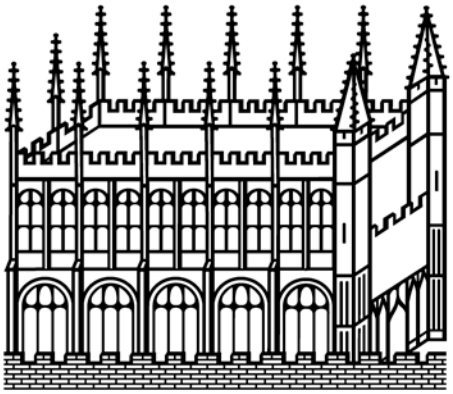


Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

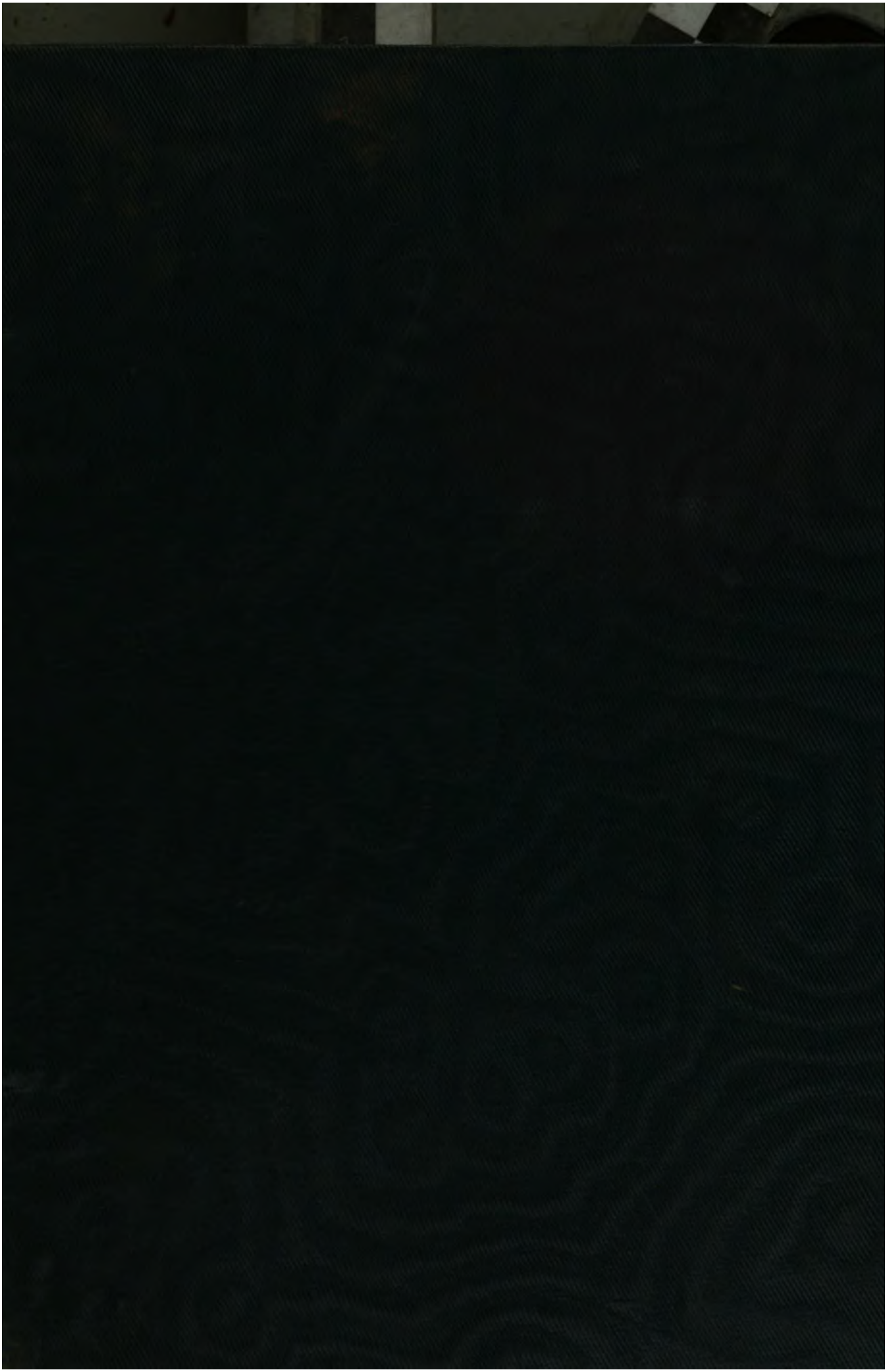
This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.





مولانا محمد یوسف و مولانا محمد عبد الحلیم وغیرہم
کے حواشی نہایت آب و تاب اور فصاحت کے
ساتھ چڑھے ہوے ہین علاوہ اون حواشی
کے اس کتاب کے اول و آخر مین دو رسالے
جناب مولانا محمد عبد الحی کی تصنیفات سے
ہین ایک کا نام کلام المتین فی تحریر البراہین
ہے۔ اس رسالہ مین وہ براہین مذکور ہین
جو وجود لاتناہی کو باطل کرتے ہین —
عربی کی منطق اور فلسفی مین یہ مبحث بہت
بڑا ہے اور اس خاص امر مین بہت سے اقوال اور
مذاہب موجود ہین مولانا عبد الحی صاحب
نے لاتناہی کے ابطال کی تمام براہین کو ایک جگہ
جمع کیا ہے اور ہر ایک برہان کی تحقیق اور
تفتیش انتہا درجہ پہونچائی ہے۔
اس رسالے مین ۵۶ مقاصد ہین اور ہر مقصد
مین ایک ایک برہان ہے مثل برہان التطبیق
برہان غرۃ الوثقی برہان التنصیف۔ برہان التضعیف،
برہان العرشی وغیرہ۔ مولانا ممدوح نے اس
رسالے مین کل براہین لاتناہی کو جو جا بجا
کتب سلف مین پراگندہ تھین جمع ہی نہین
کیا بلکہ ہر ایک پر محاکمہ اور قول فیصل بھی
لکھا ہے اور اپنی راے بھی دی ہے۔
یہ رسالہ ایک نیا رسالہ ہے جسکو آج تک
کسی نے فراہم نہین کیا اور نہ اکثر کو ان براہین
پر غور ہوا فی الحقیقت مولانا ممدوح نے کام کیا ہے
یہ رسالہ جو ۵۲ صفحات کلان تقطیع پر ہے طلبہ
کے حق مین نہایت کارآمد ہے اور اونکا دل
بھی اسمین خوب ہی لگیگا کیونکہ جس مبحث
مین کثرت سے سوال اور جواب اور اعتراضات
ہوتے ہین طلبہ کو نہایت مرغوب ہوتا ہے
علم ریاضی سے یہ رسالہ بالخصوص لگا رکھتا ہے اور منطق
اور حکمت کے ساتھ اس علم کی فوائد بھی طلبہ کو حاصل ہوتی ہین
شمس بازغہ کے آخر مین ایک اور رسالہ ہے جسمین کلی سے
بحث کیگئی ہے اور کلی کی جنسی اقسام مثل کلی
طبعی و عقلی وغیرہ مین سبکی اس رسالہ
مین چھان بین کی ہے اور جملہ متعلقات
اور لوازمات کو فراہم کرکے مذہب صحیح
نکالا ہے — چونکہ کلی طبعی کا مبحث
منطق مین بہت بڑا مبحث ہے اور صدہا
رسالے اس خاص مبحث مین تصنیف
ہوے ہین اور ہر ایک کا جدا جدا مذہب
ہے۔ پس اوسکی تحقیق اور تدقیق
بھی ضروری تھی۔

INDIAN INSTITUTE OXFORD

کتب علم حکمت

میبذی - بہت درسی متداول کتاب ہے
مشاہیر کتب درسیہ سے مصنفہ حسین بن
معین الدین المیبذی -

شمس بازغہ - یہ کتاب جو علم حکمت
مین فاضل اکمل عالم اجل مولانا محمود جونپوری
کی تصنیفات سے ہے آفتاب نصف النہار کیطرح مشہور ہے
اسکو علوم شرقیہ کا منتہی کہا جاتا ہے کتاب ہے جسکو
پڑھکر مستعد طالب علم کے سر پر دستار فضیلت
باندھی جاتی ہے - یہی کتاب ہے جسکی پڑھنے
سے طالب علم کی استعداد اور ملکہ پورا
ہو جاتا ہے - اگرچہ اسکے بعد بھی بہت سی کتابین
مثل شفا - افق المبین - حاشیہ جدیدہ
و قدیمہ شرح تجرید وغیرہ پڑھائی جاتی ہین
لیکن جس شے کا نام استعداد ہے وہ اس
کتاب مین پوری ہو جاتی ہے - یعنی ذہن کو
جسقدر نمو ہوتا ہے اسی کتاب مین حاصل ہو جاتا
ہے - آئندہ جسقدر کتابین درس مین آتی ہین
ان سے صرف معلومات بڑھتی ہے -

تمام ہیر علماء و فضلاء اس امر مین متفق ہین
کہ اس کتاب کی برابر علم حکمت مین کوئی
کتاب آج تک تصنیف نہین ہوئی تحقیق
اور تدقیق اس بلا کی ہے کہ لوگ متحیر ہوتے ہین -

بعض نام آور مورخون نے لکھا ہے کہ اورنگ زیب
مین دو ہی مجدد گذرے ہین ایک حضرت
مجدد سرہندی اور دوسرے فاضل جونپوری
یعنی مولانا محمود شمس بازغہ کے مصنف یہ
کتاب ایک شرح حاشیہ المتن ہے مصنف
نے پہلے خود ہی ایک متن لکھا ہے اور بعد مین
خود ہی اوسکی شرح تصنیف کی ہے جسطرح یہ کتاب اپنی
اعلیٰ درجہ کے مطالب اور تراکیب اور علم حکمت دقیق اور
باریک نکات سے بھری ہوئی ہے اسیطرح عبارت آرائی اور
انشا پردازی مین بھی بے نظیر ہے منطقیون اور فلاسفونکا
دستور ہے کہ وہ عبارت کی طرف چندان
توجہ نہین کرتے بلکہ صرف مطالب پر نظر
کرتے ہین اور اسی وجہ سے بیشتر حکمت اور
منطق کے مصنفون کی عبارت صحیح نہین
ہوتی مگر شمس بازغہ کا مصنف بہت بڑا
ادیب اور انشا پرداز ہے - بیشتر منطقی اور
فلسفی مصنف صلات مین غلطی کرتے ہین
یعنی من کی جگہ عن اور عن کی جگہ من لکھدیتے
ہین مگر ملا محمود جونپوری نے کیا مجال ہے
کہ اپنی کوئی عبارت ادب اور علم معانی
اور بیان کے خلاف لکھی ہو بانیہ اس کتاب
پر بڑے بڑے جلیل القدر علماء و فضلاء
مثل ملا نظام الملۃ والدین و ملا محمد حسن و

واليه المعاد وهو معين صالحي العباد حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير
والحمد لله رب العالمين ۞

خاتمة الطبع

الحمد لله الذي اليه البداية والنهاية والصلوة والسلام على رسوله الذي ختم عليه النبوة والرسالة وعلى آله واصحابه الذين هم ائمة الهداية والرشادة اما بعد ففي هذه الزمان الاحسنة والاوان الاشرفة قد طبع الكتاب الذي يحوي باشاراته مناهج الحكمة والجهات في حل مشكلات الاشارات والتنبيهات محتويا في مباحث النظريات والالهيات مشتملا لانكشاف غوامض كوائف دوائر الفلكيات المسمى به شرح الاشارات مستندا عند علماء الفحول مفيد الاطباء ذوي الفهم والعقول للحكيم الكامل والاديب الفاضل المدقق النحرير الشهير في المشارق والمغارب كالشمس في نصف النهار نصير الدين المحقق الطوسي مرة اخرى في المطبعة العالية المملوكة لمنشي نولكشور الواقعة في بلدة لكنؤ في شهر شعبان المعظم سنة سبع وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الثقلين مطابقا لشهر الجولائي سنة ثمانين بعد الالف وثمان مائة العيسوية والله ولي السداد والرشاد واليه المبدأ والمعاد ۞

تمت

عنه وعدل عنه والهج جمع هجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينهما
ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم هجج ووثق يثق بالكسر فيهما وتيسر اى يتبادر والوسوسة
حديث النفس والاسم منه الوسواس ودرجه الى كذا اى ادناه منه على التدريج
والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتأسى به اى تعزى
واذاع الخبر اى افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى العارف
الحقيقية العلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما
خاليين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما
ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون
الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طالبين لا يعرفون
قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقي ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل
ببيانها عن خمس فرق منها ولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتدئون
والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين
لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة العادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين
صفاهم مع الفاعة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم
واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر متحانهم باربعة امور
اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق ببقاء سيرتهم
والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم
في انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو
تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف
الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط
البالغ عقلا وهما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب
وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة
وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاشغال وانا اتوقع ممن
يقع عليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه
بعين الرضاء ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ

الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم ينجات وكذلك فى الطلسمات **نصيحة** اياك ان تكون تكيسك وتبرزك عن العامة هوان تتبرى منكرا لكل شئ فذلك طيش وعجز وليس الخرق فى تكذيبك مالم تستبين لك بعد جلية دون الخرق فى تصديقك مالم تقم بين يديك بينه بل عليك الاعتصام بجميل التوقف وان ازعجك استنكار مايوعاء سمعك مالم يبرهن استحالته لك فالصواب ان تصرح امثال ذلك الى بقعة الامكان مالم يزدك عنه قائم البرهان واعلم ان فى الطبيعة عجائب وفى القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجماعات على غرائب **اقول** اندع له اى اعترض له واقبل قبله والطيش الترك يكونا والخفة والخرق مايقابل الرفق وسرحت الماشية اى انفشتها واهملتها وزاد اى طرد والغرض من هذه النصيحة النهى عن مذهب المتفلسفة الذين يرون انكار مالا يحيطون به علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفى الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير تنبه بل الواجب فى مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب فى عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية** ايها الاخ انى قد محضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك ففى الحكم فى لطائف الكلم فصنه عن المتبذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة العادة وكان صفائه مع الفاغة اوكان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من يتنق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتق قفه عما يتسرع اليه الوسواس وينظره الى الحق بعين الرضا والصدق فانه مايسلك منه مدرجا مجزأ مفرقا مستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لامخارج لها ليجرى فيما يؤتيه مجراك منك سبابك فان ادعت هذا العلم واوضعته فالله بينى وبينك وكفى بالله وكيلا **اقول** يقال محضت اللبن لاخذ زبدة والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفى والقفية الشئ الذي يؤثر به الضيف وابتذل الثوب استهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة لسرعة والدربة والعادة الجزائة على الحرب وكل امر وصفاه ميلة والفاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد فى الدين اى حاد

لايجتمعان الا فى جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذى يقابله **اشارة** الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة يئ ثر لهكا فى المتعجب منه بخاصتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر فى الاجسام ملاقيا اومن سلاجزاء او منفذ كيفية فى واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسعط هذا الشرط عن درجة الاعتبار **اقول** النهك النقصان من المرض وما يشبهه يق نهك فلان اى دنف وضنى ونهكته الحمى اى اضنته ومن يفرض اى يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكادان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هى وامثالها من الامور الظنية والتأثير فى الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المقناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية فى الوسط كتسخين النار الماء الذي فى القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأى العامى **تنبيه** ان الامور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادئ ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيأت وضعية اوبينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية اوانفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث **اقول** لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة فى هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة فى ثلثة اقسام قسم يكون مبدأه النفوس على ما مر وقسم يكون مبداه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدءه الاجرام السماوية وهى وحدها لا يكون سببا لحادث ارضى ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضى وما فى الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المقناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف والكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المقناطيس معا

امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا يدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه ولكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيأت تحدث فى النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسى فى هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هى تجارب لما يثبت وطلب اسبابها والا لا يجوز الاكتفاء بالجمل فى بيان الدعوى المذكورة **اشارة** هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل المزاج يحصل وقد تحصل بضرب من كسب يجعل النفس كالجبلة لشدة الذكاء كما يحصل الاولياء الله الابرار **اقول** لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب استنادها الى علة يختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيآت النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التى هى بعينها التشخص الذى يصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل بمزاج طارء وربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما اخذ الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية فى النوع مع انه لم يذكر فى شئ من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت جنس نوعى واحد كاف فى الدلالة على تساويها فى النوع وذلك مع وضوحها مما ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه **اشارة** فالذى يقع له هذه فى جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيد تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فبلغ المبلغ الاقصى والذى يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قد رنفسه من غلوائه فى هذا المعنى فلا يلحق شأوا الازكياء فيه **اقول** العلو والغلوان والشاء والغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب

لا يجتمعان

اذا كان على فضاء قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدًا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه في افراق اى بروء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اى اقبل واما التنبيه فهو ان تعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكلما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك يؤثر ايضا في اجسام العالم بمبادى لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادى تلك الافعال خصوصًا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع لبدنه كملاقات اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا يقتضي شيئا الا يكون موجودًا فيه ولو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل منخن بحار فان الشعاع منخن وليس بحار وليس كل مبرد بارد فان صورة الماء مبردة وليست بباردة انما البارد مادته القابلة لتأثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها ويتعلق بابدان غير بدنها قوة تؤثر في قولها تأثيرها في قوى بدنها خصوصًا اذا اشتدت ملكتها بقهر قواها البدنية اى حدت يقال تنخذت السكين اى حددتها والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تأثيرا عظيما من تأثير الوهم وايضًا التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة يقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذه الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقد كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب لا على

فان لامثال هذه الاشياء اسبابا فی اسرار الطبيعة وربما يتاتی لی ان اقتص بعضها
عليك **اقول** لما فرغ من بيان الآيات الثلثة المشهورة التی ينتسب الی العارفين
وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه علی اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة
فذكرها فی هذا الفصل وذكر اسبابها فی الفصل الذی يتلوه وانما قال يكاد ياتی بقلب
العادة ولم يقل بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف علی علتها
الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هی خارقة بالقياس الی من لا يعرف تلك العلل والموتان
علی وزن طوفان موت يقع فی البهائم واما الموتان علی وزن الحيوان هو علی ما يقابل
الحيوان من المعدنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** ليس قد
بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة الطبائع بل ضربا
من علائق آخر وعلمت ان يمكن هيئة العقل منها وما يتبعه قد يتادی الی بدنها
مع مبائنتها له بالجوهر حتی ان وهم الماشی علی جذع مفروض فوق فضاء يفعل
فی ازلاقة ما لا يفعله وهم مثله والجذع علی قراره ويتبع اوهام الناس تغير مزاج متدرجا
او دفعة وابتداء امراض وافراق منها فلا يستبعدون ان يكون لبعض النفوس
ملكة يتعدی تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية
مزاجية يكون قد اثرت بمبدأ الجميع ما عدته اذ مبادیها هذه الكيفيات لا سيما
فی جرم صار اولی به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار
ولا كل مبرد ببارد فلا يستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتی يفعل فی
اجرام آخر بنفعل عنه انفعال بدنه ولا يستنكرن ان يتعدی عن قواها الخاصة الی قوی
النفس اخری تفعل فيها لا سيما اذا كانت قد تخذت ملكتها بقهر قواها البدنية التی لها
فيقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها **اقول** التذكرة فی هذا الفصل بشيئين احدهما
ان النفس الناطقة ليست منطبعة فی البدن انما هی قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن
غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة فی النفس وما يتبعها
كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد يتادی الی بدنها مع مبائنة النفس
بالجوهر للبدن وللهيآت الحاصلة فيه تلك الهيآت النفسانية ومما يؤكد ذلك
امر آن احدهما ان توهم الماشی علی جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه

وفلان يكافح بالامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من
يستنتطق فى تقدمة معرفة فالشئ الشفاف المرعش للبصر يرجحه يكون كالبلور
المضلع والزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة
والمدهش المبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافى المستدير واما اللطخ من سواد براق
فهو لطخ باطن الايهام بالدهن والسواد المنبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به
الشئ المضئ كالسراج فانه يتحير الناظر اليه والاشياء التى ترقرق كالزجاجة المدورة المملوة
ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التى تموج فكالماء الذي يتموج شديدا
فى اناء وغيره بالحاح النفخ او الريح عليه والغليان الشديد وما يشبهه وباقى الكلام
ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من
الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل
القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية ضم اليها من امور عقلية فقط وان كان
ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها التجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة
لمجئ الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية
فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا
الى طلب سببه فاذا انضم جسمت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب
وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما بر بأرباة منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم
المهمات تراني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكى من
صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق بالجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل
اقول يقال ارباب القوم ربا اى رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه
استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقى الفصل ظاهر
وهذا آخر كلامه فى كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد تبلغك عن العارفين
اخبار يكاد ان تأبى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى
للناس فسقوا او استسقى لهم فسقوا او دعا عليهم فخسف بهم او نزلزلوا وهلكوا
بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل والطوفان او حشع لبعضهم
سبع او لم ينفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ فى طريق الممتنع البصير فتوقف ولا تعجل

وتاويله احتياجه الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات
الوحى الى تاويل والحكم الى تعبير **اقول** الصراط الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير
بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلى لا يفتقر الى تناسب حقيقى
وانما يكتفى فيه تناسب ظنى او وهمى وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف
ايضا القياس الى كل شخص واحد فى وقتين او بحسب عادتين وباقى الفصل ظاهر وبه
قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام فى هذا المطلوب **اشارة**
انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد
القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فتخصص بذلك
قبول مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمه معرفة فزع
هوالى شد حشيش حبدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه تحرنيطق بما يخيل
اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى بنى عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض
من يستنطق فى هذا المعنى بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر بزجته او يدهش
اياه بشغيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء يترقرق او باشياء تموج
فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا متحيرا كانه
اجبار لا طبع وفى حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا فى طبع
من هو بطبعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة احدر كالبلهة من الصبيان
وربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المختلط والايهام للمسيس الجن فكل ما فيه تحير
وتدهش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لحريثبت ان يعرض ذلك الاتصال
فتارة يكون لمحات الغيب ضربانى ظن قوى وتارة يكون شبيها بالخطاب من حس
او هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائى شئ للبصر مكافحة حتى تشاهد صورته
الغيب مشاهدة **اقول** يؤثر اى يروى والنشد الحثيث العدو والمسرع ولهث
الكلب اذا اخرج لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعد
وارعشه اى ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اى حيره وترقرق
اى تلألأ ولمع وتموج موجا اى تموج موجا واهتبال الفرصة واغتنامها والاسهاب اكثار الكلام
والمسيس المس يقال للذى به مس من جنون ممسوس وانتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير

وفلان

اذا اشتدت او وقفت التخيل على ما يريده ويمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب
الرائي حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصور في الخيال فانه
صارف للتخيل عن التلذذ اي الالتفات يميناً وشمالاً وعن التردد اي الذهاب
قداماً ووراءً كما يفعل الحس ايضا عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن
مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت
عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة
لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم و
اليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتي **اشارة** فالاثر الروحاني السانح للنفس في
حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر
فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلي
عن الصريح فلا يضبط الذكر وانما يضبطه انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون
قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فترتسم الصورة في الخيال ارتساما
جليا وقد تكون لنفس بها معينة فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات
وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما
انضبط فكرك في ذكرك وربما تقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسك مهمك فتحتاج الى
ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه
وكذلك الى آخر وربما اقتبضت ايضا من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما اقتبضته
بضرب من التحليل والتأويل **اقول** للاثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة
مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها وشدته وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر
تذكرة ومتوسط ينتقل عنه الى التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة
الجاش اي ثابتة شديدة القلب يكون مغنية بها فتحفظه ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست
لهذه الآثار فقط بل لجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل
وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن **تنبيه** فما كان
من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان ايهاما
او وحيا صريحا او حكما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته

فی المرضی والمصروعین توهمهم الفاسد وتخیلهم المنحرف الضعیف ویفعله فی الاولیاء والاخیار نفوسهم القدسیة الشریفة القویة فهذا اولی واحق بالوجود من ذلک وهذا الارتسام یکون مختلفا فی الضعف والشدة فمنه مایکون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه مایکون باستماع صوت هاتف فقد یقال هتف به ای صاح ومنه مایکون بمشاهدة مثال موفور الهیئة او استماع کلام محصل النظم ومنه مایکون فی اجل احوال الزینة وفی بعض النسخ فی اصل احوال الزینة وهو مایعبر عنه بمشاهدة وجه الله الکریم واستماع کلام من غیر واسطة **تنبیه** ان القوة المتخیلة جعلت محاکیة لکل مایلیها من هیئة ادراکیة او هیئة مزاجیة سریعة النقل من الشیء الی شبهه اولی ضده وبالجملة الی ماهو منه بسبب وللتخصیص اسباب جزئیة لامحالة وان لم نحصلها نحن باعیانها او لعلها یکون هذه القوة علی هذه الجبلة لم یکن لنا مایستعین به فی انتقالات الفکر مستنتجا للحدود الوسطی ومایجری مجراها بوجه وفی تذکر امور منسیة وفی مصالح اخری فهذه القوة یزعجها کل سانح الی هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما لقوة معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتشقة فیها حتی یکون قبولها شدید الوضوح ممکن التمثل وذلک صارف عن التلذذ والتردد وضابط للخیال فی موقف مایلوح فیه بقوة کما یفعل الحس ایضا ذلک **اقول** محاکاة المتخیلة للهیئة الادراکیة کمحاکاتها الخیرات والفضائل بصور جمیلة و محاکاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاکاتها للهیئة المزاجیة کمحاکاتها غلبة الصفراء باللون الصفراء وغلبة السوداء بالالوان السوداء وقوله مایستعین به فی انتقالات الفکر مستنتجا للحدود الوسطی او مستلیحا للحدود الوسطی نسختان اظهرهما الاخر لان طلب الحدود الاوسط لاتسمی استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتیجة منه ومایجری مجری الحدود الوسطی هو الجزء المستثنی فی القیاسات ومایشبه الاوسط فی الاستقرات والتمثیلات والمصالح الاخر التی ذکرها هی مایقتضیه التعقل والتفکر من الامور الجزئیة التی ینبغی ان یفعل اولا فهذه القوة یعنی المتخیلة یزعجها ای یقلعها ویحرکها بشدة کل سانح من خارج او باطن الی هذا الانتقال او تضبط ای الی ان تضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلک السانح فانها

فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس لذا طقية له طبعا فانه من معاونى
النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال ترخرخ النفس الشواغل منها
النقش فى لوح الحس المشترك اقول تكون للنفس فلتات اى فرض تجدها النفس
فجأة وساخ اى جرى والترخرخ التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت
امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسى بغتة تخلص فيها عن استعمال
التخيل وتدرك فيها شيئا من الغيب على وجه كلى وتتأدى اثره الى التخيل فتصور التخيل
فى الحس المشترك صورا جزئيا متساوية لذلك المرتسم العقلى وهذا انما يكون فى احدى
الحالتين احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل
يوهنه اما المرض فاما تحلل آلته اعنى الروح المنصب فى وسط الدماغ بسبب كثرة
الحركة الفكرية واما وهن التخيل بسكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس
بسهولة فان ورد النفس سانح غيبى تحرك التخيل اليه بسبب حادثين احدهما يعود
الى التخيل وهو انه اذا استمر فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منها يتنبه له
لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس
يستعمل التخيل بالطبع فى جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة
بسبب النوم او المرض انتقش منه فى لوح الحس المشترك اشارة واذا كانت النفس
قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها مثل هذه الخلسة والانتهاز فى
حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى
الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه
منه لاسيما والنفس لذا طقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم فى المرضى
والمهرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا او هتافا او غير ذلك
وربما يمكن مثالا موفور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان فى اجل الاحوال
الرئيسة اقول مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبى صلى الله
عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر
والاشراق فى الخيال والارتسام الواضح فى الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم
السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يعقل مثل هذا الفعل

من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل
الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة
مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انه كلما كانت النفس قوية لم يمنعها اشتغالها
بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب و لاشتغالها بافعال
بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت
القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية
قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كانت انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن
المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيفها اما على الرواية الاولى فبيانه
ان المتخيلة انما ينتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها
بالمحاكات لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن الافعال الخاصة بها
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات
قليلا بحيث لا يعارضه المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين
اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة
والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان الامر بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان
بفضل منها لذلك الفعل وفضله اكثر واذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات
الرياضة اي احترازها عما يعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها
اليه اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد
ان يكون للنفس فلتات يخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها
نقش من الغيب فساء الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم
او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه
كثرة الحركة تحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب
النفس الى الجانب الاعلى بسرعة فاذا طرأ على النفس نقش انزع التخيل اليه وتلقاه
ايضا وذلك اما لتنبه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه

فانه

على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة
قوته السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة
فترى فى المنام احوال فى حكم المشاهدة **اقول** يريد ان يذكر الاحوال التى يمكن
فيها اخذ الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر
الذى هو احد الشاغلين فيه ظاهر غنى عن الاستدلال وسكون الشاغل الثانى ايضا
يكون اكثريا وذلك لان للطبيعة فى حال النوم مشتغلة فى اكثر الاحوال بالتصرف فى
الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فينجذب النفس
اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت فى شانها لشايعتها الطبيعة
على عامة فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن
فهى ينجذب بالطبع نحوها لا محالة والثانى ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال
تعرض للحيوان بسبب حتياجه الى تدبير البدن لاعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء
والنفس فى المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة فى تدبير البدن ولا يفرغ لفعلها
الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان فى النوم ساكنان وتبقى المتخيلة فى النوم
قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن المقبول فلوحت الصور مشاهدة
ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا **اشارة** واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض
انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وتشغلها ذلك عن الضبط الذى
لها وضعف احد الضابطين فلم يستمكن تلوح الصور المتخيلة فى لوح الحس
المشترك لفقد احد الضابطين **اقول** معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا
لان المرض الذى يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين
ساكنا **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كانت انفعالها عن المجاذبات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك
كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل الحسية اقل وجودا وكان يفضل
منها للجانب الآخر فضلة اكثر واذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها
قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان يحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فى
مناسباتها اقوى **اقول** لما فرغ من اثبات ارتسام الصورة فى الحس المشترك

بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبرزه عن الخيال بزا ويغصبه منه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعينه فيشغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيسلط التخيل عن الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة **اقول** ارتسام الصور في حس المشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لو لا مانع يمنعها عن ذلك ولما لم يكن ثم دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يرد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطن فكانه يبزه عن المتخيلة بزا اي يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في السائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجرا المتفكرة والتخيل على الحركة فيما يطلبانه ويشغلانه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التفكر والتخيل عن الاعتمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب المتصرفين فيه بما يعينهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بما مر وربما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفاعت النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما يجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر اجذابا قد دلت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس اجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل

صورته المنتقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى وتارته مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهده فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذى يكون من سبب داخل محتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتى ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده اشارته قد يشاهد قوم من المرضى والمحرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فى سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الحائلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجرى بين المرايا المتقابلة اقول يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالى من السبب الداخلى وتقريره ان الصور التى يشاهدها المتبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن يعد من الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة فى الخارج والا يشاهدها غيرهم فهى مرتسمة فى قوة باطنة من شأنها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر فى سبب باطن يعنى النفس التى يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الحائلة فى معدن التخيل والتوهم اى الصور التى يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت فى المتصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك كما كانت فهى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لوحها فيهما عند حصول تلك الصور فى الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة هذا ما فى الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا فى الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية فى الفرق

فی الفصل السابق مبنی علی مقدمات منها ما ذکره فی هذا الفصل وهو ان اشتغال
النفس ببعض افاعیلها یمنعها عن الاشتغال بغیر تلک الافاعیل وهو المراد من قوله
قوی النفس الانسانیة متجاذبة متنازعة ویمثل بالشهوة والغضب ثم بالحس
الباطن والظاهر ولما کان تعلق المطلوب بالمثال الاخر اکثر اعادة لتذکر احکامه
وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجذب الحس
الباطن الی الحس الظاهر امال العقل الیه ای جعل له الانجذاب الفکر الذی هو آلة
العقل فی حرکته العقلیة میلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلک الحرکة
المفتقرة الی الآلة وفی بعض النسخ امال العقل الیه ای امال ذلک الانجذاب العقل
الیه وفی بعض النسخ اضل العقل الته ای اضل فی سلوک سبیله بحرکته تلک ثم
قال وعرض ایضا شیء آخر ای وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها
الفکر فیما یدرکه شیء آخر فهو تخلیتها عن افعالها الخاصة یعنی التعقل ثم ذکر
احکام عکس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال و
اذا استمکنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حارت الحواس
الظاهرة ای ضعفت یقال حار الحر والرجل اذا ضعف وانکسر وفی بعض النسخ حارت
ای تحیرت فی امرها والباقی ظاهر **تنبیه** الحس المشترک هو لوح النقش الذی
اذا تمکن منه صار النقش فی حکم المشاهدة وربما زال الناقش الحسی عن الحس وبقیت
صورته هیئة فی الحس المشترک فبقی فی حکم المشاهد دون المتوهم ولیحضر ذکرک
ما قیل لک فی امر القطر النازل خطا مستقیما وانتقاش النقطة الجوالة محیط دائرة
فاذا تمثلت الصورة فی لوح الحس المشترک صارت مشاهدة سواء کان فی ابتداء
حال ارتسامها فیه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها
بعد زوال المحسوس ووقوعها فیه لا من قبیل المحسوس ان امکن **اقول** هذه
مقدمة اخری وهی تذکیر ما تقرر فیما مر من فعل الحس المشترک وهو ان المرتسم
فیه یکون مشاهدا مادام مرتسما فیه وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج و
اما من داخل والذی من خارج یحدث مع حدوث السبب کحصول صورة القطر
النازل فی الخیال عن مشاهدته فی المکان الاول فبقی تارة مع بقاء السبب کبقاء

هی ضمیر المفعول فی قوله مایلوحه وهو الصحیح لان الموصوف بالاستتار هو الحکم بوجود تلک النفوس التی ذکرها الشیخ فی مواضع انه سر لا النظر المؤدی الی ذلک الحکم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة ونفوس ناطقة بدل من قول مایلوحه وانما جعل هذا المسئلة من الحکمة المتعالیة لان الحکمة المشائیین حکمة بحثیة صرفة وهذا وامثالها انما یتم مع البحث والنظر بالکشف والذوق فالحکمة المشتملة علیها متعالیة بالقیاس الی الاول ثم ان الشیخ لما فرغ عن تذکار ما مر اشار الی ما اجتمع من ذلک بقوله فیجتمع لک مما ینبهنا علیه الی قوله شاعرة بالوقت الی الحاصل من رأی المشائیین وبقوله والنقشان معا الی ما اقتضاه رایه وفی بعض النسخ او النقشان معا وهو اظهر ای وفی العالم النفسانی اما نقش واحد علی هیئة حزئیة بحسب الرأی الاول او النقشان معا بحسب الرأی الثانی **اشارة** ولنفسک ان تنتقش بنقش ذلک العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلک فلا تستنکر ان یکون بعض الغیب یتنقش فیها من عالمه ولا یزیدنک استبهارا **اقول** هذا الفصل یشتمل علی تقدیر المقدمة الثانیة التی اشرنا الیها فی الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغیب فی النفس الانسانیة مشروطا بشرطین وجودی هو حصول الاستعداد وعدمی هو زوال الحائل لان قابلیة النفس انما یتم بهذین الشرطین والفعل الصادر عن الفاعل التام انما یجب عند وجود قابل قد تمت قابلیته فاذن ارتسام الغیب فی النفس الانسانیة واجب عند حصول هذین الشرطین لکن البحث عن هذین الشرطین یستدعی تفصیلا فالشیخ نبه علی ذلک بعد هذا الحکم الاجمالی فی عدة فصول **تنبیه** القوی النفسانیة متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعکس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فیکاد لا یسمع ولا یری وبالعکس فاذا انجذب الحس الباطن الی الحس الظاهر اضمحل العقل التفاتا دون حرکته الفکریة التی تفتقر فیها کثیرا الی آلته وعرض ایضا شئ آخر وهو ان النفس ایضا انما تنجذب الی جهة المحرکة القویة فتتخلی عن افعالها التی لها بالاستبداد واذا استمکنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ایضا ولم یتأد عنها الی النفس ما یعتد به **اقول** المؤدی

كما لنفوس سنا مع ابدانها وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية
زيادة معنى فى ذلك لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى فيجتمع لك مما بنهنا عليه ان الجزئيات
فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسانى نقشا على هيئة جزئية شاعرة
بالوقت او النقشان معا **اقول** القياس الدال على مكان اطلاع الانسان على الغيب
حالتى نومه ويقظته مبنى على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة
فى المبادى العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم
فيها والمقدمة الاولى قد ثبت فيما مر والشيخ اعادها فى هذا الفصل فقوله قد علمت
فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العلوى نقشا على وجه كلى اشارة الى ارتسام
الجزئيات على الوجه الكلى فى العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى
قوله فى العالم العنصرى اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة
فى موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هى مبادى تحريكاتها والى ما تقرر
من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك من العلم بالمعلول واللازم فان جميع
ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التى هى معلولات الحركات
الفلكية ولوازمها فى النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضى كون الكليات العقلية
مرتسمة فى شئ والجزئيات الحسية مرتسمة فى شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأى
المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح به ضرب من النظر الى قوله لتظاهر
رأى جزئى وآخر كلى الى الرأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو اثبات نفوس
ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قال بارتسامهما معا
فى شئ واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان فى قوله ثم ان كان ناقصة
وما يلوح اسمها وسائر ما بعده الى قوله كما لا ما متعلق به وحقا خبرها وقوله صار
للاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك تالى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات
فى المبادى على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك
لتظاهر رأيين عندهما احدهما كلى والآخر جزئى فانهما قد يستلزمان النتيجة كما
فى الذهن الانسانى ولفظة مستور تورد فى بعض النسخ بالرفع على انه
صفة لضرب من النظر وتورد فى بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التى

اعتزاز بالحق او حمية الالهية اشد مما يكون لغيره كانت اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية **اشارة** واذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب او اصاب متقدما ببشير او نذير فصدق ولا يتعسر عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة **اقول** هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وبين سببها في ستة عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان ينال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه بتجارب الهمة التصديقية اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات **اقول** يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حال النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا ممتنع مانع اللهم الا مانع يمكن ان تزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع من الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجيء بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي فقد ثبت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري فان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة

بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التى لا توجد الا مع تعادل
الاركان وتغذى الحرارة العزيزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى ما يحفظها
اشد والعرفان يختص بامر يقتضى ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدنى
الذى يقتضى ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان
باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف
بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غير غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك
ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك
الاستنكار فلقه تجد الى سببه سبيلا فى اعتبارك مذاهب الطبيعة **اقول** هذه
خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها فى هذا الفصل ويجئ بيانه فى فصل بعده
تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور للمنتهى
فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى
حتى تعجز عن عشر ما كان مستمرا سلافيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه
هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له فى الغضب
او المناقشة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب
فلا عجب له لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التى يعرض لسلالة
او غشية عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتغلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم
مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل
الرحمة **اقول** المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعتراض
والهزة النشاط والارتياح واولت له اى اعطت يقا وليته معروفا والسلالة القهر
واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيوانى فالعوارض المقتضية لانقباض
الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن يقتضى انحطاط القوة والمقتضية
لحركته الى خارج كالغضب والمناقشة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح
المطرب والانتشاء المعتدل يقتضى ازديادها وانما قيدا الانتشاء بالاعتدال
لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان
فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التى يعرض له وتحركه

عقدا

الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت متواتية **اقول** نبه فى هذا الفصل على الامساك عن القوة الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله ليس قد بان لك الى ما ذكره فى النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس و البدن قد ينفعل عن هيأت تعرض لصاحبه اولا **اشارة** اذا راضت النفس للمطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزع اليها اجتبى اليها اولم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقعت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحلل للحرارة وان احتبس لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففى اصناف المرض مضادة مسقط للقوة ولا وجود له فى حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمعاد لمذهب الطبيعة **اقول** السبب فى كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوة هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسى المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التى منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قائل بين الامساك العرفانى والامساك المرضى ولم يقائس بينه وبين الامساك الخوفى لان الخوف والعرفان نفسانيات فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للاعتراف بتجويز كون الافعال النفسانية سببا له اما المرضى فخالف لهما للسبب الذى ذكرناه وهو وجدان المادة التى تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضائه الامساك اولى من المرض لان المرض فى بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة سوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثانى راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد

ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في اسرار الآيات

يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال **اشارة** اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوق له مدة غير معتاد فاسبح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة **اقول** يقال مازئرات ماله اى ما نقصت وارتزأ الشئ انتقص ومنه الزرية وانما وصف قوة العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسباح حسن العضو ومنه قولهم ملكت فاسبح ويقال اذا سئلت فاسبح اى سهل الفاظك وارفق **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة **اقول** الامساك عن القوة قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوة مع العوارض الغريبة ليست بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين لازالة الاستبعاد واشار الى وجوده بسببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوة التي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية هنا واحدة لما تتغذى بها اعني المواد الردية وفي سائر المواضع غير واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوة في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** ليس قد بان لك ان الهيآت السافلة الى النفس قد تهبط منها هيآت الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيآت السافلة

وربما اصغى الى الزينة واجب من كل جنس عقيله وكره الخلاجة والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شئ لانه مزية خطوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين **اقول** يق قشف الرجل انا لوحته الشمس والفقر فتغير واصابه قشف والمنقشف الذى يتبلغ بالقوت وبالمرتع وانرفته النعمة اى الطفته وهو ثقل بين الثقل اى غير متطيب واصغى اليها اى مال وعقيلة كل شئ اكرمه وعقيلة الجرد ره والخلاجة النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اى طلب مع اختلاف فى شئ وذهاب اليها والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وخطبت المرأة عند الزوج خطوة بالضم والكسر اى قربا ومنزلة وعكف عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفى قوله لانه مزية خطوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب بميل العارف اليهما احدهما فضل العناية والثانى مناسبة للامر القدسى **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما يصاربه فيغفل عن كل شئ فهو فى حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئة ان لم يعقل التكليف **اقول** اجترح اى اكتسب والمراد ان العارف ربما ذهل فى هال اتصاله بعالم القدس من هذا العالم فيغفل عن كل ما فى هذا العالم وصدر عنه اخلالا بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متاثما لانه فى حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف فى وقت يعقله ذلك او بمن يتأخر بترك التكليف ان لم يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين **اشارة** جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد ويطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل وعبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له **اقول** الشريعة مورد الاشارة واشمأز عنه اى تقبض تقبض المدعو والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور الفن المذكور فى هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى هذا النوع من الكمال

الامرين معا فلا يميل بالامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند
الانصراف فلانه يكون حر اهش الخلق ببهجته فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة
تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتجسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة
المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق
ناصح ولا يعنف معيرا واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله **اقول**
لا يعنيه اى لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس
التفحص وتجسست من الشئ اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اى
استهامه وغيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة
ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا
عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتجسس الا فارغ او خائف او غائب ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا
امر بالمعروف امر برفق ناصح لا يعنف معيرا مر الوالد لولده وذلك لشفقته على
جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما سيرة غيره عليه من غير اهله والفاضل الشارح
قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو
غير مطابق للمتن **تنبيه** العارف شجاع وكيف لا وهو معزل عن تقية الموت
وجوادا وكيف لا وهو معزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر
من ان يخرجها زلة بشر ونسأ للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق **اقول**
الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكيف ضرر لا يجب كفه والاول يكون
اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان و
الثاني اما يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة
وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ
وذكر علله **تنبيه** العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من
الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف
القشف والترف بل ربما اثر القشف وكذلك ربما يستوى عنده الثقل والعطر
بل ربما اثر الثقل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق

اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اى طليق الوجه طيب بسام اى كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اى اشباه وهى قريبة الاشتقاق من لفظ سواء دورية فواعلة اوما يشبهها وليس على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعنى الطيش شه العامة وتسوية الخالق فى النظر اثران لخالق واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شئ ولا خوف من هجوم شئ ولا حزن من فوات شئ واليه اشار عز وجل من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهى فى اوقات انزعاجه يشير الى الحق اذا تاه حجاب من نفسه اومن حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شئ واما سعة للجانبين لسعة الفتوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو هش خلق الله ببهجته

اقول الهمس الصوت الخفى وخفيف الفرس دوية فى جريه وكذلك خفيف جناح الطائر وخليه جذبه وانزعجه وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج اى قلعه عن مكانه فانقلع وتاه له اى قدر وفى رواية باح اى ظهر تيه باح سره اى اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشئ اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال يكون فى اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اذ قد رله حجاب اما من جهة تنفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده اومن جهة حركة سره كما ان يتمائل فى فكره فيعرض له الالتفات الى شئ غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر معها الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها واما لشدة الاشتغال وحر يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثانى ان يكون القوة بحيث نفى

الى العين دون السامعين للاثر **اقول** العرفان حال للعارف بالقياس الى المعروف فهى لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئاً آخر غيره هذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق واما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذى هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اى معظمه وهناك درجات هى درجات التخلية بالامور الوجودية التى هى النعوت الالهية وهى ليست باقل من درجات ما قبله اعنى الدرجات التزكية من الامور الخلقية التى يعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيط غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير فى قوله عز وجل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى الاية فالارتقاء فى تلك الدرجات سلوك الله تعالى وفى هذه سلوك فى الله تعالى وينتهى السلوك بالفناء فى التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليماً وتعلماً اما التى لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلاً عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلاً عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا يدرك بالاوهام والموهومات لا يدرك بالتخيلات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد فى الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال فى قوله ولا يكشف عنه المقال غير الخيال كما سنبين فى النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسى فقد تبرأت فى خيالاتهم صور تحاكى محاكاة بعيدة جداً **تنبيه** العارف هش بش يسام يجل الصغير من تواضعه مثل ما يجل الكبير ويبسط من الخامل مثل ما يبسط من النبيه وكيف لا يحش وهو فرحان بالحق وبكل شئ فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل **اقول** لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع فى بيان

على الآخر ومنه فرق الشعر والنقض تحريك شئ يتفصل عنه شيئاً مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية والقطاع شئ عن شئ والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالات فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نقض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عن سوى الحق والاتصال ثم ترك لتوخى الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهى درجات التزكية واما التخلية فسيورد الشيخ ذكر درجاتها فى الفصل الذى يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق يرى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا فى علمه الذى لا يقرب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة فى ارادته التى يمتنع ان يأبى عنها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق سر بصره الذى به يبصر وسمعه الذى به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد فصار العارف سر منخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن فى جمع صفات هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات ومايجرى مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة ومتحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فان علمه الذاتى هو بعينه قدرته الذاتية وهو بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا الغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شئ واحد منها كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو لا شئ غيره وهذا معنى قوله منتهى الى الواحد وهذا لا يبقى وصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف ومقام الوقوف

اشارة من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى ومن وجد العرفان كانه لا يجد له بل يجد المعروف به فقد خاص لجة الوصول وهذه درجات ليست اقل من درجات ما قبله اثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها التخديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين

المنتهى تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طلوع من النفوس
عجز والتبتل بزينة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه والاقبال بالكلية
على الحق خلاص اقول لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول
اراد ان ينتبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدا
بالزهد الذي هو تنزه ما عما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات
الى ما يتنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فلان الزهد مؤد الى ما يحترز عنه
ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليقوى
المطمئنة على افعالها الخاصة بامانة الامارة اياما على ذلك وذكر
انه ايضا عجز فقال والاعتداد بما هو طلوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما
يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما بها يحترز عنه ثم عقبه باخر درجات
السلوك المشتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على
نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المتبتل من حيث هو لذاته
وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي تردادا من جانب الى
جانب يقابله وقد انتفى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبتل بزينة الذات من حيث هي
الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون
منافيا لما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره
في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية الى الحق خلاص وهناك ايضا ظهر معنى قولهم
المخلصون على خطر عظيم اشارة العرفان مبتدى من تفريق ونقص وترك ورفض
ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم
وقوف اقول قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول
في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية
وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني
ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتذكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التذكية
فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونقص وترك
ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما

بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين **اشارة** ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي تزينها وهنالك يحق الوصول **اقول** هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي يزينها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقط لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم هنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ او المرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء ووسط وانتهاء ووسط والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التي ذكر فيها اولا الاتصال المسمى بالوقت وبمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بدأ به السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازديادا الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وبمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب

اسفا **اقول** وفی بعض النسخ بدل قوله تنقلب له وقته سکینة ینقلب له وقد سکینة یقال وقد فلان علی الامیر اذا ورد رسولا الیه فهو وافد الجمع وفد والروایة الاولی اظهر والخطف الاستیلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بینا ای واضحا وفی بعض النسخ ثبتا ای ثابتا ویحیل له معارفه مستقرة ای مع الحق الاول اسفا ای متلهفا والمعنی ظاهر **اشارة** ولعله الی هذا الحد یظهر علیه ما به فاذا تغلغل فی هذه المعارفة قل ظهوره علیه فکان هو هو وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقیما **اقول** تغلغل الماء فی الشجر ای تخللها وظعن ای سار والمعنی انه قبل هذا المقام کان بحیث یقل ظهوره ذلک علیه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار فی هذا المقام بحیث یقل ظهور ذلک علیه فیراه جلیسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقیما معه وهو بالحقیقة غائب عنه طاعن الی غیره **اشارة** ولعله الی هذا الحد انما یتیسر له هذه المعارفة احیانا لم یتدرج الی ان یکون له متی شاء **اقول** فی بعض النسخ انما یتسنی له ای ینفتح ویتسهل علیه یقال سناه ای فتحه وسهله **اشارة** ثم انه لیتقدم هذه الرتبة فلا تقف امره علی مشتبه بل کلما لاحظ شیئا لاحظ غیره وان لم یکن ملاحظته للاعتبار فینسخ له تعریج عن عالم النور الی عالم الحق مستقر به ویحیف حوله الغافلون **اقول** یقال عرج عروجا ای ارتقی وعرج علیه تعریجا ای اقام وعرج الیه والعرج ای مال وانعطف فالتعریج حقا اما مبالغة فی الارتقاء واما بمعنی المیل والانعطاف وحف واحتف حوله ای اطاف به واستدار حوله والمعنی ظاهر **اشارة** فاذا عبر الریاضة الی النیل صار سره مرآة مجلوة محاذی بها شطر الحق ودرت علیه اللذات العلی وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وکان له نظرا الی الحق ونظرا الی نفسه وکان بعد متردد **اقول** یقال در اللبن وغیره انصب فاض ومعناه ان العارف اذا تمت ریاضته واستغنی عنها لوصوله الی مطلوبه الذی هو اتصاله بالحق دائما وانما صار سره الخالی عما سوی الحق کمرآة مجلوة بالریاضة محاذی بها شطر الحق بالارادة فیتمثل فیه اثر الحق وفاضت علیه اللذات الحقیقیة وابتهج بنفسه لما بها من اثر الحق فکان له نظران نظرا الی الحق المبتهج به ونظرا الی ذاته المبتهجة

وجدان وجد اليه ووجد عليه تخرانه يكثر عليه هذه الخواشي اذا امعن في الارتياض
اقول عن الشئ اعترض وخلس واختلس استلب ومض البرق ومیضا واد مض اي
لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات
الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شئ من الاستعداد للكتب بالارادة و
الرياضة وتتزائد بتزائد الاستعداد وقد لاحظوا في تسمية بالوقت قول النبي
صلعم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان
يكشفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والآخر اسف
على فواته اشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما الح شيئا
عاجه منه الى جانب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل
شئ اقول او غال اي سار سريعا او معن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد
منه ويوجد في بعض النسخ بالواجهين اي ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر
خفية وعاجه عنه اي رجعه واثنى عنه وعاجه به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجانب
القدس اذا صار ملكة فهو مدخل قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي لان معدا
لحصوله من قبل اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه وينزل هو
عن سكينة فيتنبه جليسة لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة
لم يستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه اقول علا واستعلى بمعنى والسكينة
الوقار واستقر في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف
وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان الغيب والسبب فيما ذكره الشيخ
ان الامر العظيم اذا غافص الانسان بغتة قد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه
غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة فاذا تتوالى واستمر به الف الانسان زال عنه
الاستفزاز لان النفس قد تتاهب لتيقنه اذ هي متوقدة لعوده والعارف ينكر
من نفسه الاستفزاز المذكور لاستكفافه عن التراني بالكمال فلذلك يتوقى تركتمان ما يرد
عليه ويستعمل التلبيس فيه اشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب
له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا ثاقبا ويحصل له معارف
مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجة فاذا انقلب عنها انقلب حسران

فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون نغمة رخيمة فان ملين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة فى القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة فى النفس تناسب كل صنف منها صنفا من الهيآت النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها فى المعالجات الامراض النفسانية وفى ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اى يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد للسلوك سرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظة يسمى فى صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا فى الكمية والكيفية وفى اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراكات العقلية فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثانى العشق العفيف واعلم ان العشق الانسانى ينقسم الى حقيقى مر ذكره والى مجازى والثانى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى هو الذى يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق فى الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقه ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثانى مما نقيضه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدام القوة العاقلة ويكون فى الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لدنية شقيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقة جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال

من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه الذى له كانها

بروق يومض اليه ثم تخمد عنه وهى المسماة عند هم اوقاتا وكل وقت يكشف

وحدات

للتنبه وهو يحصل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشئ اللطيف لا يمكن
الا بتلطيفه السر عبارة عن تحيؤه لان تتمثل فيه الصور العقلية سريعة ولان ينفعل
عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض
الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر
مما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه
عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلثة
اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها
بالفكر ان العبادة يجعل البدن بكليته متابعة للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة
الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا الى الحق والا فصارت العبادة سببا
للشقاوة كما قال عز وجل فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ووجه اعانة
هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا رياضة ما لصحة العابد والعارف وقوى
نفسه يجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين
بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة يقبل عليها لاعجابها
بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة الصوت
الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية واغراضها الخاصة
بها فيشبعها تلك القوى وحينئذ تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها
يقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل
النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس
مبتهجة لما ينبغي ان يفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس
الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون
النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على سائر القوى لاسيما اذا اقترنت بامور اربعة
احدها يعود الى القابل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة يثق كل صدقه ووعظ
من لا يتعظ لا ينجع فان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية يعود الى القول منها
واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبادة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة
على كمال ما يقصد القابل غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ

ما يلائمهما فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي ويستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فيكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والحساسات والافاعيل المشيرة بالشهوة والغضب و اجبارها على ما يقتضيه العقل العملي ان يصير مقترنة على طاعة متأدية في خلقه تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة بحسب المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسائلة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احدهما على الاخر تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فيكون لوامة وانما سميت هذه القوى النفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضاتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه بصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس لانها يختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم يبتدي من اجل اصنافها وينتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي وهو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار مواجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستوى الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة المطمئنة لينجذب التخيل و التوهم من الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويشيعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر

للتنبه وهو يحصل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشئ اللطيف لا يمكن
الا بتلطيفه السر عبارة عن تهيؤه لان تتمثل فيه الصور العقلية سريعة ولان ينفعل
عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض
الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر
مما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه
عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلثة
اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها
بالفكر ان العبادة يجعل البدن بكليته متابعة للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة
الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا الى الحق والا فصارت العبادة سببا
للشقاوة كما قال عز وجل فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ووجه اعانة
هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا رياضة ما لهم العابد والعارف وقوى
نفسه يجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين
بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة يقبل عليها لاعجابها
بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة الصوت
الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية واغراضها الخاصة
بها فيشبعها تلك القوى وحينئذ تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها
يوقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل
النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس
مبتهجة لما ينبغي ان يفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس
الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون
النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على سائر القوى لاسيما اذا اقترنت بامور اربعة
احدها يعود الى القابل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة يزكي صدقه ووعظ
من لا يتعظ لا ينجح فان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية يعود الى القول منها
واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة
على كمال ما يقصد القابل غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ

ما يلائمهما فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي ويستخدم القوة العاملة في تحصيل مراداتها فيكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والحساسات والافاعيل المثيرة بالشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي ان يصير متمرنة على طاعة متأدية في خدمته تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة بحسب المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسائلة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احدهما على الاخر تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فيكون لوامة وانما سميت هذه القوى النفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضاتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس لانها يختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم يبتدي من اجل صنافها وينتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي وهو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستوى الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة المطمئنة لينجذب التخيل والتوهم من الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويشيعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر

الى عالم القدس وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط
الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية اربع مبادى مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى
بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤتمرة المنبثة في الاعضاء
والحركة المذكورة ههنا المسمى بالارادة الجازمة ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها
من المبادى المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار والعقد المقارن لسكون
النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان
الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون
النفس الذي اشترط هنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل
الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف
وذلك غير مناسب لما فيه **اشارة** ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة
الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس
الامارة للنفس المطمئنة لتجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي
منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبيه والاول
تعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة
ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من
الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت
رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي
تأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة **اقول** مستن الايثار طريقتهم
والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اى رقيق يقع رخم ثوبه اى لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه الشمائل والمقصود
من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة واما اذ كر قبل الخوض في تفسير
ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيه الرائض و
جبارها على ما يرتضيه ليمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل
الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة
غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تأثيرهما المتخيلة والمتوهمة
بسبب ما يذكرانه تارة وبسبب ما يتبادى اليهما من المحاسن الظاهرة تارة الى

نقصان لا يمكن ان يزول منها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى
الذى يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبة او لم يكن
ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه فى صورة
الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان تاركا شياء ليستأجل اضعافه
اقرب الى الطبع منه الى القناعة ومنه لسبة همية الى الدناءة والضعف فان قوله مطعم
لبصيرة مشعر بانه دنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعبير البالغ
فى تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر فى آخر الفصل ان هذا الناقص المرجو
ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب ما عده الانبياء وقد اشار
الى كيفية ذلك فى النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هى
موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التى يليق بهم اشارة
اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعقب المستبصر باليقين
البرهانى او الساكن للنفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى
فيتحرك سره الى القدس ينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد اقول
اعتراه اى غشيه واعتلاق العروة الوثقى اى الاعتصام بها اعلم ان للشيخ اراد بعد
ذكر مطلوب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق
من بدو حركتهم الى نهايتها التى هو الوصول الى الله تعالى ويشرح ما ينسنح لهم فى
منازلهم فذكرها فى احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على
ذكر مبادى حركاتهم فذكر ان الارادة هى اول درجاتهم المترتبة حسب حركاتهم
وهى المبدأ القريب من الحركة ومبدأ تصور الكمال الذاتى الحاصل بالمبدأ الاول
الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده
تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهانى
او كان ايمانا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كلا
منهما اعتقاد يقتضى تحريك صاحبه فى طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة
على هذا التصديق عرفها بانه حالة يعقب ما بعد الاستبصار اى العقد المذكور ثم صرح
بانها رغبة فى الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا تزول ولا تتغير فهى مبدأ حركة السر

ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بانه لا بشئ غيره وايضا اقول فى بيانه
ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضى امكان المراد وكمال المريد لا لتعلق
الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد
كذلك فاذن سقط الاعتراضات **اشارة** المستحل توسط الحق مرحوم من وجه
فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما مفارقتها مع اللذات المخدجة فهو
جنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس
الى المحتلمين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة
على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا زوروا عنها غائفين لها عاكفين
على غيرها كذلك من غض النقص بصيرته عن مطالعة بهجة الحق اعلق بما يليه من اللذات
الزور فيتركها فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله تعالى
ويطيعه ليخوله فى الآخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم شهى ومشرب هنئ ومنكح
بهئ واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصيرته فى اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وزبديه
والمستبصر بهداية القدس فى شبحون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها
مسترجعا على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا
له بحسب وعده **اقول** المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها
ناقص الخلقة والولد مخدج والجنون المشتاق وحنكه السن واحنكه اى احكمته التجارب
فهو محنك ومحنك وازور عنه اى عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اى كرهه
فلم يتناوله وعكف على الشئ اى اقبل على الشئ معاظبا وخوله الله شيئا اى ملكه
اياه وبعثر عنه اى كشف عنه وطمح بصره الى الشئ اى ارتفع والقبقب البطن والذبذب
الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى ص من وقى شر بلعقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى
واللقلق اللسان والشبحون جمع شبحن وهو طريق الوادى والكد الشدة فى العمل وطلب
الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة
فى تحصيل شئ آخر غيره وهو من يزهد فى الدنيا ويعبد الحق رغبة فى الثواب او رهبة
من العقاب ووجه العذر بيان لقصة فى ذاته وفى عبارات القوم وللشيخ لطائف
كثيرة يتبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو

الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد فى تعبده غير الحق
مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات و يقصد
ان قصد غيره بالعرض و لاجل الحق كما مر فهذا الحكم من حيث يلاحظه العارف نفسه
بالقياس الى الحق الاول الذى هو مراده لذاته فاذا لوحظه كل واحد من الحق والعبادة
بالقياس الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار
ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره فى قوله و لانه مستحق للعبادة اما باعتبار
ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره فى قوله و لانها نسبة شريفة اليه وذكر
الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة
من صفاته او لتكميل انفسهم وهى طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاول بقوله و
تعبده له فقط والى الثانية بقوله و لانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله و لانها نسبة
شريفة اليه اقول فى هذا التفسير تجويزان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقى
الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى ان كون غرض العارف مخالفا لاغراض
غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اى لا لرغبة فى الثواب او رهبة من العقاب و بين فساد
كون ذلك غرضا بالقياس للعارف بقوله و ان كانتا اى و ان كانتا الرغبة او الرهبة
المذكورتان غايتين للعباد فيكون الثواب المرغوب فيه والعقاب المرهوب عنه هو
المبدا عى الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة
الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذى هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو
المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح
ومن الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة
لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح احد طرفى المراد على الآخر وذلك لا يعقل
الا فى الممكنات قال والشيخ ايضا برهن فى اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا
فلا بد وان يكون حصول المريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو
ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن
مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانها مصادرة على المطلوب
لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بما لم يكن ولا بما يستكمل به المريد وهو

ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة بحفظ اجتماعهم الضروري فان كان ذلك النوع منوطا بتغلب وما يجري مجراه والدليل على ان ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية **اشارة** العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة ولا لرهبة فان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي فيه والمطلوب فيكون الحق ليست الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه **اقول** لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول لعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احداهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه وقد عبر الشيخ عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس مؤثرا لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ينافض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى

واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع
وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله
المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو الله تعالى
مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان
يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم ان المعجزات
دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني
يحصل للانبياء والاضداد هم من السحرة كما يسيء في النمط العاشر وميتاز النبي عن ضده
بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الشر والخير عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون
اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بانفاء
المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على
المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا
مع فواتها عنها ويلزمكم ان الانسان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه
والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان تقول استناد الافعال الطبيعية الى
غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات العناية
تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا الصلاحية
المضغ التي هي غايتها فلو لا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل
بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس
الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الانسان مجبولين على الخير من ذلك
القبيل كما مر واما عن الثاني فبان تقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية
وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية
بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر
من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة
على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول
ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذبها
ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضية لسقوط تلك العقاب

واستحقاق الطاعة انما يتحقق بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه
وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع و
العوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة ولا اعجاز لا يحصلان
من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع نبي هو ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم
ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم
بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص
فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم
الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها
به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الآله القدير على مجازاتهم الخبير
بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة
المجازي والشارع واجبة على المتمثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية فلما يكون
يقينية فلا تكون ثابتة لوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون
بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية
كالصلوات او ما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون الشرع داعيا الى التصديق بوجود
خالق قادر خبير والى ايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد
ووعيد آخرويين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق ببعوث جلاله والى الانقياد
بقوانين شريعة يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بتلك الدعوة الى
العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية
الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب
وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف بمتمثلي الشرع الى هذا النفع العظيم
الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع
العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام
على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي
الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا يهولك عجائبه
اي تغلبك وتدهشك ثم اقرأ اي الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي

التقدير فوجب معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة وفرضت
عليهم العبادة المذكورة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت
الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا
الاجر الجزيل فى الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيها هم
يتقلبون وحبوهم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ خبايا ه بهرك عجائبه
ثم اقهر واستقم **اقول** لما ذكر فى الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران
من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب فى الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب
المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه منفرع
عليهما واثبات ذلك مبنى على قواعد وتقريرها ان يقول الانسان لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله
من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا فى مدة
لا يمكن ان يعيش فى تلك المدة فاقدا اياها او تيسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون فى
تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهى ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل
الآخر ومعاوضة وهى ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج
فى تعيشه الى اجتماع مدنى اى صالح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدنى بالطبع والتمدن فى اصطلاحهم
هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول اجتماع الناس على التعاون كل
ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهى ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه فى ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك
الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك
فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت
لها قوانين كلية وهى الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة فى اللغة مورد الشاربة
وانما سمى المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة فى الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية
ثم نقول الشرع لا بد له من واضع يتقن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذى
ينبغى وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا فى وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه
فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون فى قبول الشريعة

وقال فی نفسه ان الابکار الخفرات لا تفعل مثل ذلك وقد تغیم السماء فی الوقت بغیم
مظلم فلاح منه برق ابصر بضوءه وجهها فاز عجها وخرج من عندها وعزم علی مفارقتها
وقال لسلامان انی اریدان افتح لك البلاد فانی قادر علی ذلك واخذ جیشا وحارب اممًا
وفتح البلاد لاخیه برًا وبحرًا وشرقًا وغربًا من غیر مئنة علیه فکانا اول ذی قرنین استولی
علی وجه الارض ولما رجع ابسال الی وطنه وحسب انها نسیته عاودت الی المعاشقة
وقصدت معانقته فابی وازعجها فظهر لها عهد وفوجه سلامان ابساله الیه فی جیوشه
وفرقت المرأة فی رؤساء الجیش اموالا لیرفضوه فی المعرکة ففعلوا فظفر به الاعداء
وترکوه جریحا وبه دماء حسبوه میتا فعطفت علیه مرضعة من حیوانات الوحش والقمت
حلمة لدیها واغتذی الی ان انتعش وعوفی ورجع الی سلامان وقد احیط به الاعداء
واذلوه وهو حزین من فقد اخیه فادرکه ابسال واخذ الجیش والعده وکرا علی الاعداء
وبددهم واسر عظیمتهم وسوی الملك لاخیه شروطات المرأة طابجة وطاعمة واعطتهما
ما لا فسقیاه السم فمات وکان صدیقا کبیرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه
واعتزل عن ملکه وفوض الی بعض معاهدیه وناجی ربه فاوحی الیه جلیة الحال فسقی
المرأة والطابخ والطاعم ثلثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل علیه القصة وتأویلها
ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسالا للعقل النظری المرقی الی ان حصل عقلا مستفادا
وهو درجتنا فی العرفان ان کانت ترتقی الی کمال وامرأة سلامان القوة البدنیة الامارة
بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال میلها
الی تسخیر العقل کما سخرت سائر القوی لیکون مؤتمرا لها فی تحصیل مادتها الفانیة وایاوه
انجذاب العقل الی عالمه واختها التی املکتها القوة العملیة المسماة بالعقل العملی المطیع
للعقل النظری وهو النفس المطمئنة وتلبیسها نفسها بدل اختها تسویل النفس الامارة
مطالبها الحسیسة وترویجها علی انها مصالح حقیقیة والبرق اللامع من الغیم المظلم
هو الخطفة الالهیة التی تسنح فی اثناء الاشتغال بالامور الفانیة وهی جذبة من جذبات
الحق ازعاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوی وفتحه البلاد لاخیه اطلاع النفس بالقوة
النظریة علی الجبروت والملکوت وترقیها الی العالم الالهی وقدرتها بالقوة العلمیة علی
حسن تدبیرها فی مصالح بدنها وفی نظم امور المنازل والبدن ولذلك سماه باول

نيلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفجور تعلقها الى غير النفس المتعينة بمفارقتها
بعد مفارقة النفس وهربهما الى ماوراء بحر المغرب انغماسهما فى الامور الفانية
البعيدة عن الحق واهمالهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق
مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن
الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل
والقاء انفسهما فى البحر توسطهما فى الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج
واما النفس فلمتابعتهما اياه وخلاص سلامان بقائها بعد البدن واطلاعها على صورة
الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها
الى الكمال الحقيقى والحرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيان فهذا
تأويل القصة وسلامان مطابق لما مضى الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به
درجة العارف فى العرفان وهذا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فهذا الوجه
ليست لهذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها
عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية فهى التى وقعت الى بعد عشرين سنة
من بعد اتمام الشرح وهى منسوبة الى الشيخ وكانها هى التى اشار الشيخ اليها فان
ابا عبيد الجوزجانى اورد فى فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال
له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما
سنا وقد تربى بين يدى اخيه ونشا صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا
وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منا ولادك
فاشار اليه سلامان بذلك فابى ابسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتى
ذلك بمنزلة ام فدخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين من ذلك فى مجاوزة عشقها
فانقبض ابسال عن ذلك ودرت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوجنى اخاك باختى
فاملكها به وقالت لاختها انى ماازوجك لابسال ليكون لك خاصة دونى
بل لكى اساهك فيه وقالت لابسال ان اختى بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها
الا بعد ان يستانس بك وليلة الزفاف بانت امرأة سلامان فى فراش اختها فدخل
ابسال اليها فلم تملك نفسها فبادرت الى ضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال

عليه والاهتداء اليه ثم اني اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان
الى سلامان وابسال احدهما وهي التي وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان في قديم الدهر
ملك ليونان والروم والمصر وكان يصادقه حكيم ففتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان
الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد ابن له من
نطفة من غير رحم امرأة وسماه سلامان وارضعتها امرأة اسمها ابسال وربته
وهو يجد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والالتذاذ بها بمعاشرتها ونهاه
ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى وراء بحر المغرب وكان للملك
آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما
واعطاهما ما شاءا واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة
المرأة فحجلها بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه معانرا لا فيعذب
بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا فنبهه ابوه الى انه لا يصل الى الملك
الذي يشتهي له مع عشوة ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل
منهما يد صاحبه والقيا نفسهما في البحر فخلصه روحانيه الماء بامر الملك بعد ان اشرف
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه
الحكيم وقال اطعني اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك
رجاء لوصولها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم
يدعوانه لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد
للملك بسبب مفارقتها فحبس على سرير الملك ونبي الحكيم المرمن باعانة الملك
واحتل الملك وواحد النفسه وو ضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن
من اخراجهما احد الا ارسطو بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة
ونقلها حنين بن اسحق من اليونانى الى العربى وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء
ليناسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يتعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي
ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه عما فوقه و
سلامان هو النفس الناطقة فانها فاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو
القوة البدنية الحيوانية التي يستكمل بها النفس وتالفها وعشق سلامان لابسال

وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريج يقال ابسلت فلانا اذا اسلمته الى الهلكة او رهنته
والبسل الحبس والمنع وقيل البسل المخلى قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره
الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشئ اختصاصا
بعيدا عن الفهم ليمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظان
وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه
فاذا تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد
بسلامان آدم عليه السلم وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة
درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك
الدرجات عند التفاتها الى الشهوات وآقول كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيه
هذان الاسمان ويكون ساقتها مشتملة على ذكر طالب المطلوب لا ينال الا شياء فشيئا يظهر بذلك
الدليل على كمال بعض كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على
مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه
ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظين قد يجريان في امثالهم
وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه
الموسوم بنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه
سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فعدى سلامان لشهرته بالسلامة
والقضى من الاسر وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك فصار مثلا في العرب مثل
يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه واما الا تذكر ذلك المثل ولم يتفق لي
مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابق للمطلوب
ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظين في نوادر حكايات العرب فان ذلك كذلك
فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غيره بمعرفة معرفة وضعه
بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال المذكورين
فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها
مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما
هو موقوف على استماع تلك القصة وح لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف

كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقته والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

اقول لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني وبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر لامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه العلوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان للعارفين مقامات ودرجات يختصون بها وهم في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم فقد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك **اقول** الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضو الثوب اى خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب لا بد ان لكنها كان قد خلت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهدتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ولكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمال واكمال يظهر من احوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اى لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها من يعرفها اى يستعظمها من يقف عليها ويقر بها **قوله** واذا قرع سمعك فيما يقرعه وشرد عليك فيما تسمعه قصة سلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله شرح الرمز ان طفقت **اقول** سير الحديث اى اتى به على ولانه فلان سير الحديث اذا كان جيدا يساق له وسلامان شجرة واسم لموضع

لذيذا وقد تحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقه البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا فى الحيوة الاخرى **اقول** هذه هى المرتبة الثالثة وهى مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت فى الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كانت من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذى يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه تيصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة فى الدغدغة حسيان وههنا عقليان والثانى ان الاذى واللذة فى الدغدغة متباينان فى الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقى ظاهر **قوله** ويتلوه هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة **اقول** هاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق فى المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيتها فى المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة **تنبيه** فاذا نظرت فى الامور وتاملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا ارديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او ارديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هى به عناية فهذه جملة وتجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلا **اقول** لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر فى اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما الباقى النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على

التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق
واعلم ان كل خبر مؤثر والادراك المؤثر من حيث هو مؤثر محبوب له والحب اذا افرط
سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك
التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون
ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور
ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما
بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك
الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول
تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته تام الادراكات ولم يتحاش
عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف
الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق وتنزهه تعالى عن الشوق اذ لا يكون
ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه
وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب
ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء على
نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات
لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب
وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو
ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال
مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكمنا بثبوت الحب هناك

قوله ويتلذذ المبتهجون به ويدوامتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر
العقلية القدسية فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى النائلين من خلصائه وليائه
القدسيين شوق **اقول** هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم
ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين مرتبة العشاق
المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث
هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان الاذ

للبعض الآخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوف على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يختص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم اسبط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستغن بما تجده في مواضع آخر لنا

اشارة اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بري من طبيعة الامكان والعدم وهما منعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرت ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره

اقول لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مرتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك

واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء يكون ولا ان يكون عدد الكائنات من
الاجسام بعدد ما يقارنها من النفوس ولا ان عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا
فيتصل به او يتدافع عنه متمانعة ثم اسبط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا
اقول وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احدهما ان يقال
لما ثبت ان تهيأ الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل
مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفسه لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا
تناسخها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة
معه فكان الحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن و
يتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك
نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها
علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف فالحجة الثانية ان يقال النفس
المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله
بزمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد
حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون
عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون
عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان تتصل كل فناء بدن بكون
بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد القاسلات منها
وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة
على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي
اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع
وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة
هف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة وبعود الخلف وعلى
التقدير الثالث لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى
يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة
للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او تتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث

انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل فى الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذى والخلاص فوق الشقاء فاذن هى فى سعة من رحمة الله تعويلا على هذا المذهب ما ورد فى الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها يتعلق باجسام آخر ولا يخلو اما ان لا تصير مبادى صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذى سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجارف فيما يقول واظنه يريد الفارابى قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم يدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التى من شأنها ان يتعلق بها النفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيات وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لان تصيير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تخيل الصور التى كانت معتقدة عنده وفى وهمه فان كان اعتقاده فى نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا المجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مفارقا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذى لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره فى الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضى التعلق المذكور بهم الى استعداد الاتصال المستعد الذى للعارفين ولى فى اكثر هذه الموضع نظر **قوله** فاما التناسخ فى اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان الحيوان

اللذة العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول **تنبيه** وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس فى البدن بل المنغمسون فى تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شئ **اقول** هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلى وانما يتحققه من هو ميسر له والفاظه غنية عن الشرح **تنبيه** والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الحاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضى ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنعه الا بتمة الاستيصال ومن كان باعثه طلب الكمال والمنافسة اقنعه ما بلغ الغرض فهذا حال لذة العارفين **اقول** يريد بالنفوس السليمة التى هى على الفطرة النفوس التى لم يتنقش فيها الحق ولم يتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها اى لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبية يقال جسأت يده بالهمزة اى صلبت وغشيها اى عظاها ووجد مبرح اى شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اى بشدة وبرح به الامر اى جهده والمنافسة الرغبة فى الشئ على وجه المبارات فى الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اى من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شئ غير ذلك وقف عند حصول غرضه **تنبيه** واما البلة فانهم اذا تنوهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا للتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المستعد الذى للعارفين **اقول** لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة فى المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يطابده وهى نفوس البلة فى هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس

بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه اولم تشتغل
بشئ من العلوم لانها تكاسلت فى اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء
اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الذى فات
عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظرى قاصر عن الوصول الى المشتاق
اليه وهو فطانتهم البتراء واسوقهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما
فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبلة والابلة فى اللغة
هو الذى غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقع عيش ابله اى قليل الغموم
فهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل
الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان
فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها ايضا وحينئذ تصير من
اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانا تها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون
مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هى
عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذى
ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتحصل
بذلك التذاذها واما التى تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال درجة
الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتتخيب وتصير
متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها **تنبيه** والعارفون
النفس المتنزهون اذا وضع عنهم دون مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل
خلصوا الى عالم القدس والسعادة واتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة
العليا وقد عرفتها **اقول** يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية و
بالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق
الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس
عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الاصباغ التام وانما قال خلصوا
الى عالم القدس لانهم كانوا ذوى علم به فصاروا ذوى عيان له فكانهم كانوا
قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية فحصلت لهم

ان نقول فوات كمالات النفس يكون لامحالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون
اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الاصول المضادة للكمالات
فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة يشترك في كونها رذائل وهي
اسباب النقصان وكل واحد منها تكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة
العملية فتصير ستة والذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معًا
فهو غير محبوب بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون
بحسب القوة النظرية ويكون راسخًا فهو ايضًا غير محبوب لكن يدوم به التعذب
لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورته للنفس غير مفارقة عنه والشيخ
لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحًا في هذا الفصل لكنه ايضًا داخل بوجه تحت
النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير محبوب والثلاثة الباقية اعني النظرية
غير الراسخة كاعتقادات العوام المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق
والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة
وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيهات مستفادة
من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها
وفي سرعة الزوال وبطوءه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف
بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها لفشيفة
الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبلة بجنبة من هذا العذاب
وانما هو للجاهدين والمهملين والمعرضين عما اعد به عليهم من الحق فالبلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة تدبر **اقول** يريد ان يبين في هذا الفصل بين
الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين
الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس لسامحة الصرفة لا يكون لها شوق
الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس
بأولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما آخر
انها ان لم تكتسب الكمال فلا يخلو اما ان اكتسبت مايضاد الكمال فصارت
جاحدة لكمالها من حيث المرضية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت

العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول عدة العلوم خير له اولا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نحو انه يكون عادم اللذات فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما **تنبيه** الآن اذا كنت في لبدن في شواغله وعلائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه **اقول** يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها وحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة لتت بعدها كما كنت قبلها لكنها يكون كالآلام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الادراك المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الالم النار الروحانية فوق الالم النار الجسمانية **اقول** يريد ان ينبه على بقاء الامور المتضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اثبات الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية والفاظه ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب **اقول** يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم بذلك مقدمة وهي

اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوة بين المختلفتين
واذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكا تنها انه كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة
اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد وانم
من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله ان نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود
والحد يجب ان يكونا متطابقين فى قبول الشدة والضعف كالسواد الذى يحد
بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر عن بعض فيجب ان يكون
بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور فى المواضع المتعلقة
بالحد ومن كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكرهناك موضع علمى وقال ايضا انا
نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة يعرف باللذة ولا ندرى اهى
ادراك ملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعنى باللذة ادراك
الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية
والتفسير لانه ليس بلغوى فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقلة هى تلك الحالة
بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل
الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التى تصفونها
فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول
بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن
حصول الشئ عند حصوله والجواب عن الاول انهم لم يقولوا انا نعنى باللذة كذا
وكذا بل لما وجدنا الحالة المدركة عند الاكل غير التى عند الشرب او الوقاع مع وقوع
اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا
عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا فى كل صورة يوصف باللذة وغير
حاصل فى كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما
وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش منا قش
فى اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثانى انهم لم يقولوا بان
اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات

اقول يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل المدرك ما كان كل مستلذ به اى كل ما بعد لذيذ فهو سبب كمال يحصل المدرك ما وذلك الكمال ويكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هي شئ حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة منها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبه ما او تصور اذى حل بمغصوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الواهم بصورة شئ يرجوه او بصورة شئ يتذكره فيذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة ويتبعها لذات بحسبها والجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن بغيره ثم ما يتعلق من صور معلولاته المرتبة اعنى الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو متلذذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعنى العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل الحقيقة المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي يحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في

ولكن اذا لم يقع المعنى الذي المسمى بالمقاسات كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز
مثال الاول حال العينين خلقة عند لذة الجماع مثال الثاني حالي من لم يقايس وصبب
الاستفام عند الحمية اقول يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب
الشوق اليها ايجاب الاحساس بها وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية
لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة
المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين
اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل
على ما مر واهل المشاهدة يسمون هل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل
لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان
ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في
مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو
بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوية
مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل
ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك المشموم والملموس ونحوهما وكمال
القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب
عليه وكمال الواهمة التكيف بهيئة ما يرجوه وما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى
وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان ينال منه
بسببها له الذي يخصه ثم تمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوائب مبتدئا
فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية
ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يتأثر الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي
بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه
عن الشوائب والحسي شوب كله وعدا التفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة
في قلة وان كثرت فيما لا اشد والا ضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة
المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى اللذات الشهوانية
نسبة الجلية الحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين

عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضى للادراك لذيذان حدًا
تنبيه واللذيذ قد يصير فيكره كراهة بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي
اشتهاء سابقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خبرا في تلك الحال اذ ليس يشعر به
الحس من حيث هو خبرا **اقول** كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب
عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب غفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما
اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن نقض الوارد عليه
بسبب غفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى المتلذ ولما لم يكن
هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة
بعض المرضى له لم يحتج الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاولى **تنبيه**
اذا اردنا ان يستظهر في البيان مع غناء بما سلف عنه اذا لطف توهمه زدنا
فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك
فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة
اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلئ حدًا يفارق الطعام اللذيذ وكل واحد منهما
اذا زالت مانعة عادت لذته وشهوته ويتأذى بتأخرهما هو الآن يكرهه **اقول**
عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن
ان يزاد فيه قيدًا فلا يرد النقض المذكور عليه معه وهو ان يقول ولا شاغل ولا مضاد
للمدرك اي يكون المدرك فانها عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء
المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ
بالحلاوة والباقي ظاهر **تنبيه** وكذلك قد يحضر للسبب الملاحر ويكون
القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرض او معوقة كما
في الحذر فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم **اقول**
يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملذ
عند عدم الادراك فالالم ايضا لا يحصل مع وجود الموالم عند عدم الادراك
به وهو ظاهر **تنبيه** انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى
الذي تسمى ذوقا جاز ان لا تجد اليها شوقا وكذلك قد يصح بثبوت اذى ما يقينا

البتة **قوله** وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذى يختص به وينحوه باستعداده
الاول وكل لذة فانها يتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك له من حيث هو كذلك
اقول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص
الذى يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول اراد الفرق بين الكمال والخير والشئ يقصد
شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال
معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشئ
قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر فلا يكون الشئ الذى نحوه ذلك الشئ
باستعداده الثانى خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد
الطارى كانسان فانه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرء عليه ما اعده
لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثانى ولا يكون هى خيرا بالقياس الى
ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع
بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان
الخير والكمال واحد وحرى بكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الخ لما فرغ
عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيرى والثانى ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب
فى هذا النمط مبنى عليه **واهم وتنبيه** ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات
ما لا يلتذ به اللذة التى يناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما
ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا
جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد
عند الشوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفى التذاذ لذة عظيمة **اقول**
الوصب المرض الطويل يقال وصب الشئ اى دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبا والشوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرة والغرض
من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع
انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك
الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس

التى هو معها كمال وخير فهذه مهية اللذة ومقابلها مهية الالم كما ذكره وهما
اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافى ولذلك
عدل الشيخ منه الى ماذكره فى هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالتحيد الذى
هو عند الشيخ امر وجودى يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم يكون
ادراك المعدوم وذلك باطل اما فى اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات
المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما فى الالم فلان العديم
لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف
الى قولنا اللذة هى ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بحصول
شئ لشئ من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان
اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور
مهية اللذة والالم بديهى غنى عن التعريف واقول ماذكرناه فى تفسير قول
الشيخ يغنى عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه فى ذكر مهية اللذة والالم
مع كونهما غنيتين عن التعريف ماذكرناه فى باب الادراك بعينه **قوله**
وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشئ الذى هو عند الشهوة خير هو مثل
المطعم الملائم والملمس الملائم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذى هو
عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر
وفوز المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان هم ذوى العقول فى ذلك مختلفة اقول
مراده بيان ان الخير الواقع فى ذكر مهية اللذة هو الخير الاضافى الذى لا يعقل
الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلثة التى يتعلق الافعال
الارادية بها اعنى الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله والذى هو عند العقل
خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون
العاقل قابلا لهما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا
فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر
وفوز المدح والحمد الخيرات التى يكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهى التى
تختلف الهمم فيهما باختلاف احوال تلك القوى واما العقلى الصرف فلا يختلف

الناكح سعيدًا اصلًا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان
ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم
باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال و
الخير الموجود فيها فان النسبة بينهما بعيدة جدًا بل لانسبة لاحدهما الى الآخر لعدم
الاشتراك بين كمالها في المهية تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو

عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والا لم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر
اقول يريد التنبيه على مهية اللذة والا لم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه
الجمهور للذوات العاقلة انما هي منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي
ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرحه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك
لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورته ليساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته
واللذة لا يتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر
على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورد هما معًا لفقدان لفظ يدل
على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال
بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو منه المدرك لان اللذة
ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للمستلذ ووصوله
اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالًا وخيرًا
بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك

والخير ههنا اعني المقيس الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له
اي حصول شيء يناسب شيئًا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق
بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لامحالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك
الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكر هما لتعلق معنى اللذة
بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصًا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك
لان الشيء قد يكون كمالًا وخيرًا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة

اقول العطب الهلاك واقتحم اى دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم
ان من المشهورات ان السعادة هى اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هى
المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها
الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ فى
هذا الفصل على وجود لذات باطنة هى اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان
اللذة الغلبة المتوهمة ولو كانت فى امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها
اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان
الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها
ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام
على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الآلام الجوع والعطش
ويقاسى اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة
هى ان كل ما هو اثر عند شخص فهو لذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذ بذ
فينتجان ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة
حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان فى ذلك فان كلب الصيد
يؤثر اللذة الوهمية التى بنالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة
من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التى تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة
سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية
لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منهما اولى وذلك لان قوة
اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتى

تذنيب فلا ينبغى لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل
فيها ولا نشرب فيها ولا نتناكح فاية سعادة يكون لنا والذى نقول هذا فيجب ان يبصر و
يقال له يا مسكين لعل الحالة التى للملائكة وما فوقها الذ والهى والعجب من حال
الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها اقول القائلون بان
السعادة هى اللذة الحسية ينكرون السعادة التى يثبتها الحكماء للنفس الانسانية
الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب

ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل و على الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد
المتكلمين من المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب
الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر
من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التي تكون
او تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه**
انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسنة وان
ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم
من له تميز ما فيق له ليس الذ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات
والمطعومات وامور يجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر
خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه
من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض منكوح ومطعوم لطالب العفة والرياسة مع صحة
جسمه في صحبة حشمه فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ
لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بالطعام
يصيبون من ضيعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه
غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستضعف الجوع
والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجات العطب
عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد وهم متصدٍّ ظهر
الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت
فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في
العاقل فقط بل وفي البهيم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع
ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات يؤثر ما ولدته
على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها
فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم يمكن عقلية فما قولك في العقلية

عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا
للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك
على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن منه ذلك
صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما
تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال
باثابة المطيعين ظلم قبيح الى مثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة
على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل بعد ونها من البديهيات فذكر
الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها
مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقرر فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعليات
يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال واجب
الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه
مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر
فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان
الآخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على قول الملميين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن
يخالف قوله عادهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح
ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضية القدر باطل واقول
على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الحوادث
مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من
المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ
كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما
مستندان الى اسبابهما ومن اسباب الارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف
في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره
الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على اصول
الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله الفاضل
الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق

مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية
غير واجب وجوبا كليا بل لكثرة من المقدمات المشهورة التى جمع عليها ارتياد المصالح والعمل
فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى
الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات فى موضعها

اقول تقرير السوال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل
الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات فى العالم العقلى ولوجوب حدوث ما يحدث
ههنا فى هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شئ صدر عنه
على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب تقتضيه القواعد الحكمية وهو
قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله
ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس
الانسانية بسبب ملكاتها الردية الرسخة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها
وهو نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة ولكن الآيات الواردة بالوعيد
فى الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بالعقاب الجسماني
وارد على بدن المسئ من خارج على ما يوصف فى التفاسير والاخبار فاشار
الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذى يكون على حجة اخرى من مبدأ له
من خارج فحديث اخر اى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد
ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز
وقوعه فى الحكمة الالهية اى ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك
ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون
على ما سيأتى واستدل على ذلك بان وجود التخويف فى مبادئ الافعال الانسانية
حسن لنفعه فى كثير الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد
للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون
شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه فلا يلتفت
لفت الجزئى لاجل الكلى اى لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذى يلزم منه شر قليل كما
يقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول

بيان اقول يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر
وقوله بالكلة بعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان
اى يستمسك به لئلا يسقط وقوله وانما يهلك الهلاك السرمد ضرب من التهويل
والرذيلة دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة
اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت
كل شئ فاكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص
ما لاهل الطرف الاشرف بها **وهم وتنبيه** او لعلك تقول هلا امكن
ان يبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان تلحقه ذلك
لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في
اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه
شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه
فكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على الصفة
المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا **اقول** وهذا الفصل غنى عن الشرح **وهم**
وتنبيه او لعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه
ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على تهمة فهو لازم من
لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع
ما يتبعها واما الذى يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج
فحديث آخر تحراذا سلم معانته من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان
بحيث ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تنبث فتنفع فى الاكثر والتصدق
تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف و
الاعتبار فركب الخطاء واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان
غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر
ولم يكن بالمفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي
لاجل الكلى كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويبلو لاجل البدن بكليته ليسلم
واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال

من السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لاسيما فى المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة
الضارة فى المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع فى المعاد لانه فى جملة اهل
السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الاجلة واخرى كالمستقام والسقيم هو عرضة الاذى
فى الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل
صار لاهل النجاة غلبة وافرة **اقول** لما كان قوى الانسان التى بحسبها يصدر الافعال
الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطيقة وغضبية وشهوية
وكان السعادة او الشقاوة العاجلة ان مستحقرة بالنسبة الى الاجلتين وكان الغالب
على الناس بحسب النظر الظاهر اضدادها ينبغى ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى
اعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لاسيما
فى الاجل وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع الانسان وهو اشرف انواع الكائنات
فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذى هو ضد اليقين اعنى الجهل المركب
الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشى هو الجهل البسيط الذى لا يضر فى المعاد
كثير ضرر وكذلك فى القوتين الاخرتين فان وجود الشراسة المضادة للملكة الفاضلة
نادر جدا كوجودها والعام الفاشى هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والرذالة
وشبه النفوس فى هذه الاحوال بالابدان فى الجمال والصحة الغايتين وفى القبح والمرض
الغايتين وفى الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب
فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية يختص بالطرف الاخص على
سبيل بيانه وهو معنى قوله واخرى كالمستقام والسقيم هو عرضة الاذى فى الاخرة يق
هو عرضة لشئ وعرضة للشئ اذا كان منتصبا لشئ لا يتعرض ذلك لشئ بغيره وباقى
عبارته واضحة **تنبيه** لا يقعن عندك ان السعادة فى الاخرة نوع واحد ولا
يقعن عندك ان السعادة لا تنال اصلا الا بالاستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل
نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك ان تقارف الخطايا تكلة لعصمة النجاة بل انما
يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما تعرض للعذاب المحدود ضرب من الجهل
والرذيلة وحد منه وذلك فى اقل استحقاق الناس ولا تضعن الى من يجعل النجاة وقفا على عدد
ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله واستسمح لهذا الفضل

والاشاعرة لانه لايستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة واما مع القول بالايجاب ونفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لايكون السؤال بلم عن افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدميا وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى تفسير ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لايفيد يقينا والجواب انهم يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه المجهول بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاته ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات مما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لاطريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لايخلفهم عن هذه المضائق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافي القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لاحاجة بنا ههنا الى ايراد جواب فان تحقق ما مر كاف فيه **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل او طاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن في هيئة ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال القبيح والمستقام والسقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او سيلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في الفضيلة العقل والخلق ولها الدرجة القصوى

والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود
فان الموجودات التى لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثانى ما يغلب
فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان للموجودات التى لا يمكن ان تكون
على كمالاتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها ما ينافيها
صنف ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة فى الحرارة الا وتكون
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون
لا محالة من هذا الصنف فظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها
الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهى قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم
المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا تقع الا
فى اجزاء العناصر وفى بعض المركبات وفى بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية
التى تكون شرا محضا او يغلب شرفيها او يساوى ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات
الحقيقية والاضافية فى الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة
على الوجه المذكور واشار الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة فى الوجود
الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفى القسمة امور شريرة اما على
الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله وانما كان الخير المحض
الى قوله وفى اوقات اقل من اوقات السلامة واورد فى الامثلة الالم والاذى
الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار فى المعاد الذى يعرض لها
لا من حيث هى حيوان بل من حيث هى انسان والامور التى تعرض له بسبب
قوته الحيوانية وتضره فى امر المعاد يعنى الاخلاق والرذيلة والملكات الذميمة
فان هذه الاشياء هى معظم ما ينسب الى الشرور وذكر ان اجزاء العالم المختلفة
الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يغنى غناءها الا ان تكون بحيث
يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء وهى اقلية الوجود وان كانت كثيرة
بالعدد وذكر ان هذه الشرور معلومة فى العناية الاولى فهى مقصودة لا بالذات
بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث هى شرور بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة
لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط من الفلاسفة

بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان تحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول
الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال شئ ما من شانه
ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع
المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصد
عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن و
البخل وكالآلام وكالغموم وغير ذلك فان تأملت في ذلك وجدنا البرد في نفسه
من حيث هي كيفية او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال
من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو
فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك
وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن
قوتين كالغضبية والشهوية مثلا ليشر بل هما من ذلك الحيثية كما ان لتلك
القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس
الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد
تلك الاشياء كمالاته وانما الحق على اسبابه بالعرض للتأدية اليها الى ذلك وكذلك
القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشر ومن حيث انها
ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها
انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن
قد حصل من ذلك ان الشر في ماهية عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان
ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات
بشر ولا انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا بذواتها بل بكونها
مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة
واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى
الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر
فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم
الثاني ينقسم الى ما لا يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه

بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل اقول هذا الفضل
يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر فى النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده
هناك بعد ذكر ان العالى لا يفعل لغرض فى السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف
صدر عن الاول من غير قصد واعادة ههنا بعد نفى ادراك الجزئيات المتغيرة عنه
تعالى ليعلم ان النظام الموجود فى تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا
البحث هو هذا الموضع وانما اورده فى النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم
المذكور ولذلك بدأ كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير
المراد اشارة الامور الممكنة فى الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر
والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا يكون
بحيث يعرض منها شرما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات فى القسمة
امور شريرة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ الفيضان
الوجود الخيرى الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر
العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثانى يجب فيضانه فان فى ان لا يوجد
خير كثير ولا يوقى به تحرز اصن شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار
لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها فى تتميم الوجود الا ان تكون بحيث نوع ذى
وقت لما يتفق لها مصادمة من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن
ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يتمكن من ان يتأذى احوالها فى حركاتها
وسكوناتها واحوال مثل النار فى تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان
يتأذى احوالها واحوال الامور التى فى العالم الى ان يقع لها خطأ فى عقد ضار فى المعاد
وفى الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار فى امر المعاد ويكون
القوى المذكورة لا يغنى غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطا
وغلبة هيجان وذلك فى اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفى اوقات اقل من اوقات
السلامة ولان هذا معلوم فى العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل فى القدر
بالعرض كانه مما رضى به بالعرض اقول لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب
لجميع ما سواه وكان البحث من كيفيته وقوع الشر فى قضائه تعالى من المباحث المتعلقة

بذلك الادراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن
ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعاً للتغير
فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان
يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني

قوله ويجب ان يكون عالماً بكل شئ لان كل شئ لازم بواسطة او بغير واسطة
يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان
ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره
لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث
هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق
منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير مباينة لقبول
صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة
بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل
قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة
الى الفعل واحدا بعد واحد فصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها
والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقل مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
في موادها الخارجية او بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء
في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة
واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر
معنى قول الشيخ ان كل شئ يوجده الاول بواسطة او بغير واسطة تتأدى قدره الذي
هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشئ بعينه تأديا على سبيل الوجوب

اشارة فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى
يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود
وفق المعلوم على احسن النظام من غير ابتعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول

غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط **نكتة** كونك يمينا وشمالا هو اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة **اقول** اشارة الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر **تذنيب** فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات عالما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيتغير من صفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر **اقول** هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا الواجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور واعلم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب لعالميته بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكره دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضة في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك

يقع تحت ذلك الكلى ثانيا واما العلم فانه اذا تعلق بالكلى فلا يتعلق بالجزئى الذى يقع
تحت ذلك الكلى البتة الا اذا استوعلف العلم وحد العلم وتعلق بذلك الجزئى
تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضى بانفراده العلم بكون الانسان
جسم ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم
بكون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة حديدة للنفس
لها اضافة حديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم
ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التى يكون من هذا الصنف
باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا فى الاضافات فقط بل وفى نفس تلك
الصفة **قوله** فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم
الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى اضافات
بعيدة لا تؤثر فى الذات **قول** لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية
كلية وهى ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة
العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التى تتغير بتغير
تلك الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التى لا تتغير
بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك فى اضافات بعيدة لازمة
لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون فى اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان
التغير فيها يقتضى التغير فى نفس تلك الصفات وحيث صير الذات موضوعة
للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة
لهذا الحكم الكلى واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم
فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه فى الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم
بينوا ان الاضافة التى يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة
المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشئ الذى يظن
ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت
الاضافات له كالقدرة على التحريك مطلوب على ان وجود الاضافة هو
كون الشئ بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود

لا يتغير بتغير ذلك الشئ في الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشئ
وهو كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات
فعل وهي يقتضي كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير
المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام
زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه حر لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان
قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي
لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل
بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك
لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وتتغيرها تتغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة
ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة **قوله** ومنها مثل ان يكون
الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشئ فتصير عالما بان الشئ ليس فتتغير الاضافة
والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشئ ما يقتضي الاضافة به حتى انه اذا كان
عالما بمعنى كل لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم
بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها
اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها كما كان في كونه
قادرا له بهيئة واحدة اضافات لشئ فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من
عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشئ الذي له الصفة لا في اضافة الصفة
نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا **قوله** وهذا
هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شئ
من خارج التي يتغير بتغير ذلك الشئ في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة
في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم
يكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم
الاضافة الى معلومه المعين ولا تتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي

يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت
الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل بهذه
الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد
زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت
الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه
الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه **اقول**
هذا الفصل مشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير
الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف
الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة
في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته
الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا
وهي ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف
قوله منها مثل ان لسيد الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة
غير مضافة **اقول** هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف
الثاني غير مذكور في هذا الفصل **قوله** ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على
تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه
فاستحال اذن هو عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه
قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك احسام بحال ما
مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد عمرو بتحريكه وحجارة دخولا ثانيا فانه
ليس كونه قادرا متعلقا به الا اضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه
لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر
ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير
بتغير الاحوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية
فقط فهذا القسم كالمقابل الذي قبله **اقول** وهذا هو الصنف الثالث
وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي

العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب تضيق معنى الاشارة الحسية اليها
او ما يجرى مجراها من المخصصات التى لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجرى مجراه
فان اتخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل
ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم
الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت
هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبائع وادرك احوالها
الجزئية واحكامها كتلاقيها وتبائنها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث
هى متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور التى يحدث معها وبعدها وقبلها
من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يتحد بعضها ببعض على وجه لا يفوته
شئ اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته
الثابتة والمتجددة المتصرفة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير
مغادرة اياها لشئ ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم آخر لو حصلت
فى الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات
الحادثة فى ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على
الوجه الكلى ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هى طبائع مجردة عن المخصصات
المذكورة وقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك لتلك
الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظنى ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه
اى منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة فى شخصه ذلك لانها غير موجودة
في غير ذلك الشخص بل مع تجويزاتها موجودة فى غيره والمراد ان تلك اشياء
انما يجب باسبابها من حيث هى طبائع ايضا ثم قال تخصص به اى تخصص
تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئى من حيث
هو جزئى لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة من حيث هو كذلك و
ما فى كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر فى موضع كذا الى آخره
ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر فى اول الحمل مثلا وبين كونه فى اول الثور

لا يغرب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل
ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية
والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا
البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان نورد امثاله على سبيل
الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى **اشارة**
الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى
مبدأ نوعه في شخصه متخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب
فهو في اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك
الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل
ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة
كذا شهر بما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان
معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك
ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علما بجزئي
وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا
يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر
ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده **اقول** يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات
على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليبين
ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه
الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل
او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقيل تقرير ذلك ان لقولنا كلية الادراك
وجزئيته متعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات
في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي
وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما
الاحوال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق
به حكم فله طبيعة توجد في شخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

صورة ذلك الصادر التي بها هو هو فاعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف باعتبار انك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخلية غيره ولا تظنن ان كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حاصلا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول العاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضاً اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني مقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب لا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن

یعقل کل شئ فاذن معقولاته صور متبائنة متقررة فی ذاته ویلزمك علی ذلك
ان لا یکون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل یکون مشتملة علی کثرة وتقریر
التنبیه ان یقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وکان ذاته علة للکثرة لزمه
تعقل الکثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للکثرة لازم معلول له فصورا الکثرة
التی هی معقولاته هی معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهی متأخرة
عن حقیقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته لیست بمتقومة بها ولا بغیرها
بل هی واحدة وتکثر اللوازم والمعلولات لاینافی وحدة علتها الملزومة ایاها
سواء کانت تلك اللوازم متقررة فی ذات العلة او متبائنة له فاذن تقرر الکثرة
المعقولة فی ذات الواحد القائم بذاته المتقدم علیها بالعلیة والوجود لا یقتضی
تکثره والحاصل ان الواجب تعالی واحد ووحدته لا تزول بکثرة الصور المعقولة
المتقررة فیه فهذا تقریر التنبیه وباقی الفصل ظاهر ولا شك فی ان القول
بتقرر لوازم الاول فی ذاته قول بکون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معا وقول
بکون الاول موصوفا بصفات غیر اضافیة ولا سلبیة علی ما ذکره الفاضل
الشارح وقول بکونه محلا لمعلولاته الممکنة المتکثرة تعالی عن ذلك علوا
کبیرا وقول بان معلوله الاول غیر مباین لذاته وبانه تعالی لا یوجد شیئا
مما یباینه بذاته بل یتوسط الامور الحالة فیه الی غیر ذلك مما یخالف الظاهر
من مذاهب الحکماء والقدماء القائلین بنفی العلم عنه تعالی وافلاطون القائل
بقیام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما
ارتکبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانی ولولا انی اشترطت علی نفسی
فی صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذکر ما اعتمده فیما اجده مخالفا
لما اعتقده لبینت وجه التفصی من هذه المضائق وغیرها بیانا شافیا لکن
الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسی رخصة ان لا اشیر فی هذه الموضع
الی شئ من ذلك اصلا فاشرت الیه اشارة خفیة یلوح الحق منها لمن هو مهیئ لذلك
اقول العاقل کما لا یحتاج فی ادراك ذاته لذاته الی صورة غیر صورة ذاته التی بها
هو هو فلا یحتاج ایضا فی ادراك کما یصدر عن ذاته لذاته الی صورة غیر

هو المعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علته المعينة انما يقتضى علة ما لوجوده
بل العلم بالعلة يقتضى العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضى العلم
بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات فى ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته
كما هى ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل
انحاء كون الشئ مدركا لانه فعلى ذاتى وافضل انحاء كون الشئ مدركا لانه تام
حاصل من الوجه الذى يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها
للاول فغنى عن ان يمكن من ذواتها المعلولة لانا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهى
عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا
دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس
والتخيلات وغيرها وهى كلها نقش ورسم عن طبائع عقلى لان مخرجها من القوة
الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور
بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهى ادراكات متبددة المبادى
لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها
من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشئ الى العلم
بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهى انقص مراتب
الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك تقع على اصناف
الادراكات بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان كانت المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود
يعقل كل شئ فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته
بذاته ثم يلزم فيما عداه عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة
لا داخلة فى الذات مقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب الكثرة اللوازم من الذات مباينة
او غير مباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية
وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن تأثيره لذلك فى وحدانية ذاته
اقول تقريرا لوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها
ببعض بل هى صور متباينة متقررة فى جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب

فانه بذاته على ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده
وتعقل سائر الاشياء من حيث وجبي بها في سلسلة الترتيب النازل من عنده
طولا وعرضا **اقول** لما تقرر ان العلم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع
الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق
في الخط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم
التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم عن غير
العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها
التي منها معلولاتها الواجبة بوجبي بها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول
من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة
المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث
التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة
محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعا
اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء
مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اللازمة للاول باشراق الاول وما بعد منه
من ذاته ويعدهما ادراكات النفسانية التي هي نقوش ورسوم عن طبائع عقلي متبدد
المبادي والمناسب **اقول** للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو
حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من
الاعتبارات اما اختلافه بحسب مهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما
وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب لقياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون
المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا
لان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس
الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها
والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة
التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن بالعلم التام بالمعلول علما تاما
بعلته فان العلة من حيث هي تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو

بالجلا يا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعل موجودا او يجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى **اقول** لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات فى الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادى العالية على اى نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون عللا لوجوب الاعيان الخارجية التى هى صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقل بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثانى عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلى مصور الموجود الصورة فى الاعيان او غير موجودها بعد فى جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلى من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته **اقول** هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشئ موجود فى الاعيان اعنى كل تعقل انفعالى او لشئ لم يوجد بعد فى الاعيان اعنى وكل تعقل فعلى فاما ان يحصل من سبب عقلى كالعقل الفعال يصورها فى جوهر ما عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شئ خارج عنه والحاصل من الغير ينتهى الى الحاصل من الذات لا لتسلسلت الاسباب اعنى العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذى يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان فى وجود الصور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفى وجود الانفعالات منها ايضا نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل عن غير مخرج خارجى كما مر فى النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل

يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخرا ولم يحدث ان كان المفروض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية ويجرى هذا الجرى **اقول** تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثانى والثانى هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحدا منهما موجودا وجميع الاقسام محال أما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافى الاتحاد وأما القسم الثانى فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثانى والآخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال تقدير الاول فقط لان تقدير الثانى ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعنى القسم الثانى من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخرا ولم يحدث اى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شئ آخرا ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة فى ان وهى ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا للكلمة بطل اى فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير فى تطبيق هذه العبارة على معنى نسبه الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطل بقوله وان كان معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر عنى التركيب بقوله ومما يجرى هذا المجرى

تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ فى شئ آخر **اقول** لما ابطل هذا المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجواهر العاقلة بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شئ فى شئ آخر والجلية فى اللغة هو الخبر اليقينى وانما عبر عن المعقولات

تعقلها معقولاً ما تتجدد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذى اتحل العقل
الفعال به وبنبه على فساد كلا بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذى فرض
غنيا قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التى عقلها العقل الفعال النفس
الناطقة عند تعقلها معقولاً واحداً اى معقول كان شم ذكر ان هذا المحال لزمين مهم
على سبيل الانفراد بل انما لزم مهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله
على ان الاحالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة
بحالها واعلم انه كما لزمهم فى الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد
لزمهم فى هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول
الثلثة فى هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى العقل
والمعقولات كتاباً يثنى عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم
انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك
المناقض بما هو اسقط من الاول **اقول** الحشف ارداء التمر يق للضرع البالى ايضا حشف
فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس
هذا هو صاحب ايساغوجى **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئاً يصير شيئاً
آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر ليحدث
منهما ثالث بل على انه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعرى غير معقول
اقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلى وهو
امتناع اتحاد الشئ بغيره ففسر الاتحاد اولاً وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقى من
قولهم صار شئ شيئاً آخر وبين ان هذا القول ايضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شئ
شيئاً آخر بطريق الاستحالة وهى ان يزول عن ذلك الشئ الصائر شئ ما وينضاف اليه
شئ آخر يكون معه مصيراً اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اوما بالقوة مما
بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شئ آخر الى الشئ الصائر فيتركب المصير اياه
عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريراً وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين
بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئاً واحداً فصار هو وحده واحداً
آخر وذكر ان ذلك قول شعرى غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخيله

فان كان كما كان فسواء اعقل اولم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال لها وعلى انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضى هيولى مشتركة ويجدد مركب لا بسيط **اقول** لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التى هى كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد فى ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى ولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك وهو ما قرره فى كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فى فصل مترجم بان واجب الوجود معقول للذات وعقل للذات فانه صنف هذا الكتاب تقريرا لمذهبهم فى المبدأ والمعاد حسب ما اشترط فى صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل الى آخره وهو ظاهر **زيادة تنبيه** وايضا اذا عقل آخر عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل آخر حتى يكون سواء عقل ب اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره **اقول** معناه ظاهر وفى زيادة التنبيه فائدة يلزم انه اذا عقل آخر آفاذا عقل ب فان بطل كونه آخر هو متحد بالذات عند كل تعقل فان لم يبطل عنه ذلك بل بقى اولم يصر ب ناقضوا مذهبهم وان بقى او صار مع ذلك ب كان مع ذلك القول باتحاد العاقل والمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها فى المهيات وتكثرها وهذا بين احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا **وهم آخر وتنبيه** وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو اتصالها بنفس العقل الفعال هو اتصال بالعقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسية تتصل بالنفس فتكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد تنفصل منه شيئا فشيئا او يجعلوا اتصالا واحدا به يحصل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصل به قائمة **اقول** هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند

فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود
النفس ويلزم منه العدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء
محلا لامكان وجود ماهو مباين القوام له اولامكان فساده غير معقول فان
معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه بوجود السواد فيه حتى يكون
حال وجود السواد متقوما به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون
الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من
حيث هو مباين لها ولامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة
موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ الحدوث صورة انسانية يقارنه
ويقيمه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ماهو مبدؤها
القريب بالذات اعني النفس محدث بسبب استعدادا وتهيؤه وذلك مبدأ
الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا
النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن
اذ زال عند ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة
فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط
عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث ذات هو مباين
عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي
صورة او مبدأ الصورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها
والشيء اذا احدث فلا يفسد لفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت
البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة
ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد
مبداء ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما انما يقتضي وجود
جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه
فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم وتنبيه** ان قوما من المتصدرين يقع عندهم

ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل وكان
هو على قولهم بعينه للمعقول من افعل هو حينئذ كان عند ما لم يعقل آ وبطل منه ذلك

ز من حيث هو مباين ز من حيث هو موجود

والاول حاصل فالثانی لیس بحاصل فاذن النفس لایمکن ان یفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقائها یکونان فی ممکنات الوجود مستفادین عن علتها واعترض الفاضل الشارح فقال لو کان للنفس هیولی وصورة مخالفتان لهیولی الاجسام وصورها وکان الباقی منها هیولاها وحدها لما کان الباقی من النفس هو النفس بل جزء منها وحریحوز ان لایکون کمالاتها الذاتیة باقیة لانها تابعة لصورتها والجواب ان هیولی النفس اما ذات وضع او غیر ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لایکون جزءً لما لا وضع له والثانی لایخلو اما ان یکون مع کونها غیر ذات وضع ذات قوام بانفرادها أو لم یکن فان کانت کانت عاقلة بذاتها کما مر فکانت هی النفس فقد فرضناها جزء منها هذا وان لم یکن ذات قوام بانفرادها فاما ان یکون للبدن تأثیر فی اقامتها أو لم یکن فان کان کانت النفس غنیة مستغنیة فی وجودها عن البدن فلم یکن ذات فعل بانفرادها علی ما مر وقد فرضنا من ابطال هذا القسم وان لم یکن للبدن تأثیر فی اقامتها کانت باقیة بما یقیمها وان لم یکن البدن موجودا وهو المطلوب بشرح ان الصور المقیمة ایاها والکمالات التابعة لتلک الصور لایجوز ان یفسد وتتغیر بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغیر لایوجد الا مستندا الی جسم متحرک کما تقرر فی الاصول الحکمیة ثم قال والنفس ماهیتها مقولة الجوهر فهی مرکبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد کانا مادة وصورة فالنفس عندهم مرکبة من مادة وصورة وذلک یؤید ما ذکرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراک الاسم فان المادة والصورة تقعان علی ما ذکره وعلی جزئی الجسم بالتشابه والا فجمیع انواع الاعراض ایضا مرکبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساویان فی احتیاجهما الی امکان یسبقهما والی محل لذلک الامکان او فی استغنائهما عن ذلک فان استغنی امکان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فلیستغن امکان الفساد عنه ایضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامکان الی محل هو البدن

الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثانى الا حالة المقايسة لفقدان الشرط فى غير تلك الحالة **تكملة لهذه الاشارات** فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته **اقول** لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام فى بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة **قوله** لانه اصل قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انه اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى اى شئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه **اقول** هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال فى شئ من شأنه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امران مختلفان والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اى لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثانى باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعنى الاصل موجود فى المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات **قوله** والاعراض وجودها فى موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها هى فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب **اقول** هذا جواب سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها مثلا انما يكون فى موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافى بساطتها فى ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافى بساطته **قوله** واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها **اقول** اى اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هى وما يجرى مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو بحال فى غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان فى البسيط

محسوس والآخر جوهرا محسوسا لا فی محل فرق بین الطبیعة النوعیة الحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بین السواد والبیاض فرق بین الطبیعة الجنسیة الغیر الحصلة المأخوذة تارة مع فصل یقومها نوعا وتارة مع فصل آخر یقومها نوعا مضادا للاول علی ان السماء المعقولة اذا اخذت من حیث هی عرض قائم بنفس ما لم یکن مهیة للسماء انما یکون مهیة لها من حیث یکون صورة حصلت فی العقل مطابقة لها ومنها قوله لا یلزم من کون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساویة لمحلها اجتماع صورتین متماثلتین فی محلها لان احدهما حالة فی العاقلة والاخری محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو کانت محلا لصورة من غیر ان یحل تلک الصورة فی محلها کانت ذات فعل من غیر مشارکة المحل ولما کان کل فاعل جسمانی فاعلا بمشارکة الجسم لما مر فی المقدمة الثانیة کان کل فاعل من غیر مشارکة الجسم فهو غیر جسمانی فاذن العاقلة لیست بجسمانیة ولو کانت محلا لصورة حلت فی محلها عاد المحال المذکور فان قیل الفرق بین الصورتین باق لان احدهما حالة فی العاقلة وفی محلها معا والاخری حالة فی محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما علی ما مر واقتران الشیء باحد الشیئین المتقارنین دون الآخر غیر معقول ومع ذلک فالمحال المذکور باق بحاله للقول بحلول صورتین متحدتی المهیة فی محل واحد الی ومنها قوله الجسم قد یحل فیه اعراض ولا شک ان وجوداتها الزائدة علی مهیاتها متماثلة وحالة فی الجسم ویلزم من ذلک اجتماع المثلین والجواب ان الوجود لیس بعرض حال فی محل ووجودات الاعراض لیست بمماثلة بل هی متخالفة بالحقائق ومتشارکة فی لازم واحد هو الوجود المشترک المقول علیها بالتشکیک وعلی غیرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التی سبق ذکرها ومنها قوله هذه الحجة بعینها تقتضی اما کون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غیر عالمة بشیء منها فی وقت من الاوقات وذلک لبیانکم الذی ذکرتموه بعینه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الی ما یجب للنفس لذاتها لکونها مدرکة لذاتها والی ما یجب لها بعد مقائستها بالاشیاء المغائرة لها لکونها مجردة عن المادة وغیر موجودة فی الموضوع والنفس مدرکة للصنف

التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لانها تكون الصورة التى للشئ الذى فيه القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتهما فى جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك المقارنة يوجب التعقل دائما او لا يحتمل التعقل صلاح انتاج لاستلزام المقدمة المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التى هى تالى تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالى بفساد قسمى المنفصلة معا لان الحق كون الانسة متعقلا لاعضائه فى وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل وهو المطلوب قال الفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع منها قوله على المقدمة الاولى المعقولة من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام المهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض فى تمام المهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى المحل محسوسين انتهى من المناسبة بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة الذى هو جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط بالارض وانا ايضا اعود فاقول ان مهية الشئ هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتق لفظ المهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وهو ان اراد بعدم المساوات التجرد والا تجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام المهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام المعقولية اى ليس بمساو لها حال كونها معقولة كهذا هذيان كما تسمع فان المعقول من السماء هو نفس مهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض فى تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المحسوسة والمعقولة يكون احدهما عرضا فى محل مجرد غير

اما مادی وهو کتغائر الانسان الجزوی للانسان من حیث هو طبیعة او غیر مادی وهو
کتغائر الانسان الکلی للانسه من حیث هو طبیعة ویتبین من ذلک امتناع تغائر
الاشخاص المتفقة بالنوع من غیر تغائر المواد ومایجری مجراها علی ماتبین فی النمط
الرابع فاذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائیة من متصلة مؤلفة من جملیة
ومنفصلة وهی قولنا لو کانت القوة العاقلة منطبعة فی جسم لکانت هی اما دائمة
التعقل لذلک الجسم او غیر متعلقة فی وقت من الاوقات واللزوم انما یتبین بابطال
قسم آخر یصیر به المنفصلة حقیقیة وهو ان یکون تعقل العاقل لذلک الجسم فی
وقت دون وقت فالشیخ ابطل هذا القسم بیانا للملازمة المتصلة المذکورة
(قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها اقول هذه اشارة الی المقدمة الاولی
التی ذکرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما یتبین فساده بها
وقوله فان استأنفت تعقلا بعد ما لم یکن لها فیکون قد حصل لها صورة المتعقل
بعد ما لم یکن لها) متصلة اخری وضع فی مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد
التعقل وفی تالیها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل وقوله ولانها مادیة) اشارة
الی المقدمة الثالثة وهی کون المادة آلة للمدرکة المادیة وقوله فیلزم
ان یکون ما یحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا فی مادته
ایضا) اشارة الی المقدمة الثانیة وقوله ولان حصل لها مجرد فهو غیر الصورة
التی لم یزل له فی مادته لمادته بالعدد) اشارة الی تغائر الصورتین
اعنی صورتی الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حال التعقل وعدمه
وهذا التغائر لازم للتالی المذکور وقوله فیکون قد حصل فی مادة واحدة مکنونة
باعراض باعیانها صورتان لشیء واحد معا) اشارة الی المقدمة الرابعة وانما
قید المادة باکتناف اعراض باعیانها لان الاعراض المختلفة قد یکون
مقتضیة لتغائر المادة وقوله وقد سبق بیان فساد هذا) اشارة الی ما مر
فی النمط الرابع وعند ذلک ظهر فساد التالی المقتضی لفساد المقدم وهو
فرض استیناف تعقل الآلة وظهر من ذلک ان العاقلة انما کانت عاقلة
بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل فى الآلة ولهذا فان القوى الجسمانية لا تدرك الآتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه فان القوى الجسمانية لا يدرك الآتها بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه لانها آلات لها الى الآتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالآتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ اقول هذه حجة ثالثة وهى اوضح من المذكورتين قبلها وهى مبنية على قضية واضحة هى ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له فى شئ لا يمكن ان يتوسط اليه بينه وبين ذلك الشئ ويتفرع منه مقدمة هى كبرى هذه الحجة وهى قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها الاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر فى النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة فى الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التى لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا ادراكاتها لا يضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شئ نر بزيادة تبصرة

لو كانت القوى العقلية منطبعة فى جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا يتعقل البتة اقول هذه حجة رابعة وهى اوضح الحج على هذا المطلوب وهى مبنية على مقدمات احداها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها فى آلته وهذان مما مر بيانهما فى النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بتوسط اجسامها التى هى موضوعاتها فاذن تلك الاجسام الآتها فى افعالها وهذا مما مر بيانه فى النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالمهية لا يتغاير الا بسبب اقتران بها امور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غيرها وكتغاير الانواع المتفقة بالجنس وبسبب اقتران البعض بشئ وتجرد البعض عنه وذلك الشئ

تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة واثر القوية اقول يقال خرجت في اثر فلان
بكسر الهمزة اى في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل وخصوصا الافاعيل
القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة
فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها الا مع انفعال
الموضوعات في تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك
الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة
المنفعل ويمنعه عن المقاومة ويوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه
لا يكون مقتضيا طبائع العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون
تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم
يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز عنده القوة عن فعلها
او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى قوله وافعال
القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف اقول هذه القضية هي صغرى القياس
وكبراها ما مر وتقريره ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة
بدنية قد ما تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كانت
تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها
عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف
ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها مع معاونة من الفكرة
التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل
ان تكل الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما
بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعترض الفاضل الشارح
بنحو يزكون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية
وح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقطا لان القياس المذكور
يأباه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير
مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كثرة
ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تاثيره في الحاسة وضعفه زيادة تيسر

لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج لحوازه ان يحتج ببيانه بان وجود الفعل للشئ في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف النقصان الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وح يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا تبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيها وفيه ما فيه اذ نقول ان حمل الازدياد في الكهولة يبقى على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وينتقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا الا ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار يشتمل التجربيات وما يجري مجراها مما بعد من اليقينيات **زيادة تبصرة** تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكل الا فاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا تبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل

والقابل لها موجودان معًا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بالآلات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلاتها وتاليها متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصعوبتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطة وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بآلات البدنية ويختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التهيئة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اقتدارًا والانسان في سن الاخطاط يكون اجود تعقلًا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعًا ويكون اجود احساسًا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون اجود بصرًا ولا سمعًا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهي متصلة سالبة جزئية تقديرها ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل ما يثبت واما يزيد وينمو كما في سن الاخطاط وايضًا كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض هو ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بآلة

على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة
مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة
في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا
ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم
وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق
الفساد الى الشيء سببا من شأنه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ
بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل تبصرة اذا كانت
النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات
لانها تعقل بذواتها كما علمت ولو عقلت بآلتها لا بآلتها لكان لا يعرض للآلة
كلال البتة الا وقد يعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس و
الحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية
في طريق الاضمحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو الا ترى ياد ولبس
اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك
علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وانا نريدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له
من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه
واما اذا وجد قد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه اقول التبصرة
جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففي تسمية
هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث
المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك
الشيء الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون
هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار الغافل لذاته وما عداه يفيد استبصاره
بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها
فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها
في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل

من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيولیات من هیولی الفلك الاعلى الى الهیولی المشتركة العنصرية وبه ينتهی مراتب المبدء ويكون بعدها مراتب العود اعنی التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مراتب الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعا والمرتبة الاخيرة هی مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الصور كما هی اشتمالا الفعاليا كما كانت العقول فی المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الاول الذی ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها فظاهر ان الشرف اعنی البراءة عن القوة مراتب فی صنفی المراتب على التكافوء منته من الجانبين الى الهیولی التی وجودها ليس الا كونها بالقوة فهی فی نهاية الخسة وتحاذيها فی الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها قوله ولما كانت النفس الناطقة التی هی موضوعة لها الصور المعقولة غير منطبعة فی الجسم تقوم به بل انما هی ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية اقول لما كانت النفس الناطقة واقعة فی آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها فی ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود لشیء غير مبادیها الدائمة الوجود على ما تبين فی النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظ لما الى ما ثبت فی النمط الثالث من عدم انطباع النفس فی الجسم وبقوله التی هی موضوع ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التی استدل بها على امتناع انطباعها فی الجسم وبقوله بل انما هی ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها فی وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما وانتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك الوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمی هو عمدة برهان هذا الباب

فی نفسه بحیث یمکن ان یصدر عنه تلک الافعال المتکثرة بل انما هو سبب لتعین
کل فعل من تلک الافعال الممکنة الصدور لکل مادة وتخصیص کل مادة به دون
غیره فاذن فاعل هذه الصور والقوی مشتمل علی حیثیات غیر منحصرة والاول
تعالی عن ذلک فاذن هو جوهر من العقلیات متأخر الوجود عما یقرب من المبدأ
الاول بحیث یمکن اشتماله علی امثال هذه الحیثیات ومنها ان اسناد الحوادث الی
الاحوال السماویة الحادثة یقتضی اسناد تلک الاحوال الی غیرها حتی یتسلسل
الاسباب دفعة او یستند شیء الی ما یسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم
وهذا الشک مکرر وقد تقدم جوابه فافهم

النمط السابع فی التجرید

اقول یرید ان یبین فی هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانیة بعد تجردها علی الابدیة
مع ما تقرر فیها من المعقولات وکیفیة تقرر المعقولات فی الجواهر المجردة العاقلة
ایاها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالی جمیع الموجودات الکلیة والجزئیة
علی الاشرف من وجوه التعقل وکیفیة وقوع الشر فی الکائنات مع تعقله ایاها
من حیث هی خیرات تابعة لذاته التی هی یتبع الخیر وما یتصل بذلک من المباحث
وانما وسمه بالتجرید لیتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانیة **تنبیه**
تامل کیف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتی انتهی الی الهیولی ثم عاد من الاخس
فالاخس الی الاشرف حتی بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد **اقول** لما ذکر فی آخر النمط المتقدم
مراتب الموجودات اراد ان یبتدی فی هذا النمط بالاشارة الی مبدأ الوجود ومعاده
فان الوجود بذلک الترتیب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه وذا معاد عاد الیه
ومراتب المبدء وبعد المبدأ الاول وهی مرتبة العقول من العقل الاول الی الاخیر
وبعدها مراتب النفوس السماویة الناطقة من نفس الفلک الاعلی الی نفس الفلک الادنی
وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلک الاعلی الی صور العناصر وبعدها مرتبة الهیولیات
من هیولی الفلک الاعلی الی الهیولی المشترکة العنصریة وبها ینتهی مراتب المبدء
ویکون بعدها مراتب العود اعنی التوجه الی الکمال بعد التوجه منه اولها مرتبة
الاجسام النوعیة البسیطة من الفلک الاعلی الی الارض وبعدها مراتب الصور

من طريق البرهان اقول يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي
هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول اذ ان ذلك الجوهر لما كان
ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر
لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادته كان كماله متأخرة عن وجوده
فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات
البدنية وبما يليها من الاجسام التي بعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر
المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات
المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم
بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يكون
اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك بقولهم الصور لا يصدر
عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية
اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي
شرائط كالوضع المخصوص وغيره مما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه ومالم يستجمعها
اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال
فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا ينافض قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فقد اسندوا
ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض
قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض
الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة
او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط
الآلة ولا المادة لم يمكن استناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس
بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة
في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب
الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون
بحسب جهات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل

المادة التى يحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن اربعة احرام
واما عن عدة منحصرة فى اربع حمل عن كل واحد منها مهيتها الصورة جسم بسيط
فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد او يكون
هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا **قوله** ويجب فيها بحسب
نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات
يقوى بعدها وهناك يفيض عن تقوى انسانية والحيوانية والناطقية من الجواهر
العقلى الذى يلى هذه العالم **اقول** اراد ان يشير الى اسباب امتزاجات التى هى مبادى
التركيبات فذكر انها انما يجب لشيئين احدهما بسبب العناصر من السماويات
والثانى امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من
الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط لتسخينها وبتوسط السخونة
تحلل الجسم المتسخن واصعاده وبسبب التحلل او الصعود لاخراجه عن موضعه
الطبيعى وبسبب خروجه عن موضعه الطبيعى لامتزاجه بغيره فاما الامور الطبيعية
من السماويات فكالهيآت الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التى بها يصدر
الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التى هى مبادى حركاتها
فيصير هذه الصور بسببها فعالة فى موادها وموادغيرها وفعاله صارت اذا
صارت محركة لهذه الاجرام مازجه بعضها بالبعض كما تشاهد من القوى
الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن
السماوية انما هى منبعثة عن جوهر مفارقة بل المراد تلك الهيآت المذكورة التى
بعد موضوعاتها لان يكون مبادى افعال يخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين
الشيئين يحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال
القبول للصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقية فيفيض تلك
الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما من تقريره فى النمط الثانى **قوله**
وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهى محتاجة الى الاستكمال
بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على
سبيل الاقتضاص فان تأملت فيما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها

الا لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك يصير بعيدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة منها وهذا هو الاستحقاق

قوله ولا مبدأ لاختلافها الا لاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهناك يوجد صورة العناصر أقول يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضيته لتفصيل كرة يلي المركز مما يلي المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخر الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المشبعين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فلزم من محاكته له التسخين حتى يستحيل نارا وما يبعد عنها يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير الى التبرد ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل جزء منه وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثيف يوجبان الترطيب فان اليبوسة فاما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو بارد والذي يلي النار فهو حار فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا لجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر السوى بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستحيل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورا اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره من الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه

ان يكون علة لاستعداد الاجسام آخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة فى النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من غير علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد كما مر فى النمط الاول فى كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذى يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان فى ذلك العقل رسمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفى وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية فى استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه فى النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزء من علة مادة جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة فى اضافة اصل وجود المادة بل هى معينة فى جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة فى حدوده كما مر

قوله واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف فى هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة

اقول لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين انها ايضا يصدر من ذلك العقل ولكن يختلف فى الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جرم عنصرى او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاصة بعد العام الذى كان فى جواهره فاض عن هذه للمفارق صورة خاصة فارتسمت فى تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعلول هو الذى يحدث عنه فى المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر لشئ بعينه اولى من مناسبته لشئ آخر فيكون هنا الاعداد من محال لوجود ما هو فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة

العقل الاول كلام مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الثانى ليس هو المبدأ الاول بتوسطه
بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ
العقل الاول بانه مبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقى على ما قرره هذا الفاضل مفسر
بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجودا العقل الثانى هو العقل الاول لكان العقل
الثانى ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التى لا يستند الى شئ غير
عللها القريبة وحرم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهذا بين
ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشئ وباقى الفصل ظاهر وانما وسمه
بالتذكير لكونه جامعا لقاعدة الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه
افادة تصور الجميع معا اشارة فيلزم ان يكون هيولى العالم العنصرى لازما عن العقل
الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفى ذلك
فى استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصورة اقول يريد بيان ترتيب صدور ما فى عالم الكون
والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل
الاخر وهو العقل الذى لا يلزم عنه جرم سماوى واليه ينتهى العقول ويعرف بالفعال فنقول
لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة
بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب
ان يكون ما هو القريب مشتملا على نوع من التغيير والحركة لكن هناك
شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون
للاجرام السماوية ضرب من التأثير فى تحصيل هذه الاجسام ولما كانت
هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة كان وكل واحدة
منهما قابلة للتغير والحركة فى حدها وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه
اختلاف فى احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك
فى احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك فى الطبيعة المقتضية للحركة
المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة
تأثيرها فى وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيتها للصور المختلفة
ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا فى ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن

لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي المبدئي عن الامكان لا يتبع حال علته في ذاتهما
اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأها
اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية فان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على
انه ليس بمحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل
وهو لم يلتزم بذلك ايضا وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك
من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة
عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل
الشارح ينحل بما مر وهو تنبيه وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون
الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل
لوجب وجود مختلف وتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا اقول
تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل
وفلك مع ما تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فانه
يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فسادها بان يقال
انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على
كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك
معا فان الموجب الكلي لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة
الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات قوله فالاول ليست ببدع جوهرا عقليا
هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر
العقلي حتى ينتهي الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي اقول لما كان
الابداع ايجاد شئ بلا توسط آلة ومادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الله
او حدة الاول تعالى من غير توسط شئ ولا بشرط وجودي ولا عدمي كان
المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا
وجرما سماويا ليس حكما بان التي بتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس
الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر ولا دليل
على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدع بتوسط

كما ناضنه بل هي مما يقع على ما يليق عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول مهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا منافاة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا يمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال وصفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا يلزم عنه لذاته شيء ومشاركة ذلك اللازم شيء فيتسع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما يعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط وليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية الحكمية اقول اذا استند مسببان احدهما اشرف وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاشرف وجودي من المسبب الاخس وجب استناده الى السبب الاشرف لان المعلول لا يمكن ان يكون اشرف وجودا من علته وهذا موضع علمي لنظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم

العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه واما ما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين
لم يتعمقوا فى الاسرار الحكمية قد تحيروا فى هذه المسئلة واقدموا الجهلهم بها على تجهيل
المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم
نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب
ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا له معدة لافاضته تعالى
وهذه مواخذة يشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون الى صدور الكل منه
جل جلاله فان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم واسندوا
معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن
ذلك منافيا لما اسسوه وبنى مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم
فى هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر فى الشرح ان الشيخ
خبط فى هذا الكتاب وفى سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر
عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل
نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لائقة بهذا الموضع
اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل آخر فى موضع من كتبه التى
وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها
من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب
فى كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله
لنفسه مبدئين لفلك فعلى ما ذكره لا منافضة بينهما كما مر واما الحجة التى ذكرها
وان كانت فهى لا تدل فى هذا الموضع على قصور بل لعمرى قد كفى الشيخ بحجة فى موضع حرست
السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا نعم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان
والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية فى هذا الموضع وكررها مذكروه مرارا
من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة يتساوى فى جميع المهيات وما يجرى مجراها
والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست
عللا مستقلة بانفسها بل هى شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجدة بها
والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوى فليس على

الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة من مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير **قوله** فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ الشئ **اقول** اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول الى معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوبا لوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدأ لعقل آخر **قوله** وبما له من ذاته مبدأ لشئ آخر **اقول** اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بهما صار مبدأ للفلك **قوله** ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات **اقول** اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شئ واحد كما مر **قوله** ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة **اقول** اي ينبغي ان يسند عليته للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك التي تحته الى حاله التي هي ذاته فان ذاته بالمادة اشبه فكماله الفائض عليه من مبدائه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة وبناسبها ثم صرح ذلك **بقوله** فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالاخر مبدأ لجوهر جسماني **اقول** ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصيران بهما سببا لصورة ومادة جسميتين) الى تفصيل حالة في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التي يكون بها الفلك فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون المهية والامكان عدميين في غايتهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها ووجودية بالصورة ولاجل كون المهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم

يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها فاذا قيست ذلك الوجود الى الماهية وحدها
عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا واحدها
بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان
والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول قائما بذاته لزمه ان يكون
عاقلا لذاته فاذا اعتبرت ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة
اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها فى
اولى المراتب هو الوجود وثلث فى ثانيتها الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته
للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذى استفاده من الاول واثنان
فى ثالثتها وهما الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية
عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما فى ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان
فى ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول
الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان فى انهما
حال ذلك المعلول فى ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان
فى انهما حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلثة هى التى تعبر عنها بالتثليث
الموجود فى العقل الاول والثانية يشتركان فى انهما حالة فى ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانها
حالة بالقياس الى مبدئه وهما المراد ان من قول من ذكر التثنية واذا
تقرر هذا فلنرجع الى باقى شرح المتن فنقول قوله ضمن الضرورة ان يكون جوهر
عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم سماوى يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مبدأ
للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مبدأ الفلك الاول جوهر
عقلى سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحوى على جميع
الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل
الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا ممكن استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل
آخر بعد العقل الاول قوله ولا حيثية اختلاف هناك الا ما لكل شئ منها انه بذاته
امكانى الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اقول
اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذى هو معلول الاول لا يمكن

الا واحداً اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا كثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض وفى هذا المعنى اشار بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان واحداً من حيثيتين وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع فى المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشمل حيثيات مختلفة واعتبارات شتى كما هو غير ممتنع فى معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عنه معلولات فما قيل فضلا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول وجواز استنادها الى غيرها بالاجمال وبقى ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد فى المعلولات بالتفصيل وتقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شئ واحد وليكن ب فهو فى اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بقى سط ب شئ وليكن ج وعن ب وحده شئ وليكن د فيصيران فى ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شئ آخر صار فى ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بقى سط ج وحده شئ وبقى سط د وحده ثان وبقى سط ج د معاً ثالث وبقى سط ب ج رابع وبقى سط ب د معاً خامس وبقى سط ب ج د سادس وعن ب ا بقى سط ج سابع وبقى سط د ثامن وبقى سط ج د معاً تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادى عشر وعن ج د معاً ثانى عشر ويكون هذه كلها فى ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات التى يكون فوق واحدة صار ما فى هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فى مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة فى مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شئ كان لذلك الشئ هوية معايرة للاول بالضرورة اذ مفهوم كونه صادراً عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذا ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثانى هو الهوية اللازمة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئاً لم يكن مهيتاً اصلا لكن من حيث العقل

ان السمويات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل

زيادة تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن اخرها لان لكل جسم مبادئ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية تبتدي في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السمويات

اقول هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السمويات صدرة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السمويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علته لانها ما لا يمكن ان يستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالبها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز مما لم يجزم به بتحصيل **زيادة تحصيل** من الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم سماوي

اقول اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شئ واحد ينافض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الرأي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئا ليس احدهما في سلسلة الكثرة علة اخرا ما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه

ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشئ وبين
ما ليس بجسم من هيولى وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى
يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة
الجسمية لا يكون اسبابا للهيولات الاجسام ولا لصورها النوعية وهذا يتبين
امتناع صدور الاجسام عنها وتتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لاجسام اخر لصور
ما يتحدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصورة في الاجسام الاخر وذلك
بان يجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي يجعل مادة
ما يجاورها بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تتحدد على تلك المادة او يجعلها معدة
لقبول اعراض فانه بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة
تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك
كالشمس التي بعد الاجسام للتسخين يبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها
وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول **هداية وتحصيل** قد بان لك
ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس يوجب الوجود الاواحد فقط لا يشاركه شئ آخر
في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة للاول وقد علمت
ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت
ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم
الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا
وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات **اقول** قد ثبت
بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود
واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس والانواع فاذن هذه
الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذا فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية
ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا قد ذكرنا قد ثبت من استناد السماويات
الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك
الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه
الجواهر والثانية ان باقية هذه الجواهر صادرة عن الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث

معًا شهرا قضه بان قال نص الشيخ فى النمط السابع على ان علم البارى تعالى بغيره صور فى
ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معًا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشئ الواحد
انما لا يكون فاعلا وقابلا معا لشئ فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل
لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب
والامكان معًا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة
لما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة
بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيهما فهما متغائران فاذن التعليل
باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صورة فى ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ
ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردًا ايصح ان يقارنه صور
المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئًا واحدًا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك
الصور وبالاعتبار الثانى قابلها على ان الحق فى ذلك ما سنذكره فى موضعه المقدمة
الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك
لان الصور صنفان صور يقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهى
كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة
تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع فلذلك فان النار لا تسخن اى شئ اتفق بل
ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها كحال والشمس لا يضئ كل شئ بل كان مقابلا
لجرمها وصورتها بذاتها لا بمواد الاجسام كالنفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن
النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هى نفس انما يكون بذلك
الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعًا لذلك الجسم وحيث لم يكن نفسا لذلك
الجسم هف فقد ظهر ان الصور انما يفعل بمشاركة من الوضع المقدمة الثالثة
ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا
من غير مشاركة الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة جزئية اعنى المادة
والصورة وهذا قد تقررت فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله
الاجسام انما يفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القابلة
بالاجسام والتى هى كمالية لها يعنى النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط

وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى جميعا بحسب اعتبار انفسهما غير واجبى الوجود فمكانهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشئ ولا امكان ان لم يملأ كان خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان محدد مملوم مع تحديده ان يكون الحد محيطا فيكون ملأ او غير محيطة به فيكون خلاء اقول هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه فى اثناء بيان امتناع الخلاء اشارة وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت التقدم الى صورة الجسم الحاوى او نفسه التى يكون كصورته او الى جملته اقول اى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التى يكون مبدأ الصورة او يكون هى كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوى فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة ولى هذا الاشياء يفرض علة فانه لا يتخيل موجودا الا مع الجميع تنبيه قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما يفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام التى هى كمالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين شيئين وبين ما ليس بجسم من هؤلاء او صورة حتى يوجدها او لا فيوجدهما الجسم فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لصيرورات الاجسام ولا لصورها بل لعلتها يكون معدة لاجسام آخر لصور ما تتجدد عليها او اعراض اقول المبين امتناع كون كل حاو من السماويات علة للمحوى وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان سريعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهانى ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون الجسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بما ليته لانه انما يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشئ الواحد لا يكون فاعلا وقابلا

الوهم ان يق تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون
الحاوى علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقره الذى هو مكان المحوى وعدم وجوب
ما يملأه مع حصول ذلك التحدد ولكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة بل
كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية
لا يكون متقدما البتة الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتى فانما يكون للعلة
لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتى ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلة
لا الذى يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم
الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم
المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوى وان لم يكن علة
لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم يقف هذا الاحتمال ساقط
بذلك **وهم وتنبيه** اولعلك تريد فتقول اذا خرج عن الاصول التى تقررت
انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى فيكون
وجوب الحاوى مع وجوب لغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الآخر
فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون فى حال ما يجب
الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه
ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذى هو علته وذلك
القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوى فى باطنه
ثم تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد معلول فهو بعد لان القبلية
والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحين لم يكن علية ولا معلولية لم يجب
بعدية ولا قبلية فلم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع
القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان اقول هذا الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل السابق
مع زيادة بيان وهى ان الحاوى والعقل الذى هو علة المحوى لما صدرا معا عن
علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذى هو علته
واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا ثم يعود المحذور و
التنبيه للجواب هو الذى سبق مع زيادة ايضاح وهو غنى عن الشرح **وهم**

عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان
المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حين
يتحدد به وجود السطح فلا يجب معه ما يملأه ان كان معلولا
بل يجب بعده واما اذا لم تكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطح الداخل
وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون
للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن شيئين قول
تقرير الى ههنا ان بقى لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل
الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء
جعلت الحاوى وعلة المحوى صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك
على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما لزم على القول
بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد فى قوله فلا بد لك من ان تقول
انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير
كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى او لزوم علتهما عن واحد او عن
اثنين قيل لو كان الحاوى والمحوى او علتهما هما عن واحد لم يكن للحاوى وجود قبل وجود
المحوى ولا لعلة الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم للحاوى تقدم بوجه ما
انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلة تقدم على علة المحوى وحينئذ لا يكون العلتان واحدة
ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى
عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر فى كون الحاوى والمحوى عن واحد
ان يكون احدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول فى حل اختلف
القائلون باستناد السماويات الى مبادئها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى
وانما يختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول التى هى شروط يتوقف تلك الصدورات
عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال
بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فاذن قول الشيخ سواء كان
لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا الشيع مما مر كان اشارة
الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة

ويسقط عنه مايوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير وقع من غفلة النساخ والله اعلم وما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم يكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم يكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوى عندهم فتقدمه على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المعلول في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر كما مر في النمط الاول **قوله** واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوى فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن **اقول** لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوى علة للحاوى وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اشرف وحيوما من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شأنه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب صورته والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوى اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سيأتي وللمبرهن ان يستعمل كل شئ في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته **وهم وتنبيه** ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوى وجودا

لایراده متخصصًا وقصدًا المزید لایضاح وهذا التالی هو المقدمة الثانیة وقوله ولها الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بیان لذلك الحکم الکلی فی قوله ولکن وجود المحوی وعدم الخلاء فی الحاوی هما معًا استثناء للتالی علی سبیل الاجمال وفیه اشارة الی المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالی متخصصًا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوی العلة کان معه للمحوی امکان لان تشخص العلة متقدم فی الوجود والوجوب علی تشخص المعلول ثم عاد الی بیان استثناء التالی مفصلا فقال لایخلو اما ان یکون عدم الخلاء واجبًا مع وجوبه ای مع وجوب الحاوی اوغیر واجب مع وجوبه فان کان واجبًا مع وجوبه کان الملاء المحوی واجبا مع وجوبه ایضًا لما بیناه فی المقدمة الثالثة لکنه یجب ان یکون ممکنا معه هف وان کان عدم الخلاء غیر واجب مع المحوی فهو ممکن فی نفسه واجب لعلته فالخلاء غیر ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن لیس شیء من السمادیات علة للمحوی فیه وذکر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوی الی قوله علی تشخص المعلول تکرار لما قرره اولا والاولی حذفه لئلا یتشوش نظم الحجة بسببه والکلام ینتظم بحذفه وضم ما قبله الی ما بعده واقول الاقتصار علی ما قرره اولا غیر کاف فی هذا الموضع لانه لم یقرر هناك الا کون المعلول ممکنا مع العلة واجبًا بعده والاقتصار علیه لایفید مقارنة عدم الخلاء للمحوی المعلول فان المحوی ما لم یتحدد بالحاوی المتشخص مکانه لم یجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم انه لو قید انه اذا فذلك لصار البرهان حینئذ مقتضیا لامتناع اسناد شیء من الاجسام الی علة اصلا لانه یقتضی کون الخلاء مع تلك العلة ممکنا فاذن الواجب ان یقید العلة لکونه جسمًا متشخصا حاویا والمعلول بکونه محویا لیستقیم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة یقتضی ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد فی المتن فالاصوب ان یقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوی الی قوله علی تشخص المعلول علی قوله ولکن وجود المحوی وعدم الخلاء فی الحاوی هما معًا ثم یضم هذا الی قوله فلا یخلو اما ان یکون عدم الخلاء واجبا الخ فان بذلك یصیر تقریرا لمتصلة متقدما علی تقریر الاستثناء

متأخرين وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حر الامكان لانه
لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالث
ان الشيئين الذين يكونان معًا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث
لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان فى الوجوب والامكان
لان تخالفهما فى ذلك يقتضى امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرر هذه المقدمات
بان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه فى المقدمة الاولى وكان
وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه فى المقدمة
الثانية ولكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى
بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون ايضًا مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا
لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه فى جميع الاحوال واجب والا فكان الخلأ ممكنًا
لكنه ممتنع لذاته هف فاذن الحاوى ليس علة للمحوى واعلم
ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلأ ذاتا هى المقتضية
لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده
والمقارن للمحوى هو نفى ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور
الا مع ذلك المعنى وذلك النفى لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو
ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يقال كون
عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى وجود المحوى واجبا بغيره وذلك
لان ذلك الغير الذى يفيد وجوب المحوى فى هذا الفرض هو الذى يجعل
المحوى بحيث لم يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم
بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكمنا بامتناعه افادته وجوب
المحوى واحاصل ان المحوى يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوى اما مع
كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره ونعود الى المتن ونقول قول
الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله
فلو كان جسم فلكى الى قوله وحدتها الامكان متصلة هى اصل القياس
فان القياس استثنائى وانما اورد تاليه كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيدًا

منا بيان ذلك كل اقول هذا هو البحث على تعرف المبادى الفاعلية لهذه الاجرام اهى اجرام
مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك **هداية** انا فرضنا جسما يصدر
عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان
جسم فلكى علة لجسم فلكى يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها
لا مكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى
وعدم الخلا فى الحاوى هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه
للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه وغير واجب مع وجوبه
فان كان واجبا مع وجوبه كان الملا المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان انه
يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن فى نفسه واجب بعلة فالخلا
غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس من السماويات علة للماسكة وللمحوى فيه اقول
قال الفاضل الشارح هذه الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات
العقول وهى ان يتبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشئ من الاجسام ويلزم منه
ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور
الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهى العقول اقول
والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض
ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوى وكانت علية الحاوى على تقدير
الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور
جسم عن جسم او عما هو حال فى جسم على الوجه العام على ما سيأتى لكن ما كان بيان
امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استدلاله لثبوت الخلاء
قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة احوج الى الهداية
من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها
ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشئ لا بعد صيرورته شخصا معينا
فان الطبائع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد فى الخارج والثانية
ان العلة ما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوبه لا

الی ارتکاب شئ مستبعد فضلا عن محال تنبیه وتعلم انها کلها فی سبب الحرکة
الشوقیة التشبیهیة علی قیاس واحد وتعلم انه لیس یجوز ان یقال ما ربما یقال ان
السافل منها معشوقة الخاص هو ما فوقه اقول وهذا هو المطلوب الثالث وهو راجع
لکثرة العقول فان اختلاف الحرکات یقتضی اختلاف مبادیها المتشوقة ثم انما یثبت
ذلک بعد ابطال القول بان الفلک السافل انما یتحرک شوقا الی الفلک العالی کما مر
والقائلون به یجعلون اول الافلاک فلکا ساکنا متشوقا غیر متشاق یقطع
به الاشتیاق وهذا الرأی مما مال الیه ابو البرکات البغدادی واسنده الی بقراط من
القدماء وانما عبر الشیخ عنه بقوله وربما یقال اشارة الی انه مذهب لقوم
ولما تقدم ابطال هذا الرأی فی الفصل الثانی عشر من هذا النمط لم یتعرض ههنا
لذلک واذا ثبت انها انما یتحرک شوقا الی متشوقاتها المجردة لا الی الاجسام المحیطة
بها فعلی مذهب القائلین بنفوس تسعة یکون العقول المتشوقة ایضا تسعة
عاشرها العقل المخصوص بالافاضة علی عالم الکون والفساد الذی یسمونه العقل
الفعال وعلی المذهب الذی ذهب الشیخ الیه یکون عددها عدد الافلاک
والکواکب بزیادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدلیل هو ما یقطع بان
العقول لیست اقل منه واما کونها اکثر منه فمن المحتمل اذ لم یدل
علی امتناعها دلیل قوله وتعلم انهم مختلف اوضاعها وحرکاتها ومواضعها بالطبع
ولیست من طبیعة واحدة بل هی طبائع شتی وان جمعها کونها بحسب القیاس الی
الطبائع العنصریة طبیعة خامسة اقول وهذا هو المطلوب الرابع وهو
معرفة اختلاف الاجرام العالیة بطبائعها والشیخ استدل علی ذلک باختلاف
الاوضاع والایون والحرکات التی هی مقتضیات الطبائع کما تقدم بیانه فاذن هی مختلفة
بالانواع وکل نوع منها لا یوجد الا فی شخص واحد ویجمعها معنی مشترک یقتضی اشتراکها
فی استدارة الاشکال والحرکات وامتناع زوالها عن الایون والاشکال وذلک المعنی
طبیعة عامة هی مبدأ جنس یشتمل علیها وهی التی یسمی بالقیاس الی الطبائع
العنصریة طبیعة خامسة قوله فیبقی لک ان تنظر هل یجوز ان یکون بعضها سببا
قریبا للبعض فی الوجود ام اسبابها تلک الجواهر المفارقة ومن ههنا تقع

فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز
عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند
حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في
الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساوي البعد عن
الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب من الاوج الابعد وهما
اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج
الاولى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة
واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك
لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في احرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح
جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول
في تلك الجهة فاذا انتقل الى جهتين يلزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقالان
بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى
خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى ولرحى وقفة حال حركة
النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب
ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة
تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة
تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثته حركة متساوية لفصل
البعض على البعض وسكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة
مركبة الى جهتين بتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المتوجهات
فاذن الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة
الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة
وكل بسيط متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس
الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد
بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر ذلك
فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك

كونه فى اول برجى السرطان والحوت فاذن لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة
بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل بحركته وحده لم يفرض ذلك كذلك
والوجه فى القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالى البروج كل يوم اربعة وعشرين
جزءً وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزء من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك
بحركته وحركة للممثل جميعًا الى خلاف التوالى احد عشر جزءً او كسرًا ويحمل الحامل معه
فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما قصاصًا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير
عن موضعه الاول ثلثة عشر جزء وكسرًا والتقدير الاتى قد اقتضى ان يكون مركز
التدوير عند موافاته الشمس فى اوج الحامل فاذا تحرك الفلك كان من موضع الموافاة
حركتهما المذكورتين صار الاوج مما يلى احدهما يعنى الشمس على بعد احد عشر جزء
وكسرًا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلى جانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزء وتحركت
الشمس بحركتها الخاصة بها قريبًا من حوالى الجهة التى تلى المركز منه ايضًا وكانت الشمس
متوسطة بين الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنى عشر
جزءً وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف
بعد المركز عن الشمس سمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة
المضاعفة وهكذا يبقى مما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد
الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعًا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفى
المركز مقابله الاوج اعنى الحضيض فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبل
الاوج من الجانب الآخر فحافاه فى استقبال الشمس وكذلك فى التربيع الآخر فاذن المركز
يوافى الاوج فى الاجتماع والاستقبال والحضيض فى التربيعين واما عطارد فلما كان
له فلكان خارجا المركز اعنى المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل المطلقة
المنوهيته به فى زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالى
قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان
التقدير الاتى مقتضيا ان يكون مركز التدوير فى الاوجين معًا وجب اذا تحرك الفلكان
عن ذلك المواضع ان يصير بعد المركز عن الاوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج
المدير بعد ذهاب قدر الحركتين مثله من الاكثر قصاصًا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله

والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعاً اثنتان للفلكين العظمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا الافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن مرخيا لا يترآى فيه الانعكاس كما يرى من الهلالات وقوس وقزح واجسام موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن حكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فليوجد بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا واما الشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا او كوكبا شئ هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب ويؤكده ما ذكرناه قيل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضى لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه لشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض الى قوله لابان يخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على مواقاة مركز تدوير القمر وجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على مواقاة مركز تدوير عطارد وجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد من الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان ومواقاة حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند

المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك
الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت
بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة
الا الممثلات الستة التى فوق القمر فانها لا يتحرك غير الحركتين المذكورتين
فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد حركات الافلاك
الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذا
الحركات على تفصيل المذكور فى كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة
لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية للتناقض
البعدين توطئ الفلكيين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة
محتاجة الى اثبات اجرام اخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين
الا ان عدد هذه الافلاك ينبغى ان ثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات
كلا ان الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول
الجمل فى عدد الافلاك **قوله** ويلزمك على اصولك ان يعلم ان لكل
جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارجا وفلكا غير
متل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتمين
الفلك فى ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التى
هى مركوزة فيها لا بان تخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك فى ذلك بصيرة انك اذا تأملت
حال القمر فى حركته المتضاعفة واوجبته وحال عطارد فى اوجبه وانه لو كان هناك
اخراق يوجبه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لعرض ذلك كذلك **اقول** وهذا
هو المطلوب الثانى وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمى لذلك
قال ويلزمك على اصولك ايضا علم انهم اختلفوا ايضا فى محركات الافلاك
الخرشية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان لكل كوكب منها بل لكل فلك منها
منزلة حيوان واحد ذى نفس واحدة يتعلق بالكواكب اولا تعلقها وبالافلاك بواسطة
الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك
بتوسطة فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذى هو كالقلب فى افلاكه التى هى كالجوارح

رجعة وسرعة وبطوءً او بعدًا او قربًا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل تلك
الاجسام اشكال غير الكرة كالقائلين بالمنشورات في الخلق والدفوف واشباهها وجعلوها
منضودة في جوّ مشتمل عليها هو نخن فلك الكل ومنهم من جعلها في حركاتها ايضًا
مختلفة كالقائلين باستدخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة
وكالقائلين باقبال الفلك وادبارها من استناد ذلك الى الحركة بسيطة
متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين يلتزمون
القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضًا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب
استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من
خمسين وما فوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطليموس الفاضل اثبتوا
لكل فلك كوكبًا ممثلًا بفلك البروج مركزه مركز العالم ويسمى
محدبه مقعرما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل
على سايرالافلاك الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك الحوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى
الماثل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل
عن الممثل والماثل يتماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض
اوجًا والاقرب منه حضيضًا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو
في نخن الخارج المركز مماس محدبه سطحية على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض
ذروة واقربهما حضيضًا ماخلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعني خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس
رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في
تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس والمركوزة
في الخارج المركز وزاد والعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا
المركز يشمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير
ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير
اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير
اثنين وعشرين ومع الفلكين العظمين اربعة وعشرون عشرة منها موافقة

افلاكها وكواكبها كثيرة العدد اقول هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب
اكثرها مما من بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكرا وتنبيها على
كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة محركاتها
عنى نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعنى عقولها والرابع معرفة
اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها فى بعض الامور وفى آخر الفصل ترغيب على تعرف
علتها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم
الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل
انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى
كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة و
الثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف وبيف وعشرون كوكبا والطريق
الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد
واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة
بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهى استناد كل حركة الى
جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال فى
الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق
والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم فى عددها اختلافا لا يرجى زواله
بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة
والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية محيطة
بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالى محدب السافل يكون مراكز الجميع
مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه
وان كان لكون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك
البروج وسبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وانه كان فيه
ايضا خلاف والمتأخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب متحرك للكل بالحركة اليومية
وجعلوه محيطا بالكل تحرزا عن الفريقين جعلوا الفلك الكلى لكل كوكب منفصلا
الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلافات حركات فلك الكواكب طولا وعرضا واستقامة

كثيرا وان كان لكل كرة محركا ومشوقا بخصائصه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق ومفارق **اشارة** الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الهوية الا بالنوع بسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علته للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما معا والهما معا ولا يكونان معا مما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي

اقول يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط السابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالنوع وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه ليس ولا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة يوجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او يوجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك الفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة **تنبيه** قد يمكنك ان يعلم ان الاجسام الكرية العالية

العقول ان قوما من المشائيين ظنوا ان المتشبه به فى جميع السماويات واحد لان المعلم
الاول قد حكم فى موضع بوحدته وفى موضع آخر بكثرته وذكر ان وجه كل
واحد من تولده فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هى نفوسها المنطبعة
فى اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال فى المتحرك بالذات يتحرك
بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهى
الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا وذلك المحرك الذى لا يتحرك من حيث
هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين
متحرك اما بالذات او بالعرض وذلك غير واجب لانه لا يجوز ان يكون المحرك
غير متحرك من جهة ما هو محرك فيكون متحركا من جهة اخرى مثلا من حيث
كونه حالا فى مادة وهذا هو الذى جملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة
فى مواد الافلاك وان النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم فى هذا الفصل
بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح
بانه محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جميع القولين وانتاجهما
والثانى اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هى مبادى تشوقاتها
وتقرير ذلك ان تصور العقلى لا يمكن ان يكون بجسم او قوة جسم لما مر فى النمط الثالث
وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلى لا يمكن
ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم
فاذن هى عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض فقد ان الشيخ انزال وهم
من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها
ببيان معنى الحركة بالعرض وبقى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك
ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائيين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور
وانما يذهب اليه قوم منهم كما مر ويدل على ذلك قول الشيخ فى كتابه الموسوم
بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يعتبر عدد الكرات المتحركة على
ما كان ظهر فى زمانه ويتبع عدد ها عدد المبادى المفارقة والاسكندر يصرح ويقول فى
رسالته التى فى المبادى ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عددا

هو الثالث فقط وا عترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية
لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات
منه من غير احتياجه الى نفس وحر لا يمكن القطع في شئ من القوى بانها لا تقوى
على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما
يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجد الا عند
تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون
كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فيصل التجددات
في المحرك والحركات في المتحركات فاذن لا بد من متحرك يتجدد احواله وليس هو
بعقل لما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها
الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب القوة
لا نها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور
فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله **اشارة** فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض
منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيأت نفسانية شوقية ينبعث
عنها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق
متصل فيما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن
غير هذا **اقول** لما بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل
وصدور الافعال بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح **استشهاد** صاحب
المشائيين قد شهد بان محرك كل كرة محرك تحريكات غير متناهية وانه
غير متناه القوة وانه لا يكون لقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا
ان الحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات
عقلية ولم يحضرهم ان المتصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم شئ غير
ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت
لم تستحسن ان يقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض لا بالمجاز وذلك
لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشئ صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه
تغير ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه **اقول** قد مر لي بيان كثرة

يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذى يثبت هو المحرك اولا ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية **اقول** قد تبين فى الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلى وذلك توهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافى كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلى وتحريك العقل تحريك غائى والغاية وان كانت من حيث هى علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهى من حيث انتهاء الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب وبه يحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناه التحريك لا دائم التحريك فيكون بغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهى التحريك تحرك شيئا آخر ثم تصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفصل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهى والتأثير الغير المتناهى على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية وانما الممتنع فى الاجسام احد هذه الثلثة فقط **اقول** معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك ليكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هف ونبه على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلى غير متناهى التحريك تحرك قوة حالة فى جسم اى يتجدد منه فى تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية فى ذلك الجسم لا على ان يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلى وتفعل بحسب انفعالاتها تلك شرح فى البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدعية وذكر ان الممتنع على القو

التحريك فنبه بامتناع صدور مسمى التحريك عنهما اعنى الذى بالقسر والذى بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذى اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الذى استعمله فيه فهذا البرهان الذى اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا مما يجب ذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهى عن قوة حالة فى الجسم لا معاونة فيه منقسمة باتقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة فى اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة فى الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذى يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلو عن معاوقات يقتضيها طباع بسايطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسامها لكون تلك المحال اجساما اليه فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة فى هيولاتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهى متفارقة عقلية **اقول** وفى بعض نسخ فهى غير جسمانية فهى مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا يكون الا دورية وبان فى النمط الثانى ان الاجسام المحركة بالحركة الدورية هى السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور فى الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسمانى يكون مفارقا فاذن هى مفارق والمفارق اما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله بخروجه ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن مفتقرة فى التحريك الى شئ يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرجه تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التى

متشابهة للقوة فى الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتين
بالاطلاق فانها فى الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيه من القوة شبيهة تلك وزيادة
اقول وهذه ثالثة للقدماء وهى ان القوة الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام
وينتاسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متحيزة بتحيزها
والفاظ الكتاب واضحة قوله نقول لايجوز ان يكون فى جسم من الاجسام قوة
طبيعية تحرك ذلك الجسم حركة طبيعية بلا نهاية اقول لما فرغ من المقدمات
شرع فى المقصود وهو ماذكرناه فى صدر الفصل فقوله ذلك لان قوة ذلك
الجسم اكبر اقوى من قوة بعضه لو انفرد اقول اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس
لزيادة جسمه فى القدر تاثير فى منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين
واحدة اقول اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة
لو كانت فى الكبير اكثر منها فى الصغير مع ان القوة فى الكبير ايضا اقوى منها
فى الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس الامر كذلك لما مر فى المقدمة
الاولى وقوله بل المتحركان فى حكم ما لايختلفان والمحركان مختلفان اقول اشارة
الى ما استبان فى المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب
القوابل وقوله فان حركاتهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض
ماذكرناه اقول تقرير البرهان بالاحالة الى ماامر وهو انه يلزم من ذلك
وقوع التفاوت فى الجانب الذى فرض غير متناه ويلزم منه تناهى الاقل لما مر و
قوله وان تحرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة
متناهية فكان الجميع متناهيا اقول تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك
لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهى المحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان
ذلك فى الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هى غير متناهية
فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث
ماذكره وهو ان تناهى حركات الاصغر يقتضى تناهى حركات الاكبر ايضا لكونهما
على نسبة جسميتهما المتناهيين على ماامر فى المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما فى الكتاب
واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية

لا نهاية في سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المتقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه من مفهوم ما وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي يلي الحال لم يكن الاستدلال على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لا متداد ها مبدأ واحد بالعرض وكانت متناهية لزيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لا يكون مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك القوة كله كما مر فاذن كبيرة وصغيرة اذا فرضتا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه **مقدمة** اخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل حسبي ان يعرض ذلك بسبب القوة اقول وهذا ثانية وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعته لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة وانها يختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير **مقدمة** اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت

الذى اورده الفاضل الشارح عليه يتجه بان يكون التفاوت فى التحريكين
بالسرعة والبطوء وح لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع بان المراد بالقوة المذكورة
ههنا هى التى لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على ما مر تحقيقه اورد
عليه سؤال آخر وهو ان القائلين بتناهى الحوادث لما استدلوا بوجوب
ازدياد كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع
موجود فى وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن
ان يكون مقتضيا لتناهيها قال وللقائل ان يرد عليه ههنا ما رد به هو عليهم
بعينه هو ان يقول ليس المحركات التى تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود فى
وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد بعض تلامذته
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال
وهذا المعنى الحاصل فى الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من
كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت فى القوة عليها بخلاف الحوادث
فان مجموعها لما لم يكن موجودا فى وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان
ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود ويقول انكم انما يستدلون على تفاوت
القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت فى تلك الافعال وح يعود
الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفى الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية بل ذكر
فى آخر المطالب الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد فى وقت وغير المتناهى المعدوم
قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونه غير متناه فى العدم وفى هذا الكلام
تصريح بان كثرة الشئ وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما
وباللانهاية معا فى النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعنى جهة الكثرة والقلة وجهة
اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد من تناه فى العقل او فى الخارج مقدارا كان
او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد
فى الجهتين معا بالتناهى او يسلب عنه فرد التناهى او يوصف فى احدهما بالسلب و
فى الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا فى الجهة
التى موصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهى فاذن الحكم بهما من جهة يلحق

امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت
جسمانية وحركت جسماً فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع
لانه اما ان لا يكون محالا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل
عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز
ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسماً غيره اشارة الى فساد القسم
الاول والجد عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب
تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسماً آخر من مبدأ مفروض حركات
لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج
الى الفعل تخرج فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الاول في
الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب
ان يتحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعة
المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم
يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر
وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر
فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا لم ينبه عليه الشيخ في
هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي
ولما كان مبدأ التحريكين واحداً بالعرض وجب ان يقع بالزيادة التي بالقوة في الجانب
الآخر التي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه القطاع الاقل فيكون
من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض
محال واعلم ان هذا البرهان اعم مأخذاً مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة
الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكهما
اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية
يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى جسمانية والاعتراض المشهور

لیس یقع دفعة ولا فیها ما هو اول حرکة ومفارقة وان یزول کونه موصلا واقع دفعة اقول هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور یقولون فی حجتهم التی حکینا عنهم اعنی التی زیفها الشیخ عند اثبات الآن الثانی ان المتحرک یصیر بعد الوصول مفارقا وقد رد علیهم من تنازعهم فی مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحرکة منسوبة الی ما یتحرک عنه والحرکة لیست وقوعة دفعة بل فی زمان ولا یوجد منها شیء وهو اول لها لان کل جزء یوجد فیها فانه ینقسم ایضا الی اجزاء یتقدم بعضها الی بعض وهکذا حال المفارقة وما یشبهها فاذن لا یصح ان یقال صار المتحرک مفارقا او مبائنا فی آن بل یجب ان یقال ان المتحرک صار غیر موصل بعد ما کان موصلا او زال عنه کونه موصلا فی آن فان کون الشیء غیر موصل قد یقع فی آن کما یقع فی زمان وما ذکره الشیخ فی الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا یصیر صحیحة ان بدلت لفظ المبائنة بالاماسة فغیر مناف لقوله هذا لان تلک الحجة من نفسها ضعیفة والحجة التی یکون فسادها من جهة المعنی لا یصیر صحیحة بتبدیل الفاظها تبدیلا غیر مؤثر فی المعنی اما الحجج الصحیحة فربما یوهم فسادا اذا لم یکن الفاظها مطابقة لمعانیها الصحیحة فهذا ما یمکن ان یقال فی تقریر المسئلة **تذنیب** والحرکة التی یجب ان یطلب حال القوة علیها من حیث هی غیر متناهیة هی الدوریة **اقول** قدمنا فی الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضیة ان القوة التی لا نهایة لها هی التی یکون علی اعمال او حرکات غیر متناهیة وتبین فی الفصلین الاخیرین ان الحرکة الغیر المتناهیة هی الدوریة فاذن الحرکة التی یجب ان یفرض حال القوة علیها من حیث هی غیر متناهیة هی الدوریة لا غیر ولما کان هذا الحکم فرعا علی ما تقدم حصل هذا الفصل تذنیبا له وقد ظهر فی هذا الفصل ایضا انه یرید بلا نهایة القوة لا نهایتها بحسب المدة والعدة **اشارة** اعلم انه لا یجوز ان یکون جسم ذو قوة غیر متناهیة تحرک جسما غیره لانه لا یمکن ان یکون الا متناهیا فاذا تحرک بقوته جسما ما من مبدأ یفرضه حرکات لا یتناهی فی القوة ثم فرضنا انه یحرک اصغر من ذلک الجسم بتلک القوة فیجب ان یحرکه اکثر من ذلک المبدأ المفروض فیقع الزیادة التی بالقوة فی الجانب الآخر فیصیر الجانب الآخر متناهیا ایضا هذا محال **اقول** یرید بیان

حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من
الموجودات التي يحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة
ولا مما لا يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها
والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب لذلك
تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة
المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده
في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض
لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية
عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل
اولا ثم بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين
مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد عنه اما احدهما او كلاهما
وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** فكل حركة
في مسافة ينتهي الى سكون **اقول** لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين
المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية
وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة
الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة
على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون
لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه
والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافة المستقيمة فاذن هي وضعية
دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير
المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى
ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة
متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات
السكون المذكور كل الافتقار **فائدة** انما يجب ان يقع صار غير موصل ولا يجب ان يقع
ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك

فلم لا يجوز ان يقع اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس
لزمان اللامماسة طرف آن غير المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على
الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل
الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك
ان يكون حصول لها حصول اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة
الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان
ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده
ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان
واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء
وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا معنى الحصول على التدريج ويقابله
ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كحصول المتحرك على مسافة
اي منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان
بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه و
هذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون
والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول ولكون المتحرك على
مسافة بينما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه
ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي
يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة
موجودة هناك يصادق على طرف الخط وليس يصادق على نفس الخط المتصل
واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك يصادق على نفس الخط وليس يصادق على طرفه
ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست
بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة
في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة
التي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون
مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال يقتضي

عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغائر الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان نسب الحركة اعني الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها يبينه على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانيا والثاني يقضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنات قال واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولهم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عنه استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده فلعله قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشئ بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشئ وعدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول لا يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه ان لم يحصل شئ لم يكن الحصول في ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هيف وان حصل شئ وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشئ في الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شئ على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم

ذكر الحدود لان البيان فى الحركات الاينية المختلفة التى يفعل نقطة هى نقطة زوايا الانعطاف
او الرجوع يكون بسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هى التى يقع بها الوصول
والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التى يقع بها
وصول بالفعل هى منقطعة والحركة الواحدة التى لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض
وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة
عليها عنده هى المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعنى الميلين
ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك
بانه يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده فى ذلك الآن
واشار الى امكان وجوده فى آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة
وغيرذلك مما لا يقع فى آن ثم اثبت بعد ذلك الامر الثانى بقوله ثم انه يزول عنه
كونه موصلا الى قوله لا كون الشئ مفارقا او متحركا وانما قال يزول عن المحرك
كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعنى الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة
المتحرك للحد لان المحرك الاصلى الذى يتبعث الميل عنه اعنى الطبيعة او الارادة اذا قهر
القاسرة ربما يكون باقيا وان زال عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول واشار
بقوله فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون فى جميع
ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى
زمانا الى وجود الزوال فى الآن الذى هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشئ
اذا كان موصلا فى زمان ثم صار غير موصل فى زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين
الزمانين ولا يجوز ان يكون الشئ فى ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع
خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود مما لم يرد عليه
امر بعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد فى آن كان لا محالة موجودا
فى الآن الفاضل فكان الاتصال الذى هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما
لم يذكر المحرك الثانى اعنى الوارد المتجدد لان الحجة يتمشى من غير ذلك فان الميلين
المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر
ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المعنى

عنه فلا محالة يصيبين مفارقا او مبائنا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن
اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مبائنا له معا فاذن
هما متغائران فلا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول
بالاجزاء الذي لا يتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك
الزمان متحركا لانه ليس متحركا الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة
ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها
حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال مبائنة المتحرك للحد التي حركته
عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوان المبائنة ظرف زمان المبائنة فليس يمتنع
ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه ظرف للحركة عن ذلك الحد وظرف
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوانه انما يصدق فيه الحكم على المتحرك
بانه مبائن فهو آن مغائر لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك
المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين
الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اورد وابدل لفظ المبائنة لامماسته فانه
يجوز ان يكون ظرف زمان اللامماسة مماسة لتقر اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة
الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجودة يسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد
ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى
باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة ان الوصول والميل من الامور التي توجد في آن
وليس من الامور التي لا يوجد الا في زمان كالحركة واما المبائنة فلا يحدث الا بعد وجود
ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذي يحدث فيه الميل الثاني هو
ان الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان
يكون المتحرك فيه عديم الميل وليست عديم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حدودا او نقطا
والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة
يفعل حدودا مثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها
فانها انما ينتهي الى حد ما ين جع عنه فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد

ذكر الحدود لان البيان فى الحركات الاينية المختلفة التى يفعل نقطة هى نقطة زوايا الانعطاف
او الرجوع يكون بسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هى التى يقع بها الوصول
والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التى يقع بها
وصول بالفعل هى منقطعة والحركة الواحدة التى لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض
وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة
عليها عنده هى المبنية على امتناع اجتماع الحركين المختلفين اعنى الميلين
ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك
بانه يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده فى ذلك الآن
واشار الى امكان وجوده فى آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة
وغير ذلك مما لا يقع فى آن ثم اثبت بعد ذلك الامر الثانى بقوله ثم انه يزول عنه
كونه موصلا الى قوله لا كون الشئ مفارقا او متحركا وانما قال يزول عن المحرك
كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعنى الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة
المتحرك للحد لان المحرك الاصلى الذى ينبعث الميل عنه اعنى الطبيعة او الارادة اذا فرض
انقاسرة ربما يكون باقيا وان زال عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول واشار
بقوله فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون فى جميع
ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى
زمانا الى وجود الزوال فى الآن الذى هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشئ
اذا كان موصلا فى زمان ثم صار غير موصل فى زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين
الزمانين ولا يجوز ان يكون الشئ فى ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع
خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود مما لم يرد عليه
امر بعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد فى آن كان لا محالة موجودا
فى الآن الفاضل فكان الاتصال الذى هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما
لم يذكر المحرك الثانى اعنى الوارد المتجدد لان الحجة يتمشى من غير ذلك فان الميلين
المختلفين ليسا بممتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر
ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المعنى

عنه فلا محالة يصيبن مفارقا او مبائنا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن
اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مبائنا له معا فاذن
هما متغائران فلا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول
بالاجزاء الذي لا يتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك
الزمان متحركا لانه ليس يتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة
ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها
حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال مبائنة المتحرك للحد التي حركته
عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوان المبائنة ظرف زمان المبائنة فليس يمتنع
ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه ظرف للحركة عن ذلك الحد وظرف
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوانه انما يصدق فيه الحكم على المتحرك
بانه مبائن وهو آن مغائر لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك
المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين
الموضع المبائن لذلك الحد قال وكذلك ان اورد وابدل لفظ المبائنة لامماسته فانه
يجوز ان يكون ظرف زمان اللامماسة مماسة لتقرا قام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة
الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجودة يسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد
ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى
باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة ان الوصول والميل من الامور التي توجد في آن
وليس من الامور التي لا يوجد الا في زمان كالحركة واما المبائنة فلا يحدث الا بعد وجود
ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذي يحدث فيه الميل الثاني هو
ان الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان
يكون المتحرك فيه عديم الميل وليست عديم الميل يكون ساكنا ونعيد تقرير هذه المقدمات
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حدودا او نقطا
والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة
يفعل حدودا مثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها
فانها انما ينتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد

یکون ثلثة اصناف الاول قوی یفرض صدور عمل واحد منها فی ازمنة مختلفة کرماة یقطع سهامهم مسافة محدودة فی ازمنة مختلفة ولامحالة یکون التی زمانها اقل اشد قوة من التی زمانها اکثر ویجب من ذلک ان یقع عمل غیر المتناهیة لافی زمان والثانی قوی یفرض صدور عمل ما منها علی الاتصال فی ازمنة مختلفة کرماة یختلف ازمنة حرکات سهامهم فی الهواء ولامحالة یکون التی زمانها اکثر اقوی من التی زمانها اقل ویجب من ذلک ان یقع عمل غیر المتناهیة فی زمان غیر متناه والثالث قوی یفرض صدور اعمال متوالیة عنها بالعدد کرماة یختلف عدد رمیهم ولامحالة التی یصدر عنها عدد اقل ویجب من ذلک ان یکون لعمل غیر المتناهیة عدد غیر متناه فالاختلاف الاول یکون بالشدة والثانی بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلک فنقول نبه الشیخ فی هذا الفصل علی کیفیة اتصاف القوی بالنهایة واللانهایة علی الاجمال وکان مراده ما یختلف فی النهایة واللانهایة بحسب المدة والعدة فقط و لذلک مثل بالمدرة التی یتحرک حرکة متناهیة بحسبهما وبالسماء التی تتحرک حرکة غیر متناهیة بحسبهما وذکر ان المتناهی وغیر المتناهی للقوی باحد هذین الاعتبارین مع انهما قد یقالان بغیر المعنیین یعنی یقالان للکم اولما هو ذو کم اشارة الی الحرکات التی یفعل حدودا او نقطا هی التی یقع بها الوصول والبلوغ عن محرک موصل یکون فی آن الوصول موصلا بالفعل فان الایصال لیس مثل المفارقة والحرکة وغیر ذلک مما لایقع فی ان تر انه یزول عند کونه موصلا فی جمیع زمان مفارقة المتحرک للحدود ویکون صیرورته غیر موصل دفعة وان بقی زمان لاکون الشئ مفارقا ومتحرکا والآن الذی یصیر فیه غیر موصل دفعة غیر الآن الذی صار فیه موصلا دفعة وبینهما زمان کان فیه موصلا وهو زمان السکون لامحالة اقول یرید بیان امتناع اتصال الحرکات المختلفة بعضها ببعض من غیر ان یقع بینها سکونات لیتبین به ان الحرکة التی هی علة الزمان وضعیة دوریة واعلم ان القدماء قد اختلفوا فی هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الی اثبات هذا السکون وذهب افلاطون ومن تبعه الی نفیه ولکل واحد من الفریقین حجج ومناقضات والحجة المشهورة للشبتیه ان المتحرک الی حد ما بالفعل انما یصیر واصلا الیه فی آن ثم انه اذا تحرک

للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس كاضطراب بغتة
او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض
لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل فى صورته ويجرى مجرى خيالاتها
فى انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدء المفارق
الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها
محركة للفلك بتوسط صورة خيالية منبعثة عنها منطبعة فى الفلك كنفوسنا
الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
اى بالجهد فى التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما
لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك
خفى قبل ان يعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقى الفصل واضح وههنا قد تم
كلامه فى غايات افعال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة
هى مبادى تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك
هو وجه مناسبة ما ياتى من الكلام لما قبله **قوله** القوة قد تكون على اعمال
متناهية مثل تحريك القوة التى هى فى المدرة وقد تكون على اعمال غير متناهية
مثل تحريك القوة التى للسماء تحريكى الاول متناهية والاخرى غير متناهية
وان كانا قد يقال ان لغير هذين المعنيين اقول النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التى
يلحق الكم لذاته ويلحق كل ما له او شئ يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها
ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهى العدد ولاتناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض
لانهايته فى الازدياد لانهاية للمقادير اعنى تزائد الاتصال فقد يمكن فرض لانهايته
فى الانتقاص لانهاية الاعداد اعنى مراتب الانفصال والشئ الذى له مقدار كالجسم
او عدد كالعدل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما الشئ الذى يتعلق به شئ
ذو مقدار او عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان او اعمال متوالية لها
عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال
والذى يحسب للمقدار يكون مع فرض وحدة العمل اما مع فرض الاتصال فى زمانه او مع
فرض الاتصال فى العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات

آخر اولى زيادة تبصرة الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه
بعد ان تعرفه فى الجملة فان قوى البشر وهم فى عالم الغريبة قاصرة عن اكتناه
ما دون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يزيد تشبيها ينال منه على التجرد
اصر ان يعرض منه فى بدنه افعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما
يعرض فى ذلك من الفعالات يتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
فيه فربما لاح لك سر واضح خفى فاجتهد واعلم انه كيف ذلك وانه يكون
هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية
صرفة بحسب استعداد تلك القوى الحيوانية وانت عند تلويح المعقولات
فى نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى
حركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا
فيه فاسمع اقول قد تبين فيما مر ان محرك الفلك انما يخرج تحريكه اياه او ضاعه
من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل
وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس
الى محركة فالكمال اللائق بالمحرك هو التشبه بمبدأه فى صيرورته بريا من القوة لكن
الكمال والتشبه امر ان يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع
اللوازم فاذن ههنا شئ ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره
مقيسا الى المتحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق اسم التشبه
والشيخ ذكر فى هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالجملة
فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية
المملوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهيته ما هو اقرب اليها منها فكيف ماهيات
كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك
بما يزيد الاستبصار فى تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة
عقلية وأورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية فى الانسان التى هى المبدأ
الاول لتحريك بدنه لا يتعطل عمله ان معان نفسه الناطقة فى افكارها العقلية
بل يتمثل فيها صورا خيالية يحاكى تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما يعرض

بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها بان التمسك بمثل ذلك فى جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون والنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى انها داخل الحركة الى التشبه هى بعينها داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك **قوله** واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد **اقول** اى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك شرح صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة **قوله** وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا او لاجله تشابهت الحركات فى انها دورية **اقول** هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعنى العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان التشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة لوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك التشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجود المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذى هو موجود خاص والجواب عن الثانى ان الحركة يمتنع ان يكون لشئ واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لا مرثابت فاذن هى للافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شئ آخر لا بحسب ذوات الفلك فاذن يكون استدارتها التى هى هيأت تابعة لها بحسب شئ

تحت كرة القمر وكانوا سمعوه ايضاً وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها اراد وان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر لكن بالتشبه بالخير المحض والتشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سميت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر يضيف اليه ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينقطع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما يقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شئ معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيريته يخصها والحركة كانت لا يضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما لاجله شئ آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشئ الاخس اقول فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا لكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة على غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز التكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه

اختلاف مبادیها المتنبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلامیین وغیرهم
ذهبوا الی ان المتشبه به هو الجسم فکل فلک سافل فهو متشبه بما یحیط به علی
ما سیأتی بیانه والشیخ ابطل ذلک بانه یقتضی تشابه الحرکات فی الجهات و
الاقطاب وان اوجب قصورا فانما یوجب ضعف المشبه عن التشبه التام
لا مخالفته ولیست التشابه موجودا الا فی قلیل یعنی فی الممثلات لفلک البروج
غیر ممثل القمر فانها تشبه فلک البروج فی الحرکات والاقطاب واعترض الفاضل
الشارح بان تشبه الفلک بالعقل هو بان یستخرج کمالاته اللائقة به الی الفعل
کما فی العقل وهذا معنی مشترک بین العقول ولیس لما به امتیاز کل عقل عن آخر
مدخل فی ذلک فان المتشبه به شیء واحد والجواب ان خروج الکمالات الی الفعل
امر کلی لا یمکن ان یصیر غایة لحرکات جزویة بل یجب ان یکون غایات الحرکات
الجزئیة امورا جزئیة یلزمها هذا المعنی الکلی وتلک الامور وان کان اختلاف الحرکات
قد دلنا علی اثباتها لکن لیس لنا الی معرفة مهیاتها المتخالفة طریق علی ما سیجیء بیانه
قال ویحتمل ان یکون سبب اختلاف حرکاتها هو اختلاف هیولاتها بالمهیة کما یجیء بیانه
فلا یکون کل هیولی قابلة الا لحرکة خاصة والجواب عنه مضافا الی ما مر ان ذلک
یقتضی کون الحرکة المستدیرة طبیعیة وقد مر فساده **وهم وتنبیه** ذهب قوم الی
ان المتشبه به واحد فقط اوان الحرکات کان یجوز فیها ان یکون متشابهة ولکنها
لما کان سوالبها ان تتحرک الی ای جهة اتفقت فینال الغرض بالحرکة تحرکان یمکن لها
ان یطلب الحرکة علی هیئة نفاعة لما یجب ان لم یکن الحرکة فی اصلها لذلک جمعت
بین الحرکة لما استدعی منها الحرکة من الغرض وبین جعلها علی هیأت نفاعة ونحن
نقول لو جاز ان یتوخی بهیئة الحرکة نفع السافل جاز ان یتوخی بالحرکة ذلک وکان
لقائل ان یقول لما کان لها ان تتحرک وان یسکن سواء لدیها الامران مثل حرکتین
الحرکتین ثم کان ان تتحرک انفع للسافل اختارته بل اذا کان الاصل هو انها لا تعمل
لاجل السافل بل انما تطلب شیئا عالیا فیتبعه نفع فیجب ان یکون هیئة الحرکة
کذلک **قوله** قال الشیخ فی سائر کتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسکندر اذ یقول
ان الاختلاف فی هذه الحرکات وجهاتها یشبه ان یکون للعنایة بالامور الکائنة الفاسدة الخ

بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرتسم عنه على ماتحته **قوله** ومبدأ ذلك
في احوال الوضع التي هي هيأت فياضه وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل
مما يمكن من التعاقب **اقول** يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل الشبه به يكون
في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني
الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير
في ثلثة منها هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في
الوضع وانما قال التي هي هيأت فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها
على الاجسام السفلية بحسب وضاعها والهيأت ليست بذاتها فياضة لكن
لما كانت معدة للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني
في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل الشبه فهذا تقرير
ما في الكتاب وانما وسم الفعل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة
السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجواهر المثبتة اعني العقل
قوله لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا او هو مختلف
ولو كان لواحد منها تشابه بالآخر تشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل
اقول يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد
اشار في بعض اقواله الى ان التشبه به في الجميع شئ واحد وهو العلة الاولى وقد اشار
في بعض مواضع آخر ان كل فلك فقد تخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به
فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل
الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع
الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة
معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبائع يقتضي وضعا معينا والا لكان
النقل عنه بالقسر الى جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة يحتمل في
طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون
طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض عن الحركة مختصا بذلك
لان الارادة تبع للغرض لان الغرض تبع لها فاذن السبب لاختلاف الاعراض ويلزم من ذلك

عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلب ابدا فهو طالب المحال والارادة
المنبعثة عن ارادة كلية متصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان
يكون نحو شئ محال فاذن المعشوق ليس من كمالات متحرك ولا مما يحصل بالحركة
ذاته او حاله بل هو شئ متحصل الذات خارجا عنه ليس من شانه ان ينال وظهر
ان المتحرك انما يريد ينيل الشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه
يستقر لكمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه
يستقر كمالا او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضى عود القسمين
المذكورين اعنى الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقى ان يكون الحركة لنيل شبه
لا يستقر **قوله** فلا ينال لكماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان
المتبدل بالعدد يستقر نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له
خروج لا محالة ولنوعه ولصنفه حفظه بالتعاقب **قول** اى فلا ينال الشبه بكماله اذ هو
غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لا يصاله
وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد ويستقر نوعه بالتعاقب
وكل عدم يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء التوبة
اليه لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك
الباقى المحفوظ دون الزائل المتصرم **قوله** فيكون المتشوق متشبها بالامور التى
بالفعل من حيث برائتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه
بالعالى لا من حيث هو فاضله على السافل **أقول** فيكون المتشوق يعنى محرك
السماء متشبها بنحو ما من الشبه وفى بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو تشبها
يعنى يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبها ما بالامور التى بالفعل يعنى المعشوق
وهو العقل من حيث برائتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض اى فى حال كونه
راشحا عنه الخير من حيث هو يشبه بالعالى يعنى مقصودة بالقصد الاول هو
التشبيه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه به
من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثانى فان ترشح عنه الخير حال التشبه
كما ترشح عن معشوقه وفى لفظة ترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك

منافرفاذن هذ
واما الصادر
وتحريك
الذى يتغير
فليلتز
الموجود فى
قوله ولا
اقول كل
وكل مطلوب
فرط المحبة والحمة
غير محصل
بحركة والا
بيانا ووصفا
ذات المعشوق
حال ما
ملاقاة
واما ان لا
او حالا من
حركة لا
او حاله وهم
اما الان بيا
اذا او وطن
لا يستقر
يكون
وقتا ما او لا

احسن واولى به والثانى ان المراد الكلى كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على القطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجود الطبيعة او معد ومهاد ائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعنى المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يق كان فيما لم يزل لها شئ مفقود ثم حصل او يق كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالا تها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب الغواشى الجسمانية وهى مبرأة عنها والمحرك السماوى بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلى لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هى ناقصة تطلب مبادى الكمال منها وقد صارت بذلك متجددة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متبائنين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء اما صاحب ارادة جزئية منطبع فى جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها لتنال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلى المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اى ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع وليس هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولا يمكن ان يق ان

تحريكها للسماء لداع شهوانى او غضبى بل يجب ان يكون اشبه عن عقلنا العملى اقول يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهى النسبة بالمبادى العالية التى هى العقول المجردة ولم ينبه على وجود تلك المبادى فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادى يكون صادرا اما عن تصور حسى او عن تصور عقلى فالصادر عن التصور الحسى يكون الداعى اليه اما جذب ملائم او دفع

منافرا فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهوانى او غضبى كما فى انواع الحيوانات
واما الصادر عن الصور العقلى فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملى
وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهوانى او غضبى لانهما يختصان بالجسم
الذى يتغير وينفصل عن حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة
فليلتذ او ينتقم من محل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذيذ او غلبة على النحو
الموجود فى الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادر عن العقل العملى

قوله ولا بد ان يكون للمعشوق ومختارا اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما

اقول كل تحريك ارادى فهو لشئ يطلبه المريد ويختاره وجوده على عدمه
وكل مطلوب مختار محبوب فدوام الحركة انما يكون لعشق الطلب الذى يقتضيه
عشق المحبة والمحبة المفرطة هى لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا
غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يتحصل
بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشئ وهو محال والشئ المحصل بالحركة يكون
اينا او وضعا او كما او كيفا او ما يتبعها من كمالات الجسم وح انما يكون الحركة لينال
ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة يتوجه نحو حصول
حال ما للمحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسته وموازاته او
ملاقاته لم يكن حاصلا فتحصلت بالحركة وح يكون الحركة لينال حال ما من المعشوق
واما ان لا يكون الحال حالا منه ويجب ح ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق
او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة وح لا يكون الحركة
حركة لاجله هف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال نسبة ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذى كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون
اما لان ينال ذاته او حاله او لشان ما يشبههما **قوله** ولو كان الاول لم تقف

اذا او طلب الخ وكذلك لو كان لطلب نيل لشبه من حيث ليستقر فهو لنيل شبه
لا يستقر **اقول** اى ولو كان المعشوق مما ينال بالتحرك ذاته او حالا منه وبالجملة
يكون من كمالات المتحرك الذى لا يكون حاصلا فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل
وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك

احسن واولى به والثانى ان المراد الكلى كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على القطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجود الطبيعة او معد ومهاد ائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعنى المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يق كان فيما لم يزل لها شئ مفقود ثم حصل او يق كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالا تها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب الغواشى الجسمانية وهى مبرأة عنها والمحرك السماوى بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلى لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هى ناقصة تطلب مبادى الكمال منها وقد صارت بذلك متجددة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متبائنين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء اما صاحب ارادة جزئية منطبع فى جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها لتنال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلى المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اى ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع لوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولا يمكن ان يق ان

تحريكها للسماء لداع شهوانى او غضبى بل يجب ان يكون اشبه عن عقلنا العملى قوله يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهى النسبة بالمبادى العالية التى هى العقول المجردة ولم ينبه على وجود تلك المبادى فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادى يكون صادرا اما عن تصور حسى او عن تصور عقلى فالصادر عن التصور الحسى يكون الداعى اليه اما جذب ملائم او دفع

قد تعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة
الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر
بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادة مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم
ان المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون
محصل الطبيعة او معدوما ومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال انه لم يزل شئ
لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل لها حاصلا وهو مطلوب
بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسب
امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا فى ان يحصل
منها حيوان واحد كما عليه حالنا الان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث
تتميمه لطلب مبادى الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس
السماء فهى اما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها لينال ضربا
من الاستكمال ان كان وفيه سر اقول قال الفاضل الشارح اثبت العقول فى هذا النمط
باربع طرق وهذا الفصل معرا ربعة فصول لعده مشتمل على الطريقة الاولى واقول
انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفى الغاية عن افعال المبادى
العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول
فبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير
عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان يقول قد تبين فى النمط الثالث
ان المحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدأ الارادة
الكلية المطلقة الاولى يعنى الارادة التى لا تعلق لها بامر جزئى التى ينبعث الارادات
الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام
فان الاجسام وقواها لا يتصور بالكليات وتلك الذات اما ان يكون كاملة
الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثانى
هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور
الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة
وقد تقرر فى آخر النمط الثالث ان المحرك السماوى يطلب بارادته ما هو

ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة
في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان المطلوب كان
مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها
ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق
عليها هذه الثلثة لانها مما يشاركه غيره فيها ومعاينها دالة على نفي الغرض
عن فعله وقدم الغني لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب
به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقين في فصلين بعدها وذكر في الفصل
السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الخير او حسن الفعل كان ايضا
مستكملا ولما كان البيان متنا ولا لغير المبدأ الاول من المبادي العالية
حمل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها
مع انه تابع للارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر
تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف
يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة
بعد تهذيبها خطابية لانه يق ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا
ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق
الذم كان الزام الشئ على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون
الله يستفيد الاولية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه
وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات
اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشئ خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج
عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة
لم يكن غنيا ان يق معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته
بل كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله
مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشئ لا يكون تاما
ان لم يكن ذلك الشئ والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات او ليس مفوضا
الى من ينظر في الكلامين وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان الحركات السماوية

ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضى استحقاق مدح اولا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به معرفذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضى ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتبجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجرى مجراها فى هذه الفصول **اشارة** لا تجد ان طلب مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله محققا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها **اقول** لما بين ان العلل الغائية لا تفعل لغرض فى الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد فى الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر فى هذا الفصل ان تمثل النظام الكلى اى تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد فى علم البارى السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التى يجب ويليق ان يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات يقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية فى جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان البارى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالى بالانتفاء باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافى الغنى وينافى الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى فى حده وينافى الجواد الذى لا يفعل لعوض لا يفيد انه انما فعل لان الفعل فى نفسه حسن او لا يصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به يزيل همه وغمه والاتيان يوقعه فى استحقاق الذم وهو يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالى لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول

فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذه الفاضل **اشارة** والعالى لا يكون طالبا امر الاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتبين عند الاختيار من نقصه وليكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه يصح ان يقال فيه انه اولى فى نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه واراده اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالى لا غرض له فى السافل **اقول** الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان البارى جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافى كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن فى نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالى لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التى لم تبدع كاملة فهى مستفيدة الكمال مما فوقها **تنبيه** كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فما جل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة **اقول** معناه ان كل متحرك ذى ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذى ارادة والمقصود ان البارى تعالى والعقول الكاملة فى ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن فى نفسه شئ لا مدخل له فى ان يختاره الغنى الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه **اقول** يشير بهذا الى ما تبين ان الفاعل الذى يفعل لغرض يعود اليه اولى غيره مستكمل بقى وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل فى نفسه واجب حسن فكون الفعل فى نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهذا حسن الفعل ووجوبه فى نفسه شئ لا مدخل له فى ان مختاره الغنى بل المقتضى للاختيار هو كونه مما يزين وجهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى والله اعلم

الذی استحسنه الخواص والعوام وجری مجری النکت بمثل ما ذکره هذا الفاضل
لا یلیق بامثاله لانه یدل علی صدوره عن عصبیة او حسد او قلة انصاف
حاشاه عن ذلک ثم انه قال القصد الی ایصال الفائدة الی الغیر لو لم یکن معتبرا
فی الجواد لوجب ان یتیقن للبحر الذی سقط عن سقف ووقع علی رأس عدو انسان
فانمات ذلک العدو انه جواد مطلق لحصول ما ینبغی عنه لا لعوض والجواب ان الجواد
انما یکون من یصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ینبغی لم یصدر
من البحر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حرکته الطبیعیة وهی استفادة کمال
منه لنفسه لا ایصال کمال لغیره وانما وقع علی رأس انسان اتفاقا والاتفاقی یکون
بالعرض ثم ان الوقوع علی الرأس لا یقتضی الموت بالذات بل یقتضی اختلال اوضاع الاعضاء
وللموت سبب آخر یقتضیه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضی لموت انسان لا یکون مقتضیا
لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضی لموت عدو انسان لا یکون مقتضیا لوصول
فائدة الی ذلک الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذی اورده و
کذلک القول فی الدواء المصحح او المزیل للمرض فانه یصحح ویزیل المرض بالعرض
وانما یفعل بالذات کیفیة مضادة للکیفیة الغیر الملائمة وهکذا حال سائر الفاعلات
الطبیعیة فانها لا یفید غیرها بافعالها شیئا الا بالعرض فان قیل فلم لم یقید
الشیخ تعریف الجود بانه ما یکون بالذات اجیب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج
الی ذکر هذا القید لکنه لما عرف الجود لم یحتج الیه کما ان من عرف البارد بانه شیء
یصدر عنه کیفیة کذا وکذا احتاج الی ان یقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها
کیفیة کذا وکذا لم یحتج ان یقول بالذات ونعود الی المقصود ونقول فاذن قد ظهر
ان کل فاعل یفعل یطبع من غیر ارادة او بارادة فهو مستکمل اما بنفس فعله
او بما یستعیضه فالجواد هو کل فاعل یکون اعلی مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل
الشارح وقول الشیخ واعلم ان الذی یفعل شیئا لو لم یفعله قبح به الی آخره اعادة
للکلام الذی ذکره فی الفصل الثانی من هذا النمط واقول هما قضیتان اشترکتا
فی الموضوع فقط وهو الفاعل الذی لو لم یفعل شیئا لقبح ذلک به وتباینتا فی
المحمول فانه حکم علیه هناک بانه مسلوب کمال وههنا بانه متخلص او مستعیض

فقرا قول سياقة الكلام يقتضى ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذى قبله بالتنبيب
ولا شك فى ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل
على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا
وهو سلبى والثانى افتقار كل شئ فى كل شئ اليه وهو اضافى والثالث كون كل
شئ له وهو ايضا اضافى وعلل ذلك بكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء
هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه
اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن
لا ينبغى له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض
كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون
على الاحسن او على ما ينبغى ممن جاد ليشرف او ليحمد او ليحس به ما يفعل فهو مستعيض
غير جواد فالجواد الحق هو الذى يفيض منه الفوائد لا الشوق منه وطلب
قصدى لشئ يعود اليه واعلم ان الذى يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لحسن منه
فهو بما يفيده من فعله متخلص اقول يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء
احدها معنى الافادة والثانى ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغى للمستفيد اى
يكون ينبغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقى
الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغى مجملة يراد بها
تارة الحسن العقلى كما يليق العلم مما ينبغى وتارة الاذن الشرعى كما يليق النكاح مما ينبغى
والحكماء لا يقولون بالحسن العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى لما سوى هذين
وا قول هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة فى الجاهلية
اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلى واما فقهاء يفتون بالاذن الشرعى على
ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم بمستعمل هذا اللفظ غاية ما فى الباب
انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين لكن ذلك
مما يدل على كونها فى اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء
اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اى طلبته فانبغى كما
يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما ذكرناه واعلم ان القدح فى امثال هذا الكلام

اعلم ان الشئ الذی انما یحسن به ان یکون عنه شئ آخر ویکون ذلک اولی والیق من ان لا یکون فانه اذا لم یکن عنه ذلک لم یکن ما هو اولی واحسن به مطلقاً وایضاً لم یکن ما هو اولی واحسن به مضافاً فهو مسلوب کمال ما یفتقر فیه الی کسب

اقول ان قوماً من المتکلمین یعللون افعال الباری جل ذکره بالحسن والاولویة فیقولون ایصال النفع الی الغیر حسن فی نفسه وفعله اولی من ترکه فلاجل ذلک خلق الله الخلق والشیخ اراد ان ینبه علی ان هذا الحکم فی حق الله مقتضیً لاسناد نقصان الیه وتقریره ان الشئ الذی یحس به ان یفعل فعلاً ویکون ان یفعل احسن به من ان لا یفعل فانه ان فعل کان ما هو حسن به فی نفسه حاصلاً وکان ما هو احسن به من شئ آخر ایضاً حاصلاً وهما صفتان له احدهما مطلقة والاخری کمالیة اضافیة الی شئ آخر وان لم یفعل لم یکن ما هو حسن به حاصلاً ولا ما هو احسن به من شئ آخر ویظهر من ذلک ان هاتین الصفتین قد استفیدتا ذلک الشئ من فعله وفعله غیره فاذن هو فی ذاته مسلوب کمال مفتقر فی کسب الکمال الی غیره **تنبیه** ما اقبح ما یقال من ان الامور العالیة تحاول ان تفعل شیئاً لما تحتها لان ذلک احسن لها ولتکون فعالة للجمیع فان ذلک من المحاسن والامور اللائقة بالاشیاء الشریفة وان الاول الحق یفعل شیئاً لاجل شئ وان تفعل لمیة

اقول هذا تصریح بالمقصود الذی اومأنا الیه فی الفصل المتقدم وهو کنتیجة لما قبله وصرادة واضح وجعل الحکم عاماً مقتاً لجمیع العلل العالیة التی هی ناقصة بذاتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغایة عن فعل الحق الاول جل ذکره مطلقاً لان الفاعل الذی یفعل لغایة فهو غیر تام من وجهین احدهما من یقصد وجود تلک الغایة فان ذلک یقتضی کونه مستکملاً بذلک الوجود والثانی من حیث یتم فاعلیته بمهیة تلک الغایة فان ذلک یقتضی کونه من حیث ذاته ناقصاً فی فاعلیته والحق الاول لما کان تاماً بذاته واحداً لا کثرة فیه ولا شئ قبله ولا معه فاذن لا غایة لفعله بل هو بذاته فاعل وغایة للوجود کله **تذنیب**

اتعرف ما الملک الملک الحق هو الغنی الحق مطلقاً ولا یستغنی عنه شئ فی شئ وله ذات کل شئ لان منه او مما منه ذاته فکل شئ غیره فهو له مملوک ولیس له الی شئ

بغيره ذكر ان ما يتعلق فى شئ من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغنى بل فقير محتاج
الى كسب وفى هذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاولى قضية قال الفاضل الشارح
قوله فمن افتقر فى الشئ من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج
عن قانون الخطاء به فانه لا معنى للفقير الا افتقاره فى احد هذه الامور الى الغير
ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة
تصوره وأقول كلام هذا الفاضل يقتضى ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها
شيئا واحدا فهى خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على
المحدود لكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية
على ان قولنا الفقير فى شئ ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد
والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجرى مجرى قولنا الموجود فى شئ موجود
وأيضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل
ذكر ماهية الغنى وهو الذى لا يفتقر الى الغير لا فى ذاته ولا فى شئ من صفاته
الحقيقية وذلك يقتضى ان يكون قوله الغنى هو الذى لا يفتقر الى الغير
فى هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان
المحدود والحد شئ واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد
وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا فيكون كلامه هذا جاريا مجرى
قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس
بانسان فلا ادرى لم صار الاول تعريفا مقبولا والثانى قولا مستنكرا غير
مقبول مع كونهما فى الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال فى الاول ان الغنى
هو الذى لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان
من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان
الجواب انه لما كان فى الاول قاصدا للتعريف لم يورد الا حتياج
لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق
الذى قام مقامه فى افادته معناه ولما لم يكن فى الثانى قاصدا للتعريف
اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين **تنبيه**

بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثانى هو ان كون
حركات الافلاك شوقية تشبهة الذى به يستدل على وجود العقول انما يثبت
بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كان
حركاتها لاجل السافلات كانت هى مستكملة بها والعالى لا يكون مستكملا بالسافل
واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اول فى النمط الرابع كان من الواجب ان يبين
كيفية مبدئية فذكر ذلك فى النمط الذى يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما
ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فمبدأ بالاشارة الى احكامها
الكلية وهى ان اى الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهما يكون لافعاله
غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثانى ودل ذلك على وجود موجودات
مترتبة هى مبادى لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وقفا
ذلك الى النظر التام فى اثبات تلك الموجودات ثم ترتيب الوجود النازل من المبدأ
الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفى الترتيب

تنبيه اعرف ما الغنى الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشئ خارج عنه
فى امور ثلثة فى ذاته وفى هيآت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج
عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها
اضافة ما كعلم او عالمية وقدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسبها **قوله** هذا تعريف
لمعنى الغنى والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضى ان لا يكون
لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له فى نفسه والى
ما هو له بسبب وجود شئ غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شأنه ان تعرض له نسبة
الى غيره والى ما من شأنه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيآت المتمكنة
من ذات الشئ والثانى هو الهيآت الكمالية الاضافية وهى كمالات للشئ
فى نفسه هى مبادى اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ
ذكر ان الغنى التام هو الذى لا يتعلق بغيره فى ثلثة اشياء ذاته والهيآت المتمكنة
من ذاته والهيآت الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة
لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذى لا يتعلق فى هذه الاشياء

وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه
فاذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات هذا الحكم
يكون حقا وان كان معناه ان للحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية
له فهذا هو المتنازع **قوله** قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون
الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكلية عنه كونا
اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها
التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب
الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته
الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما
وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر
عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها
يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني
الحوادث اليومية **قوله** فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك
بعد ان تحمل واجب الوجود واحدا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل
بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل
فيه وليس مراده ان لمسئلة القدم والحدوث تعلقا بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب
ان ذلك هو غاية الحركة اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر
المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط مشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان
ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مشكل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها
بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس
لما بعده بيان الاول هو ان الباري تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا
بالقصد والارادة وقد كان موجبا فقبل يوكد القول بالقدم وايضا غدا القائلين
بالحدوث الذي تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الاول خلق العالم في وقت

بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها
في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود وقوله قالوا ولم يزل
غير المتناهي من الاحوال التي نذكرونها معدوما الاشياء بعد شيء وغير المتناهي
المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة
الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد
وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم وكمعلومات
الله التي هي زائدة على مقدوراته مع كونها غير متناهيين عندهم والحوادث التي
كلامنا فيها ليست موجودة جميعا في وقته من الاوقات فان ازديادها لا يكون
قادحا في كونها غير متناهية وقوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله
ما لا نهاية له او احتياج شيء منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب
فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وضعا معا بالعدم والثاني
لم يكن ليصير وجودا الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك لاحتياج ثم لم يكن البتة
ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخيرة كان متوقفا على وجود ما لا نهاية
له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين
كون الاخيرين اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفة لا سيما والجميع عندكم
وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء
آخر كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك حق فهذا هو
نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان
تغير لفظها تغيرا لا يتغير به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف
الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان
هو انه قد كان فيما مضى وقت لا بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث
وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له
من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية بعد ذلك
من الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة
على المطلوب بما لا وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل

او امتناع كان فزال عند وقت لامكان او غير ذلك بحسب عباداتهم فان القول
بجميع ذلك قول بتجدد شئ ما وقد ابطلناه قال قالوا فان كان الداعي الى تعطيل
واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لامحالة فهذا
الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس
في حال اولى بايجاب للسبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود
بغيره فليس تناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه ولما فرغ عن الاشارة
الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث
اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى
ما يتعلق بالفعل وما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون
مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم ان الفعل في نفسه يمتنع الا محدثا
فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مستقلا على التزام امر شنيع وهو
تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون
الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال
سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر حدث قبله او بعده من غير
تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو
ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على
فسادها وبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب
عن الحجج الثلث المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجه الخطاء
فيها قوله واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو
توهم خطأ ليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محمل والا لكان يصح ان يقال
لكل من غير المتناهي ممكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل
في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة
الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم
به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود
لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون

امتناعه

بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة
على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان تتبع
امرا متجددا يقتضيها يثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي
والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق
والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب
الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة
او طبيعة كالنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو
باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا
على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص
ثم ان الشيخ جعل الحكماء مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز
ان تنسخ طبيعة او غير ذلك بل تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط
الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا
من تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي
كلا منافيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء
الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا قبل شيء وهو القول
بحوادث لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة بالقديمة وبان الارادة غير
زائدة على العلم بقوله واذ لم يكن تجدد كانت حال ما يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة
على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في
جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون
بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما
بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء
وابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال
وسواء جعلت التجدد لامر تيسر كحس من الفعل وقتا ما تيسر يعني القول بصلوح
بعض الاوقات او معين بعين صيرورة الفعل ممكنا اتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك
مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح

ولا يسئل عن لم وخرق اقوال المتكلمين بقوله هؤلاء وهؤلاء قال وبازاء هؤلاء قوم
من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها
ان ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها اقول لما فرغ من
بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي عدم الفعل
عن جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما
اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب
الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها
عن شيء غير ذاته ككونه قادرا او عالما او فاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة
على وجود الغير ككونه اولا او آخرا او ظاهرا او باطنا وهي لا يكون واجبة
له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم
الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس
اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حاله اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حالة اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين
بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية قال ولا يجوز ان تسخ
ارادته متجددة الا لداع ولا يجوز ان تسخ جزافا وكذلك لا يجوز ان تسخ طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسخ ارادته لحال تجددت وحال ما يتجدد لحال ما يتهيأ
له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالا
واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لا مر تيسر او لا مر زال مثلا
لحسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما عدا او كفى كان يكون له
لو كان قد زال او عائق او غير ذلك كان قد زال اقول لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين
هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى
اثبات شيء نسبته بتخصيص الذي الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق

بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها فى حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة الغير المتناهية يمتنع ان ينقضى واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع اليها ما لا نهاية ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى ممتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذ اطولبوا بالعلة تخصيص العالم بالوقت الذى حدث فيه دون سائر الاوقات التى يمكن فرضها فيما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشئ غيرهما والى قائل بنفى التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافى التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذا الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوب علة لذلك التخصيص على غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجريهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من الجر نحو التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ آخر غير الفاعل ولا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا فى ذلك بعطشان يحضره الماء فى اناءين متساوى النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المذكورة وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء ومن قال الى قوله

بانهم واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر
الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم
الجرمانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس وباله
واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون
وجوب الوجود لضدين خير وشر ويعبرون عنهما بين دان واهرمن وتارة بالنور
والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكار البرهان على ان واجب الوجود واحد

قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم
انه لم يزل ولا وجود لشئ عنه ثم ابتدأ واراد وجود شئ عنه ولولا هذا لكانت احوال
متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها
وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا
وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك فكيف يمكن
ان يكون حال من هذه الاحوال بوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون
موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد
تلك الاحوال وكيف يزداد عددها لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين
كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يكن وجوده لاحين وجد ومنهم من قال لا يتعلق
وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لم فعل هؤلاء هؤلاء **اقول** لما فرغ عن ذكر فرقة
القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم
على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احدهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانا
وهم المتكلمون وكثير من سائر الملليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق
بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود
لم يزل غير موجد لشئ ثم ابتدأ واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال
لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل لامور
منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل منها موجود فاذن
يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شئ ينا قض عدم التناهي
وان لم يكن لها كلية حاضرة لآحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا

ما قيل فى شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى
لا احب الآفلين فان الهوى فى خطيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الوجود
المحسوس معلول ثم افترقوا منهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته
معلولة وهؤلاء قد جعلوا فى الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم
من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء
فى حكم الذين من قبلهم اقول يريد ذكر مذاهب الناس فى وجوب اعيان الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم
فى الشئ الغنى عن المؤثر الذى هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من
واحد فالقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة
والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها
وهيأتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث
فى العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم
بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج فى قوامه الى شئ
وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية
الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشئ من
ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك
مبادى بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين فى قصة ابراهيم حكاية
عنه حين حكم بامتناع الربوبية للكواكب لافولها فان الامكان افول واما الفرقة
الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة
هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون
بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور الكثيرة من القدماء ومنهم
من ذهب الى انها هى اجسام اما متفقة بالنوع ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب ثيمقراطيس
واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء
او هواء او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة
حادثة معلولة واثبتوا علة مغائرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون

اولما يعرض بعد الوجود كما مرو عارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشئ ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقبول الشئ للشئ امور لا تتحقق عند وجود شئ واحد لا غير فانها لا يلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب عنه بتقدماته ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول اوالى قابل وشئ يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث تنفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشئ عن الشئ امر يكفي في تحققه فرض شئ واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لان الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شئ يصدر عنه وشئ صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى يتقدم على المعلول تقدم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر

قال قوم ان هذا الشئ المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت

على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها
غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب فاذا كان الواحد يجب عنه شيئان
من حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكون من مقوماته او من
لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات
العلة مختلفتين اما للمهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا
ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة **اقول** يريد بيان ان الواحد
الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا
من الوضوح ولذلك رسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم
معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه اعيان مفهوم
كونه بحيث يجب عنه با اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين
يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف
بصفتين متغايرتين وقد فرضنا واحدا هف فهذه القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح
قال وذلك الشيئان انما لم يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من
لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة
او بالتفريق بعد فعله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون
احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم
هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن
ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب ما في مهية ذلك
الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم
بحسب مهيته المنقسمة الى مادته وصورته والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر
الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم
الى اجزائه او اجزائياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم
الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر
عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض فانما قال فهو منقسم الحقيقة
ولم يقل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود

والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخرى فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهما قرب منهما الى العلة الاولى فهما على رتبة منهما وليس فى هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح

تنبيه واشارة كل شئ لم يكن ثم كان فلتبين فى العقل الاول ان ترجح احد طرفى امكانه صار اولى بشئ وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفرغ الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو فى حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعوم الحال فى طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه اقول الحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفتقر فى ترجح احد طرفى وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولى وان كان قد يمكن العقل اى قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفرغ الى ضروب من البيان كما يفرغ الى التمثيل بكفتى الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شئ آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجرى مجراه ويذكر فى هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما او يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام فى طلب سبب ترجحه جذعا اى جديدا او حديثا ولا يقف بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون فاعل سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة فى علتيها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولى وهو احتياج الممكن فى وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم يتنازع فيه احد وعلى حكم قريب من الموضوع وهو كون السبب فى سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه

فرض ابدا اوو قتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله **قال** واذا جاز ان يكون
كل شئ متشابه الحال فى كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا
فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضائقة بعد ظهور اى
اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهى متشابهة
الحال فى كل شئ لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد
ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب يجب
عنه سرمدا الان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون
وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبنى على ان العلة
الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة
بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام
ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التى يكون لبعض
المتغيرات الى بعض فى امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التى يكون
للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض
ثم او ما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول
عليه لسبب ثم ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضائقة فى وضع الاسامى بعد
ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان يكون
من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا
تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قال** يتقدمه
عدم زمانى لم يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو
مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة
وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو
ان يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم بسبقا زمانيا وعند هذا يظهر
ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما فى ضد النمط **قال** والابداع على
رتبة من التكوين والاحداث التكوين عو ان يكون من الشئ وجود مادى والاحداث
هو ان يكون من الشئ وجود زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه

لم يتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف وارغفة فالمنسوب اليها اما ادمى
بفتح الالف والدال او اُدمى بضم الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودى
لجودة الصنعة لا فى كون العلة علة بالفعل والداعى غير الارادة فان الفاعل بالارادة
قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو فى جميع الاحوال موصوف بانه
فاعل بالارادة والدجن فى قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء
وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمى والعدم
لا يكون جزء من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة
بل ذكر انها مما له مدخل فى تتميم علتيتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك
ان العلة مع ما يمنعها عن التأثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر
العدمى ليس عدما صرفا بل هو عدم متقيد بوجود شئ وهو من حيث هو كذلك
امر ثابت فى العقل يصح ان يكون علة لما هو مثله كما يتبين عدم العلة علة العدم
ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزء من المفهوم
عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا فى العقل **قال** وعدم المعلول
متعلق بعدم كون العلة على الحالة التى هى بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة
او على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا **اقول** لما ذكر الامور التى يتحتم بها علية العلة
وهى ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شئ
من تلك الجهة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة فى العلية بالفعل وحدها واما
عدم ذات العلة مطلقا **قال** فان لم يكن شئ معوق من خارج وكان
الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة متوقف وجود المعلول على وجوده
الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعية او ارادة جازمة او غير ذلك وجب
وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه
ابدا او وقتا ما كان وقتا ما **اقول** اى فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته
علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف
على وجوده تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها
وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف شئ لم يوجد واى الامرين

والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد
ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي
بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس
معه معنى الوجود لو انفردت مهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك المهية عن اعتبار
الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات **تنبيه** وجود المعلول متعلق بالعلة
من حيث هي على الحالة التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا
من امور يحتاج الى ان يكون من خارج وله مدخل في تتميم كون العلة علة
بالفعل مثل الآلة حاجة البناء الى القدوم او المادة حاجة البناء الى الخشب او المعاون
حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الآدمي الى الصيف او الى الداعي حاجة
الآكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الدرن **اقول** ينبغي ان ينبه على
ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته
المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض
تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة
المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة
هاتين الحركتين لا تحصل موجودة الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس الناطقة
التي يصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون للعلل
التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج
عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر ستة اصناف
يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية
والوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف
اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط
وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف
اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال
المانع قوله في الوقت حاجة الآدمي الى الصيف اي حاجة متخذا الاديم وهو
منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع على ادم كأفيق وافق والجلد الذي

قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد ولا يكون
له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون
له وجود هذا هو الحدوث الذاتي اقول لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود
وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشئ الذي يكون له بحسب
ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات
لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي
يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي
بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب
الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون
له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما
مغائران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل
فالحال التي لا يكون له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم
واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه
او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق
الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع
فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال
ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه
الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد
به اعتبار ذاته مع علته فلا يكون الا انفرادا نفرادا وانجواب عنه ان المهية المجردة
عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو
من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها
اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع
وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها اذا قيست الى الخارج وهذا
معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود

فى الزمان معًا قال وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر فى الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارًا على الآخر اقول وهو بيان للتأخر بالذات تبعًا لتقريره فى بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعنى المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعنى المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته فى الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا مارًا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات المعلول ووجوده ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قال وهذا مثل ما يقول حركت يدى فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فحركت يدى او ثم تحركت يدى وان كان معا فى الزمان فهذه بعدية بالذات هذا ايراد اقول المثال للمتقدم الذاتى ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر فى الشئ مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئًا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارًا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليدى والمفتاح بيانا لغيره ونسبه الى الركاكة وأقول تقدم الشئ الذى منه الوجود على الشئ الذى له الوجود فى الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزمانى فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزمانى شرط فى وجود هذا التقدم قال ثم انت تعلم ان حال الشئ الذى يكون للشئ باعتبار ذاته مستحليا عن غيره

والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان فى معنى واحد هو التأخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى آخر فى تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذى بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثانى متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية فى الزمان وبين تفعر كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر واما مع المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخصل التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملها فى طبيعيات الشفا كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقع المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما فى هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه انه يمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذى هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشئ بحسب غير عماله بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعنى الذاتى بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقى وما سواه فليس بحقيقى لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لا غير فلهذا خصه الشيخ باسمه الذى يكون باستحقاق الوجود فاعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون فى الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون فى الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب هو قوله وان لم يمتنع ان يكونا

فى الخارج كما مضى فى التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما فى الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لمهياتها المجردة عن الوجود والعدم فى العقل وهى من حيث ثبوتها فى العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض فى موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة المضاف اليه واما قوله لو قيل الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى لا يصير الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام فى حصولها كالكلام فى حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحدوث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضى وجود الحادث معها لا بعدها والثانى يقتضى وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التى لا اول لها الموجودة فى الجسم الابداعى على ما يشتمل العلم الالهى على بيانه **تنبيه** الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا فى الزمان معا اقول يريد اثبات الحدوث الذاتى للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتى مبنيا على تحقيق التأخر الذاتى لان الحدوث وهو كون وجود الشئ متأخرا عن لا وجوده تنقسم الى زمانى والى ذاتى لانقسام المتأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتى على اثبات الحدوث الذاتى واعلم ان تأخر الشئ عن غيره يتحقق لخمسة معان على ما تحقق فى الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثانى بالمرتبة او الوضع الذى يكون التأخر المكانى صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع

بانه معلوم ح بانه مقدور للقادر وذلك يقتضى تميزه ثم معارضته للممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثانى محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان فى نفسه اعتبار عقلى متعلق بشئ خارجى من حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس بموجود فى الخارج هو امكان بل هو امكان وجوده فى الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجودة فى الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاختيار كما مر فى التقدم لا يقال وجود شئ فى العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة فى الذهن على انها صورة لموجود خارجى مع المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد فى العقل على انها صورة شئ فى الخارج بل على انها احكام موجودات فى الخارج واحكام الموجودات غير موجودة فى الخارج من حيث هى احكام بل يكون موجودة من حيث هى محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشئ ولا يجوز ان يكون حالا فى غيره لان نعت الشئ لا يكون حاصلا فى غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل وجوده حال فى موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ فى موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض فى موضوع وبالاعتبار الثانى يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن وجوده مثل هذا الشئ الا فى غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضائفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضائفين ولكن يكفى ثبوتهما فى العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه فى الخارج لكنه من حيث تعلق معروضية الثابتين فى العقل بامر وجودى فى الخارج يستدعى لا محالة موضوعا موجودا

بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع وجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات للشئ فيكون بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ مما يوجد فى موضوع او فى مادة او مجردة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان فى الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل ووجود ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لا علاقة له لشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له لشئ فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث مهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقية فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشئ هذا خلف فلما تبين ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا وصورا او مركبات او نفوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات فى موادها بالقوة وهى تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة فى انفسها فهى امور لازمة لمهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد وبالامتناع لا يمكن ان يوجد فى الخارج والموصوف بالامكان مهيات كثيرة مختلفة هى موجودات العالم بأسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات فى انفسها فهذا ما اردت تحقيقه فى هذا الموضع لزوال الاشكالات التى ترد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشئ قبل وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك

کل حادث فقد کان قبل حدوثه وجوده ممکن الوجود فکان امکان وجوده حاصلا
ولیس هو قدرة القادر علیه والا لکان اذا قیل فی المحال انه غیر مقدور علیه لانه
غیر ممکن فی نفسه فقد قیل انه غیر مقدور علیه لانه غیر مقدور علیه او انه غیر
ممکن فی نفسه لانه غیر ممکن فی نفسه فبین اذن ان هذا الامکان غیر کون القادر
علیه قادرا علیه ولیس شیئا معقولا بنفسه یکون وجوده لا فی موضوع بل هو
اضافی فیفتقر الی موضوع ما فالحادث یتقدمه قوة وجود موضوع اقول یرید بیان
کون کل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقریره ان کل حادث فهو قبل وجوده
اما ممتنع الوجود او ممکن الوجود والاول محال فالثانی حق فاذن له امکان
وجوده قبل وجوده ولیس امکان وجوده هو قدرة القادر علیه لان السبب
فی کون المحال غیر مقدور علیه کونه غیر ممکن فی نفسه والسبب فی کون غیر
المحال مقدورا علیه هو کونه ممکنا فی نفسه والشیء لا یکون سببا لنفسه وایضا
کونه ممکنا امر له فی نفسه وکونه مقدورا علیه امر له بالقیاس الی القادر علیه
فاذن کونه ممکنا هو امر مغائر لکونه مقدورا علیه وهذا الامکان لیس شیئا معقولا
بنفسه لان الامکان یکون لشیء بالقیاس الی وجوده کما یقال البیاض یمکن
ان یوجد او بالقیاس الی صیرورته شیئا آخر کما یقال الجسم یمکن ان یصیر
ابیض فاذن هو امر معقول بالقیاس الی شیء آخر فهو امر اضافی والامور الاضافیة
اعراض والاعراض لا یوجد الا فی موضوعاتها فاذن الحادث یتقدم امکان
موضوع وذلک الامکان قوة للموضوع بالنسبة الی وجوده ذلک الحادث فیه
فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقیاس الی الامکان الذی هو عرض
فیه وموضوع بالقیاس الی الحادث ان کان عرضا ومادة بالقیاس الیه ان کان
صورة فهذا تقریر ما فی الکتاب واعلم ان کل امکان فهو بالقیاس الی وجود
والوجود اما بالعرض کوجود الجسم ابیض واما بالذات کوجود البیاض ولما الامکان
بالقیاس الی وجود بالعرض فهو یکون للشیء بالقیاس الی وجود شیء آخر له او بالقیاس
الی صیرورته موجودا آخر کما یقال الجسم یمکن ان یکون ابیض او یوجد له
البیاض او یقال الماء یمکن ان یصیر هواء والمادة یمکن ان یصیر موجودة

فى الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان
له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب
كون الزمان متصلا الا الى اول الحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل الا الى اول لوجوب
تناهى الامتدادات ولما سيأتى فى النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن
ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية له وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما
مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير
اعنى الحركة وهذه ماهية وعند تنبيهها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان
ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والتأخر
اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة
وتنقص بنقصانها وكميته من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وينتقص بنقصانه
وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض مقدارا وصفيا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين
فى الوجود والحركة يتحزى بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء
المتقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم
والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر
اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال فى الشفاء بهذه العبارة وانت
تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متأخر ومتقدم وانما لوصدقها المتقدم ما يكون
منها فى المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون فى المتأخر من المسافة لكنه
يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتأخر والمتقدم
من المسافة معا فيكون للمتقدم والتأخر فى الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما
للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة
باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها فى المسافة
تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد
والمقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصل الى متقدم ومتأخر لا بالزمان
بل فى المسافة والا كان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان
هذا التحديد الذى ذكره القدماء وغرضى ايراد هذه النكتة الاخيرة اشارة

مهية غير اتصال الا نقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يجرى الا فى الوهم
فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية فاذا فرض له اجزاء
والتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصيران الاجزاء فيهما متقدمة
ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم
وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشئ آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر
الذاتيين له وامثاله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة
وغيرها فانما يصيران متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين
ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه لسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس
لم يجز الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهوم مهما يشتمل على
معنى هذا التأخر اما اذا قلنا والعدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما
حتى يصيران متقدما واما المعية فمعية ما هو فى الزمان للزمان غير المختص بالزمان اعنى معية
شيئين يقعان فى زمان واحد لان الاولى يقتضى نسبة واحدة لشئ غير الزمان الى
الزمان هى متى ذلك الشئ والاخرى يقتضى نسبتين لشيئين ليتبين كان فى منسوب
اليه واحدا بعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج فى الاول الى زمان تغائر الموصوفين
بالمعية ويحتاج فى الثانية اليه **اشارة** ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير
الحال لا يمكن الا لذى قوة تغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة
ومتحرك اعنى تغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقديرين فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم
مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية للحركة لا من جهة المسافة بل من جهة
التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان **اقول** يريد بيان مهية الزمان وتقريره
ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما فى المتقدم لا يمكن ان يوجدا
الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا بشيئين يصح منه التغير وهو الموضوع
لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا فى موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق
الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواحد بالشخص
يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور

من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى
يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني و
يندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان
معا هف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما في العقل
ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية
الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشئ ما يكون
معقولا بسبب ذلك الشئ ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو
معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو
هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده تعينه فيلزم من قولكم هذا
ان يكون للزمان زمان آخر والفرق بان الزمان مقتضى لذاته فلذلك استغنت
القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول
ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في المهية استحال تخصيص بعضها بعضا بالتقدم
دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بمهيته فيكون الزمان
غير متصل بل مركبا من آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا
في جزئين من الزمان من غير زمان تغائرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث
من غير زمان تغائرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية
يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول
بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى
قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لو يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد
وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة
لذاتيهما كان المعقول منه ان اليوم لم يحصل في الزمان الذي حصل فيه الامس
وهو يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لو يوجد معه بل كان معناه ان اليوم
لم يوجد حين كان امس فلفظ كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي
ايضا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا
يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له

المسافة والحركة وقد تبين فى النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا يتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل انصال المقادير وهو المطلوب فى الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفى المهية والشيخ قد نبه على انيته فى هذا الفصل وسيشير فى الفصل الذى يليه الى مهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث يتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشئ الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معًا وذلك لان الشئ قد يكون قبل شئ آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الآخر والقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شئ آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشئ آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما مما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر الاقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معًا ايضًا ليس بتميز حقيقى لان المعلول يجرى مجرى نفسهما فى معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان بالزمان لا يوجدان معًا الا فى العقول لان الجزئيين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان الا فى العقول معًا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما فى العقل لشئ يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان مع ذلك الشئ ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقرر هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل بان هذه القبليات لو كانت موجودة فى الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود فى الخارج الذى يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه فى العقل واما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتبارى يصح تعقله فى جميع الازمنة وان اخذ

مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون
فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام
فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما
كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى
علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا وذلك فى
علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته
واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من
الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيجئ **تنبيه**
الحادث ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحدة التى هى على الاثنين
التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا فى حصول الوجود بل قبليته قبل
لا يثبت مع التعدد مثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليست تلك
القبلية هى نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل
ومع وبعد فهى شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل
هذا الاتصال الذى تتوارث الحركات فى المقادير لم يتألف من غير منقسمات **اقول** يريد
بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير
اعنى الزمان الا انه لم يتعرض تسمية فى هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن
يكون بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد
لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد القبل والبعد منهما معا
بل قبل نزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هى نفس العدم
لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون
قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ آخر يتجدد ويتصرم فهو غير الذات وهو
متصل فى ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحركا بقطع مسافة يكون حدوث هذا
الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا بحادث ويكون
بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة
مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال

المتعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم
متعلق بالغير فى وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة
الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد فى هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان
هو الحدوث وكان المحدث محتاجا فى جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضاعة
كما صرح به فى آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير
متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه
لم يتبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا اقول فليس كذلك ايضا لانه بيّن ان الواجب بالغير
لا ينافى الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا
لغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كان بحسب غرضنا ههنا ثم قال والتحقيق
ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظى لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم
على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا
الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادرا واما الفلاسفة
فقد اتفقوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن قد حصل الاتفاق
على ان كون الشئ ازليا ينافى افتقاره الى القادر المختار ولا ينافى افتقاره على العلة
الموجبة واذا كان الامر كذلك فظهر انه لا خلاف فى هذه المسئلة اقول هذا
صلح عن غير تراض الخصمين وذلك لان المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال
على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا
او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون
مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر
انهم مبتنى بناء حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث
واما القول بنفى العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من
المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعنى الاشاعرة يثبتون مع
المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته علة
وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هى علتها وهذا شئ ان احترزوا عن التصريح به
لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفى العلة والمعلول

يعنى بسبب الوجود بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب
كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون فى حد نفسه واجبا لغيره بل كان
واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذا ان هذا
التعلق هو بسبب الوجه الآخر اى بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت
هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا فى حال حدوثه فقط
بل فى جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف
ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا عدم المفعول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول
المسبوق بالعدم فى جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه
فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما فى الكتاب واعترض
الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم
فيما اليه الحاجة وذلك انه اطنب فى الفصل السالف فى ان المفتقر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم فى ان علة
الحاجة هى الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف
ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم
يصح ان يكون مفتقرا على المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب
اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقرا الى الفاعل اذ لا خلاف
فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول فى اى شئ متعلق بفاعله فذهب
الحكماء الى انه يتعلق به فى وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به فى حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم
فى صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يتحقق الحق فى ذلك
تحقق فى الفصل السالف انه يتعلق به فى وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب
تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر
من ذلك ان التعلق حاصل فى جميع اوقات هذا الوجود او فى وقت حدوثه فقط
فان مطلوبه يتم بذلك فنبه فى هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب

لنصبرانه لاى الامرين يتعلق فنقول ان المفهوم كونه غير واجب الوجود
بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود لغيره
دائما والثانى واجب الوجود لغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود
لغيره وليسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم او يمنع شئ
من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو فى مفهومه اخص
من مفهوم الاول والمفهوم ان جميعا يحمل التعلق بالغير واذا كان معينان
احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا
وللاخص بعده ثانيا لان ذلك معنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى
لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له فى حد نفسه
لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو سبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة
دائمة الحمل على المعلولات ليس فى حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاين دائما وكذلك
لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود وانما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط
حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير
المذكور فى الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره ومتعلق بالغير ام
لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر
اولا ان الاول من هذين المعينين اعم من الثانى وذلك لان الممكن الوجود وهو الواجب
بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير
يشتمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شئ من خارج المفهوم فالواجب
بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير
وهذه قضية حملها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر
يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص
بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم
ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص
بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان
التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه

عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ ما وهذا يدل على ما ذهبنا
اليه **قال** فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس
يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود
بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فليس يتعلق
بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل
فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود مثل هذا لجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم
فبقي ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود واما وجود ما ليس بواجب الوجود
واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكر انه اصطلح هو هنا
على انه معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا
المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر
انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين
ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شئ وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس
متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها
اوصاف بحسب ماهيتها لذواتها لا لشئ آخر فبقي ان كون المتعلق بالفاعل هو الوجود
وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود
شئ ليس بواجب واما وجود شئ مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني و
سنبين في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد
ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا انما لتعيين الشئ المحتاج الى الفاعل او لتعيين
سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى
وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث
وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد
المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث
علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنه
غير متعلقة بمتن الكتاب **تكملة واشارة** فلان

واستعمل المحدث على انه مسا وللمفعول والذى يقابله بمعنى المحدث على انه مسا و للفاعل وأشار مع ذلك الى ان للمتكلم ليس فى هذا التخصيص بمصيب ان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست مداخله فى مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه فى اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوى صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا والثانى تناقضا و يصرحون به فلا معنى لالتزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا تسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلا للتبريد والمرجع فى امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلافه لا بتهما فى اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينهما ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل لاعتبار شئ آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله تعالى فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل فى اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل فقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل تلاحراق ولا للماء فاعل للتبريد ليس بشئ والدليل عليه ما جاء فى كلامهم تقول اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضى بسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام

نقول له مفعول ولا يتالى الآن كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا او اعم او اخص
حتى يحتاج مثلا الى ان يراد فيق كل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ ويتحرك
من الشئ ومباشره وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك
او بشئ من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور
زائدة على كون الشئ مفعولا والذى يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل
على هذه المساوات انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن
اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا فى المفهوم اما النقض مثلا
لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان
كانه فعل ما فعل واما التكرير مثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه
الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان اقول معناه انا نعبر
ههنا عن معنى الحدوث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا حتى
يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث
مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل
ببيان كيفيته التفاوت بين العينين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى الحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى
الزيادات فذكر اولا التحريك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد
لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة تقابل المحدث بآلة من وجه وهو
ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث
الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من
ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر
الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان
ان المفعول لو كان مثلا مساويا للحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من
الحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث
يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه
على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله ههنا على انه مساو للاحداث

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده
يكون تحصيلا للحاصل وهذا خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا
الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك
ويتسلسل فقوله انه قد سبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن
اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد
فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم
في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون
ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم
وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى الاعراض
غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم
او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا
الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده
فاذنهم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون
بذلك وقوله لان العالم عنده لا يحتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل
اشارة الى استدلال المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقرا
الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلال الثاني

تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا افعل وصنع واوجد الى الاجزاء
البسيطة في مفهومه ونحذف منه ما دخوله في العرض دخول عرضي **اقول**
لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة
انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه
الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة
وتنظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي
مقارن لذلك البعض بالعرض لتعيين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت
لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف **قال** فنقول
اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا

كان للمطلوب علة لم يعرف الا بها كما بين فى علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين فى قوله تعالى سنريهم ايانا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اعنى مرتبة الاستشهاد بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستدلال بالحق على كل شئ بانزاء الطريقين ولما كانت طريقة قومه اصدق الوجهين وسميهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم للصدق

النمط الخامس فى الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شئ مسبوق بالعدم على ما فسره فى الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع مايقابله وهو ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **وهم** انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى تعلق الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وضع وفعل وهذا اوجد وضع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيئين من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما احتاج الى البارى تعالى فى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود متفقرا الى موجد آخر والبارى تعالى ايضا وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد فى هذا **قول الجمهور** يظنون ان احتياج الشئ المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معانى الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعنى احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان فى الفاعل بقى المفعول موجودا وانما حمل اهل التميز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثانى

معقول الذات لانه غير مادى قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم فقد مر
تفسير القيوم بريئ عن العلائق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اى
عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجرى مجرى ذلك لقال فى الامر عهدة
اى لم يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدته على فلان اى ما ادرك
فيه من درك ناصلاحه عليه وعن المواد اى عن الهيولى الاولى وما بعدها من المواد
الوجودية وعن المواد العقلية كالمهيات وعن غيرها مما يجعل الذات
بحال زائدة اى عن المشخصات والعوارض التى يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا
او موهوما والباقى ظاهر وقد احاله على مانبين فى اللمط الثالث **تنبيه** تأمل
كيف لم يحتج بياننا فى ثبوت الاول ووحدانيته وبرائته عن الصفات الى تأمل
بغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا
عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود
من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود
والى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى سنريهم اياتنا فى الآفاق وفى انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق **اقول** هذا حكم لقوم ثم يقول او لم يكف
بربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم الصديقين **قوله** الذين يستشهدون
به لا عليه **اقول** المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على
وجود الخالق وبالنظر الى احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون
ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى
نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون عن ذلك على وجود
مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر الى الوجود وانه واجب او ممكن
على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم
يستدلون بصفاته على كيفية صدور الفعل عنه واحد بعد واحد فذكر
الشيخ ترجح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك
لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا

مقام الحد **وهم وتنبيه** ربما ظن ان معنى الموجود لا فى موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء لان الموجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر ليس نعنى به الموجود بالفعل وجودا لا فى موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو فى نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل لا فى موضوع اصلا فضلا عن كيفيته ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك فى الجنس هو انه مهية و حقيقتها ما يكون وجودها لا فى موضوع وهذا المحمل يكون على زيد وعمرو لذاتها لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذى هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا فى موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذى يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا مهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالمهية لغيره واعلم انه ما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبى اليه جنسا للشئ فان الموجود لما لم يكن من مقولات المهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا فى موضوع جزء من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا للاعراض التى هى موجودة فى موضوع **اقول** هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **اشارة** الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة مما نع وكل ما سوى الاول فمعلولة له والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص بمشارك فى الموضوع معاقب له غير مجامع معه اذا كان فى غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غنى عن الشرح **تنبيه** الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى **اقول** الند المثل والنظير والباقى ظاهر **تنبيه** الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات محل زائدة وقد علم ان ما فى هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته **اقول** اريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول

فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب شارك الوجود الممكنة في الوجود
فقال واما الوجود فليس بمهية شيء ولا جزء شيء بل هو طارء على الاشياء التي لها
مهيته غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو
اما عارض لها من حيث هي معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل
عن الاشياء لمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك
في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون
الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل على ذلك منحل بما مر ذكره فلا وجه
لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفا انفصال
وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر
مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب
ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الا عتبارات عن الواجب
والشيء لا يضر باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته
لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك
في انفصاله عن متحقق آخر مثله قال فذاته ليس لها حدّ اذ ليس لها جنس ولا فصل
اقول قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل
وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي
التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود فبقي الحد المقتضى لذلك عنه تحر
ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ
انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة
من الاجناس والفصول وبعض البسايط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها
الى حاق الملزوم وما ذكرته في التعريف بها بما لا تقصّر عن التعريف الحدود وهذا ما ذكرته
في المنطق ولم يزد عليه شيئا فواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له
واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل
الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم

بالجسم المحسوس فقط والثانی یجب به وبغیره وهو سائر الاعراض الجسمانیة والاول یجب بالجسم المحسوس فقط والثانی یجب به وبغیره لکن یصدق علیه ان یق یجب به لانه لا ینافی قولنا ویجب ایضًا بغیره والمقصود ان الاعراض الجسمانیة کلها ممکنة بذاتها واجبة بغیرها **قال** وکل جسم محسوس فهو متکثر بالقسمة الکمیة وبالقسمة المعنویة الی هیولی وصورة **اقول** المقصود بیان ان کل جسم ممکن وکبری القیاس قوله فواجب الوجود لا ینقسم فی المعنی ولا فی الکم فیما سبق **قال** وایضًا فکل جسم محسوس فتجد جسمًا اخر من نوعه او من غیر نوعه الا باعتبار جسمیته **اقول** وهذا برهان اخر علی ان کل جسم ممکن وبیانه ان کل جسم نوعی فتجد جسم اخر من نوعه ان کان ذلک الجسم عنصریًا او من غیره ان کان فلکیا نوعه فی شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا علی ما مرت الاشارة الیه فتجد لکل جسم علی الاطلاق جسمًا اخر من نوعه فمعنی لفظة الا من قوله الا باعتبار جسمیته ناقض لمعنی النفی فی قوله او من غیر نوعه وتقدیر الکلام ان کل جسم نوعی فتجد جسمًا آخر من نوعه ذلک او من نوعه باعتبار جسمیته وهذه القضیة صغری البرهان وکبراه ما مر وهی ان کل ما تجد مشارکة من نوعه فهو معلول **قال** فکل جسم محسوس وکل متعلق به معلول **اقول** وهو الحاصل من الفصل ویتبین منه ان الواجب لیس بجسم ولا متعلق به **اشارة** واجب الوجود لا یشارک شیئًا من الاشیاء فی مهیته ذلک الشیء لان کل مهیة لما سواه فهی مقتضیة لامکان الوجود واما الوجود فلیس بمهیة لشیء ولا جزء من مهیة شیء اعنی الاشیاء التی لها مهیة لا یدخل الوجود فی مفهومها بل هو طارء علیها فواجب الوجود لا یشارک شیئًا من الاشیاء فی معنی جنسی ولا نوعی فلا یحتاج اذن الی ان ینفصل عنها بمعنی فصلی بل هو منفصل بذاته **اقول** یرید نفی الترکیب بحسب المهیة عن الواجب فتبین اولًا انه لا یشارک شیئًا فی مهیته لان مهیته ما سواه لیس بالوجود بل انما یقتضی امکان الوجود فقط وحقیقة الواجب هی الوجود الواجب ثم احترز عن ان ینقض حکمه هذا بالوجود

الی اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المرکب من الهیولی والصورة لا یتقدمه احد جزئیه وهو الهیولی لان الهیولی شئ بالقوة متی حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشیخ ولکان الواحد من الاجزاء او کل واحد منها متقدما اقول الهیولی فی الکائنات الفاسدات یتقدم بالزمان علی الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء علی ما هو کالصورة اولی وقال ان قیل لعل المهیة المرکبة وان کانت ممکنة للافتقار الی اجزائها لکنها واجب الوجود للاستغناء عن السبب الخارجی وذلك بان یکون اجزائها واجبة اجیبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المرکب یمتنع ان یکون الا واحدا لما مر والباقی یکون معلولا له وذلك الجزء یکون غیر مرکب قال فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنیة علی مسئلة التوحید ولذلك اخرها الشیخ عنها اقول المطلوب ههنا کون المرکب ممکنا فی ذاته وهو لیس بمتعلق بمسئلة التوحید والقول بانه مبنی علیه لا یخلو من تعسف وذلك ظاهر **اشارة** کل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته علی ما اعتبرنا قبل فالوجود غیر مقوم له فی مهیته ولا یجوز ان یکون لازما لذاته علی ما بان فبقی ان یکون عن غیره **اقول** الداخل فی مفهوم ذات الشئ اما جزء مهیة بالقیاس الی مهیة واما تمام مهیة بالقیاس الی اشخاصها علی ما اعتبرناه فی المنطق وکل ما لیس بداخل فی مفهوم ذات الشئ فلیس بمقوم له فی مهیته بل عارض من خارج فکل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته بان یکون جزء مهیته او تمام مهیته فالوجود غیر مقوم له فی مهیته بل هو عارض له ولا یجوز ان یکون معلولا لذاته علی ما بان فی قولنا الوجود لا یکون بسبب المهیة فاذن وجوده من غیره فالمقصود ان الوجود داخل فی مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذی لا یوجد الا فی العقل بل الوجود الخاص الذی هو المبدأ الاول لجمیع الموجودات واذ لیس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قوله مهیته هی انیته **تنبیه** کل متعلق الوجود بالجسم المحسوس یجب به لا لذاته **اقول** الجسم المحسوس هو الاجسام النوعیة ومتعلق الوجود به ینقسم الی ما یتعلق وجوده به فقط فهو معلول له عنی کما له الثانیة والی ما یتعلق وجوده به وبغیره وهو سائر الاعراض الجسمانیة والاول یجب

بامر عارض انما يتكثر بماهياتها ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة **تنبيه** قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يتبع على كثيرة اصلا **اقول** هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة **اشارة** لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **اقول** يريد نفي التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسنفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصيل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب المهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التام من شيئين او اشياء ليس و لا واحد منها لواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا مهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك المهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كما في الانسان المتصف بالوحدة الصادر بذلك واحد كان الواحد من اجزائه يعني المهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى مهية ووجوب وجوده مثلا ولا في الكم

لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه **فائدة** اعلم ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان تحمل على كثيرين فتعين كل واحد لعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه **اقول** قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بحسب علل مغائرة لها وان لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم تتعدد بالاشخاص اذا حصلت هذه الفائدة مما ذكر بالعرض نبه عليها فانا ادا الفاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان الواجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج الى ان في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات

ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام فمحل ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقاً على متن كلامه والله اعلم بالصواب وقد الفاضل الشارح ذكر ايضاً ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امراً ثبوتاً حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبياً لما صح ذلك وسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات اورد على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في الواجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب ذات تكثرت ان يتكثر بامر يضاف اليها وسيجئ بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات غيرها ليس بشئ لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا يشترك في شئ ومن حيث يشترك في شئ فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشئ ايضاً لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصلح لان يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية فكما ان بالاضافة معنى العموم اليها يصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها يصير اشخاصاً ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض امراً سلبياً لما كان عدم الشئ مطلقاً كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئاً عدمياً وامثال هذه الاعدام يصلح لان يصير فصولاً فضلاً عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولاً لا يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود وبيانها يتعين فيتركب ماهيته فليس بشئ ايضاً لان الوجود الغير العارض لماهيته يباين الوجود العارض للماهيات بالاعراض الذي

المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها
قد تخصص طبيعة خاصة قد تخصص بعين ذلك التعين المعلول وهو ظاهر لانه
يقتضي ان يكون وجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واشار اليه
بقوله فان كان ذلك وما تعين به مهية واحدة فتلك العلة علة بخصوصيته بالذات
بحسب وجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله
وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين به مهية
الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اى علة التعين المذكور
علة لخصوصية الوجوب الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض
للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعين اخر سابق
وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور
والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك
وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود
الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود
واحدا معلولا للغير واشار اليه بقوله وباقي الاقسام محال ولما بين استحالة
الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة
من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود
واحدا وهو المطلوب فالفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين
الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين
لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول
قسما ثانيا وهو كون التعين عارضا واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفته وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب
الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع
الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تعرف ان الاقسام الثلثة
الاخيرة وبه صح القسم الاول تم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يتعين به عارضا
لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرار للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه

غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود حر لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة كلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول شرح شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو ماهيته او صفة ماهيته وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود لسبب ماهيته الواجب او لسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال اقول واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون وجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجوب للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن يضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون محالا اقول ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما يعين به عارضا لذلك وتبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كونه واجب الوجوب المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة تحاكل بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة خاصة غير عامة وحر لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها ثم اكتسبت عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذا ان قسمان القسم الاول اي التعين

فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها
في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل
فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهية يكون علة لصفتها وذلك يقتضي
كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود
ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي
موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع المهية عند اقتضائها
صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود من حيث
هي هي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي
لا ينفك آلة التأثير عنه فهذا بيان فساد الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه
المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع
لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شأنا
في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد
المبتدئين باقتفاء اثره **اشارة** واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك
لذاته واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو
معلول لانه ان كان وجوده واجب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما للمهية
غيره او صفته وذلك محال فهو لعلة فان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به مهية
واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال وان كان
عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام **اقول** هذا
الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود
ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشئ غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد
في الخارج ممتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو نفس كونه
واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود
اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب
واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لذاته واجب الوجود فلا واجب وجود

مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون
علة للوجود ولا جزء منها لكان علة الممكنات هو الموجود المساوي لوجود
الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده
الخاص المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قولهم انهم اتفقوا على ان الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اسباب هيولى
الافلاك وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب
كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية ولا يجوز
ان يختلف مقتضياتها اعني العروض للمهية واللاعروض والجواب ان الوجوب
ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها
بالمواطاة والوجوب ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت
المهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم
العلة بالوجود الا تأثيرها وهو يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة
اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء
لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هب ان التقدم هو التأثير لكن المهية
لا تتصور ان يوثر الا اذا كانت في الاعيان وهو يكون كونها في الاعيان اعني
وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هف ثم قال ولو كانت
المهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة
له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان للمهية ثبوتا
في الخارج دون وجودها اثر ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية
هو وجودها والمهية لا يجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل
منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج
وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
وعدمه اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية به بالوجود امر
عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد والعارضة
للمسمى بالوجود وجودا آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت

التى هى وجوب الواجب ووجود الممكنات فى الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك
فى لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه انحلالها اقول
من شبهة التى زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هى مهيته قوله
لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضى اما عروض المهية
او لاعروضها او لا يقتضى شيئا منهما والاول والثانى يقتضيان تساوى الواجب والممكن
فى العروض واللاعروض والثالث يقتضى احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود
احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب ما عرفته مما مر واعتبار النور المشترك
العارض على الانوار لا بالتساوى معان نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر
الانوار وكذلك الحرارة المشتركة معان بعضها يقتضى استعداد الحيوة
او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك لاختلاف ملزومات
النور والحرارة بالمهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظننته لكان المحتاج الى سبب
يقتضى العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج
الى وجود سبب بل يكفى فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها
قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا يدرك حقيقة الاله ولانها تدرك
وجوده كيف والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده
لان دليلهما الذى عليه يقولون وبه يصولون قولهم انا نعقل مهية الشئ
مع الشك فى وجوده والمعلوم تغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم
وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما افترقا والجواب ان الحقيقة
التى لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية التى
هو المبدأ الاول للكل والوجود الذى تدركه هو الوجود المطلق الذى
هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم
لا يقتضى ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك
جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون
الوجود مدركا يقتضى مغايرة حقيقته تعالى للموجود المطلق المدرك
لا لوجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب لمجرد الوجوب

الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما رأى وجوب الممكنات امرا عارضا لمهياتها وكان
قد حكم بان وجود الواجب مساولوجود الممكنات حكم بان وجوب الوجب ايضا
عارض لمهيته عز وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجوب الواجب
عارضا لمهيته لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع
الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء هذا الغلط
هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة
انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع
ولكن لا على السواء وقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتاخير
وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد
على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر عن الذي هو به واحد واما بالشدة
والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات
فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولويه
وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب
والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء
يمتنع ان يكون مهيته او جزء مهيته لتلك الاشياء لان المهيته لا يختلف ولا جزوها
بل انما يكون عارضا خارجا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على
بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بمهية ولا جزء مهية لهما بل هو
امر لازم اياهما في خارج وذلك هو لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان
انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة
منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك
المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجوب الواجب وعلى
وجوب الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على مهيات
الممكنات بل على وجودات تلك المهيات اعني انه ايضا يقع عليهما وقوع لازم خارج
غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل مشكلات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود
يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته

اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء للمقوم الذى به يكون الاتفاق لوجاز
التكثر كان المركب منها شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه منحصرا فى شخصه
ذلك وهذا المريذكر فى الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما
العروض فلا حرج ايضا اما ان يكون ما فيه الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا
ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا
الموجود وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان
وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر
هو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك
الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهى معروضة لما اختلفا به من الشخصية
وما فى الكتاب غنى عن التطبيق **اشارة** قد يجوز ان يكون مهية الشئ سببا لصفة
من صفات وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن
لا يجوز ان يكون الصفة التى هى الوجود للشئ انما هى بسبب ماهيته التى ليست
هى لوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم فى الوجود والا متقدم بالوجود
قبل الوجود **اقول** هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية الشئ سببا
لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هى
الفصل سببا لصفة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما هى
الخاصة سببا لصفة خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة
ما هى العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه
مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد
بسبب المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات
من المهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شئ منها
والفاضل الشارح قد اضطرب فى هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول
العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود
لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظى بدلايل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد
ذلك بان الوجود شئ واحد فى الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود

اوغير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلوله اويكون مشتملة
عليها والقسم الاول يقتضى احتياجها الى علة خارجة عنها هى طرف لها لا محالة ولا يمكن
ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة
تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام فى جملة السلسلة والقسم الثانى يقتضى اشتمالها
على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة
ينتهى الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذى اراد الشيخ تقريره
واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه
المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت
البيان المذكور متنا ولاله لم يقرر الشيخ له قسما **اشارة** وفى بعض النسخ **تنبيه** كل
اشياء يختلف باعيانها ويتفق فى امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من
لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون
ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا
منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارض عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون
ما يختلف به عارض عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر **اقول** هذه قسمة يحتاج اليها
فى بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد يختلف بالاعيان كهذا
الشخص وذلك الشخص وقد لا يختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول
او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفق فى امر مقوم كزيد وعمرو فى الانسانية
وقد يتفق فى امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض فى الوجود فالمختلفة بالاعيان
المتفقة فى امر مقوم يشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف
به والثانى ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون معا امتناع انفكاك من احد
الحاجبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثانى هو العروض واللزوم لا يخلو اما
ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو
كالحيوان اللازم للناطق والاعجم فى الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون
من جانب ما به الاختلاف وهو ممتنع لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم
معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض فى الكتاب

علة فالبعض الذى هو علة ذلك البعض ولى منه بالعلية **قوله** واما ان يقتضى علة
خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقى تعالى شانه **اقول** معناه ظ وفساد الاقسام المذكورة
دل على صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هى غير شئ من آحادها فهى علة
اولا الآحاد ثم الجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت
بآحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن
علة للجملة على الاطلاق **اقول** لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض فهى محتاجة الى علة
خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت
اولا علة لواحد واحد من الآحاد وتبينها بالخلف ففرض كل واحد من الآحاد غير
محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع
بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح
لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد ليس
بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد
ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراده ذلك
لما قيد علة الجملة فى صدر الفصل بكونها غير شئ من آحادها والاشبه ان مراده بيان ان
الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لآحادها
افراطا كما قدمناه **اشارة** كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها
علة غير معلولة فهى طرف لانها ان كانت وسطا فهى معلولة **اقول** قد تبين مما مر ان كل جملة
مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية
ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها
ان اشتملت على ملة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة
اشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة
عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرف فظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
ونهاية فكل سلسلة ينتهى الى واجب الوجود بذاته **اقول** لما فرغ من بيان المقدمات
التى لا بد منها فى الخلط فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية

وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظى لا ينبغى ان يلتفت فى الابحاث
المعنوية امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضى
علة خارجة عن آحادها **اقول** يريد ان بيان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه الابسط فجعل الدعوى اعم ما اخذا بان حكم
على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد
منها معلولا لا بالاحتياج الى شئ خارج عنها **قوله** وذلك لانها اما ان لا يقتضى
علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادها **اقول** هذا
تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر
وهو ان يقتضى علة تنقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل
الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فقوله واما ان يقتضى علة هى الآحاد باسرها
فيكون معلولة لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شئ واحد واما الكل
بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل
الآحاد اما ان يراد به الجملة او اريد به كل واحد والاول بط لان نفس الشئ لا يكون
علة لها والثانى بط لان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد
ليس بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع
احدها ان لا يحصل هناك عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة
من آحادها والثانى ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع
كشكل البيت الحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك
بعد الاجتماع شئ اخر هو مبدأ فعل او استعداد كالمزاج الحاصل بعد تركيب
الاسطقسات والحاصل فى الاول هو شئ مع شئ فقط وفى الثانى هو صورة شئ مع شئ
وفى الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول
حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شئ واحد **قوله** واما ان يقتضى علة
هى بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد
منها معلولا لان علته اولى بذلك **اقول** هو بيان فساد القسم الثانى ومعناه ان كل واحد
من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض نفرض

هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وتقوم له فان صار احدهما اولى فلحصول شيء
او عيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون
غير واجبة ايضا ويجب لغيرها ولنزد هذا بيانا **اقول** يريد اثبات واجب الوجود
لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب
او ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور
الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب
ولا الثاني لانه ظاهر الفساد وبسبب آخر يذكره في ما بعد بل ذكر الثالث واراد
ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير
وجودها محتاجة الى شيء خارج منها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن
ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول
في ذلك الفصل وعلى الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات
لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه جملة ان الآحاد الممكنة وكل
واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب قال ايضا هذا الفصل
موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ
لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم
جائز لما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب في الوجود لحصل التسلسل
لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه هنا
اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية
وهي ان استثناء الشيء الى ما قبله بالزمان ممتنع لانه استثناء الى معدوم فالواجب
ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة
بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون
في احدهما معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تأخر عنه لكان استناد كل
ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما اعتراض المشهور

ان الطبيعة ما لم يقتض لذاتها شئ كائن ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك
الشئ فكون ذلك الشئ مقتضاها امر ثابت دل على وجود ذلك الشئ لها
بالقوة وشعور ما لها به قبل وجودها بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة**
ان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود ولعله حقيقة كل موجود فى الوجود **اقول**
العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل بالاطلاق عليها
ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما فى صيرورتها مادة بالفعل
ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان فى الوجود
علة اولى فهى علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان
تحققا اى معلول كان فى الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه
او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب
لم يخل ان يقع انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته
شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم
يقترن بها شرط الى حصول علة ولا عدمها بقى له فى ذاته الامر الثالث وهو الامكان
فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود
بذاته وامّا ممكن الوجود بحسب ذاته **اقول** يريد تقسيم الموجود الى الواجب لذاته والممكن
لذاته والفاظه ظ قوله فهو الحق بذاته اى الثابت الدائم بذاته والقيوم
هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهى اسم من اسماء الله تعالى
اشارة ما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس
وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور
شئ او غيبة فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره **اقول** يريد بيان ان الممكن
لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته فى ان يكون موجودة
الى غيرها او لا يحتاج والثانى باطل لاستحالة ترجح احد الشيئين متساويين من
غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته
الى فساد القسم الثانى وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث

به بقوله العلة الموجدة للشئ الذى له علل مقومة للمهية والعلة الموجدة
فى هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معًا مثال الاول
النجار الذى هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض
تلك العلل كالصورة ومثال الثانى الجوهر المفارق الذى هو علة لصورة
الجسم ومادته معًا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة
مادةً بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هى علة للجمع بين المادة و
الصورة اعنى التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهى
علة الجمع بينهما **قوله** والعلة الغائية التى لاجلها الشئ علة بمهيتها ومعناها
لعلية العلة الفاعلية ومعلوله لها فى وجودها فان العلة الفاعلية علتها لوجودها
ان كانت من الغايات التى يحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها
اقول مهية الغاية ومعناها اعنى كونها شيئًا ما غير وجودها والمعلولات
ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سياتى بيانه والغاية فى القسم الاول يوجد
مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معًا وفى القسم الثانى يوجد
متأخرة لوجودها عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه والعلة
لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية فى هذا القسم
لا يكون علة بل ربما كان معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هى مهيتها
المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهى علة لفاعلية الفاعل
والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة فمهية الغاية يكون علة
لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ
ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل ليصير البيان
خاصًا بالقسم الثانى واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة
عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
موجودة فى اذهانها ولا ان يقال انها موجودة فى الخارج لان وجودها متوقف
على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون
علة للموجود والخلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب

وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزأ ان له
فى الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله
واما من حيث وجوده فقد يتعلق لعلة اخرى الخ اشارة الى علل الوجود لما
اقتصر على الفاعل والغائة لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع
اورد لفظة قد فى قوله فقد يتعلق لعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هى الفاعلية بقوله
او الغائية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل
فهى علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول

تنبيه اعلم انك يفهم معنى للمثلث وتشك انه هل هو موصوف بالوجود
فى الاعيان ام لا بعد ما تتمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه
موجود فى الاعيان **اقول** يريد الفرق بين ذات الشئ ووجوده
فى الاعيان كما اشار الى ذلك فى المنطق لكن الغرض هنا هو الفرق بين علل
يفتقر اليها الشئ فى كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر
اليها فى تحقق ذاته فى الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك
ذكر الخط والسطح الشبيهتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر
اليها الشئ فى تحقق ذاته فى العقل وهى مقومات مهية كالجنس والفصل
وبين سائر العلل اعنى العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة
الموجودة للشئ الذى له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصورة
اى لجميعها فى الوجود وهى علة لجميع منها **اقول** لما ذكر العلل
وفرق بين علل المهية وعلل الوجود وكان هذا الفصل مشتملا على البحث من علل الوجود
اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التى هى الفاعل والغاية لسائر العلل وكيفية
تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له
مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد فى الموضوع والى ما لا يوجد فيه والاول
يحتاج فى وجوده الى علة يوجده والى موضوع يقبله والثانى يحتاج
الى علة موجدة فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية
والقسم الثانى هو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث

للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبداء الاول الذى يعطى كل
وهى حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح
بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تنبيها والفاضل الشارح ظن انه الحق
المبدأ الاول بسائر الحقائق فى ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان
اقناعى وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هى حقيقة
ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل
حقيقة **تنبيه** الشئ قد يكون معلولا باعتبار ماهية وحقيقته وقد يكون
معلولا فى وجوده واليك ان يعتبر ولك فى المثلث مثلا فان حقيقته متعلقة
بالسطح والخط الذى هو ضلعه وهو مائة من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى
ايضا غير هذه ليست هى علة تقوم مثلثيه ويكون جزءا من حدها وتلك
هى الفاعلية او العلة الغائية التى هى علة فاعلية لعلته العلة الفاعلية **اقول**
يريد ان يشير الى العلل وهى اما علل الماهية الشئ او علل لوجوده والاولى ينقسم
الى ما يكون الشئ به بالقوة وهو المادة والى ما يكون الشئ به بالفعل وهو
الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بما ينتهما والاول
هو الموضوع والثانى ينقسم الى ما يكون علية هو الايجاد نفسه او كونه علة
للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثانى هو الغائة والمادة و
الموضوع منها ليست من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل
وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما وعن النوع
مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين
ذلك فقول الشيخ الشئ قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية
والصورية اشارة الى العلل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما
علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة تكونان
للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بجعل للخط على الوجه الذى يكون للمادة
للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليس

فی معقولیة الانسان لان الاشغال بالمثال انما یکون خروجا عن المقصود بل نبه
علی ان الحال فی کل واحد من الاعضاء او الاجزاء فی کونه فی طبیعة معقولة
غیر محسوسة کالحال فی الانسان نفسه **تنبیه** انه لو کان کل موجود
بحیث یدخل فی الوهم و الحس لکان الحس و الوهم یدخلان فی الحس و الوهم ولکان
العقل الذی هو الحکم الحق یدخل فی الوهم ومن بعد هذه الاصول فلیس شیء
من العشق النجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما یدخل فی الحس و الوهم
وهی من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان کانت خارجة الذوات
عن درجة المحسوسات و علائقها **اقول** لما نبه علی ان فی کل محسوس شیئا
لیس محسوسا و لا موهوما لم یقتصر علی ذلك بل نبه ایضا علی ان الحس نفسه لیس
بمحسوس وکذلك الوهم وعلی ان العقل الذی یمیز بین الحس والمحسوس و الوهم
والموهوم لیس بموهوم فضلا عن ان یکون محسوسا ونبه ایضا علی ان للمحسوسات
علائق غیر محسوسة ولا موهومة وهی طبائع الامور المدرکة بالوهم کالعشق
والنجل وغیرهما فان اشخاصها مدرکة بالوهم وان لم یکن مدرکة بالحس
الظاهر واما طبایعها فلیست بمدرکة باحدهما اصلا واذا کان حال الحواس
والمحسوسات و علایقها هذه فاذن ثبت وجود اشیاء خارجة عن هذه المراتب
بالذات فهی اولی بان لا یکون محسوسة ولا موهومة **تذنیب**
کل حق فانه من حیث حقیقته الذاتیة التی هو بها حق فهو متفق واحد غنی
مشار الیه فکیف ما به ینال کل حق وجوده **اقول** الحق ههنا اسم فاعل فی
صیغة المصدر کالعدل والمراد به ذو الحقیقة وهو بمعنی المصدر یدل بالاشتراك
علی معان منها الوجود فی الاعیان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول
او العقد الذی یدل علی حال الشیء الخارجی اذا کان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبته
الی الامر وحق باعتبار نسبته الامر الیه والمراد ههنا هو المعنی الاول واعلم ان مقصوده
من اثبات موجود غیر محسوس انما کان هو اثبات مبدأ للوجود غیر محسوس
فلما بین ان کل موجود فی الاعیان فانه من حیث حقیقة الذاتیة التی هو بها
حق ای حقیقته المجردة من العوارض الغریبة المشخصة التی هو بها غیر قابل

اوليست ماهو فيه كاحوال الجسم فلاحظله من الوجود ايضا لما سبق وذلك
لان المحسوس هو ماله مكان اووضع بذاته وهو اما جسم اوجسماني وهم ينكرون وجود
ما لايكون جسما اوجسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة
من المحسوسات لامن حيث هي عامة اوخاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة
من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هوانسان الذي
هوجزء من زيد اومن هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول
على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص
اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق كاين
ما ووضع ما متعين وحيث يمتنع ان يكون مقولا على الانسان لايكون في ذلك
الاين وعلى ذلك الوضع فلايكون المشترك فيه مشتركا فيه هف وان لم يكن
محسوسا فهنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث
هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة
واحدة لا من حيث هو حيوان اوناطق اوغير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن
بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه وكذلك فسر الشيخ قوله من حيث
هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لايختلف فيها وباقي
الفاظ الكتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك
موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس
ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض له الاشتراك وعدمه
وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني
يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول
ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير
ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنشبهه ويقول ان الحال في كل عضو كلي
مما ذكرته او تركبة كالحال في الانسان نفسه هذا الوهم ان بقي انكم قد اشترطتم
في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لايعقل الا وله اعضاء ذوات
اقدار متناهية الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به او الشيخ لم يشتغل بايضاح الحال

بسم الله الرحمن الرحيم

النمط الرابع فى الوجود وعلله الوجود هنا هو الوجود المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزء من ماهيتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ فى الوجود وعلله

تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود وانت تتاتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب بعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما تشكان فى ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فلذلك المعنى الموجود لا يخلو من ان يكون بحيث تناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان تناله الحس فقد اخرج النفس من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا عجب وان كان محسوسا فله وضع واين ومقدار معين وكيف لا يتاتى ان يحس بل ولا يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه قد تخصص لا محالة بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك فلم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين فى تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التى لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال فى كل كلى **اقول** يريد التشبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما فى حكمه وهم المشبهه ومن يجرى مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال لعكس نقيض لها والجوهر بها هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شئ يناله الحس بافعاله لا بذاته قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم

ان يمكن وجود التخيل لاجل فقد احد الاخرين اقول قد ذكر هنا ان الحركة الفلكية
لاترادلذاتها بل ترادلحصول وضع كلى وكما ان حصول الوضع الكلى ليس ايضا لذاته مرادا
بل لشئ اخر وكان من الواجب ان يبين الشئ الذى هو لذاته غاية هذه
الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصودا على اثبات النفوس واقفا عليها وكان
النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فموعد بيانه
هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلى ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه
احتاج اليه فى ذلك فى الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب
عليك فى هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادى لا يتحرك الا لطلب شئ
ما وحينئذ اولى من عدمه وهو عرض له مشعور به على الاجمال المميز بين الحركة الصادرة
عن النفس والصادرة عن الطبيعة ويميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال
العقلية على ما يجئ بيانه فى النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية
المطلوب قد تقع على وجوده فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا
وقد يكون تخيليا وذكر ان ارادية خفية الغايات كحركة
العابث والساهى والنائمى فان منكرى وجوب اسناد هذه الحركة
الى غاية مشعور بها يتمسكون بامتناع لها وبين غايات كل واحد
منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهى ان العابث والساهى والنائم لو فعلوا
افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان يتخيل الغاية والشعور به
وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر
يدل على وجودها جميعها وعدمه لا يدل على عدم واحد منها
بعينه بل على
على عدم شئ
منها لا بعينه او على
فاذن الاستدلال بعدم
التذكر على
غير صحيح وعلى
ظاهره وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه والله اعلم بالصواب

سببا به يتم كون الطبيعة علة لوجود حركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك
نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب
التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضى بارادته الكلية حركة كلية
الا ان جرم الفلك فى كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع
والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستترت الليس يصدق بزعمهم
من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل هو سواء شئ خاص للتخصص قابلة
والجواب ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها يمتنع ان يقتضى الحركة
واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد فى القابل
ولا يكفى فيه وجود القابل وحده ثم قال وان سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم
على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو النسبة بالعقل
والنفس الحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة مدركة فهى
لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل
ادراكا غير مجرد بل مشوبا بالمواد المادية على نحو التوهم والتخيل
وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها
وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسم كقوسنا وباقى اعتراضاته يخيل
بما مر موعل وتنبيه اما الشئ الذى يتشوقه الجرم الاول فى حركته
الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك
متحرك ارادى الا لطلب شئ ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون
اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثى فان فيه ضربا خفيا من طلب
اللذة والساهى والنائم اما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال مملوة
او ازالة وصب ما فان النائم تخيل واعضائه ايضا قد تطيع تخيله
عن تخيله لا سيما فى حالة يكون بين النوم واليقظة او فى الشئ الصرف كالنفس
فى الشئ الذى يصيرها كالصرف من يرى فى منامه شيئا مخفيا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج
للهرب او للطلب واعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل انه هذا
يتخيل شئ واحفاظ ذلك الشعور فى الذكر شئ وليس يجب

شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله تحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة تكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة لا يجاد لا يتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول وجود كل ارادة سببا لوصول متأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شيء غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط مايتم العلة بانضمامه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك تحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه **قوله** ونحن ايضا فربما
قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان تفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا
ينبعث منه شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فتنبعث القوة المحركة
الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول **اقول** وهذا استشهاد بكيفية
صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور امرا ياء كليا
مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناها
من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة
بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله
فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فينبعث
القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادا لاجل المراد
الاول الذي هو صدور بذل الدرهم اعني فاعترض الفاضل الشارح فقال ادراك
الشئ الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المثل
المنتسبين فادراك الشئ الجزئي تتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل
فاعل اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم
الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل
الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج
مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله
في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة
فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع
الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لانا في الكلية ولا نحاول
الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف
نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي
هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص
المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي

مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده **اقول** هذا ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يتناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك حيث لا يتناول اى غذاء وجده فاراد تناول كلية لانها امر مراد كلى ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئى يتناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئى عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكر كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه يبعث من ذلك التخيل شوق جزئى الى ذلك الغذاء التى يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك فى الطلب فان وجد غذاء اخر غيره بالتشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلى متمثلا عنده **قوله** وكذلك فى قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجددا بوجود نحو ما تجد والحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخصية والجزئية فى التخيل كما لا يمنع فى الحركة **اقول** لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة يشتمل على محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد ويبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التى انفصل بذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل تتصل التخيلات متجددة على التوالى حسب اتصال المسافة وتتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كلية **قوله** ولمثل هذا ما يتخصص الارادة لشئ جزئى حتى يكون الارادة الكلية مقابلها مراد كلى ولا يجب له تخصص جزئى **اقول** لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادى الحركات الجزئية جعل الحكم كليا فى صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشئ جزئى كما ذكر فان الارادة الكلية من حيث هى كلية يقتضى مرادا كليا ولا يوجب تخصصا

واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم فى هذه المسئلة
فى هذا الكتاب فى اربعة مواضع وذكر فى جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه
الا فى الموضع الرابع فالاول فى هذا الموضع والثانى فى آخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها
لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث فى الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث
تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة قربما لاح لك سر
واضح خفى والرابع فى الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك شر ان كان مايلوح ضرب
من النظر مستور الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى لها
كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة ما كما للنفوس معنا ابدانا
ففى هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه** الراى الكلى لا ينبعث منه شئ
مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئ اخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن
به ليس هو وحده **اقول** يريد ان يبين ان النفس الفلكية التى هى ذات ارادة عقلية
هى ايضا ذات ارادة جزئية فالشارح الفاضل جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة
ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان
الجسم الواحد يمتنع ان يكون ان نفسين اعنى ذاتين متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب
الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم
بها وهى تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بوساطة
تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما فى نفوسنا وابداننا
بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر فلنرجع الى المتن فقوله
الراى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى حكم كلى وباقى كلامه هو البرهان عليه
وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات
فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغى
ان يبذل لا مع الشعور بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحيوان تقوته الحيوانية للغذاء
انما يريده ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء
بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكن همه بل قام

فاذن الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال مبدأ اولها بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض لما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديتها الى الكمال الثاني فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها لما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين كلي فتلك ارادة عقلية **اقول** غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لاحصوله ولما كانت اصناف الحركات مستنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في نمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي واما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية التي هي عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدأ الحركة الوضعية عقلية **قوله** وتحت هذا سر **اقول** الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها ما من شانها ليس من شانها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل ويباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية ويصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به

طبيعة والنفس الفلكية هى التى يصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة
هى التى يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الارادة
وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا بتركه وواحدها ربما يفعل كذلك لتصور
عرض موجب لذلك الاختلاف ولما كان المستديرة طالبة لحدود واوضاع تركها وهاربة
عن حدود واوضاع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعية فاذا هى نفسانية وانما لم يحتمل
ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طبيعى لا عن شئ خارج
عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة **مقدمة** المعنى الحسى الى مثله يتجه الارادة
الحسية والمعنى العقلى الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير
غير محصور فهو عقلى سواء كان معتبر الواحد شخصى كقولك ولد آدم او غير
معتبر كقولك الانسان **اقول** هذه مقدمة لاثبات النفوس الملكية وتشتمل
على حكمين احدهما ان الارادة التى يطلب معنى حسيا كلقاء زيد مثلا الهدية اللقيته مثلا
ارادة حسية اى متعلقة بجزئى محسوس والارادة التى يطلب معنى عقليا كلقاء
الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اى متعلقة لشئ معقول فالارادة اما حسية
او عقلية والثانى ان المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبر الواحد
شخصى كولد آدم اولم يكن كالانسان فهو معنى عقلى ولا نضرة فى كونه عقليا
تقييده بالشخص وانما قيدة بقوله غير محصور لان المعنى الذى يطلق على كثيرين
ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس
المتعينين والحكمان ظاهران **اشارة** حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة
فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها **اقول** يريد
بيان ان النفس الفلكية التى تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية
كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه فى النمط الثالث اقام البرهان على وجوده
وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه لم يتعرض لسائر الافلاك
فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك
لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وما لا قرار له فى ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالمحرك القار
انما يقتضيها لا لذاتها بل لشئ آخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة

وغلبته انما ينبعث عن ادراك منافاة فى الشئ المكروه او الضار وسمى غضبا
ومغائرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهر وكما ان الرئيس فى القوى المدركة
الحيوانية هو الوهم فالرئيس فى القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع
وهو العزم الذى يحزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة
ويدل على مغائرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها
لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يرجح احد طرفى الفعل والترك
اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليها القوة المثبتة فى مبادى
العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغائرتها لسائر المبادى كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير
مشتاق ولا عازم وهى مبادى الغريزية للحركات وفعلها تشنج الاعضاء وارتخاؤها
ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها **قوله** ولها مبدأ عازم يجمع*
اشارة الى اجماع المذكور منفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة
الى المبادى البعيدة تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية
جالبة للضرورى او النافع الحيوانيتين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى
المدركة والاجماع فيطيع ذلك ما انبث فى العضل من القوى المحركة الخادمة لذلك
الامرة **اقول** اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة
الى ان هذه القوى انما يطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادى الثلثة لهذه القوى
فان المحركة بالحقيقة هى هذه والباقية امرة وانما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة
وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق
قوله اشارة الجسم الذى فى طباعه ميل مستديرة فان حركاته من الحركات النفسانية
دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا
بحركته وضعا ما بالطبع فى موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون
المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون
ذلك فى الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيأت فقد بان ان حركته نفسانية
ارادية **اقول** يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن

INDIAN INSTITUTE OXFORD

فعل القوتين مستخدمة لهما **اقول** هذه القوة ينقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة ينقسم الى نوعين محصلة للبدن ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي يسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير اغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية يخدمان المولدة كما مر **قوله** لكن النامية يقف اولا **اقول** الغاذية في اول الامر القوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة ثم يعجز الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ يقف المنمية **قوله** ثم يقوى المولدة ملاءة فيقف ايضا **اقول** عند القرب من تمام النمو يفرغ النفس للتوليد فيقوى المولدة ملاءة اى حينا يقال امتلأت عنده ملاءة من الدهن بفتح الميم وكسره وضمه اى حينا وشهوة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد ما يتحلل بحيث لم يفضل شئ بتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب لانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا **قوله** ويبقى الغاذية عاملة الى ان يعجز فيحل الاجل **اقول** انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها **اشارة** واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي يفعل افعالا مختلفة بارادته والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي يصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة يرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفس الارضية يصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة العدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان وتليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنبعث الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشئ اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع

اقل من المقدار الواجب لشخص كامل ذهني مخترعة من شخص جعلت النفس المدبرة
لها ذات قوة يضيف من المادة التي يحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً الى المادة المحيلة
فيزيدها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم
الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ
بها الشخص اذا كان كاملا ويكمله مع ذلك اذ كان ناقصا وليستبقي النوع بتوليد
مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك
ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات مادة الغذاء **قوله** لتحال الى
المشابهة سد البدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية **قوله** وليكون مع ذلك
زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذى في الاقطار يتم
بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية **قوله** وينحل من ذلك فضلة بعد ما دة وصدة
الشخص اخر اشارة الى غاية فعل المولدة **قوله** وهذا تنتهي افعال ثلثة قوى **اقول**
اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى اوليها الغاذية ويخدمها
الجاذبة للغذاء والماسكة للجذب الى ان تهضمه الهاضمة المهرية والدافعة
للثقل اشارة الى تقديم الغاذية على النامية لتقدم فعلها على افعالها والى
خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره **قوله**
والثانية القوة المنمية الى كمال النشو **اقول** لما كان الانماء والتوليد
معا محوجين الى كثرة المادة المبعد تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء
اهم لانه متعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون
الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية يخدم
هذه القوة في تحصيل المادة **قوله** فان الانماء غير الاسمان **اقول**
النمو والسمن يشتركان في شئ واحد وهو الازدياد الطبيعي اللبدن بانضباف
مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها
طلب غاية ما يقصدها الطبع وبها الاختصاص بوقت معين فالنمو يخص
بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال
يقابل السمن **قوله** والثالثة القوة المولدة للمثل و تنبعث بعد

بالذات التى هى اهما فعالها بالتصرف فى الماديات لا يكون من شانه ان يجب
له ما من شانه لو قوف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون
مستجمعة لاسبابه و يمتنع ما يفوته بعضها وقد تم الكلام فى ادراك النفس
ويبقى الكلام فى تحريكها **تكملة** النمط بذكر الحركات عن النفس **تنبيه** لعلك
الآن تشتهى ان تسمع كلاما فى القوى النفسانية التى يصدر عنها الاعمال وحركات
فليكن هذه الفصول من هذا القبيل معناه ظاهر **اشارة** اما حركات حفظ البدن
وتوليده فهى تصرفات فى مادة الغذاء **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس النباتية التى يفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التى هى مبادئ
تلك الافعال وهى التى تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما يفيض
على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه
كما مر ولا بد فى الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من
كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها فى افعالها وخادمة لقواها
وهى الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة
فى البدن المركب وقيعا ونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن
لو لا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج
لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات
قوة يتحد ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالعقل فيضيفه
اليه بدلا عما يتحلل وهى قوة لا يخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت
الاسطقسات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية
ان تجبرها على الالتيام ابدا كما سيأتى بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية
للطبائع النوعية دائما فقد ربقاؤها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر
اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل
التوالد واما فيما يتعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل
التوالد وجعلت نفس الاخر ذات قوة تختزل من المادة التى تحصلها الغاذية
ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة

مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثال خروج الى الفعل
فلوجود مانع كالنا طق سبقة فقوم المعنى الجنسى وحصله نوعا آخر واخرجه
بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال
ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعة الجنسية
بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته
الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذى لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك
فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة
اعراض يلحقها الحق شئ غير محتاج اليه اى يكون الانواع باقتضاء
الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبائعها النوعية اولى من
الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التى نحن فى قصتها نوعية
محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهى باستلزام استعداد مقارنتها
بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت
ما اصلته لك علمت ان كل شئ من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم
بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته
هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه فى الفصول المتقدمة وكلما من شانه ان
يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته
وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير حائر عليه التغير والتبديل **اقول**
قد تبين فيما مضى ان المهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير
مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه
لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له
ما من شانه لان المقتضى لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك
مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت
الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير
ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح
ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة

المعقول **وقوله** فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له **اقول** اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء فى قوله فيكون يقتضى العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان المهية ان كانت انما يكتسب الاستعداد عند الارتسام فى العقل الذى هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له **وقوله** فيكون لم يكن استعداد الشئ حتى حصل فاستعد له **اقول** اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء فى قوله فيكون لجواب الشرط المذكور فى قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيان الفساد القسم الثانى من القسمين الاولين فتحير لذلك فى تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر **قوله** اولم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك الشئ وحدث **اقول** اشارة الى القسم الثانى من الثلثة وبيان فساده وكان فى قوله وقد كان تامة يعنى حصل **قوله** وهذا كله محال تصريح لفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقى من الثلثة فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للمهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للمهية **وقوله** بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن يتلو المقارنة الاولى **اقول** اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصل وههنا قد تم الجواب **قوله** وكذلك فاعلم ان لمهية المعنى الجنسى استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما نع لطول الكلام فيه فكيف فى المعنى المحقق النوعى **اقول** هو جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسى كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم يجوز ان يكون المهية المعقولة عند كونها قائمة بذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسى من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد من الفصول التى يقارنه مقارنة

والفاضل الشارح لم التمييز بين الاعتبارين اورد هما جميعًا **قوله** فيكون جوابك
تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازمًا للمهية النوعية
غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون
لازمًا بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم
الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم
الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للمهية فيقتضى كونها مستعدة
للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا التقدير
يكون الشك ساقطًا واما القسم الاول من اقسام الثاني وهو ان يكون
حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل
لان الشئ يجب ان يستعد اولا بصفة ثم يحصل له تلك الصفة ويستعد معها
لحصول لها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة
الحاصلة كالاستعدادات للمعقولات الثانية في الذي يحصل بعد حصول
المعقولات الاول واما القسم الثاني فيها وهو ان يكون حصول الاستعداد
بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد
لحصول لها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل
وجود المقارنة فيقتضى في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب
المهية كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون
مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شئ يفيدها
الاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك ولنرجع الى المتن فنقول **قوله**
ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كان
فقد سقط الشك تشكك **اقول** اشارة الى القسم من القسمين الاولين
معنى كيف كانت ان المهية سواء كانت في العقل او في الخارج **وقوله**
وان كان انما مكتسبه عند الارتسام في العقل **اقول** اشارة الى القسم
المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقول
حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضًا مقارنة للمهية

لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عند
مدركة لما يحل معها فى محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله
متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند
ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر
المستقل بقوامه كالعقل الهيولانى غير مجرد بل معنى الغواشى الغريبة ثم انه
يصير مجردا بحسب عدادات مالذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا
بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص
فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم
من ذلك مغائرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغائرة المقارنة مع الغواشى للمقارنة

واهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب
ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصية التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه
فى قوة عاقلة يعقله **اقول** لما استدل بصحة مقارنة مهية الجوهر العاقل
لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها لقوة عاقلة يعقلها
على صحة مقارنة اياها عند كونه قائمة بذاتها بوجه عليه الشك من وجهين
احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثانى ان يقال لها
مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود
المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند ارتسامها
فى العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران
بها لم يحتمل لحوق شئ بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع
اللاحق من حيث شخصية التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه فى قوة عاقلة
فان المرتسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار
كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا بامر خارجى وقد مر الفرق
بينهما والاشخاص انما ينفصل عن المهية النوعية بزوائد تضاف اليها
ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التى يلحقها اعتبار كونها
صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود

معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصوره به وتعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط فى كون الشئ عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة فى شئ واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جميع الامور المتماثلة ولانها صور الاشياء يختلف بالمهيات فاذن هى مختلفة وحرى ان يكون يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالمهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان يكون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضى اختلافهما بالمهية ما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف مهيتها والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هى محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة بها وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما فالنسبة الى المحل هيئة وصفه للاخرى وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب مهية وبحسب معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصورة لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثانى ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث فى الخارج الذى هو المقتضى لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التى هى معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما فى محل يقوم ان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرق والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقبوله على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد الشيئين

فى فصل مفرد **وهم وتنبيه** لعلك تقول ان الصورة المادية فى القوام اذا جردت فى العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينبت اليها انها تعقل **اقول** قد تبين من قبل ان المانع من كون الشئ معقولا هو اقتران المادة والمجردة عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم فى هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التى جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها معان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية لاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم **قوله** فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعانى المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة يرتسم بها لا هى بل لقابل لهما جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر به ومقارنتها غير مقارنة الصورة والمتصور له واما وجودها فى الخارج فمادى لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معقول كان له بالامكان جعله متصورا **اقول** والجواب ان تلك الصورة لما لم يكن فى العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعانى المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها فى شئ آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين فى شئ واحد لقبول الآخر اولى من الآخر لقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل للآخر والتعقل هو حصول المعقول فى العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل قبل لهما هو الشئ المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصورة فى خارج العقل فمادى غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة فى حال من الاحوال لكن المعنى الذى كلامنا فيه اى الشئ العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه

صحة الاقتران على حصول المجرد فى النفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجود معانطه فان المقارنة حبس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم لسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقى الجواهر وبالعكس قال فاذا اثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره الى مقارنة الحالين على حصول المجرد فى العاقل الذى هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذى لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الجهة المشتركة وهى كافية فى تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية لكن لا يلزم من صحة حكم على مهية عند كونها فى الذهن صحة عليها فى الخارج فان الانسان الذهنى يخالف الى موضوع بخلاف الخارجى والخارجى حساس متحرك بخلاف الذهنى والجواب ان اعتبار حصول الانسان فى الذهن من حيث هو مهية الانسان غير اعتبار حصوله فى الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثانى هو الصورة المتعقلة للانسان وهى محتاجة الى تعقل مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسانى الخارجى بل حكم على الذهنى وحده وهنا لم يحكم بصحة مقارنة المجردة بغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث مهية ثم قال ولئن سلمنا الصحة فى الخارج فلم لا يجوز ان يكون فى الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التى فى الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية التى فى الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية فنقول فصل الفرس الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما يورد الشيخ

المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد فى العقل او فى الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه ان اراد ان يجعل المذكورين فى هذا الفصل حكمًا واحدًا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثانى بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بأن قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولًا ليس ببديهى فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة البارى تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكر الشيخ فى هذا الفصل بل هو مذكور فى الفصل الذى ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقدر الكلام فيه فايراد الاعتراض فيه ههنا عليه غير مناسب وكون ذات البارى تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضى تعقلها فى نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل شيئًا تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشئ والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجراها من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم بشئ على شئ ويقتضى مقارنتها فى الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمنا فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل الاشياء والجواب ان المطلوب اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردًا ويكفى فيه صحة مقارنته للمعقول واحدا واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشئ لم يدع الشيخ ههنا وليس فى تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون فى الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون فى النفس قوله لو توقف

الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة او شئ
آخر ان كان **اقول** قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن
كون الشئ معقولا لذاته انما يصير معقولا بتجريده منها فكل شئ يكون في الوجود
ممنوعا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج
عن الحكم المذكور يقال منوت الشئ او منيته اى ابتليته وقوله او شئ آخر
ان كان يمكن ان يحمل على الصورة المعقولة المجردة فانها لا يعقل اذا كانت
قائمة لعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها **قوله**
فان كانت حقيقة مسلمة لم يمنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكانت
تلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته **اقول** اى
ان كانت حقيقة مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة
بحسب ذاتها ان يقارنها الصورة العقلية فكانت عاقلة لتلك الصورة بالامكان
فان معنى التعقل هو حصول الصورة العقلية عندها ففي ضمن ذلك امكان
عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة
وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان
عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته
بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشئ فهو معقول
بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد
فانه يمكن ان يكون عاقلا لامكان العام وبيانها انه ان كل مجرد
ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنا ممكن ان يعقل غيره بيان الشرطية
ان كل من تعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشئ وكل من
امكنه ذلك امكنه ان تعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل
مجرد يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن
غيره فان كل مجرد يصح ان يقارن وصحة هذه المقارنة لا يتوقف
على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف
صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشئ على وجوده

متناولا للنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم الاعدام من غير ضرورة ولذلك لم يعتبر به الشيخ عن المقصود ومن هذا الموضع وعين بالقوة القريبة التى فى ذكرها والمراد ان تعقل الشئ يشتمل على تعقل صدوار ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة بالمشتمل على التوجه هو المتعقل لا المتعقل وكون للتعقل بحيث ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب يرجع الى ذاته لا ينافى ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهى واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ العقل منه لذاته لوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع الست اقول هو علم يتصور الموضوع فقط قيل هو علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشئ وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا لشئ فله ان يعقل ذاته فكل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **قوله** وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة **اقول** يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثانى ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل **قوله** فان كان مما تقدم بذاته فلا مانع له من حقيقة ان يقارن المعنى المعقول **اقول** هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كان معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسيبين الاحتياج الى الشرط ما وسيذكره فى الفصل الثانى لهذا الفصل **قوله** اللهم

بصورة كلية اخرى كالناطق بجعلها صورة ثالثة كالانسان
ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعنى الحيوان فان المعقول الاخص
كالحيوان لاينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان
لاينقسم الى معقولات صنفه كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى
الانسان وايضا لايكون نسبة هذه الانواع والاضافات الى الحيوان اولانسان
المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد
البسيط الذى استدللنا به على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس
والفصل لكان غيرالوجه الذى يشك به قبل هذا من قوله القسمة الى اجزاء متشابهة
كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذى لاينقسم كجنسه العالى اولى بان
يجعله البسيط الذى استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه آخر به اشارة
انك تعلم كل شئ يعقل شيئا فانه تعقل بالقوة القريبة من الفعل
انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
اقول يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان معقول قائم
بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل
بالقوة القريبة من الفعل انه يفعله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة
لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هى العقل الهيولى ومتوسطة هى العقل
بالملكة وقريبة هى العقل بالفعل وهى التى يقتضى ان يكون للعاقل
ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان تعقل
بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك لان تعقله لذلك
الشئ هو حصول ذلك الشئ له ويعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ
هو حصول ذلك الحصول له ولاشك ان حصول شئ لشئ لاينفك
عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح
استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول
المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ما سيأتى فهى انما يعقل قال وكان
من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان ليكون

حيمانية فالجواب انهم لم تمسكوا فى ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه**
اولعلك تقول ان الصورة العقلية قد ينقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة
المعنى الجنسى الواحد انى بالفصول المغايرة والمعنى النوعى الواحد بالفصول العرضية المصنفة
فاسمع **اقول** الوهم فى هذا الفصل هو الاحتمال الثانى من الاحتمالين
المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة
الكلى الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون
اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا
فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الواحد انى بالفصول الذاتية كقسمة
الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه اى الانسان وغيره وان لم يكن
مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها
الى ذلك الكل قابلا للشركة اولا فان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى
الواحد انى بالفصول العرضية الانسان بالسواد والبياض الى السواد والبياض
وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الواحد
بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه
لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يجوز ذلك ولكن فيه
يكون الحاق كل بكلى يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى
فان المعقول الجنسى والنوعى لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية
وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسى او النوعى ولا يكون
نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات لو كان
المعنى العقلى الواحد البسيط الذى سبق بفرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه
لكان غير الوجه الذى يشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات
وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذى كلامنا
فيه **اقول** هذا ضوء التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة
يجوز ان يكون يقع فى الوجود بخلاف القسمة المتقدمة اكنها
بالحقيقة لا يكون قسمة بل هى تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان

مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين اليمنى يدرك فى مادة اوجبة
لوعجل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متبائنان بالوضع وايضا كونهما
على بعد مخصص بينهما وكون احدهما فى جهة من الاخرى غير جهة
الانف هيأت غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة يفتقر الى ان يكون
رسمها الحس ورسمها الخيال فى وضع وقبول انقسام اى فى شئ مادى والرسم
هو الاثر اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يحدث الشئ والرسم
هو الختم اعنى احداث النفس الذى يحصل من الطبائع فى الشئ الذى طبع
عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به التبادر روشما وهو بالخيال اولى لان
صورها منطبقة فى الخيال من الطبائع هو المدرك بالحس وفى قوله الشيخ ملاحظة
النفس للصورة الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه
بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعترض الفاضل الشارح
بان الصورة العقلية فى النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر قد سبق
ذكره وقوله ولو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا
فى بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال فى متحيز فهو ذو وضع وكل
ذى وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهى ليست بحالة
فى متحيز ليس بقدح فى الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافى صحة
اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا فى اكثر كتبه حتى المختصر
المرسوم بفنون الحكمة لكنه اورد ها على وضع وانما اختارهم هنا الحجة
المذكورة التى هى قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم
منقسم لا ندراجه وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر
كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابى البركات هو ان الصورة
غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع
المحسوسات فى النفس فالجواب عنه ان الصورة انما يحصل موجودة
ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع
اليه فقوله هب ما ذكرتموه يقتضى كون الصورة الجسمية والخيالية

ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة او كمقارنة
ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكر من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون مجردة
عما يقتضية غيرذواتها هف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا
والى تخلف اللازم من جهة مقارنة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة
صارت معقولة مع ما ليس مدخله فى تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا
الصورة المعقولة صورة مجردة من اللواحق الغريبة فاذن هى ملابسة بعد لها
اقول والى التخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار
بقوله وكيف لا وهى عارض لها بسبب ما فيه قدر فى اقل منه بلاغ فان احد القسمين
هو حافظ للنوع الصورة ان كان مشابها فالصورة التى جردناها مغشاة بعد
بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست
هى الصورة المفروضة **اقول** وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه
وهو مقدار فى اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان متشابها للقسم الاخر
فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التى فرضناها مجردة
كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او
تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من اتصال
احد القسمين الى الاجزاء او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف
احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين
لا يعرض الا للماديات فهو يقتضى وضعا ما لا محالة وقوله فليست هى
الصورة المفروضة اشارة الى الخلف **قوله** واما الصورة الجسمية
والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزائها جزئية متباينة الوضع مقارنة
لهيأت غريبة مادته الى ان يكون رسمها ورسمها فى ذى وضع وقبول
الانقسام **اقول** لما فرغ من امتناع حلول الصورة المعقولة فى الجسم
وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الجسمية والخيالية فيه ليتم الفرق
بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من
ان يلاحظ النفس اجزاءه متبائنة الوضع مقارنة لهيأت غريبة

ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاستمع
اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون
الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة
كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة فى جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه
تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين
متشابهين وجب ان يكون متشابهين للمجموع ايضًا فلا يخلو اما ان يكون
كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطًا فى كون ذلك المعقول
معقولًا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط
او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولًا ايضًا
كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين
على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من
ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو ايا هما بل انما يكون المجتمع
متعلق المهية بزيادة فى المقدار او القدر كشكل ما او عدد بخلاف القسمين
فلا يكون القسمان جزئية من حيث مهية المشابهة لهما هف الثانى ان
المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين له لا يكون
من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف
والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون
شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولًا هف والشيخ
اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع
الاخرى واستتم انصور العقلى واشار الى القسم الاول بقوله فهما متباينان له متباينة
الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثانى بقوله وايضا فيكون المعقول الذى انما يعقل
بشرطين وهما جزآه منقسما واشارة الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قيل
وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولًا اقول واما القسم الثانى وهو ان
لا يكون حصول القسمين شرطًا فى معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد
من القسمين بانفراده معه ايضا معقولا كالجسم الذى يقبل القسمة الى اجسام

معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في
المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب
حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد
بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان في
المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث
لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في
ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته
ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول
من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما
ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن المعقول الواحد
يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم
فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا لقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد
هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل
ما من شانه ان يعقل بجسم ولا بجسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله
فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه
لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام
كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل
فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل
يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل لكنه يحتمل
ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو
شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع
غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل
في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى
جزئياته ولذلك اردف هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين
الاحتمالين وتحقيق الحق فيها **وهم وتنبيه** او لعلك تقول قد يجوز

المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضاً قد يكون
بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو
المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله
والى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال
من حيث ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا ينقسم
بانقسامه لانها لا يحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح
فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او
اكثر وكالجسم فان المحاذات التي هي الاضافات مثلا لا يحله من حيث هو جسم
بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة
لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع والثاني هو المحل الذي فيه
يحل شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه
السواد والحركة او للمقدار اشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء
المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما
اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم
من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنة اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليها
اسم المقارنة لا بمعنى واحد **قوله** وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة
والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادئ غير متناهية بالفعل ومع ذلك
فانه لا بد في كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل
واذا كان كذلك في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو
واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل
جسم وكل قوة في الجسم منقسم **اقول** لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور
شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والا لزم منه
محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت
متشابهة او غير متشابهة فانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له
اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو

ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم فى منقسم ولا
ذى وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر
عاقل ليس بجسم ولا جسمانى وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد
هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر
المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسمًا ولا جسمانية احتاج الى بيان
ذلك فاكتفى ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين فى النمط المذكور
واقول انه اراد فى هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين
اولًا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها
كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها
بتوسط الآلات واراد فى نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن
فبين هناك بقائها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها
جسمًا او جسمانيا بل بالغ فى ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن موقع اشتراك النمطين
فى البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح فى موضعه ولم يورد
كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك ولم يقع مما ذكره
الشارح اختلاف اصلا اشارة انك تعلم ان الشئ الغير المنقسم
قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب بها ان يصير منقسما فى الوضع وذلك اذا
لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم فى الوضع كاجزاء البلقة لكن الشئ المنقسم والى
كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم اقول اشارة الى تمهيد
اصل كلى وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى
والاول هو الحال الذى لا ينقسم الى اجزاء متبائنة فى الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله و
كاشياء كثيرة تحل محلا واحدا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانفسهما
الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير
اسود والثانى هو الحال الذى ينقسم الى اجزاء متبائنة فى الوضع كالبلقة فانها ينقسم
الى عرضين متبائنين فى المحل واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشئ

لا بين الحدس والقوة القدسية اشارة كثرة تصرفات النفس
فى الخيالات الحسية وفى المثل المعنوية اللتين فى المصورة والذاكرة
باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكتسب للنفس استعدادا نحو قبول
مجرداتها عن الجواهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال
وتأملها وهذه التصرفات هى المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقولنا يفيد
هذا التخصيص معنى عقليا لمعنى عقلى اقول لما بدأ ذكر حصول الاتصال بالعقل
فى الفصل الماضى على سبيل الاحتمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله فى
هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف النفس فى الخيالات الحسية
كخيال زيد وعمرو وفى المثال المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة
اللتين فى المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيها
بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام
القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة
المتصرفة فيها بذاتها فى المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك فى
الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعنى التفكر فى
الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال
المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال
وتأملها فانا اذا احسنا الجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات
فى الجزئيات هى المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من
الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات
الى النفس بل يرتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثانى ان يفيد هذا
التخصيص معنى عقليا كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك
لمعنى عقلى كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة
والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كان
ظاهرة الفساد عند التأمل فيها اعرضنا مخافة الاطناب اشارة

الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال فى مشاهدة ما اختص بها عن المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هى ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل مؤثر فى شئ لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذى هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسيأتى البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة** هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان يقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل **اقول** لما ظهر ان العلة الفاعلية بحصول صور المعقولات فى النفس هى العقل الفعال والعلة القابلة هى النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة فى النفس التى هى استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغى ان يكون علته ايضا كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التى هى العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هى الاولى منها وهى الاستعداد العام الانسانى والمتوسطة هى الثانية وهى كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التى هى مبادى المعقولات الثانية والقريبة هى الثالثة وهى المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشية النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولانى والعقل بالفعل

الى ما قررناه من امر القوة الجسمانية **وقوله** ولعلة لا يجوز فيما ليس جسمانيا
بل نقول انا نحن نجد فى المعقولات نظيرها تين الحالتين واعنى فيما يذهل
عنه ثم يستفاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يبين لك غير جسمانى ولا
منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف
وشئ من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا يرتسم فى جسم **اقول** اشارة
الى حال القوة العاقلة واحتياجها حافظة **وقوله** فبقى ان ههنا شيئا خارجا
عن جواهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات **اقول** نتيجة ذلك واثبات
الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مبائنته لذواتنا بالذات وانما
قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا
وقوله اذ هو جوهر عقلى بالفعل **اقول** اشارة الى ان ارتسام المعقولات
بالفعل فيه انما كان لانه جوهر جوهر عقلى بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم
فيه لانه جوهر غير عقلى والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلى
لا بالفعل بل بالقوة **وقوله** اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال فارتسم
منه فيها الصورة العقلية الخاصية بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة
اقول اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة
لها دون سائرها والاحكام الخاصة هى علل الاستعداد الخاصة من الادراكات
الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات المتناسبة المتادية الى المدرك
الكل **قوله** واذا عرضت النفس عنه الى ما يلى العالم الحدثى او الى صورة اخرى
يحيى المتمثل الذى كان او لا كالمرآة التى كانت يحاذى بها جانب القدس
قد اعرض بها عنه الى جانب الحس والى شئ آخر من امور القدس **اقول**
اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه
شئ بالنفس المستفيضة عن المجردات **قوله** وهذا انما يكون ايضا
فى اكتساب ملكة الاتصال **اقول** اشارة الى السبب الذى به يختلف
حالنا الذهول وهو النسيان وذلك لان النسيان فى القوى الجسمانية انما كان
لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شئ عن العقل الفعال

بتجشم كسب جديد كما كان فى اول الامر فههنا شئ غير المدرك حافظ
للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير
موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية
فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والآخر حافظا لكون
الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يقبل الانقسام لما سيأتى فاذن يجب
ان يكون شئ غيرهما بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو جزائه
حافظة لها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع
ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث
هى نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بل بالقوة فاذن ههنا موجود ترتسم
فيه صور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسمانى ولا بنفس وهو العقل
الفعال **فقوله** وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته
فيها **اقول** تذكير بما ذكره من قبل **وقوله** وان الصورة اذا كانت
حاصلة فى القوة لم تنب عنها القوة **اقول** اشارة الى حال حصول
الادراك بالفعل **وقوله** ارأيت القوة ان غابت عنها شئ عاودتها والتفتت اليها
هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها **اقول** بيان لكون الذهول
مشتملا على زوال ما فان العاودة الى الادراك يقتضى تجددا لتلك الصورة
وقوله فيجب اذن ان يكون الصورة المعينة عنها قد زالت عن المدركة
زوالا ما ينتجه لذلك **وقوله** واما فى القوة الوهمية التى هى فى الحيوان
فقد يجوز ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن
قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثانى ان تزول عنها وتحفظ فى قوة اخرى
هى لها كالخزانة لها وفى الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد
وفى الوجه الثانى قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والا التفات اليها من غير
تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن فى الصورة الخيالية المستحفظة
فى قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها منا فى عضو او فى قوة عضوية والذهول
عنها لقوة فى عضو آخر لاحتمال احتباسا منا وقوى احتباسا منا اخرى **اقول** اشارة

من هو اتفق من ذلك وله اصابة فى المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير
متشابهة فى الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان
منتهيا الى عديم الحدس فاتقن ان الجانب الذى يلى الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنى
فى اكثر احواله عن التعلم والفكرة **اقول** يريد بيان امكان وجود القوة القدسية
وتقريره ان الحدس والفكر مراتب فى التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم
واما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطوءها واما بحسب الكم فللكثرة عددها
وقلته والاول يكون فى الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثانى
يكون فى الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من
النفس ولذلك المراتب حد النقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينبت جميع
افكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل
لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقتضى ثم
على الحدود الوسطى لا تقليدى ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف
الكمال ممكن الوجود وما فى الكتاب ظاهر **اشارة** فان اشتهيت ان تزداد فى
الاستبصار فاعلم انك ستبين لك ان المرتسم بالصور المعقولة منا شئ غير
جسم ولا فى جسم وان المرتسم بالصورة التى قبلها قوة فى جسم او جسم **اقول**
يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية
ولما تقدمت اشارته الى ذلك بانه هو الذى يخرج النفوس من القوة الى الفعل
اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا
على مقدمتين هما ان كل ما يتسم فيه صور معقولة فهو ليس
بجسم ولا جسمانى وان كل ما يتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة
بها فهو اما جسم واما قوة فى جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال
بيانها على ما سيأتى ثم شرع فى تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشئ وجود
صورته فى المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو
عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها
اى وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يتحصل

او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله فى تعريف الفكر
ان النفس مستغنية بالتخيل فى اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون فى الجزئيات
اكثر لانها فى الكليات يكون مستغنية بالتفكر وهما متغائران بالاعتبار
كما مرّ وقوله استعراضا للمخزون فى الباطن اشارة الى الصور والمعانى المخزونتين
فى الخيال والذاكرة وقوله ومايجرى مجراه اشارة الى الصورة العقلية
فالفكر حركة فى المعانى من المطالب يطلب بها مبادى تلك المطالب كالحدود
الوسطى وغيرها فربما انتشب وربما تأدت ويتم اذا تأدت بحركة اخرى
من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب
بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب فى الذهن مع الحدود الوسطى كذلك
من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ
بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل
معه ماهو وسط له الى عدم الحركة الاولى وبقوله وتمثل معه ماهو وسط
له الى عدم الحركة الثانية وقوله او فى حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب
من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الابنتات ولا امكانه
الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا
او هو غير الفكر المذكور فى الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة
وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين فى هذا الموضع
والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر
دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط فى الذهن اولا ثم
ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيقدم الشعور
بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط يشتمل
مع مخالفة المتن على التناقض الصريح **اشارة** ولعلك تشتهى ان تعرف
زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع السبب تعلم
ان للحدس وجودا ما ان للناس فيه مراتب وفى الفكرة منهم عنى لا يعود
عليه الفكر بزيادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم

اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُورِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ
فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ
لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلٰى نُورٍ يَهْدِي اللّٰهُ
لِنُورِهٖ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ الآية مطابقة لهذه المراتب
وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه ففسر الشيخ تلك الاشارات
بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالفعل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة
للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة
لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها
مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس
لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة
القدسية لانها يكاد يعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور
على نور بالعقل المستفاد فان الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح
بالعقل بالفعل لانه يدرك ذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان الصور
تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان
ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد حصول لها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على
حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره
لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه
من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الآن
ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما
للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط و
ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقدان استعراضا للمخزون
في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبت واما الحدس
فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير
حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه **اقول**
لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي
فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي
ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد
لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس
يختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها يبعثها
على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة
ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق اولا مع شوق وهو من اصحاب
الحدس وينكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية
سيجئ اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي
ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد
الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات
كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال
في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد
فان كل ما يخرجه من قوة الى الفعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في
استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة
الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى
من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك
جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقيل القوة القدسية وذلك
سهو منه ليشهد به سائر كتب الشيخ وغيره منشاء هذا السهو هو وجود
الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فتوهم ايضا وبين قوله
ان كانت اقوى وهي زائدة لحقها الناسخون خطاء والتقدير اتصال
الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا
على قوله فتهيأ لاكتساب الثواني لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط
بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت اشارته المترتبة
في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز وجل

يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها
اظهر فالشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان لا يتأدى الا بادراك
ما ويتبغى ان يعمل فى كل باب وهو ادراك رأى كلى مستنبط من
مقدمات كلية اولية او تجربية او ذايعة او ظنية يحكم بها العقل النظرى
ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير ان يختص بجزئى
دون غيره والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال
مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل
بعمله مقاصده فى معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها
الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فالها قوة استعدادية لها نحو المعقولات
وقد تسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكلات ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند
حصول المعقولات الاول لها فتهيأ بها لاكتساب الثوانى اما بالفكرة وهى الشجرة
الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهى زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك وتسمى
عقلا بالملكة وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضئ
ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة
متمثلة فى الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب
المفروغ عنه كالمشاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح
وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة يسمى عقلا بالفعل والذى يخرج
من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال
وهو النار **قول** وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى
الاستكمال وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة
والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب
الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها
كما يكون للاهى المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذى
لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا
هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع

الذى يتلوه بعد ذكر القسم الاول من المزوج الخامس فى الاعصاب الدماغية بهذه
العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من اجزاء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه
حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمع المتأخر عن الذوق فى هذه فما ظنك بالذوق
واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة فى كتب التشريح لم يكن تعلقه
بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر
على الاطلاق والحجة التى اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هى مدركة
لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل
فهى خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة
للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة
فى التكرار **اشارة** واما نظير هذا التفصيل فى قوى النفس الانسانية على
سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التى لها ان يعقل جوهر له قوى
وكمالات **اقول** يريد ذكر القوى التى يختص الانسان بها وانما قال على
سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات
لكونها مبادى افعال مختلفة وكان على سبيل التشريح وهذه غير
متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة بعددها انما تختلف
بحسب الاعتبارات التى هى بالقياس الى تلك الذات عوارض وكانها
اصناف والكمالات المذكورة ههنا هى الكمالات الثانية وهى افعال هذه
القوى **قوله** فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهى القوة
التى يختص باسم العقل العملى وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل
من امور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات
اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقلى النظرى فى الرأى الكلى الى ان ينتقل
به الى الجزئى **اقول** قوى النفس ينقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون
باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع لنفس فاتها مكملة اياه تأثيرا
اختياريا والى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى جوهرها
بحسب استعدادها ويسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل

هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى فى هذه الاعضاء لانها يحتمل ان يكون
مفارقة او قائمة بعض آخر وانما تحتل افعالها باختلال هذه المواضع لانها
آلاتها فان افعال العاقلة يختل باختلال الدماغ وأقول ان الشيخ لم يثبت
بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها
قائمة بالارواح المحصورة فى هذه الاعضاء اولشئ آخر لانه بحث
آخر **قوله** ثم اعتبار اوجب فى حكمة الصانع تعالى ان تقدم الافيض الجسمانى
ويؤخر الافيض الروحانى ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل
المنحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته **اقول** هذا تأكيد
لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة
منافع الاعضاء على ما يذكر فى الطبيعى والطب وفيه تنبيه على العناية
الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفى نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم
دون الجسم ونسبة المثل الى همية الى الروح دون النفس او العقل استعارة
لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر
فى مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال
هناك فى حكمة الصانع مع انه خطابى غير مستمر لان السمع واللمس
فى مؤخر الرأس والذوق فى وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال فى
مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل فى مؤخره
مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر وأقول الشيخ وان ذكر قبل
هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مقدم الدماغ لكنه
فى هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر
هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن فى
قول هذا الفاضل ان السمع فى مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر فى الفصل الثامن
من المقالة الثانية عشرة من الفن الثامن فى الحيوان من الشفاء بهذه العبارة
ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذى للبصر والشم
ينبت منه لان الحس طبيعة والطبيعة الى جهة المقدم اولى وذكر فى الفصل

فى الشفاء فى اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام فى النفس و
يشبه ان يكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة
وهى بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة ومحركاتها وافعالها متخيلة
ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه
عملها واما الحافظة فهى قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على ضعف
فى امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه
القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى
والمعنى هى كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث
يعمل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بجزائى
المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية جميعا
ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين ذاتا
صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف من مصدر هو جسم واحد
يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شئ لا يمكن ان
يذهب على مثله فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هى بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة
التى هى الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك فى انها هى الخازنة التى موضعها
مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هى الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك
ان المبدأ الذى ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما
ان مبدأ الجميع فى الانسان هو الناطقة فلذلك جعله رئيسا حاكما على
القوى الحيوانية **قوله** وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هى
الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه **اقول** هذا استدلال
متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء موضع هذه القوى والطبيب لا يميز
بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه المتميزات
الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن
الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح

ادراك مع انها تتصرف بالتركيب والتفصيل بل قوله القاضي على الشيخين لابد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فانه ادراك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما بحسب التين **قوله** والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حين الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها **اقول** هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينه للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغائر لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا الحكيم يالتغائر مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة يسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة بسرعة استعدادها لاستثبات المعاني والتصور لها مستعينة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة الى مخزونات الحافظة تجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك شيء لشيء ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الحافظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة و مدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال

هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما فى مقدم ذلك البطن بالحس المشترك
اخص وما فى مؤخره بالخيال اخص وانما يتأدى الادراكات الحسية من الحواس
بواسطة الارواح التى فى الاعصاب الى التى فى مباديها المتصلة بالروح المصبوب فى البطن
المقدم والفاضل الشارح فسر التأدية بان يسيل الكيفيات المحسوسة فى الاعصاب الى
آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره
والتأدية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس فمحسوسة
وبواسطة الروح الذى مبدأ مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال
الاعصاب ليس للتمهيد طرق تسيل فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من
موضوعاتها وادراك النفس ليس متأخرا عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان يقطع
فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة فى موضع بعيدها
للاحساس وباقى كلام الشيخ ظاهر **قوله** والثالثة الواهمة وآلتها الدماغ كله
لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط **اقول** قال الشيخ فى الشفاء فى صفة
القوة المسماة بالوهم هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما ليس فصلا كالحاكم
العقلى ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر
اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها
مصدر الاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغى فى الحيوان ولخصاص التجويف
الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجئ ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على
ذكر المتخيلة **قوله** ويخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركيب وتفصل ما يليها
من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعانى
وتفصلها عنها ويسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة
وسلطانها فى الجزء الاول من التجويف الاوسط وكأنها قوة ما للوهم
وبتوسط الوهم للعقل **اقول** معناه واضح والمراد
من الخدمة ان الوهم تتصرف بواسطتها فى المدركات ويتم بذلك
التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة
ادراك كان الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها

العجم دليل على مغائرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظ فاثباتها وبيان مغائرتها لسائر القوى كما مر وما فى الكتب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التى بينى وبين ولدى كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية ولكن الكلى لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا فى جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذى يدركه الشاة من صاحبها فى وقت ما بعينه جزئى مدرك بغير العقل وكلامنا فى مثله **قوله** ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هى المسماة بالحس المشترك وبنطاسا وآلتها الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لا سيما فى مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب فى البطن المقدم لا سيما فى جانب الاخير **اقول** ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الروح الاول من الارواح السبعة التى هى الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان متلاقيتان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة فى ثقبة فى الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمى الزوج الخامس الذى منشأه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذى مبدأه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هى الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لا سيما فى مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ فان الحس المشترك كرأس عين تنشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب فى البطن المقدم

على البيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القوى بالحس المشترك على بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال هو بل الثقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عنقك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية **قوله** وايضا فان الحيوانات ناطقها وغيرناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات الاعجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور **اقول** هذا بيان اثبات الوهم والحافظ اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغائرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات

او كانت فالصادر من الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث تنتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظ فان ذلك يدل على مغائرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصورة والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار هو حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه مما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والفعل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا يدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا يدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين يحكم

وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة
وهى التى لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد
الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز
ان يكون اتصال الارتسامات فى الهواء بان يكون كل تشكل يحدث فى جزء من الهواء
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلات
ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس فى الخارج سفسطة
وجهالة ثم قال ولا يجوز ان يكون ذلك فى البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة
المقابل ليس برهانى والتجربة لا يفيده والجواب عن الاول ان بقاء تشكل
السابق عند حصول تشكل بعده يقتضى الخلاء فان التشكل انما يحدث
فى الهواء لنهاياته المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كلها فيه يحالها بعد خروج
المتحرك عنها يقتضى احاطة النهايات بالخلاء وعن الثانى ان القول بذلك اولى بان ينسب
الى السفسطة والجهالة من القول لوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته
لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس فى الخارج قول بمشاهدة
ما لا يقابله البصر ولا يكون فى حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال والاستدلال على وجوده بالمشاهدة
الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس
المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ بحجة وهى
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذى هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة
حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك
لاشياء مختلفة وبالنفس التى تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع
القبول والحفظ فى شئ لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما
فى شئ واحد بقوتين فيه كالارض واما افتراقهما فى صورة يدل على مغايرتهما
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشئ لان الواحد قد يصدر عنه
الكثير انما كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان

الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينها بالحفظ ويسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة فى المدركات ويسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعانى ويسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ ويسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا يتم الا بجميعها وابتدا الشيخ لشرح الحس المشترك لمناسبة للحس الظاهر فان الترتيب التعليمى ان يرتقى بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستديرين كالنقطة لا كالخط فقط بقى اذن فى بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الانية الحاضرة فعندك قوة تقبل البصر اليها يؤدى البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين الحركتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان صاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقتضى عليهما جميعا فهذه قوى **اقول** هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدى البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود فى الخارج كنقطة والمرئى كخط والنقطة المتحركة يرتسم فى البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة بينهما وبين ول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل فى آن يحيط به زمانان لا حصول لهما فيهما لكون الحركة غير قارة فلو لا شئ آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل فيه الارتسامات المتتالية فى البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن ههنا قوة قد بقى فيها الارتسام البصرى مشاهدا واما قوله

عاقل لذاته وكل ما تقوم محل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون
هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره لعمل يعمل به ذلك الغير وهو
الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا
لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير
معقولة والحق ان المادة ههنا هو الصوري لا غير فانها هي المقتضية لكون
كل واحد مما يحل فيها من الصورة والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات
اوضاع وهي وجميع كل ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك وح
لا يكون شئ منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وح
يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشئ معقولا واما
كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب
عمل عامل كما سيأتي بيانه **اشارة** لعلك تنزع الآن الى ان تشرح لك
من امر القوى الدراكة في باطن ادنى شرح وان تقدم لك شرح امر القوى المناسبة
للحس اولا فاستمع **اقول** لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في
اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي ينقسم الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فلكونها ظاهر الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان
كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب
لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من احوال
النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل
مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى
ينقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن
ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي ما يسمى صورا واما لما لم يمكن وهو ما يسمى معاني
والمعينة تعين اما لحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك
من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ
معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى
مدركة الصورة ويسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات

معدودة وهو ان الكليات لا يوجد فى الخارج **قوله** واما ما هو
فى ذاته برى عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التى لا يلزم مهيته
عن مهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده لان يعقله
ما من شانه ان يعقله بل لعله فى جانب ما من شانه ان يعقله **اقول** الشئ الذى لا يتعلق
بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شئ من خارج ذاته
لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهيته عن مهيته
وهذا تصريح بان لوازم المهية ليست من الغواشى الغريبة فذلك الشئ لا يمكن
ان يتكثر الا بالمهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل
كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه فى نفسه معقول
غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة يحتاج الى عمل
تعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير فى قوله بل لعله يعود
الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشئ من شانه ان يكون
ايضا عاقلا بذاته كما يجئ بيانه وهو معنى قوله بل لعله فى جانب ما من شانه
ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى
ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته
والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى
من القسم الذى ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعنى ما من شانه ان يكون عاقلا و
انما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسيأتى بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد
ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب السرير
اى معقولا كالهيولى وسواء كان مقوما بالحال كالهيولى او مقوما
له كالموضوع وذلك الشك ان المحل مهية معقولة لا ينافى تعقلها الحال
فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست
هى بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهيته
المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس
فى محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته

ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك
النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر
على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة
فى نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من مهية الاشخاص الموجودة فى
الخارج مثل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك
فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة فى الاشخاص فى نفسها
مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هى علم كلى مجرد لان معلومه
كذلك لا لان العلم فى ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا
تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان فى العقل
صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية
التى فى زيد ليست هى بعينها التى فى عمرو فالانسانية المتناولة لهما من حيث هى
متناولة لهما ليست هى التى فى كل واحد منهما ولا هى فيهما معا لان الموجود
منها فى احدهما لا يكون نفسها بل جزءا منها فهى انما يكون فى العقل فقط
وهى الانسانية الكلية فهى من حيث كونها صورة واحدة فى عقل زيد مثلا جزئية
ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية
المدركة بتلك الصورة التى هى طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون
لو كانت فى اى مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه واى واحد من
تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل فى عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى
اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التى اضاف اليها معنى الاشتراك
منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكنونة باللواحق
الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به فى شئ آخر ويدرك به
شئ آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التى ذكر
هذا الفاضل حالها ههنا هى الطبيعة الانسانية التى ليست فى الحقيقة كلية
ولا جزئية واما التى سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون فى ذلك
فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله فى مواضع غير

غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة
لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث
شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع
من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروطة بثلثة اشياء
حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد
عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست
الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدرك الحس والخيال
بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه
ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في
سائر كتبه بالوجه الاول فكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث
هي هي صلحت لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما يختلف في
ذلك بالضياف معاني غيرها اليها لا يختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها
شئ من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي يضاف اليها ويجعلها
جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمرا بالانسانية ولا بما يقتضيه
الانسانية نفسها وانما يباينه بتشخصه المادي ثم ما يستلزمه المادة من الاحوال
المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة
نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير
تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل
بالابصار لانها اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة
عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهية اقول
ولوازم المهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن المهية
وايضا لا يكون بحيث يمكن ان يزول وايضا لا يكون مثل
هذه الغواشي عند ما يكون الشئ محسوسا فقط بل وعند ما يكون
معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية
من حيث حلولها في نفس جزئية حال العرض في الموضوع يكون جزئية

يجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون
صورة ذهنية مطابقة لما فى الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور
بما فى الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثانى
وهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثار
للاختصار فان فيها وفيما سيأتى من بعد لكفاية لن اخذت الفطانة بيده كما
قال الشيخ فى صدر الكتاب **تنبيه** الشئ قد يكون محسوسا عند ما يشاهد
ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته فى الباطن كزيد
الذى ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما
تتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون
محسوسا يكون قد نشيته غواش غريبية عن مهية لو ازيلت عنه
لم تؤثر فى كنه مهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم
بدله غيره لم يؤثر فى كنه حقيقة ماهية انسانية والحس يناله من حيث
هو محسوس فى هذه العوارض التى تلحقه بسبب المادة التى خلق منها لا يجرده
عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسية ومادية ولذلك لا يتمثل
فى الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض
لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التى
تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل
فيقدر على تجريد الماهية المكتوفة باللواحق الغريبة للشخصية مستنبتا اياها
حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا **اقول** لما فرغ
عن بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك
اربعة احساس وتخيل وتوهم فالاحساس ادراك الشئ الموجود فى المادة
الحاضر عند المدرك على هيأت مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع
والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشئ عن امثالها
فى الوجود الخارجى ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشئ مع الهيأت
المذكورة ولكن فى حالتى حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان

ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك فى انه
هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون
الشئ عالما لشئ مغائر لحصول ذلك الشئ له والجواب ان ذلك انما يقع
اذا لم يحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى وجه حصل له فان
معانى الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشئ مجردا قائما
بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفاته كما يجئ بيانه لم يتشكك فى ذلك و
منها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا
اما ان يكون علمنا بذاتنا وهو يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا فى التركيبات
الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا
علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودى والجواب عنه ان علمنا
بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشئ الواحد قد يكون
له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول
الشئ للشئ يقتضى تغائر الشيئين كاضافة الشئ الى الشئ وايجاد الشئ من الشئ وذلك
يقتضى امتناع كون الشئ عالما بنفسه فالجواب ان تغائر الاعتبار كاف
فى الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس بكاف
فى الايجاد لانه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة
تحصل فى الخيال او فى الحليدية والادراك يكون فى الحس المشترك او فى ملتقى
العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك
ليس بحصول الصورة فى الآلة فقط بل حصوله فى المدرك بحصوله فى الآلة وههنا
الادراك لا يحصل فى المشترك ولا فى ملتقى العصبتين بل فى النفس بواسطة
هاتين الآلتين عند حصول الصورة فى الموضعين المذكورين او فى
غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود فى الخارج والقول بانه
مثاله وشبحه يقتضى الشك فى الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد ولا شك
ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله فى آلة المدرك وعدم
التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجرى

على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما
كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة فى القوة المدركة تقتضى صيرورتها
مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولكل ذات
ويكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذى هو محلها مستديرا بها من حيث هو
محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له مستديرا
وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضى ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا يقتضى كون محلها حارا الا اذا كانت الحال هى بعينها والمحل جسما خاليا عن
ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها المغايرة لها
اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذى
يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التى اوردها على كل واحد
من الادراكات الجزئية يجرى مجرى هذه والاشتغال بها يقتضى تطويل
شرح الكتاب بما ليس فى متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى
حصول صورة فى المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك
السواد عبارة عن حصول له لشئ فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب
ان حصول الشئ للشئ يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر
للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم
وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان
الحصول الادراكى معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض
لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك
لا لشئ على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول الغرض للموضوع
لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لو جبلنا اذا تصورنا
موجودا ليس بجسم ولا قائم فى جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان تقطع
بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل
حلوله فى الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله فى المجردات
فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة

وهذا وان كان مستبعداً لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء
غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلوم ومنها
غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع
وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علماً ولا جهلاً وعن الثاني
ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج
ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب وأما القول بكون الصورة المدركة
في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات
الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك
مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك
او في قوة المدركة الحالة فيها اللتين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث
ذاتهما ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقداراً من السماء وذلك غير
قادح في المساوات بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان
في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالاً فيرد الاستبعاد الذي ادعاه
لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك
انما يكون بالصورة مطلقاً بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الانطباع
انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون
بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات
الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضاً على القائلين بالشعاع
أو على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة
ينطبع في النفس ولو لا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا
التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان لزم
من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجوداً اما
المحسوس التي لا يدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون
ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد
انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع

واشار الى ذلك بقوله وهو الباقى والمثال فى قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة
المنتزعة او الصورة التى لا يحتاج الى الانتزاع من الشئ الذى لو كان فى الخارج لكان
هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا فى مهية الادراك اختلافا
عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة
للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على
كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فكن مه
ان لا يكون ما ليس بموجود فى الخارج مدركا وان لا يكون ادراك
ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة
اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغى ان يعرف وهو حق
الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التى وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره
الشيخ ليس تعريفا للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك
فانه لا يجوز ان يقال فى تعريف الحركة مثلا انها حال ما للمتحرك بل هو تعيين
للمعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل
وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء
كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها
كالحركة مثلا ليعرفوا حالها اهى بالتساوى فى تلك الاشياء ام بغير التساوى وكيف
نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من قولهم
النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات
هى الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات
وطولوا الكلام فى ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه
لا على ما قالت الحكماء كما يسبح ببيانه فى موضعه فمن اعتراضات الشارح
فى هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا
وان كانت مطابقة فلا بد من امر فى الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك
حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون
موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا

اضافتان احدهما الی ذی الادراک والثانیة الی الشیئ المدرک ولاجل ذالک احتاج
فی تعریفه الی ایراد ذکر الشیئ وهو المدرک والی ایراد ذکر ذی الادراک وهو قوله عند المدرک
ولاجل عروض هذه الاضافة کان للمدرک والمدرک ایضاً متضایفین والادراک ینقسم الی ادراک بآلة
والی ادراک بغیر آلة بل بذات المدرک والتنبیه علی التقسیمین قید التعریف بقوله یشاهدها ما به
یدرک وعلی قوله یشاهدها بحث وهو ان یقال المشاهدة نوع من الادراک اخذه
فی بیان معنی الادراک فان قیل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قبل الحضور غیر کاف
فان الحاضر عند الحس لذی لا یلتفت النفس الیه لا یکون مدرکا والجواب ان الادراک
لیس هو کون الشیئ حاضرا عند الحس فقط بل کونه حاضراً عند المدرک بحضوره
عند الحس لا بان یکون حاضرا من تین فان المدرک هو النفس لکن بواسطة الحس
وکلام الشیخ دال علیه واعلم ان الحضور عند الحس لیس هو الحصول فی نفس الحس
بل یجوز ان یکون ایضاً الحصول فی آلة للحس تتصل بها الحس کانت تلک الآلة محلا
للحس اولم یکن والاشیاء المدرکة تنقسم الی ما لا یکون خارجا عن ذات المدرک
والی ما یکون آما فی الاول فالحقیقة المتمثلة عند المدرک هی نفس حقیقتها وآما فی الثانی
فهی یکون غیر الحقیقة الموجودة فی الخارج بل هی اما صورة منتزعة من الخارج ان کان
الادراک مستفاداً من خارج او صورة حصلت عند المدرک ابتداءً سواءً کانت
الخارجیة مستفادة منها اولم یکن وعلی التقدیرین فادراک الحقیقة الخارجیة
هو حصول تلک الصورة الذهنیة عند المدرک وآستدل علی ذلک بقوله فاما
ان یکون تلک الحقیقة ای المتمثلة نفس حقیقة الشیئ الخارج عن المدرک اذا
ادرک او یکون مثال حقیقته مرتسماً فی ذات المدرک غیر مباین له وقدم ابطال
القسم الاول علی ذکر القسم الثانی فقال بعد ذکر القسم الاول فیکون حقیقة ما لا وجود له
بالفعل فی الاعیان الخارجیة مثل کثیر من الاشکال الهندسیة مثلا کالکرة المحیطة
باثنی عشر قاعدة جسمات بل کثیر من المفروضات التی لا یمکن اذا فرضت
فی الهندسة کما یفرض مثلا من الممتنعات لتبین به الخلف فیکون تلک الحقیقة
مما لا یتحقق اصلا اذ لا حقیقة لها فی الخارج ولما کانت مما یدرک فعلم انها
موجودة لا فی الخارج بل عند المدرک وفیما لا یباینه فبابطال القسم الاول تحقق الثانی

غضبا من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة فى الجانبين قابلة
الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها فى هذه الانفعالات والملكات وذلك
لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون
فى اخلاقهم الفاضلة والرديئة فيكون بعضهم اشد واضعف استعدادا للغضب
وبعضهم للشهوة وكذلك فى سائرها **اشارة** ادراك الشئ هو ان يكون
حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك
الحقيقة نفس حقيقية الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة
ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير
من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسية مما لا يتحقق اصلا او يكون
مثال حقيقة مرتسمة فى ذات المدرك غير مباين له وهو الباقى **اقول** لما فرغ
عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهى اما مدركة واما محركة فبدأ
بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك فى هذه الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم
الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه
فهى متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز
خلو بعض الحيوانات كاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن
ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملائم
وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا يقدم لاحدهما على الآخر
من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدئى فصلين متساويين فى الرتبة للحيوان بل الوجه
فى تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته
كما فى الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها وتعلل
ما تقدم فنقول الشئ المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان
ماديا فحقيقة المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجة انتزاعا
ما على الوجه المفصل فى الفصل التالى لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج
فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقة متمثلة متناول للامرين ويقال
تمثل كذا عند كذا اذا احضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك يعرض له

وينزل عند حلول الاجل بسبق يعارت فيأخذ البدن فى الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجوم النفس فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية لتتبين لك ان تلك النفس هى انت فانك لا تشك فى صدور هذين الفعلين عنك وتشك فى صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان **قوله** وله فروع من قوى منبثة فى اعضائك **اقول** وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشئ والغضب على شئ والدفع لشئ والجذب لآخر وهى من حيث يكون مشتهية لا يكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال بالآخر فاذن هى مبدأ لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هى مبادى التغيرات قوى ومن حيث هى لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعانها النفس فروعها بها ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست بشئ من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت العلاقة التى بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا يتمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات **اقول** هذا بيان كيفية تاثر النفس عن البدن وهو ان يحصل فى النفس هيئة بسبب هذه الافعال التى ذكرها وهو كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تاثرا حتى يتمكن بتلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا **قوله** وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدى فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت فى جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك **اقول** وهذا بيان كيفية تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية **قوله** وهذه الافعال والملكات قد تكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة

لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء حدوثها الى استكمالها
نفسا بجرة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاورة ثم يشتد فان الفحم
بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة
بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك الصورة
الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال
الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه
مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه
من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على
الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك
ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في الجنين وهو نفس الابوين وهو غير
حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع
غير الحافظ لاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون
الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شئ آخر
هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى [اشارة] فهذا الجوهر
لمك واحد بل هو انت على التحقيق [قول] يريد ان يبين ان الجوهر الذي
اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شئ واحد
بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر
بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشئ الذي يصدر
عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي
اذا اصابه وهن او عدم بدنه الى الانفكاك وذلك بتجربي تشرقال وهو انت
على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك
بمشاعرك او بعقلك وان من اجلك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة

بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة
لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة
باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة
لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل
تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس هذا ما قال هذا الفاضل
فيه وأقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس
في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها
ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل
الشارح ههنا ومانقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة
لمزاج الجنين فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى النفس الناطقة وانما يجري
امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت
القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي يكون
بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها
وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليست من شانها ان يفعل من غير مستعمل
اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس
الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها
بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة يكون صورة حافظة
لمزاج المني كالصور المعدنية ثم ان المني تتزايد كما لا في الرحم بحسب
استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء و
يضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير
تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان تصير مستعدة

والحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسمية النفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف
فى اجزاء بدنك شعر فى بدنك اقول هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته
بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين
كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال
وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك شعر فى بدنك وانما كان
تصرفه فى اجزاء البدن اقدم من تصرفه فى البدن لانه يتعلق اول تعلقه
بالروح شعر بالاعضاء التى هى اوعية شعر سائر الاعضاء الرئيسة التى هى
مبادى الافعال الحيوانية والنباتية شعر بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند
ذلك يصير متصرفا فى جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة
الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض تذكره فى الفصل
الثانى لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى آن يبين
وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر
ان النفس ليست هى المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج
نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال
مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها
من مبدأ ها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على
تلك الصور والآن يقولون ان النفس التى هى صورة للحيوان جامعة لاسطقسات
والجامعة للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض
واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء المنطفة نفس لا والدين
شعر انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول
نفس شعر انها يصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق
ايراد القضاء وقال فى رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودى
واعلم ان تلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب
له ممتنيا رأى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان
هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع الاجزاء

اللهو **قوله** وكذلك تدرك بغير جسمية وبغير من اجه جسمية الذى يمنع عن ادراك الشيء ويستحيل عند بقاء الضد فكيف يلبس به **اقول** وهذا استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية مالا نتأثر عما يوافقها فى النوع فيمتنع المدرك ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلبس المدرك بها وهى غير موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجمعها على الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع والحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك **اقول** هذا استدلال لوجود المزاج نفسه وبقاؤه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقصر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا لتفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثانى سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله فكيف لا يكون قبل ما بعده اى وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقى الذى هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهمكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذى قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذى صار المركب به انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة

بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضى حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضى السفلة بل في نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله بما نعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدميه فجهة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما في حال

عن جميع اعضائه والمعلوم مغائر لما ليس بمعلوم فذاته مغائرة لاعضائه وهذا هو الذى قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التى يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا من ذلك فهو عذر عن هذا الكلام اقول ليت شعرى ما يريد بالنفس التى يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة الخ كما فلا مغائرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغى ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل فى كثير من المواضع تقربا الى الجهال **اشارة** هو ذا يتحرك الانسان بشئ غير جسمية التى لغيره وبغير مزاج جسمه الذى يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بل فى نفس حركته **اقول** يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من فاخذ آخر وهو الوجه الذى يثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تفتقر موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهى من حيث هى كذلك مبادى لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هى قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتدافعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصور التى يقصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التى منها جمع اجزاء آخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها فى وجود التغذية والانماء والتوليد والصورة التى يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التى هى الحس والحركة والصور التى يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية والنفس الانسانية فهى التى يصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد فى هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هى نفس او صورة مالا من حيث ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل

اعضائه التی یکون کل واحد منها غیر المرکب وکان الانسان فی الفرض
المذکور غافلا عما تغائره فظهر ان المدرک هو شیء غیر اجزاء لبدن جملة وفرادی
وغیر التی یمکن ان یغفل عنها المدرک لذاته حالة الادراک لکونها غیر مرویة
الادراک فی کونه مدرکا لذاته وظهر من ذلک ان المدرک لیس محسوسا
ولا ما یشبه المحسوس مما سنذکره یعنی المخیل والموهوم **وهم وتنبیه**
ولعلک تقول انما اثبت ذاتی بواسطة فعلی من فعلی فیجب اذن ان یکون لذلک
فعل تثبته فی الفرض المذکور جعلناک بمعزل من ذلک واما بحسب الامر
الاهم فان فعلک ان اثبته فعلا مطلقا فیجب ان یثبت به فاعلا مطلقا
لا خاصا هو ذاتک بعینها فان اثبته فعلا لک فلم یثبت به ذاتک بل ذاتک
جزء من مفهوم فعلک من حیث هو فعلک فهو مثبت فی الفهم قبله ولا اقل
من ان یکون معه لا به فذاتک مثبتة لا به **اقول** اثبات الاشیاء
التی یخفی وجودها قد یکون بعللها کما فی برهان لم وقد یکون بمعلولاتها
کما فی الدلیل ووهم الانسان لا یذهب الی اثبات ذاته بعلله فان وجوده
له اظهر من وجود علله فان ذهب فعساه ان یذهب الی اثباته وبمعلولاته
التی هی افعاله وآثاره فان اکثر القوی یثبت بافعالها وآثارها والشیخ
ابطل هذا الوهم بوجهین وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان فی الفرض
المذکور کان غافلا عن افعاله مع ادراک ذاته ووجه عام وهو ان الفعل
ان اخذ من حیث هو فعل ما من غیر اختصاص بفاعله فهو لا یدل
الا علی فاعل ما غیر معین ولا یمکن ان یستدل الانسان به علی
فاعل معین هو ذاته وان اخذ من حیث هو فعل لفاعل معین فالفاعل المعین
یکون معلوما قبله ولا اقل من ان یکون معه فلا یمکن ان یستدل بذلک
علیه وبالجملة الاستدلال بالفعل علی الفاعل استدلال ناقص لا یتادی الی معرفة
ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح
نسب کلام الشیخ فی هذا الفصل الی التطویل ورام اختصاره بحجة علی
ان ذات الانسان لیست هی اعضائه فقال الانسان عالم بثبوته وان کان غافلا

وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة
شئ آخر غيره وبين ان الادراك فى الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط
شئ آخر لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغائره فبقى ان يكون
ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور
مغائرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه** تحصل ان المدرك
منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك
كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر
اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الاول من الفرض
اغفلنا الحواس عن افعالها مبين به انه ليس مدركك شئ عضو من اعضائك
كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك
جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت
عليه فمدركك شئ آخر غير هذه الاشياء التى قد لا تدركها وانت مدرك
لذاتك والتى لا تجدها ضرورية فى ان يكون انت انت فمدركك
ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس
مما سنذكره **اقول** يريد ان يبين ان نفس الانسان ليس بمحسوس
فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان
محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا فهو اما شئ من ظواهر
اعضائه او شئ من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك
شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه
لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثانى ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس
وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه يدرك
لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح
وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل
ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا
لذاته وغافلا من تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك

والظاهرة جميعًا كالسكران بشرط ان يكون له فى ذلك فطنة صحيحة لا يغفل
عن وجود ذاته تخرز ايضاحًا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته
وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط
كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤده به مرض فتدرك
حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه
هى لا يتلامس اعضاءه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة فى هواء طلق
بفتح الطاء وسكون اللام اى غير محسوسة بكيفية غريبة فيه من حر او برد
يقال يوم طلق وليلة طلقة اذ لم يكن فيه حر ولا برد ولا شئ يؤذى وانما اشترط
كون الهواء طلقا لئلا يحس بشئ خارج عن جسده ايضا فان الانسان فى مثل
الحالة المذكورة يغفل عن كل شئ كاعضائه الظاهرة والباطنة
وكونه جسمًا ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه
جميعًا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها
هو ادراك الانسان نفسه فظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب
بحد ورسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين
ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تحمله فى اقامة
البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة فى الاشتغال بها

تنبيه بما ذا تدرك ذاتك وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك انى
المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك
وما ينا سبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك فبوسط تدرك
ام بغير وسط ما اظنك تفتقر فى ذلك الى وسط فانه لا وسط فبقى ان تدرك
ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقى ان يكون بمشاعرك او بباطنك
بلا وسط ثم انظر

اقول يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه
الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شئ آخر وذلك بالبحث عن المدرك
عند الفرض المذكور بل فى جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك
وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل

تحصر تلك الاوردة ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك تشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا في معنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبيعي الى ذي حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر عن افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك كالسكر والنوم وغيرهما بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان الناظر في نومه او السكران في سكره لا يغرب ذاته عن ذاته وان لم يثبت بمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت او خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاؤها ولا يتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لخطة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها **اقول** يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامل الادراك الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس الباطنة

ع اي الانتزاعي

ع اي وجود

من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد
عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس
الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربع واخرج الامزجة عن الاعتدال
هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن
لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستوكسره نفسا لناطقة
استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر
الى الوكرة واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية
متوسطة وحدانية نسبة مالها الى مبدأها الواحد وبسببها يستحق ان يفيض
عليها صورة او نفسا يحفظها وكل ما كان الانكسار اقرب كانت النسبة
اكمل والنفس الفائضة لمبدأها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ
واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل
غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا
بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشئ هو الموجد لصفاته الذاتية
فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا يفعل
فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشئ بل انها انما صدرت عن فاعل
الشئ بتوسط ذات الشئ وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات
محتاجة معها الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن
مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلدة الاصابع واخر
عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون
جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق
فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين
الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد
لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح
التي يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شئ يتعلق النفوس به لان تلك
النفوس يحتاج بسبب محافظة تلك الارواح وكمالها الشخصي او النوعي اولا الى عضو

وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالى اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس ذلك يطفو ولعل ذلك من اسباب فطفؤها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شيحة مثلا فى تنور مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيحة يشتعل ثم ينطفى **قوله** والاشبه ان اكثر السبب فى ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذى كلما قويت النار يجب ان يكون اقل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاؤه فى النار الضعيفة **اقول** وذلك لان النار عندنا يكون فى الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس **اقول** الكلام كان فى المركبات وبسببها فى المزاج والخ الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب يناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هى اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيط لسائر العناصر غير مرئية وهو لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكر نفسه الناطقة **اقول** الشيخ قد لاحظ فى هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابى فانه قال فى المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارى تعالى فى الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع

شيئاً ارضياً ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر **اقول** يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد لمستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما تقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضاً بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية من سائر اجزائه انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اى لراس الشعل **قال** وربما كان انفراجه وتجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان الشفاف للانتشار وخلافه لاستجداد الصنوبرية مستحصفه النار **اقول** هذا جواب عن سوال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل في اصل الشعلة كائن لانتشار اجزاء النارية وتفرقها هناك وعديم التشغيل والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطاً صنوبريا فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط ويجتمع في رأسه واجاب عنه بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراجه راس الشعلة وتجمه اى عظمه وانتشاره اكبر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس **قوله** فتبين من هذا ان النار البسيط شفافة كالهواء فهذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت **اقول** المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة عن الدخان المرتفع من الارض انما يعاود البخار لان اليابس اكثر حفظاً للكيفية الفعلية واشد افراطاً فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما

استحالته **قوله** فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة
الغضاء فيها مخالفة لبقية منها فاشية فى ظاهر الجمر وباطنه ويحس فاشية
فى جميع جرم الزجاجة الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن فى الخشب من النارية
الا الباقى فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا
لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون
وبروز لكان اكثر الكلام من برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل **اقول**
نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التى تنفصل عن خشبة الغضاء
منها ما ينفصل ويبقى فى ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون
موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية
الفاشية فى الزجاجة الذائب لو كان قبل ذلك فى الزجاجة موجودا لكان مبصرا
كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه
والاحساس بما فى باطنه بل لو لم يكن فى القضاء الا النارية الباقية
بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض
والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية
التى انفصلت عنها حالة الاشتعال فيها مع هذه الباقية والمراد من قوله
ثم الكلام بعدها طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر
ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان
فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا وقد اعترض الفاضل الشارح
بان حرارة الادوية المحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة اجزاء النارية التى
فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا
مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحى عند انفعالها عنه
بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء
والجواب ان الاجزاء النارية التى فى الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها
منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر

نكتة اعلم ان استضاءة النار السارة لما وراءها انما تكون لها اذا اعلقت

ثان وهو ان الماء يعين المتشابهين اذا سخنا فى انائين احدهما مستخصف
او مستحكم الجسم كالنحاس مثلا والثانى متخلخل اى متخلخل فى الوضع بمعنى الاشتمال
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف ولو كان التسخين بنفوذ النار وفشوها فى المائع
لوجب ان يتسخن الذى فى المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين بسهولة النفوذ
فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصدوم مفروم
يمنع البلاغ فى التسخن بمنع الفشو فى بعض التسخين ممتنع الفشو اذا كان لا يخرج منه
شئ يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به **اقول** صمام القارورة شدادها
وفدامها ما يوضع فى فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم
يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمتنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع
دخول شئ يعتد به فيه لا بعد خروج شئ منه اذ التداخل محال وليس كذلك
قوله واعتبر حال القمقم الصياحة **اقول** وهذا استدلال رابع وهو
ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها
تتشقق بعد صيرورته اكثر مائها نارا ويصير صيحة عظيمة هائلة يتنفر عنها
الدواب وهى من حيل المتحاربين فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا **قوله**
وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا يصعد الثقل **اقول** وهذا استدلال
خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع
ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد
بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله برد بالطبع مردود لانه يقتضى ان تبرد مثله
من غير وضع على الجمد مثل تبرده **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية
اقول هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتضى
على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد هو ان بالطبع اقرب
قال الفاضل الشارح وذلك لان لهما ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتأثير الخلخلة
فيه تصفيه عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفية ولا يلزم على ذلك

صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى
بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغيران يبرز منها ما كان كامنا فيها
ويغلب فيظهر الحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز
ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم
قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز وكون بل على سبيل نفوذ من غيره
فيه كالماء مثلا فانه انما تسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان
متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار
يخالطه ويفرقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني
يرى انها ورد ت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شئ
لا عن شئ وامتناع صيرورة شئ شيئا آخر فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج
اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول
بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرره ولا مذهبهم وهو ظاهر
ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى
من غير وصول نارية غريبة اليه **اقول** هذا اول استدلاله وهو الاستدلال
بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة البتة
من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشئ اليابس
الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك
منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي
يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء
الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة يستلزم التخلخل
فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا
والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا شديدا
فانه يسخن ايضا **قال** واعتبر حال المتسخن في مستخصف وفي متخلخل هل
يمنع الاستخصاف نفوذ ما يسخن بالفشوفية على نسبة قوامه **اقول** وهذا استدلال

دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا يحصل الا بالاستحالة فيهما
وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصورة انما يفعل
في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصورة فاعلة والكيفيات
منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصورة ههنا
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية
منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة
لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية
مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انقردت فعلت فعلها ذلك بذاتها
وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها
اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية
فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت
تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء
في مادة النار مثل ذلك حتى احتقرت الكيفية المتوسطة في المادتين
متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية
ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل
مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر
ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة
في الكيفية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لا استحالة في الكيف
وفي الصورة ايضا ولم يتبين الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة
ولا مايظن انه برد بل فشت في اجزاء جمدية مثلا **اقول** فقد تبين
مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة
بالمزاج انما يتحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون والفساد
فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل يتكون هناك وكان المتقدمين
من ينكرهما كالنظام وجعفر بن حرب واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير
في الكيفية وفي الصورة وبين عمومان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها

وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منهما فى الآخر من حيث ينفعل عن ذلك
الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان
متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشئ الواحد غالبا
ومغلوبا عن شئ واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منهما بصورته وينفعل
بكيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال فى الصورة يقتضى الانفعال فى الكيفية
الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصورة
وتنكسر الكيفيات وهو هناك يستحيل العناصر فى الكيفيات المتضادة المنبعثة
عن تلك الصور حتى يحصل بينهما كيفية متوسطة يستبرد بالقياس الى حارها
ويستسخن بالقياس الى باردها وكذلك فى الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع
فى تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هى المزاج وقوله بل استحالت فى كيفياتها
اشارة الى حركة الاستقصات فى الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك
فلا يستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اى المتخالفة
قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقى الذى يكون بين شيئين
فى غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثانى الواقع بين استقصات
ممزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغى ان يحمل على التخالف
فقط حتى يتناولها معا وقوله متفاعلة فيها اى الاستحالة يكون فى حال تفاعل الصور
فى الكيفيات وقوله حتى يكون كيفية متوسطة توسطا ما اى اذا كان الحار
مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة
منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق
دائما بل توسطا وقوله حدما متشابه فى اجزائها وفى بعض النسخ متشابهة
فى اجزائها اى فى حد من الحدود التى لا يتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها
فى اجزاء الاستقصات او الكيفية التى فى ذلك الحد يكون متشابهة فيكون
حرارة الجزء النارى كحرارة الجزء المائى فهذا بيان ما فى الكتاب وقال الفاضل الشارح
امر المزاج مبنى على الاستحالة والشئ لم يثبتها الا فى الحار والبارد اقول
وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التى ليست فى بيان الهواء وجمود الارض

بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو متصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل من دون كل واحدة من تلك الهويات واما الذى تتبدل هو المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شئ واحد متقوم يكون هو هو فى الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهى اعم من الاوليين تشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب المهيات وهى قوله وتلك الصورة مقومات للهويات على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانه ما كان لو احق فلذلك لا تعتد الصور من الاعراض **قوله** وايضا فان حركاتها بالطبع وسكونها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية **اقول** قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هى مبدأ اول للحركات والسكونات التى يكون بالطبع وذكر فى هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التى يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هى الطبائع بعينها بالذات فهى باعتبار كونها مبادى للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهويات صورا وباعتبار كونها مبادى للتغيرات فى غيرها قوى **قوله** واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج **اقول** قال الشيخ فى الشفاء لكن قوما قد اخترعوا فى قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان الاسطقسات اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلو كان لواحد منها صورته الخاصة وللبسيط صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا مزاج ثم بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها **قوله** بل استحالت فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى يكسى كيفية متوسطة توسطا ما فى حد ما متشابهة فى اجزائها وهى المزاج **اقول** يريد تحقيق مهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت

منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مبائنتها بثلث حجج الاثنتان ولمسية
الحجة الاولى قوله وما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء
ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه الجمود
والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية
فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى
نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الجمود والميعان
عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم
وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشئ كيفية ما حال البساطة
لا يدل على استلزامه هو اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية
تدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع
الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها
محفوظة فانها ثابتة لا يشتد ولا يضعف والكيفيات المنبعثة عنها
بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر
وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصورة
لا يشتد ولا يضعف ان القدر المعتبر في المقوم ان زالت فقد بطل
المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل
بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه
ثم قال وهذا الدليل بعينه تاعر في الكيفيات لان القدر المعتبر
في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل
فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين
وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
التابث الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته انا قيس ما يوجد فيها في آن
ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد
في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجرد جميعها على ذلك المحل المشقوم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التجردات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك

اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك
لا محالة فذلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات
فقوله هذه اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق
اشارة الى المركبات المخلوقة بينها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات
العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسبة مختلفة اشارة
الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات انما تصير بهذه
الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدأها المفارق والخلقة
يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب الكون والشكل وتنسب الى الكيفيات
المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك الهيآت التي هي الصور النوعية
وقوله بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى
المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين
لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية
بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفي والصنفي على
الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة
الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض في المقادير **قوله ولكل**
واحدة من هذه صورة مقومة منها ينبعث كيفياتها المحسوسة
وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او
ان يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصورة مع انها
محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها
الخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات
اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا يعد الصور من الاعراض
قوله يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي
من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية
الصادرة من الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة
اي صورة نوعية فتصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاولى

لا ينزل عن الاثير الا بالقاسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غيرها لان استعداد
الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها
ايضا ليس على ما يجب لان المعدن كاشجان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على
سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى **قوله** تنبيه هذه يخلق
منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلف
بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان باجناسها وانواعها **اقول** يريد بيان
كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية و
مولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصورة
كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شئ
يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وكمال ثان يعرض للنوع
بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر
من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد
من هذه الثلثة جنس لانواع لا يحصر بعضها فوق بعض وكذلك
يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث
لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا
الاختلاف بسبب الحيواني الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان
ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سنبين موجود احدى الذات متساوي
النسبة الى جميع المادیات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة
في الحيواني بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربعة النوعية التي اجسامها
مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها
لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب
احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف
باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض

ولا يكون تاركتين متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة
وهذا مثل الهواء فانه يرسب فى النار ويطفو على الماء والثانى الذى اذا قيس الى النار
نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة
وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك البسائط لكنه
يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل
الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون
القسمة حاصرة وليكون متناولا للمصنفين المذكورين فان الخفيف
المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق
كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول فى بيان حصر الاركان كما كان
على ما مر ولو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شئ
آخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاج ح الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره
الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان

قوله وانت اذا تحققت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منتسبة

بحسب الغلبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان انها التى يحلل
اليها المركبات ويتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب
والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء
المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة
والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان
انها اسطقسات للمركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح فى
ميل الهواء لعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله
ليس بقوى لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل
والهواء متصلة بكله فالميل ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون
فى الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء
الاجزاء النارية فى بدن الانسان مع كونها معمورة فى الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى
لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس ببعيد على ما سيأتى والكارة وجود النار فى المركبات بانها

ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء

اقول قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله بالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق ينحو نفس جهة الفوق كالنار اشارة الى الحصر وان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق على ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة وكذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معينان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ذلك بالحاجز المنفخ على الكبر وسد الطرق التى يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك **قوله** وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية يشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة **اقول** وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعنى طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجرى مجرى الاملاح كالنوشادر فاذابتها بالماء كما يشاهد فى الاجزاء الارضية الندية الرقيقة كيف يصير ملحا ويذوب بالماء والاجساد هى الاجسام النائبة بحسب مصطلحاتهم وكما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياها جارية يشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد فى بعض المياه التى ينعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستأنف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد لتخرج المطلوب من المجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعنى الحركة الكيفية والسؤال الذى ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة فى الكيف مثلا الهواء الذى صار ماء استحال فى حرارته الى البرودة فهو هواء فى جوهرة لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشئ لانه يقتضى الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التى استحال اليها العناصر مع زوال السبب المقتضى اياها دل على حدوث صورة تستحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هى اصول الكون والفساد فى عالمنا هذا وهى الاركان الاول وبالحرى ان يتم بها عدة

الی ذلک المواضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد الیه ثم
تنزل ذلک السحاب ثلجا بحیث یعود الصحی ثم یولده مرة اخری وهو المراد
بقوله وکذلک قد یکون صحی فی قلل الجبال فیضرب الصر هواها الی قوله
ثم یعود یرید بالصر البرد الشدید وهو فی اللغة علی ما قال صاحب الصحاح
برد یضرب النبات والشیخ قد حکی انه شاهد ذلک بجبال طبرستان وطوس
وغیرهما وقد یشاهد اهل المساکن الجبلیة امثال ذلک کثیرا فهذا
بیان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح علی ذلک بان تبرید الاناء
للهواء لیس باعظم من تبرید الارض المجدبة ایاه فی صمیم الشتاء بل فی المواضع
التی تخفی الشمس عنها ستة اشهر وذلک یقتضی انقلاب اکثر الهواء
ماء وایضا لو کان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد زوال الثلج یصیر الهواء
ابرد مما کان قبله ویوم الصحو ابرد من یوم المطر فاذن یلزم ان یستمر الثلج
والمطر الی ان یتغیر الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض لیس بقادح فی
غرضنا وذلک لانا لم ندع ان السبب فی ذلک ای برودة هو ولا انها علی ای شط
ینبغی ان یکون ولا ان المانع ایاها عن ذلک ای شئ هو واذ لم ندع حصر الاسباب
الموجبة للکون والفساد فلا یلزمنا النقض بعدم الکون والفساد عند حصول
برودة ما بل انما ادعینا امکان وجود الکون والفساد بمشاهدة ما یقتضی حصوله
فمهما ثبت ذلک لمن شاهده واعتبره علموا بالجملة ان للکون والفساد
سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال ما فان حصلت البرودة ولم یحصل
الکون والفساد حکم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم
نعرفهما بالتفصیل فان الجهل بالتفصیل لذلک لا یقدح فی علمه بامکان
وجودهما **قوله** وقد یخلق النار بالنفاخات من غیر نار **اقول**
لما فرغ الشیخ من الازدواج الاول اشتغل بالثانی وهو بین الهواء والنار
اما صیرورة هواء فهو ظاهر لان الشغل المرتفعة تضمحل فی الهواء علی
ما یشاهد ولا یبقی لها حرارة محسوسة وکذلک لم یذکرها الشیخ
واما عکسه فهو المراد من قوله وقد یخلق النار بالنفاخات من غیر نار ویکون

ویکون الاناء علی حالة من التبرد واشار الشیخ الی ذلک بقوله کلما لفظته
مدا الی ای حد شئت وقیل علی ذلک ان کانت برودة الماء مقتضیة لفساد الهواء
المحیط بالاناء فوجب ان یصیر کل ذلک الهواء ماءً ولا محالة تسیل الماء ح
ویتصل به هواء اخر ویصیر ایضاً ماءً الی ان یجری الماء جریانا صالحاً واذ
لیس کذلک نعلم انه حدث من اجزاء مائیة قلیلة المدد واجب عنه
بان جرم الاناء لصاحبه لا یتکیف بالکیفیات الغریبة سریعاً وعند حرکة
التکیف یحفظ الکیفیة بطیئاً فاذا علیه القوة المکیفة اشتد تکیفه بها
فوق ما یشتد مکیف غیره وکذلک ربما یوجد الاوانی الرصاصیة المشتملة
علی المائعات الحارة اسخن من تلک المائعات فالاناء المذکور لشدة تبرده
تفسد الهواء المطیف به والماء لسرعة تکیفه بالکیفیات الغریبة یحیله
الهواء المطیف بظاهره عن برودته الشدیدة سریعاً فلا یفسد الهواء ما دام
علی سطح الاناء اما اذا تنحی عنه وانفصل الهواء بالسطح عاد الی فساده والثانی
وهو ان یقال الندی یترشح فی داخل الاناء وهو ایضا باطل بوجوه احدها ان
الندی قد یوجد من غیر ان یکون فیه ماء بل بسبب وجود الجمد الذی
لم یتحلل بعد والثانی ان ذلک یقتضی ان لا توجد الندی الا فی موضع الرشح
لکن لیس الحکم بانه لا یوجد الا فی موضع الرشح مطابقاً للوجود فانه یوجد
فوق ذلک الموضع واشار الشیخ الی هذا الوجه بقوله ولا یکون لیس الا فی موضع
الرشح فدل قوله علی انه لم یمنع وجود الندی عن الرشح بل منع اختصاصه
بکونه من الرشح فان هذه الصیغة یفید هذه الفائدة والثالث ان الماء
اذا کان حارا وجب ان یوجد الرشح ایضا بل ینبغی ان یکون الرشح اکثر
لان الحار اللطف واقبل للرشح لرقة قوامه ولیس کذلک واشار
ایضاً الی ذلک بقوله ولا یکون ذلک عن الماء الحار وهو اللطف واقبل للرشح
ولما ابطل الوجهین صرح بالنتیجة وقال فهو اذن هواء استحال ماءً والاستشهاد
الثانی بالسحاب المتولد فی قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسیاق
السحاب المتولد فی قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسیاق السحاب

الذى بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا
يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثانى عكسه وكان الاول مشهورا
لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها
وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم
وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر فى الماء بل حدثت
وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع
واحد من نوعين متعاكسين يكفى فى ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل
على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الا نزد واجب على نوع
واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث
على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد برد الاناء بالجمد فتركبه ندى
من الهواء وذلك لان الندى الذى يوجد هناك اما ان تتكون من الهواء وهو
المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على
ما ذهب اليه منكرو الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابى البركات
وغيره ويترشح مما فى داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن
ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا فى الصيف فان الاجزاء
المائية ان كانت باقية فقد يتصاعد جدا لفرط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة
للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاذ تلك الاجزاء
اذ تواتر حدوث الندى بعد تنحيه من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله
على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما تناقصها فتكون حصوله
كل مرة انقص مما كان قبلها واما تناخى ازمنة حصولها فيكون بين
كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير
ان يجتمع الاجزاء التى يكون فى هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا
لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتمكن من
حرق حجم كثير من الهواء لكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث
الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان تنحى من الاناء ما حدث عليه

لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق
الاخف فيضغطه ويرفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه فاحتجاجهم
عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء
والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك فى الحركات الاخر **تنبيه**
قد يبرد الاناء بالجمد فيركيه ندى من الهواء كلما لفطته مدا لى اى حدثت
ولا يكون ليس لا فى موضع التشبع ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل
للتشبع فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب
النصر هواها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد
تحريرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يضحى ثم يعود **اقول** يريد اثبات الكون
والفساد فى العناصر والاستدلال به على اشتراكها فى الهيولى فنقول تغيرات
الاجسام بصورها لا يقع فى زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع
فى ان ويسمى فسادا او كونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها يقع فى زمان لانها تشتد
وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما
ويكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا
التغيير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون
والفساد اثنتى عشر الحاصل من ضرب الاربعة فى الثلثة لكن الواقع
منها او لا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان
الاطراف لا تتكون من اطراف الابعد تكونها اوساطا اعنى لا يتكون الهواء من
الارض الا بعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا بكونين
يتقدمانه والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار
والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض وليشتمل كل
ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى
ستة وهى بسائط واربعة من الباقية تركب من البسيطين وهى تكون
الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان
من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشيخ بدأ بالازدواج

اخری فاستدل اقتضاها للامکنة المتخالفة علی ما یشاهد الی اختلاف الصور و هو کمیة هذا الاختلاف فی نفس الامر لکن لما کان اختلاف الامکنة واضحا و اختلاف الصور لیس بواضح کان طریق الاستدلال به علی ذلک واضحا و انما اثبت اقتضاها للامکنة المتخالفة باختلاف میولها الطبیعیة لان الاستدلال به علی ما مر اوضح الاستدلالات علی اختلاف الامکنة و المزاوجات بین العناصر المتجاورة یکون ستة لکن الشیخ اقتصر منها علی ثلثة و هی صعود النار من حیز الهواء و نزول الماء منه و صعود الهواء من حیز الماء و تبقی هبوط الارض من حیز الماء و صعود الماء من حیز الارض و هما ایضا ظاهران و هبوط الهواء من حیز النار و هو خفی **قوله** و ذلک فی الاطراف اظهر **اقول** المیل الطبیعی یزداد شدة بازدیاد الجسم الی مکانه الطبیعی قربا و ذلک لان المعاوق مع ذلک ینتقص حجما فینتقص معاوقه فلذلک یکون طلب الامکنة الطبیعیة و الهرب عن الغریبة فی الاطراف اظهر **تنبیه** من ظن ان الهواء یطفو فوق الماء لضعف ثقل الماء ایاه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه کذبه ان الاکبر یکون اقوی حرکة و اسرع طفوا و القسری یکون بالضد من هذا و کذلک الحال فی الحرکات الاخر **اقول** لما کانت الحجة الاخیرة فی الفصل المتقدم المشتملة علی الاستدلال باختلاف الامکنة علی تباین الصور ها مبنیة علی اختلاف المیول الطبیعیة و ذلک لم یتبین الا فی جزئیات العناصر دون کلیاتها و کان من المحتمل ان یقال جزئیات العناصر لا تمیل الی امکنة الکلیات بالطبع بل بالقسر ما یجذب مما یتحرک الیها او یدفع مما یتحرک منها کان من الواجب ابطال هذا الاحتمال و الذی یبطله ان الحرکة الطبیعیة للجسم الکبیر یکون اسرع منها الصغیر و القسریة بخلافها و ذلک لان الاکبر اقوی طبعا فهو اشد میلا و اقل مطاوعة للقاسر و الوجود یشهد بان الکبیر من اجزاء العناصر یتحرک الی امکنتها اسرع فهی اذن انما یتحرک بالطبع لا بالقسر و الشیخ خص بیانه بان الطافی من العناصر لیس طفوه لضغط ما تحته ایاه مجتمعا تحته مقلا ایاه

لانه بالقياس الى النار ليس بحارا ذكان البالغ فى الحرارة هو النار ولم يمكن
ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل
على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا تسخن وتلطف اى تخلخل وتشبهه به
بتبخره وتصاعده فى جزءه لا تكونه هواءً لان ذلك لا يكون تشبها والبخار
هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة
تقتضى الخفة واللطافة والبرودة تقتضى الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن
فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن
من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله**
والارض اذا خليت وطباعها ولم يسخن بعلة بردت **اقول** وهذا استدلال
على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هى اشعة العلويات ثم المسخنات
السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** واذا جمعت النار وفارقتها سخونتها
تتكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق **اقول** يريد اثبات
بيوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا يتولد من اجسام
نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه
نظر لانه ايضا قد قال فى بعض اقواله انها يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة
عن الارض المحتبسة فى السحاب والدخان هو المتخلخل اليابس من الارض
كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسب حرارة فتصاعدت
لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه فى الصاعقة وايده الفاضل الشارح
بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديدة تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت
مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة
الشبيهة بمواد هذه الاجسام فى معادنها **قوله** فهذه الاربعة مختلفة
الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر
فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **اقول** لما بين كيفيات
هذه الاجسام انتج منها تبائن صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد
واختلاف الآثار يدل على تبائن مصادرها ثم اراد ان تاكيدها بحجة

الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع
فى مفهوم الاوليين دون الاخريين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح
فانما قال بطبعه فى النار والماء لا فى الهواء والارض لان من الناس من ذهب
الا ان صورة النار والماء هى الحرارة والبرودة ولعل يذهب اهب الى ان صورة
الهواء والارض هى الرطوبة واليبوسة فانزال ذلك الاشتباه به ولم يحتج
اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين
على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس قال وهذه الاحكام
ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيط فى
حيزها لا يكون فى غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة
والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمه فالسخونة الشديدة موجودة واما
برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات البغدادى من المتأخرين
الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة
الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعتضاء اشد كما ان النار اسخن
من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو السيلة
فالمائع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلث
دون الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليست
سهولة التشكل لارقة القوام واللطافة وا قول ان الشيخ يروم البناء على
الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجرام فى النظر الاول هو النار
وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولعل ينازعه فى ذلك من نازعه
الا بقياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه فى الشفا

قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن وتلطف

اقول لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعينها اراد
بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهو ثلثة حرارة الهواء وبرودة
الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودتها وراعى الترتيب المذكور
فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا

والجسم البالغ فی الحرارة بطبعه هو النار والبالغ من البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فی
الميعان هو الهواء والبالغ فی الجمود هو الارض اقول اراد ان يشير الى
ان العناصر اربعة وعينها ولما كان لها بعد كونها اجساماً طبيعية
اعتبارات منها انها استقصات المركبات ومنها انها اركان يتحصل
بتضهدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب
مايجرى بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل
بذلك على عدتها وبالاعتبار الثانى يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المرتبة
ومايجرى مجراها ويستدل بذلك عليها ايضاً وهذا الفصل يشتمل على
الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى كلام الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابى
فانه قال فى مختصراته يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة
بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والحار هو الهواء والشديد
الانعقاد هو الارض فنقول فى تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه
الاقسام لا يخلو عن كيفيتين احدهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان
الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الاوزد واجات الممكنة المشهورة
لكن لما كان انتباب بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعباً
كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ماصرح به الشيخ فى الشفاء وكان المؤثر
عنده فى هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التى لا تدفع
الا على التعمق فى البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات
واذا كان وجود الفعليتين فى الجسمين اللذين هما اشد تعادياً من الجميع اعنى النار
والماء اظهر والانفعاليتين من الباقيين اظهر ميز بينها باستناد كل
واحدة من هذه اليها وبداء بالنار فنبه بقوله البالغ فى الحرارة على كون
الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجواهرها الذى لا يختلف
واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعنى الصورة النوعية
واورد القضية فى صيغة تدل على مساوات طرفيها ليعلم ان هذا القول
مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك فى الثلثة

الكثير باليابس القليل والسلاسة والخشاشة اسمان لما يقابلهما فظاهران هذه الاربعة ينتهي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشئ معدا نحو انفعال او

قوله ثم اذا تثبت واحدت التأمل وجدتها قد يعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يتبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا طعم ولا رائحة او وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والتخدير وكذلك الحال في الهيأت المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلينا رطوبة او يبوسة لا اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للشكل من غير ممانعة فيكون رطبة او يصعب فيكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فكغيرها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنه جسم او ينتهي الى هاتين انتماء اللين والصلابة واللزوجة والخشاشة وغير ذلك **اقول** الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يتمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط بها بل يجده خاليا عما يدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد تخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات بادائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء تقضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي بها يتفاعل الاجسام العنصرية ويتفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات **تنبيه**

ان يبتل وتحريد كر البلة والجفاف فى هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث
ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية
واما اللين فقال انه كيفية يقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون للشئ بها قوام
غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة فانما يكون قبوله
الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الشارح الفاضل
قبل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثانى الشكل
والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قبل الصلب هو الذى
لا ينغمز وهناك امور ثلثة الاول عدم الانغمار والثانى بقاء الشكل والثالث المقاومة
وليس الصلابة هى المقاومة لان الهواء المنفوخ فى الزق يقاومه وليس بصلب
فاذن الصلابة هى الاستعداد الشديد نحو اللا انفعال ورجع حاصل البحث
الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعد اللانفعال وعدمه
عن الشكل الحاضر وهذا الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبس فاذن
لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث
الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث
هى استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما فى تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند
تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر
معانى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجرى مجراهما وقد صرح فى الشفاء
بان الرطوبة ليست هى سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة الشكل
اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشئ الذى ركب
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار
مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول
التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على
ما ذكره هذا الفاضل واما اللن وجه فعلى ما ذكره الشيخ كيفية يقتضى سهولة
الشكل مع عسر التفرق والشئ بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب

هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردًا في مزاجه غليظًا في جوهره فلا يستعملها القوة النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ والتلطيف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابهما لقياس سائر ما يشبههما عليهما وأما الطعوم فقد قيل انها تستغرق الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب وأما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها وكذلك لم يتعرض لها لكنها جميعًا فعليتان لانفعال مشعر الذوق والشم عنهما والتامل في طبايع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والرائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة **قوله** وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة والهشاشة **اقول** قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكك في الصلابة وامتناعها في استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيأ والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة وكذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الاتساع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة وما من شانه

ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها
هى الوضعية للمستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه
الحركة المستديرة من المساويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام
التى قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتحد
ومثل طعوم وروايح كثيرة **اقول** لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية
اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التى
تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهى اوايل
الملموسات وقوسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء
واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التى قبلنا اى العنصرية
وقوله نجد فيها اى ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل
فالقوى قدمر انها مبادى التغيرات وهى بحسب مهيتها قد يكون صورا
وقد يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيتها نحو الفعل هى
ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعاتها فالقوة المهيئة
نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير فى شئ آخر فهى مبدأ للتغيير
والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير عن شئ
آخر فهى مبدا للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء فى
تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجميع المتجانسات
وتفريق المختلفات اى من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من
من شانها ان يفصل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ فى الشفاء وغيره من
الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن
ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شئ منها على مهياتها
بالحقيقة فهى لا يفيد فى تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما
اللذع فقد عرفه الشيخ فى القانون بانه كيفية نفاذة حدا لطيفة تحدث
فى الاتصال تفرق كثيرا لعدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس
كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال

الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اى لا عن شئ لا على السبيل التكوين عن شئ الثانية انه لا يفسد الى شئ الى اخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان يكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفنا ايضا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانها يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار بلفظ هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله ولا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعى للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخيليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر فى الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده وكون الهواء منه لان سائر الاستحالات جائزة عليه لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة فى ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان بسط لانه داخل فى كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة فى الكم والحركة فى الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك فقد تبين من قبل

بالابداع ليس مما يتكوّن عن جسم يفسد اليه ويفسد الى جسم يتكون
عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا يخرق ولا ينمى
ولا يستحيل استحالة يؤثر فى الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده اقول
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والاخر جزئية فالاولى
ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع فى طباعه ميلان مستديرو ومستقيم وبرهانه
ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضى امرين مختلفين وعبّر عنه بعبارة
اخص لهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى توجيها الى شئ اى
بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو
ان الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند لاحصوله فى
مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى حكم
ميلا مستقيما عند احدى حالتيه او ميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك
لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضى امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين
فقد يقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد تقتضيه
الطبيعة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعى فقط فان كان غير حاصل
فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا
ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شئ آخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء
الحركة المستديرة فهو امر مغائر لاستدعاء المكان الطبيعى اذ قد يوجد
احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا فى الامكنة مكان
طبيعى يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس فى الاوضاع وضع طبيعى يطلبه
المتحرك على الاستدارة فلذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة
بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدئهما شئ واحد واما المسئلة الجزئية ففى
ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك بوجهين احدهما ان فيه ميلا
مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثانى انه لا مبدأ
مفارقة فيه لموضعه الطبيعى ولفظا ايضا فى قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدارة
بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل

بحسب الصورة الثانية التى هى الكائنة فى مكان غريب اولا يكون
بل يكون فى مكانها الطبيعى وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضى طبيعة الكائن
ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعى وعلى التقدير الثانى يلزم انه قد كان فى هذا
المكان قبل ليس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما
للجسم الذى مكانه هذا المكان وانه زحمه وغلبه واخرجه من مكانه
بالقسر حتى حصل هو فى مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن فى هذا المكان
بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه مستقيم
والا فكيف يخرجه عنه وانما قال بجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل
ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينقل بل انتقل
قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه
مبدأ ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان تشككت

وقلت يكون ذلك التكون لصق الجسم الذى انتقل الى صورته بالكون

فقد اوجبت لنوعية ان يقع خارج مكانه فان اللصق ليس هو المكان
بل الجار **اقول** الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن
وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون ممكن ان يقع على وجه لا يحتاج
فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع
الذى صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس بسطح الهواء فانه
اذا صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال
اللاصق هو الذى يكون فى مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشئ غيره
فهو لم يكن قبل فى المكان فاذن انتقاله واجب ويتحقق وذلك بان يقال
اللاصق اما طبيعى للكائن او غير طبيعى والقسمة مرددة والبيان المذكور
بعينه عليها عائد **اشارة** الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يستحيل
ان يكون فى طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى توجيها
الى شئ واحد وحرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة
فيه لو ضعه الطبيعى فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه

الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون
محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على
الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا فى شئ من الحركة او القطبين او المركز اما اذا
تو افقا فى الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد
الجهات حر متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت
امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عند محرك على الاطلاق بل
بشرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد
يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق
كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة
الثانية له فى مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى
له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى له بحسبها وان كان فى المكان الذى له
بحسبها فقد كان زاعم قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فرجح
لجواهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل
مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم **اقول** يريد بيان ان كل
ما يجوز عليه الكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور
المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجئ بيان اثباتهما فى جزئيات العناصر وتقرير
المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر
وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضى مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية
على ما مر ويستحيل ان يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه
المسئلة بناء المطلوب وهى فى الاحيان المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل
البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعى او نحو الموضع المطلوب مع ملازمة المكان
الطبيعى واما على الوجه الكلى فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المخالفة لا يقتضى
من حيث هى متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك فى قوله لاستحقاق
كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر وتعود
الى تقرير المطلوب فنقول فنحر حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون

واعترض ايضا بان العناصر بسيط فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض
بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا ينتاهى
فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركة بحركات
مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا ينتاهى بحسبها واورد اعتراضات
اخر بعضها في حكم المذكور وبعضها يخل بما يتحقق من الاصول المذكورة
اقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشئ يكفي في هذا
المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض
التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها
مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها فلما كانت
الحركة المستقيمة فيها فلما كانت الحركة المستقيمة من محدد
الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما الحصر
الموانع في هذين لان الحركات البسيط منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة
اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير
وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك
من مبدأها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط
فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد
متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك
المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا من الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع
وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا
التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب
نسبته اما الى شئ خارج واما الى شئ من داخل فاذا كان ذلك الجسم
اولا ليس مما يتحدد جهته ووضعته بمحدد من خارج محيط بقي ان يكون
بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرنا مرارا وهو ان الوضع
المتبدل باي معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك
قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محدد

اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التى تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشئ منها فهى بعلة والنقل عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب فذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه مبدأ ميل مستدير **اقول** يريد بيان اثبات مبدأ ميل مستدير للمحدد للجهات فقال ليس بعض اجزائه التى تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد للجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذى هو ممكن له هو الهيئة التى تعرض بحسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهى لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب وهو للمستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير فى جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدود ووجود مبداء الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك فى هذا الموضع وسيشير اليه فى موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهى ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى **قوله** وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه فى المهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشئ فقط واما ان يكون بحسب حصول له الاستعداد التام والاول لا يوجب حصول الحركة المستديرة لان امكان احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه والثانى غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير

الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل
فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شئ قد يمكن فرضه منفردا عن كل
ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه
بحد لا محتاجا الى وضع معين وشكل معين وبين لك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال
كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك فلما قال كل
جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام
وليس مما يلزم مسمى الجسمية ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكيك
به اكثر فانه لا يختص الجسم بمكان دون مكان لا لترجح يرجع اما الى الجسم كما تحقق
بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كذلك
مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق
الغريبة التي شرطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن
انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب بين وجوده ولا يتفطن
به فنسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **اثمارة** الجسم اذا وجد
على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة و
يقبل التبديل بها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع
امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل **اقول** احوال الجسم
لا يخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجبة هو بحسب لا يمكن
ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك
الاحوال قابلة التبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى
عللها ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه
امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الوضع والموضع
فكان في ذلك الجسم ميل بالطبع بالحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام
في مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات
العناصر فحصولها في مكانها الجزئية غير واجب بذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع
بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن هذا اصل مفيد في نفسه وينبغي عليه ما يتلوه

كذلك وانظر هل يلزمه شكل ووضع واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث
بمكان دون مكان الا لاستحاق بوجه ما من طبعه او لداع مخصص او اتفاقا فان كان
لاستحاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق
غير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقا والاتفاق لاحق غريب
وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة **اقول** وقد مر بيان ان الجسم
يقتضى بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكيك فى ذلك وانما
اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر
الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال
على حكمه الاول وتقريره بحسب ما فى الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات
كل جسم هى المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس
بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم
كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان
من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم فى ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل
على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث
او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل
بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر
فى المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث مما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان
عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض
ان يصير مكانها الجزئى مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير
ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله فى موضعه على ما هو
عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للفصل
فى ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة
مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعى جزئى مختص بها لا بحسب
استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك
اى يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب

بعينه ان يكون فى الفلك ايضا معاوق لانه مستمر فى الجميع والزم منه محالات
والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل فى موادها وينقسم بانقسامها
فيتساوى الجزء والكل فيها وهى كالصور والطبايع ومنها ما يحل فى جملة
منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون
حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب
الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجى وقد اشترط فى الفرض المذكور
عدم الموانع الخارجية وعن الثانى انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا
الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم
البتة بل هو محال فى الطبيعية كما مر فههنا لك من خارجه فاذن معاوقة
القوام كافية هناك واما القسرية فلان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوى
فى القوام واما الفلكيات فلا يلزم مما ذلك لما بينا من الفرق **تذكير**
يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة
لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذى ميل **اقول**
لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة
للنقطة الى الخط وح ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذى الميل
فى زمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته
بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له فى ابتداء من محدثه او اتفق له من
اسباب خارجة لا يتعرى من تعاقبها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض
لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير
ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان
طبيعى جزئى يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام فى الشكل
لكنك تجب ان تعلم اولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه مجردا
عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم

كذلك وانظر هل يلزمه شكل ووضع واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث
بمكان دون مكان الا لاستحاق بوجه ما من طبعه او لداع مخصص او اتفاقا فان كان
لاستحاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق
غير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقا والاتفاق لاحق غريب
وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة **اقول** وقد مر بيان ان الجسم
يقتضى بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكيك فى ذلك وانما
اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر
الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال
على حكمه الاول وتقريره بحسب ما فى الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات
كل جسم هى المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس
بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم
كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان
من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم فى ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل
على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث
او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل
بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق مما يوجد بعد وجوده كما مر
فى المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث مما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان
عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض
ان يصير مكانها الجزئى مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير
ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله فى موضعه على ما هو
عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للفصل
فى ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة
مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعى جزئى مختص بها لا بحسب
استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك
اى يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب

بعينه ان يكون فى الفلك ايضا معاوق لانه مستمر فى الجميع والزم منه محالات
والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل فى مواده وينقسم بانقسامها
فيتساوى الجزء والكل فيها وهى كالصور والطبايع ومنها ما يحل فى جملة
منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون
حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب
الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجى وقد اشترط فى الفرض المذكور
عدم الموانع الخارجية وعن الثانى انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا
الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم
البتة بل هو محال فى الطبيعية كما مر فههنا لك من خارجه فاذن معاوقة
القوام كافية هناك واما القسرية فلان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوى
فى القوام واما الفلكيات فلا يلزم مما ذلك لما بينا من الفرق **تذكير**
يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة
لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذى ميل **اقول**
لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة
للنقطة الى الخط وح ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذى الميل
فى زمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته
بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له فى ابتداء من محدثه او اتفق له من
اسباب خارجة لا ينفرى من تعاقبها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض
لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير
ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان
طبيعى جزئى يختص بها لاستحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام فى الشكل
لكنك تجب ان تعلم اولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه مجردا
عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم

فلتستجمعها واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتهما فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلف فى جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم
على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن
ان يستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء فى زمان كانت
بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت لا محالة
ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من سرعة والبطوء حين فرضناها
لا مع حد منهما هف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة فى الكتاب
ان الجسم الذى لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه
امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذى هو المعاوق الداخلى مسافة
ما فى زمان وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما
فظاهر انه يحركها فى زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل من
معاوقة اقل على نسبة يقتضى ان يقطع فى ذلك الزمان عن ذلك المحرك
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذى الميل الاول وعديم الميل
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة
الميل القوى الى الضعيفة فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة
لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
فلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض بعد ذلك
الفاضل الشارح بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا يكون
كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة
انما يتحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل يعدم عند التجزية وايضا فان حمل
ذلك على احتياجه الحركة القسرية الى معاوق فقد حمل ايضا على احتياجه الطبيعية
اليه واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزمه ان يكون فى الاجسام الطبيعية
مبدأ الميلين المتخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فلم لا تكون معاوقة
القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية فى القسرية ثم قال من اين لكم

ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اخر ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه
تفاوت والميل فى ذاته مختلف فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل
وما يتبعه اعنى الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون بشئ آخر ما خارج
عن المتحرك او غير خارج وهو الذى يسمونه المعاوق اما الذى من خارج ذاته
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذى
ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
الشئ لا يمكن ان يقتضى شيئا ويقتضى ما يعاوقه عن اقتضائه ذلك
بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل
الطباعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى
ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق
خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى فاثبتوا
مبدأ ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه
الاستدلال فى المسئلتين ان اختلاف المعاوق لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة
والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء كانت نسبة المعاوقة
الى المعاوقة فى القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافوء اعنى القلة
فى احديهما بازاء الكثرة فى الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوى اعنى القلة
بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا على غير
المعاوقة يقطع مسافة ما فى زمان ما وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون
لا محالة فى زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين
فهو لا محالة يقطعها فى زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك
الخلف لتساوى وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة
لا فى زمان بل آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم فى هذا
الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابى البركات البغدادى
وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة

الاولى نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل فيكون فى مثل زمان
عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مقسورين ذى ممانع
فيه وغير ذى ممانع فيه متساوية الاحوال فى السرعة والبطوء هذا محال اقول
يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع
وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لابد لها من ثلثة اشياء مسافة
وزمان وحد معين من السرعة والبطوء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من
هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه
بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطوء يقطع مسافة طويلة فى
زمان طويل وقصيرة فى زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة
كنسبة الزمان الى الزمان على التساوى والمتحرك فى المسافة الواحدة يقطعها بحد
اسرع فى زمان اقصر وبحد ابطأ فى زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطوء
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك فى الزمان الواحد يقطع
بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطوء
كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول فى المسافة والقصر
فى الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطوء واعلم انه لا يمكن ان يقال
ان الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء يستدعى
شيئا آخر لانا بينا ان الحركة تمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما فهى
مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا والحركة تنقسم
الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء
المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل
الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التى مبدأها طبيعة او قسر
فيحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور لشىء بالملائمة وغيرها فهى بحسب
ذاتها انما تحصل فى غير زمان لو امكن واذا لم يكن ذلك فاحتاجت الى
ما تحدد ميلا تقتضيها وما لا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين
المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث

لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت ذا الميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية والحوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها **قوله** فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه **اقول** لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الى اصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شئ من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها **قال** وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ **اقول** لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين واشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجئ من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الثانية عند تقاوم السببين كما قررناه **اشارة** الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة اخر فيه ميل ما ومماثلة ما فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى المسافة

فى الازدياد الى ان يقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم يجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسرى قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة وآذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعى والنفسانى وقوله وقد يحدث فيه من تأثيس غيره اشارة الى القسرى وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسرى الطبيعى وعوده عند زوال القسرى كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده وهبوطه وتمثل فى ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما يجتمع فى الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتى الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع فى الجسم ميلان بل يكون ابدا حال بين الميل القسرى الشديد والطبيعى الشديد تارة تسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعية وكما كان فعل الطبيعية المائية عند وجود العرض الذى يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناؤه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة فى الجسم دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعى فهذا ما ينبغى ان يتحقق ليندفع الاشكالات التى تورد فى هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الجزآن المتساويان اللذان يرميهما قوى وضعيف متساويين فى السعة ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا

قوله وانما يكون الميل الطبيعى لا محالة نحو حمة ينوطها الطبع اقول

عن طباعه الى ان تنزل اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه
ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى
ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات
عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اما عه الارادى الى جهة ومنه
ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس
وانما يختلف الاجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الاسود الذاتية
وغيرها فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى
وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر
امتناعا من قبول القسرى والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف
يكون بالاسباب الخارجة وذلك كون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم
تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من رفع الموانع كالتنبه
او لتخلخله الذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان
الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم بحركتين
مختلفين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضى توجها الى مقصد ما ويلزم
عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه
وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضى الشئ شيئا وعدمه
معه فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل بل
كما يجوز ان يجتمع فى جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة
الشخص فى سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز
ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشى فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات
ويخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذى هو للانسان بالذات فاذا طرأ
على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى يقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعة
فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى
شوتا خذ الموانع الخارجية والطبيعة معا فى افنائه قليلا قليلا ويقوى
الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسرى فى الانتقاص وقوة الطبيعة

فسبيل احتياجه الى ذلك ان الحركة لا يخلو من حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما يقع فى شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفى زمان ما وقد يمكن ان يقوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك زمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة العارضة لهما فما هو سرعته بالقياس الى شئ هو بعينه بالقياس الى الآخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها طبيعة واحدة فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس فى الحركة لا يحس المانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الرزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه فى الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له فى تحركه ميل ولم يرد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولم يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرابطة الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغائرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قوله** وقد يكون من طباعه

وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليه الماء البرودة المنبعثة

كانت تلك القوى فى محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة
فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام ما يمنعها من ذلك وان كانت
فى محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع الكرات والجواب عن الاول
ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط فى فطرتها الاولى لاسباب تعود
الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب
تعود الى العلل القابلية فى الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكاين نباتا
او حيوانا فى هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية
مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل فى
الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تقرر من ذلك
الفلك كرة يختص بها هى فلك خارج المركز او تدويرا او كوكب مع بقاء الصورة
الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر
فى العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك
الاول متحيزا ونقرة متصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن
الثانى ان القوة المصورة على تقدير بسائطها وتركيب محلها وعلى تقدير تركبها
وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضى كون الحيوان مجموع كرات
لان حكم الشئ حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا
الا ان القوة الواحدة فى المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولا يلزم من ذلك
انها يفعل فى اجزاء المحل المختلف فعلها فى المحل المتشابه لان المحل المنفعل منها
ليست هى الاجزاء افرادا بل المركب الذى هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة
المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب
البسائط التى هى كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهين هى الافعال **تنبيه**
الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفى بعض النسخ وان تمكن من المنع
الا فيما يضعف ذلك فيه **اقول** يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل
هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه

لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل
يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة
يمكن ايضا استنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث
هي مطلقة كذلك من حيث هي معينة متأخرة عن المقادير التي تختلف
باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع والقائل ان يقول
فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان
استدارتها زائلة بالقسر وبقي ستها مانعة عن العود اليها يقتضي ان يكون
طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب
ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية
حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل
بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل
الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل
الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها من الحالة الطبيعية من وجه
وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل بان الفلك عندكم لا يقتضي
وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون
الاجسام فلا يقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما
والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة
بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه
لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا متعينين
فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التي تتكر
فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل
لما تقتضيه الاستدارة وانتم لا يجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة
المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي
ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات
بعدد البسايط التي في محل المركب وان كانت مركبة من قوى فان

اذ الا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذى لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوى المحاذيات فيه عن المكان الذى اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضى بقاؤه ثمة كالحديد التي تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها وفى بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من الارض والنار مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون وكل جزء منهما يلى مكان صاحبه فانهما يتحاذيان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف فى مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المحاذيات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيطة وثلث مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع والتركيب فظهر ان كل جسم من شأنه ان يكون فى مكانه فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قال** ويجب ان يكون الشكل الذى تقتضيه طبيعة البسيط مستديرا والا لاختلف هيأته فى مادة واحدة عن قوة واحدة **اقول** لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع فى الشكل واقتصر على البسيط الذى يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضى لذلك وهو الطبيعة واحدا او كون القابل واحدا او امتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها يختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام فى ذلك يستدعى بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها فى طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة

والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب
ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين رسمان
ين يليها القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه
منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما
لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الاحوال
مستوجبا لهما **قال** وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه
الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه واما اتفق وجوده فيه اذا تساوت
الحاذيات عنه فكل جسم له مكان واحد **اقول** لما فرغ من بيان
ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال
شرع في التفصيل وبدأ بالموضع فاعلم ان الجسم اما بسيط او مركب والبسيط
لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما معنى ولما لم يكن للبسيط جزء الا
بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية
المتمكن يقتضي تجزية المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل واما فلا مكان
يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والايجاد
مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي
وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب
عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا
لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان
زائد على ما كان للبسيط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها
ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره
ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون
والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالارض والماء
مثلا غالبة على الباقية وحينئذ يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان
او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه
الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه

فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد
الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على وجه
لا يتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير
غريب لان تأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعا او شكلا قسريا كتأثير
الحرارة والاناء المكعب فى الماء فان احدهما يصعده والثانى يكعبه وقال
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه
الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب
اثباتها وفى بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون
الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى البعض
لا الذى هو المقولة التى تعرض بسبب نسب بعض اجزاء الجسم الى غير الجسم
كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب
من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له
وضع الا ان ذكر الشكل يغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء
فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث
وهو ان كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة
فى الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل
الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن فى طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك
وذلك لان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض
والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفى هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا
عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقى الجسم وحده غير منفك
من هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين
الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة تختص كل واحد منها ببعض
الاجسام والاول يقتضى ان يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعين وليس
كذلك فاذن هى امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهى طبايع الاجسام
فاذن فى طباع الجسم شئ هو مبدأ استيجاب ذلك الموضع المعين

قد تنكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره فى هذا الفصل وزاده
وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اولا يكون مجتمعا من اشياء
مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى يتركب من جملتها شىء واحد
فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء ولكل جميعا شيئا
واحدا **اقوله** والطبيعة الواحدة يقتضى من الاشكال والامكنة وسائر
ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف **اقول** ههنا اعراض لا يمكن
ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم
وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة يقتضى من كل نوع شيئا ما على
ما سيأتى فى الفصل الثانى لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل
جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا تختلف اقتضائها بالاوقات والاحوال
الا اذا منعها مانع عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضى الا اشياء واحدا
غير مختلف **اقول** هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضى شيئا غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس بنتيجة
لهما لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها اشياء مختلفة
لكن لما كان الحق ان البسيط العنصرى ليس فيه قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكى
اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين بينا فى هذا
الاحتمال لان تقول لنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية
ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو
تقول لنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية **اشارة** انك لتعلم ان الجسم
اذا خلى وطباعه ولو يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من
موضع معين وشكل معين فاذن فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك
اقول يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين
وان فيه طبيعة تقتضى ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الوضع
مختلف للاجسام والثانى وهو الشكل متشابهة وسائر الاعراض المذكورة
يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا يخلوا ما عن التشابه او عن الاختلاف

الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم
ويحترز به عن المبادى الصناعيّة والقسريّة فانها لا يكون مبادى لحركة
ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضيّة فانها يكون مبادى لحركات هى
فيه كالانماء مثلا الا انها يكون مبادى باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط
الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اول لانه
بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك
وهى انها محرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن
مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته
لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس
الى المتحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا يصدر بالعرض كحركة الساكن
فى السفينة والثانى بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الشئ الذى ليس متحركا
بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة هذا
تقارب الطبع الذى يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزاد فى هذا التعريف
قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل
النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما
بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة
وبارادة هو القوة الفلكيّة ومبدأها لا على نهج واحد ومن
غير ارادة هو القوة النباتية وما بارادة هو القوة الحيوانية والقوى
الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ التغير
من شئ فى غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث
هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل
العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيّة ان يقتضيان
التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذى طبيعيته واحدة تعريف للبسيط
ويعنى بالطبيعة ما يعم الاجسام اى هو الشئ الذى يكون المبدأ المذكور
فيه واحدا لا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة

بان يكون الوسائط بينه وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون مادونه محتاجا اليه فى تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج مادونه اليه فى تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سيذكر فى النمط السادس وآلفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتى فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع ويبقى ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر **قوله** ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا **اقول** المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون فى جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضى امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهى التى يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القرب بجهة وبعد غير جهة البعد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدود ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشئ فى الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير **الشكل** **اشارة** الجسم البسيط هو الذى له طبيعة واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع **اقول** يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا فى عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعانى بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعلى واحدة وبالحركة انواعها الاربعة اعنى الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهى بانفرادها لا يكون مبدأ الحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة

فلك القمر هو المحدد لمقعره الذى يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين
تشكك الشيخ فى كلامه ولولا الشك الثانى لكان استناد التحديد الى المحيط
المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه
الشيخ فاما انا فلقوة هذا الشك لواحكم بتلك الاولوية واقول واما وجه
تقدم المحيط على المحاط فقد مرّ وسيأتى له بيان آخر واما الشك
الثانى فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضى ان يكون محدد جهة الهواء
هو النار وهو محدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل
واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه
الطبيعى فى جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق
تلك الجهة كالارض اولم يكن كباقى العناصر ولذلك كانت الجهات
بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر
علة لمقعره الذى هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل
المذكور اذا فرضنا متحركا يختار على حيز النار ويصعد فى فلك القمر
نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة
الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم
الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه
يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط
والفاضل الشارح اورد المتن فى هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثانى
وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد
بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك
الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول ككل الثوابت ويتحدد به
موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على ترتيب
جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضى ان يكون الثانى فى قول الشيخ موضع
الثانى ثالثا فى المعنى **قوله** ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما فى رتبة
الابداع **اقول** اى حليق بالمحدد الاول ان يكون فى ترتيب الابداع متقدما وهو

الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير
ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق فى نفسه
هو ان يكون المحدد الاول الذى لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا
على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذى له موضع
متحدد يحتاج فى تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه
ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه
فيجوز ان يصير محددا لموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون
قبله محدد اخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ
غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثانى
فى قوله فان كان للقسم الثانى وجود بقوله يتحدد بالاول موضع تنبيها
على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به
موضع الثانى لانه ثانى المتصلة التى اولها فان كان وامّا المراد بقوله ووضعه
فيحتمل ان يكون الوضع الذى هو المقولة لان وضع الثانى بحسب الاشياء
الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين
لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذى له موضع الا بحصوله
فى الموضع قال الفاضل السبب للتشكيك ان الحجة على كون المحدد
هو المحيط الاول هى انه كان فى تحصيل جهتى القرب والبعد ودخول المحاط
فى التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان او لهما ان هذا لا يستقيم لو كان
الاول متقدما على الثانى حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان
بالعلية واحديهما اقدم فانها يكون مستندة الى ما هى اقدم لكن الشيخ
سيبين فى النمط السادس ان الحاوى ليس باقدم من محويه والا لكان للملاء
ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوى اولى بالتحديد من المحوى وثانيهما
ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه فى الوجود لا يكون محدد الجهات
العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر فلك الاعظم او مقعر فلك القمر
والاول باطل والا لكانت النار فى حيزها ابدا بالقسر والثانى يقتضى ان يكون

لا يفارقه **اقول** يريد ان يذنب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم يحيط بالجسم ذي المكان ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بنسب بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانعكاس انتصابا واذا تقرر هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا اولا وضع له لكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه

ويعاوده **قوله** ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول ان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة **اقول** معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان محددا بما يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد

متقدم وعلى المعلول ايضاً متقدم كما مر بيانه فى بيان ان الصيرورة ليست
علة للهيولى فهو متقدم للهيولى على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية
او بالطبع فهذا ما فى الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق
موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات
لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعى جهة والجهة انما تتحدد
به لكفاه فما الفائدة فى تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعى
واليه قلنا الجهات لا يتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها
غير طبيعى والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا باثباتها كيف
كان والا لكان البرهان على تناهى الامتدادات كافيا فى اثبات الجهات التى هى
مقاطع الامتدادات وايضاً لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر
وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات يجوز
ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساماً فان الجسم لا يجوز
ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجئ بيانه بل من حيث هى ذوات الجهات اعنى
يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد
من حيث هو محدد توجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع
ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يلزم الشيخ
ههنا باحد القسمين وايضاً لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعدا ممتنع تاخره عن وجود
الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح
ان الا ليق بما ذكره فى الخط السادس فى بيان ان الخلاء ليس علة للمحوى
انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر
وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضاً عنه والمتاخر عن الشئ ممكن
معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء
ممكنا فى ذاته ممتنعا بغيره وهو محال **تنبيه** فيجب ان يكون الجسم
المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له وضع يكون فيه وان كان له وضع
بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع

فی التحدید وھو ایضاً یجب ان یکون جسماً نیاً فاوضع والکلام فی وقوعه
فی بعض جھات ھذین دون بعض وعلی بعد معین منھما کالکلام فیھما
فان علل بھذین صار دوراً والا فتسلسل ولما بطل ھذا القسم ثبت ان تحدید
الجھة یتم بجسم واحد لا من حیث ھو واحد ولا علی ای وجه یتفق بل من حیث
الاحاطة وھی الحال الموجبة لتحدیدین متقابلین کما مر فاذن محدد الجھات جسم
واحد محیط بالاجسام ذوات الجھة **اشارة** کل جسم من شانه ان یفارق
موضعه الطبیعی ویعاوده فیکون موضعه الطبیعی متحد الجھة
لا به بل له لانه قد یفارقه ویرجع الیه وھو فی الحالتین ذو جھة فیجب
ان یکون تحدد موضعه الطبیعی بسبب جسم غیره وھو علة لما ھو قبل ھذا المفارق
او معه فقط فذلک الجسم له تقدم فی رتبة الوجود علی ھذا بعلیة او علی
ضرب اخر **اقول** یرید بیان امتناع الحرکة المستقیمة علی محدد الجھات
وبیان تقدمه علی الاجسام التی یجوز تلک الحرکة علیھا وتقریره ان کل
جسم له موضع طبیعی فلا یخلو اما ان لا یکون من شانه مفارقة موضعه
ومعاودته الیه واما ان یکون من شانه ذلک والاول ھو الذی لا یجوز الحرکة
الاینیة علیه والثانی ھو الذی یجوز علیه ویکون مفارقة موضعه
بالقسر ومعاودته الیه بالطبع ویکون ھو فی الحالتین ذا جھة متحرک فیھا
لا محالة ومثل ھذا الجسم لا یجوز ان یتحدد به جھة موضعه الطبیعی
لان جھته متحددة عند وجوده فیه وعند لا وجوده بل یکون متحددة
لاجله حتی یصح ان یخرج عنه مفارقا ویطلبه معاودا ویجب ان یکون
ذلک التحدد بسبب جسم اخر فلذلک الجسم الاخر ھو علة لجھة ھذا الجسم الذی
یفارق الموضع ویعاوده وھذا الجسم لا یمکن ان یوجد متقدما علی الجھة لانه
لا یتصور ان یکون متحرکا فی جھة حالتی المفارقة والمعاودة والجھة لم توجد
بعد فھو اما متاخر عن الجھة واما مع الجھة معیة امتناع الانفکاک
عنھا فاذن الجسم الذی علة الجھة متقدم علی ھذا الجسم لانه متقدم علی
ما یتقدمه او علی ما لا یتاخر عنه مما ھو معه اعنی الجھة والمتقدم علی المتقدم

او فی شیء مختلف والاول محال لعدم اولویة بعض الحدود المفروضة فیه بان یکون
جهة من سائرها ولکون الحدود المفروضة فیه بالفرض وغیر متناهیة
وکون الجهتین بالطبع واثنتین فحسب فاذن الثانی حق وهو ان یکون
ذلک التعین بشیء مختلف خارج مما تشابه وذلک الشیء لا محالة یکون
جسما او جسمانیا لوجود کونه ذا وضع فهو اما جسم واحد یحدد الجهتین
معا او جسمان یحدد کل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد یکون
محددا اما من حیث هو واحد او لا من حیث هو واحد فهذه اقسام ثلثة
اما الجسم الواحد من حیث هو جسم واحد فلا یمکن ان یکون محددا لان کل امتداد
فله جهتان هما طرفاه وذلک لوجود تناهیه کما مر وکذلک الثنان بالطبع
فانهما ایضا طرفا امتداد واحد فالمحدد یجب ان یحدد جهتین معا والجسم الواحد
من حیث هو واحد ان حدد ما یلیه بالقرب فلا یمکن ان یحدد ما یقابل لان البعد
عنه لیس بمحدود وقد بطل هذا القسم بقی ان یکون المحدد اما جسما واحدا لا من حیث
هو واحد واما جسمین ثم نقول وهذا الثانی ایضا باطل لان المتحدد بجسمین
لا یخلو اما ان یکون علی سبیل احاطة احدهما بالاخر او علی سبیل المبائنة
والاول یقتضی دخول المحاط فی التحدید بالعرض لان المحیط وحده کان فی تحدید
امتدادین بالقرب الذی یتحدد باحاطته والبعد الذی یتحدد بابعد حد
من محیطه وهو مرکزه فهذا القسم راجع الی ما کان المحدد جسما واحدا
لا من حیث هو واحد واما القسم الاخر وهو ان یکون بالمبائنة فانه باطل
بوجهین احدهما ان کل واحد من الجسمین لا یتحدد به الا القرب منه
ولا یتحدد البعد عنه فاذا لا یتحدد الجهتان معا بکل واحد منهما وقلنا
ان المحدد یجب ان یحدد جهتین معا والثانی ان لکل واحد منهما جهات
لا یتناهی بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه فی جهة
من تلک الجهات وعلی بعد معین منه دون سائر الابعاد الممکنة لیس باولی
من وقوعه فی جهة اخری وعلی بعد اخری مما یمکن فان الوقوع فی کل
جهة وعلی کل بعد من ذلک یمکن بحسب العقل وان امتنع فلما لم یشعر

تلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية الفلك على وجه
التشبيه المذكور فوسط سمائه تشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبه علوه
والآخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات انها بالطبع
وما بالفرض قال فلنعد عما بالفرض اى فلنجاوزه لان الامور الفرضية لا ينضبط

قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلاء او ملاء متشابه فانه ليس
حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب
اذن ان يقع بشئ خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد
الواحد من حيث هو كذا فانما يفرض منه حدود احدان افترض وهو
ما يليه وفى كل امتداد محصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التى فى الطبع
فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث
كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما
محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متبائنا واذا كان
احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به فى ذلك التاثير بالعرض
وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفى الامتداد بالقرب الذى يتحدد بحاطته
والبعد الذى يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او كان خارجا
عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يتحدد به جهة القرب
واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون
محدودا احدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثانى اولى بان يقع منه فى محاذات
دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة فى تقدير الجهة
ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين
ان تقدير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة
كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدين متقابلين وما لم يكن
الجسم محيطا تحدد به جهة القرب ولم تتحدد ما يقابله **اقول** تقرير البرهان مع
محاذات ما فى الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتممتان
بالطبع يكون تعين وضعهما اما فى شئ متشابه خلاء كان او ملاء

النقطيّة والخطيّة والسطحيّة ان سميناكل حد جهة او مثل عدد الخطيّة والسطحيّة
ان لم يعتبر النقطيّة مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسميّة بخلاف
ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث
ليست اطرافا للامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولكن نرجع الى
المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق
والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق
مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
فاذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه
وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق
والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا
وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق
والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي
ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام
والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان
بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام الشخصين على طرفي
قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان
ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد باعتبار الرأس
والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانعكاس
بل ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض
هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك
الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان
الذي تسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك
بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما
وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال
بقوله فيما يلينا فتفسير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك

ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ماسعينا الالان نثبت كون الجهة موجودة
ذات وضع هذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال ان الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات واحسامها الاولى والثانية **اقول** الاجسام تنقسم
باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو احسامها الاولى والى ما لا يتقدم
عليها بل تحصل فيها وهو احسامها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون
الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات
تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد
عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع ولا تتبدل كيف كان ذلك
اقول يريد بيان اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة
فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر
بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوايم اعني ابعاد الجسم ثلثة
لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان
منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين
هو قايم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع
والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميها باعتبار عرض
قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب
والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار
نحن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله
ثم يستعملهما في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق
وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على
بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات
غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة
قال الفاضل الشارح المحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة
لاجهة لها بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال
محاذيا للبعض المنتقد متين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها

نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما فى الكتاب ظاهر
وقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شئ ذى وضع الى حركة اليه
وحركة عنه اى حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم
فى جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك
قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصلح الا بالقياس الى ما لا ينقسم
فى بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة فى الشئ
المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان
والا فجاز ان يكون جهة الحركة هى المسافة التى يقطع بالحركة وهو محال
فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ليس من شرط
ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض
ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا فى وهمك فاعلم ان الامرين بينهما
فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضار فى الغرض اما الفرق فلان المتحرك
الى الجهة ليس يجعل الجهة مما ينوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى
بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود
والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كان
يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذى وضع ليس وجود
معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو
هذا الفن من الكلام **اقول** الوهم هو الشك فى كبرى احد القياسين
اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود
تقرير الشك ان حركة الاستحالة وهى التى فى الكيف مثلا كالحركة
من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينقض
كلية الكبرى فاجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان
وهو ان يقال المتحرك فى الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود
وهذا هو الفرق والثانى التزام الشك لان الشك غير قادح فى المطلوب
وذلك لان الجهة التى تحصل بالحركة فى الجهة يكون موجودة

والجهة مناسبة للمكان والثانى انها امر تعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهى يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان للجهة مقصد الحركة والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثانى ان للجهة مشارا اليها وما يشار اليه فهو موجود **قال** اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التى لا وضع لها فيجب ان تكون الجهات لوضعها يتناول لها الاشارة الحسية **اقول** يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التى لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين فى الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له تخريبين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثانى من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق فان لمسيته فى نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذى وضع قابل للاشارة الوضعية **اشارة** لما كانت الجهة ذات وضع فمن حيث البين ان وضعها فى امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هى اما يكون منقسمة فى ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لاجزاء الجهة فبين ان الجهة حد فى ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة فيجب الآن ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية **اقول** يريد بيان ان مهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان انيته على بيان المائية فبين اولا انها موجودة تخريبين ان وجودها على اى انحاء الوجود تم قصد بيان المهية وهى ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق ذلك لوجود تناهى الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

والتقدير وانه يتجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي
ان كل ما كان كذلك فهو ما كم متصل اعنى البعد المقدارى واما ذوكم متصل اعنى الجسم
فاذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدارى ليس لاشيئا محضا كما زعمت
الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية **قال** تنبيه واذ قد تبين
ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا يداخل لاجل بعدها
فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلك الاجسام فى حركاتها تتنحى عنها ما بينها
ولم يثبت لها بعد مفطور فالخلاء **اقول** يريد ابطال المذهب الثانى
وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم
الذى ثبت فى الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو ما تبين
فى باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره
فى فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل
والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون
وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه
صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء
يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه
ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلك الاجسام
فى حركتها تتنحى عنها ما بينها اى من الخلاء ولم يثبت لها اى للاجسام بعد مفطور
ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه
مقدمة لم تتبين قبله **قال** اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون به الكلام
فى المعنى الذى يسمى حجة فى مثل قولنا متحرك كذا فى جهة كذا دون جهة كذا ومن
المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد المتحرك وكيف
يقع الاشارة نحو لا شئ فتبين ان للجهة وجودا **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة
هى التى يمكن ان يقصدها المتحرك لاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية فى
سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات الامتدادات قال
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان

التمانع للابعاد الا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على
ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها فى العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية
هى المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك ان عظمين يجتمعان هما اعظم
من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضى كون الكل
مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها فى العظم فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع
الرافع للامتياز الوضعى على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث لا طول
حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة والسطوح ايضا
حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة
ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز
الوضعى فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير بأسرها ينبغى ان يقول
من حيث هى مقادير اشارة انك تجد الاجسام فى اوضاعها تارة متلاقية
وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها فى اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها
اجساما ما محدودة القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام
الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة
الاحتمال لتقديرها وتقديرما يقع فيها اختلافا قدريا فان كان بينها خلاء
غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقدارى وليس على ما يقال لا شئ
محض وان كان لا جسما **اقول** يريد بيان ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان
فرقة يزعم انه لا شئ محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد فى جميع الجهات
من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل
الشارح يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقى
واحدا منهما قال هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى
يسمى بعدا مقطوعا او لا يتناول الذى لا يتناهى والشيخ قد ابطل فى هذا الفصل
مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما يختلف ابعاد ما بينهما لينقدر
الخلاء الواقع بينها بها فان اللا شئ المحض لا يمكن ان يتقدر بشئ اصلا
فنقول بين ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللا مساوات

فی سائر النقط فاذن یکون النقط الغیر المتناهیة موجودة بالفعل ویلزم
من ذلك الانقسام الغیر المتناهی بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض
لایوجب الانقسام فاذن الحرکة ایضًا لایوجب الانقسام والجواب ان هذا
کله فرض والفرض لایرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل یرتفع بان لایفرض
والدایرة ان لم یفرض فیها شئ لم یلزم هما شئ مما ذکر وهذا حکم
لایختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهی له منتصف ولنصفه منتصف
وهلم جرًا وهی ممتازة فی نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها یمتاز بالفرض
ولایرتفع بان یقول انها لازمة وان لم یفرض لان تصور المنتصف فرض
فضلًا من التلفظ به **قوله** وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح فی الوجود
والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصیل واما الذی
یقال بالعکس من هذا ان النقطة بحرکتها یفعل الخط ثم الخط السطح
ثم السطح الجسم فهو للتفهیم والتصویر والتخییل الا یری ان النقطة اذا فرضت
متحرکة فقد فرض لها ما یتحرك فیه وهو مقدار ما خط او سطح فکیف
یتکون ذلك بعد حرکتها **اقول** افاد ههنا ان هذه الامور کیف
یترتب فی الوجود وان الذی یقال بخلافه لتفهیم المبتدئین شئ غیر
حقیقی بل هو تخییلی فقط والفاظ الکتاب غنیة عن الشرح **تنبیه**
اما اسهل ما یتأتی لك تأمل ان الابعاد الجسمانیة متمانعة عن التداخل
وانه لاینفذ جسم فی جسم واقف له غیر متنحٍ عنه وان ذلك للابعاد
لا للهیولی ولا لسائر الصور والابعاد **اقول** یرید ببیان امتناع تداخل الابعاد
الجسمانیة وکانه یدّعی کون هذا الحکم اولیا وهذه المسئلة وما بعدها
من الطبیعیات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد بهذه المسئلة ههنا
لتعلقها بالمقادیر ولبناء نفی الخلاء علیها والاستشهاد بان الجسم لاینفذ
فی جسم واقف له غیر متنحٍ عنه تذکیر للاستقراء الذی اکتسب النفس
بهذا الحکم الاولی فی مبادی التعلم به وبامثاله فان من یتوقف ذهنه
عند حکم اولی ینبه علیه بالاستقراء وکذلك قوله وان ذلك

جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى فى الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين وهو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدثت عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباهما وقطر بينهما هو المحور ومنطقته هى اعظم الدوائر على سطح الكرة التى بينتساوى ابعاد جميع النقطة المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة **قوله** فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط كوجود نقطة فى الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء فى المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت فى تحديد الدائرة وفى داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقع لو ه الجسم هو المنقسم فى جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها **اقول** يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثانى الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هى المركز وحركة الدائرة انما يقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة فى الجهات المختلفة هى المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز فى وسط الدائرة كوجود نقطة فى ثلثها اى كما ان موضع النقطة فى الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض فى غير هذا الموضع فكذلك حال المركز تذكر ان وقوع الفصل فى المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل فى الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا فى موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول

النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحدة من هذا المعاني اما الاول فلما مر واما الاخير فلما سيأتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا قد بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان لم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم ان له ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى المعروض سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا يعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه فلا يبالي الى اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرضهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة **قوله** واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا حظ واما المحور والقطبان والنقطة فمما يعرض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة **اقول** يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف اولا الفاظ التي يستعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون

بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهاؤه للانعدام المطلق وثالثها اضافة عارضة للجسم وانما استدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانى له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذى السطح واذا اعتبر عروضه للثانى كان نهاية مضافة الى ذى النهاية **قوله** والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسمية به بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما ولا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصور الجسم غير متناه الى ان تبين لهم امتناع ما يتصورونه **اقول** قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهى ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشئ لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج فى معرفة تألفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما او يكون تصور الشئ غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله فى السطح والتناهى اقول والجواب عنه ان اجزاء التى فى العقل اعنى الجنس والفصل غير اجزائه فى الوجود اعنى الصورة والمادة والجسم نتصوره باجزائه العقلية ونطلب بالحجة اجزائه الوجودية وان كانت الاولى مشتملة بالقوة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة فى حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهى لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين فى الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهى المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذى السطح وذى التناهى جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين الشيخ ايضا انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشئ كما يتوهم بجزائه العقلى وبجزائه الوجودى فقد يتوهم بعلته كالمادة بالصورة وحصة

ينتهي بنقطة وهي قطعة أقول الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من جنسها وهو النقطة فالجسم وهو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط وهو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالفرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسط والجسم الطبيعي انما تصير معروضة بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشئ انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشئ ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهور فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذي به ينتاهي الجسم فاقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم

الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم او التأخر اولى من الآخر وهذا شك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود وايجاب العلة مما يوجدهما معا اقدم من ايجاب المعلول او وجود العلة اقدم من وجود المعلول

تذنيب يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال **اقول** الجسم الذي لا يفارقه صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما اللدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكه بسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح لا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا بشئ واحد وهو انا قد بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا هناك بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيها واحد او اقول وتفاوت الحال فيهما ايضا بشئ آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه**

الجسم ينتهي بسيطة وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط

لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هى هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل
بان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى
يكون من حيث هى هذه الهيولى لا من حيث هى مطلقة الثانى ان ذات الهيولى هى
حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا لتشخص الصورة بل قد قيل
ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة
اى يتشخص بها من حيث هى قابلة التشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا
لا من حيث هى فاعلة لذلك بل الفاعلة هى الاعراض الكاشفة بها كالوضع
والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون
بالهيولى المعينة من حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة
المطلقة من حيث هى فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض
هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ غير موجود فليس بصحيح وذلك
لان الشئ المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ
بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود فى الخارج والعقل واليه
مذهب ههنا والثانى موجود فى العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه
غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى المهية فغير صحيح لانهما
امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هى خارجة فى احكامها
بالامور العقلية من حيث هى عقلية **وهو تنبيه** او لعلك تقول لما كان
كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر فى التقدم والتأخر
والذى يخلصك من هذا اصل متحققة وهو ان العلة كحركة يدك
بالمفتاح اذا ارتفعت ارتفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس
اذا ارتفع ارتفع العلة فليس ارتفع حركة المفتاح هو الذى يرتفع حركة
يدك وان كان معه بل يكون انما امكن ارتفعها لان العلة وهى حركة
يدك كانت ارتفعت وهما اعنى الرفعين معا بالزمان وارتفع العلة متقدم على
ارتفع المعلول بالذات كما مر فى ايجابيهما ووجوديهما **اقول** لما ثبت ان التلازم
بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث

عن السبب الاصلى بتعقيب الصورة فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصلى ولعله
سماه اصلا لاجل انه علة لوجهين احدهما بلا توسط والثانى بتوسط المعين الذى
هو الصورة فهو اصل فى العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا
تخرج وجود الهيولى يريد به بيان اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هى
صورة لان العلة التامة القريبة هى مجموعهما وهى مستمرة الوجود على ما مر
فاذن الصورة العاقبة شريكة السبب الاصل فى اقامة الهيولى بما يشارك به الصورة
الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذى كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال التى

قوله وتشخص بها الصورة وتشخصت هى ايضا بالصورة على وجه يحتمله
بيانه كلام غير هذا المجمل **اقول** قال الفاضل الشارح لما بين
كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية
تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى
ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فيتشخص
تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة
منهما اعنى الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضى الدور لانا نجعل
ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى وقائل ان يقول تشخص كل
واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات
الاخرى وانضمام كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص
كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره
ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى المهية
لا يتوقف على صيرورة كل واحدة منهما موجودا وهكذا ههنا **اقول**
تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى
بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث
انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى من حيث انها
هيولى فليس بمعقول بوجهين الاول ان هذه الصورة لم يصر هذه الصورة
بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة

الوجود كالهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية
وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقب الصورة
اذا اجتمعا تم وجود الهيولى **اقول** لما ابطل الاقسام المحتملة الاولا واحدا وهو
ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فى هذا الفصل واشار بقوله ذلك
الى ما اوجب طلبه فى الفصل السابق وبين ان الذى يشارك الصورة فى العلية
ما هو وهو الذى سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ
لوحدة العلة على مامر وايضا لانه الذى يفيد اصل وجود الهيولى من حيث
كونها بالقوة فان الصورة لا يفيد الا خراج ذلك الوجود المستفاد منه
الى الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دايم الوجود
مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والاعراض بعض المحلات
المذكورة وقد تسمى عقلا كما سيجئ ذكره وبيان صفاته واما المعين
بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه معينا
لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها
فهو يعين السبب الاصلى فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب
الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد فى الهيولى
الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة وانا اقول انها ليست
بكافية فى تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفى فى وجود الشئ
لان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض
لاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضا فى كلامه وجه الاحتياج اليه
وهو السبب الاصل يعينه على ما سيأتى بيانه والى احوال اتفاقية من خارج
طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل على مامر فالعلة
التامة لوجود الصورة المتجددة هى مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة
الصور المتجددة فينبغى ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصل داخلا
فى المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث
هى صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل ومعين يتحصل وجوده

شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمّى مضافاً حقيقيّاً فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى غير وان الآخر وهذا لا يكون دوراً اذ اخذت الموصوف والصفة معاً على ما هو فرض المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما يحتاج لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية التي يكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معاً وحال الهيولى والصورة يناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى من غير دور ويخالفه من وجه وهو كون اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقها تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البيّن وجودها الى اثبات الهيولى بخلاف التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور **قوله** وهم وتبيينه فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعيّة على السواء **اقول** قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاقوى من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذ قد بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام وهي كون الصورة علة او واسطة او آلة او شريكة للعلة وقد ابطل منهما ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة **قوله** وللصورة الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو فلما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم فيها هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهي انها تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة

منهما تأثيرا فى ان يتوقف وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه ٢ **قوله** وهذا هو الذى يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التى اوردها هو وهو كون كل منهما غنيا محتاجا الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثيرا فى ان يتوقف وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذى بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المتنسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضى ان يكون بينهما تلازم عقلى لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم على ما ذكرتم عليه حجة بل ازدتم عليه الاعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجا فى ابطاله الى البرهان فكيف وان له امثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكون معا وللزم من احتياج الاخرى الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا فى الاضافات قلنا دعوى انحصاره فى الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى البرهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليس تفع الالتباس اللفظى فاذا المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائرا كما الزمه بل هما ذاتان ان افاد

ومعطيا للوجود وأما الشك الاول الذى اورده الشارح فيخل بما ذكرناه
مرارا من كيفية تقدم احديهما على الاخرى وأما الشك الثانى فليس بوارد
لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضى احتياج الجسم لا فى كونه جسما
بل فى وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين
والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث
هو اين معين يحتاج الى جسم معين وأما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض
صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة
فقط هذا سهو من باب توهم العكس فان كل مقيم ليس كل مقيم
صورة بل المقيم الذى هو الصورة انما هو جوهر يحتاج جوهر هو محله
ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة
لا فى جسميتها بل تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت
بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه وأما قوله فعلمنا ان معقب
البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره
لان الذى ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيما للجسم
المتشخص بالاين وذلك لا ينافى اقامة المادة بالصورة **اشارة**
ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون
كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه **اقول** يريد بيان
امتناع القسم الرابع من الاربعة المذكورة فى الكتاب وهو ان يكون هناك شيئ اخر
يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه يناب الدور المذكور
فى الفصل المتقدم ويبدا بما يكون اقامة كل منهما بالاخر لانه اوضح فساد
ولان الثانى راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذى
جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التى اوردها هو **قوله**
ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه
ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن
مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحدة

البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم يصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة بتقيم للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة قال وقد يقال ان يقول هذا الفصل كالناقص لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى بقدما بوجه ما على الصورة وشك اخر وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم لا محالة للمادة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين وشكل معين ومقدار معين فلا بد ان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذا الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما تبين من هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا متعكس لاستحالة الدور لان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف صورته فلا يمكن ان يصير فاعلا

على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هى متشخصة محصلة فى الخارج يكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجة اليها فى ان يستوى للصورة وجود اى لم نقل هى العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاجة اليها فى وجود شئ يوجد الصورة به او معه اى قضينا ان الصورة يحتاج الى الهيولى فى وجود التناهى والتشكل الذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة ليكون الهيولى قابلة لهما فاذن هى اعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هى صورة ثم تلخيص ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه **اشارة** انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب ببدل لم يبق المادة موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان تقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت لان الذى يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة **اقول** يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هى متقدمة على الهيولى على وجه الدور وقال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعة التى صدرنا الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهو الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة فى الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقبها فى المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا يخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذى عقب الصورة الزايلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك

ليس لغوًا اولازيادة كما ظن هذا الفاضل وان اللحة المذكورة متعلقة به
لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة **قوله** ولكن قد علم ان التناهى
والتشكل من الامور التى لاتوجد الصورة الجرمية فى حد نفسها الا بهما او معهما
اقول قال الفاضل الشارح معناه ما مرّ فى المقدمة الثالثة **وقوله** وقد تبيّن
ان الهيولى سبب لذينك قال ومعناه ما مرّ فى المقدمة الرابعة
قوله فيصير الهيولى سببًا من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة
بتتميمه وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون
علة للهيولى او واسطة على الاطلاق **اقول** وهذا تبيان للخلف وقد نبه
بقوله ما به او معه يتم وجود الصورة ان التناهى والتشكل كانا مما به يتم
وجود الصورة لا مهيتها وهما غير متأخرين عما هو يتمه وجود الصورة كما ذهبنا
اليه والباقى ظاهر **وهم وتنبيه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجًا
اليها فى ان يستوى للصورة وجود معه فقد صارت الهيولى علة للصورة
فى الوجود سابقة فيكون الجواب انما لم نقض بكونها محتاجًا اليها فى ان يستوى
للصورة وجود بل قضينا بالاجمال على انها محتاجة اليها فى وجود شئ يوجد الصورة
به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل **اقول**
الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة
لا يستوى لها وجود الا بالتناهى والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى
فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل
ما احتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون
وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول
انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت بطل قولك
ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة
متأخرة ومتقدمة معًا وان قلت ان الصورة لا يحتاج الى الهيولى
لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة
اقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هى صورة يكون متقدمة

الموجودة المحصلة فى الخارج وجود الهيولى التى هى معلولة لها حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل فى الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعاً اشار قبل الخوض فى بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه فى هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة وهى غير متباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة اى لا يمكن تحصل العلة فى الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها فانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اى مع انها معلولة غير متباينة الذات عن ذات العلة فكأنه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للمهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشئ معلولا للوجود مقارنا له فى الوجود بل قد يكون الشئ معلولا للمهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لمهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كانا ايضا ليس من احوال المعلول لمهيته على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس المهية فى جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة يكون المهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذلك الهيولى ليست من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد يكون غير متباينة ولم يكن شئ من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلومات اعنى المقارنة والمباينة فى الذهن وفى الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل فى الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان وظهر من هذا البيان ان هذا الكلام

قسم منهما داخل فی الوجود ان البحث یقتضی وجود القسمین جمیعاً فی القسمین
قال واما بیان ان الشیخ لما ذکر هذا الفصل فی اثناء هذه الحجة فالذی عندی
ان الحجة التی یرید الشیخ ان یذکرها ههنا لا تعلق لها بهذا الکلام اصلا بل لو ضم
ما قبل هذا الکلام الی ما بعده لتمت الحجة بل هذا الکلام انما یصلح جواباً عن کلام
یصلح ان یستدل به علی ان الصورة لیست علة للهیولی وذلک الکلام هو
ان یقال ان الصورة اذا کانت حالة فی الهیولی والحال محتاج الی المحل فالصورة
محتاجة الی الهیولی ویستحیل ان یکون تلک الصورة علة لها لاستحالة الدور
فیقال لهذا المستدل لم لا یجوز ان یکون الصورة علة لوجود الهیولی بشرط
انه یجب حلولها فی الهیولی لا لان الصورة محتاجة الی الهیولی بل لان الهیولی
بعد وجودها یصیر علة لثبوت صفة للصورة وهی صیرورتها حالة فیها
او لان الصورة علة لحلولها فی الهیولی ویکون اقتضاؤها لثبوت هذا الحکمة
لنفسها مشروطاً بوجود الهیولی فیکون الهیولی مع کونها محلاً للصورة معلولة
لوجود الصورة الا انها لا یکون مباینة عن ذات العلة فهذا الکلام یصلح جواباً
عن هذا الاستدلال ولعل الشیخ انما اورده فی هذا الموضع لانه قال الصورة لو کانت
علة لوجود الهیولی لکانت الاشیاء التی هی علل الصورة سابقة ایضا علی الهیولی
حتی یکون بعد ذلک عن وجود الصورة وجود الهیولی فاستشعر ان یقال له
ههنا اذا کانت الهیولی محلا للصورة فای حاجة بک الی هذه الحجة الدقیقة
علی انها لیست معلولة للصورة بل یکفیک ان تقول الحال محتاج الی المحل
والمحتاج الی الشیء لا یکون علة لذلک الشیء فلما یقع هذه الاعتراض
ههنا ذکر ما یتبین به ضعف هذا الکلام ثم انه عاد بعد ذلک الی تتمیم الحجة التی
ابتدأ بها فهذا ما عندی فی هذا الموضع هذا الکلام لا یناسب ما ذکره الشیخ فی
هذا الموضع بل الواجب شیء من جنس هذا الکلام مذکوراً فیما مر من الکتاب
اشار الی امکان ان یقال ان الشیخ لما ذکر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهیولی
لوجب ان یکون الصورة نفسها مع جمیع علل مهیتها ووجودها او تشخصها
سابقة بالوجود علی الهیولی حتی یکون بعد ذلک من وجود الصورة

اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى بعده فانه انتج هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره فى اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انهما معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التى لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا من العلة مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشئ علة لوجود شئ ويكون حقيقة تلك العلة يقتضى ان يصير حالة فى ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالا فى ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان والمراد منه ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التى يزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للماهية وقد يكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال فى الشفاء فى الفصل الرابع من ثانية الالهيات فى مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشئ انما يكون عنه وجود شئ يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون منه وجود شئ مباين لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون عند وجود شئ مباين لذاته فان العقل ليس بنقيض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره فى الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلى واراد بقوله وكل

قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه فى كونها شريكة العلة
اقول قد مر ان الصورة انما هى شريكة العلة من حيث كونها صورة
مالا من حيث كونها صورة متشخصة فهى من حيث كونها صورة ما متقدمة
على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة
متشخصة لان الصورة من حيث هى صورة مالا يجوز ان يكون علة مطلقة
للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى
فانها هى القابلة لتشخصها فهى سابقة على تشخصها وسيأتى لهذا المعنى زيادة شرح
ولنرجع الى تفسير المتن **قال** ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود
اقول معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها
لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة
بالوجود هى المتشخصة **قال** ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة
ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود **اقول**
معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى
ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة والاشياء التى علل لوجودها يكون
جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله**
حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود الهيولى **اقول** وفى بعض النسخ حتى
يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر
وعلى الرواية الثانية ان عليه الصورة يقتضى تقدم علل ماهيتها ووجودها
جميعا حتى يحصل الصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة
على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل
تشخصها فان كلامه يقتضى تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر
عنها **قال** على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان
ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها
داخل فى الوجود **اقول** قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا
ثم نبين احتياج الحجة المذكورة اليه فى هذه الاشارة ثانيا فانه قد توهم انه

وما لا يكون متأخرا عن الشئ فهو اما مع الشئ او يكون متقدما عليه فثبت
ان التناهي والتشكل اما ان يكون قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل
هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها
نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء
له فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها قال والغلط في بيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما
اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشئ لا يكون متقدما عليه بالعلية
والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام
فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية
واعراضها اللازمة والزايلة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء علة لشئ من تلك
العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن هيئة
الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي
والتشكل بل انهما انما لا ينفكان عنها من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة
المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشئ في تشخصه الى
ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي
والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا
متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي
والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر قال واذا عرفت هذه المقدمات
فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية
او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على
ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدما على
على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم
تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم
ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي

يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت
عنصرية او فلكية ممكنة زوالها او ممتنعا فانها لا يكون علة مطلقة ولا وسايط
مطلقة لوجود الطبيعي قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية
على مقدمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشئ يجب ان يكون متأخرا
عن ذلك الشئ سواء كانت التأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة مبنية الثانية
ان الشئ الذي يكون مع المتأخر من ثالث يجب ايضا ان يكون متأخرا
عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني
من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات المتقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة
الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على جهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة
الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المعاول متقدم واستعملها ايضا في النمط
السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي
هو مع عدم الخلاء ولكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك
الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على افلاك المحوي غير متقدم على الفلك
المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد
يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين الذين
يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية
المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتخصصها
ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملأ ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء
امرا مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق
انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون
لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك
ان وقوع اسم المعلول في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق
هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك
عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية
لا يمكن ان يكون علة لهما فهما ايضا غير متأخرين عن الجسمية

افاطرح ازالت الجسميّة التى كانت فى حالة الاحتصال وحدثت جسميان اخران
واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ماسيأتي واما صورة الفلكيات
فلانتفار قها اصلًا اما الجسميّة فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية
فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر
لايمكن ان يكون عللا مطلقة ولا الات ومتوسطات مطلقة للهيولى
وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والالات والمتوسطات المطلقة
لكن الهيولى لاينعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود
ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم باطلين
بما ذكره قال بل لابد من امثال هذه من ان يكون على احد القسمين
الباقيين من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم **قال** وههنا سر اخر
اقول السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات
غير الهيولى والصورة بل شئ اخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى
عنه لابانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها
منفكًا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد ينعدم ويبقى المادة
فعلم انها يحتاج الى الصورة من حيث هى صورة ما لا من حيث هى
صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث
خصوصيات الاشخاص لما لم يكن الصورة من حيث هى صورة ما واحدة
بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هى كذلك علة للهيولى الواحدة
بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم
ان هناك شيأ اخر مباينا للهيولى والصورة واحدًا بالعدد تامة مستمرة الوجود
معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة
بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى
بدلها فنعود الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر فى هذا الموضع **اشارة**
يجب ان تعلم فى الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شئ منها سببًا
لقوام الهيولى مطلقا ولو كانت سببًا لقوامها لسبقها بالوجود **اقول**

او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة
الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب
الى احدهما وهى ان يقال لما تبث التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخرى والذى اشار
بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون
الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده
ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين
لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى
يتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور
وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق فى ذلك وقسمه لذلك القسم
الى قسمين قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر
ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب ما خارجا يقيم كل واحد منهما
مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر
وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر بالآخر من غير
اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون
فى الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان فى الوجود الثانى ان اراد بقوله
يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو
لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم
وان اريد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام
منافى لمورد القسمة وعلى التقدير الثانى بعض الاقسام محذوف اقول الشك
الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسيأتى بيانه بقوله ابسط
والشك الثانى غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافى تلازمهما

اشارة اما الصور التى يفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال
انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر هيولاتها ولا آلات ومتوسطات
مطلقة بل لا بد فى امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين **اقول**
صور العناصر يفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذى

والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما يحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اى في تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها شرقاوى وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر هو ان الصورة لا يخلو عن الهيولى والهيولى لا يخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الاولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر كما ظنوه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد لتلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في علية قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا يكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف بتوقف على توسطها والمتوسط فقد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرناها ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلولة يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله

او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة
الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب
الى احدهما وهى ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخرى واليه اشار
بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون
الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده
ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين
لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى
يتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور
وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق فى ذلك وقسمه لذلك القسم
الى قسمين قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر
ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب ما خارجا يقيم كل واحد منهما
مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر
وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر بالآخر من غير
اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون
فى الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان فى الوجود الثانى ان اراد بقوله
يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو
لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم
وان اريد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام
منافى لمورد القسمة وعلى التقدير الثانى بعض الاقسام محذوف اقول الشك
الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسيأتى بيانه بقول ابسط
والشك الثانى غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافى تلازمهما

اشارة اما الصور التى يفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال
انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاتها ولا آلات ومتوسطات
مطلقة بل لا بد فى امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين **اقول**
صور العناصر يفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذى

والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وحدث وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع فى عبارته توسع ما يحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها فى قيامها بالفعل اى فى تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج فى اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة فى اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها شرح قال وهذه القضية يعنى ان الهيولى مفتقرة فى قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذى مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفى فى بيان ان الاولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير فى الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتى ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير فى الآخر كما ظنوه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد اذ التلازم اذا لقابل لا يقتضى الايجاب فى علية قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا يكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط فقد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرناها ما يؤثر الفاعل فى فعله القريب منه بتوسطه والواسطة هى معلولة يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله

واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمضايفين وذلك ظن باطل والشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم يكن علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط تقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كلا منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها وجودها لا في ماهيتها لما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل الصرف انها مفتقرة في الوجود الخارج لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات المعلول كالباري تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشيء بالنسبة الى غيره

واما الحامل فهو علة قابلية **قال** وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى
اقول قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم
تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان يكون للحوادث بداية زمانية
وانه لابد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لكون تلك الحركة
سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب
عن السوال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدأ قديم
يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم
يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها
امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي
العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة
لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم باجتماعها
جميعا يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد
عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه
بل يكون سبب ما اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر
اقول يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة لتبين
ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما
فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى
من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة
اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزء
علة بل يكون آلة او واسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق
من جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم
عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينهما وبين معلولها
وبين المعلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل

التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبيّن في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جواباً عن سوال يذكر على دليلين مما مر او لهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استوائها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفيّة لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحداً اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقة فقوله لا يكفي ايضاً وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون المهية والتشابه المذكور هو تشابه للمقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اى الى مشخصات وذلك لانها لا يحتاج الى علل للمهية والحقيقة بل يحتاج الى علل يفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قال واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفاً لا متفقاً لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دايم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل يندر وجودها ليصير بانضيافها الى سائر العلل علة لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقوا سر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية للتشخص الصورة

الامور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولته وبالعكس
فان من الجايزان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته ومبدأ العدم يجوز ان يكون
عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول
لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك
هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسمية لازمه لصورة
الفلك وحر يسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير
اما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل
بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست
بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامور الوجودية
لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية
فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة
للجسمية فاذن لم يكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر
لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين
وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول
بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها
ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي
بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط
مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر
عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في امكانها والعود اليها
بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فقد احل تلك الشكوك على قواعد الشيخ
من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفي
ايضا وجود الحاصل حتى تتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور
بل يحتاج في ما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها
ما يجب من القدر والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية
محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن

على ما يجئ فى النمط الثانى فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان
خاص او وضع خاص متعينين وذلك للصورة غير الجسمية العامة المشتركة
كما مر وانما لم نقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا
فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان وهو لا يخلو عن وضع معين
واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة
قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا فى سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض
ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله فى ذلك الاين ومما يوضح
ذلك بقائها فى بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان المقتضى لسهولة
تشكل الماء وردة الى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده او
اصعاده بالقسر او تكعبه وللفاضل الشارح عليه شكوك كثيرة منها
ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور ايضا الى
غيرها من الامور المختلفة فان استناد اختلاف الصور فى العنصريات الى اختلاف
استعدادات فى مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات
الى اختلاف قوابلها فى المهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض
ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادى وسائر الاحوال
المذكورة فان سميت تلك المبادى بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات
فلا مضائقة فى التسمية الا انه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا
وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك
ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول وذلك لان
هذه لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اللجسمية
او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام
الاكونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير
توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك

اخرا **اقول** يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا
واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا يخلو انها يقارن ولما كانت الهيولى
لا يقارن هذه الصور معا بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة
ايضا دائما بل انما يقارنها وقتا دون وقت اورد الشيخ ههنا لفظة قد التي يفيد
مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه
من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا

قال وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام
والتشكل بسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك
غير مقتضى الجرمية **اقول** اى كيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع
خلو الجسم من احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما
بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك
بعسر وهو اللازم من الاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع
عن قبول ذلك وهو لازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها
فهي انما تجب بعلل يقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع
الاقسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما يتبين
في علم ما بعد الطبيعة فعلها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة
ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لا المفارق يتساوى نسبته الى جميع
الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية
كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا
لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور

قال وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين
وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها **اقول**
الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او
على جميع الاوضاع فاذن جسميته يقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين
ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين يقتضيهما طبيعة

بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس
وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين
هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام
اتصافه بها فلم لا يجوز ان يكون الهيولى اذا اتصف بالجسمية فهي
وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز
واجيب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول
اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا
اشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه تجويز اتصاف
الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع
الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهيولى الموصوفة بتلك
الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير متجردة وان لم يتخصص فنسبتها
مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **ترتيب** فاحدس من هذا ان الهيولى
لا يتجرد عن الصورة الجسمية **اقول** وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجزئية
وذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت
بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول في
فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان
يحصل في كل الاحياز او لا في شئ منها او في حيز معين ولم يتعرض القسمين
الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر
بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه
بفساد القسمين المحذوفين واقول يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس
ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد
الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة
بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة
غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة
فهي لا يتجرد عن الصورة الجسمية **تنبيه** والهيولى قد لا يخلو ايضا عن صورة

انما يقتضى تعيّن الموضع لكون كل صورة نوعيّة مقتضيّة لجزء مخصوص
دون غيره وذلك لان للجرم الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة
فى احدها دون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيد المذكور
ثم اشار بقوله كما يمكن فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيره فى الوجود وذلك
هو الوجه الاول الذى كان الوضع السابق واجبًا لا عارضًا بحسب الصورة
السابقة اعنى فى الجزء من الهواء الذى كان موضعه الطبيعي ثم صار ماءً
فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد
اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب الاجزاء المواضع المائى
الموضع الاولى فيختص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق معنى
قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى اى بسبب لحوق الصورة
حال وجود وضع جزئى هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو
سبب لقدر الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصيص
له وضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضًا
لانا جعلنا ها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول
وهو حلول الصورة الجسميّة فى الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان
حلول الصورة فى الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة
عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة
بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة لاقتضائها
الحصول فى موضع مع عدم اولويّة احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون
الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى والكائن يقتضى لا محالة الحصول فى
موضع فالوجه فى تخصيصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصيص الهيولى المجردة
به تحرّان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل
ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضى الحصول فى احد احياز
مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصّصها
باحدها الوجه فى تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب

ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن
هناك ولا فى موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فى الوجود
وهو ان يكون الهيولى فى صورة يوجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا
فى موضعه الطبيعى فان صورته الهوائية يوجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض
لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر من موضعه الى الوضع الطبيعى
للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء
بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها فى موضع خاص يكون
ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة
السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن نحن فيه
لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور **قال** وليس يمكن
ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية
التى تكون لاجزاء كلى واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن
ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه من تخصص وضع جزئى بسبب لحوق
الصورة وهناك وضع جزئى لحق تخصص اقرب المواضع الطبيعية
من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه
الطبيعى متخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعى للمياه
مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا
جعلناها مجردة **اقول** هذا بيان امتناع القسم الثانى وهو ان يحصل الاولوية
بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره فى الوجود اما بيان
الامتناع فهو ببيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التى يقتضيها الصورة التى
يلحقها فى ان يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة
وح يستحيل حصول لها فى بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا
يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى يكون
لاجزاء كلى واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا
يقال الصورة النوعية التى يقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها

كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهيتها فان الجسم والخط والسطح
لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل
والنقطة لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا
لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهو ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني
لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة

تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة
فصارت ذات وضع مخصوص **اقول** يريد بيان امتناع حلول الصورة
في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل
المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة
لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لامتناع
وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا يتحصل الهيولى في موضع من
المواضع او يتحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني
من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع
اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى فكانت متساوية
النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره
ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان
اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت
بذلك فهذان قسمان وهما ايضا محالان معا ان لكل واحد منهما نظيرا
في الوجود والشيخ اورد هما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين
واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قال** فليس يمكن ايضا ان يقال
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة يوجب بها
وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس
يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول
والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبيان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة
كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصول في

آما الاوّل فلانه منافٍ للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكر فيما يتلو هذا
الفصل والوضع يطلق على معانٍ منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة الحسّيّة
اليه ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما هو المقولة
المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسميّة هي العلة في كون
الهيولى ذات وضع ويتبيّن منه انها هي التي يفيد تشخص الهيولى وتعيّنها
على ما سيأتي بعد **قال** ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد
ذاته ذا حجم **اقول** اي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خالٍ عن الصورة
فلا يخلو اما ان يكون منقسمًا على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان
منقسمًا في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسمًا ذا حجم وقد كان
حاملًا للجسم هذا خلف **قال** وغير منقسم كان في حد ذاته مقطع منتهى اشارة
اقول وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسمًا على الاطلاق غير منقسم
عطف على قوله وهو منقسم يريد به ان الحامل ان كان بانفراد ذاته ذا وضع وكان
غير منقسم كان بانفراده مقطع ومنتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد
يتبدى من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك
الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شئ من المشار اليه فاذن
لا يكون المقطع مقطعًا وكل مقطع اشارة فهو ذو وضع غير منقسم وكل ذي
وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعًا لها
وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة **قال**
نقطة ان لم ينقسم البتة وخطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة **اقول** اي
ذلك القطع لا يخلو امّا ان لا ينقسم في جهة او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم
في جهة واحدة او ينقسم في جهتين اي فكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى
التقدير الثاني خطًا وعلى التقدير الثالث سطحًا وانما لم يحتمل قسمًا آخر لان الابعاد
الجسميّة ثلثة واذا فرض احدها ماخذا لاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل
ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسمًا او نقطة
او خطًا او سطحًا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان

وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي
اصح وفي بعضها لا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم تصر
كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة
ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف
ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شئ من غيرها يعني الفاعل ثم قال
بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحاجه الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة
ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحاجه المقدار والشكل اليه
لكونهما عرضين وقيد بهما لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية
ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف الجزء
فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية
بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اخذتا كانتا صورة وجزءها حالين
في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة فتخالفا
في الكلية والجزئية وح ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة
ايضا وحدها يتخالفان فيهما من غير احتياجه الى مادة فان قيل تقدم الصورة
في الوجود والحلول على جزءها لسبب لكونها اولى بان يكون كلا منه قلنا
ولكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة والجواب ان المادة
هي منشأ الاختلاف فهي يختلف بذاتها ويختلف غيرها من الصورة والاعراض
المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتاخر لذاته وتصير الاشياء متقدمة
ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور
في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها **تنبيه** هذا الحاصل
انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به **اقول** يريد
بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيده
من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت
عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان

المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل
ولا شكلا لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك
لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة
النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء
الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلفت
النسخ منها ففى بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخصوصة لكون الحصول
مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون معناه لا يكون
لجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو لا صح وفى بعضها لم يتكرر لفظة
صورة الكل ويكون فاعل لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك فى قوله فلما
وجب لها ذلك يعنى الشكل المتقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون
هو ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى

قال فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ومحلها و
يتجزى بها **اقول** اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء والمضاف
احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل
فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب
مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياهما المتجزية معها بطريان
الانفصال عليها **قال** واما المقدار نو افراد لم يكن هناك شئ يوجب شيئا
الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك
الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا
معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا
لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع نحو قاسابقا
ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة **اقول** يريد ان المقدار
نو افراد ولم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة
فلا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن
لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففى بعضها هكذا لم تصر كلا

فى الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله فى الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله ونبّه بقوله اشياء أخر على ان هذا الاشكال ليس فى الفلك وحده بل فى جميع البسائط اذا تخالفت احكام الكل والجزء فيها كالارض المخالفة لبعض اجزاءها فى توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تخريجه لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصّه بالذكر فقوله فنقول لك يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور فى احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكليّة والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فيصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه **قوله** ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعة قوة اوجبت هيولاه تلك الجرميّة ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل

اقول معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت هيولاه اولا تلك الصورة الجسميّة المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذى لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسميّة ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغيّر من شئ فى غيره من حيث هو غيره والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هى ذات الشئ الذى يصدر عنه التغير الذاتى فى غيره او المصدر الذاتى من الشئ الذى يصدر عنه التغيّر فى غيره ثم قال فلما وجبا لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب

الحامل والامور التى يكتنف الحامل **اقول قال** الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها اولما يكون حالا فيها اولما يكون محلا لها اولما لا يكون محلا وحالا لها وهذه قسمة منحصرة وثانى الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية فى اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعنى الشكل وباقى الاقسام مذكورا قول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هى منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها اولا يكون كذلك بل يكون المداخلة للمادة ولواحقها فى ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية اولشئ غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن **قال** ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه تشابهت الاجسام فى مقادير الامتدادات وهيأت التناهى والتشكل وكان جزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله **اقول** هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا فى نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة من غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيأت التناهى والتشكلات وانما قال هيأت التناهى ولم يقل التناهى لان التناهى لا اختلاف فيه والفرق بين هيأت التناهى والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيأت التناهى امر يعرض للشئ المتناهى والتشكل هو اعتبار الشئ مع ذلك العارض ثم **قال** فحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا **اقول** اى

ههنا فی استلزام کون کل زیادة حاصلة فی بعد لکون الکل حاصلاً فی بعد علی
ما مرّ ذکره فهذا ما یمکن ان یقال فی هذا الموضع وانما اقتفینا کلام الشارح لانه
بذل المجهود فیه **قال** وقد یستبان استحالة ذلک ایضاً من وجوه اخری یستعان
فیها بالحرکة اولا یستعان ولکن فیما ذکرناه کفایة **اقول** الوجه الذی یستعان
فیه بالحرکة هو المبنی علی فرض کرة یخرج من مرکزها قطر موازٍ للخط غیر
متناه یجب ان یسامته بعد الموازاة بحرکة الکرة فیلزم ان یوجد فی الخط اول
نقطة یسامتها القطر ویستحیل ان یوجد لوجود نقطة یسامتها قبل کل
نقطة فیلزم الخلف والوجه الذی لا یستعان فیه بالحرکة هو المبنی علی تطبیق
خط غیر متناه من احدی جهتیه دون الاخری علی ما یبقی بعد ان یفصل من الجهة
التی یتناهی فیها قدر ما منه وبیان امتناع تساویهما لامتناع کون الجزء مساویاً
للکل وامتناع التفاوت فی الجهة التی تناهیا فیها لفرض التطبیق فیلزم الخلف من
وجوب تناهیها فی الجهة التی کانا غیر متناهیین فیها وهما مشهوران **قوله** اشارة
فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی یلزمه التناهی فیلزمه الشکل اعنی فی الوجود
اقول یرید بیان امتناع انفکاک الصورة الجسمیة عن الهیولی فبین اولاً لزوم الشکل
للصورة بتوسط التناهی ثم بنی البرهان علیه اما بیان الاول فهو ان الشکل
وان قیل فی تعریفه انه ما احاط به حدّ واحد او حدود لکنه اذا حقق کان
مهیته من الکیفیات المختصة بالکمیات والحد فی هذا الموضع هو النهایة
فکان المفهوم من الشکل هو هیئة شیء یحیط به نهایة واحدة او اکثر
من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشیء المتناهی یلزمه ان یکون ذا شکل
والامتداد الجسمانی متناه فهو ذو شکل وهذا معنی قوله فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی
یلزمه التناهی فیلزمه الشکل وفائدة قوله اعنی فی الوجود ان الامتداد لا یستلزم
الشکل من حیث مهیته لانه یمکن ان یتصور غیر متناه وح لا یکون
ذا شکل بل انما یستلزمه من حیث انه فی الوجود لا ینفک عن شکل ما لوجوب
تناهیه **قال** فلا یخلو اما ان یکون هذا اللازم یلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه
او یلحقه ویلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فیه او یلزم بسبب

متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع
الزيادات اولا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان
بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذى هو فوقه فلم يكن
مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات
كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذى هو غير مشتمل عليه وجب
ان يكون اخرا الابعاد اذ لو لم يكن آخرا الابعاد لكان فوقه بعد آخر ويكون ذلك
الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك
المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير
مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون
منه وقد ذكر هذا الفاضل فى اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى
هذا المعنى بعبارة اخرى وهى ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية
اما ان يكون حاصلا فى بعد آخر فوقه اولا يكون فان لم يكن كل زيادة
حاصلة فى بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد اخر فلا يكون فوق تلك
الزيادة بعد اخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه فقد انقطعا فكانا
متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة فى الغير فاما ان يكون الكل حاصلا فى بعد
اولا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على
التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد
العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة فى بعد واحد وذلك محال
من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين
الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل
على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع
الامتداد فالقول بلا نهاية الامتدادين يقتضى الى اقسام كلها باطلة
والغرض من ان ايراده ان تالى المتصلة المذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه
بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد وهنا لعدم
حصول كل زيادة فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس

تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات فى بعد
آخر وح لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفرضة بينهما
محدودا بحدّ معيّن لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **قوله** فيكون
انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة **اقول**
يعنى يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة
الابعاد الغير المتناهية التى هى موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعد بين الامتدادين
محدودا فى التزايد عند حدّ لا يتجاوزه فى العظم **اقول** اى اذا كان لامكان
الابعاد التى يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهى البعد بينهما الى بعد لا يوجد
ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعدة
اقول اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما **قوله**
والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود
وذلك محال **اقول** اى ان لم ينقطع الامتدادان فقط يوجد بعد اعظم مما فرض
انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن
الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اى اكثر ما يمكن هو ذلك
المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد
مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما
غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم **قوله** فبين ان يكون
هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة
بغير نهاية فيكون ما لا ينتهى محصورا بين حاصرين وهذا محال **اقول**
ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع
فرض تناهى الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه
بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها
الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن
ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن
ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما

متناهيين

وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع
الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذى فسره الشارح لا يكون
اللام للتعليل في قوله ولان كل ولا لايراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان
ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية
اولا يكون فالثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد
لا يوجد فوقه بعد آخر اولا يوجد والاول توجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي
وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر
فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة
انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض
بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا
بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام
كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا
لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل
حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن
اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا
في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل
واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل
قوله وايّة زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره
المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جليّة واما على الوجه
الذى فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان
مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد
ثم قال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات غير
بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو **قوله** والا فيكون امكان وقوع الابعاد
الى حد ليس للزايد عليه امكان **اقول** المراد منه بيان المحال الذى يلزم
من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على

هذه الزيادات اذا كانت يتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزائدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في الزايد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصوله الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزائدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ورجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء في صدر البحث بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قوله** ولا من الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى **وقوله** ومن الجايز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** من الجايز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة **وقوله** ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها **قوله** واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن **اقول** شروع في الحجة ومعناه ان كل واحدة من زيادات التي يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية **بقوله** والا لم يكن امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للمزيد عليه امكان **اقول** يحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات

منها مسئلة اثبات تحدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات
ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار من الهيولى
وهي من علم ما بعد الطبيعة وليبان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله
يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك
ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم
متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة
فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا يفارق
المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انه ليس
يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني
باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود و
شكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل
الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال هذه المسئلة
اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير
المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير
متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية
انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون
البعد الاول ذراعا والثاني زايدا عليه بنصف ذراع والثالث زايدا على
الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه
في الطول الا ترى انا اذا انصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف
النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير
ممتنع بحسب الفرض لسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية
فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد
لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان

واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذى
يدخل منها فى الوجود زايدا على الماهية فذلك الزايد ان كان لازما لم يحصل منها
الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفى مصدر هذه القسمة
نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا
عنى بالماهية غيرها اصطلح عليه **تذنيب** اليس قد بان لك ان المقدار
من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هى صورة جرمية مقارنة
لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو فى نفسه
لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هى الهيولى اولى فاعرفها ولا تستبعد
ان لا يتخصص فى بعض الاشياء قبولها بقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر
منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيتين قال
الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذا لم يكن
من بيان مقومات الجسم المقصود فى هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور
عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفتتة
فيندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس
وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد
ببيان يكون الهيولى غير متقدرة فى نفسها وكون المقادير اليها متساوى النسب
فان ذلك يقتضى تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس
وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة
مع امتناعهما عن الخلو عن مقداره المعين بسبب تقارنها بل يفيد التجويز
وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله
ان لا يتخصص فى بعض الاشياء ويوجد فى بعض النسخ بعد قوله ولا صورة
جرمية له ولتكن هذه هى الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان عادة كل
مركب يكون هيولاه وان كانت جسما اشارة يجب ان يكون محققا
عندك انه لا يمتد حد فى ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه
مسئلة تناهى الابعاد وهى احدى المقاصد فى العلم الطبيعى وهى ايضا مبدأ لمسايل

المذكورة فيقال له انما تذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعنى النوعية امر مقارن للامتداد الجسمانى مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هى هى من الانفصال والاتصال **قوله** ولعل هذه العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا انفصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه فى شخصه **اقول** معناه ان كل نوع مادى مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه فى الوجود اى لا يكون فى الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه فى شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين فى الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكى الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلى نافع فى العلوم الطبيعية قد نجر الكلام الى ان ذكره فى اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية فى الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسايط متساوية فى الطبع اعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهى امور مشخصة ولعلها يمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف لسبب المانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجرى مجرى هذين **تنبيه** كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعى فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه فى شخصه اى لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعى **اقول** هذا الفصل لا يوجد فى بعض الانحاء ويوجد فى بعضها مترجما بالاشارة وفى بعضها بالتنبيه وفى بعضها بلا ترجمة وينبغى ان يكون حاشية لما ثبت فى المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح فى شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن المشركة

عن الكل لموافق له فى تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك
جميع هذه الاربعة اما فى الامتناع من قبول الانفصال والاتصال او فى جواز قبولها
والاول ظاهر الفساد والثانى حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شئ
يقارنه قلنا لانزاع فى ذلك وقد ذهبنا الى القول فى الفلك انما المقصود هرضا هو
امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك
يكفينا فى اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتى باختلاف عرضين
بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية
وقسم التى باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون
بسبب عرضين اضافيين واراد بالقارما للموضوع فى نفسه وبالاضافى
ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام
لان جميع هذه مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه يحدث اثنينية
فى المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع
مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما فى النوع والماهية غير
مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد
لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية
لكل شئ والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه
اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم
المتبائنين فى قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين فى
قبول انفكاك حكم المتبائنين **قوله** اللهم الا من عائق مانع خارج من طبيعة
الامتداد لازم او زائل **اقول** هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمنع
من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له
ويكون لازما كما فى الفلك او زايلا كما فى الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا
وكانه جواب لسؤال منهم هكذا ليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه
مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر
مع اشتراك الجميع فى مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك فى البسايط

بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحده وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لعلم لا فايدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب منتبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كسرة كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبتنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسايط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما واحدا بسيطا

قال فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتبائنين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتبائنين

اقول هذا هو التنبيه المزيل للوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك البسايط بين بعضهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما يقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج

اذا تحصلت بشئ انضاف اليها ودخل فى وجودها المحصل فان اقتضت شيئاً
مع ذلك الشئ الغير المحتاج عنه لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك
المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولاً فى ان الجسمية طبيعة
نوعية واحدة بان مهيتها غير معلومة والاشتراك فى قبول الابعاد الذى هو معلوم
لازم لها والاشتراك فى اللوازم لا يقتضى الاشتراك فى الملزومات وناقض الوجود
الذى يقتضى فى الواجب تجرده عن الماهية وفى الممكن لا يقتضى ذلك وثانياً
بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات فى محل لا يقتضى وجوب الحلول بل
يقتضى صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان
الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته
قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض
للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود
ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على سبيل بيانه وعن الثانى ان الطبيعة المذكورة
يقتضى وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحل لعدم الحلول والشكوك التى
اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ فى بعض الصور دون
غيرها بخلاف النوعية المتعلقة بسبب اعتبار الكليات وتخلل بمراعاة ما ذكرنا
فلا فائدة بنا لتطويل بالاعادة **قال** وهم وتنبيه اولعلك تقول ليس الامتداد
الجسمانى الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من
اجسام بسيطة لاحتمال فيها للانقسام الا الذى يقع بحسب الفرض والاوهام
وما شبهها **اقول** قد ذكرنا فى صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا
المذاهب فى الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقى حكم المؤلفة نقول من
المذاهب المتعلقة بهذا الموضع فى الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء
كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست بسائط على الاطلاق
بل انما هى متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة وتالف البسائط
انما يكون بالتماس والتجاوز فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكاً اصلاً وينقسم
وهما للجملة المذكورة ومقاديرها فى الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم

عن القابل والحاجة اليه متشابهة **اقول** وذلك لان الشئ الماخوذ من حيث هو هو
لايمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف
لكونه ماخوذا مع امور يقتضى الاختلاف **قوله** واذا عرف بعض احوالها حاجتها
الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت
طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته فحيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة
اقول اى اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع
وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه
عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية
عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية
محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول **اقول** قد بينا ان الطبيعة
يكون باى الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة
ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياه ولا مادة
لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرها فهى اذن نوعية
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضياف معنى
العموم اليها فهى وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذى
يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض الصورة
لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا فى ساير
الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور
وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الانسان دون غيره
من سائر الحيوان فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانى مقتضيا لوجود القابل
فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسمانى
الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهى ان اقتضت شيئا
اقتضته مع جميع الخارجات وفى جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التى هى طبيعة
جنسية غير محصلة وهى لا يمكن ان يقتضى شيئا من حيث هى غير محصلة شع

بالمحليّة اولى من الجسميّة وايضًا لاحتاجت الى هيولى اخرى وامّا على سبيل التبعيّة فاذا كانت صفة للجسميّة ولم يكن الجسميّة حالة فيها وان لم يمكن متحيزة استحال حلول الجسميّة المختصة بجهة فيها بالبداهة وهذه الحجة غير مشتملة على اجسام منحصرة فان ما لا يتحيّز على سبيل الحلول فى الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير

قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك

اقول هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل فى بعض الاجسام على كونه مقارن لقابل وذلك لا يقتضى وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم

قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها واحدة

اقول هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسمانى الذى هو الصورة الجسميّة المتصلة بذاتها التى لا يبقى هويتها الامتداديّة عند وجود الانفصال لا فى الخارج ولا فى الوهم يتذكر كون كلّ ذى حجم يجب وسطه طرفيه طرفه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم فان مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شئ من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين فى الوجود او الوهم وذلك لتساوى الجميع فى هذا المعنى ولتخالفهما فيما لا يتعلق بهذا المعنى كلون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجرى مجراه

واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو كلى جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاصّ وجزئىّ وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبقت الاشارة اليه فى النهج الاول وانما يكون اذا اخذ موجودا فى الخارج ولا شك فى وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك فى انه من حيث هو طبيعة شئ واحد فى نفسه مغاير لسائر الطبايع

قوله وما لها من الغنى

الذى فيه قوة الانفصال الباقى فى الاحوال جميعًا غير المتصل بذاته وهو الهيولى
وتلخيص هذا البيان ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما فى ذاته وانه
قابل للانفصال حال كونه متصلًا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال
ونفس الاتصال ليس بقابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالًا
موصوفةً بالانفصال فاذن للجسم شئ غير الاتصال به يقوى على قبول
الانفصال وهو الذى ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم
فى هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين
على شئ واحد هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المشككين
فى وجود المادة وذلك لان ذلك الشئ يجب ان يكون فى ذاته غير متصل
ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعًا للاتصال والانفصال فهو لا يكون
من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسمًا البتة بل هو
المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسمًا
فذلك الشئ هو الصورة والمجموع هو الجسم الذى هو فى نفسه متصل وقابل
للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضًا على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلًا
فى نفسه امر ذاتى مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضًا ينبغى ان يعلم ان الوحدة
الشخصية والتعدد الذى يقابلها ايضًا لا تعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد
من الصورة لتوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة
او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية
بعدد وحدتها مقتضيًا لانعدامها ومحوجًا الى مادة توجد فى الحالين لكان
تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيًا لانعدام المادة الاولى
ومحوجًا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة
الموجودة فى الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما يتصف بهما
عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفى
الهيولى وهى ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كان متحيزة فاما على سبيل
الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جميعًا للمثلين وايضًا لم يكن هى

قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكلما يحدث له الانفصال فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصلة قبل شئ فهو غير ذلك الشئ حتى ينتج فاذن قوة قبول الشئ غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شئ آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي يستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ آخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرافة فهي تستدعي محلا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج النية من غير ان يستمر وجوده **قال** وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا **اقول** المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران باشخاص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشئ

قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا **اقول** يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان هذه المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه للموصوف بالامرين لان لمقابل للاتصال والانفصال يقع بالحقيقة ومن حيث المعنى الذي يقبلها ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذي يطرء عليه احدهما فينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه وان قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه **قال** فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته **اقول** قوة الشيء بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا يدل ايضا على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار وقال الفاضل الشارح

الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار فى قول الشيخ مقداراً ثخيناً متصلاً ينبغى ان يحمل على اللغوى لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمى والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمى لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخن لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف فى الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعنى الجسم التعليمى هو غير الجسم الطبيعى كما مرّ وذلك لانه يتبدل فى الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التى يجعل تارة كرة مكعبا مثلا هو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعى شيئا هو الجسم التعليمى وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمى غير مذكور فى الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا فى نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعانى اعنى كون الجسم ذا كمية وذا ثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمى فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل بم تعرف ان الجسمية شئ مغاير لهذه الامور فانه ما لم تعرف مغايرتها له لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا الا فى موضوع اعنى جوهريته او ضمن شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمى امر غير جوهريته وهو فصله الذى يتحصل به جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك **اقول** الانفصال اعم من الانفكاك كما ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم من الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض له الانفصال باحد معانيه اعنى الوهمية ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما سيجئ بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام كالفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجى فيه والعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر **قال** وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال

ينتهي السطوح ايضًا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمّى مقادير فالشيخ نبّه على جميع ذلك تعريضًا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحًا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبّه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة ينقسم بانقسامها وكذلك الزمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا تصحّ الحال حدّ مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاءً لها والا لكان التنصيف تثليثًا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء **قال** اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا تخينا متصلا **اقول** المقصود من هذا الفصل اثبات الطويل للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والتخين اسم لحشو ما بين السطوح وللامر الذي يقابله رقة القوام فالتخين يدل بالاشتراك على ما هو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة للشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء يشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضًا وقد يقال لهذه الصورة ايضًا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة للشيء بقياسه الى غيره وهو ايضًا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة الذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى

نفس الامر كما هو عند الحس **قوله** لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا
للانفصال ووقوع المفاصل فيه اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين
فيه كما فى البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب **اقول**
اى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون
قابلا للانفصال لما مر فى الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلثة المذكورة
فى الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثانى يكون
اما فى الخارج او فى الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثانى ما باختلاف عرضين
ومثال الثالث ما بالوهم **تذنيب** اليس اذا لم يكن تاليف من احاد لا يقبل القسمة
وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية
وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى نورده
اقول لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقى ان الحق احد الاخرين فاشار
ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما
الوهمية لا يقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء
ووجوه القسمة هى الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان
المذكور فى الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا
لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اى مسئلة الجزء الذى
لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام
فيها والمستبصر يرشده القدر الذى نورده اى فى هذا الكتاب وفى بعض النسخ
القدر الذى اوردناه **قوله تنبيه** انك ستعلم ايضا مما علمته من حال
احتمال المقادير قسمة لغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة
ايضا كذلك وانه لا يتالف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان **اقول**
قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعى متصل فى نفسه قابل للقسمة الى غير
النهاية ولزم من ذلك كون الملكة القايمة بالجسم الطبيعى التى هى الجسم التعليمى
الذى يدل على مغايرته للطبيعى تبدله فى الجسم الواحد بحسب تبدله اشكاله
ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التى بها ينتهى الاجسام والخطوط التى بها

بعد بیان امتناع وجود جسم غیر متناهی القدر کلیاً قال الفاضل الشارح انه قال
فی القضیة الاولی لا یجوز ان یکون الذی هو فی قوة قولنا یجب ان لا یکون و فی الثانیة
لیس یجب ان یکون وذلک لان ترکب الجسم من اجزاء غیر متناهیة ممتنع ان یکون
ومن المتناهیة ممکن ان لا یکون فلاجرم حکم فی الاولی بالامتناع وفی الثانیة
بالامکان العام اقول انه لم یقل فی الثانیة لا یجب ترکب الجسم من اجزاء غیر
متناهیة مطلقا بل قال لا یجب ترکبه من الاجزاء المتناهیة التی لا یتجزی و یدل
علیه قوله الی ما ینفصل وقد بان امتناع ترکبه منها فکان الواجب اذن ان یقول
فی هذا القسم ایضا یجب ان لا یکون فالصواب ان یقال انه لما قال فی الفصل الثانی
ومن الناس من یکاد یقول بهذا التالیف فکانه قال ومن الناس من یجوز
هذا التالیف ثم لما ابطله اورد ههنا نقیض ذلک وهو الحکم بانه لا یجوز ولما
قال فی الفصل الاول من الناس من یظن انه کل جسم ذو مفاصل ای یزعم انه یجب
فلما ابطله اورد ههنا نقیضیه وهو الحکم بانه لا یجب وبالجملة فالقضیة الاولی مهملة
کما مرّ والثانیة جزئیة لان قوله لیس یجب ان یکون لکل جسم فی قوة قولنا
لیس یجب ان یکون لبعض الاجسام ولذلک جعل للازم منهما جزئیا وهو قوله فقد
اوجب امکان وجود جسم وذلک یکفیه بحسب غرضه ههنا وذکر الفاضل الشارح
علیه سوالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التی لا یتناهی بالفعل یقتضی
الحکم بوجود جسم لا یکون لامتداده مفاصل علی سبیل الوجوب فلم قال الشیخ
فقد اوجب امکان وجود جسم ولم یقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بانّ
هذا الامکان یحتمل ان یکون عامّا وایضا ان کان خاصّا فقوله صحیح وذلک
لانّ الممتنع هو حصول جمیع الانقسامات اما حصول کل واحد منها فلیس
بواجب ولا ممتنع فاذن لیس فی الوجود جسم معیّن یجب ان یکون علیه المفاصل
الا لمانع خارجیّ کالفلک اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن کون الجسم
مرکبا عن الاجزاء لزمه امکان کونه غیر مرکب لذلک ذکر الامکان + قال بل هو
فی نفسه کما هو عند الحس اقول الحس یحکم باتصال الجسم واثبات المفاصل علی
ما ذهب الیه الفریقان امر عقلی غیر محسوس فلما ابطل ذلک صحّ کون الجسم متصلا فی

القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهي القدر الى شئ متناهي القدر
واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا
بعد ان صيره جسماً وذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم
والسطح او الخط مثلاً **قال** لكن ازدياد الحجم يجب ازدياد التأليف والنظم فيكون
نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هف
محال **اقول** هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض
المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف
من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد اوليس بازيد منه
والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضاً باطل لانه لو كان حقا لكان
نسبة حجم الجسم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف
مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة
متناه الى متناه كنسبة غير متناه الى متناه وهذا خلف محال فليس
الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى
قوله ليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلف من مفاصل
غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينقصر
فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل **اقول** لما ثبت
امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية
ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض
الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام وهذا هو المطلوب في هذا الفصل
وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زايد على ما تقدم وانما اورد القضية
الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً ولم يقل كل جسم لان
الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الابعاد لا يجوز
ان يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز
وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد
لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم

طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم اى حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ممانع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان يضمر في المتن لفظة وذلك بان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله امكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الآحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لا ان يفرض اولا تاليف الكثرة في جهة ثم يحتاج للتاليف في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القايلين بان كل جسم يتالف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذى الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتالف مما لا يتناهى اصلا قال

كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده غير متناه نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر ١٢ اقول هذا تال لقوله ان كان للكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هى قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تالى للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرنا وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهى

لكنه يكون موجودًا فى كل كثرة اضافيّة لانّ الاثنين ليست بكثرة اضافية
فاذن ينبغى ان يحمل الكثرة على الاضافيّة حتى يستقيم الكلام اقول هذه مواخذة
لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قال** فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفًا
من آحاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تاليفها مفيدًا المقدار بل عسى العدد
اقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلوا اما ان يكون حجم
ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او لا يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم
الاول بانّ التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدًا المقدار وذلك لان الحجم لا يزداد
به ثم قال بل عسى العدد اى بل عساه لا يفيد العدد ايضًا ولم يقل بل العدد
قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظنّ بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن
يفيد زيادة المقدار وفى التحقيق ليس يفيدها ايضًا لان الاجزاء اذا كان مقدارها
مساويًا لمقدار الواحد منها يكون فى الحيّز الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز بينها
بنفس الجسميّة او لشئ من لوازمها اذ لا يختلف الجسم ولا شئ من العوارض لانها
متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن
محتاجًا الى هذا البيان لم يجزم بالنفى والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم
الامتياز فى الوضع لا يستلزم عدم الامتياز فى العوارض فان النقط التى هى اطراف
انصاف اقطار الدايرة يجتمع عند المركز بحيث لا يتمايز فى الوضع ويختلف احوالها
العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون يتعدد بتلك الاعتبارات والحق
فى ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليًا او قد يكون وضعيًا
وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعى دون العقلى فيرتفع التعدد الوضعى دون
العقلى فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز **قال** وان كان
للكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها فى
جميع الجهات حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسما **اقول** هذا هو القسم
الثانى من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية
جسمًا ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد
الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى البعض فى الجهات الثلث حتى تصير المؤلف

بين ما هو موجود فى الشئ بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقاً فظنوا ان كل ما يمكن فى الجسم من الانقسامات التى لا يتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحاً وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلاً فى الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة فى الجسم وان الكثرة انما يتالف من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً فانه لا يقبل القسمة فينتج ان الجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذى لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصيروا جوابه الا ان القايلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا هذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة فى زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه فى الحجم جوزوا تداخل اجزاء فلما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزا القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطئ فى بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وبتفكك الرحا على ما هو المشهور **قال** ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهى موجودان فيها **اقول** قال الفاضل الشارح الكثرة يقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهى ان اراد به المتناهى فى المقدار فلا يكون موجوداً فى كل كثرة لان الكثرة يقع على المجردات ايضاً وان اراد به المتناهى فى العدد فلا يكون موجوداً فى كثرة حقيقية لانه لا يكون موجوداً فى الاثنين اذ لا عدد اقل منه

اذ لا فراغ عن لقائه فلا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شئ
من ذلك لم يكن ما يكون عند تواهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي
فراغ وانقسم ما يتلاقى **اقول** اى المداخلة التامة يقتضى ان يكون الطرف
الملاقى للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيات
بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز فى الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشئ
بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون
بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب
ووسط وطرف اى هذا الفرض ينا قض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد
حجم اى ينا قض الحكم الثاني ايضا فان كان شئ من ذلك اى ان كان
احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ ينا قض الحكم
الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة ينا قض الاحكام الثلثة
المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد
ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم
القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها فى
الوضع او تخرقها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل
الشارح اورد من حجج مثبتى الجزء معارضة لها وهى ان الحركة موجودة غير
قارة الذات وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى
ما فى الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان القسم لم يكن جميعه
موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة
والا لانقسم ما فى الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك
عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتى **قوله** وهم واشارة ومن الناس
من يكاد يقول بهذا لتاليف ولكن من اجزاء غير متناهية **اقول**
يريد ابطال الاحتمال الثانى المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة
المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا
لها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا

ف

ع

من مباحث اتصال الجسم وانقسامات الجسم

وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز عندهم معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله له مكانها او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقش فى العبارة والمعنى ان الطرف لو حبوّ محوّ نان يداخل الوسط فلابد من ان ينفذ فى الوسط * **قوله** فيلقى غير ما لقيه والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة * **اقول** اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرتهم الملاقى فى الحالين من الجانبين فانه يقتضى قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ فى الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعى لا برهانى واقول هذا التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذى هو حركة ما اوّل وهو حال المماسة ووسط وهو حال الذى بعد المماسة وقبل تمام المداخلة واخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصحّ على رأى نفاذ الجزء الذى لا يتجزى وهو ان يكون الحركة متصلة فى ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبنى على نفى الجزء ولا يصحّ على رأى مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ فى الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب * **قوله** واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقى الوسط ملاقيا لآخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز فى الوضع

الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان
كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وانه ليس واحد ولا واحد
من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شروعه في النقض وانما اخذ
من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين
او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما
وايضا يقتضي تناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف
لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا
يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم
للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي البخرية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما
ان يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادر الى ذكر القسم
الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه
الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث
بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه
قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو
يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان احالته ظهر
وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا
غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر وانما خصه
بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم
للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت
لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأي
في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب
اليهما ذاهب **قوله** وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلة للوسط حتى تكون
مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه
اقول يريد بيان احالة حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره اولا باتحاد
المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز و

نقض الحكم

زائد

اياه فتسمية الرأى الباطل او السوال الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم السبب مجازًا او قد مرّ
انه ليسمّى الفصل المشتمل على حكم مّا يحتاج فى اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل
على حكم يكفى فى اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه
من البراهين بالتنبيه ولما اراد فى هذا الفصل ابطال الرأى الاول من الاربعة
المذكورة فعبّر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** من الناس
من يظن ان كل جسم ذو مفاصل **اقول** فقوله كل جسم ذو مفاصل
قضيّة والجسم هو الطبيعى المذكور والمفاصل هى المواضع التى ينفصل و
يتصل الجسم عندها وهى مواضع باعيانها عند منتهى الجزء لا يمكن ان ينفصل
الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوانات وسماها **قوله** ينضم
عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء
لا يقبل الانقسام لا كسرًا ولا قطعًا ولا وهمًا وفرضًا وان الواقع منها فى وسط
الترتيب يجب الطرفين عن التماس **اقول** ذكر للاجزاء احكامًا اربعة
اولها انها ليست باجسام والثانى ان الاجسام يتالف منها والثالث انها لا يقبل
الانقسام اصلًا والرابع ان الواقع فى وسط الترتيب منها يجب الطرفين
عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأى اورد الاول
منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدًا لما يناقضهم به على ما ينبغى ان نفعله
ناقضوا الاوهام وفى الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة
وهى ثلثة وذلك لان الاجسام امّا ان يقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء
الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء
وقد ينقسم الاول بالكسر والثانى بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة
فى ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه
لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف
لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارة عنها
فى النسخ مختلفة ففى بعضها هكذا لا كسرًا ولا قطعًا ولا وهما وفرضا وفى بعضها يحذف
لفظة لا عن القطع وفى بعضها باثباتها ايضًا فى الفرض والاول اصحّ لانه لم يفرق بين القسم

بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول
والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذى له الابعاد الثلثة والمراد
ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيّف الفاضل الشارح حدّ المذكور
امّا اوّلا فبان الجوهر ليس جنسًا لما تحته واجال بيانه على سائر كتبه وامّا ثانيًا
فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضًا اذهى
نسبة ما ويلزم من كونها عرضًا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضًا يلزم
ان يكون الجسم متقومًا بعرض والجواب عن الاول انما انما ابطل كون الجوهر جنسًا
فى كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا فى موضوع وابطل كونه جنسًا وهو لا يلزم
من تلوازم الجوهر ولا شك فى ان لازم الجنس لا يكون جنسًا وعن الثانى انه ابطل
كون قابلية الابعاد فصلًا وهى ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو
القابل للابعاد المحمول على الجسم وهى شئ ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه فى
هذا الترئيف مغالطة ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان
او غير مختلفة كالسرير واما مفردًا ولا شك فى انه قابل للانقسام فلا يخلو امّا
ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين
فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة او لها كون الجسم
متألفا من اجزاء لا يتجزى ومتناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر
المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية
وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة وثالثها كونه غير
متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره
محمد الشهرستانى فى كتاب له سماه بالمنهاج والبيانات هكذا قال الشارح فى كتابه
الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه
قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ
ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيبحث فى موضعه القول فيه انشاء الله تعالى قال وهم
واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم فى هذا الكتاب المذهب الباطل
او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم

ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

قد طبع الكتاب الذي يحوي باشاراته مناهج الحكمة والجهات

المعروف باسم

شرح الاشارات

في الطبيعيات

للحكيم الكامل نصير الدين الشهير بالمحقق الطوسي

في المطبعة الناصرية المملوكة لمنشئ نور لكشور

اطلاع - اس مطبع مین ہر علم و فن کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ وار فروخت کے لیے موجود ہے فہرست مطبوعہ ہر ایک شائق کو چھاپہ خانہ سے ملسکتی ہے جسکے معائنہ و ملاحظہ سے شائقان اصلی حالات کتب کی معلوم کرسکتے ہین قیمت بھی ارزان ہے اس کتاب کے پیل پیچ کے مین صفحے سادہ مین بعض کتب علم منطق وغیرہ عربی و فارسی کی درج کرتے ہین تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہو اوس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدر دانونکو اگاہی کا ذریعہ حاصل ہو۔

کتب علم منطق

مجموعۂ منطق - نادر مجموعہ جسمین چند کتب شامل ہین۔

۱- رسالہ صغریٰ
۲- رسالہ کبریٰ
۳- ایساغوجی
۴- مختصر المیزان
۵- میزان المنطق
۶- تہذیب
۷- مرآۃ المنطق
۸- تعریف الاشیاء
۹- تعلیقات تعریف الاشیاء
۱۰- ملخص بدیع المیزان
۱۱- رسالہ مقولات عشر
۱۲- رسالہ جواہر مضیہ۔

شرح تہذیب - عربی مین مصنفہ مولانا سعد الملۃ والدین تفتازانی بحواشی مولوی عبدالحی مع شرح ضابطہ از مولوی عبدالحلیم و مولانا غنی و مولانا ابوالفتح و مولانا شیخ الاسلام - ایضاً مع شرح فارسی کمیاب کتاب از مولوی محمد اسلم حامل المتن محشی۔

بدیع المیزان - مصنفہ مولوی عبداللہ بن الہ داد عثمانی۔

قال اقول - یہ شرح ایساغوجی کی ہے جو مصنفہ اثیر الدین اسری ہے۔

قطبی منطق - مصنفہ ملا قطب الدین درسی کتاب۔

میر قطبی - از میر سید شریف علامہ رسالہ ایضاحات - مسمی بہ مبحث المختلطات یہ حاشیہ قطبی کا ہے۔

حاشیہ عبدالحکیم - بر قطبی و میر قطبی از ملا عبدالحکیم۔

شرح سلم - ملا مبین المسمی بمرآۃ الروح در مباحث تصورات و دیگر رسالہ تصدیقات شرح سلم ملا مبین مصنفہ مولانا محمد مبین۔

شرح سلم - قاضی مبارک مع منہیات

شرح سلم قاضی مبارک - مصنفہ قاضی محمد مبارک۔

INDIAN INSTITUTE OXFORD

Sharah Esharat

ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

قد طبع الكتاب الذي يحوي بإشاراته مناهج الحكمة ولجهات

المعروف باسم

شرح الاشارات

في الطبعيات

للحكيم الكامل نصير الدين الشهير بالمحقق الطوسي

في المطبعة الناصرية المملوكة لمنشيها نولكشور

53 D 45

Indian Institute, Oxford.

The Lucknow Sparks Library.
Presented
by
Munshi Newul Kishore.

