرض
ورابعها ان الابصار عنده باضافة النفس الى ما في الخارج عند المقابلة وتحقق الشرايط وقد علمت بطلانه بان ما في الخارج لا حضو

لم عند الله لمدا ما عند افتصوير الصور عند تحقق الشرايط صورة مطابقة لها في الخارج موجودة في عالم الفضل بينها والفرق بين الاحساس والتخيل عند زيادة الشرايط في الاحساس من وجود المادة ومقابلتها او ارتفاع الحجاب في سلامة الحاسة واستعمال النظر بايها كفتح العين وكذا في رؤية الاشياء توسط المرآة والتي يراها الاحول من الصورة الثانية واذا اشتدت عين التخيل كانت الاخيرة صارت عين التخيل متحدة مع عين الحس كما يتفق على الجوال المعاد الجسماني وهو من العلوم التي لم تحقق بدركها العلماء المقتبسون نور الحكمة من مشكاة النبوة لا المقتصرون على النظر البحثي والفكر المطلق من غير تصفية وتجريد ورياضة وتطهير عن وساوس النفس وشوائب الطبيعة والحس والله ولي التوفيق

تدقيق وتحصيل تسلك بعض الاماجد في دفع الاشكال المذكور بانا لا نسلم ان يكون قبل تحقق الشيء شيء ما هو بل يكون قبله امكانه وهو ليس بشيء اصلا وليس شيئا قال فان قيل فما يصير موجودا ثم يصير بحيث لما هذه الماهية فيصير هذه الماهية موجودة ثم يصير هذه الماهية وهو ظاهر البطلان او بحيث لما خارجي وهو افحش مثلا ان تحقق وجد الفرس فصار انسانا قلت لا حاجة بل يتصور شق ثالث اما الاول فلان هذا التقدم ليس بالزمان وارتفاع النقيضين في المرتبة جايز واما الثاني فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا لحق به اثر في التردد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هذا امر واحد هو انسان وموجود تحقق وحصول من حيث هو موجودا وما بالحصول منه من حيث هو انسان اقول الاولى ان يقال ان الفرس وان كان وجود ماهية معينة هي الانسان لكن كونه وجودا هو الاصل في الجعل والتحقق وهو مصداق لمفهوم الماهية والماهية غير مجعولة الا بالعرض وتقدم الوجود على الماهية ضرب اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة حري بان يسمى التقدم بالحقيقة لان الوجود هو الحقيقة الاصلية والماهية كالحكاية والظل اذا تمهد هذا نقول لما كانت وجودية الماهية متقدمة على نفسها مع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الذهني خارجيا موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل الماهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج ماتت ماهيته اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود وجد في الذهن انقلب ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الشيء الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشيء ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء الخارجية بانفسها حاصلة في الذهن بل الامر خلافه بين لانه قلنا ليس الشيء بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجود بحقيقة معينة يمكن ان تبقى هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيثما اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء انفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها بوجودها في الذهن باقية على حقيقتها الخارجية فلم يقم عليه دليل اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه بالحكم صادق يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه بها ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد في الذهن امر ما ووجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وانقلبت حقيقته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الوجودات الذهنية والخارجية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما فر دوالامر في الهيولى المبهمة فانها على الابهام غير باقية ان كل صورة عين حقيقتها وظان ان ههنا بمادة مشتركة بين جميع الموجودات قلنا انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر في صفة كانقلاب الابيض اسودا وفي صورة كانقلاب الهواء ماء وانقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما نعم يفرض العقل هذا الانقلاب امرا عاما بينهما هذه خلاصة ما ذكره صدر العاظم الفضلاء واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على الفطن البصير ان انقلاب الحقايق غير معقول بل المعقول منه ان تنقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى وليت شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيثما اذا وجد في الخارج كان ماهية واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد الماهية ثم تقدم الوجود على الماهية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض فانها انما يعرض لتلك الحقيقة مخلا بوجود بقائها لمعها ثم على فرض الانقلاب يكون الجامع

في الذهن مغايرا بالمهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول المهية
في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان يقال الحصول دليل في الدار اعم من ان يبقى فيها على ما
كان او ينقلب فيها الى عمرو شلائم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك لم يبق مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا
لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى غيره والفطرة السليمة يكفي في شهادة البحث وانت تعلم
ان القابل بالشيء لا يجوز ان يقول ان الشيء لو وجد في الخارج يكون عين المعلوم الخارجي بل هو قائل بذلك وانما توجه على ما
ذهب اليه ان بقي لو فرض من وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو وجد
الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قايما بالنفس بل يقول ان الكيف النفساني القايم بالنفس موجود في
الخارج كسايل الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي بين الجوهر فلا يصدق عليه انه لو وجد في الخارج
لكان عينه فانه حال كونه قايما بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قايم
بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قايم بالنفس ولا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القايم بغير
النفس تمنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الجوهرية
يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشيخ ايضا هذا اخلاصة كلام معاصره الجليل معترضا عليه واكثره خارج عن
التحقيق وان كان وافقا لظواهر اقوال الحكماء كالشيخ وغيره من قولهم ان الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن وان انقلاب
الحقيقة تحتم وقد علمت سابقا ان انقلاب الحقيقة لصورة صحيح وهو ان الوجود استمراري تدريجي وكل جوهر مادي لا يجرد يتبدل
صورة الى صورة بالكون والفساد مع بقاء المادة وشخصها بل على النحو الاتصالي التدريجي في نفس الصورة ووجودها ثم علمت
ان تقدم الوجود على المهية بالوجه المذكور هو الحق الذي لا يعتريه ريب وتقريب لا قصور لانه الموجود بالحقيقة والجعول بالذات و
المهية كظل وحكايته وليس صفة المهية كالسواد واتصاف المهية هي ظرف التحليل كاتصاف الشيء بالذاتي المقوم وكاتصاف الجنس
بالفصل والمادة بالصورة فيبطل قولهم ان العوارض متقدمة تارة كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض ثم لا يخفى عليك بحسب الاشارة
اليه سابقا ان عدم انحفاظ المهية بين الوجود الذهني والخارجي مشترك الورود على كلا القسمين وجميع ما اورده هذا الفاضل
عليه وارد على نفسه كما يظهر بادنى تامل فان الموجود في الذهن الذي هو عرض قايم بالذهن لا يمكن انتقاله عينا الى الخارج ولو
انتقل اليه كان عرضا موجودا لا في موضوع هو الجوهر من اقسام الممكن الوجود وكذا ان اراد بالخارج الخارج من النفس و
اعلم ان القصور والخبط في كلام هذين الفاضلين انما نشا من الخلط بين الطبيعة والفرد والمهية والوجود وتوهم ان كل ما يكون
حاصلا معنى فاي شيء يجب ان يكون من افراد ذلك المعنى وهما وغيرهما من يخالفه وخلدوهما الى التدبر وانى معنى قول الشيخ والحكماء
ان مهية الجوهر جوهر يعني انه الموجود في الاعيان لا في موضوع اذ المراد منه ليس الا ان الموجود في الذهن من الجوهر نفس
مفهوم الجوهر لا ان ذلك المفهوم صادق عليه الموجود في الاعيان لا في موضوع وكذا الموجود في الذهن من الحركة نفس مفهوم كما انما
بالقوة لا شيء يصدق عليه انه كما بالقوة وكذا القياس في غيرها فتنبه هذا لا حاجة كما توهمه هذا الفاضل المشهور بالتحقيق
بزيادة قيد اذا وجد في الخارج في عنوان المقولات فالمعقول من الجوهر مثلا نفس المعقول منه لا ان شيئا يصدق عليه ذلك
المعقول لان ذلك غير لازم لا في بعض المفهومات الذهنية كمفهوم الكلي ومفهوم الممكن ومفهوم الوجود المطلق فالفرق حاصل
بين مفهوم الموجود في الاعيان لا في موضوع وهو الجوهر الذهني وبين ما يصدق عليه هذا المعنى وهو الجوهر الخارجي فان
الاتحاد بين الجوهر الذهني والكيف النفساني الخارجي والانقلاب في الوجود يقتضي تبدل المهية بلا شبهة واما الامر المشترك بين
الوجود الخارجي والمعقول على طريقتنا هو كون المعقول نفس ماهية الموجود الخارجي ولا حاجة الى تكلفات اوتكبد السيد الصدر
في بيان الامر المشترك وغاية ما قيل في ذلك من قبله هو ان لكل من الحقايق العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية بقاء لا اجل انها
صورة الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يجيء وجود
كل شيء وجود كل شيء لان الفرق بين ان يقال لو وجد في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب وبين ان يقال لو وجدا

في الخارج كان بين قولك اذا وجد الكيف النفساني في الحقيقة الذهنية كان كيفا نفسانيا الا بجوهر اطلق المفرد ولم يبق هذا المركب
وجوده الخارجي فحظ لا مع انحفاظ كونه كيفا نفسانيا فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقة ذات الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود
الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقة الى الحقيقة الخارجية
ومتضمن لهذا الانقلاب فليتامل فيه فانه دقيق والحق ما اشرنا اليه ويمكن توجيه كلامه بوجه اخر اقرب الى الحق وابعد عن المقال
المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان الحقائق العينية ذاتيات بها يصدر افعالها واثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف
الذاتيات وامتيازها عن العرضيات واذا تحصلت تلك الذاتيات في النفس كانت صورا علمية ناعتة للنفس صفات لها مع بقاء مفهوماتها
وصارت لها حقائق وعرضيات لكونها اعراضا للنفس وكيفيات لها وكونها كيفية علمية ولكونها هذا النوع من الكيفية العلمية فلان المعاني
والذاتيات ليست لها في انفسها قطع النظر عن الوجودين حقيقة انما لا جوهرية ولا عرضية بان يصدق عليها شيء من الحقائق فان كان شيء منها
من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان
مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس والصاهل والناطق فظهر ان انتزاع الذاتيات من الذوات انما يمكن بشرط وجود
الذوات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها ذاتيات
اخرى هي ذاتيات العرض كالعلم والكيف وغيرهما وان لوحظت مطلقة عن الوجودين لا يحمل عليها وهي نفس مفهوماتها تصورية بل لا يصح
لان يشار اليها شيء ولا يحكم عليها فانها الاطلاق الصرف والابهام البحت اذا تقرر هذا فمقول معنى انحفاظ الماهيات هو ان الذهن عند
تصور الاشياء انما يلاحظ صور الصورة الذهنية لا من حيث تعينها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجي الذي يتعين
مقولته من حيث انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات وليس في هذه الملاحظة
كونها موجودة في الذهن مشعورا بها وملحوظا اليها ولا ايضا كونها كيفا ولا علما محفوظا بالبال وهذه الذاتيات وان حصلت في الذهن
لكن لحصول افرادها بل بانها انتزعت ماهياتها اذا وجدت من الماء مثلا عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو
كيفية نفسانية فانه يحصل الذهن عند ما حذف عن اشخاص المياه الموجودة في المواد الخزفية تشخصاتها وعوارضها اللاحقة وبصيرة
روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الخزفية وكوشفه مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة
لتعرف احوالها واحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها كما لوحظ اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في معنى انحفاظ الذاتيات
في نحوي الوجودين هذا ما اوردنا ان نقوله في توجيه كلام هذا الفاضل المذكور ولنعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبني على اصل
صحيح حقيقة برهانية او كشفية على قاعدات مقبولة ومشهورات محمودة وان ذلك من دأبهم منهم افادة تحقيق او ذيافة تدقيق انما جاءوا بالخلط
منع ونقض وزيادة قدح وجرح فاصبحت مؤلفاتهم معارك الاراء ومصادم الاهواء وصارت بزاة المناقضات كطلمات بعضها
فوق بعض فاخلص عزيا جيرها الا الافاضل ومحن انما بسطنا القول في هذا المبحث لكونه من مزال الاقدام ومضال الافهام هو
ومن الله العصمة والتوفيق وبيده افاضة العلم والتحقيق **قوله** ولقائل ان يقول فعلى هذا يكون صورة العقل الفعال صورة هذه الشبهة
انه يلزم التناقض على الحكماء في قولهم احدها قولهم ان العلم بالجوهر اي المعقول من الجوهر عرض وثانيها ان المعقول من الجواهر
المفارقة لا يخالف وجوداتها والجواب بمنع الكليتين وكلا القولين فان احدا من الحكماء لم يقل بان المعقول من كل جوهر عرض بل
المعقول من الجوهر الذي وجوده في المادة مقيدا بالوضع والحيز وغيرهما من الاغتشية العظيمة ولم يقل ايضا كل معقول من
جوهر مفارق لا يخالف وجوده بل المراد ان تعقل ذاته لذاته لا يحتاج الى صورة زائدة على ذاته فهو معقول لذاته سواء تعقله
غيره او لم يعقل وان تعقله لذاته لا يحتاج الى نزع وتجريد بل ولا العقل فان الجواهر الخارجية على ضربين منها ما وجوده الخارجي
وجود مادي في وضع واقع في الجهات والاوضاع ومثله لا يكون معقولا ابدا الا بصورة اخرى مطابقة لها لان المعقول
ما يمكن اشارة الحس بين كثيرين الحد وفي جهة المحسوس غير المخصوص بوضع كيفما وفي نسبته الى القريب والبعيد والكبير
الصغير والحاضر والغائب فلا بد في كونه معقولا من صورة اخرى ليس في وجودها هذا الوجود وتلك الصورة لا بد ان يكون وجودها
في نفسها ومعقوليتها او كونها عند العاقل شيئا واحدا بالاختلاف ومنها ما وجوده الخارجي وجود امفارقا عن المادة ولوازمها

ومثل لا يحتاج في كونها معقولا الى وساطة صورة اخرى ولا الى تعمل من تجريد وتجريد بتوالاة العاقل لذاته وبنفسه معقول لنفسه
لان التعقل ليس الا حصول مهية شئ لشئ ولا شك في ان الذات المجردة حاصلة لذاتها لا لغيرها كالاعراض والصور المادية تكون
معقولة لذاتها اذ مرجع العلم والتعقل الى الوجود فان قلت يكون الهيولى والاجسام عاقلة لذاتها اذ وجودها حاصل لذاتها
قلنا اما الهيولى فليس لها وجود الا بالقوة واما الاجسام فقد علمت منا ان لا حضور ولا جعية لوجودها عند نفسها فان
ذا لا يتأتى الا لامتدادات من الامور الصغيرة الوجود الممتزج وجودها بعدمها وحضورها بغيبتها وفعليتها بقوتها ونورها
بظلمتها وكذا الصور النوعية الحالة في الاجسام حكمها في الانتماء والانقسام حكم نفس الاجسام **قوله** واما اذا قلنا
ان هذا المعقول منها اذا يريد انا لم نقل في شئ من المواضع ان هذا المعقول في نفوسنا من الذوات المجردة القائمة بذواتها هو
هي من كل وجه كما في العلم الحضوري بها او هو مثلها كما في العلم الحصولي بالمجردات من حيث مفهوماتها وكذا لم نقل ايضا انه لا بد
في وجود المعقول منها لنا ان يحصل ذاتها بعينها في النفس بل هذا شئ قد ابطلناه واحلنا القول به في كتاب النفس وانما الذي
هو الحق ان كونها معقولة لذواتها هو نفس وجود ذواتها فلا يحتاج في تعقلها لذواتها الى صورة غير ذواتها لان وجود
ذواتها ومعقوليتها وعاقليتها كلها شئ واحد بلا اختلاف حيثية ولا تغاير جهة فان قلت وجود الذوات المفارقة
وعاقليتها لذواتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلنا انها عقلنا انها عاقلة لذاتها وليس كذلك بل نحن بعد حصول علمنا بوجودها
نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان آخر مؤلف من مقدمات غامضة وبطلان التالي يستلزم بطلان
المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها قلنا علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في
ذهننا وتلك الصورة الحاصلة منها وجودها في نفسها هو بعينها وجودها لنفوسنا لا وجودها للذوات تلك فتقتضي فاعلية
العلم التي هي عبارة عن وجود شئ لشئ ان يكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا لا معقولة لنفس تلك الصورة حتى يلزم من
تعقلنا لها بهذه الصورة تعقلها لكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا كان الامر حينئذ
كذلك لكن ليس علمنا بها ما دمنا في عالم الطبيعة الا بنحو حصول صورة منها في نفوسنا **قوله** فان ذاتها مفارقة ولا
يصير نفسها لنفس انسانية هذا شروع في اقامة البرهان على امتناع ان يصير العقل الفعال او شئ من الجواهر المفارقة بوجودها
العيني صورة للنفس الانسانية وذلك لوجوه من اللوازم الفاسدة وفيما دال اللازم يقتضي فساد الملزوم وتلك الوجوه احدها
انه لو حصلت ذاتها النفس يلزم ان يبقى سائر النفوس فارغة منها جاعلة بها وهو موضع بيان اللزوم ان الذات الواحدة بعينها المستغنية عن الحلول
متعددة فكما ان الشئ الواحد يستحيل حصوله في امكنة فوق واحد فكذا يستحيل وجوده متحالا وموضوعا فوق واحد وبالجملة فالذات
الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد وصورة واحدة وقد استبد بها نفس واحدة فلم يبطل عنها لم يحصل لغيرها وثانيها انه يقتضي
كون العقل الفعال بذاته صورة لنفس انسانية ان علم تلك النفس جميع العلوم الحاصلة في ذلك العقل فلا يغرب عن ظلها شعاع ذرة
في الارض ولا في السماء كما هو شأن ذلك العقل وهو ضعيف وثالثها انه يلزم حدوث العقل الفارق وهو ضعيف وذلك لان هذا النحو من الوجود
حادث بالضرورة لان النفس حادثة كما دل عليه البرهان فما يوجد لها اولا بالحدوث فهو حادث ولان وجود شئ لشئ متفرع على وجود ما يتأخر عنه
وان كان غيرها بعدد يلزم هذا الخ مع ضعف الخ وهو تعدد اشخاص نوع واحد من الجواهر المفارقة وقد ثبت استحالته **قوله**
وما قيل ان شيئا واحدا بالعدد الخ لما ذكر في الاستدلال على نفي حصول الذات المجردة في عقل بشري بانه يلزم من ذلك ان يبقى
النفوس الاخرى غير مدركة لها كان مما ذكر موضع شك وهو انه لا يلزم من حصول صورة عقلية لعقل بشري بقاء سائر العقول
البشرية فارغة عنها لجواز ان يكون شئ واحد صورة لموادكثيرة عقلية او خارجية لا بان يؤثر فيها فاشار الى دفع هذا الاحتمال بانه
يعلم بادنى تفكر واحالة بيانها الى المذكور في علم النفس والمذكور فيما سياتي من مباحث القوة والفعل ان حصول صورة واحدة بالعدد
لموادكثيرة لا يرتاب سواء كانت الموادمؤثرة فيها او لا وسواء كانت الموادجسمانية او نفسانية ولعل منشأ هذا الوهم ان كثيرا من الناس ظنوا
ان الكلي الطبيعي كالحيوان الانساني لا يتكثر بقيد لغوي من العموم او الخصوص او غيرهما امر واحد بالعدد ويوجد في موادكثيرة فان المعقول
منه في الذهن هو بعينه الموجود منه في الخارج وكذا المعقول منه في الاذهان المتعددة والنفوس الكثيرة صورة بعينها منطبعة فيها

ويجيء في مباحث الكليات فساد هذا الظن وان وحدة الهيئة الواحدة ليست وحدة بالعدد بل وحدة بالمعنى والحد ويكون منشاءه ان القابلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة زعموا ان المدرك النفوسنا في كل تعقل لهيئة كلية هو احدى تلك الصور فادراكنا لهيئة الفرس مثلا عبارة عن ملاحظة صورة الفرسية التي في ذلك العالم وكذا في ادراكنا الكل هيئة ويحتمل ايضا ان يكون منشاءه ماذكر عن فرفوريوس من اتحاد النفوس الكاملة بالعقل الفعال فالمعقول الهيولانية على مذهبه صير مواد المصورة بالعقل متحدة به وهذه الاقاويل باطلة عند الشيخ **قوله** وقد اشرنا الى الحال في ذلك اذ قد كرنا ان سبب هذا الوهم احد الامور المذكورة قال قد سبقت الاشارة من الشيخ الى ابطاله في علم النفس وهو ما قال في الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات من ان الانسانية المقارنة لجوهر زيد ليس بعينها الانسانية التي تقارن جوهر عمرو كان ذاتا واحدة هي لزيد وعمرو بل الانسانية في الوجود متكثرة فلا وجود لانسانية واحدة مشتركا فيها كلي في الوجود الخارجي حتى يكون بعينها انسانية زيد وعمرو وهذا يستبين في الصناعي انتهى فهذه اشارة الى ابطال المذهبين الاولين وما قال في الفصل السادس من تلك المقالة ان النفس بعقل بان تاخذ في ذاتها صور المعقولات المجردة عن المواد وكون الصورة مجردة اما ان يكون بتجريد العقل اياها واما ان يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة عن المادة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها والنفس يتصور ذاتها ويصور ها فاذا تها يجعلها عاقلا ومعقولا واما تصورها لهذه الصورة فلا يجعلها كذلك فانها في جوهرها في البا عقل بالقوة وان خرج في الصور الا الفعلية ما بقي من ان ذات النفس يصير المعقولات فمن جملة ما لا يحتمل عندي فانا لسنا نفهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون الى اخر كلامه فهذه اشارة الى ابطال المذهب الاخير وان لنا في تضعيف ذلك المذهب خوضا عظيما لا يسبقنا احد من فلاسفة الاسلام ذكرناها في كتاب العقل والمعقول من كتابنا الكبير ومسمود الية في هذا الشرح عند مباحث علم الباري جل ذكره وكذا لنا في تضعيف القول بالمثل الافلاطونية والصور الالهية خوض عظيم وتحقيق عميق كما سيظهر لك عند كلامنا في الصور والتعليميات والمراد بقولنا وسنخوض بعد الى خوض في اثبات ذلك هو ما قدمنا في المقالة الخامسة من تحقيق كيفية وجود الطبايع الكلية وكيفية كليتها واشتراكها بين كثيرين وابطال كون الموجود من كل منها في موضوعات متعددة او في اذهان متكثرة واحدا بالعدد بل الموجود منها في كل مادة خارجية او عقلية غير الموجود منها في مادة اخرى او عقل اخر بالعدد وتشنيع على من زعم ان الطبيعة الواحدة بالعدد موجودة في مواد واذهان متعددة او ما ذكره في ثاني المقالة السابعة في ابطال القول بالمثل **قوله** فاذن تلك الاشياء انما يحصل في العقول البشرية اذا ابطل كون الذات المجردة العقلية حاصلة بهويتها العينية في نفوسنا اراد ان يبين كيفية علمنا بها اذا العلم بالشيء عبارة عن حصول المعلوم للعالم بوجه ما وحيث ان العلم بالشيء منحصر في احد امرين لما حصول هويته العينية للعالم بحيث يكون وجود المعلوم في نفسه ووجوده للعالم شيئا واحدا بالذات كما في علم المفارق بذاته وعلمنا بالصور الحاصلة في ذواتنا واما حصول هويته بمعناه دون هويته ووجوده وبطل كون علمنا بالذات الخارجية على الوجه الاول فيتعين الحق انه على الوجه الثاني ولهذا فرع على ابطاله ان الحاصل من تلك الذوات في العقول البشرية انما يكون معلوميتها اي المعاني التي هي بها نفسها لا ذواتها اي اشخاصها وكما فرق بينها وبين غيرها من الجواهر الخارجية المادية فان الحاصل من كل منها في نفوسنا ليس ذواتها بل معلوميتها الا في شيء واحد وهو ان تلك الجواهر لكونها مغشاة بالغشية خارجة عن معلوميتها من كم وكيف واين ومتى وغيرها فلا يحصل لب معلوميتها في الذهن لا بعد تقشيرات وتجريدات عن هذه الملابس والقشور وذلك بخلاف الذوات العقلية فانها لا يحتاج امورها غريبة وقشرة في وجودها يجعلها بحال غير ما هي عليها في انفسها فلا يحتاج تعقلها الى تجريد مجرد وتظهير مظهر بل ادنى تنبه عنهم الرجس في اصل الفطرة وطهرهم تطهيرا وههنا بحث وتحقيق وهو ان القوم حتى الشيخ ومن تابعه ذهبوا ان المانع من تعقل المهيات الخارجية كونها مخلوطة بعوارض غريبة وان كل تعقل بل كل ادراك لا بد من تجريد المدرك عن العوارض كلها او بعضها على مراتب الادراكات حسب مراتب التجريدات فالحس يجرد الصورة عن اكثر الاعراض اضافة الى المادة والعقل يجردها تجريدا كاملا وليس الامر كذلك عندنا فان الكم والاين والوضع لو كان شيء منها مانعا عن التعقل لما امكن تعقل شيء منها نعم التعقل يميز بين الذاتي والعرضي وبين الجنس والفصل وبين النوع والشخص والمهية والوجود بخلاف الحس فانه يرى ويشاهد المركب المجموع شيئا

واحد لا يقدر على التمييز بين العارض والمعروض ولا بين الاجزاء المتحدة في الوضع وانما المانع من التعقل نحو الوجود الحسي هو المادي وكذا المانع من التخيل والاحساس نحو الوجود المادي فمدار التعقل والادراك للامور الخارجية على تبدل القوة الى الوجود الاشرف فالوجود اذا كان ماديا محضا لا يمكن ادراكه اصلا لانه تركيب واختلاط بالامور الغريبة العارضة بل لكونه زائلا وغير ثابت وذاهبا من الجهات المادية فلا حضور له ولا قيام له عند وجوده كما سبق بيانه من البرهان على ان المادي الخارجي سواء كان جوهرا او عرضا لا يمكن ادراكه اصلا فاول درجات الادراك هو الاحساس فان الحس يدرك صورة المحسوس بشرط حضور المادة المناسبة لها والصورة التي يشاهدها الحس غير الصورة التي في المادة ولها نحو اخر من الوجود الطف واشرف واقوى من الذي في المادة وهو عندنا غير قائمة بالجسمانية من عين او جليدية بل قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل ما لم تبين بديهة انها بنفسها لا بصورة اخرى لان وجودها وجود نوري ادراكي ثم بعد هذه درجة الادراك الخيالي والخيال عندنا جوهر مجرد عن البدن وعن هذا العالم الكوني لكن ليس مجردا عقليا بل هو موجود عالم الادراك الحق وفي نشأة جوهرية قائمة لا في مادة ولا ان ظهر اخر كالمرائي والمتخيلون بعالم المثال لا ان ذلك العالم عالم مستقل بنفسه في وجوده العيني عن الشعور والادراك والصور الخيالية غير محتاجة في وجودها وبقائها الى حضور مادة جسمانية ولا هي موجودة في الزمان ماضية وباقية كلا بل هي مختصة بمعدة النفس على تصور تلك الصور في عالمها الخاص الادراكي ثم درجة الادراك العقلي والوجود الطلبي وهو فوق النشأتين وظل العالمين وقد ذكرنا ان الانسان هو العقل النظري البالغ الى رتبة العقول الفعالة بعد خروجه من القوة الى الفعل وصيرورته انسانا عقليا بعد كونه انسانا حيوانيا بشريا فدرجات الانسان على حسب درجات ادراكاته وقد ذكرنا ان العالم ثلثة فالانسان الحسي يدرك المحسوسات والانسان الخيالي يدرك المثاليات والصور الغائبة عن هذه الحواس بحواس باطنة تسمى بالمتخيلة والحواس كنسبة النفس الى البارئ والى الفلك والانسان العقلي يدرك صور المفارقات العقليات بل هذه الدرجة الثالثة تجمع الانواع الطبيعية فان فوق من هذا الانواع الاربعة صورة طبيعية وفوقها صورة مثالية وفوقها صورة عقلية افلاطونية وفوق الوهم هو ليس الا اضافة العقل الى الطبيعة ومدركاتها هي بعينها مدركات العقل مضافة الى الطبايع الشخصية وليس لها درجة مستقلة في الوجود ولا لمدركاتها عالم اخر وهذه امور ذكرناها ههنا على سبيل الحكاية مجردة عن البرهان اذ ليس ههنا موضع بيانها والغرض ههنا ان ليس كل ادراك كما هو الشأن في تجريد الذات المدركة عن الوزايد فان حكم الوزايد حكم اصل الذوات في امكان تعلق الادراك الحسي والخيالي والعقلي اليها بل كل ادراك انما هو بنحو من الوجود اشرف وانور من هذا الوجود المشوب بالاعدام والظلمات الهيولانية وارجع الى ما كنا بصدده **قوله** وهذا الذي قلنا انما هو اولا معناه ان الذي ذكرنا من ان الحاصل في العقول البشرية انما هو معاني جميات الجواهر العينية التي اعراضها قايمة بنفوسنا الادراكية الخارجية انما هو نقض حجة من استدل بها على ان الموجود لنا من الجواهر هو انها الان العلم بالجوهر يجب ان يكون جوهرا كان العلم بالعرض عرضا فاذكرناه منع المقدمات بحجة مستندا بان الحاصل فينا معاني قايمة بها لا بانفسها ولا يلزم من ذلك اثبات ما يذهب اليه الخصم والاعتراف بان للجواهر الخارجية وجودا عقليا كليا في الخارج حيث يتوهم انه اذا كان الموجود لنا هي المهيات العقلية من الجواهر والمهية العقلية للجوهر لا يكون وجودها الا وجودا عقليا لا في موضوع فيكون للطبايع الجوهرية وجودا قائما بذاتها فيكون مجردة عن المواد وانما لا يلزم ما عرفت ان حكم المهية الموجودة في الذهن غير حكمها في الخارج هذا اذا كان قوله يذهب على صيغة الغايب كما في اكثر النسخ واما اذا كان على صيغة المتكلم فالمعنى ان الذي ذكرناه من نقض ما ذكره المحتج على ان المدرك من الجواهر الخارجية هو ذواتها العينية ولم يعلم سنان وجودها الخارجي على اي حال وكيفية هل يمكن ان يكون لها وجود عقلي قابل لان ينال المدرك العاقل من غير توسط صورة اخرى مثلية عرضية هي الاثر الحاصل من الفاعل ام لا الا انه لا يتوقف على ابطال القول بالمثل والتعليميات كما هو مذهب افلاطون بان العاقل حين ادراكه للجواهر العقلية يتحد بها كما هو مذهب فرفوريوس **قوله** فنقول ان المعقولات سبعين من امرها ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليمية فليس يجوز ان يكون مفارقا بذاته بل يجب ان يكون في نفس او عقل ما كان من شيا مفارقة فمن حيث مفارقات مباينة ان ليس هو عاقلا بها بل يجب ان تاثرها فيكون ما تاثر منها عنها هو عاقلا بها وكذلك لو كانت صور مفارقة وتعليمية لمفارقة فانما يكون عالما بها من حيث انها من اولا يكون انها هو بوجودها مستقلا لنا وفي بعض النسخ مفقليا بدل مستقلا فقد بينا بطلان هذا في موضع بل الموجود لنا هي الاثار الحاكية لنا الاشياء وهي عندنا معنى الفاظ واضح لا سترة فيه ولنا في جميع ما ذكره مواضع بحث عميق نحقق لك شرائطها ان احتجنا اليه في موضع انسب من هذا

وعلى ايجاب القول

على جهة الموضوع لحدها التي العارض سواء كان م

الموضوع لجملة بأسرها لاحكام النبج ومنها نفسا وعقلا والها لا يعقل بالحقيقة الا انا وما هو صفة ذاتية والاخران النفس الانسانية منذ اول حدوثها الغاية كالها ربما وجد واحدة في الوجود وحدة واحدة من الكون وانما يستكمل بما يستكمل منها بعوارض زائدة عليها خارجة عن تقومها بنوعه على نفي الاستناد الجوهري والحركة الذاتية والاخران مهيته واحدة لا يمكن ان يكون لها انحاء متفاوتة في الوجود بعضها ما دي في بعضها مجرد او بعضها حسي وبعضها عقلي بناء على نفي التشكيك في الذاتيات مع ان ذلك لا يوجب التشكيك في نفس المهية بل في وجودها والاخر نفي الاتحاد العقلي بين العاقل والمعقول ونفي الاتصال العيني بين العقل الانساني في العقل الفعال والاخر انكاره للصور المفارقة والتعليمية اولا في جميع هذه المسايل مقاومات حكمية ومباحثات تحقيقية بيانات سنذكرها في مواضع يليق بها قوله وذلك لما ان يحصل لنا في ابدانا او في نفوسنا لما ثبت في تقرير انا اذا علمنا شيئا بعد ما لم نعلم فلا بد ان يحصل عند اثر في ذاتنا والا لاستوت حالتا فاضل الادراك وفاقده وذلك الاثر لا محالة امر وجودي اذ نعلم بالوجدان ان عند علمنا الشيء يحصل لنا امر كمالي لم نكن ولعلنا شق فذلك الاثر الوجودي لا بد ان يكون مناسبا للمعلوم مطابقا له والا لم يكن علمنا به بل نحن وجهله سواء وحيث علمنا به ليس نفس وجوده كما بينه وسماه وتحقيقه ولا يتجه ان يكون حصول ذلك المعنى والاثر في نفوسنا او في قوى البدنية الثانية لاستحالة ان العاني العقلية ليست بذوات اوضاع ولا قابلة للانقسام فيمتنع حصولها في القوى الجسمانية لاستحالة حصول الامر الغير المنقسم اصلا في منقسم بالفعل او بالقوة وذلك لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال ولو بالعرض والمعنى المعقول لا يمكن انقسامه المقدارية فيه لا بالذات ولا بالعرض فيتعين ان ذلك المعاني والآثار الحاصلة لنا عند علمنا بالجواهر الخارجية وقائمة كانت او مادية انما يحصل في نفوسنا لانها ذواتنا قوله لانها ذاتنا في النفوس لا ذوات تلك الاشياء اي يريد بيان عرضية الصور العلمية الحاصلة للنفوس من الجواهر العينية عقلية كانت او طبيعية بان الحاصل فيها انما هو مطابقها وليست في ذواتها بعينها كما مر ولا ايضا امثالها المشاركة لها في نوعها الا انه ان يتكثر افراد معنى واحد بنوعي جوهري لا موضوع لمن يرتاب بما ذكرنا من لزوم وجودها لو وجدت مما ذكر بين امتناعه فبقي انها اعراض قائمة بنفوسنا والحاصل ان الحاصل لنفوسنا من تلك الجواهر لا يخلو اما ان يكون نفس ذواتها او امثال ذواتها والمثل ذواتها يصور معلنها والاول والثاني باطلان اما بطلان الاول فلامتناع ان يكون تلك الشخصية بعينها من الوجود اما بطلان الثاني فلامتناع حصول افراد متعددة عقلية لنوع واحد بقي الشق الثالث وهو كون الحاصل منها اعراضا قائمة بنفوسنا فيكون من الكيفيات النفسانية وهو المطلوب في هذا الفصل ورد في بعض النسخ قوله وهذا الفصل يليق بالطبيعيات وفي بعضها كما لا يوجد هذا في الفصل وفي بعضها كتب على الحاشية والعنوان هذا البحث مما يليق ببيانه بالعلمين لكونه في كل منهما بوجه فان كان البحث من جهة كيفية الوجود للصور العلمية كان من الالهيات وان كان من جهة انها من احوال النفس وصفاتها كان لايقا بالطبيعيات بقي في هذا المقام كلام وهو ان العلم ليست منحصرة في الكيفية النفسانية بل حقيقة حقيقة الوجود بشرط سلب المادة فالعلم كالوجود حقيقته واحدة متفاوتة بالمراتب شدة وضعفا وكمالا ونقصا وتقدما وتاخرا هو في الواجب واجب في العقل عقل وفي النفس نفس وفي الحس حس وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض وسنزيد ايضا ما قوله فصل في الكلام في الكيفيات التي في الكيفية وتباينها اعلم ان للمتكلمين في الكيفيات اجناسا اربعة احدها الكيفيات المحسوسة وقد وقع البحث عن بعض انواعها اذا قسمها باحوالها في المنطق وفي الطبيعيات وعن نحو وجودها وعرضيتها في هذا الفن كما سبق ثانيها الاستعدادات كالقوة والملكة وثالثها النفسانيات كالعلم والقدرة والارادة والشهوة والغضب فقد وقع البحث عن اكثرها في كتاب النفس وكتاب الحيوان من الطبيعيات وعن نحو وجود العلم وعرضيته في الفصل الثاني ورابعها المختصة بالكميات كالزوجية والفردية والتشارك والتباين والصمم والجذرية والخلقية والتكعيب في غيرها وكالكرية والاستطالة والخروطية والاسطوانية وسايرالاشكال المسطحة والمجسمة فالبحث عن اثبات وجودها وقع في هذا الفصل حيث قال وقد يبقى جنس واحد من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه كيفية فهذه هي الكيفيات التي في الكميات اعلم ان هذا النوع من الكيفية هي التي يعرض للكم بما هو كم اولا وبالذات بواسطة الجسم العرضي فان الشكل مثلا وكذا الانضاء والاستقامة يعرض اولا للمقدار والزوجية والفردية للجسم المعدد وما يعرضها اعرض بمعنى ان الخلقة وهي عبارة عن مجموع اللون والشكل يعرض اولا للجسم الطبيعي فقد ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة واجيب بان الامور العارضة للكيفية منها ما هو عارضة لها لجهة انها كيفية كالانطباق ومنها ما هو عارضة لها بسبب انها ملكية نحو مر وفي كلا القسمين العارض من عوارض الكيفية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح كما علم والجسم بقشوره يلون بل معنى كونه ملونا

ارتجم والحد للسطح يكون خطا وللجسم يكون سطحا واما النقطة فلم يكن هذا للشكل اذ الهيئة الخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا الخط باعتبار كونه محدودا بنقطة شكلا وان كانت احاطتها بنهاية لانه قد يعتبر خروج عن التعريف بتقييد الاحاطة بكونها تامة اما كون المحيط حدا واحدا فكالدائرة للسطح والكرة واما كونه حدودا متعددة فكالمربع والمكعب للحدود فقد يكون متفقة النوع كما في المثالين المذكورين وقد يكون مختلفة النوع كما في نصف الدائرة ونصف الكرة اذا تقرر هذا فنقول ان كل شكل اما ان يكون احاطته بالمقدار وهو الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقته مركبة من سطح وحد او حدود هيئة تخصوصية به المربع وهي مغايرة لذلك السطح والحد ولذلك يحمل عليه لا عليهما فالذي من باب الكيف من هذه الامور الثلثة هي الهيئة العارضة فالشكل اما نفس هذه الهيئة فيكون من باب الكيف واما ان يراد السطح مقيدا بالهيئة او مؤلفا فلم يكن من الحقايق المناسبة للوعية التي لها وحدة طبيعية اذ المركب من المقولتين لا يكون تحت احداهما بالذات فلا يكون داخلا تحت مقولة الكيف بالحقيقة ولا تحت مقولة الكم ايضا فيكون كيفا مشهوريا كالصفات المشهورية فانا نثبت بهذا ايضا هيئات الرسوم المذكورة في الاشكال غير نحو الاضلاع التي هي من باب الكيف بل الذي يستعمله المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مثلث او اربع او اكثر او اصغر او نصف دائرة كما يقولون المستدير على الدائرة اعظم منها والذي في الدائرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين نصف كل من الباقيتين وكل منها نصف منها فهذه احكام المقدار والمقدار كم بالذات والهيئة العارضة من باب الكيف والكم ليس بكيف فالمربع غير التربيع والمقدر غير المدور الا ان كلا منهما من حيث اعتبار الاخر معه او تقييده به صار بحكم العرض الكيفية العارضة للكم ينقسم بانقسامه وينصف بانصافه وخواصه كذا الكيفية العارضة من حيث هي عرض وصفته الكيف فقد يغلب عنها بعض خواص الكم فان جزء الكم المتصل كم متصل من نوعه مزدوجة وليس جزء الدائرة مطلقا والاجزاء الكرة البتة ثم من الاشكال ما قد اقام في هذا المقام اشباه ما للهيئة الشكلية بالموضع فيقال ان الشكل هيئة حاصلة من احاطة المقدار او المقدر من جهة واحدة او جهات محدودة بالموضع بالنسبة الى بعضها الى بعض او الى شيء آخر خارج عنها فالتربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب احاطة حد او حدود به والموضع هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة اجزاء بعضها الى بعض او الى شيء آخر خارج عنها فيرد عليه ان الموضع والوجه ان يقول اقرب هذا الغلط ترجمة استرالسلم الوضع في معاني فيرد وضع لحصول الشيء في موضعه للذات والعرض فيرد الخط ذات وضع وهذا اقرب مقولة العين ويرد لكون الشيء محاذيا للشيء آخر من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين الدار فوق وهذا نوع الاضافة ويرد وضع الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع لا نفس الاجزاء فهذا الذي هو المقولة المجاورة المخصوصة فانه للاجزاء من باب الاضافة والوضع صفة للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكالمجاور والمجاور المخصوص من الاعضاء صفة للاعضاء ومع ذلك لا بد ان يكون للمجموع نسبة الى ما يخرج عنها فاذا تقرر هذا ظهر ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحد مكان الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحد وثانيها انه زعم هذا الوضع من المقولة الحاصلة وليس كذلك بل من مقولة الاضافة والذي من تلك المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او بين لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها فان المربع لا يحصل الا بسبب خطوط وليس المربع عارضا بل مقارنا فان التربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون بين آ الوضع فلم يكن الشكل من مقولة الوضع وان قلت ليس احدهما الكيف فلا يجب تصوره مع تصور التربيع بوجب تصورهما مع غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب بين اطراف المربع الذي لا يعقل الا بعد تصور السطح واطرافه قلنا مادة الكيفية التي هي الشكل ليست ما يتعين تصورها مع تصور غيرها او يتوقف تصورها على تصور غيرها وبين المعنيين فرق واضح فان الشكل هيئة تحصل للشيء بسبب نسبة بين اطرافه لا ان تلك النسبة جزء او جزؤه بل الشكل هيئة قارة وما بين الحد ما ضافا كالمنبع في البسرة والقوة والقعيدة وغيرها من صفات الجارية فقد ظهر ان الشكل لا يتعلق بالوضع الذي هو تلك المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه السببية لا على وجه الدخول على ان بعض الاشكال كالدائرة والكرة مما لها حد واحد لا يتعلق بها هذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان يحد لها هيئة خاصة في الانحناء وما هيئة يحيط الدائرة ويحيط الكرة فهي هيئات بسيطة من هذا الجنس الكيف فان لم يسم شكلا لا لعدم صدق الرسوم عليها الا ان يعم في التعريف قيل ان الشكل هيئة يحصل للمقدار من جهة كونه محدودا او حد احيط او احاط هذا هو الكلام في هيئة الشكل وتحديده واما اثبات وجود الاشكال فيحتاج الى البرهان اذ الحس غير كاف في ذلك فانه كثيرا ما يرى المضرس مستويا والمضلع كالمدور في البعد دائرة وليس للمهندس ايضا ان يبرهن على وجود شيء من الاشكال بل وضعها على الاستقلال لا بعد

الاستعانة بصاحب هذا الفن في اثبات البعض مما يتوقف عليه من القضايا حتى يتمكن لاثبات البواقي لان سائر الاشكال كالمثلث المربع وغيرها انما يتبين له بوضع الدايرة وتسليم وجودها فان المثلث مما يصح وجوده ان تحيط الدايرة او وجوده انما يتبين اذا وضعت دايرتان متساويتان بحيث كل واحدة منهما يمر مركز الاخرى ثم قطعا على نقطتين فيحصل هناك مثلث متساوي الاضلاع احد اضلاعه ما بين المركزين والاخران الخارجان من المركز الى احد القاطعين لان الجميع انصاف اقطار دايرة واحدة او مبانى حكمها الكون متساويا بها وكذا اثبات المربع والخمس وغيرها مما يتوقف على الدايرة كما يظهر بالرجوع الى كتاب اقليدس وكذا ما يتوقف اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط والحلقة المخرغة وغيرها من الاشكال المجسمة مستديرة كانت او مضلعة على طريقة الهندسيين على الدايرة فالكرة انما يصح وجودها على طريقتهم اذا دارت دايرة على دايرة اخرى او دايرة اخرى مثلثة او مربعة او مخمسة او غيرها على القيام او ادير على قطرها نصف دايرة او ادير نصف دايرة على قطرها دورة كاملة واذا ادير نصف مربع اعني مربعا يحيط بنصف الدايرة على قطره دورة تحصل الاسكار البيضي وان كانت القوس اعظم من النصف تحصل من حركتها على قطرها الشبيه واذا حرك المثلث القايم الزاوية اعني الحاصل من احاطة قوسين من دايرتين كل منهما اصغر من النصف حركة على قطره الاصغر يحصل منه العدسي واما الاسطوانة المستديرة فيصح وجودها بحركة دايرة يلزم مركزها خطا مستقيما عمودا عليها قاطعا بالحركة مركزها ذلك الخط موسما بمحور قاعدتا الدايرة في ابتداء الحركة وانتهائها او بحركة ذي اربعة اضلاع قايم الزوايا الذي احد اضلاعه القايمة عمود وادير المثلث الى ان يعود الى موضعه فان كان الضلع الثاني مساويا للثابت كان المخروط قايم الزوايا وان كان اطول منه كان منفرج الزاوية وان كان اقصر كان حاد الزاوية وسمي الضلع الثابت في قاعدة دايرة حاصلة بتحرك الضلع الثاني وبالجملة احد اضلاع ذلك المثلث لكونه لا يفعل شيئا وهو السهم وتأثيرها يفعل القاعدة وتأثيرها يفعل السطح المستدير واما سطحي مجسم المخروط والراسم للسطح المستدير ليس شيئ من ضلعي القايمة كما توهمه عبارة الشيخ لان مرسوم لا يكون الا سطحا مستويا كما يظهر بالتأمل والاسطوانة المخروط اقساما المخروط المستدير من الضلعات وكل منها اذ يكون مايلا كما يكون قايما وهو الذي لا يكون سهمه عمودا على القاعدة ومن المخروط ما هو ناقص وهو الذي قطع منه راسه الحاصلة الفرضية التي الحاصل من حركة دايرة يلازم مركزها دايرة فلكي قطرها الاعظم من قطر الصغرى عمودا قطر احدهما على قطر الاخرى دورة تامة واما اللصاقات من الاشكال فما يصح وجودها كالكعب واشباهها فهي ايضا على طريقة الهندسيين بان يحرك بعض السطحات حركة مستقيمة او من تركيب بعض المجسمات الى بعض او من قطع بعضها من بعض فالاول كالكعب الحاصل من حركة مربع على خط مستقيم يساوي ضلعه عمودا عليه والثاني كمجسم ذي ثماني اضلاع مثلثات متحصل من تركيب ثماني مخروطات مثلثة اضلاع والثالث كالمكعب الحاصل من قطع الاسطوانة المضلعة ذات اربعة اضلاع مستطيلات في هذه كلها على طريق الهندسيين يتوقف تحقق وجودها جميعا كما علمت على الدايرة **قوله** ثم الدايرة مما يتحقق وجودها اعني مما ان الدايرة التي يبتني عليها اثبات جميع الاشكال ليست بقيمة الوجود بحيث تكون بحيث لو كان الجسم عنده مؤلفا من اجزاء لا يتجزى فلا بد من اقامة الدليل على وجودها وانما انكره هؤلاء وجود الدايرة بوجهين احدهما ان وجود الدايرة ينافي وجود الجزء اذ لو فرضت دايرة مركبة من اجزاء لا يتجزى فان كان مقدار ظاهرها مثل مقدار باطنها كان مقدار ظاهرها المحيط بها مساويا لمقدار باطنها المحيط بها وكذا ما بين المحيطين من مقدار ظاهرهما مساويا لما بين المحيطين من مقدار باطنهما فيلزم ان يكون ظاهر الدايرة المحيطة بها كباطن المحاطة وهكذا حتى يلزم ان يساوي سطح دايرة الفلك الاعظم سطح دايرة الارض السفلي وان لم يكن مقدار ظاهرها مساويا لمقدار باطنها وذلك بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية وظواهرها غير متلاقية فيلزم الانقسام في الاجزاء وثانيهما ان الكرة لا بد لها من الجزء يبتني على ثبوت الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما وثبوتها يبتني على ثبوت الدايرة وفي الدايرة يتوجه فيها **قوله** فنقول الحاطة منه مبني على تركيب القادير اراد به تمهيد اثبات الدايرة بوجوه ثلثة احدها على طريقة الجدل والالزام والاخبار على طريقة الحكماء والبرهان اما الاول فقول اصحاب الجزء بلزوم الاعتراف بوجود الدايرة فانهم يقولون هذه الدايرة المحسوسة الغير جارية او غيرها ليست بدايرة بل في محيطها او وسطها تقعير وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس والحس ربما يغلط فنقول اذا فرضنا على اصلكم خط مستقيم مركب من اجزاء لا يتجزى على الجزء الذي هو المركز في الحس ووضعنا الطرف الاخر على جزء من المحيط ثم ادرنا المسطرة ووضعنا على الجزء الذي يلي الاول من المحيط فان لم يكن منطبقا عليه ذلك اما بزيادة واما بنقصان فان كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء او اكثر على الصحة امكن الحاطة بواحدة منتهى خطوط الخط عليه وهكذا يفعل بجزء جزء الى ان يتم الدورة وان كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا ينقسم هذا خلف لا يخلو اما ان يكون اجزاء المحيط الواقعة بين طرفي الخط عليها جميعا مستقيمة او زوايا فرج بينها فعلى الاول يحيط الدايرة وعلى الثاني لا يخلو اما ان كانت الفرج متساوية بحسب الحس او لا فان لم تتساو لزم الانقسام والا فتم الدايرة بالزيادة وهكذا يفعل ان كان في بسيطها

فرج او تضاريس بالادخال والاخراج حتى يصير الخطان يستوى فان كانت الفرجة اقل من الجزء او اكثر من الجزء او الاجزاء باقل من جزء لزم الانقسام
وكذا في التضريس الذى اذا اريد فرجة اقل من الجزء واما ما ذكره الشيخ في قوله مطابقة مماسة او موازاة الجهة المركزة لاصل الجزء فلا يمكن وجود
خطين جوهريين متحاذيين طرفاهما من جانب ومتماسين من جانب اخر لكن لا شبهة في تحقق الموازاة الكلية بين الجزئين الجاورين في المركز قوله
فان قال قايل انا نرى بالعيان ان اصحاب الجزء لا يسلمون وضع خط مستقيم مؤلف من الاجزاء التي لا يتجزى بين كل جزئين من الاجزاء لاستلزامه
انقسام الجزء في بعض الصور مثلا اذا فرض مربع مركب من الاجزاء يمكنهم تسليم الفطر ولا يمكنهم ذلك في المستطيل لاستلزامه الانقسام وكذا
الاشكال كلها الا المربع وبلزمهم وجود المثلث القايم الزاوية الذى هو نصف المربع والشيخ رد عليهم بان هذا لا يفيدهم فلذا يكفى لنا في اثبات الدايرة
على اصولهم وجود الاستقامة والحاذاة بين كل جزئين كانا وان لم يكن ذلك بوجود خط جوهرى مؤلف من الاجزاء فاول الامر فهو هل كان
بين الجزء الذى في المحيط والجزء المركزى مع قطع النظر عن وجود الاجزاء التي بينهما وعدمها او مع فرض عدمها والخلاء الذى هو الهيولى
واستداد او لا فان قالوا الاول فقد خرجوا عن حكم الفطرة وان قالوا الثانى فيمكن ان يطبق على الخط المستقيم لا محالة فان انكاره كانكار الاول فيما
يلزم من الخروج عن الفطرة فان البديهة شاهدة بان بين كل نقطتين عرضيتين كانتا وجوهريتين استداد ومحاذاة بملاء هما من الملأ الاقصر
ما يمكن ان يوجد بينهما من الملأ او اقل عدد من الجواهر الفردة على اصلهم او اقصر بعده ومن اركب ان الاستداد المستقيم بين الجزئين
انما يتحقق مادام الخلاء واما ما دامت الاجزاء موجودة فلا استداد ولا محاذاة فتذكر يمتنع الجهة الذى هو المنزل الى المنزل البعيد لان جميع
ذلك مما يحيل عليه البديهة وفعه الوهم الصحيح الذى هو خليفة العقل فيما دون المحسوسات بابى عن تصورما ادركوه قوله على ان
الاجزاء التي لا يتجزى اذا قد علمت ان اثبات الدايرة على اصل الجزء الزامى على القايلين بالاجزاء واقع على قانون الجدل لان الدايرة الحقيقية
هى الحاصلة من سطح مستوى حقيقى يحيط به خط مستدير حقيقى والكل من السطح والخط غير مجتمعة من المقادير حقايق بسيطة والدايرة على
اصل الجزء ليست امرا وحدانيا لها وجود حقيقى بل اجزاء متعددة الوجود اعتبر لها وجود وكذا في سايرالاشكال وايضا لا يمكن حصول
التلاقى بين تلك الاجزاء على وجه لا يكون بينهما فرج وخلل بل لا بد فيهما وفي محيطها فرج متضادة وبالجملة وجود تلك الاجزاء ممتنع والوجه
من الممتنع ممتنع سواء كانت دايرة او غير دايرة قوله وذا صحت الدايرة صحت الاشكال الهندسية يعنى اذا صحت الدايرة سواء كانت على وجه
التحقيق او على وجه الالزام صحت الاشكال الهندسية كالمثلث والمربع وغيرهما لانها مبنية على الدايرة ويلزم من اثبات الدايرة اثباتها
كما يظهر لمن تتبع كتاب الهندسة لكن الدايرة الحقيقية يصح بها الاشكال الحقيقية والدايرة الالزامية يصح بها الاشكال الالزامية ومن صحتها
يلزم ابطاء الجزء وذلك لوجوه منها انه ثبت من اثبات المثلث ان اى خط كان من الخطوط يمكن تقسيمها بقسمين متساويين وبهذا
يبطل وجود الجزء لان الخط اذا كان مؤلفا من اجزاء وتركا المثلثة او الخمسة يلزم من تنصيفه انقسام الجزء الذى في الوسط ومنها انه
ثبت في الهندسة ان نسبة قطر المربع الى ضلعه كذا نسبة وتر الزاوية القايمة في المثلث القايم الزاوية الى كل من ضلعيها المتساويين نسبة
صحيحة بتشارك فيها وهذه النسبة محققة بالمقادير دون الاعداد فوجودها يستلزم بطلان الجزء اذ نسبة الخطوط المؤلفة من
الاجزاء بعضها الى بعض نسبة عددية متشاركة لا محالة في شئ واحد الجزء الواحد كالعدد ومنها انا لو فرضنا مثلثا قايم الزاوية يكون كل
ضلع من القايمة عشرة اجزاء مثلا كان وتر القايمة فيه جذر مايتين بشكل العروس اذ الدعوى فيه ان مربع وتر القايمة يساوى مربع
الضلعين ومعلوم ان مربع كل من الضلعين مايتان فمربع الوتر مايتان فيكون الوتر جذر مايتين والمائتان اسم الجذر وذلك يوجب
الانقسام قال استاذنا الاعظم السيد الكبير هذا ليس بشئ فان لزوم الانقسام انما يكون لو كان لاسم الجذر جذر وذا كسر في الواقع لكن لا يمكن
لاحد استعلامه على ما هو المشهور وهو مخالف للحق فان البرهان قايم على ان اسم الجذر لا جذر له في الواقع فان الجذر هو الحاصل من ضرب
الشئ في نفسه واذا ضرب في كسر او عشر في نفسه كان الحاصل ذا كسر او كسر من جنس اخر فحينئذ يكون الجذر وهو ما ضرب صحيحا وجذره كسرا او نحوه
فحق التعبير ههنا ان يقال يلزم على اصل الجزء ان لا يكون لمثل هذا المثلث وتر اصلا بشهادة ان المربع السطحى وهو كالجذر في الحساب والمال في الجبر
والمقابلة اذا كان مساحته عشرة فمربع مثلا كان ضلعه الذى هو بمنزلة الجذر في الحساب والشئ في الجبر والمقابلة ثلثة اذ مع كسرا كذا غير منطق
وهذا كما تحقق في ذراع كان ضلعه اربعة عشر ذراعا وكسرا غير منطق فما قيل ان اسم الجذر لا جذر له في الواقع معناه انه لا يوجد له جذر في الاعداد
لا يوجد ايضا في المقادير جذر صحيح مجرد ولا مع كسر عددى يحصل من ذكر المثال واحد صحيح والحاصل ان الكسر بعناه كما مر يكون جزء ما

بمرتبة واحدة وقد اتفق ان ذلك الواحد التام وهو على تسمية من نطق وهو الذي لم يخرج واسم يعم الذي لا تحرير لهذا البرهان الدال على ان العدد الاسم الجذر لا يجد له في الواقع لان العدد الصحيح لا تستوعب الكسر وقولي الكسر اعني به الحق الاسم الذي يوجد في المقادير دون الاعداد فاعلم هذا فانه ينتفع به في كثير من المسائل ومنها الوتر فرضنا مثلثا قائم الزاوية احد ضلعيها مثلثة اجزاء والاخر اربعة اجزاء والاخر الذي هو الوتر واحدا كما كانت العبارة هكذا والتغيير من المتسامح كان الوتر اقل من اربعة اجزاء بالحاري واكثر من ثلثة بالعرض فيلزم الانقسام ذلك ان فيثاغورس يبين في تاليفه الاصول الذي يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه مع الضلع الاخر او فرض تركب الخط من خمسة اجزاء وقسم على الصحة الى واحد واربعة فكان الحاصل من ضرب الكل في واحد خمسة ومربع الاربعة ستة عشر ومن ضربه في الاربعة عشرين ومربع الواحد واحد واذا قسم اثنين وثلثة كان الحاصل من ضرب الكل في الاثنين عشرة ومربع الثلثة تسعة ومن ضربه في الثلثة خمسة عشر ومربع الاثنين اربعة فلم يكن في شيء من هذه القسمة الواقعة على الصحة ضرب الكل في احد القسمين مساويا لمربع القسم الاخر فوجب ان يكون المقسم المذكور لا على وجه الصحة فيلزم التجزي وكذا الحال احكام كثيرة مبنية على عدم الدايرة والاشكال يلزم منها نفي الجزء قوله واما اثبات الدايرة على اصل المذهب فنقول ان الدايرة الحقيقية والمثلث الحقيقي وغيرهما من الاشكال الحقيقية ليست مؤلفة من الجواهر الفردة بل هي حقايق بسيطة عرضية والتي تثبت على اصل الجزء من الاشكال ليست باشكال حقيقية انما هي لالزام الخصم والحكيم البرهاني لا يعول عليها فيجب علينا اثبات الدايرة على اصل المذهب الحق من نفي الاجزاء واثبات المقادير المتصلة قوله واما الاستناد الى وجود تحاذاة بين طرفي خطاة يريد التنبيه على الفرق بين وجود الدايرة على اصل الجزء وبين وجودها الاستقامة والمحاذاة فان الاول مما يمكن دفعه وانكاره على ذلك الاصل المبدل الى ان يلزم عليهم ما ذكرهم من الخرج وحذف الزوايد واما الثاني فامر لا يمكن دفعه ولا انكاره من جميع فلسفي على الاطلاق الانسانية وانما ذكر ذلك اذ عليه مبنى البراهين الاتية على اصلهم فالمحاذاة الحقيقية ثابتة بين كل نقطتين او خطين سواء امكن بينهما خط مؤلف من الاجزاء او لا يمكن كالذي فرض من شكل مستطيل حاصل من تخطوط متساوية مؤلفة من الجواهر الفردة كل منها اكثر قليلا من الاعظم فيمتنع مثل هذا الشكل لا يمكن فرض خط مستقيم مؤلف من تلك الاجزاء مقاطع للمثلثة بحيث يبتدئ من مبدا الخط الاول وينتهي الى الخط الثالث كقطر المربع والمستطيل والا لزم ان يكون قطر المقلل مؤلفا من ثلثة اجزاء لا يتجزى وهو ضروري ولكن لا يتحقق بحد مستقيم بين ذينك الطرفين في هذا الوضع في شعاع النظر او اليد بل يجب اقربها الابعد والعجب ان حذاق المتاخرين حاولوا ابطال الجزء الذي لا يتجزى بفرض هذا الشكل المستطيل على هذا الوجه وفرض الخط المذكور والمستلزم لذلك الخلف وتبعه الاخرون ولم يعلموا ان القاعدة البرهنوعلق في الهندسة من قولهم لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم لا يجري في اصل الجزء وتركب الخط من الجواهر الفردة قوله فنقول قد بين في الطبيعيات اه هذا نافي الوجوه الثلثة لاثبات الدايرة وهو انه قد ثبت في العلم الطبيعي ان في الوجود اجساما بسيطة وان كل جسم بسيط طبيعة واحدة ينسب اليها جميع ما له من الصفات والاثار كالشكل والوضع والاين والحركة وغيرها وبين ان الشكل الطبيعي هو الذي لا اختلاف فيه لاشيء من الاشكال غير الكرة الا في اختلاف امتداده وتعدد سطوح او خطوط او نقاطه لا يكون طبيعيا اذ الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يفعل من كل ما يفعله الا واحد الا ولى من هذا المطلب بيانا على قاعدتهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما توهمه اكثر المتاخرين فاوردوا النقض بصدور الكثير من طبيع الجسم البسيط كالارض مثلا فان لها مقدارا جسميا وسطحا ولونا غبراء وثقلا وبوسة مجردة وكونا في الخير وسكونا كل ذلك من فعل الطبيعة ولم يعلموا ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مختص بالواحد من جميع الجهات وهذا مبني على قاعدة اخرى وهو ان تكثر افراد النوع الواحد لا يمكن ان يكون الا بسبب تكثر المادة او تكثر استعداداتها فان المادة واوازمها مشتركة متفقة في الافراد لا يقع بها الاختلاف في الافراد فلا بد في ذلك من اسباب خارجة عن الطبيعة ومن قوة استعدادية قابلة للتكثر والانقسام حتى يحصل بها الكثرة العددية فاذا كان الفاعل واحدا والمادة واحدة لا يفعل من كل ما يفعله بحسب الجهات والجنبات التي فيه الا امرا متفقا مشابها فاذا اقتضى شكلا يجب ان يكون غير مختلف الاجزاء وغير الكري من الاشكال البيضي والمفرطح لا يكون كذلك فثبت انا البسايط من الاجسام كرية الاشكال واذا بين وجود الكرة مع وجود الدايرة امكن قطعها بالبسيط المستوي فاذا قطعت كذلك حصلت الدايرة وهو المطلوب قوله وليس يمكننا ان نصحح ذلك الا هذا الوجه لاثبات الدايرة وهو مبني على مقدمة منها انا اذا كان خط وسطح واقعا على

على وضع ما كالانتصاب على سطح الافق او الموازاة له او غير ذلك يمكن فرض خط الخر او سطح الخر يكون وضعه غير ذلك الوضع ويكون الثاني
بحيث تلاقي الاول او احد طرفيه الفعل او بعد الاخراج كوضع خطي الزاوية قائمة كانت او غيرها ومنها انه يمكن ان يتحرك ذلك الخط او السطح
بانتقال الجسم الذي فيه الاول الى غير جهة ميله الكلية او موضوعا كوضعه بحيث يقع على ممتد مع الملاقاة او بدونها او موضوعا في موضعه
قائما مقامه او موازيا له ومنها ان الاختلاف في الوضعين او الموضوعين يمكن وقوعه بجسمين كذلك يمكن وقوعه بجسم واحد في زمانين بان
يكون بجسم واحد وضع معين كالانتصاب فينتقل منه الى وضع اخر نسبته بحسب ذلك الوضع كنسبة احد ضلعي الزاوية
الى الاخر فحكم الجسم الواحد في تعدد الوضع كحكم الاجسام المتعددة وكذا الكلام في الخط او السطح في تعدد الوضع الواحد منها فاذا تقرر
هذه المقدمات نقول لو لم يكن في الوجود استدارة حقيقية وكانت الاستدارات كلها مستقيمة الخ لما كان ما ذكرناه من الانتقال في الوضع
البتة فاستحال ان يصير الموازي لجسم مقاطعا له بالحركة بل يصيرها موازيا له اذا تحرك في الطول او مطابقا له اذا تحرك في العرض وما مماسا له
اذا تحرك بينهما بين العرض والطول على وجه ما مع الموازاة بعيدا عنه اذا تحرك في العمق وكذا الحال في المقاطع لجسم اذا لاقاه بالحركة لان
الحركات كلها اذا كانت على سموت مستقيمة لا يمكن ان يصير الخط الواقع على هيئة المقاطع لخط مثلا بالفعل او بالقوة كذا مطابقا له
بحركته لان حركته الى الانطباق لما كانت على الاستقامة سواء كانت ذاهبة في جهة الطول او العرض او العمق من الجهتين لكل منهما او واقعة
كيفما كانت وفي جهات اخر بين هذه السموت الثلثة فما دامت النقطة المفروضة على الخط حافظة لتحركها خطا مستقيما غير متغير في وضعها بمثل
الانحناء او الانكسار فانه لا يلتئم ذلك الخط بتمامه بل يبقى على هيئة المقاطع مطلقا كما بينا ان اذا فرضت كل قسم من تلك الاقسام واعتبر
بلا بد في ذلك من حركة تتفق من الخط المذكور او غيره كالسطح والجسم على هذه الصفة وهو ان يكون احد الطرفين فيه لازما موضوعه
والاخر ينتقل فيلزم منه تعدد البتة كما حكم به البديهة فان كل خط او سطح او جسم فرض احد طرفيه ساكنا موضوعه وفرضت اجزاؤه متصلة
واحدة فلا يمكن حركة الاخر منتقلا من طرفه الاخر بل من كل نقطة يفرض فيه دايرة او قوسا من دايرة واذا فرض اللازم في موضعه جزء غير احد
الطرفين فيفعل كل من الطرفين دايرة او قوس دايرة اخرى لكن بشرط ان يكون احد الطرفين ابعد من الجزء الساكن والطرف الاخر اقرب منه
فيكون احدهما هو الابعد اعظم دايرا واسرع حركة والاخر هو الاقرب اصغر دايرا وابطا حركة والا كان فعلاهما واحدا في الوضع
على اي التقادير ثبت وجود القوس واذا ثبت وجود قوس من دايرة مع وجود تلك الدايرة بالضعف الخ ثم قال نسبتها الى الدايرة نسبة
الناقص الى التام والناقص انما يوجد لاجل التام لا بالغاية ومتى امتنع وجود التام والغاية امتنع وجود الناقص لانها علة الغائية والعلة
اولى بالوجود والوجوب من المعلول كما سبقت قوله وهذا على الاول الصحيحة يعني ان اثبات الدايرة على هذه الطريقة التي ينبغي
على الصحيحة المباينة عن الحكماء بالبرهان كانفصال الاجسام والمقادير وعدم تلاقيها من الاجزاء التي لا يتجزى وعدم امكان الجزء المتجزي الحكم
بعضها عن بعض والا لم يلزم وجود الدايرة من فرض حركة جسم مع ثبات طرفه منع من جواز الانفكاك بين اجزائه فان الذي فرض كون القايم على سطح
لا يمكن ان يصير مماسا قبل الالتصاق بفعل الطرفين دوائر انما يلزم اذا لم ينفصل اجزاؤه والا يجاوز موضع تلك الملاقاة بالحركات المستقيمة للاجزاء فان
لا يمكن اثبات الدايرة على القايل بالتفكيك الا بالطريقة الاولى من ست الفتح واذا الذرات فايدة في الدايرة المحسوسة اضرست فهي بناء فوق هذه بعد
من انكار الدايرة او اثبات الاجزاء التي لا تتجزى الا بالاتصال فانه اذا ثبت وجود الدايرة لزم منه بطلان اثبات الشك وغيره ومنها ابطال الجزء و
اثبات الانفصال قوله فليصار الى غير ما نقيل الخ الغرض من هذا الكلام توضيح ما ذكره من الدليل فانه بالنسبة اليه كجزء
من اجزيات القاعدة الكلية يعني انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا موازيا للافق وفرضنا جسما ثقيلا احد طرفيه يفعل قايما على ذلك السطح مثلا قايما
لو طرفه الاخف قياما معتدلا لا معدلا بالشاقول ونحوه بحيث لا يميل بطبعه الى شيء من الجهات ويكون منتهيا بطرفه الاثقل الاعلى الى نقطة وطرفه
الاخف الادنى الى نقطة ماس بها نقطة من السطح ولا شك انه ما دام يكون معتدلا بالقيام لا يميل الى الجهات فهو ما يتم ثباته وسكونه
ثم اذا اميل الى جهة جاز جاز او زال اللام حتى سقط فيحدث ربع الدايرة او نصف دايرة او خط مستقيم فلا يخلو اما ان يثبت النقطة الماسة
منه في وضعها او لم يثبت فان ثبتت فعلت نقطة الراس بكل نقطة موجودة او موهومة في ذلك الجسم ربع دايرة وان لم يثبت نقطة التماس
منه فلا يخلو اما ان يكون حركتها عند حركة الطرف الثقيل الى السفل الى فوق او الاول الخ لزم ان يكون فعل كل واحد من النقطتين نصف
دايرة بل كل نقطة موجودة فيه فعل نصف دايرة لا نقطة واحدة ساكنة هي المتحدة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط من ذلك وهي مركز الجميع

الاتصال الدائر بعضها سريعة من الحركة المتوسطة وهي التي يكون النقاط الواسعة لها من الجزء الصاعد وبعضها سريعة من الحركة الصعودية
هي التي حصلت من نقطة الجزء الحابط وكل واحد من اضاف احد القسمين مما يوجد لها من القسم الاخر تتم بدايرة كاملة اذا كانت في
البعد عن المركز وعلى الثاني فتتحرك النقطة حركة ابطأ على السطح فيفعل الخط الاخر خطا منحنيا لكن التحقيق يقتضي بطلان هذه الحركة لانها
لا تحصل في اماكن بل وطبيعية كلاهما بطيئة اما كونها الطبيعية فظاهر لان الثقيل لا يتحرك بالطبع الا الى المركز لا على المركز واما كونها
على وجه الارض فليست كما ظنه بعض الاشراقيين انها على المركز وانما تحصل الى جهة المركز بل هي على ايجاد المركز يكون ما يتحرك اليه وكان اسفل
فيتحدد الوجه بسبب انواع انفصال الجزائر بعضها عن بعض وكلا الشرطين مفقودين هنا اعني مكان الخلاء وسهولة الانفصال اما كونها بالقسر
فالقاسر يحملها ليس الا الاجزاء التي هي اثقل من حيث فيها الثقيل الاخف فاذا وقعت الاخف اما ان يدفعها الجهة حركتها وذلك في نحو
واما الى مقابل جهة حركتها وذلك للضرورة الحاصلة من جهة احتفاظ الاتصال الواقع بينها وبين الاخف وتماسك بعضها الاخر وعدم
الانخلاع والانخناء فلا بد ان وقع تحريك من الاثقل للاخف ان يكون تحريكا ودفعا الى فوق فان الاجزاء العالية حيث انها اخف من المتوسطة
يقتضي حركة السرع الى الزوال والاجزاء المتوسطة لكونها اقل ثقلا يقتضي حركة ابطأ فلا بد من سبقة الاجزاء العالية المثقلة في الحركة على سائر
الاجزاء وتماسك الاجزاء يمنع عن الانعطاف وعن الانفكاك بكون نزولها على اقصر المسافات فينضط بالعالي الذي ينزل على سبيل الاستدارة
وان يدفع السافل الجهة الفوق كذلك فانه ليس ايسر لم يرفع العالي السافل لامكن ان يتحدر كطرفي الشاهين فان الاثقل لا يتحدر الا اذا
ثقل الاخف فعند ذلك ينقسم الجسم الى جزئين احدهما الاثقل وهو الذي يميل الى السافل بالطبع والاخر الاخف وهو الذي يميل الى
فوق بالقسر وبينهما حد مشترك هو مركز الحركتين وتد خارج منه خط مستقيم الى كل من نقطتي الطرفين فكما يتم من حركة كل من الخطين
المنطبقين الدايرة الخطية فيتم من حركة كل من الخطين الدايرة السطحية ثم لا يخفى ان المرسومات في هذا القسم ايضا دوايرا وفي الفصل الاول
اوتارها لكن قد مر انه اذا ثبت بعض الدايرة صحت الدايرة بالتمام وبهذا اطلق الشيخ الدايرة على هذه الاشياء **قوله** فبين انه ان لم
عن محال الجسم معناه انه قد بين بما ذكرناه ان حركة اجانب الماس للسطح على سبيل الانجذاب ما الا وجه له لانها ليست بالطبع ولا
بالقسر وعند انحدار الطرف العالي من ذلك الجسم يكون الجزء الماس اما غير متحرك او متحركا الى فوق فان لم يتحرك كان وجود الدايرة واضح
وانما قال اصح مع انه ان تحرك ايضا كانت صحة وجود الدايرة بحالها وان كانت اصغر من المرتسمة لان يلزم من حركة النوى الصغر وقد يكون
الى فوق وجود دايرتين لان بعض الاوهام ربما صعب عليها ادراك ان الزوال لا يكون الا الى فوق بل يجب او يجوز ان يكون حركة الجزء
الماس منحرة على السطح وعند ذلك لا يثبت وجود الدايرة بل المنحنى **قوله** واذا ثبت الدايرة ثبت المنحنى اه يريد اثبات الخط المنحنى
الغير الجاري والشكل الحاصل من السطح الماس لهذا الخط ان ذلك لانه اذا ثبت الدايرة ثبت اقسام المثلث وثبت المثلث القائم الزاوية والسطح
القايم الزاوية اذا ثبت الثلث صح وجود المخروط المستدير بان يجعل احد ضلعي القائمة محور الانزول وعلى الثاني ان يعود الى موضعه
الاول واذا ثبت السطح القايم الزوايا صح وجود الاسطوانة المستديرة بان يجعل احد اضلاعه محور الانزول وادير السطح الى ان يعود
الى موضعه الاول واذا ثبت احد هذين الشكلين وقطع بسطح معارف او غير موازي القاعدة ولا ماء على السهم والاحصل على الاوايل دايرة
حقيقية وعلى الثاني اما مثلثا او سطحا قايم الزوايا فصدق ذلك بحصول قطع محيط بخط منحنى غير جاري وعبارة الشيخ في تصوير المخروط
لا تخلو من خزازة لانه يدل بظاهره على ان راس المخروط هو الواقع في جانب الزاوية القايمة من ذلك المثلث وليس كذلك والا لم يحصل منه
قطع طبيعي الا بان يكون تلك الزاوية اصغر من قايمة وقد اوضحنا اليه فيما سبق **قوله فصل في** لما كان اثبات وجود المقولات
التسعة النسبية وعرضيتها امرا واضحا لم يقع فيه خلاف من احد لم يتعرض الشيخ بعد فراغه عن احوال مقولتي الكم والكيف لبيان وجودها
وعرضيتها واقتصر على ما سبق في المنطوق من بيان محمولاتها وتحقيق حدودها واما المضاف حيث يخفى وجوده في الخارج ويقع فيه
شكوك يحتاج الى حفظها فلهذا تعطف الباء الذكر وخصها بالبيان من جملة الامور النسبية **قوله** واما القول في المضاف اعلم ان
المضاف قد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد نفس الاضافة وحدها وقد يراد مجموع الامرين وهكذا في كل لفظ مشتق كالابيض
وغيره فان الابيض مثلا ما ثبت له البياض بمعنى لا يفهم عنه لكن المبحوث عنه من المضاف الذي هو من مقولة الذات هو الامر البسيط العام
ثم لما كان الوقوف في اول الامر على المركبات اسهل من تحليل بسايطها وتميز بعضها عن بعض لاجرم الحكماء كانوا يتكلمون في هذا الباب اولا

في المضاف ثم اعلم ان في الاضافات الحقيقية ايضا المضاف هو الذي يحتاج معقوله بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه المضاف الحقيقي البسيط
والمضاف المشهوري المركب والمراد بكون المهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون المهية بحيث يعقلها الى عقل شيء خارج عنها وان لم يكن
فان الملزوم مما اذا تصور تصور معها لوازمها مع ان حصة الملزوم مما غير متصورة بالقياس الى حصة اللوازم فهو ذلك لوجوب كون المهية التي هي اول
الموضوعات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللازم واستحالة كون المضاف بل يكون المعقول المحتاج تعقلا الى تعقل غيره لا بتقرر له
وجود لا في الذهن ولا في الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه كالابوة فان ثبوت الابوة لا يتقرر له في الوجود الا لكون ابن موجودا فان
الاضافة هي اعتبار صفة الشخص من حيث انه غير موصوف بصفة اخرى يماثلها او يخالفها الاولى كالاخ والاخ والمساوي والثاني كالاب
والابن والعلة والمعلول فان قولنا ان هذا الرسم فاسد فان قولهم محتاجة معقولة بالقياس الى الغير هايرجع معنى القياس فيه الى نفس الاضافة
او الى نوع منها فيكون تعريفا للشيء بنفسه او بما يتوقف عليه وكذا الذي ذكره في تفسيره انه يحوج تصوره الى حضور امر خارج ان عنوبه انه يعلم
مفهوم المضاف بذلك الامر الخارج فيلزم الدور في معرفة المضايفين وان اريد تجرد لزوم المعية فكثير من غير المتضايفين كذلك وقريب من ذلك
قول بعضهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف يمكن الاعتراض من جهة الرسم الاول ان المضاف الذي يوخذ في الرسم او يتضمنه هو المضاف
بالمعنى الثاني اي ما يصدق عليه مفهوم كلفظ القياس لفظ المعلوم ونحوهما لا المضاف الحقيقي البسيط او المركب منه ومن الموضوع والاضافة
فكون معرفة الشيء شاملا على امر مبهم لا تعريفا بما يكون المفهوم لا للفرد ولا يلزم فيه توقف الشيء على نفسه بوجه بخلاف الثاني ان التعريف بالتنبيه
والتذكير فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا اطرافه وقد يحتاج الى تنبيه في التفريق بين البسيط والمركب فيتبين ان المركب خارج من مقولة اخرى
وجوده فلا يكون وجود المضاف بالجوهر كالابوة والبنوة كالمساوي او كيف كالشبيه غير ذلك المضاف الحقيقي وهو بحيث يوجد ما بعينه يوجد
مضاف الحق ان يعرف المضاف او لا بانه الذي يكون بحسبه معقولا بالقياس الى غيره ثم يقال ان ذلك على قسمين احدهما ان يكون له بحسبه هذه
المعقولية وذلك هو المركب كالابوة فانها تشمل على الحيوانية وهي معقولة في ذاتها لا بالقياس الى غيرها والاخر ان لا يكون له بحسبه ذلك وهو ما
معقولا بالقياس الى غيره وهو المضاف الحقيقي كالابوة وبما ذكرنا يتبين ان الرسم الذي ذكروه لا صحيح وهو تعريف شامل للمضاف الحقيقي والذي
يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يكون تعريفا للشيء بنفسه حيث ظهر ان المضاف الماخوذ في المهية المعقولة بالقياس الى غيره وهو الحقيقي او
مشتمل عليه وهو المركب واما الفرق بين الاضافة والنسبة فقد مر ايضا في اوايل المنطوق من انه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اتحدت تكررة بحسب
ان للطرفين الا في النسبة فقط بل بزيادة انها اينما نسبة اخرى فان السفل في نسبة الحايط بانه يستقر عليه الحايط ايضا نسبة اليه بانه مستقر
عليه لهذا قيل ان النسبة لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين فاذا قيل سمك الحايط بانه يستقر عليه وانطلق قيل فاطبغوريا
المنطوق فاعلم انه اذا فرض للاضافة وجود مغاير عن وجود ما التصق به كان عرضا لانها حينئذ لا يعقل امرا مستقلا معقولا بالذات بل انما يعقل بالتبع
بل انما يعقل بالتبع حالة الشيء بقيسه الى شيء اخر فقط اذا فرض موجودا كان وجودا غير مستقل الوجود بل عارضا لغيره فلا اضافة في الوجود
الا وهي عارضة لشيء لا محالة اما بغير واسطة او بواسطة اضافة اخرى اما عروضها الاولي فيمكن لجميع الموجودات حتى المضاف ولهذا قال العرض يحمل
بحوهر مثل الاب والابن او الكم كنصفه اهو مختلف في الطرفين الخ ويدل بيان قسام المضاف بحسب اولي عروضه وهو اما عارض للجوهر والعارض له
ايضا ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق الطرفين كما ذكر من امثلة القسمين واعلم ان منها ما معروضه مطلق الكم كالضعف والصعف
وغير الكم كالخماسي فان المقطع ايضا توصف بالخماسي ثم من المختلف الطرفين ما يكون اختلافه محدودا محققا كالضعف والثلثة
كامثال وكالجذر والمجذور ومنه ما يكون اختلافه غير محدود لكنه يتوقف على محدود كالكثير الاضعاف فان الكثير وان كان امرا مبهما غير
محقق الوجود لكن الضعف امر محقق محدود وكذا الكل والجزء فان كلية الشيء امر محقق وان كان غير موصوف في التقسيم لا ينتهي الى حد وهو ما ليس
اختلافه مبنيا على امر محدود كالزايد مطلقا او الناقص مطلقا وكذا البعض والجملة **قوله** وكذلك اذا وقع مضافا فهو مضاف اما ذكر
من اقسام المضاف باعتبار عروض الكم عروضا اوليا او الواسطة بذكر منها ما يعرض له بالواسطة وقد علم ان من المضاف ما هو معروض اولا لمضاف اخر و
شملها ذكان في الكم لا يكون الا مختلف الطرفين كالازيد والانقص فان الازيد انما هو زايد بالقياس الى الزايد هو ناقص بالقياس الى الزايد ايضا
الى ناقص اخر وهو غير مثل ايضا للمختلف الطرفين الذي هو غير محدود الاختلاف من عوارض الكم **قوله** ومن المضاف ما هو في الكيف كالمتفق
كالمشابهة ومنه ما يختلف كالسريع والبطي والثقيل والخفيف فالاولى ان اما الاضافة العارضة عروضا اوليا للكيف فليس يكون متفق الطرف

كالمشابه

كالمشابهة والمشابهة فان المشابهة كما مر هي الكيفيتين وهي بالنسبة الى الموصوفين بها مشابهة وبالنسبة اليهما مماثلة اي اتحاد في النوع
كما عرفت سابقا وعلى اي الاعتبارين يكون اضافة للكيف كالسواد والطعم وغيرهما وسيأتي ان مخالف الطرفين كالسرعة والبطوء فان السريع
سريع بالاضافة الى بطيء وكذا البطيء بالقياس الى سريع وكل منهما عارضة للميل الذي هو كيفية والمراد بالثقل ههنا ليس الكيفية
المقتضية للحركة الى اسفل ولا المراد بالخفة نفس الميل الى فوق والا لم يكونا من باب المضاف بل المراد بكل منهما المعنى الكمالي المقيس الى ما هو
ناقص فيه فالثقيل اذا قرن بشيء احد هما اعظم من الاخر كان الاعظم ثقيلا بالقياس الى الاصغر وخفيفا بالقياس الى ما قرن باعظم منه وكذلك
الاصغر ايضا ثقيل الى ما هو اصغر منه وهذا هو مراد الشيخ بقوله في الاوزان اي عند الموازنة والخفة والثقل اللذان في الاسوام ههنا ايضا
اضافتان عارضتان للكيف الذي هو الصوت **قوله** وكذلك قد يقع فيها كما بالاضافة اي كما في المضافات العارضة للكم اضافتا الى اشد
قوله كالاسرع والابطأ والاثقل والاخف والاعظم والاصغر وفي الاربعة قد يسبق ان الاضافة مما يعرض لجميع الموجودات فضلا عن جميع المقولات
عرضا او لما تحت مقولة نفسها فالعارضة للاين كالاعلى والاسفل انما اتى بهما بصيغة افعل لان العالي والسافل قد يراد بهما نفس المكانين فلا
يكونان من باب المضاف بل من الاين نفسه ثم يكون الاعلى والاسفل اضافتين واقعتين في الاين وانما ادخلهما المعنى لانهما كان كل من الاعلى و
الاسفل اضافة في اضافة والعارضة للمتى كالمتقدم والمتاخر والعارضة للوضع كالاشد انتصابا والاخنى والمائل كالاكبى والاعرى وللفعل
كالاقطع والاشد تخنيا والانفعال كالاشد تنجيا وتقطعا والاضافة كالاعلم والاقرب وغير ذلك كما **قوله** ويكاد ان يكون المضافات اقل
يريد ان ضبط الاضافات كلها على كثرتها وانتشار انواعها واقسامها العارضة لجميع الاشياء في عدة اقسام ينحصر فيها جميع افراد المضاف فكما ان
انها منحصرة على سبيل التقريب بحسب التتبع والاستقراء لا على سبيل القطع بحسب البرهان في اربعة اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالنقصان
والانفعال وعكسها في القوة والتي بالمحاكاة فانك اذا تتبعت اقسام الاضافات تجدها اما من اقسام المعادلة كالمماثلة والمشابهة والمتوازاة
واشباهها واما من اقسام الفضيلة والزيادة سواء كانت في الكم كالعالم الكثير والعظيم والطويل والعريض والجسيم او في الكيف كالاسود والاحمر
والاكيف والاذوق والقوة مثل القوي والغالب والقاهر وبالجملة كل كمالية توجد في شيء من الموجودات لا يعقل الا مقيسا الى ناقص ما
من اضافة فاعل او منفعل ومصدرهما من قوة فاعلة او منفعلة ومن هذا القبيل جميع الصفات الفعلية كالكاتب والحرارة والعالمية والجاذبية
والكسر والقطع وغيرها وجميع الصفات الانفعالية كالمنضم والبرد والانقطاع والانحراف والانزجار وغير ذلك واما من باب المحاكاة فما
العلم والمعلوم والحس والمحسوس والخيال والمتخيل فان اضافة كل من العلم والحس والخيال الى ما يازائه من الامر الخارجي الواقع في المواد الحتمية
اضافة واقعة بين امرين متخالفي الماهيتين كل منهما مثال للاخر لا مثله وحكايته لا عن حقيقته بحسب الوجود فالعلم اي الصورة العلمية يحاكي
هيئة المعلوم وكذا الصورة الحسية الموجودة في عالم النفس يحاكي هيئة المحسوس وعلى هذا القياس في الخيال والوهم لكن لما كانت قوى الانفس
في هذه الاقسام مما لا يجزم فيه بكون هذا الانضباط وعدد هذا التقسيم ضابطا حاصرا عند العقل **قوله** لكن المضافات قد تنحصر اما هذا
هو التقسيم الحاصر للمضاف بين الاقسام الثلثة ان طرفي الاضافة اما ان لا يحتاجا الى وجود هيئة مستقرة في شيء منهما وقعت بها الاضافة بينهما
او يحتاجان الى وجودها في طرف واحد او في كلا الطرفين فالاول اضافة اليمين واليسار فليس في اليمين صفة قارة او هيئة زايدة
بها حصلت اضافة اليمين الى شيء فانه اذا تغير الامر الذي كان اليمين باليسار اليسر تغير في اليمين صفة لا نفس اليمين من دون الحال في الشيء
واما الثاني كاضافة العالمية والمعلومية فان في كل من الاضافتين لا بد من وجود كيفية مستقرة في احد الطرفين اعني طرف العالم فان العالمية
والمعلومية انما يحصل كل منهما بهيئة عليمة هي بالحقيقة منشأ الاضافة بل هي المضاف بذاته لا المعلوم وبطلانها يبطل الاضافتين ظلما
مع كل معلوم هيئة خاصة لا الزمان المعدوم معلوم ولا ذات ما من خارج فهيئة صارت معلومة منحصرة الصفة الحاصلة في ذات العالم بها
يقع الاضافة بينهما واما مثال الثالث كاضافة العاشقية والمعشوقية فان شيأ منهما لا يتحقق الا بهيئة يدرك شوقية في العاشق وبهيئة
ملذة مشوقة في المعشوق هي التي جعلته معشوقا ولو فقد احد الهيئتين بطلت العاشقية والمعشوقية **قوله** والذي ينبغي لنا ههنا من
امر المضاف انما كان هذا البحث متعلقا بتحقيق حقيقة المضاف وحده لا باثبات وجوده وعرضيته كان بالحري ان يذكر مع الابحاث المتعلقة بذلك
التحقيق المذكور فيما سبق ولهذا قال وقد يخيل لنا الشعار بانه كان ينبغي ان يذكر هناك لعلم الذهب اكثر الناس الى ان الاضافة معنى واحد قائم بالعدد
وبالموضوع موجود بين شيئين وفي اعتبار ان كلا منهما ينسب الى طرف وموضوع الاعتبارين هما الواحدة كالعلم مثلا فانه واقع بين العالم والمعلوم

واما اعتبار ارتباط احد الاعتبارين بالمية العالم واعتبار الاخر بمعلومية المعلوم ولا يبعد ان يكون مبنى غلطهم اشياء اربعة احدها ما اشتهر من ان الاضافة انما يكون بين شيئين وثانيها ما اشتبه عليهم الامر في مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها فزعموا ان الاضافة فيها هي بعينها الكيفية الحاصلة المحيثة العالمية بشيء هي بعينها عالمية احد الطرفين ومعلومية الطرف الاخر وكذا القدرة شيء واحد هي بعينها قادرية لاحدهما ومقدورية للاخر والارادة مريدية لاحدهما ومرادية للاخر وعلى هذا القياس في غيرها وثالثها ما اشتبه عليهم الحال فيما بين الطرفين من الاضافة فخلطوا الواحد بالمعنى الواحد العددي وبعبارتهم لم يجدوا الفرق بين ما يوجد للشيء وبين ما يوجد به فيسأل الشيء وهذا الرأي باطل فان الواحد بالنوع حصوله موضوعين بل الكل من الطرفين صفة خاصة الاضافة تغاير ما للطرف الاخر العدد سواء كانا متماثلين نوعا كالاخوة والمجاورة والمماسة والمغايرة وغيرها او لا فكل منهما معنى في نفسه مقيس الى الاخر مغاير له العدد البعض الذي الاخر مقيسا اليه فقد يكونان متغايرين عددا ونوعا ايضا كما في مختلفة الطرفين كالابوة والبنوة فانهما صفتان مختلفتان نوعا كل منهما صفة توجب القياس الى موضوع الاخر فان للاب صفة الابوة بالقياس الى الابن وللابن صفة البنوة بالقياس الى الاب وليس يلزم من كون الابوة بالقياس الى الابن ان يكون صفة للابن كيف ولو كانت صفة له لكان الاسم المشتق منها مقولا عليه اذ الصفة المشتق ما من شأنها ان يقع عليه فلو كانت الابوة صفة للابن لكان يقال الاب للابن وليس كذلك وليست هذه الحال الاخرى موضوعة للابوة والبنوة غير الاب والابن بحيث لو لم يكن معلوما عند امتنع ولو كانت لكانت صفة اخرى غير الاضافة مختصة بواحد باحد الطرفين كما اشرنا اليه فيما قبل فان كان ذلك كون كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فهذا لكون كل واحد من المتفق والثلج ابيض يعني لو قال قائل لم زعمتم ان ذلك امر واحد مشترك بينهما اكون كل منهما بالقياس الى الاخر قلنا في جواب ان هذا الكون ليس كونا واحدا بينهما جميعا بالعدد بل واحد بالمعنى متعدد بالشخص هو كون كل واحد من المتفق والثلج ابيض وليس يجب من كون معنى واحد مشتركا بين شيئين ان يكون الذي منه في احدهما هو الذي منه في الاخر كما نوهم جماعة في الكل الطبيعي حيث زعموا ان الانسانية واحدة بعينها جزئية في زيد وعمرو وبكر وغيرهم موجودة فيهم جميعا واذا ما احدهم بعينه انسانية بل بما انتقل الى غيره وكذا في سائر الكليات الطبيعية وهو باطل كما بين في موضعه ليس يجب ايضا ان يكون شيء بالقياس الى الاخر ان يكون للاخر كما هو قائم بالقياس الى ذلك الشيء وكذا الذي قال بالقياس الى هذا لكان ذلك لا لهذا فبهذا الشأن تغاير الاضافة

قوله فان قيل هذا انما يشتبه على من لا يعرف الفرق بين الصفة والاضافة الخ يعني انه لا فرق بين الصفة والاضافة في ان كلا منهما يقتضي طرفا ونسبة الى الطرف الاخر وان تغير الحال في غير هذا من الاضافات التي طرفاها من نوع واحد كالاخوة والاخوة والقرب والقرب فانها لما كانت متماثلة الطرفين نوعا واحدا بحسبها شخصا واحدا وليس كذلك قوله من الاخوين اخوة اخرى غير اخوة الصاحب فانه لو كان زيد اخوا لعمرو وكان ان عمرو منهما غير عمرو ان في زيد اخوة لعمرو غير اخوة زيد لعمرو لان زيدا وكذا الحال في المجاورة والمماسة وغيرهما وهذا امر لا يخفى على ذي بصيرة فان استحالة كون عرض واحد شخصي ليس بأخفى من استحالة كون جسم واحد شخصا كائنا في امكنة متباينة بل يحتاج الى الالتفات الى معنى اسم العرض واقع على افراده بالتشكيك ولكن مع قطع النظر عن ذلك اعلم ان كان العرض مشككا بالشدة والضعف ام لا فالشيخ نسب القول في ان اسم العرض واقع على اقسامه بالتشكيك في الاضعف اليه وقياسا على الجوهر لكن الثابت المنكشف عند ان وقوع العرض على بعض افراده اقوى من وقوعه على بعض آخر العرضية ليست كالجوهرية من احوال الماهية التي لا يكون منفاوتا بالتشكيك بل هي من باب الوجود فان العرض عبارة عن نفس الوجود في الموضوع لا عن مجموع وجوده وماهيته وكما ان وجود بعض الاعراض اقوى واقدم من بعض لما كون بعضها اقوى في الاعراض القارة منها كما هو مثل الكيفيات المحسوسة كالحرارة والبرودة والطعم اقوى وجودا واكثر آثارا من الاعراض الغير القارة كالتوقيت والحركة والشباب واما كون بعضها اقدم من بعض كالسطح والخط من النقطة كالحدود من الاشكال فقول لكن الاشياء انما سمي بهذا المعرف انما هي كانت الاضافة من الاشياء الصعبة الوجود خفية الذات كالمبدأ والعلة والمتمم والحركة التي بمعنى القطع واذا اشتد ضعف الوجود وخفاؤه في شيء كاد ان يلحقها بالعدم انكر الناس وجود الاضافة في الخارج فعلى الحكيم ان يتم بالبحث عن وجودها والتمييز في تحقق ان الاضافة هل هي من الامور الموجودة في الاعيان من الامور المنصورة التي تحققها وصدقها انما هو الذهن فقط كثير من الصناعات والاحوال التي لا يعرض الاشياء الا بعد ان تصير معقولة فالذي يكون الفضائل المعدودة بها هذه شيئا طبيعيا ليست مخاريطيا محصورة كما ان ملكة او شخصية هي كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية والمحمولية والموضوعية وما يجري هذا المجرى من كون المعقول فصلا ونقيض فصل او عكسها او كونه صغرى او كبرى او قياسا او برهانا او خطابيا او مغالطيا وجدليا او غيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعا او الحيوان بكونه جنسا والماشي بكونه فصلا او خاصة فيذهب الى ان وجود الاضافات انما يتحقق في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في المعقولات الذهنية التي يغاير لها المعقولات

كذا في الشيخ

الثانية كالنوعية والكلية وامثالها ومنهم من فرق بينها وبين المعقولات الثانية الصرفة بما في علم الميزان من التحقيق وتظاهر بها فان مرد من المعقولات
اعاني الذهن ليشترك كون المعروضات الموضوعة له تواردا حاصلا في الذهن حتى يكون الوجود الذهني قيدا للموضوع لها فان الانسان يحصل
في الذهن وليكن معقولا لم توصف بانها كلية او نوع وكذا شرط كون الجنس جنسا ان يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية فانها وان كان
حصولها في الذهن اكثريا بمعنى انه اشرع وجودها العقل بل النفس السماء من حيث كونها في الواقع تعالى يعتبر منها الفوقية للسماء
المعقودة بها اكثريا بمعنى ان وجود الامر ليست في نفسها بحيث يحصل من الناخرين من جعل تلك المعاني اخارجية مع كونها بحيث لا تخرج
عنها ان تكون اخارجية بحيث يكون فيه كون الموضوع موجودا في الخارج وكون بحيث ينتزع عنه العقل مفهوم المحمول وليس معنى ان تلك المعاني
بوجود ذلك المحمول ان تكون السماء مثلا في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية بوجود بل يوجد بحيث ينتزع منه السماء في نفسها ان يمكن فرض وجودها
لا على هذه الصفة فكونها بحيث ينتزع منه الفوقية هو وجود الفوقية لا بمعنى وجود الشيء بما رجا الاصافي حده ومفهومه مثل شيء في الخارج كما ستعرف

قوله واحتجوا الوجه الثاني على ما ذهب اليه الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافات من الموجودات الخارجية واكثر الحاكمين بالمطابقة بين الوجود والعلم
بكون الاضافات من الموجودات الخارجية وهي حجة قوية لا يرد عليها شيء والفاظ الكتاب بالمتحمة مستغنية عن الشرح قوله وقال الفريق الثاني
ان المنكرين لوجود الاضافات في الخارج احتجوا عليه بوجوه الاول ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم التسلسل لان كلا من تلك الاضافات معقولا
على فرض وجودها يكون في محل وكونها في محلها اما ان كان لمحل احد الطرفين او وجودهما او كلا منهما اضافة اخرى غير تلك الاضافة فان الاضافة كانت
موجودة كانت في محل وكونها في محل معقول اضافي غير معقول الابوة فان مضايف الابوة هو البنوة ومضايف الحالية للطرف يكون اضافة الحالية
اضافة اخرى غير الابوة بالعدد عارضة الابوة بذلتها اضافة اخرى هي اضافة الحالية لمحلها ثم ننقل الكلام الى كل من اضافة الحالية المتعلقة بالطرف
ايضا عارضة عن محلها لمحلها في محل وعروضها فيكون لكل من الحالية الخارجة عروض وحلول اخر لمحله وهكذا يتسلسل الحلولات الى غير نهاية وهذا شنيع و
ليست العلاقة التي بين الاب والابن خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب اسم ليست غير راجع الى كل من العلاقتين المذكورتين اولا وآخرا فان
العلاقة التي بين الاب والابن هو ان حاصلا خارجيا منسوب على الحالية لاحد كونه خبر ليست كما توهم اذ المعنى ان بينهما علاقة هي البنوة مع الاب والبنوة مع الابن
والابن التي هي ايضا خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب والغرض ان هذه علاقات واضافات اربعة متغايرة بالعدد ويكون كل من هذه
الاضافات اذا كانت موجودة اضافة اخرى هي كونها في محل او عروضها المذكور ينقل الكلام الى تلك الكون او العروض فهو ايضا اضافة اخرى او كانت
موجودة فلكانت لها اضافة عروض اخرى فتتم الاضافات الى الاثنا عشر وهو مخ الحجة الثانية هي المشار اليه بقوله وان يكون ايضا من الاضافات
ما هي علاقات بين وجود ومعدوم اذ بيانها انه لو كانت الاضافة موجودة ومن احكام الاضافة تحقق المعية في الوجود بين المتضايفين فيجب ان يكون الموجود
بالقدم الزماني على شيء معدوما في الوجود مع ما يتأخر عنه وكذا الموصوف بالتأخر يجب ان يكون مع المتقدم عليه في نحو وجود وهو ان المتقدم على الذي
هو يخلفنا والمتأخر عن المتقدم الخالية فيلزم ان يكون نحن مع الماضيين ومع الباقين في نحو القيام والعلم اضافة فان كانت الاضافة موجودة
يلزم ان يكون طرفاها موجودة فيكون القيام موجودة بالفعل بعد والعكس كذلك بصفة الحجة الثانية ان المتقدم والمتأخر ذاتيا لا يجتمعان زمانيا فلو كانت
الاضافة موجودة لزم ان يكون اجزاء الزمان موجودة مع ما مع وصف المتقدم والمتأخر وذلك يستلزم التناقض وهو مخ الحجة الرابعة ان الاضافة لو كانت
موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في امر ما ومتمايزة عنها بخصوصية لاستلزام المطلق المتخصص بقيد لم يوجد فيكون بقيد الوجود مشاركا
الخصوصية سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك القيد ايضا اضافة فيكون حادثا الاضافة متقدما على الاضافة ويلزم ما بينا ان يكون حدوث الاضافة
الذي هو القيد متوقفا على اضافة اخرى فنتسلسل وهو مخ الحجة الخامسة ان الاضافة لو كانت موجودة لزم ان يكون الباري محلا للحوادث لان وجود كل
حادث اضافة الايجاد وذلك مخ نهذا هي شبه المنكرين لوجود الاضافات فستعلم حلها جميعا قوله والذي يخطر بالبال الشريف استدل الى
الجواب عن الشبهتين المذكورتين في كلامهما الجواب الاول من الجواب الحق والذي افاده يشتمل على البرهان على وجود بعض افراد الاضافة في الخارج
وعلى حال الشبهتين اما البرهان على وجودها في الخارج فبان كون بعض الاشياء موجودة في الاعيان عبارة عن تحقق امر هو مصداق الحمل وبعض
لمفهوم كون الانسان مثلا موجودة في الاعيان هو ان يوجد فيها الاعيان شيء يصدق عليه حدها اعني الجوهر الناطق فحمل المضاف موقوفا الذي
مفهومه معقول بالقياس الى غيره فكل شيء ما يصدق في الاعيان انه بحيث اذا عقل كان المعقول من حيث هو مقيسا الى غيره فهو افراد المضاف اذ الكلام انما هو
في وجود في الخارج اشياء كثيرة بحيث اذا عقل كان المعقول من حيث هو مقيسا الى غيره فيكون الاضافة موجودة في الخارج واما حل الشبهة

فقوله فان كان مهية المضاف اخرى شروع في التعليل بان كان المضاف مركبا من مهية اخرى كالمعنى المركب من المضاف البسيط ومعروضه كالاب المعتبر للجوهر والساوي الخاص للكم ومسلما لكلا بوفا للمساواة للجوهر والمساواة المسلمة للكم قوله فينبغي ان يجرد ويفصل من ذلك نفس ما به المعنى المعقول بالقياس الى غيره في الحقيقة فالمعنى هو المضاف بالذات كالمعقول بالقياس الى غيره والذات وزعما عداهما يتضمنه ويلزمه فان ما عداه ليس في ذاته مضافا بالذات لا معنى معقولا الا بالقياس الى غيره بل انما يضاف بقياس يصحح المعنى فانه اذا قيل السما فوق الارض فالسما مضاف الى الارض بالفوقية الثانية لها واما الفوقية الحرة عن السما فهو مضاف الذات لا بفوقية اخرى فوقية لا بجعل الجاعل واعتباره فلان غير الفوقية فوقية اخرى وهكذا لمعنى ينقطع باقطاع تعلاته واعتباراته والحظ في هذا الذي الخارج فليس الا فوقية واحدة هي المضاف بالذات بلا اضافة هي الفوق بالذات بلا فوقية زايدة وكذلك في اضافة اللازم فالزوجية مثلا لازمة للاربعة ولها مهية اخرى غير الازوجية لان الاربعة لا تحتاج في صحة اللزوم فليست مضافة بالذات واما اللزوم فهو لازم مضاف لمعقولية لا باضافة اخرى الا بمجرد الاعتبار كما ذكرنا فلا يلزم من هذه الجهة عدم انتهاء الاضافات لما علمت ان المضاف بالذات لا يفتقر في كونه مضافا الى اضافة زايدة عليه في الخارج من حيث ان كل اضافة يلزمها اضافة اخرى هي اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع ولكل وجود في الموضوع اضافة اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا عدم الانتهاء وان سلمنا كون اضافة الابوة مثلا عين اضافتها الى الموضوع لكن احدهما بالقياس الى البنوة والاخرى بالقياس الى الموضوع فهما اعتباران في الثانية عارضة للاولى عروض الوجود للمهية فان كون الشي في موضوع نفس وجود الموضوع لكن كل من الاضافتين يضاف بذاته الى اضافة اخرى كما ان نفس الابوة مضاف الذات ليس يحتاج الى اضافة اخرى حتى يهايء مهية معقولية القياس الى الغير فالكون ابوة نوع من الاضافة والكون عارضا للموضوع ومحمولا عليه نوع اخرى من الاضافة والكون مع البنوة ومع الموضوع اضافتان اخريان كل من هذه الاضافات مضاف بالذات الى اضافة اخرى منوعة اللهم الا بمجرد تحمل العقل فهيئة الابوة اعني الابوة مطلقا وبالحمل فقط مضاف بالذات بسيط هذا النوع الخاص من المضاف المطلق وكذا العروض والحمل نوع آخر من الاضافة سواء وجد في الخارج اولم يوجد لكن اذا وجد بنى في الاعيان كان وجوده مع شيء آخر وهذه المعية التي لوجودها مع شيء آخر ليست امرا زايدا على وجودها بل هي بعينها فوجودها مع شيء آخر لا المعية زايدة عليه بل نفس المعلول والمعية المختصة بهذا النوع من مطلق المضاف كالابوة مثلا انما هي بذاتها لا بابوة اخرى فالابوة اضافة ومعيتها للموضوع او مع البنوة اضافة اخرى ومعيتها ايضا اضافة اخرى فهما اضافتان اضافة الذات من نوع واحد بعضها موجود في العقل فقط وبعضها موجود في الخارج والنوع وجودها في العقل هي المعية بين المهيتين ووجودها الياها بوجودهما في الخارج وكل من هذه المعيات مع اضافة هو نفس المعية كما ان الابوة بالذات هي بذاتها واية اضافة اخرى بالذات كزيد مثلا قوله فان تعلق الحاجة مثلا تعلل احد المضافين اعني المضاف الذي هو معلول في العقل فاذا حصلت في الاعيان كان وجودها مع شيء آخر لذاتها لا لمعية زايدة على نفس وجودها التي هي نفس المعية الخارجية تعلل هذا القياس بالمعلول في العقل اذا عقلت تحتية المضاف ومعلوم ان معقوليتها نفس وجودها في العقل فكما ان وجودها في العين نفس معيتها الشيء آخر فكذلك معقوليتها التي هي وجودها في العقل احتياجها الى المعقولية شيء آخر يكون وجودها العقلي ومعقوليتها معه هذه المعية في العقل ايضا غير زايدة على نفس وجودها العقلي فكما كانت معية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى الا بمجرد اعتبار العقل واعتماله فكذلك وجودها في الاذهان مع وجود شيء آخر مرتبط بذاته لا باضافة اخرى يرتبط بها هذا النوع من الاضافة فالعقل اذا عقل معية المضاف كالابوة مع مضايفه الذي هو كالبنوة لا يلزم ان يلتفت نظره زايدا على معية المضايفين من معيتهما ولازم لو مقارنة نفس وجود الابوة في العقل ومعقوليتها اعني نفس المعية واللزوم ونحوها لكن لا ان يلتفت الى تعقل العقل والى معية احد المعيين ويخرج معقولا آخر لكون العقل شيئا آخر معقولا غير ذلك المعية بل كون المعية بينهما معقولا امر غير وجود العلم في العقل وكذلك ان يعقل ويخرج معية اخرى بين معية كل واحد من المعيين نفسه كذا معية المعية ومعقولية العقل وتعلق كل معية ومعقولية مع صاحبتها مشابكة ومتوافقة الى حد على سبيل الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها والاستلزام نفس التصور فان نفس تصور المهية المضافة نفس وجودها العقلي ومعيتها الشيء والتفاتها اياه لا يحتاج في كونها حاصلة في العقل الى تصور نفس الصول ولا الى كونها معقولة الى تصور نفس العقل ولا الى كونها مع شيء آخر الى تصور نفس المعية فالعقل يخترع اضافة لا يضطر اليها الحكم نفس التصور بل اعتبار زايد من الاعتبارات اللاحقة المتكررة التي للعقل ان يعتبرها في بعض الاشيا بل في كل واحد منها ويكفي في صدقها نفس الامر المطلق كالوجود والوحدة والوجوب والامكان واللزوم فان الموجود مثلا اذا كان ذا مهية غير الوجود كما هو حق تعتبر الوجود والا فانا

موجودية الوجود نفس الوجود كذلك موجودية وجود الوجود وكذلك الحال في الواحد فالواحدية واحدة والواحد بها ايضا اذا صار مقولا وحدة اخرى والواحدة وحدتها اذا عقلت وحدة اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد قطع اعناق العقل فاضطر الوهم وخياله الذي لا يجب فيها الانتهاء الى حد معين قال واما اذا لم يكن مضافا فليس الا كذلك لان البسيط والمركب يتميزان لان الابوة كانت مضافا باضافة عارضة لذاتها والاضافة البسيطة نفس معنى المضاف باعتبارين فهو من جهة كونه معقولا مع غيره مضاف من جهة نسبة الماهية في العقل نفس تلك الاضافة فبالاعتبار الاول شيء واضافة وبالاعتبار الثاني غير اضافة وكلا الاعتبارين يجب ان يكون الشيء مضافا واضافة وسواء كانت الاضافة زائدة عليه او كانت عينه وهكذا الحكم سائر المشتقات كما حقق في موضعه فالاعتراض البسيط شيء اذا اضافة فقط ان لحظ اضافة وهكذا المضاف وهو ايضا اضافة اخرى حيثما تعقلها فيها مع معقول آخر يكون اضافة اخرى لذلك الشيء مضافا اليه ايضا اضافة اخرى وهكذا الى غير النهاية كما ان الشيء من حيث هو هو يكون ماهية وشيئا وموجودا وواحدا وغير ذلك من الاعتبارات المختلفة لا يحتاج كل واحد منها الى اضافة اخرى بل الشيء من حيث هو هو واحد لا يحتاج الى ان يعتبر وجود الوجود ولوجود الوجود وجود الخ الى غير النهاية وكذا في ظروفه من الوحدة والوجوب اللازم العروض ونحوها قوله فاذا تقرر هذا فاما ان يكون المضاف اعني البسيط موجودا خارجا عن الاشياء الكثيرة او كثيرة من الاشياء في الخارج نحن لا نعني بوجوده تحققه من الاشياء الا تحقق الوجود فيكون مصداقا لمفاهيم متعددة كالماهية والجوهرية ونحوها فاذا كان احد المضافين عارضا لشيء وهو كون معينا اذا عقلت تعقلت مع شيء آخر كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد وجد امثال الابوة والبنوة والمعية والمتقدم والمتاخر وغيرها مما يعد احد المضافين فكان المضاف موجودا واما كونه من الاعراض فذلك امر آخر قد فصلنا القول فيه في محله قوله واما الاول فلانه يعني كون المضاف معينا بالفعل الخ شيء امر يعرض ماهية المضاف في العقل لا في الخارج وليس ان اعتبر في حد المضاف انه يقيس المعقول الى غيره بل كما يقال انه معقول الى غيره بل كما يقال انه اذا عقل عقل مع غيره فله وجود في الخارج وجود في الذهن ولا في كل من الوجودين حكم اخر فكما ان الوجود الخارجي انه اذا عقل كان معقولا الى غيره سواء عقل معه او لم يعقل وليس انه لا يعقل الا يكون معينا مضافا فالابوة مثلا سواء عقل معها البنوة او لم يعقل هي مضاف وهذا كوجود الطبايع الكلية في الخارج كالنوع الطبيعي في الجنس الطبيعي فان كون الخط الطبيعي او النوع الطبيعي او غيرهما من الطبايع الكلية يشترط في الخارج معناه ان هناك شيئا اذا عقلت هيئة حصول معروضها حصل الاشتراك بين كثيرين متفقين او مختلفين بالذات او بالعرض في جواب ما هو لا لانها في الخارج بهذه الصفة او كونها في العقل بهذه الصفة بالفعل هي الا دخل لها في مفهومها فكذا كون شيء مضافا في العقل بفعله لا دخل له في تحديد المضاف بل هو من عوارض الماهية فللمعقول ان يخترع اضافات كثيرة ومعاني عديدة فيما يضطر اليه هو المقايسة التي يزعم عندها ان المضاف قوله فالمضاف الذي وجوده في الاضافة هذا ما كنا قدمناه ونكرره لما استخلص من البرهان الدال على وجود المضاف وذكر لما ذكر ايضا من التحقيق الذي زل بالاشكال الاول السابق الخ انها يكثر من الناس كصاحب المطارحات وغيره فانهم ذهبوا الى ان كل ما يكرر ويحمل في جواب ما هو فهو موجود اخر كالوجود والوحدة وسائر الامور العامة بحيث لا يكون ذا مناف الا يلزم التسلسل في الامور الغير المتناهية بالفعل وهذا باطل بالبرهان واما المتقدم والمتاخر فيريد الجواب عن الشبهة الثانية بان هذا النوع من المتقدم والمتاخر من الاضافات التي يكون بين الموجودات اذا عقلت وان لم يكن شيء منها في الخارج ولا هي مأخوذة من الموجودات الخارجية فان معنى المتقدم حينئذ معنى اضافي لا يتحقق الا اذا كان مضافه موجودا معه قوة المتقدمات كالشرف وما بالعلية وما بالزمان وما بالطبع حيث لا يتحقق فيها المعية الزمانية والمقارنة في الخارج يجوز الحكم في شيء منها بان اضافة اخرى والمضافان موجودان بوجود المضاف فيها لا محالة واما هذا النوع من المتقدم والمتاخر الذي بين اجزاء الزمان وبين مقارناتها بالعرض فلا يمكن ان يتحقق اشرواقع في الخارج لان طرفي الاضافة يجب ان يكونا معا حتى تتحقق اضافة فيهما وهذا النوع من الاضافة غير موجود الطرفين لا في الذهن فلذا ان الصور العقلية في الذهن صورة المتقدم الزماني صورة المتاخر ولا تتصور بينهما رابطة المتقدم والمتاخر في هذا القايد فحقيقتين موجودتين في الذهن لانها انما وقعت في الحضار صورة الطرفين في لحاظ الابتداء بينهما واما قبل ذلك فلا تحقق لا لاحدهما لشيء بالفعل بالنسبة الحاصل بينهما فيكون بتقدم شيء على شيء بوجود يتاخر عن لا شيء موجود فهذا القسم من المتقدم والمتاخر من الاضافات التي لا يوجد الا في الذهن فقد علم ان من الاضافات ما هو موجودة في الخارج كالابوة والبنوة والمعية وغير ذلك ومنها ما هي موجودة في العقل كاضافة الكلية للنوعية الجنسية والجزئية الوضع الخ

والمتقدم كالاضافة الزمانية تلزم التقدم والمتأخر بالقوة غير ذلك فهذا النوع من التقدم من الاضافات الذهنية عند الشيخ هذا ما ذكره في دفع هذا الاشكال والحق ان ليس بسديد فان الحكم بتقدم الملك على الفلس ليس من الاعتبارات الذهنية الكاذبة بل هو امر في الخارج وليست الفضل المتقوم في الحكم بالتقدمات الزمانية على الاشياء كقولنا ان النقيض يتقدم على ارتفاعه بالعدم كاذب وجود كاذب بل هو كالحكم بتقدم بعض الاعداد على بعض كالاثنين على الثلثة والاربعة على الخمسة وكالحكم بتقدم الجزء على الكل وكالحكم بتقدم العلة على المعلول وكالحكم بتقدم الواحد على الكثير وكالحكم بتقدم الجوهر على العرض وكالحكم بتقدم الشيء على نفسه بالعلية وغير ذلك من الاحكام التي لا يشك احد في صدقها ولا مطابقتها لما في الخارج وقد افاد الشيخ ان كل ما يصدق عليه انه متقدم زمانا على امر خارجي فهو موجود من هذا القبيل المتقدم زمانا فان مفهوم ما يصدق على ما يعاصر الزمان ومقارنها فكيف يكون هذا القيد موجبا لسلب الذهنية الذي هو اشتراك في السلب عن الوجودات الخاصة التي في التقضي عن هذه الاشكال احقق وسنا كتب ما يمهد ان المعية بكل شيء يجب ان يكون من تخوم وجودات المعيين بنقطة واحدة ليست كالمعية بين جسم وكمية متصلة وعمق بحر موجودة معه وبعضها في الشرق وبعضها في المغرب فالمتقدم زمانية مع البرء المولد والمتقدم بالزمان كل موجود في الدهر معه على نحو الاتصال الوحداني كما حقق في موضعه فان وحدة الوجود الاتصالي انما في تجدد امر وتصرمه او مضيه واستقباله فاذا ذكرنا واحدة بالاتصال فلا يجوز كونها معا في الوجود كما لا يمكن وحدة متصلة الاجزاء بين وجودها الا بهذا النحو من الوحدة فالجزء المتقدم في الوجود متقدم ايضا بالمعية على الجزء المتأخر والجزء المتقدم بعضها على بعض بالتقدم والتأخر والجزء المتأخر ليست هذه المعية بين اجزائها الا نحو معا في الدهر وهي بعضها على بعض بالتقدم والتأخر المتقومين في مرتبة ذاتها بما هي زمانية واتحادها في زمان الدهر مرتبة واحدة غير زمانية موجود بوجود واحد شخصي بنحو من الوحدة يصير بكونه في الزمان الواحد الشخصي بشخص واحد مقدار غير زماني مع اشتماله على اجزاء متسلسلة الوجود متغايرة الاكوان وبهذا التحقيق يندفع الشبهة الثالثة الزامية في الثالثة باعتبار اتصاف المتقدم والمتأخر بين الاشياء الزمانية المقارنة لاجزاء الزمان المتقدم بعضها على المتأخر وان جاء تباين مقارنتها اياها باعتبار اما الشبهة الثالثة فهي باعتبار اتصاف المتقدم والمتأخر بين جزئيات الاجزاء الزمانية فان كلا منها متقدم ومتأخر من حيث ان بعضها على بعض الآخر وبعض الجائز والمتأخر من بعض وهذا لا ينافي اعتبار وجود بعضها اضافة بعضها الى بعض هذا النوع من الاضافة من المتقدم والمتأخر اللذين يجمعهما الاتصال الموصوف بانه زمان واحد وهذه المعية الوجودية ليست فيما للمقدار الزماني المتأخر بالذات الزماني بالعرض من المعية كما اشرنا اليه ان زيدا مثلا موجود مع العقل واحد هما موجود معا في الآخر غير زماني فان المعتبر من تحقق مفهوم الزمان الذي تخلفنا والاتم منه نوع من الاضافة وان اضافة معا والمعية في العقم معنى واحد الجزء المتقدم انما يعرض لا وبالذات يخرج من الزمان وما يعرضه العرض وكذا الامر فيما يتردد بين اجزاء الزمان كالآن الفاصل اتصال واحد فهو في ذاته موجود معه ما يليق بها ويمكنها ان يتحقق وجودها الضيق الجائز المتعوم وكذا حال مقدار ذاته ما من الزمان في الخارج فان اصل الوجود الواضح والتقدم الثابت اللذين لا ينافيانها وان ما توهم نفي المعية بالمعنى العام نوع من الاضافة فيجب ان يكون العالم بالمعية موجودة مع المعية والجواب عن ان المعلوم بالذات في كل عالم هو الصورة الحاضرة عند القوة العاقلة وانما هو في الخارج فهو معلوم بالعرض وعلم من الجزء الصناعي فاضافة العالمية ايضا لا تحضر عنده من الصور كصورة الفيلة في مدن الهند والسند واصلا بنفسها وبصورة الفيلة وعند الفيلة فلا اشكال من هذه الجهة ايضا فلا حاجة الى القول بان اضافة العالمية من الاضافة الذهنية التي لا يوازيها شيء في الخارج اذ العالم من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود كسائر فكل اضافة العالمية وانما الجواب عن الشبهة الرابعة فبان نقول ان تقييد المطلق بقيد او تخصيص العام بخصص او تخصيص الجنس بزيادة الخارجية يحتاج كل منها الى محصص موجود في الخارج قبل وجوده فتتحقق اضافة بين المطلق وقيده او بين العام ومخصصه بل شأن العقل ان يحلل معنى كل خاص الى العام مشتركا وامر مميز ثم يضيف احدهما الى الآخر بانه قيده او فصله او مميزه او ما يجري مجراها فاضافة التقييد ونحوها ليست الا من الاضافات الخارجية عن المقولة التي لا توجد لها الا ان تتحقق بالمعية التي هي ايضا تقطع الانقطاع الاتصالي ولا يذهب الا بغاية واما دفع الشبهة الخامسة فبان نقول ان الاضافة وان كانت من الوجودات الرابطة كما مر من الاعراض المشتركة الوجود الرابط استقلالا لها كما علمت واما في غيره للاشباه ولا يلزم من وجودها تغيرا وانفعال فيما هو موضوعا لها اضافة تفعل الماء الاشباه لا يوجب تغير الكثرة في ذاتها وفي صفاتها الحقيقية وان كانت هي متكثرة بتكثر الاضافات غير متغيرة بتغيرها الا ان وجود الطرفين فيها واحدة اتية من جميع العالم متكثرة متغيرة من جهة المعلوم واعتبرت من ذلك اذ كانت ساكنة او متحركة وحولت اضافات اليها بالمقابلة والجهة الميسرة والقرب البعد ونحو ذلك لا في صفاتك الحقيقية المغيرة في ذاتك فتأمل

المقالة الرابعة هذه المقالة مشتملة على بعض احوال الوجود تاما هو موجود وليست كذلك الوجود وانواعه من الواجب والمقولات العشر وانواعها والاعراض الكلية والهيات واقسامها من العلة الكلية كالجنس والنوع والفصل والخاصة بل من العوارض

المقالة الرابعة

فصل في المركبات الخارجية

قوله فصل في المتقدم والمتاخر والحدث ان الاشياء المبحوث عنها في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود من حيث هو موجود امور تقع من الوجود موقع الانواع لها وان لم يكن انواعا بالحقيقة لما قد بينا سابقا من ان الوجود ليس بجنس للجنس من الحقايق ولا يكون عنها ايضا وهي كالمقولات لانواعها ومنها امور تجري مجرى الانواع للوحدة وان لم يكن انواعا لها كما عرفت كاقسام الوحدة من الشخصية والنوعية والجنسية وغيرها ومنها امور هي كالعوارض والخواص للوجود ومنها امور هي كالخواص والعوارض للوحدة فلا شك ان البحث عما هو كالانواع اخق بالتقديم على البحث عما هو كالعوارض وكذا البحث عن احوال الوحدة اخق بالتقديم على البحث عن احوال الوحدة ولذلك بدأ الشيخ بذكر عوارض الوجود قبل ذكر عوارض الوحدة كما بدأ الفارابي بذكر الانواع سابقا على الخواص والعوارض بما هو من اقسام الوجود قبل ما هو من اقسام الوحدة وهو الجنس

تنبيه الخاطر وتذكير الغافل ايضا كيف يكون هذا هذا الامر من عوارض الوجود والاشياء التي بها ان جعل الموجود موضوعا فوق ذكره قوله ان المتقدم والمتاخر ان كانا قولا على وجوه كثيرة او قد وقع الشك في انطباق الاطلاق المتقدم على الاقسام المذكورة بان يكون مجراها اللفظ او بحسب المعنى وعلى التوالي الخوام بالتشكيك اكثر المتاخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد سواء الحق بالتشكيك او بالتواطي وذهب الشيخ الى انها بمعنى واحد واقع على افراده بالتشكيك وذلك المعنى هو ان يكون المتقدم من حيث هو متقدم شيء وليس المتاخر ويكون ذلك الشيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم واورد عليه ان هذا منقوض بالمتقدم الذي بطل وجوده عند وجود المتاخر فانه لا شك انه متقدم بالزمان ثم ان ذلك المتاخر بالزمان ليس موجودا للمتقدم عند وجود المتاخر ولا يصدق ان الموجود الكائن اما المتقدم من الزمان او احد اجزاء المتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان المتوهم موجود لا توجد فيه غيره ويمكن الجواب بان مطلق المتقدم في كل نوع من الاقسام شيء من نوع ما فيه المتقدم ومن جنسه فقولنا المتقدم في المتقدم بالزمان من طبيعة الزمان ولا شك ان هذه الطبيعة يكون متحققة فيما هو متقدم حين ما ليست متحققة فيما هو متاخر ولا يتحقق في المتاخر الا وقد تحققت في المتقدم وليس الغرض ههنا تعريف المعنى المشترك الملازم للفظ المتقدم والمتاخر بل التنبيه على ان لفظ المتقدم والمتاخر يقال على القدر المشترك ثم ان قولي على الاطلاق ويكون كل شيء للمتاخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بسديد فانه يوجد كثير من الفاظ المتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالموجود والجسم والحادث والكاينات المتاخر وجودها عن الاول اما فكان ومضى او نحو ذلك بما يكون من جنس ما فيه المتقدم وكان المراد ولم يصرح في اللفظ وقال بعض العلماء ان جميع اسماء المتقدم اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي فيه المتقدم اولى من المتاخر وذكر صاحب المطارحات ان هذا ليس بصحيح فالمتقدم بالزمان ليس فيه من باب الزمان امر اولى من المتاخر اما مطلق الزمان فليس احدهما اولى من الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه ليس يوجد لكليهما حتى يقع فيه الاولوية ولا يمكن ان يقال هذه الاولوية بحسب المتقدم فان المطالبة تحصيل معنى المتقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابق بقيد احدهما اولى بالنسبة الى الثاني من تقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر لا غير وليس معهما ثالث في هذا الطرف حتى يقع احدهما اولى بالتقدم على الثالث من الثاني واذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى الثالث فغي ذلك الطرف ان كان احدهما اولى بالتقدم عليه من الاخر لكن كلاهما متقدم بعلى ان احدهما

اللفظي والمعنوي متقدم والاخر متاخر وقد ذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي وفي هذا القول تعسف لان ما به الاشتراك الجميع الاقسام فان وجود المعنى المشترك بين بعض الاقسام مما لا خفاء فيه كاطلاق المتقدم بالطبع والمتقدم بالعلية بالكاطلاق عليهما وعلى المتقدم بالشرف كما سنعلم فلا يبعد ان يكون اطلاقه على البعض بالاشتراك المعنوي وعلى البعض بالاشتراك اللفظي او التجوز وايضا لا يبعد ان يكون في المعنى اللغوي او المجاز اللغوي حقيقة اصطلاحية ان الشيخ وغيره من الحكماء لما وجدوا جميع ما يطلق عليه لفظ المتقدم اشتركت في معنى واحد هو التقاوت والاولوية في امر جامع ومعنى منوع كالزمان او المكان او الرتبة او الوجود او وجوب الوجود او الفضل والشرف حكموا بكونها اقساما لمعنى واحد بما ذكرنا الدفع ما توهم جمع من الناظرين في كلام الشيخ حيث فسروا كلا من وجود المعنى المشترك بين اقسام المتقدم ثم ذكر وجوه التفاوت من معنى الى معنى واما ما اورده صاحب المطارحات من ان المتقدم بالزمان ليس اولى بالزمان من المتاخر فباطل هو او لا فانه قد بين كيف المتقدم بالزمان اولى وثانيا قوله المتاخر ليس اولى بالزمان من المتقدم بل هو اولى لانه قد بين كيف المتقدم بالزمان اولى فقد تحصل معنى المتقدم فقولنا ليس اولى بالزمان من المتاخر ليس بصحيح وثالثا التنبيه على العدد المشترك لا التعريف الحقيقي فيكفي التعريف اللفظي لما ان قولنا ان المتقدم بمعناه انه اقدم بحسب الوجود وهو غير ما هو المشترك بين المتقدمات فلا صادرة فيما قلنا وقوله ثانيا ثم اذا فرض اثنان وقلنا ان لا نقول ان احدهما اولى بالزمان من الاخر فلا يريد عليه ايراد وقد نعم ان قد

بعضها اولى بالتقدم من البعض الآخر واما التقدم في كل قسم فهو اولى بالمعنى الذي هو مناط التقدم على التأخر فيه لا يلزم ان يكون اولى بالتقدم من الآخر فان كان الاستبعاد ان يكون بعض [illegible] بعض اشد تشكيكا بين افراده في نفس معناه من البعض الآخر فكذلك معنى التقدم واقع على اقسامه الخمسة على سبيل التشكيك لا يلزم منه ان التقدم في كل قسم يكون اولى بالتقدم من التأخر فيه [illegible] من الخلط بين التقدم القسم وبين القسم وقسم القسم **قوله** والمشهور عند الجمهور [illegible] يريد ذكر اقسام التقدم والتأخر وكيفية [illegible] بعضها من بعض مع التنبيه على [illegible] المشترك بينهما كما هو دأبه [illegible] التقدم عند الجمهور [illegible] الزمان [illegible] المكان [illegible] في المراتب [illegible]

[illegible]

قوله [illegible] التقدم [illegible]

[illegible]

[illegible] كالاخبار [illegible] التقدم بالطبع

وهو تبرير لما مهما بالذات لان الرئيس هو الذي الاصل لما في الرئيس سواء كان سببا للحركة **قوله** ثم قولك لذلك لما يكون لهذا الآخر
يريد بيان تحلل الآخر للمتقدم وقابلية اتصافه بصيغة المعلوم للعامة ذوي العقول وفيما تقدم بصيغة المفرد المجهول لان القول البرهاني عن نفس الشيء
الاول والعلم بخلاف ما سبق من المعاني وهو معنى التقدم بالطبع وملاكه ان الوجود للمعلول الوجود الذي يحتاج اليه وجود آخر سواء كان ذلك علة او ملة
او صورة او شرطا والوجود المقدر اعتبارا بان لم يوجد او لان لم يكن الآخر موجودا والآخر لا يمكن وجوده الا بعد ما كان الاول موجودا فالاول بالتقدم والثاني بالتأخر فيهما
نفس الوجود مثال الواحد والكثير ليس من شرط الواحد ان يكون الكثير موجودا ولا يمكن للكثير وجود الا وقد سبقه الواحد موجودا فقط ولا يلزم من هذا
ان يكون الواحد فاعلا معطيا الوجود الكثير او لا يكون بل يجرد كونه مقتضيا اليه ان يحصل الكثير وجود حاصل بالفعل فيه من غيره يكون في حصول هذا
المعنى من التقدم **قوله** بعد ذلك الحصول الوجود من جهة اخرى الفرق بين هذا المعنى من التقدم والمعنى الذي مر ذكره ان ذلك التقدم وملاكه في محل
نفس الوجود في الآخر كيفية ذاكره ايضا وجوبا ويريد بكل شيء يكون وجود احدهما من الآخر ووجوب وجود الآخر ليس من قبل يكون ما من ذاته او من شيء
ثالث فظاهر ان ممكنا ان يوجد لا يوجد من الآخر وجوب الوجود ومن فانه يجوز ان الآخر مما وجد لزم وجوده ان يكون علة وجوبه لوجود هذا
الممكن الوجود لا شرعا فقال الذي لذلك التقدم بالوجود والوجوب على هذا لا ينافي ذلك كونهما معا في الزمان او في الدهر اذ هذه المعية ليست بازاء ذلك
التقدم والتأخر وكذا التلازم بينهما في الوجود لا ينافيه فان حركة اليد والمفتاح وان كانا متعين ومتلازمين بحيث لا يمكن للعقل ان يقول لها تحركت
بل يذعن بتحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لها تحرك المفتاح تحركت اليد فان كان الذي يقول لما تحرك المفتاح كان دليلا على ان اليد قد تحركت فالتلازم بينهما
ليس من نحو واحد فاحدهما مستلزم للاخر اعني انه متى حصل كان الاول قد حصل لا منه بل من شيء ثالث فالحركة الاولى سببت تحقق الحركة الثانية وليست
الثانية سببا للاولى اصلا وان لم يفك **قوله** فلا بعد ان يكون الشيء بهما وجد بحيث ضرورة اذ يريد بيان ان العلة ما لم يجب كونها علة لم يكن علة بالحقيقة
وان المعلول ما لم يجب وجوده بالغير لم يكن موجودا وان العلية من اللوازم الذهنية لما هو علة بمعنى ليست علية العلة من الصفات الزائدة على ذاتها
بل ذاتها بذاتها او كونها علة لا بمجرد الاعتبار فكل ما يمكن بالامكان العام ان يكون علة لشيء فيجب ان يكون علة وهذه مسئلة فاضت شرائع قدس الله
ويتبنى عليها كثير من المقاصد ومنها الحافظة على وحدة الباري جل اسمه ومنها كيفية ارتباط الوجودات اليه تعالى على وجه يعرف العارفون منها
لمعات نوره وشئون ذاته وتجليات جلاله ومنها الرد على من ذكر من البرهان ان العلة اما ان يكون شرط كونها علة نفس ذاتها بان يكون لذاتها مؤثرة في
المعلول او لا يكون لذاتها مؤثرة فيه فعلى الاول يكون نفس ذاتها وكونها علة شيئا واحدا فلا يمكن تخلف المعلول عن ذاتها وان لم يكن مأثرا بما فيه
لذاتها فلا بد في كونها علة من زيادة قيد وانضمام شرط فلم يكن ما فرضناه علة علة بل العلة هي مجموع ذلك ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول
بما الى ان ينتهي الى شيء ان يكون معلولا لها من لوازم ذاتها التي هي بها علة ولها وجوب كونها موجودة سواء كان بذاتها او بغيرها وجوب كونها
علة وهو الضرورة الذاتية او العرضية بما دامت الذات في غير الواجب الوجود والفصل المقوم في مثل هذا الحمول بقيا لها الضرورة المطلقة كقولنا الانسان
حيوان والحاق هذه الضرورة بالقياس الى الضرورة الوصفية الوقتية غير مرضي وتقييدها بما دام الموضوع ليمتاز عن الضرورة الذاتية لا يدفع ذلك لما
قد علمت ان العلية للموصوف بالحيثية من المحمولات الضرورية الصفات الذاتية كالحيوانية للانسان واعلم ان كل ممكن يجب في الوجود ان احدها الوجوب بشرط
وهو كون علة يجب بها التأثير والايجاد والثاني الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول ان كل موجود حين وجوده يمتنع ان يصير معدوما والا لاجتماع النقيضين
والامكانان من فرضا زائدا عند بن الوجهين وهما فعلوا الامكان الذاتي بسبب الحيثية فقول الشيخ فانه لذاته يمكن ان يكون عنه الشيء ويمكن
ان لا يكون زائدا الوجوب السابق الذي يكون وصفا للمعلول بعد تحقق وصف الشيء بها الصفة وقوله فكذلك لذاته يكون هو كذلك يمكن ان يكون
ممكن ان لا يكون بازاء الوجوب اللاحق والغرض انها سيان عن ذاتها ما دام وجود علة ثبوت العلية للشيء فيستلزم نفي هذين الامكانين عنه فقوله فاذن حينئذ
سواء المعلول يمكن ان يكون هو بموجود اشارة الى اثبات الوجوب السابق ونفي الامكان الذي يقابله قوله لا من حيث هو ممكن اي اعني لا من حيث كونه
اي يكون المنع فذلك معطوفا للوجوب اشارة الى اثبات الوجوب السابق ونفي الامكان الذي يقابله الذي ليس المفروض علة بكونه ما دام كونه بحيث يمكن
ان يكون شيئا او ليس بل الى احد هذين لكون الشيء بكونه بالفعل الشيء وذا معطيا الوجود موالفا في قوله فذلك معطوفا الوجوب ليست الجزاء ولا للتفريع
بل زيادة تصفية **قوله** وذلك لان كون الشيء من الممكن ان يكون زائدا يريد بيان الوجوب السابق بالبرهان وهو ان وجود الشيء من الذي يمكن ان يوجد
منه ذلك الشيء وان لا يوجد ليس لنفس كونه ممكن الايجاد لذلك الامكان بالقوة محصلا بالفعل والعدم بهذا المعنى سببا للامكان ثم لا شك
في ان ذلك الذي يمكن ان يوجد شيئا غيره كان في وجوده عند ذلك كذلك ايضا في عدم وجوب ان نسبة الممكن الى الطرفين سواء

فاذن قد يكون معه الشئ فورة لا يكون وقته الى الذى يوجد والذى لا يوجد بالنسبة واحدة فليس المع فى حال التغير بها وجوده عن عدمه ولا العلة
وحال التغير بها تأثيرها ولا التغير بها تأثيرها فليس المع عنها الا كون وجودها عند وجود الثانى وحال الثانى وجوده فليس كون العلة علة الوجود
اولى من كونها ولا كونها علة لعدم الثانى اولى من كونها علة لعدمه الفطرة العقلية حاكمة بان لابد من انضمام حالة الى الذاتى المنسوبة اى الممكن الا يتاتى
بها بتغير كونه موجودا عن لا كونه ثم ننقل الكلام الى تلك الحالة فان كان مع انضمامها حكم الامكان عاد الكلام ويحصل بهذا الاعتبار الاستبار اولوية
احد الجانبين من الاخرى فاما ان ينتهى الى غير النهاية وهو محال فى نفسه ومع ذلك فانما ان يكون حكم الامكان ذاتى المنسوبين فانه يحتاج الى مرجح اخر
فليست العلة معها حاصلة وان كان مع انضمام شئ سواء كان واحدا او كثيرا منتهيا او غير منتهاء بطل حكم الامكان وصار احد الجانبين متميزا فكان
موضوع العلة بالحقيقة ليس ذات المفروض علة لا وجودها بما هو موجود بل المجموع المركب من وجود الذات ووجود شئ ينضم اليها اى شئ كان ارادة او
شهوة او غضبا او كيفية او طبيعة او غير ذلك ان كان المراد حاجة الكون العلة علة كقدوم مسافر او نزول طراوة مجوز ريح او وقوع وقف كمسيل
ريع فان حصل ما به صارت العلة بحيث لا يتوقف صدور المع عنها على امر اخر وجب صدوره عنها ويمتنع صدوره فان ما لم يجب وجود المع عن العلة
لم يوجد العلة بالحقيقة هى التى يجب وجود المع وجوبا لكونها هى التى يحتاج عليتها الى امر زايد عليها فليس هو بعلة **قوله** وهما معا اى
فى الزمان او الدهر او غيرهما لما ثبت ان كل علة يجب عند وجود المعلول ويمتنع عدمه حكما للمع لا يمكن وجوده الا بسبب وجوبى عند وجوبه فكل
منهما يمتنع انفكاكه عن صاحبه فيهما معا فى الزمان ان كان وجودهما معا فى الزمان كحركة اليد وحركة المفتاح وكانا معا فى الدهر ان كان وجودهما فى الدهر
او كانا معا فى السرمد فى الفرق بين هذه الثلاثة ان معية تغير مع تغير من حيث تغيره هو زمان اعنى مقدار حركة الفلك الاعظم او ما يساويه
او وجود مطلقا هو المعبر عنه بالدهر كنسبة العقل الى الفلك ومعية الثابت وهو السرمد وهذه معان محصلة عبرت عنها الحكماء بهذه الالفاظ المشتهرة
وليس الامر كما زعم الامام الرازى من انها الفاظ هملية لا معنى لها محصلة بل اراد انها حيث قال فى المحصل واما على العلة الاسفرايينى بعد ما نقل قولهم ان نسبة
المتغير الى المتغير زمانية ونسبة الثابت الى الثابت سرمدية هذا التاويل عال عن التحصيل وذلك فان المعية التى بين المتغيرات كالحركة مع
الزمان معية متجددة فتستدعى تجدد وجودها فهى نوع اخر من المعية وليست كالمعية التى بين المقارن لنفس الزمان او الحركة وما يقارنها فهذا الفرق معقول
محصل سواء كان تحويلا او غيره تاويل والمحصلين ان يصطلحوا وكل معنى على عبارة مخصوصة لا يعنينا هاهنا تحصيل الا لالة العبارات على المعانى على
ان هذه الالفاظ ما ذكر مستعملة فى لسان الشرع فى معان قريبة من هذه التى فهذه المعية بينهما ان الوجود لا يتاتى فى كون احدهما التوءما الوجود واحد
من الاخر فان الذى يقول الشعاع من الشمس ليس لا يقول النصف من الشعاع وان كانا معا فى الدهر وكذا نقول تحرك اليد فتحرك المفتاح وهما معا
فى الزمان ثم اعلم ان بين العلة والمع معية التضايف فانهما متضايفان من حيث هما متضايفان كالابوة والبنوة فانه لا بد ان يكون معا بالضرورة وهذه المعية ايضا ليست بضايرة
للتقدم والتاخر اللذين لهما بحسب اصل الذات مع قطع النظر عما يعرضهما بحسب مفهوم العلية والمعلولية فالمؤثر فى المع ذات العلة ووجودها لا وصف
العلية وهى بذاتها مقتضية لذلك والمتاخر والمتاثر نفس ذات المع ووجوده لا وصف معلولية حتى ان ما هو المتقدم على شئ اخر انما تقدم عليه
ليس بحسب هذا الوصف الذى هو التقدم لانه وصف اضافى لا يوجد الا مع وصف المتاخر كما يحقق انفا فكل متقدم متقدم بذاته لا بوصف وكل متاخر
بذاته لا بوصف الوصف انما كونهما متضايفان معا فى الوجود لا تقدم لاحدهما على الاخر **قوله** ولقائل ان يقول اذا كان معنى هذا الاستدلال
احد الامرين اما تحقق المعية بينهما فى الوجود العدم فانه متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم عدم وقد علمت ان هذه المعية ليست فى مقابلة هذا
التقدم والتاخر واما الاشتباه بين الوجوب الغيرى والوجود الغيرى فان كلا من العلة والمع بحسب حدوثهما العلية فى الاخر بحسب ما لا يلزم من ذلك
ان لا يكون بينهما فى الخارج فرق فى التقدم والتاخر الشيخ قبل الخوض فى الجواب فى كلا من قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر كلام مجمل يحتمل معان
بعضها صادقة فى هذا الموضوع وبعضها كاذبة والصادق منها ليس بقادح فى المقصود والقادح منها ليس بصادق فى نفسه فنقول الاستدلال المذكور
من لفظ اذا والفظ وجد بين متغايرين فالاول مشترك بين الشرطية والظرفية والثانى مشترك بين الوجود العينى والعقلى فالمعنى الاول ان وجود
كل منهما ان حصل يجب عنه الوجود فى الخارج ان يحصل الاخر والمعنى الثانى ان وجود كل منهما ان حصل يجب عنه فى الوجود ان يكون قد حصل الوجود
الاخر والمعنى الثالث ان وجود كل منهما ان حصل يجب عنه ان يحصل الاخر فى العقل والمعنى الرابع ان وجود كل منهما ان حصل يجب عنه فى العقل ان يكون
قد حصل الاخر فى الوجود او فى العقل فقط فقول القائل فى هذه المواضع مشيرا به مغلطا اراد بها اى المعانى كانت سواء كانت بينها المعية مع انضمام القرينة
قوله فنقول الاول كاذب غير مسلم الخ لما بين اشتراك القضية المذكورة بين هذه المعانى شرع فى تبيين معانيها الخ ومن بعد ذلك فى دفع

الامكان من جهتها بازاء الاشياء واعلم ان منشأ كون القضيتين الاوليتين من جهة سور الكلية وان اهملت لاحظ كل منهما بالنظر الى احد
ليكونا كالمتباينتين بل يكون كل منهما صادقة على مادة واحدة من العلة مع بعينه دون صاحبتها فان احدهما وهو العلة هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول
الاخر الذي هو المعلول مع بعد ان كان ممكنا في نفسه واما المعية فليست كذلك فالقضية الاولى صادقة فيما لا اهمال فيه من حق العلة دون المعية والقضية الثانية
صادقة فيما ذكر لان في حق المعدوم العلة انها ليست بحيث اذا وجد يكون المعية قد وجد من جهة نفسه بعلة اخرى وفي ذلك لانه لو كان كذلك لكان المعية
مستغنيا عن العلة فلم يكن معلولا وهو انها لا يجب لبسبب الوجود فكل واحدة من القضيتين كاذبة من جهة شمولها على الطرفين وكذب الاولى بسبب
جانب المعلول اذ ليس المعية اذا وجد يجب عنه وجود العلة بل الامر بالعكس وكذب الثانية بسبب جانب العلة اذ ليس اذا حصلت العلة كان المعلول
حاصلا ان يستلزم بعلة اخرى الا ان لا يقيد قولنا حصل المعنى الذي سبق وهو المراد فحينئذ اما على نفس الوجود بل معنى اخر كالمقارنة والايتاء
والاجتماع ونحو ذلك من المعاني الاضافية فان اضافة العلة بوصف العلية مثلا اما خرق وجود المعية وكذا مقارنتها او اجتماعها معه فحينئذ تصدق
القضية المذكورة بحسب كل من الجانبين اذ كل منهما اذا اقترن بالاخر او اجتمع معه كان الاخر موجودا في نفسه مع قطع النظر عن اضافة الاقتران ونحوه من
الاضافات واما كاذبة القضية الثانية من جانب المعية كما حكم الشيخ واستدل بالوجهين الذين ذكرهما فليس الامر عند كذلك وبيانه يتوقف على مقدمة
هي ان الوجوب كما يكون بالذات وبالغير فكذا يكون بالقياس الى الغير ومعنى الاولين مشهور واما معنى الوجه الثالث فهو عبارة عن استناد الشيء
بحيث لو فرض الامر لا يكون معه عن ذلك الشيء بالذات الذي يجب ان يكون وجوده بالقياس الى الغير وهذا الوجوب هو بوصف العلية بالقياس
الى معلولها والمعية من حيث كونه معلولا لا علة واحدة معه لعلة واحدة بالقياس الى معلولها الاخر واحد المضافين بالقياس الى الاخر فوجوب العلة
بالقياس الى معلولها عبارة عن استنادها عند ذلك المعية بحسب حوب وجود الحاصل منها ان يكون ممكنا اخر واجبا وجودها بسبب وجود علة اخرى يكون
هو موجودا فاذا تقرر هذا فنقول في بيان الشق الثاني من جانب المعلول انا نسلم ان كل معلول اذا وجد فيقتضي ان يكون علته عامة وجوبيا اليه ولو لا هذا الوجوب
لم يكن الاستدلال من وجود المعية الى وجود علته كما في البرهان اللمي ومن هذا القبيل الضرورة الذاتية في قولنا كل انسان حيوان ووجوب الحيوانية بالنسبة
الى الكلي ان الانسان اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون الحيوان قد حصل والا لكان معلول الحيوان الاعتباري الذي يكون جزءه ولا يلزم من ذلك ان يكون
حصول العلة كالحيوان من حيث حصول المعية كالانسان ولا ايضا يلزم من ان يكون الوجود الحاصل للعلة قبل المعلول اما حاصلا بسببه بوجه كما في الوجوب
المذكور حتى يعلم ان قول القائل اذا وجد الانسان لا بد من ان يكون الحيوان موجودا قول بحصول مطابق للواقع سواء عقل عاقل ام لا وكذا ما
يجري مجراه وعلى ما ذكره الشيخ يلزم ان لا يكون لمشاركة معنى بحصول قول بالقضية الاخيرة فالاولى منهما صحيح واما الاولى من القضيتين فهو والقسم الثاني
التي ذكرت في مقابل القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر وهو ان كل واحد من العلة والمعية اذا حصل في العقل يجب ان يحصل الاخر في العقل فيحكم لاذا تشابهت
العلة في ان يكون حصول كل منهما في العقل مستلزما لحصول الاخر في العقل كما في البرهان الذي لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكذا اذا تشابهت صورة المعية في
المعية فيكون حصول كل منهما في العقل مستلزما لحصول الاخر في العقل لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة وكذا اذا تشابهت صورة العالمين
المعية فيكون حصول كل منهما في العقل مستلزما لحصول الاخر في العقل والا لكان في البرهان الاني فصل ان كل واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه حصول الاخر في الاعيان في كون احدا
بخصوصه علة للاخر في الخارج على ان نحكم بحصول العقل لكل منهما بسبب الاخر يختلف فيما فان العلم الحاصل بالمعية من جهة العلة علم يقيني والذي بالعكس
علم ظني وذلك لان العلة يقتضي المعية بخصوصها والمعية لا يمكن ان تقتضي الحاجة الى علة الا بالخصوص فالعلم بالعلة يؤدي الى العلم بالمعلول بعينه كما
يرشد اليه العلم بالمعلول على القطع لا يؤدي الى علم اليقيني بالعلة بخصوصها بل بجملتها اذ التلازم بين العلة والمعلول في الحصول العقلي انما يكون
بحسب القبيل الصوري لا بحسب التصديق اليقيني واما ثانيا فبين العلتين الذي هو رابع الاحتمالات وهو ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل
ان يكون حصول الاخر في الوجود او حصول في العقل قاعدة شقيقة هو الذي هو جانب المعية صادق بلا ريب لانه اذا وجد المعية الخارجي حصلت في العقل
صورتها فحصل العقل بان العلة قد حصل وجودها اولا في الخارج او في العقل فرقا فحيث حصل المعية في الخارج وحصلت صورتها في العقل
وجود المعية في نفسه بعد الزمان فقط بل تجريدا للمعية اذ كثيرا ما يقع صورة المعية في العقل بعد وجوده الخارجي في الزمان وبواسطتها يحصل لنا
العلة في العقل بحسب العقل بان وجودها قد حصل اولا لها باعتبار الواقع عقلا كان او خارجا وانما وقع هذا التردد في كلامه
لان وجود الشيء في نفسه قد يكون في العقل وقد يكون في العين واما بحسب نفس التمثل العقلي والحصول العلمي فكل منهما على السواء اذا حصل في العقل
حصل الاخر واما الشق الثاني وهو الذي من جانب العلة فلا يلزم ان يكون صادقا كما عرفت في القسم الثاني من الاقسام الاربعة بعدم صدق جانب
العلة وهو لعدم تحقق المعية فانها لا يصدق وههنا لا يلزم ان يصدق لان القول هناك باعتبار الواقع وههنا بحسب شهادة العقل ويحمل في بعض

المواضع ان يشهد العقل من نفسه حصول صورة العلية فيه والحكم على العلة انها للمعلول وبينهما وبين معلولها بان المعلول انما حصل سابقا على هذا الوجود
العلي للعلة لكن لما لم يجب هذا في جميع المواضع فلم يلزم صدقه في القسم الاخر ولاجل هذه الدقيقة لم يحكم ايضا بكذب القسم الرابع من هذه الكلية الشاملة لاطراف
كاحكم بكذب القسمين الاولين **قوله** وكذلك في جانب الرفع اما على انكار ان وجود العلة متقدم على وجود المع كما ذهب اليه جماعة من المتقدمين
فاحكام المتقدم والمتاخر في الجانبين سواء فكذا الشبهة وجوابها مطردان في الوجود والعدم وحيث كان كلام القائل المعترض مشتملا على ايداع الشبهة
من الطرفين فكان على الشيخ دفعها بحسبهما جميعا والتذكر والا فهما كان منه في جانب الوجود الذي يذكره الان في رفع الشبهة في طرف الرفع
والشبهة في قول القائل اذا رفع كل منهما رفع الاخر فليس احد المرفوعين علة والاخر معلولا اذ ليس لاحدهما اولوية بان يكون علة في نفس الامر دون
الاخر الاخر والجواب ان هذا الكلام مجمل يحتمل اقساما اربعة مثل ما سبق في جانب الوجود لاشتراك لفظ اذا بين الشرطية والظرفية في معنى رفع
بين رفع الوجود العيني ورفع الوجود العقلي فمقول به في هذه الاقسام كاذب في بعضها غير قادح كما مر والحل بالفعل والتحقيق فيها ان يقال
العلة عدمها يوجب وجود المع وعدمه لا العكس ولكن اذا علم وجود المع وعدمه قد يقال ان العلة قد وجدت حتى وجد المع او عدمت حتى عدم المع
وذلك لان تحقق العلة من ضرورات تحقق المع وارتفاعه من ضروريات ارتفاعه فقد علم ان للعلة وجودا بالقياس الى المع وان لم يكن لها وجود فاذا
فرضنا المع متحققا او مرتفعا فقد فرضنا ما لا بد من فرضه وهو فرض العلة وجودا وعدما حتى لم يكن لاحد هما وهذا الامكان ليس المراد به الامكان
الذاتي الذي هو من لوازم الماهية بل الامكان الوقوعي الحاصل للشيء من جهة العلة والمراد بالعام فلا ينافي الوجوب بالغير وقولنا بالقوة المراد به على
الاجمال واطلاقهم على هذا المعنى شايع في كلامهم كما يقال العقل البسيط للبارئ جماعة على الاشياء بالقوة يعني على الاجمال والحاصل ان
ثبات العلة المقتضي لرفعها سبب لاثبات المع ورفعها ملزوم لثبات المع ورفعه فليس بسبب لاثبات العلة ورفعها بل هما امارتان كاشفتان لهما ودليلان على
ذلك لاجل الوجوب الكائن بالغير فوجود العلة بالقياس الى المع غير ضروري وجود المع عدمه من ضروريات عدمه كان كل واحد من الجزء من ضروريات وجود
الكل وان لم يكن وجود بسبب الكل بل الامر قد يكون بالعكس لذلك يكون وجود الكل دليلا على وجود الجزء لا علة له وكذا عدمه دليل على عدم جزئه لا علة له **قوله** ثم قوله في حل الشبهة الغرض ههنا تحقيق المقام على وجه يتحل الشبهة وان وقع رفعها بما مر من الكلام كما علمت وذلك
بان بين عدم المنافاة بين العينية في الوجود للعلة والمع وبين تقدمها عليه فرقا فان لان جهة العينية بل من جهة تحقق وجوب وجود احدهما بالاخر ليس
ويجب وجود الاخر فانك تقول الشعاع من الشمس لا الشمس من الشعاع مع انهما معا في الزمان وكذا في جانب العدم فعدمهما معا في الزمان وبهذا وقع
عدم احدهما بالاخر لا العكس فالاختلاف بينهما من جهة والافتراق من جهة اخرى لكن يقع ههنا اشكال وهو ان القوم ذكروا في معنى الحدوث الذاتي
وجهين الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حد ذاته من الوجود بل الممكن ما لا يستغني عن المؤثر حدوثا
مؤثر عليه ابدا لا يجوز ان يقال ممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لامكن الوجود بل الممكن ما لا يستغني عن المؤثر حدوثا
موانه موجود والا لم يكن وجود بعد العدم من مقتضيات الماهية فلم يكن العدم متقدما ذاتيا على وجوده والوجه الثاني ان كل ممكن الوجود فان ماهيته معايرة لوجوده وكل
ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من الماهية والا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد ان يكون وجوده مستفادا بالغير دائما
وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات في بعض مراتب العلم الذاتي بالذات لا بمهلة لما سيجيء ذكره في الفصل الرابع من المقالة الثامنة فتقرر على هذين الوجهين
الممكن ان وجوده مستفاد من الغير فكذلك عدمه ايضا مستفاد من الغير فكما لا يلزم من كون عدمه من الغير ان يكون وجوده في مرتبة الغير سابقا
على عدمه كذلك لا يلزم من كون وجوده من الغير ان يكون عدمه سابقا على وجوده وايضا سابق وجود الشيء ومتبعه كيف يكون علة لذلك
الوجود وعدمه اياه وبالجملة كما ان في معنى الحدوث والتاخر والبعدية ان يكون المتاخر والحادث مسبوقا بعدم زماني او ذاتي لا يكفي كون الوجود
غير حاصل في تلك المرتبة او في ذلك الزمان والامكان كلما ليس وجوده في مرتبة وجود الاخر او في زمانه متاخرا عنه بالذات او بالزمان وان كانا
متكافئين او معية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ هناك كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد ولا يكون له وجود لو انفرد
بهذه العبارة ان الماهية المجردة عن الاعتبارات الا بتوهم في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تنفك من ان يعتبر لا مع وجود الغير او مع عدمه لا يعتبر
مع احدهما لكن اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فان انفرادها هو لا كونها هكذا وهذا
معنى استحقاقها العدم لو اما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا والا لم تكن لها وجود في قول الشيخ ليتحقق

عدد احتى يكون معناه انه يثبت لا يكون له الوجود بل هو بمعنى السابق فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهت عبارته وفيه موضع نظر لان كان الماهية الممكنة الموجودة في الخارج اعتبارين عقليين بحسب الخارج اعتبار وجودها واعتبار نفسها من حيث هي فان الوجود هنا اثنان وان كان الوجود واحدا كما هو المقرر عندهم من كون الكلي الطبيعي وهو الماهية من حيث هي موجودا في الخارج بنفس الوجود فكذلك الماهية العدومة معدومة مغايرة عن الواقع بنفس ارتفاع الوجود فالمعدوم الممكن ايضا له اعتباران عقليان بحسب الخارج وان كانا على سبيل التعليل اعتبار رفع الوجود واعتبار رفع الماهية برفع العدم هنا اثنان وان كان العدم واحدا على طريق الوجود ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي مع من غير تخصيص بمحال الوجود فقد علم ان تجرد الممكن عن سبب الوجود وعن سبب العدم كليهما ممتنع ومع كل من السببين ممتنعة غالبة ضرورية فكما ليس لها حال الوجود وجود بعد العدم بعدية ذاتية فكذا ليس لها حال العدم عدم بعد الوجود بعدية ذاتية فلم يتم معنى الحدوث اذ تمامه تخلل لاحق وعدم سابق اذا كان للوجود بعدم لاحق ووجود سابق اذا كان الحدوث صفة العدم والتحقيق في هذا المقام يتوقف على الرجوع الى ما حققناه في كيفية اتصاف الماهية بالوجود على طريقة المحققين القائلين بكون الوجود صفة قائمة بها غير مجعولة واما كيفية ذلك حتى استشكل بعضهم من القاعدة الكلية القائلة بالفرعية لاتصاف الوجود واستحل بعضهم من تلك القاعدة المذكورة الاستلزام دون الفرعية ويعضهم انكر ان للوجود اعتبارا سواء كان في الخارج او في الذهن وانما هو وجود الشيء عبارة عن اتحاده بمفهوم الوجود كما في سائر المشتقات ايضا عند سواء كانت لها مبادئ كالابيضية عبارة عن اتحاد الشيء بمفهوم الابيض وهو معنى بسيط لا يدخل فيه معنى آخر ولذلك يعبر عنه بالفارسية بسفيدي وكذا في نظائره فان مثل ذلك الاشكال يرد في اتصاف الماهية بالوجود حيث ان جعلها متفرعة على ثبوتها فيلزم ان يكون الماهية قبل وجودها موجودة وبالجملة ما طلق التقدم الشيء على شيء اي تقدم كان في اية صفة كانت ان يكون المتقدم وجود قبل المتاخر والمتاخر عدم في مرتبة التقدم فالمقدر الزماني عبارة عن كون المتقدم حاصلا في زمان لم يحصل فيه المتاخر فهكذا في المقدم الذاتي فاذا كان الماهية تتقدم على الوجود فلا بد ان يكون الماهية في مرتبة من الكون والوجود لم يكن الوجود كائنا في تلك المرتبة على اي اعتبار اوجد حيثية سواء كان وجودا انتزاعيا اذا اعتبر مع الماهية في اي مرتبة كانت يلزم من اعتبارها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يتقدم عليه الوجود سيما المطلق منه حتى يلزم الحدوث الذاتي او بمعنى الحاجة الى الوجود او عدمها واما التحقيق الذي اليه الذي يخلو به الاشكال عن كلا المقامين فهو ان الماهية وان كانت غير معراة في الواقع عن الوجود وعلة عن العدم وعارية لكن للعقل ان يلاحظها في ذاتها مجردة عن كونها موجودة او معدومة فيحصل منها ذهنا ملاحظة ليست بمجرد تعمل العقل واختراعه ليكون كلا بل الكون كلا ما هو غير الماهية من الصفات اذا اعتبرت معها كانت خارجة عنها زائدة عليها عارضة لها واتحادها في حد نفسها ومن حيث اعتبارها لها تجردها عنها اذا كثر هذا التجرد ايضا نحو من انحاء وجود الشيء لا يعمل العقل فيها باعتبار هذه الملاحظة الذي هو خلو ما عن كل الوجودات ضرب من الوجود كما ان تعري الجسم عن جميع انحاء الفعلية بحسب جوهرها نحو من الفعلية فكونها بالقوة في ذاتها الذي يجب تقدمها على كل هيئة وصورة ومقابلا انها تقدم العلة القابلة على المقبول مع ان القابل بما هو قابل يجب ان يكون ذاته موجودة قبل القبول لما مر في محله من الابان بان قوة الوجود ايضا ضرب من الوجود والفعلية لانها جوهر ضعيف الوجود في غاية الضعف فكذا حال الماهية بالقياس الى مطلق الوجود فان الكلي الطبيعي نحو وجودها بالذات الذي يجب اليه في ذاته ليس اقوى مما البتة فاعلم ذلك فانه مسلك دقيق يجب

قوله وما يتكلم هنا من القوة والفعل اعلم ان البحث عن احوال القوة والفعل وان ايهما اقدم في التحقق من المباحث المهمة في العلم الاعلى المناسب للفلسفة الاولى لوجوه الاول ان القوة ضرب من العدم والفعل ضرب من الوجود والبحث عن احوال الوجود والعدم لا يقع الا بهما اذ الشان في القوة كالمادة والفعل كالصورة فالبحث عنهما كالبحث عن المادة والصورة فما يجب الاشتغال به الاهتمام بهذا الشان اذ القوة تشابه الامكان الذاتي هو من احوال الماهية من حيث فاقتها الى ان يرجحها الامكان الاستعدادي الذي هو روح المادة الوجود بالفعلية تشابه الوجوب فليتبع البحث عنهما في هذا العلم الرابع ان معرفة ايهما اقدم من الاخر وتحقيق ذلك تشديد المناسبة لمباحث التقدم والتاخر ان معرفتها يظهر بعض اقسام التقدم والتاخر زيادة ظهور ولنكشف ذلك لكل منهما نوع تقدم على الاخر فان القوة تقدمها على الفعل فانها لو ما بالذات بالزمان وبالطبع والعقل تقدما مطلقا بالشرف والكمال وبالذات والحقيقة كما سنعرفها الكيفية تجميع ذلك

فصل

قوله في القوة والفعل والقدرة اعلم ان يريد بذكر في هذا الفصل او لا ان يضبط القوة من الامور التي يطلق عليها هذا اللفظ بالاشتراك او الحقيقة والمجاز والانتقالات التي وقعت من بعضها الى بعض في اطلاقاتها ثم يتبين ان القدرة التي هي ضرب من القوة بما احد الاعم الذي ليس من شرطها ان لا يكون الا مبدا شانه ان يفعل تارة ولا يفعل اخرى بل الذي بمشيته يفعل وبايجاده ولكن لا يتغير مشيته فعله وارادته حتى ان متى قدر اذا كانت ارادته سببا

الفعل سواء كان مع ذلك مختارا او لا بالطبع هو امر وراء ذلك يجب ان يتحقق قبل وجود الفعل من الفاعل ولا يتحقق بالفعل بل هو امر خارج كما هو مذهب بعض المتكلمين ولا الداعي بل هو حال في الحي كما زعم الاشاعرة وذلك لان اختيار وجود الفعل من لم يتغير اختياره فيه على حد سواء بالعدم بالكلية لا في وقت ما بعد وقت ثم تبين ان القوى التي هي مبادئ الحركات الانتقالية منها ما هي مبادئ الفعل ومنها ما هي مبادئ الفعلية اذا كانت مقرونة بالتخيل كما في الحيوان او بالحق كما في الانسان كانت مبادئ الفعل مع اصناف خاصة حتى يتم في فعلها واحد لا يتعلق بكل الطرفين فيصدر عن قوة واحدة الحركة والسكون وعن قوة واحدة في الانسان مثلا الاضداد وبوهم هو هم واحد اللذة والالم ونفع من بلد واحد الشهوة والغضب كذلك القوى التي هي مبادئ الانفعالات قد يكون انفعاله ما دون قد يكون انفعاله قريبا فيكون بعيدة وكلما كان انفعاله اقرب واسهل كان القوى بها اعلى واكثر واسهل القوى الانفعالية هي الميول الاولى لذلك يقوى على الاشياء لانفعاليتها كان الباري تعالى يفعل اشياء غير متناهية ثم يذكر ان من القوى الفعلية والانفعالية ما يحصل بالطبع ومنها ما يحصل بالعادة ومنها ما يحصل بالصناعة ومنها ما يحصل بالاتفاق ويذكر الفرق بين هذه الاصناف ثم يطالع من هذه ما يرى من المتكلمين وقالطايفتين الاخيرتين ان القوة لا تكون الا مع الفعل وقد نبهنا بما يرد عليهم على فساد قولهم ثم يبين ان القوة على الشيء اي امكان وجوده بعد العدم لا يمكن ان يكون جزءا ما بذاته بل يجب ان يكون قائما بموضوع لم تتعرض بذلك الموضوع بوجه من الوجوه اعم من تعلق التدبير به وموضوعه او الصورة بمادتها او المركب بمجزئه او النفس ببدنه وفصل القول في ذلك ثم يرجع ويقول قولا مجملا ان كل حادث بعد ما لم يكن لا بد ان يسبقه مادة وبيّن عليه ثم يعطف الى ابطال مذهب من يرى ان القوة على الاضداف تتقدم على الفعل كما ذهب اليه الطايفة من عامة المتقدماء وما يلزم من فساد ذلك ثم جعل المبدأ الاول شيئا ما فصار حينئذ كالمذهب الثاني ثم اوشك ان يناهض ثم كلم ان لفظ القوة وما يرادفها او ان من مفهوم لفظ القوة قبل الاستعمال الاسمي على امور كثيرة ويقع فيها بقول كثيرة لكنها وضعت اولا او وضعت لمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكن ان يكون مصدرا لافعال شاقة من بالحركات الغير الكائنة الغير الثابتة الوجود من نوعه سواء كانت بحسب الكمية او بحسب الكيفية ويسمى هذا المعنى الضعف كما زيادة وشدة في المعنى الذي هو العقدة التي هي احدى الكيفيات النفسانية والملكات الجوانية المقررة يكون الحيوان الواحد فعالا اذا لم يفعل ويسمى العجز الى بل يقول ان القوة بالمعنى الاول ليست لازما ولا لازما للمبدأ وهو القدرة التي للحيوان واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسببه وقد جعلت القوة بالمعنى الذي لا ينفعل لا جله او بسببه الشيء بحدوث ان زوال الحركات الكثيرة ومباشرة الافعال الشاقة ان جاز الانفعال والتحفظ ضعف وهو من اضداد انفعاله والالم العارض له تمام ما يسوءه من تمام نعمته فاذا جرم ما الانفعال ليلاءم الى المشقة والانفعال الظاهر المحسوس ليلاءم الاعلى الضعف اذا ثبت في ذلك فنقول ان الجمهور نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وسموه القدرة قوة والى ذلك اللازم منه والانفعال قوة ثم قولوا ان القوة على ذلك الفعل اما ان يعم كل جنس لها او لها الازم ايضا اما الذي كالجنس لكل خاصة مقوية في الغير واما اللازم فهو الامكان الذي للقادر لما خصصنا ان يفعل مع قطع منا ان لا يفعل او كان صدور الفعل كالاستحقاق عنه فعل الامكان فكان الامكان قوة وكلازم الوجود واذا ثبت في ذلك فاعلم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة تارة الى الجنس قالوا لفظ القوة على كل شيء قوة او حال في شيء قوة في الغير من حيث هو غير سواء كانت جوهرا او عرضا وكانت معها او انفا او لم يكن حتى انهم عدوا الحرارة قوة من حيث ان لها تاثيرا في غيرها وكذا الطبيعة الجوهرية اذا حركت فاتها بالحركات الطبيعية او غيرها بالحركات القسرية او الفعل اذا قامت فيها في الامراض النفسانية او شخصها او غيرها يحتمي انها قوة لان كلا منها سبب التغير منه او من حيث هي او حتى اذا كان مبدأ للتغير بشرط كما في بعض هذه الامثلة لم يكن ذلك لانه موجود شيء واحد بالذات بل لانه موجود شيئين مختلفين او بوجهين من الوجوه المكثرة للذات من اختلاف الحيثيات التقييدية ولا يكفي ههنا الخلاف في الحيثيات التعليلية فان الشيء ان اذا صار مبدأ لما هو منها فهو بما لها ملكة العلاج اعني الصورة العلمية او الاستعداد بما لها قوة القبول والانفعال يسهل ليست من حيث هي امر قابل للاعلاج مبدأ للقبول من حيث هي غيره فكان ههنا شيئين مختلفين في جزئين لهما شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل وكذلك الحركة بطبعها شيئان صورة ومادة فهو المحرك جوهرا والمتحرك بما مادة وقوة نقلوا اسمها الى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون الثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود وذلك لانهم اي الفلاسفة حيث جعلوا الشيء الذي له القوة بالمعنى المشهور الاعم سواء كانت قدرة او شدة في قوة او عرضا او طبيعة او صورة او نفسا شيئا او جوابية او خسانية فاعلة لشيء او منفعلة عن شيء ليس من شرطها ان يكون بالفعل مبدأ فعل او انفعال بل لها من حيث هي قوة على الاطلاق امكان ان يفعل او ان لا يفعل ان كانت قوة على الفعل وامكان ان تنفعل او لا تنفعل ان كانت قوة على الانفعال فنقلوا اسم القوة الى الامكان فصار الشيء الذي يوجد في هذا الامكان ليس يجب الواضح وجودا بالقوة وهو المعدوم الذي يوجد وهذا الامكان ليس صفة لا تتغير موجود بعد بل

حنيا

لعله

المقولة وهو الامكان قبول الفاعل ايعاله القوة انفعالية وهو حصول الشرط في وجوده فعلا وان لم يكن فعلا منفعلا بل الامر منهما المقابل للقوة يعني الامكان مثل تحرك تفكر وتحرك واعطاء والكتابة وتسمية الفعل بهذا المعنى بتسمية العلم الى القصر فانما كان الموضوع الاول لاسم القوة فعلا بالحقيقة فيها سمي الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل الان قياسا في ذلك الذي حصوله اولا فعلا اما يعنون الان فوقياس المشي الان فعلا الى المشي قديما قوة بهذا التفسير حصول الفعل سواء كان فعلا او انفعالا او غيرهما بهذا الامكان هو القوة الاستعدادية وهي لا يكون الا ما فيه قصان في القابلية او الفاعلية فالفاعل قد يكون ناقص الفاعلية فيحتاج في فاعليته الى معلم او عادة او الذكاء ان القابل قد يكون ناقصا في القابلية بعيد الاستعداد فيفتقر الى اولى وحتى يصير بها قابلا بالفعل واعلم ان هذا الامكان يشارك الامكان الذاتي الحاصل في المبدع والكاين المفارق والمادي فيما ان كلامنها عبارة عن لا ضرورة الوجود والعدم ويفارقه في ان ذلك بحسب الحقيقة الماخوذة بنفسها من حيث هي ومنشأ نفس تلك الحقيقة وهذا الحال الشيء الوجود التحصيلي بحسب كيفية الاستعداد به التي بها يقاوم ويقرب بعده الى حصول كمال الوجودي فلا كذلك بهذا المعنى خطأ من الوجود كما علم الملكات الذي من شان الموضوع ان يتصف بها ولا يلزم ان يكون اطلاق الامكان على الذاتي والاستعدادي بمجرد الاشتراك كما في حتى يلزم ان لا يتم البرهان الدال على ان كل حادث سبقه مادة حاملة للامكان وجوده عند من يوجب الاشراق فيما بعده فان الامكان المذكور في البرهان هو الواقع في ذلك البرهان من ان الحادث قبل وجوده اما ممكن او واجب اي ممتنع ليس الا بالمعنى العام للوجوب والامتناع لكن بعد التنبيه يلزم ان يكون مصداقه وما بقدر امر وجودي بالمطابقة من الخمسة الكائنة الزمانية والاحوال التحصيلية هذا مما يناسب اطلاق القوة على هذا المعنى ان المهندسين يدعون عن احوال الكيات القارة من الخط والسطح والجسم المتداول الوجود وبعض الخطوط المستقيمة من شانها ان يكون لها مربع مخصوص على مسلمة معينة بعينها ليس من شانها ذلك المربع جعلوا ذلك الخط بمعنى القوى على كذا مما يمكن له بالقوة سيما عند من اعتقد ان حد وشكل المربع انما يكون بحركة احد اضلاعه على مثل ذلك الضلع ثم ان الشارع عرفت القوة باي معنى كان عليه عرفت القوى بذلك المعنى وعرفت ما يقابله وغيره فالقوى اما الصنعية فاما العاجز واما سهل الانفعال واما القسري فاما غير المؤثر واما الخط الذي لا يكون ضلعا لمقدار سطحي مربع مفروض واما القوة بمعنى الامكان فقد يطلق لكل حادث حتى ما يقابل القوة بمعنى عسر الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية وقد مضى بيانه واما القوة بمعنى الشدة فعدها الكيفية في نفس الوجود على الاطلاق وفي وجود الكيفية كما على اتباع المشائين واما القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير فلا تنحصر في مقولة بل الانواع مختلفة من الجواهر والاعراض وسيتكلم الشيخ في بيان اقسامها واما القوة بمعنى القدرة والمشهور انها من الكيفيات الفعلية الحقيقية لتوقف الافعال الشاقة لجميع انواع الحيوان بالقياس الى بعض الافعال الصادرة منها وهو كذا ما يريد بها الا الامكانية التي يجب بها صدور الفعل او الصدور بحسب الواقع وعلى هذا المعنى لا توجد في الباري جل ذكره وضرب من الملائكة وهم المفارقون عن المادة الجسمية بالكلية وهم الذي يصح اطلاقه على غيره هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل سواء شاء فعل او لم يشا ظم يفعل وسواء كانت المشية قائمة به او لا وسواء كان يتوقف ذلك الفاعل او زيادة عليه فيكون مرجعها الى نوعين من الوجود اعم من ان يكون واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا وكل من المعنيين بل الثاني الذي هو الاعم نوع اضافي من القوة يقابل الصفة المؤثرة في الغير مما هو والمراد بالصفة ههنا الوصف المعنوي سواء كان عينا الشيء او وصفا زائدا عليه الشيخ بصدد بيان هذا النوع من القوة لا الذي هو القدرة مطلقا وتحقيق معناه ويحتمل قبل الشروع في توضيح ما هو بصدده من ان القدرة كما تكون بمعنى القوة بالمعنى الاعم ثم انها قد تقول القوة مبدأ التغير في الغير من حيث انه غير واما واجبا يكون من الغير في الغير لان الشيء الواحد لو فعل في نفسه اثرا كان ذلك الواحد قابلا وفاعلا وذلك ممتنع وايضا الاشبهة في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدأ التغير بنفسه لانه لو كان مبدأ لثبوت صفة في نفسه لاستحال الصفة ما دام هو موجودا ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا في تلك الصفة فعلمنا ان مبدأ تغيره لا بد وان يكون غيره واما قسمتها فهو ان قول القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين فبعد على قسمين لانه اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا فحصل من هذا التقسيم امور اربعة الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان يكون صورة مقومة فقط او لما ان يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فتسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون في الاجسام المركبة فتسمى صورة نوعية ذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي للافيون والمسخنة التي في المرزنجوش واما ان يكون عرضا فذلك مثل الحرارة المبردة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوة النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وهو النفس الفلكي سواء كانت في الفلك او في الكواكب القسم الرابع القوة التي يصدر عنها الفاعل

مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هي القوة النفسانية الموجودة في الحيوانات الكاملة وسنبين هذه وذكر اقسام القوة وحدودها وموضوعاتها
اعلم ان الصورة النوعية قد يطلق على جامع البسائط كما يطلق الطبيعة ايضا كما الطابع على كل صورة نوعية وكذا يطلق الصورة على النفس ايضا والكل
صحيح كل منهما باعتبار وبظهر بما ذكرنا ان القوة ليست معقولة على ما تحتها اقول الجنس كان بعضها صورة جوهرية وبعضها العارضة من باب الكيف لا يمكن
ان يكون اقسام الصور الجوهرية والاعراض الكيفية مندرجة تحت جنس واحد وانما هي من اقسام الموجود بما هو موجود ويرجع الى الامر قوله
وقد تشكل من هذه الجملة اعلم ان جماعة من المتكلمين ومن يعتد وخلدهم يريدون ان يظنوا في العقليات نظرهم في السمعيات او في الالهيات نظرهم في
الجسميات ولم يتعدلوا عن هوس الاوهام العامية والمدارك الجمهورية ثم لما سمعوا ان الباري جل ذكره عالم قادر مريد ولم يعلموا من هذه الصفات
الا ما شاهدوه من نفوسهم ونفوس بعض الحيوانات ولم يعلموا من العلم الا صفة ما ومن القدرة الا كيفية بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك ولا
يكون تلك الصفة في صدد واحد الطرفين ما لم ينضم اليها شيء آخر من مرجح او داع او قاسر وقاهر فحيي بالقوة والامكان اشبههما بالفعل والحصول فالذي
يفعل دائما ولا يتغير فعله لا يسمونه قادرا وان كانت فاعليته بعلم وشعور كما ان الوجود الذي لا يتغير عن فائدة لا يسمونه عالما اذ العلم عندهم اضافة بين
شيئين يقتضي بها احدهما عالما والاخر معلوما والشيء اراد ان يفرق مذهبهم المبتعث لهم ادراك المحسوسات وسموا الكلمات الالفاظ من طريقتهم الاولى
فانهم لما رأوا قدرة الانسان الذي هو اكمل الحيوانات متحققة بانه يريد شيئا كالحركة فيفعله ثم يريد ضده كالسكون فيفعله او لا يريده فيتركه ظنوا ان كل
قادر كذلك فنفوا وجود قادر يفعل دائما او يترك دائما وهذا قياس بطل ان مناط القدرة في الانسان ليس ان يفعل بعض الاوقات ودائما
بل بان لم يحل ان يجوز ان يفعل بما يريده سواء اراد فعله او لم يرد فلم يفعل وسواء اراد دائما فعله دائما او لا فترك فعل شيء دائما باراده داعية
عليه فكان قادرا لا محالة واما الثاني فانهم لما وجدوا انهم يقولون في غير الفاعل ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل توهموا انه لا بد في تحقق هذه القضية
ان يكون القادر هو الذي يفعل تارة ولا يفعل اخرى وهذا ايضا فاسد اذ لا دال لهذا اللفظ على ما ادعوه فان الذي يفعل دائما فقط لو كان
يفعل بحيث لو شاء ان يشأ ويريد يصح ان ليس يقادر فلا قدرة له ولا قوة بهذا المعنى وانما القوة بنوع آخر كطبع او قسر او تحير او نحو ذلك وان كان
مبدأ فعل شعور وارادة سواء كان تخيليا او وهميا او عقليا عقلا اوليا على الاثبات او عقلا هو نفس ثبات الفاعل بما هو فاعل وسواء كان العلم
والارادة دائما غير متغيرين او انهما اولزوميا مستحيل الانفكاك والتغير فانه في جميع هذه الاقسام قادر بفعل بقدرة وارادة بالضرورة ويكون
القضية يعني قولنا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل صادقة فان كلتي هاتين القضيتين الداخلتين في تعريف القدرة وتحديدها شرطيتان والشرطية
لا يتعلق صدقها وصحتها بان يكون شرطها صادقين ولا ايضا ان يكون احدهما صادقة فانه يصح ان يكون كلا الجزئيتين كاذبين كقولنا لو كان الانسان
طيارا لكان تجر لنا في الجو وقولنا لو لم يكن الانسان حيوانا لم يكن ناطقا وكقولك لو اراد الباري العظم الفعل ولم يرد ايجاد العالم لم يفعل فان المقدم
والتالي جميعا في هذه القضايا الاربع كاذبان ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع صحة الشرطية كما يقال لو كان الانسان طائرا
لكان حيوانا وليس ايضا يتوقف صدق القول الشرطي هنالك على استثناء وصدق تالي قولنا ليس يلزم من صدق قولنا ان شاء فعل ان شاء حتى يصح صدق القضية
ولا ايضا يلزم من صدق قولنا ان لم يشأ لم يفعل ان لم يشأ صحت هذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء اعني المقدم
فيهما انما كذب المقدم في احديهما لا يوجب كذبها فليس اذا كذب قولنا انه لا يشاء كما عند الفلاسفة لزم كذب قولنا انه لم يشأ لم يفعل لما علمت
فاذن كان لا ينبغي النازع بين الفلاسفة والمتأخرين في اثبات قدرة الله تعالى لانهما جميعا متفقان في تحقق هذا القول الشرطي الواقع
في تحديد القدرة فيكون المقدم في احدى القضيتين صادقا محققا بل واجب التحقق واجب الصدق والحصول في الاخرى كاذبا غير متحقق بل ممتنع
التحقق في حقه تعالى عند الفلاسفة والمتكلمين بالعكس من ذلك صدقا وكذبا فالنازع في شيء خارج عن حد القدرة ومعناها فذلك نزاع في
قدم العالم وحدوثه بناء على انهم الجمهور وان كان الثابت عند المرء آخر متفقا عليه موثوقا بالارادة القديمة الازلية مع حدوث العالم
وتجدد وجوده وطروئه على حسب موافق قوانين الحكمة واراء الحكماء الالهيين وليس بهمنا موضع بيانه وبالجملة القدرة انما يحصل بتعلق المشيئة
لكن مشيئة الاول تعالى يستحيل ان يكون بالامكان اذ ليس هناك حيثية امكانية ولا صفة زايدة ولا داع مختلفة وقاسر وقاهر ولا جزء النفاذ
بل هناك وجوب فقط بلا امكان وفعل صرف بلا قوة وجود محض بلا تجل ولا تغير فالقدرة هناك تامة كاملة لا يتعلق بها خارج من يبعث
داعية او شوق او نوال مانع او حضور معاون ولا وسلوح وقتا وحصول قابل وهي بخلاف القدرة فينا فانها نفس القوة بمعنى الامكان فان
القادر منا يحتاج في قدرته لتساوي طرفي الفعل والترك اليها الى امر زايد على ذات القادر وقدرته تتعلق بارادته الموجبة لتعدد تين القدرة

والاثبات

والاسباب المخلقة والاغراض المتباينة وغير ذلك مثل الآلة كحاجة الكاتب في اختيار كتابة القلم والجار في ارادة نجر الى اللحت او القابل كحاجته الى القرطاس والخشب الى العامل وكحاجة الشاد الى الوجود مشاركة اخر تهما ارادة الفعل الذي هو الفتر او صلوح الوقت كحاجة تفاح الابريسم الى وقت الصيف او وجود مقتض كحاجة مريد الاكل او الجماع الى شهوة البطن او الفرج او زوال المانع كحاجة مريد الحركة في الحبس الى زوال القيد وما يجري مجرى هذه الدواعي والاسباب فان لم يعرف قدرة الله تعالى على ذلك التزم ما قدمنا في التقسيم الثاني عامي بقوله المجسمة والمعطلة على اختلاف طبقاتهم وان عرف كيف يجوز اطلاق القادر بحدا المعنى عليه تعالى فانما هذه الصحة والامكان بالنظر الى نفس القدرة لا الى ذاتها الوجوب بالنظر الى صفة الارادة والعلم الداعيين الى ايجاد العالم وان كانت صفاته تعالى كلها متحدة في الوجود وكان نسبة الامكان الى الوجود نسبة النقص الى الكمال ونسبة الشيء الى نفسه كما ذكره فكذلك تستتبر بعض الصفات الى بعض فتبدأ القدرة لصدور الموجودات ببدأ بالامكان وتبدأ العلم والارادة ببدأ بالوجوب لا ما فاقة بينهما فاعلم ان ذلك فانه يتبين غامض

قوله وهذه القوى التي هي مبادئ الحركة والافعال الخ بريد تقسيم القوة الفاعلية التي هي اعم من القدرة الى التامة الناقصة وكذا القوة الانفعالية ليظهر ان القدرة منها وفي كثير من ذوات القدرة ناقصة في الفاعلية في التاثير بان يقال ان هذه القوى التي هي مبادئ الحركات والافاعيل أي هي ايضا من باب الحركات والاستحالات بعضها قوى يقارن النطق والتخيل وبعضها ليس كذلك والمراد بالنطق الادراك العقلي الحاصل بالفكر او يشير على وجه التجرد والمراد بالتخيل ايضا الادراك الجزئي الباطني الحادث عقيب الاحساس وهذان الاخيران ادراكان لا يوجدان في المبادئ العالية اذ لا تغير في ذاتها ولا في ادراكها ولا في فعلها فادراكاتها لا يتعلق بالشيء وضده وكذا فعلها على سنة واحدة فمبادئ ادراكاتها كادراكاتها لا يتعلق بالطرفين وذلك بخلاف قوى الفعلية والادراكية فنحن نعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان وكذلك يوهم واحد امر الذة والالم ونفعل بقدرة واحدة الحركة والسكون فظهر ان قوانا الفعلية والادراكية ليست ملتزمة لادراكها مبادئ ناقصة ليس شيء منها كالمبادئ العالية ولا يبعد ان يكون في الجواهر المفارقة مبدأ الفعل ومبدأ الادراك كلاهما قوة واحدة كالواجب جل ذكره حيث ان علمه وقدرته شيء واحد وكذلك معلوماته اما هي معلوماته بعينها مقدوراته وبالعكس وسيجيء تحقيق ذلك غير ان تحقق النفوس الحيوانية الارضية حيث ان مبدأ فعلها غير مبدأ ادراكها لكن مع ذلك قد فعلها ايضا من مبدأ الادراك كما لهذا قال والتي هي القوى الفعالية التي يقارن النطق والتخيل ايضا من النطق والتخيل فان الارادة والقدرة الخبيرة من جنس الادراك النطقي فالتابع للاعتقاد العقلي ارادة عقلية يتم بها قدرة عقلية يترتب عليها ما يناسبها من الافعال كفعل الخيرات والعبادات العقلية ووضع الشرايع والنواميس الالهية وتدبير الملكة والسياسات الدينية والارادة التخيلية الوهمية هي كالشهوة والغضب التابعين للاعتقاد الوهمي والذي يترتب عليها من الافعال ما يناسبها كقضاء الشهوات للبطن والفرج وفعل الانتقام والظفر على العدو وبالجملة اذا صدر عن الانسان او غيره من الحيوانات فعل بالقدرة فلا بد هيهنا الا من تصور ذلك الفعل بصور ما من جنسه ومن تصديق او انتقاد عقلي او وهمي تم ما يتبعث عن احدهما من ارادة او شوق حيواني ثم مع ذلك لا بد من زيادة تاكد وانبعاث فان كلا من الارادة والشوق الحيواني قابلان للشدة والضعف فلا يكفي في انبعاث القدرة حاصل الارادة الميلة اياما على احد الطرفين ما لم يبلغ حد الجزم ولا الشوق الناقص اليه ما لم يشتد فاذا تمت الارادة المتعلقة بفعل الزم صدوره من غير تخلف بالضرورة وكذا الشوق الحيواني اذا اشتد وقع الفعل المتعلق به الا ان لم يكن مانع من خارج او داخل فان الانسان كثيرا ما يشتد شوقه الى فعل شهواني فيهيج فيضرب فخذه ولا يريده لوجود مانع وصارف داخلي من عقل او شرع فعلم من هذا ان الارادة الجازمة لا يمكن ان تتخلف عن الشوق في الحيوان بما هو حيوان ورئيس القوى الفعلية كان الوهم فهو رئيس القوى الادراكية واما في الحيوان الناطق بما هو حيوان ناطق فرئيسها بعد العقل العملي الارادة وبعدها الشوق المنشعب الى الشهوة والغضب وبعده القدرة المباشرة للعضل وصوب تحريك العضلات وليس ان كل فعل يفعله الانسان مما يحتاج فيه الى فسحة اشواق وحيوان بل ذلك في افعال الشهوية والغضبية فيما ذكرناه فان بعض المتاخرين من المشهورين بالتعمق والتحقيق وقع في الخبط والغلط فظن ان الارادة لا يكون الا بعد الشوق نظرا الى ظاهر قول الحكماء ان الشوق معدود في مبادئ الافعال الحيوانية والحق ما حصلناه من ان الارادة والشوق متغايران كالكراهة والنفرة اذا علمت هذا فاعلم ان هذه القوى المقارنة للنطق والتخيل اذا خلت بانفسها فهي ناقصة لكونها مبدأ لشيء لم تتم آلة الافاضة وتمت قوة اما بارادة منبعثة عن اعتقاد وراي عقلي تابع له وربما عقلي بطريق اذا كان الاعتقاد بديهيا

او تفكرة عقلية فاكان بطريق الوجدان فهو عبارة عن انفعاد وهي تابع لتخيل المرئي والمتخيل او تخيلي فاذا اقترنت بها حالة الارادة الجازمة انشئ بها الحركة
لا محالة فضلا واقترن بها شوق شديد شهوي او غضبي ولم يكن هناك ارادة اخرى مخالفة لم يصر تلك الحركة بصيرة تامة موجبة لتحريك الاعضاء الادوات والعضلات
والرباطات فكانت تلك الاضمام والاقتران مبادئ بالقوة والامكان وحين صارت مبادئ بالفعل والوجوب فقد بين سابقا ان العلة التامة
علة الوجوب الايجاب لم يصر عنها بالفعل وكلما لم يصر المعلول واجبا بها لم يوجد عنها بالفعل فما دامت الارادة وما يجري مجراها ضعيفة او مرجوحة
مقهورة لم يوجد الفعل عن الفاعل المختار مثال ذلك انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا او وجدنا من انفسنا او طباعنا ميلا قويا فربما لا يعارضه
فينا داع الى الكف عنه فنرتكبه لا محالة وربما تحمل الروية فتجد فينا ميلا غالبا للميل الاول داعيا الى الخلاف ومع ذلك فهو مما غلب علينا
هذا الميل الاخر فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل بحاله الذي يعتريه لاكل المتحلي المتوقي عما يشتهيه جدا مع بقاء كمال الاشتهاء وكالزاهد المتعفف
للشهوة في الذات المحرمة وربما غلب الميل الاول فترتب عليه الفعل مع علمه بما يعطيه الروية من المصلحة في تركه وحينئذ فنحن عند الحكم الذي يغلب الرأي
فيما كان يعلم مضرته ونسبته تخالف الميلين في باب القوى المحركة كمخالفة الحكم العقلي والحكم الوهمي والتخيلي في باب القوى المدركة وبالجملة فهنا
ميلان متغايران نوعا والفعل قد يترتب على كل منهما دون الاخر سواء وجد الاخر او لم يوجد اصلا كالاكل لما لا اشتهيه مع علمي بأنه لا يكون
لذيذا ولا نافعا لما فيه من المضرة وكالاكل لما اشتهيه مع علمي بأنه ينفعني من الدواء النافع للصحة فالفعل فيهما يترتب على الميل الاول دون الميل المخالف وحده
او لم يوجد وكالاكل لشهوة من دون ملاحظة للصحة او معها ولكن كان مغلوبة كما من مثال المحموم فالفعل على الميل الحيواني دون الارادة
النفسانية ثم لا شك ان ترتب الفعل على احدهما مع تحقق الاخر لا يتصور مع تساويهما بل انما يكون للغالب فايهما غلب على الشخص اتبع القوة
المحركة فاذا تساويا وقع الاحتياج الى الترجيح باعمال الروية وغيرها تحقق وتبين من جميع ما ذكرنا ان هذه القوى في القدر المقارنة للنطق
والبال التي تحن الى افعالها او الى انفعالها تأثير ولا يجب من وجودها وحضورها فعلها كالاكل ونحوه ونحو وقوعها بالنسبة التي اذا
فعلت فيه فعلت بها فيه تحقق وجود الاثر منها او الحال التي هي بالقوة محضة لا قدرة بالفعل ولو كان شيء من هذه القوى الفعلية بانفرادها
تما يجب عنه الفعل لكان ما دام وجوده فاعلا للجميع ما لان يفعل وفاعلا للضدين وما بينهما من المتوسطات والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم
فثبت انها انما كانت فاعلة بالفعل اذا صارت كاملة من انضمام الارادة الجازمة او الشوق الغالب **قوله** واما القوى التي في غير ذوات النطق
لما ذكر ان القوى الفعالة المقارنة للادراك التجاوزي لحكمها من ارضاء غيرتامة الفاعلية لا يجب الفعل والصدور انها لا يجب من حضورها وحضور
متعلقها وحصول النسبة التي بها يفعل جزء فعل حصول الفعل منها والا لفعلت الامثال والمتوسطات بينهما بالفعل وهو محال اذا التفتت
اليها الارادة الجازمة مجراها وغير ذلك من الاحكام شرع في القوى الفعالة الغير المقارنة للادراك الحيواني واحوالها فذكر احوالها انها
اذا صادفت المادة القابلة بالقوة المنفعلة يجب عنها الفعل اذ ليس هناك الا انتظار من ارادة او شوق وقسرنا الآن الكلام فيما لا ارادة
فيه والثاني فاما ان المقتضي ان المادة المهيأة حاضرة فان كان هناك امر منتظر فيكون طبعا منتظرا فلم يكن فرضناه مبدأ بل المبدأ الحقيقة
ذلك الطبع المنتظر فقط او المجموع المركب منهما حصل اولا ويكون الثاني على هذا التقدير جزء الماهو الفاعل بالحقيقة الذي في حد ذاته الفعل
عند تحققه ويكون نحو نظير الارادة الجازمة المنتظرة وكلا منهما جزء لما هو المبدأ بالفعل والذي حصل من قبل وهو جزؤه الاخر مبدأ بالقوة
لكن الفرق بين الارادة المنتظرة والطبع المنتظر معلوم لان احدهما جوهر والاخر عرض واحدهما مبدأ للعلم والادراك دون الاخر وقابل
للشدة والضعف دونه **قوله** والقوة الانفعالية ايضا انما ذكر احوال القوى الفعلية بقسميها وان كان منها ما يكون منه بالقوة ومنه
بالفعل ويكون منه ما فضة بعيدة ومنه ما تشريبة شرع في احوال القوى الانفعالية وهي ايضا منها ما تكون منه ما فضة بعيدة وهي التي اذا
صادفتها القوة الفاعلية بحيث فيها الانفعال بالفعل والناقصة منها لا يكون كذلك وهي التي يحتاج الى هيئة فاعلة اخرى قبل هذا
الفاعل حتى يتهيأ بالفعل لحدوث هذا الانفعال التي فيه كونها قوة انفعالية يكون بالقوة لا بالفعل انها بعيدة الانفعال والاولى قريبة فاذن
القوة الانفعالية كالقوة الفعلية فقد تكون تامة وقد تكون ناقصة فقد تكون قريبة وقد تكون بعيدة وقد يكون بالقوة مثال البعيدة والناقصة القوة
التي للحي بالقياس الى قبول الرجلية ومثال القريبة قوة الصبي لان يصير رجلا فانه التي والجنين والبيض في كل منها قوة ان يصير
رجلا لكن القوة التي في التي يحتاج قبل ان يفعل فيه القوة المحركة الى الرجلية من قوى نفسانية هي محركة للمادة المنوية بعضها الى الجنينية
وبعضها الى المضغية والتي في الجنين يحتاج الى بعض تلك القوى السابقة واما التي في الصبي المراهق فلا يحتاج الى فاعل اخر غير فاعل الرجلية الحقيقة

هذه القوة هي القوة الانفعالية كالذي يصير الشيء رجلا بالفعل والذي قبلها هي قوة القوة وامكان الامكان فان الامكان ايضا قد يكون حاصلا لشيء بالفعل والوجود فقد يكون له القوة والامكان القوي مثلا ليس يمكن له بالفعل ان يصير انسانا بل ذلك هو ممكن له بالامكان وقد لا يكون بالفعل ولا بالامكان كالحجر والشجر والفرق كائن بينهما ان يصير انسانا لا الامكانية ولا الامكان امكانية واعلم ان جهة القوة الانفعالية تخالف جهة القوة الفعلية فان جهة القوة الفعلية هي الوجود والتحصل وجهة القوة الانفعالية هي العدم والابهام لان كل عدم شيء الى شيء ما من شأنه ان يوجد له فكل ما فيه قوة امر فلا بد فيه من تركيب امرين يكون بحسب احدهما بالفعل وبالآخر بالقوة وكل مركب فيتهي الى البسيط ولاستحالة التسلسل لا بد في الوجود من امر يكون فعليته عن غير قوة فيكون فيه قوة جميع الاشياء كما لا بد في الوجود من امر بسيط يكون محض الوجود بلا عدم وهو الفعل بلا قوة وبذلك يثبت وجود الهيولى الاولى ووجود المبدأ الاول تعالى وتقدس وهما في حاشيتي الوجود اذ الهيولى الاولى قوة محضة لكل شيء بالفعل لكل شيء بل هو كل الاشياء بالفعل والهيولى قابلة للكل لانها في ذاتها فاقدة للكل وفيها امكان الكل فبحسب ما يحصل لها فعلية صورة بعد اخرى تقبل صورة غيرها وبحسب تلك الصورة من العدم والقصور يصير مبدأ الاستعداد لقبول صورة اشرف منها كما مثلا اذا اقتربت الهيولى بصورة المني في جهة كون تلك الصورة امرا جماديا بالفعل يعوقها عن قبول صورة اخرى من الصور الجمادية دونها ومن جهة كونها ناقصة الجمادية بغير قوية الجوهر بصير مبدأ لقبولها صورة اخرى فوقها وهكذا الى ان يبلغ في الكمال الى قبول صورة العقل الفعال وهذا باب عظيم في الحكمة والغرض يحتاج الى بحث شديد ونعوذ تام مع تعب ثاقب في قريحة لطيفة والجهد في تفاريع عديدة من مدركه والحاصل ان الشيء كلما كان اشد وجودا واقوى تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف وجودا وانقص تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالباري تعالى لما كان في غاية كمال الوجود وشدة التحصل كان فاعلا للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى واما الهيولى الاولى لما كانت محض القوة وكانت في ذاتها بتمام الوجود في غاية الابهام لم يرتسم فيها من كامل الصور والفعليات كانت فيها قوة جميع الاشياء لكن استقبال استعداد هذا الاستعداد هو القوة القريبة التي محض وما يكون الا بسبب قوة خاصة فالاستعداد للهيولى في ذاتها الا الصورة ما على الاطلاق وانما استعداد الشيء منها من اجل ان يحوي صفة خاصة بها فهو في ذاتها محض القوة لكل شيء ومحض الاستعداد لشيء ما مطلقا ولذلك من شأنها ان تقبل كل شيء ولذا يعوق البعض لها عن بعض وانتقدت عليه فيما سبق من كلام الشيخ ان الاستعداد للهيولى هو من جنسها وهو الجوهرية التي مرجعها الى مطلق الوجود مع قيد سلبي وهو الاعراض من الانتزاعيين بان الهيولى اذا كانت على هذه الجوهرية من كونها محض الوجود مسلوبا عنها الزوايد كانت مثل واجب الوجود لانه عندهم وجود محض مسلوب عنه الزوايد ساقط لان الفرق بين القولين كالفرق بين السماء والارض فكون الهيولى وجودا على الاطلاق معناه انها غاية القصور ولم تكن شيئا مخصوصا ولا يحمل عليها شيء الا بالاطلاق الوجود العام الشامل لجميع الاشياء حتى الاعدام والممكنات والقوة الاستعدادية تهيؤ لاجل انها قوة متقدرة على بعض الوجود الخاص المعين الوجود المطلق فهو بهذا المعنى الوجود المطلق والا كانت كالعدم المحض واما الواجب فهو صرف الوجود المحض الذي لا يشوبه شيء من العدم بل جميع الحيثيات الوجودية ما خوذة فيه على ما ذكره مخلط بين مفهوم الوجود المطلق وحقيقته الاصلية فان في المادة الاولى قوة بعيدة بالنسبة الى الكمالات الصورية فيحتاج الى اقتران قوى فاعلية متعددة بعضها قبل بعض لتصوير صورة كمالية كالبهائية والنباتية والحيوانية وكلما كانت الصورة اكمل واتم والى الغاية الاخيرة اقرب كانت القوى الفعالة فيها اخرى فتركبت القوى الفعالة في المادة الاولى التي هي قبل القوى الفاعلة لنوع الصورة الكونية وكلما كانت ابعد من الغاية الاخيرة واقرب الى الهيولى كانت هي اقوى وكذا الحكم في المواد الصورية الثانوية فان النسبة التي بعد هذه من الصوفي القريب الغاية كثرة السوافي من القوى العالية وقلتها واعلم ان القوى الفعلية بعضها طبايع جوهرية وبعضها نباتية وبعضها حيوانية وبعضها عرضية صارت لكثرة مثال الاول القوى العالية الخمسة حتى تبلغ الى غاية الاخيرة وفي الغذاء حتى يصير آخر الامر صالحا وباطنا وظاهرا بكونه لحما ثم خلقا آخر ويتمثال الثاني وما ذكره الشيخ من القوى العالية في الشجر حتى يصير مغتاما من القوى الفاعلة القوة الناشئة والقوة الناضجة كالقوى العالية في البر حتى يصير خبزا من القوة الطاحنة العاجنة المقطعة المرققة الخابزة وهذه القوى الفاعلية لا بد ان يكون تحتها القوة الغذائية ان كان المحرك بالاول او مخالفة الصفات ان كان من الثاني والثاني من القبيل الاول وهي طايفة من ملائكة الله العالية في الاجسام باذن الله تعالى دون الملائكة المدبرة للخلايق التي هي دون الملائكة المقربين المستغرقين في شهود جلال ربهم الواحد او ورد في الخبر انه وكل الله بالانسان فيما يرجع الى الاكل والغذاء سبعين ملكا وهذا العدد كثرة اضافية الى ما دونه والا فذلك لا يحصره عدد من ملائكة الله العالية في الاجسام باذن الله تعالى

من جاحد الغفاء ومن ساهد من حتى يلبسوه كالاضافة العظم بالعظم واللحم باللحم العرقية العرقية حتى لا يكون منفصلا ومن سابع يرى القادر يرى الملائكة
واما القوى العاملة في البدن حتى يصير خبرا بعضه كل ان يكون كلها للذات واحدة متصلة في الصفة فان قلت فهلا جوزت تلك الافعال كلها من واحد منهم
اقتصرت على سبعة ملائكة الحفظة ايضا تحتاج الى من يطعن اولا ثم الى من يغير الحالة ويدفع الفضلة ثانيا ثم الى من يصلح عليها ثالثا ثم الى من
رابعا ثم الى من يغطيه كبابا خامسا ثم الى من يرفعها رغما عن عرضها سادسا ثم الى من يلصقها بالسنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة
باطنا كافعال الانس ظاهرا فانا نجوهر الملائكة بخالف جلية الانسان لانها وحدانية للذوات والانسان ونحوه مركب من الاضداد والاخلاق
فلا يكون اكل منهم الا فعلا كافي الغرائز الحيوانية تماما الا لمقام معلوم وفي الحديث منهم ساجد لا يرفع ومنهم راكع لا يرفع فليس منهم متنافس
ومتنازع كمثال الحواس لا يفعل احدها فعل الاخر ولا يوازيه في فعله بخلاف الانسان فيما يفعله الروية والصنعة فيفعل بعض الآلات فعل
الاخر ويوازيه فقد يضرب بغيره ويراشه وقد يطبش باصابع جليه بطشا ضعيفا فيرجع اليد كالانسان الواحد الذي يتولى بفضل الطعن والخبز
والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدل عن مجاري سنن الله التي لا تبديل لها وكذلك يرى الانسان يطيع الله مرة ويعصيه اخرى لاختلاف دواعيه
والملائكة مجبولون على الاطاعة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومعرفة افعال الله بتوسط الملائكة بحر عظيم من بحار المعرفة
والحكمة لا يعلمها الا الراسخون في العلم الخائضون في غمرات الحكمة بحر الكلام الى انموذج منها ولنعد ذلك الخوان الجشع في الخروج عن طورهم الى قشوة
الى طور المكاشفة ونحسن الى العالم الماكول قول له والقوى بعضها يحصل بالطباع كالطباع والطبيعة فانا نستعملها على سبيل الترادف
بمعنى واحد وهو صفة اسفله الذاتية الفعل الذاتي وحيثما الانسان والنفوس كلها عنصر بكلتاهما ملكية وهو المراد بهما كما سيظهر من كلامه
وقد يفرق بينهما وبين مثل الطبيعة بمعنى انها صور فيزادي تعريفها انها قوام على نحو واحد من غير شعور وحي يخرج بها النفوس والافلاك ويخص بعض الاجسام
العنصرية وقد يجاري الطبع ايضا الطبيعة على هذا المعنى لاحتوى والتقاطن بمعنى اخر يأتي البرهان انه هو ان المراد الحركة سواء كانت في الكيفيات
او العنصرية قوة جوهرية سارية في الاجسام كلها سواء كانت في النفوس او لا وسواء الحركة الارادية او لا على نحو واحد او هي امر يقتضيه
كون الحركة اللازمة لذلك الجسم على ما هو محاسوس اعم الجسمانية وقد يبسط القول في جميع ذلك في موضعه وانما ذكره الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الاولى
ما حاصله ان قوام الطوان النفس تفعل حركة الاشقالية بتوسط الطبيعة كما ان الطبيعة تستحيل ان تحرك الاجسام خلاف ما هو جبلتها طاعة
للنفس او استيلاء الطبيعة كما لو حاول احد اعياء عند كما ان النفس ربما دامت عيونها الا لاعيا فما يكون يحبس حركة طاردة على الجسم حتى انها لا
ولما تبين ان تنفس النفس يقتضي الطبيعة عند الرعشة يتبين من هذا وجود قوة الانسان في مبدأ الحركة عنها يقتضيه المزاج بسببها يقتضي
ان يقع التجاذب في حركة الرعشة او الاعياء فخوف الجبناء وكبناء ورسائل اكبر الدلالة على ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي يفعل بتوسطها
بعض الافاعيل والحركات المنسوبة الى النفس هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن الحاصلة بحسب تجاذبها وتخيير النفس الادراكي فتخيير فان
لانها مستندة عن فاعل مريد من ورائها تحاها والاخرى تخيير عرضي فسري يخلع الاولى النفس طوعا والثانية كرها او انما يقع الاعياء و
الرعشة في غير هذين الاعتبارين الامران في الاجساد وان النفس التي تحققت فيها كانا بين الطبيعتين كالحيوانات في غيرها فيتجاذبان فتخالف
مقتضياتها دون امور كالاقلاك كما يشير اليه الكتاب الالهي فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها ثم ان الطباع على الطبيعة بهذا المعنى على اربعة
اقسام لان المشترك بها اما على نحو واحد او لا على نحو واحد لكل منهما بارادة او بغير ارادة فبدأ الحركة على نحو واحد من غير ارادة هو النمو النباتي
وبارادة القوة الحيوانية والقوى الثلثة ومبادرها التي نفوسا ولما علمت ان مبادئ الافعال قد يكون طبايع وقد يكون بغيرها وهو اما الطبيعة
او العادة او الاتفاق لا غير والفرق بين الطبيعة وبين هذه الامور معلوم والشيخ هيهنا بصدد الفرق بين العادة والصنعة لانهما متقاربتان
يشتبه احدهما بالاخر فنقول فرق بينهما بان الفعل الذي يحصل بالصناعة هو الذي كان مقصودا بالحصول في استعمال بواد والآلة سركان هي جزء
غاية الافعال او موجبة لها او موجد صورة كمالية للفعل واما الذي يحصل بالعادة من حيث هو كذلك فقد لا يتحصل من افاعيل حركة
كان القصد بها استوجبها نحو غاية لذوي من شهوة او غضب او غيرهما ثم تكون بتبعها غاية لذوي من غير قصد متوجها اليها بالذات كانهاء الغايات
العرضية كالشرود ونحوها وستعلم الفرق في مباحث العلل بين الغاية والضروري باحدى معانيه الثلثة وليست العادة نفس ثبوت تلك
الغاية التي هي الصورة والملكة الحاصلة للنفس بواسطة تكرر الافاعيل بل هي في الحقيقة نفس التكرار الواقع في نوع من الفعل لانها مشتقة
من معود لكن لا يطلق على ثبوت تلك الكيفية الراسخة في النفس فيقال صار كذا عادة فلو كان الضاد ايضا قد يطلق على تلك الصورة التي في النفس كما

الفعل الصادر عنها بسبب ولا ... صل ان كلا منهما يترتب على الافعال الجبرية ترتب على الافعال الجبرية وتحقيق المقام ان كل من يفعل بعلم او يتكلم
كلاما يحصل منه اثر في نفسه فحيث اليقين فيها وانما تكررت الافاعيل والحركات استحكمت الآثار في النفس الاحوال الملكات واشتد وصارت ثانية موصوفة
تلك الافعال ومبدأها الفاعل كالصفة الراسخة فالفهم اذا استند بصيرورة محركة تارة بفعل وفعل النار كذلك الكيفية اذا استند صارت
ملكة يصدر عنها الافاعيل بسهولة من غير روية وتعمل وتكون صدورها الاولى بكلفة ومشقة وتحتاج كحيلة بعد ومن هذا الوجه يحصل تعلم الصنائع
والعادات العلمية والعملية ولو لم يكن للنفس البشرية هذا التأثير لم ينتظم امر من الامور ولم يمكن لاحد تعلم شيء من الصنايع والحرف ولم ينجع التأديب
والتمرين ولم يكن في تأديب الاطفال وتمرينهم الاتعاب فائدة وذلك قبل الوقوف على حالة ضارة لما في نفوسهم ولا جاز ذلك ... تعليم الرجال الثابتة
العلوم والصنايع لاستحكام صفاتها الخرى جبلية وخروج نفوسهم بها من القوة والسهولة الى الفعل والصورة وكانت ولا كيفية خالية قابلة
لكل نقش وصورة وسيعلم من بحث المعاد ان افراد البشر انما يبعثون يوم القيمة ويحشرون على صور مختلفة بحسب ورائها الامر المنكرة الوقوع عنهم
في الدنيا فيصيرون انواعا كثيرة متخالفة بعضها من جنس البهايم وبعضها من السباع وبعضها شياطين وبعضها ملائكة مما يطول شرحه بالجملة
هذه الصور كامنة مستورة عن الحواس صيغا وهي بارزة مكشوفة في القيمة على رؤس الاشهاد اذا بعثرما في القبور وحصل ما في الصدور
والقوى التي بالطبيعة قد علمت ان القوى التي بالطبع لها ان تنقسم اقساما كل منها جنس اخر تحته انواع كثيرة ثنتان منها يوجدان في الاجسام الحية احداهما
فعلها على نسق واحد وهي ما في الفلكيات والاخرى كما على نظام واحد وهي الحيوانات الارضية وثنتان اخريان توجدان في الاجسام الغير الحية احداهما
في النباتات والصادر منها الاعلى نسق واحد والاخرى في غيرها كالعناصر والمعدنيات والصادر منها على نسق واحد واما القوى التي بالصنائع
او العادة او الاتفاق فلا توجد الا في قسم واحد من تلك الاقسام الاربعة وهو الجسم الحيواني الذي يختلف افاعيله كالانسان والحيوان الذي يقرب
مزاجه من مزاج الانسان فان الاعتياد ربما يمكن تحققه ايضا في بعض الحيوانات العجم كالفرس والفرد ونحو البغا **قوله** وقد قال بعض الاوايل اه زعم
قوم من المعتزلة وطائفة من المتأخرين من علماء الكلام وان القدرة لا يكون الا حين الفعل ولا القوة يمكن ثبوتها الا مع الفعل والصحيح رد عليهم
بان هذا القايل يلزم عليه ان لا يقدر على القيام ضد القعود ولا على القعود ضد القيام فكيف يصح المنع الوجود وجودا وان يرى شيئا قبل ان يبصر
وان يبصر في يوم واحد مرارا فهو باطل قطعا على ان الذي كان يمتنع عليه ان يرى شيئا بان يحصل ان يبصر بصيرا ان الخشب الذي ليس في الحال يقبل
النجر كيف يصير منجورا فكل ما ليس بموجود بالفعل لا جل امكان الوجود فهو مستحيل الوجود فبطل مذهبهم واعترض عليه بعض الخصم بان هذا
الاستبعاد عند كما ليس في موضع بان القوة بكونها ضد الغير قبل ان يكون فلكان يجب ان يكون مبدأ ولم يكن ولم يخرج بالكلية الفعل
فعلى الاول يجب ان يوجد عند الاثر والحال تقدم على الاثر فنقول ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد من الامور المغيرة في تأثير الكل
تمام التأثير بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة بل الاستاذ ان الكيفية المسماة بالقدرة خاصة قبل الفعل وبعده وانكرها
بالكلية ليست تحتاج القوة على الفعل بل هي لجزء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي صلناه فاي حاجة الى استشنع عليهم وتقبيح قولهم
كلامهم انتهى اقول لعمري ان تصحيح كلامهم بهذا التاويل والتحصيل اشنع واقبح كثيرا من كلامهم الواقع على الاجمال فان هذا التفصيل انما هو
على انه قد يكون الشيء واحد بحيث من الكون بقدر كمال ونسبة القوة الى الفعل والامكان الى الوجود بعينها نسبة القصر الى الكمال فيما ذكره
اخيرا وان الشيء الواحد مرتب في الحصول فقوله اما ان لا تكون جهات مبدأ شيء اولم يكن قلنا لم يكن جميعا او لكن حصل بعضها فهذا امر متوسط بين
ان لا يكون في شيء منه جهات المبدأية كالفرس والصبي بالنسبة الى الكتابة وان يكون فيه تمام جهات المبدأية كالكاتب الذي يكتب
ذلك المتوسط كالامي والصبي الذي تعلم بل الكاتب في غير وقت الكتابة وعند عدم الارادة لها فالطرفان احدهما غير كاتب لا بالفعل ولا بالقوة و
الاخر كاتب بالفعل والاوساط التي بينهما كلها كاتب بالقوة على مراتب قطعا وتدري في القرب والبعد من الفعل يجب تحقيق بعض جهات الكتابة كثيرة او قليلة
فعلى اليها الامام حجة الدين بالتقريب بان يكثر الفرق بين الجهل والعلم وبين الانسان المتعلم بالغرس في علم الكتابة وكسبها عند كالاشتغال
بها في عدم كونها حاصلة بالفعل كيف والفرق يتحقق بين كل وسطين من الاوساط الكثيرة كثرة لا تحصى الواقعة بين الطرفين في قربها وبعدها من
المبدأ التام بالفعل وهو الذي يجب عليه الفعل ويستحيل عليه الترك وضد الفعل وكان من قبل ذلك اما قوة على الضدين وقدرة على الطرفين قريبة
بعيدة او استعداد لاحدهما والاستعداد لا يكون الا بامر احدهما الغير واعلم انه يوجد كثيرون فهم هذا الكتاب بعد قوله وقد قال قوم من الاوايل
قوله وغاية قولهم هو صورة هذا اللفظ اما مفردة كانسان الجعل وبناية الجود الالف بعد الواو واما المجتمعة من مبتدا وخبر وغاية اي جاء عمرو قولهم

وكما يصح قوله وقال ايضا بهذا يوم من الواردين بعده بجمع كثير والاول اولى ويجوز ان يكون زيادة الالف وفتحة من المساح لانهم كثيرا ما يكتبون
الالف بعد الواو التي في الاخر علامة لواو الجمع وان كان للفظ معرفا كيفما وصفوا في ان كان الرجل حكيما يمكن ان يكلم المراد من القوة هي
التي ليست في الاجسام تامها لانوجد الامع الفعل واعلم ان كل ما يكون ممكنا في عالم الابداع فهو موجود ايما وكل ما ليس بموجود وقتا ما فهو مستحيل
الوجود والامكان بمعنى مع الفعل والقوة مع الوجود ويؤيد هذا ما قال الامام المشائين في كتاب اثولوجيا القوة في هذا العالم متقدمة على الفعل
والفعل في العالم الاعلى متقدم على القوة ومعنى ما ذكره ان الامكان لكونه وصفا اضافيا لابد ان يكون قياما بشيء فان وجود الشيء الممكن الوجود
وجودا تعلقيا فالامكان سابق وامر اخر يكون مادة لوجوده وموضوعا لامكانه فامكانه متقدم على فعليته ان كان وجوده وجودا قياميا
بذاته فامكانه ايضا لا يقوم الا بذاته فذاته متقدمة على امكانه وفعليته قبل قوته الا ان نحو التقدم في الاول ما هو في الاخر ذاتي وستطلع
هذه الملتمس من عن قريب قوله الشيء الذي يمكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون اراد بيان ان المفارقات عن المواد ليس لها الامكان سابق على
وجودها وذلك لان امكان الشيء امر متعلق لوجوده والوجود على قسمين وجود الشيء شيئا اعني وجوده لا باعتبار نفسه بل باعتبار
حالة زايدة على نفسه والثاني وجود الشيء في ذاته اي باعتبار نفسه فالقسم الثاني على قسمين لان وجوده في نفسه اما ان يكون وجود الشيء
قياما بغيره كوجود الاعراض وهو اي وجوده في ذاته في نفسه هي وجود ماهية الموضوع عنها واما ان لا يكون كذلك بل يكون وجوده في نفسه بعينه وجود
لغيره اي لا لغيره كوجود الجواهر المجردة القايمة بذواتها فاذا تمهد هذا فنقول اقسام موضوع الامكان ثلثة كل من القسمين الاولين امر مغاير لما يقوم بالوجود
ولا بد ان يكون لوجوده تعلق ما بذلك الامر لكونه غيرا وعنه فالاول كالامر من المادة والصورة وما في حكمها كالانسان
وكالابيض والثالث كالنفس الناطقة كما ستعلم فمن هذه الامور لا بد من مادة سابقة يمكن ان يقوم بها واما القسم الثالث فلا يمكن ان يكون
للامكان بهذا النحو سابق على وجوده لان وجوده ليس متعلقا لشيء ما وكان الامكان سابق اكان امكانه بحيث ما ايما بذاته لانه موجود بلا مادة
وما دة فكيف ما كان في مادة لكان ذلك الشيء متعلق الوجود به بوجه من وجوه التعلق فلم يكن الفرض كما فرضناه هذا تمام الكلام في ان امكان الشيء اذا
كان جوهرا قياما بذاته كان له حيثية في نفسه مع قطع النظر عن وجوده بحسب هذه الحيثية قوله الجوهر ليس بحسب هذه الحيثية في نفسه في الاضافة لان الامكان معنى اضافي والجوهر ليس
بمضاف للذات لاستحالة وقوع الشيء تحت مقولتين بالذات انما الذي يصح هو ان يكون معروضا للاضافة حتى يكون جوهرا بالذات
مضافا بالعرض كما لا يخفى فيكون لهذا القايم معنى الامكان على هذا الفرض وجودا تابعا على كونه امكانا لما علمت ان الجوهر المضاف وجوده
مركب من وجود ين وجود الجوهرية الجوهرية ووجود الاضافة بما هي اضافة اي الامكان الذي كالاضافة فاذا فرضناه جوهرا كان فرضنا وما حكمنا
بانه امكان قائم بذاته ظهر انه امكان قايم بغيره هذا خلف ايضا ما فرضناه موجودا بالفعل مفارقا عن المادة لزم ان يكون امرا متعلقا بمادة ما بوجه ما
بالقوة هذا خلف قوله فاذن لا يخلو ان يكون اه يعني قد ثبت وتحقق من هذا البرهان ان الذي وجوده لا في موضوع ولا من موضوع ولا مع موضوع
يوجد من الوجوه لا يجوز ان يكون وجوده بعد ما لم يكن والا كان الامكان سابق على وجوده ويكون ذلك الامكان قايما بنفسه وهو ممتنع كما مر فيجب
ان يكون ما يبقى قايما بذاته لا في موضوع اما وجوده من موضوع او ان يكون له علاقة مع الموضوع حتى يكون له وجود بعد ما لم يكن فالاول
كالجسم المركب من مادة وصورة اذا كان حادثا فان النفس الناطقة الحادثة مع حدوث الابدان والكل من القسمين موضوع حامل لامكانه
قبل حدوثه اما الجسم الحادث فكما حدث امكان وجوده قايم بمادته لا بصورته لان كل جسم لا تنفك وجوده عن وجود صورته فامكان القايم
بمادته هو امكان صورته بالذات الشيء الذي يحدث من المادة اولا هو الصورة فاذا حدثت الصورة كان الجسم المركب حادثا بالعرض وان حدثت بها
لاجتماع جزئيه بحصوله منهما لكن من المادة بوجه ومن الصورة بوجه لان حصولها من المادة حصولها بالقوة والامكان وحصولها بالصورة حصولها بالفعل
والوجود والنفس الحادثة لامكانها متعلق بموضوع بدني لا على ان يكون ذلك الموضوع ممكنا ان يكون نفسا او بالقوة هو النفس لكون الجسم ممكنا
ان يكون نفسا بعينه او بالقوة بل يمكن ان يكون امكان وجودها فيه وقوة ان يكون محل انطباعها لاستعداد كونها منطبعا في شيء بل لما فيه امكان ان يوجد
معه معية ظرفية او يوجد في جزء لو انها او قواها او اثارها الغير المنفكة منها كما سينكشف لك منها تحقيقا فموضع يليق بارشاد الله سبحانه يجب ان يعلم
ان الاشياء الموجودة في الموضوع هي متفاوتة في الافتقار اليه بقاء وحدوثا وجودها في مراتب المفتقرات اما الصور فلما يحتاج الى الموضوع
بان يكون بقاؤها في تمام الموضوع كالاعراض والصور المنطبعة الحادثة وستعلم ان بعضها قليل كالكثير الذي جنس منه وكل ويكون مما سوى ذلك البعض
مستغنيا عن الكل المنوط على وجودها في التجرد والتجرد فان النفس الناطقة في كثير من مواد استغنت عن البدن كالقوى العقلية والوهمية فانها ليست

حقيقتاه وفي كثير منها مقترنة اليه على تفاوت لحاذ الافتقار فليس افتقارها الى المادة في اللمس والذوق كافتقارها اليها في السمع والبصر فاذكر قوتان ساريتان في تمام اجزاء العضو والاخيرتان قوتان قائمتان ببعض العضو والشم متوسط بين الاربعة فالحاصل ان النفس لا يتشبث بوجود ما لم يتهيأ بدنه

يكون حاملا للامكان وجودها لا يمكن وجوده عن القوة الناطقة من الامها الطبيعية آثارها البدنية اعلم ان في هذا الموضع اشكالا ذكره بعض

بعض المحققين في رسالته التي بعض معاصريه فيها حيث قال اصابا القايلين بان ما لا يحامل الامكان وجود وعدم فانه لا يمكن ان يوجد

بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بعدم وجود النفس الانسانية وبنوا على تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل

امكان عدمها ايضا وان جعلوها الاجل تجردها عن التحيز فيعدم سلسل الامكان عدميا كما لا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها الاجل ذلك ايضا

عدم حامل الامكان الوجود فيمتنع عدمها في الاصل وكيف ساغ ان يجعلوا جسما ما حامل امكان جوهر مباين الذات اياه فان جعلوها

من حيث كونها مبدأ الصورة نوعية لذلك الجسم فان حامل الامكان الوجود فهلا جعلوه هو من ذلك الحيثية يعني هما ذات حامل الامكان العدم والجملة

ما الفرق بين الامرين مع تساوي النسبتين انتهى وليس هذا معاصره بمجاراة لا اقول اما الجواب على طريقة القوم فهو ان البدن الانساني استعد

بمزاج خاص ان يفاض عليه من واهب الصور صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا يحفظ بها شخصه فتوجب صدورها عن الواهب الفياض

لكن وجود صورة يكون صدور الهمل السابر الاسبعية الافاعيل الغير الناطقة هذا النوع الذي لا يمكن تباوه الا بالتعدد والتعاون يمتنع

الحصول الا بان يقترنها قوة عقلية ذات تدبير وفكر فلا يحصل ذلك الا بعد من المبادي الخاص ولو على البعد اذ لا يحل ولا يسع ولا يقصر كيف وقد حصل

الرجحان والاولوية فاذن وجود البدن مع مزاجه استعداد استحداث صورة مفارقة فيه فكل وجود البدن اقتضى ذاتا عقلية مفارقة اذ ذات مبدأ

مفارق وكما ان الشيء الواحد يجوز ان يكون مجعولا غير مجعول من جهتين اخريين كالوجود والماهية المتحدة فيجوز ان يكون جوهرا وغير جوهر كافراد نوع

جوهري بسيط من حيث جنسها وفصلها فليجز ان يكون ذات واحدة كالنفس مجردة من جهة ما هي من جهة اذا كانت النفس مجردة من حيث الذات

وما هي من جهة القوى العلمية الانفعال فهي من احدى الحيثيتين مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زايلة بزواله واما من حيث حقيقتها

الاصلية او من حيث حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من عوارض المادة وما يليها الا بالعرض فقد

هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريق الحدس واما الذي اراه واختاره بعد ذلك الزمان في تحقيق الحال ودفع الاشكال ان النفس

الانسانية مقاماتها ثلاثة جوهرية بعضها من عالم الامر والتدبير وبعضها من عالم الخيال والتقدير وبعضها من عالم الخلق والتصوير فالحد

والحيثيات غامضة ان لبعض قواها الساقطة دون العالي انها مبدأ اول لكونها الصوري ذاتا وفي الاستعداد في الوجود وليس حال النفس

في اول حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها الى المبدأ الفعال فهي بالحقيقة حيوانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها اذا ما رفعا

كمثال الطفل وحاجته الى الرحم والام اولا واستغنائه عنهما اخيرا كمثال الصيد والحاجة في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه

اخيرا فلانية في بقاء النفس في البدن المحتاجة اليه الاولى في ابتدائه فعلها الخاص هو آلاتها المعقليات والنظريات تفعل

بشبكة القوى والحواس قوله وكل جسم فانما اقتضى صدوره عنه فعلا ما يريد انا نعني بالمباشرة للافعال والحركات في الاجسام كلها

اعلم ان الفعل او الحركة اما ان يصدر عن الجسم بالذات او بالعرض والمراد بالفعل الصادر عن شيء بالعرض ان يكون المصدر الذاتي حقيقة

قوة في شيء اخر يحاوره وهذا الشيء اما ان يكون مطيعا محاورة اما ليسانية ان يتحرك بحركته ويسكن بسكونه كجالس السفينة نحو والذي

يصدر عنه الفعل بالذات اما ان يكون صدوره عنه بالقسر او المراد بالقسر ان تغير طبيعة الجسم بامر مباين المغير عن ذاته وما يقوم به ذاته

كالحجر المرمي فوق بقوة الرامي فصار المعتدا ياه للحركة والذي يصدر بالذات من غير قسر فيه لا يخلو اما ان يكون صدوره عنه بارادته له او الفاعل

في الاول حس وفي الاخر طبع او القوة المحفوظة لكل جسم كما فصل لا يكون بالعرض ولا بالقسر فيما اما الارادة والاختيار او لا بالارادة والاختيار

وعلى الوجهين لا بد ان يكون هو غير زايد على ذات الجسم بما هو جسم اما على الاول فذلك بين لا يحتاج الى البيان لان الاجسام التي في الاجسام الحيوانية

شيء غير الجسم يصدر عنها الهوى وكما انها الارادة تكون قد يكون في نفسها اختلاف بقسمتها اضعف جسمها الذي فيه تكون الحركة الى فوق واما

على الثاني فالفعل الذي صدر عن الجسم لا بالارادة اما ان يكون فاعله نفس ذلك الجسم بما هو جسم او بسبب مفارق لذلك والمباين

اما ان يكون جسما او لا يكون جسما والاجسام اما ان تكون مباينة بالاحياز او لا تكون كذلك والاول اما ان يكون جسما مخالفا في حد

الفعل او لا بد ان يكون صدوره لامر زايد على الجسمية هو المراد بالقوة وصدوره عن قوة هو المقسور عن خلافه وقد ذكرنا الثاني الشهوي ايضا خلافا لبعض

فان المقسم هو الذى يصدر عنه بالعرض كالفسر والفعل الصادر بسبب المباين الجسمى لا يخرج عن هذين واما الرابع فلا يخ لمن تدبر
المفارق الجسم لا جسما والوجه اما ان يختص هذا الجسم بتوسط ما صدر هذا الفعل عن المفارق انما بما هو جسم فلزم الاشتراك المذكور لما علمت
او القوة فيه زيادة على الجسمية وهو المطلوب وهو كون تلك القوة مصدرا سواء كانت بالمعاونة او بكونها مبدأ قريبا والقوة فى تلك المفارق فى تلك القوة
اما الارادة مختصة او ليست كذلك فعلى الثانى يكون حكمها حكم ذات المفارق وهو الاقسام الثلثة المذكورة فيها واما على الاول فتعلق تلك
الارادة بصدور الفعل عن هذا الجسم دون سائر الاجسام القيرة بخاصيتها ممتاز غير فيختص هذا الفعل بها على سبيل الاتفاق والجزاف والاتفاق
الاتفاقى والجزافى لا يكون مستمرا على نظام واحد ولا اكثريا الوقوع وكلامنا فى الافعال التى تبتنى افعالا طبيعية كتبريد الماء وتسخين النار فتلك القوة
اما ان يكون موجبة لصدور الفعل او يكون صدوره منها على الاكثر او على الاقل فان كان الشق الاول فهو المطلوب لانه ثبت ان الجسم مبدء موجب
لصدور الفعل وان كان الثانى فهو ايضا يستلزم المطلوب لان الذى يفعل فعلا فى الاكثر فاختصاصه بذلك الامر يقتضى رجحان ذلك الفعل على تركه
وبديهى ان الجسم مبدء لصدور ذلك الفعل فعدم صدوره لمانع والا لزم ترجح المرجوح فعند عدم المانع لابد من الصدور وهذا معنى الاقتضاء الذاتى فيكون
المبدء موجبا والتخلف فى الصدور انما يكون لعائق غريب فى الفلك يكون دائما او الاكثر بالكما ثبت فى الطبيعيات فثبت ان كل ما يفعل اكثريا هو ايضا
يفعل بالطبع وان كان الثالث فيلزم ان يكون الفعل قسريا او جزافا لما علمت ان غيرهما اما دائمى او اكثرى وكلامنا فى الفعل الذى لا يكون بالقسر ولا
بالجزاف وقوله وكذلك ان قيل كونه من صاحب تلك الخاصية اولى اه يعنى حكم كون الفعل اكثرى الوقوع من شئ وحكم كونه اولى منه كلاهما واحد فى
استلزام كل منهما قوة مصدر تلك الفعل وذلك لان معنى كون الفعل اولى بهذا الجسم ذى الخاصية صدوره منه بالسبب الاولى من لا صدوره
او من صدوره وعدم صدوره هو نسبة تلك الخاصية اما موجبة لها او مرجحة لها اما مرجحة بالمعنى الذى العرض هو خارج عما عين فيه فبقى ان يكون
بالمعنى الذى يكون مرجحا الذى لا صادر فعل ولا مانع لمن قسر او عرض فيكون موجبا الاقتضاء وقوع المرجوح فتلك الخاصية هو بعينه هى المراد بتلك
القوة فتلك القوى هى مبادى الافاعيل الجسمانية سواء كانت بمشاركة من العلة البعيدة بان يصدر القوة او كلا من المفارق ثم يصدر بها جميعا
الفعل او بتوسطها بين تلك العلة وبين الفعل حتى يكون هو المبدء القريب دون المفارق وتحقيق هذا المقام مما يحتاج الى خوض شديد وتعمق
عظيم ربما يلوح لك منه شئ من تتبع ما بيناه فى مسئلة الجبر والقدر ثم ان قابل ان يقول انكم اثبتم القوى التى تختلف الاجسام بها نوعا فانها فى
الجسم فاذا كان الاختلاف فى الجسمية والاختلاف فى الاعراض يقتضى اثبات القوى فاثبات القوى ايضا يستدعى اثبات قوى تختلف لتلك القوى ايضا وهكذا
هذه القوى وهكذا يرجع الكلام اليها فنقول والجواب ان تلك القوى التى هى مبادى الاعمال اذا كانت اعراضا متأخرة الوجود عن الاجسام الحال كما
ذكرت لك فهى او مبادها صورة مقومة للاجسام الطبيعية يحصل بها الاجسام انواعا والجسمية المطلقة من لوازمها القابلة لها الزوم الجنس
للفصول المختلفة والاستبعاد فى كون ملزوم مختلف اللازم مشتركا بينها فان ثبت تلك المبادى اعراضا او كيفيات بعد وضوح المطلوب
فلا مضايقة فيها وقد مر فى مباحث اثبات الصانع ما يرفع هذا الاشكال والاشاعرة قوله ولو كذلك بيان ان لكل حادث سببا مبدأ اه اعلم ان
لكل حادث سببا فاعليا وسببا مباديا والسبب الفاعلى هو الذى بوجوده يجب وجود الفعل ان لم يكن مانع والسبب المبادى هو الذى يمكن وقوع صدوره عنه
وعند عدده جميعا يمتنع الفعل وعند وجودهم جميعا يجب على الاطلاق وقد ثبت الشيخ بالبرهان ان للاشياء الحادثة من الاتصال والحركات
مبادى فاعلية هى المسماة بالقوى الارادية والطبيعية والان يجب ان يثبت لها مبادى مادية ونقدم من الكلام ما يكفى هيهنا فى اثبات هذا
المقام عند من ذهب اليه من الطائفة ان القوة مع الفعل وايما لكن الشيخ اراد استقصاء القول فيه فاطال القول وتوكيد وذلك لكثرة المنكرين وتوغلهم
فى الانكار لهذا البار كانكارهم واصرارهم فى باب اثبات القوى الفاعلة والطبايع بناء على قولهم بالفاعل المختار على الوجه المشهور المستلزم للجزاف
والعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد علمت ان الارادة العالية لا تخصص شيئا الا مخصص فيه ولم يعلم هو ولا الغير ان امكان الارادة الجزافية
متصور فى باب العلم والعمل فى طبيعيات الصانع وصفاته وغير ذلك من المقاصد الشرعية ولم يبق اعتماد على اعتقاده لا فى المبدء ولا فى المعاد لا فى تخير
حسن وتقبيح قبيح لفعل ولا فى تصديق وتكذيب نبى ولى وهذا الذى دعاهم الى انكار الحكمة وترويج الجهل والتقليد اذ علمت من شره فى الدين وضرره
على عقايد المسلمين وارجع الى ما كنا بصدده فنقول الموجود اما حادث واما غير حادث فان الحادث تقدم المختص فى الباري جل اسمه على
وجوده الخاص وهو يقول الصفاتيون القايلون بالقدماء الثمانية ولا على وجه يقول القايلون بثبوت الاشياء المتفكين الوجود ولا على وجه
يقول الشاذون القايلون بالاعراض القائمة بذاته جميعها الصور العالمية لا على وجه يقول الاشراقيون القايلون بالجواهر المفارقة والصور النباتية

موممكنة الشئ لا غير وهو بمعنى قابل حصل في المبدع والكاين لكن ما بالممكنة قد يكون نفس ممكنة الشئ كان المبدعات وقد يكون صفة قائمة به وصولاه اذا
عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة وما يجري مجراها الروهذا المعنى يشاوسع موضوعه صفة البيت في الموضع اذا اخصر في الذهن واختصر
وسعها من الرجال او المكان امكان وجودها فيه هذا يحتمل شبهة من يقول ان الامكان الذي هو قسيم الضرورة والامتناع غير الذي يوجد في مادة الحادثات
كما مر وكذا يحتمل شبهة من يقول ان الوجود كيف يكون مضافا الى المعدوم وان الصفة الحسن مضمحل وجودها والقوم عند كان الجواب لهذا بانا لا نعني بالامكان
وقوة عليه معنى عدمي والحسن بالقياس الى سابعه من الرجال الا بالقياس الى الوجود معنى عدمي في هذا الاباني كونه في نفسه موجودا والامكان
الذي قيل انه معنى عدمي هو بالقياس الى نفس الوجود وهو الامكان الذاتي وهو القوة الاستعدادية وليس ايضا يلزم ان يكون كل من المضافين
موجودا في الاعيان كما علم من خبر فيثاغورس ان الامكان الذي يعدم عند الفعل هو في نفسه معنى وجودي فقد سبق في الاعالم يكون حادثا ولسبقه لا محالة امكان اخر
وهكذا لم يزل انقطاع ثم ليس الحسن ايضا ينوى على ان يكون بالفعل شيئا بالصورة لا يظن توهمها انها قوة محضة لا امكان الصورة هو ان توجد لا على ان يصير بالفعل
شيئا فانها هي فعل لا محالة وعلم هذه الدقايق فانها تعجز الاذهان عن ادراكها مجتمعة في غير هذا الشرح الاني كتبي مع لوحوظ متفرقا في الجملة الوثوق والثوق
الاستي والحكم الحاذق والمعرفة القصيا **قوله** ونقول ان هذه الفصول التي اوردناها هو مما لا بد ان يعلم بهذه الفصول هي الاحكام المتعددة المذكورة
في هذا الفصل من اصول القوة والفعل ومنشأ هذا الوهم هو ان كل حادث يتقدمه امكان وجوده وان القوى مبادئ الافعال وان الفعل يخرج
من القوة وكذا المذكور في بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فيقال الممكن فاحتاج فاوجب فوجد وكذا ما توهم بعضهم من تعدد
الهيئة على الوجود والحدس على الفعل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور قالت طايفة من علماء الفلاسفة قبل بقراط الحكيم وطبخ الفلاسفة ان القوة
على الاطلاق قبل الفعل وان المادة قبل الصورة مطلقا وانا وسائر اتباعهم ابدا الاول المراد بالقوة وشغبوا في ذلك بما هذا مع تعرضهم حكاها الشيخ
عنهم وعدة ما حدا بهم الى ذلك ما وجدوا في الزمان والحركة انها قبل الثبات والحيوان ولم يعلموا ان الامكانات والقوى في الاستعداد لا يقوم بذاتها
لانها من جنس هو كذلك اعلم الممكنات فلا بد فيها من امور وجودية هي دوام الفعل الكيفي اعادته كما لا اخرى نقول ان الامر في الاتحاد الجزئية الحادثة
كما ذكروه فان قوة زيد قبل فعل زيد والمكنة قبل وجوده الان قوة زيد بالوجود عمرو والذي هو ابوه فتقدم القوة على الفعل تقدم زماني وتقدم الفعل على
القوة تقدم ذاتي والمتقدم الذاتي اولى بالاعتبار من المتقدم الزماني لان المتقدم بالذات على الثاني والمتقدم بالزمان على الثاني هو كما نستعمل في القاتل انه
قبل الذات اولى بالاعتبار بما بالعرض على انه لا يتحقق قوة الا ويكون قبلها زمان فعل ايضا وان كان في شخص اخر الا ترى ان الدجاجة من البيض والبيض ايضا
من الدجاجة كل انسان من نطفة وكل نطفة من انسان ولا شك ان الانسان اولى بالمتقدم من الانسان سواء اعتبر بسبب الزمان او بسبب الذات او بسبب الفضيلة
فمن هذه الجهات يكون الفعل اسبق من القوة هذا في الكاينات الفاسدة واما الامور الكلية والاشخاص المبدعة فلا شك انها لا يتقدمها قوة ولا
امكان وما قيل ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فذلك من حيث ما يكون المحمول حال الشئ بحسب نفس حقيقته من حيث هي هي وليس باعتبار
نفسها معمولا لفاعل متعلق بل المجعول الفاعل بالذات هو الوجود لا غير فالممكن وجود لا بفعل بعيد لكن اذا تحقق الوجود والمهيئة من علة الفعل
ان يلاحظ اللعان الثابتة الصادقة عليه اذا نسبت بالفعل وتاثير وهي الصماة بمهية الشئ اذا لاحظها من حيث هي هي وجدها في ذاتها لا موجودة ولا
معدومة ولا موصوفة بالامكان ولا شك ان في نسبة الوجود اليها لا بد من مرجح وسبب فتساوي نسبتها الى الطرفين تحكم عليها بعد الامكان بالحاجة
الى السبب حتى يجب ان السبب اما يكون موجبا تاما لا يمكن حصول نسبة الوجود اليها الا بالايجاب بعد الامكان والحاجة الوجود بالقياس اليها الى نسبة
الموجودية اليها متاخرة عنها بهذه المراتب في هذا الاباني كون ما هو الوجود بالحقيقة متقدما في نفس الامر لانه الاصل في الوجود بذات تعلم
ان كل ما اعتبر من المعاني والاشياء حتى نفس القوة والعدم والاضافة كان حالة بحسب اعتبار نفسه متقدما على كل شئ بالاضافة اليه وهذا
لا ياني تاخره عن سايرا لاشياء في الواقع فاذن قد ثبت ان الاشياء الدايمة لا يسبقها قوة وامكان بحسب الواقع وان القوة متاخرة عن الفعل
بجميع وجوه التاخر منها ما علمت انها امر اضافي لا يقوم بذاتها فيحتاج ان يقوم بجوهر قايم بذاته يكون موجودا بالفعل اذ الشئ ما لم يكن بالفعل لم يكن
مستعدا لقبول شئ اذ ليس المطلق لا يوصف بانه يمكن وسنها ان الشئ الذي بالقوة لو لم يكن من شانه ان يخرج من القوة الى الفعل فليس بالقوة
ولا يمكن ان يخرج بنفسه من القوة الى الفعل بل بشئ غيره يكون بالفعل وقت كون ذلك الشئ بالقوة ثم ذلك الشئ اذا لم يكن بالفعل ابدا فلا بد بالضرورة
بالفعل بعد القوة من مخرج اخر يخرجه من القوة الى الفعل ونقول الكلام الى ذلك المخرج ايضا حتى ينتهي الامر هو بالفعل دايما وكثيرا ما يكون القوة
يخرج الى الفعل شئ من جنس ذلك الفعل او من نوعه موجود قبله بالزمان كالحار يفني فيوجد منه حار والبارد فيبرد فيوجد منه بارد وكالانسان

منها

سنها نادر والانسان يولد منه انسان فيكون ما بالقوة مع كونه مقارنا للامر بالفعل ليس من جنس فعليته متاخرا بالزمان عن امر يكون من جنس فعليته
بل من نوعها فتى الطفل مثلا قوة مقارنة لصورة معدية تقوم بها ليست من جنس فعليتها ومتاخرة بالزمان عن صورة حيوانية هي من نوع الفعل
وكذا الحكم في البزر والشجرة المتحصل منه فليس كون القوة اسبق زمانا من الفعل اولى من كون الفعل اسبق زمانا منها فهذان وجهان في تقدم
الفعل على القوة احدهما بالطبع وما بالزمان ومن تلك الوجوه التقدم في المعرفة والحد وهي الوجود الذهني فانا نعرف الفعل اولا ونعرف القوة
ولا يحد الا بالفعل فانك تحد المربع بانه سطح يحيط به اربعة خطوط مستقيمة متلاقية بزوايا قوائم ولا يحتاج في تحديده الى ذكر القوة وتعقل امكانه
ان تحد القوة على الترتيب الا بذكر المربع او تصوره فيتوقف معرفة القوة على الفعل دون العكس وفيها التقدم بالشرف والكمال فالفعل وجود القوة
علم والفعل كمال والقوة نقصان والكمال والخير في كل شئ من افراد الفعل والوجود والنقص والشر من افراد القوة والعدم اذ الشر هو عدم شئ
او عدم كمال الشئ اما بالذات او بالعرض والشر بالذات هو من كل وجه لا يمكن وجوده اذ لو وجد لكان من حيث كونه موجودا خيرا لا محالة وقد فرض شرا
محضا هذا خلف فالشر المحض لا وجود له بل الموجود من الشر شر بالعرض كما مر اما عدم كمال من شانه ان يكون له كالقوة التي هي اعدام الامكان كالجهل البسيط
والضعف والتسوية في الخلقة واما الاستعداد بشئ للخير كالجهل المركب والظلم والالم الذي هو ادراك المنافي واعلم ان اعظم الشرور والوانعه
في هذا العالم هو الالم لان الادراك الذي كان من افراد الوجود كالتقرر والعلم متحد مع المعلوم كالوجود مع الماهية فادراك المنافي يكون وجود
المنافي ومن افراده لكن هذا الادراك ان كان على حصول اذ هنيا كان وجود المعنى المنافي في النفس وان كان تصوريا كان وجود العين المنافي في النفس
كالالم الحاصل من تفرق الاتصال في الدنيا وفقد العلوم والكمالات فالادراك الذي هو الالم في الاخرة وبالجملة الالم عبارة عن وجود العدم للنفس ووجود
كل امر هو ناكده فهذا الوجود من افراد مهية العدم الذي هو الشر وليها ان يكون اشد شرية من نفس الاعدام التي لا يتعلق بها ادراك من صاحبها و
الحاصل ان اكثر الشرور والوانعة انما هي في الامور التي هي شوب بعدم او قوة ولو لم يكن في الوجود امور معها اوفيها ما بالقوة لكانت الكمالات
والغايات حاضرة دفعية حاصلة للاشياء موجودة معها فلم يكن شر ابدا من الوجوه ومما ذكرناه ظهر ان القوة على الشر شر ومن فعل والخير بالفعل
خير من القوة عليه لما علمت ان وجود كل شئ نافع وكمال الشر شر من حيث انه شر واما الخير فلا شك ان كونه بالفعل خير من القوة عليه لكون القوة عاجزة عن
ان تكون فعلا وقد علمت ان تقدم القوة انما يكون لما ذكرناه صريحا وتصريحا لما علم ضمنا فانه قد علم ان القوة مطلقا بعد الفعل مطلقا واما القوة الجزئية
فتقدم زمانا على الفعل الذي هو بالقياس اليه لكن قد يتقدم عليه فعل مثل فعلها او مخالف له تقدما بالطبع وبالزمان ايضا وقد لا يتقدم كالحيوان
القوادي في النباتات المتكونة من غير مماثل من نوعها او جنسها ولكن لا بد في كل من القبيلين من تقدم فعل على قوة جزئية تقدما بالذات و
من مقارنته لها في الزمان بيخرج تلك القوة الى الفعل وقد مر ان القوة لا يقوم بذاتها بل بفعل ومتى لم يكن فعل لم يكن قوة اصلا ومتى لم يكن فعل
لم يكن خروج شئ من القوة الى الفعل فالفعل مقدم على القوة بوجوه كثيرة بالحقيقة والذات وبالطبع والزمان وبالحد والعلم وبالشرف والكمال اعلم
ان الوجود ينقسم الى بالفعل من جميع الوجوه بحيث لا يشوبه قوة وان فرض ان ثمة جميع ما سواه وهذا شان الاول تعالى والى ما لا يقارنه قوة اصلا
في الواقع ولكن الذهن ان يلاحظ ذاته عند ذاته مع غيره منه وهذا شان عالم الله وصور قضائه ولوحه وقلمه ليس هذا من شرة الاول جل اسمه
والى ما يقارنه القوة لا من حيث ذاته وحقيقته بل من قبل كالات وجوده كالنفوس الفلكية والى ما هو بالفعل تارة في وجوده وبالقوة اخرى كالصور
والنفوس الحادثة والى ما يكون فعليته هي كونه بالقوة فيكون قوة على كل شئ والبها انتهى جهات القوة والاستعداد كالى الواجب ينتهي جهات الفعل
والكمال فانظر الى حكمة الصانع والرحمة الالهية ولما كان يجوز ان يتعذر وجوده على حد تناه سبق وراءه الامكان الغير المتناهي وحد ينبغي ان تقف
عنده تناهيه في الانفعال كالقوة غير متناهية في الفعل وكان لا بد ايضا في تحدد الفيض وحدوث الحوادث من الصور والنفوس سيما الانسانية ان تتحدد
اسرها بكون نحو وجوده هو الفناء والانقضاء ويكون حد تميز من البقاء فوجد التناهي جوهرية وهي الحركة الذاتية والوضعية المدورة لا عراض علوية
يتبعها الاستعدادات غير متناهية يتصل الى فاعل غير متناه في الفعل وقابل غير متناه في الانفعال فيفتح باب تعاقب الكون والفساد وترجح الخير الدائم في الازل
والاباد ولو لم يكن الطبيعي والحركة ما صح الا تناهي في الممكنات فان الاجسام متناهية العدد والمقادير والعلل والمعلولات واجبة التناهي لا يحصل
من العدد المتناهي والجهات المتناهية الا امور متناهية واجبة التناهي لا يحصل من العدد وكان ينقطع الفيض وينتهي الوجود على ذلك المبلغ
وقفا عنده فبقي في كرم العدم امور جمة غير متناهية وبقي الامكان على غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل فواجب الوجود تعالى نظام
دور ب الاكوان والاجسام وحفظ نظامها بالاتصال في الحادثات وكان اشرف الحادثات المتعلقة بالمواد هي النفوس الناطقة وكان غير جايز

خروج الممكن منها دفعة دون الابدان لامع الابدان لشاهيها عدما ومقدارا فيجب الاستعداد بحصول من واحدها فريا بعد فرين واحدة بعد اخرى
واما سعيدة مستعدا ان كانت او شقية معذبة ان كانت وسيأتي قوله في التام والناقص الوجود اما تام واما ناقص والتام اما فوق التمام او
والناقص اما مستكف او لا والتام في كل شئ هو الذي حصل لجميع ما يليق بان يكون حاصلا له والناقص ما ليس كذلك بل يحتاج الى شئ يتمه
ويكمله ثم التام ان كان مع ذلك من جنس كامل فاضل عنه الى غير فهو فوق التمام والا فهو تام والناقص ان لم يفتقر في تمامه وكماله الى سبب منفصل
عن ذاته عن مقوماته واسبابه الذاتية فهو المستكفي وان احتاج فيه الى سبب خارجي فهو الناقص الغير المستكفي والتام بالفعل
والناقص بالقوة ولهذا ذكر هذا الفصل المشتمل على التام والناقص بعد الفصل المشتمل على القوة والفعل وهذه المعاني مما يصور بكل
او بعضها في اكثر الانواع بحسب حيثياتها من الكيات والكيفيات وغيرها بوجوه الوجوه الا ان الحكماء استعملوا هذه الاقسام الاربعة في جميع
الوجود والوجود بما هو موجود فالتام هو الذي حصل له القسط من الوجود الذي يليق به وفوق التمام هو الذي وجوده افضل ضروب
الوجود ومع ذلك يفضل عنه الوجود الفائض على سائر الاشياء والناقص المطلق الذي هو ليس له كمال الوجود الذي ينبغي له بل يحتاج الى ان يكمل
بخروجه من القوة الى الفعل واما المكتفي فهو الناقص الذي يحصل له الكمال الا شيئا فشيئا وكالابعد كمال الى الانهاية من خلل وجوده وسقومات ذاته
فلا يلزم ان يكون هذا الاستعمال بطريق النقل من معنى اخر سابق بل بطريق اطلاق الاسم على بعض افراده بان يكون الكثرة او العدد او الزيادة المفهومة
من لفظ التام والقصور في حد وكذا القصور والقلة والنقصان المفهوم من لفظ الناقص ما هو اعم مما هو بالذات او بالعرض او بالحقيقة او بالاكثر
وهذا اولى من ان يكون لهذا اللفظ معان مختلفة بعضها قبل وبعضها بعد ويقع فيه استقالات من بعضها الى بعض كما ذكره الشيخ من ان التام
كان مستعملا اولا في ذوات العدد والاعداد فيقال تام الاعضاء ثم في الكم المتصل والمنفصلات فيقال هذا تام القامة باعتبار ما يعرض من العدد
الاشياء والاذرع ثم في القوى والكيفيات فيقال تام القوة وهذا تام البياض ثم في اصل الوجود بما هو موجود مطلق فيقال هذا تام الوجود
باعتبار ان قد حصل جميع ما ينبغي لمن الوجود توجيه ما ينبغي لوجود على الاطلاق كان للموجود اخاء واحد مستقلة فوقها او فرضا او
مجازا والكل حاصل للبارئ فهذا صفة الواجب الذي قبل وصفة المفارقات العالية العقلية والناقص بازاء كل من هذه الافراد والحكماء اذا
استعملوا التام والناقص ارادوا بهما المعنى الاخير لان موضوع احكامهم وعلومهم هو طبيعة الوجود بما هو وجود لا ان فيه استقالا من معنى لفظ
لهذا المعنى الى هذا المعنى فالمعنى واحد والتفاوت انما وقع بتفاوت الاقسام في الموضوعات والموضوعات لا غير الا ترى ان لفظ الكمال يستعمل
بمعنى واحد في كل ما يتم به الشئ مع ان يختلف افراده غاية الاختلاف فكمال الجوهر هو هو كمال العرض عرض وكمال الاسود سواد وكمال الحرارة
حرارة وكمال الاعمى عمى وكمال الحيوان نفس وذات وكمال السفينة بان وكمال المدينة العادل سلطان عادل وهكذا واطلاق الكمال على هذا الامور
الغير المحصورة ليس بطريق النقل او التشبيه بل على الحقيقة الاصلية الا انه قد يكون معنى مجازيا لشئ جزء المعنى حقيقة لشئ اخر فالمقدار هو العدد
المعتبر في معنى الكم المتصل فاخذ في حد الحقيقة بل على الوجه الشامل للموجود والموهوم والمشبه بهما غير صادق لا شيئا قريبا او لا وذلك كما يوصف
القوي بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي باعتبار متعلقاتها من الآثار والافعال فيقال الواجب تعالى غير متناهي القوة والقدرة لكونه
في غاية الاتساع من الكمية والكثرة وبالجملة صدق اللفظ على المعنى الاصلي الحقيقي اولى وارجح من صدقه على معنى جامع بينه وبين الحكمي ولهذا ترى
والاعمان في بيان المعاني اللغوية والعرفية ليس من باب الحكم وعادته لان مبناها على الظنون والتخمينات ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ من انه لما
كان التمام يلزم الشامي الى غاية ونهاية فيكون للشئ التام اول ووسط ونهاية ويكون ذا عدد الغير المحصور لا يقولون بعده او ذي عدد هو اقل
من ثلثة اذ تمام وكاملا ايضا اذ كل واحد من الثلثة اما صار تاما لكونه اما مبدأ ووسطا ونهاية واما الاثنان فهو ناقص من جهة فقد احد الامور
الثلثة فيه فان اعتبر فيه مبدأ ووسط فلم يكن له نهاية فيكون ناقصا من جهة فقد ان ما هو نهاية له وان اعتبر مبدأ ومنتهى فلم يكن ذا وسط وان
كانا ووسطا ونهاية فلم يكن ذا ابتداء فهو ناقص لفقد احد من هذه الامور التي يجب ان يكون في العدد التام ثم الواسطة يجوز ان يكون واحدا او
اكثر فاذا كان واحدا كان جملتها في انها واسطة كشئ واحد واما المبدأ والنهاية فلا يجوز ان يكون شئ منهما في كل عدد تام لان واحدا لا غير فلا
يكون العدد واحدا بل اثنان وكلاهما ان لما جاز ذلك العدد بين مختلفين فيكون العدد ذا مبدأ ونهاية ووسط هو اقصى ما يمكن ان يقع في
هذه الامور وانتهاؤها يوجد فيه هذا الترتيب فلم يكن وجودها مجتمعا الا في الثلثة فكل عدد خاص فوق الاثنين له هذه التمامية بغير مرتبة
لبعضها على بعض فان تفاوتها فيه فيكون الواسطة في بعضها اكثر وفي بعضها اقل ليس تفاوتا في شئ من هذه المعاني فان كون الواسطة كثيرا

لا يوجب كونها تامة وسالمة ايضا كونها قليلا يوجب ان يكون ضعف توسط بين الكل فرد وجزء واحدة من معنى التوسط وفى كونها واقعة بين طرفين مجاورين لها وهذه التمامية كما انما تحصل فى طبيعة عدد بخصوصه لا بما هى طبيعة واما من حيث طبيعة العدد على الاطلاق فلا تمامية لها اصلا لانها غاية لها انما من عدد الا واحد ممكن فوقه عدد اخر يشتمل من جنس وحالة ما لم يوجد فى العشرة تامة فى العشرية ناقصة فى المئة وغيرها مما هو فوق العشرية واعلم ان لاهل الحساب استعمالا اخر للفظ التام والناقص والزايد فالتام كل ما يكون كسوره الصحيحة مساوية له كالستة فان نصفها وهو الثلثة وثلثها وهو الاثنان وسدسها وهو الواحد والمجموع ستة لا غير والناقص كل عدد يكون كسوره ازيد كالاثنى عشر والزايد ما هو بعكس الناقص كالسبعة ثم ههنا بحث هو ان التام عند الحكماء وهو الذى وجد له من الوجود ما يليق به ولا يكون شئ مما يمكن مفقودا عنه ان كان من شرطه ان يكون ذلك الشئ لذاته لا بسبب الغير فلم يكن المفارقات العقلية تامة وان كانت كذلك لانها لذاتها بسبب الغير فلم يكن نوع التمام مختصا بالواجب جل ذكره فان كلا من العقول يفيض عنه الوجود على غيره فكما ان كلا منها موجود بالحقيقة وان كان بسبب الباري فكذلك كل منها فاعل بالحقيقة بافادة الباري اياها ذلك الجهة من جهاتى المتاخرين فالواجب وحده تعالى وان لا مؤثر فى الوجود الا الله ولم يقل بتوحيد الوجود ولا يمكنهم ادراك هذا التوحيد كما علمت الا الكاملون فلهذا ترى المتاخرين من اتباعهم لا يباشرون هذه الرتبة لا بالذوق الخالص الحقايقى والكشف الاولى ان يراد بالتام ههنا ما يقابل الناقص ويكون كل منهما حاسلا فى الواجب وما يلوه من خلفاء الله ومظاهره كان الوجود شاملا لهما لكن على وجه السنة والضعف قال الله تعالى انى جاعل فى الارض خليفة والخليفة نائب المستخلف يفعل ما يفعل لكن على وجه اضعف والا لم يكن خليفة فشان العقول الفائضة افاضة فاصل وجودها على ما تحتها بعون الله وقوته فهى اذن فوق التمام مع انها دون الاول بما لا يحيط به عقل

قوله واعلم ان التمام والكمال الجميع يكاد ان يكون متقاربة المعنى اه هذا القول الخارج واضح المعنى غنى عن الشرح جدا انما ليس فيما اشتمل عليه من التفاصيل كثير فايدة يعتنى بها ويليق بها ان يراد بها فى هذا العلم الذى بالحرى ان يذكر فيه خفيات العلوم الالهية ودقايق البرهانية اخص من الاولياء الكاملون والحكماء السابقون الراسخون فى العلم والحكمة الاحقون بالوهم من مشكوة النبوة والاعلام ونور الوحى والالهام بقوة الفكر والبرهان وقايم السلوك والايمان وكان الشيخ صانه الله تعالى قدر ان يبسط فى الكلام ههنا خارجا على عادته فى المنطق وغيره من كتب الشفا من ايراد المقاصد على سبيل من البسط والتفصيل والشرح والتطويل ولم يجنح فى الالهيات مثل ما فى غيرها فاورد فيها امورا عن ممتزجة جمعا مع ما عنده من الاصول المحصلة من المجموع كثيرة ومن التتبع المتكلم فى هذه العلوم ان يطول فى ايما خوض فى باب الطبيعيات وبادر بنا بس وغيرها اخذ الشعر والخطابة من الصناعات الخمس ثم اذا جاء ووصل الى عظايم الامور وخفيات الاسرار والانوار التى هى الغاية القصوى والمنتهى الوثقى قصر ووقف اهل فى ابراز كثير من المهمات فيها واطلق فى بعضها اورده من المواضع والابواب التى لا يسعد الانسان المباشرة بها ودون الصواب يجب على الحكيم ان يكون اكثر اهتمامه بالامور المهمة اعنى التى الخروج الى النور عنها مهمة كان زيادة التحقيق الفذ المهم وكان مطمح نظر المعلم الاول مع جلالة شانه فى العلم والعرفان وتمكنه فى الحكمة والبرهان مقصورا على العلوم الالهية مقصرا فى الطبيعيات وغيرها معتذرا فى اخر عمره بانى كنت مشتغلا باشرف العلوم علما ستبرز فى ذلك هو الذى يعبر به الانسان مستحقا فى الملكوت رتبة العالم العلوى صابرا من المعربين واصحاب الارتفاع خليفة الله فى الارض والسماء

المقالة الخامسة

قوله المقالة الخامسة الغرض فى هذه المقالة تحقيق وجود الكليات واحوال المهيات وهى الامور التى يعرضها العموم والاشتراك فرضا او تحققا بالقوة او بالفعل واحكام كل واحد من اقسامها الخمسة من النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام وتحقيق القول الخوض فى شرح الفصول ذكر بعض القوانين واعلم ان فصول المحتاج اليها فى هذا الباب ما ذكره هذا الشيخ فى ايساغوجى ورد اياها على وجه التلخيص ليكون تذكرة ومعينا على التحصيل للتسهيل لمن وفق له والتيسير على الطالب البصير الخالى عن الاجلاد وهى هذه الاول ان الموجود من الاشياء اما ان يكون محمولا او موضوعا والوجود كما علمت ليس بجنس لشئ من الاشياء فان الوجود هو بالحقيقة امر بسيط وليس بكلى ولا جنس ولا نوع ولا عام ولا خاص ولا جزئى فمندرج تحته فى البساطة واما المهية فالمراد بها المعنى الكلى والمفهوم الذى من شانه ان يعرضه الكلية واقسامها اذا كانت فى الذهن وقد اختلف فى انها هل هى موجودة ام لا والفقهاء على انها موجودة والمتكلمون على انها غير موجودة ولكل من الطرفين دلايل وحجج والحق عندنا انها موجودة بالعرض تابعة للوجود فى الجعل البسيط اذ المجعول بالذات والصادر بالحقيقة ليس الا انحاء الوجودات وهى الوجودات بالذات لكن كل وجود يصدق عليه ويتحد به حقة من المفهومات بعضها فى مرتبة الموهبة الوجودية وبعضها فى مرتبة متاخرة عنها وعلى الاول العرض عاما كان او خاصا الناشئ

فالمهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي لها بالتحليل حقيقتها من اجتماع عدة امور والبسيطة ما لا يكون كذلك ولا بد من الاعتراف بثبوتها وتحققها والا لتركب كل من اجزائها بالفعل ومع ذلك فلا بد لها من البسيط لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد فيها موجود فان كان بسيطا فذاك والا كان مركبا فلم يكن الكثرة مشتملا على الواحد والا يراد عليه بان الكثرة لا بد من واحد من جنس الوحدات التي بالفعل هي منها الا الواحد الحقيقي لكثرة الاعضاء في الحيوان لا بد لها من عضو واحد ويجوز ان يكون كل عضو مركبا من عدة اشياء غير اعضاء فلا بد فيها من واحد من نوع تلك الاشياء التي هي الاعضاء والاجزاء الاولية ويجوز ان يكون كل واحد منها مركبا من شيء آخر وهكذا بالغا ما بلغ غير منته الى واحد ايضا هو بسيط حقيقي مندفع بان بطلانه اوضح لان الاجزاء الغير المتناهية اذا كانت متحققة كانت مترتبة ترتبا فيجري فيها براهين ابطال التسلسل في المطبق والمتضايف والحيثيات وذي الوسط والطرفين وغيرها فظهر ان البسيط موجود سواء كان جزء الشيء او لا مثل ذات الباري وهيولى الاجسام العالية وطبائع الفصول البسيطة كما سيأتي تفصيلها الثالث ان البسيط هل هي مجعولة ام لا المشهور عند الجمهور من توابع المشائين انها غير مجعولة بل المجعول صيرورتها موجودا او شيئا الخ واستدلوا عليه بان السواد لو تعلقت سوادية بغيره لم يكن السواد سوادا اصلا فرض عدم ذلك الغير وهو ظ لان السواد في حد نفسه سواد سواء فرض معه غيره او لم يفرض والايراد عليه في المشهور بوجهين الاول بطريق النقض وهو ان السواد كان لحقيقته فكذلك الوجود وكل ما فرض انه المجعول والاثر فان سلم ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا فلزم ان لا يكون حقيقة السواد مجعولة ولا وجود مجعولا فلا يكون السواد الموجود مجعولا اصلا فقد ان قيل ان المجعول ههنا انضمام المهية الى السواد بالوجود او انضمام الوجود بها قيل ان هذا يتم مغالطة لان الانضمام او الانضمام اولى ممتنع لحقيقته وهي ايضا غير مجعولة بالجعل الذي كل ما يفرض مجعولا فلحقيقته سواء كانت بسيطة او مركبة فيبقى البسيط فان قيل ان يكون بعض البسائط مجعولا فليعقل في سائرها والا فلا وربما يجاب عن هذا بوجه دقيق حاصله يرجع الى الوجه الثاني من الوجهين في دفع اصل الاستدلال وهو ان المجعول بالذات ليس شيئا من المهيات والوجودات بسيطة كانت او مركبة بل هو حالة باطنية بين المهية والوجود فالسواد مجعول لا الوجود مجعول بل المجعول صيرورة السواد موجودا او انضمامية لا بان يجعل نفس الصيرورة بحقيقة الصيرورة بل بما هي نسبة فرق بين كون الشيء شيئا وبين كونه نسبة شيء الى شيء لان الملحوظ بالذات في الاول هو نفسه وفي الثاني هو الطرفان والنسبة على انها نسبة ليست مقصودة ولا ملحوظة بالذات بل بالتبع وهذا كالفرق بين المرآة وما هي مرآة الذات المتطرز والمتطرز به ليست مرئية ولا ملحوظة بالذات اذا نظرت اليها والتفت بها صارت مرئية والتفت عن كونها مرآة وهكذا الفرق ايضا بين الصور والتصديق فانهما نوعان من الكون الذهني اذ التصور في قولك زيد كاتب ليس عبارة عن تصور زيد وثبوته ولا عن تصور الكاتب وثبوته الذهني ولا ايضا عبارة عن تصور نسبة الكتابة الى زيد وثبوتها ولا ايضا عبارة عن التصورات الثلثة جميعا وحصولها في الذهن لان جميع هذه الاقسام من باب التصور وليس من التصديق في شيء بل التصديق عبارة عن ادراك ان زيدا كاتب بصيرورة نسبة الكتابة الى زيد مثلا بحيث يكون الطرفان ملحوظين بوجه ارتباط الحمل بالاخر بان يكون النسبة متصورة بالعرض على وجه هو نسبة متصورة الى متصور ونسبة المتصور الى المتصور لا يمكن ان يكون متصورا بالاستقلال عن كونها نسبة وذلك كالمعاني الحرفية اذا استدت واسند اليها صارت معنى اسميا وبالجملة فالمجعول في الخارج عند المشائين كمال المصدرية في الذهن بان يكون اثر الجاعل هو الهيئة التركيبية على الوجه الذي قررنا هذا غاية ما تقرر به طريقتهم وانت تعلم ان هذا التصوير وان كان صحيحا والجعل بهذا المعنى وان كان واقعا في كثير من الافعال الصناعية فلا ادري كان الذهنية في جعل المركبات الخارجية صيرورة بعضها بعضا بعد تحقق البسائط والكلام في جعل الحقايق لا بد فالتصديق مثلا وان لم يكن عبارة عن تصور الاطراف والنسبة والحكم الا انه لا بد من تصورات سابقة حتى يمكن هذا الادراك التصديقي على الوجه المذكور وكذا الصنع وان لم يكن عبارة عن جعل الكرسي فلا عن جعل الخشب والمسمار بل عن جعلهما بحيث يحصل احدهما الاخر ونحن نجري في ان المهيات مجعولة دون الوجودات في الحالة التركيبية فنقول ليس ان الجاعل يجعل المهيات موجودة بل يجعلها متصفة بها ان الاثر المترتب على الجاعل نفس المهية لا صيرورتها موجودة ولا وجودها، على ان الوجود ليس امرا حقيقيا زايدا على نفس صيرورة المهية موجودة كونها بالمعنى المصدري فلا يصح ان يكون الصادر هو ولا الانضمام لما ذكرنا والذي يقال ان السواد سواد مع قطع النظر عن جعل الجاعل وحق ونحو نقول بذا الذاتي غير معلل لكن كلامنا في ان نفس السواد مجعول ولا منافاة بين كون السواد بنفسه مفتقرا الى الغير وكونه سوادا او لونا غير مفتقر اليه وقد ذهب الاشراقيون كالشيخ المقتول واتباعه وكثير من بعدهم والمتأخرون

الا القليل منهم وهو حق من الاول كما سيعلم بل التحقيق عندنا ان المجعول بالذات ليس الهيئة ولا اتصافها بالوجود بل الهيئة فلانها الوجود بالعرض بالجاعل لها امكن ان يعقل شيء من الهيئة بمعونة الامر بتطرح بجاعلها المشتمل على تعقل الجاعل وكيفية جعله بل يلزم ان يكون المجعول من الامور الذاتية والمقومات التي لا يمكن تعقل الشيء الا بها وان يكون جميعها من قوله المضاف وكون بعضها الحق تحتمل قوله بالذات والزائل بالعرض باطلة فكذا المعدوم واما الاشارة الى المجعول بالذات بحيث لا يلتبس بالصور الوجودية الزائلة والهيئة بحمولة بالعرض كما هو موجود بالعرض ولا يلزم منها شيء من المفاسد فان قلت يلزم ان لا يكون الوجود وجودا في نفسه اذا فرض عدم جاعل وان يكون معللا بعدم تعقل الجاعل وان يكون من قوله المضاف ايضا لعدم الاحتياج الا بالامكان ولا يتصور في الشيء ونفسه قلت الوجود في نفسه هو هوية الشخصية الخارجية لا يمكن تعقلها الا بالشهود الحضوري وهو شان من شؤن جاعله تفرع عليه لا يمكن بحضوره الا استعلاما ما هو مفيضه وليست حقيقة الا نفس التعلق بغير مضايقة من التعلق لا مفهوم التعلق اذ كل مفهوم كلي يحصل منه في الذهن مفهوم كلي والوجود بمعزل عن ذلك ولا مكان عبارة عن امكان تصوره الجاعل لا غير والمضاف كذا كل مقوله هي من اقسام الهيئة العرضية لكن الوجود ليس بهيئة لشيء كما علمت فلا يكون الوجود المتعلق بغيره مضافا فلا يكون الوجود القائم بذاته جوهرا الاصل الراسخ في الفرق بين ما هو جزء الهيئة المركبة وبين ما ليس كذلك حقيقة مركبة فهي لا تحتاج ملتئمة من مادة او فلا بد ان يكون احد تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وقد ثبت ان علة العدم عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للامور التي تركبت منها كان بطلانها معلولا لبطلان تلك الامور لكن يكفي في بطلانها بطلان احدها وبعد ارتفاع الفرض من علة الوجود المركب بين علة عدمه فاذن اجزاء حقيقة المركبة بتمامها كلها علة تلك الحقيقة في جانب الوجود وفي جانب العدم يتقدم عدم جزء ما عليها انما كانت الصورة العقلية مطابقة للامور الخارجية فيجب بحضور بتقدم اجزاء الجامع عليها فكما يجب تقدمها يجب تقدم حضورها ايضا لان تلك الحقيقة ليست الا مجموع تلك الاجزاء ومحصول المجموع متاخر عن حصول الاحاد فيلزم ان يكون العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع فظهر من هذا ان الحقيقة المركبة لا بد وان يجتمع فيها هذه الامور ومن تاخر حضورها ايضا وبعدها خارجا وهذا هو المراد من قول اجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها ذهنيا لكون الاتم اخر فالاول هو كونها بنية الثبوت للهيئة لان البين للشيء هو الذي لا يتخلف تصوره عن تصور ذلك الشيء والذي لا يتخلف عن الشيء ويكون مع ذلك متقدما متصورا منه فهو نحو من كونه بينا لذلك الشيء والموصوف بالاخص هو موقوف لاتصافه بالاعم فالذي يتقدم تصوره على تصور الشيء كيف لا يكون بين الثبوت لحضرة تصوره واما الثاني فهو عدم احتياجها الى سبب اجزاء الهيئة المركبة اذا تحققت تكاثرها فرادا تحققت لانها سابقة عليها فكيف لا يستغني عن سبب جديد بل اللازم ان كلا منها السر احد وهو كون الاجزاء لكونها سابقة على المجموع ذهنا وخارجا كانت مستغنية في ثبوتها وتحققها للمجموع عن السبب الجديد بخلاف استغنائها عن السبب في حصولها الذهني هو المعنى بكونها بنية الثبوت استغناء ما عن حصولها الخارجي والمعنى باستغنائها عن السبب الاستغناء عن السبب اعم من كون الشيء بين الثبوت لاختصاصه بالوجود الذهني وظهر ان الخاصية السارية لاجزاء الهيئة كونها مستقدمة عليها في الوجود بين العدمين وهذه الخاصية يستلزم خاصة اخرى وهو الاستغناء عن السبب الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود العلمي فهو المعنى وان اعتبر في الوجود العيني فهو المعنى عن السبب الجديد لكن هذه الخاصية اتم من الخاصية الاولى لان الاولى هي الحصول على نحو التقدم والثانية هي مطلق الوجود ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم الحابس في كيفية اجتماع اجزاء الهيئة المركبة اعلم انه لا يمكن ان يكون كل واحد منها عين صاحبه والا لم يحصل من اجتماعها عين واحد حقيقة فان الجزء الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة العدم تعلق احدهما بالاخر فان قيل ليس المجموع يتكون من اجتماع اجزاء كل منها غير الاخر بمعنى ليس الامر كذلك بل مجموع تلك الاجزاء بحسب امر ما وتماسها كالجزء الواحد فالمادة هو الجزء المادي واما الجزء الاخر فهو الصورة المقومية التي هي مبدأ الآثار وهي محتاجة الى الجزء الاول ولا يمكن ايضا ان يكون كل من الاجزاء محتاجا الى الاخر لاستحالة الدور فاذن الواجب ان يحتاج بعضها الى بعض على طريقة الدور ليحصل من اجتماعها حقيقة واحدة واعلم ان تفصيل كل مركب بفصيلة جهة الوحدة وهي جهة الصورة فالصورة ان كانت بنفسها محتاجة الى الاخر والاجزاء موضوعة لها كان المركب منها غير طبيعي ضعيف الوجود وان كانت الصورة جوهرا يحتاج اليها الاجزاء ايضا كالحاجة التي اليها لا على سبيل الدور المستحيل بل باختلاف جهة الحاجة كما علمت في مباحث الهيولى والصورة فذلك مركب لوحدة طبيعية ثم كلما كانت الصورة اقوى تحصلا واقل افتقارا الى المادة كان المركب اشرف وجودا واكمل ذاتا حتى ينتهي الى صورة لا يحتاج الى المادة في قوامها وصفاتها الخاصة كذا في كثير من نسخ

كما هذه كذا

كالاداة الآلة الحيوانية والوهمية بالية في بعض افعالها كالحركات واستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وهذه غاية درجة خصيصة به
ونحوها وقد يبلغ الانسان الى هذه المرتبة في الشرف الخلوص ثم يتيادر ويرتقي عنها الى البساطة والتجرد السادس في التركيب
واعلم ان اجزاء المهية قد يكون متميزة في الخارج ولو بوجه فلا يكون وهو كالسواد مثلا فانه يفارق البياض في اللونية ويخالفه في كونه قابضا للبصر
ومعلوم ان جهة الاشتراك غير جهة الاختلاف فالسواد مركب في نفسه عن اللونية وقابضية البصر ولو كانت اللونية نفس القابضية لكان كل لون مولما
ولكن هذا التركيب لا يمكن ان يكون خارجيا وبرهانه لو تميزت اللونية المحضة والقابضية المحضة اما ان لا يكون محسوسة او محسوسة فالاول فضد
فعند اجتماعهما اما ان يحدث هيئة محسوسة او لا فان لم يحدث لم يكن السواد محسوسا هف وان حدثت فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية
والقابضية وهي خارجة عنهما مغايرة لهما الزائم مغايرة المعلول والمحل لا يقال السواد الاعم تلك الهيئة المحسوسة فاذا لزم ان يكون اجزاء المعلوم المشتهر
المحمول عليه خارجة عنه ذلك بخ واما اذا كان الجزآن واحدا منهما محسوسا فذلك المحسوس اما ان يكون هو السواد او مخالفا لكان لو فاقد محسوسا
مخالفا له في خصوصية فيكون نوعا آخر من اللون المطلق ولا يكون هي اللونية المطلقة اذ يلزم ان يكون طبيعة الجنس طبيعة النوع هف فان اعم الا فصل
او حدثت هيئة اخرى لم يكن احساسنا بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك بخ فثبت ان اللونية غير متميزة عن القابضية في الوجود الخارجي
فهما
موجودان بوجود واحد بل ان ذلك انما يكون في الذهن بالوجه الذي ذكرناه السابع في اصناف التركيب اجزاء المهية اما ان يكون متصادقة او لا
والمتصادقة اما ان يكون متداخلة او متباينة والمتداخلة المتصادقة هي التي بعضها اعم من البعض ويكون الاعم مقوما للاخص كالجسم والحساس
والمتداخل الغير المحمول كالمادة المادة التي كالجسم للجسم الذي هو مادة للحيوان لانا نعني بالذي هو جنس له والمتباينة الغير المحمولة كالمادة و
الصورة المركب عنهما مادة وصورة وكالانسان للحيوان او الانسان للعشرة واعلم ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك
مثل العقول والنفوس فانها داخلة تحت جنس الجوهر مخالفة لسائر الجواهر كالجسم والهيولى والصورة وكل ما يدخل مع غيره تحت جنس لا بد وان يتمايز عنه
بفصل فيكون مركبا عقليا مع كونه بسيطا في الخارج وقد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين وهو ظاهر كالانسان مركب من بدن ونفس ومادة مشتركة
جنسه القريب اعني الحيوان ومتميزة بصورة مشتركة فصله القريب اعني الناطق واما ان العرض مركب من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر كما علمت في حال
السواد واما ان العرض قد يكون من جنس وفصل خارجيين فتحقيقه بيان الجهة وذلك كالاشكال المثلثة فانها تشترك في محيط ثلثة اضلاع فالسطح جنس
والاضلاع الثلثة فصل بل كونه محاطا بثلثة اضلاع فصل لانه المحمول عليه لا الاضلاع والخطوط وح يكون مركبا عقليا اذ ليس لكل منهما وجود متميزا
عن صاحبه فانا ان الجوهر هو ما لا يكون من اجزاء لا يكون البعض جنسا والاخر فصلا فالجواب ان نقول انه يمكن تركيب الجسم من المادة والصورة والتحقيق
ان كلا منهما يمكن اخذه بحيث يحمل على المركب بذلك الاعتبار يكون المادة جنسا والصورة فصلا كما ان الجنس والفصل من التركيب العقلي يمكن
اخذ كل منهما بوجه لا يكون بحيث يحمل ولا عليه فيصير الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية واعلم ان الجنس والفصل سواء كانا في المركب او في البسيط
كلاهما مجعولان بجعل واحد ووجود بوجود واحد وصاحب المطارحات زعم ان كلا منهما في المركب مجعول بجعل آخر سنة كالبان الشجرة اذا قطع وشق
الحيوان اذا مات زال عنه فصله وهو النامي او الحساس وبقي جنسه وهو الجسم والقول بان الجسم الذي وجد بعد القطع او الموت غير الجسم
الذي كان قبله مكابرة كالقول بالطفرة وتفكك الروح واشباههما والجواب بالفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة فالذي هو المعنى الجنسي
لكونه مبهما يتحد مع كل فصل فيوجد بتبدل الفصل واما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة بل نقول كما ان الجنس بحسب المعنى امر غير
محصل لا يمكن وجوده الخارجي ولا العقلي الا مع فصل ما وكذا المادة امر ناقص الوجود بهم الذات لا يتم وجودها الا باحد الصور المقومة
لوجودها ومعنى بقاء ما مع توارد الصور عليها انها الصفة وجودها بكيفما كان صورة ما اي صورة كانت لا انها في حد ذاتها امر واحد
بالفعل باق بالعدد كسائر الامور الصورية فالحق ان جهة الوحدة في كل مركب خارجي هي الصورة وهي تمام المادة وتمام الشيء ما يتقوم به
فوقه فالشيء شيء بصورته لا بمادته فلو امكن وجود الصورة مجردة لكان ذلك الشيء حاصلا بتمام ما اعتبر في حقيقته على وجه اعلى واشرف
وهذا معنى التركيب الاتحادي في المركبات التي لها وحدة طبيعية كما ذهب اليه بعض المدققين وفي هذا المقام مباحث شريفة ولطايف انيقة ذكرناها
في الاسفار والله يفيض الانوار ويلهم الاسرار **قوله** فصل في الامور العامة وكيف وجودها اما الموجود فاما وجود واما ماهية
وهي الامور التي يعبر عنها بالكلية والعموم عند حصولها في الذهن ولا يمكن حصولها مفكرة عن الوجود لانها اولا عينا خلافا للمعايلين بشيئية
المعدوم مطلقا من المعتزلة ومن يحذو حذوهم والغرض في هذا الفصل بيان تعقل الكلي والعام وكيفية وجودها يعني ان المهيات التي يعرض لها الكلية

والعموم

والعموم هل هي موجودة في الاعيان او لا وما نحو وجودها وكيف يوجد والموجود لا بد ان يكون امرا متميزا شخصيا وكيف يوجد امر واحد
مع التقابل بالاضداد في اكثر واحيازا مختلفة ووجد مناسبة هذا البحث للذي في الفصل السابق ان الكل والجزء يناسبان القوة والفعل
فان الكل موجود بالقوة فانه لم يصر جزئيا باتضمام الشخص اليه لم يصر موجودا بالفعل وكذا الجنس نوع بالقوة ما لم ينضم اليه احد الفصول
لم يصر نوعا بالفعل كالحيوان بما هو حيوان فانه انسان بالقوة وعند انضمام الفصل الناطق اليه صار انسانا بالفعل وباتضمام الشخص اليه صار
شخصا موجودا بالفعل كزيد واما كون هذه الماهيات الكلية من الاعراض الذاتية الخاصة بالوجود فذلك لان الموجود بما هو موجود صالح
لان يكون انسانا بما هو انسان او بما هو انسان كلي او فرسا كذلك او ملكا او نفسا بما هي هي او بما هي كليات من غير اعتبار خصوصيا
او تعليميا او لا لا من الوجود المطلق صالح لشيء منها لا بعد ان يصير موجودا مطلقا وهذه الاعراض الاولية الخاصة بالوجود هذا وكما يمتنع
كون ما صدقه الوجود الخاصة الشخصية كذلك لا يضايق عدم كون الوجود بما هو انسانا معينا او فرسا شخصيا او مقدارا مخصوصا الا بعد
ان يصير طبيعيا او نوعيا في المادة والغيرة او تعليميا او نوعيا في القدر والكيفية قوله فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فذلك
للكلي معان ثلثة احدها المعنى الذي لا يمنع نفس تصور الفعل بحمل على كل واحد منها كالانسان والكرة والسواد والثاني المعنى الذي امكن ان يكون
له افراد كثيرة يحمل عليها وان لم يكن شيء منها موجودا كالبيت الذي صنع من الذهب فجاز ان يوجد اكثير من الافراد وان لم يوجد
شيء منها من غير منع عقلي والثالث المعنى الذي لا مانع في نفس تصوره من ان يقال على كثيرين ولكن لو فرض موجود امتنع لمانع عقلي
خارج من نفس محيثية مدلوله كالشمس في العرف وكلية الارض الواقعة في وسط الكل والارض ربما يجعل هذه المعاني الثلثة اقساما
مختلفة ليجامع لها ما ذكرنا في قولهم الكلي مشترك معنوي والاشتراك اللفظي وذلك لان البحث عن معاني الالفاظ والمطابقة
اهل اللسان ليس من باب الحكيم فان تسامحوا كون الشيء كليا او ملاحظة الامر فيه كونه كليا او ما هو محيثية لا ينافي كونه جزئيا حقيقيا وشخصيا هو
كونه موجودا واينيا او ذا وجود واينية من حيث هو كذلك فكل معنى ومحيثية غير الوجود نفس تصوره لا يابى العموم والاشتراك بين كثيرين سواء
كانت ممتنعة او ممكنة موجودة او معدومة او بعضها ممتنعة وبعضها ممكنة والممكن اما ان يوجد واحد او اكثر او لا يوجد والممكن الموجود اما ان يكون
متناهيا او غير متناه فهذه الاقسام كلها خارجة عن نفس ما هو المعنى الكلي وهي ان وجدت الثلثة المذكورة وقوله وقد يمكن ان يجمع هذا الكلام
وان تعدد الكلي اراد به ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا بين المعاني المختلفة التي من نفس تصوره غير مانع من العقول على كثيرين متفقين
في سائر المعاني وان كان من جهة انحصاره في واحد بسبب المانع الخارج يكون معاندا للوجود واثنا وحينئذ يكون المستعمل في المنطق وما
وما اشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الاولى هو هذا المعنى لعمومه وشموله والاقسام الباقية اذا العلوم الكلية كالمنطق وغيره يبحث فيها عن
الكلي واقسامها الخمسة الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام واقسام كل منها كالاجناس البعيدة والمتوسطة والقريبة والفصل
البعيدة والقريبة والمتوسطة والانواع الحقيقية والاضافية وغير ذلك وهذه المباحث لا يجري في الكلي الذي لا يوجد من حيث انه كذلك
ولا الذي انحصر في واحد من حيث هو كذلك فيجب الحمل هذه على الوجه الاعم لكن المنطقي انما يبحث عن هذه الاشياء بحسب معانيها المنطقية
التي من شأن المعقولات وصاحب هذا العلم يبحث عن معانيها الطبيعية العرضية لذلك انتهى الى ان نقول في الدرجة الثانية في العقولية
فكما ان الفرق حاصل بين مفهوم الكلي المنطقي وبين مفهوم الكلي الطبيعي كالحيوان والانسان فكذا الفرق حاصل بين الجنس المنطقي وغيره
الجنس وبين الجنس الطبيعي كالحيوان وكذا القياس في النوع والفصل والعرض وجميع ما يبحث عنه في المنطق وفي هذا العلم حتى الجزء
الحقيقي على ما قال قوله واما الجزء المفرد فهو الذي اذا فرد من الجزء المفرد هو الجزء الحقيقي وهو لا يكون الا مفردا بخلاف
الجزء الاضافي وهو الاخص من شيء فانه قد يكون كليا منكرا الافراد بالفعل وان كان بالقوة فالجزء الحقيقي هو الذي نفس تصوره يمنع
قوله على كثيرين سواء امكن تصوره كذلك نحو هذا السواد مثلا او لم يمكن كذات الباري جل ذكره والذي امكن تصوره سواء
كان بحسب الحس بعد ذكر المشار اليه وهذا الشمس او بحسب العقل فقط كهوية العقل العاشر مثلا فان صورة زيد المشار اليه لا يمكن حصولها
في العقل الا صورة العقل العينية يمكن حصولها في الحس لكن الجميع بحيث اذا تصوره منصور لا يمكن له فرض صدقه على كثيرين لامتناع نفس
تصوره للمطابقة لهوية الشخصية عن ذلك واعلم ان منشأ هذا الامتناع كما اشرنا اليه انما هو كون الشيء وجودا خاصا او واجبا خاص
فانه الهوية الشخصية لا غير وكل ما هو من نحو من انحاء الوجود فهو معنى كلي ولو تخصص بالف تخصيص قوله فالكلي من حيث هو كلي

في بعض النسخ كانت العبارة بكذا وبهذا الاعتبار كونها موجودة فلوجودها الخاص الشخصي او مقدارا مخصوصا الا بعد ان يصير طبيعيا الى اخره

شئ ومن حيث اريد الفرق بين الكلى المنطقى والكلى الطبيعى فكان الواحد قد يراد به نفس معنى الواحد وقد يراد به معنى اخر اى معنى اخر
كان يكون ذلك المعنى هو الواحد بالانسان واحد او فرس واحد فكذا الكلى قد يراد به نفس مفهوم المذكور سواء فسر المشترك بين الكثيرين
بالفعل او بالامكان او بما نفس تصوره ما نعا من الشركة وغير ذلك وقد يراد به معنى اخر كمعنى الانسان او الشمس او غيرهما فيكون ذلك
المعنى موصوفا بالكلية كثيرا ما يتصور مفهوم الكلى باحد الوجوه ولم يخطر بالبال شئ من الماهيات الموصوفة به كالنكرة ما يتصور تحتها من
الماهيات ولا يخطر بالبال انها كلية وتصور الحيوان ولا يعلم انه جنس وتصور الانسان ولا يعلم انه نوع والناطق ولا يعلم انه فصل وتصور
هذا السواد اليه ولا يعلم مفهوم الجزئى الكلى بما هو وكلى شئ والذى يحمل عليه الكلى شئ اخر كما ان الجنس معنى وحده الكلى المقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة والذى يلحقه الجنس كالحيوان مثلا معنى اخر وحده انه الجوهر ذو الابعاد الثلاثة الحساس وليس احدهما داخلا فى حد الاخر
معناه لكن احدهما يعرض للاخر فالعارض هو المفهوم المنطقى والمعروض هو المعنى الطبيعى وطرف هذا العروض لا يكون الا الذهن اذ الموجود
فى الخارج من الحيوان لا يكون الا شخصا فالشئ فى الخارج لا يكون كليا ولا جنسا ولا غيرهما من المعانى المنطقية حتى مفهوم الجزئى الحقيقى فالهيئة
مثل الانسان بما هو انسان والفرس بما هو فرس ليست فى حد نفسها الا نفسها لكن يعرض لها كثير من المعانى التى هى غيرها بحسب المعنى
والمفهوم فكما ان الفرس فى حد ذاتها ليس بابيض ولا اسود فكذلك ليس فى نفسه من جملة نفسه بكلى ولا جزئى ولا هو واحد ولا كثير
ولا موجود ولا معدوم والوجود اعم من ان يكون فى الاعيان او فى الاذهان وكل منهما اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل اذ جميع هذه
الامور بحسب المعنى مباينة عن نفس ماهية الفرسية **قوله** بل الواحد صفة يقترن الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة
اعلم ان اصناف الصفات العارضة للماهية كثيرة الا انها منحصرة فى ثلثة اقسام لان عروضها اما بوصف على وجود الماهية مطلقا او بوصف
والموصوف على الوجود اما موصوف على الوجود الذهنى او على الوجود الخارجى مثال الوجود الخارجى كالحركة والحرارة والسواد ومثال العارض
الذهنى كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية فالقضايا المعقودة بها كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس فهى قضايا ذهنية وقولها القضايا الطبيعية
والمراد من الطبيعة المستعملة بها كقولهم الكلى الطبيعى والنوع الطبيعى ليس عند الحركة والسكون والعند الصفة الذاتية كما ان هذه الحركة طبيعية
وهذا اللون طبيعى او طبيعة النار كذا او طبايع الفلك كذا المراد بها الاشياء وذواتها الكلية كما ان القضايا المعقودة بالعوارض الخارجية
كقولنا الانسان كاتب والحيوان متحرك بالارادة موصوفا مثال العارض الذهنى للماهية كالوجود والوحدة والفصل والجنس للفصل والجنس يعرضهما
لوازم الماهية كالزوجية للاربعة وتساوى الزوايا القائمة للمثلث والشيخ اورد من امثلة الاقسام الثلثة مثال القسمين الاخيرين وهو
عارض الماهية كالواحد والكثير والوجود والعدم وعارض الوجود الذهنى كالكلية لانه يصدق اثبات المغايرة بين الماهية وجميع لواحقها اذا
ثبت المغايرة بينها وبين ما هو عارض نفسها بما هى هو عارض نفسها بما هو هو لزم لا محالة ثبوت المغايرة بينها وبين عوارض وجودها
الخارجى مثل وجوده فان قلت ليس عدم الوجود بين العين والنفس والوجود العين من الصفات الخارجية قلنا الوجود وان كان عينا خارجيا
ليس من العوارض الصفات الخارجية اذ العارض الخارجى ما يكون المعروض بنفسه اعم من العارض وغير اضافة الوجود والماهية متحققة بالوجود
الخارجى فاذكر بما شئت كيفيتها بهذا الاضافة فان قلت اذا كان الوجود وما يجرى مجراه مما يعرض نفس الماهية من حيث هى هى فلماذا قال الشيخ
ان الفرسية فى حد نفسها لا موجود ولا واحد ولا كثير ولا امر ما من شأنى قلت اسبطهر الى دفع هذا الوهم بوجه يظهر صحة القولين من غير
تدافع **قوله** فان سئلت عن الفرسية اهو بعد الماهية ليست من حيث هى هى اى باعتبار حدها شيئا الخ يعنى نفسها ومعروضة انفسها
من وحدة او كثرة او وجود او عدم او عموم او خصوص او غير ذلك فى الشاهدين مع انها متسمة باحد الطرفين فى الواقع وسلب الاضداد
شئ من حيث يكون ايا فى الاضداد من حيث هى حيثية اخرى كما ان الانسان ليس من حيث هو ابيض كاتبا ولا من حيث هو عالم متحركا مع انه كاتب عالم
فاذا سئلنا عن الانسانية بطرف النقيض بان قيل هل الانسانية بما هى انسانية موجودة ام لا واحدة ام لا لم يكن الجواب الا بسلب
اى شئ كان المسئول عنه من الاحوال لان غير الماهية مقابلها فان الجواب بالايجاب لا السلب ولكن ذلك السلب ليس على الحقيقة
بل من حيث ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب ولا كاتبا ان يقال الانسان بما هو انسان ليس بواحد ولا موجود فان من الصفات ما يوصف
ويحدها الماهية من حيث انها ماهية لكن حيثية الماهية بمعنى ان معنيها هما شئ واحد وان تخالفا فى الوجود وبالجملة ان الماهية بالقياس
الى عوارضها حالتان احديهما الاتصاف بها والاخرى ان يقابضها ايضا عند ما اخذت من حيث هى هى وتلك الحالة اليأس الى العوارض شئ

جريها

بعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة وغيرهما والاعمى الاضافي بما حين اخذ كذلك فهي بالقياس الى العوارض التي يعرضها مع الوجود لا بشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها فالهيئة بالقياس الى عوارض الوجود يخرج عن الطرفين في مرتبة من نفس الامر وهي مرتبة ذاتها قبل الوجود واما بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم تخل عن احد الطرفين لكن ليست بحيثية نفسها حيثية ذلك العارض فالذي شرط الشيخ من ان لا يكون السالب بعدم من حيث اتمامه وبالقياس الى العوارض التي لا تخلو الهيئة من حيث هي عن احد طرفيها واما بالقياس الى العوارض الخارجية فلا تخلو عنها وعن مقابلها في تلك المرتبة جايز اذ ليس اذا لم يكن للانسان حركة في مرتبة فليكن له مقابل الحركة لان خلو الشيء في الواقع عن النقيضين وان كان مستحيلا لكن خلوه عنها في مرتبة من الواقع غير مستحيل لان الواقع اوسع من تلك المرتبة على ان نقيض حصول الشيء في مرتبة هو سلب حصوله في تلك المرتبة بان يكون المرتبة قيد للنفي لا للمنفي اعني رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا الوسئل بطرق في النقيض في شيء من هذه العوارض كان الجواب الصحيح سلب كل منهما ولو سئل بالطرفين في شيء من عوارض الهيئة كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثية ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان تلك العارض ليس من مقتضيات الهيئة حتى يصح الجواب في لوازم الهيئة كما توهمه صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثية على السلب اقتضاء بها للسلب لظهور فساده ولا الغرض ايضا من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب المعدولي المقتضي لوجود الموضوع لان مناط الفرق بين العدولي والتحصيل في تقديم الرابط عليه وتاخيره ما عنده **قوله** وبهذا يفترق بين حكم الموجب والسالب اعني يوقوع الجواب باحد الطرفين وبعدم لزوم الجواب باحدهما يحصل الفرق بين ما اذا كان السؤال واقعا عن طرفين احدهما موجب والاخر سالب وبين ما اذا كان عن طرفين هما موجبان في قوة الموجبة السالبة فانك اذا سالت هل الانسان من حيث هو انسان موجود او ليس بموجود وسئلت ايضا هل الانسان من حيث هو انسان موجود او لا شك ان الاولين موجب وسالب فان الاخيرين موجبان فانهما في قوة الاولين فان صدق كل من طرفيهما يوجب كذب الاخر في الواقع وبالعكس كما في الاولين وفي المساواة بينهما وبين الموجب والسالب في انتفاء وجود الموضوع لان الانسان من الامور الموجودة فانما تتحقق الفرق بين دين وبين بانك تجيب عن السؤال الاول بطريق السلب بشرط تقديمه على الحيثية ولا يلزمك الجواب عن السؤال الثاني باحد الطرفين بل جاز خلو المرتبة عنهما جميعا وذلك لان السؤال الثاني يقتضي ان الموجب منهما الذي هو مساوق للسالب اذا لم يكن مقابله وهو الموجب الاخر متحققا صادقا فاكان هذا الموجب صادقا ولكن معنى صدقه منهما مع هذه الحيثية يقتضي ان معنى الانسانية بعينه اللاموجود وهو فاسد فالواجب كان جوابا فاسدا وكذا الجواب بالموجب الاخر وهو ايضا كذب وذلك لانه ليس اذا كان الانسان موجودا في الواقع او واحدا او ابيض كان معنى بعينه معنى الوجود والوحدة والبياض بعينها مهية شيء مما اتصف فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب والسالب وبين السؤال المردد بين الموجبين اذا قيد الموضوع بحيثية ذاته في استحقاق الجواب بعدمه لكن بالشرط المذكور وفايدة تقديم السلب في الجواب ليكون مدخولها ما اضيف هو اليه الحيثية ولا يكون السالب في تلك المرتبة لا يكون عينها ومحولا عليها ولا ان نقيض وجود الهيئة في تلك المرتبة كانت سلب الصفة المقيدة بانها في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب في تلك المرتبة لا يلزم من ذلك ان يكون سلب الصفة كانها في تلك المرتبة فان تلك المرتبة خالية عن سلبها ايضا **قوله** واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير يعني انا فان قايل ان تحقق الانسانية متلازم من حيث انها هي هل يكون موصوفا بلحوق هذه الصفات التي هي بعد القيام لا يسبيل الى الثاني لضرورة اتصافها بلحوقها اياها وعلى الاول يلزم ان يكون معنى الانسانية معنى الموصوفية والملحوقية ونحوهما فيقال نعم هي موصوفة ولكن لا يلزم ان يكون تلك الهيئة عين الموصوفية وبمعناه كيف والموصوفية حالة اضافية تتوقف على ذات المهية وذات الصفة فكيف يكون النظر الى الانسانية بما هي انسانية شيئا بالنظر الى ما هو متاخر عنها بمرتبتين بل معنى موصوفيتها بشيء من الصفات انها في حد نفسها لا باباء عن ورود شيء من تلك الصفات اليها من خارج ويسبب فاعل بان ايها وبعد كونه اياها يصير موصوفا بالفعل فكونها موصوفا ايضا كنفس الصفة امر لاحق بها **قوله** فاذا ان قال قايل ان هذا السؤال لكونه واقعا بين موجب وسالبين موجبين في قوة النقيض فيكون مستحقا للجواب باحدهما فيلزم ان يقول المجيب لا اي ليس غيره لكن الهيئة مستلزم للاتحاد اي مستلزم لان يكون الانسانية التي في زيد هو نفس الانسانية التي في عمرو ومعنى ذلك ان الانسانية بما هي انسانية

في مرتبة الهيئة

معنى واحد وحيثية واحدة لاتختلف وان تعددت الوجودات والخصوصيات ولا يلزم من ذلك ان يكون الانسانية التي في زيد التي في عمرو
والتي في بكر وغيره كلها واحدة بالعدد اذ الواحد بالمعنى لا يأبى الكثرة بالعدد في اكثر الفتح وقع بدله فيلزم ان يقول فليس يلزم ان يقول
ووجه صحيح ان السؤال دائر بين الايجاب والسلب لان سلب الغير المستلزم للوحدة كما بالدار مجمل بين ما يكون بحسب العدد وما يكون
بحسب المعنى فالجسمية والناطقية في زيد متغايران بالمعنى متحدان بالعدد والسؤال المجمل لا يستحق الجواب باحد الطرفين ما لم يفصل فان قيل
ان هذا غير هذا لم لا يمكن الجواب بالسلب والايجاب كل بمعنى آخر وهذا قال وليس يلزم من تسليم هذا الى من تسليم ان هذه الانسانية ليست
غير تلك الانسانية ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا السلب الواقع في الايجاب سلب الغيرية المطلقة لا سلب الغيرية
مطلقة حتى يلزم الوحدة العددية والفرق متحقق بين اطلاق السلب وسلب الاطلاق فالمراد من السلب المذكور ان الانسانية التي
فيهما بما هي انسانية انسانية لا غير والغيرية التي بينهما امر خارج عن نفس الانسانية والا لكان يلزم ان يكون الانسانية بما هي
انسانية شيئا غير الانسانية بل يلزم ان يكون مسماها بغير معنى الغيرية او معنى سلب الغيرية وذلك كله باطل قوله على انه اذا قيل
يريد زيادة التأكيد في تحصيل معنى الهوية وتحريرها عما هو خارج عنها مع وقوع الاشتباه والخلط بينهما كثيرا فاذا قيل الانسانية
التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي كذا فيكون كالمتناقض فان كونها من حيث هي معناها انها انسانية فقط غير مائعة فيما الى شيء آخر كونها
في زيد انها انسانية وشيء آخر هو في زيد فكيف يجتمع الخلط والتجريد معا ثم لا يخلو اما ان يكون مرجع ضمير انها او هي او يكون في قوله الا بان
الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية وكذا من حيث يكون انسانية كذا اما ان يكون يرجع الى الانسانية التي في زيد فيلزم التناقض
والكذب في الحكم عليها بانها واحدة او مشتركة وليست الا هي اذ ليست التي في عمرو وان يرجع الى الانسانية فقط فذكر زيد لغو لا فائدة
فيه اللهم الا ان يعني ان الانسانية التي لهما من حيث ان حصلت في زيد صارت في زيد في الوجود وتجردت بها من هذا الخصوصية وعن
كونها في زيد فهل هي كذا فحينئذ مثل هذه الملاحظة ايضا يقع الخلط بين اعتبار الانسانية واعتبار غيرها واطلاق اعتبار الاطلاق فلم
ايضا من التقييد واعتبار التجريد فانه ضرب من الخلط ومرتبة الهوية من حيث هي خارجة عنها الاطلاق والتقييد والخلط والتجريد
جميعا كما انها خارجة عنها الوحدة والكثرة والوجود والعدد والعموم والخصوص والابهام والتحصيل وغير ذلك مما لا يدخل
في حدها قوله فان سئلنا سائل الآية قد سبق وشبيه هذا الكلام منا في وجه تقديم السلب على الحيثية لكن لا بد من مثل هذا التأويل
فان في الاجوبة الواقعة عن السؤال المرة بين الايجاب والسلب لكل ما هو غير الهوية والجواب الواقع السلب عن الهوية الحيثية بنفسها
يفيد كون السلب لتلك الاشياء بعينها نفس الهوية وهو باطل وانما عند التقديم فلا يفيد الا صدقه عليها من تلك الحيثية ولا ينافيه
فان الانسانية بما هي انسانية ليست بعينها سلب السواد والبياض والكتابة والوحدة والوجود وغير ذلك ولكن مساوية عنها جميع تلك
الاشياء وقد علمت ان سلب شيء عن تلك الهوية لا يوجب سلبه عن الواقع ولا يوجب ايضا كون السلب في تلك المرتبة فانها قيد وظرف
للسلوب لا للسلب في قوله فتدبر فانك تعرف الفرق بينهما والمطلق اشارة اما الى الفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب او الى الفرق بين الموجبة
والمصدقة او الى الفرق بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشائع المتعارف او الى الفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد قوله وههنا
شيء آخر اراد به ان الموضوع في مثل هذه السؤالات المشتملة على ذكر الهوية كقولنا الانسان من حيث هو انسان هل هو كاتب او ليس
بكاتب وهل هو في زيد عمرو احد او متكثر يرجع الى موضوع المهملة فان القضية عند تحقق المتقابلين هي التي توقع الحكم فيها على
نفس الهوية لا بقيد الاطلاق حتى يصير طبيعية ولا بقيد العموم او الخصوص حتى كلية او جزئية او شخصية ولما كانت الهوية من حيث هي
لا تأبى عن الوحدة والكثرة والتجرد والخلط وسائر المتقابلات اللاحقة لها في انحاء وجوداتها فالمسئول التي يكون نكون هي موضوعا
كالمهملة المتقابلين في الحمل فلا يقتضي حصر الجواب في احدهما اذ ليس فيها شرط التناقض وهو وحدة الموضوع الا ان يجعل تلك الهوية
كالانسانية كانها واحدة مشار اليها او معرفة بالعهد عن اللواحق الخارجية فح كان الجواب منحصرا في احد المتقابلين لكن لا يكون الحكم
عليها من حيث الانسانية والحيثية المذكورة جزء من الموضوع والا عادت مهملة فان اعتبارها في اعتبار التقييد بالوحدة او
التجرد او كونها مشارا اليها اشارة بجعلها متعينة عقلا او خارجا والتقييد بالحيثية الذاتية كما اذا قيل تلك انسانية من هي انسانية
وان كان فيه اشارة زائدة على الانسانية لكن لا يخرجها عن الاهمال ولا يجعلها بحيث لا يحتمل سلب الطرفين معا وايجابهما معا ولا يجب

بحسب ان يكون واحدا او كثيرا والتي في زيد هي التي في عمرو وفي غيرها على ان لا يبعد ان يكون انما هذا واما غيره لعدم شرط الاختصاص من تلك
الجهة فالطرفان يمكن سلبها وايجابها من جهة واخرى لا بد ان يكونا متباينين غير مجتمعين ولا مرتفعين فالانسانية ليست بما
هي انسانية واحدة ولا كثيرة ولا التي منها في زيد مثلا غير التي في عمرو مع ان الانسانية في نفسها واحدة وكثيرة وزيد غير عمرو اذ
يجوز اجتماعها الذاتي مع هذه الامور كلها لكن بشرط لحوق الوجود العيني لا يكون الاحد الطرفين من المقابلات فانسانية زيد
غير انسانية عمرو بالاعراض التي بها يصير هذا وذاك وغيرها ولا يمكن وجودها في نفس الامر الا مع العوارض الانسان من حيث هو
انسان في الواقع اما واحدا وكثيرا او موجودا ومعدوما وزيدا وغير زيد لانه الواقع عن احد الطرفين ولا يمكن اجتماعهما في واحد بالعدد
فهذه الاعراض والمخصصات تاثيرها في الاشخاص كزيد وعمرو وهو بالجزئية والتقوم والتاثير في نفس الحقيقة بالتخصيص والتحصل الوجودي
لا الفواعلي فانها ما لم تشخص لم يوجد فيكون المخصصات من الامور الخارجة عن الحقيقة المفيدة اليها واعلم ان الزايد على الحقيقة على قسمين
قسم يكون جزء الحقيقة ويكون نسبته اليها نسبة الفصل المقوم الى النوع وقسم يكون زايدا على الحقيقة الشخصية وهذان القسمان كلاهما
خارجان عن نفس الحقيقة معنيان اليها لكن تاثير الاول في كونها موجودة وتاثير الاخر في كونها على ما هي عليه

قوله ونعوذ من رواسم

لما كان الفرق بين الحقيقة من حيث هي هي وبين ما يلحقها من العوارض مبهما ايكون مغايرتها بمجرد العقل والاعتبار كالاشتراط
وبشرط اللابشرطية وكالعموم والتخصيص بالعموم والاطلاق والتقييد الاطلاق لا يخلو عن صعوبة وقد وقع في هذا المقام اغلاط كثيرة
واشتباهات قوية اردنا زيادة توضيح وتقرير في البيان وتذكير لما سبق بوجه اخر والفرق بين الوجهين الذي سلف الاشارة اليه ان الاول
على سبيل الاخذ من الاعم الى الاخص بشبه التقسيم كما في قولنا الكل من حيث هو كل شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء وكقولنا من
ان الفرسية بما هي فرسية شيء ليس بواحد ولا كثير ولا غيرهما وانما بما هي واحدة او كثيرة شيء مع زيادة والثاني الذي ذكرهما هنا على سبيل
الاخذ من الاخص الى الاعم ومن الاسفل الى الاعلى كما هو طريق التحليل فنقول ان ههنا شيئا محسوسا يصدق عليه لذاته الحيوان والانسان
والانسان هذا المحسوس ليس حيوانا محضا ولا انسانا فقط بل انسان مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة وان صدق على المجموع
الانسان مطلقا اعم من ان يكون مجردا انسان فقط او مركبا مع غيره فالمركب مع غيره انسان طبيعي لكونه مقارنا مع طبيعة مادية او لكونه
ليس بمحض الطبيعة الانسانية بل شيء مغموس فيها وقد علمت ان الطبيعة قد يراد بها نفس الهيئة وقد يراد بها مبدأ الحركة والسكون
للجسم الذي فيه وكلا الوجهين ههنا جايز والحاصل ان الانسان الطبيعي كائن مركب من الانسان وشيء اخر فان
كان الانسان الطبيعي انسانا او عوارض اخرى فيه انسان نظرا الى ذاته من حيث هي بلا شرط الزوم او خصوص او وحدة
او كثرة او تجرد او خلط او وجود او عدم او اعتبار انه بالقوة او بالفعل حتى عن اعتبار عدم الاعتبار وعن اعتبار الاطلاق عن التقيد
وان كان من هذه الصفات يتحقق الهيئة من حيث هي لكن اعتبارها غير اعتبار نفس الذات فلها اذا اعتبار القوة بقولنا من حيث
هو بالقوة فان الهيئة وان كانت في ذاتها قوة ان يكون موجودا او عاما او غير ذلك لكن معناها ليس معنى القوة بل هو من لوازمها
ومقارناتها وغير ملتفت اليها عند الالتفات الى نفس حقيقة الانسان بما هو انسان واما الانسان العام فمعموله شيء زايد على
الانسانية وكذا الانسان الخاص خصوصية امر زايد عليها وكذا كونه موجودا في الخارج شيء زايد وكونه معقولا بوجوده في العقل
فجميع هذه الامور انسانية وشيء اخر فاذا كان في الوجود الخارجي او في نفس انسان وشيء كان الانسان كالجزء لها غاية الامر
وان كان مع غيره فان ذات الشيء ذاته سواء كان مع غيره او لا مع غيره وليس اذا كانت ذاته مع غيره لم يكن ذاته فذات الشيء دايما الذات
كونه مع غيره اضافة عارضة لزايدة كزيادة ذلك الغير فان الاضافة بما هي اضافة حتى اضافة الزايدة امر نسبي غير مستقل
بوجود او ادراك فلا يصير محكوما عليها بشيء ما لم يصر ملتفتا اليها فزيادة شيء بما هي زيادة شيء ليست زايدة فاذا نظر اليها بانها ايضا
امر غير الطرفين حكم عليها ايضا بالزيادة وهكذا حتى ينقطع النظر والاعتبار وبالجملة كون الانسان بما هو انسان مع غيره ايضا غير
كون الانسان في نفسه فكونه في نفسه متقدما بالذات على كونه مع غيره فالانسان بما هو انسان متقدم لا محالة على الانسان الشخصي الذي
هو انسان ونحو من الوجود يلزمه عوارض تشخصه بما يصير مشارا اليه حسا متميزا عن الاشارات وكذا على الانسان الكلي لانه انسان مع نحو
من الوجود يحمل الاشتراك وذلك لا يكون الا في العقل وبالجملة متقدم على الانسان الكوني وعلى الانسان العقلي بتقدم البسيط على المركب

وقد ظهر من هذا التحليل العقلي والتحليل العقلي فان الانسان بما هو انسان فقط لا نوع ولا شخص وكذا الحيوان بما هو حيوان لا كلي ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير لكن يلزمه ان لا يخرج من اطراف هذه المقابلات وسلبها لا يجوز الاجتماع فيه بين النقيضين منها فالانسان بالشرط المذكور اي بما هو انسان فقط وان كان موجودا في انسان ما وفي كل شخص منه لكن ليس موجودا لذلك الاعتبار انسانا ما كما ليس موجودا لذلك الاعتبار هذا الشخص المعين انه في كونه انسانا ما زيادة على كونه انسانا ما كما في كونه شخصا مخصوصا زيادة على انسان ما فيه زيادة على زيادة بل موجودا لذلك الاعتبار انسان لا غير وكونه مع غيره لا يمنع كونه نفسه فكون انسان ما موجودا لا يمنع كون الانسان بما هو انسان موجودا لانه اذا كان هذا الشخص هو انسان ما موجودا فالانسان الذي جزء منه يكون موجودا كالبياض المفارق للجسم فانه من حيث هو بياض موجود وان كان يمكن الافتراق بينهما وتغاير الاسمين في المغايرة بل توكدهما فللقائل ان يقول سواء كان وجود في نفسه وجود مع غيره كالصفات والاعراض فان وجود الاعراض في انفسها هو بعينه وجودها الموضوع او لم يكن كذلك بل امر من شأنه ان يكون مقارنا لغيره كالمشتاق مع الزوايا والاربعة مع الزوجية فان وجود المثلث في نفسه وكونه ذا الزوايا شيء اخر غير كونه ذا الزوايا لانه يصح ان يعلم ان الموجود في الحقيقة من كل ما يشار اليه بهذا هو وجوده الخاص به ومعنى موجود المعاني والمفهومات ما هو كما صادقة عليها عوارض لها وان يؤخذ كل شيء فرع وجوده في نفسه فمعنى كون الانسان هو موجودا على التحقيق عبارة عن كون بعض الوجودات محمولا عليه انه انسان بل الموضوع في الاحكام كلها هو الوجود لا الوجود والمعاني والمفهومات ومفهوم الانسان لا يحمل عليه انه انسان ولا موجود فكما ان كون كذا موجودا او واحدا لا يوجب ان يكون مفهوم الوجود او مفهوم الوحدة موجودا فكذا كونه حيوانا او انسانا لا يوجب كون معنى الحيوان او معنى الانسان من حيث هو معناه موجودا فان صدق موجودية الشيء مطابقة هو وجوده لا نفسه مجردا عن الوجود ولا يشترط الوجود فيه لانه ليست لوجوده من حيث هي هي معناه انه يحكم عليها من تلك الحقيقة نفسها او بذاتها او لا يحكم عليها بعرضيا ما كيف وكل تصديق وحكم لا بد له من مفهوم ضروري وجود فلو كان وجود صفة له فكيف يكون مع عزل النظر عن الوجود مصداقا للحكم فالحق ان مثل هذه المفهومات الكلية والطبايع التصورية وجودات بمعنى اتحادها مع الهويات الوجودية ولهذا قالت العرفاء الاعيان الثابتة اشعة لمعة الوجود اي ليست في ذاتها موجودة لا بالفعل ولا بالقوة ولا كما يقوله الشيخ اتحاد ان لم يكن من حيث ذاتها موجودة ولا معدومة لكنها موجودة في الواقع بل بمعنى بوجوديتها اتحادها بالوجود فافهم هذا فانه من مزال اقدام الفحول ومضال الافهام والعقول **قوله** ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان اه كلام هذا القايل لا يشبه ان يكون كلام رجل واحد فانه مع كونه مشتملا على الاغلاط التي اشار اليها الشيخ يناقض بعضه بعضا فانه اعترف بان الحيوان بما هو حيوان موجود لكنه غير موجود لهذا الشخص بل مغاير قد الاشخاص وهذا تناقض فانه اذا كان هذا الشخص حيوانا وكان الحيوان صادقا عليه وعلى غيره وليس احد الشخصين عين الاخر وكان كونه هذا الشخص غير كونه حيوانا ضرورة ان ما به الامتياز غير ما به الافتراق فثبت ان الحيوان بما هو حيوان موجود في كل شخص فكيف يكون مغايرا له وانما يقول القايلون بان للمهيات وجودا مغايرا لها عن هذه الاشخاص لم يقولوا بان معناها غير موجود في الاشخاص بل قالوا انه كما ان لها وجودا في الاشخاص فلها ايضا وجود اخر مغاير لها عن الاشخاص على ما يحكى عنهم الشيخ وقال السابع من هذا الكتاب بان قول الوجوديين في نحو الانسان انه محسوس فاسد وانه معقول مغاير لذلك وجعلوا الكل منهما وجودا الى اخر ما حكاه عنهم وان ذلك حكم الشيخ بركاكته وامتناعه بين لا يراده ودفعه كان ازال مرتبة من ان يشتبه فساده على عاقل وقوله تشطط بالهاء المهملة تشطط المقول بها مضطرب فتشطط في صدقه تمزع فيه وفيه استعارة لطيفة حيث شبه حال من تصورت نفسه بوادر الصور الادراكية الفاسدة التي لو سمحت كانت بها حيوة النفس بحال مقول تلاعب جسده بدوه الفاسد الذي به جنونه **قوله** فنقول ان هذا الثناء كلام هذا القايل مشتمل على وجوه من الغلط الوجه الاول زعم ان الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما لم يكن الموجود حيوانا بما هو حيوان ومنشا هذا الغلط انه جعل الجهات والاعتبارات الخيالية مطلقا مستلزما للاختلاف في الوجود فان كون الشيء هذا الحيوان وكونه حيوانا مطلقا امور متغايرة بالذات لكنها كلها واحدة في الوجود لاتحاد ما به بين كون واحد هذا الشخص وبين كونه حيوانا ما وكونه حيوانا والوجه الثاني ظنه ان الحيوان من حيث هو حيوان يجب ان يكون انسانا ما او ملخاصا بمعنى عدم الخلو او الانفصال الحقيقي بل الحيوان لا عتبار لا يكون بحسبه عليا

ولا تناسا وهو الاعتبار الذي لا يلحقه الانفساد باعتبار بحسب يحتمل العموم والخصوص جميعا من غير تعاند وهو كونه مع مطلق الوجود اعم من الذهني والخارجي فانه بحسب يحتمل كلا من العموم والخصوص وباعتبار بحسب لا يحتمل الجمع وهو كونه موجودا باحد الوجودين بخصوصه فهو بذلك الاعتبار اما خاص واما عام فان كان موجودا مجردا عن المادة وعوارضها فهو عام وليس بخاص فظهر ان وصفي العموم والخصوص متقابلان بالتبع وجود الموضوع ووحدته واعلم ان العموم والكلية هنا لا ينافي التعين والوحدة العقلية التي اشتهر عند الجمهور من ان المهية من حيث هي هي كالانسان مثلا من حيث كونها متصفة بالتشخصات العقلية ليست بكلية ليس كما ينبغي نعم هي من تلك الحيثية غير محمولة على الاشخاص الخارجية بالحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود واما الاشتراك والعموم فهو ضرب من الاضافة الوجودية اعني استواء تلك الوجودات الاتحادية في صحة الحمل عليها وهذا هو المعنى الوجه الثالث من وجوه الغلط حيث خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالجنس والعموم فزعم ان المعنى الواحد اذا كان موجودا في كثيرين يلزم ان يكون واحدا بعينه موجودا في الكثرة موصوفا بصفات متقابلة موضوعا للاضداد وليس كذلك فان جسما واحدا بالعدد يمتنع وجوده في احياز متعددة واتصافه بصفات متقابلة ولكن طبيعة الجسم بما هو جسم موجودة في اشخاص كثيرة متخالفة موصوفة بصفات متضادة **قوله** وههنا شيء يجب ان تفهمه اعني ان الفرق واضح بين اقتضاء السلب الاقتضاء فالحيوان اما موجود صح ان لا يقتضي عموما ولا خصوصا ولم يصح ان يقتضي عدم كونه عاما او خاصا اذ لو اقتضى سلب العموم لم يكن حيوان عام ولو اقتضى سلب الخصوص لم يوجد منه خاص ولو اقتضى سلبهما لم يوجد احدهما وكذا لو اقتضى الخصوص لم يكن عام او العموم فلم يوجد خاص ولو اقتضاهما لزم اجتماع المتناقضين في كل فرد منه بخلاف ما اذا لم يقتض شيئا من العموم والخصوص فيحتمل الجميع ولا يلزم الجمع ولا جواز ذلك اي كون الحيوان اما هو حيوان لا يقتضي شيئا ولا شرط يجب ان يكون الفرق متحققا بين الحيوان بما هو موجود بلا شرط زائد وبين الحيوان بما هو موجود بشرط لا شيء زائد فالاول موجود خارجا وذهنا بخلاف الثاني حيث لا يوجد الا في اعتبار الذهن اذ لو وجد في الخارج لكان متصفا مع وجوده وتشخصه ووحدته والمقصود انه مجرد المهية وما الحيوان بلا شرط شيء آخر فانه موجود في الخارج وان كان مع الف شرط مغاير من سنخ خارجية عن نفس المهية واما قول الشيخ لو كان الحيوان مجردا بشرط ان لا يكون معه شيء آخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون المثل الافلاطونية وجودا فقول ان اراد بالشيء الآخر بالشرط المذكور كل ما هو غير نفس المهية الحيوانية حتى الوجود والوحدة فالمثل الافلاطونية ليس كذلك بل الكل بينها وجود عقلي ووحدة عقلية والوجود سواء كان عقليا او خارجيا امر زايد على المهية في الصور وكذا الوحدة وان كان متحدا كل منهما معها في الخارج وان اراد به كل ما هو زايد على المهية ووجودها وحدتها الشخصية من الصفات والامارات فذلك ان استلزم تجويز المثل المفارقة لكن في استحالة هذا التجويز نظر كما سيجيء بيانه ولا فرق بين الصورة العقلية من كل نوع من الحيوان الموجودة في عقولنا كما اعترف به بين تلك الصور المفارقة التي ذهب اليها افلاطن واتباعه الا بالقيام وعدم القيام شيء ولو جاز ان يكون القائم بذهننا معقولا على كثيرين موجودين في الخارج فليجز ذلك في تلك الصور وان كان الحمول نفس المهية من غير ملاحظة عينها ووجودها العقلي وكذلك في تلك الصور فقوله لو كان ههنا حيوان مفارق كافلاطون لم يكن هذا هو الحيوان الذي يطلق ويحكم عليه مشترك الورود بينهما لان الحيوان المطلق ان كان هو المجرد عن الزوايد التي كانت صورة في العقل ويعبر عنها بالكلية والاشتراك فهو بهذه الصفة غير محمول على كثيرين بهو وان كان هو المعنى والمفهوم مع قطع النظر عن الوجود اي وجود كان فهو كذلك من شانه ان يحمل على الصور الحيوانية المادية كذلك يحمل على الصورة الحيوانية العقلية ان كان لها وجود في الاعيان كما لها وجود في الاذهان والقول بانه هل للانواع الحيوانية وجود مجرد في عالم العقل كما يقوله الافذمون ام لا فذلك بحث آخر لا يليق بهذا القلم **قوله** فالحيوان ماخوذ بعوارضه المشخصة الطبيعية اعلم ان الحيوان بما انه النوع المحصل منه اعضاء من الكون والحصول ويمكن اخذه على وجوه واعتبارات احدها الحيوان الماخوذ بعوارضه المادية المقرونة بوجوه الجسم المادي المستحيل الكائن الفاسد وهو الحيوان الطبيعي وثانيها الحيوان الماخوذ بعوارضه المشائية من المقادير والاشكال الخيالية واللون المثالي وغير ذلك الموجود بوجود تمثلي شبحي كما يوجد في الخيال منا بالانفعال وفي الخيال المنفصل على الاختلاف وهو عالم عظيم الشبح يحذو حذو العالم الطبيعي بما فيه من الافلاك والكواكب والحيوانات والانجاد والمعدنيات والارض والماء والهواء والنار وهو اعظم من هذا العالم بكثير ولم يشتبه بعضها الطف من بعض لكن جميع ما فيها ذو حيوة وشعور فهذا هو الحيوان الصوري والثالث وثالثها الحيوان المجرد عن العوارض المادية ولا وجود في عقولنا بالانفعال وفي العالم العقل على الخلاف القولين وهو

الحيوان العقلي وانما الحيوان الماخوذ بهيئة لا بوجود طبيعي كان او مثالي او عقلي والحيوان بهذا المعنى هو المحمول على كثيرين وهو الذي ليس من هذه الحيثية موجودا الا بعد وجود ما او احدا او لا كثيرا بل الهيئة بالوجود موجودة وبالوجود واحدة وبالكثرة كثيرة فالاصل في الموجودية والمحمولية هو الاشخاص والهويات الفردية فانه ما لم يصدر عن الفاعل وجود لم يتحقق هيئة اصلا والحري بهذه الاربعة بان يبقى انه الطبيعة الحيوانية التي قبل ان وجودها وجود الواجب لانه سادر على سبيل الابداع بمجرد الغيب الالهية والاشخاص غير متعلق بها ذاته واستعداد وزمان هو الحيوان بالمعنى الثالث اعني الحيوان العقلي فان الصورة العقلية لكل نوع من انواع الكل موجودة في حد الابداع باجماع الحكماء اما الحكماء المشاؤون واتباعهم وعلى رأسهم الشيخ فهي عندهم صور عقلية قائمة بذات الله تعالى واما عند افلاطون وشيعته فهي عندهم منفصلة الوجود عنه تعالى وانما الوجود العقلي وجود مفارق ابدا ومقدم على وجود الحيوان الطبيعي تقدم العلة الفاعلية على المعلول وتقدم البسيط على المركب لكن هذا النحو الثاني من التقدم والتاخر بين الحيوان العقلي والحيوان الطبيعي امر ما معنوي فقط لا يعرفه الا الراسخون في العلم الشاعرون في الحكمة واما الذكر فرأي الشيخ ومن وصفه بان وجوده اقدم من الوجود الطبيعي والمثل وجودا الذي هو بحيث الحيوان بمفهوم الكلي وليس كذلك فان الحيوان بالمعنى الرابع وجوده تابع لوجود الاشخاص متاخر عنها وان كان معناه جزء معنى الشخص كيف وقد ذكر الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن الثاني وهو من الطبيعيات ان المحمولات الاشخاص هي الجواهر الاولى والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة وحق ان الاشخاص الجوهرية اقدم جوهرا من الانواع والانواع من الاجناس فكان الاشخاص هي الجواهر الاولى والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة لان معنى الجوهرية يختلف فيها لانه مقول على الكل لا بالتساوي لا بالتشكيك بل بمعنى ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اولى من جهة الوجود ومن جهة الكمال والفضيلة وكذلك الانواع بالنسبة الى الاجناس ثم قاد البرهان على ما ادعاه وبالجملة الاشخاص اقدم وجودا من الانواع والانواع من الاجناس في كل معقول على عكس ما شوهد اكثر الناس الا ان مفهوم الجنس جزء مفهوم النوع وهو جزء مفهوم الشخص فالحيوان انما يتقوم بالفصل الكلية غير موجودة الا بتبعية الاشخاص والهويات الوجودية **قوله** كما ان الحيوان في الوجود انما هو فوق واحدة بوديان الفوقية والكلية كما يعرض الهيئة في العقل بالقياس الى الاشخاص الخارجية كذلك يعرض لها بالقياس الى الاشخاص الهيئية اذ كان الحيوان الواقع في الدهنية مثلا وجودات شخصية جارية فوق واحد كذلك الوجودات مختلفة فوق واحد كل منها مشتركة بين الخارجيات لان كلا منها حاصل بعد تجريد الهيئة الخارجية عن لواحقها المادية فكل ما من شانه ان ينتزع من الافراد الانسانية كزيد وعمرو وبكر يجتمع في امر منها او وزايدها المشخصة صورة واحدة بحيث اذا لبست تشخص بزيد مثلا كانت زيدا واذا لبست تشخص عمرو كانت عمرا وهكذا في كل مشخص وايضا كل ما سبقت من واحد منها صورة الى العقل بعد تجريده عن الزوايد وتاثر العقل منها لم يكن حصول الخرى من شخص اخر وتاثر غير الاول الا ان يمحى الاول لاستحالة الاجتماع للمثلين لكن بعد ما بعد النفوس المعاقلة اياها فاذا تعقلت تلك فلكل حد واحد مشترك نسبة اليها فنسبة كل واحد منها الى الخارجيات واحدة ولكن الخارجيات يحتاج الى تغيرات وتجريدات كثيرة عن زوايد كثيرة تحصل منها صورة معقولة تخالف تلك الصور اذ لا فرق بين كل منها وبين ما يجمعها وتشترك الجميع الا بالاعتبار حيث ينتزع منها من غير تجريد صورة اخرى مثلها في الحقيقة لكن مع اعتبار العموم والاشتراك لها والخصوص الاضافي لهذه فهذه الصور وان كانت بالقياس الى الاشخاص الحقيقية كلية فهي بالقياس الى الامر الخارجي الشخصية بالعكس فالمطلقة المنكرة بالعدد حسب تكثر الابدان بالعدد الى ما لا يتناهى فيه اتحادا ما والمشهور جزئية وهي واحدة من امثالها من الصور الحاصلة في العقول الجزئية يجوز ان يكون كليات من الصور منها متممة كثيرة بالعدد من الجهة التي بها شخصية ويكون لها معقول كلي جزئي مشترك بينها كاشتراك كل منها بين الاشخاص الحقيقية الخارجية مع الفرق الذي ذكرناه اولا وهو ان كل واحد من الجزئيات الخارجية مركبة ومن اللواحق بخلاف الكلي المشترك بين تلك الكليات فانها لا تزيد عليه بشيء زايد عليها وسيرجع الشيخ الى هذا المقام بضرب اخر من الكلام بعقريب **قوله** فالامور العامة مخترعة موجودة ومن جهة ليست اذاتها موجودة في الواقع بعد وهي من الوجود لها الامر جهة ذاتها وقد علمت انها موجودة بالعرض لا بعرض من الوجود **قوله** اما شيء واحد بعينه بالعدد فانه سيجيء ايضاح الكلام في فساد هذا المذهب **قوله** فصل في كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية واعلم ان جماعة من الناس استصعبوا كون الصورة العقلية الحالة في كلية دون واحد من الاشخاص واستشبعوا عليهم الفرق بين الصورة العقلية والصورة الخارجية في الكلية والجزئية قائلين بان الطبيعة

الذهنية لانها ايضا موجودة من جملة الموجودات فلها ايضا تخصص بامور منها انطباعها في الذهن ومنها انها لا يشار اليها اشارة حسية ومنها انها لا يقبل لانقسام الفعلي وليست بموجودة ايضا في كثيرين ولا شركة للكثيرين فيها باعتبار وجودها فيهم بمعنى الشركة الا المطابقة فان كانت الذهنية كليتها باعتبار المطابقة للجزئيات تطابق بعضها بعضا فيجب ان يكون الجزئيات اجمالية وان لم تكن الجزئيات متخصصة منعها من مطابقة الكثيرين فالمهية الذهنية ايضا متخصصة بالانطباع في الذهن والتجرد عن المقدار والوضع فان الانسان كما لا يقتضي المقدار الخاص والوضع الخاص لا يقتضي التجرد عنهما والا لم يوجد انسانية مقترنة بهذه العوارض المغيرة وصاحب المطارحات ذكر بعد الشهرة وذكر التفصي عنها بان الامر الخارجي ليس في وجوده وجودا ادراكيا والصورة الذهنية وان كانت من حيث تعينها يمتنع ان توجد في الخارج لكن من حيث انها ماهية من الماهيات يمكن ان توجد في الخارج وليس معنى كلية الامر الذهني كونه واحدا والخارجي كثيرا من الاشخاص بعده اذ قد يطلق المثالي ايضا فيقع بعده كالخارجي فقد يكون الخارجي من المهية واحدا والذهني منها متعددا كالشمس فان صورتها في الاذهان متعددة وشخصها الخارجي واحد بل التحقيق في هذا المقام ان الخارجيات من نوع واحد الموجودة بالمادة يقتضي الانفصال والتفرقة بالفعل او بالقوة وكونها مغمورة في حجب الابعاد والمقادير لصلاكا يا عقليا لا وجود شديد عقلي يفيض منه الوجود او بواسطته على هذه الخارجيات على قدر استعدادها فهو الاصل في نوعها وهذه كالفروع والرقائق ونسبتها اليها نسبة مفهوم المهية والذاتي الى المهية فان وجوده مقوم وجودها انها الوجه بجميع اشتراكها بينها الذاتي اليها دون نسبة واحد منها الى الواقي بان يحمل معناه ومفهومه عليها وكذا الصورة العقلية التي في الاذهان ولما قولهم ان الصورة العقلية من حيث وجودها وتعينها ليست مشتركة بين كثيرين ولا كلية فليس الامر كذلك اذ التعين العقلي لا ينافي الكلية والاشتراك بل يؤكدهما كما علمت **قوله** فقد تحقق ان الكلي في الموجودات ما هو

اقول يجب عليك ان تعلم الفرق بين المهية لا بشرط التي في ذاتها ليست بكل ولا جزئي ولا غيرهما من المفهومات الا نفس ما لا يصدق عليها في حد نفسه ايحمل عليها نفسها حملا شايعا لان ذلك ايضا انما يكون بعد ان يكون موجودة وبين الكلي اي المعروض لاحد المعاني المذكورة التي مفهوماتها كليات منطقية وهو معروضاتها كليات طبيعية وهذا المعنى المنطقي لا يعرض المهية الا بعد وجودها لان الكلية اول ما يعرض المهية فالكلي الطبيعي مالم يوجد بنحو من الوجود وبقبل الشركة بين كثيرين وهو لا يكون الا موجودا خارجيا سواء قام بذاته او بغيره او الوجود الحسي ليس من شانه الاشتراك الا بعد تجريده عن المكان والوضع وغيرهما وان شئت ان ابين بهذا المعنى لا وجود له بشرط في الاذهان ولو في الاذهان العقلية بل انما هو موجود كالكلي المنطقي في الذهن لا في الخارج لكنه موجود في الخارج بخلوه بالتخصيص متعددة بتعدد ما لا كما زعمه بعض معاصري بيان المهية من حيث هي واحدة بالعدة في الخارج فقد عرض لها جميع التشخصات الخارجية ومن حيث هي عرض لها التشخص زيد الذي هو انسان من حيث عرض لها التشخص عمرو حتى يكون انسانية زيد غير انسانية عمرو وهكذا انسانية بكر غير خالد وغيرهما انما التغاير بينهما بمجرد الاضافة والاعتبار لا غير كنسبة الواحد الى الاشياء متكثرة واليه الاشارة بقوله انما يشكل من امره حمل الوجود على انه عارض الى قوله وحاله الذي حمل الكلي وجود على ان ذلك الوجود عارض لشيء واحد معين من جملة الاشياء فيكون ذلك الشيء انسانا مثلا موصوفا بوحدة موجودة بوحدانيتها المعينة للكثيرين كزيد وعمرو وخالد وهذا الوهم فاسد يحكم بفساده من له ادنى معرفة **قوله** اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان فاعلم ان طبيعة الكلية كالانسان المطلق لا يمكن ان يكون مع وصف الكلية موجودة في الخارج بل انما وجودها في النفس فلكون طبيعة الانسان بما هو انسان شيء ولتحقيق وجوده شيء غيرها انسان بالاعتبار وانها كلية شيء يلحقها مع الوجود لكن لا في الخارج بل في النفس

وامّا تنبيه

واما الذى يطلق على لفظ الكلى ويكون موجودا فى الخارج فذلك كلى بمعنى اخر لا بمعنى كونه مصداقا او كونه مفروض الصدق على كثيرين بالفعل او بالقوة فقد يسبق فى بعض فنون الميزان وغيره الكلى معان اخر كما يقال الشخص يشترك فى الصفة الى اشخاص كثيرة كل جنس كالعلوية المنسوبة الى على عليه السلام المشتركين فى الانسانية وهو المشترك فيه لهم كالكلى او بلدة تشترك فيها الكثيرون بالتولد فيها او السكون فيها كالمصرية وبجماع القسم الاول اولى بهذا الاسم لان عليا عليه السلام سبب كونهم كالكلى المقوم للجزئيات سببا فيها دون القسم الثانى لان مراتبى تكونهم الى سبب كونهم مصريا وكبقية العنصر الكلى والفلك الكلى والنفس الكلية والطبيعة الكلية قوله

بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى المادة فى ان يعرض يعنى ان الكلى بهذا المعنى الذى كلامنا فيه فلا يكون له افراد كثيرة مشتركة فيه فليس من شرط الكلية ان يكون قد عرض له الاضافة الى كثيرين بالفعل او بالقوة الاقرب الفرض والتصور فان فان من الطبايع النوعية ما لا يحتاج الى المادة لا فى بقائه كالصور النوعية للاجسام ولا فى حدوثه كالنفوس الناطقة للانسان فانها وان لم تحتج الى مادة بدنية فى البقاء كما دل عليه البرهان لكن احتجت اليها فى الحدوث على الوجه الذى برهن فى محله فكل تلك الطبايع يستحيل ان يوجد الا واحدا بالعدد دائما بذاته لان مادة تخصر نوعه فى شخصه لانها لو تكثرت تكثرت بالمادة والفصول واما بالعوارض واما بالمواد واما بالاعراض والكل محال واستحالة التالى باقسامه يوجب استحالة المقدم اما الفصول فلان الكلام فى الطبيعة المحصلة النوعية واما المواد فلكونه مجردا عنها حدوثا وبقاء واما الاعراض فهى اما لوازم نوعية او غير اللوازم فلوازم المهية كالمهية واحد مشترك فى الجميع لا يوجب الامتياز والتكثر واما الاعراض المفارقة ففى ثبوتها امكان الزوال وامكان الحصول امكانا خاصا حيث لا ذاتيا فقط او هذا الامكان عبارة عن القوة والاستعداد وقد علمت فى مباحث الهيولى ان حصول مثل هذه القوة لا يمكن الا فيما يتركب عن المادة والصورة الخارجيين وقد فرض مجردا عن المادة ولو سلمنا انه كان واحدا بالوجود غير متكثر بالعدد لكنا ما كان غير هذه الطبيعة النوعية فهو لا يحتاج الى المادة اما فى اصل الحقيقة كالاعراض المادية مثل السواد والبياض واما فى اللوازم الشخصية دون الطبيعة الا بشيء فانها اقدم من المادة كالجواهر الصورية واما فى الهيئات اللازمة للهويات الشخصية كالنفوس الانسانية فى مبادى الكون فى الاقسام الثلثة فتكثر الموادو اما قوله وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة غير مادية فقد عرفت فى خلال ما علقنا عليه كلاما طويلا ليس هذا موضع بيانه وسنعود اليه فيما سيأتى واما الطبيعة الجنسية فلكونها طبيعة مبهمة الوجود ناقصة يحتاج الى التمام بوجود فصلية ومحصلات نوعية فلا يوجد الا فى الانواع مختلفة ولا يوجد الا بوجود تلك الانواع فجاز فيها ان يكون مادية وغير مادية فهذا اى كون بعض الطبايع النوعية منحصر الوجود فى شخص كالمفارق من المادة وبعضها متكثر الوجود كالمقارن المادة الذى يتميز افراده باعراض مفارقة وكون الطبيعة الجنسية متكثر الانواع حال يجرى الكليات كما ان المذكور فى الفصل السابق حال واعلم ان الثلثة الباقية من الكليات الخمس غير خارجة عن النوع والجنس نحل بنا بالقياس الى افرادها الحقيقة نوع او جنس

قوله وليس يمكن ان يكون اى لو كان موجودا وقوع وجدا للزوم ان هذه الاشخاص يوصف بصفات متقررة غير مضافة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والعلم والجهل اعنى الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة وكلاهما موجودان فيهما غاية الخلاف فالمتقابل بنفسهما متقابل التضاد وليس المراد من العلم الاضافة التى بين العالم والمعلوم بعد تقرر صفة العلم بمعنى الصورة وكذا يلزم اجتماع المتقابلين بالعدد والمكان فى موضوع لاتصاف بعضها بالحركة وبعضها بالسكون وكذا بعضها موصوف بالعلم وبعضها بالجهل البسيط العدمى وكذا يلزم تقابل المتضايفين لكون بعضها ابا (اى الفاعل) وبعضها ابنا فيلزم كون انسان واحد بالنفس وابا لعدد من البنين بامر ما بالملة فكذا القدم وهو كون الانسانية واحدة بالعدد وقولنا لانها كان من العوارض يحترز عن الاشتراك بالقياس الى زيد لكونه مثلا معلولا لعلل ومعقولا لعاقل فانه لا يستلزم الاشتراك بين امور موجودة فى مادة واحدة فى مثل هذه الامور الاضافية بل انما يلزم الاشتراك المذكور بينها فى الاعراض المستقرة كالسواد والبياض والعلم وغيرها لا فى الاضافيات فتأمل واقصر الشيخ على فساد التالى ظهر وجوده اولشيع فساد دائم اذا كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فى كونه واحدا بالعدد موجودا فى كثيرين يلزم ما هو الحق واشيع وهو اجتماع الامور المتقابلة الذاتية فضلا عن المتقابلة العرضية اذ فى الاول كما يلزم ان يكون ذات واحدة موصوفة بصفة ومقابلها وههنا يلزم ان يكون ذات واحدة ذاتا ومقابل تلك الذات فيكون جوهرا

واحد بالعدد ناطقا وغير ناطق بل انسانا وغير انسان لان النوع والفصل واحد في الوجود والجعل والنظرة السليمة حاكمة باستحالة
اجتماع الاعراض المتقابلة كاعراض زيد واعراض عمرو في موضوع واحد فضلا عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه فليس الانسانية شيء
واحد له حد واحد مشترك لا اثنان واحد بالعدد مشترك فاذا نظر الى الانسانية بالاشراط التي في هذا النظر اضافتها الى الاشياء
بالعموم والاشتراك بوجه كما سيق مرارا من انها من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية قوله فظهر ان ليس يمكن ان يتحقق
الطبيعة بوجود في الاعيان الخ الذي ظهر عند التحقيق والاستبصار ان الماهية بوصف العموم والاشتراك لا يمكن ان يكون وجودها
في المواد الخارجية لتخصص هذا الوجود بوضع ومكان وقبول اشارة حسية بهذا او ذاك بل لا بد من ان يكون للكلي بما هو كلي وجود عقلي واما ان هذا الوجود يجب ان يكون قائما بذاته وان لا يكون له الا الوجود التابع لغيره فالعلم عند التأمل فيما
لم يساعده برهان ولا بديهة ولا حدس وجداني فالمعقول من الانسان كلي سواء وجد في النفس او في الاعيان او وجد في عالم
العقل غير قائم بشيء والذي يقوم بالنفس من الانسان كلي وليست كليته بنفس ماهيته من حيث هي ولا بتشخصية وجوده الذي في النفس
لان دخل هذه الخصوصية في كون الشيء كليا بان وجوده وجود عقلي مساوي النسبة الى الاشخاص التي هي من نوعه فان
الطبائع الموجودة في الاعيان مع وجود الاشخاص اذا وقعت في التصور حصلت صورتها في الذهن مرتسمة كلية واما كيفية
وقوعها من الخارج الى النفس فيظهر بالتامل فيما ذكره الشيخ في الفن الخامس من الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس حيث
بين هناك انتزاع الذهن الكليات المجردة عن الجزئيات على سبيل التجريد لمعانيها عن نفس المادة ومن عوارضها من المقدار والكيف
والاين والوضع وغيرها ومراعاة المشترك فيه والتباين بوجه الذاتي والعرضي وذلك بمعاونة استعمال الحس والوهم والخيال
عند الشيخ ان خصوصية الوجود العقلي مانع من العموم والاشتراك الخارجي واما كون الصورة التي في النفس او في ضمن افراد
اشخاص الطبيعة العامية الصورية المشتركة بينها وبين غيرها من نوعها فذلك لا ينافي الكلية الثابتة لها فان تلك الاعمية
والاخصية بمجرد الاعتبار وليس يجب ان يكون المشترك بين هذه الكليات والمعقولات التي من نوع واحد وجود مباين
من وجود اخر كالمجردة بالنسبة الى افرادها الخارجية وان جاز ذلك وكما ان الشيء باعتبار ينخلع عن كونه جنسا ونوعا كما
سيجيء من حال الجنس المأخوذ من المركبات فانه نوع باعتبار جنس باعتبار اخر وكذا الفرق بين الجنس والمادة في الاعتبار الذهني والا
الجنس البسيط الخارجي فكذلك الشيء يكون اعم واخص وكليا وجزئيا بالاعتبار لا الجزئي الحقيقي اذ لا يصير الشيء الواحد بعين
وجوده الذي له كليا وجزئيا حقيقيا بمجرد الاعتبار فان الكلي وجود والجزئي وجود اخر لكان كما زعمه الشيخ كما يلوح من كلامه قوله
فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية اقول اذا اراد بهذه الجهة التقييدية الصورة بكونها حاصلة في نفس جزئية
متخصصة بهيئات مكتنفة من المادة التي بها يصير احد الشخصيات اللتين المتباينة الوجود فالحال كما ذكره لكن ههنا جهة
اخرى واعتبار اخر زايد على نفس الهيئة من حيث هي هي وهو اعتبار وجودها العقلي سواء كان في موضوع او لا حتى لو فرضت صورة
انسانية عقلية لا في نفس شخصية فهي بوجودها العقلي كلية لا جزئية شخصية وراى الشيخ ان تلك الصورة من حيث هي
كلية ومن حيث وجودها شخصية غير باقية او من حيث اضافتها الى الجزئيات الخارجية كلية ومن حيث حالها في نفس شخصية
ليست كذلك بل هي من حيث هي ليست كلية ولا جزئية ومن حيث وجودها العقلي كلية باحد المعاني الثلثة التي
ذكرها ومن حيث اضافتها بالفعل الى الشخصيات كلية بمعنى اخر من تلك الثلثة ومنشا هذه الاضافة بل منشا عروض الكلية
هو ذلك الوجود الصوري ولهذا قيل في تعريف الكلي على الوجه الاصح ما نفس تصوره غير مانع من الشركة والتصور نحو
من الوجود زايد على هيئة المتصور كما لا يخفى قوله من الشركة في الكثرة لا يمكن الا باضافة فقط صحيح معناه ان المشترك فيه يجب
ان يكون اما ذاتا واحدة بالعياس الى الاشتراكين فيها واما ان يكون ذاتا متعددة لا يمكن ان يكون كلية مشتركا فيها فذلك منظور فيه
لجواز ان يكون كل منهما ما يقع فيه الاشتراك الكثير ولا يلزم من ذلك ان يكون بالذات المشترك فيها واحدا بالعدد ومتحدة متشخصة
الاشتراك النسبة كما مر مرارا ولا ايضا يلزم ان يكون الاختلاف بين المعقولات التي تتحد واحدا اختلافا في العدد فقط كما في ابلات
من نوع جسماني فان المعقولات الواردة في الوجود بعضها فوق بعض قوله والنفس نفسها بصور ايضا اه يعني ان النفس قد يعرو

فيها تصورا كليا فتلك الصورة الكلية في نفس مع تصور آخر كلي في هذه النفس او في نفس اخرى وكذا تصورات كلية في نفوس شتى
يجمعها تصور واحد لان جميعها يحلها محلا واحدا فيكون هذه الصور الكلية جزئيات لذلك الكلي الآخر الجامع لها احدا ومعنى فيكون
فيكون ذلك الكلي الاخر ما يؤثر هذه الصور التي هي امور في النفس بحكم خاص فاعتبار خاص وهو نسبتها اليها بالكلية كما ان كل منها
نسبة الى الامور في الخارج بجعلها كلية بمعنى ان كلا من الخارجيات اذا جرد عن خصوصياتها حصلت منه صورة كما حصلت من غيرها او
كلما سبق الى الذهن من تلك الامور وتاثرت منه النفس بصورة لم يكن لغيره تاثير جديد الا بعد ان يمحى الاثر الاول فكذلك الحال في كل
واحد من تلك النفسيات اذا ادركت النفس تارة اخرى بادراك مثل ذلك الادراك فان النفس ان تصورت ما تصورته بادراك مساو له
وتاثرت منها بمحو اخر لكل ما سبق الى النفس من هذه الصور النفسية لم يكن لغيره من جنسه تاثير جديد وهذا معنى المطابقة لكثيرين
ولو كان بدل هذه الآثار التي هي صورة من نوع واحد لابد لها ان تؤثر بها اي المهية المصورة بها صورة اخرى مخالفها المهية مخالفة
لها غير مواطئة لها في النفس لا مجانسة اياها في الصورة لكان الاثر الحاصل منه غير هذا الاثر فلا مطابقة بالنسبة اليها ولا الشيء منها
بالنسبة اليه ولكل من هذه الصور النفسانية المؤثرة في النفس تارة اخرى صورة يجمعها وكلها صور جزئية بالقياس الى ذلك
الكلي وهو ايضا في نفسه صورة جزئية يمكن ادراكها تارة اخرى بصورة اخرى وهكذا الى غير النهاية لان محاط النفس لا تقف على حد ففي قوة النفس
ان تعقل شيئا وبعقل انها عقلت تعقل عقلها وهكذا الى غير النهاية ليست اقول لا نهاية بالفعل لان غير المتناهي مجتمعا بالفعل محال
فللنفس ان تجعل الشيء واحدا تارة ان مختلفة ومتناسبة وتركب اضافات الى حد تقف عنده وجوبا كوجود الانسان وجوده
وجوده ووجود وجوده وهكذا وكذا تعقله وتعقل بعقلها الى حد ولكن لا يلزم شيء من هذه الامور المتناهية اللازمة لها
ولا خطورها بالبال فمن تعقل الانسان مثلا لا يستلزم ان تعقل هذا التعقل فضلا عما وراءه سيما ما يعرض في البعد فان كثيرا من المسائل
الواقعة في شيء واحد مقيسا الى الاشياء مما يدخل فيها النفس ولا تدركها لكون الاربعة مثلا ضعف الاثنين ونصف الثمانية وثلث الاثنين
وعشر الاربعين ونصف عشر الثمانين ربع كذا وخمس كذا وسدس كذا وجزء من احد عشر جزء من كذا وجزء من اثنى عشر جزء من كذا و
هكذا الى ما لا نهاية غير متناهية الى العلم غير متناهية من غير خطور شيء منها بالبال كثيرا من النفوس مع كونها قريبة التناول وكذا الخطا
اعداد المضلعات المتزايدة الى لا نهاية لها وجمع عدد مع اعداد بلا نهاية لها وضرب عدد في اعداد كذلك بل مناسبة عدد مع مثله
مرات غير متناهية بالضعف بل فرس مثله ومثل مثله وهكذا الا الى نهاية وهذا الشبه بما ذكرناه لا من تصور النفس وتصورها
وهكذا الا الى حد وههنا دقيقة شريفة لا بد من التنبيه عليها وهو ان تصور ما هية الانسان شيء وتصور تصورها شيء
مخالف لذلك التصور لا بالعدد فقط بل بالحقيقة فان الاول امر حقيقي والثاني اعتباري في ذلك الاعتباري التصور والتعقل والادراك
ما يرادفه لذلك عبارة عن نحو من الوجود فكما ان وجود المهية غير تلك المهية لاختلافهما في الاحكام والآثار فتصور احكام المهية انها
بعرضها الكلية وقبول تعدد الوجودات والتشخصات فيها يمكن تعقلها بالكنه مرات كثيرة وانها ليست من حيث هي هي الا هي بالمعنى
الذي مر وهذه كلها بخلاف حال الوجود فانه متشخص بذاته لا بتشخص زايد عليه ولا يقبل وجودا ولا تشخصا اخر فضلا عن الوجودات
والتشخصات وانه لا يمكن تعقله بالكنه بعلم فضلا عن حصوله فضلا عن التعقلات بالكثرة والا يلزم ان يترتب الاثر الخارجي على الامر
الذهني بل ان يكون الذهني خارجيا كما حققناه في موضعه بل يظهر بادنى تامل في معنى تعقل الشيء بالكنه وايضا قد يكون وجود
واحد مصداقا لمحمل معان كثيرة ومفهومات متغايرة كمفهوم العلم والقدرة والارادة والحيوة والوجوب والمتقدم والموجدية
والابداع وايضا الوجود مجعول وجاعل والمجعولية غير جاعلة ولا مجعولة فكذلك عقل شيء لكونه نحوا من وجوده فهو غير معقولية المعقول
ولان الوجود الخاص لا يمكن تعقله بصورة مساوية له كالمهية فاذا تعقل ذلك العقل كان تعقله بصورة غير مساوية له فاذا تقرر
هذا ظهر ان التعقلات المتضاعفة ليست كاشخاص مهية واحدة ولا ايضا لها مهية مشتركة كلية لان الصور العقلية بما هي
صور عقلية لا مهية لها فضلا عن كونها واحدة مشتركة بينها انما المهية للامور التي هذه صورها في العقل كما ان الوجودات الخارجية
صورها في الخارج لا مهية لها فعلم ان كون كليات متعددة اشخاصا لمهية واحدة مشتركة مما ليس بصحيح ولا يجوزه من له ادنى بسطة
في الحكمة وفي نفسه قوة منجحة للتاسعة **قوله** فان ههنا مناسبات في الجملة والحكم جاذر كل عدد عبارة عن ما اذا ضرب في نفسه

حاصل منه ذلك العدد وليس هو الجذر نفسه وحاصل ضرب العدد في نفسه ولكل عدد سواء كان صحيحا او كسرا مجردا او صحيحا مع كسر
مطلق وذلك كالعشرة مثلا كما دل عليه البرهان الهندسي وبقي لنا تمام الجذر واما الكلام في اسر هل لمثل ذلك العدد اعني اسم الجذر
جذر غير منطق ام لا والظاهر من كلام القوم انه ليس لا تمام الجذر جذر في الواقع مطلقا حتى انهم قالوا ان المروي عن امير المؤمنين عليه
العرب في العهم عليه السلام سبحان من لا يعلم الجذر الاصم الا هو موضوع لان المنع لا حقيقة له حتى يكون معلوما او علم ليكيف يتعلق به المنع
والحق بعدنا خلاف ما زعموه فان المربع المسطح بازاء المربع العددي في جميع الاحكام عما بينه فان بين العدد والمساحة مشتركة
في الموضوع كالعدد هو عدد العمل بالفعل ثم لا شبهة في ان المربع الذي مساحته عشرة اذرع كان ضلعه الذي بازاء الجذر الذي
اذرع وكسر غير منطق وهو بعينه جذر العشرة لحصولها عنه بتكرير نفسه لنفسه كحصول المربع بحركة الضلع على نفسه مثلا وفي
نفسه هذا فالشيخ انما عبر بمناسبة الجذر الاصم النسبة الصمية التي لما في ذلك العدد على طبق ما فرضناه **قوله** فاما النزعل
بجوازه يعني هل يجوز ان يكون للمعاني المتكررة الاشخاص كالانسان وجوده قائم بذاته مجرد عن المكر والتخصصات الخارجية نحو الوجود
العقلية الحاكرة في الاذهان حتى يكون في الوجود انسان عقلي لا في ضمن من الاذهان فامر سيتكلم عليه في ثاني السابعة لهذا
الكتاب المعقود لاقتناص مذاهب الاقدمين في المثل والتعليميات اي نبين استحالته وسنتكلم عن ايضاحه الحسبما اقدرنا
الله سبحانه وتعالى **قوله** فاذا قلنا الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان اه اذا قيل الكلي الطبيعي موجود في الخارج او المهية
المعرضة للكلية موجودة نوهم اكثر الناس ان الكلي بما هو كلي موجود مع انصاف المهية بالكلية والوجود في حال الوحدة و
هذا اذا قيل الاجزاء المحمولة فيوهم ان الجزء بما هو جزء محمول بل المراد ان الطبيعة الموجودة بوجود الاشخاص هي التي اذا جردت عن
العوارض المادية وحصلت في العقل يعرضها الكلية فالطبيعة اي المهية الكلية اعتبارات اعتبار انها طبيعة من غير شرط
وقيد واعتبار انها من شانها ان ينتزع منها صورة عقلية واعتبار انها صورة معقولة بالفعل واعتبار انها بحيث اذا قارنت
بمادة كل شخص من اشخاصها واعراضه كان غير ذلك الشخص مثلا انسانية زيد اذا قارنت مادة عمرو واعراضه كان عمرا بهذه
اعتبارات اربعة والمهية بالاعتبار الاول لا يابى ان يكون في الاعيان بل الانسان بما هو انسان موجود في الاعيان بوجود الاشخاص
الخارجية وليست بحسب هذا الاعتبار كلية وكذا بالاعتبار الثاني والرابع وليست بحسبهما ايضا كلية بالفعل وهي بالاعتبار
الثالث كلية لكن لا بد ان يكون منطبعة في الاذهان عند الشيخ وعند افلاطن ومشيعته جاز وجودها بنفسها ولو جعل احد الكل
المهية اذا وجدت في الذهن عرضتها الكلية وبحيث اذا قارنت مادة شخص واعراضه كان ذلك الشخص يعم الكلية واصطلح عليه
كان له ذلك لا مشاحة في الاصطلاحات فيكون الكلي بهذا المعنى موجودا في الخارج لكن الكلي بمعنى المحمول على كثيرين او المشتركة
بينها غير موجود الا في العقل مجردا عن العوارض والاغراض **قوله** واذ قد عرفت هذه الاشياء فقد سهل لنا الغرفة معناه واضح جاء
الى شرح **قوله** فصل في الفصل بين الجنس والمادة اه لما فرغ من تعريف الكلي الخمس الاقسام الخمسة بعباراته الثلثة المطابقة
ومعروضاتها الطبيعية وكيفية وجود الطبايع الكلية على وجه العموم اراد ان يبحث عن انواعها الخمسة فردا فردا فبدء بالجنس والنوع و
الفصل والخاصة والعرض العام وذكر خواصها ونحو وجودها فشرع في الجنس لا لتقدمه على الباقية اما على الاخيرين فظاهر لكونهما
اقسام عوارضه واما من عوارض ما يقوم به النوع واما على النوع فلكونه جزء النوع باعتبار واما على الفصل فلكونه مادة لها
المذكور والمادة تقدم بوجه على الصورة المعينة وان كان للصورة بما هي صورة على الاطلاق تقدم بوجه اخر عليها فان قلت
كيف يكون الكلي الشامل للخمسة جنسا لها والجمع انواعا للواحد الجنس نفسه حد الخمسة فيلزم تقسيم الشيء نفسه وبغيره وايضا يلزم
ان يكون غير النوع نوعا وهو الاربعة الباقية فيكون الجنس نوعا والفصل نوعا والعرضيتان نوعا قلت المقسم وان كان واحدا بحسب
ذهنيا فهو جنس طبيعي ليس بمعناه معنى الجنس بل بعروضه الخمسة واما احد الاقسام الذي هو الجنس فهو جنس منطقي فحصل
التغاير بينهما وايضا لا منافاة بين كون مفهوم الجنس معروضا للنوعية وكذا مفهوم الفصل نوعا فان مفهوم الجزء كلي احتمل
الحملين وبالجملة هذه المفهومات مصطلحات بالقياس الى معروضاتها وطبيعيات بالقياس الى عوارضها فالنوعية عارضة لطبيعة
وهي في نفسها وبالقياس الى ما تحتها جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام والعرض من هذا الفصل الفرق بين اعتبار

حاصلين للمعنى الجنسي كالحيوان مثلا فانه جنس يحمول على ما تحته من الانواع باعتبار وما دونها باعتبار اخر **قوله** الاول
يلزمنا الان هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع اه كل من لفظي الجنس والنوع كان دالا بحسب اللغة على معنى اخر او معان اخر
ثم نقل في صناعة الحكمة الى معنى منطقي والى موضوع ذلك المعنى فالجنس كان مستعملا اولا في كل ما يشترك بالنسبة اليه الكثرة
فكان يقال للعالي على السافل انه جنس للعلويين لانتسابهم اليه واصر انه جنس للبصريين والنوع كان معناه صورة الشيء فنقل
الجنس في عرف هذه الصناعة الى الكلي المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو ونقل النوع الى الكلي المقول على كثيرين متفقين
بالحقيقة في جواب ما هو والى معنى اخر وهو هو الكلي المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو وبقوله الاضافي للاكثر
النوع الحقيقي والاضافي اعم من الحقيقي من وجه لكان النوع الحقيقي البسيط وقد يستعمل الجنس بكان النوع ايضا واما استعمال
كل من الجنس والنوع في معناه المنطقي والطبيعي فهل يحتاج الى تعدد وضع او نقل فظني انه ليس كذلك لان كل مفهوم كلي فقد
يراد به نفس المفهوم وقد يراد به ما صدق عليه وموضوعه فان الواحد قد يراد به نفس الواحد وقد يراد به شيء هو الواحد
وكذا الابيض فكذلك الكلي والجنس والنوع وغيرها فالقاعدة مطردة في الجميع الا ان هذه المفهومات يختص في افرادها و
موضوعاتها ايضا مفهومات كلية ومعقولات ثانية وهذه الموضوعات معقولات اولى فهذه الالفاظ اذا
استعملها المنطقيون كان المراد نفس مفهوماتها لانهم لا يبحثون الا عن المعقولات الثانية واذا استعملها الالهيون وغيرهم من
الفلاسفة كان المراد الطبايع العامية كان الواحد والكثير والعلة والمعلول والقوة والفعل وما يجري مجراها اذا استعملت
في العلم الكلي كان المراد مفهوماتها واذا استعملت في غير ما يراد بها افرادها المخصوصة اصدقاتها عليها فموضوع له اللفظ بالذات
انما هو المفهوم وانما يستعمل في الافراد لاشتمالها عليه وصدقه عليها ولذلك قال وغرضنا الان فيما يستعمله المنطقيون
اي فيما يصدق عليه المستعملون من حيث هو كذلك **قوله** فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس اعلم ان
المدلول عليه بلفظ الجنس او النوع او الفصل او الخاصة او العرض اعني كل واحد من الكليات الخمسة الطبيعية المحمولة على افرادها
ليس مدلولا عليه بذلك اللفظ لابعض الاعتبارات لانها بجميعها فانها باعتبار اخر مادة وموضوع وصورة وعرض غير محمول فالمعنى
الجنسي باحد الاعتبارين جنس لنوعه محمول عليه بالاعتبار الاخر، مادي له وهو مادة الفصل والفصل باحد الاعتبارين مقسم
محمول على افراد النوع المقوم به وبالاعتبار الاخر صورة فمادة النوع التي هي باعتبار اخر جنس له وجزء وعلة صورية للنوع
والنوع باحد الاعتبارين نوع محمول على اشخاصه وبالاعتبار الاخر جزء مادي لاشخاصه ومادة وموضوع لتشخصاته وكذا العرض
الخاص والعام كل منهما عرض محمول على افرادهما عملا بالعرض باحد الاعتبارين وبالاعتبار الاخر عرض غير محمول على تلك الافراد
وهي موضوعات له بذلك الاعتبار الا الافراد فذكر الشيخ البيان مخصوصا بالجنس ليقاس عليه بواقي الكليات المشهورة وفي
المثال الذي ذكره الاشكال فيه على الموطنين في النظر فضلا عن الماضين فيه وذلك لان كثيرا مما يقع الاستدلال في العلم الطبيعي
على اثبات الشكل الطبيعي والحركة الطبيعية وغيرهما من الامور الطبيعية بان الجسمية طبيعية نوعية مشتركة في الاجسام كلها وقد
شيء منها كان ثابتا في الاجسام كلها وليس كذلك فهي لطبيعة اخرى مخصوصة ثم يقال تارة اخرى ان الجسمية جنس للاجسام كلها بسيطة
كانت ومركبة فيقع الاشكال فنقول ان جنسيتها باعتبار ما تحته من الانواع المترتبة والمتكافئة التي منها الانسان فهو جنس الانسان
مثلا لكنه ليس جنسا لمادة اذا اعتبر بوجه اخر من الاعتبارات فيكون معنى الجسمية جنسا ومادة للانسان باعتبارين مختلفين
واعلم ان الجنس محمول على النوع ومتحد في الوجود معه والمادة جزء من وجوده ويستحيل حمل عليه فلا بد بينهما من فرق والفرق
بين الجسم وقد اعتبر جنسا وبنيه وقد اعتبر مادة انك اذا اخذت الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انك ليس يدخل فيه معنى
غير هذا المعنى من امتداد ما وحس او نطق او مقابل لتلك المعاني فهو مادة وان اخذت لا بشرط شيء اخر ولا بشرط عدمه بل يجوز ان يكون
له مع هذا المعنى اي معنى الجوهر الطويل العريض العميق حس او نمو او لا يكون وكذا غير هذه المعاني ولو كان الف معنى بشرط
ان يكون الجميع موجودا بوجوده فهو جنس فلهذا يصح ان يحمل هذا المعنى الثاني على المركب منه ومن غيره كما على الجزء المجرد عن غيره
ايضا خارجا او عقلا ولا يصح ان يحمل المعنى الاول الا على الجزء الذي هو المادة سواء كانت مركبة في الخارج من جوهرية وصورة

هذه

هذه الابعاد لوجب حال هذين المعنيان بوجود واحد على الاختلاف القولين وكذلك الفصل كما حققنا فانه ان اخذ شيئا الحس بشرط
ان لا يكون هناك معنى اخر زايد لم يكن فصلا بل يكون صورة من صور الجسم وجزء صورة الحيوان ولبدن الانسان وان اخذ الحس
شيئا ذا حس من غير شرط اخر حتى يجوز ان ينضم اليه معان اخر كان فصلا وكذلك في مثال الحيوان فان الحيوان اذا اخذ مجردا
مضاء المركب من الجوهرية وقبول الابعاد والتغذي والحس لا غير فيكون ما بعد ذلك خارجا عنه لو لحقه فلا يبعد ان يكون جزء
ماديا للانسان ومادة لصورته التي هي نفسه وان اخذ جسما بالمعنى الثاني مع قوة التغذي والحس كذلك والجموع ايضا كذلك
اي بلا شرط شيء غير هذه الامور رفعا ووضعا بل مع تجويز ان يكون غيرها داخلا في هويته موجودا بوجوده كان الحيوان
جنسا محمولا على الكل وقوله على سبيل تجويز الحس وغيره ذلك بالقياس الى الجسم ليكون محمولا بالقياس الى الحيوان فان الحس وقوة
التغذية والحركة ضرورية في معنى الحيوان باي الوجهين اخذ كما صرح به بقوله ولكن هنا سببا القوة التي بالديمة معها قوة تغذية
وحس وحركة ضرورية اي وجوبا لا جوازا ولا ضرورة في ان لا يكون غيرها او يكون اي لا ضرورة عند اخذ الحيوان مطلقا بلا شرط
في ان يكون مجردا هذه المعاني الداخلة فيه التي لا يقال عنها الحيوانية او يكون معها غيرها من نطق او فصل اخير قابلا له لو كان
فعند ذلك كان جنسا هذا تقرير ما ذكره وفي كلامه فوايد منها ان المعنى الجنسي المادي اذا اخذ بحيث يكون جنسا محمولا على المجتمع
من المادة وعدة من المعاني الاخرى لو كان المعاني ذلك شرط بكون مجموع تلك المعاني موصوفا بوجود هذه المادة وان كان خارجا
عن حقيقتها ومعناها حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد ليكون كلها محمولا عليه كنفس المعنى المادي المأخوذ من غير شرط الا
والا فليس كل ما فرض منضما الى شيء ما خوذ بلا شرط كان ذلك الشيء جنسا محمولا على المجموع فالسماء المأخوذ لا بشرط شيء ليست
جنسا لمجموع السماء والارض وكذا الحجر الموضوع بجنب الانسان ليس محمولا على المجموع بادنى وجه ومنها انه يعلم من كلامه
انه يمكن لهيولى واحدة كالجسم المعنى الجوهر المصور بصورة الاقطار اشياء كثيرة من الوجود بعضها اكمل من بعض وفي بعضها انقص
فانقص وجودات الجسم ما تم وجوده مجردا انه جوهر ذو ابعاد واكمل منه ما تم وجوده بدليل وبصورة اخرى طبيعية هي مبدأ حركة
وسكون كالماء والهواء فالماء جسم واحد منضم لمعنى اخر زايد على الجسمية المذكورة ولا تم وجوده بذلك المعنى الاخر فقط و
اكمل منه جسم اخر لو وجودا اكمل واقوى من الاولين لا تم وجوده بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني بل تم بهما وبامر اخر كالنامي حتى يكون
المجموع موجودا بوجود واحد اكمل واقوى من وجود كل من الاولين وهكذا القياس اذا كان مع الجوهر والابعاد والطبيعة المحركة
والنمو حيوانا حساسا تحريكيا ارادي الحال يبلغ الى الغاية القصوى في الوجود ومنها ان في قوله فهو اذن يحمل على المجتمع من الجسمية
التي كالمادة ومن الفصل اشارة الى ان الصورة الاخيرة منضمة للمعاني التي بينها وبين المادة وان كل حقيقة مركبة لها وحدة
طبيعية فانما تركبها من المادة والصورة الاخيرة اذ فعلية الشيء بصورته لا بابعاده وان الصورة شانها الفعلية فلا يكون مادة او
جزء مادة لشيء لان المادة شانها القوة والاستعداد وكذا جزءها بل هو اولى بذلك فان قلت يلزم مما ذكرتم ان يكون التركيب في المادة
والصورة اتحاديا كالتركيب بين الجنس والفصل فما الفرق بين المركبات والبسايط الخارجية قلنا الفرق بان جنس البسايط
كاللون للسواد لا يمكن ان يكون وجودا بنفسه مفارقا عن فصلها بنحو البصر في مثال انحلال اجناس المركبات كما ذكرنا وقدر
بناسبوبما فيه كفاية وههنا دقيقة مشرقية وهي انه اذا تم وجود معنى جنسي كالجسم النامي الحساس بالقوة ووضع بنفسه
مجردا عن فصل كالحي فحقه ان يكون بالقياس بفصله المقوم نوعا حقيقيا وانواعا حقيقية بحسب اختلاف فصوله المقومة التي تقرر في موضوع النوع تم
بنفسه بلا وضع فصل كالحي يقوم به كان المجموع ايضا نوعا حقيقيا اذ تقول وجوده هناك اشد واقوى من وجوده ههنا بما هو مادة
وذلك لان شان المادة بما هي مادة القوة والاستعداد والقصور الفعلي وعدم التمام والكمال فالشيء الذي لم يكن ناقصا لا يصير مادة لشيء
اخر بخلاف ما اذا كان متاكد الوجود في نفسه وفي ذلك امتلاء كثيرة الاترى ان الجسمية الطبيعية في الاجسام المعراة من قوة التغذي
والنمو ما يتفق وجودا شخاص منها ادوم بقاء واقوى تجسما واعظم مقدارا من الجسمية التي للاجسام النامية غير ما كالانسان والحيوان فان
جسميتها التي هي مادة وجودها مبدأ مستحيلة تحتاج الى مدد من خارج بسيرا لا من جسميتها المتبدلة التي بمدد صورتها الكمالية
موجودة شخصية تبدل المثال امدادها التي هي جسميتها البقية نوعا لا شخصا لنقص وجودها وكذا الجسم النامي الناقص وجودا من قوة

حس وحركة ارادية كان اقوى وجودا في كمال القوة النامية مما ادناه وهو مادة لحيوان اذ ليس هو الحيوان وتقديره تولد هذا الكمال
النباتات فان هذه الافعال التي يشفق فيها اقوى واكثر وادوم مما يشفق من الحيوان فكذا قوة الحس والحركة في الحيوان العقلية النفس
قد يكون اقوى مما في بدن الانسان كلا وكما علمت هذا من نوع جنس واحد بالقياس الى نوع اضافي فرب نوع نقص حالة في قوة الوجود وضعفه
بالقياس الى انواع اضافية مترتبة تحته بحسب مراتب ضعفه في الوجود فالجسمية في النبات اضعف منها في الجماد والعنصر في الحيوان
اضعف من الاضعف في الانسان اضعف من جميع ما سبق في عقلا اضعف منها في الجماد والجماد كلما هو اكمل صورة فهو انقص مادة
فلا يبعد ان ينتهي مراتب البشرية الى حيث يقوى صورته العقلية بمادة مثالية غير بدن طبيعي بل يبقى صورته العقلية تامة
كاملة بلا بدن حيوان او مثالي وقوتها تامة كاملة معناها ان تحقق فيه جميع ما سبق من معاني المواد والصور والاجناس والفصول
موجودة بوجود واحد على وجه اعلى واشرف وادراك هذا المطلب العالي من اللطف الخفي لا يقبل الا بقوة قدسية ونور الهي يكشف به الغطاء

قوله وكذلك قائم الحال في الحساس والناطق يعني كما علمت الحال في معنى الجنس كالجسم و الحيوان انه باي المعنيين
مادة وبايهما جنس فقائم الحال في المعنى الفصلي انه كيف يكون باحد المعنيين جزء صوريا غير محمول وبالاخر فصلا مستحد الوجود مع
الجنس والنوع قائما او اخذت حد الحساس نفس الحساس وشيئا ذا حس مطلقا سواء كان نفسه او غير نفسه كالجسم شرطا لا يكون ملتئما
معه زيادة اخرى لم يكن فصلا محمولا على الحيوان او الانسان بل كان جزءه اذ ليس الحيوان مجرد هذا المعنى بلا زيادة اخرى فيكون جزء صوريا
للحيوان بما هو حيوان وطبيعة الانسان ولا يحمل عليه الحيوان ولا الجسم النامي لصيرورته ح مادة والمادة لا يحمل على الصورة كما
لا يحمل عليها المجموع منهما وكذا لا يحمل الحيوان ح على الانسان لانه يشتمل على جزء غير محمول فالضمير في قوله فكذلك فان الحيوان
غير محمول عليه راجع الى الانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا حس لا بشرط ان لا يكون معه غيره لم يجز ان يكون له معه او فيه
معان اخرى ملحوظة من الصور والمواد كالنمو والاغتذاء ومقدار وغيرها لكان فصلا محمولا على المركب محمولا عليه المركب كالحيوان والانسان
ولقوله يجوز الزيادة وفيه او معه احتمالان لثلثة احدها ان يكون المراد ان الحساس شيئا ذا حس بان يكون منسوبا الى الحس لا الذي
جزء الحس اعني المجموع فان الشيء كما يطلق على مجموع الصفة والموصوف كذلك يطلق على الموصوف فاذا جزء شيء اخر كالنمو الاغتذاء
والنمو كان وجوده لدوامها ان يكون المراد جسما ذا حس ونمو واغتذاء كالحيوان فكان مثل معنى النامي والمغتذي موجودا
فيرد الثاني الذي برأسه جوهر او جسما له صفة الحس فكان مثل النامي موجودا معه في الحيوان ومع جميع هذه التقادير لا يرد
في حمل الحيوان من ان لا يكون ذلك المعنى خالية عن معنى الحسي **وههنا دقيقة** وهي الصورة التي بازاء الفصل ويق
لها الفصل الاشتقاقي في الفصل الجوابية في مثالنا هذا ليست مما لا يحمل عليه الجنس اعني الحيوان لان الصورة تمام حقيقة المعنى
الجنسي ومقوم وجوده ووجودها بازاء من المادة فكل ما يوجد في المادة فقد وجد في الصورة على وجه اعلى واشرف
لكن الكلام في نفس معنى الفصل الكلي كمفهوم الحساس فافهم هذا **قوله** فاذا ذاى معنى اخذ تمام ما يشكل الحال في جنسيته
او مادية يعني اذا شككت في معنى اخذ من هذه الامور هل هو جنس لما اخذ منه او مادة ثم وجدته مما قد يجوز
انضمام الفصول البرانية كان على ان يكون منه وفيه اي على حيز يكون بعضا منه او مقوما فيه لا ان يكون لحقه من خارج كان جنسا
لما اخذ منه كالحيوان بالقياس الى الانسان فاذا اخذت الحيوان ونظرت الى نفس معناه وجدته مرددا فيه بجوزا ان يكون ملتئما
الفصول الى
او صاهلا او ناهقا على ان يكون احد هذه الامور تمام معناه مقوما له لا مقوما اليه خارج فكان جنسا للماخوذ منه وان اخذت
ذلك المعنى او المعاني الداخلة بحيث يجردا او مع بعض الفصول فقط بان يكون تمام معناه وخاتم حقيقة حتى لو انضم اليه معنى خر
كان عرضيا لخارجا عن نفسه لم يكن من جملة معانيه لم يكن ذلك المعنى جنسا للماخوذ منه كالانسان فانه جسم نام حساس تم به
وجوده واذا اضيف اليه معنى الناطق كان خارجا عنه فهو مادة وان اخذت واخذت معانيه موجبا تمام المعنى حتى لو انضم اليه ما يمكن
ان يتحرك الماخوذ منه كان نوعا واذا كنت في الاشارة الى ذلك المعنى غير متعرض لما تم به كان جنسا ايضا فاذن ذلك المعنى اذا اخذ
بشرط لا شيء اخر كان مادة واذا اخذ بشرط زيادة شيء اخر كان نوعا واذا اخذ مطلقا بلا تعرض شرط اخر غيره ان ثبتا او سلبا كان
جنسا بهم المعنى والوجود جميعا فانما تقوى على هذا الوجه جاز ان يكون لوجود في جميع الزيادات المتزايدة فتكون الفصول المتلاحقة على

الجزء اذ قد اسلفنا في معناه **قوله** وهذا بشكل بما اذا تركبت فيما ذاته بسيطة فصراع وجه الاشكال في القسم الاول انما هو ان الجزء ما يكون وجوده غير وجود الكل وغير وجود الجزء الاخر فاما الجنس فوجوده غير وجود النوع والفصل فكيف يكون الشيء الواحد مادة وجنسا والامور المتباينة الوجود كيف يحمل بعضها على بعض فيحتاج الى بيان وتحقيق يدفع به الاشكال واما القسم الثاني اذا كانت ذاته بسيطة فليس فيه اشكال اذ العقل يعبر عن بسيط الذات التي تضمنها هذه الاعتبارات الثلثة قال الموجود البسيط كالسواد قد يتضمن معاني متباينة بعضها اعم من بعض كلها موجود بوجود واحد كالكيفية واللونية والقابضية للبصر فللعقل ان يلاحظ بعضها دون بعض او مع شرط بعض ولا شرط له فاذا عبر بعضها كاللون جنسا او مادة او نوعا والبعض الاخر كالقابض فصلا او صورة او نوعا فلا يلزم ان يكون جنسه متميزا من فصله في الوجود والمادة من صورته بل يجوز بالاعتبار الذهني فقول في كيفية الحال في المركب يجب ان يدفع عند الاشكال ان الجسمية مثلا انما يكون جزء الانسان اذا اريد بها معنى غير ما اريد بالجسمية التي هي جنس له وكذلك الجسمية التي له او غير قبل الحيوانية التي له او غير قبل الحيوانية مطلقا اذ الاخذ الجسم بمعنى لا يحمل عليه اي بمعنى المادة لا بمعنى الجنس او النوع مما يحمل عليه واما الجسمية التي اخذت ووضعت بحيث يجوز ان تتضمن كل معنى من المعاني المقرونة بالجسم بالمعنى الاول بعد ان يجب فيها ان تتضمن الابعاد فهو جنس فلهذا المعنى الجنسي افراد وانحاء مختلفة من الوجود كانواع الجمادات والنباتات والحيوانات فاذا وجد في الانسان متخذا به وجودا بوجوده اي وجود الجسم النامي بكون متضمنا الجسمية بالمعنى الاول في الانسان قبله وقبل الحيوانية فيه وايضا صار الجسم منه متضمنا للحيوانية وجوبا بعد ان كانت الحيوانية تتضمنه جوازا او وجوبا عند ما كان المنظور اليه حال الجسم بالمعنى الجنسي فانه كما جاز ان يكون مقررا الوجود جاز ان يكون جزء الشيء فجاز ان تتضمنه شيء اخر وان كان ذلك الشيء يجب نفسه مما وجب تضمنه اياه بوجه اخر فتعني الحيوانية جزء الجسم بوجه والجسم بوجه اخر جزء الحيوانية وهو بوجه اخر عين كل منهما **قوله** ثم الجسم المادي الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه يريدان الجسم من حيث هو جسم بالاشتراط وقيد وجودي او عدمي امر مبهم لا وجود له في الخارج ولا في الذهن الا بوجود قيد يحصله فان الشيء ما لم يتعين لم يوجد فوجود صفرا او بجمعا انما يحصل بوجود نوع من كل ما يوضع تحت من الانواع والاشخاص فهي اسباب وجوده او اسباب اسباب وجوده وليس موسيا الوجود هاوان كان بوجه جزء العاملها او جزء لحدوده او لاسناده بين الجزئية في المعنى والحد الشيء وبين التابعية في الوجود فالاصل في الموجودية الاشخاص ثم الانواع ثم الاجناس كما سبق ان اشخاص الجواهر بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الاولى من الجوهرية وانواعها بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الثانية واجناسها في الثالثة ولو كان للجسمية بمعنى الجنس وجود يحصل قبل النوعية قبلية الذات او الزمان لم يكن جنسا بل مادة اذ لا تحصل للجنس في نفسه الا بالنوع بل بالشخص ايضا بل وجود تلك الجسمية التي بمعنى الجنس التي للنوع هو بعينه وجود النوع لا غير وكذلك حكم الجسمية بالقياس الى النوع الذي لها في العقل فلا يمكن للعقل ان يضع في شيء من الاشياء الجسمية لا يضع معها الجنسية ويوجدها ويحصل الا ثم يضم اليه شيء اخر كالفصل حتى يحدث منهما جسم نوعي كالحيوان في العقل اذ لو فعل فلك كان ذلك النوع مركبا من جسم وشيء مغاير له في الوجود العقلي فلم يكن ذلك الجسم الذي فرض جنسا محمولا عليه في العقل اذ الجزء لا يحمل على المركب وقد فرضناه جنسا محمول هذا ظهر انه لا فرق بين العقل والخارج في ان لا وجود للجنس قبل نوعه المتقوم به بحسب الا يجاد الطبيعة الجنسية التي لنوع من الانواع خارجا وعقلا الا اذا احدثت تلك النوع بتمامه وذلك انما يكون بوجود فصله ولا يكون الفصل خارجا من وجود الجنس ومتضمنا اليه بل منضما فيه ولا ايضا من معناه من جهة التي يشير اليها ان الجنس طبيعة بهيمة اذا تعين لها فصل من الفصول لم يتعين على انه شيء اضيف اليها من خارج بل على انه داخل في جملة معناه **قوله** وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل حكم كل كلي من حيث هو كلي له يعني ان هذا الفرق الذي في الطبيعة الجنسية بين كونها جزء غير محمول وبين كونها جنسا لا يتقرر في الجنس بل يجري مثل هذا الفرق في كل كلي من حيث هو كلي فان الكلي بما هو كلي سواء كان جنسا او فصلا او نوعا او عرضا طبيعة بهيمة قابلة لانحاء من التحصلات الا ان المعنى المعبر المحمول لا يتحقق في غير مادة ولا المعنى المحمول جنسا بل قد يتحقق صورة وفصلا او غير هذين الاثنين **قوله** فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ اعم ان الجنس الطبيعي بما هو جنس طبيعي كما انتزاعي الوجود غير مستقل بذلك ناقص الهوية غير تام المعنى في العقل بعد ان كان مشتملا على اجزاء وفصول مقومة له كالحيوان بما هو حيوان اذا اخذ جنسا

فانه مع اشتماله على الجسم النامي والحساس فهو بعد لا يدري اي حيوان هو وعلى اي صورة عقلية او خارجية يحصل وبتوم وعلى كم سور ينقسم اليه واحدة بعد واحدة ثم معناه سيما الجنس البعيد كالجسم فان النفس تطلب تحصيل معناه لانه لم يتقرر بعد عندها شيء يحصل بالفعل هو الجسم وكذلك في اجناس الاعراض كاللون مثلا فانه اذا خطر معناه في الذهن فالنفس لا تقنع في ادراك اللون لانها تدري انه سواد او بياض او حمرة او غيرها بل لا يمكن الاشارة العقلية الى شيء متقرر بالقوة عن تمام الصورة بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة حتى تتقرر عندها اللون بالفعل غير مجرد بالقوة والتقرر بخلاف النوع فانه تمام المعنى لم يبق ما يطلب في تحصيله الا الاشارة الى عينه الشخصية باحدى الحواس ان كان محسوسا قابلا للاشارة الحسية والا فالحضور العقلي واما طبيعة الجنس ففي فيه مطلبان مطلب اي شيء في ذاته ومطلب الاشارة فاما طلب النفس الاشارة اليها فقد فعلت الواجب الذي يجب ان يقنع في تحصيل معناها وذلك بعد ما طلب تمام معناها وكمال حقيقتها فالنفس تطلب تحصيل تمام المعنى والحقيقة قبل طلب الاشارة اليها فكانت النفس عند ادراكها للمعنى الجنسي قبل تحصيل تمام معناها قبل استعداد الطلب الاشارة والتحصيل فكان سواء استعدادها الطلب الاشارة اكثر فيه مشاركات الفرق لان تقرر ما اي مشار اليه اي شخص شئت واردت وذلك انما يكون بعد ان يضاف الى الجنس كاللون في مثالنا معان اخر بعد اللونية وقبل الاشارة الحسية على قدر بعده عن النوعية وقربه والاجناس متفاوتة في هذا فليس معنى الجوهر هو كمعنى الحيوان في الحاجة الى اتمام المعاني وبالجملة فليست النفس تشير الى اللون وهو لون فقط او يجعله قبل ان يزيد عليه معنى اخر شيئا مشارا اليه انه هذا اللون في هذه المادة وذلك الشيء ليس الا لونا فقط بل لا بد ان يجعله اوكالسواد مثلا بانضمام معنى فيه بصر بياضا او نوما او غيرها حتى يصح الاشارة **قوله** وقد يخصص بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم صوبعينه باقيا او يريد الفرق بين صفات الاجناس ومقوماته فان الجنس كما يتخصص بامور فصلية ذاتية كذلك يتخصص بامور فصلية عرضية والفرق بينهما ان الصفات التي من القبيل الاول اذا تبدل بعضها الى بعض يتبدل الجوهر اما من الشيء ولم يبق واحدا بالعدد بخلاف التي من القبيل الثاني فانه يجوز ان يوهم الجنس باقيا واحدا بالعدد بعض بعد تحصله نوعا باحد الفصول الذاتية مع تبدل بعض هذه العوارض بعض ومع زوالها واحدا بعد واحد بل مع زوالها بالكلية كما يكون في تخصصات المعنى النوعي فانه يجوز زوالها وتبدلها مع بقاء الطبيعة النوعية واحدة بالشخص **قوله** وكذلك في المقدار في او الكيفية او غيرها وكذلك في الجسم الذي نحن بسبيله ليس يمكن اذ اي كان الحكم في كل طبيعة جنسية من تحته كانت سواء كانت نفس المقولة او جنسا تحتها في انها ما تنتهي ناقصة لا يقنع العقل الا بطلب معنى اخر لها يصير بانضمام اليها معنى محصلا لما يبقى بعد الاطلب الاشارة اليه فالمقدار مثلا يعني الكم القار المنقسم الى الاجزاء المتفقة في الهيئة طبيعة ناقصة غير متحصلة بالعقل الا بان يضاف اليها انه منقسم في جهة واحدة ليكون خطا او في جهتين فقط ليصير سطحا او في جهات ليحصل جسما وكذلك ان قولا الكيف او جنس تحتها او كذا جنس غيرها من الاين والوضع ومتى والفعل والانفعال وكذلك الجسم المطلق الذي كان الكلام الاني سبيله من جهة المثال فليس يمكن ان يجعل العقل قابلا لطلب الاشارة اليه واقتصر في ذلك على كونه جوهرا طويلا عريضا عميقا محتملا لغيره منضما الى شيء اتفق ان يكون ولم يجد له العلم بعد بانه اي شيء من هذه الاشياء التي تضمنها الا ان يصير نوعا مطلوبا بالاشارة فان المعنى المبهم الجنسي لا يمكن طلب الاشارة اليه الا بعد ان يجتوبه معان اخرى سواء كانت من الامور التي تضمنها الجنس او غيرها **قوله** فان قال قائل فيمكنه اذا ما ذكرناه ان المعنى الجنسي لا يمكن ان يجعله العقل مشارا اليه الا بعد ان يجمع معه امورا اخرى حتى يصير امرا معينا فربما يستشعر من هذا الكلام ان المانع للجنس من التحصل النوعي لما كان تجرده العموم والابهام فيتوهم من ذلك ان اي شيء اتفق بنيه وبينها الاجتماع على اي نحو كان تحصل من اجتماعهما طبيعة نوعية واقعة تحت ذلك الجنس فالشيء ينبه على انه ليس الامر كذلك بل لا بد من اجتماع امور مخصوصة مناسبة بضمها الجنس على ترتيب مخصوص حتى يحصل من اجتماعها نوع مخصوص تحت ذلك الجنس الا انه ليس الكلام ههنا في تعيين ذلك وفي الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها بل الكلام ههنا في الفرق بين الجنس والمادة وليس اذا كان المطلبان الفرق بين امرين يوجب ان يتضمن الكلام بيان سائر الاحوال لهما او لاحدهما وهذا الفرق هو ان الجنس ما هو جنس لا يتم معناه الا بان يضاف الى معناه معان اخرى بخلاف المادة اما ان المعاني التي بها يتم الجنس

بصر

ويصير بها عاما في الاشياء التي يكون بينها اجتماع مع الجنس ليصلح نوعا لذلك الجنس في ذلك المكان وفي هذا الفصل قريبا بين ان يكون
الجنس الذي هو الجسم في نفسه الجوهر يحتمل فيه معنى العرض ان يكون فصله الحاصل اشياء كثيرة مجتمعة متفقة معه بالوجود على ان يكون
وجود جملتها صدق عليه الفاعل للابعاد ويحتمل ان لا يكون لها معه ولا يكون فيه هذا الاجتماع لكن على اي الوجهين يجب ان يكون
جوهرا ذا طول وعرض وعمق فيكون تضمن الجنس الجوهرية وقبول الابعاد على سبيل الضرورة والوجوب وتضمنه لسائر المعاني
على سبيل الجواز والامتناع وان لم يكن تلك المعاني بحسب نفس الامر الا اشياء معلومة الشرايط فان كون الاشياء فصولا لاجناس
شرايط معينة معلومة وكذا فصول الجنس الذي هو الجسم التي يصيرها انواعا لا يكون الا ما يتحقق فيه شرط كون الشيء فصلا وتلك
الشروط قوانين معلومة مضبوطة وان كانت تحتاج تلك الفصول مجهولة بعد الحاجة ان يعلم بالبرهان وجودها وليس شيء من هذين
المطلبين اي معرفة شرايط الفصول بما هو فصول ومعرفة وجوداتها ووجوداتها من مطالب هذا الفصل كما ملت وله قال الى
هذا الحد يتكلم في هذا الفصل وجعل بيان تلك الشرايط في الفصل الاتي **قوله** فصل في كيفية دخول معاني الخارجية تحت الجنس
على طبيعة الجنسية لما علمت ان المعاني التي يحتملها الجنس وتدخل على الجنس ويجعلها طبيعة تحصله ليست في الواقع اي معاني اتفق
ان يجتمع مع الجنس بل معان بخصوصها فلا بد فيها من قوانين وشرط معلومة يعلم بها الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها هذا
قوله الفصل معقود لبيان تلك الشرط فلنتكلم الان في الاشياء التي يجوز اجتماعها وبيان اشياء الى ان يمكن اجتماعها في ذات الجنس
وطبيعته النوعية وهي الاشياء التي يتوقف عليها تحصل الجنس من حيث تحصله النوعي في نفس الامر وان لم يتوقف عليها بحسب حدها
الجنسي وفي الاعتبار الذي يكون بمادة فيها معان احدها معرفة القوانين التي بها تعرف الامور المحصلة للجنس الجاعلة اياه نوعا الى
ما يجب ان يكون بها وتتضمنها طبيعة النوعية وبها يمتاز الفصول المقسمة للجنس انواعا عما ليس كذلك وان وقع بها تقسيم ايضا على طريق تقسم
الفصول او على نحو اخر والثاني معرفة تلك الامور وتحصيلها وحفايقها فاما اذا فرضنا جسما مستقلا على الاطلاق على الوجه المذكور من
كون الجسم بما خوذا على الاعتبار الذي يكون به جنسا محولا يحصل من ذلك جوهر قابل للابعاد ابيض لم يتصور بطبيعة نوعية من الجسم
بل مفهوما مختصا به وكذا اذا قسمنا الحيوان الى ذكر وانثى لم يكن القسمة محصلة للانواع بل انما يحصل التحصيل النوعي وكذا التنويع
بامور اخرى وايضا قد يجتمع في فرد من الحيوان الشخصي امور كثيرة من مقولات اخرى عرضية بالكل مقولة يحمل على جملتها انه حيوان ويكون
ويكون حيوانا مشارا اليه وذلك الجميع ليس مما يدخل في مقومة النوعي بل الشخصي ايضا فلا بد ان يعرف الفرق بين الفصول الذاتية وبين الاعراض
ويعرف انه ليس كل ما جعل الشيء بحال ما هو فله **قوله** فنقول اولا ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات خاصية فصل كل جنس اذ ما ذكرناه
ههنا مطلوبين احدهما معرفة شرايط الفصول وضوابطها على الاجمال والثاني معرفة حقايقها بخصوصها الا ان يذكر انه هل
يجب علينا او هل في مقدورنا الاطلاع على كل واحد من المطلوبين بجملة او عسر ذلك والحق ان الثاني ممتنع والاول ممكن لكن
التطبيق فيه عسر فقال ليس يجب علينا ان نتكلف لنفسنا على العلم بالثاني وهو العلم بخصوصية فصل كل جنس وكل فصول جنس
واحد كان ذلك خارجا عن وسعنا انما ليس في وسعنا معرفة حقايق الانواع كلها وانما الذي يقدر عليه المطلع الاول وهو معرفة القوانين
والشروط التي هي للفصول ولكن مع ذلك كثيرا ما يقع الجهل بتطبيق تلك القوانين على الامور المجعولة الواقعة في تخصيص الاجناس
فانا اذا نظرنا في معنى مخصص لجنس هل هو مما يصدق عليه او يتحقق له قانون الفصل وشرطه لم نقدر على جهلناه وشككناه وذلك يقع
في كثير من المعاني وربما اطلعناه وذلك في بعضها **قوله** فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة نوعية اي شيء كانت اعلم ان شرايط
الفصل وقوانين معرفته عشرة الاول يجب ان يكون مقسما للجنس والا لم يكن فصلا له ولا يحصل بانضمامه اليه نوعا مخصوصا الثاني التقسيم
عبارة عن ضم قيود متخالفة الى معنى عام يحصل بانضمام كل منها اليه قسما مخصوصا واشار اليه بقوله فيجب اولا شيء ان يكون بها بعضها مختلطا
سبيل القسمة حتى يرتبه الى النوعية الثاني ان يكون القسمة لازمة اذ لو لم يكن لازمة كتقسيم الشيء الى المتحرك والساكن او اللا متحرك لم يكن
المقسم فصلا موضوعة بل العرض اما خارج جنوده معنى القسمة اللازمة ان يكون القيد الخاص لازما للقسم الخاص والحصة الخاصة به من القسم
واما وضع هذا الشرط فكون الشيء فصلا كان شان العرض الغير اللازم لموضوعه ان يجوز سلبه عن الموضوع الى مقابله ويكون هو بعينه
باقيا بالعدد فالمتحرك مثلا قد يصير غير متحرك وغير المتحرك متحركا والجسم باق بالعدد وكذا تقسيم الحيوان الى الاسود والا اسود

فيكون صورة الحيوان الاسود لا اسود او بالعكس والحيوان هو بعينه في تمتنع ذلك في الفصل فلا يكون الفصول الا معاني لا الجزئيات
واليه الاشارة بقوله وان يكون القسم مستحيلا ان يقبل الى قوله وبعد ذلك الثالث ان لا يكون القسم عارضا للجنس بسبب امر اعم او اخص
فانه ان كان عارضا بسبب شيء اعم كان يقال الحيوان منه ابيض ومنه اسود والانسان منه ذكر ومنه انثى فليس من فصول القسم بل الحيوان
اما صار ابيض او اسود لا لانه جسم قائم بالفعل موضوع لهذا العوارض لا لانه جسم نام فصار عن كونه حيوانا والانسان اما صار ذكرا او انثى
لاجل انه حيوان واليه الاشارة بقوله وبعد ذلك يجب ان يكون الموجب من القسمين او كلاهما لما عارضين له بسبب شيء قبلهما او
المراد من الموجب من القسمين هو القسم الوجودي فانما رد لاجل الخلاف الواقع في ان الامر العدمي هل يجوز ان يكون فصلا او لا
ولما لم يكن همهنا موضع بيانه اجمل الكلام على وجه التردد ونحن سنحقق القول فيه عن قريب الرابع انه لا يكون لاحد الجنس بسبب شيء
اخص منه فان ذلك ليس فصلا قريبا لهذا الجنس بل اما ان كان لازما من لوازم فصله واما ان كان فصلا بعيدا مثال اللازم ما اذا
قيل الجوهر اما ان يكون قابلا للشيء او لا يكون فان قابلية الشيء عرضت الجوهر لجوهر بسبب شيء اخر هو الفصل وهو الحساسية
وكذا قابلا انما يعرض الجوهر بسبب فصل اخر قريبا بلد وهو كونه غير حساس ومثال الفصل البعيد ان يقال الجوهر اما الجسم اما
ناطق او غير ناطق فان الجوهر بما هو جوهر وكذا الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج ان يكون ذا نفس حتى يصير ناطقا
او قسيمه فالى هذا اشار بقوله وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض او لا فصولا الى الوجه الخامس ان القسمة اللازمة التي يقسم بها معروض
يجب ان لا يكون بواسطة امر اخر مطلقا فانها اذا عرضت له لذاته بل لامر اخر سواء كان مساويا او لا جاز ان لا يكون القسمات بها فصولا
كقسمة الجوهر الى المتحيز وغير المتحيز والى قابل الحركة وغير قابل الحركة فان المتحيز هو او لا وبالذات بل بعدان يصير ذا ابعاد ثلثة وقد
اليه اشار بقوله وقد يتضمن طبيعة الجنس ان يكون فيه ذلك المعنى او لا الى قوله وقد يجوز واعلم ان القسمة اللازمة التي لا يكون بسبب امر اخر
لا اعم كالمخصوص لغيرها فانها لا يكون بعضوص كالذكورة للحيوان فان القسمة بها اولية وان كانت الاقسام بها ثانية ويدل عليه امور
اربعة احدها انه يمكن لنا ان نتوهم حيوانا موجودا بالفعل لا ذكرا ولا انثى والفصل لا يكون كذلك لانه لا يمكن ان يكون الحيوان مثلا لا
ناطقا ولا لجماد اللون لا اسود ولا ابيض وثانيها ان الذكر انما صار ذكرا باجزاء عرضت لجزاء في ابتداء تكونه ولو قدرنا انه خرج الى
الوجود صار انثى والفصول لا يازاء الصور لا يازاء المواد لكن الذكورة او الانوثة انما عرضت من جهة المادة فان بدلت تلك الحرارة كذلك
ذلك الشخص بعينه انثى والفصل لا يكون كذلك لان الحيوان الذي صار انسانا لا يتخيل ان يعرض له عارض اخر يصيره فرسا فلا يمنع
انفعالات المادة من حصول سور للجنس ومحيته ولا ايضا يمنع ان يقع للجنس القسمة بالاقتران من جهة الصور بالفصول اذ الصور علل
مقتضية للموادون العكس لان شان المواد الانفعال والتاثر لا الاقتضاء والمنع فليس طرفا هذه القسمة من الفصول بل من
العوارض اللازمة لانفعال المادة بالحرارة حتى صار ذكرا او بالبرودة حتى صار انثى لا يمنع الصورة اعني النفس ههنا ان يكون
على اي فصل كان من فصول الحيوان من جهة صورته ولهذا نرى قد يكون الذكر حيوانا ناطقا وقد يكون غير ناطق فرسا او حمارا او
بقرا وغير ذلك فلم الذكورة او الانوثة مؤثرة في تنويع الجنس الحيواني وثالثها ان الذكورة والانوثة الا للتناسل والتناسل
بعد الحيوة فالانها انما يعتبر بعد الحيوة فلا يكون مقوما لجوهر الحي ورابعها ان الانسان الذكر همينا ناطق وذكر ليس احدا الوصفين
بواسطة الاخر فانه قد يوجد انسان غير ذكر وغير انسان فالوصفان اذا في مرتبة واحدة فاما ان يكون كل منهما فصلا وهو مع
لاستحالة ان يكون للنوع الواحد مقومان كما سنعلم واما ان يكون الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا يكون
فصلا السادس ان لا يكون الفصل امرا عدميا لانه سبب لوجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة فصلا عن كونه علة لوجود بل يجب ان
يكون الفصل اقوى وجودا وتحصلا من الجنس فان قيل البس الحيوان المنقسم الى ناطق ولا ناطق كالانسان ناطق قلنا
لا يلزم ان يكون اللاناطق فصلا اذ وقع به التقسيم وصار مقابلا للناطق الذي هو الفصل والذي نقول ان الفصل يجب ان يكون بقسما
للجنس ليس يلزم ان يكون كل ما وقع به التقسيم وحصل به قسم مقابل للاول فصلا ولا ان يكون القسم الثاني نوعا مقابلا
للاول فان الفصل كما يقوي حصل الجنس وصار به نوعا طبيعيا ولا يلزم ان يكون اذا حصل الجنس كما ليته زايدة في بعض الموارد فلا بد
ان يحصل له زيادة اخرى كما اخرنا بد عليه بل قد يحصل وقد لا يحصل فان الجسم مثلا قد يتم وجوده بان يكون له مع الجسمية صورة نوعية

بها يكون احد العناصر وقد يزداد كما ولا يقتصر نحو وجوده على هذه المرتبة بل يتم وجوده ونوعيته بان يكون صورة كمالية فوق هذه بان يكون حافظة لدوام النوع والشخص بهولة كصور الجمادات ثم قد يزداد على هذا فيكون صورة نفسانية بفعل افاعيل اخرى كالتغذية والتوليد ثم يزداد فيكون لا يتم وجوده الا بان يكون صورة نفسانية حيوانية ذات حس وارادة وهكذا الى ان تحقق الحاجة وترقى الدهان الى الغاية القصوى والمقصد الاعلى وليس الامر كما ظن ان ازدياد الكمالات بتعاقب الفصول والصور على مادة واحدة واحتجاجها بانها فرع الجمهور في الانسان صور نوعية متعددة بان غير صورة جرمية واخرى عنصرية واخرى نباتية واخرى حيوانية وسمى باطنة عقلية وذلك باطل بل صورة النوع الاشرف صورة واحدة شاملة على المعاني التي وجدت في جميع الانواع والصور التي دونها في الشرف والكمال وليس لا يلزم كما ذكره ان يكون بازاء كل كمال صوري كمال صوري اخر وبازاء كل فضل فضل مقابل وان وجب يقتضي التمام تقابل غير فصلي كتمام الجسم الى النامي وغير النامي وتمام الجسم النامي الى الحساس وغير الحساس وتمام الحيوان الى الناطق واللاناطق السابع يمتنع ان يكون لنوع واحد اكثر من فصل واحد في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لم واحد طبيعتان مستقلتان فان قيل ليس لجنس واحد فصلان بل فصول متممة متقومة لوجوده في مرتبة واحدة قلنا الجنس بطبيعته ناقص يمتنع فيه ان يكون له نوعان مختلفة وليس لكل حصة من نوعه الا فصل واحد وكلامنا في الفصل المقوم الا تمام فان قيل ليس مهية الحيوان فصلان مقومان لها في مرتبة واحدة وهما الحساس والمتحرك بالارادة قلنا سيجيء في كلام المتن ما نعرفه انها ليسا بفصلين حقيقيين بل هما علامتان لازمتان لما هو الفصل بالحقيقة الثامنة يجوز ان يكون لمهية واحدة فصول مرتبة لا يجوز ان يكون لشيء واحد عدة مرتبة ولكن لا يجوز ان يكون كل واحد من تلك الفصول بازاء صورة اخرى في الخارج حتى يكون لموجود واحد صور مشاركة لان الصورة كما علمت هي تمامية الشيء وفعليته ذاته فلا يمكن ان يصير مادة او جزء مادة بل يجب ان يكون صورة النوع مشتملة على معاني الاجناس والفصول البعيدة والقريبة كما سيظهر التاسع لما بينا ان الجنس يحتاج في وجوده الى الفصل استحال تمام الفصل الا باستحالة الدور بل لا بد ان يكون غنيا عن الجنس لكن ههنا اشكال وهو انه كلما كان الشيء حالا في الشيء كان محتاجا اليه ضرورة فاحتياج الحال الى المحل فان الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع لا بد ان يحتاج الى الجنس والمقدر خلاف الاستلزام المذكور فهذا الاشكال ليس بوارد وفي جعل النفس الناطقة فصلا للحيوان وكذا الاشكال في جعل النفوس الحيوانية فصولا للجسم النامي على ما حققناه من كونها مجردة عن الابدان الطبيعية وان لم يتجرد عن الانشاح المثالية والابدان البرزخية واما الاشكال في غير ما بين النفسين عندنا وغير النفس الناطقة عند المقوم كقوة النمو واما الها اذا جعلت فصولا للاجسام وكذا القول في نفوس الحيوانات اذا كانت جسمانية كما راه المقوم فان هذا اذا كانت الحوالة الاحتياج كانت مستقرة الى جنسها الجنسي ضرورة تقدم المحل على الحال وافتقار الحال الى المحل والمتقدم بالوجود على الشيء استحال ان يكون معلولا له وقد تصدى بعض الافاضل لدفعه وتحقيق الجواب لا يليق ولا يفي وذلك مما يتعسر الاطلاع فوله بعرفة اصول حكيمة علمها الله اياها من فضله ورحمته وعلمه ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيما العاشر انه يظهر مما قررناه ان الفصل الاخير هو العلة الاولى للذي قبله من الفصول وبتوسطه لما قبله وهكذا على الترتيب مثلا الناطقية علة للحساسية وهي علة للنمو وهي علة للبصر فالفصل الاخير هو العلة الاولى والجنس العالي هو المعلول الاخير والمراتب التي بينهما امور متوسطة كل منها علة للعام الذي فوقه ومعلول للخاص الذي تحته وذلك يوجب تناهي المعنويات المترتبة والاجناس المتصاعدة والانواع المتنازلة فالحقيقة الواحدة يستحيل تقويمها باجزاء غير متناهية بالفعل كما يجب تناهي الاشارة اليها وما لا نهاية له يستحيل استحضاره على التفصيل في الذهن فيستحيل تصوره والعلم به وبذلك الامر كله لم نعد نرجع الى تتمة الفرد شرحه ليس بحكمي ما اردنا ان نفرق بين الفصول والخواص العامة ان نقول ان الذي عرض من جهته لما ذكرنا في الوجوه المذكورة في ان الذكورة والانوثة ليستا من الفصول انهما عارضتان من جهة المادة لان هذه الصورة او الذي يعرض من جهة المادة لا يكون فصلا وفي ذلك مقال ان الفرق بين الفصول الذاتية والمقسمات العرضية بما يجب ان الفصل لما كان بينا ان ذلك ليس مناط الفرق والذي ذكرناه سابقا كان المراد بان العارض من جهة المادة ليس يجب ان يكون فصلا اي لا يجب العلم بكون العارض فصلا من هذا الطريق لا انه يجزم العقل بانه ذلك ليس بفصل فان كون الشيء عاديا وغير عاد من عوارض المادة ومن

جسم الى المتغذى وغير المتغذى مثلا بالفصول لانه يستحيل وجود جسم لا يكون متغذيا او لا غير متغذ وايضا يجب شيئا من افراد احدهما
داخلا في افراد الاخر من انواع الجسم بخلاف الذكر والانثى لما تبين ان الذكر يكون انسانا وغير انسان وكذا الانثى والانسان يكون ذكرا او
انثى وكذا غير الانسان واعلم ان الحق ان الذى ليس بعارض من جملة الصورة بل من جملة المادة فهو ليس بفصل البتة اذ الفصل اما
الصورة فهو اما نفسها بحسب المعنى او لازم من لوازمها الذاتية المساوية له فالذى هو من العوارض الانفعالية اللاحقة بالمادة
لا من جهة الصورة بالذات فهو ليس بفصل لا محالة واما المتغذى وغير المتغذى ان اريد بهما الصورة التى شأنها التغذية فهو فصل
وان اريد انفعال المادة وتغذيها فذلك ليس بفصل لكونه اما بسبب الحال ومختلط الفعل بالانفعال واللوازم الصورية بالعوارض
المادية فيقع الاحتياج في معرفة الفعل الى تحقيق شرائط اخرى لذا قال على ان المعنى وهو لازم قسمة يقع القسمة بالمقسوم وان كان
من شرائط الفصل فقد يكون في غير الفصل اما لمزج الذكورة والانوثة من كونهما او كون احدهما فصلا بعدم لزومه لما يقسم بخلاف
المتغذى وغير المتغذى حيث لا بعد في احدهما نوعا الذى يقسم اراد ان يشير الى ان غير هذا اللزوم غير كاف في كون الشئ القاسم فصلا
بمعنى كون القسمة بالفصول اللازمة لما يقسم بل ان كان شرطا من شروط الفصل التى لا يتحقق بدونه الكن قد يوجد هذا الشرط في غير
الفصل ايضا من العوارض اللازمة للانواع اذ قد يوجد النوع واحدا صنافا او حقيقة صنف غير فصل لكنها الازمة لا يتعداه الى غير كقسمة
الجوهر الى قابل الحركة والى غيره وقسمة الحيوان الى قابل صنعة الكتابة والى غيره وذلك اذا كان من لوازم الفصل فان قبول الحركة لا يتعد
عن الجوهر القابل لها الكنه ليس بفصل له بل هو من لوازم فصله الذى هو كونه ذا حلول ومحرز ومتحيز وكذلك قبول الكتابة لازم
للناطق الذى هو فصل الانسان مظهر انهن القسمات اللازمة ما لا يكون فصولا **قوله** ورجع فنقول واعلم ان المشائين
اذا كانت تجرى الى قبول حقيقة صورة ما يريد بيان السبب الذى في كون بعض المعانى فصولا للانواع وبعضها عوارض لازمة او غيرها
ويحقق ان الغاية الاصلية في استحالات المواد الكونية واستعدادها هى وجود الصور التى يطلبها الفصول على حسب ما قدر
لكل في الازل بمقتضى ذاتيه واما غيرها من الصفات والاعراض اللازمة فهى ليست من الغايات الاصلية بل هى من الامور الاتفاقية
التى وقعت من مصادمات الاسباب الطبيعية بعضها لبعض فذكر ان المادة اذا تحركت بالطبع نحو قبول صورة الحقيقة اذ المتحرك لا
يتحرك بالطبع الا الى ما هو كمال صورى حقيقى لها فقد يعرض لها عند الحركة امور غريبة داخلة فيما هى متوجهة نحوها كاحوال
الامزجة وغيرها مما لا يمكن ضبطه فتختلف بها حال المادة في انفعال واحوال يصد عنها او يقبلها لان صيرورة الصورة الحسية
التى كانت عليها في ابتداء الحركة ولان جهة الصورة الفصلية التى في انتهاء الحركة فان مادة الشجرة او نطفة الحيوان اذا توجهت
نحو الغاية المطلوبة وهى الصورة النامية او الحيوانية وكان الحاصل لها عند الحركة صورة جنس النبات او الحيوان اعنى الجسمية
الطبيعية العضوية او الجمادية فربما عرضت المادة حالا انفعالية لا دخل لها من طلب الغاية بل ربما يعوقها عنها او ربما يصرفها
الى جهة اخرى وربما يفسدها كالبرد الشديد او الحر الشديد وربما يقع لها اختلاف ما في نفس الغاية المطلوبة بل في امور اخرى
مناسبة للغاية غير لازمة المناسبة او غير مناسبة بل خارجة عنها اخر وجا كثيرا يختلف بها الغاية التى هى الصور الفصلية فانها
قد تختلف في انحاء من الكم والكيف وغيرها مما لا دخل لها في حقايق الفصول وكل ما يلحق المادة من هذه الجهات التى لا مدخل لها في
الغاية المطلوبة وان كان من اللوازم المستمرة الوجود الى حصول الغاية اعنى الصورة الباقية معها فليس ذلك من الفصول لان الفصل
اما كمال اخير او واسطة الى كمال بعد كان فالذكورة مثلا ليس بفصل لانها كيفية عارضة للمادة المتوجهة نحوه صورة نوعية كالانسان
ولا مدخلية لها في حصول تلك الصورة اذ قد يوجد في غيرها وقد يوجد مقابل الذكورة فيها وكذا حال الانوثة وايضا قد
علمت من الوجود السابقة انهما كيفيتان عارضتان غير مقومتين لماهية النوع في الان الناسل لاجل الوجود الشخصى بقائه بل لاجل التناسل
الذى يحصل به البقاء النوعى لما عرض بعد الوجود والبقاء الشخصى وكذا التناسل فرع على تقوم الجوهر نوعا معينا
محصلا بالفعل فيكون هما ان الكيفيتان واشباههما من جملة الاعراض اللاحقة بعد وجود الفصل وتقوم النوع نوعا معينا
وان كانت مناسبة للغاية فان الكيفية التى يحصل بها بقاء النوع مناسبة للصورة التى بها قوام ذلك النوع فاذن قد استفيد
مما ذكر ههنا بيان قاعدة كلية في معرفة الفصول وامتيازها عن الحالات التى ليست بفصول وهى ان الفصول من الغايات

الحقيقية والكمالات المطلوبة المبادى الغائية وكل ما ليس كذلك من الحالات والانفعالات العارضة للمواد واللازمة للفصول
بعد حصولها فيعلم انها ليست بفصول مقومة للانواع وكما مقسمة للاجناس لكن الاطلاع على كون العارض للمادة من اى القبيلين
لا يتم عن قفا فاحتج الى ملاحظة غيرها من الشرايط والعلامات **قوله** فقد عرفنا طبيعة الكل والان كيف يوجد وان الجنس فيها كيف
يقارن المادة تعريفا اه هذا كلام استيناف فى بيان ما مر من احوال الكلى على الاجمال فلما بقى منها من البحث الذى يتصل بهذا الموضع
على التفصيل فالذى فسر هو تعريف بمعنى الكلى الطبيعى الشامل للجنس واثبات وجودها وكيفية ذلك الوجود وبمعنى الجنس من
جملتها وفى بعض النسخ منها بدل فيها وان كيف يقارن المادة مفارقة من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه اخرى من المفارقة بينه وبين المادة
سوى ما مر بعد فى فصل تعريف الفصل وفى بعض النسخ تعريفا بدل تعريفا اى عرفنا الجنس تعريفا على وجه يمكن ان يتفرع منه ذلك
الوجوه من الذى مر ايضا هو تعريف ان اى الاشياء مما يتضمنها الجنس وهى فصول قاسمة ومنها ما يتضمنها وهى ليست من الفصول
القاسمة والجنس كما يحمل على المجموع المركب من الفصول كذلك يحمل على المجموع المركب منه ومن اشياء كثيرة بعضها من الفصول وبعضها
من العوارض الغير الفصلية هذه المباحث من الامور التى قد سبق الكلام فيها واما الذى قد بقى البحث عنه مما يتصل بهذا الموضع
الذى كلامنا فى سبيل تحقيقه فهو مطلبان احدهما الى الاشياء مما يتضمنها الجنس وليس هو بفصل منوع اياه مقوم لنحو من انحاء
وجوده وثانيهما انه كيف يقع الاتحاد فى الوجود الذى مناط الحمل بين مفهوم الجنس ومفهوم الفصل الطبيعيين وهما مفهومان مختلفان
وضع لهما لفظان غير مترادفين كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق فانهما لو كانا مفهوما واحدا لكان هذان اللفظان مترادفين ولكانا
انما تحقق الحيوان تحقق الناطق وليس كذلك فكيف يحمل احدهما المغايرين على الاخر بالذات وكيف يكون الشيئان شيئا واحدا بالفعل
فى الاعيان ويجرى الفرق والاعتبار فقط كما بين هذه العشرة واحدة وهذا العسكر واحد فلا بد من البحث عن كيفية هذا الاتحاد ثم
قوله فاما البحث الاول فنقول ان تلك الاشياء اذ لا يكون فصولا اه قد علمت ان الجنس كالجسم يتضمن اشياء كثيرة ونحو
لا دخل لها فى معنى ذاته ولا فى تحصله نوعا فهى لا يكون فصولا وكل واحد منها جنس فانها لا يكون ذاتيا له فلا يخلو من قسمين الاول
ان يكون لازما والثانى ان يكون غير لازم واللازم على اقسام احدها ان يكون لازما لجنس جنسه ان كان لجنسه جنس واجناس و
الثانى ان يكون لازما لفصل جنسه او لفصول اجناسه ان كان او ان كانت والثالث ان يكون لازما لذلك الجنس من جهة مثله
المقوم ان كان له فصل مقوم والرابع ان يكون لفصله المقسم او لفصوله التى هى تحته الخامس ان يكون لازما للمادة شيئا من هذه الفصول
اى مادة صورها الخارجة فى الفرق بين لازم المادة ولازم الفصل كالفرق بين صورة الفصل ونفس معناه المحمول على النوع فلازم
المادة عرض فيها ولازم الفصل عرض يحمل عليه حملا بالعرض فاذا علمت هذا فاعلم ان هذه اللوازم منها ما هو من بوق بمعنى ان يعرف
الكلا بالذات هو نفس الجنس او جزؤه المساوى او الاعم او ما فى مرتبة شئ منها ومنها ما هو من تحت كلوازم الفصول التى تحت الجنس
او كلا موعد او لانواع انواعه او لمادة شئ منها او لما كان كل ما هو لازم من الاعم فهو لازم للاخص ودون العكس فاللوازم التى كانت فوق
كلوازم الاجناس العالية على الجنس وفصولها المقومة لها ولوازم الفصل المقوم لجنسه ولوازم مواد هذه الامور ولوازم
عوارضها انواعا عرضية لوازمها فانه قد يلزم الاعراض اللازمة اعراضا لجميع هذه الاقسام يكون لازما للجنس ولما تحته من الانواع
والاشخاص اما انه لازم للجنس فلانه اما لازم لنفسه واما لازم لفصله المقوم له واما لازم مقوما بالجنسية او الفصلية التى يحمل
الجنس بواسطتها واما لازم لازمها او مساويها ولازم اللازم لازم واما لانه لازم لما تحته فلان لازم الاعم لازم الاخص واما ان التى
يلزم الفصول التى تحت الجنس ليست بلازمة له لانها لو كانت لوازم لها لوجدت معها فى كل فرد منها لان لازم العام لازم الخاص
فيلزم ان يجتمع النقيضان فى واحد بعينه هذا هو **قوله** واما البحث الثانى فلنقدم من مشاراليه اما علمت ان المعنى
الجنسى كالجسم مثلا جنسية انما يكون جنسا اذا لم تشترط شئ من التحديد والتجريد واما اذا اخذ بشرط التجريد فى ذاته فحسب سواء
فانه لو اخذ كذلك فهو ليس بجنس بل مادة فالمعنى الاول كما هو المحمول على المركب منه ومن غيره دون المعنى الثانى كذلك يحمل
على القيد الذى معه بالذات ان كان مفصلا وبالعرض ان لم يكن ذاك بشرط ان يؤخذ ذلك القيد ايضا مطلقا من ان يكون
مقسما او مقوما او لا فاذا فرضنا مثلا مجموعا مشارا اليه حاصلا من فصول الاجسام اى فصولها المرتبة او كل فصل من فصولها المتباينة

مع فيها من اعراض كثيرة وحملناه عليها على ان ذلك المجموع الذي هو الجسم فليس القول على المجموع هو الجسم بالمعنى الثاني اعني مجموع الهيولى والصورة الجسمية فقط الذي هذه الاشياء كلها وكل جزء منها سواء كان فصلا او عرضا بالقياس اليه يكون امرا عارضا خارجا عن معناه بل الذي يقال ويحمل على ذلك المجموع هو الجسم بالمعنى الاول اي جوهر ذو طول وعرض وعمق سواء كان معه آخر او لم يكن الف شيء ولم يكن بشرط ان يوخذ ذلك المجموع ايضا او الفصل او ما يجري مجراه لا بشرط التجريد الا فتمام حتى يصح حمل الجنس عليه والشيخ عمل ذلك اعتمادا على ما ذكره من الفرق بين اعتباري المفصل والصورة وانما جعل المفرد من شاء اليه ليكون المجموع موجودا فان مجرد المعاني المفصلية والعرضية اذا اخذت مجردا لا وجود لا يكون متحدا معها فلم يكن محمولا عليها وانما قال سواء كان هذا الحمل اوليا او الشعاريا بان الحمل بالذات لا يكون الا في الذاتيات دون العرضيات والمجتمع من الذاتي والعرضي ايضا عرض وحمل الجنس عليها حمل غير ذاتي اي بالعرض والحاصل ان الجملة المركبة من فصول والاجسام واعراضها يحمل عليها الجسم بالمعنى الذي هو جنس ولا يحمل بالمعنى الذي هو مادة فاذا حمل الجسم بالمعنى المذكور على ذلك المجموع بالشرط الذي اشرنا اليه وقيل المراد جسم كان معناه انه بفصله وعرضه لا انه مجرد او عارض فان مفاد الحمل هو هو اعم من الحقيقية والعينية سواء كان بالذات كحمل الذاتيات او بالعرض كحمل العرضيات والشيخ انما جعل المفرد من جملة من الفصول والاعراض مع ان المذكورة اولا كان السوال عن وجه التاحد بين الجنس والفصل ليكون ادل على المقصود فان المجتمع من الجنس والفصول والاعراض اذا كان شيئا واحدا فبان يكون المجتمع من الجنس والفصل وهما ثانيا للنوع شيئا واحدا اولى واعلم ان الوجود هو الاصل في تحقق المعقولات والمفهومات وهو كلما علت يكون تمحضا وتاما بالاشد والاضعف والاكمل والانقص وكلما عداه واشد واقوى فهو اكثر وسيطة بالمعاني واكثر آثارا في الخارج فقد يكون لوجود واحد صفات كثيرة ويترتب عليه بوحدته وبساطته وكمالية آثار كثيرة لا يترتب على غيره لضعفه ونقصه الا تلك الآثار وما يساويها من الصفات فصورة الحيوانية التي هي في وجودها بالفعل بسيطة فيها جميع ما كانت صادرة عن الحقيقة الطبيعية والاجسام الجمادية والاجسام النباتية لكون وجودها اكمل واقوى من وجودات تلك الاجسام وصورها وموادها فهي بوحدتها مما يصدق عليه معاني تلك الفصول والاجناس ويترتب عليه الآثار المترتبة عليها متفرقة فهذا سر اتحاد معنى الفصل مع الجنس في الوجود لان وجود الفصل هو بعينه وجود الجنس وكذا وجود النوع الاخص وصورة فصل القريب هو بعينه وجود الاجناس والفصول البعيدة والقريبة التي فوقه في العموم والا فالاشياء المتعددة في الوجود كيف يحمل معنى بعضها على بعض بأي درجة اعتبرتها سيما اذا لا يحمل على الاعراض ولا على المركب منها سواء اخذت بشرط لا او لم يوخذ بشرط اقتضاء بعض الاجزاء الى بعض لا يكفي في صحة الحمل كما زعم القوم والا لزم جواز حمل كل معلول على علته فاعلم ما حققناه فانا نرى الحكماء الفيثيقية التي من اوتيها فقد اوتي خيرا كثيرا ولكن لقائل ان يقول قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد تبين انه هذا القائل قد خلط بين الشيء وما يحاذيه عنه في الوجود فزعم ان قول الحكماء بان الشخص مشتمل على الاعراض والخواص والخواص امور خارجة عن طبيعة الجنس بناء على قولهم بان طبيعة الجنس متحدة مع طبيعة الشخص في الوجود فاستشكل عليهم فيدفع كلا الامرين فولهم ان الاعراض والخواص التي للشخص خارجة عن طبيعة جنسه معناه ان تلك الطبيعة لا يفتقر في تقومها معناها وتحققها من حيث هي هي او من حيث عمومها وجنسيتها الى تلك الاعراض لان معناها خارجة عن معنى الجنس وذلك لا ينافي افتقار الطبيعة الجنسية في الوجود بوجود ولا انيتها اتحادها مع الجملة المركبة من المادة وتلك الاعراض وحملها عليها بوجه فان طبيعة الجنس باحد الوجهين جزء الشخص بل جزء مجرد الذي هو طبيعة النوع الماخوذ بشرط التجريد وبالوجه الآخر شيء يحمل على الشخص فيكون محمولا على تلك الاعراض لانها اما مشخصات الذوات لها هو الشخص بالحقيقة وعلى اي الحالين يكون الجنس بما هو جنس محمولا عليها وكون الطبيعة الجنسية محمولة على شخص او نوع لا يوجب ان لا يكون لها وجود خارجا عنه فلو فرض عدم هذه الاعراض والمخصصات لكان يمكن ان تكون الطبيعة الجنسية موجودة بوجود خال عن هذه المخصصات كالجسم مثلا بالمعنى المذكور وهو انه جوهر متقوم الذات بما هو جوهر معناه ويحمل كالجوهر يقبل الابعاد كالحيوان مثلا بالمعنى الذي هو مادة فهذه الاعراض والخواص خارجة عن ان تحتاج اليها جنس من الاجناس مثلا في انه جسم فقط او كالحيوان في انه حيوان فقط لا ان يعتبر جسما مخصوصا او حيوانا

مع المخصص

مع الخصوصية اى بشرط شئ فالجسم بشرط لا جزء الشخص خارجا عنه الاعراض والخصوصيات والجسم لا بشرط الخصوصية وعليها محمول على الجملة وعلى ذلك الجزء ايضا والجسم بشرط الخصوصية عين الشخص وكذا حال كل طبيعة جنسية وليس اذ كانت الطبيعة الجنسية جزء الاعراض خارجة يلزم ان لا يقال على المجموع فان الخروج بالمعنى والهوية لا ينافي الاتحاد في الوجود فتفرق بين ان يقال الطبيعة من الطبايع لا يحتاج في معناها الى شئ يخرج عن معناها وبين ان يقال لا يحمل عليه ولا يتم معه في الوجود فربما يحمل شئ على شئ لا يحتاج اليه ذلك الشئ في معناه فان الجنس محمول على النوع وكذا على فصله ولا يفتقر الى شئ منهما في المعنى والمفهوم واما اذا وجدا بالتخصص بالفعل في احد انحاء الوجود فيكون محمولا عليه لاتحاده معه وكان من الجايز ان يتخصص وجود بغيره متقوما بذلك الغير فان طبيعة الكلية وان كانت متحصلة المعنى والمفهوم لكنها مبهمة الوجود جاز لها وجودات متباينة بسبب مشخصات مختلفة فتحمل بكل منها ويحمل عليه كذلك حالها مع الفصول كما سبق ولولا هذا الوجه من الاعتبار اى الفرق بين كون الشئ غير مفتقر الى شئ بالمعنى وكونه غيره وغير مفتقر اليه في الوجود لكان طبيعة الجنس وما جزء للنوع غير محمول عليه وعلى الفصل اصلا

قوله واما النوع فانه الطبيعة المتحصلة في الوجود النوع طبيعة يقال على كثيرين متفقين في الجنس ما هو من شأنها بحسب تصورها ان يقال على تلك الكثرة وليست افرادها الا متفقة في الذات لان مبهمتها قد تمت وتحصلت ولم يبق لها تحصل آخر الا الوجود الخارجي وطلب الاشارة بخلاف الجنس فانها كما علمت ناقصة الطبيعة غير تامة الحقيقة فمن شأنها ان تحصل انواعا مختلفة بفصول متخالفة الحقايق في العقل عند ادراك المعنى الجنسي طلبا يتم به معناه وعند ادراك المعنى النوعي لا يطلب الا وجوده والاشارة اليه ان كان من المحسوسات والمشاهدة العقلية الحضورية ان كان من المعقولات وهو النوع الحقيقي الذي لا نوع تحته سواء كان فوقه انواع فيكون نوع للانواع او لا يكون ثم اذا كان محسوسا لا بد له في وجوده من اعراض واوقع مخصوصة يتعين بها طبيعة شخصا مشارا اليه وهي من لوازم شخصيته لا نفس هويته الشخص فان ذلك عند نا نفس الوجود اذ لا يكون لكل شئ الا وجود واحد فتلك الاعراض اللازمة خارجة عن وجوده وايضا يجوز تبدل احادها فاللازم من كل منها امر كلي والمجتمع من الكليات ايضا كلي فلا توجب التشخص الا بكونها علامة له فهذا الشخص ان كان من تشخصيات الامور البسيطة كالصور والاعراض فتشخصها بالذات باضافتها الى المواد والموضوعات لا ان الاضافة تحقها من خارج بل موجودها نفس اضافتها الى المحال الاخيرة وتشخصها بالموضوع للوضع وبعوارض الموضوع من الكم والكيف والحيز والمتى وغيرها تشخص بالعرض وان لم يكن كذلك فتشخصها ليس باضافة الى شئ كموضوع او مادة بل بنفس وجودها الغير الاضافي بالذات وباحوال زايدة على وجودها فبعض تلك الاحوال بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا الشخص المشار اليه بطلت شخصيته وفسد ذاته لكونه لازما لوجوده الذي به يغاير الاخرى وبعضها لو توهم مرفوعا لم يجب منه بطلان تشخصه لامكان تميزه بالاشارة بالمتغايرة ومخالفته الى مغايرة اخرى من غير فشا لكن الفرق بين القبيلين بما اشكل علينا كما ان الفرق بين الفصل الحقيقي وغير الحقيقي مما كان مشكلا علينا وليس الكلام ههنا في معرفتها بهوياتها الوجود وحقايق الفصول والتشخصات بل في معرفة النوابغ التي يجب ان يكون الامور على طبعها وليس يلزم ان يعرف ان شيئا كذا هل يكون على طبيعته حتى يكون فصلا مثلا او شخصا ام لا يكون واعلم ان التشخص لا بد ان يكون بامر ثبوتي زايد على الهوية النوعية اما كونه زايدا على النوع فظاهر لان النوع كلي مقول على كثيرين والتشخص ليس كذلك فلا بد ان يكون زايدا واما انه ثبوتي فلوجوه اما اولا فلانه عبارة عن تعين الشخص وخصوصيته هويته والشخص بما هو شخص ثابت في الخارج والهوية داخلة فيه كدخول الفصل في النوع وجزء الموجود في الخارج من حيث انه موجود موجود لا محالة فالتشخص موجود واما ثانيا فلانه لو كان عدميا فيكون عبارة اما عن عدم اللاتعين مطلقا واللاتعين مطلقا امر عدمي بديهي وعدم العدم يكون وجودا ومن عدم تعين غيره وذلك التعين ان كان عدميا وهو قد فيكون ثابتا ايضا لكن تعين صح انه كتعين غيره بديهة فاذا كان بعض التعينات لهوية واحدة ثبوتيا كان الجميع ثبوتيا وان كان تعين غيره ثبوتيا وتعينه كتعين غيره فيكون ايضا ثبوتيا وهو المطلوب فان قلت التعين لا يمكن ان يكون ثبوتيا للوجهين الاولين لانه لو كان ثبوتيا زايدا على الهوية لكان له تعين ايضا وعود الكلام الى تعين التعين فيلزم تعين اخر فتشتم الامر الا يتم

الثاني ان اختصاص هذا التعين بهذا المعين دون غيره انما يكون بعد تعين هذا المعين وتميزه عن غيره والا لم يكن اختصاصه بهذا التعين اولى من اختصاصه بغيره او اختصاص غيره به فاذن يجب ان يكون له قبل هذا التعين تعين آخر فيلزم ان يكون متميزا قبل التعين متميزا وهو محال والجواب اما عن الاول فقد مر ما فيه في باب الوجود وهو ان التعين لو كان له تحقق وراء كونه متعينا فهو يحتاج في تعينه الى تعين زائد واما اذا كان متعينا بذاته لا لامر آخر فذلك الامر متعين فليس يحتاج الى متعين غير نفسه فلا يلزم التسلسل واما عن الثاني فهو ان كل ما يكون متعينا بذاته لا لامر آخر فانه يكون له لوازم طبيعية حتى يكون نوعه منحصرا في شخصه فلا بد له من مادة مخصصة باعراض معينة ويكون تشخص المادة بتلك الاعراض علة لتشخص ذلك الحادث بوجوده اذ من الممتنع ان يقترن تلك المادة في ذلك الوقت بذلك الوضع والحيز فرارا الخرمن ذلك النوع حتى يلزم الاشكال وليس ان ذلك الشيء يوجد ويوجد التعين ثم بعد حصول احدهما او كلاهما يقارنان بل وجود ذلك الشيء في تلك المادة المخصوصة هو متعينه فالحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه بحيث بفرض تصوره يمتنع الشركة بين الكثرة انما يكون بامر زائد على المهية لان الوجود بل في الصور عند التحليل ويجب ان يكون ذلك الامر متشخصا بنفسه وهويته لا بشيء خارج عنه لا عينا ولا عقلا وانما يكون المهية بسببه ممتنعة الاشتراك في الخارج وما ذلك الا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه الفارابي اذ كل ما هو غير الوجود من المفهومات والمهيات فلذاتي صوره عن قبول الشركة ولو تخصص بالف تخصيص لان انضمام المفهوم الى المفهوم كيف ما وقع لا يفيد الا التخصيص نعم ربما يؤدي الى الامتياز الخارجي عن غيره من الاشياء لكن العقل ربما يجوز كون المتصور منه مشتركا والامتياز عن الغير في الواقع غير التشخص الحقيقي كيف والاول امر اضافي بالقياس الى المشارك لا امر هام والثاني امر باعتبار الشيء في نفسه حتى انه لو لم يكن امر مشارك في معنى لا يحتاج الى تميز اليه كان ايضا متميزا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز بالمعنى الاول مما يوجب الاستعداد لحصول التشخص الحقيقي كما مر الاشارة اليه فان النوع المادي المنتشر ربما يتخصص اذا باستعداد خاص لواحد منه لا يفيض عليها وجود عن المبدأ الواجب ويمكن ان يحمل الكثرة المذكورة في التشخص على ما يرجع الى ما حققناه فانه نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء يتحقق العلم الاحساسي او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة العينية او ما يجري مجراها وكذا ما ذهب اليه صاحب الخارجات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية وليست الهوية العينية الا الوجود الخاص لكن هذا الشيء العظيم كان كثير البعد في ان الوجود امر اعتباري لا هوية له في الخارج وليت شعري اذا كان التشخص عنده بنفس الهوية ولم يكن الهوية غير الوجود وغير الوجود اما نفس المهية المشتركة او معنى عارض المهية او هي مع عارض او عوارض من كم وكيف ووضع وزمان وغير ذلك وهو معترف بان شيئا منها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات ايضا كذلك فهذه الهوية العينية اي شيء هي فلماذا يوجب منع الشركة وكذا ما اختاره بعض اهل التدقيق من ان تشخص الشيء جزء تحليلي اذ قد علمت ان الوجود كذلك لا يتحد مع المهية في العين فيتميز عنها الا في الذهن وكذا ما قيل ان تشخص الشيء بالفاعل يعني ان الفاعل مقوم للتشخص لانه مقوم للوجود الذي هو عين التشخص فمقوم الوجود يكون مقوما للتشخص ايضا لكن الكلام فيما به التشخص لا في ايجاده وجاعله وقد مر ان هذا ما هو محقق لبعضهم ان تشخص الاشياء ما ربما ظهر الى واجب الوجود وقد علمت ان المهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها التي هي في حقيقتها اشعة واشراقات للوجود القيوم واما ما قال بعضهم من اهل العلم ان التشخص بسبب المادة اذ شيء من المهية ومقوما ولوازما مما الا تنوع الامتياز والعارض المفارق ينتقر الى المادة فيجب ان يحمل التشخص في كلامه على التميز الذي هو شرط حدوث التشخص من الفاعل كما مر فان الحيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور كحال غيرها بل النوع المنكر الافراد مما لا يتخصص المادة الحاملة لها الا بوضع خاص في زمان خاص لا يوجد في مادة دون غيره وهكذا القول فيما ذهب اليه بعض اساطين مطابقا لما وجد في كلام الشيخ من التعليقات وغيرها من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز فان المقصود المميز المفارق لا ما يجعل الطبيعة تخصه وايضا هذه الاحوال من لوازم التشخص واما ارادته فالتعبير عن الشيء بلازمه غير بعيد كما يعبر عن الفصول بلوازمها وما وجد ايضا في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المهيات بذاته الا الوضع مع وحدة الزمان منشأه ان الوضع في نفسه لا يتأتى الا بالذات هو نحو وجودها كما ان المعقولية في الصور المجردة هي نحو وجودها فوجودها في نفسها وكونها بحيث يكون لاجزائها بعضها الى بعض والى الامور الخارجة نسبة شيء واحد كما ان وجود الصورة الادراكية ومدركيتها ووجودها للمدرك لها امر واحد

وجيئة

وبحيثية واحدة فيكون التشخص بالوضع ايضا راجعا الى التشخص بالوجود وكون الاشياء الزمانية في زمانها الخصوصية ايضا كذلك كالحركات بالذات وحركاتها الذاتية سيما على ما ارادنا من الحركة الجوهرية في الطبايع الجسمانية كلها ومن اراد الاستقصا في هذا البحث فليرجع الى كتابنا الاسفار **قوله فصل في تعريف المفصل وتحقيق الغرض من هذا الفصل بيان معرفة الفصل وجوده** في نفسه وكان الغرض من المذكور سابقا من احوال الفصل معرفة حال الجنس وانه باي نحو يتم معناه ويتحصل وجوده وان اي الاشياء يقتضيها الجنس في وجوده بالذات فيحل في تقويمه نوعا وايها يقتضي بالعرض مما لا يدخل من تقويمه نوعا واعلم ان ههنا بحثا شريفا يجب الاهتمام به وهو قريب الماخذ مما ذكر في باب التشخص لما علمت ان نسبة التشخص الى التشخص كنسبة الفصل الاخير ونسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس وهو ان اجزاء الماهية سواء كان مطلقة او مشخصة يجب ان يكون وجود بعضها علة لوجود البعض فمقول يستحيل ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المقابلة لازمة لكل فرد شخصي من هذا الجزء **ع** لا ينبغي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجنسي فيكون منشا للهوية الجنسية المطلقة وعلة لوجود الفرد الذي هو حصة النوع ومقوما للمجموع الذي هو النوع بالجزئية والدخول ومميزا له عن مشاركه في الجنس القريب فلقائل ان يقول الناطق مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد ان يختص ذلك الحيوان او لا حتى يكون الناطق علة لخصصه ووجوده وجوابه ان الحيوانية المطلقة يحتاج الى علة يقوم وجوده واما ان تلك العلة هي الناطق فليس لان الحيوانية يقتضيه بل لان الناطقية مما يستلزمها ويوجبها لذاتها فان من لوازم الناطق ان يكون حيوانا فالناطق علة لذاته للحيوان المطلق لا لحاجة المطلقة انما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وهكذا في كل علة ومعلول فان مهية المعلول لا تكاد يستغني عن علتها وكونها معلولة لعلة معينة انما جاء من قبل العلة وكذا حال الصورة والمادة والشخص والنوع وبهذا الاصل يندفع كثير من الاشكالات التي تجرت من جهلها اكثر العلما ما ذكرها بتوهم الفضول فان قيل لما اوجد ذلك الفصل دون غيره من الفصول حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية ولما اوجد هذا الشخص المعين حتى صار علة لهذا الشخص وحصة من النوع فنقول لاجل استعداد خاص في القابل ليستند بل الحق ان يقال ما من فصل الا وهو مسبوق بالاستعداد المبدء او الدائم لوجود مجموعه من جهات العلل العقلية والاسبا الفاعلية وهكذا الى سبب الاسبا وعلة العلل واما ما هو فصل من الانواع الكلية والمنقطعة او تشخص من تشخصاتها فحصص وجوده بالصدور عن الفاعل دون وجود غيره من الفصول والتشخصات هو استعداد خاص للقابل مثلا اخراج النطفة الانسانية بعد استحالة اشباهها اليها يفيد استعدادا تاما لحدوث الصورة الانسانية الناطقة التي هي مبدء فصل الانسان بل عينه وكون هذه النفس الناطقة تشخصها الاجل تشخص المادة باستعدادها التشخصي فاذا تم الاستعداد حدثت النفس الناطقة واذا حدثت النفس او جب الحيوانية فالحيوانية لنفسها الا تنحصر في فصل مخصوص بل الى فصل كيفما كان فاما اختصاص هذه الحيوانية بالناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية **قوله** كذلك تخصيص النوع بالتشخصات واما الفرق بين الفصل والتشخص فقد مر انا الفصل ايضا يجب ان يتكلم فيه ونعرفه الا ان نقول ان الفصل بالحقيقة ليس مثل الناطق اذ تقدير الكلام هو اما الفصل فيجب ايضا ان يتكلم فيه في تعريفه الا ان اعلم ان كثيرا من اهل هذا العلم يطلقون مبادي الاشتقاقات ويريدون بها نفس المشتقات عند ما قصدوا بها نفس معانيها البسيطة من غير خصوصية الموضوع كما يطلق الوجود ويراد به نفس الموجود بما هو موجود ويطلق التشخص ويراد به التشخص بذاته والطبيعة الجنسية او النوعية ويراد بها نفس الجنس ونفس النوع كذلك يطلق النطق والحس وقول الابعاد ويراد بها نفس الناطق والحساس والقابل للابعاد لا موضوعاتها او لا المركب من الموضوع ومبدء الاشتقاق فالشيخ يريد ان ينبه على ان المراد من قولهم النطق فصل الانسان والحس فصل الحيوان ليس على سبيل الحقيقة الاصطلاحية كان الفصل يجب ان يكون محمولا على افراد النوع المتقوم به هذه ليست كذلك لان النطق لا يحمل على اشخاص الانسان والحس لا يحمل على افراد الحيوان وانما المحمول على تلك الافراد المشتق منها كالناطق والحساس نعم يمكن ان يكون هي ايضا فصولا لكن على جهة اخرى لا لانواع غير هذه الانواع التي تحمل هي على افرادها بالاشتقاق وهي الانواع الاضافية التي يحمل هذه المبادي على اشخاصها بالسوية فالاولى ان يكون مثل النطق والحس وغيرهما

قوله

فيها مباينا للفصل وهذا لا يقتضي الفصول فان الناطق بما هو مقول على بكر وزيد وعمر وبكر بالتواطؤ فجاز ان يكون فصل نوعها المقوم به ويكون مطلق الادراك المقول على هذه الادراكات الظنية جنسها وكذا الحس المحمول على السمع والبصر واللمس وعلى اشخاص كل منهما بالتواطؤ جنسها ومطلق الادراك جنسها وذلك لان الخمسة انواع مختلفة للحس لاختلافها في نحو الوجود فان لم يكن الحس والنطق فصلا للحيوان والانسان بحملان عليهما بالتواطؤ فليس الحس حيوانا ولا الناطق انسانا بل الحس والناطق فصلان يحملان على الحيوان والانسان بواطاة لا بهما متحدان بهما وبجنسهما واما كيفية ذلك فسنتكلم عليها فيما سيوجد حيث تكلم الشيخ وبين ان كيف يكون الجنس هو الفصل وكيف يكون هو النوع في الوجود بالفعل مع تغاير الجنس والفصل في المفهوم وتغايرهما والنوع فيه افتراق بعضها عن بعض وعلت ايضا ما حققناه وتمم الكلام من تجمل اشتمال الصورة التي بازاء الفصل بسيطة على جميع المعاني التي تركب منها النوع بحسب اجزاء الوجود بة الخارجية او الذهنية فان النوع وان كان في المركبات غايرا بالحقيقة شيئا واحدا في الوجود الذي هو الخارجية وهو الجنس اذا صار كاملا محصلا موصوفا بالفصل بالفعل بمعنى انه يحمل على ذلك الشيء الواحد الصوري بمعنى الجنس الموصوف بالفصل المعين بالفعل وانما مغايرة الجنس والفصل في ذلك الوجود بحسب العقل واذا حلل العقل وفصل بينهما وميز الجنس عن الفصل بان اخذ كلا منهما بشرط ان لا يعتبر معه الا نفراد ويكون غير خارجا عنه في الوجود سواء كان عارضا له او مفارقا عنه فما خلا مادة وصورة عقليتان في كل نوع ومادة وصورة خارجيتان ايضا في الانواع المركبة التي قد يوجد جنسها في شيء آخر بدون فصلها وبهذا الاعتبار غير مقولين على النوع لان الجزء لا يقال على الكل وانما اقول اعلم ان امتياز الاشياء بعضها عن بعض بعد اشتراكها في امر ما محكوما كالوجود والشيئية والامكان العام والمعلومية يرجع الى احد ثلثة امور عند الجمهور من المشائين وباحد اربعة عند الرواقيين اما بتمام الذات كالسواد والحركة واما ببعض الذات كامتياز الانسان عن الفرس بفصل هو الناطق بعد اشتراكهما في الحيوانية وعن الشجر بفصل هو الحساس بعد اشتراكهما في الجسم النامي وعن الحجر بفصل هو النامي بعد اشتراكهما في الجسم وعن المفارق بفصل هو القابل للابعاد بعد اشتراكهما في الجوهر واما العارض فموضوعي او عدمي فالاول كامتياز الضاحك عن الكاتب بعد اشتراكهما في تمام الذات والثاني كامتياز الفصل كالناطق عن النوع كالانسان بعدم دخول مفهوم الحيوانية فيه ودخوله في الانسان واما بالشدة والضعف كما توصف افراد النوع عند من مع اشتراكها في طبيعة الوجود التي هي امر بسيطة لا جزء لها خارجا ولا عقلا اذا انتقش هذا التصور على صفحة الخاطر فنقول كلما كان الاشتراك بين شيئين في امر ذاتي لهما فلا بد من الامتياز الذاتي بينهما وكلما كان بامر عرضي لهما فلا يجب الامتياز به وكلما كان الاشتراك بذاتي لاحدهما وعرضي للاخر كاشتراك النوع وفصله في جنسه فلا بد من امتياز احدهما عن الاخر بالدخول في الخروج ولما كان الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي وصريح الفصل حاكم بمغايرة جهة الاشتراك لجهة الامتياز وجب ان يكون معنى الجنس خارجا عن معنى الفصل وكذلك العكس وان اتحدا في الوجود عند هذا التحقيق تحل عقدة من قدح في وجود الفصل بان قال لو كان امتياز شيء عن غيره بالفصل فذلك الفصل لعدم كونه امرا محمولا يجب ان يكون متميزا عن غيره بفصل آخر ويلزم التسلسل في وجود الفصول الغير المتناهية لانا نقول نحن ما حكمنا بان التمييز كيف ما كان يجب ان يكون بالفصل بل بالشرط المذكور وهو ان المشترك ان كان ذاتيا لهما جميعا والفصل وان كان مشاركا للنوع المقوم به او لفصل النوع آخر في امر لكن ذلك الامر ليس ذاتيا وجنسا لهما جميعا فالناطق الذي يتميز به الانسان عن الفرس المشتركين في الحيوانية عن الناطق متميز عن الناطق الذي هو الانسان بقيد سلبي هو انه ليس بحيوان ولا يدخل في مفهوم الحيوان ولا يدخل في مفهوم الناطق الذي هو الانسان فذلك الناطق متميز عن الحيوان الذي يحمل عليه بذاته لعدم مشاركته له في الجهة فيكون انفصاله عنه بنفس ذاته وكذا متميز عن فصل الفرس بنفس ذاته لا بقيد زايد ولا بجزء فانقطع التسلسل اللهم الا ان يقال ان الناطق مشارك لشيء ما في شيء من الذاتيات فيستدعي فصلا آخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لانه لا يجب ان يكون بكل حقيقة شيء يشاركها في شيء من المقومات والا لزم تركب الشيء من اجزاء غير متناهية وصرح كاتبي صاحب المنطق بمثل هذا المقام ان هذا لا يتخلص من الشكوك الا اذا جعلنا الجوهر متميزا من قبيل اللوازم الخارجية الى ما تحتها اذ لو كانت من المقومات وفصل الجوهر يجب ان يكون جوهرا فح يكون الفصل ساويا للنوع في امر مقوم لان هو الجوهر وبباينه في الهوية فيلزم ان يكون للفصل فصل آخر الى غير النهاية

طاوس

فلا خلاص عنه الا بان يقال ان الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات فمعنى كون الجنس لازما للفصل ليس
ان الجنس وجودا والفصل وجودا آخر ملزوما بهما موجودان بوجود واحد وهكذا في كل عارض من عوارض الماهية كالتشخص
والوجود ونحوهما وانما العارضية والمعروضية في طرف الذهن بحسب المعنى والمفهوم فان العقل اذا حلل النوع الجوهري مثلا
الجنس كمفهوم الجوهر وفصل كمابل الابعاد وحكم بان احدهما في الاخر كان معناه انه خارج عن مفهومه لا عن وجوده ذهنا كان
الوجود او خارجا ومعنى كون مفهوم الجوهر جوهرا اعم من ان يكون الجوهر داخلا في حده لكونه جوهرا بسيطا لا حد له الا انها
ليست خارجة عن وجوده فصل الجوهر جوهر للذاته بهذا المعنى وكذا فصل الحيوان كالحساس حيوان للذاته ولكن ليست الحيوانية
داخلة في مفهومه تركذا الانسان الموجود بما هو موجود مقوم بوجوده ووجود الانسان انسان بسيط يصدق عليه الذاتية
الانسانية الا انه لا يدخل في حده اذ الوجود بسيط لا حد له وكون فصل الجوهر لا جوهرا بحسب المفهوم لا يلزم منه ان يكون
عرضا لما عرفت ان الوجود ليس في حد نفسه جوهرا ولا عرضا مع ان وجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بالمعنى
المذكور وكذا الحال في وجود كل شئ بحيث يصدق عليه ذلك الشئ على الوجه الذي قررناه فاعلم هذا فانه شريف دقيق مفيد لغير
هذا البحث ولنرجع الى المتن وما يتعلق من حل الفاظه فقوله كالفرق في العقل للمتأمل اقول لعل الفرق بين العقل والذهن ان كون
الشئ في الذهن يستدعي معناه ان يكون لخارج مطابق بخلاف كونه في العقل وقوله ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء
من حيثيته يريد بيان التمايز بين امور يكون الامر المشترك داخلا في بعضها خارجا عن الاخر واعلم ان الجنس كالحيوان مشترك
بين المتخالفات بين بقيد فصل فامتياز الجنس نفسه عن نوعه بدخول الفصل في النوع وخروجه عن الجنس وكذا
امتياز الفصل عن النوع بدخول الجنس فيه وخروجه عن الفصل وامتياز كل من الجنس والفصل عن الاخر بذاته لا بقيد و
قوله فانه انما يعني بالناطق شيئا له نطق اه اعلم ان مفهوم الشئ غير معتبر في مفهوم المشتق على حمله الذي هو لا حاسا ولا عاما فلا يعتبر
في مفهوم الناطق مثلا الشئ المخصوص كالجوهر او الجسم او الحساس ولا شئ العام والا لزم ان يكون العرض العام داخلا في
النوع والفصل وكذا في غير الناطق من المشتقات التي يكون فصولا للانواع واما قوله الا انه يلزم ان لا يكون الجوهر جوهرا الا
جسما والاحساسا فغير ظاهر فان من الناطق ما لا يكون في الوجود جسما ولا حساسا واذ لزم ان يكون جوهرا وهو الناطق
المجرد عن البدن اعني النفس الانسانية فانها وجودها الخاص غير جسم ولا حساس وكذا الحساس عندنا مما يمكن وجوده
بعد الجسم النامي قوله فنقول الان اما الفصل اه يعني لما ذكر ان مفهوم الجنس خارج عن الفصل لانه مشتق
كالناطق وليس يعتبر في مفهومه معنى غير مبدإ الاشتقاق شيئا اصلا فضلا عن ان يكون بعض الجنس فربما كان ذا بعد
او ابعد كالجوهر والجسم والحساس فنقول الخ وقد مر بعينه ذلك قوله واما اذا اخذنا الفصل كالناطق فاعلم
ان كلا من الجنس والفصل اذا اخذ لا بشرط شئ كان مبهم الوجود يحتمل ان يصير بعين الاخر في الوجود وذلك يحمل كل
على شئ واحد ويحمل كل منهما على الاخر فيه لاتحادهما في الوجود واما اذا اخذ كل منهما او احدهما بشرط شئ فلا يكون
في وجوده فيصير جزء للنوع المركب منهما فالناطق اذا اريد منه مجرد الناطقية فان كانت بمعنى كون الشئ ذا نفس كان موادا
من اضافة وهو هو هو النفس فيكون تحت مقولتين فليس من الموجودات المتواصلة التي تحلل احد مركب من جنس وفصل
بقسمة وحكمان لا وجود له بالذات بل بحسب الاعتبار وان كانت بمعنى نفس الشئ فان الناطقية بمعنى كون الشئ ذا نفس
ناطقا يكون بعين النفس الناطقة فيكون جوهرا وجزء للجوهر الانساني المركب من مادة بدنية هي بازاء جنسه وصورة
النفس التي بازاء فصله وانما يتميز هذا الجزء الذي هو الجوهر البسيط عن المركب بالفصل الواقع بين البسيط والمركب من
الجواهر على نحو ما سبق تحقيقه من تقسيم الجوهر الذي هو المقولة الى الجواهر الخمسة اعني العقل والنفس والمادة والصورة
والجسم المركب منها فان الابعد البسيط من الجوهر فصول بحسب التحليل العقلي كفصول المركبات التي بازاء الصور الجازئية
فان ما لا تركيب فيه خارجا لا مادة له ولا صورة وانما ذاته صورة اذا كانت ذاته بالفعل لا كالهيولى التي يكون القوة فيها عين الفعلية
وقوله واما الاخرى وهي القابلية ان كل ما هو اعم المحمولات اه اعلم ان هذه المقدمة مع كذبها مما لا حاجة اليها في الشك المذكور

ان بد وتمايز التشكيك ولهذا لم نذكرها عند تقريرنا للشبهة اذ يكفي ان يقال ان الفصل اما ان يكون اعم المحمولات او لا يكون بل يكون تحته والاول باطل بديهة لان الناطق مثلا وما يجري مجراه من الفصول وغيرها ليست اعم المحمولات ضرورة مباينة كثير منها بعضها البعض فتعين الشق الثاني وهو ان يكون تحت معنى عام مشترك بينه وبين غيره مما يدخل تحته فيحتاج الفصل الى فصل اخر فيتم فالجواب الجواب فدار الشبهة على المقدمة القائلة الاخيرة ومدار الجواب على الفرق بين كون الاشتراك في ذاتي حتى يلزم ان يكون المميز فصلا ذاتيا او في عرضي فلا يلزم ذلك على المفصل الذي قدمنا **قوله** ويجيبون بعلم ان الذي يقال ان فصول الجواهر الخ قد علمت تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه في دفع الاشكال الذي اورده الامام الرازي وقوله الآن يعني بفصول الجواهر مثلا الفصل المقول عليها بالتواطؤ اراد بالفصل المقول بالاشتقاق مثل النفس الحيوان للحساس والنفس الناطقة للناطق وسائر الصور النوعية لفصول الانواع الطبيعية للجسم والشيخ في بعض كتبه يعبر عن الفصل المحمول بالتواطؤ بالفصل المنطقي وهو غير الفصل المبحوث عنه في كتب المنطقيين لانه من المعقولات الثانية بخلاف مثل الناطق والحساس من اوايل المعقولات **قوله** ليس يجب اذا كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا بريئا لا يلزم ان يكون فصول الانواع باسرها صورا نوعية خارجية بل انما يلزم ذلك في فصول الانواع الجوهرية لا الاعراض ولا كل نوع جوهري بل الانواع الجوهرية المركبة حيث ان جنس كل منهما ما خوذ من مادة وفصله من صورة واما النوع البسيط من الجوهر كالعقل والنفس او نحوهما فلا جنسه مطابق للمادة ولا فصله مطابق للصورة والصورة هو الفصل الذي بالاشتقاق وباقي الفاظ الكتاب واضحة **قوله** فصل في تعريف مناسبة الحد والحدود اذا كان الحد هو القول الدال على تمية الشيء الذاتية فلا بد ان يكون بامور لها وجه من المغايرة والا لم يكن احدها اولى بان يكون دالا والاخر بان يكون مدلولا ووجه من الاتحاد والا لم يكن الا على سبيل الذات والفرق بينهما انما هو بالاجمال والتفصيل فالمجمل هو المحدد والنوع والمفصل هو الحد المركب من الجنس والفصل اذ البسائط الحقيقية لا حد ولها اذ لا اجزاء لها بوجه وانما يعرف باللوازم والآثار وانما وجب ان يكون حد الحقيقي مركبا من جنس وفصل لان ذا الاجزاء ان لم يكن لها وحدة حقيقية كان كالموضوع بحسب الامكان ويكون وجوده بالعرض لا بالذات لان وحدته بمجرد الاعتبار والامور التي وجودها بالعرض غير محدودة وكلامنا له وحدة حقيقية فلا بد ان يكون بحسب القسمة الى احدى المقولات فيكون للجنس فكل ما لا جنس له لا بد ان يكون فصله فصل الما عرفت ان الجنس طبيعة ناقصة تمامها بالفصل ولما كان الحدود الاعلى مهية الشيء فكان لا محالة بجنسه وفصله **قوله** لقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف اكثر الناس قد وقعت لهم الحيرة في كون الشيء جزء نفسه والان الجزئية يقتضي المغايرة والحمل يستدعي الاتحاد فكيف يكون شيء واحد مغايرا لشيء ومتحدا به وذلك لانهم لم اعتبار الجهات والحيثيات شفى ذلك نشأت هذه الشبهة ونظائرها فيقال ان الحد كما بينا وقع الاتفاق عليه من اهل الحكمة مركب مما له وحدة طبيعية من جنس وفصل وهما جزآن للحد ثم ان الحد بين المحدود فيكون المحدود ايضا ذا جزئين امنى المدلول عليهما بالجنس والفصل فان نسبتهما الى النوع هو نسبتهما الى الحد لانه عين المحدود فاذا كان كذلك فلم يحمل طبيعة الجنس ولا طبيعة الفصل على النوع والفرق مخالف والجواب بعد ما علمت الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة وان النوع مركب من المادة والصورة لا من الجنس والفصل ان كلا من هذين امر مبهم غير محصل يمكن ان يدخل فيه الاخر وان لا يدخل فاذا قلنا عند تحديد الانسان مثلا انه الحيوان الناطق فلسنا نعني انه مؤلف من هذين المعنيين يجتمع عنهما بل نعني به الحيوان الذي هو بعينه ناطق هو الحيوان ومع كونه حيوانا هو شيء اخر ايضا وهو الناطق حتى يكونا شيئين مغايرين وذلك لان الحيوان بالمعنى الذي هو جنس ليس امرا محصلا في نفسه حتى ينضم اليه شيء اخر هو الناطق كما مر تحقيقه فمعنى الحيوان هو الجسم النامي الحساس والادراك اجمالا ولا يعلم ان هذا المدرك الحساس هو النفس او الكم البحت او خيال او وهم او نطق فاذا قلنا ناطق علم بفصله حيث يفيد انه ناطق فصار المبهم محصلا فيكون هذا معنى المبهم ومحصل الجمل هي النفس المدركة فليس كون الجسم مدركا وكونه ناطقا شيئين مغايرين في الوجود لكونه ناطقا ومتحدا بل وجوده مدركا هو بعينه وجوده ناطقا لا بطريق انضمام امر بامر فان كون الشيء حيوانا اي كونه جسما ذا نفس مدركة امر مبهم الوجود والامر المبهم الوجود

لا يوجد ما لم يتحصل بالفعل وما يوجد بالفعل لا يكون بهما فالنفس الدراكة لا يوجد بالفعل بكونها دراكة ما لم يتعين ولم يفصل
بحمود دراكها عن مطلق الادراك فاذا قيل انها دراكة بالحس والتخيل والنطق تميز عن كونها دراكة بالحس فقط كبعض انواع الحيوان
او بالحس والتخيل جميعا ولكن بدون النطق كبعض اخر بل الحساس فقط ايضا اعم بهم فمن الحيوان ما له قوة اللمس فقط ومنها له اللمس
والذوق والثالثة بعد ذلك السمع والبصر كما من الحيوان ما يوجد بدون الحس الباطن كلا او بعضا وبالجملة اذا وجد الجنس كالحيوان
فوجوده متضمن لوجود بعض انواعه الفصول الا انه يفتقر في وجود ذلك الفصل من خارج اذ لا وجود للبهيم في الخارج ولكن جاز حصول البهيم
على ابهامه في الذهن فان الذهن ربما يكون متردد امشككا في تمام حقيقة شيء كنفس من النفوس انها فعل هي حساسة فقط او تخيلة
او ناطقة ثم يحصلها بالفكرة والاكتساب فصلها الخاص فيعرفها ويحدها بجنسها وفصلها فانضمام فصل الى جنس انما هو بحسب
المعنى في الذهن على نحو حصول تعين بعد ابهام وجزم بعد شك فظهر وتبين ان الحد مركب من جنس وفصل بخلاف الحد
الذي هو النوع وان كان الحد بعين الحد وفي الوجود **قوله** واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو
دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه نفس او يريد بيان ان اكثر ما يذكر في التعريفات الحادية باز اء الفصل فليس هو بفصل
حقيقي سواء كان الذي هو فصل حقيقي فصلا محمولا بالمواطاة او فصلا محمولا بالاشتقاق بل انما علامة الفصل ودليله لان يحصل
كل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة على الوجه الذي سبق فصل الجوهر جوهر وفصل الكم كم وفصل الكيف كيف مع ان
الموجودات في فصول الاشياء من مقولة غير مقولة جنسها كما يذكر في فصل الحيوان الحساس هو جوهر والحس انفعال
او اضافة ويذكر في فصل الانسان الناطق وحالها كما مر وكذا يذكر في حد الخط المستقيم او السطح المستوي كون اجزائه
على وضع لا يكون بعضها ادفع وبعضها اخفض في الخط المستقيم والسطح بخلاف ذلك والخط والسطح من مقولة الكم وما يذكر
في فصلهما من مقولة الوضع ويقال ايضا في حد السواد وهو من مقولة الكيف انه فايض للبصر في البياض لانه مفرق للبصر والقبض
والتفريق من مقولة الفعل فالحق ان هذه الامور المذكورة في الفصول هي ليست بفصول حقيقية وانما هي لوازم وامارات
جعلت عنوانات لها دالة عليها فصل الحيوان بالحقيقة ليس هو الحس بل انما هو ذو النفس الدراكة المحركة بالارادة او ذو قوة
النمو والحس والحركة فليست هويته بنفسه ان يحس بالفعل ولا التخيل بالفعل ولا الحركة الارادية بل القوة النفسانية التي مبدء
هذه الافاعيل والانفعالات بل مبدء بادي هذه الآثار صادرة عن قواها كقوة الحس وقوة التخيل وقوة الحركة الارادية بل
الحق ان النفس كما انها مبدء لهذه الآثار المختصة بها كذلك هي مبدء لجميع الآثار المنسوبة اليها بخصة كانت او مشتركة كالتنبيه
والجاذبية من المغذية والتنمية والتوليد والحفظ وغيرها الا ان بعضها بلا واسطة بوساطة القوى التي هي مختصة بالنفس ليس بعضها
بان ينسب اليها دون البعض لكن كلها او بعضها شيء ليس لها في نفسه اسم لانه هوية خارجية وجودية والاسامي والحدود التي تعرف
بها الامور انما هي للمعقولات والصفات الكلية وحيث كانت هذه الامور توابع مخصوصة له فيضطر العقل الى ان يخترع لها اسما ما تنبئ
من نسبة ذلك الشيء اليها ولهذا يجمع الحس والحركة الارادية معا في حده ويجعل الحس كانه مغني يجمع الحواس كلها ظاهرها وباطنها
او يقتصر على الحس اما بناء على ان اقل درجات الحيوان ان يكون له حس واحد فكل حيوان له حس سواء كان يقتصر على الواحد كالحيوان
الخلقي او يتمادى ويزيد واما على ان الحس مطلقا يدل على جميع الحواس بالالتزام لا بالتضمن لان الخاص ليس يخبر للعام ليدل اسم العام
عليه بالتضمن فان دل عليه يكون دلالة بالتزام لا محالة وقد سلف بيان اقسام الدلالات في المنطق فاذن قد ظهر وتبين ان الحس ليس بالحقيقة
فصلا للحيوان بل احد لوازم فصل واحد شعب فصله وانواعه وانما فصله بالحقيقة وجود النفس الحيي التي هي مبدء هذه اللوازم والشعب كلها
وكذلك الناطق للانسان ليس فصلا حقيقيا له بل الفصل الحقيقي هو وجود النفس التي هي مبدء الادراكات الكلية والحركات الفكرية
وغير ذلك من افاعيل الحيوانية والنباتية وما دونها حتى اقامة الجسم بصورة الاتصال وافادة المقدار لها لكن لعدم الاسم الدال
على الهوية الوجودية للنفوس وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما هذا اي عدم الشعور واما ذاك اي ثقل الاسم الى ان نحترف
في اقامة الحدود عن تمايز الفصول التي لوازمها واثارها الدالة عليها فربما يشتق اسم الفصل الحقيقي من لازمه كالحساس
فانه في الحساس لا الذي يحس بالفعل بل المبدء الذي من شانه الاحساس فيما من الآثار هذا اذا كانت المعرفة بنا تامة ولكن لم نجد اسما

ما قبل الماتن

خاصا وقد عرفت الحق في تعريف الفصل الا بان يعلم واحدا كان او زيد وليس الكلام في هذه اى الحدود الحقيقية او الفصول الذاتية للاشياء على حسب الحاصل منها في عقولنا والا على حسب ما نضع ونتصور نحن فيها من وضع الاسماء المشتقة من اوصافها الدال على ما هي في انفسها ومن جهة كمنتها ووجوداتها في ذواتها واعلم ان كثيرا ما دل البرهان على حقيقة تحقق في الخارج ونحو وجوده مع امتناع حصوله في عقولنا كواجب الوجود فان البرهان دل على وجوده وكونه بسيطا حقيقيا يحيط بالاشياء كلها وجودا وعلما وليس في قوة وجوده قوة ما لا بتنائه هو بالابتناء ومثل هذا الشيء لا يمكن حصوله في عقولنا لكن البرهان دل عليه من جهة المفهومات والعنوانات تمهيدا عليه فتذكر لحال بعض الفصول الحقيقية الخافية على العقول في الاشارة اليها بالبرهان الا من طريق اللوازم والآثار هذا ما وعدناه في الجواب عن ايراد لزوم الفصلين لنوع واحد **قوله** ثم لو كان ليس للحيوان نفس الا الحساسة كان كونه جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرد قوة يدل على معرفة كيفية اتحاد الجنس والفصل فالوجود اتحاد بالذات وكيفية اتحاد الاشياء التي فيها اتحاد من وجوه اخرى فالجنس انما يكون جنسا اذا كان امرا مبهما متضمنا بالقوة للفصل لا خارجا عنه الفصل لازما له وكذا الفصل انما يكون فصلا اذا كان متضمنا الجنس بالقوة فالحيوان لو لم يكن نفسه الا الحساسة حتى يكون معناه جسما ناميا ذا حس فقط لم يكن جنسا اذ الحيوان الذي بمعنى الجنس ليس مجرد الطبيعة التي فيها الجسمية والنمو والحس فقط بل على النحو الذي علمت فيما سبق وانما ذلك المعنى نوع تام في الوجود وجزء مادي لنوع اخر تام وجودا وتحصلا من ذلك النوع وكذا الفصل كالناطق والحساس انما يكون محمولا على الجنس متحدا به اذا اريد بالناطق شيء متضمن للحيوان بالقوة ولا يلزم له وبالحساس شيء متضمن للجسم النامي لا امر مستلزم له بالقوة فيجوز لمفهوم الفصل ان يكون من الوجود بعينه محمولا عليه بمعنى الجنس فهذا معنى اتحاد الجنس بالفصل واما كيفية اتحاد المادة بالصورة او اتحاد بعض الاجزاء بالبعض كاتحاد مادة الجنس بمادة النوع او صورته بصورة او مادة احدهما بصورة الاخر او بالعكس فعلى نحو اخر وانما هو اتحاد شيء شيء خارج عنه لازم له او عارض واعلم ان كيفية اتحاد المادة بالصورة وكذا اتحاد اجزاء النوع الطبيعي بعضها ببعض معرفتها علم غامض شريف وسلكها مسالك دقيق لطيف ليس كما يلوح من كلام الشيخ وتقريره مرادا ونحن قد بينا تحقيقه وسلكنا طريقه في الاسفار الاربعة بسط لا يوفق فيه ولا يتحقق عميق ونظر ثاقب في بيان مفصل ولو لا مخافة التطويل والخروج عن اسلوب هذا الشرح لاوردناه ولكن تركنا ذكره وطوينا نقله مقتصرا على اشارة خفيفة الى موضع الحلاف مع الشيخ نضعف جلاله وقدره تحاشيا عن التصريح بالمخالفة والتجاهر بها **قوله** فيكون الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد اعلم ان الاتحاد بين الاشياء عبارة عن كون تلك الاشياء المتكثرة من جهة واحدة من جهة اخرى وهذا امر معقول بالتشكيك على اقسام فان جهة الوحدة قوية في بعض المتحدات ضعيفة في بعض اخر فاحق الاشياء بالاتحاد هي المعاني المختلفة التي لها وجود واحد حقيقي كالاتحاد بين الجنس والفصل ولهذا يحملان بالذات على شيء واحد بالعدد كما سيجيء ايضا حدها ليس كذلك على اصناف متفاوتة في جهة الوحدة فاذن الاشياء من جهة كونها واحدة على اقسام احدها ان يكون فيها اتحاد كاتحاد المادة والصورة فالمادة شيء بالقوة غير مستقل الوجود ذاتا ولا وجود لها بانفرادها وتقوم وجوده بالصورة على ان يكون وجود الصورة وجودا لها خارج عن وجود المادة وليس وجود احدهما وجود الاخر ولكن الفرق بين وجوديهما كالفرق بين الناقص والكامل والضعيف والشديد ووجوده الكامل الشديد يندمج فيه وجود الناقص الضعيف مع زوال نقصه وضعفه وتمامه هو امر عدمي جهة الوحدة فيها في جانب الصورة ولاجل ذلك يحمل عليها معنى الجنس والفصل الماخوذين منهما ولولا ذلك لما وقع الحمل فقوله ليس لاحدهما الا الخر ويكون المجموع ليس لاواحد منهما اى ليس واحد من المادة والصورة هو الاخر ولا المجموع شيئا واحدا ولا شيئا من المادة والصورة موضع نظرها على ان وجود الصورة فعلية وجود المحل وكما انها مع ما كانت المادة ناقصة الوجود في حد نفسها ولها تحصلات وجودية مختلفة يمكن ان يوجد بوجود صورة اخرى فتح لاجل هذا ان يقال ان وجود كل من المادة والصورة غير وجود الاخرى والثاني من اصناف المتحدات اتحادها اتحاد اشياء يكون لكل منها وجود غير متعلق بالاخر ولا مفتقر اليه الا انها اتحدت في هيئة او صورة تحصل منها شيء واحد اما بمجرد اجتماع وتركيب من غير استحالة كالاعضاء لبدن الحيوان واما بالاستحالة والامتزاج كالعناصر في المركبات الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان بناء على ما هو المشهور من بقاء صورها العنصرية واستحالتها في كيفياتها فجهة الاتحاد في هذه الامور امر خارج عن حقيقتها ووجوداتها عارض لذواتها الثالث

اتحاد اشياء ليس كل منها مستغنيا عن الاخر بل بعضها لا يتوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يتوم بنفسه بالفعل
غير مفتقر الى ذلك البعض المنضم الحامل فيه كاتحاد الموضوع والعرض مثل الجسم والبياض فان هذا الجسم ابيض والحمل ههنا
حمل بالعرض لان جهة الاتحاد اما طارئ على ذات الموضوع الذي هو الجسم اذ ليست ذاته مقتضا صدق الابيض عليه واما الحلول و
الانفعال فهذه الاقسام الثلثة جهة الاتحاد والوحدة فيها ضعيفة لانها بعد تمام جهتها وجودها وليس لهذه المتحدات وجود واحد
ولا يحمل بعض ولا بعضها محمول على واحد من اجزائها حمل هو هو واضعف منها في الاتحاد امور لا يكون جهة الوحدة فيها امرا
حقيقيا بل اعتباريا كالاصوات والاعراض فانها كالبلدة الواحدة والعسكر الواحد وهذه الاضافات كلها خارجة عن القسم من الاتحاد
الذي هو نوع الاشياء بل هو الذي يصدق بيانه الشيخ **قوله** ومنها اتحاد شيء ما وقوة هذا الشيء منهما اتم ويريد بيان اتحاد
الجنس بفصله المقسم بان المعنى الذي هو الجنس لكونه امرا مبهما مترددا بين الاشياء من شانه ان يكون نفسه اشياء كثيرة لا بمعنى ان مفهومه
من حيث المفهوم عين مفهومات تلك الاشياء اذ الاتحاد بين مفهوم ومفهوم حملا متعارفا والحمل الاولي ايضا لا بد فيه من المغايرة
بين الموضوع والمحمول اما بالاجمال والتفصيل او بوجه من الاعتبار بل المراد ان معنى واحدا من شانه ان يصير عين معاني مختلفة في الخارج
الوجودات كلها منها في الوجود بكون هذا الشيء لا ان يفهم وجوداتها بوجود هذا الشيء بل بان الذهن قد يعقل معنى كالحيوان مثلا
بلا شرط اخر يجوز الذهن ان يكون الحيوان بنفسه انسانا وفرسا وحمارا في الوجود اوناطقا وصاهلا وناهقا في الاعيان فاذا
انضم الى معنى الحيوان الناطق مثلا انما ينضم اليه بانه معنى اخر في المفهوم لكنه يكون مقتضيا متحدا في وجوده هذا النحو من الوجود معه لان
فان وجود الناطق الذي هو الصورة الانسانية هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلقا وانما يكون وجوده غير وجود الحيوان
من حيث التعين والابهام والقوة والفعل والكمال والنقص لان هذا يغايره الذي في الوجود بان يكون الحيوانية وجودا والناطقية
وجودا اخر وقد اجتمعا وصارا وجود الانسان بالانضمام والتركيب وكذا الحال في الفصل **قوله** مثل المقدار فانه معنى يصح
ان يكون هو الخط والسطح والعمق ان يقارنه اراد بالعمق الجسم التعليمي وهو احد انواع المقدار وهذا المثال اوضح مثال في
هذا الباب لا يمكن لاحد مجال البحث في كون المقدار ذاتيا مشتركا بين الثلثة ولا في ان الاختلاف بينها بالذات لا بامر خارج لوضوح
ان حقيقة الخط غير حقيقة السطح وحقيقتهما غير حقيقة الجسم ولا في ان الذاتي المشترك وجوده بعينه وجود كل واحد منهما
ولا في ان كلا منها امر معنى خاص زايد على المقدار المشترك فاذن يتضح بهذا المثال غاية الايضاح لم يجوز ان يكون شيء واحد بعينه
اشياء كثيرة متباينة في الحقيقة النوعية ان المقدار معنى واحد من الكم المتصل القار يجوز ان يكون بعينه خطا او سطحا او جسما
لا بان يقارنه امر متميز فيصير المجموع خطا او سطحا او غيرهما اذ لا تركيب في شيء من هذه الانواع بل الكم المتصل القار شيء قابل للقسمة
لا يكون في الوجود مجردا بهذا المعنى فقط والا لم يكن جنسا ولا محمولا على الخط والسطح بل يجب ان يكون وجوده وجود احد هذه
الثلثة بعد ان يحتمل في نفس معناه ان يكون شيئا منها لا بالخصوص والقابل للاقسام محتمل في ذاته ان يكون متصلا وقبول القسمة
في بعد واحد فقط ليكون خطا محمولا عليه او في بعدين ليكون في الوجود سطحا محمولا عليه او في ثلثة ابعاد ليكون جسما محمولا عليه
فالمقدار لا يكون في الوجود الا احد هذه الثلثة التي يحمل على كل منها انه مقدار ويحمل على المقدار في كل منها انه ذلك الشيء فالمقدار
المخلي يحمل عليه ان هذا الخط بعينه مقدار وان هذا المقدار بعينه خط من غير مغايرة اصلا لا في العين ولا في الحال لكون العقل
يتصور مفهوما كليا مشتركا بين الثلثة هو الكم القابل للقسمة ويفرض له وجودا ثم اذا اضاف الى القابل للقسمة زيادة على امتداد جهة
او في جهتين او في ثلث جهات لم يضفه على انه معنى خارج عن وجود المعنى المشترك لا موجبا بعد تحصله بالفعل في حد نفسه بل القابل
للمساواة والقسمة انما يحصل وجوده بنفسه بان يكون وجوده في بعدين او اكثر يكونه قابلا للمساواة بعينه كونه قابلا للطاق في بعد
وبالعكس ويكون هذا المقدار مقدارا بعينه كونه خطا وبالعكس وهكذا في السطح والجسم واعلم ان من كان الوجود عنده امرا عينيا
والجنس والفصل وغيرهما معان ومفهومات كلية يحمل عليه الحكم بكون المفهومات المختلفة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد صدق
قوله لحملها مطابق لصدقها ولا يكون هذا في الاشياء التي مثلت وههنا ان كانت كثيرة ما اه يعني في الاشياء التي مثلت كونا لها فيما
مضى من الطبايع المركبة من الاجناس والفصول هذا النحو من الاتحاد بين اجناسها وفصولها كالحيوان مثلا فانه جنس وفصل موجودان

بما هما مادة وصورة بوجودين متغايرين وان لم يكونا كذلك بما جنس وفصل كما عرفت بخلاف الذي ههنا النوع المقداري فانه وان كانت فيه كثرة لا محالة من غير شك فيها الا انها ليست كثرة حاصلة من جهة الاجزاء بل كثرة من جهة المعنى بحسب الابهام والتحصيل فيه والامر المحصل لا يكون الا في اعتبار الذهن بان يعتبر في الامر المحصل امرا ابهما غير محصل فان الخط مثلا امر محصل نوعي ممتاز عن السطح والجسم فكما يمكن ان يعتبر بما هو مقدار متقسم في جهة فيجوز ان يعتبر بما هو مقدار من غير شرط اخر فالاعتبار غير محصل ثم اعتبر محصلا لتميز ذلك بانضمام محصل اليه لا محصل ولا بان ذلك المحصل شيء اخر غير الذي هو غير المحصل فههنا مغايرة بمجرد الاعتبار العقلي على هذا الوجه جاز في بين الشيء وتحصيله فان تحصيل الشيء ليس الا تحقيقه لا تبديله وموتكيله لا تغييره وكذا يجب ان يتصور الاتحاد بين الجنس والفصل وان كان في غير البسائط فان حكمهما من حيث هما جنس وفصل هذا الحكم ايضا كانا وان كان فيهما اختلاف باعتبار المخارج **قوله** وانه فان كان مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب في طبايعها وينبعث فصولها من صورها والجناسها من المواد يعني هكذا يجب ان يتصور حال الجنس والفصل للنوع الواحد في توحيدهما وجودا وتكثيرهما في باب الابهام والتحصيل لا غير وان كان النوع مختلفا بالبساطة والتركيب وكان بعض الانواع ما يكون طبايعها مركبة من مواد وصور ينبعث فصولها من صورها والجناسها من المواد التي لصورها وان لم يكن اجناسها من حيث هي اجناس مواد لها ولا الفصول من حيث هي فصول صورها كما علمت من الفرق وبعضها لا تركيب في طبايعها من مواد وصور كالمقادير والنسب والاعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها فان كان فيها تركيب فهو على النحو الذي مر ذكره من جهة اخذ الشيء الواحد المحصل مرة غير محصل وبالقوة ومرة محصلا وبالفعل والقوة والابهام فيه لا يكون بحسب الوجود بل بحسب الذهن فقط اذ من المحال وجود المبهم على ابهامه في حصول الطبيعة الجنسية التي يتنوع بعد وهي بالقوة في وجودها نوعا من الانواع غير محصل بالفعل في شيء وبالجملة لا يمكن الجنس وجود غير وجود الفصل بوجه من الوجوه اصلا سواء كان النوع بسيطا كالنفس او مركبا في طبايعه كالانسان واما كونهما جزئين للحد فان الحد لا يكون الا مركبا فوجهه كما يذكره والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو جزء الحد اعني ان الجنس والفصل من حيث هما متغايران يتركب منهما الحد فكل منهما لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل على واحد منهما فلا يقال الحد انه جنس ولا انه فصل ولا ايضا للجنس فقط انه حد ولا للفصل حد في الحيوان مثلا ليس بجسم ولا حساس ولا شيء منهما احد الحيوان لكن كل منهما يحمل على المحدود وكذا المجموع يحمل عليه وهو ايضا يحمل على كل منهما وعلى المجموع وذلك لان الحد مقام تفصيل النعوت والاوصاف الذاتية والنعوت المختلفة لا يكون نعتا واحدا ولا بعضها اخر واما المنعوت بها فيمكن ان يكون شيئا واحدا بحملا يندرج في ذاته تلك النعوت فالاجناس والفصول من حيث انها طبايع كلية نائية للطبيعة واحدة موجودة فانها تحمل على تلك الطبيعة المحدودة بها وتعرفها وتحدها ولا تحمل بعضها على بعض ولا على المجموع ولا المجموع على بعضها بل الحد عبارة عن قول يفيد بتفصيل معاني طبيعة واحدة نقولنا الحيوان الناطق يفيد بمعاني شيء واحد في الوجود وهو المسمى بالانسان بان حيوان ذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان وشيء هو الناطق فالمنظور اليه في الحد ان كان هو المحدود فهو شيء واحد لم يكن له كثرة في الذهن فضلا عن الخارج وان كان المنظور اليه هو الحد المعرف له يفيد تاليفه من معان ونعوت يمكن اعتبار كل منهما معنى في نفسه غير الاخر فيكون هناك كثرة في الذهن من امور كل منهما غير صاحبه في المعنى والمفهوم فمن يعني بالحد كالحيوان الناطق نفس هذه النعوت والعنوانات كان غير المحدود وان عنى بها الصورة العقلية القايمة بالنفس التي هذه نعوتها واوصافها فهو المحدود فانه حيوان لا محالة ذو بعد هو بعينه نام حساس وذلك الحيوان هو بعينه ناطق فظهر ان الحد باحد الاعتبارين عين المحدود الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه وباعتبار الاخر غيره ويكون سببا مؤديا اليه كالسبب **قوله** ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يحمل الناطق والحيوان اه يعني ان الحد وان كان مؤلفا من جنس وفصل وهما جزآن له لكنه بالاعتبار الذي هو بحسبه نفس المحدود ليس كذلك اي ليس مؤلفا منهما ولا الحيوان الناطق في المثال المذكور جزآن منه بذلك الاعتبار بل يحملان عليه بانه هو لانهما شيئان مغايران في الحقيقة المحدود الذي هو الانسان مغايران للذي اجتمعا فيه فان الحد يجتمع من نعوت وصفات كلية ليس لاحدها بحسب المفهوم هو الاخر ولا المجتمع فليس مفهوم الحيوان مفهوم الناطق والا لكانا لفظين مترادفين ولا شيء منهما بحد

المفهوم نفس المجموع بل كل من المفهومين والمجموع منهما يصدق على امر واحد هو ذات المحدود ووجوده لان وجوده بعينه مصداق كثير من المفهومات فنعني بالمحدود في مثالنا هذا الشيء الذي يصدق عليه الحيوان وهو بعينه الذي يمكن عليه الناطق لا يريد بذلك ان مفهوم الحيوانية فيه مفهوم الناطقية بل ان وجود الحيوان فيه والمستكمل بوجود الناطق فالحد والمحدود وان كانا في الوجود شيئا واحدا كما ان مفهوم شيء ووجوده الذي هو مصداقه واحد في الخارج الا انهما متغايران في الانتزاع كذلك المفهوم ومصداقه عليه فالاعتبار الذي يجعل الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين عليه لانهما جزآن له في الاعتبار ولاجل ذلك ليس الحد جنسا ولا فصلا وليس احدهما الاخر ولا المجتمع حد فليس الجنس فصلا ولا احدا ولا الفصل واحدا منهما اي من الجنس والحد وليس المؤلف من مفهومي الحيوان والناطق هو احدهما اعني مفهوم الحيوان غير المؤلف ومفهوم الناطق غير المؤلف لا يفهم من احدهما ما يفهم من المجموع ولا بالعكس ولذلك لا يحمل بعض منه على بعض بحسب المفهوم ولا المجموع على بعض بحسب المفهوم فليس مجموع الحيوان والناطق حيوانا ولا ناطقا لان الكل غير الجزء والجزء غير الجزء الاخر فكل منهما غير الكل فهو ليس لها الا ان يصير الجزء عين الكل والكل عين الجزء وهذا كله بحسب المغايرة في المفهومات الذي هو شان الحد واما في الوجود الذي هو اعتبار المحدود وشانه فالجميع واحد والبعض عين البعض ولعل الحاجة الى هذا الطول والتفصيل الواقع في كلام الشيخ هيهنا لاجل الغفلة والذهول **قوله** فصل في الحد الفرق بينه وبين هذا الفصل والذي بعده ان المقصود في الذي يعني بيان مناسبة الحد للمحدود وبيان اجزاء ما هو الحد التحقيقي يعني المركب من الجنس الفصل كل منهما وجميعها يعني المحدود وكيفية كون الحد كثيرا والمحدود واحدا والمقصود في هذا الفصل حال الحد في نفسه بكونه شيئا مقولا بالتشكيك على افراده بان يكون بعضها اما في زيادة على المحدود او تكرار في اجزائه وبعضها ليس كذلك والفرق بين حدود البسائط والمركبات وما يتوسط بذلك واما الفصل الذي يأتي بعده فالغرض منه بيان ان من الحدود ما هو عين اجزاء بعينها اجزاء المحدود كما سيجيء بيانه **قوله** والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحد وكيفما ان من الامور التي هي حقيق بالعرفان والتحقيق حال حدود الاشياء فان بها يتوسل الى معرفة حقايق الاشياء وان الاشياء اما كان منها بسائط وبعضها مركبات وبعضها جواهر وبعضها اعراض فينبغي ان يعرف كيف يحد البسيط وكيف يحد المركب وكيف يحد الجوهر وكيف يحد العرض وما الفرق بين حدودها على حسب الاشياء وصورها فنقول اما ان بعض الامور العامة كالوجود والوحدة وكثير من صفات الموجود بما هو موجود مع كونها مشتركة بين المقولات ولكن واقعة عليها بالتشكيك على سبيل تقدم وتأخر وكما انه ينقض كذلك ايضا كون الاشياء ذوات مهيات وحدود فليس كونها كذلك في درجة واحدة فالحد الشيء قد يكون تاما وهو الذي لا يحتاج حدوده من غير زيادة ونقصان الا يكون كذلك فالاول كما في الجواهر البسيطة فان حد كل واحد منها يذكر ما هو اولا وبالذات حقيقيا اي تاما لا بالذات بغير واسطة واما الاشياء التي هي غيرها سواء كانت اعراضا او مركبة من جوهر وعرض او مادة وصورة ففي كل منها زيادة على المحدود فلا يتناول حدودها بالذات وبالحقيقة لان تلك الاشياء ان كانت مركبة من جوهر وعرض فالعرض متقوم بالجوهر فيؤخذ الجوهر في حده مرتين وليس في تركيب الجوهر واحد وان كانت مركبة من مادة وصورة والصورة ايضا وجودها الخارجي متعلق بجوهر اخر وهو المادة وقد عرفت ان البينة على ان متعلق الوجود بغيرها وكذا المقادير والاشكال عرفت ان وجودها مرتبط بموضوعاتها فيكون تلك الاشياء التي هي غير الجواهر البسيطة من جملة ما متعلق الوجود واما انها بغيرها واما جزء ما بغيره فلذلك الجزء فهي لا تجد الا بجوهر هو غيرها فيعرض من ذلك ان يكون في حدها زيادة على ذواتها المحدودة انما الاعراض فلان ذواتها وان كانت امورا خارجة عن الجوهر لان ما جزؤه الجوهر على طريق الحال فوجوده هيهنا الان حدودها مما لا يتم الا بالجوهر لانها لحقايق ثابتة والمركبات التي هي من الجوهر والعرض فلا بد ان يعرض في حدودها تكرار وهو اخذ الجوهر فيه مرتين مرة لانه جزء المركب فلا بد من اخذه في حده ما يدخل في ثانية ومرة اخرى لكونه ماخوذا في حد الجزء الاخر الذي هو العرض لدخول الجوهر في حد العرض كما لان حد المركب لا بد ان يكون مركبا من حدود اجزائه الغير المتداخلة فحد المركب من جوهر وعرض مؤلف من حد الجوهر وحد العرض فيعود الى تثنية وتكرير فظهر ذلك عند تحليل

الحدود وردها الى مقدمات تفصيل المجملات فيكون الجوهر ما خوذا في حد المركبات ولا يكون في ذاته لامرة فيهما ايضا الحد زيادة
على المحدود كما في حد العرض البسيط والحد والحقيقة ينبغي ان لا يكون مشتملا على زيادات مثال هذا اي كون بعض الحدود مشتملا
على زيادة تحديد الانف الافطس والفطوسة هي تقعير الانف كما مطلق التقعير والا كان الساذج المقعر افطس فاذن لابد من اخذ
الانف في تحديده فاذا اخذت الانف في حده لزم اخذ الانف مرتين فاذن لا بد اما ان يكون امثال هذه التعريفات المشتملة على
الزيادة او التكرار ليست حدودا حقيقية وانما الحدود الحقيقية للبسايط الغير المعللة شيء كالجواهر البسيطة ويكون حدها
على جهة اللغوي واصطلاح اخر بان يصطلح على كون كل معرف يوجد فيه معنى ذات الشيء سواء كان مع زيادة او لا انه حد له وينبغي
ان لا يقتصر في الحد الشيء على مجرد شرح الاسم كما في التعريفات اللفظية فيجعل امثال هذه الامور حدودا حقيقية من هذه
الجهة والحد كما عرفت في المنطق ما يدل على ذات الشيء المجهول ولو كان كل قول يدل على اسم او يفرض بازائه اسم حدا لكان
جميع ما اشتمل عليه كتب اللغة ككتاب الجاحظ وغيره حدودا وليس كذلك فاذن لظهر ان الحدود في هذه المركبات والاعراض
ليست حدودا حقيقية وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هنا لك اداة ارادة بالبسيط ما لا جزء له ولا تعلق له بشيء ومهية الشيء
حده لان المراد ههنا ما يقع في جواب ما هو وهو لا يكون الا حدا والمراد بالذات الهوية الحاد جية وعلى هذا صح ان يقال ان البسيط
مهيته ذاته اي حده يطابق ذاته ويصدق عليها بلا زيادة اذ ليس له قابل ولو كان له شيء قابل لم يكن مهيته وحده بقابل فانه
بل ازيد منها الان ذاته اما نفس المقبول او المركب من القابل والمقبول فان كانت نفس المقبول وكل مقبول صورة والصورة و
الصورة ليست مما يقابل وحده الان وجودها متعلق بغيره وان كانت مركبة من مادة وصورة فليست ايضا الصورة ما هي فهذا ما
ليس بالصورة وحدها اذ مهية الشيء وحده يدل على ما يقوم به ذاته فيكون المادة ماخوذة في حد المركبين بوجهين احدهما
كونها احد الجزئين للمركب والاخر كونها مما يقوم الجزء الاخر اعني الصورة وهذا معنى قوله فيكون هو ايضا قد تضمن
المادة بوجه وتذكير الضمير باعتبار المقبول **قوله** وبهذا يعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة والصورة انما هي
جزء من المهية يعني بما ان الحد لا يقابل المركب ولا الصورة وان المركب ليس صورته فانه يعرف الفرق بين المهية في المركبات
المهية في البسيطة وكذا الفرق بين الصورة في المركبات والصورة في البسيطة ويحتمل ان يكون المراد انه يعرف الفرق بين
المهية في المركبات والصورة بهما والاول اولى وان كان الثاني ايضا مطلوبا وذلك لان الصورة انما يكون جزء من المهية المركب
وليس جزء منها في البسيط لان ذاته صورته لا غير اذ لا تركيب فيه وايضا مهية البسيط نفسه اي حده يقابل فانه بخلاف المركب فان
في حده زيادة على ذاته فالمركبات لا صورتها تمام ذاتها ولا مهيتها اي حدها يقابل ذاتها اما الاول فظاهر لما ذكر ان الصورة جزء من
ذات المركب واما الثاني فلان مهية الشيء ما يكون هو ما هو والمركب ليست مهيته هي ما هي بمادة وصورة كيف كانا بل بمادة موصوفة
مقارنة لها وكون الصورة مقارنة معنى زايد من نفس الصورة وذات المركب في الخارج ليست لا مجموع المادة والصورة وهذا المجموع
هو المركب لا غير والمهية هي كون الشيء مقارنا للمادة اي كون المادة والصورة على سبيل الاقتران بهما والتركيب بهما فان الصورة احدهما
بيضا فاليه هذا التركيب في المادة ايضا كذلك والمهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اي هي مجموع
المادة والصورة والوحدة الجامعة لهما ففي المهية زيادة على الصورة فلهذا زيادتان على الصورة التي في المركب **قوله**

فالجنس بما هو جنس بمهية وللنوع بما هو نوع بمهية والمفرد الحقيقي بما هو مفرد حقيقي بمهية مما يتقدم بهذه الاعراض اللازمة فحينئذ
كان المطابق ما ان الحد والمهية في الاشياء ذوات مهيات وحدود متفاوتة ويكون قوله على سبيل التشكيك وتقدم وتاخر
والمطلوب ههنا ان قول الحد والمهية على الجنس والنوع وعلى المفرد الشخصي بالاشتراك اللفظي فقط والمفرد ايضا له مهية بمعنى ما به
الشيء هو هو وما به الذات هي ما هي لكن ليس لاحد بوجه من الوجوه وقوله وان كان المركب حدا ما معناه انه ليس المانع من كونه ذا حد
انه مركب اذ قد علمت ان للمركب حدا الا ان حدود المركبات على وجه اخر اذ فيها زيادة على الحد وذات بخلاف حدود البسايط حيث انها
يقابل ويوازي لحدودها واما المفرد فلا مهية له بمعنى ما يقع في جواب ما هو لان القول في الجواب عنه امور كلية ولا حد له لان الحد مؤلف
من اسماء تلقنوه صفات ذاتية كلية وليس في شيء منها اشارة الى شيء معين محسوس ولو كانت فيها اشارة الى شيء لم يكن حدا نا قابل

قوله

تسمية فقط لا تعريفا ونفيهما اولا لانه على نحو اخر كما مر واشارة او ما شابهها من ايصال ولمس فليس في شيء من صانع الاول تعريفا
والكتابة المجهول بالنعوت والاوصاف الشار حتى لان كل اسم يجمع ويحصر في حد المفرد الشخصي يكون دالا على بعض صفاته
النعوت والاوصاف لا يكون الا بمعاني يحتمل الوقوع على كثرة فيكون كليته ونعم الكلي الى الكلي لا يخرجه عن الكلية واحتمال الشركة
ولا يجعله شخصيا نعم ربما افاد التاليف والتقييد الكلي بكلي اخر قلة الشركاء فيه بحسب الخارج فانه اذا كان آ معنى كليا كان
ثم اضيف اليه معنى اخر كالصاحك قلت الشركاء ثم معنى اخر كالابيض ثم المتحرك ثم الاعمى وهكذا فيزيد حتى صار الكاتب الضاحك
الابيض المتحرك الاعمى العالم الورع التقي الى الف الف سنات ونعوت كلية لم يصر بهذه القيود والخصوصات مما يمتنع وقوع
الشركة نعم ربما كان نوعا منحصرا في واحد واما الشخصية فلا يمكن حصولها بهذه النعوت الكلية قليلة كانت او كثيرة ولا
يمكن معرفة الا بالمشاهدة الاشارة الحسية كشرط مثلا فانك ان اردت تحديده قلت الرجل الجالس في الدار
المقتول ظلما بالسم المخصوص الذي اسمه فرفر وكان فيه شركة وان قلت ابن فلانا وفي زمان فلان الملك بحكم فلان ايضا
بحكمه وكذا الكون في الزمان فكان في الجموع ايضا احتمال الشركة على كثرين الان ينتهي الى الاشارة والتسمية اللفظية
فيظل كونه تحديدا فان زيدت وقلت وهو المقتول في مدينة كذا في يوم كذا فهذا الوصف مع تشخص متعلقه من ظلك الدنيا
المعروفة بالحس وخصوصية ذلك الجزء الزماني ايضا كلي يحتمل الشركة اذ العقل يجوز اعدادا كثيرة بهذه الصفة قتلوا في تلك
المدينة في يوم كذا الى ان ينتهي الامر الى شخص فحينئذ ان كان الاطلاع عليه بالاشارة الحسية والمشاهدة فلم يكن تحديدا
ولا تعريفا عقليا وان كان بغير ذلك فلم يكن الشخص بهويته الشخصية المشتركة عن الشركة معلوما سواء كان المستند اليه
شخصا من اشخاص النوع الكثير الافراد او من الاشخاص التي نوع كل منها مقصور على شخص والشخص مستوف لحقيقة نوعه تكمل
لبقاء نوعه بل الشار بالاشارة نظر له لكن الفرق بان القسم الاول مما ليس للعقل سبيل على رسم مخصوص لم يعرف حتى تكون
متى فسد واما القسم الثاني فللعقل سبيل الى رسم مخصوص بنعوت كلية لان تشخصه من لوازم تعريف يدوم رسمه ولا يفسد
ولكن المرسوم من حيث تشخصه لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه الا بدليل عقلي يحكم بدوامه على كل فلم يكن هذا تحديدا حقيقيا
فان الحد الحقيقي للشيء ما يعرف به ذات الشيء مما يدخل في ذاته من جنس وفصل فذات الشخص بما هو شخص تشخصه الذي به يمتنع
عن الشركة ما يعرف بالعقل بالنعوت والدلايل يكون كليا فلم يكن حدا حقيقيا فظهر بهذا البيان انه لا حد حقيقيا للفرد الشخصي
وانما يعرف بالغير بالاشارة حسية او علم شهودي او نسبة الى امر يعرف باحد هذه الامور واعلم ان السر في ان الشخص بما هو شخص
لا يمكن معرفته بالحد ان تشخص الشيء انما هو بنحو وجوده والوجود كما ذكرنا امر اضافي بسيط عيني لا جنس له ولا فصل فلا حد لها
لان هذه كلها مفهومات كلية يعرف بها الا الماهيات والطبايع الكلية والواقع في جواب ما هو قول كلية الوجود لا يعبر بهذا
المعنى وانما الكلية بمعنى لمراى ما به الشيء هو هو فاذا قيل الوجود معبر عن هوية زيد بها هذا المعنى واذا قيل الاشياء دات
معيات بمعياتها غير وجود انها اريد بها المعنى الاول فان الشخص بما هو شخص لا يعرف الا بالاشارة الحسية او العلم الحضوري
الذي هو عبارة عن وجود الشيء الخارجي للمدرك عند المدرك والحد والرسوم من جملة العلوم التصورية الحاصلة على المدرك
الصادقة عليها ما دام وجودها فاذا كان الحد والرسم لافراد الكاينة فاسدة لم يكن صدق الحد على شيء دائما بل صدق عليه متى
وجد وكذب متى عدم فاذا وجد كان محدودا بحده واذا فسد لم يكن محدودا بحده فيكون حمل الحد عليه تارة صادقا وتارة
كاذبا فلا يمكن العلم بدوام طريق الحد ولا الوثوق بوجوده منه الا بتباع الظن دايما او بنحو اخر غير التحديد العقلي كزيادة اشارة
او مشاهدة حضورية فيصير بتلك الزيادة معينا محدودا موثوقا به واذا لم يكن لا يكون الا مظنونا لا معلوما وبذلك الحد فقط
ان لم يحده فلم يكن الجزء محدودا بالحقيقة اذ الحدود بالحقيقة ما يكون صدق حده عليه تعيينيا دايما فمن اراد ان يحد الجزئيات
الفاسدة فقد ركب شططا وتعرض لا بقائها وفي بعض النسخ لا بقائها فقد ثبت ان لا حد للشخص ولا تسمية له بمعنى ما يجاب به عن
عن السؤال بما هو فيكون قول الفقيه عليه رحمة على الانواع والاجناس بالاشتراك او الحقيقة والمجاز واعلم ان في هذا الفصل مجال
لمن النظر والبحث الا ان الحد كما علمت غير ممكن ليس للوجودات وانما هو للماهية او الذي للماهية ثم ان عرضية الاجناس الاعراض و

وانواعها انما هي نحو وجودها وليس مفهوم العرضية داخلا في مهيات الاعراض كالسواد مثلا فانه له مهية نوعية وهي اللون القابض للبصر واللون مهية جنسية وهو الكيفية المبصرة ولها تعلق بالموضوع وهو نحو وجودها وعرضيتها فلا يلزم دخول الموضوع في حدود الاعراض فلم يلزم في تحديدها زيادة الحد على المحدود والثاني انما يكون للذوات المهيات التي لها وحدة طبيعية سواء كانت بسيطة خارجية او مركبة من مادة وصورة واما المركب من معقولين كجوهر وعرض مثل الجسم المتحرك او الانسان الابيض فليس لواحد غير حد وبرهان كالا وجود له بالذات الا وجود احد لزيد وقد مر من الشيخ ذكر هذا المطلب حيث قال في اول المقالة الثانية ان الوجود قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا يحد فليتأمل الان فلك ان تقول ان المركب من الجوهر والعرض لا حدله فلا يلزم من هذه الجهة ايضا تكرار في الحد وزيادة له على معنى المحدود وفي نفسه اقول الشان في مثل الانف الاقطع مع ما سبق من ان المركب من الموضوع والعرض لا حد له فيه ان اطلاق المعطوفة على تقعير الانف دون تقعير السان وغيره امر لفظي مختص بما يتعلق بلغة العرب لاجل زيادة الافصاح الذي فيها فسموا هذا التقعير معطوفا لا لامر فصلي زايد على نفس التقعير نوع له داخل في حده مختص به دون سائر التقعيرات وكذلك سموا محماة بالمد حضا والقدم المخي احمر ولم ان يسموا التقويس الحاصل في باسم مختص واستقامة الانف باسم دون سائر التقويسات والاستقامات وذلك لا يوجب دخول معنى زائد في هذا القسم من الاعراض والتقويس والاستقامة حتى يجب اخذه في الحد وبالجملة الاضافة الى مطلق الموضوع غير داخل في مهية الاعراض فضلا عن الموضوع بل هذه امور اعتبارية وصفية ليست حقيقية حتى يكون لها مهيات وحدود والرابع ان قولنا ان البسيط ذاته صورته والمركب ليست ذاته صورته بل الصورة مع المادة غير مستقيم فان اسم الصورة لتلك في الموضعين بالاشتراك الاسمي فان الصورة تطلق على الامر الحال في المحل الذي لا يقوم وجوده ولا يتم نوعيته الا بما حل فيه فلا يصح ان يقال البسيط المفارق عن المادة صورة بوجه من الوجوه فقوله كل بسيط صورته نفسه ان اراد بها المعنى الثاني فلا غاية في هذا الكلام لان المركب من الشيء وغيره غيره وان اراد بها المعنى الاول فلا فرق بين البسيط والمركب في ان طبيعتها النوعية وصورتها العقلية محمولة عليها ولا يكون الصورة العقلية المركب جزء مهية بل هي مجموع صورته ومادته والعجب انه قد ذكر ان صورة الشيء هي مهيته التي بها صار ما هو ثم يقول عقيبه ومادته هي حامل صورته وهذا بعيد فان الصورة بالمعنى الذي يصح ان يحمل الهيولى ليست الصورة التي هي بمعنى المهية فان هذه الصورة هي مجموع المادة والصورة في المركب لا ما يحمل المادة نفسها ثم قد تعم الصورة في الاستعمال بحسب اصطلاح اعم فيعني بها ما يستكمل به نوع من الانواع ويكون به بالفعل في ذاته فالفصل بهذا المعنى صورة والفصول باعتبار ما صورة والمشخصات ايضا كذلك فعلى هذا ليس المعنى الجنسي ولا المهية النوعية من حيث هي معتبرة حقيقة نوعية لاحتياجها الى مكملات شخصية وبالجملة قولنا ان البسيط ذاته صورته والمركب صورته ليست ذاته بل جزؤه ذاته فيه مستقيم اذ ليست الصورة في الموضعين بمعنى واحد الخامس ان قولنا ان كل بسيط فان مهيته ذاته واما المركبات فليست مهياتها واراد بالبسيط ما لا جزء له ولا قام شيء ليس بموجود لان مراده كما قد شرحنا ان حد الصورة القايمة بمادة كحد العرض مشتمل على زيادة وهي اخذ المحل في حده وان حد المركب مشتمل على اخذ المادة فيه مرتين مرة لانه جزء المركب ومرة لانه ماخوذ في حد الجزء الاخر اعني الصورة وفيه نظر اما الاول فلان الصورة في ذاتها وحقيقتها غير مفتقرة لانها مستقلة على المادة شريكة عليها التي هي الجوهر المفارق سواء كانت صورة استدادية مقومة الجسمية المطلقة او صورة طبيعية نوعية للجسم كما حقق في مباحث التلازم بين المادة والصورة وانما يحتاج الى المادة في لوازم تشخصها وافعالها وانفعالاتها ومثل هذه الامور لا يكون داخلة في مهيات الاشياء وحدودها لانها من توابع الوجودات وقد علمت ان الوجود غير داخل في المهيات والحدود واما الثاني فقوله ان مهية المركب جامعة للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اقول هذه الوحدة ليست وحدة تاليفية حادثة ولا زايدة على حقيقة الصورة بل الصورة هي تمام المادة وكمالها والمادة منغمرة فيها والشيء مع تمامه هو ذلك الشيء بالفعل ومع فاقد بالقوة وتمام الشيء هو ذلك الشيء على وجه اكمل واولى ونسبة المادة الى الصورة في الوجود والتحقق كنسبة الجنس الى الفصل في التقرر والتحصيل وقد بالغ الشيخ في بيان ان انضمام الفصل الى الجنس كانضمام شيء خارج اليفاد اضم

الى المادة م

الصفة م

الى مخرج الحيوان قولنا الناطق فليس الا تعيين الحيوانية ابهمه والفرق بينهما كالفرق بين المبهم والمفصل الا ان المعقل يعتبر تارة مبهما وتارة مفصلا فيعتبرها بذا او فصلا ويجعل النوع مركبا منهما في الذهن وهما في الخارج واحد وحال المادة والصورة في الوجود شبه حال الجنس والفصل في التقرر فان المادة تارة يوجد في الخارج لا بهذه الصورة وتارة بهذه الصورة لانها مبهمة الوجود كالجنس مبهم المعنى النوعي فاذا وجدت بصورة معينة كان وجودها بين تلك الصورة لكن للعقل ان يحلل النوع المادي ويعتبر فيه وجود المادة ووجود الصورة من حيث النقص والكمال والقوة والفعل وياخذ من احدهما المعنى الجنسي ومن الاخر المعنى الفصلي ويجعلهما حدا للمركب في حيثية لم من غير حاجة الى زيادة معنى ولا تكرير وتثنية المادة السادس ان قوله الجنس بحيثية والنوع بحيثية الخ في الفقرة الجزء ايضا بحيثية كلام مغلط توهم ان المهية بمعنى واحد وهو معنى الحد وقع على الثلثة وليس كذلك اذ لا حد ولا بحيثية التشخص بما هو شخص اذ الوجود كما علمت داخل في الهوية الشخصية والوجود لا حد له ولا بحيثية فكذا التشخص **قوله** ومناسبة الحد واجزائه اه يريد بيان ان اجزاء الحد قد يكون متاخرة عن المحدود بخلاف اجزاء المحدود فانها لا يكون كذلك اصلا **قوله** او نقول ان كثيرا ما يكون في الحد اجزاء هي اجزاء المحدود وليس اذا قلنا ان اجزاء الحد قد يكون اجزاء المحدود بعينها والفرق بينهما من حيث الوجود والمعنى وقد يكون غير اجزاء المحدود وربما يكون نفس المحدود من اجزاء حده واصلا قال لا يقول انكم قلتم ان الجنس والفصل ليسا جزئين موجودين للنوع فكيف يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود والمحدود هو النوع لانا نقول انا لم نقل ان الجنس جزء والفصل جزء بل قلنا ان الجنس جزء والفصل جزء وكلاهما محمولان عليه متحدان معه فرق لم ليس اذا لم يكن الجنس ولا الفصل جزء للنوع جزءا اصلا بل قد يكون لبعض الانواع المحدودة اجزاء هي ليست باجناس وفصول وان كانت مناسبة لها وذلك من احد صنفي الجواهر والاعراض اذ كل منهما صنفان مركب وبسيط والمركب الذي في الاعراض فوق الكيات المتصلة كالخط والسطح والمنفصلة كالاعداد الا ان الاجزاء في المتصلات بالقوة وفي المنفصلات بالفعل واما الكم في الجوهر فنحو من الاجسام التي لها مادة وصورة كالحيوان المركب من النفس والبدن فانها اجزاء للنوع وهو الجسم النامي الحساس جزء للحد **قوله** فظاهر الحال يومي الى ان اداة لما كان الحد بالذاتيات وهي اقدم من المحدود لكن كثيرا ما يتفق ان يكون بالعكس فيكون المحدود متقدما من اجزاء الحد كما في تحديد القوس وتحديد الاصبع وتحديد الزاوية الحادة فان هذه الامور انما يتحدد الاصبع بحد بالانسان الذي هو كل لها ولباقي الاعضاء، ولا يحد الانسان بالاصبع والقوس جزء من الدايرة فاذا اريد تحديده يقال انها قطعة من الدايرة ولا يحد الدايرة بالقوس والحادة جزء من القايمة ولا يحد القايمة بهذه الكلمات يقع في حدود اجزائها او يقع هذه الاجزاء في حدود كلها او كان يجب ان يحد الكل بجزئه لا ان يحد الجزء بما هو كله فلابد ان يعرف لهذا الامر منشا وعلة فنقول ان هذا ليس شيء منها الا جزاء الحد ومن جملة عنيناه بريد بيان الفرق في كون هذه الامور واقعة في حدود اجزائها وعدم كون الاجزاء واقعة في حدودها اعلم ان اجزاء الشيء قد يكون اجزاء المهية وصورتها الحقيقية العقلية وقد يكون اجزاء لوجوده وصورته الكونية واجزاء الوجود ايضا قد يكون اجزاء الاصل الوجود وهي التي لا بد من تحققها في تحقق الشيء ايما وجد الشيء وكيف وجد ومتى وجد وقد يكون اجزاء لزمر بحسب كمالاته وتمام خلقته التي يقع من الاجزاء في حدود الانواع انما هي اجزاء مهياتها وهي المعاني المحمولة عليها المتحدة معها في الوجود اذ قد علمت ان الوجود بالقياس الى المهية كالعرض بالقياس الى معروضه فكذا اجزاء الوجود بالقياس الى اجزاء المهية كالعوارض لتلك الاجزاء والتحديد انما يقع بذاتيات الامور المحدودة لا بعرضياتها فاذن ليست الاجزاء الوجودية داخلة في التحديد فضلا عن الاجزاء التي لا مدخلية لها في اصل الوجود فضلا عن كاليته الوجود او في كاليات الوجود او في جزئيتها او في بنيتها فالاول كالسواد والرجل والثانية كالاصابع والاظفار والثالثة كالحاجبين والاشفار فاذا تقرر هذه فنقول هذه الاجزاء انما لا يقع في حدود كلها لانها لا تسمى اجزاء الموضوعاتها من حيث تحيثها وصورتها العقلية فحيثية الانسان هي المركب من الحيوان والناطق وحيثية الدابرة هي الخط المستدير ان كانت خطية والسطح المحاط بالخط المستدير ان كانت سطحية فجزاها انما هما الخط والاستدارة او السطح وكونه محاطا بمستدير وحيثية القايمة هي السطح المحاط بخطين مستقيمين يقوم احدهما بالاخر

قوله وقد يكون اجزاء للبعض ان الاصبع من الانسان فاذا ان يحد

فليس

فليس الاصبع جزء من جهة الانسان ولا القوس جزء من جهة الدايرة ولا اتحاده جزء من القايمة اذ ليس من شرط الانسان من حيث هو
الانسان ان يكون ذا اصبع ولا ان يكون زايد او مسل ولا من شرط الدايرة ان يكون لها قاطعة ولا من شرط القايمة ان يكون فيها حادة
بل هذه الامور مما يوجد بعد تحقق جهة الكلان وصورتها لانه فعال او هيئة يعرض لموادها وموضوعاتها الخارجية والعقلية
فحيث ما كانت اجزاء موادها الا يمياتها وصورها العقلية واعلم ان البدن مادة عنصرية للانسان لانه نوع مركب في الخارج من البدن
والنفس وهما المادة والصورة واما الدايرة السطحية فهي نوع بسيط في الخارج لكنها مركبة عقلي من مادة وصورة عقليتين فالسطح
مادة عقلية لصورة الدايرة وكذا الزاوية القايمة لها مادة عقلية وصورة عقلية فالسطح مادة عقلية لصورتها اعني هيئة الزاوية
القايمة فالانسان انما يتحد من الصورة الانسانية في مادة كونية ثم يحدث لهم الاعضاء من جهة الانفعالات والاستحالات يحدث فيها
شيئا فشيئا حسب فعل الصورة لحاجة النفس الى الالات وادوات هي شرايط انفعالها وموادي استكمالها لانها مما ادخل لها في اصل
الماهية والصورة الانسانية وفي الارتقاء الى غاياتها والابناء لجوانبها الشخصية والنوعية كما يدل عليه علم التشريح واما الدايرة
والزاوية فالانقسام السطحي مادتهما العقلية التي بوجب حصول القوس والحادة فيها البسيط اتيان باستكمال المادتهما بصورتهما
اعني الشكل المستدير والهيئة المساواة بالزاوية القايمة وامكان الانقسام الواقع في المادة السطحية الى القسي والزوايا الحوا
مما يتعلق بها استكمال صوري لها لكان كل دايرة منقسمة الى القسي وكل زاوية فان اجزاء هي وايا حادة وليس كذلك
وليست هي من اللازمات فضلا عن المقومات لان ما فيه يلزم الانقسام وتلك الاجزاء كما يخلو الانسان مما يجري مجرى تلك
الاجزاء كالاصبع كما مر من ان الانسان ليس بحاج في الانسانية الى مثل هذه الاعضاء بل ليتسع مادته البدنية انما تمس احواله
لاغراض وغايات اخرى فمثل هذه الاجزاء التي هي المادة لغايات اخرى لا لحاجة الصورة اليها في اصل القوام ليس مما يوخذ في
الحد البتة فذا هو السبب في عدم وقوع هذه الاجزاء في حدود ما هي اجزاء له وبقي الكلام في امر وقوع تلك الكلان في حدود
اجزائها فاسمع ما يتلى عليك قوله لكنها انما كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاءها يعني ان هذه الاجزاء كما لم تكن اجزاء المادة
ولا للصورة كذلك لم تكن اجزاء للمادة مقيدة بما هي مادة مطلقة ولا بما هي لتلك الصورة بحسب نفس طبيعتها وذاتها واصل وجودها
مطلقا اذ ليس من شرط الجسم بما هو جسم ان يكون له اصبع ولا يسار ان يكون ذا اصبع بل من شرط السطح ان يكون مزوقة قوسا
او زاوية ولا ايضا من شرط مادة جهة الانسان وصوريته ان يكون فيها اصبع لكن لما كانت الصورة الانسانية اقتضت في مادتها لما
اخرى مراجعة اليها ان يكون فيها اصبع فوجب ان يوخذ في حد هذه الجهة النوعية الانسانية وصورتها الخاصة وكذا لما كانت
الدايرة اقتضت ان يكون مادتها السطحية اذا جزئت وقسمت بخط كان جزوها قوسا فوجب ان يوخذ الدايرة في حد القوس
وكذا قياس حال القايمة مع الحادة فلاجل هذه العلة يوخذ صورة هذه الكلان اي جهتها النوعية في حدود هذه
الاجزاء وبالجملة ليست جزئيتها بالقياس الى ما وقعت في حدودها ولا التي وقعت في حدود ما هي بمقترة اليها في اصل قوامها
او في قوام مادتها بما هي مادتها على الاطلاق بوجه وانما الافتقار اليها في شيء زايد على اصل قوامها وقوام مادتها النوعية
بل هذه الاجزاء يفتقر في قوامها الى هذه الكلان لانها اتاشة منها بوجه فلاجرم يوخذ في حدود هذه الاجزاء

قوله ثم يفرق هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع في الانسان جزء بالفعل فاذا حد او رسم الانسان من حيث هو كما ذكر
جهة الاشتراك بين هذه الامثلة الثلثة وهي انها ليست اجزاء لهيته ما هو الكل ولا لهيتها من حيث اصل ذاتها وصورتها ولهذا
لم يقع في حدود تلك الكلات اخذها لهذه العلة وانها وقعت في حدودها نفس تلك الكلات لعلة افادها ايضا اراد
ان يذكر جهة الافتراق بينها اما بين المثال الاول والمثالين الاخيرين فبانه جزء موجود بالفعل فيما هو كل لها جزء موجود
بالقوة فيما يساويه اذ الاصبع موجود بالفعل في الانسان الشخصي الكامل الاعضاء وجزء له فاذا اريد تحديده
لابد ان يوخذ الاصبع في حده وكذا لو اريد رسم هذا الانسان من حيث هو كامل الاعضاء لابد ان يوخذ الاصبع بذاته
او بصفته تاويه واعلم ان قول الشيخ اذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل لانا في سابقا ان الشخص بما هو شخص
لا حد له لان المراد مما ذكرنا ان الشخص لا حد له من جهة شخصيته لا انه لا حد له من جهة ذاته النوعية والصفة فزيد مثلا له

من جهة

من جهة انسانيته التي هو اصل بمعنى ولد حد من جهة كونه كامل الاعضاء او اسود او عالما او غير ذلك نعم الحد والرسم لا يكون الا
بتصورات عقلية كلية والحاصل ان في هذا المثال ثلثة اشياء احدها ان الاصبع لا يقع في تحديد الانسان وقد علمت وجه
ذلك الثاني ان الاصبع داخل في تحديد الانسان الكامل الاعضاء الصنعي والشخصي لانه جزء ذاتي لذلك الانسان في كونه
شخصا كاملا والثالث ان الانسان المطلق واقع في حد الاصبع لانه مما يقتضيه وهذا كما يؤخذ في حد احد المتضايفين ذات
المضاف الاخر مع سببيته الموجبة للاضافة بينهما والامر الثاني يختص بهذا المثال ويفترق عن البواقين لان هذا القسم
هو الانسان الكامل من الجمل والكلات التي يجب ان يكون الجزء فيها جزءا بالفعل لا بالقوة واما المثالان الاخران يعني الدايرة و
الزاوية القايمة فليسا من جملة التي يجب ان يكون منها جزء بالفعل وقوله ويشبه ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطعة بطلت
الوحدة تسطيها اه لما فرد الفرق بين المثال الاول وبين الاخرين بان الجزء فيه بالفعل وفيهما بالقوة اراد التنبيه على هذا
اعلم ان الاشكال السطحية وما يجري مجراها من الانواع المقدارية يعتبر في حدودها واقسامها الوحدة الاتصالية فالدايرة
سطح واحد يحيط به خط واحد مستدير والسطح وغيره الاتصالية فقدت ذاتها الشخصية ولم يبق ذاتا واحدة موجودة و
الشيء المعدوم لا يكون لجزء ولا لجزئه كل فاسناد الجزئية الى الاجزاء المقدارية بضرب من المسامحة والتشبيه لان اشبه الاشياء
بان يكون جزء لذلك المقدار هو ذلك المسمى بالجزء وايضا في قوة المتصل الواحد من جهة مادته ان يصير متجزيا وايضا المتصل
المقداري وان لم يكن قابلا للانقسام الخارجي لكنه قابل للانقسام الوهمي او الفرضي فانه يجامع وجوده وجود الاجزاء من غير
ان يبطل ذاته وكذلك حكم القايمة في جميع ما ذكر **قوله** ثم الدايرة والقايمة يختلفان في شيء وهو ان قطعة الدايرة
لا يكون الا منفرجة ويريد بيان الفرق بين المثالين الاخيرين وهما الدايرة والقايمة بما حاصله ان مفهوم الجزء في احدهما منها واعتبا
وفي الاخر ليس كذلك فان قوس الدايرة قطعة من دايرة يعني لا بد من وجود دايرة بالفعل حتى تفصل منها خارجا او يعتبر فيها
وهما قطعة دواما في الحادة فليس من شرط وجودها ولا من شرط توهمها ان يكون في الوجود قايمة تضاف اليها ما ان الحادة بانها
جزء لها اذ ليست الحادة حادة بالقياس الى زاوية منفرجة او قايمة وكونها حادة وان كانت امرا نسبيا اضافيا لكن المنسوب اليه
ليس الا ما هو اعظم منها سواء كان حادة اخرى او غيرها بل الزاوية الحادة انما تكون هي في نفسها حادة بسبب في نوعها من
وضع احد الضلعين عند الاخر مغايرا لها من جهة ميل احد الخطين عن الاخر او قربه منه اما فقط لان هذه الامور من
باب الاضافة وان لم تكن دالة على هذه الاضافة التي هي القايمة بالفعل لخفايها وغموضها اكن دلت عليها بالقوة بعد
التبيين كما يذكره الشيخ **قوله** ثم لما كانت الزاوية السطحية انما يحدث من قيام خط الزاوية فسمان سطحية وجسمية السطحية
سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا وهي قد يكون مستقيمة الخطين او مستديرهما او مختلفيهما ولكل
من الاخيرتين اقسام باعتبار جهتي التحديب والتقعير للخط المستدير فللمستديرة الخطين ثلثة اقسام لانه اما ان يكون حدباها
من جانب واحد او حدبة كل منهما الى جهة الثاني وتقعيرهما الى خلافها او بالعكس من ذلك والمختلفة قسمان ولكل
من هذه الاقسام ايضا اقسام ثلثة القايمة والحادة والمنفرجة واما الزاوية المجسمة في جسم احاط به سطح واحد مستدير
منتسب الى نقطة او سطوح متلاقية منتهية الى نقطة وهي ايضا كالسطحية تنقسم الى قايمة وحادة ومنفرجة والقايمة
منها هي التي اذا توهم قطعها بسطح مستو مار على الزاوية حصل منه مثلث قايم الزاوية لكن الشيخ خص البيان بالسطحية اشتهر و
اشهر وحاصل ما لاحاجة يقول في بيانه كون الحادة مقيسة الى القايمة محدودة بها ان الزوايا السطحية كلها مشتركة في
انها حادة تحدث عن وقوع خط على خط اخر ومايل اليه والميل انما يسمى ميلا بالقياس الى اعتدال ما وتوسطة كانحراف المزاج
في الحرارة ونحوها الذي يكون بالقياس الى المعتدل المتوسطة في الميول الى كيفيات الاطراف المشابه بالحالي عن تلك الكيفيات
لتوسطه بينها وهكذا حال القايمة في ميل احد ضلعيها عن الاخر فانه في وقوعه على الاخر ليس بمايل عنه ولا اليه بخلاف
غيرها من الحادة والمنفرجة فان تقاطع خطين كل منهما للخط الاخر على حد يكون مايلا اليه من جانب ومايلا عنه من جانب
ولذلك يصير الحادة ملازمة للمنفرجة والمنفرجة للحادة بعد الخراج الخطين المتقاطعين بخلاف القايمة حيث يحصل منها عند

احزاجهما اربع قوائم كلها متساوية فاذن قد ظهر ان القائمة لكونها امرا واحدا معتدلا غير مائل ولا مختلف الحدود والاطراف يصح ان يقاس اليها ويحد بها غيرها فيعرف الحادة بانها اضيق من القائمة والمنفرجة بانها اوسع منها فالقائمة كالمكيال يكال بها ويعرف حال غيرها من الزوايا واضدادها هذا تقرير الوجه في كون القائمة واقعة في حد الحادة واما شرح الفاظ المتن فقوله الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط على خط ليس المراد من القيام ههنا مصطلح المهندسين وهو ما يحدث بين جنبتي الخط ذاويتان وقوله وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما اي يعني لا بد ان يكون هذا الميل الذي لاحد الخطين الى الاخر يوجد الحادة والقائمة والمنفرجة كلها فان المنفرجة التي لا اعظم منها لاحد خطيها ميل الى الاخر بالقياس الى خطين متصلين ايضا على استقامة فاذا لما كان مطلق لا يقتضي الاطلاق الافتراق بين الخطين فلا بد ان يكون هذا الميل محدودا عن شيء هو لا محالة بعد خطين فذلك الخط الذي يتوهم ميل الخطوط الا يخلو عن خمسة اقسام اما خط مباين غير متصل بهما بوجه واما متصل بالخط الذي يتوهم ميله اليه على استقامة واما الذي يفعل مع الثاني زاوية منفرجة او الذي يفعل معه قائمة او الذي يفعل حادة واما الاول فلا يحدد به شيء لعدم اتصاله واما الثاني فلا يصح اعتبار الميل عنه اذ الفرض ما يلاحظه معه عند خط واحد مستقيم ولا ميل للخط الواحد عن نفسه وكذلك الذي يفعل الافتراق اذ الميل عن الافتراق الى المضايف عنه فلا يحفظ الافتراق والوقوع تحته لان امرا مبهما غير معين فيكون افتراق اصغر من افتراق اخر فالاصغر من المنفرجة لا يلزم ان يكون قائمة او حادة لكونها امرا متفاوتة كالمنفرجة فجاز ان يكون حادة اصغر من حادة اخرى فيها زيادة خصوصية ليست في المنفرجة لان الميل عن الافتراق قد يؤدي الى حصول القائمة والحادة وقد لا يؤدي كما مر بخلاف الميل عن الحد فحيث لا يحصل منه الا حادة اخرى ولاجل هذا يلزم تعريف مجهول بمجهول فحق ان يكون القائمة اصلا يعرف ولا نتم بعرفة غيرها بها الان قوائمها باطل ولا يحفظ مع الميل عنها فوق القائمة هي التي يعتدل ميل احد ضلعيها الى الاخر والحادة هي التي ميل خطها الى الاخر اقرب واكثر من ذلك الميل الذي لخط القائمة لو كانت فتكون الحادة اصغر من القائمة لو وجدت والمنفرجة هي التي ميل خطها الى الاخر اقل من ذلك فتكون اعظم من القائمة لو وجدت قوله لم وليس يعني بها انها بالفعل موجودة مفيضة بقائمة يزيد عليها لم يكن الحد كاذبا ولكن لقائمة بهذه الصفة اما ما ذكر في وجه الفرق بين المثالين اي القوس والحادة مع اشتراكهما في ان كلا منهما جزء بالقوة لان احدهما لا يحصل الا من كل هو موجود بالفعل وهو القوس اذا لم يكن دائرة لم يكن قوس بخلاف الحادة فانها يوجد من غير قائمة فاراد ان يشير الى اشكال يلزم من ذلك وهو ان تعريف الحادة بالقائمة بانها اصغر من القائمة تعريف شيء بما ليس لم حصول فيكون كاذبا فاجاب بان القائمة بالصفة المذكورة موجودة بالقوة موجودة لها بالفعل فيصح تعريف بما لم يحصل بالفعل ولو بكونه بالقوة فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وقوة وعدما فالقوة القريبة كمال المني بالنسبة الى وجود الانسان قوة بالفعل والبعيدة كمال الغذاء قوة بالقوة لا بالفعل لذلك واما الجماد كالحجر ففيه عدم الانسان لا وجوده ولا قوته ووجوده الا بالفعل ولا القوة التي بالقوة فان تلك الجمادية غير واقعة في سبيل حصول الانسانية فقي الحدود والتعريفات يكفي كون المحدود به ما يجري مجراها صلا بالقوة فالحادة انما حدت بقائمة هي بالقوة لا بالفعل فلم يجد بنظيرتها من الحادة ولا بامر غيرها صل ولو بالقوة قوله ثم يريد وجها اخر لبيان كون القائمة اصلا معينا يعرف به حقيقة الحادة والمنفرجة فان القائمة تتعين افرادها بالمساواة التي هي اتحاد في الكم والمماثلة التي هي اتحاد في المهية النوعية ولما كانت الزاوية من باب الكم عند قوم من الحكماء ومن باب الكيف المختص بالكم عند قوم اخرين فاتحادها في الكم بين اتحادها في المهية النوعية او مستلزم لها ولهذا جمع بين المساواة والمماثلة ثم عطف عليها مطلق الوحدانية المحتملة للامرين وبالجملة للقائمة وحدة ما واقلها المساواة بخلاف الحادة والمنفرجة فانهما خارجان عن المساوات فضلا عن المماثلة فالقائمة كالمكيال الواحد التي يعرف بها الزائد والناقص والاكبر والاصغر اذ الاكبر عبارة عن المثل وزيادة والاصغر عبارة عن المثل الذي نقص عنه شيء منه فبالمماثلة يعرف الزيادة والنقصان

وقوله ولقد كان يمكن ان يقال الخ احتمل ان يكون اشارة الى سؤال وهو انه لا يجب تحديد الحادة والمفرجة بالغايمة اذ يمكن ان يقال الحادة هي اصغر فرقا وبين مختلفين حدثا من وقوع خط على خط والمفرجة اعظمهما فاجاب بان هذا ايضا عند التحقيق راجع الى اعتبار الغايمة لان الصغر والكبر الماخوذين في حديهما انما يتحقق معرفتهما بمعرفة المثل والمثل لا يتقرر معرفته الى معرفتهما فاذا عرفت الحادة والمفرجة بالتفاوت بالصغر والكبر فهناك واحد متشابه يتحقق بالتخالف والتكثر باعتباره لكن في اصل التعريف نظر فانه اذا وقع خط مستقيم على محدب الدائرة ومقعرها وكان الخطما يلاوحصل من جنبيه زاويتان مختلفتان فلا يلزم ان يكون اصغرها على المحدب حادة ولا اعظم ما على المقعر مفرجة اذ ليس الواحد المتشابه فيها غايمة بل اما اعظم منها وهو الواقع في جهة المحدب واما اصغر وهو الواقع في جهة المقعر كما برهن عليه باستبانة من ثالثة كتاب اقليدس من ان الزاوية الحادثة من الدايرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فيكون كل من الزاويتين الحادثتين من الدايرة وقطرها في مقعرها من اعظم الحواد المستقيمة الخطين فهي اصغر من الغايمة بما هي احد تلك الحواد وان كلا من الحادثتين منه ومنها في محدبها هي اعظم من الغايمة بتلك الحادة فاذا فرض الخط القاطع للدايرة غير المنتهي الى المركز حدث ح زاويتان مختلفتان ليس الواحد المتشابه منهما غايمة والله ولي التوفيق وقوله ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل اشارة الى ما ذكره في اوايل كتاب المنطق من مباحث الجهة واجزائها

قوله **المقالة السادسة** المقصود في هذه المقالة بيان معرفة العلة واقسامها الاربع واحوال كل منها بحيث يحيط بها وما يجب الباحث الحق فيها ومناسبته ما بين كل علة ومعلولها واثبات الغايات في الافاعيل الطبيعية والذاتية ودفع الشكوك الواقعة فيها والفرق بينها وبين الصور واثبات تقدم العلة الغايية على سايرالعلل واثبات المبادي المشروطة وبيان الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود والفرق بين علة الغايية والغاية وكذا بين الغاية والضروري وانحاء اي اعتبار غاية وباي اعتبار خيرا ما حقيقي او مظنون والفرق بين الخير والجود وان اي الامور يجتمع فيها العلل وايها يقتصر على البعض وساير ما يتلو بما ذكر

قوله فصل في اقسام العلل واحوالها اي تعريف كل من الاقسام واحواله على وجه الاجمال وقد تكلمنا في امر الجواهر من حيث الوجود في اعتبار التقدم والتاخر فيها الخ اعلم ان الشيخ قد تكلم اولا في معرفة هذا العلم وبيان موضوعه الذي هو حقيقة الوجود بما هو موجود واقسامه الاولية الذاتية وذلك في المقالة الاولى ثم شرع في بيان عوارض الوجود والموجود بما هو موجود التي هي كانواع من الجواهر والاعراض وهي كانيتها مؤلفة من الوجود والماهية فاثبت وجودها اولا وذلك في المقالة الثانية ثم عرف في الثالثة للاعراض ثم بين حال المتقدم والتاخر الذي هما كالمقومين للموجود فان كون كل وجود في مرتبته ومقامه موجبا حقيقة وذاته وذلك في المقالة الرابعة ثم جاء الى احوال يحيطها وحدودها مطابقة حدودها للحدات وذلك في المقالة الخامسة فالايق بهذا الموضع ان يتكلم في احوال العلة واقسامها التي هي اسباب وجود الجواهر والاعراض ومحيتها المركبة ولانها اسباب الماهية فان العلتين المادية والصورية مناسبان للجنس والفصل وانها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فيجب ان يبحث عنها في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود ولواحقه وقد علمت فيما سبق ان مبادي الموجود كيف يكون من عوارضه ولواحقه واعلم ان العلة لها مفهومان احدهما الشيء الذي يحصل من وجوده ووجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء والثاني ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب ان يوجد بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى تامة وهي العلة التي لا يتوقف المعلول على غيرها ولا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى ناقصة وهي ينقسم الى عنصر وصورة وفاعل وغاية والقابل بان اطلق اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك اللفظ ولاسيما ينكر ان العلة تنقسم الى كذا وكذا بل الحق انها بالمعنى الثاني وانفع على الكل

قوله فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي جزء من قوام الشيء التي يكون بها الشيء ما هو بالفعل وبالعنصر الى اخر العلة اما ان يكون جزء الوجود الشيء المعا ولا يكون جزء لوجوده فالتي هي جزء لوجوده ينقسم الى ما به يكون الشيء موجودا بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء موجودا بالقوة وهي العنصر والتي هي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله وجود الشيء وهي الغاية وما يكون منه وجود الشيء وهو الفاعل هذا تقسيم وتعريف لكل واحدة من الاربع والشيخ ذكر في تعريف الصورة بدل جزء الوجود جزء القوام وبدل كون الشيء موجودا بالفعل كونه هو ما هو بالفعل وفي تعريف العنصر

بدل كونه الموجود بالقوة كونه هو ما هو بالقوة نظرا الى ان هاتين علتان للقوة لا للوجود كما مر ح بر في الاشارات وفيه نظر كما
ستعلم ولذلك غير هذين التعريفين وبدلهما فيما بعد الى قوله فاما ان يكون الجزء من وجوده الذي ليس بجسم من وجوده وحده
ان يكون بالفعل بل بالقوة وسمي هيولى ويكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة والحق ان اعتبار
التقدم والتاخر والعلية والمعلولية بينهما في المهيات انما يكون بالعرض ومن جهة اعتبار الوجود والا فلا علاقة بينهما
ولا سببية ولا مسببية وذكره في تعريف العنصر ههنا قبل الخوض في تعريفهما قوة وجوده ليخرج من العلة العنصرية
ما يتوهم كونه من افرادها باعتبار اخر وهو مثل الاربعة بصفة الزوجية والنار للحرارة وبالجملة علل الاوصاف اللازمة سواء
كانت لازمة للهوية او للوجود فان كثيرا من الناس يظن كونها عنصرا لتلك الصفات حتى انهم جوزوا لاجل ذلك كون الشيء
الواحد فاعلا وقابلا فاشير بقيد على ان العنصر ما يجري مجراه هو الذي هو لذاته فيها قوة وجود الشيء اي امكانه وهذه
الصفات من اللوازم الضرورية التي لا امكان فيها وقد يخص الفاعل بما منه وجود الشيء المباين وسمي ما منه الشيء المقارن
باسم العنصر في المادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع في اسم
العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما ينفصل فيكون خمسا والصورة قد يختلف
نحو تقويمها للمادة وللمجموع المركب منها والاولى ادراجهما بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريكها غير مقارنة
موجبا لافادة هذه العلة واقامة قرنيها بها كما مر بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة وان كانت علة لوجود
المادة وصورة لها لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية وكذا القابل اذا كان مبدأ لما فيه لم يكن علة مادية له لتقدم
الصورة عليه ولكن يكون علة لوجود المركب او لوجود العرض بعد تقومه في كلتا المبدئين بالصورة وستتضح هذه المعاني
فيما سيأتي من الكلام **قيل** والفاعل العلة التي تفيد وجودا متباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالفصل الاول
محلا لما يستفيد منها اذ قد ذكر ان جماعة خصوا اسم الفاعل بالعلة التي تفيد وجودا متباينا لذاتها ومنهم الشيخ وليس
عندنا لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فاجاب عنه
الشيخ بوجهين الاول ان المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالفصل الاول وتاثير الفاعل الطبيعي في الحركة ليس لذاته
بل لما يعرض الطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية كما يحققه في مسائل الكلام والثاني ان الوجود الذي يحصل من الفاعل
الطبيعي المقارن من الامور التي لها صورة في الخارج ليس حصوله من هذا المبدأ من جهة كونه فاعلا بل من جهة كونه معدا
او شرطا او مقربا قابل منفعل فيكون كالقابل الا فاعل فان المعنى بالفاعل عند الحكماء الالهيين هو ما من الوجود ومفيده
بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس الى ما يصدر منه من الحركات
والاستحالات وفي الجوابين نظر اما في الثاني فلان نقول هب ان الطبيعة لا يفعل الحركة الا بعروض حالة غريبة وهب انا الطبيعيين عنوا
بالفاعل كل مبدأ حركة ايضا ليس للطبايع آثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء ونفس الحركة من الامور
الوجودية وصدورها عن الطبيعة بشرط الغريبة لا يخرجها عن كونها آثارا صادرة منها مقارنة لها ومنها اقتران المادة
بالصورة وقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها وان كانت قابلة بالشركة للمفارق ومنها لوازم المهيات على ما ذهبوا
اليه من انها فاعلة للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها انها لما كان علما تعالى عند الشيخ وتلميذه بهمنيار وغيره تبعا للعلم
الاول لهم والمشائين بحصول الصور المقترنة لذاته وهو سبحانه فاعل لتلك الصور الحاصلة في ذاته من ذاته فاين المهرب عن لزوم
اقتران الفاعل لما يفيده في بعض الامور وليت شعري ما الذي يدعوه ويضطره الى هذا الهرب والتخصيص فان كان منشأ ذلك
انه يلزم من كون الشيء فاعلا لما يلحقه كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد بعينه فنقول ان الامر المتحد ان كان من اللوازم فلا قابلية هناك
بمعنى القوة والاستعداد المنافي لمعنى الفاعلية والفعل والايجاد وان كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة
من مادة وصورة فالفعل بجهة الصورة والقبول من جهة المادة **قوله** ونعني بالغاية الخ هذا تعريف العلة الغائية و
يقال لها العلة الغائية ويجيء تحقيق معناها وكيفية تقدمها على سائر العلل وكيفية تاخرها عن المعلول فيما تحت الكون وقوله

وقد يظهر ان لا علة خارجة عن هذه فنقول اما بيان حصر العلل في هذه الاربع بما يخرج من التقسيم الحاصر بين النفي والاثبات او بما يجري مجراهما بان يقال العلة للشيء اما جزء او خارج عنه والجزء اما الجزء الذي به الشيء بالقوة او الذي به بالفعل وهما المادة والصورة والخارج اما لاجله الشيء وهو الغاية اولا وهو الفاعل فهذه الاقسام الاربعة ترجع اليها جميع الاقسام فان المبادي من جهة اربعة ومن جهة خمسة ومن جهة سبعة واما جهة كونها خمسة فهي ان الخارج الذي ليس لاجله الشيء اما ان يكون وجوده منه بان لا يكون هو فيه بالذات بل بالعرض ان كان فهو المختص باسم الفاعل وان كان وجوده منه بان يكون فيه وهو ايضا العنصر او الموضوع وقولنا ايضا للاشعار بكونه شبيها عنصرا بالقياس الى المركب فلجهتان من العلية احدهما بالقياس الى المركب والاخرى بالقياس الى ما هو قابل له فان اعتبرنا الجهتين واحد العنصر الذي هو قابل لا جزء للشيء غير العنصر الذي هو جزء لاختلاف نحو البداية فيهما كانت المبادي خمسة وان اخذت كلتا الجهتين شيئا واحدا لاتحادهما في الموضوع واشتراكهما في معنى القوة و الاستعداد كانت اربعة واعلم ان القابل الذي يعد من المبادي لما ليس بجزء ليجب ان لا يكون هو المادة بالقياس الى الصورة بل انما امتد اثبته على هذا الوجه بالقياس الى العرض اللاحق وذلك ايضا بعد تقومه بالصورة فان القابل الذي هو جزء المركب الطبيعي يحتاج الى الصورة في تقومه وجودا فالصورة علة له فكيف يكون هو علة لها في الوجود وذاته باعتبار ذاته لا يكون الا بالقوة وما بالقوة من جهته ما هو بالقوة لا يكون مبدأ لما هو بالفعل الا بالعرض فقد سبق في تعريف العرض انه الموجود في شيء ما يتحصل الذات نوعا وجودا فلا جهة لا يوجد ولا يعرض الا الموضوع فقد حصل له وجود بالفعل ثم صار سببا لقوامه و وجوده فبالحقيقة المبدأ الحقيقي لوجود الاعراض انما هو الصورة او المركب من جهة الصورة لا من جهة المادة سواء كانت لازمة فيكون تقدم الموضوع عليها بالذات او مفارقة فيكون تقدمه عليها بالذات وبالزمان جميعا وانما الحاجة للعرض الى المادة لاجل تشبثها القوة والاستعداد وترجح بعض الاوقات وتعيينها لصدور بعض افراد النوع الواحد دون البعض ولكون بعض الافعال والآثار مشتدة جدا لوجود حدوثها عن الزوال وبقائها عن الانقضاء والانتقال فيحتاج الى قابل وجود منبع القوة والامكان فان قلت اليس القوم حكموا بان الهيولى علة للصورة والصورة تحتاج اليها في التشخص كما مضى في مباحث الدوام بينما قلتما ذلك راجع الى كون المادة علة لما يتعقب عنها الصور من الاعراض اللاحقة كالنامي في التشكل وسائر ما يتجدد من الاعراض وما شانه التجدد فهي بالحقيقة علة للعرض لا للصورة واما كون المبادي من جهة سبعة فهي هذه الخمسة واثنان اخران احدهما الصورة بالقياس الى المادة فان اعتبار علتها للمادة غير اعتبار علتها للمركب منهما والثاني الموضوع مركبا كان او بسيطا ماديا او مفارقا بالقياس الى العرض اللازم كالابعاد للزوجية والمثلث لمساوي زواياه لقائمتين ولا يمكن الحاقه بالعلة القابلية اذ ليس فيه جهة القوة والامكان بل الوجه ارجاعهما جميعا الى الفاعل كما اشرنا اليه وانبثناء وان كانت الصورة علة للمادة بعينها فليست على الجهة التي تكون علة للمركب وان كانا اه ان الصورة الحقيقية التي هي جزء خارجي لها جهتان من العلية احديهما من جهة ما هي جزء لقوام المعنى المركب في معنى هذه العلية مجرد كونها جزءا ويشترك في هذه المبدأية جزء المهية الغير الشخصية بل جزء المركب الذي لا وحدة له اصلا كالجزء الموضوع بجنب الانسان والاخرى كونها مقومة للمادة وشريكة لعلتها الفاعلية وكانتا الجهتين وان كانتا يشتركان في كونهما علة لما لا يباين ذاتها ذاته لكن هي باحد الجهتين ليست علة معينة لوجود الاخر الذي هو معلولها اعني المركب بل يفيدها الوجود في هذه الجهة شق ثالث هو المفارق منهما لكن مع شريك هو ذلك المفارق ايضا بانه يوجدا ولا هذه العلة اعني الصورة ثم جبرتهما يقتضي ذلك المعا الاخراى يقتضيه بالصوره فيكون الصور بالقياس الى ما يفيده الوجود واسطة باعتبار وشريكه باعتبار فهي للمادة كانها مبدأ فاعلي لوكان وجود المادة بالفعل يكون عينها وحدها انتهى بما هي صورة مطلقة جزء العلة فاعلية مثل احدى الدعامات لا بعينها لمسك السقف بواحدة منها بعد واحدة او كاحد محركي السفينة في جريانها بالجري الحقيقي وبواحد منهم لا بعينه كما سيوضحه الشيخ فيما بعد في اثبات ذلك المبدأ المفارق فالصورة علة صورية للمركب منهما معا المادة وهي صورة للمادة وليست صورية لها كما ان المادة علة مادية لذلك المركب هي مادة للصورة وليست علة مادية لها فاتضح مما ذكره ان كل واحد من المادة والصورة علة قريبة وبعيدة من جهتين للمركب منهما الذي لحقيقته نوعية فانه اذا كانت

قوله

الصورة فحقيقتها من مقولة الجوهر يكون مجموعة للمادة والمادة علة مادية للمركب فتكون الصورة علة لعلة المركب بعدا لابنا
ولكنها من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له بلا واسطة بينهما واما المادة فان كان المركب جسما صناعيا وكانت الصورة
هيئة مرئية يكون المادة موصوفا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية لذلك المركب فكانت المادة علة لعلة المركب
فهي علة بعيدة من هذا الوجه على انها من حيث كونها جزءا ما علة قريبة له بلا واسطة بينهما فاذن المادة والصورة علتان
قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن وهما ايضا علتان بعيدتان من حيث كل منهما للاخر في التقويم بوجود وليس تقويمها الشيء
المركب على وجه تقويمهما اياه بلا توسيط فلا الصورة في تقويمها البعيدة علة صورية للمعلول المركب ولا المادة علة مادية في
ذلك له **قوله** والفاعل يفيد شيئا الخ وجود الغير للاخر عن فاعله ويكون صدور الوجود بيان فاعلية الفاعل وانها لا يكون
الا بالقياس الى ما هو مباين له وان وقع في بعض المواضع مقارنا له فليس ذلك من حيث كونها فاعلا بل من حيثية اخرى كما اشار اليه
انفا فان الفاعل هو علة لتحقيق وجود الشيء اخر وليس له ذلك الوجود من نفسه اذ لا معنى لكون الشيء معطيا لنفسه الكمال بان يكون
شيئا واحدا معطيا واخذا من جهة واحدة ومفيدا ومستفيدا معا لان الاخذ المستفيد لشيء ما لا يكون له في ذاته ذلك الشيء
والمعطي المفيد ما يكون له ذلك الشيء فاذا ما لم يكن ذاته ذاتا واحدة فاستحال ان يكون ذات القابل وذات الفاعل ذاتا
واحدة فليس ذات القابل قابلة لصورة الوجود الذي هو ذاته ذاته ولا ايضا يجوز ان يكون ذات الفاعل مقارنة للقابل داخلة فيه
ولا العكس بل يجب ان يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة قبول الاخر فان توهم متوهم ان الماء
قابلة للصورة الطبيعية التي يفعل الآثار من الحركات وغيرها في مادتها اعلم ان المادة التي هي مستعدة لصورة ما وتحمل قوة
قبولها غير المادة التي تقومها الصورة وتستتبعها وكذا الصورة التي تقوم بها المادة ويخرج بها من القوة الى الفعل غير الصورة
التي تستعدها وبينهما امكان وجودها **قوله** وليس يبعد ان يكون الفاعل بوجه المعلولة لما علمت ان كلا من الفاعل
والقابل يجب ان لا يكون ذاته ذات الاخر ولا ايضا احدهما في الاخر ولا ايضا احدهما قابلا للاخر فاعلم انه يجوز ان يفيد الفاعل
وجود المعلول على النحو الذي هو وجوده ويكون ذلك المفعول هو الذات الفاعل وهذه الملاقات بين الفاعل ومفعوله
يتصور على وجوه كما اشرنا اليه فمن ذلك الوجوه كونهما معا في مادة واحدة كالجمايع التي هي في الاجسام الجمادية كالخشب
والحجر التي هي مبادي فاعلية لما يحدث كالحركات وغيرها في المواد التي فيها تلك الطبايع والصور ولكن ليست مقارنتها
لا محالة مقارنة مقوم لمقوم ولا مقوم لمقوم بالجزئية والدخول فيه ولا مقارنة شيء لمادة له بل الفاعل وما يصدر
عنه فانان متباينتان في الحقيقة وان كانا في محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعوله مادة بيان
ان نائب الفاعل ليس الا في وجود الشيء لا في حدوثه وان يكون الحادث مسبوقا بعدمه في لوازمه المستندة الى نفس صوبته دون
صنع الفاعل فيه فاذا اتفق فاعل لا يفعل خلدا وقتا فلم يكن الفاعل فاعلا ولا مفعوله مفعولا في ذلك الوقت ثم اذا عرض له ان يصير
فاعلا بالفعل شيء من الاشياء والدواعي كما فصل في ما سبق فيكون عنه وجود الشيء بعد ان لم يكن فههنا امور ثلثة عدم
سابق ووجود لاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم هو الذي يستند الى الفاعل من هذه الامور ليس العدم السابق لانه
مستند الى عدم العلة ولا كون الوجود بعد العدم لانه ليس من الاوصاف الممكنة الثبوت والملاحظة بوجه حتى يفتقر الى فاعل وعلة
لان هذا الوجود الذي بعد العدم لا يتصور الا هكذا فبقي ان المستند الى الفاعل اولا وبالذات ليس الا نفس الوجود وذلك لانه
من لوازم ما يصدر عنه وما هو الفاعل الحقيقة لان ذلك المسمى بالفاعل صار في هذا الوقت على جملة من الاحوال يجب عنها ان يكون
لغيرها حالي لغير ذلك الفاعل وجود من وجوده الذي ليس هو الذات واما كون هذا الشيء الحادث لم يكن موجودا فليس من سبب في علة
فعلية فان الاعدام اذا كانت معلولة منسوبة الى علل فعلها ليست الا لعدم علل الوجود لا غير فعدم الحادث منسوب الى عدم
علة وجوده او عدم شيء من اجزاء علة وجوده او عدم فاعليتها موقوفا على الفعل وما قال قد ينسب الى علة ما لان من الاعدام
ما لا ينسب الى علة كالمتشابه بالذات مثل شريك الباري والجتماع النقيضين ونحوهما فان اعدامها غير منسوبة الى علة اصلا وهذا
كذا كون وجوده بعد العدم ليس بفاعل ولا علة كما مر فاذن لما كان الامكان علة الحاجة الى الغير فالمنسوب الى وجود الفاعل

من هذه الامور الثلثة هو وجود الحادث كان المنسوب الى عدم العلة هو عدمه لاحدوثه وكونه بعد العدم فالوجود علة لانه لا يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون بعلة وكذا العدم السابق علة لانه قد يكون وقد لا يكون ولما لم يكن الوجود الذى بعد العدم من حيث هو كذلك مما يمكن ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون وجودا بعد العدم والمجموع الى العلة هو الحدوث بوجه فكون

قوله هذا الوجود بعد العدم مما لا يكون بسبب فاعل فان قال قائل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول اه هذه مغالطة نشأت من اهمال الجهتين واخذ الشئ تارة بذاته وتارة مع وصفه فان وجود الشئ هو الذى يمكن اعتباره الاول تارة بنفسه تارة ويمكن اعتباره بكونه بعد العدم تارة اخرى فان اخذ على الوجه الاول فهو فى نفسه غير ضرورى فحق انه يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون يحتاج الى الفاعل ولا دخل للعدم فى هذا الامكان وهذه الحاجة اذ ليست حاجته لاجل كونه بعد العدم بل لكونه فى نفسه غير ضرورى وان صدق عليه بحسب الواقع بعد العدم وان اخذ على الوجه الثانى اى اعتبرت فيه حيثية كونه بعد العدم لا نفس الوجود فقط الذى تحقق فى الواقع انه بعد العدم اى اخذ كائنا مجموع من الوجود ومن كونه بعد العدم فذلك لكونهما مركبا اعتباريا مما لا سبب فى وجود بالذات وبالعدم نفسه بالتبع لا بنفسه قوله وربما ظن ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون الشئ وجودا اه يريد بيان ان المفعول والمعلول كما يحتاج الى الفاعل والعلة فى حدوثه كذا يحتاج اليه فى بقائه وهذه المسئلة غير المسئلة التى سبق ذكرها فان الكلام هناك كان فى ان المحوج الى العلة هل هو الحدوث والامكان اى المحتاج الى العلة هل هو الوجود من حيث كونه بعد العدم او من حيث كونه فى نفسه ممكنا والكلام ههنا فى ان تاثير الفاعل والحاجة اليه فى حال حدوث الشئ والممكن او فى حال حدوثه وبقائه جميعا يعنى ان المرتب على العلة الصادر عنها هو نفس الوجود الممكن حادثا كان او باقيا فجماعة من المتكلمين ظنوا بان الممكن انما يحتاج الى الفاعل فى حدوثه وليكون له وجود بعد العدم فاذا احدث ووجد تحصل له الاستغناء عن السبب فالحاجة الى الشئ انما هى فيما لا يحصل او فيما حصل ووجد والا لزم تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وصوغ ولاجل هذا الظن المستنكر قالوا بوجوب العدم على البارى تعالى لما مر عدمه وجود العالم فيكون عندهم لا بطل الاشياء منحصرا فى بطلان الحدوث وهى مقدمة لا تحتاج على المعلول الا مفارنته على ما تبين وليس الممكن الباقى ولا المستمر كالنفوس الانسانية علة وهذا الظن ظن فاسد لان الوجود الذى بعد الحدوث ما لا يجب اما ان يكون واجبا لذاته او غير واجب لذاته فان كان واجبا فاما ان يكون وجوبه لهويته لنفس تلك الهوية بمعنى ان المقتضى لوجوب الوجود هو نفس تلك الهوية فاستحال عدمه فكيف يكون حادثا واما ان يكون وجوبه لها بشرط اخر غير الهوية فذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من الصفات واما شئ مباين لها فهذه ثلثة احتمالات والاول باطل لوجهين احدهما ان الحدوث نفسه غير واجب بذاته والذى ليس بواجب لذاته استحال ان يصير بسببه شئ اخر واجبا بذاته وثانيهما ان الحدوث قد بطل حين البقاء وبطلان

قوله الشرط يوجب بطلان المشروط به لا يقال ان العلة كونه مما قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث وهذا الكون لا يبطل ببطلان الحدوث لانا نقول نخ رجع هذا الى الشق الثانى من الاحتمالات الثلثة وهو كون العلة صفة من الصفات فنقول هذه الصفات لا تخ اما ان يكون للهوية بما هى هوية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم الهوية اه يريد ابطال الشق الثانى من الشقوق الثلثة يبقى الشق الاخير منها وهو ان يكون وجوبها لسبب شئ مباين حقا فيكون الحادث حين البقاء بعد الحدوث غير واجب بذاته بل لسبب منفصل يطل كونه مستغنيا عن العلة وتقريره ان هذه الصفات التى فرض كون الهوية بها واجبة بعد الحدوث اما ان يكون لازمة للهوية بما هى هى من جملة الوجود او لا يعطى الاول يلزم ان يكون وجوب الوجود الذى يتبعها ويلزمها لازما

للهيئة ايضا لان لزوم الملزوم مستلزم للزوم اللازم وقد فرض كونها حادثة هذا وعلى الثاني وهو كونها غير لازمة للهيئة بما هي هي بل من جهة وجود
الحادث فيكون هي حادثة مع حدوث الوجود فالكلام في وجوب وجود تلك الصفات الموجبة لوجوب وجود الشئ بعد الخلق كالكلام
في اصل ذلك الوجوب اذ الشئ ما لم يجب لم يجب ثم اقول ان يترتب صفات بلا نهاية كلها حادثة او ينتهي الى صفة يجب الشئ
خارج والقسم الاول مع كونه محالا في نفسه يوجب كون الصفات باجمعها الحدوثية مفتقرة الى علة خارجة من ذاته والقسم الثاني
يوجب كون الموجود الحادث الباقي انما يبقى وجوده لعلة خارجة من ذاته فثبت المطلب بكل من هذين القسمين والذي يبقى من الاقسام
الثلثة استقامته وخلفا قوله على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا ما وجد اخ لاثبات هذا المطلب اعلم ان هذين
المطلبين مثلا زمان اي كون العلة في الاحتياج الى العلة ان كان هو الامكان كان الممكن مفتقرا الى العلة في اي وقت كان في الصدر
عنها هو وجود الممكن حادثا كان او باقيا وان كان الملجوج الى العلة هو الحدوث لا الامكان فلا يحتاج الباقي في بقائه الى العلة لانتفاء
عنها هو حدوث الوجود او الوجود الحادث لا غير فالملجوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان وان كان اثره الصادر عنه هو نفس
الوجود مطلقا كان الملجوج اليه هو الامكان فالشيخ جعل المطلب الاول حجة على الثاني توضيح برهانه وبيان مقدماته وغرضي
عن الشرح قوله والفاعل الذي نسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة فاعلا من حيث يجعلونه فاعلا اه الجمهور يظنون ان
ان الفعل والايجاد والصنع عبارة عن تحصيل شئ بعد عدمه اي احداث الفاعل اياه بعد ان لم يكن فزعموا ان الفاعل الذي
من شرطه ان يتقدم على الفعل بالزمان ويكون ذا غاية سموه فاعلا بالقوة وهذا جعلوا المفعول بعد وجوده مستغنيا عن
الفاعل والشيخ رد عليهم بان ذلك يوجب ان لا يكون ما يسمونه فاعلا فاعلا من الوجه الذي هو فاعل فان حقيقة كونه فاعلا هو
ايجاده بالفعل له مفعولا لاعدم ايجاده بالفعل له فاذا ضم الى حيثية كونه فاعلا الا زم له مقابل تلك الحيثية فلم يكن فاعلا من الجهة
التي هو فاعل فلم يكن الفاعل عندهم فاعلا فان الموصوف بصفة كالبياض مثلا اذا شرط في مفهوم ذلك الاتصاف به عدم
الاتصاف به واعتبر في كونه ابيض عدم كونه ابيض لم يكن ما فرض ابيضا ابيض من الجهة التي هو بها ابيض وذلك لانهم شرطوا
في كون الشئ فاعلا ان يستفاد منه الاثر ان يكون بالقوة وقتا ما غير فاعل ثم الجهة اراده او حالة اخرى من الحالات اللاحقة
لم يكن اولا ثم يحصل منه الاثر فالتحقيق ان فاعليته مع ذلك الحالة اللاحقة هي العلة بالفعل وقبل ذلك اللحوق لم يكن فاعلا الا بالقوة
فقد امتاز كونه فاعلا بالفعل عند اهل الحق واما عندهم فقد يقوم كونه فاعلا بالفعل بكونه لا علة بالفعل فكان الفاعل
عندهم مفهوما منتزعا من كونه علة بالفعل بعد لا كونه علة بالفعل اي بهذا المجموع المؤلف من العلة وعدمها السابق قوله
فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزمهان اي بعض ما كانت الفاعلية عندهم عبارة عن كون الشئ موثرا في شئ بواسطة لحوق خاتمة
غريبة طارية عليه من اراده او قسر او غيرهما فكل فاعل عندهم منفعل لانهم لا يجردون الفاعلية عن الطريان حال اخرى
وصفة خارجية عليه والانفعال لا يعني به الا كون الشئ متصفا بصفة وجودية بعد ما لم يكن وكل فاعل يلزم ان يكون منفعلا بل
نقول ان معنى الفاعلية نفس كون الشئ متصفا بالايجاد بعد ما لم يكن وهو معنى الانفعال فكل فاعل عندهم منفعل من الجهة التي
هو فاعل وهذا محال والاول ايضا محال من جهة الخالية والدوام لا مطلقا فان من الجايز ان يكون بعض الفواعل منفعلا لامتناع ان كل
ما ينفعل فعلا بسبب انضمام اراده او حالة هو حالة بين جمد ومنفعل من جمد ولا استحالة في ذلك قوله فاذن ظهر ان وجود
الهيئة تعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الهيئة اه لما ابطل كون كل ما للهيئة امكانية مستغنية عن الفاعل في وقت من الاوقات
وابطل ايضا كون العدم السابق مما للرد خلية في تاثير العلة وخرج بالمقصود وهو كون وجود كل هيئة متعلقا بالعلة من حيث
كونه وجودا للهيئة لان كل ذي هيئة فهو ممكن الوجود وامكان الوجود يقتضي احتياجه الى العلة لا عدمه السابق وذلك لان
من لوازم الهيئة الذي لا ينفك عنها اصلا فالهيئة ما دامت موجودة وجودها متعلق بالغير فنفس الوجود الامكاني متقوم بغيره
بالذات سواء كان قديما او حادثا باقيا او فاسدا فكونه بعد العدم وغيره من الصفات احوال عارضة له لا دخل لشئ منها في الحاجة
الى المفيد فالمعلول الدائم يحتاج ايضا الى ما يفيده الوجود دايما ما دام كونه ممكنا موجودا قوله فضلا فيما يذهب اليه اهل الحق من
ان كل ملك فهي مع معلولها او تحقيق الكلام في العلة الفاعلية يريد في هذا الفصل اثبات ما ذهب اليه الحكماء المحققون من ان كل علة

لانتفاء الوجود والوجود الباقي
وكذا العكس يعني ان اثر الفاعل
ان كان هو الوجود الحادث

هو كونه فاعلا بالفعل

مفيضة

مقتضية في تعلولها وتحقيق ما عليه الفاعل اعلم ان الكثير في الفصل السابق من كون المقتضي للحاجة الى العالم هو الامكان لا الحدوث وكون الاثر المرتب على الفاعل هو الوجود فقط لا كونه حادثا يكفي في اثبات هذا المطلب لكن العرض اذا لم اشتد على الجمهور في ذلك واختلط عندهم غير الفاعل بالفاعل **قوله** والذي يظهر من ان الاب يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والتخوم تبقى بعد المساء قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالعرض وما بالذات فاقول لو سلم كون الفاعل بتقدم على الفعل فذلك ليس من حيث كونه فاعلا ولا الفاعل بما هو فاعل بما يجوز ان يتخلف عنه فعله بل ذاته باعتبار اخر وحيثية اخرى غير الحيثية التي بها فاعل فقد يكون قبله ومثل ذلك الفاعل لا يكون فاعلا بنفس ذاته بل بانضمام امر اخر والفاعل الذي يكون فاعليته بنفس ذاته والذي يكون فاعلا محضا من كل جهة فلا يتخلف فعله اصلا عنه من اي اعتبار اخذ فالفاعل الذي يكون فاعليته زايدة عليه قد يكون فاعلا بالذات وقد يكون فاعلا بالعرض والاول مثل الطبيب العلاج والثاني اما لانه معين للفاعل بالذات كما في الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب لا من حيث انه كاتب واما لانه معاون له بالذات امر اخر يقارنه ما دام به العرض كما في السقوط بالعرض للزوم التبريد معلولا بالذات من استفراغ الصفراء المستتبع لنقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدماء على السقوط السقم فان على الصحة مبدأ رفع من الطبيب ومبدأ الاتحاد والتشكل الذي للسقف فاذا تقرر هذا فاعلم ان من هذا القبيل نسبة الفاعل الى الاب في توليد الابن والى البناء في عمل البناء والى الزارع في تحصيل الزرع والى النار في تخوم الحطب وغيره فليس الاب علة للابن ولا النار سببا للنار كما وقعت الاشارة اليه في الكتاب الالهي بقوله تعالى افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون ولقوله افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وقوله افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون فالله سبحانه ارشد الى وجه الخطاء والاشتباه في نسبة الفعل الى غير الفاعل الحقيقي بعد الفعل كالاب والزارع والمورى للنار اي بحسبها من انها مبدء قريب لها فقد علمت بان ما هو فعل هؤلاء الفاعلين ليس بالذات لا هو من باب الحركات ونحوها فنسبة الجميع نحو الاب والحرث والايراء لكل واحد منها شيء من الحركة لا غير والحركة لا تبقى على التحرك فما هو فعل الفاعل بالذات لا يزال صدوره عنه كالولد والزرع والتخوم ليس فعله بالذات بل له فاعل اخر لا يتخلف عنه فعله وكذا الامثلة التي ذكرها الشيخ من البناء والاب والنار ليست علة بالحقيقة لا لهؤلاء من النسب اليها من التوالي المذكورة ولا لوجوه اما البناء فحركات يده على الحركات اللبنات واجزاء البيت مثلا وانتهاء اخر كاته على لانتهاء هذه الحركات وانتهاء تلك الحركات على الانتهاء الحركات من اللبنات وغيرها على هيئة مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة واما سلكها من التفرق فهو بقوة ممسكة افادها الله تعالى الذي يمسك السموات والارض ان تزولا بقوته وقدرته وهكذا يتاتى الجواب في توليده كما اوضحه الشيخ وكذلك فعل النار اذا احصلت منها نار اخرى فانها بالذات تحتاج ما يجاورها كالماء بالاعداد فاذا تكرر الاعداد والاستعداد اشتدت سخونة عنصر الماء فصارت الصورة المائية المقومة للنار فاعلة للسخونة الشديدة كالطبيعة الصعدة الجمرة الى فوق باعداد القاسر الرامي فاذا بلغت هذه التسخين الحد الذي ابنا الماء بطل استعداد مادته لقبول الصورة المائية واضحافها بالفعل فانقلبت نارا بافاضة المبدء الفعال الصورة النارية عليها فليست النار الاولى هي النار الثانية بل المبدء الذي يكسو العناصر صورها باذن الله وتقديره فكل فاعل بالذات مع فعله وكل علة مع معلولها الا ان بعض الافاعيل والمعاليل مما يسبقه مقدمات هي اما علل بالعرض او معينات او منقرة هي الى معينات فالتي هي علة بالذات يجب بحسب اعتقادنا بقاؤها باقية مع معلولها فالعلة بالذات في بقاء هيكل البناء هو تكلل الاجتماع مع البنية وعلتها الطبيعة المجتمعات المشتة لها على ان لا يفيد عند تلك الطبيعة المبدء المفارق العقل الفاعل للطبايع العنصرية البسيطة والمركبة على حسب استعداد موادها القابلية واما العلة بالذات القريبة لحصول الولد هي اقتران صورة بمادتها وهما السيلان الصوري والمادي والسبب الفاعل لهما هو ذلك المبدء المفارق واما طرحة النار فهي ايضا المفارق الواهب للصورة مع حصول استعداد المادة لها بزوال الاستعداد واضدادها فاذن كل علة بالذات مع معلولها وبالعكس ومما يؤيد هذا المطلب ما قاله المعلم الاول للفلاسفة في اثولوجيا **قوله** واذا قضينا فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية فانما يشير الى هذه العلل يعني ما ظهر لنا ان العلل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فليس لاحد ان يقول ان القوم ذكروا في بيان ارتباط الحادث بالقديم ان لا بد هنا لك من علل متعاقبة غير مجتمعة ولا متناهية

يكون كلها متناهية فلا منتهى غير متناهية وذلك ينافي قولكم فان كل علة مع معلولها وينافي ايضا ما قضيتم بان العلل لا بد ان يكون
متناهية وذلك لانا اذا قضينا وفق ما ذكره الحكماء فيما يصدر بكلامنا في هذا العلل ان العلل متناهية فانما اردنا بها العلل الفاعلية
دون ما يكون بالعرض واذا قالوا او قلنا ان اسباب الحوادث غير متناهية فانما نريد به الاسباب التي هي علل بالعرض ونحن
معاشر الحكماء لا نمنع ان يكون في الوجود علل معينة واسباب معدة ذاتية الى انتهاء بعضها قبل وبعضها بعد بل نقول ذلك
مما هو واجب بالضرورة في ارتباط الحادث بالقديم وذلك لان كل حادث لا بد من ان يجب وجوده بعد عالم يجب فلا بد له ايضا
من علة حادثة فهي ايضا لحدوثها وجب وجودها بعد ما لم يجب وكذا الكلام في علة العلة فلا بد في الامور الغير المتناهية الحادثة من اسباب
معدة ينضم الى العلل الثابتة الموجودة بالفعل بها يصير علة موجبة بالفعل وتلك الاسباب وجب ان يكون غير متناهية كما يجب
ان يكون في الوجود سلسلة متناهية مجتمعة من العلل والمعلولات الثابتة الذاتية كذلك يجب ان يكون فيه سلسلة غير متناهية متعاقبة
من العلل والمعلولات الحادثة العرضية فضلا ان سلسلتان احدهما ذاتية طولية والاخرى عرضية فالمبدع سبحانه ربط
الحادث بالثابت بالثابت وقوله ورد ذلك لانه نفى به اسئوالم اليتم يعني ان السؤال اذا وقع في لمية حدوث كل حادث من جهة
اسبابه المعدة فلا بد ان لا ينقطع بحال اذ كان السؤال من اسبابه الذاتية فانه ينتهي الى ما لا يتناهى وهو واجب الوجود **قوله**
ولكن الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه المتتاليات لا تخ اما ان يوجد كل واحد منها او لا يوجد منها اما الاول فهذه من الاشكال الممتنعة
في ارتباط الحادث بالقديم تقريره ان هذه الاسباب الغير المتناهية المتسلسلة بلا نهاية لها ان جميع كل واحد منها فان واحد فيلزم تتابع
الآنات وتلاحق الدقيقات من غير ان يجتمع بينها دقيقان وهو محال كما مر في مسلك ابطال تركب الجسم من الاجزاء الفردية ونعني بتركب الزمان
والحركة من الآنات والآنيات واما الثاني فما لا يكون ايجاب كل منها المعلول في جميع ذلك الزمان لا في طرفه وكذلك الموجب لا يجاب به
يكون معه في ذلك الزمان وكذا الموجب لا يجاب به موجب وهكذا يتصل منها سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة معا في زمان واحد
هذا القسم من التسلسل في العلل هو الذي حكم باستحالته ثم مع كونه مستحيلا لم يقع به ارتباط الحادث اذ المجموع منها ايضا حادث لا بد لها
من علة تحدثها لا علة خارجة عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل وهو الجامع بين الشيخ وغيره من هذا الاشكال وهو ان الحركة
بقاؤه ليس بقاء مستمرا على حالة واحدة بل هو في نفس بقائه الاستمراري متغير فلولا وجود الحركة لكان الاشكال واردا غير مندفع
لكن الحركة لما كان تجددها وتغيرها الدوري تغيرا من حالة الى حالة غير اين الى آن الى آن يليه بل ما من حالة آنية يفرض فيما الا وبينها و
بين حالة آنية اخرى مفروضة حالات كثيرة مفروضة على النعت المذكور وبالجملة ليست حالاتها المتجددة في آنات متتالية متناقضة
بل كلها شيء واحد متصل على نعت التجدد والانقضاء فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة لذاتها بل لكونها على نسبة ما
ووضع ما بسبب الحركة فالحركة لما علة الحدوث او جزؤها او شرطها فيكون علة الحوادث بما هي علة لها امرا متغيرا غير ثابت الذات
على حالة واحدة ولا باطلة الوجود من كل وجه ولا بد فيه الوجود ولا ايضا متصلة الوجود متتالية ومتشاكلة على هذه
الصفة هو الحركة فالضرورة الحركة هي السبب الحافظ لنظام علل الحوادث او شرطها او شريكها وبما تحمل هذه الاشكال وما يجري
وما يجري مجراه واعلم ان الكلام عائد في اصل صدور الحركة من العلل الثابتة التي يسبقها او يشركها بعض صدور الحوادث المتجددة
من تلك العلل فان صدور الحركة منها يستلزم صدور المتغير عن الثابت والجواب انها امر مستمر الذات متجددة النسب فيجب استمرار
فاعلها مع صدورها عن الثابت ومن جملة تجدد نسبها مع صدور الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها غير عائد الكلام بد
الى لزوم جملة تجددها من جملة ثباتها واعلم ان الجواب ما قيل في هذا الباب واقرب الى الصواب من هذا ما قال بعضهم ان الحوادث
باسرها مستندة الى الحركة دورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فهي من جملة ثباتها وعدم انقطاعها يستند اليها الحوادث
فان سئلنا عن كيفية استغناء افتقار الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحكم
الذي هو موضوع هذه القضية الكلية هو النفي التحرز من لمية الحدوث من حيث هو حدوث وهي تنافيه والحركة ليست كذلك بل هي
حادثة لذاتها بمعنى ان مجموعها الحدوث والتجدد فاذا كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته
حادثة ونحن اذا راجعنا عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو غير

محينه

بحيثية تجدد والتغير فلا يجدها يحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زايد كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الذاتية
الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زايدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة
الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء يجده هو نفس التغير والانقضاء فلا يلزم الحدوث والتجدد لم يكن علتها
حادثة ولكونها نفس التغير والحدوث يصح ان يكون علة للتغيرات والمتغيرة التي هي التغير والحدوث هي الحركة ولهذا عرفها قوم
بانها هيئة يمتنع بقاؤها الذاتها انتهى وهذا اجود ما قيل في هذا المقام ويندفع كثير من الاشكالات اقول لكنه غير واف
بتحقيق الارتباط بين الحادث والقديم مافيه من الخلل بعدة من وجوه الاول ان الحركة ان يعتبر لها بالذات حدوث ولا
قدم الا بحيثية ما اضيفت هي اليه ذهنا ما كاعرفها المحققون به هو خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او شيئا
فشيئا او لا فعرفها بالحقيقة الحادث المتدرج من القوة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة واما نفس الحركة
فهي امر عقلي يبقى هو بتجدد التجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقديمها
بالذات على وجود حادث سواء كانت علة او جزء علة لان الحادث وجوده بالفعل والكلام في العلة الموجبة له والعلة الموجبة
للشيء يجب ان يكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع ولا تحقق وجودها اقوى من وجود معلولها الثالث ان كلام
هذا القايل يدل على كون الحركة الدورية دايمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار يستند الى العلة القديمة وهذا ليس
بصحيح اذ الامر التجددي البحت ليس له بقاء وجوده اصلا فضلا عن كونه قديما واما المتمية الكلية التي هي غير مجعولة ولا جاعلة فلا يصح
باسمارها الرابع انا قد برهنا في كتبنا على ان جعل العلل بصورة الطبيعة الوضعية غير باق بشخصه وكذا غيره من الامور
الطبيعية وعلة الحركة الذاتية اعني القريبة وكذا موضوعها غير باق ولا قديم فقوله بعلتها القديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مستندة
الى علة حادثة ما ليس بمستقيم فالحق الحقيق بالاذعان والتصديق في هذا المطلب الذي حارت فيه عقول الدهماء وخرست
في بيداء السفسطة آما الهمني الله به واوتينا من الحكمة بفضله وهو ان الامر المتجدد الذاتي في المهوية هو نحو الوجود الطبيعي
الجسماني الذي له حقيقة عقلية عند الله وصورة مفارقة في العالم الرباني ولها هوية ايضا بتدريجية في الجملة التي هي نحو القوة
والاستعداد دون ما يتجدد الطبيعة المادية السارية باشخاصها في جميع الاجرام والمواد براهين كثيرة وهذه الطبيعة وان لم يكن
بحيثيتها حيثية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث فقد يكون الوجود نعت صفة لا يكون المهية كما في الاشد الاضعف
فان الاشد يقبلها لا يقبلها بحسب المهية بل بحسب الوجود فكذا بعض الوجودات تدريجية المهوية بذواتها لا بصفات عارضة لها
وان كانت زايدة لهويتها في العقل بحسب التحليل فشأن هذا الوجود لصورة موصوفة عن قبول الدوام الشخصي لا يكون الا مستند الحصول
لست اقول ان بحيثية يقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجودها حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور طبيعة من هذه الطبايع
بمهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والحدوث فكيف يكون من الصفات الذاتية لها بل ذلك الاشكال مبني على الاشتباه بين بحيثية الشيء
ونحو وجوده وقد ذكرنا مرارا ان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لانه تشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل العموم
والاشتراك فلو حصل الوجود فيه لكان تجرد في كليا والخارج ذهنا وهو ممتنع وسنعود الى ايضاح هذه المسئلة وتشايع
القول فيها عند عود الشيخ الى ايضاح ما ذكره ههنا ايضاحا يشفي ويشبع مما ذكر **قوله** فقد بان وصح ان للعلل الذاتية
التي بها وجوداته يعني قد صح وتبين ان العلل على ضربين احدهما الذاتية التامة والاخرى غير الذاتية التامة سواء كانت تدريجية
او ذاتية غير تامة والاقرب في الضرب الاول منهما بحيث يجب ذات المعلول لا يتقدم عليه بالزمان فاستحال كونها متسلسلة الى غير النهاية
لهو من البراهين على بطلانه واما الثاني فحيث يجوز تقدمها على المعلول وبقاؤه بدونها لا يمتنع انتهاب سلسلتها الى غير نهاية
بل يجب في بعضها كذلك لان كل حادث يحتاج الى مادة واستعداد سابق وكذا الكلام في حدوث استعداده واستعداد
استعداده الى غير نهاية **قوله** واذا تقرر هذا فاذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا لوجود شيء اخر دايما كان سببا له دايما
لما ثبت في تقرر ان الممكن لامكانه مفتقر الى العلة واثر العلة هو الوجود بعينه لكن الحدوث الزماني وان العلة المقتضية بالذات
السببية التي يكون معها دام وجوده فنقول ان الذي هو بالذات سبب لشيء سواء كان دايم الوجود او غير دايم الوجود فهو لبيب

دايما مادامت ذاته موجودة فان كان شئ من الاشياء الذى هو سبب لوجود شئ اخر دايم الوجود غير منقطع ازلا وابدا كان معلوله ايضا دايما غير منقطع ومثل هذا السبب من العلل الذاتية اولى بمفهوم العلية واسمها لانه ازال عن ماهية الشئ مطلق العدم وافاد الوجود الدايم وهو المبدع عند الحكماء وافادة الوجود يسمى عندهم ابداعا كما ان افادة الوجود بعد العدم يسمى تكوينا فالابداع هو ان يليس الشئ بعد ليس مطلق اى ايجاده بعد عدم مطلق بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجى بعدية زمانية فالمبدعات ليست لها حين امكانها الذاتى اعدام خارجية تجلاى الممكنات حيث لها اعدام خارجية قبل كونها وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع لم يكن لها عدم فى نفس الامر بهيئية من الهيئيات ومرتبة من المراتب الذى فى الواقع هو الوجود لا غير لانه لو سع من تلك المرتبة تامل فيه فان ههنا شبهة مشهورة يندفع بها وهى ان امكان العدم للمعلول الاول مع استناده على الواجب تعالى فى الازل ينافيهما اذ امكان اللازم يقتضى امكان الملزوم فيلزم امكان الواجب وهو ظاهر ولا يجدى ما ذكره بعض المتاخرين بان الذى يلزم حين امكانه بالقياس الى الغير وذلك لا ينافى الوجوب الذاتى تماما لما فى لم الامكان الذاتى لان الامكان الذى بالقياس الى الغير انما يتحقق بين الاشياء التى لا يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية والواجب ومعلوله الاول بينهما علاقة ذاتية وكما بين نقيضيهما فالحق ان يقال لم يكن وجودا وعينا فالذى منه منتف بالامكان هو عينية وهى مما لا علاقة لها الذاتها مع الواجب لا لزوم والذى منه منتف باللزوم هو الوجود وهو واجب بوجوب سببه الذاتى ولا امكان لاحد من هذه الجهة بل من جهة الماهية فبالحقيقة الممكن غير لازم واللازم غير ممكن فنقول فان المعلول فى نفسه ان يكون ليس ويكون له من علته ان يكون ليس والا لم يكن للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن مما ذكر ان الابداع تاليس بعد ليس مطلق اراد ان يبين كيفية هذه البعدية التى يقال لها الحدوث الذاتى بان المعلول له فى حد نفسه بحسب ماهيته ان يكون ليس له وجود وله من علته الموجبة ان يكون له وجود والذى للشئ فى نفسه اقدم من الذى له من غيره عند الذهن فقد ثبت بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات الموجودة فان كانت مما يكون لامكانها الذاتى اسند دوامها من العلة فليس لها الا الحدوث الذاتى اى التاخر عن العدم الذاتى فقط وان لم يكن كذلك مع الحدوث الذاتى حدوث بمعنى اخر وهو سبق العدم واعلم ان ههنا اشكالا من وجهين احدهما ان الماهية تابعة للوجود كما حقق مرارا فالفاعل لو لم يفد شيئا لم يكن ماهية اصلا والصادر من الفاعل ليس الا الوجود فالماهية تتبع له كما استقر عليه راى المشائين سيما الشيخ واتباعه فاذا كان الامر كذلك فما معنى تقدم حال الماهية على حال الوجود والجواب ان ماهية الشئ وان كانت تابعة لوجوده فى الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن للعقل ان يلاحظها ويعتبر لها حالا فاذا لوحظت الماهية من حيث هى يحكم عليها بتقدمها الذاتى على كل ما هو خارج منها فاول حالاتها الامكان وبعده الحاجة الى العلة الوجود او العدم وبعدهما مرتبة وجودها بايجاب العلة اياها ثم وجودها فلها امران سابقة على الوجود وجميع هذه الحالات انما يكون اذا كان المنظور اليه المحض الماهية لا نفس الوجود فالوجود هو الاصل فى اعتبار الذهن ولها التقدم فيه على الوجود وثانيهما ان ماهية المعلول ليس لها من نفسها ان يكون معدومة والا لكانت متنعة لا ممكنة كما ليس لها فى نفسها ان يكون موجودة والا لكانت واجبة لا ممكنة مع ورود الاحتياج الى الفاعل فى كلا الطرفين الوجود والعدم الى العلة وذكر بعض المتاخرين انا وجدنا الخروج من وجود المعلول عن وجود العلة فلا يكون له فى مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ثم قال انه يرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضى ان لا يكون له فى مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له فى تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له فى تلك المرتبة العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود فى تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نفس وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفى القضية لا سلب وجوده المتصف فى تلك السلب بكونه فى تلك المرتبة على النحو المفيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثانى لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة كما فى الامور التى ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه بالحقيقة كما ان المتاخر بالزمان متصف بالعدم فى ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالزمان متصفا بالعدم فى ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالرتبة متصفا بالعدم فى مرتبة وجود المتقدم لانا

نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال
لما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو
المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شئ منهما في تلك المرتبة غير مح كما مر وقد لخص من هذا ان الممكن ليس له في مرتبة السابقة الا
الامكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان الكون الحدوث الذاتي هذا المعنى والا فلا انتهى ما ذكره
اقول اما وجه ما ذكره الشيخ من ليسية الممكن بحسب الماهية فهو ان ماهية الممكن وان لم يخلو عن احد طرفي الوجود والعدم لكنهما
بحسب انفسهما واعتبار نفسها بحيث تجرد عن الوجودات كلها فانها السلب الفصلي عن كل ما سئل هو بطرفي النقيض عليه وهو
الذي ذكره الشيخ سابقا وهذا السلب لها عن كل شئ هو غير نفسها وان كان من حيث ثبوته لها نحو من انحاء الوجود متقدما
على سائر الاتصاف الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم والمعنى فلا ينتقض الموضوع
قبله لان هذا الثبوت بعينه من افراد السلب لانه عين سلب الاشياء عنها في تلك المرتبة فيتقدمه على سائر الاتصاف مع عروض
الوجود وغيره لها ولكونه ايضا نحوا من الوجود وان كان وجود السلب صح نقدمها بالرتبة على سائر الصفات الذي هو شرط الاتصاف
بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة فاذن ثبت قول الشيخ ان اللام لم في نحو ان يكون ليس اي لم ليسية الوجود وغيره من الصفات
من حيث اعتبار ذاته بذاته في ملاحظة العقل مجردا عن غيره في هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان ممتنعيته يقتضي العدم في الواقع
من كل وجه لان جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط حتى يكون مع اتصافه بالوجود في الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته وكل
ممكن مجرد من حيث ذاته عن هذا الوجود الذي ليست به في الواقع فاعلم هذا واما الذي ذكره هذا الفاضل من كون المعلول
معدوما في مرتبة العلة فغير صحيح اذ العلة الموجبة للشئ هي منع وجوده ومعطي كماله فكيف يكون عادما له نعم لما كان وجود
المعلول متضمنا لاصل الوجود مع قصور من الكمال ونقص عن التمام فالذي يسلب عن العلة هو النقص الذي هو امر
عدمي فعدم هذا العدم يستلزم الوجود الاكيد الشديد على هذا الوجه مع التاخر والدفع الايراد الذي ذكره
لان سلب السلوب الاعدام صادق على الوجود كما انا كما الوجود ومع ذلك لم يلزم تقدم سلب المعلول على وجوده
من هذا الوجه اذ لا يصح ان يقال ان للمعلم علما مطلقا في مرتبة وجود علته ومع ان يقال له عدم مطلق في مرتبة
ممكنة على ما مر في الوجه الاول واما الذي افاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما
ذكره نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بهما كالكاتب واللاكاتب عن ذات الموضوع اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب
ليس بكاتب بل الانسان كاتب نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب هكذا صرحوا فاذا كذب كون الانسان في مرتبة
ذاته موجودا صدق سلب كونه في تلك المرتبة موجودا فلم يلزم ارتفاع النقيضين امم لا في الواقع ولا في مرتبة من
من مراتبه فقوله لنقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها الى اخره ان كان مسلما لكن لا يلزم منه ارتفاع النقيضين
ولا خلو المرتبة عنهما كما زعمه فانه اذا كانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود صدق العقل بسلبه عنها على وجه الفصل لا
العدول فكان احد النقيضين حقا والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ فاذا سئل عنها بطرفي النقيضين لم يكن الجواب
الا السلب عن كل شئ فاذا كان نقيض وجود الشئ في تلك المرتبة سلب وجوده الذي في تلك المرتبة كان ذلك
الوجود مسلوبا عن تلك المرتبة فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض قولنا الماهية في تلك المرتبة
موجودة قولنا الماهية ليست فيها موجودة بل قولنا ليست الماهية فيها موجودة بل قولك ليست الماهية فيها موجودة
فهذا السلب صادق في تلك المرتبة وهي مصداق هذا السلب الفصلي لسائر الاشياء التي ليست ذاتها
ولا ذاتيها فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما نعم نخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه و
العدم نقيض الوجود بالحمل المؤولي كما في المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا فلم يلزم
رفع المتناقضين في شئ من الوجهين امم اذ لم يلزم كون شئ لا وجودا ولا عدما ولم يلزم ايضا كون شئ في المرتبة
كان مما لم يصدق عليه انه موجود ولا ايضا ليس انه موجود فان القضية السالبة التي هي مفاد قولنا ليس الانسان

في مرتبة ذاته بموجود صادق السلب ونقيضها التي هي مفاد قولنا هو موجود فيها كاذبة السلب فلم يلزم ارتفاع النقيضين
لا في الغرائب ولا في القضايا وهو هنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي انه وان تقرر ان تحقق الطبيعة انما هو بتحقق فرد ما و
سلبها بسلب جميع الافراد فوجود الشيء في مرتبة من الواقع يوجب وجوده في الواقع ولكن سلبه عنها لا يوجب سلبه
مطلقا فسلب الوجود عن لا انسانية مثلا في تلك المرتبة السابقة لانيتها في تحققه في نفس الامر مطلقا لان نفس
الامر اعم واوسع من تلك المرتبة فثبتان للشيء في مرتبة نفسه ان ليس اي صدق عليها في تلك المرتبة ليس فافظ
كيف حقق الشيخ ما ادعيناه وراعى المقام بان عبر عن صدق السلب المذكور الواقع في المرتبة بلفظ القضية لا بلفظ المقرر
فلم يقل للمعلول في نفسه العدم والا لكون وله عن علته الوجود او الكون بل قال لم يكن في نفسه ان يكون ليس
وله عن علته ان يكون ايس اي صدق عليه ليس بموجود في تلك المرتبة وصدق عليه انه موجود في الواقع من
العلة وكلا القولين صدق لاختلاف الحيثية **قوله** فان اطلق اسم الحدوث على كل ما له ايس بعد ليس وان لم يكن معه
بالزمان كان كل معلول محدثا الى قوله ومن الناس معناه واضح مكشوف غني عن الشرح **قوله** ومن الناس من لا يجعل
كل ما له يعني ان الناس سواء ذهبوا الى ان كل ما له ايس بعد ليس مطلق يسمونه بالحادث او خصوا اسم الحادث بما له
وجود بعد عدم خارجي غير مجامع الوجود في ان افترقوا فرقتين فمن لم يجعل احدا قسمي الحادث بالمعنى الاعم هو الذي لم
يسبقه عدم خارج جريا باسم المبدع بل خصه بما لا واسطة بينه وبين العلة الاولى زعما منه ان كل ما يوجد عن العلة الاولى
بواسطة علة توسطة فاعلية وان لم يكن صدورها عن مادة ولا للعدم السابق سلطنة عليه فليس بمبدع عن ليس مطلق بل
عن ليس لصدوره عن العلة الاولى بتوسط وجود لغيره اليه وان لم يكن مادة ولعل هؤلاء القوم زعموا ان توسيط الفاعل
المتوسط اللتم مما يخرجه عن كونه بعد عدم مطلق وليس الامر كذلك بل كل ما بعد المعلول عن العلة الاولى بضاعف ينحجبها
العدم والامكان والحاجة وهكذا حتى ينتهي الى معلول يحتاج في وجوده الى مادة حاملة لامكانه وعدمه السابق عليه نعم
لو خص اسم الابداع بما ليس لوجوده الا علة واحدة واجبة ولا سبب له الا سلب الوجود لكان له وجه في التسمية اذ لا وجه لما ذكره
هؤلاء وما يؤيد ذلك قول الشيخ في الاشارات الاول مبدع جوهر اهو بالحقيقة مبدع فحص لابداع الحقيقي باول الجواهر
العقلية ولا شك ان ابداعه افضل ضرورة لان ابداع العدم توقف الا على ذات المبدع الحقيقي لا غير وفرقة اخرى عمم اسم الابداع
لغير المبدع الاول ايضا ولكن خصصه لكل ما له وجود صوري كيف كان اول المبدعات او الثواني والمراد من الوجود الصوري
هو الوجود الذي هو بذاته معقول فانه لا بصورة اخرى ما خوذة منه هذا شان الجواهر المفارقة عن المواد واما غيرها وان
كان غير متوقف على سبق مادة واستعداد كالفلكيات فيختص نسبته الى الفاعل باسم التكوين واعلم ان هذا مطابق لما
ذهبنا اليه موافق لرأي الحكماء الاقدمين من ان المادة باسرها كائنة فاسدة لان الطبائع الجسمانية مما يجب الوجود
لكن الكون والفساد في الفلكيات على ضرب اخر غير ما في غيرها من الا انها فيها على نحو واحد مستمر غير منقطع اذ كونها في كل جزء من
الزمان مع فسادها فيه من جهة وفسادها في كل جزء منه عن كونها فيه من جهة اخرى بالجملة ليس للزمان جزء الا وهما فيه موجود
بوجود وعدم يوجد بخلاف العنصريات فان وجودها قد يختص بزمان وعدمها بزمان اخر **قوله** ونحن لا نناقش في هذه
الاسماء بعد ان يجعل المعاني متميزة فنجد بعضها اوفق معناه واضح والشيخ جعل الابداع على قسمين الابداع والتكوين وصير
الافلاك وما فيها داخلة تحت الابداع وخص التكوين بالعنصريات ومنهم من قال التقسيم فالابداع للمفارقات والاختراع
للفلكيات والتكوين للعنصريات ولا شك ان افضل ما يسمى مبدعا هو العقل الاول **قوله** ونرجع الى ما كنا فيه فنقول لما
الفاعل الذي يغير ما له ان يكون فاعلا فلا بد من مادة يفعل او كل فاعل يغير ما له الفاعلية سواء كان العرض يتغير في ذاته او يتغير
في قابل فعله فلا بد له في الفاعلية من مادة لان ذلك الفعل حادث وكل حادث يفتقر الى مادة سابقة واستعداد سابق كما علمت
وذلك الفاعل ربما كان فعله فيما كالانبات والماسم والاكوان الدفيئة كالاسكان وغيرها وربما كان مدبرا بحيا فيكون
فاعلا بالحركة وقد مر ان الفاعل عند الطبيعيين هو مبدء الحركة لكن المراد منها مطلق التغير سواء كان دفعيا او مدبرا بحيا

فيكون حركة وصوابها ما يعم الحركات الاربع الواقعة في قوله الكم والكيف والاين والمتى وجعلوا الكون والفساد اى حدوث الجوهر ونحو الهما حركة ايضا اما على سبيل المساهلة او لتعويمهم وقوع الحركة في الصورة المادية فان جماعة منهم جعل الطبيعة نفس الحركة ولعل مرادهم وقوع التدرج فيها **قوله** وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذي بذاته مثل الحرارة اه قد علمت ان الفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فاعلم ههنا ان الفاعل بالذات قد يكون بذاته فاعلا اى بلا توسط فاعل مباشر للفعل وقد لا يكون بذاته مثال الاول وهو الفاعل القريب كالحرارة للتسخين وغيره فانها لو فرضت موجودة مجردة عن فاعل قبلها لفعلت آثارها وكالقوة المحركة للاوتار والاوتار للاعضاء ومثلها الفاعل لا بذاته وهو الفاعل البعيد سواء كان بمرتبة كالصورة النارية لآثارها فانها تفعل بواسطة الحرارة او بمراتب كالنفس للحركة الاختيارية فانها علة بعيدة لها بوسايط من القوى فان المحرك القريب للاعضاء هي الاوتار ومحرك الاوتار هو القوة الفاعلة المباشرة للتحريك وقبلها القوة الشوقية وبقي لها الباعثة وقبلها التصور للغاية والتقمها وقبلها النفس الحيوانية بقويتها الوهمية والخيالية ان كانت الحركة حيوانية او النفس الفاعلة بتوسط العقل العملي ورئيس سايرالقوى المدركة والمحركة في الانسانية ان كانت الحركة فكرية والشيخ قد عد في الطبيعيات اصناف القوى وترتيبها سيما ما ذكره في كتاب النفس **قوله** فصار فيما بين العلل الفاعلية معلولا لها فقول ليس الفاعل كل ما افاده يريد بيان كيفية المناسبة بين الفواعل ومعاولاتها فبين ان تلك المناسبة لا يجب ان تكون بالمماثلة بل قد تكون وقد لا تكون اذ ليس كل ما افاد وجودا افاده مثل نفسه اى في الهوية بل بما افاد وجودا مثل وجوده تحقيقا وربما لم يفد كذلك بل افاد وجودا لا مثل وجوده في الهوية مثال هذا كالنار تسود اى تفعل السواد وليس السواد مثل النار ومثال الاول كالحرارة تفعل التسخين والتسخين نحو من الحرارة ثم الفاعل الذي يفعل وجودا نحو وجود نفسه بما كان وجوده اقوى واولى في الطبيعة المشتركة بينه وبين مفعوله وبين مفعوله من وجود ذلك المفعول وربما لم يكن والمشهور عند الجمهور هو القسم الاول فقط وليس ما ظنوه ببديهي ولا صحيح عند الشيخ وتابعيه من كل وجه الا اذا كان المفاد نفس الوجود الحقيقي للشيء المعلول بان يكون فاعليته الفاعل في نفس وجود الطبيعة التي للمعلول بما هو وجوده ونفس الحقيقة بما هي حقيقة لا بان يكون الوجود وجودا خاصا والحقيقة شخصية ثم يكون المعطي اولى واقوى بما يعطيه بفيده من المعطى له المستفيد اللهم الا ان يكون الفاعل اجل من ان يوصف بما يفيده مثال ذلك معطي العلم والقدرة وكل ما هو كمال الوجود بما هو موجود فانه لا محالة اولى بالعلة المفيدة من المتم ومثال الثاني معطي حقيقة النار وهو العقل الفعال والمراد من الوجود والحقيقة ههنا شيء واحد والحاصل ان وجود الفاعل المفيد لنفس الوجود اولى بطبيعة الوجود من وجود ما يستمد منه اما اذا لم يكن الفاعل مفيد النفس الحقيقة بل لوجود شيء خاص من طبيعة كرارة خاصة او نار مخصوصة او غيرهما فليس الحكم كذلك على هذا السبيل بل ربما انعكس وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي ان الفاعل ان كان فاعلا حقيقيا كما هو عند الالهيين او ما سماه الطبيعيون والمتكلمون كمبادي الحركات والمعدات فعاليته لا يعتبر في نفس طبيعة الوجود فيكون في العلة اولى واقوى بل يكون المتم بالذات من سنخ طبيعة العلة الفاعلية الا ان من ضرورة كون العلة مفيدة والمعلول مستفادا ان لا يكون المعلول مثل العلة في شدة الوجود وكما لا بل يكون اضعف ضرورة فقوة فان كان اختلاف الوجودات في الشدة والضعف لا لما يكون اختلافا مستلزما لاختلاف الماهيات فيلزم بين كل علة فاعلة للوجود ومعلول اختلاف في الهوية والا فامكن ان يكون بين الفاعل ومايليه من المعلولين القريب مماثلة في النوع واما اذا كان الفاعل لغيرها ذكرناه كما في عرفا الطبيعية وغيرهم فالاقسام المذكورة كلها متصورة كما سيفصله قوله ايضا بعد من وجه فنقول ان العلل لا تنتج اما ان يكون عللا للمعلولات اذ الاسباب الفاعلية منقسمة بحسب القاهر الى ما يكون عللا لمعلولات مشاركة لها في نحو وجودها كالحركة اذا كانت علة للحرارة اذا كانت علة للحركة في الكم كالتخلخل والحركة في الاين كالصعود وكالبرودة اذا كانت علة للحركتين كالتقرد والهبوط وكثيرة من امثلة كثيرة مشابهة لما ذكر **قوله** ولكل العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الاول وقوة واويريد بيان

الاقسام التي يظن للعلل والمعلولات التي من نوع واحد وح لا يخلو الطبيعة المشتركة بينهما الا ان يقبل الاشد والاضعف
او لا يقبل فان لم يقبل كالصورة الجوهرية فلا يجوز ان يظن انها في العلة اقوى في المعلول انقص وان قبل كالحرارة والبرودة
ونحوهما فقد يظن فيه لانه قد يكون المعلول في كثير من هذا القبيل انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى المشترك بينهما مثل الماء
اذا سخن بالنار فان حرارته لا تبلغ حد حرارة النار وربما كان المعلول في ظاهر النظر مثل العلة في ذلك المعنى سواء قبل الاشد
والاضعف او لم يقبلهما اما في ما قبلهما كالآنية اذا تسخن بالماء الحار فانها قد تقبل مثل حرارته واما في غيره فكالنار اذا احصلت من نار
اخرى فيعتقد في الظاهر ان النار يحيل غيرها كالحطب مثل نفسها نارا فيكون المعلول مساويا للعلة في صورة النارية فيظهر لا
لان تلك الصورة لكونها جوهرا لا تقبل الا بد والاقل اي الاشد والاضعف وهو ايضا مساو للعلة في العرض اللازم للنارية
عن السخونة المحسوسة اذا المفروض صدور الفعل عن الصورة المساوية لصورتها ايضا والمادة ايضا في العلة والمعلول متساوية
في التخشو والاستحقاق الجميع لانها مادة النارية ليست في احد هما مادة نوع وفي الاخر مادة نوع اخر كالماء اذا سخن بالنار فان المتلاقيين
المادتين في التخشو مما يمنع كون المعلول مساويا للعلة واما احتمال كون المعلم ازيد واشد من العلة في المعنى المشترك الذي حصل
منها في المعلم فقد زعموا انها لا يمكن في الاشياء التي ظنوها علة ومعلولا مستدلين بان تلك الزيادة لا يخلو حالها من خمسة
احتمالات كلها فاسدة اما ان يحصل بذاتها لا عن سبب وهو باطل او عن علة وهي ان يحصل منها ما ليس فيها او عن المادة
في نفسها او المادة شأنها القبول لا الافادة والايجاد او لاجل استعدادا وجب تلك الزيادة ففي الاستعداد لا يكون سببا
للايجاد كمجموع العلة والا لزم الحاصل منها في المادة فيلزم خلاف ما هو المفروض ومن هذه ظنون اعتقدوها في ظاهر النظر لما رأوا
اسناد الافاعيل الى امثال هذه الاسباب **قوله** وان سلمنا هذه الظنون الى ان نتسبر حالها ساغ لنا ان نقول انه اذا
كان المعنى واضحا لكن مما جزم به الشيخ من كون الوجود للعلة اولى واقدم بالذات في مثل هذه العلل والمعلولات المتفقة
في النوع التي يظن بها انها علل ومعلولات نظر فان كون الاب علة للابن والنار علة للنار لا يوجب كون الوجود اولى بالاب
من الابن ولا الوجود اولى بالنار من نار اخرى كما سنحقق فيما بعد نعم لو فرض كون هذه العلل علة حقيقية ذاتية لكانت اولى بالوجود
من معلولاتها لكن بناء الحكم على امر مفروض غير مطابق للواقع مما لا فايدة فيه **قوله** ولكن ههنا تفصيل آخر نوع من التحقيق
يجب ايراده تقسيم آخر للعلل والمعلولات التي هي علل ومعلولات بحسب النظر الى ظهر نوع من التحقيق ان اي اقسام يصح ان يكون المعلول
مساويا للعلة في الوجود وابيها لا يصح وخلاصة الكلام في ذلك ان الحال في بعض العلل والمعلولات ان المعلول فيها يقتضي لذاته
وحصة النوعية ان يكون معلولا في وجوده لوجود طبيعة اخرى او طباع اخرى مخالفة لها بالنوع والمهية وفي بعض اخرى ليس كذلك
اي المعلول لا يقتضي كونها في نوعية ذاته معلولا العلة ولا العلة علة له في نوعيتها وذاتها بل المعلول معلول في شخصيته
ووجوده والعلة علة ايضا في شخصيتها ووجودها الشخصي ففي القسم الاول يجب ان يكون نوعا العلة والمعلول متخالفين
فلا مساواة بينهما في الوجود اذ لا اتحاد في المهية النوعية واما القسم الثاني فهو بتفصيل مثال الاول كون النفس علة للحركة الارادية
فان طباع هذه الحركة وذاتها يقتضي ان يكون حصولها من النفس الحيوانية المختارة ونوع الحركة يخالف نوع النفس الحيوانية وجنسها
ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار وكون الاب علة للابن وليست نار في انها نار اي في نوعيتها ومهيتها علة لتلك النار والاب
في ذاتها ومهيتها معلولة لتلك الاولى والا لكانت العلة علة لنفسها والمعلول معلولا لنفسها اذ العلة والمعلول متفقان في المهية
وكذا حكم الاب في كونه علة للابن وقوله ولنا اخذ هذا على ظاهره ما يقتضيه الفكر من التقسيم اشارة الى ان هذه العلل ليست
عللا فاعلية بالحقيقة بل الفاعل المعطي للصور شيء آخر خارج عن نوع هذه المعلولات وانما وقع التقسيم بان المعلول
قد يكون من نوع علته وقد يكون من غير نوعها بحسب ظاهر الفكر وظاهر ما يدل عليه ويوجد من الاشارة ومع ذلك لا تكاد
الواقعة بحسب هذا التفصيل والتقسيم لها نوع من التحقيق **قوله** وهذا القسم ينقسم على وجهين احدهما ان يكون
والمعلول مشتركين في استعدادها كالنار والنار والاخرى اي يعني ان القسم الثاني من العلل والمعلولات وهو الذي
يكون المعلول مساويا للعلة في المهية ويكون معلولا لها في وجوده وشخصيته لا في طباعه ونوعيته ينقسم على قسمين

احدهما

احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين فى استعداد المادة كالنار الحاصلة من نار اخرى كما سبق وثانيهما ان لا يكونان كذلك فيكون الاستعداد فيهما مختلفا فان ذلك كضوء الشمس الفاعل لضوء الارض والقمر اذا الضوآن وان كانا مشتركين فى المعنى لكن ليس استعداد المادة فى العلة والمعلول متفقا ولا المادتان من نوع واحد فان مادة العلة هى جوهر الشمس ومادة المعلم جوهر الارض مثلا ومعلوم ان ضوء الشمس اشد من ضوء الارض فان كان شرطا تساوى الكيفيتين فى الماهية النوعية عدم اختلافهما فى الكمال والنقص كما هو عند اتباع المشائين لم يكن الشخصان متماثلين وان لم يكن ذلك شرطا كما هو عند اتباع الرواقيين فجاز اتفاقهما فى النوع واختلافهما بالعوارض والمشخصات كالمادة ونحوها لكن الظاهر ان النور الفلكى ليس شمسيا الذى يفعل هذه الافعال العجيبة والآثار العظيمة من احياء الموتى ونشو الحيوان والنبات وان كان على سبيل الاستعداد دون الايجاب والاتساوى السابح على وجه الارض فى تمام الحقيقة النوعية فهو لم واما القسم الاول وهو ان يكون الاثر مشتركين فى استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد اما ان يزاد من استعداد المادة المأخوذة فى القسم الاول مطلق الاستعداد الاعم من التام والناقص ذى المعاون وذى المعارق فيحتمل الانقسام الى هذه الاقسام الخمسة فيقال الاستعداد المشترك بين الفاعل والمنفعل اما ان يكون تاما فى المنفعل او ناقصا والمراد من الاول هو الا يكون فى جانب المستعد معاوق جوهرى او مضاد عرضى اما هو مستعد لكمال استعداد الماء المتسخن لقبول البرودة فانه ليس فى جانب الماء وهو صورته الباقية عند التسخن معاوق ولا مقبول البرودة بل فيه معاوق تارة كما فى احد الاقسام للاستعداد التام ومثال الاستعداد الناقص كاستعداد الماء لقبول السخونة من ماء متسخن اخر وهو ذى الاستعداد التام على ثلثة اقسام الاول ان يكون فى القابل المستعد قوة معاوقة له فى قبول ما يستعد له ويكون بالقوة فيه على وجه الاعانة كما فى المثال الثانى الثانى ان يكون فيه قوة مضادة لما يقبله لكنها مما يبطل بعد وقت الثالث ان يكون خاليا من الامرين لكن معين بما فيه ولا مضاد بعد وقد خذه خمسة اقسام وباقى اقسام الكتاب واضحة والاشارة فى الاقسام معاوقة الاشارة الى الشراب عن سواد من اقسام التام الاستعداد لان مشاركة الفاعل والمنفعل فى استعداد المادة هنا الغير معاوقة والاولى ان يورد استعداد الماء ماء بسبب النار بدله فى المثال لانه كما ذكره الشيخ من القسم الذى يكون فى جانب المنفعل فيه شئ ما وكان فى الماء ضد يقبله ولكن بطل ولم يبق فيكون من القسم الثانى من اقسام التام الاستعداد هو لم واقول ان يقول انكم قد تكثرتم باعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون مشاركة فى المادة اصلا او احتمال هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار لان قسم هذه الاقسام هو ما يكون العلة والمعلول كلاهما من نوع واحد والبرهان قايم على الامور المتحدة فى الماهية النوعية لابد فى اختلافهما بالعدد من عوارض مادية لان اختلافها وتعددها لا يمكن ان يكون بالماهية او بلازم من لوازمها والا لم يوجد منها واحد واذا لم يكن واحدا لم يكن كثيرا اذ الواحد سبب العدد فلابد ان يكون باعراض مفارقة وكل عرض ممكن الانتزاع يحتاج الى مادة فالنوع الواحد المتعدد الافراد مفتقر الى مادة حاملة لتشخصات افرادها فالنوع المفارق يمتنع ان يوجد الا شخصا واحدا فكون العلة والمعلول من نوع واحد مع كونهما بلا مادة توهم باطل وكذا كون العلة مادية والمعلول مجردا اتم باطل سواء كانا متفقين نوعا او مختلفين لان تاثير القوة الجسمانية يشارك الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع لها القياس اليها واما كون العلة مجردة والمعلول مادة فذلك جايز بشرط اختلافهما نوعا والكلام فى الفرق بين هذين المتعاكسين بالامكان وعدمه يحتاج الى تتبع وتحقيق لا يحتمل هذا المقام **قوله** بيان الحكم فى كل واحد من الاقسام الخمسة فانا نورد الحكم فى قسم قسم منها او نريد بيان الحكم فى كل واحد من الاقسام الخمسة المندرجة تحت ما يكون الفاعل وفعله من نوع واحد من جهة امكان المساواة بينهما وعدمه فيما يقبل الزيادة والنقصان اما القسم الاول من الترديد الاول لهذا الباب وهو الذى لا اشتراك بينهما فى استعداد المادة قريبا كان او بعيدا لحكم فيه بامكان المساواة وامكان اللامساواة بل امكان الزيادة فى جانب المعلول على ما فى الفاعل من الكيفية الفاعلة المشتدة والضعف ونحوها وذلك لاجل خصوصية فى جوهر تلك المادة بنا وفى كليتهما لا يمنع المساواة او الزيادة واما المثال الذى ذكره الشيخ فى امكان المساواة من شايعة كرة الابنوس لقلة الجمر او محلها المقعر فيقال نعم كرة الابنوس

بالمشابعة ليست فعلا للفاعل بالذات كالطبع او الارادة او القسر وانما هي حركة بالعرض كما صرح به في الحركة التي بالعرض لا ينسب الى فاعل بالحقيقة والذي لاجله كونها اسرع او ابطأ من التي يتبعها بحسب المجاورة لحركة جالس السفينة لحركة السفينة القائمة بها واما الشق الاول من الترديد الثاني من هذا الباب وهو الذي يكون فيه الاستعداد تاما فيندرج فيه الاقسام الثلثة من جملة الخمسة فالحكم فيها يجوز ان يكون المنفعل مساويا للفاعل كالنار اذا احالت الماء نارا فان مادة الماء كمادة النار اعني الهيولى الجسمانية في قبول الصورة في قبول الصورة الاطسقسية ولها الاستعداد الذاتي لاحدهما من غير معاوق في جوهرها ثم بعد تصورها باحدى الصورتين يختلف استعدادها الثاني لقبول سائر الصور والاعراض وكذلك الحال في تاثير الملح فيما يقع في الملح واسلح عن الصورة التي كانت له كصورة العسل فيغيرها فتصل المادة لاستعداد التام لقبول الصورة الملحية من غير مانع فتقبلت مثل الصورة ومساويا لها في الكيفية القابلة للشدة والضعف اعني الملوحة والحق ان هذا القسم لا يصور زيادة للمنفعل على الفاعل واما المثال الذي ذكره المجوزون للزيادة ههنا فليس مما نحن فيه لان تاثير الهواء البارد في تجميد الماء ليس تاثيرا من فاعل في منفعل يساويه في المادة واستعداده فان مادة برودة الهواء هي نفس الهواء وبرودة الماء هي نفس الماء لان البرودة بالفعل عرض غير لازم لهما والموضوعان يختلفان فيسعلم الحال في مثل هذا المثال لكن الشيخ جعل الاختلاف بينهما في قوة البرودة راجعا الى حال الفاعل لا الى حال القابل فجعل الفاعل لبرودة الماء مجموع البرودة الهوائية والطبيعة المائية المبردة بالقوة وهذا ايضا موجه وهو مما يعيننا في شيء من الابحاث الاتية

قوله واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل هذا هو القسم الاخير من اقسام الخمسة وهو الشق الثاني من الترديد الثاني اعني القابل لما يكون الاستعداد في المنفعل تاما الذي ينقسم الى ثلثة اقسام واعلم ان المنفعل فيه يجب ان يكون مشتملا على طبيعة تضاد او تمانع ما يقبله ولا يكون قابلا محضا لما يقبله من غير معاوق فيهما يقبله كالمادة الاولى للصورة النارية او كالجسم الشفاف لقبول الالوان او كالجسم اللين لقبول الطعام والا لكان من جملة اقسام التام الاستعداد فالحكم فيه انه لا يقبل الذي يساوي الفاعل ولا الذي يزيد عليه ذلك على طريق الاول بل لما ينقص عن ذلك لان بالتجربة العقلية الكيفيتان اللتان حاصلتان في مادة لا يكون فيها قوة مضادة لهما والحاصلتان في مادة وفيها قوة مضادة لهما لا يكونان متساويتين البتة بان يبطل حكم المانع حيث هو موجود الا ان يبطل المانع رأسا فيعود الى القسم التام الاستعداد كالنار اذا فعلت فيما ماء واشتد انفعاله منها حتى بطلت طبيعة المائية وصار ناريا محضا مثل ذلك النار فحينئذ الاستعداد في المنفعل تاما بعد كان ناقصا ولاجل ذلك اي لاجل كون المنفعل انما كان فيه ما يمانع الفعل لا يساوي فيما يقبله من الفعل لما في الفاعل لا يمكن ان يكون شيء غير النار ما دام كونه غير النار يقبل من النار سخونة تلك النار ولا شيء غير الماء يقبل البرودة منه ويكون برودته اكثر من برودة الماء او مثله لان العنصرين الفاعلين للتسخين والتبريد يخالفان من مضاد ومعاوق في جوهريهما فلكل منهما الاستعداد التام لما يقبله من السخونة او البرودة لخلوه عن المعاوق واقتضائه بالمقتضى لكون القوة الفاعلة للتسخين والتبريد موجودة فيهما داخلة في ذاتهما غير غريبة وليس كذلك حال ما ينفعل عنهما لاشتماله على ما نع مضاد لان المركب من المتسخن من النار غير النار فله طبيعة مضادة للنار وتركب المبرد من الماء جوهر غير الماء فله صورة مخالفة للمائية والفاعل الاول لما يقبله امر خارج عن جوهر القابل لما ينفعل فذلك الخارج بتوسط ما هو كالة من كيفية محسوسة كائنة في النار المسخنة والبرودة في الماء المبرد فما استحال ان يساوي المنفعل فيما يقبله من الكيفية الحاصلة في الفاعل فيها وبهما اتحاد يفيض بسببها الاول الى الثاني الا لاجل ان فعل الفاعل الطبيعي فيما هو خارج عنه كالنار في التسخين والماء في التبريد لما يقبلهما انما هو بالمماسة كما افاده الشيخ وشرطه في بعض المواضع كيفية المزاج وغيره لم يجز ان يفعل بالمحاذاة فقط او القرب من غير ملاقاة كما ترى في اضاءة الشمس لما يقابلها من الارض مع هذا البعد المفرط والجواب ما قاله الرجل على صحة ما افاده من انه لا بد ان يعتبر بين الفاعل الطبيعي ومنفعله نسبة وضعية سواء كانت تماسا او غيره كالمحاذاة على ضرب من القرب والبعد ولا يعتبر لاسبيل الى الثاني لما تبين في موضعه ان كل تاثير وتاثر من قوة جسمانية انما يكون بمشاركة نسبة وضعية في الشق الاول فتتوارد اذا لم يكن للنسبة بين المسخن والمتسخن مثلا بالملاقاة فلا بد ان يكون بضرب من المحاذاة والبعد المخ ان كان بينهما جسم قابل فلا بد اما ان يتسخن المتوسط

قبله

قبلا والا والثاني باطلان اما التسخين الى الابعد بعد وصولا الى الاقرب ضرورة لكونه اولى بالقبول لقربه الى الفاعل والاول يوجب الخلاء
المتوسط لو لم يكن ملاقيا للتسخن كان بينهما متوسط اخر وينقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهي الى المتوسط الذي يكون ملاقيا دفعا
للتسلسل وعدم تناهي الابعاد واذا حصل المتوسط الملاقي لحصل التسخين اولا الى الجسم الملاقي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي
فثبت ان كل مؤثر طبيعي لا يكون الا بالتماس والثاني هذا تقرير ما ذكره الشيخ في الطبيعيات واعترض عليه الامام الرازي بان هذا
ينافض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم الطبيعي حيث قال في جواب من انكر تأثير الشمس في الابصارات في الهواء من غير ان
يتكيف الهواء بانه ليس بنا بنفسه ولا ظاهر ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للمحسوس فان هذا وان كان موجودا في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون انفعال اشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام يفعل بالملاقاة واجسام يفعل لا بالملاقاة وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا لانه ضرب من التعجب فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل وكانت محمد مذهبنا المبرهن عليه بوجوه كان لا برهان البتة بنقيضه فقول من شان الجسم المضيء بذاته والمستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشيء قبول البصر وبينهما الالوان اثر ناشيء واصورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف قال الامام هذا ما ذكره في هذا الموضع وذكر هذا الفن في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك بالغة في بيان ان الفعل والانفعال لا يحتاجان الى الملاقاة والتماس مع انه تمسك في الفصل بحقيقة المزاج لا تاسة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا بالملاقاة وانه ذكر وجوها من وقوع امثال هذه المناقضات التي لهذا الشيخ قال في الاشكالات ان الشمس تحمي الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة كالافلاك وكذا تضيء الارض ولا تضيء الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا بالملاقاة والتماس انتهى اقول ان هذا المرء المعروف بالفضل والذكاء سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ قبل الامعان والتفتيش لجبلة طبعه الجبلي اشارة الى سبق المناقضة في الكلام فليس كما زعمه فان الذكي مع وجوب الملاقاة فيه وهو طبق الثاني والثالث بين الجسمين والذكاء وجب ذلك هو الثاني والثالث المخصوص ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص من الفعل وعدم وجوبه على نوع اخر وذلك لان نوع الفعل والانفعال يختلف باختلاف النوعين الذي احدهما مثل التسخين والتسخن والتبريد والتبرد ونحوهما والثاني مثل الاثارة والاستضاءة والاستظلال ونحوها فان الفعل وكذا الانفعال فيهما هو من قبيل الاول لا يحتاج فيهما هو من قبيل الثاني نحو الذكاء وجب الشيخ فيه الملاقاة هو الافاضة والانفعال الذي يجيء الى ان يسلك عن المحركة والاستضاءة فلا بد فيهما من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض والتكلم بوجب في الملاقات ما يسركذا لان الفعل الدفعي والقبول والتحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها جسمي مادي وبعضها ليس بجسم ولا مادي فالفعل الطبيعي لا يصدر الا عن فاعل زمني الوجود يفعل بالاستعانة في مادة منفعلة مستعملة الوجود واما الفعل الالهي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال بل مجرد الكينونة والوضع اللازم وان لم يسلك الفاعل والقابل عن زمان وحركة واما الفعل العقلي فلا حاجة فيه الى زمان وحركة لا وضع ومقدار انما الحاجة اليه من الفاعل ومحل القابل لا غير سواء ان الاول كالتحريكات والاحماء الا مثل التسخين والتبريد والتربيد والتسويد والتبييض والانماء والتعذير والتوليد ونحوها ومثال الثاني كالاثارة والاضاءة ووقوع العكوس والاشباح والمحاذيات وحدوث الاشكال كالتربيع والتثليث والتخميس ونحوها ومثال الفعل الالهي كمطلق الايجاد والابداع والافاضة والاعلام والهداية والجود والفضل والرحمة وغيرها اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعل قريب سواء فعل في مادة وجوده او غيرها لا بد ان يكون بالمباشرة والملاقاة وذلك لان الفاعل الطبيعي متغير في المادة كل الانفعار ومتغير في كل الاستعداد ثم ان الوجود لما كان مفهوم الايجاد متقوما بالوجود كل ما يحتاج في وجوده مفتقر الى شيء يحتاج في الايجاد الى ذلك الشيء على النحو الذي يحتاج اليه فاعل ما كان وجوده مفتقرا الى المادة كل الافتقار حتى يكون في كل جزء منها فكان في ايجاده وفاعليته محتاجا الى ملاقاة المادة كالصور العنصرية وكالانواع النباتية من الكيفيات الاربع وسنرشد لم يكن المادة المنفعلة بها ملاقية

لها حتى يصير كان مادة الفاعل ومادة المنفعل شيئ واحدا لا يتغاير ذلك الفاعل فعله فيها فلو سخنت الحرارة الفائضة فجسيمة النار مثلا جسيمة اخرى من غير لقاء ومن غير ان صيرا كاجسيمة واحدة يلزم ان لا يكون تلك الحرارة مفتقرة الى لقاء محلها والنشو والسريان فيه واللازم باطل فالملزوم مثله لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود والوجود يفتقر الى محل يسري فيه او على كرسان وجوده فيه فثبت ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يمكن الا بلقاء الفاعل للمنفعل وهو المطلوب واما قول المعترض الشمس تسخن جرم الارض من غير ملاقاة وقول اخوانها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا انها تبيض القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة فنقول اما اولا فان فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا اخذ امتشابها هو الاضاءة والانارة وهو امر بحديثة فعتر في هذه الاجسام القابلة ففعله بالذات هو من قبيل الافاعيل التي هي من القسم الثاني واذا فعلت الشمس فعلها قبلت الاجسام القابلة المنفعلة بواسطة طبايعها التي فيها فعتم اذا قبلت النور فعتم وبقي الضوء فيها زمانا بعد بعد فعلت طبايعها بواسطة اعداد النور فيها تسخينا في تلك الاجسام المنفعلة وكذا يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وتحليل الاجزاء المائية وتبعيد الاجزاء الارضية في الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيه وتصقيل الكرة المائية والهوائية فيه واما ثانيا فان مقتضى ما ذكرتم ان الجسم الحار ينبغي كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيئ الا بالملاقاة مع ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة الا بملاقات الفاعل اياه لان ذلك كلام اخر غير ما هو لازم من القضية المذكورة وليس مما يستحيل او لا استحالة في ان يتاثر جسم من فاعل غير مباشر لا بتوسط جسم اخر ملاق له ثم ان الشيخ ذكر في جنس مسائل ان كل فاعل يفعل في منفعل فانما يفعل بتوسط مثال واقع منه في المنفعل وكذا كل منفعل ينفعل انما ينفعل بتوسط مثال من الفاعل فيه ومثل ذلك بامثلة اخر منها قوله ان النفس الناطقة انما يفعل في بدنها الخاص بان يضع فيها مثالها وهو شكلها والمس انما يحدث السكين بان يضع في جوانب مدة مثل نفسه فيها ما دة وهو استواء الاجزاء وملاستها الكائنين من الدقة بانا نقول ما لم نعقل بان كل تاثير حاصل في متاثر مؤثر ان في ذلك الاثر حاصل في المؤثر وانه مثال في المتاثر لكنا نقول ان تاثير المؤثر القريب المباشر يكون بتوسط مثال ما يقع فيه منه وكذلك الحال في الشمس فانها تفعل في منفعلها القريب بوضع مثالها فيه وهو الضوء وبحدث من حصول الضوء فيه السخونة فيسخن بحصول السخونة ويسود وبمكث من جهة البرهان الكلي فليس هذا موضعه انتهى كلامه الحق ان الفاعل اذا كان فاعلا حقيقيا يفعل بذاته لا الاسماء المطبعون من الاسباب المعدة فذلك الفاعل لا بد ان يفعل بان يضع مثاله فيما يفعل عنه واما القسم الاخر فليس من شرطه ان يكون فعله مثال نفسه ثم لا بد ان يعلم ايضا ان تاثير الفاعل الحقيقي لا يكون الا في الوجود بان يكون الاثر الصادر منه وجودا اخر انما كان لا بد من تفاوت في الوجودين وهو ان يكون وجود الفاعل اقوى واكمل ووجود المفعول اضعف وانقص فاذا كانا كذلك وقد علمت ان الماهية تابعة للوجود فاختلافه بالذات يوجب اختلاف الماهية فماهية الفاعل بخلاف ماهية المفعل مثالا من الجهة مع اتحادهما في طبيعة الوجود وتقاربهما في الدرجة الوجودية فاعلم

البحث الثالث

ان القوم حكموا بان افعال القوى الجسمانية وانفعالاتها انما يكون بمشاركة الوضع واحتجوا عليه بان الايجاد متقوم بالوجود فالافتقار الى المادة في الوجود وهي لا ينفك عن الوضع يستلزم الافتقار اليها بوضعها وفرعوا على هذه القاعدة بان جسم لا يمكن ان يوجد جسما اخر ولا اجسما في يمكن ان يوجدها الا وضع له بالقياس اليها ثم استشكل هذا بان الامر الروحاني تاثر في الاجسام فيفعل الاجسام عن غير توسط وضع بينهما وكذا البدن يؤثر في النفس وليس بينهما نسبة وضعية وهذا الاشكال مما اورده بهمنيار في اسولته عن الشيخ عليه واجاب عن الاول بما حاصله ان الاشياء البرية عن المادة تؤثر في الاجسام وصورها الا بان يجعلها متوسطا في الفعل او يفعل بوساطتها بخلاف القوة الجسمانية فانها لا تفعل الا بان يكون المادة متوسطة مخصصة لها بفعل مخصوص وعن الثاني بان النفس ليست من الامور التي لا علاقة لها مع المادة فلم يبعد من ان ما لا وضع له لا يؤثر فيما له وضع بل على ان ما لا وضع له لا علاقة ايضا له مع ذي وضع لا يؤثر فيه وضع النفس وان لم يكن ذات وضع لكن لها علاقة مع البدن وهو ذو وضع وقول النفس الناطقة الانسانية عند الشيخ واصحابه جوهر مفارق في الذات والوجود عن الاجسام ولا علاقة لها اليها الا علاقة التدبير والتصرف ومثل هذا العلاق لا يكون فان يؤثر فيها ذو وضع فان المؤثر فيه وان لم يكن ذا وضع بالذات فلا بد ان يكون ذا وضع بالعرض والنفس لا وضع لها لا بالذات ولا بالعرض اذ الضرورة قاضية بان الذي لا علاق له بشئ تعلقا انضماميا لم يتصف

صفائه والتحقيق ان جوهر النفس وان كان موجودا بوجود واحد لكن وحدته قاصرة بالجزء من الوحدة فهي بذاتها يكون في البدن وبذاتها منفصلة عنه فهي فيه ولا فيه حسب ما تنتهي في الوجود الجوهري من حيث هو في البدن بفعله ومنفعل بانفعاله ومن حيث كونها مفارقة عنه لا يؤثر في شيء من ذوات الاوضاع فضلا عن ان يجب بانحسار الحال في النفس ما دامت متشاركة وادراكه صعب على كثير من اذهان العلماء فضلا عن غيرهم ودلائل هذه الفصول المتوسطة من بناء قوله فان قال قائل ان النار قد تذيب الجواهر لما ذكر الشيخ من اقسام الاستحالات التامة ما يشتمل على جميع تمام الامر الذي يفصل كون الفاعل وحكم عليها بانه لا يمكن ان يداوي الفاعل او نوبته عليها فيما فيه من ذلك الفاعل وهو عدم الامكان اما في الفاعلات المقابلة بالنار والمسوكات بان محتوياتها اقوى من محتوية النار حيث تجمد اليد منها بمجرد الملاقاة وكون النار فاعلا بها بعد ذلك فيما وجود هما عنده من الامور غير الحرارة هي الباعثة لان ظهور الفاعلات التي آثارها المحتوية اقوى من النار وهي كونها عليظة لزجة يوجب ملاقاتها لليد اياها وكون لهوتها باليد عسر الزوال وكونها متعلقة السطح غير خالية لاجسام لاقته لها في التأثير وكون النار غير مرة قبل ما تجمد بعيرها من اجرام هوائية كاسرة اياها من حاق جرمها فيها امور ثلثة بعضها اقرب من الظهور من بعض احدها ما هو في المسبوك وهو كونه غليظ الرجاء يوجب التشبث باليد وبالجملة الامساك منها فلا يفارقها الا في زمان لم يقل بالاضافة الى ما ان ملاقاة النار وان لم يكن لمقاومة مدركا للحس لكن الدليل يوجبه وقد تقرر ان ازدياد زمان الفعل من الفاعل يوجب اشتداده فالفاعل الضعيف القوة ربما يفعل فعلا قويا لطول المدة من الفاعل القوي في مدة قصيرة وثانيها ما هو في النار وهو ان هذه النار المحسوسة انما هي مركبة من اجزاء نارية حقيقية واجزاء اخر اوضية متصعدة بتبعيتها اياها لطبعها بحو الامتزاج لا بحو الاتصال بل يتخللها الهواء من خارج على سبيل التجدد بان يرد عليها شيئا بعد شيء وكلما يرد ينفصل عنها ويتبدله والوارد عليها اما هواء بارد فيكسر برودته كيفية الحرارة قبل ان ينفصل بها ويصيرا مثلها الان غير فوترا لجوهر يا يستدعي زمانا اطول من زمان استحالة النار في الكيفية ومع ذلك فان النار سريعة الحركة في العضو والانفصال عن اليد فلا يتخلى منها ما سا لليد فيها تاثير تؤثر فيها تاثيرا محسوسا بل غيرها من العضو اللامس سريعا وقوله فيما لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس في ذلك فمدة لها فان الباء للسببية والسبب هنا عدم سلب التاثير فان عدم الشيء علة لعدمه ومعناه ان النار التي تلاقي بدن اللامس لخفتها وسرعتها في الحركة ينفصل عنها بسرعة ولكن يلاقي اللمس جزء اخر من النار بدل الجزء المنفصل فاو كان اليد مكثت صالح فيها الامكان ان يجتمع في اللامس تاثيرات تعد مجموعها الرقم محسوس في التاثير وان لم يكن واحد واحد محسوسا فما لم يجتمع تلك التاثيرات لم يحصل هذا الاثر المحسوس واما الفعل المذاب فان الجزاء مجتمعة متصلة اتصالا وحدانيا اتصالا امتزاجيا فلها سطح واحد وانها تقبل الطبع لا تخرج بسرعة في الانفصال عن العضو كان ما بين الملاقي بين اليد المسبوك سطحا واحدا منصل الاجزاء فتطابق المتلاقيان بالكلية وليس كذلك ما يلاقي العضو من النار المحسوسة الغير الحقيقية فلا يوجد لها سطح واحد بل تركب سطحها مع سطح ما يخالطها من الاجزاء غير الهوائية البادية بالعيان فلا يلاقي اللامس البارد بكليتها بما هي نار فلا يؤثر تاثير الملاقي بكليته الا ان بعض مدة ما قبل ما الما فيقوى التاثير لكثرة الافاعيل او يبقى فعل واحد بقاء فاعله وهو السطح الملاقي من غير تبدل فيتسلط ويقوى الفعل والفرق بين الوجهين باعتبار العدة في احدهما والمدة في الاخر كما هو الاسر في سائر الاستحالات الطبيعية من ان التاثير يشتد في المتابلة اما بموثر قوي التاثير او بكثرة المؤثرات الضعيفة او بطول زمان التاثير من موثر ضعيف قوله واما النار المحتوية في الكبريت فسؤال وجواب وهو انكم ادعيتم ان النار المحسوسة اقل تاثيرا من السبيكة في التسخين لكونها مخالطة بالغير فما تقولون في مثل النار المحصورة في كور الحدادين وهي النار الشفافة الغير المحسوسة بالعين لغوصها على حالة في خلايا الطها من الاجزاء الهوائية ثم لا يرد عليها شيء من خارج لكونها محصورة في الكبريت فاجاب ان تلك النار اعظم تاثيرا من المسبوكات وغيرها واسرع زمانا في التاثير من غيرها في تلك الامور وذلك لاجتماعها حيث لا يرد عليها هواء من خارج او صرافتها القوتها على الحالة ما كان خالطها اولا وثانيها هو اختلاف حال اليد في المرور على النار والمرور على السبائك فاليد قادرة على قطع الاجسام اللطيفة كالنار والهواء بسرعة لا يمكن قطع غيرها بمثل تلك السرعة لكثافتها وذلك لان المعاوق في احدهما ضعيف في الاخر قوي فلا يبعد

ان يكون تسخينه الكيف كيفا واللطيف لطيفا لاجل اختلافهما في المعاودة وقلة والمشهور في وجه التسمية قريب من هذا
المعنى وهو لاختلافهما في المنع وعدمه من نفوذ الشعاع فيهما قوله فلو كان المسوك الخ يعني لو فرض ان المسوك ليس فيه
من جهات كونه اشد تسخينا للعضو من النار الا اطولية زمان قطع العضو اياه من زمان قطعه للنار لكفى ذلك في كونه
اشد تاثيرا منها اذ يتضاعف تاثير المؤثر من جهة تضاعف زمان تاثيره فاذا ضوعف زمان المؤثر الضعيف على زمان تاثير
المؤثر القوي على نسبة مضاعفة القوي على الضعيف في القوة كانا تاثيرا متساويين واذا ضوعف اكثر من ذلك كان تاثير الضعيف
اكثر من تاثير القوي وربما لم يكن زيادة الزمان على الزمان مع كونه اضعافا مضاعفة محسوسة لان المقدار القليل الغير المحسوس
يحتمل القسمة الى غير نهاية فزيادة زمان تشبث المسيكة باليد على زمان ملاقاة النار مع عظمها ربما لم يكن محسوسا
كما لا يخفى هذا تمام ما ذكره في الجواب عن النقض بالفلزات المذابة للفاعل وفيه نظر من وجوه الاول انه يجب ان يعلم
ان اكثر هذه الاسباب فاعليتها بالقياس الى ما سيتها فاعل لها فالنار ليست بالحقيقة علة للنار الخرى ولا الحرارة التي للحارة لحرارة
جسم اخر بالذات بل ربما كان مهيئة بهما وربما المادة ذلك الجسم لقبول الحرارة من فاعل اخر كطبيعة التي هي مبدا صفائه اللازمة وغير
اللازمة وهذا مقالة الدايمة وغير الدايمة ونحن نرى بحاورة للاجسام يحدث لها اولا تحللا ومرقى فوايها واذا رقى الغوايم الجسم
من الاجسام ازداد على قرب لهو أيحرق ويصير نارا ولو لم يكن تلك النار موجودة وكثيرا ما يشتعل الكبريت ونحوه من جسم تسخين
كالحديدة الحامية ولا شبهة في ان الكبريت المشتعل اشد تسخينا من الحديد الغير الذايب فاذن نقول ليست العلة الفاعلة لتسخين الاجسام
المذابة هي تسخين النار المجاورة لها بل الفاعل لها هي طبيعتها الخاصة بها التي مبدا كما لانها وانفعالها الثاني انه ليس هذا المقام
مثال كون الفاعل والمنفعل مشتركين في استعداد المادة ويكون استعداد المادة ناقصا لوجوامر مضاد في المنفعل كاستعداد
الماء المتجمد للتسخين وذلك لان صور المركبات المعدنية وغيرها ليست طبايعها مضادة للتسخين بل هي بذاتها قد يكون فاعلا
للتسخين عند اعداد معد لها في التسخين لما مر ان الفاعل القريب في تسخين الذايبات من الاجسام هي طبايعها الثالث ان الفاعل
كلما كان اقوى وجودا كان تاثيره الذاتي اقوى واشد ولذلك يكون تحريك سواء كانت بالقسر او بمجرد الطبع من الجسم
العظيم اقوى واسرع منها من الجسم الضعيف القوة كما شهدت عليه التجربة وهذا دليل على ان السبب الذاتي يجب ان يكون اشد تسخينا
من النار فان قال قايل من اين تعلم ان الفلزات اقوى وجودا من النار قلنا لان العناصر كلها هي القابلة للتركيب والتخليط لنقص
جوهرها فهي بعد اجزاء مادية للمعدنيات وغيرها ولا شبهة في ان الصور اقوى جوهرا وجودا من المادة واجزائها الرابع
ان قياس فاعل البرد منفعلا كثيرا من فاعل التسخين ومنفعله ونحن نشاهد كثيرا ان المنفعل هناك يكون اشد بردا من الفاعل
كالاواني والطاسات المبردة بالماء والهواء البارد بل انها تصير ابرد من الماء والهواء والوجوه التي ذكرها في الاعتذار منها
غير جارية فيها مع ان المثال كالمثال الخامس ان فيما ذكره من الوجوه مناقشات ومنوع لاطول الكلام بذكرها اذ ليس المبحوث
عنه من المقاصد الشريفة الكلية **قوله** ومن حق هذا الموضع اه لما كانت المسئلة قاعدة كلية هي ان المنفعل لا يكون
مثل الفاعل فيما ينفعل اذا كانت مادتاهما مشتركين في استعداد ما ولكن المنفعل انقص استعدادا من الفاعل والبرهان
قايم على صحتها الا انه يشتبه الحال في بعض الفقاريع الجزيية وتوهم انتقاض تلك القاعدة بها من جهة ما يدركه الحس اللمسي
فالامعان في تصحيح تلك المواد الجزيية انما يليق بالصناعة الطبيعية ولعل الذي يفعله الشيخ من البسط ههنا يكفي او يزيد على
الواجب في هذا الفن وكانه استشعر كون ما ذكره من الوجوه موضع مناقشات فلذلك جعل المقام محوجا الى البسط الابسط
والاستقصاء الكثير **قوله** فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات اه اما الموضع الذي لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل فانقسامه
القسم الثاني فما لا يكون مشتركين في استعداد المادة كضوء الشمس والارض واما الموضع الذي صحت السماوات ويظن فيه
جواز الزيادة هو ما يكون المنفعل تمام الاستعداد كحديدة النار من النار واما الموضع الذي لا يجوز الا فصور المنفعل
عن الفاعل فهو ما يكون استعداد المنفعل ناقصا لاجل ما في طباعه من الامر المضاد لما يقبله كالماء لقبول التسخين واما الفلز
المذاب بالنار فهو عندنا من قسم المستعد بالاستعداد التام لان الطبيعة المسخنة فيه صورة نارية حادثة والقابل لذلك

نفس المادة الاولية لا المادة مع العوارض وتحقيق هذا المقام يحتاج الى بعض مقدمات غريبة لم نحققها بالبراهين وقد حققناها
ارباب الشهود واليقين منها تجويز التباين في الوجود والاختلاف في الجوهر ومنها تجويز كون المهيات الكثيرة موجودة بوجود
واحد بمعنى ان وجودا واحدا يصير مصداقا لمعان بحيات موجودة في غير هذا الموضع بوجودات متخالفة بالحقايق فان نسبة
الصورة جوهرية تفعل النار فيكون نارا بالحقيقة وان وجد بغير معنى اخر غير النارية اذ لا نعني بالنارية الا ما به الصحة
النار فان كان المراد من حقيقة كل بحيث كالنار والهواء والانسان ونحوها ما يصدق على موضوعها بالذات غير ذات المهية
فذلك بحسب عدم اتحاد المهيات الكثيرة بوجود واحد وان اريد بها ما يكون مصداقا لذلك المعنى الذي هو المهية سواء دخل
فيها بحيثية اخرى ام لا فذلك لا ينافي اتحاد المهيات الكثيرة في وجود واحد والجمهور لا يجوزون اتحاد الاشياء المتباينة في الوجود
للاستناد الواقع بين الامرين والخلط بين الحقيقة بالمعنيين وموضع بيان هذا المقصد ليس ههنا **قوله** وظهر في
خلال ذلك اشارة الى ما ذكرناه من ان العلة والمعلول فيما لم يكن العلة فاعلة لوجود نفس المعنى من حيث كونه وجود نفس
المعنى بل بخصوصية شخصية وان فرضا شيئا وبها يتميز يقبل الشدة والضعف فان للعلة ان تزيد ما ذاتيا على المعلول من جهة الوجود
وقد علمت سابقا فلا حاجة الى الاعادة **قوله** ثم الفاعل الذي ليس منفعلا اه يريد بيان القسم الاول الذي لا اشتراك فيه
بين الفاعل والمنفعل في المهية والمعنى لا في استعداد المادة انما الاشتراك بينهما في مطلق الوجود لا غير فالحكم بانه كون الفاعل
اولى واقدم في الوجود من المنفعل كما في سائر الاقسام التي كان القسم الثامن كونهما متشاركين في المادة بعد اشتراكهما في المهية
والمعنى او مختلفين فيهما ومن كون المعلول مساويا للمبدء الفاعل او ازيد او انقص فان الفاعل في بعض تلك الاقسام او اتم
او ازيد من المنفعل في المعنى المشترك بينهما لكن كان يجب كون الفاعل في جميع تلك الاقسام غير منفعل بحسب اصل الوجود
بل يكون اولى واقدم منه في الوجود كما ذكره الشيخ سابقا واكده ههنا بعد ذلك فعلى هذا القسم الذي لا اشتراك فيه بينهما
اصلا لا في مطلق الوجود كان الحكم بان المبدء الفاعلي ضربا للعدم في الوجود اظهر وابين فان المساواة في الوجود حيث
كانت بمعرض الفاضلية اذا كان المعلول مساويا له في المعنى او ازيد منه فهو بها اولى واظهر لان وجود المنفعل مستفاد من
الفاعل والمفيد اولى بما يفيده من المستفيد وقد بينا ان هذا الحكم انما يتم في الفاعل الحقيقي الذي هو بذاته مفيد في مقابلة
الوجود بالقياس الى ما يفيده بالعرض فلا يبعد ان يكون اولى بالوجود من الابن ولا الحركة اولى بهن الصورة فلهذا قد يكون
المهية علة كما قد يكون الحركة علة للصورة نعم كل من هذه المبادي كان اولى بالوجود مما هو فاعل بالذات كالاب بالقياس الى غير
الزوفاع مثلا وقد مر ذكر ما في الكتاب **قوله** ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف اه هذا الكلام بظاهره
يناقض ما مر من التحقيق حيث اشبعنا بيانه واحكمنا تبيانه وهو اضع من كتبنا وعولنا عليه من ان الوجود في الجوهر اقوى واشد من الوجود
في الجوهر الفارق واقوى من الجوهر المادي وفي الواجب اقوى واشد من الكل وكذا ما في كلام بعض المحققين ان التشكيك بوجوهه
انما يتحقق بين الوجود الممكن فلا تعالى اشد واولى واقدم في نفس الوجود من الممكن لكن اراد الشيخ ههنا ان الوجود بما هو وجود
مطلق غير مختلف في الافراد ولا ينافي هذا كون بعض الافراد في حد فرديته يكون اشد من فرد اخر كذلك وهذا على ان ما ذكره
الشيخ في فصل جواهر الكمرة انما يجري اذا لم يكن في طبيعة الكم تضعف وشدة وانقص وازدياد لكنا اخترنا بحثا ان الكمية
لا يكون ازيد من كمية وانقص ولكن لا نعني انه يمكن ان يكون اشد وازيد في قدرة اكثر من الذي ذكره فههنا ايضا يكون المراد بقوله
لا يختلف في الشدة والضعف ان وجوده لا يكون في انه وجود اي انه الوجود العام البديهي الصرف اشد وازيد من وجود اخر كذلك
مع كون بعض الوجودات في نفسه اشد وازيد وبعضها اضعف وانقص كما ان سواد لا يكون في مفهوم السواد بنفسه اشد وازيد
من سواد ولا اضعف منه فيها ولكن قد يكون واحد في نفس وجوده الخاص اشد او ازيد من سواد اخر اضعف وانقص منه وذكر
يجب ان يعلم ان كلما هو غير طبيعة الوجود فيه مهية كلية ووجوده اي الذي هو التشكيك بين افراده يرجع الى نفس الوجود
والهويات الشخصية واما التفاوت في الوجود او الشدة والضعف او الكمال والنقص فكل ذلك انما يقع في نفس حقيقة الوجود
فان الوجود ايضا حقيقة متحققة في حد ذاتها وافراده غير الانتزاعي الذهني كيف والوجود اولى بان يكون حقيقة من سائر

الهيات التي كونها ذوات حقايقها انما هو بالوجود فان التفاوت في الوجود كالاوفقا اوشدة وضعفا انما هو بمعنى الوجود الاختلاف
فيه بالانفاق وهذا من خواص الوجود فانها في نفسها ذات شؤن متفاوتة ثم لا يخفى ان الوجود كما انه في ذاته يختلف بالشدة والضعف
كذلك يختلف بالتقدم والتاخر والغنى والحاجة والوجوب والامكان لكن الاختلاف الاول لا يكون الا من جهة خصوصية الاوا
اى باعتبار الخصوصية واما هذه الاختلافات الثلثة فيمكن اعتبارها في مفهوم مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات اذ الغنى
هذا في كل من هذه الصفات والاعتبار ان يكون الطرف الاشرف للعلة ومقابله للمعية فان اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود
للعلة متقدما وللمعلول متاخرا وان اعتبرت الغنى والحاجة فمعلوم ان المعلول مفتقر الى العلة والعلة ليست مفتقرة اليه سواء
كان افتقار الغير اولم يفتقر اصلا كواجب الوجود وهذا المعنى قريب من الاول والمعنى الاول يكاد ان يكون نفس العلية و
المعلولية بالذات وغيرهما باعتبار المفهوم فان تقدم الشئ على الشئ بالذات هو عين كونه علة له وان اعتبرت الوجوب والامكان
فالمعلول لا يجب الا عند ما كانت العلة واجبة بذاتها او بغيرها واما العلة فربما يجب بحيث لا يكون المعلول واجبا فان كانت
العلة علة لكل معلول فهي كما انها واجبة الوجود لذاتها كذلك واجبة الوجود بالقياس الى جميع المعلولات وهذا شان الاول
تعالى فكل ممكن في ذاته واجب بسببه وعلى هذا فان كان في الوجود شئ هو علة لمعلول خاص او لعدة من المعلولات كانت تلك
العلة واجبة الوجود بالقياس الى ما هو معلول لها واما المعية فكيفما كان واى ما كان فهو في نفسه ممكن واجب بسبب علته
فللعلة على الاطلاق وجوب لذاتها بالقياس الى المعية لا الامكان والمعية مطلقا امكان في ذاته واما وجوبه فليس الا بواسطة
العلة **قوله** وتلخيص هذا الى قوله فيصير معناه واضح لا شبهة فيه ولا شك يعتريه والذي يزيده ايضاحا ان العلية والمعلولية
مفهومان متضايفان اذ كل منهما بالقياس الى الاخر والمتضايفان بما هما متضايفان معان في التحقق والوجود ثم ان وجود
العلة لذاتها غير متعلقة بالمعية والا لكانت معلولة لمعلولها وهو محال واما وجود المعلول فهو لذاته متعلق بالعلة فلذات العلة
لذاتها اعتبار وجود ولكونها معية اعتبار وجود اخر وذلك الاعتبار سابق على اعتبار المعية بحيث التقدم الذات على
الاضافة فوجوب وجود العلة لذاتها قبل وجوب وجود العلية للمعلولية بينهما واما وجود المعلول ووجوبه فهو في مرتبة كون العلة
علة فيكون متاخرا عن وجود ذات العلة ووجوبها مقارنا لكونها علة فان قلت كان للعلة اعتبار ذات واعتبار علية متاخر
تاخر الصفة عن الموصوف فكذلك حال المعلول قلنا الفرق حاصل بان وجود المعلول وجود تعلقي فليس له قبل التعلق
بالعلة حصول اصلا فوجوده عين تعلقه ومعلوليته بخلاف وجود العلة فان قلت وجود العلة ايضا قد يكون قسر عليه فيما
اذا كان الفاعل فاعلا بالذات كالواجب بذاته قلنا التقدم بالوجود والوجوب هناك اوضح فانه ذاته تعالى من جهة وجوبها الذي
هو عين ذاته مبدأ لما سواه لا بعروض علية زائدة عليه فذاته بذاته علية لما سواه قبل عروض العلية الاضافية التي هي من مقولة
المضافة يكون وجودها مع المضاف الاخر واما وجود المعلول فسواء كان نفس الاضافة او معروضا لما هو من المقولة فوجوده
في مرتبة تلك الاضافة العارضة التي هي مع طرفها الاخر في مرتبة واحدة فافهم **قوله** فيصير العلة لهذه المعية الثلثة اثنتان
اى العلة لكونها اقدم من المعلول ولكونها غنية عنه وهو مفتقر اليها ولكونها واجبة بذاتها او بغيرها عند ما هو ممكن
في نفسه فيكون اولى بالوجود من المعلول واحوج منه ولما كانت حقيقة الاشياء على الاطلاق بان يكون لها الوجود
المطلق فالموجود الذي هو مبدء مفيد للوجود المطلق لشئ والحقيقة المطلقة والمشترك فيها بين الاشياء يكون اولى
بالحقيقة مما يستفيد منه فعلى هذا اذا ثبت وجود مبدء المبادي والمعطي لما سواه الحقيقة كان احق الاحقاء بان يكون
حقا وكان هو الحق بذاته وكان سائر الاشياء الحقة به حقا مطلقا وكان التصديق بوجوده والعلم بذاته على احقا احق بكل
علم وذلك لان الحق كما مر في المقالة الاولى اما ان يعني به الوجود الثابت او العلم المطابق للواقع فبكلا الوجهين يكون الاول
تعالى احق الاشياء وجودا ومعلومية واذا لوحظ كون العلم اقوى من المعلول بكلا موهما كان افادة للوجود فهو اقوى
وجودا فيلزم ان يكون تعالى اشد الاشياء وجودا وان يكون وجوده تعالى غير متناه في الشدة بل وراء ما لا يتناهى
واعلم ان للفاعل احكاما كلية وتقسيمات كثيرة منها ما مر من كونه قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وان الفاعل

بالعرض

بالعرض على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد لشئ فينسب اليه وجود الضد الاخر لا فزان حصوله يزول الضد
كالسقونيا للبرية فان فعله بالذات ازالة الصفراء فاذا زالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل
مزيلا للمانع وان لم يفعل مع المنع ضد كزبل الدعامة فانه يقوى هادم السقف والثالث ان يكون الشئ صفات كثيرة وهو
باعتبار بعضها يكون فاعلا الشئ بالذات فاذا اخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني او البناء
يكتب او الاسود يتحرك والرابع الغايات الانفعالية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شتج عضو اعدل الاوطاء
واعلم ان لزيد ذلك لان فعله بالذات ان بسيط فانه يقوى ان يوقع العضو في صفته ومن هذا القسم حفظ يوسة الارض
الشكل الغير الكري بل كل شكل من حيث خصوصه والخامس يكون المفارق للفاعل كالعلم على سبيل الوجوب يجعل فاعلا
كالارادة والمادة منها ان الفاعل على ستة اقسام لعدها ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل ملازم الذاته من غير شعور
وثانيها ما بالقسر وهو الذي يصدر عن طبيعة المقسور فعل كحركة الحجر الى فوق ومن هذا القبيل سخونة الماء وبرودة
الهواء وحرارة الحديد المحماة قبل ان يبرد وبعد تصيرها كما حققناه وثالثها الفاعل بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعل من غير
اختيار بعد ان يكون من شانه الاختيار وهذه الثلثة تشترك في كون فاعليتها ليس بالاختيار ورابعها ما يكون بالقصد
وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة للتعلق بغرض زايد على ذاته وذات فعله فيكون نسبة اصل ذاته والى
الفعل وتركه واحدة وخامسها الفاعل بالعناية وهو الذي يتبع فعله علمه المفصل بوجه الخير فيه من غير قصد زايد اصلا
الفاعل بالرضا وهو ان فعله عين علمه المفصل بوجه الخير فيه من غير علم زايد وارادة زايدة فيكون بذاته منشا علمه
فعله من غير توسط حتى ان اضافته الميتها الاشياء بعينها اضافة فاعليتها لها وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في كون فاعليتها
بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا في اختياره كما ستعلم ومنها ان فاعلية الفاعل قد يكون بالتسخير وقد لا يكون بالتسخير
فالافعال الصادرة عن النفوس بتوسط قواها الحيوانية او النباتية او الطبيعية اذا نسبت الى تلك القوى يكون فاعليتها
بالتسخير مثلا اذا صدرت الافعال النباتية من القوة النباتية التي في الحيوان يكون صدورها بتسخير النفس الحيوانية واما
واذا صدر فعل النفس الحيوانية من الناطقة يكون نسبتها الى القوة الحيوانية بالتسخير وبالجملة كل ما صدر من قوة ما اليه
بتوسط قوة سافلة منقومة بتلك العالية يكون فاعلية السافلة بتسخيرها والفرق بين التسخيري والقسري بان المقصود
من الفاعل غير منقوم بالقاسر والمسخر به منقوم بما يسخره ومنها العام بالخصوص والعموم اي الاشتراك بان الفاعل بما هو
فاعل قد يكون خاصا وقد يكون مشتركا والفاعل الخاص ما يفعل منه شئ واحد كالنار المحرقة واحدة والعام ما يفعل منه
كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والفاعل قد يكون فاعلا لكل شئ كالباري جل اسمه فانه لا يكون كذلك بجزء ومنها الكامل
الجزئية فالفاعل الجزئي هو العلة الفصلية او الجنسية او النوعية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي كامل في مقابل نظيره والفاعل
الكلي هو ان لا يوازيه معلول بل يكون اخص مثل الطبيب لهذا العلاج والصانع للعلاج ومنها البسيط والمركب فالفاعل البسيط
هو الفاعل لاحد الاذان او يكون مؤثرية من جهة واحدة واحق العالم بذلك هو المبدا الاول والمركب منه ما يكون مؤثرية بهما
عدة صور اما متفقة النوع كعدة نجار يحركون الخشبة او مختلفة كالنوع كالجوع الحادث عن القوة الغاذية والحساسة ومنها القوة والفعل
فالفاعل بالقوة مثل النار والماء الذي يشتعل فيه وبعض شعاع الباحثة والقوة قريبة كقوة الكاتب الحي للكتابة عليها وقد تكون
بعيدة كقوة الصبي عليها وابعد منها قوة الجنين وابعد منها قوة المني وهكذا قياس ما هو ابعد منها وليس القرب والبعد من حيث قصر
الزمان وطوله بل باختلاف الصور والجنسية ومن ههنا يعلم ان الشيء يجوز ان يتبدل الجوهر والوجود لشئ واحد قوله فصل
في الفعل الاخر العصرية اذ لما كان الترتيب الذاتي الخارجي بين العلل بالقياس الى كل معلول هو ان الفاعل اقدم من القابل والقابل
لهذا قدم بيان احوال الفواعل الذاتية على احوالها واعراضها ليكون الترتيب الوضعي على طبق الترتيب الذاتي قوله فعل
ما قوله في المبدا الفاعل اشارة الى ان للفاعل احكاما غير مختصة بل يكاد ان يكون غير متناهية لكن الذي يتناسب في هذا المقام ذكره
هذا القدر فلنشرح الآن اي مقدار امكن من ايراد الفعل الذي اوردناه فوجد لما المبدا القوابل فيه من المبادي التي للصنعي والتكويني

قوله فاما العنصر فهو الذي اذا عرف العنصر على الاطلاق سواء كان بالقياس الى ما يتركب عنه او الى ما سيأتي بانه الذي فيه قوة وجزء شيء وهو من حيث هو كذلك اما بوجه ما بسيط او بشركة والاول مع تغيير ما فيه او بعده والاول اما في حاله ووصفه او في جوهره وذاته وكل منهما اما بزيادة او بنقصان والثاني اما زيادة الاول اما مع استحالة ما منه سبب ما فالقسم الاول هو العنصر الذي استعداده بوجه ما بسيط لامرين يتغير فيها مثل استعداد الكاتب بالقياس الى الكتابة ونحوها فانه يستعد لها من غير تغير فيه لا لحصول شيء ولا بزواله الا عارضا من باب الاحلام والقوى والثاني هو الذي يستعد لقبول شيء من غير ان يتغير في جوهره ولا في شيء من احواله الا بزيادة حركة في اين او كم وغيرهما مثل استعداد الشمعة الى الاسم والصبي الى الرجل فان الشمعة اذا تشكلت بالسم تحركت في اين وهيئة ما في الوضع فان الصبي اذا صار رجلا كان تحريكه في الكم والثالث كان تغيره هو الذي يستعد لشيء بزوال امر عرضي له كالابيض للآدمي والاسود للابيض والرابع هو المستعد لشيء بزوال امر جوهري عنه كالخشبة للسرير فانه ينقص من جوهره شيء بالنحت الخامس هو المستعد لشيء بزيادة امر جوهري له كالمني للحيوانية فانه يقع له الاستكمالات جوهرية ويزيد عليه صورة بعد صورة حتى يصير حيوانا فالذي يقع له بالذات هو الاستكمالات واما الانسلاخات فليس وقوعها على سبيل القصد من الطبيعة بل بالعرض وكذلك الامر في البذر البنات ومن ذلك الماذة للصورة الطبيعية بعد الجسمية والمادة هو المستعد بالتركيب مع استحالة الطبيع الموجود الا ان قولنا انه ليس يمكن ان يكون بوجه ما عنصرا بل مع اجزاء اخر ولكن مع استحالة ما تركب في الكيف سواء كانت الصورة التي يستعد لها جوهرية كما في الياقوت ونحوه او نظرية كما في السعي بالزيادة النار وقد اوعرضنا كما في كثير من المعاجين والرابع هو المستعد بالتركيب من غير استحالة ما كالجارة او الخشب للبيت فان قلت الجزء العنصري اذا تغير عن موضعه لم يكن عنصرا مع ان كثيرا من الاجزاء قلت المراد بالقيود والشرايط ما هو بالذات وعلى سبيل الضرورة في طبيعة المستعد بما هو مستعد فان الجزء الموجود في الموضع الذي يركب منه البيت وكذا الكلام في غيره من اجزاء المستعدات بما هو مستعد ان القياس انما حصلت فيها من جهة الشرايط والصفات ومن هذا الجنس ايضا الاعداد العدد اي كالموضوع للعدد معلقا او كبعض الاعداد المذكور هو اكثر هذا والفرق بين هذه الاجزاء وبين اجزاء البيت مثلا ان الصوف الحادث هيهنا اعني في اجتماع الاجزاء بمعنى ان الصورة نفس المواد كما مر سابقا بخلاف الراد للبيت فانه يحصل لها هيئة زايدة على نفس الاجتماع والمادة لهيهنا بعض الاجزاء المرئية هيهنا كالماء مادة فتولس وقد يجعل قوم المقدمات اتاه معناه واضح واعلم ان هذا الراي عند الناظرين باتحاد العاقل والمعقول مما لا يجري كما سيتضح لك فيما بعد وايضا العلم بالمقدمات علم بالنسبة بالقوة والامكان فالعلم بها انما هو بقوة العلم بالنتيجة فقوله والاتحاد ذكر الاشياء الحاملة للقوى والامكانات واحدا واحدا من غير ان يجمع بينها بالذكر بالواو ان يذكر وجه ضبط في القسم حافظ لها من الانتشار وكاذكر قسم الحامل للقوة فانه الانفراد وقد ابى بعضهم بالشركة والمراد من الغير ما لا يحتاج الى شريك اخر سواء كان هو في نفسه واحدا او كثيرا ثم قسم الغير الى ما لا يحتاج الى الخروج من القوة الى الفعل الا الى ما هو مستعد له فقط وشأن هذا الشيء يجب ان يكون امرا مستقرا في نفسه ووجوده والا لم يكن منتهى القبول الحاصل فيه يجب ان يكون موضوعا والذي يحصل فيه عرضا لا صورة مقومة لذاته لو كانت له صورة مقومة لوجوده اكان وجوده انما يقوم بها ولا تم بصير منتهيا الامر اخر يحله ثانيا ثم قسم الى ما يحتاج الى زيادة وذلك الزيادة اما استحالة تركيبه فقط سواء كانت في اين او كيف او كم او وضع او جوهر او اما مع ان امر عن جوهره وذاته بما هو مستعد سواء كان كما او غيره ثم رجع الى الذي يكون بشاركه لا يكون الا باجتماع وتركيب فقسمه الى ما يكون التركيب مجردا لاجتماع عن استحالة والى ما يكون التركيب مع استحالة وحركة في كيف سواء كانت استحالة واحدة حتى ينتهي الى الغاية التي يستعدها او استحالات كثيرة فهذا وجه الضبط وقد ذكرنا الامثلة لها واحدا واحدا ثم لا يخفى ان هذه الاشياء المستعدة يمكن اعتبارها بالقياس الى المركب منها وما يحلها او بالقياس الى نفس ما يحلها من الموضوع والاعراض والعادة جارية بتسميته ما يتكون منه ومن غيره الشيء بالاستحالة ويكون جزء لذلك الشيء اسطقسا وهو اخر ما ينحل اليه القسمة في المركب بما هو مركب فان كان مركبا جسمانيا فيكون الاسطقس اصغر ما ينتهي اليه قسمة الجسم المركب الى المختلفات في الصورة الموجودة فيه فيكون جسما بسيطا لا محالة كالجزء

النارى والمائى فى تركيب الجمادى مثلا انما قيل فيه الصحة بكونها الى الخامسة فى الصورة لجزء الفصل بكل منها قوام كالطبيعى والجسمية الطبيعية النوعية لان شيئا من اجزاء القوام للجسم الواحد لا يسمى اسطقسا اذ ليس هو بنفسه مستعدا لان يحصل منه ومن غيره شئ لا بعد ان يقوم نفسه بالفعل باجزاء القوام كما مر لذلك وتعرف حده اى حد الاسطقس انه الذى حصل منه تركيب وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة بغير الصورة الخاصة الحقايق وان صح تقسيمه بالقوة مما لوجوده من الصور كالجسمية والنوعية والهيئة الشخصية **قوله** ومن راى ان الاشياء انما يكون من الاجناس والفصول جعلها اسطقسات اه قد علمت ان الاسطقس هو الوجود المستعد لشئ اخر مع شريك وان المستعد لابد ان يتقدم وجوده فى بعض حتى يصير موصوفا بالاستعداد وايضا فمن ذلك يظهر خطاء من راى ان المفهومات التى هى اجزاء ماهية الشئ كالاجناس والفصول هى اسطقسات والاشخاص هى على هذا كل ما هو اعلى كلية وجنسية فهو اولى بالمبادى الاسطقسية واقربها عندهم فيكون مفهوم الواحد وكذا الموجود لكونها عندهم جنسا للوجود اولى واقدم من غيرها ولذلك جعلوها مبادئ واوليها واولى فاطلقوا بكيفية نسبة الاجناس والفصول والانواع والاشخاص بعضها الى بعض وترتيبها فى الوجود وانصفوا علموا ان الوجود والقوام انما

الاشخاص يكون اولا وبالذات للاشخاص بما هى ثم لما يليها من الانواع المحصلة ثم لما يليها الانواع من الاجناس العرضية وهكذا فيكون الاشخاص بحسب تشخصاتها التى هى عين وجوداتها عند المحققين مبدا لوجود الانواع والانواع بحسب فصولها المقومة علة للاجناس

والاجناس الثلثة كذلك باعتبار التحليل العقلى ولذلك الحكماء سموا الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى والانواع بالثانية والاشخاص ايضا اولى بالوحدة من الانواع وهى من الاجناس لما علمت سابقا ان كلما هو اقوى وجودا فهو اشد وحدة فمن يذهبوا اليه وجوه من الغلط والخطاء فان قلت الهيولى الاولى مستعدة للصورة بذاتها ثم لا يمكن تقومها فى الوجود الا بالصورة قلنا استعدادها ليس بالقياس الى ما حل فيها وصار متقررا بالفعل بل بالقياس الى ما سيحدث بعد من الصور وذلك بعد تقومها بالصورة السابقة فهى وان كانت دايما بالقوة لكن بالقياس الى عالم يوجد فيها بعد من الصور والاحوال لها بكل صورة وصفة استعداد لشئ اخر **قوله** ولنعد الى العنصر فنقول اه يريد بيان ان الوجه بان العادة جرت باختلاف القول فى نسبة الاشياء الى المبدء العنصرى فى مواضع مختلفة فيقال فى بعضها مثل قولهم كان من الخشب سرير وقولهم خاتم من فضة ولا يقال فى مواضع اخرى كذلك فلا يقال كان من الانسان كاتب كذا قد يقال فى بعض المواضع الشئ المتكون الى موضعه وعنصره بالنسبة ولا ينسب الى بعضها يقال هذا باب خشبى وهذا خاتم فضى ولا يقال هذا كاتب انسانى او متحرك ما شى جوانى اما الوجه فى الاول فهو ان كلمة من ونحوها لما وضعت لمعنى الابتداء والحركة فاذا وجد فى الموضوع فى هذه الاشياء ما يتحرك الى الكون بالسرير فى قولك فلان جاء من

لا يقولون فيها بحسب العرف انه كان عنه الذى يتكون بل انما يقولون دائما عند ما كان الكون تكونا من عدم ما فان الباب كان من لا باب والسرير عن لا سرير بخلاف الكاتب فانه غير متكون من لا كاتب وبالجملة كل عالم يكن كائنا عن اعدام الممكنات فلا يقال عن كذا وكل ما كان كائنا عنها يسمى ما لم يكن للعدم اسم وجودى فيقال انه كان عنه اى عن نفس الموضوع ووجه هذا التفصيل والاستثناء ان العدم اذا صار مسمى باسم محصل كالجهل والنكون والعمى فيجرى ذلك مجرى صار معنى وجوديا فلم يصح كل الصحة اطلاق كلمة من ونحوها فى الكائن فاذا قيل كان عن اللاعالم عالم فهو اولى من ان يقال كان عن الجاهل عالم واما الوجه فى الثانى فهو ان النسبة الى شئ هو موضوع بكلمة باء انما تستعمل فى الاكثر اذا افادت التخصيص لها بشئ فيه التغيير وذلك اذا جاز ان يكون صورة واحدة لموضوعات متعددة كما فى مثال الباب والخاتم فالباب قد يكون من خشب فقد يكون من عاج او ساج او حديد او غيره والخاتم يكون من فضة وذهب وحجر فيلاحظ فى الى واحد منها يحصل التعريف بخلاف الكتابة فانها لا موضوع لها غير الانسان والمشى لا موضوع له الا الحيوان فلا فايدة فى هذه النسبة **قوله** والموضوع قد يكون مشتركا اه كالانسان فاعل يكون مشتركا ومختصا وبالقوة وبالفعل وبالذات وبالعرض وقريبا وبعيدا وبسيطا ومركبا فانه المادة بل الصورة والغاية ايضا فالموضوع قد يكون مختصا كمادة الانسان لصورته وقد يكون مشتركا والموضوع المشترك قد يكون مشتركا للكل كالهيولى الاولى فانها مادة لكل صورة وصفة لا يختص لها فى ذاتها شئ دون شئ الا باعتبار ما يلحقها كما ان الواجب تعالى فاعل فى ذاته لكل موجود وقد يكون مشتركا لعدة امور مخصوصة مثل العصير للخل والخمر والدبس والتربة عند ذلك كالفاعل

يكون مشتركا لعدة امور كالنار المحرقة لاشياء قابلة الاحتراق والموضوع ايضا قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو امر ان احدهما
ما يوجد للقابل مع ضد القبول ويجعل مادة للقبول كما بين الماء مادة للهواء والمادة بالحقيقة جزء الماء لا الماء والثاني ان يوجد القابل
مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يعالج لانه لا يعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والموضوع
قد يكون قريبا وهو الذي لا يتوقف قابلية على تمام امر اخر اليه او حدوث حالة اخرى له مثل الاعضاء لصورة البدن والبعد لا يكون
كذلك اما لانه بعد لعين تقابل الاسود والواحد لصورة البدن او لانه وان لم يكن له شريك لكن لا بد من احوال ليستفيد بها قبول تلك
الصورة مثل اعتدال صورة النباط او الخاط لصورة العضو والموضوع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا على قياس ما مر في الفاعل الكلي
والفاعل الجزئي وكذا قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا والبسيط كالهيولى الجسمية والمركب كالاعضاء قيل للنزاع وايضا قد يكون بالقوة
وقد يكون بالفعل مثل الحطب للاشتعال عند لم يشتعل بالفعل والقوة قد يكون قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد
تكون بعيدة كقوة النطفة لصورة الانسان والفرق بين كون الفاعل او القابل بعيدا وبين كونهما بالقوة وكذا بين كونهما قريبا
وكونهما بالفعل مما لا يخفى على الذكي **قوله** وكل عنصر من حيث هو عنصر الخ لما كان معنى العنصر هو الذي فيه قوة وجود الشيء
والقوة ههنا بمعنى الامكان والامكان بما هو امكان لا يقتضي حصول الشيء فلا بد للحصول والوجود من امر اخر يقتضي ذلك والمقتضي
للوجود هو معنى الفاعل فلا يمكن ان يكون شيء واحد من حيث هو واحد عنصرا وفاعلا فكل ما يتصف بامر زايد فلا بد ان يكون ذا
فاعل غير ما هو القابل فان قلت فما تقول في لوازم الماهية سيما الماهية البسيطة حيث يكون قضية نفسها ما يتصف به من اللوازم
فالفاعل والقابل هنا شيء واحد قلنا المراد من العنصر ما لا يجب حصول القبول فيه بمعنى يكون النسبة بينهما بالامكان فهو الذي
لا يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق الموصوف بشيء فذلك لا ينافي كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ في تعليقاته ان عنصر وفيه
في البسيط شيء واحد فالمغالطة ههنا انشأت من اشتراك لفظ القابل تارة بمعنى المستعد وتارة بمعنى الموصوف ولكن هذا في ذهنك
كي يتفقه في كثير من المواضع فاذا تقرر ذلك فاعلم انه قد يصدر عن بعض الاجسام حركات وافعال بنفسها لا لاجل سبب منفصل
كحركة الجزء الى تحت وحركة النار الى فوق فلنتكلم في مثل هذه المواضع ان الشيء المتحرك اليه بنفسه بمعنى ان ما هو المتحرك هو بعينه ما هو المحرك
واحدة وهذا الحق فاسد بين فساده في مواضع من كتاب الشفاء وغيره من انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة
واحدة من غير ان يكون ثمة تغاير بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل والمراد من العناصر في قوله وما كان من العناصر والقابل
ما يشمل الافلاك وغيرها لا المعنى العرفي وهو الاربعة التي تحت الفلك لما من جسم الا ويوجد فيه سبب قابلي لما يحدث فيه اذ
البرهان قايم على ان كل جسم قابل للحركة واقلها الوضعية وكل جسم يصدق عليه انه قصر بالقياس الى ما يحدث فيه ثم اذا تحرك الاجسام
لا لمبدء منفصل كان الفاعل والقابل جميعا غير خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها غير ما هو المتحرك فلا بد فيها من تركيب من عنصر
وصورة واعلم ان البراهين في ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتي القوة والفعل وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه
لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات بط فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك بذاته كانت اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت ثابت والتالي باطل والا لم يكن الحركة حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون له مكان او وضع او حالة من مقولة ما يقع الحركة فيها بالذات او لا يكون فعلى الاول لم يكن طالبا لذلك المكان وما يجري مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثاني اذا كانت الحركة
الى ما بالعرض فاذا وصل اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة ان كانت ذاتية للمتحرك امتنع السكون واللازم باطل
بالبرهان والوجدان وخامسها لو تحرك الجسم لذاته لكان كل جسم متحركا لان الجسمية كاسبة طبيعية نوعية واللازم باطل وان
تحرك لذاته جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمتحرك غيرها لان الجسم بما هو جسم قابل للحركة واعترض على الوجه الثالثة
بعد الاولى بانه ليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة ولا يجتمع وهي طالبة لمكان معين ينتهي
اليه يقع السكون فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته وان لم يلزم شيء مما ذكرتموه فلئن قلتم ان الطبيعة انما تقتضي
الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملايمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب بعد البعد من تلك الحالة الملايمة والسكون
انما يحصل بعد الوصول الى الملايم والعلة ان كانت في ايجابها معلولها موقفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط

فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون ممتنعا الجسمية لذلك الحركة بل بشرط حصول حالة اخرى حتى يتحيز الجزء المتحرك بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المغايرة ويقطع الحركة عند ذلك والجواب لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذلك الحيز خاصة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الجهة الخامسة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول كل جسم فانه مقدار وصورة وهيولى اما مقداره فهو الابعاد والاشك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلابد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لانها لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن هيئة جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فان جاز ان يكون مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون محل مادتها المخصوصة فان قيل ان المادة قابلة ليست فاعلة كان رجوعا الى الجهة الاولى قول هذا الاعتراض تمامه اساء جناب المحقق وقد تكلم ايضا في الجهة الاولى بما لا فايدة في ايرادها بعد ما يمكن دفعها باصول مذكورة في هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور في كتاب الاسفار مستقصى من اراد فليرجع الى هناك لكن الذي لابد من بيانه ههنا وتتميم الجهة الثالثة من غير استعانة فيها بالجهتين الباقيتين وهو ان كل فاعل مستقل لا يفتقر فعله الى قابل غيره فلا يمكن ان يكون معلله مخالفا ولا متغيرا ولا منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسمية علة للحركة من غير موضوع مغاير لزم التوالي الثلثة من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم حدوث الحركة او كونها دفعية واللوازم كلها باطلة بديهية فكذا الملزوم بيان الملزوم ما اشرنا اليه من ان السبب للشيء اذا كان محض الفاعل الموجب كان حكمه هذا الحكم وليس معه ما يزيله عن حكمه اذ كل ما يفرض فيه يكون مفسدا لا مزيلا بخلاف المقدار حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا فاعليا للمقدار لا قابليا لغيره او قابلا لا فاعلا غيره لم يمكن ان يكون جزؤه المقداري مخالفا الكل وذلك لعدم سبب الاختلاف ثم لم يكن المقدار مقدارا اذ كل مقدار لابد ان يكون جزؤه مخالفا الكل فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل امرين متغايرين لا يمكن حصول الاختلاف فيما لا فاعل لها واما اذا كان العنصر غير الفاعل فيمكن الاختلاف فيها بحسب الحوق الامور الخارجية فان العنصر من حيث هو عنصر شانه الامكان فقط فلا يقتضي شيئا اصلا بل هو عن شيء والفاعل اذا كان سببا لا يقتضي الا امرا مختلفا ثم البرهان قايم على ان العناصر والقوابل تحتاج الى حدوث على وجود الحركات والا فعال فان كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجود حدث اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا كان فاعلا فقط لا يمكن التغير واللازم وكلا القسمين باطل فبقي ان يكون السبب شيئين متغايرين احدهما الثابت الموجب للبقاء والثاني المتغير الممكن للحدوث والتبديل فحينئذ يجوز ان يكون الصورة الجسمية شيئا آخر مجردا عن المادة يفعل شيئا متغيرا يفيد ثبت المادة من حيث هي هو ولا يشعر ثم ذهب في الطبيعة نحو ما ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ما لزمن الشكل والوضع واجب الحصول له وذلك لان كان الجسمية مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكون الحركة ايضا جسمية وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لازما في الجسمية فذلك الا ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما للجسمية وان كان ملازما عاد التقسيم ولا يقطع الابان بقال تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك وغير تجويز الخرق والفساد او انها لازمة لجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فليكن الحركة كذلك وان قبل ان تلك اللازمة لما حققت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون مادتها مخالفة لسايل المواد كانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير والجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور قلنا هذا مقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لسايل المواد وهي لذاتها يقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك انتهى اقول هذه مغالطة نبهنا عليها على العقلاء من ارباب الهيئة وكيفية ارتباط الجنس بما يجري مجراه بالفصل وما يجري مجراه من الامر المحصل اياه نوعا محصلا في العقل او الخارج وعن هذه ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي هي المحصلة للجسمية التي في الانواع المحصلة وكذا كل محصل النوع هو الحاصر لجنس الذي فيه وكل صورة هي المفيدة للمادة المخصصة بها الا ان الجسمية علة للصورة او الجنس علة للفصل فليست جسمية

الفلك مقتضية لصورته ولوازم صورته بل الجسمية لازمة لها متاخرة عن الصورة في الوجود وكذا في سائر الاجسام النوعية فاذن نقول المقتضي لخواص الفلك من الشكل والوضع والمقدار والحركة وغيرها هي الصورة الفلكية المختصة بالفلك وتلك الصورة ايضا مستلزمة لجسمية الفلك ومنشأ اللزوم ايضا هو نفسها لذاتها من جهة اسبابها العقلية لان وجودها لم يحصل من جهة استعداد الفلك لكونها ابداعية الوجود فليس افتقارها الى مادة الفلك الا من جهة عوارضها اللاحقة المتجددة الحادثة التي لا ينفك عن امثالها معاركها اللازمة وهذا الفاضل الامام توهم ان جسمية الفلك وجدت ولا باسباب اخرى غير الطبيعة الفلكية ثم عرضت لها صورة الفلكية لاجل استعداد حاصل قبلها في المادة وهذا توهم سخيف باطل والعجب من هذا انه جعل هذا الكلام حجة على اثبات الهيولى في الافلاك ثم بتوسطه في غيرها وقال قد اوردنا على كثير من الاذكياء فاذعنوا في شيء من مقدماته قال ولكنه قد عرض لي شك قد كان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام مستدلا بما مر سابقا وقد علمت بطلان شكه مع مشاجعة الذي توهم ان الاقدح فيها سوى ذلك الشك **قوله** لكن العنصر اذا كان مركبا مركبا فيه الفعل اما عقلي او طبيعي او صناعي لانه اما ان يصدر عن الفاعل المجرد من المادة بلا سبب عنصري او لا والاول هو الاول والثاني اما ان يكون فاعله في عنصر او لا والاول هو الثاني والثاني هو الثالث والمراد بالصناعي ههنا ما لا يكون عقليا ولا طبيعيا وهو اعم من ان يكون بالاختيار او بالقسر او بالاتفاق والجزاف فخذ اي المذكور من الاحكام جملة ما يقوله في العنصر ههنا ولها قياسات مذكورة في مواضع اخرى من الطبيعيات وغيرها واعلم ان هذا السبب الهادي مسمى باسام متعددة باعتبارات مختلفة فهو من جهة انه القوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي ذكر في رسم الجوهر وبين نهاية قابل الهيولى ومن حيث انه مشترك بين الصور يسمى مادة وشخصا ومن حيث انه اخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذا اللفظ هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما ينبني منه المركب يسمى عنصرا ومن حيث انه احد الباقي الداخلة في الجسم يسمى ركنا وربما يكون هذه الاسطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان بالفعل دائما وكذا يسمونه مادة وان لم يكن هناك اشتراك فيها لان مادة كل فلك مختصة به يمكن الاعتذار عن الاول بان ليس للهيولى الفلكية صورة اليس من جهة ذاتها بل من جهة الاسباب الفعالة الحادثة عن ذاتها فكانها بحسب ذاتها خالية عن الصور وعن الثاني بان تعدد الهيولى الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ما لها من حصلات في ذاتها والا لكانت لها فصول ذاتية غير مستفادة من الصورة وهو مما لا نفع في مباحث الهيولى فالحق انها متحدة في الواقع لا بحسب ذاتها بل ذاتها وذلك لما مر من اتحادها بتلك الصورة المختلفة فلها في ذاتها وحدة جنسية باعتبار وشخصية باعتبار اخر **قوله** واما الصورة فمقول اه قد ذكرنا ان صورة ما متعددة يسمى باسامها بالاشتراك اللفظي كما يراه الجمهور ومن امعن النظر الى هذه المعاني الستة وجدها كلها متفقة في امر واحد وهو كون الشيء بالفعل فيمكن ارجاعها الى معنى واحد هو معنى الصورة ويكون الاختلاف راجعا الى امور اخرى بان نقول ان الذي هو بالفعل اما بحسب المعنى المفهوم او بحسب الوجود والحقيقة والاول هو السادس والثاني اما شرطه ان يقارن امرا بالقوة او لا والثاني هو المعنى الاول بهذا الوجه يقال للمادة في انها صورة بالمادة وكذا للصورة المنتزعة عن المواد بتجريد بمجرد وزعم نازع اياما ويق للواجب تعالى انه صورة الصور لان فعلية الوجود فيه اقوى فانم واشد ارتفاعا عن ما بالقوة والثاني هو الذي يقارن ما بالقوة في الضرورة يخرج به ما بالقوة منها الى الفعل فذلك الخروج اما بعناصر او لا بعناصر والاول هو الخامس والثاني اما مطلقا او لا والاول هو الثاني والثاني لا يخ اما ان كان لا لاول او لا والاول هو الثالث والثاني هو الرابع واما قوله ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء معناه ان الامور الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يتقوم كلياتها وجميعها انها صورة في الاجزاء ولا شك ان هذا القول قول مجازي تشبيها للاعتبار الذهني للوحدة بالصورة الخارجية التي هي جهة الوحدة والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتسديس وكل ما يخرج به الشيء من القوة الى الفعل فهو صورة له وان كان الشيء الخارج منها اليه نفس القوة فانها ايضا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وقد علمت ان للقوة مراتب فان معنى الحركة هو كمال ما بالقوة وكل كمال صورة ناقصة لانها نفس تعلية القوة فالشيء مثلا اذا تحرك الى الاين مخصوص فلم يكن قبل الحركة في ذلك الاين الا بالقوة فاذا تحرك فهو صار فيه بالقوة وهو الآن بالفعل واما

قوله

الصورة التامة فهو الذي يهبها امرا بالقوة كالاشكال وغيرها من الامور التي لا استبداد وضعف فيها **قوله** وقد علمت ان الشيء الواحد
اعلم ان بين هذه العلل الاربع مباينات كثيرة منها ان كل واحد من الفاعل والغاية سبب لا من وجه واحد من جهة سببية الفاعل فيكفي وهو
الذي يجعل الفاعل فاعلا والا لما افاد قولنا فاعل موثر فعل لان رئاسة السبب فاعلي للصحة والصحة
سبب غائي للرياسة فالفاعل علة لوجود صحة الغاية في العين لا لكون الغاية غاية والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحد
من المادة والصورة سبب للاخر بوجه كما مر ومنها ان بعض هذه العلل قد يتحد ببعض كما سيجيء ان فاعل الكل بعينه غاية الكل وجودا و
عقلا وقد افاد الشيخ في الطبيعيات ان الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا بوجوه مختلفة سواء كان في الافاعيل الطبيعية او
الحوادث الصناعيات اما في الطبيعية فان في الابر مبدأ لكون الصورة الادمية من النطفة وهو صورة الادمية لا شيء اخر منه وليس الحاصل
في النطفة الا صورة ايضا وهي ايضا الغاية التي تجري اليها النطفة لكنها من حيث تقوم المادة ويحصل منها نوع الانسان صورة ومن حيث
يغذي تحريكها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية واما في الصناعة فان الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع في الغير
على وجه يكون مكتسبا بها من النفس صورة الخارجية من شاء من غير كلفة فالبناء في نفسه صورة البيت صورة منتزعة الذي
سنح يحصل البيت في الامكان وموادها في نفسه من صورة البيت وصورة الحركة هو المبدأ الذي يحصل عند حصول الصورة في مادة البيت بالفعل
عند تمام الحركة بعد ان حصل بالقوة عند الحركة صورة البيت صورة من جهة تكميل المادة بها وغاية من جهة انتهاء الحركة اليها وفاعل
من جهة ان ابتداء الحركة منه وكذا الصيرفي هي صورة البر تاما في الخارج وصورة في نفس الطبيب هي معرفة العلاج التي هي صورة البر وصورة
ما يتوقف عليه البر فالتي منها في الخارج هي صورة تستكمل بها المادة البدنية القابلة للصحة المركبة من تركيبها وامزجتها الصحيحة
نوعا صنفيا فيكون علة صورية بهذا الاعتبار وهي ايضا غاية لانتهاء الحركة اليها والتي منها في نفس الطبيب فاعل من حيث يبتدئ الحركة منه
وعلة غائية باعتبار الحركة من حيث يحصل الفاعل المباشر فاعلا لا لاضافة بين كون الشيء فاعلا بعيدا وعلة غائية قريبة كما يوهم **قوله**
والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والاناء لا يذهب الى الفاعل المنتهى لشيء من الخارج سيما الذي يفعل لغاية او يفعل بتعود
وارادة لا بد ان يكون في ذاته صورة ذلك المعلول بوجه ما لوجوده ولا لما اقتضاه لذاته ثم لا يحتاج الفاعل الا لا يحتاج في افادة صرف المع
في العين الى حركة او يحتاج اليها والاول هو التام والثاني هو الناقص فالفاعل التام هو الذي يكون الصورة التي للمع في ذاته مستتبعة
لوجود تلك الصورة في مادتها بقوة او بالكمال معناه واما الفاعل الكامل فاعلم ان توقف الفعل في نفسه الى المادة لا بناء في كون الفاعل
تاما لان في المادة من الامور التي يرجع نقص في المع كالامكان ونحوه لكون وجوده غير قائم الا بمادة لا الى نفس الفاعل فالفاعل التام
لا يحتاج في ما عليه الى المادة بل المع فقد يتقرر في نحو وجوده الناقص الى مادة واستعداد **قوله** ويشبه ان يكون الامور البديعة
لما علمت الفاعل يجب ان يكون عنده صورة المعلول سيما اذا كان الفاعل غاية وحينئذ يرد الاشكال في الافاعيل الطبيعية
كحركة العناصر على اختلاف انواعها وحركات النباتات كاوراقها واشكالها والوانها والطعوم والروائح وغيرها اذ صورها ليست
في نفس الفاعل لان فاعليها الطبايع التي هي عديمة الشعور وللحكماء فيها قولان احدهما اثبات الشعور لهذه الطبايع سيما النباتية
وان كان شعورا ضعيفا وثانيهما هو ان هذه الطبايع ليست فاعلة بالاستقلال بل هي بمنزلة القوى المسخرة للعلل المتقدمة عليها فالعلل
العالية تفعل الطبايع وتفعل بها الامور الطبيعية من الموالد والاثمار من الاثار فهذه الامور الطبيعية صورها عند المبادي المتقدمة
والشيخ جمع بين القولين وهو ان صور هذه الامور عند المبادي العالية بنحو اعلى وانور وعند الطبيعة الفاعلة بالتسخير بنحو ادنى و
اضعف كما ستعلم من بعد عند اثبات الغايات للافاعيل **قوله** واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمت فيما اسلف
وقد يكون تعريف الغاية بانها ما لاجله يكون الشيء والمراد ما لاجل وجود الشيء الذي هو المفعول عن فاعله واشار بقوله وقد علمت
فيما اسلف الى ما ذكره في الطبيعيات في الفصل الثاني من المقالة الاولى المعقود في تعديد المبادي الطبيعية على سبيل المصادرة والوضع
قوله وقد يكون له تقدم للغاية بحسب وجودها في الخارج الذي هي باعتباره قد يكون متاخرة عن الفعل ايضا وقد لا تقدم في عالم
الاكوان والحركات وهو ان الغاية قسمان لانها في بعض الاشياء في نفس الفاعل وفي بعضها في شيء غير نفس الفاعل والقسم الثاني
ينقسم الى قسمين لان الموجد يستفيد من الفاعل قد يكون في القابل وهو الموضوع فيها وقد يكون في غيره فهذه ثلثة اقسام الاول الغاية

التي في نفس الفاعل مثالها كغاية الحركات الفكرية من النتيجة المطلوبة من الفكر وهي صورة علمية تحصل عقيب الفكر والثاني الغاية التي
في نفس القابل مثل غاية الحركات الاختيارية الحيوانية الصادرة عن المتوسل بالروية كمن يتحرك من بيته الى بيت اخر وفق بطبعه البدني
او غاية الحركات الطبيعية التي يعبر عنها دائما لكن ليست تلك الحركة لغاية هي كمال للفاعل الطبيعي بل لنفس المادة كالحركة في الكم الصادرة
من القوة النباتية فان غايتها حصول ازدياد في المقدار والزيادة في المقدار كمال للجسم الذي هو الموضوع لا للفاعل النمو لان
النفس النباتية لا يزداد ولا ينتقص وعند الشيخ واصحابه من المشائين لا تشتد ولا تضعف فضلا عن الازدياد والانقاص وامّا
القسم الثالث وهي الغاية التي ليست في وجود هاتي الفاعل ولا في القابل فتارة هي من يفعل فعلا لاجل رضا فلان ورضا فلان شيء
خارج عن الفاعل والقابل والقول في هذا القسم نظير ان سئلت الحق ان الغاية الحقيقية دائما يجب ان يكون امرا عائدا الى ذات الفاعل
بما هو فاعل لان غاية ما يفعله وكماله الذي يطلبه انما في القابل لكون الحجر في مركز العالم هو كمال للطبيعة الارضية وكون الماء
في غاية النشوء غاية ومطلوبا للقوة المنمية التي في النبات وكذا كون المتحرك الارادي في حيز ملائم لبدنه مطلوبا لنفسه المحركة له وكذلك
من فعل فعلا لرضا فلان لا يمكن ان يكون غاية فعله والداعي عليه امرا يعود الى نفسه فعله برضا فلان وفرح بذلك وما يجري مجرى هذا التحرير
وقوله وان كان الفرح بذلك الرضا غاية اخرى حق لكن الكلام في ان رضا فلان من حيث هو امر خارج عن الفاعل وقواه المتوسطة بينه
وبين فعله ليس من جملة الغايات الذاتية المترتبة والحاصل ان الغايات تبدأ بازاء المبادي فان كان الفعل فاسبادي مترتبة كالافعال البدنية
الاختيارية الواقعة عن نفس الانسان مثلا كانت له غايات مترتبة ايضا ليس شيء منها لخارجا عن تلك المبادي فالغاية النفسية للفاعل النفسي
والحيوانية للحيواني والطبيعية للطبيعي كما ستطلع ان شاء الله تعالى **قوله** في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في ابطالها والفرق بين
الغاية وبين الضروري في تعريف الوجه الذي يقدم به الغاية على سائر العلل والوجه الذي يتأخر مطالب هذا الفصل وبعده الاول اثبات الغاية
فان على الفيلسوف الاول صاحب هذا العلم ان يقيم البرهان على وجود الغاية في الافاعيل الطبيعية والارادية لان هذا المطلب غير
بديهي وليس ايضا لاصحاب العلوم الجزئية ان يبرهنوا على الوجه الكلي على هذا المطلب بل ليس للطبيعي ان يقيم البرهان على ان الجسم
على الاطلاق غايات بل من شانه ان يسلم ذلك وكذا البحث عن سائر المبادي للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي على الوجه الكلي من
صاحب هذا العلم كما ذكره الشيخ في اوائل الطبيعيات الثاني حل الشكوك الواردة عليها ودفع الاقوال التي قيلت في ابطالها والثالث
بيان الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري والغاية التي هي بالعرض والرابع في تبيين الوجه الذي به يكون الغاية علة غاية متقدمة
على سائر العلل وهي بسببه يكون جاعلة للفاعل فاعلا والوجه الذي يكون متاخرة عن سائر العلل معلولة للمعلول لها **قوله**
فنقول قد بان مما سلف لنا من القول ان كل معلول فله مبدأ وكل حادث فله مادة ولم يبين بعد ان كل تحريك فله غاية ما
وان ههنا ما هو بحث ههنا اتفاقي وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر الامر الا الكون والفساد لا غاية لها في ظاهر
القول عنى انا اثبتنا في هذا الكتاب وهو كتاب الالهيات ثلث علل من العلل الاربع اما الفاعلية فلكل موجود واما العلة
المادية والصورية فلكل موجود حادث لم نثبت بعد العلة الغائية للاشياء ولا ايضا الغاية لكل تحريك والحال ان ههنا اشكوكا
قيلت في ابطال الغاية فيها القول بالبخت والاتفاق ووجود العب في الجزاف فيتقض بها قاعدة ان لكل تحريك غاية وفيها ان حركة
الحركات حركة الفلك وهي غير منقطعة ابدا فلا غاية لها فيتقض بها القاعدة الكلية ومنها استخراج الكائنات الغير الثابتة بعضها
غاية لبعض وما ينتهي الى غاية اخيرة لا غاية لها واذا بطلت الغاية الاخيرة بطلت الغايات كلها ومن هذا الفصل وجوها النتائج المترتبة
للمتسلسلات الى غير النهاية كما قال ثم لقائل ان يقول يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما ان لكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة غاية وقيام
لان الغاية الحقيقية ما ليس لها غاية وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات الى غير النهاية فان منها الشيء الذي انها غايات ولا انها هي كذلك
تتراد عن الغايات لا لانتهاء هي هذا تقرير الشك الاخير وهو ان الغاية الحقيقية هو اخر ما ينتهي اليه الفعل فليكن لدية الفاعل المقتضي
كان المبدأ في الحقيقة اول ما يفتقر اليه صدور الفعل وقوله وكما جاز ان يكون سلسلة الحوادث ذاهبة الى غير النهاية بلا اول كذلك
لم يكن شيء منها مبدأ تاما ولا فاعلا بالحقيقة لان ذلك مما لا يجوز وجود بعينه المعلول وقوام حقيقته بدونه فكذلك يجوز ان يكون
سلسلة الغايات كذلك الى غير نهاية فلا يكون شيء منها غاية حقيقية بناء على ما ذكرنا من ان الغاية الحقيقية هي اخر ما ينتهي اليه وهكذا حكم

القياسات والنتايج المراد فالتي يحصل كل بنتيجة من تلك القياسات يجوز القياس اخر وهكذا الى غير النهاية فليس شئ من تلك النتايج مطلوبا حقيقيا بطلب لذاته بل لغيره وسيلة الى شئ اخر والوسيلة لا يكون مطلوبا بالذات بل بالعرض **قوله** فنقول الان اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والبخت فظاهر ونقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فيه ترفيع منه في الطبيعيات اعلم انه ذكر ابناء قدماء ان يكون الاجرام الاسطقسية بسائطها ومركباتها لساما صلة بالبخت والاتفاق فما البخت ان كان عبارة عن تلاقي اجزاء غير مناسبة على النفاذ السبل بخروج ما البخت ان لم يكن كذلك لم يبق وجه في الترجيح اولما ان الطبيعة كيف تفعل لاجل غرض مع انها البسيط الحقيقي وتنفي بها الاغراض على ان اشتباهات الروايات والوقت ليست مقصودة للطبيعة مع ما بينها من النظام الذي لا يتغير فان نظام الذبول ليس من نظام النشو والنمو بحيث ان كانت تلك اكثر فاما نظام لا يتغير ونحن لا نجهل ولكن لما كان نظام سبب انقضاء والذبول غير مقصود للمادة فلا يلزم حكمنا انها غير مقصودة للطبيعة وهذا كلام لا نعلم سببه انه كان لغرض المادة فوجب ان الشمس اذا تحركت فلقرص الشمس اذا تحرك الى الجزء البارد منها برد صار ماء ثقيلا فاقتضى ضرورة ان يقع في مسالخ فيظن ان الانطار مقصود لمادات المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة وان كانت الطبيعة تفعل الغرض فهذا الغرض اما ان كان لغرض اخر يلزم التسلسل وان كان لا لغرض اخر فقد جعل شيئا لا لغرض اخر فمقصود لذاته في كل الافعال وقد ابرمنا ان الطبيعة لا تفعل انما تفعل الانفع له مثل الحرارة فانها تفعل التسخين وتفعل الملح وتسود وجه الانسان بسفع وجلد الوجه فانه اذا تكرر غايات في افاعيل الطبايع والحيوان للطبايع غايات ذاتية تترتب في افاعيلها **التخصيص** ولكن لا شك ان يكون للمادة فيه مدخل في تكون الامور الطبيعية بالقياس الى خصوصيات افرادها **نقيضه** فانا نرى حيوانا هذا الماء عند هذا الجزء من الارض لا حصول هذا الجزء من البر في هذه البقعة من الارض اسرع واكثر في الطبايع انها اذا مرت بجزء اضافيا لها السبب انها تزداد قوة الى وقوع ولكنا نجد ان القوى النفسانية الطبيعية غايتها تربية ما هي له الا ان تزول عارض او قسر والامور العرضية والقسرية لا يكون دائما ولا اكثريا بل من حالها ان تكون في المرتبة الغايرة المعاوقات التي تكون اقوى اليها دائما او اكثريا وهذا البرهان ليس يمنع من الكلام في تكون النبات بل يمنع من استمداد المادة عن الارض ونقول البقعة الواحدة اذا استمدت خيرت وحسنت من بر بسنة ترى من الشعير سنابل ثخينة ولا بد من نفوذ اجزاء الارض دائما في تلك الجزء فيصير غذاء لها فيكون منها السنبلة وظاهر ان تلك الاجزاء اذا يكون بحركة الارض والماء من مواضعها الطبيعية فلا يكون تلك الحركات منها بل حركات الاجزاء قوة مستكنة في الحبات ثم لا يجوز ان يكون في تلك البقعة اجزاء مختلفة لتكون البر واخرى يصلح لتكون الشعير ويكون الصالح لهما جميعا من نوع واحد فان كان الصالح لهما نوعا واحدا لم يكن بين هذا الجزء والاخر شعير الضرورة المادة بل لاجل ان الفاطر يحركها الى السورة دائما او في اكثر وهذا ايضا مردود بانا بالغاية وان كانت الاجزاء مختلفة في الصالح للغاية فلذلك الاختلاف لغير لجهة الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في البر افادت في ذلك الجزء من الارض ان الخاصية ان كانت انما تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان كانت لا لخاصية اخرى كانت القوة المستكنة في البرة المذابة منسوبة الى الفصال ويكون صدور ذلك الفعل فيها دائما ان تكرر ادوارها فاذا لم يكن القوى الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة فلا يتبين البر من شعير والزيتون بلوطا ثم اذا ثبت ان للافعال الطبيعية غايات فقول انها ما لم تكن ممنوعة بعوايق او معارضات فهي خيرات وتستدل عليه بوجهين الاول انا نرى في غايات صادرة كذلك دائما او اكثريا بل التفويت طلب لها حسبما عارضها فما الذي اصاب هذا الحيوان حتى مرض او قدر بارادة اصابته هذه الاشياء حتى كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخيرية الثاني انا اذا فصدنا بعارض او فصور عاونا الطبيعة بالعناصر كما يفعله الطبيب بحقنة واسهال زال العارض واستدت القوة توجهت الطبيعة الى الصحة والخير وهذا يدل على ان الشر والجور بما تمسكوا به لا انه ليس اذا عاق عن الطبيعة الخير يجب ان يحكم بان الفعل الشاق عنه غير متوجه الى غاية فان الرمية لا تجعل الاغراض غاية لها مع انها تعاق عن فعل وبعينه طول نوع ويكون اكثر واحد من تلك الاعاقات غاية مخصوصة ويكون ذلك في ذلك الفعل لها الا انه لا سبب اخر حتى لو قدر زاعدم اختلاف ابواب الدواعي لكان يصدر من الناس فعل واحد من غير روية وتدبر وما يقرر به الاشاعرة فان الصناعات غايات ثم انها اذا صارت ملكة ايضا في استعمالها الى الخير بل الروية تغير ما تقتضيه عوارض الشهوات فانا نتكلم فحرفة في بلد في صناعة كذا ان تصالح المرتزق وجاء بما

بعضه في مبادرة اليد الى العضو المتحرك من غير فكر وروية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما تحركه بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان النفس في هذه الكائنات نادرة العدم كما لانها وتارة للحصول ارادات خارجة عن مجرى الطبيعة فاما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يكون واصلا اليها والموت والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما انتظام الذبول فلسببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام فالطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن لكل بدن مادة فانه يقع اقل من المدد الاول فيكون ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول فهو اذن من حيث هو نظام فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل ان كل حال للصور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بالذات بل نقول ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها الخاص لغاية لها فاما فعل غيرها فهذا لا يكون لغاية لها وايضا فان الموت وان لم يكن غاية فانه بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس الى نظام الكل واجب على ما عرف في علم النفس واما الزيادة كالاصبع الزائدة في الانسان فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعلاء الذي فيها ولا يعطلها فيكون فعل الطبيعة منها لغاية واما ما نقل في المطر فمنوع بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها وهو سبب لحكمة نظام العالم ولغايات اكثرية في الطبيعة على ما عرفت واما الجواب عما تمسكوا به ثالثا فهو انه لا يلزم ان يكون لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية يكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء يقصدها وما يقصد لذاته فلا يقال له لم قصد وهذا لا يقال لم طلبت الحمرة والصحة ولم هربت من الالم والجوع اعما تمسكوا رابعا ان القوة المحركة لها غاية وهي احالة المحرك الى مشاكلة جوهرها واما العمارة والحمل الى حيث ذلك لان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة العقد من الثوابت والتفاح الذابتين في واحد بل تحول بفعل الطبيعة المختلفة شيء واحد الذات والكيف وهذه الآثار المختلفة من الحمل والعقد والسواد والبياض وغيرها انما حدثت لاجل اختلاف القوابل والمستعدات وطبايعها فهذا خلاصة ما ذكره الشيخ في الطبيعيات وغيرها في دفع شبهة الاتفاق والتحف الموردة لابطال الغاية واعلم ان لنا في تحقيق عروض الذبول وكذا في عروض الموت كلاما اخر غير ما ذكره مذكور في بعض كتبنا كالشواصد والاسفار قوله واما بيان الرابع الخ يجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدء قريب ومبدء بعيد فالمبدء القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدء الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والاعتقاد من ذلك هو التخيل او التفكر واذا رسخ التخيل او التفكر الخلق صورة فحركت القوة الشوقية الى قوابل جزئية لا تنضبط يريد بيان ان فعل العبث والجزاف غاية بالقياس الى مبادئه الذي هو قوة شوقية الى ان تلك الغاية تجر الى تلك القوة الشوقية الجبلية وان لم يكن غاية ولا جزاء بالقياس الى القوة التي هي فيها وهو كلام لم يجب ان يسلم ان المحركات صادرة مترتبة بعضها ضرورية بالنسبة الى غاياتها وبعضها غير ضرورية بالنسبة الى غاياتها فالتي ضرورية بالنسبة الى غاياتها قريبة منها بعيدة فالقريبة هي القوة التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فان المبدء لا بد من حصولها في كل حركة حيوانية اختيارية ولكل منها غاية يترتب على فعلها ثم ان غاية القوة المحركة التي في العضل هي ما انتهت اليه الحركة وليس لها غاية غير ذلك واما القوة الشوقية فقد يكون غايتها نفس غاية القوة المحركة وانما يختلفان بالاعتبار مثلما اذا انفجر انسان من المقام في الموضع الذي فيه وتذكر مقاما او فوقه فالرجل مراجعة شاقة الى المقام فيه فتحرك اليه فكان غاية شوقه نفس ما انتهت اليه حركته الذي هو غاية للقوة المحركة القريبة فاذن الغايتان وقد يكون غاية المحركة غير غاية الشوقية كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق فينبثق القوة المحركة الى المكان الذي يقصد مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك الصديق فالمختلف الغايتان والمتحد تا الغايتان واقول بعد ذكر هما مغايرا ان الا ان تغايرهما في المثال الاول من باب تغاير الصورة الخارجية والصورة الادراكية لشيء واحد فان المقام في الخبر المذكور بعينه غاية القوة المحركة وتصوره وحضوره في النفس مطابقا له فوصف الخارجي غاية للقوة الشوقية فالمراد بالاتحاد المذكور ههنا ان لا يكون الغايتان متغايرتين خارجا وتصورا والمراد بالاختلاف بينهما ان تكونا متغايرتين في الخارج واما المبدء الذي لا بد من حصوله بعينه في المحركات الاختيارية نحو التفكر والتخيل فانه وان كان لا بد من احدهما اذ كل حركة اختيارية مستندة الى قوة شوقية هي قبل القوة المباشرة للتحريك والشوق لا ينبعث الا عن ادراك من قوة متخيلة

او قوة فكرية فالمبدأ الابعد للحركة اما مبدأ الفكر او مبدأ التخيل لا انه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت هذا فقول
اما القوة المحركة التي في الحيوان فان غايتها لا محالة موجودة كسائر القوى الطبيعية التي لا عبثا ولا فرق بينها وبين تلك الطبايع
الا بان هذه مسخرة لقوة اخرى فوقها جزئية فبسببها تحاكي الحركة الى اي جهة شاءت بخلاف الطبايع البسيطة فان حركاتها الى جهة
معينة لها غاية مخصوصة لا محالة ثم ان لم يوجد معها غاية القوة الشوقية سمي ذلك الفعل باطلا بالقياس الى القوة الشوقية لا
بالقياس الى القوة المحركة مثل من وصل الى المكان الذي قاد فيه وصادفه لصديق ولم يصادفه فاما اذا حصلت الغايتان ولكن كان
المبدأ البعيد هو التخيل وحده لا الفكر سمي ذلك الفعل عبثا واذا تطابق البدءان التخيل والفكر جميعا على غاية فليست بعبث ثم لا يخلو
ذلك الفعل المسمى بالعبث اما ان يكون مبدؤه هو التخيل وحده او التخيل مع طبيعة ومزاج كالتنفس او حركة المريض والتخيل مع خلق
او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فالقسم الاول يسمى جزافا ولم يسم عبثا والذي كان المبدأ فيه التخيل مع طبيعة يسمى
فصادا ضروريا او طبيعيا والذي كان المبدأ فيه هو التخيل مع ملكة وخلق يسمى عادة فاذا عرفت ذلك فاعلم ان العبث فعل لا غاية
وهو غير حقيقي او ظني اما ان لا غاية فلان اللعب يأتي به مبدأ محركه هو القوة التي في العضلة والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر و
رؤية فيه فكر وقد حصلت الغاية التي للقوتين المحركة والشوقية التخيلية ولم يحصل الغاية التي للقوة الفكرية لانها غير موجودة
يكون لها غاية وظهر ان المبادي الموجودة غاياتها حاصلة وما لم يحصل من الغايات فذلك لانه لم يكن مبادئها موجودة
واما ان تلك الغاية غير حقيقية او مظنونة فلان كل فعل نفساني فلشوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتا بل يكون
سريع البطلان فلا يحصل الشعور فان التخيل شيء والشعور بالتخيل شيء آخر وبيانه في الذكر شيء آخر ولا يلزم الاول الاخيرين
ولو كان كل تخيل يلزمه الشعور لذهب الامر الى غير النهاية ثم ذلك الشوق التخيلي له علة لا محالة اما عادة واما ملال عن هيئة
واما حر عن بعضها كالحركة للحركة والحس للحسة على احد الوجوه فذلك كله لذيذ بحسب القوة النهايئة واللذيذ شيء
خير بالقياس الى ذلك الشيء وان لم يكن خيرا بالقياس الى القوة العقلية فهذه الاشياء غير خالية عن خيرات مظنونة ثم ورا
هذه على اسباب تخصيص الحركات الجزئية لا تنضبط فثبت ان كل فعل غايته هي خير بالقياس الى فاعله وعلمت ايضا ان غاية
كل كمال من جنس فاعله فالطبيعي للطبيعة والنفساني للنفس والعقلي للعقل **قوله** واما الشك الذي يليه فينكشف بان
يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد الغايات بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي ان
الغاية الى قوله لا العرض الاتفاقي هذا الشك هو الذي اشار اليه بقوله ثم لقائل ان يقول قد يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما
لكل ابتداء انتهاء والجواب الذي به ينكشف حاله موقوف على مقدمة وهي ان تعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري
الذي هو احد اقسام الغاية بالعرض فنقول قد عرفت ان الغايات اما اتفاقية او ضرورية فاعلم ان الغاية الضرورية اما ذاتية
واما عرضية فالغاية الذاتية هي الغاية التي توجهت اليها الطبيعة او الارادة وطلبتها لذاتها والعرضية ما لا يكون كذلك
وهو احد امور ثلثة احدها الامر الذي لا بد من وجوده متقدما على وجود الغاية حتى توجد الغاية المطلوبة مثل صلابة الحديد بالنسبة
الى القطع وهذا يسمى نافعا اما بالحقيقة كما في الافعال الطبيعية او بالظن كما في بعض الافعال الاختيارية وثانيها شيء لا بد من وجوده
حتى يوجد الغاية ولكن لا على انه علة للغاية بوجه من الوجوه مثل انه لا بد من جسم اركن حتى يتم به القطع ولا مدخلية للآلة
في كون الحديد قاطعا الا انها لازمة له وثالثها الامر الذي يترتب حصوله على حصول الغاية مثل ان العلة الغائية لفعل المزوج
هي التوليد ثم يتبعه حب الولد ثم يلزمه لا على ان يكون لاجله المزوج فهذه كلها من اقسام الغايات بالعرض لا بالذات لكن الضروري
منها الاتفاقية **قوله** وقد عدلت الغايات الاتفاقية في موضع اشارة الى ما ذكره في اوائل الطبيعيات وتلخيص ما ذكره هناك مع زيادة
تحقيق وتوضيح ان كل سبب فله مسبب فاما ان يكون حصوله عن سببه دائما او اكثريا او على سبيل التساوي او على الاقل فان
كان على الوجهين الاولين فلا يقال انه اتفاقي واقع بالاتفاق اما في الدائم فظاهر واما في الاكثري وهو السبب الذي يقف
استكمال سببيته على حصول قيد فعند تخلف ذلك القيد يتخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول لا محالة
تخلف المعلول عن علته الناقصة والفرق بين الدائم والاكثري هو ما ذكرناه من ان الدائم ما يجتمع في علته جميع القيود المعتبرة

في ثبتها او الاكثر ربما مع وجود ما يمنع وهذا هو الحكم بطريق يستفاد بالعادة الطبيعية فيما لا ارادة له بل
استحال كونها موقوفة واذا صارت جازمة وادت الاقتضاء بالحكم وقع سببا مع اقتران العزيمة بخلاف الفعل عنها كالطبيعة
فاذا كان الاكثري من جنس الدائم والدائم لا يقال انه بالاتفاق فالاكثري ايضا كذلك واعرف من ذلك فاعلم ان السبب الكثير من شانه ان
يتادى الى المسبب لا دائما بل اكثريا ما هو السبب الاتفاقي فان من الامور ما يكون بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يكون
على الاقل كوجود سنة سابع للانسان وهما قد يكونان باعتبار ما وجبا فان ذلك لانما ذا اشتريا في كل الجنين ان المادة فضلت
عن المصروف منها الى الاسابيع الخمس والقوة المخالفة صادفت استعدادا في مادة طبيعية فيجب ان يخلق اصبع زائد وبالجملة
فلو ان انسانا احاط بالكل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء موجودا بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق
انما يكون موجودة بالاتفاق اذا اخذت بالقياس الى من لم يعلم اسبابها واما اذا اضفتها الى من علم اسبابها لم يكن شيء من الوجودات اتفاقيا
ومثال هذا في الاصبع الزائدة فانها وان كانت بالقياس الى الجاهل باسبابها وبالقياس الى هذا الشخص اتفاقا فهي بالقياس الى علم
وبالقياس الى الكل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق وكذلك اذا عثر انسان فمشيه على اكثر قائم بالقياس الى العاثر والى الجاهل
بالاسباب التي ساقت العاثر الى الاكثر بالاتفاق فاما بالقياس الى علم الله عز وجل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم
ان الاتفاق والبخت انما يتطرق الى ما كان من شانه ان يكون سببا مؤديا الى شيء لكن لا دائما ولا اكثريا واذا لم يكن مؤديا اليه لم يقل في غيره انه اتفق
مثل قعود زيد عند كسوف الشمس فانه لا يقال انه اتفق وزيد انما اتفق ان كان سببا لكسوف الشمس بل الاتفاق انما يتامر من شانه ان يؤدي اليه
حتى لو فعل الفاعل بما يجري عليه اسبابه وسخر زيد ويخاط ان يجعله غاية كما لو فعل الحاج الى السوق لان يلقى امرءا في الطريق
فان خروج العارف بحصول العزيم في جملة تخريب يؤدي في اكثر الامر الى مصادفته واما من خرج غير العارف فربما يؤدي وربما لم يتاد فهو
بالقياس الى العارف غير اتفاق وبالقياس الى غير العارف اتفاق وتقول ايضا ان السبب الاتفاقي قد يجوز ان يتادى الى غاية الذاتية
ويجوز ان لا يتادى مثل ان الرجل متوجها الى داره تلقى عزيمة فربما انقطع بذلك عن الغاية الذاتية وهي الدكان وربما لم
ينقطع بل تخلص من العزيم ووصل الى ما قصده وكالحجر الهابط اذا صح فربما لم يصب وربما اصاب فان وصل الى غاية الطبيعة فيكون
بالقياس اليها سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا واما اذا لم يصل اليها كان بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا
والاتفاق اعم من البخت وكانهم لا يجعلون بختا الا ما يؤدي الى شيء ما بهم ويكون مبدأه ارادة من ذوي اختيار تلقى واما ما مبدأه
طبيعة كالعود الذي يشق فيجعل نصفين في البيدر فذلك لا يسمى بختا الا اذا قيس الى مبدأ اختياري فان
الامور الاتفاقية يجري على مصادمات تحصل بين الشيئين او اشياء وكل مصادمة فلا بد ان يكون كلا المتصادمين متحركين الى ان
يتصادما او يكون احدهما ساكنا والاخر متحركا اليه فاذا كان كذلك فيجوز ان يقع حركتان من مبدئين احدهما طبيعي والاخر ارادي
يتصادمان عند غاية واحدة يكون بالقياس الى الارادي خيرا يعتد به او شرا يعتد به فيكون بختا ولا يكون بالقياس
الى المحرك الطبيعي بختا وفرق بين ربوبية البخت وسوء التدبير فان سوء التدبير هو اختيار سبب في اكثر الامر يؤدي الى غاية
مذمومة من شانه البتة وان يكون السبب في اكثر الامر غير مؤد الى غاية مذمومة لكن في حق صاحبه يؤدي اليها او الشيء اليسير هو
الذي قلنا ذكر حصول السبب الخير بالاتفاق عند حصوله والمستور بالعكس منه فقد علمت ان السبب الاتفاقي ما يكون تاديته الى المسبب
لا دائما ولا اكثريا ووقع بين الائمة بين خلاف عظيم في وجود الامر الاتفاقي وعدمه وظاهر ان ذلك الاختلاف ليس في اطلاق
لفظ الاتفاق لان الاختلاف في الاسامي غير لائق بمباحث الحكمة بل الاختلاف انما وقع في ان السبب هل يجوز ان يكون تاديته
الى المسبب على التساوي او اقلا ام لا فبعضهم جوزه وبعضهم منعه والذي للمانعين ان يتمسكوا به هو ان السبب انما ان يستكمل
في شرائط سببيته فوجب ان يكون مستقلا بالتاثير فيكون حصول المعلول منه دائما لما مر من امتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة وان لم يكن مستقلا بالتاثير فلا بد معه من امر اخر فيكون المؤثر في ذلك المجموع فهو وحده لا يكون سببا اتفاقيا
لان السبب الاتفاقي لشيء ما من شانه ان يكون ممكن التادي الى ذلك الشيء والحاصل انه ان كان سببا مستقلا كان واجب التادي
الى المعلول وان لم يكن مستقلا فهو ممتنع التادي اليه والحجة الحكمية عندهم في الطبيعيات هذه اذا وجدت الخواص اسبابا معلومة

امتنع

امتنع تجويزكا ويه ديها ما لا يجوز من البخت والاتفاق فان حافر بئر اذا عثر على كنز يجزم اهل العادة بان البخت السعيد لحقه و
ان لو لحقه بتصادم اكثر هو البخت الشقي لحقه وليس الامر كذلك فان كل من يحفر الى الدفين يجده ويقولون ان فلانا لما
خرج ليقعد الى مكان دار ابن زيد فرجمه اتفاقا وليس الامر كذلك بل كل من توجه الى مكان فيه غريمه ولم يحتجب فانه يراه
ليس لقائل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز
ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكن يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات غاية فيعطل
الاخر بوضعه لا في نفس الامر لانه لا يجعل غاية اليه لو كان هذا الانسان شاعرا بمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية
لو يبتني شيء من الاتفاق ان يجيء واعترض الاول فيقولوا ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولها معها دائما
والا لكان لا بد معها من قيد زايد فيكون العلة ذلك المجموع فيكون مركبة لا بسيطة وقد فرضناها بسيطة هف واما المركبة فان كان
حصول المعلول دائما وان كان اكثريا كان حصوله اكثريا وكذلك القول في المتساوي والاقلي فاختلاف المعلولات في الدوام
والاكثرية والتساوي والاقلية لاختلاف احوال العلة في ذلك فاذا عرفت ذلك فنقول المدوان كان كلما لا بد منه في تحقيق العلة
موجودا في العلة الظاهرة ولكن ربما يكون لجزئه المحصل الوجودي سببا واحدا وجب يصادف الاثر لاجله واما سائر الامور
المعتبرة فهي عائدة الى زوال المانع وتحقق الشرايط وحصول القابل ثم ان كان حصول انضمام ساير القيود مع حصول تلك الذات
دائما قيل ان صدور المعلول عن العلة دائم وان كان الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور اكثريا وكذلك في المتساوي
والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول دائم الوجود وان كان ممكنا فلا بد من استناده الى الواجب
فيلزم بدوام الواجب دوام المعلول لدوامه فنقول ان مصادمات الاسباب متعلقة بالحركة الدورية واتصالات
الكواكب فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والافتراق بحسب اختلافاتها في ساير الحوادث واما الحجج المذكورة في الطبيعيات
فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليها الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول
وليست غايات بالمعنى الثاني واما قوله الغاية لا يصير غاية بالوضع فهو غير مسلم الا ترى ان الوضع الجعل ان يجعل بعضها اكثريا
وبعضها اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه يجده في الاكثر وغير الشاعر لا يظفر به في الاكثر فاذا كان اختلاف الجعل مما
يختلف به حكم الاكثرية والاقلية فكذلك يجوز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا او غير اتفاقي فهذا بيان الغايات الاتفاقية
وتحقيق الحال فيها ودفع الشكوك والشبه الموردة فيها وانما بسطنا الكلام في تحقيق هذا المرام لان اللايق بهذه المباحث
لكونها من احوال الموجود بما هو موجود ان يذكر في هذا الموضع من الفلسفة الاولى دون الطبيعيات والذي ذكرها الشيخ انما
ذكرها على سبيل المصادرة والمبتدئون ان يكون مسئلة فيها ونحن انما ذكرنا هنا رجوع الرجل الالهي في شيء من مسائل علمه
الى صاحب علم جزئي طبيعيا كان او غيره سيما في البحث الذي كان مذكورا هناك على سبيل الوضع والتسليم لهذا نوقع
الحوالة في اكثر المواضع من شرح هذا الكتاب في نوردها بالفعل كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار وهو
اربعة مجلدات كلها في الالهيات بقسميها الفلسفة الاولى وفن المفارقات **قوله** واعلم ان وجود مبادي الشر في
الطبيعة هو من القسم الثاني من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية التي هي الجود الى قوله وهذا الكلام اغراض متعلق
بمسئلة الخير والشر وقع في هذا البين ليكون اشارة الى كيفية وقوع الشر في هذا العالم ودفع الشبهة الثنوية القائلين بان
الاله الخير لا يجوز ان يكون هو بعينه الاله الشرير لا بد لوجود الشرور والنقص في هذا العالم من مبدا اخر غير مستند الى مبدا الخيرات
فقالوا بالمبدين اثنين وحاصل ما سلكه في دفع مذهبهم وحل شبهتهم ان الشر الحقيقي امر عدمي لا يستند الى مبدا واما الشرور الاضافية
كوجود المضادات والموانع والقواطع للاشياء كالسموم والافعال الذميمة كالزنا والسرقة ونحوها والاخلاق الرديئة كالجهل
المركب والحسد والبغض واشباهها فانما هي امور ضرورية تابعة لخيرات كثيرة على سبيل اللزوم كلوازم الماهيات التي جعلها تابع لجعل
تلك الماهيات فلو ترك وجود تلك الخيرات العظيمة لاستلزامها الشرور القليلة بالقياس اليها لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك
غير لايق بالمبدا الخير فحيث صدر هذا القسم من الخير ايضا من المبدا الواحد كما يجب صدور الخير المحض الذي لا يلزمه شر اصلا كوجود المفارقات

والفلكيات

الفلكيات فصد كما يجئ بيانه مفصلا والشيخ لما ذكر تمهيد الجواب عن الشك الثالث وجود الامور الضرورية التي يلزم الغايات الذاتية وليست محبوبة غايات بل عرضية ذكر اقسامها الثلثة واورد لكل منها مثالا للتوضيح وقد دراى ان وجود مبادى الشرور التي ايضا الاولى لبعض الجزئيات داخلة بالعرض بينة بنحو وجود القسم الثاني من هذه الاقسام فبنى على ذلك ليكون المتعلم الناظر في هذا المقام ذا بصيرة واستعداد لفهم ما سيلقى في تحقيق مسئلة الخير والشر والجملة فقد فعل هذا اى الخروج من المقصد الاصلي والغرض كما ذكره تنبيها على المتعلم والشفاء عليه ثم عاد الى ما كان فيه وقال وليجب عن الشك الموجود فنقول اما اشخاص الكائنات الغير الشاعرية فليست هي بغايات ذاتية هذا هو الجواب عن الشك الموجود من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية ولابد في دفعه من مقامين احدهما اقامة البرهان على بطلانها ودفعها عند غاية لها ذاتية والثاني بيان ان للمتعاقبات الى غير نهاية ليست هي بغايات ذاتية بل عرضية فنقول المقام الاول فنقول العلل الغائية هي التي تكون مطلوبة لذاتها فلو وقفنا عليها لانتهائها لها فاما ان يكون هي مما تتناهى مطلوبة لذاتها واما ان لا يكون كذلك فان كان فيها ما يكون مطلوبا لذاته فقد انقطع التسلسل وان لم يكن فيها شيء مطلوبا لذاته فليس هناك علة غائية فثبت انه من تجويز التسلسل في العلل الغائية رفع العلل الغائية بالكلية واما المقام الثاني فهو ان قبل الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان يقال لا غاية لها او يقال غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قالوه وكذلك القول في الحوادث الكائنة الفاسدة وكذلك القول في نتايج الفكر عن القياسات ولا بد هاهنا في الجواب عنه كما اشار اليه بقوله فنقول الى آخره وتقريره انه ليست الغاية الذاتية الطبيعة المدبرة للعالم الا الهيات الجنسية لنقصانها وعدم تمامها اذ لا يمكن ان يوجد جوهر او جسم بما هو جسم فقط او حيوان بما هو حيوان فقط ولا ان يوجد شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد الهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فهو لا يحتاج الى الاشخاص وبالى توالد وتناسل فلا جرم لا يوجد منها الا شخص واحد كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فهي تحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لان من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية في الاشخاص بهذه غاية عرضية وان فرض الانسان هي الاشخاص غاية ذاتية فذلك ايضا امر معنوي واحد غير معنى كل شخص فالذي يذهب الخير الهيئة هو شخص بعد شخص لا لانه بعد لانه فالذي يؤدي الى الزمان والزمان الى رابع فليس هو بغاية ذاتية لشيء واحد بل لامور كثيرة والشيء الواحد لا يكون له الا غاية ذاتية واحدة ونحن اذا وجدنا التناهي في الغايات فانما اردنا بها الغايات الذاتية دون العرضية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما غاية الطبيعة الخصيصة بالشخص المعين فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية سوى ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود بها كما سنعرف خروج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وذلك معنى واحد ولكن لما لم يمكن الايجاب لاوضاع الجزئية لاجرم صارت المتعاقبة غايات عرضية واما المقامات الثنايا فنحن ان يعلم ان المراد بقولنا العلة الغائية تناهيها انه لا يجوز ان يكون لفاعل واحد فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جايز وهيهنا الكل يباشر غاية معينة وليس للنفس في ذلك التباس غاية سوى تلك الغاية فهذا لا يناقض ما ذكرناه فهذه نبذة مما ذكره الشيخ وباقي معاني الفاظه وفوائد كلامه واضحة لا يحتاج الى تبيين **قوله** واما الشك التذييلية فيحتاج بان يعلم ان الغاية هي شيء وفي موجود الذي بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا فمن الشهية الاخيرة التي تسمى على ان العلة الغائية لو كانت موجودة يلزم ان يكون شيء واحد متقدما على نفسه بمراتب بان يكون معلول الشيء علة العلة علة وحالها بالنسبة علة العلة الغائية وهو ان العلة الغائية لها ماهية ولها وجود وقد علمت الفرق بين الماهية والشيئية وبين الوجود والموجود وان لم يتفطن احدهما عن الاخر لما علمت من بطلان مذهب القائلين بوجود الماهيات المغايرة من الوجود او بكلا المغايرة القائلة بشيئية المعدوم وكل علة غير واجبة الوجود فلها ماهية موجودة فالعلة لها ماهية ووجود فهي بما فيها علة تكون سائر العلل علة بالفعل فيكون العلة الغائية في وجودها معلولة لمعلولها بنفسها في شيئيتها ولكن لا مطلقا فان تلك الشيئية ما لم تكن متصورة معلومة لا يكون علة لشيء قال الامام الرازي في بعض تصانيفه ان هذا يقتضي ان لا يكون للافعال الطبيعية غايات لانه ليس لها تصور ولا ادراك وهذا يناقض مذهب الشيخ وسايرالحكماء حيث ذهبوا الى انه ساير فعل طبيعي ونفساني الا وله فاعله غاية ذاتية والجواب عنه لو جعلنا العلم ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات وهو التزام ان للطبايع شعورا ولو كان ضعيفا وقد بينا ان الطبايع الجسمانية غير منفكة

من مبادي نفسانية او عقلية وهو كالسخر بالنسبة الى تلك المبادي فنسبتها الى تلك المبادي كنسبة القوة المحركة التي في العضو منا الى نفوسنا في
حركاتنا الاختيارية فالعالم كله ذا جوه حيوانية الا ان الجوهر في بعضها كاملة مشهورة وفي بعضها كالحيوانات المركبة ظاهرة جلية فنحتو
هذا المطلب يحتاج الى بسط في الكلام ليس هنا موضع بيانه فاذن العلة الغائية تجب تقدمها وشيئتها على العلية سائر العلل واما بوجودها
فان الغايات ان كانت امورا حادثة تنتهي الى الحركات فوجودها معلول لجميع العلل وان لم يكن كذلك ليكن سائر العلل علة الوجوده
بل هي علة لها وجودا وشيئية فقد ثبت ان العلة الغائية يجب تقدمها على سائر العلل واما كونها معلولة في وجودها فذلك ليس بامر
واجب بل ان كانت حادثة كانت معلولة في وجودها لسائر العلل والا فلا فاذن عليتها لسائر العلل امر ذاتها واما معلوليتها فليست
لذاتها بل لامر اجنبي عنها **قوله** واعلم ان الشيء يجوز ان يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده الى قوله لا يخفى لما ذكر ان الشيء
قد يكون في شيئية علة وقد يكون في وجوده علة فالاول كالعلة الغائية والثاني كسائر العلل اردنا ان نذكر هذا التقسيم في جانب
المعلولية ايضا فذكر انا المعلول قد يكون معلولا في شيئيته وقد يكون معلولا في وجوده فالاول كالمحدود بالنسبة الى الحد
كالاثنين فانه في شيئيته معلول للكل من حيث هو كل وكالحيوان فان هيئته ومعناه متقومة من مغير الجسمية والنمو والحس والناطق
مكونوفان وجود الاثنين يحتاج الى فاعل يجعله وغاية يكون لاجلها وكذا الحيوان مفتقر في وجوده الى فاعل وغاية غير ما يحصل
به هيئة من هيئة الاجزاء ومما يجب ان يعلم ان علة الشيئية لا يكون الا شيئية اخرى داخلة في المعلول يجوز ان يقترن من الشيئيات
المحضة شيئية المعلول واما وجوده فلا بد فيه من وجود امر يكون اقوى في الوجود من وجود المعلول فمعلول المهية الكلية
يتحصل من هيئة علته فان تحصل النوع اقوى من تحصل جنس جنسه وهكذا الى جنسه الذي لا جنس له فهو في غاية الابهام
وذلك بعكس معلول الوجود فانه يكون اضعف فواما من وجود علته ووجود علته اقوى من وجوده وعلة علته اقوى من علته
وهكذا الى ان ينتهي الى علة العلل وهو غير متناهي القوة والصورة والفيدية وفوق ما لا يتناهي **قوله** وكذلك قد يكون
الشيء امرا حاصلا موجودا في شيئية مثل العدد بالنسبة الى الشيئية هذا تتميم للشيئية وهو امر كالامر الذي ما يمر داخل في
الوجود ومنها هو عارض له فالاول كوجود اجزاء المركب مثل وجود المادة ووجود الصورة والثاني كوجود الامر فكذلك
الشيئية قد يكون حاصلة في شيئية امر داخل فيها وقد يكون زائدة عليها فالاول كشيئية العدد للاثنينية وشيئية الجسم
للحيوانية والثاني كشيئية التربيع الحاصل في جسم طبيعي كالحجر والخشب ونحوهما فان هيئة التربيع واجزائها معان خارجة عن هيئات
الاجسام الطبيعية كذا شيئية سائر العوارض مثل البياض واللون والطعم والرائحة وغيرها من الكيفيات **قوله** والاجسام
الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض اعني الشيء لا يتحد الا بها قد مر في مباحث المهية انه قد يكون الجنس زيادة
على المحدود كما في حد الاصبع وحد المتوسطة فوجد الانسان في حد الاصبع وهي صورة جوهرية ووجد الانف في حد المفطوسة
وهي عرض ولا يمتنع ان يكون الشيء علة لشيئية امر لا كونه جزءا من حده فثبت كون الاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور و
الاعراض ولما كونها علة لوجود بعض الصور والاعراض دون الشيئية فذلك في الصور والاعراض التي لا يوجد الا متعلقة بتلك
الاجسام التي يتوقف عليها وجودها وقولنا كما يظن في التعليميات كذلك نفي للتعليميات اشارة الى ظن جماعة منهم ان التعليميات كالكرة
والاسطوانة وغيرها يتقوم في حدودها ايضا الى الاجسام الطبيعية وفي ذلك نظر فان المراد بالجسم الطبيعي ما مادته استعداد
خاص لصورة معينة ذات حركة وسكون طبيعيين وانما تفعل وانفعال مخصوصين والامور التعليمية لا يستدعي مجتمعها
شيئا من هذه الاشياء ولا وجودها ايضا على الاطلاق بل وجودها في عالم الطبيعة لا يكون الا في جسم طبيعي اي جسم طبيعي
كان كما في علم مباحث الكم واعلم ان الغرض من ذكر هذه الاحكام للشيئية بما هي شيئية ان يسهل التصديق بكون العلة
الغائية في شيئيتها متقدمة على سائر العلل كما قال فقد ذلك ان تعلم ان العلة الغائية في الشيئية قبل العلل الفاعلية والقابلية
وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة يعني ان العلة الغائية لها تقدم على سائر العلل والصورية من جهتين من جهة الشيئية
ومن جهة وجودها الذي في نفس الفاعل لان ذلك الفعل لا في نفس غير ذلك الفاعل ولا في نفس ذلك الفاعل لغير ذلك الفعل
اما الاول فلانها يوجد لا في نفس الفاعل ثم يبعث منه تصور الفعل الذي لاجلها وما يتوقف عليه من القابل وكيفية تصور

يتادى اليها واما الثانى والثالث فليس لها تقدم ضرورى بل لبعض العلل ترتب على الاخرى واما قيد الصورة بقوله من جهة ما الصورة علة مؤدية اليها ما علمت من ان الصورة لها اعتباران احدهما اعتبار انها داخلة فى قوام مهية المركب وعلة صورية له بهذا الاعتبار كاملا للفعل وهو بهذا الاعتبار غير مؤد بذاته الى شئ اخر وهو غاية وثانيهما اعتبار انها واقعة فى طريق التادية الى الكمال الاخير وهى بهذا الاعتبار سبب متقدم على وجود الغاية وباقى الفاظه غنى عن الشرح **قوله** هذا اذا كانت العلة الغائية فى الكون واما اذا كانت للعلة الغائية ليست كذلك فقد سبق منا ذكر هذا الحكم وتقسيم الغاية الى ما تحت الكون والفساد والى ما ليس كذلك وان الغاية التى ليست فى الكون ليست معلولة للشئ من العلل لانه كلا الامرين من الشيئية والوجود ولا فى احدهما الذى هو الوجود والحصول كما مر فى باب الغايات الكونية فالعلة الغائية من الوجه الذى هى به علة لغيرها من العلل لا يكون معلولة لها ابدا سواء كان وجودها حادثا ام لا ولكن التى عرض لها الوجود الحادث يفتقر فى وجودها الى تلك العلل فلو لم يكن ذات كون لم يكن معلولة لها اصلا والغاية من حيث كونها علة غائية لصدور الفعل علة فاعلية لسائر العلل ولكن فان يكون علة لان الفاعل والقابل قد يكونان اما موجودين ولا فعل ولا انفعال ان لم يتصور الفاعل بصورة الغاية فاذا تصورها فعل الفاعل فى القابل فحصل الصور فى القابل لاجل الغاية فاذن العلة الغائية هى التى يجعل الفاعل فاعلا والقابل قابلا وكذا يجعل الصورة كائنة موجودة ولكن لا فى نفسها بل لتتادى الى الغاية المطلوبة سواء كانت الغاية موجودة بالفعل قبل الصورة وذلك فى الغايات التى هى خارجة عن عالم الكون او مترتبة على الفعل وعلى وجود الصورة كما فى الغايات الكونية المتلاحقة فاذن الذى بالذات لسببية الغائى بما هو سبب غائى ان يكون سببا لسائر الاسباب فى اقتضائها اياها بما هى اسباب فقد يعرض لبعض جهات ان وجود معناه وهيئته فى الكون ان يكون معاونا لها متاخرا عنها فقد اتضح وانكشف لك ان شيئا واحدا كيف يكون علة ومعلولا لنفسه وفاعلا وغاية ومن نظر حق النظر وكان ذا بصيرة عقلية يكشف عليه ان الغاية مطلقا كمال الوجود الفاعل لكن الفاعل على اربع مراتب الاولى مرتبة ما كمال له وغاية بنفس ذاته لا كمال فوق ما هو عليه من وجود ذاته بذاته فذاته غاية كل غاية كما هو فاعل كل فاعل والثانى ما كماله فوق ذاته ولكن مع ذاته فهو فاعل الفعل لاجل ما فوقه الذى لا يفارق ضرورة وهى مرتبة العقول المفارقة للاشياء لاجل اتصالها بما فوقها والثالثة مرتبة ما كماله منفكة عنه لكن امكان يبلغ الى كماله ويلحق اولا بالخير من غير ان تجعل ذاته وهى مرتبة النفوس بما هى نفوس فانها تفعل افاعيلها من التحريك والتدبير لان تكامل وجودها وتتجرد عن العلق بالابدان والمواد الكونية ويصير جوهرا مفارقا مستقل الوجود ذاتا وفعلا والرابعة مرتبة الفواعل الطبيعية فان كمالاتها متاخرة عن وجوداتها التى فى اوائل الكون وهى متوجهة فى افاعيلها الى كمالاتها ولكن مع تبدل وتجدد فى ذواتها فان الصورة النطفية اذا بلغت محل الحيوانية بطلت الاكوان التى لها قبل الحيوانية وهلم لاجل نقص الوجود الطبيعى وضعف صور الطبيعية وتجدد ذاتها كما علمت مرارا فالغاية بمعنى واحد فى الجميع فما قيل ان الغاية فى الحركة والمتحرك معا غير بمعنى الغاية فى الفاعل وانها فى الفاعل بمعنى الغاية وفى المتحرك بمعنى المنتهى ليس بشئ بل فى الكل بمعنى واحد وهو الكمال والتمام وقوله وهذا من المبادى الطبيعية قد ذكرنا ان التى اوردها الشيخ فى اوائل الطبيعيات من احكام العلل الاربع سواء كانت مما يختص بالامور الطبيعية كالمادة والصورة او غير مختصة بها كالفاعل والغاية كلها اوردها تعليما وحبا للمبدئية والتسليم **قوله** واما البحث الذى بعد هذا فينكشف بما يقول ان الغاية التى تحصل فى فعل الفاعل ينقسم بهذا البحث اشارة الى ما ذكره بقوله ومما يليق ان نتكلم فيه تحليل هذه الشبهة انه هل الغاية والخير شئ واحد ام مختلف وليتم ما اشار اليه من الفرق بين الوجود والخيرية فنقول اعلم ان الغاية تنقسم اولا الى قسمين لانها اما ان يكون واقعة تحت الكون ام غير واقعة تحت الكون والتى هى من القسم الثانى فهى اعلى وارفع من ان يجرى فيه بعض الاعتبارات التى سبجئ من كونها وجودا او صورة واما التى من القسم الاول فهى لا بد اما ان يكون صورة جوهرية او عرضية فى القابل المنفعل لفعل الفاعل ام لا يكون كذلك ح لا بد ان يكون صورة او عرضا فى ذات الفاعل لاستحالة ان يكون مثل تلك الغاية جوهرا قائما بنفسه لا فى مادة ولا من مادة لان كل جوهر مادى مسبوق بمادة او ان يكون موجودة فى مادة اخرى غير مادة الفعل اصلا والا لم يكن موجودا لا فى الفاعل ولا فى القابل فلا يكون موجودة اصلا على انك قد علمت منا ان الغاية فى كل فعل هو ما يتكمل به الفاعل لكن الفاعل القريب للحركة قابلية صورة او عرض

في مادة نفسه والفاعل البعيد المحركة كالنفس المحركة المادة بتوسط قوة طبيعية فالمحركة ليست في مادة بل في نفس الفاعل وكل فعل فاعل بعيد فاعل قريب ملاصق للمادة ترفله غايتان متغايرتان بالذات والاعتبار غاية هي صورة او عرض في مادة الفعل وغاية هي صورة او عرض في نفس الفاعل كما سيلوح في كلام الشيخ فمثال القسم الاول اي الغاية التي يكون في القابل لا في الفاعل ولا محالة لكن غاية خيرة للفاعل البعيد كاشتراك الصورة الانسانية في مادة الانسانية اعني صورة الطبيعة فانها غاية للقوة الفاعلة للصور في مادة معينة لتكون صورة الانسان والهيأة توجد بتوسط القوة الفعالة المتوسطة القوى المباشرة لتحريك تلك المادة وتهيئتها لقبول تلك الصورة ومثال القسم الثاني وهي الغاية التي تكون حصولها في الفاعل لا في القابل ولا محالة هي الغاية التي يؤمها الفاعل هو الاستكمال اي متمم الكمال وهو الوضع الذي يشتمل عليه من بيت ونحوه وهو غاية لحسنة البيت فانا الآلة هو فاعل البناء اي مبادئ حركة المادة من الطين والبناء والخشب وغيرها على وجه المباشرة الى ان يقبل صورة البيت مثلا فغاية نفس تلك الصورة والاستكمال ليس صورة البيت وصورة البيت غاية للقوة العنصرية الملاصقة لتحريك المادة والاستكمال غاية للقوة النفسانية الداعية لان يشتهي ويجعل الفاعل للبناء بالقوة فاعلا له بالفعل سواء كان ذلك الفاعل المباشر للبناء امرا سفليا او الرا ومتمثلا معه ضربا من الايجاد وحينئذ يكون الغايتان ايضا كذلك فقوله ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة وان يكون ما ليس غاية صورة في المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو كذلك هو الذي ذكرناه اولا من ان الغاية هي تمام الفاعل من حيث هو فاعل فان كانت الغاية صورة مادية كان الفاعل ايضا قوة ملاصقة لها وان كان الفاعل بما هو فاعل جوهرا مجردا وحيا كانت غايته ايضا صورة او كيفية روحانية فحينئذ لا حاجة في بيان كون الغاية لها اعتبارات واسام شتى الى التقسيم لها على الوجه الآتي ذكره الشيخ من انها قد يكون في منفعل قابل وقد لا يكون في منفعل قابل فيكون في فاعل بل يكفي ان يقال ان الغاية اذا كانت صورة او عرضا في قابل منفعل فلها نسبة الى امور كثيرة الى آخر ما ذكره وذلك لان القسم المذكور يوهم ان بعض الغايات خارجة عن ان يكون عائدة الى فاعلها وليس الامر كذلك لما علمت مرارا ان كل مقصود لاجله فعل فلا بد ان يكون امرا لاحقا بفاعل ذلك الفعل ثم لا يخفى ان الفاعل لهذه التغيرات والحركات ليس فاعلا محضا بل هو فاعل ومنفعل جميعا كل منهما من جهة وذلك من حيث اشتماله على قوة القبول وتعلقه بالمادة الجسمانية بوجه من الوجوه **قوله** فان عرض ان ما غايته صورة في المادة المتعاطاة اي يعني انه قد يتفق ان يكون فاعل واحد لفعل غايتان احديهما صورة او هيئة في مادة والاخرى امر ليس في مادة ومثال ذلك الانسان يبني بيتا ليستكن هو نفسه فيه فيكون لاجتماع جهة كونه مستكنا ما لا للكن وجهة كونه بانيا فهو من جهة كونه طالب الكن داع الى البناء وعلة غائية للبناء وعلة فاعلية بعيدة له ومن جهة ما هو بان معلول لما هو مستكن لما علمت من كون فاعلية الفاعل معلولة لما هو علة غائية وعلة اولى فههنا كون الباني بانيا معلول لطالب الكن فههنا فاعلان احدهما المستكن وهو الفاعل البعيد والثاني الفاعل المباشر فلهما غايتان فيكون الغاية لما هو مستكن هي الكن وهي غير الغاية لما هو بان وهو صورة البيت فيكون الانسان الواحد له غايتان لا لانه مجتمع فاعليته وانما حكم الشيخ بان وحدته يكون بالعرض فان اراد بالوحدة بالعرض الوحدة التي ليست طبيعية بل مجرد الاجتماع الذي عرض بتعمل ووضع فهو وان كان كذلك في المثال المذكور من كون انسان واحد مستكنا وبانيا ولكن ليست كذلك على وجه الكلية والعموم فربما فاعل لفعل غير صناعي يكون له غايتان غاية هي صورة او حالة في مادة وغاية هي صورة او حالة في نفسه بل كل فاعل مركب من نفس وبدن كالفلك وكالحيوان الارضي يكون لافعاله النفسانية غايتان وبالجملة كان فاعلية الوحدانية مركبة من جزئين فكذا فعله مركب من معلولي احدهما جسماني والآخر تصوري وكذا غاية ذلك الفعل غايتان كالحركة الصادرة عن الفلك فان نفس الفلك بحركته الطبيعية العلمية لاجل غاية هي التشبه بالكامل من جميع الوجوه بما تخرج اوضاع الجسمانية من القوة الى الفعل وبعد ذلك بالارادة بعد تصور وضع بعد وضع فالغاية الاخيرة لنفسه هي ادراك حصول التشبه بالمعشوق الخير والغاية الاخيرة لطبيعة جسمه استيفاء الاوضاع ثم كل حركة جزئية لاشتمالها على وضع بعد وضع لتصور بعد تصورها غايتان جزئيتان وضع خاص لجسمية الفلك وتصور خاص لنفسه الجزئية والوحدة في الغاية كالوحدة في البدء كالوحدة في الفعل ولا شك ان وحدة الفعل المركب من البدئين بل من المبادي تعقل نفس وطبيعة وحدة طبيعية فكذلك وحدة الغاية بالفعل ايضا

فظهر انه قد يكون ما الغاية فعلا هيئة في مادة وما الغاية فعلا هيئة قائمة في مادة ذاتا واحدة وحدة طبيعية غير عرضية ثم قد يتفق في الافاعيل الصناعية ان يجتمع في ذات واحدة مبدء فعلين صناعيين احدهما بالمباشرة البدنية والاخر بالمباشرة وكذا غيرهما وحينئذ يكون وحدة المبدء بين وحدة عرضية كما في المثال المذكور وان اراد بالوحدة العرضية ما يقابل الوحدة الحقيقية التي لا انقسام فيها فالحكم المذكور صحيح الا انه ليس فيه جدوى ظاهر **قوله** واذا قد تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى الامور الكثيرة هي قبلها في الحصول بالفعل والوجود الى قوله وهو بالفعل صورة الامور الكثيرة التي هي موجودة بالفعل قبل هذا القسم من الغاية اعني التي هي صورة او عرض في مادة جسمانية او بعقل امور متغايرة وان كان متغايرا الاثنين منها بالاعتبار وهي الفاعل والقابل باعتبار انه بالقوة والقابل باعتبار انه بالفعل فهي بهما تنسب الى القابل وهو بالقوة خير والى القابل وهو بالفعل صورة ووجه التسمية في كل منهما ما ذكره الشيخ وهو ظاهر غني عن الشرح **قوله** واما الغاية التي بحسب القسم الثاني فبين انها ليست صورة للمادة التي تفعل الى قوله العلة الغائية معناه واضح غني عن الشرح لكن ههنا بحث وهو ان الانسلم ان الغاية في هذا القسم ليست صورة او عرضا في قابل منفعل وكذا الانسلم ايضا انها ليست غاية الحركة وذلك لان الغاية المبحوث عنها بكلا القسمين من الغايات التي هي حادثة بعد الفعل والفاعل في مثل هذه الافعال التي لها غايات حادثة لا يخلو عن حركة والمنفعل فان المحرك الذي لا يتحرك اصلا منحصر في العقل وما فوقه فالنفوس المحركة للاجرام لها غايات يتم بحسبها ذواتها كما ذكره الشيخ وانتهاؤها لا يخلو في تحريكاتها الاجرامها من صورات متجددة جزئية ينتهي الى غايات صورية فاذن لا فرق بين القسمين من الغاية الا بان القابل في احدهما مادة جسمانية وان جهة قبولها وانفعالها تباين جهة الفاعلية بالوجود الذاتي وفي الاخرى مادة روحانية وان جهتي القبول والقابلية فيها تغاير جهتي الفعل والفاعلية تغاير الا بالمباينة فالاعتبارات والاسامي كلها او اكثرها جارية في هذا القسم ايضا **قوله** واما الخير الى قوله الخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له قياس الى القابل المستكمل وقياس الى الفاعل الذي كونه من قبل كان المطلوب فيه بيان الفرق بين معنى الغاية ومعنى الخير والخط فيهما بيان الفرق بين معنى الجود والخير فذكر الشيخ اولا ان الشيء الواحد الحاصل من فاعل في قابل اي بيان الذات لذات الفاعل بالاعتبار نسبة الى القابل المستكمل به ونسبة الى الفاعل الذي يصدر عنه وانما قيدنا القابل بكونه مباينا للذات للفاعل اذ الصادر من فاعل في قابل متصل به كصدور الحرارة من الصورة النارية في جسمية النار ومادتها مثلا لا يتسمى جودا باي اعتبار اخذ ثم انه اذا نسب الى فاعله الذي يصدر عنه فلا يخلو اما ان يقتضي لفاعله انفعالا بوجه من الوجوه من جهة ما او كان بقتضي لذلك الصادر او بما ينفعل او لا يقتضي شيئا من ذلك اصلا فالثاني يسمى جودا والاولان لا يسميان جودا عند التحقيق واذا نسب الى المنفعل كان خيرا فاعتبر في تسمية الجود جودا ان يكون منسوبا الى فاعله لا الى قابله لان قابل الشيء لا يسمى جوادا لذلك وهو ظاهر وكذا اعتبر في تسمية الخير ان يكون منسوبا الى قابله لا الى فاعله الذي لا ينفعل به بوجه لان الخير لا بد ان يكون امرا موجودا حاصلا للشيء وهذا الامر المسمى بالجود بالقياس الى فاعله غير حاصل لفاعله بل للمنفعل واعلم ان مفهوم الجود والخير وما يجري مجراهما من الامور التي مفهوما تها مفاد نسبة وكل ما هو كذلك لا بد وان يكون مدلولها الاسمية مشتملة على الامور التي هي منسوبة اليها ولهذا اخذ في تعريف البناء والبناء في تعريف الملك المملكة على وجه لا يلزم منه تعريف المتضايفين بالاخر بما هو مضاف بل بالسبب الموقع للاضافة كما قررناه في موضعه لاجل ذلك اخذ الشيخ اولا في معنى الجود المضايفة الى الفاعل ثم في معنى الخير المضايفة الى القابل ثم اراد تعريف الجود بحسب الحقيقة وهو قريب من معناه اللغوي فذكر ايا معناه اللغوي ثم اشار الى كنه معناه وحده الحقيقي **قوله** ولفظ الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاولى للغات افادة المفيد الغير فائدة لا يستعوض منها بلا واسطة قوله وما يقوم مقامها اراد به مثل الكرم والعطاء والاحسان وما يجري مجراها يعني ما يتوهم معانيها من معنى الجود وقوله افادة المفيد الغير فائدة بمنزلة الجنس القريب للجود واصدق على المعاملة ايضا وما هو بمنزلة جنسه البعيد وقوله مفاد قولنا افادة المفيد فائدة فان مبدأ الاعراض الوجودية القائمة بمادة نفسه كصورة النار وبرودة الماء مفيد فائدة لنفسه وهو مع ذلك ليس بجواد ولا معاملة وقوله لا يستعوض منها بلا واسطة احتراز عن الفضل المبذول بعوض بالمعاملة بانواعها كالبيع والشرى والاجارة والمناكحة وغيرها فان من افاد لغيره فائدة ليستعوض منه بلا واسطة لم يكن جوادا بل معاملا فاحد اعتبر فيما ذكرناه موردا حدها الافادة والثاني ان يكون الافادة لغيره اي لمباينه والثالث ان لا يكون لعوض وتمام العوض من ان يكون جوهرا او عرضا مستقرا في موضوع محسوس او

اخر غير محسوس من غير ان يكون الشاء والمدح والشهرة والصيت والتخلص من الذم اغراضا لكتاب المذكر الفاضل فمن جاد لغير غرض او ليجر او ليثاب فهو مستعرض ليس بجواد وهذا الغرض احسن مما ذكره في الاشارات من قولهم الجود افادة ما ينبغي لا لغرض او لصدفة على ما لا ينبغي جودا وهو افادة الفاعل الطبيعي بشيا لما دته المنفعلة عنه ثم ان جهور الناس لغلبة الجسمانية عليهم لا يعتدون بما ليس بمكتوف على الحر لا يعدون مثل الشكر والثناء وما يجري مجريهما من الامور المرغوبة من جملة الاعواض فيظنون ان المفيد لغير فائدة ليستعوض ويستريح بها شكرا او ثوابا او غير ذلك من الاغراض والمقاصد المعنوية جودا ولا يتمونه مبالغا ولا معاما ولا ليس كذلك بل هو عند التحقيق معاوض لانه معط واخذ ومفيد مستفيد لان العوض غير منحصر في المال ونحوه بل كل غرض في الحقيقة عوض وكل معط لغرض معاوض حسيا كان الغرض او عقليا صوريا كان او معنويا واوان المحسن اليه من الجمهور فنحن ان الذي يحسن البه كان غرضه اكتساب منقبة او فضيلة لذاته لا ستحقاق المنة عليه واستتمام المعطية لديه بل انكرها واوان ينتهي المعطي له جوادا فاذا ثبت وتحقق معنى الجود والجواد اعني من افاد غيره كما لا ينبغي من غير ان يكون باز ائه عوض بوجه من الوجوه فكل من فعل فعلا لغرض يرجع الى عوض فليس بفاعل جودا ولا الفاعل جوادا وكذا كل مفيد لقابل صورة جوهرية او لموضوع حالة عرضية او لغاية اخرى يحصل له بوسط ما افاده من الخير بالحقيقة او بحسب ظنه فليس بجواد **قوله** بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا الشيء الناقص الذات فذلك لان الغرض على ما مر الى قوله وهو المطلوب لذاته مطلقا ثم ترقى الشيخ من هذا المقام وبين ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص الذات بوجهين من الوجوه. فاقد في ذاته لما هو اليق به واحسن واولى به ومستعيض كمالا واولويته من غيره فيعكس النقيض كل ما هو كامل من جميع الوجوه فليس لفاعل غرض وقد بالغ الشيخ في تحقيق ذلك بتحصيل وتفصيل لان جماعة من علماء الكلام زعموا ان الفاعل الكامل من كل وجه هو الذي يفعل بقصد وغرض الا ان غرضه ايصال فائدة الى غيره لا الى ذاته والشيخ رد عليهم بان ذلك الغرض الذي هو ايصال الخير الى الغير ايضا يعود بالاخرة الى استكمال الفاعل واستفادته كمالا لم يكن حاصلا لذاته قبل الفعل والغاية كلامه واصحه نقلته عن الشرح واغرض الفخر الرازي في شرحه للاشارات بان القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف فوقع على راس عدو انسان ما فات ذلك العدو انه جواد مطلق اصدق تعريف الجواد عليه هو افادة ما ينبغي لا لعوض فاجاب عنه المحقق الطوسي بان الجواد انما يكون ما يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركة الطبيعية وهي استفادة كمال لنفسه لا ايصال كمال للغير وانما وقع على راس العدو بالعرض بل يقتضي اخلالا للاوضاع الدماغ والاعضاء والموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت عدو انسان كان يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثال الذي اورده وكذلك القول في الدواء المصح والسم المزيل للمرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة لكيفية الغير الملايم وهكذا حال الفاعلات الطبيعية فانها لا تقصد غير ها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قلت فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات حتى يعلم انه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف الباردة بانها شيء يصدر عنه تكييف كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات انتهى كلامه وبقي ما كان فيه ونقول حاصل كلام الشيخ ان كل فاعل يفعل لغاية اما بالطبع من غير ارادة او بارادة الغاية فهو ناقص في ذاته مستكمل بغيره **قوله** واما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع به من التقصير وغير ذلك فهي اغراض خاصة لما ذكر ان كل فاعل يكون له مقصد وغرض يفعل لاجله فهو ناقص الذات ان يشير الى الشفقة والقصور والخطأ المتلازمة يلزم الفاعل من جهة الغايات التي يقصدها ويستكمل بها فكذلك يلزم من جهة بعض المبادي للدواعي للافعال انها انفعالات وذمائم في الحقيقة وان كان الجمهور يعدونها من المحامد وهي كالشفقة والرحمة والعطوفة والفرح بالاحسان والغم بوقوع التقصير وبمذه كلها او ان كان احسن من ذمائمها ومقابلاتها في افراد البشر كغلظ القلب والقسوة والفرح بالاساءة او التقصير والغم بالاحسان لكنها آفات وعيوب بالقياس الى احوال المبادي العقلية وما فوقها واما اطلاق الرحيم والعطوف ونحوهما على الباري عز اسمه فذلك بمعنى اعلى **قوله** واشرف مما يقع على المخلوق فالجود هو افادة الخير في جميع الجهات عن الافادة كما لا يخفى ان الجود لغرض ليس بجود في الحقيقة فاشار

الى ان الجود الحقيقي هو افادة الغير وكل جمعه عن الافادة كالاثم عاد الى بيان الفرق بين الخير والجود الذي كان حاصله فاذكرات الملك الغني
اي الكمال الذي افاده الجواد خيرا بالقياس الى القابل وهو جود بالقياس الى الفاعل ثم تمم معنى الخير حتى لا يتوهم احد انه كان الجود لا يكون
جودا الا بالقياس الى الفاعل لا يكون لغرض ولا لفعل هو من كذلك الخير انما يكون خيرا اذا كان بالقياس الى قابل منفعل به من فاعل لا يكون
فعله لغرض ولا لعوض اذ كل كمال للشيء فهو خير بالقياس اليه سواء استفيد من جواد حقيقي ام لا فهذا هو البيان الكاشف عن حقيقة
الخير والجود **قوله** وقد ذكرنا ان العلل واحوالها وبقي ان نجمل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع كلها مشتركة ومختصة
بواحدة واحدة منها وقد علمت ان البحث عنها مطلقا من وظائف هذا العلم لانها من الامور الاولية للموجود بما هو موجود والبحث
عن احوال كل منها اذا اعده هذا العلم وانه من المبادي للطبيعيات وغيرها فاراد الشيخ ان يبين ان النظر في العلل الاربع
يجب ان يكون لهذا العلم لا لاجل ان علما واحدا من العلوم الجزئية ان تناولها وبحث عنها بل لو فرض ان شيئا من العلوم لا يتناولها
كما يقع في كثير من الامور الموجودة المترتبة في العلوم ان ليس لها من العلل الا بعضها بل الا واحدة منها وهي الصورة كالتعليميات
لكان ايضا يجب النظر فيها والبحث عنها في هذا العلم وذلك بوجوه الاول لجواز ان كونها جميعا ما نظر فيه ويثبت وجوده ولو
لامور مختلفة وفي علوم متفرقة جزئية مما يستدعي ان تتفق امر ما ويعرف بحثها ويثبت في وجودها في هذا العلم اذ البحث
عن نحو وجود كل شيء في هذا العلم سالم يختص بان يكون من الاعراض الذاتية للمتغيرات والمتحركات من حيث يتغيرها او
لمتحركات من حيث تحركها وثانيها انا نرى كثيرا من موضوعات سائر العلوم انها متحصلة القوام والوجود من العلل الاربع كلها
وليس لصاحب العلم الذي هو موضوعه ذا مبادان يبحث عن مبادي ذلك الموضوع بل تسليمها من العلم الذي هو فوق علمه وثالثها
ان مطالب هذا العلم ليس مقصورا على معرفة احوال الامور التي هي مبادي لسائر العلوم بل معظم البحث فيه عن الاقسام الاولية للموجود
بما هو موجود وعن الامور التي لا تختص وجودها بان يكون متحركا او متغيرا وهذه العلل كلها فان الموجود ينقسم الى فاعل وغاية
وصورة ومادة فكما ينقسم الى المتقابلات فان لم يكن بعد هذه متقابلا فانا لا نعلم بان يكون كل قسم منها بالمتقابلين فانه قد يكون بما
الجمع على الزمانا توهموه وظنوه ان التعليميات ليست بلى وان علل الاربع ولاجل ذلك تعرفوا العلوم التعليمية واستخفوا بها العلم انها
على علة تمامية ليس بحق اذ ليس كل ما يسأل فاعله يسأل حركة ولا كل غاية غاية حركة ولا كل قابل قابل بتغير واستحالة فالامور التعليمية لا يمكن
طلب علتها وافتقار ما هياتها لا يوجب وجوداتها الا بتغيرها لا بذواتها وطبايعها وان جاز ان يكون مجردة عن المادة في نشأ الوهم
كنشأة الخيال والوهم لكنها بالنظر الى المادة في وجودها الخارجي ومن جهة انفعالات تعرضها من الانقسام وحدوث التشكل
والتناهي بقسمة المقادير الى الاشكال المختلفة والوحدات الى انواع العدد كنسبة المواد الغريبة الى الصور الاترى ان لمراتب العدد
خواص وآثارا ليس للوحدات بما هي وحدات ولا للعدد بما هو عدد فقد ثبت ان امور التعليميات مبدأ فاعليا ومبدأ بالبأو
حتى وجد او جد تمام وتمام التعليميات ليس الا من باب الاعتدال والتحديد والترتيب اما الاعتدال فلكون المستوي من السطوح المستقيم
من الخط غير مختلف الاجزاء بالانحناء والانعطاف وكون الخطي منها فرجاريا وكون الزاوية القائمة لا حادة ولا منفرجة وكون قوسها
ربع الدايرة لا ازيد عليه ولا انقص منه وكذا الحال في كل قسم من اقسام التعليميات ان لا يكون ازيد من نفسه ولا انقص منه لتترتب عليه اثره
المطلوب منه واما التحديد فكما في الاشكال فان لكل شكل حدا واحدا او حدودا يتم بها وجوده فوجود المثلث يتم بالحدود الثلاثة فما زاد
بالاربعة وهكذا والدايرة انما يتم وجودها بان يحيط بها خط واحد مستدير بحيث جميع جوانبها قاطة نقطة الخط من ذلك كانت الدايرة
ناقصة غير تامة واما الترتيب فكما في اقسام العدد فان كل نوع من انواع العدد انما يتم وجوده بان يكون اجزاده موجودة مترتبة هذا ونحوه
معنى التمام في الامور التعليمية فان لم يتم احد هذا تماما كان مجردا اصطلاحيا ولا خفى ان التمام بما يكون ابتر حركة فلا يمكن ان يجمع كونه
كاملا وخيرا فكان الخير امر مطلوبا لذاته والشر امر يجب عنه كراهته لذاته وكل خير يجب التعليل به في وجود امر لاجله كيف وتلك الغايات
التي للحركات انما يعلل بها الحركات والافعال لكونها اخيرا بحسب خطها لا كونها اما يوصل اليها بالحركة حتى انه لو امكن نيلها بنحو آخر غير الحركة
لكان ايضا نيلها مطلوبا لكن اتفق ان بعض الخيرات مما لا سبيل الى نيله بعض الاشياء الا بالحركة فثبت ان للامور التعليمية علة غائية
قوله ولو لا ان الحواس والقوى التي تمده من غايات تتناهى اليها سبابها لما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك الغايات

فان الصانع لهذا الدليل اخر على ان للمعلمات غايات مقصودة يطلب لاجلها والكلام في ذلك قياس شرطي استثنائي يطوى فيه
الاستثنائية ويكتفى فيها بايراد المقدمة الشرطية وبيان استثناء نقيض التالي وهو السالب الكلي باثبات موجب جزئي
كما قيل انه لو لم يكن الحوائل الواحق التي للامور المعلمة غايات مطلوبة لما علمها وصادف وجودها بالحركة لما كان بعضها
ان يضعها في الوار ويطلبها لاجلها لكن التالي باطل بعضها حق فكذلك المقدم فان صانعها قد يحرك المادة
الى ان يكون مستديرة ولا يكون مطلوبه نفس الاستدارة بل لاجل شيء اخر من جزاميها او لواحقها لكونها اوسع لما يحويه
من غيرها من الاشكال ولكون المستدير ابعد من الافتراق من المضلع ذي الزوايا وغير ذلك من فوائد الدائرة فيكون مطلوبه
لاجلها فهي غاية وجودها فاذن قد انكشف وانضح ان هذه العلل كلها توجد في المعلمات كما توجد في الطبيعيات فهي مشتركة بين
ذينك العلمين العظيمين وهما مع اشتمالها على علوم كثيرة تحتهما واقعان تحت هذا العلم فيجب ان ينظر صاحب هذا العلم في احوال
العلل الاشتراكها بين العلوم والوجهين الاخرين الذين ذكرناهما وقولنا وليس لها ينظر اي صاحب هذا العلم في المشترك فقط اذ ليس
الغرض لصاحب هذا العلم مقصورا على ان يكون في الامور المشتركة بين العلوم بل قد ينظر فيما يختص بعلم اذا كان من مبادئه فيكون
مبادئ المفردة رضا ذاتيا للامر الاعم المشترك فان قلت كيف يكون العرض المختص بجزئي من الجزئيات من العوارض الذاتية للامر الاعم
اجيب بان العوارض التي بها يختص الجزئيات لا يغيرها قبلها كالفصول الانواع التي تحت جنس انما هي عوارض ذاتية لذلك الامر
الاعم الذي هو كالجنس فكذلك هذا العلم قد ينظر في عوارض مخصصة لجزئيات الامور العامة اذا كانت عارضة لها ذاتا لا
للموجود بما هو موجود او لقسم منه ولكن قبل ان يادي المعروض فيها الانقسام الى ان يكون موضوعا العلم جزئي طبيعي او تعليمي او قبل
ان يادي العارض في التخصيص الى ان يكون من اعراض ذاتية لموضوع من موضوعات علوم جزئية كالنظر في احوال جزئية مختصة
بالجسم الطبيعي كالمادة والصورة لها فانها من العوارض الذاتية للموجود المطلق قبل ان يصير جسما طبيعيا منها الحركة والسكون
فالبحث عنهما والنظر في احوالهما بحث ونظر في ما هو مبدأ للعلم الطبيعي ومسئلة في العلم الكلي الالهي وموضوع المسئلة مبدأ
للموضوع الطبيعي وعارض للموضوع المشترك قوله ولو كانت هذه علوما مفردة افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك
هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء هذا العلم عني العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء يعني لو ان احدها جعل مباحث
العلل الاربع التي هي الآن من اجزاء هذا العلم علوما مفردة اي جعل مباحث كل منها علما مفردا وكتابا على حدة بان وضع لمباحث
الفاعل واحوال وعوارضه الذاتية علما مفردا يكون موضوعه الفاعل بما هو فاعل ومسائله وما يطلب البحث عنها
الاولية والعوارض التي تعرض له بما هو فاعل وكذا وضع لمباحث المادة علما موضوعه المادة ولمباحث
الصورة كذلك ولمباحث الغاية كذلك حتى يصير علوما اربعة كان افضل تلك العلوم
علم الغاية لان موضوعه هو الغاية افضل من موضوعات العلوم الثلثة لان العلة الغائية
هي التي جعلت سائر العلل علا اكما علت ويشبه ان يكون ذلك العلم المباحث
عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكيم بالحقيقة هو العلم بغايات الاشياء علتها
التمامية التي بها يتم وجودها فان المادة يكون وجودها بالقوة و
بالصورة فالصورة اصلة من الفاعل فالفاعل يحصل اصل وجودها
ثم لا يتم وجوده ولا يكمل الا بالغاية التي معها تمامه الحق
وافضل من جميع ذلك علم الباحث عن غاية الاشياء
هو العلم التام فهو الحكيم هذا اذا جعلت
علوما مفردة واما اذا لم يكن كذلك

وهو ايضا الان اخر احد بما هو الان كذلك وهو كون مباحثها جميعا من اجزاء علم واحد وهو علم بعني الفلسفة الاولى صح ايضا
بكون العلم الباحث عن العلل الغائية افضل اجزاء هذا العلم ثانيها ان تغير النظر في احوال العلل كما علم مفرد يبحث فيه عن احوال العلل العلة بما هي علة
وعن اقسامها الاولية فيكون البحث عن كل واحد من الاربع جزء من اجزاء ذلك العلم ايضا يكون النظر في احوال العلل الغائية افضلها ثم تعود

PRINCETON UNIV
#32101 0004689086

2266
.385
.16q
v.1, pt.2

2266.385.16q v.1,pt.2
Avicenna
Kitab al-shifa

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE