UNIVERSAL
LIBRARY
OU_232504
UNIVERSAL
LIBRARY

آن ان اثنی علی ربی بالخلاق للعقول ولکل من المبادی والمعلول

علی ما طبع هذا الکتاب بمذکر العلماء معلم الطلاب مفیض العوائد ولایاوی اعنی

واعتنی تصحیحہ ومقابلتہ باصلہ العالم اللوذعی مدارما المولوی السید محمد عبداللہ البلگرامی

مطبع شعلۂ نور الواقع ببدیہ کانپور حصین عن الشرور

صورة ما كتبه العالم الاريب النبيه والفاضل الاديب
الفقيه الحافظ لكلام ربه السامي مع لانا المولوى السيد محمد عبد الحي
البكرامي وسع الله في ايامه ونفع الطالبين بعلومه وانفاسه واقلامه
مقرظا على هذا الكتاب ومبشرا لاهل الالباب

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لك يا من شهدت بكمال حكمة انوار شمسه البازغة ونطقت بجلال قدرته آثار صنعته
هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وخلق سبع سموات طباقا ترى في خلقه من تفاوت
وسلاما على النبي الامي الذي اوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وعلى آله واصحابه
كلامه مملوء كان بعضهم لبعض ظهيرا ٥ ما كان يعرف الواحا ولا قبلا ٥ وكان يعرف ما في اللوح
والقلم ٥ وعلى آله من المعصوم والائمة واصحابه خيار الامة ٥ وبعد فلا يخفى على طلبة العلم
ان شرح هداية الحكمة للحسين الميبذي كان متداولا بين الدرس للطالب المبتدي
مسلما عن التشويش والاسهاب وعن نقوض تحير الطلاب حتى كان لا يفي لفهم المطالب ولا يكفي
لدرك المآرب وقد كانت المهرة طالبين على اجازة للمحل واسهابه المخل وكانت الطلبة
طالبين عن تطويله بلا طائل وتعقيده عن ايضاح مائل وتشويشه المحير للافهام وتشكيكه المخل
بالافهام حتى التمس لتسويده جيا الآخر من ورث العلم عن آبائه الكرام وروى حديث
الفضل مسلسلا من آخلافه العظام شمس سماء المعالي بهجة الايام والليالي زبدة العلماء
المتقدمة الحكماء الجهبذ المصقع العلامة الماهر الرحلة المقدام الجوهر الفرد البارع وارث العلوم

ابرا عن کابر السند الفیض الفہامہ العلامۃ بن العلامۃ الذی شہد بغزیر فضلہ المحب
والعادی مولانا مولوی محمد عبد الحق بن قدوۃ الحکماء وامام العلماء مولانا واستادنا المرحوم
المولوی محمد فضل الحق العمری الخیرابادی لابرح السدر ریاض العلوم مزہرۃ بمزن علمہ وفضلہ
وافنان الفنون مثمرۃ بسحب فیضہ وطولہ ۞ آمین آمین لا ارضی بواحدۃ + حتی اضیف
الیہ الف آمینا + فلبی بالاجابۃ وتصدی للکتابۃ فجار بحمد السدیر وقق النواظر ونیط الخواطر
ویجلو البصائر ویصفو السرائر قد نفی عن الزوائد ودلی من العوائد لیس کشرحہا المذکور مختصراً
یخل + ولا کشرحہا للصدر الشیرازی مطولاً یعضل + فصار توسطا بین شرحی الکتاب + و
خیر الامور اوسطہا مما سلمتہ اولوا الالباب + ومع ذلک مبانیہ الطف وارق من الشمول
والشمال ومعانیہ ابین واروق من الشمس والہلال + ماسن سنۃ الاوقد اتی بہا علی کمال
استحقاق ببیان رصین وتقریر انیق واختار من الکدر الصفوۃ واصطفی الزبدۃ مع رقۃ
لسانہ وفصیح بیانہ + واحترز عن کلمات غیر مانوسۃ مستغربۃ واستعمل الالفاظ الرقیقۃ المستعذبۃ
التی ہی بین الجزالۃ البالغۃ والسلاسۃ المفرطۃ فعلی المدرسین ذوی الالباب + ممیزی القشر عن
اللباب المتمسکین باذیال العلم وارداۃ المتنزہین فی روضہ وغدرانہ ان یدأوا ولوہ بین المدرس
وطلباۃ ویستفتحوہم بہ عن تشکیکات بتیہ فیہا الالباب + فطوبی لمن سرح النظر فی ریاض
معانیہ ونزہ العیون فی حیاض مبانیہ واجتنی ازہار المنی من افنانہ وقطف اثمار الغنی من
اغصانہ فخانہ یغنی الوطر عن اوساط الکتب الحکمیۃ ویغنی الطالبین عن کثیر مسائل الالہیۃ والطبیعیۃ
نفع اللہ بہ الطالبین وجعلہ کافیا مقبولا للعالمین ہذا وانا العبد المعترف بذنبہ الراجی لعظیم
مغفرۃ ربہ محمد المدعو بعبد اللہ بن الحاج السید ال احمد الہاشمی ثم الحسینی محتدا الواسطی
ثم البلگرامی موطنا والماتریدی معتقدا والحنفی مذہبا والقادری مشربا عاملہا اللہ بلطفہ العمیم
وجعل مآلہ الی النعیم المقیم رحمہ مرحلا بلبلۃ کانفجار لفظہا الدر عن شرور الدہور بہ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نطق بكلمته البالغة السن العالمين وتشهد بقدرته البازغة افئدة العالمين
هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم الكتاب ويعلمهم الحكمة ويزكيهم عليه وعلى آله الاطهار
وصحبه المهاجرين والانصار لا سيما على خلفائه الاخيار منهم والاصهار من الصلوة ازكيها
واكملها ومن التحيات اسناها واجملها وبعد فقد سألني المولى الهمام والحبر القمقام المولوى
محمد نظام سلمه الله العلام ووقاه نوائب الايام ان اشرح الهداية الاشيرية شرحا
يحوي الفوائد وينفي الزوائد بتقرير يجلو الرين ويقشع الغين ويقر العين وان ارفع البراقع
عن وجوه خرائدها المحتجبة واجلو فرائد اسرارها المختفية حتى تخرج منصوبة الثمام
موضوعة على طرف الثمام لما ان الشرحين المشهورين لهذا الكتاب احدهما اغير واف
لفهم المطالب لانه مع ما فيه من التعقيدات اللفظية والمعنوية يحتوي على شكوك محيرة للطلاب
وثانيهما مع عدم اشتماله بتمامه غير خال عن الاسهاب والاطناب اعتذرت بتراجع
اسواق العلم وكساده وتنازع احوال الزمان وفساده فلما بالغ في الاسرار والرعاية لانتهى بالخيل
والاغذاء شرعت في الشرح بحيث يذلل الصعاب ويكشف عن وجوه الفوائد النقاب
معرضا عن التعرض للزوائد ومورد المماله مدخل في تحصيل المطالب والمقاصد فاجاب بحمد الله
تعالى كما يحبه الاحباء ويرتضيه الاخلاء مطولا جليل ومختصرا جميل مع تفسير المقاصد وتحرير
المعاقد وتقرير القواعد وبسط الموجز وتقييد المرسل وتفسير المجمل على ان يقبله الساحر المتمهر
والمنصف المتبصر وان ازوراه من لبه عن انه اغفل وقلبه بالداء غلف وطباعه
بالباطل انس وبالعناد آلف وجعلته تحفة لحضرة سرير سورات نار الخيف بهاء الصبح
والسيف هو الذي افاض على العالمين منه وفاض عن العالمين فيضه والفذ انعامه

في البلايا وانقذ الانام عن البلايا صارت بحسن خلاله اشجار العلم ذوات طراوة
وخضرة ودوحاته اولات رواء ونضرة وغدا ماؤه فضيضا وغصنه غضيضا واسحق بقاعها
بمدمرة وربا ع العلم بمرة وراحت رياح الارتياح متنسمة وحدائق الاستراحة بتسمة
باعني الامير الحاج النواب محمد كلب علیخان بهادر لازال وريف ظلاله الظليل
وشريف جلاله الجليل باخوى النجم طالع وهوى كوكب ساطع فان وقع في
معرض القبول فهو غاية المقصود ونهاية المامول وانا اشرع في المرام بعون الملك العلام
اعلم ان الحكمة علم باحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر طاقة اوساط
الناس تنقسم الى نظرية وعملية فالاولى هو العلم باحوال امور لا تتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء
من حيث هو مبدء عمل والثانية هو العلم باحوال متعلقة بها وذلك ان للنفس قوتين احداهما عالمية
والاخرى عملية فما به يتكمل القوة العلمية هي الحكمة النظرية وما به يتكمل القوة العلمية هي الحكمة
العملية وكل من قسمي الحكمة علم الا ان الغاية في الحكمة النظرية هو العلم بالاشياء لا ادخال شيء
في الوجود وفي العملية هو العمل وادخاله في الوجود ومن ثمة كانت النظرية اشرف من العملية
اذ العملية وسيلة الى العمل والعمل نفسه اودون من العلم فكيف ما هو وسيلة وعلى ما ذكرنا المنطق
الباحث عن احوال المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن فقط كالجنسية
والفصلية والحدية والرسمية وكونها قضية او عكس قضية قسم من الحكمة الا انه لكونه وسيلة
وكون البحث فيه من جهة الايصال افرز عن الحكمة ومن اراد اخراج المنطق عن الحكمة زاد
لفظ الاعيان في تعريفها ويلزم عليه خروج مباحث الامور العامة كالوجود والامكان
وغير ذلك من الحكمة لان الامور العامة ايضا هو معقولات ثانية ليس لها وجود في الاعيان
لانها لو كانت موجودة في الخارج لزم الدور او التسلسل اذ الوجود مثلا لو كان موجودا في الخارج
لكان معروضا للوجود فهذا الوجود ايضا اما غير الوجود المعروض فيلزم تقدم الشيء
على نفسه نرتبة تقدم مرتبة المعروض على مرتبة العارض او غيره فيلزم التسلسل المستحيل والا يلزم

الاستحالة على تقدير كون هذه الامور موجودات ذهنية فان السلسلة في الذهنيات
ينقطع بانقطاع الاعتبار وقيل ان الامور العامة ليست بمقصودة في بابها بل محمولات
تثبت للاعيان فقولنا الوجود زائد معناه ان الموجود متصف بوجود زائد والامكان كذا
معناه ان الممكن متصف بامكان كذا فلا يخفى سخافته ثم الحكمة النظرية منقسمة الى ثلثة اقسام
الاول العلم الالهي والثاني الرياضي والثالث الطبيعي وجه الحصر ان الامور التي ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا اما غير مفتقرة في كلا الوجودين الى المادة كالالهة الحق والمفارقات
النورية والوجود والامكان وغيرهما من الامور العامة فالالهة الحق والمفارقات غير محتاجة
الى المادة التي هي منبع القوة ومصدر التغير والحدوث بل غير مقترنة بها اصلا والوجود
والامكان وغيرهما وان كان محالا يمتنع اقترانها بالمادة لكنها غير محتاجة الى المادة
او مفتقرة اليها في الوجود الخارجي دون الذهني كالكرة والاسطوانة والمثلث والمربع
فانها وان كانت غنية في وجودها الذهني عن خصوص مادة واستعدادها لكنها غير مستغنية
في الوجود الخارجي عن المادة او مفتقرة في الوجودين الى المادة كالانسان والحيوان
وغيرهما من الامور الطبيعية فانها لا توجد في الخارج الا محفوفة بمادة خاصة ولا في الذهن
الا مقترنة بمادة ككل فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث ويسمى
الاول بالعلم الاعلى لعلو شانه وشرف موضوعه وغايته وبالعلم الالهي لانه يبحث فيه
عن احوال الالهة الحق والثاني بالعلم الاوسط لكونه برزخا بين المجردات والماديات
فلا موضوعه تجرد بحت كما في موضوع العلم الاعلى ولا اختلاط محض كما في موضوع العلم الطبيعي بل يتوسط
لانه تتراءض فيه النفس من جهة انتقالها عن الماديات الى مالة تجردا وبالتعليمي لانه كان من
دابهم تعليم صبيانهم بادي بدء هذا العلم لان الخيال مدخلا عظيما في هذا العلم والخيال غالب
على الصبيان والثالث بالعلم الطبيعي والعلم الاسفل منه وبالربع التعليمي وجعل العلم الالهي على
قسمين لان الاول ما قد يقارن المادة لا على وجه الاحتياج كالامور العامة ويسمى العلم الكلي والفلسفة الاولى

والالهی بالمعنی الاعم وتانیهما مالایقارن المادة اصلا کالالهیات والمفارقات النوریة ویسمی الالهی بالمعنی الاخص وانه بوجیاد ولاعانته فی هذا التقسیم ایضا والحکمة العملیة ایضا منقسمة ثلثة اقسام لان العلم المتعلق بالاعمال اما متعلق بمصالح شخص واحد لانتظام معاشه واصلاح معاده وهو المسمی بتهذیب الاخلاق واما متعلق بمصالح جماعة مشترکة فی النزل کالوالد والمولود والمالک والمملوک وهو المسمی بتدبیر المنزل واما متعلق بمصالح جماعة مشترکة فی المدینة ویسمی بالسیاسات المدنیة ویندرج فیه ما یتعلق بالنبوات المسمی بالنوامیس اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف رتب کتابه علی ثلثة اقسام الاول فی المنطق لکونه آلة لسائر العلوم والثانی فی الطبیعی والثالث فی الالهی وانما قدم الطبیعی علی الالهی لان الطبیعی علم متعلق بالمحسوسات التی هی اقرب الینا بالنسبة الی الامور التی یبحث عنها فی العلم الالهی وقاعدة التعلیم تقدیم الاسهل فالاسهل فاقتصرنا علی شرح القسمین الاخیرین توکلین علی واهب العقل ومفیض الخیر والعدل فنقول قال المصنف القسم الثانی فی الطبیعیات ای فی مباحث الحکمة الطبیعیة اعلم انه قد ثبت فی فن البرهان ان العلم لاتمیز بکمال الامتیاز الا ببیان الموضوع فنقول موضوع العلم الطبیعی الجسم الطبیعی من حیث انه متحرک وساکن او من حیث انه ذو طبیعة او من حیث انه مستکمل علی قبول التغیر او من حیث انه ذو مادة وقد عرف الجسم الطبیعی بانه هو الجوهر الذی یمکن ان یفرض فیه ابعاد ثلثة متقاطعة علی زوایا قوائم وانما یقال له الجسم الطبیعی لاشتماله علی الطبیعة التی هی مبدء اول لحرکة ما یکون فیه وسکونه بالذات وقد یطلق الجسم علی الکم المتصل [illegible] التجزی فی الجهات الثلث وهو غیر الاول لان القطعة من الشمع اذا شکلت باشکال مختلفة بان جعلها مدورة مرة ومکعبة اخری کان المعنی الثانی متغیرا متبدلا دون المعنی الاول والمتغیر غیر الباقی ثم الشهور ان تعریف الجسم الطبیعی یکون هو جوهر قابل لابعاد ثلثة رسم ولیس بحد لان معنی الجوهر وهو الموجود لا فی موضوع لیصلح ان یکون جنسا لما نحن فیه لانه صادق علی واجب الوجود

تعریف الجسم الطبیعی

فلو كان جنسا لكان واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه محال وكذا قابلية
الابعاد لا تصلح ان تكون فصلا لان القابلية اما عدمية او وجودية على الاول عدم كونه
فصلا بديهي اذ الفصول لا تكون عدمية وعلى الثاني فهي عرض لانها نسبة مخصوصة
بين الحال والمحل واذا كانت عرضا كان المحل قابلا لتلك القابلية ونهذه القابلية
ايضا عرض وهكذا فيلزم التسلسل ويلزم تركب الجسم من الجوهر والعرض وايضا القابلية
نسبة بين القابل والمقبول فتكون متاخرة عن الجسم القابل فكيف يكون من مقدمات
الجسم واجيب عنه بان معنى الجوهر ليس هو الموجود لا في موضوع بل هو لازم من لوازم الجوهر
ولا يلزم من نفي جنسية اللازم نفي جنسية الملزوم وكذا القابلية ليست فصلا بل الفصل
هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد واعلم ان المراد
بالامكان المأخوذ في تعريف الجسم هو الامكان العام بحسب نفس الامر ومن ثمة زيد
لفظ الفرض ليدخل فيه الفلك وانما لم يكتف بالفرض وحده لئلا يتوهم انه اذا لم يتحقق
الفرض يبطل الجسمية وليس المراد الامكان الاستعدادي حتى ينتقض بالاجسام المطلقة التي
يتحقق فيها الابعاد بالفعل والتحقيق ان المراد بالابعاد الابعاد التخينية دون السطحية فلا ينتقض بكل
سطحين متلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب وقيد التقاطع ليس احترازيا بل هو
ايضا لتمام الحد والمراد بالقابل القابل بالذات وبالقبول مطلق الانفصال لا الذي بمعنى
القوة والاستعداد فلا ينتقض التعريف بالهيولى لان قابليتها للابعاد انما هي بواسطة
الصورة اذ الهيولى بلا تلبس [illegible] بصالحة لفرض الابعاد وهو مرتب على
ثلثة فنون لان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري واحواله المبحوثة عنها اما عامة لهما او مختصة
باحدهما الفن الاول فيما يعم الاجسام فلكية كانت او عنصرية وجه تقديم هذا الفن
على الفنين الباقيين ان العام اعرف عند العقل فتقديم الفن الثاني على الثالث ظاهر لان
ما يبحث عنه في الفن الثاني اشرف مما يبحث عنه في الفن الثالث وهو مشتمل على

عشرة فصول فصل فی ابطال الجزء الذی لا یتجزی اعلم ان الجسم الطبیعی اما مفرد

کالماء والهواء او مرکب وهو قد یکون مرکبا من اجسام مختلفة الصور کبدن الحیوان

وقد یکون مرکبا من اجسام متشابهة الصور کالسریر والمفرد لاشک انه قابل للانقسام

الی الاجزاء فلا یخلو اما ان یکون الانقسامات الممکنة حاصلة فیه بالفعل اولا وعلی

التقدیرین فتلک الانقسامات اما متناهیة او غیر متناهیة فهذه احتمالات اربعة والی کل

واحد ذاهب فذهب المتکلمون الی ان الجسم متالف من اجزاء متناهیة لا تتجزی اصلا

لا بکسر الصغر ها ولا قطعا لصلابتها ولادهما لعجز الوهم عن تمیز طرف منها عن طرف

آخر ولا فرضا وذهب بعض الاقدمین والنظام من المعتزلة الی انه مرکب من الاجزاء

الغیر المتناهیة بالفعل وذهب عبد الکریم الشهرستانی صاحب کتاب الملل والنحل

الی ان الجسم متصل واحد فی نفسه کما هو عند الحس لکنه قابل للانقسامات متناهیة وذهب

جمهور الحکماء الی انه متصل فی نفسه غیر مرکب من الاجزاء بالفعل لکنه قابل للانقسامات

غیر متناهیة بمعنی انه لا یقف قسمته الی حد لا یمکن بعده فهذه اربعة مذاهب فان قلت

ههنا مذهبان آخران احدهما ان الجسم مرکب من بسائط صغار متشابهة الطبع کل

واحد منها غیر منقسم فکا بل مع ما او باختلاف عرضین کما ذهب الیه دیمقراطیس والآخر

ان الجسم مرکب من السطوح وهی من الخطوط وهی من النقط قلت المذهب الثانی

آئل الی مذهب المتکلمین اذ لا یقول واحد منهم ان السطوح والخطوط التی یترکب

منها الجسم اعراض فمذهب دیمقراطیس لیس فی الجسم المفرد والکلام فیه ولیعلم انه

قد ثبت فی فن البرهان ان الموضوع ومایثبت له هو سنه لا یکون ممنوعا عنه فی العلم

الذی هو موضوع له فبالحری ان لا یبحث فی العلم الطبیعی عن حقیقة الجسم واجزائه

لکن العادة قد جرت بالبحث عن اثبات الهیولی والصورة وتلازمهما وابطال الجزء

الذی لا یتجزی علی سبیل المبدئیة لا علی کون هذه المباحث من المقاصد لئلا یتخیل المتعلم

لان اثبات المقاصد فی هذا العلم موقوف علی ثبوت المادة والصورة فلم
یعلم المتعلم ترکب الجسم من الهیولی والصورة عسی ان یقع فی القلق ویتحیر ولما کان مسئلة
البطال الجزء الذی لا یتجزی من مبادی مباحث الهیولی والصورة والتلازم بینهما
وجب تصدیر الکلام بابطال ترکب الجسم من الاجزاء التی لا تتجزی ولزم شیء
فیهو قال لانا لو فرضنا جزءا بین جزئین فاما ان یکون الوسط مانعا عن تلاقی
الطرفین وحاجبا عن تماسهما او لا یکون مانعا وحاجبا لهما من التماس والتلاقی
لا سبیل الی الثانی لانه لو لم یکن الوسط مانعا عن التماس والتلاقی لکانت الاجزاء
متداخلة اذ علی هذا التقدیر یکون الوسط مداخلا فی احد الطرفین او فی کلیهما فلا یحصل منها
حجم فلا یتالف منها جسم اذ لو تالف منها جسم لوجب ازدیاد الحجم وایضا التداخل یعنی
کون الجواهر متحدة فی الوضع والحیز محال والالم یتحقق الکل کلا والجزء جزءا وایضا علی
هذا التقدیر الوسط لیس بمتمیز عن الطرف فی الوضع فلا یکون وسطا وطرفا اذ لیس شیء
من الوسط خالیا عن الطرف بل هو بکلیته مشغول به فلا یکون بین تلک الاجزاء ترتیب
فلا یتصور منها ترکیب وقد فرضنا الوسط والطرف هف اعلم ان التداخل مع کونه
خلفا مستلزم للمطلوب یعنی تحیز الاجزاء وذلک لان الوسط لو کان مداخلا فی
احد الطرفین او فی کلیهما فالطرف الذی یلاقی حال النفوذ من الوسط غیر ما القیه حال
الماسة والقدر من الطرف الذی لقی الوسط حال الماسة غیر ما یلقاه حال التداخل
فیلزم انقسام الوسط والطرف کلیهما فثبت کونه مانعا من تلاقیهما فما به تلاقی الوسط
احد الطرفین غیر ما به تلاقی الطرف الآخر فیکون بین جهتیه امتداد قابل للقسمة ولو وهما
وکذا یکون للطرفین جهتان باحدهما یلاقی کل واحد منهما الوسط وبالاخری یکون
فارغا عن لقائه فینقسم کل من الاجزاء التی فرضت غیر متحیزة وقد بنا علیه بانا لا نسلم
ان کون الوسط مانعا عن تلاقیهما یستلزم التحیز والانقسام وغایة ما یلزم من ذلک

تغایر الجہات والاطراف لا تغایر الذات واجیب بان الستی اذا کان لطرفین
ینقسم باحد وجوہ الانقسامات واقلہا الوہمی والفرضی وہما ضروری وایضا الجسمان ان
کانا متلاقیین لم یکن الوسط حاجبا والا کان بینہما بعد من شانہ ان ینقسم ولانا نوضح
جزءا علی ملتقی جزئین فاما ان یلاقی واحدا منہما فقط او محجوبا عنہما بالاسر اد من کل منہما
شیئا والاول محال والا لم یکن علی الملتقی فقین احد القسمین الاخیرین فیلزم الانقسام
علی کلا الشقین ولو وہما فثبت ان انقسام الجسم لا ینتہی الی جزء لا یمکن انقسامہ
اصلا وہو بسیط متصل فی نفسہ لکنہ قابل لانقسامات غیر متناہیۃ ولیس معنا ان
تلک الانقسامات الغیر المتناہیۃ حاصلۃ فیہ بالفعل کما یزعمہ النظام وشیعتہ والا لزم
الجزء الذی لا یتجزی بل معنا انہ یمکن قسمتہ ولو قسمۃ فرضیۃ الی غیر النہایۃ ولا ینتہی
انقسامہ الی جزء لا یمکن انقسامہ ولا یلزم من ذلک وجود الاجزاء الغیر المتناہیۃ بالفعل
بل کل ما دخل بالقسمۃ فی الوجود متناہ لکن لا یقف امکان القسمۃ علی ذلک الحد بل یمکن
بعدہ ایضا وہذا کمراتب الاعداد ومقدورات اللہ تعالی علی رای المتکلمین وبہذا
یندفع ما قال المتکلمون انہ یلزم علی تقدیر قبول الجسم الانقسام لا الی نہایۃ تلغشیۃ
وجہ الارض باجزاء الخردلۃ لو بسطت الاجزاء واحدۃ واحدۃ کیف وبسیط الارض
متناہ وہذہ الاجزاء غیر متناہیۃ وغیر المتناہی بحیط المتناہی بل نفصل علیہ وانہ لو کان
الجسم منقسما الی غیر النہایۃ لکانت الخردلۃ مساویۃ للجبل فی الحجم لان المقدار انما یزداد
بازدیاد الاجزاء وہذا اذا کان کل منہما اجزاء غیر متناہیۃ لزم تساویہما فی المقدار
وایضا یلزم ان یکون مقدار کل منہما غیر متناہیۃ وانہ لو کان اجزاء الجسم غیر متناہیۃ
لکان یجب ان لا یقطع المسافۃ ابدا ضرورۃ ان قطع المسافۃ یحتاج الی قطع نصفہا
وقبل ذلک الی قطع نصف نصفہا ولم جرا وقطع الانصاف الغیر المتناہیۃ فی
زمان متناہی محال وایضا یجب ان لا یلحق السریع البطیء وجہ الاندفاع انہم لم یفرقوا

بين الاجزاء بالقوة فالاجزاء بالفعل فالاجزاء المقدارية غير موجودة بالفعل انما الوجود
لها بالقوة فالموجود حقيقة منشأ انتزاعها هي المفصل او الواصل فبقبل انقسام الموجود الا حقيقة واحدة
فلا يلزم ما الزموه ثم ما قالوا في لزوم مساواة الخردلة للجبل انما يلزم لو كان في باب الاجزاء
الى غير النهاية بالفعل بمقادير متساوية واما المتساوي اجزائها في العدد فلا يستلزم
تساويها في المقدار واما لزوم تغشية وجه الارض باجزاء الخردلة فاستحالتها غير مسلم
وما يدرينا ان هذا حق او باطل قال الشيخ من عرف تقدير الجزء الذي لا يتجزى حتى
يعرف بذلك الجسم الذي هو اول جسم مركب تماسّي شتمل على العدد المحتاج اليه في
تغشية وجه الارض ولو سلّم لهم ذلك لم يكن في ايديهم الا التعجب بل يجوز هذه التغشية
على تقدير تسليم الجزء ايضا فما لا يكون استحالته بينة مع فرض تناهي الانقسام كيف
يتبين باستحالته استحالة لا تناهي الانقسام وما قالوا من عدم لحوق السريع البطيء على
تقدير عدم اتصاف المتحرك في آنات الحركة بفرد آني من افراد ما فيه الحركة تغير لازم اصلا فانه
لا يتصف المتحرك حينئذ بسبب الخارج بالوصول الى حد من حدود المسافة ولا يوجد
بعد معين بينهما في زمان الحركة اصلا واما على تقدير اتصافه به فلا ريب ان الافراد
الآنية ليست بمتتالية فبين كل فردين منها فرد زماني وهو في السريع اكبر وفي البطيء اصغر
ولذلك يدرك السريع البطيء وههنا شبهة عويصة قد اعتصم بها الامام الرازي في شرح الاشارات تقريرها ان
الزمان منحصر في الماضي والحاضر والمستقبل والماضي والمستقبل معدومان فلو لم يكن الحاضر
موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يتوقع
حضوره فلو انتفى الحاضر انتفى الكل ضرورة مع انه باطل فيكون الحاضر موجودا
وهو غير منقسم لانه لو كان منقسما لم يكن بتمامه حاضرا والا لم يكن غير قار وايضا لو كان الموجود
من الزمان امرا غير منقسم كان الموجود من الحركة والمسافة ايضا امرا غير منقسم لانطباق
كل منهما على الآخر فلزم الجزء الذي لا يتجزى والجواب ان الزمان منحصر في الماضي

والمستقبل واما الحاضر فهو حد مشترک بین الماضی والمستقبل ولیس جزءا من الزمان
واقلتم من کون الماضی والمستقبل معدومین ان عنیتم بانهما معدومان فی الواقع
فهو باطل قطعا لانهما موجودان فی نفس الامر وان عنیتم انهما معدومان فی الآن
فنسلم لکن لا یلزم منه عدمهما مطلقا **فصل فی اثبات الهیولی** اعلم انه قد ثبت
ان الجسم متصل واحد فی نفسه کما هو عند الحس ولیس له مفاصل واجزاء بالفعل والحکماء
بعد اتفاقهم علی هذا القدر اختلفوا فیما بینهم فذهب الاشراقیة الی ان ذلک الجوهر
المتصل قائم بنفسه غیر حال فی شیء وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسیط لا ترکیب فیه
بحسب الخارج اصلا وقابل لطریان الوصل والفصل وهو باق بعینه فی الحالین فهو
من حیث ذاته جسم ومن حیث قبوله للصور النوعیة هیولی وذهب المشاؤن الی
ان الجوهر المتصل حال فی جوهر آخر یسمی بالهیولی وهی جوهر قائم بذاته لیس فی نفسه
متصلا ولا منفصلا ولا واحدا بالوحدة الاتصالیة ولا کثیرا بالکثرة الانفصالیة
والمصنف اختار هذا المذهب وقال کل جسم مرکب من جزءین یحل احدهما فی الآخر ای
یقوم به نائبا عنه فالحلول بهذا المعنی عبارة عن الاختصاص الناعت وتصور هذا الاختصاص
بدیهی وهو کاف فی المقصود فانا نعلم بدیهة ان البیاض اختصاصا بالثوب لیس کذلک
الاختصاص للمال بالنسبة الی زید مثلا ولا للکوکب بالنسبة الی الفلک واما تعریف
الحلول بالکون فی آخر لا کجزء منه لا یصح انتقاله عنه ویکون الاشارة الی احدهما
عین الاشارة الی الآخر ویکون شیء سار یا فی الآخر لیس بشیء اما الاول فلانه تعریف
بالاخفی لان عدم انتقال الحال من المحل نظری موقوف علی کون المحل من المشخصات
واما الثانی فلانه یلزم کون الاعراض والصور الحالة فی محل واحدا حالا بعضها فی بعض
واما الثالث فلانه منقوض بحلول الاطراف فی محالها کالنقطة فی الخط والخط فی السطح
والسطح فی الجسم والعذر بنفی وجود الاطراف او بتخصیص المعرف بالحلول السریانی لا یجدی

عن التحلل ویرد علی الثانی ایضا حلول اعراض المجردات فیها اذ لا اشارة هناك
والجواب بان المراد بالاشارة اعم من ان یکون تحقیقا او تقدیرا کما سیجیء والمحل الهیولی
الاولی والحال الصورة الجسمیة وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفکاك مثل الماء
والنار یجب ان یکون متصلا واحدا فی نفسه کما هو عند الحس اعلم ان القبول یطلق
علی معنیین احدهما مطلق الاتصاف بشیء سواء کان وجود الموصوف مقدما بالزمان
او بالذات وهذا المعنی یقال له الامکان الذاتی والقبول بهذا المعنی یوجد فی الجواهر المجردة ایضا
والثانی القوة والاستعداد وهو امکان اتصاف شیء بصفة لم تحصل بعد مع وجود
ما یحصل بها هذا المعنی وهذا المعنی غیر مجامع للفعلیة واذا طرء علیه هذه الصفة یزول عنه
هذا المعنی وان بقی ذاته وقولهم القابل یجب وجوده مع المقبول المراد منه بقاء ذات
القابل لا بقاؤه مع وصف القابلیة ولفظ الاتصال یطلق علی معنیین احدهما اضافة شیء
لا تقبل المساواة الی غیره وهو معنیان احدهما کون الشیء فی حد ذاته ومرتبة ماهیته صالحا
لان ینتزع عنه الامتدادات الثلثة المتقاطعة علی زوایا قوائم وهذا المعنی فصل للجوهر
وثابت للجسم فی حد نفسه ولم یعتبر فی هذا المعنی تعین امتداد وتقدر اینما قابل عروض
ذلك یکون فی مرتبة متاخرة عن ذاته ومصداق الاتصال بهذا المعنی نفس الصورة
الجسمیة اذ اتصالها نفس کونها متصلة بلا امر زائد یقوم بها فیکون مصداقا للاتصال
والآخر کون الشیء بحیث یوجد بین اجزائه بعد فرض وجودها حدود مشترکة وهذا المعنی
هو فصل الکم ومن خواصه قبول الاتمام لا الی نهایة وثانیهما صفة الشیء بالقیاس الی
غیره وهو ایضا معنیان احدهما کون المقدار متحد النهایة بمقدار آخر ویقال لذلك المقدار
انه متصل بالثانی بهذا المعنی والثانی کون الجسم بحیث یتحرک بحرکة جسم آخر کاتصال
خطی الزاویة واتصال الاعضاء بعضها ببعض اذا عرفت هذا فاعلم انه لما ثبت ان الجسم
لا یمکن ان یکون مرکبا من الاجزاء التی لا تتجزی تحقق ان جمیع الانقسامات الممکنة غیر حاصلة

فيه بالفعل لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزاؤه ان كانت غير قابلة
للانقسام لزم الجزء الذي لا يتجزى وان كانت قابلة للانقسام فلا يكون جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فاما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا فتبت كونه متصلا
واما ان يكون شيء من الانقسامات حاصلا فذلك الانقسام لا يمكن ان يكون
الى ما لا يقبل الانقسام والا لزم الجزء الذي لا يتجزى بل يكون الى ما يقبل الانقسام فبعض
الاجسام القابلة للانفصال يكون متصلا في نفسه غير منقسم بالفعل فان قلت يجوز ان يكون
الاجسام القابلة للانفصال مثل الماء والنار مركبة من بسائط متشابهة الطبع قابلة
للانقسام وهميا لا فكاكيا كما ذهب اليه ديمقراطيس وهي وان كانت متصلة في انفسها لكنها
غير قابلة للانفصال الفكي فلا يلزم كون الاجسام القابلة للانفصال والانفكاك متصلة
في انفسها ولا يلزم من عدم اتصالها الجزء الذي لا يتجزى اذ مبادي هذه الاجسام
صغار صلبة لا تقبل الانفكاك والانفصال وتقبل القسمة الوهمية قلت تلك الاجسام الصغار
الصلبة اذا كانت قابلة للانقسام الوهمي وجب ان تكون قابلة للقسمة الانفكاكية ايضا
لان تلك الاجزاء بأسرها متساوية في الجسمية فكل واحد من تلك الاجزاء احد نصفيه
مساو لنصفه الآخر وكذا كله وكذا الكل واحد من انصاف الاجزاء الاخر ومقتضى الطبيعة
الواحدة لا يختلف فاذا صح على جزء واحد ان ينفصل عن آخر انفصالا انفكاكيا يصح
على احد نصفي جزء واحد ان ينفصل عن نصفه الآخر واذا صح على احد نصفي الجزء الواحد ان
ينفصل عن نصفه الآخر اتصالا لا انفكاكيا يصح على ذلك الجزء ان ينفصل عن نصف جزء
آخر اتصالا كذلك وكما يصح على ذلك النصف انفصاله عن نصف جزء آخر يصح على ذلك
النصف ان ينفصل عن النصف الثاني من ذلك الجزء وقبول تلك الاجسام القسمة
الفكية نظرا الى المهية والطبيعة المشتركة كاف فيما نحن بصدده ويلزم من هذا اي من
كون بعض الاجسام متصلا في نفسه وقابلا للانفصال اثبات الهيولى في الاجسام

كلها لانه اذا ثبت اتصال بعض الاجسام مع قبولها الانفصال ثبت الهيولى فى ذلك البعض فثبت الهيولى
فى جميع الاجسام كما سيظهر وجه لزوم اثبات الهيولى فى الاجسام كلها من كون بعض
الاجسام متصلا فى نفسه وقابلا للانفصال بامنيه بقوله لان ذلك المتصل قابل
للانفصال بمعنى انه يطرء عليه الانفصال ولاريب انه اذا طرء عليه الانفصال يعدم
ذلك الجوهر المتصل ويحدث هناك جوهران متصلان فى ذاتهما فاما ان يقال ان
هناك شيئا آخر سوى هذا المتصل الواحد مشترك بينه وبين هذين المتصلين باقيا فى الحالتين
قابلا للانفصال حاملا لقوته او يقال تفريق الجسم الى جسمين اعدام لذلك الجسم بالكلية
وايجاد لجسمين آخرين من كتم العدم والثانى باطل بالضرورة فتعين الاول وهو انه لابد
من امر مشترك بين ذلك المتصل الواحد وبين هذين المتصلين قابل للاتصال والانفصال
فالقابل للانفصال والاتصال حال الوصل فى الحقيقة اما ان يكون هو المقدار اعنى
الجسم التعليمى او الصورة الجسمية المستلزمة له او معنى آخر غير المقدار الذى هو متصل بذاته
وغير الجوهر المتصل سواء كان اتصاله بذاته او بلازمه الذى هو المقدار كما ذهب اليه البعض
وانتفاء الاول والثانى يدل على الثالث والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال فى
حالة واحدة اذ لو كان المتصل فى ذاته او مستلزم له هو القابل للاتصال والانفصال
لزم ان يقبل الشىء نفسه او المتضادين احدهما لازم والآخر عارض وهذا محال طريان الاتصال
او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه او عدم لازمه وهذا حين طريان الانفصال والقابل
يجب وجوده مع المقبول فكيف يكون المتصل بذاته او المستلزم له قابلا للانفصال
لانه اما عدم الاتصال عما هو من شانه او هو عبارة عن حدوث هويتين والشىء
لا يكون قابلا لضده ولا لعدمه فان قلت الانفصال على تقدير كونه عدما لا يستدعى محلا
موجودا قلت الانفصال ليس عدما صرفا بل عدم ملكة او عدم الملكات يستدعى
محال ثابتة فتعين ان يكون القابل معنى آخر غير المقدار وغير الصورة المستلزمة له

یکون فی نفسه عاریا عن الاتصال و الانفصال و یکون حین حلول المتصل الواحد
متصلا واحدا و حین حلول متصلین منفصلا لا بمعنی ان الصورة واسطة لاتصافه بتینک
الحالتین بل بمعنی ان اتصافه بوحدة الاتصالیة و الکثرة الانفصالیة بعین اتصافه
بالصورة الواحدة و الصور المتعددة و هو المعنی من الهیولی و المتصل الواحد و المتعدد
مختص به اختصاص المناعت بالمنعوت فهو محل للمتصل الواحد حال الاتصال و للمتصلین
حال الانفصال فیکون جوهرا قطعا فثبت ان الجسم مرکب من جوهرین احدهما لیس
بذاته متصلا و لا منفصلا و هی الهیولی و الآخر متصل بذاته اعنی الصورة الجسمیة و الجسم
المطلق مرکب منهما و بما قررنا اندفع ما قیل ان الجسم المتصل اذا انفصل الی جسمین فاما
ان یکون مادة هذا بعینه مادة ذاک و هو محال لاستلزامه کون الشخص الواحد فی آنین
واحد فی مکانین او غیرها و ان کانت مادة کل منهما حادثة بعد الانفصال لزم
التسلسل لان کل حادث مسبوق بالمادة و ایضا یکون ذلک اعداما للجسم بالمرة و حدوثا
لجسمین آخرین من کتم العدم و ان کانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال
الجسم علی مواد موجودة لا تتناهی عددها و جوابا اندفاع ان المادة شخص واحد عند الاتصال
و الانفصال و لیس واحدا بالوحدة الاتصالیة و لا کثیرا بالکثرة الانفصالیة نعم هو واحد بالاتصال
عند الاتصال الواحد و کثیر عند الاتصال المتعدد بالمعنی المذکور فلها وحدتان وحدة
شخصیة باقیة و وحدة اتصالیة زائلة بطریان الانفصال و وحدتها الاولی محفوظة
فی الواصل و المفصل بخلاف الثانیة فهیولی الجسمین المتمایزین فی الجهة و الخیر لها وحدة
ذاتیة سیجامع اثنیتهما وحدة الجوهر المتدلیس بک و اذا ثبت ان ذلک الجسم
القابل للانفصال مرکب من الهیولی و الصورة وجب ان یکون الاجسام کلها
مرکبة من الهیولی و الصورة لان الطبیعة المقداریة یعنی الصورة الجسمیة اما ان
تکون بذاتها غنیة عن المحل او لم تکن و الاول محال و الا استحال حلولها فی المحل المستلزم

لا افتقارها اليه لان الغنى بذاته عن الشئ استحال حلوله فيه فتعين افتقارها بذاتها الى المحل
اورد عليه بانه يجوز ان لا تكون الطبيعة الامتدادية اعنى الصورة الجسمية غنية بذاتها مفتقرة
بذاتها الى المحل بل كلا الامرين يعرضان له من قبل علة خارجة فان قيل لا واسطة بينهما
فان الغنى انما هو عدم الحاجة يقال الغنى ما يكون في ذاته مقتضيا لعدم الحاجة والمفتقر لذاته
ما يكون في ذاته مقتضيا للحاجة وبينهما واسطة بلا ريب فيجوز ان يقال الطبيعة الجسمية بالنظر
الى ذاتها ليست غنية عن المادة ولا مفتقرة اليها انما يعرضان لها من خارج اجيب
عنه بانه لو لم تكن الصورة الجسمية لذاتها اولا مر لازم لذاتها محتاجة الى المادة بل يكون
اقتضاؤها في بعض الافراد مستندا الى علة خارجة عنها لكان يصح لصورة واحدة مفارقة
المحل ومفارقته فان الصورة المقترنة لعلة خارجة اذا لوحظت من حيث هي هي مع
قطع النظر عن اقترانها به يجوز عند العقل افتراقها عنه وذلك باطل ضرورة ان الوجود
الناعتي لا ينفك عنه الاقتران بالمحل وايضا لو انفكت لتقدرت وتشكلت فالمفكت
فاحتاجت الى المادة واعلم انه قال الشيخ في الالهيات الشفا ان الصورة الجسمية
طبيعة نوعية لانها لا تختلف الا بالامور الخارجة دون الفصول لان جسمية اذا خالفت
جسمية اخرى تكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها
طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية موجودة والطبيعة الفلكية
موجودة اخرى قد اضافت الى تلك الطبيعة في الخارج وهذا بخلاف المقدار فانه ليس
في نفس امره محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودة والخطية
موجودة اخرى بل الخطية هي المقدارية المحمولة عليها فالمقدار لا وجود لها الا في الخط
والسطح بخلاف الجسمية فانها يمكن ان تكون جسمية فقط من دون ان يضاف
اليها معنى آخر واذا ثبت ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية
لا يختلف في افرادها وثبت احتياجها في بعض افرادها بالنظر الى نفس طبيعتها الى المادة

ثبت انها تكون محتاجة اليها وحالة فيها حيثما كانت فكل جسم مركب من الهيولى
والصورة فان قيل كون الصورة الجسمية طبيعة نوعية مسلم لكن يجوز تخالف افرادها
في الاحتياج الى المادة وعدمها وانما يجب تساويها لو كانت محتاجة الى المادة
لذاتها وهو في حيز المنع لجواز ان يكون الاحتياج الى المادة من جهة التشخص يقال
ظاهر ان خصوصية الجسمية وهذيتها لغوفي الاحتياج الى المادة وانما احتيج الى اثبات
كونها طبيعة نوعية لانه على تقدير كونها طبيعة جنسية يجوز ان تكون محتاجة الى المادة
من جهة فصلها فلا يلزم من نفي احتياجها الى المادة من جهة تشخصها احتياجها
بنفسها فانها اليها بخلاف ما اذا كانت طبيعة نوعية لانها اذا لم تكن احتياجها الى المادة
من جهة التشخص تكون محتاجة اليها بنفسها فانها قلت ماهية الطبيعة الجسمية غير معلومة
انما المعلوم لازمها اعني قبولها الابعاد واتحاد اللوازم غير مستلزم لاتحاد الملزوم فلا يثبت
كونها طبيعة نوعية وايضا الوجود طبيعة واحدة ومقتضاها مختلف فانه في الواجب يقتضي التجرد
بخلاف الممكن يقال ماهية الطبيعة الجسمية وان كانت مجهولة لكن قابلية الاتصال
والانفصال معلومة لنا وهذا القدر يكفي في اقامة البرهان على اثبات الهيولى والوجود
ليس من الطبائع النوعية والجنسية بل هو مشكك كما ثبت في العلم الاعلى **فصل**
في ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى لانها لو جردت بذاتها بدون حلولها في الهيولى
فاما ان تكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام والابعاد كلها
متناهية والا امى وان لم تكن الاجسام والابعاد كلها متناهية امكن ان يخرج
من مبدء واحد امتدادان على نسق واحد كانها ساقا مثلث وكلما كانا اعظم كان البعد
بينهما ازيد ازيد الانفراج بينهما بسبب ازدياد امتداد الخطين فلو امتدا الى غير النهاية
لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين الحاصرين هف قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء انا لا نسلم وجود بعد غير متناه بين الخطين نعم يلزم ان يكون التزايد ذاهبا الى

غیر النهایة وکل زیادة ففی متناه علی متناهٍ وهذا کلا بعد فانه لقبول الزیادة
الی غیر النهایة مع ان کل مرتبة من مراتبه فی النظام الغیر المتناهی متناه لا یزید
علی مرتبة اخری تحتها الا بواحدٍ ثم قال وان انتهی احد بیان انه لا یمین بعد غیر متناه
فلیفرض علی الخطین الذاهبین نقطتین متقابلتین ولیصل بینهما بخطٍ یکون وتر الزاویة
التقاطع ولما کان ذهاب الخطین فی زیادة البعد الی غیر النهایة تکون الزیادات علی
ذلک البعد موجودة بغیر نهایة ولیفرض تلک الزیادات متساویة فکلما کان کل
زیادة توجد فی بعد فهی موجودة فیما فوقه فیلزم ان یکون بعد یوجد فیه زیادات
غیر متناهیة بالفعل متساویة فیکون ذلک البعد زائدًا علی البعد الاول بما لا نهایة له
فیکون غیر متناه فیلزم الخلف واعترض علیه المحاکم بان المنع المذکور غیر ساقط فان
اللازم لیس الا وجود زیادات غیر متناهیة متساویة لا وجود بعد مشتمل علی تلک الزیادات
الغیر المتناهیة بل کل بعد فرض فهو لا یزید علی بعد آخر الا بقدرٍ متناهٍ وایضا لا دخل
لحدیث التساوی فی لزوم المحال بل لو ثبت وجود البعد المشتمل علی الزیادات الغیر المتناهیة
ولو علی سبیل التناقص لزم التزاید یلزم الخلف ثم قال ویمکن ان یحقق کلام الشیخ بحیث
لا یرد علیه شبهة فیقال اذا فرضنا نقطتین متقابلتین علی الخطین الغیر المتناهیتین ووصلنا
بینهما بخط یکون وتر الزاویة التقاطع ثم فرضنا بعدا آخر یزید علیه بقدر ثم ابعادا اخر
متزایدة بذلک القدر فکلما امتد الخطان یزید البعد لکن امتداد الخطین الی غیر النهایة
فیکون البعد یزداد الی غیر النهایة لان النسبة زیادة البعد الی زیادة البعد علی البعد الاصل النسبة عدد الزیادات الی
عدد الزیادات ضرورة ان عدد الزیادات کلما یزید یزید البعد بتلک النسبة حیث
فرضت الزیادات متساویة لکن عدد الزیادات غیر متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل
علی الزیادات الغیر المتناهیة المتساویة علی البعد الاصل وایضا کلما یزید عدد الابعاد
یزید ابعد ولما کان تزاید الابعاد بقدر واحد یکون زیادة البعد علی نسبة زیادة عدد الابعاد

فیکون نسبۃ زیادۃ البعد الی زیادۃ البعد کنسبۃ عدد الابعاد الی عدد الابعاد لکنھا
نسبۃ غیر المتناھی الی المتناھی وایضا نسبۃ زیادۃ البعد علی البعد الاصل کنسبۃ زیادۃ
الامتداد علی الامتداد الاصل وھی غیر متناھیۃ ھذا اذا کانت الزیادات متساویۃ
واما اذا کانت متناقصۃ لم یلزم الخلف لان النسبۃ ح لا تکون محفوظۃ وفیہ کلام قد ذکرناہ
فی شرح الھدیۃ السعیدیۃ والوجہ فی تقریر ھذا البرھان ان یقال لو کانت الابعاد غیر
متناھیۃ بالفعل امکن وجود مثلث متساوی الاضلاع ویکون اضلاعہ غیر متناھیۃ
بالفعل فیکون الانفراج بینھما غیر متناہ بالفعل لان زیادۃ الانفراج لازمۃ لامتداد الساقین
وقد سلم ان امتدادھما غیر متناہ بالفعل والانفراج مساوٍ لہ فیلزم عدم تناھی الانفراج
قطعا وبالجملۃ زیادۃ الانفراج بسبب امتداد الساقین من لوازم امتدادھما فلو امتدا الی
غیر النھایۃ بالفعل کان الانفراج بینھما ایضا غیر متناہ بالفعل مع کونہ محصورا بین الحاصرین
وھذا ظاھر جدا علی تقدیر کون زاویۃ الانفراج کمثلثی قائمۃ حتی یکون الانفراج بقدر الامتداد
او ازید من مثلثیھا حتی یکون الانفراج ازید من الامتداد واعلم ان ھذا البرھان انما یدل
علی امتناع الاتناھی من الجھتین الطول والعرض ولا دلالۃ لہ علی امتناع الاتناھی من جھۃ
الطول فقط اذ لا یمکن حینئذٍ فرض الامتدادین علی النحو المذکور مع ان اثبات لزوم
الشکل موقوف علی تناھی البعد فی جمیع الجھات الا ان یقال اثبات الشکل وان توقف
علی تناھی الامتداد من جمیع الجھات لکن عدم تجرد الصورۃ عن الھیولی غیر متوقف
علیہ لان تناھی البعد ولو من جانب یستلزم انفعالہ وھو من لوازم الھیولی وقد یستدل
علی تناھی الابعاد ببرھان التطبیق وبرھان المسامتۃ اما برھان التطبیق فسیجی تقریرہ
فی اواخر الکتاب انشاء اللہ تعالی واما برھان المسامتۃ فتقریرہ انا اذا فرضنا خطا
کخط آب غیر متناہ فی جھۃ ب ونفرض خطا آخر موازیا لہ ولیکن ھذا الخط قطر کرۃ فاذا
حرکنا الکرۃ من الطرف الذی بازاء ب الی آ ب مع ثبات الطرف الآخر یحدث السطح

ویزول الموازاة ولا یتصور ذلک فی الخط الغیر المتناهی اذ المسامتة لو حدثت لکانت فی ای آن یفرض مع نقطة معینة ولا یتصور ذلک الا بالمرور علی ما قبلها وهی مسافة غیر متناهیة لا یتصور قطعها فی الزمان المتناهی واما بیان انه لا سبیل الی القسم الاول فلانها لو کانت متناهیة لاحاط بها حد واحد کما فی الدائرة او حدود کما فی المثلث والمربع وغیرهما من الاشکال فتکون متشکلة لان الشکل هو الهیأة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالمقدار ای السطح او الجسم التعلیمی فذلک الشکل اللازم للامتداد اما ان یکون للجسمیة بذاتها وهو محال والا لکانت الاجسام کلها متشکلة بشکل واحد اعلم انه لو کانت الصورة الجسمیة بنفس ذاتها مقتضیة للشکل لزم تشابه الاجسام فی المقادیر لان الاختلاف المقداری فی الجسم الواحد لا یکون الا بتوارد المقادیر المختلفة علیه کما فی التخلخل والتکاثف واختلاف الاشکال علی الشمعة وفی الاجسام المتصورة لا یکون الا بانفصال بعضها عن بعض وکل ذلک لا یمکن الا بانفعال المادة عن غیرها فیکون للمادة مدخل فیها ولزم ایضا تساوی الاجسام فی هیآت التناهی والشکل لان اختلاف الاشکال یتبع اختلاف المقادیر والتساوی فی المتبوع یوجب التساوی فی التابع وتشابه الکل والجزء من الامتداد فی اللوازم لا بمعنی انهما یشترکان فیها بعد تحققهما بل بمعنی ان الشکل والجزء المفروضین یکونان متشابهین فی المقدار فلو تعاقبا حتی لو فرض اقل قلیل من الامتداد یکون مساویا لاکثر کثیر منه والحق ان هذا الشق یوجب انحصار الصورة الجسمیة فی شخص واحد ذی تشخص خاص ومقدار خاص وشکل واحد بالشخص لان التعدد اثنانیا من قبل المادة فیلزم کون الجسم منحصرا فی ذلک الجسم المشخص بذلک التناهی والشکل الخاصین وهو باطل وبهذا سقط ما قال الامام الرازی انه ان اراد الاستواء فی الاشکال مطلقا فهو غیر لازم اذ لا یلزم من الاشتراک فی العلة الاشتراک فی المعلول اذ یجوز ان یکون هناک مانع خارجی من حصول ذلک الشکل

كما في المركبات فانها تختلف عنها اشكال البسائط وان اريد الاستواء في الشكل
الطبيعي فسلم ولم يتحقق لان الشكل الطبيعي للبسيط الكرة وجه السقوط ان ما ذكره انما هو من
توابع المادة وقد فرض تجردها عنها وذلك لان المانع ان افاد اختلاف الشكل
فهو مادي كما ان المانع من حصول شكل الكرة في المركب اعني التركيب من العوارض
المادية والا فهو ليس بمانع وايضا المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والتزامه يوجب
ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة مع ان الامر ليس كذلك واشتراك جميع الاجسام
في اقتضاء الكروية ليس التزام اشتراكها في الشكل ثم على تقدير اشتراك جميع الاجسام
في شكل الكرة لا معنى لاختلاف مقاديرها بل يلزم استواؤها على مقدار معين وبالجملة
لا تتصور التعدد والتغاير في الامتداد الا بعد تحقق المادة فالمحال اللازم من كون
ذات الجسمية مقتضية للشكل امر واحد في الحقيقة وهو نفي التعدد ويلزمه التشابه في المقدار
والشكل والكلية الخبرية او بسبب لازم للجسمية وهو محال لما مر انفا او بسبب امر عارض
لها وهو ايضا محال والا لامكن زواله اي زوال ذلك الشكل اذ العارض الذي حصل
الشكل من قبله يمكن زواله فامكن ان يتشكل بشكل آخر فتكون قابلة للانفصال
وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة الظاهر ان يقول فهو مقارن
للهيولى اذ المقارنة اعم من ان يكون بطريق التركيب او الحلول واعلم انك قد عرفت
ان اختلاف المقدار والشكل لا يخلو اما ان يكون في الاجسام المتعددة او في الجسم
الواحد والاول لا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض والثاني انما يكون بتوارد المقادير
المختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف وكما في اختلاف الاشكال على الشمعة ومحل كل
تقدير لا بد عن الانفصال الذي هو من لواحق المادة فلا يرد ما قال الامام الرازي
انا لا نسلم ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال كان قابلا للفصل والوصل فان الشمعة
قابلة للاشكال من غير طريان الفصل عليها اذ ليس الغرض لزوم قبول الانفصال على التعيين

بل لزوم احد الامرين اما الانفصال او الانفعال فتكون الصورة العارية عن المادة
مقارنة لها هف قد يقال الحجة منقوضة بالفلك فانه ذو طبيعة واحدة وشكله يقتضي
طبيعة وليس شكل الجزء المفروض من الفلك كشكل كله فقد جوز تم اختلاف الشكل
في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه بل هذا يجري في البسائط العنصرية ايضا واجاب
عنه الشيخ في الاشارات بانه فرق بينما نحن فيه وبين الفلك وغيره من البسائط لان
الفلك ذو مادة وموادها الكل والجزء مختلفتان فالفاعل فيه وان كان واحدا لكن اختلاف
القابل اوجب الاختلاف في شكل الكل والجزء وانما قلنا ان مادتي الكل والجزء
مختلفتان لان الصورة النوعية لما اوجبت لمادة الفلك المقدار المعين والشكل المعين
وجب ان لا يكون للجزء المفروض صورة الكل والا لبطل كون الكل كلا والجزء جزءا فوجد
في الفلك مانع من ان يقبل جزؤه المفروض صورة كله وكذا الحال في البسائط العنصرية
واما المقدار المجرد عن المادة فليس هناك الا طبيعة مقدارية واحدة فلا يقتضي الاختلاف
بالكل والجزء وليس بينهما علة فاعلة ولا مادة قابلة حتى يمكن الاختلاف واعترض عليه الامام
الرازي بانكم اسندتم اختلاف الشكل في جزء الفلك وكله الى اختلاف مادتيهما فنحن
نسوق الكلام في مادتيهما ونقول مادتا الكل والجزء اما متحدتان فلا وجه لكون احديهما مادة
للكل والاخرى للجزء واما مختلفتان فنتكلم في سبب اختلافهما فان انتهت السلسلة الى
مادة واحدة عاد المحذور والا يلزم التسلسل في الجواب ان اختلاف الصور والاشكال بسبب
اختلاف المادة واما المادة فهي مختلفة بذاتها وتختلف غيرها من الاعراض المادية
والصور بها كالزمان يقتضي التقدم والتاخر لذاته والزمانيات بواسطته فلذلك
احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى المادة والمادة لم تحتج الى غيرها

فصل

في ان الهيولى لا تجرد عن الصورة

لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات وضع الوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية ومنها

حال الشئ بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبته الى الخارج وهى المقولة وسنها ما هو
جزء المقولة والمراد ههنا المعنى الاول والحاصل ان الهيولى المجردة اما ان تكون ذات
وضع بالذات اى قابلة للاشارة الحسية بانه ههنا او هناك او لا تكون ذات
وضع بالذات لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة
اما انه لا سبيل الى الاول فلانها آح اما ان تنقسم او لا تنقسم لا سبيل الى الثانى لان كل ما له
وضع بالاستقلال فهو منقسم اى قابل للانقسام سواء كان منقسما بالفعل او بالقوة على
ما مر فى نفى الجزء الذى لا يتجزى ولا سبيل الى الاول لانها آح اما ان تنقسم فى جهة واحدة
فقط فتكون خطا جوهريا لا استقلالها وعدم انقسامها الا فى جهة واحدة او فى جهتين
فقط فتكون سطحا جوهريا لا استقلالها وانقسامها فى جهتين او فى جهات فتكون جسما
اعترض عليه المحاكم بانه ان كان المراد بذات الوضع فى تردد البرهان ذات الوضع بالذات
فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع فى نفسها ولا
من الصورة بل من شئ آخر وان كان المراد بها ذات الوضع على الاطلاق فالدليل
لم يدل على بطلانه لانا لا نسلم ح انها لو كانت منقسمة فى جميع الجهات كانت جسما وانما
يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض السارية فى الهيولى
المجسمة منقسمة فى جميع الجهات وليست اجساما واجاب بان الهيولى لو كانت
ذات وضع بالغير كان ذلك الغير اما جسمية او فى جسمية لانه لا بد ان يكون هناك ذات
وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهيولى وضع فى حد ذاتها ولم يكن ثمة ما له وضع فى حد
ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع اصلا ح ان انقسم ذلك الغير فى جميع الجهات كان
جسمية والا كان نقطة او غير ها فى جسمية فلا تكون الهيولى مجردة وبهذا ظهر ان ما ذكر كما يدل
على ان الهيولى المجردة لا تكون ذات وضع بالذات كذلك يدل على انها لا تكون ذات وضع
مطلقا وكل واحد منها باطل اعلم ان كون الهيولى خطا او سطحا او جسما مختلف فى نفسه
باطل ۱۲

فانک قد عرفت ان الهیولی لا استداد لها فلزوم کونها ممتدة و منقسمة بوجهین الوجوه
خلف باطل ولذا قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات الهیولی لو کانت ذات وضع
بانفرادها لکانت جسماً او نقطةً او سطحاً و کلها باطل فکونها ذات وضع بانفرادها
باطل و بطلان کونها احد هذه الاشیاء یتبین من تصور ماهیاتها فان الجسم و الخط و السطح
لکونها متصلة بالذات قابلة للانفصال تکون محتاجة الی الحامل فهی غیر الحامل و النقطة
لا یمکن ان تکون الا حالة فی غیرها و الا لکانت جزءاً لا یتجزی و الحامل لا یکون حالاً
فهی لیست بنقطة و قرر المحاکم بان الهیولی لو کانت ذات وضع بالذات فاما ان تکون
منقسمة فی جمیع الجهات فتکون فی حد ذاتها ذات حجم سار فی سائر الجهات فتکون
جسماً و قد فرضت هیولی و اما ان لا تکون منقسمة فی جهة من الجهات فتکون مقطعاً
لامتداد الاشارة سواء انقسمت فی جهة آخری او لم تنقسم اصلا فلا تکون ذات وضع
بالذات و مشاراً الیها کذلک هف و بهذا ظهر انه لا حاجة الی البطلان کونها احد هذه الامور
کما فعله المص لکن لما لم یکن تعین الطریق واجباً علی المناظر قال اما انه لا یجوز ان یکون
خطاً جوهریاً فلان وجود الخط علی الاستقلال محال لانه اذا انتهی الیه طرفا السطحین
فاما ان یجب ملاقیهما او لا یجب لا جائز ان لا یجب و الا لزم تداخل الخطوط و هو محال
لان کل خطین مجموعهما اعظم من الواحد و التداخل یوجب خلافه هف یعنی ان الخط الجوهری
اذا انتهی الیه طرفا السطحین فان لم یکن ذلک الخط حاجباً عن تلاقی ذینک الطرفین
یلزم تداخل الجواهر المتحیزة بالذات و هو محال لعدم بقاء الامتیاز بین المتداخلین فلا
تداخل للاعراض لتغایرها باعتبار المحل فاذا فرض انتهاء طرفی السطحین الی الخط الجوهری فالتداخل انما یکون
بین الجواهر المتحیزة بالذات اعنی السطحین و الخط الجوهری لان الاطراف متداخلة فی محالها ضرورة
انها لیست امراً واقعة فی النهایات بل هی عبارة عن النهایات الحالة و الحلول
ملزوم للتداخل فلا یرد انه لا استحالة فی تداخل الخطوط فی العرض اذ لا مقدار لها فی تلک الجهة

نعم يمنع تداخل الخطوط فی جانب الطول لتقدرها فی تلک الجهة لکن لا کلام فی اجتماعها
فی الطول انما الکلام فی اجتماعها فی العرض ولا جائز ان یجب والا لانقسم الخطان الجهتین
لان ما یلاقی من احدهما غیر ما یلاقی الآخر وهو محال واما انه لا جائز ان یکون سطحا فلانها
لو کانت سطحا فاذا انتهی الیه طرفا المسمین فاما ان یجب تلاقیهما او لا یجب وکل منهما باطل
اذ یلزم ههنا علی الشق الاول انقسام السطح فی جانب العمق مع ان السطح لا امتداد
فی تلک الجهة وعلی الثانی یلزم تداخل الجواهر المتحیزة بالذات اذ المفروض ان السطح
جوهر علی ما مر فی الخط واما انه لا یجوز ان یکون جسما فلانها لو کانت جسما لکانت مرکبة
من الهیولی والصورة قد علمت ان هذا کله تطویل بلا طائل والاولی فی ابطال
هذا الشق ان یقال الهیولی علی هذا التقدیر ان لم تنقسم اصلا تکون نقطة وان انقسمت
فی جهة واحدة تکون خطا وان انقسمت فی جهتین تکون سطحا وان انقسمت فی الجهات
تکون جسما وهذه الشقوق باسرها باطلة اما کونها نقطة فلانها لا تکون وجودها الا حالة
فی غیرها والا لزم الخبر الذی لا یتجزی واما کونها خطا او سطحا او جسما فلان هذه الاشیاء
متصلات قابلة للانفصال وکل ما هذا شانه فهو مفتقر الی مادة حاملة فلزم الخلف ولما انه لا سبیل
الی الثانی فلانها اذا کانت الهیولی مجردة عن الصورة وکانت غیر ذات وضع
مطلقا فاذا اقترنت بها الصورة الجسمیة تکون ذات وضع البتة لان المرکب من
الهیولی والصورة جسم وکل جسم ذو وضع فاما ان لا تحصل الهیولی المقترنة بالصورة فی
جزء اصلا او تحصل فی جمیع الاحیاز او تحصل فی بعض الاحیاز دون بعض والاول
والثانی محالان بالبداهة والثالث ایضا محال لان حصولها فی کل من الاحیاز مکرر
لاستوائها ونسبتها الی جمیع الاحیاز والصورة لا تقتضی الا حیزا مطلقا فلو حصلت فی
بعض الاحیاز دون بعض یلزم الترجیح بلا مرجح وهو محال فان قلت یجوز ان یکون
للهیولی المجردة عن الصورة الجسمیة صورة نوعیة مانعة عن قبول الصورة الجسمیة

فلا يلحقها الصورة الجسمية اصلا يقال الهيولى المجردة عن الصورة ان لم تقبل الصورة الجسمية
بالنظر الى نفس ذاتها فلا تكون هيولى بل تكون جوهرا مفارقا عن عالم الاجسام وان
قبلت الصورة بالنظر الى نفس ذاتها فلحوق الصورة ممكن لها بحسب نفس ذاتها ولا يلزم
من فرض الممكن محال وعروض الجسمية لها بعد فرض تجردها مستلزم للمحال واما استلزام
الممكن بالذات للممتنع بالذات كما في استلزام عدم العقل الاول لعدم الواجب فليس
الا لكون عدمه ممتنعا بالغير اعني وجود الواجب واما بالنظر الى ذاته فلا يستلزم محالا ولا
لم يكن ممكنا بالذات وههنا اذا انظر الى الهيولى المجردة في حد ذاتها من غير نظر الى صورة
ما نفعة وفرض لحوق الصورة الجسمية ايا ما يلزم المحال وايضا الكلام ههنا في هيولى الاجسام
بل هي مجسمة او مجردة ثم تجسمت فالجوهر الذي لا يمكن ان يلحقه الصورة ليس مما يتعلق بالبحث
عنه غرض لانه ليس مادة للاجسام والكلام انما هو في مادة الاجسام وهي لا يمكن ان تتجرد
عن الصورة والا يلزم ما الزم واورد في هذا المقام وجوه **الاول** ان الدليل يجري في
انقلاب بعض العناصر بعضا كجزء من الماء اذا انقلب هواء فيلزم ان لا يصح الانقلاب
وذلك لان الماء اذا صار هواء اقام ان يحصل في جميع اجزاء حيزه الهواء او في جزء
من حيزه اولم يحصل في شيء منه والاول والثالث محالان بالبديهة والثاني مستلزم للترجيح
بلا مرجح وجاوب بمنع المقدم بقوله ولا يلزم الترجيح بلا مرجح على هذا بان الماء اذا انقلب

هواء اوعلى العكس صار المنقلب اولى بموضع لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق
فلا يكون ترجيحا بلا مرجح حاصله اختيار الشق الثاني وما قلتم من لزوم الترجيح بلا مرجح
قلنا مسلم لان الوضع السابق للمنقلب في صورة الانقلاب معد لكون المنقلب اليه في الحيز
المعين لان المنقلب ان خرج عن حيزه بالقسر قبل الانقلاب الى حيز المنقلب اليه
وهناك فسدت صورته ولحقت صورة المنقلب اليه فصار ذلك الموضع اولى والاولوية
كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بسبب حصوله في ذلك الحيز قبل الانقلاب فحصوله فيه

بل الانقلاب مرجح لحصوله فيه بعده وان لم يخرج بل فسد في حيزه بسبب من الاسباب
فلا محالة يكون ذلك الحيز قريبا من بعض احياز الحيز المنقلب اليه وبعيدا من بعضها
فبعد الانقلاب يحصل في حيز القريب من ذلك الحيز فيكون القرب مرجحا لحصوله في
ذلك الحيز ولا يمكن مثل هذا القول في الهيولى المجردة لانه لا وضع سابق هناك لتقرر
تحيزها **الثاني** ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية مع انه لا يخلو
عن احداها فلم لا يجوز ان يكون الهيولى بعد الاقتران بالصورة غير واجبة الحصول في
حيز بعينه لكنها تحصل في احدى الاحياز والجواب ان كل صورة نوعية مسبوقة بصورة
اخرى معدة للهيولى في قبول الصورة اللاحقة ولا كذلك الهيولى الخالية فظهر الفرق **الثالث**
انه يجوز ان يكون المرجح لحيز خاص اتصاف الهيولى العارية باوصاف تتعاقب بعضها
بعضا والجواب ان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف لنسبتها مع تلك الاوصاف
الى جميع الاحياز والاوضاع واحدة والا لم تبق مجردة فثبت ان هيولى الاجسام اعني
المقترنة بالصورة لا تتجرد عنها واما انه هل يجوز ان توجد هيولى مجردة دائما او لا فذلك بحث
آخر وليس على الطبيعي ابطاله وانما هذا على ذمة الالهي

فصل في اثبات الصورة

الصورة النوعية اعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية
مقومة للهيولى كالجسمية وليست مقومة للجسمية لكونها متحصلة الذات لما عرفت
انها طبيعية نوعية وبهذه الصورة تختلف الاجسام انواعا ولذا يسمى صورة نوعية وقد
تسمى بالطبيعية لكونها مبدأ للآثار الخاصة المختصة بالانواع وبالقوة ايضا باعتبار تاثيرها
في الغير وكما لا يصير الجنس بها نوعا محصلا والدليل على وجودها بنية بقبول الاشكال
اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون البعض سواء كان مكانا كما في غير الفلك
المحيط بالكل او وضعا كما في الفلك المحيط وكذا اختلاف الآثار الخاصة كبرودة الارض وحرارة النار مثلا وبالجملة اختلاف
الاجسام في الاحياز والاوضاع والمقادير والاشكال من الكيفيات مما لا ينبغي ان يشك فيه

وليس اختلاف تلك الآثار لامر خارج يعني ان مبادي تلك الآثار ليس امرا خارجا
عن نفس ذوات الاجسام لانا نعلم بالضرورة ان الارض تثقيله مائلة بطبعها الى المركز
والنار خفيفة مائلة بطبعها الى المحيط فلا بد وان يستند تلك الآثار الى امور في ذاتها
فاما ان يقال ان تلك الآثار مستندة الى الهيولى وذلك باطل لان الهيولى
قابلة محضة تصح ان تكون فاعلة وايضا هيولى العناصر واحدة بالشخص لا تصلح ان تكون مبدأ
لتلك الآثار المختلفة والى هذا اشار بقوله ولا للهيولى واذا لم تكن تلك الآثار مستندة
الى امر خارج عن حقيقة الجسم ولا الى هيولاه فح اما ان يكون للجسمية العامة المشتركة
بين العناصر والافلاك او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشتركت الاجسام
كلها في ذلك مع ان الاجسام مختلفة في الاحياز والاوضاع والكيفيات فتعين الثاني
وهو ان يكون اختصاص بعض الاجسام ببعض الامكنة والاوضاع وغيرها من الآثار
دون البعض لصورة اخرى منوعة للاجسام ومحصلة لها انواعا وهو المطلوب اعلم ان ههنا
كلاما من وجوه منها انه يجوز ان يكون منشأ اختلاف الآثار في الاجسام امرا خارجا
عن الاجسام مفارقا لها فان قيل لنسبة المفارق الى جميع الاجسام على السوية فكيف
يكون منشأ لاختلاف الآثار يقال لا نسلم ان نسبة المفارق الى جميع الاجسام على السوية
لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون البعض في الجواب
ما اشرنا اليه انا نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما تصدر عن الاجسام لنفسها فالاحراق
انما هو من النار والترطيب انما هو من الماء فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية
لم يصدر تلك الآثار عنها فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدء لتلك الآثار ومنها انه لم لا يجوز
ان يكون مبادي تلك الآثار اعراضا والعرض قد يكون مبدءا لاثر كالميل للحركة والحرارة
في الحديد للحمية للحرق ولا ينفع القول بكونها معدات لجريان مثل هذا فيما سميتموها صورا
ومنها ان الآثار مختلفة بعضها من باب الاين وبعضها من باب الكيف وذلك من سائر الاعراض

فكيف تكون الصورة النوعية الواحدة مصدرا لامور مختلفة فان الكثير لا يصدر عن
الواحد والجواب ان القدر المسلم ان الكثير لا يصدر عن الواحد المحض واما صدوره عن الواحد
اذا انضم اليه جهات مختلفة فلا مضايقة فيه ونفس الصورة ذات جهات وباعتبار تلك
الجهات تكون مصدرا لامور مختلفة فهي تقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتاثر عن الغير
بحسب المادة وحفظ الاين بشرط حصول الجسم في حيزه والعود اليه بشرط خروجه عن الحيز
وبهذا ما قال الامام الرازي ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي
استناد الصور الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات
الى اختلاف استعداد في مادتها المشتركة بسبب الصور السابقة وفي الفلكيات الى
اختلاف قوابلها في الماهيات يقال لم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير شرط
الصور واجاب المحقق الطوسي بان لآثار الاجسام واعراضها مبادي موجودة في
الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادي مبادي اخر فيها حتى يلزم التسلسل
لجواز استناد تلك المبادي الى المفارق وامتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق
ولا يجوز ان يكون صدور الاعراض المذكورة للاستعدادات والمواد لان الاستعدادات
تزول عند حصول الكيفيات والآثار فلا يمكن ان تكون منوعة والمواد لا تكون فاعلة
واعلم انه قد ذهب المتالهون كافلاطن الالهي وحكماء الفرس على ما حكى الشيخ المقتول
الى ان لكل نوع من الافلاك والبسائط العنصرية ومركباتها ربا مدبرا لذلك النوع
وهو الغاذي والمنمي والمولد لاستحالة صدور تلك الافعال المختلفة المتضادة عن فحوى البسيط
عادة للشعور على ما زعمت المشائية بل ينسبون جميع ذلك الى تلك الارباب ويقولون
ان الترتيب العجيب الواقع في عالم المحسوسات ظلال الاشراقات عجائب المناسب
ولطائف الترتيب في تلك الارباب النورية القاهرة وذلك الرب المدبر هو العقل
لقولهم ان في عالم العقل انسانا كليا اي نورا قاهرا فيه اشعة متناسبة يكون ظلها في الاعيان

وعنوا القولهم كلي ان نسبته فيضانه الى اشخاص الانسان الموجودة نسبة متساوية
فكانه الكلي اي الاصل لا ان نفس تصوره غير مانع عن وقوع الشركة كما فهم اتباع
المشائية من قولهم واعترضوا عليه بانه كيف يكون موجوداً في الخارج اذ الوجود
يلزم التشخص وقد جاء في الحديث النبوي عليه افضل الصلوات واكمل التحيات
اشارة الى ذلك فافهم ولما فرغ عن بيان التلازم بين الهيولى والصورة
اراد ان يبين كيفية التلازم بينهما فقال هداية اعلم انه اذا ثبت ان الصورة جسمية
كانت او نوعية غير منفكة عن مادة قابلة بل مفتقرة اليها افتقار المعلول الى العلة
القابلة وان المادة لكونها استعداداً محضاً وقوة صرفة غير متحصلة بنفسها بل تحتاج
الى محصل يحصل ذاتها ثبت انهما متلازمان وقد تقرر عندهم ان التلازم انما يكون
بين العلة الموجبة ومعلولها او بين معلولي علة ثالثة موقعة للارتباط الافتقاري
بينهما والاصح وجود احدهما بدون الآخر ولا يكون بينهما تلازم بل مجرد مصاحبة
اتفاقية وما يظن من امر المتضايفين كالابوة والبنوة ان بينهما تلازماً بلا علاقة العلية
وحاجة احدهما الى الآخر فاسد لان المتضايفين الحقيقيين كل منهما محتاج الى
ذات الآخر فالابوة محتاجة الى ذات الابن والبنوة الى ذات الاب والمتضايفين
المشهورين كالاب والابن جزء كل منهما اعني الوصف محتاج الى جزء الآخر اعني الذات
اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يخلو بينهما اما ان يكون احدهما علة للآخر او يكون كلاهما معلولي
علة ثالثة موقعة للعلاقة الافتقارية بينهما اما كون الهيولى علة للصورة فباطل قطعاً
ضرورة ان الهيولى ليست علة للصورة لانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة
لا قبلية ذاتية ولا قبلية زمانية اما الثاني فظاهر مما سبق واما الاول فلانها لو كانت متقدمة على الصورة
تقدماً ذاتياً لكانت موجودة متشخصة قبل الصورة مع ان الصورة علة لوجود الهيولى
والعلة الفاعلة للشيء يجب ان تكون موجودة قبله ولو قبلية ذاتية وايضاً الهيولى

لها قوة القبول والاستعداد وليست الاجزاء مستعدة من حيث هو مستعد
وما هو بالقوة لا يكون سببا لشئ بالفعل واما كون الصورة علة للهيولى فباطل لما
قال والصورة ايضا ليست علة مطلقة ولا آلة ولا واسطة للهيولى الشخصية ولا المطلقة
اما الاولى فلان الواحد بالعموم لا يصلح لذلك وكيف يسوغ ان يكون تشخص المعلول
وتحصله اقوى من تشخص العلة وتحصلها وحكم المتوسط في وجوب وحدته بالعدد حكم العلة
الجاعلة فانه اذا كان المتوسط مبهما لا تعين التاثير فضلا عن الاثر واما الثانية
فلان جاعل الطبيعة او آلتها او واسطتها هو الجاعل للفرد اذ آلته او واسطته لان الطبيعة
لا تصدر مرتين مرة مطلقة ومرة متشخصة بل انما يصدر متشخصة من جاعل متشخص لكن
العقل يلاحظها ملاحظتين تارة من حيث هي وتارة من حيث التشخص فلا يكون جاعل
الطبيعة غير جاعل الشخص نعم هناك مغايرة في لحاظ العقل واعتباره وقد بين المص
وجه عدم كون الصورة علة مطلقة او آلة او واسطة بقوله لان الصورة انما يجب
وجودها مع الشكل او بالشكل اعلم ان التناهي والتشكل من توابع الهيولى والجسمية ليست
علة لهما فهما غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشئ فهو اما معه او متقدم
عليه فالتناهي والتشكل اما مع الجسمية او متقدمان عليها الشكل لا يوجد قبل الهيولى
بل اما معها او متاخر عنها اذ الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل لانها لا يحصلان الا من
جهة المادة فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الشكل لتقدمها
على الهيولى المتقدمة على الشكل والمتقدم على المتقدم على الشئ وكذا المتقدم على ما مع الشئ متقدم عليه بخلاف
ما مع المتقدم على الشئ اذ لا يجب ان يتقدم على الشئ كما سيجئ انشاء الله تعالى هذا خلف
وقد اورد الامام الرازي ههنا معارضة ومنعا اما المعارضة فهي ان الشكل صفة
حاصلة بسبب احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار فهي متاخرة عن الحدود والمحيط
عن المقدار المتاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة فاجاب عنه المحقق الطوسي بان

هذا البيان انما يفيد تاخر التشكل عن ماهية الصورة والذي ندعيه عدم تاخر التشخص
عن الصورة المشخصة من حيث انها مشخصة واما المنع فبوجوه ان ماذكرتم من ان الجسمية ليست
علة للتناهي والتشكل فهما غير متاخرين عنهما فان ما لا يكون متقدما على الشيء بالعلية
لا يلزم ان لا يكون متقدما عليه بوجه آخر فان التقدم بالعلية اخص من التقدم
المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فيجوز ان تكون الجسمية متقدمة عليهما بوجه
آخر اعني التقدم بالطبع وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية واجاب عنه المحقق الطوسي
بان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انما تنفك عنهما من حيث
الوجود فقط ومعناه ان الصورة المشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا بعد ان يحتاج الشيء
في تشخصه الى ما تاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي
والتشكل غير متاخرين عن الصورة المشخصة من حيث هي مشخصة وان كانا متاخرين
عن ماهيتها واذا ثبت ان الهيولى ليست علة للصورة ولا الصورة علة للهيولى فلا بد ان
يكونا معلولي علة ثالثة موجبة لهما والا لم يكونا متلازمين كما قال فاذن وجود كل منهما
عن سبب واحد منفصل مفارق عن الاجسام ولواحقها وذلك السبب المنفصل
يقيم الهيولى بماهيتها الصورة فالصورة بما هي هي شركية لعلة الهيولى وتتمم امر العلية بهما جميعا
وليستحفظ المادة بمجموع العلة المفارقة وماهية الصورة تعاقب افرادها عليها والى
هذا او ما بقوله وليست الهيولى غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا تقوم
بالفعل بدون ماهية الصورة ولا تنعدم الهيولى بانعدام الصورة المعينة لان الصورة
المعينة لا تفارقها الا بصورة اخرى تعاون المفارق على اقامة الهيولى ولا استبعاد
في ان يكون مجموع شيئين احدهما بالعينة والآخر لا بعينه علة لوجود امر كما يسيك
سقفا معينا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها وهذا المجموع لا يبطل
ببطلان الصورة المعينة بل انما يبطل اذا بطلت العلة المفارقة والصورة من حيث هي

صورة واذا انعدمت الصورة المعينة وحصلت بدلها صورة اخرى يكون المجموع
موجودا بالعلة المفارقة والصورة من حيث هي صورة فان قلت مجموع العلة المفارقة
والصورة من حيث هي صورة واحد بالعموم فكيف يصح ان يكون علة للواحد بالشخص
اعني الهيولى يقال كون الواحد بالعموم المستفاد وحدة عمومية لواحد بالعدد علة للواحد بالعدد غير مستبعد الفساد
وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستفاد بالواحد بالعدد وهو المفارق فان المفارق علة
موجبة للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنها اعني افراد الصورة التي تتعاقب
وتتوارد على الهيولى وليست الصورة ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا انها
لا توجد بدون المحل المفتقر الى الهيولى وايضا قد سبق ان الهيولى محل والصورة حال
وقد تقرر عندهم ان تشخص الحال من دون تشخص المحل محال فالهيولى تفتقر الى الصورة
المطلقة في بقائها والصورة من حيث نسخ الفردية والمراد به مرتبة الماهية النوعية
متشخصة بأي تشخص كان اذ خصوصية الفردية ملغاة مفتقرة الى الهيولى في تشخصها
من غير لزوم دور لان الصورة من حيث هي صورة متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها
ومن حيث هي متشخصة ومتشكلة متأخرة عن الهيولى لان الهيولى علة قابلة لتشخصها وتشكلها
واعلم انه قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان كل واحد من الهيولى والصورة
يتشخص لا اخرى وهذا لا يقتضي الدور لان ذات كل منهما علة لتشخص الاخرى ثم اورد
بان تشخص كل منهما بذات الآخر يتوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر
وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق
غير موجود وما ليس بموجود لا ينضم اليه غيره واجاب بمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود
الى الماهية لا يتوقف على كون واحد منهما موجودا فكذا ههنا وقال المحقق الطوسي تشخص الهيولى
بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تتعين هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لا من جهة انها
هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما وتشخص الصورة بذات الهيولى غير معقول لوجهين الاول

ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه
الصورة لا تقبل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هى هيولى بخلاف الهيولى
فانها تقبل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى
يكون من حيث هى هذه الهيولى لا من حيث هى مطلقة والثانى ان ذات الهيولى هو حقيقة
القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص بلى قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له
اشخاص كثيرة فذلك النوع انما تشخص بالمادة اى تشخص بها من حيث هى قابلة
للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هى فاعلة لذلك بل الفاعلة هى الاعراض
المكتنفة بها كالاين والوضع ومتى واشباهها المساة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة بالهيولى
المعينة من حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هى فاعلة
لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من الغوامض وقد بينا وجه غموضها فى شرح الهدية السعيدية
وفى رسالة مفردة لنا فى هذه المسئلة بما لا مزيد عليه من اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها ثم قال
واما قول الفاضل الشارح الشئ المطلق غير موجود فغير صحيح وذلك لان الشئ المطلق يمكن
ان يوخذ لا بشرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق والاول موجود فى
الخارج والعقل والثانى موجود فى العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه
غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح لانها امران عقليان
ولا يصح الحاق الامور الخارجة من حيث هى خارجية فى احكامها بالامور العقلية من حيث هى
عقلية بقى ههنا كلام وهو ان الهيولى والصورة متلازمتان فى الارتفاع ضرورة انه يلزم
من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فكيف يكون احدهما متقدما على الآخر والجواب انهما وان تلازمتا
فى الرفع لكن رفع العلة متقدم على رفع المعلول كما ان ايجاب العلة متقدم على ايجاب المعلول
ولعلك قد تفطنت بما وجهت ان الدليل كما يدل على تقدم الصورة على الهيولى وكونها
شركية للعلة فى العنصريات كذلك يدل على ذلك فى الفلكيات وان كان بادى الراى يجوز كونها

علة مطلقة لها وذلك لان الصورة بما هي مطلقة مبهمة لا تصلح لان تصير علة للمبهمة المشخصة فان تعيين المعلول وابهام العلة مما يابى عنه الفطرة السليمة بل ان كانت علة كانت علة بما هي متشخصة متشكلة والشكل لا يتاتى الا من قبل المادة فاذن هي شريكة للسبب المفارق **فصل في المكان** اعلم ان الشئ قد يتصور اولا بالعارض فيبحث عن وجوده قبل تحقيق ماهيته فالمكان يتصور اولا بما يسكن فيه الجسم او السيال وغيره وينتقل منه الى ما فيه ثم يتكلم في ان ما هذا شانه اى شئ هو فنقول وجوده ضروري دان انكر بعض الناس اثبت البعض وجوده في المتوهم لا في الخارج وقد بلغ قوة امره الى ان العامة يستحيلون وجود شئ لا في مكان ثم ان العامة قد يطلقون المكان ويريدون به ما يكون الشئ مستقرا عليه كالارض للسرير وقد يريدون به الحاوي للشئ كالدن للشراب وبالجملة ما يكون فيه الشئ وان لم يستقر عليه فالسهم النافذ في الهواء في مكان عندهم وقد اختلفوا في ماهيته اختلافا عظيما لكن الظاهر من كونه بحيث يسع الجسم او السيال معه غيره وكونه بحيث ينتقل الجسم منه واليه احتمالان الاول ان يكون بعدا والثاني ان يكون سطحا اذ غيرهما لا يمكن فيه ذلك ولذلك رد بينهما وقال وهو اما الخلا اى البعد المصنف ١٢ اعلم ان القائلين بالبعد قالوا ان بين غايات الاناء الحاوي للماء مثلا ابعادا مفطورة ثابتة تتعاقب عليها الاجسام المصورة في الاناء وزعموا ان الفطرة تحكم به ولذا سموه بالبعد المفطور لكنهم افترقوا فرقتين اصحاب البعد المجرد واصحاب الخلا فالاولون يمنعون من ان يبقى هذا البعد فارغا عن الشاغل بل يوجبون ان لا يخلى عن ما لي الا عند لحوق ما لي والآخرون يجوزون كونه خاليا او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوي اعلم انه لما لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع الجهات حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في الجهات كلها او في جهتين

فامتناع التداخل ليس الا لعظم وامتناع الموجب لفرض الانقسام وهو المقدار وما بعد
دون ما يليه اذ لا امتداد لها فلا بداتها وبالجملة امتناع التداخل ليس الا لاستلزامه مساواة
الجزء مع الكل فلا يمتنع فيما ليس له عظم وامتداد فستبان ان التداخل في الابعاد مطلقا
محال فان قلت لو كان المكان عبارة عن السطح لزم ان لا يكون بعض الاجسام وهو الجسم
المحيط بالكل مكان قلت مبناه على ان لكل جسم مكانا مع ان هذا حكم الوهم لحكمه بان كل
موجود مشار اليه نعم لكل جسم حيز كما سيصرح به اهـ **فصل في الخبر** اعلم ان الحيز
عند القائلين بكون المكان هو السطح اعم من المكان لانه ما به يمتاز الجسم عن غيره
في الاشارة فان كان الجسم ذا مكان كان حيزه مكانه وان لم يكن كذلك كالفلك
المحدد للجهات اذ ليس فوقه جسم يحويه حتى يكون سطحه الباطن مكانه فحيزه وضعه الذي
به يمتاز عن سائر الاحياز وعند القائلين بالبعد موجودا كان او موهوما نفس المكان
وما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان المكان عند القائلين بالحيز غير الحيز
وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو المعتمد عليه المتمكن كالارض
للسرير وما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله كان خلاء
كذا نقل الكوزلماري وانا عندنا الشيخ والجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي
الماس للسطح الظاهر من المحوي ليس بشيء لان اصحاب الحيز قد صرحوا ان المكان هو الفراغ
الموهوم كما تبين مشروحا بهذا التصريح وقد قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ما نفهم منه ان الجسم
اعم من المكان وان كل جسم له حيز طبعي فان كان له مكان فحيزه مكانه اذا عرفت
هذا فاعلم ان كل جسم فله حيز طبعي وذلك لانا لو فرضنا عدم تاثير القوة سراي لو خلي الجسم
بطبعه يعني ان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يكون خارجا عنه من الامور الخارجة
كالمكان في حيز معين ضرورة انه لا يمكن وجود جسم الا في حيز ولا يتصور حصوله في جميع الاحياز
معا وذلك الحيز اما ان يستحقه الجسم لذاته اي لامر داخل في ذاته مختص به او لقاسر

ای خارج عنہ لا سبیل الی الثانی لانا فرضنا عدم القوۃ اسر لیعنی وقد فرضنا الجسم
خالیاً عن الامور الخارجۃ فلا یمکن ان یکون حصولہ فی ذلک الحیز مستنداً الی امر خارج
عنہ اذ الامر الخارج سواء کان قاسراً او فاعلاً لیس لہ اقتضاء الحیز المعین من دون
مداخلۃ امر داخل فی الجسم ولیس فی ذلک الامر الداخل الیہ ولی اذ الیہ ولی تابعۃ فی التحیز
للجسمیۃ وایضاً ہی قابلۃ مخصصۃ ولیست مقتضیۃ لشیء ولا الصورۃ الجسمیۃ لاشتراکہا فی جمیع
الاجسام فلو کانت مقتضیۃ لہ لزم اشتراک جمیع الاجسام فی ذلک الحیز وایضاً لو نسبتہا
الی جمیع الاحیاز علی السواء فکیف یقتضی معیناً منہا فتعین الاول وہو ان یکون حصولہ
فی ذلک الحیز مستنداً الی امر داخل فی ذات الجسم مختص بہ فاذن انما یتحیز بطبعہ و
ہو المطلوب فیکون ذلک الحیز طبیعیاً لہ ولو فرض خروجہ عنہ وحصلہ عادا الی ذلک الحیز
باقتضاء طبعہ علی اقرب الطرق وہہنا کلام من وجوہ الاول ان تاثیر الفاعل انما ان
یکون من الامور الخارجۃ المفروض خلوہ عنہا ام لا علی الاول لا یکون عند تخلیۃ مع طبعہ
موجوداً فضلاً عن ان یکون فی حیز وعلی الثانی یجوز ان یکون حصولہ فی الحیز
المعین من قبل الفاعل والجواب ان تخلیۃ الجسم مع طبعہ انما یتصور بعد وجودہ فحینئذ
فرض وجودہ لو فرض معرّی عن جمیع ما لا یکون من ذاتہ لکان فی حیز معین باقتضاء
طبعہ وبالجملۃ تاثیر الفاعل فی وجودہ من حیثیۃ فرض وجودہ فلیس من الامور التی یفرض خلوہ عنہا
حال وجودہ بخلاف حصولہ فی حیز معین فانہ من تلک الامور الثانی ان تخلیۃ الجسم مع طبعہ
کان یمکن فی الذہن لکنہا جاز ان تکون مستحیلۃ بسبب الواقع فلا تمشی الاستدلال علی ان
للجسم حیزاً طبیعیاً علی ذلک التقدیر وجوابہ ان ملاحظۃ الجسم مع قطع النظر عن الخارج
ممکن فیکون فی حیز البتۃ ولیس فی ذلک الحیز لامر خارج الثالث ان ہذا الدلیل یجری فی
اجزاء العناصر بالنسبۃ الی خصوص جزء من حیزہ فیلزم ان یکون حیز الجزء المائی مثلاً
ہذا الجزء بخصوصہ من مکان الماء مع انہ لا یقتضی موضعاً معیناً منہ والجواب ان اجزاء البسیط

واحدا للمن لا باس باستناده الى الفعل المختلفة لكونه واحدا بالمعنى العام فافهم

فصل في الحركة والسكون اعلم ان الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها بالفعل من وجه وبالقوة من وجه ولا يمكن ان يكون شئ بالقوة من جميع الوجوه والا لكان في وجوده وفي كونه بالقوة ايضا بالقوة وهو محال ثم من شان كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها ما امتنع الخروج اليه فالقوة على الخروج من القوة الى الفعل قد يكون دفعة وقد يكون لا دفعة اي على سبيل التدريج ولولا ان الزمان ينقسم في تحديده الى الحركة والتدريج يوخذ في حده الزمان والدفعة يوخذ في حدها الآن الذي يوخذ في حده الزمان لسهل علينا ان نقول اما الحركة ففي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج اولا دفعة او ليسير ليسيرا بل لكن جميع ذلك يتضمن دورا ولذا عرفت المعلم الاول الحركة هانئا كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وذلك لان الحركة وان شاركت سائر الكمالات من حيث انها اذا وجدت صارت بالفعل فانهم يسمون الفعل كمالا والقوة نقصانا لكن يخالفها من حيث ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يبق لها القوة بذلك الكمال فان الاسود اذا صار بالفعل اسود لم يبق اسود بالقوة والمتحرك اذا صار متحركا بالفعل فقد بقي بعد بالقوة في الامر الذي هو المقصود بالحركة اعني الوصول الى المنتهى فهو لم يتجرد عن القوة بالكلية ما لم يصل الى المنتهى ففي كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والحق ان تصور الدفعة والا دفعة والتدريج وليسير الليسير تصورات اولية لا عانة الحس عليها والآن والزمان سببان لوجودها لا امور في الواقع لا في التصور فجاز ان يعرف الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود والتعريف الذي عرفوا به الحركة اخفى من تصورها اذ كل احد يعرف الحركة ولا يعرف ما ذكروا في تعريفها الا بعد نظر فاعلم ان الحركة

یطلق علی معنیین الاول کون الشئ بین المبدء والمنتهی بحیث یکون فی کل آن
یفرض بعد المفارقة عن المبدء وقبل الوصول الی المنتهی فی حد مما فیه الحرکة لم یکن
فی هذا الحد قبله ولا یکون فیه بعده وکونه بهذه الصفة امر واحد فی کل آن یفرض
فی زمان الحرکة وفی ذلک الزمان ایضا لکن لا علی سبیل الانطباق علیه ویسمی بالحرکة
التوسطیة وهی فی ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الی حدود المسافة سیالة والثانی الامر
الممتد من المبدء المسافة الی منتهاها وهی منطبقة علی الزمان وغیر قارة بعدم قراره و
منقسمة بانقسامه والمعنی الاول یفعل لهذا المعنی باستمراره وسیلانه کما یفعل القطرة الخط
خطا مستقیما والشعلة الجوالة دائرة تامة وتسمی بالحرکة القطعیة والظاهر من کلمات
المتاخرین ان الحرکة بهذا المعنی غیر موجودة فی الخارج انما وجودها فی الذهن فقط
لان هذا المعنی لا یحصل البتة ما دام المتحرک بین المبدء والمنتهی واذا وصل الی المنتهی
فقد بطل وجود الحرکة فکیف یکون لها وجود فی الخارج نعم یرتسم صورتها فی الذهن بسبب
نسبة المتحرک الی مکانین لان المتحرک اذا وصل الی مکان فقد انطبع صورته
فی الخیال ثم یلحقه صورة اخری لحصوله فی مکان آخر فیشعر بالصورتین معا وتخیل امر
ممتد والحق انه لا یلزم من عدم وجود الحرکة فی آن الوصول وکذا فی کل آن یفرض
فی زمان الحرکة عدم وجودها مطلقا فیجوز ان تکون موجودة فی ذلک الزمان علی
سبیل الانطباق علیه بحیث یکون مجموعهما موجودا فی مجموعه وان لم تکن موجودة فی جزء
منه او فی حد منه فان الوجود مطلقا اعم من الوجود فی الآن ولا یلزم من نفی الخاص
نفی العام واما السکون فهو عدم الحرکة عما من شانه ان یتحرک اعلم ان السکون
مقابل للحرکة وظاهره انه لا یصح ان یفرض المقابلة بینهما الا بالعدم والملکة او بالتضاد ولا یصح
ان یکون بینهما تقابل التضاد لانه قد علم من تحدید الحرکة انها معنی وجودی فلو کان السکون
مقابلا لها تقابل التضاد کان معنی وجودیا فاما ان یکون کما لا اولا کما هو بالفعل

او کمالاً ثانیاً لما هو بالقوة وکلاهما باطلان لما الاول فلانه لا یجب للشیء المسکن ان یکون له کمال ثان حتی یکون السکون کمالاً اولاً واما الثانی فلانه لیس ایضاً من شرط السکون ان یکون قد تقدمه الکمال الاول اعنی الحرکة ولو اورد بمقابلة الکمال لقط کان القوة فالتحق السکون بالعدمیات فثبت ان التقابل بینهما تقابل العدم والملکة وقد تحقق ان الحرکة وجودیة فالسکون عدمی ولیس عدماً محضاً فهو عدم الحرکة عما من شانه الحرکة ولیعلم ان لکل نوع من الحرکة سکوناً یقابله فللینو سکون یقابله وکذا الاین وغیره ثم ان الحرکة تتوقف علی امور ستة وهی المتحرک والمحرک ومافیه الحرکة ومامنه الحرکة وما الیه الحرکة ومقدار الحرکة اعنی الزمان فلنذکر لانها عرض فلابد لها من موضوع قابل ومکملة فلابد لها من علة فاعلة ومدرج فلابد لها من مسافة او ما یجری مجراها وطلب شیء فلابد لها من منتهی مطلوب وترک شیء فلابد لها من مبدء متروک وکل جسم متحرک فله محرک غیر الجسمیة فلا یجوز ان یکون المتحرک هو المحرک لوجهین الاول ان التقابل مطلقاً لا یکون ان یکون فاعلاً والثانی ما بینه بقوله اذ لو تحرک الجسم بما هو جسم لکان کل جسم متحرکاً علی الدوام والثانی کاذب فان الحرکة تعدم عن کثیر من الاجسام مع بقاء ذاته فالمقدم مثله وان وجد جسم طبیعی متحرک دائماً فهو انما یتحرک بصفة زائدة علی جسمیته الطبیعیة اما داخل فیه او خارج عنه ولا یجوز ان یکون شیء واحد محرکاً ومتحرکاً الا ان یحرک بصورته ویتحرک بمادته او یکون محرکاً اذا اخذ مع شیء ومتحرکاً مع شیء آخر کیف ولو یحرک ذاته فاما ان یحرک لا بان یتحرک فالمحرک غیر المتحرک او بان یتحرک ومعنی التحرک لیس الا ان یوجد فی شیء متحرک بالقوة حرکة بالفعل فیکون حینئذ انما یخرج شیئاً من القوة الی الفعل بشیء هو بالفعل وهو الحرکة وذلک محال فان الحار مثلاً کیف یسخن نفسه لحرارته ضرورة انه ان کان حاراً بالفعل استحال ان یکون حاراً بالقوة حتی یکسب حرارة عن نفسه ولا یکون بالقوة والفعل معاً واعلم ان مفهومی المبدء والمنتهی متضادان اذ یجب ان یکونا متقابلین ولیس احدهما عدماً للآخر فهما اما متضایفان

او متضادان والاول باطل اذ ليس يلزم من تعقل المبدء تعقل المنتهى فمعين الثاني
واما ذاتا هما فقد يتحدان كما في الحركة المستديرة الثابتة فان كل نقطة مفروضة في الجسم
المستدير يكون مبدءا للحركة ومنتهى لها ايضا فان الحركة منتهاها الحركة اليها وقد يتغايران
فقد يتضادان بالذات وبالعرض كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى
البرودة وقد يتضادان بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فذات كل منهما
نقطة ليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما
القرب من المحيط والآخر البعد عنه هذا هو الكلام في المتحرك والمحرك ومامنه الحركة وما
اليه الحركة واما مقدار الحركة اعني الزمان فسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما ما فيه
الحركة اعني ما يقع فيه الحركة فقد بينه بقوله ثم الحركة باعتبار مقولة تقع فيها الحركة على اربعة
اقسام اعلم ان المراد من قولنا ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان الجوهر اعني الجسم يتحرك
من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى
فرد آخر لا ان المقولة موضوع حقيقي للحركة فليس للسواد مثلا ان يشتد بل هو اشتداد الموضوع
في سواده فان السواد الاول ان زال عند الاشتداد فقد بطل الموضوع والموصوف
يجب ان يكون موجودا مع الصفة وان لم يزل بل بقي ثابت الذات فليس لسيلان بل
هو ثابت الذات يعرض له الزيادة وتتصل به فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة
لا السواد فاشتداد السواد ليس سيلانه بل اشتداد الموضوع في السواد وسيلانه هي الحركة
لا السواد والمشتد حركة في الكم كالنمو والذبول اعلم ان الحركة الكمية على نحوين الاول
ان يزداد مقدار الجسم بانضمام شيء او ينقص بانفصال شيء وهذه قد تسمى بالنمو والذبول
اما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع اقطاره على
طبعية والذبول انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار
على نسبة طبعية ويجد شدان ازدياد مقدار الجسم بانضمام جسم آخر اما بان يكون انضمام الثاني

موجبا للاتصال الحقیقی مع الجسم الاول فقد بطل الموضوع وان لم یکن موجبا له والجسم
الاول علی حاله لم یزد مقداره اصلا وغایة ما یقتضیه عنه ما قال العلامة القوشجی فی شرح
التجرید ان النمو والسمن وما یقابلهما من قبیل الحرکة فی الکم والمقادیر المختلفة تتوارد علی
واحد بعینه فان الجسم النامی من مبدء نموه الی منتهاه شخص واحد بعینه لا یتبدل الشخصیة
بالضمام ما ینضم الیه وکذلک الجسم الذابل من مبدء ذبوله الی منتهاه شخص واحد لا یتبدل بشخصیته بانقاص
ما ینتقص منه فان زید ان الطفل هو بعینه زید ان الشاب وان عظمت جثته وکذا زید ان الشاب هو
بعینه زید ان الشیخ وان نقصت جثته وذلک لان العظم والصغر لیسا من المشخصات وکذا السمن
والهزال والثانی ان یزداد مقدار الجسم بلا انضمام شیء او ینقص بلا انفصال شیء وهذه هی
التخلخل والتکاثف الحقیقیان اما التخلخل الحقیقی فهو عبارة عن ازدیاد مقدار الجسم من غیر
ان ینضم الیه امر والتکاثف عبارة عن انتقاص مقدار الجسم من غیر ان ینفصل عنه
جزء وقد یطلق التخلخل علی الانتفاش والتکاثف علی الاندماج وهذان من مقولة الحرکة
فی الوضع وقد یطلقان علی رقة القوام وغلظه وهو من الکیف ویستدل علی امکان
التخلخل والتکاثف الحقیقیین بان الجسم مرکب من الهیولی والصورة والهیولی لا مقدار لها فی
حد ذاتها فهی قابلة للمقادیر المختلفة فیجوز ان تقبل المقدار الصغیر والکبیر وان ینقلب من احدهما
الی الآخر وعلی وقوعهما بان القارورة الضیقة الراس اذا کبت علی الماء لا یدخلها الماء
واذا مصت مصا قویا وسددا سها ثم کبت علیها دخلها الماء وما ذلک الدخول الا لان المص
اخرج منها بعض الهواء واحدث فی الهواء الباقی تخلخلا فکبر حجمه بحیث شغل مکان الخارج
الیقین ثم اذا وجد ذلک الهواء حیثما یمکن صعوده الی مکان الهواء الذی خرج صغر حجمه وعاد
بطبیعته الی مقداره الذی کان قبل المص فدخل فیه الماء ضرورة امتناع الخلاء وایضا
ان الآنیة اذا ملئت بماء وسددا سها واغلیت فعند الغلیان ینصدع الآنیة وما ذلک
الا لان الغلیان یفید تخلخلا فی الماء وازدیادا فی حجمه بحیث لا یسعه الآنیة فینصدع والله اعلم

ان تبدل المکان فی النمو والذبول والتخلخل والتکاثف لیس بمناف لکونہا حرکات
فی الکم فہناک تبدلان تبدل کم وہی الحرکۃ الکمیۃ وتبدل این وہی الحرکۃ الاینیۃ وحرکۃ
فی الکیف کتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورتہ وہذه الحرکۃ یتسمی استحالۃ واعلم ان الحرکۃ
تقع فی سائر انواع الکیف سوی الاشکال اذ لا ریب ان فی الملکۃ والحال کمالا
لما بالقوۃ من جہۃ ما ہو بالقوۃ سواء کان الموضوع نفسا او بدنا او ہما معا ولا یضر تبدل
الموضوع شخصا فی الصلاتیۃ وامثالہا اذا لواجب بقاء نوع الموضوع دون شخصہ والا
لم تتحقق الحرکۃ فی النمو والذبول واما الاشکال فیشبہ ان یکون الانتقال فیہا دفعۃ
بعد الاستحالات کما فی الصور الجوہریۃ وحرکۃ فی الاین اعلم ان الحرکۃ الاینیۃ عبارۃ
عن تبدل الایون ولکن تبدلہا لازم لتبدل الامکنۃ ولذا اکتفی المصنف بذکر الملزوم وقد قیل
وہی انتقال الجسم من کان الی مکان علی سبیل التدریج وہذه الحرکۃ تسمی نقلۃ
وحرکۃ فی الوضع وہی ان یکون للجسم المتحرک حرکۃ علی الاستدارۃ فان کل واحد
من اجزائہ یباین ای یفارق اجزاء مکانہ دفعۃ یلازم مکانہ فقد اختلف نسبۃ
اجزائہ الی اجزاء مکانہ علی سبیل التدریج اعلم ان کل متبدل وضع من غیر ان یفارق
بکلیتہ المکان او الحیز بل بان یتبدل نسبۃ اجزاء مکانہ او حیزہ فہو متحرک فی الوضع
لان مکانہ او حیزہ لم یتبدل بل تبدل وضعہ فی مکانہ او حیزہ وذلک کحرکۃ الفلک الاعلی
الذی لیس فی مکان وحرکۃ سائر الافلاک فانہا لا تفارق اماکنہا بل انما یتغیر
نسبۃ اجزائہا الی اجزاء اماکنہا ولیعلم ان الجوہر لا یقع فیہ حرکۃ بل ینعدم دفعۃ ویحدث
دفعۃ وذلک لان الجوہر لا یقبل الاشتداد والتنقص لانہ ان بقی لو نہ حین الاشتداد او
التنقص فالتغیر انما ہو فی العارض لا فیہ فیکون ہذا استحالۃ لا کونا وان لم یبق فقد
بطل الموضوع وکذا فی کل آن یفرض للاشتداد یحدث جوہر آخر ویبطل الاول
فیکون بین جوہر وجوہر امکان لانواع غیر متناہیۃ بالقوۃ کما فی الکیفیات الا من خلاف

ذلك فالصورة الجوهرية تتقبل دفعة وتحدث دفعة واما المقولات الباقية فانما
يقع فيها الحركة بالعرض لان المضاف لا يكون فيه حركة بالذات بل يكون الحركة فى
معروض الاضافة اولا وبالذات وفى الاضافة ثانيا وبالعرض فالسخونة لما كانت
تقبل الاشد والاضعف بالذات كان الاسخن قابلا لهما بالعرض واما مقولة متى فيشبه
ان يكون الانتقال من متى الى متى آخر دفعة لان الانتقال من شهر الى شهر ومن سنة
الى سنة ومن يوم الى يوم يكون دفعة فلا يكون فيها حركة الا بالعرض واما مقولة الجدة فقال الشيخ
انى لاجد هذه الغاية لم اتحققها والذى يقال ان هذه المقولة يميل على النسبة الجسم
الى ما يشتمله ويلزمه فى الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الاول انما هو
فى السطح الحاوى فلا يكون فيها على ما ظن حركة اولا وبالذات واما مقولة ان يفعل وان
ينفعل فليس فيهما حركة لانه لا بد فى الحركة من اية مقولة كانت ان يتصف المتحرك فى
زمان الحركة وفى كل آن يفرض فى ذلك الزمان يفرد من تلك المقولة ولا يكون ذلك
فى هاتين المقولتين ضرورة ان كلا منهما تدريجى الوجود فكيف يحصل فرد منهما فى الآن
لان التدريجى لا يوجد الا فى الزمان وههنا مباحث الاول اعلم انه قد سبق ان الحركة
تتعلق بامور ستة فثلثة منها اعنى ما منه وما اليه وما فيه بمنزلة الذاتى تختلف الحركة
باختلافها وثلثة منها اعنى المحرك والمتحرك والزمان بمنزلة العرضى لا تختلف ماهيتها باختلافها
فاذا اتحد المبدء والمنتهى وما فيه بالنوع اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك والمتحرك
والزمان لان تنوع المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات
فالحركة الصاعدة للنار طبعا والقسرية النازلة عنها قسرا متفقتان فى الماهية وجواز وجود فردين من ماهية
واحدة فى زمانين ظاهر فاذا اختلف المبدء والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا
بالنوع بل بالشخص وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدء والمنتهى نوعا بل
شخصا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك الا ان وحدة

مافيه اعنى وحدته الشخصية ليستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس ولذا يكتفى بوحدة
الموضوع والزمان والمسافة وما يجرى مجراها واما وحدة المحرك فلا عبرة لها فى كون الحركة
واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحرك محرك آخر قبل انقطاع حركته وهذه الحركة
الصادرة عنها واحدة بالوحدة الشخصية متصلة اتصال المسافة ولا تمييز فى تلك الحركة
يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر وليس التحرك
فيها بالفعل كما ان الحركة الفلكية مع اتصالها فى نفسها يعرض لها انقسامات وهمية و
ذلك لا يبطل وحدتها الشخصية واما وحدتها الجنسية فلا تكون الا بوحدة ما فيه جنساً
فالحركات الاينية كلها متحدة فى الجنس العالى وكذا الكمية والكيفية والحركة فى الكم والكيف
والوضع والاين اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد
والمعتبر هو الاتحاد فى الجنس العالى **المبحث الثانى** اعلم ان الحركات المختلفة الاجناس
لا تضاد بينها لانها قد يجتمع وان امتنع ذلك الاجتماع فى شئ منها فليس لطبيعة تلك الحركات
بل لامر خارج عنها واما الحركات المتحدة بالجنس كالتسود والتبيض الواقعين فى الكيف
والنمو والذبول المندرجين تحت الكم فقد تكون متضادة ولا بد من ان يكون التضاد
فى احد الامور التى تتعلق بها الحركة ولا يجوز ان يكون ذلك لاجل المتحرك لانه جسم
ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد فيه بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل
الحركتين كحركة الحار والبارد الى اسفل وهاتان الحركتان متحدتان بالنوع واختلافهما
فى ان احدهما عرضى والآخر ذاتى لا يجعلهما مختلفتين ولا لاجل المحرك بهذا الوجه ولا لاجل
الزمان اذ لا تضاد فى الزمان ولا فيه من عوارض الحركة فالتضاد فيه لو كان
يورث التضاد فى طبيعة الحركة ولا لاجل ما فيه فان الذى فيه الحركة قد يكون متفقاً والحركات
متضادة فان المسافة فى الهبوط هى بعينها المسافة فى الصعود وكذا الطريق من البياض
الى السواد يمكن ان يكون هو بعينه الطريق من السواد الى البياض فلم يبق الا ما منه

وما اليه والتضاد هما معا يوجب تضاد الحركات فالحركات المتضادة هي التي تتقابل
اطرافها وذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون اطرافها متقابلة بالتضاد الحقيقي
والثاني ان لا تتقابل في ماهياتها بل يعرض لها التقابل اما من جهة الحركة بان
يكون احد الطرفين عرض له انه مبدء الحركة الواحدة والآخر عرض له انه منتهى تلك
الحركة او من جهة الامور الخارجة عن الحركة بان يكون احد طرفي المسافة المتصلة بين السماء
والارض عرض له انه قريب من السماء والآخر عرض له انه بعيد عنه **المبحث الثالث**
اعلم انه يعرض للحركة كيفية متفاوتة بالشدة والضعف فتسمى باعتبار الشدة سرعة وباعتبار
الضعف بطوءا او السرعة كيفية يقطع بها المتحرك المسافة المساوية لمسافة يقطعها متحرك
آخر في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر والبطوء
كيفية يقطع بها المتحرك مسافة مساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في الزمان الاطول
او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول وليستا فصلين للحركة فان الحركة الواحدة
تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى فهما عارضان للحركة لا تختلف
ماهية الحركة بسبب اختلافهما وايضا هما قابلان للاشتداد والنقص فالفصول لا يقبلها
ثم سبب البطوء اما المعاوقة الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه او الداخلية كثقل الجسم المتحرك
السكنات يلزمه قوام والا لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات سوى حركة الفلك الاعظم لانها مشوبة
بسكنات عديدة وزيادة حركة الفلك الاعظم على تلك الحركات فتكون قليلة مغمورة بسكنات تزيد عليها
الف مرة وليس كذلك ويعلم ان الحركة اما ذاتية ان كان الاستبدال او الانتقال قائما بما يوصف بالحركة حقيقة
كحركة السفينة او عرضية ان كان الاستبدال او الانتقال قائما بالغير وبسبب لاجل علاقة له مع حركة جالس
السفينة والحركة الذاتية اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة للجسم اما ان تكون مستفادة من خارج
كما في صعود الحجر او لا تكون مستفادة من خارج فان لم تكن مستفادة من خارج
فاما ان يكون لها شعور وارادة او لا يكون فان كان لها شعور وتكون الحركة واقعة

بالارادة فهي الحركة الارادية والمبدء المحرك في الحركة الارادية هي النفس الشاعرة
المحركة بالارادة وهي قد تكون على وتيرة واحدة كحركات الافلاك وقد تكون على طرائق
مختلفة كحركات الحيوانات فان لم يكن لها شعور او كان ولكن الحركة لا تكون واقعة
بالارادة فهي الحركة الطبيعية والمبدء المحرك في الحركة الطبيعية طبيعة الجسم عند مقارنته حالة
غير طبيعية لتردد الطبيعة الجسم الى الحالة الطبيعية بالانتقال عنها مثلا اذا حصل الماء في
مكان الهواء فطبيعته يقتضي العود الى الحالة الطبيعية وهي حصوله في مكانه بالحركة
اذ لو كان في مكانه الطبعي لم يكن مقتضيا للحركة واذا وصل الجسم الى الحالة الطبيعية يقف
فالطبيعة ليست علة للحركة بنفس ذاتها لكونها ثابتة والثابت لا يكون مقتضيا
لغير الثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر غير طبعي وبهذا ظهر ان الحركة الطبيعية
لا تكون دورية اذ المطلوب بالطبع فيها الوصول الى الحالة الطبيعية فهي تستدعي النهوض
عن حالة منافرة والطلب لحالة ملايمة والحركة الدورية ليست كذلك اذ كل نقطة تفرض ان تكون
مطلوبة تكون مهروبة عنها ولا يمكن ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ثم الحركة
الطبيعية قد تكون على وتيرة واحدة كما في حركة الحجر والنار وقد تكون على جهات مختلفة
كما في الشجر وما يقال ان الحركة الطبيعية لا تكون الا صاعدة او هابطة فانما هي في البسائط
العنصرية وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية وهي مستندة الى قوة
في المتحرك مستفادة من مبدء خارجي وتلك القوة تثبت فيه مدة الى ان يبطلها
مصاكات تتصل عليه مما يماسه وينخرق به وكلما تضعف بذلك تستولي الطبيعة وتعيد الجسم
بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبعي ثم الحركة القسرية قد يكون خارجة عن الطبع فقط مثل
تحريك الحجر حجرا على الارض وقد تكون مضادة للذي بالطبع كتحريك الحجر الى فوق
وكتسخين الماء والحركات المكانية منها قد تكون بالدفع وقد تكون بالجذب وما يحمل
فهو بالحركة العرضية الشبيه والتدويري القسري مركب من دفع وجذب والدحرجة ربما تكون

عن سببین خارجین وربما کون عن میل طبعی مع دفع او جذب فسری ذا الحرکة
بالعرض ان لا یحق الشئ مفارقة این او وضع او کم او کیف بل عرض لشئ آخر
وهذا الشئ مقارن لذلک الشئ مقارنة لازمة ثم ان هذا المتحرک اما قابل للحرکة
بسبب کونه ذا وضع او کونه فی مکان اولا اما الاول فمثاله فی الاین المنقول
فی الصندوق والقاعد فی السفینة المتحرکة وفی الوضع کما اذا توهمنا کرة فی کرة و
قد الصقت بسامیر او لغرا فحرکة الکرة الخارجة وغیر نسبة اجزائها الی اجزاء المحیط
طرا بالذات یتغیر نسبة اجزاء الکرة الداخلة بالنسبة الی اجزاء الکرة المحیطة بالخارجة
وان اعتبر وضع اجزاء الداخلة بالنسبة الی محیطها المماسة لاجزائها فلا تکون الداخلة
قد تبدل وضعها واما الثانی فمثاله ان یکون هذا المقارن غیر جسم بل صورة فی
سیال او عرضا فی الجسم فیصیر لبسبب الجسم جهة تختص بها الاشارة الواقعة الی ذاته
فاذا تحرک الجسم وحصل فی مکان آخر تبدلت الاشارة الی ذلک المکان بالعرض
واذا فرغ المصنف من بحث الحرکة شرع فی مبحث الزمان الذی هو من عوارض الحرکة
فقال فصل فی الزمان اعلم انهم اختلفوا فی الزمان کما اختلفوا فی المکان فمنهم من نفی
وجوده رأسا زعما منه ان الزمان ینقسم الی ماض ومستقبل وکلاهما معدوم والحاضر
لیس بزمان والا لکان بعض منه متقدما وبعض آخر متاخرا فلم یکن حاضرا وبعبارة
اخری لو کان الزمان موجودا لکان الحاضر موجودا والا لم یکن الزمان موجودا اصلا
لان الزمان منحصر فی الحاضر والماضی والمستقبل والماضی ما کان حاضرا والمستقبل ما سیحضر
واذا لم یکن الحاضر موجودا فلا ماضی ولا مستقبل مع ان المفروض وجود الزمان ووجود
الحاضر محال لانه اما ان یکون منقسما او غیر منقسم والاول باطل لانه ح اما ان یکون
قارا وهو محال بالبدیهة او غیر قار فیکون بعض اجزاء الحاضر منقضیا فلا یکون ما فرض
حاضرا حاضرا وعلی الثانی یجری الکلام فی الجزء الثانی الذی سینحضر وهکذا فی الثالث

والرابع الی ما لانهایة له فیلزم ترکب الزمان من آنات متتالیة وهو متطبق علی
الحرکة وهی علی المسافة فیلزم ترکب الجسم من اجزاء غیر متجزیة والجواب انه ان اریدان
یکون الماضی والمستقبل معدومین انهما معدومان مطلقاً فهو باطل وان اریدانهما معدومان
فی الآن فسلم لکن لا یلزم منه ان لا یکون الزمان موجوداً اذ الوجود مطلقاً اعم من الوجود
فی الآن والزمان فهما موجودان فی نفس الامر وان لم یکونا موجودین فی الآن
او الزمان ولا یلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ومنهم من جعل له وجوداً فی التوهم لا فی
الخارج لانه لو کان موجوداً فاما ان یکون موجوداً فی الآن او فی الزمان وکلاهما محال
والجواب ان الوجود المحصل فی الآن لیس للزمان الا فی التوهم واما الوجود المطلق
المقابل للعدم المطلق فثابت له فی الاعیان والا لیصدق انه لیس بین طرفی المسافة
مقدار امکان الحرکة علی حد من السرعة ولا خفاء فی کذبه واذا کان هذا السلب کاذباً
صدق مقابله وهو ان الامکان المذکور موجود فی الاعیان ولا یکفی فی صدق هذا
الایجاب وجود الامکان المذکور وهماً لانه ان لم یتوهم احد کان هذا الصدق حاصلاً نعم
وجود الزمان یشبه ان یکون ضعیف الخفاء الوجودات وبالجملة ان اریدبنفی وجوده نفی
وجوده علی سبیل التحصیل کان ذلک حقاً لانه لیس له البتة وجود لک فی الاعیان بل فی الاذهان
وان اریدنفی الوجود العینی مطلقاً کان باطلاً وقولهم ان الزمان لو کان موجوداً لکان
موجوداً فی آن او فی زمان مما لا ینبغی ان یلتفت الیه فان الزمان موجود لا فی آن ولا فی
زمان ولا متی بل هو موجود مطلقاً فان نقیض انه لیس موجوداً هو انه موجود لا انه موجود
فی آن او زمان ولا یلزم من نفی الخاص نفی العام وهل هذا الا کما یقال المکان غیر موجود الا کان موجوداً
فی مکان او فی حد مکان ولیس بعجیب من عدم کون المکان موجوداً فی مکان او فی حد
مکان ان لا یکون المکان فی نفسه موجوداً بل المکان فی نفسه موجود من الاشیاء
ما لیس بموجود فی مکان تنبیهاً لیس بموجود فی زمان والمکان من القسم الاول والزمان

من القسم الثانی ومن جعل له وجودا فی الاعیان منهم من قال انه لیس لہ امر اوجودا
بل امور حادثة اخیرت لان ینسب الیها امور اخری بالحصول معها یکون الاولی
اوقاتا للاخری والزمان ہو مجموع اوقات کحضور زید مع طلوع الشمس وتفصیلہ ان الزمان
انما یعرف بمعرفة الاوقات ولیس الوقت الا ما یوجبه الموقت وہو ان یعین مبدء عارض
یعرض فیقول مثلا یکون کذا بعد یومین معناہ انه یکون مع طلوع الشمس بعد طلوعین
فیکون الوقت طلوع الشمس ولو جعل بدله قدوم زید یصلح صلوح طلوع الشمس الا ان طلوع
الشمس لما کان اعم واعرف اختیر ذلک وما یجری مجراہ للتوقیت ولو کان قدوم زید
معلوما معروفا وطلوع الشمس غیر معروف یقدر الطلوع بالقدوم فالزمان عندہم جملة امور
ہی اوقات موقتة ومنهم من توہم انه جوہر مجرد واجب لذاتہ زعما منه ان عدمه ممتنع لذاتہ
وکل ما یمتنع عدمه فهو واجب لذاتہ ولم یفهم ان الواجب ما یمتنع عدمه مطلقا وہهنا لیس
کذلک بل الممتنع عدمه قبل وجوده او بعد وجوده والمفروض انه لا یوجد زمان اصلا فلا یلزم
محال ومنهم من قال انه الفلک الاعظم لان الزمان محیط بالکل والفلک محیط بالکل وہو
استدلال من موجبتین فی الشکل الثانی ولو استدل بالشکل الثالث بان
کل شی فی الزمان وکل شی فی الفلک فنتیج ان بعض ما فی الزمان موجود فی الفلک
مع ان الکبری کاذبة فان الفلک شی ولیس فی الفلک وذہب البعض الی انه حرکة
الفلک الاعظم والبعض الی انه نفس الحرکة والحق ان الحرکة لیس زمانا لانه قد یکون حرکة
اسرع من حرکة وحرکة البطأ من حرکة ولا یکون زمان اسرع من زمان والبطأ منه
بل اقصر والطول والقصر المعتبرة فی الحرکات دون الازمنة وحرکتان مختلفتان توجدان
فی زمان واحد فان قیل الحرکة منقسمة الی ماضیة ومستقبلة ودہا الانقسام مختص بالزمان
یقال کثیرا ما لیس بزمان توصف بالمضی والاستقبال نعم الانقسام الیها لذاتہ لا یکون
الا للزمان والحرکة لیس انقسامها الیها لذاتہ وذہب المشاؤون الی انه کم متصل غیر قار

مقدار للحركة واستدل عليه المصنف بقوله اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار
معين من السرعة وابتدأت معا حركة اخرى البطأ منها وتفقتا في الاخذ والترك
وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر منها ولا يكون
فيه ان تقطع البطيئة مسافة السريعة ويقطع السريعة مسافة البطيئة في شطر منه من دون
استيعابه واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان يسع قطع مسافة
معينة بسرعة معينة وقطع مسافة اقل منها ببطء معين اعلم ان المراد من الامكان
ههنا ليس معناه الحقيقي بل المراد منه امر يقع فيه الحركات وهذا الامكان ليس نفس الحركة
ولا سرعتها او بطؤها ولا المسافة او مقدارها ولا المتحرك او مقداره اذ هو امر واحد اتفقت
فيه الحركات المتعددة المختلفة بالسرعة والبطؤ الواقعة في مسافات متفاوتة القائمة
بمتحركات بتباينة فهو مغاير لهذه الامور ثم انه قابل للزيادة والنقصان اذ يقع
انصاف الحركات في نصفه واثلاثها في ثلثه وكذا وغير ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه معا
بل الاجزاء المفروضة فيه غير مجتمعة اذ لو اجتمعت اجزاؤه لاجتمعت اجزاء الحركات الواقعة
فيه فههنا امكان متقدر غير ثابت وهو المعنى من الزمان واذا ثبت انه قابل للانقسام
الى الاجزاء فهو اما مقدار او ذو مقدار فان كان مقدارا ثبت المطلوب وان كان ذا مقدار
فذلك المقدار هو المتسع الذي كلامنا فيه وهو اما ان يكون مقدارا للمسافة او للمتحرك
لكنه مقدار للمسافة والا لكانت المتساويات في المسافة متساوية في هذا المقدار
ايضا لكن الامر ليس كذلك فلا جائز ان يكون مقدارا للمتحرك ايضا والا لكان المتحرك
الاكبر اعظم في هذا المقدار مع انه ليس كذلك فهو اذن مقدار للحركة لانه قد ثبت انه مقدار
وليس مقدارا للجسم فلا بد وان يكون مقدارا لهيئاته فيه وحينئذ لا يخلو اما ان يكون مقدارا
لهيئة قارة من هيئات الجسم او مقدارا لهيئة غير قارة لا سبيل الى الاول لان الزمان
غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدارا لهيئة قارة اذ يستحيل قرار الشيء بمعنى كونه مجتمع الاجزاء

بدون قرار مقداره فهو مقدار الهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهي سوى الزمان
في الحركة فالزمان مقدار الحركة وهو المطلوب فلا يلزم كون الزمان حركة ولا كونه
مقدارا لنفسه كما ظن واعلم ان الحركة وان كانت منقسمة الى متقدمة ومتاخرة باعتبار
المسافة المتقدمة والمتاخرة لكن التقدم والتاخر الذين للحركة مغايران للمتقدم
والتاخر اللاحقين لها بسبب المسافة اذ يجوز في المسافة ان يصير المتقدمة منها متاخرة
وبالعكس ولا يجوز ذلك في الحركة فللتقدم والتاخر الذين في الحركة خاصية ليس لهما
اذا كانا في المسافة فالحركة يلحقها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر وهما
مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان مقدار الحركة ما دامت متصلة وعدد ها اذا انفصلت
الى متقدمة ومتاخرة بسبب انقسام المسافة لا بانقسام الزمان ثم ان الزمان هو الذي
بذاته مقدار التقدم والتاخر الذين لا يجامع المتقدم مع المتاخر بخلاف سائر انحاء التقدم
والتاخر فانه يجوز فيها اجتماع القبل مع البعد فهذه القبلية والبعدية تكون بالذات
في الزمان وفي سائر الاشياء بواسطته فما طابق منها جزءا منه هو قبل يقال انه قبل
وما طابق منها جزءا منه هو بعد يقال انه بعد ولا تكون هذه الاشياء الا ذوات التغير لان
لا تغير فيه فلا فائت فيه ولا لاحق وهذه الشيء لا يكون التقدم والتاخر فيه لاجل شيء
آخر والا لم يكن قبل وبعد لذاته بل لواسطة التغير فيكون ذلك التغير هو الزمان فظهر ان
المقدار المذكور هو بعينه الشيء الذي هو بذاته منقسم الى القبل والبعد والا فنفي قبل لا بالاضافة
بل نعني ان الزمان يلزمه هذه الاضافة بذاته ويلزم باقي الاشياء بسبب الزمان ويستحيل
في الزمان ان يصير قبل بعدا ومع بخلاف سائر الاشياء فانه لا يستحيل فيها ذلك فان
تلك الاشياء تارة توجد وهو قبل وتارة توجد وهو مع وتارة توجد وهو بعد وهي تلك
الاشياء فالمعروض للقبلية والبعدية بالذات غير المسمى بالزمان واذا ثبت انفصال الزمان
وكونه مقدارا للحركة فكله لا محالة فصل متوهم وهو الذي يسمى بالآن ومحصل ما قال الشيخ

فی طبیعیات الشفاء فی بیانه ان هذا الامر المتوهم الفاصل المسمی بالآن لیس موجوداً
بالفعل البتة والا لقطع اتصال الزمان بل وجوده انما هو علی ان یتوهمه الوهم وصلاً
فی المستقیم الامتداد وهذا الواصل لا یکون موجوداً بالفعل فی المستقیم الامتداد والا لکان
هناک واصلات غیر متناهیة بل انما یکون لو قطع الزمان ضرباً من القطع ومحال ان یقطع
اتصال الزمان فالزمان لا یکون له آن بالفعل موجوداً بالقیاس الی نفسه بل بالقوة
القریبة من الفعل وهو ان الزمان یتهیأ ان یفرض فیه الآن دائماً اما بالفرض فارض
او بموافاة الحرکة حداً مشترکاً غیر منقسم کمبدء طلوع او غروب او غیر ذلک ولیس ذلک
فی الحقیقة احداث فصل فی ذات الزمان بل فی نسبة الی الحرکات کانفصال
اجزاء الجسم بموازاة او مماسة او فرض فارض وهذا الآن اذا حصل بهذه النسبة فلیس
عدمه الا فی جمیع زمان بعده وبذا هو الآن المحفوف بالماضی والمستقبل وقد یتوهم
آن آخر علی صفة اخری فکان ان طرف المتحرک کنقطة ما یرسم بسیلانه وحرکته خطاً
ثم یفرض فی ذلک الخط نقطة لا الفاعلة الراسمة ایاه بل المتوهمة فیه واصلة بین
اجزائه ککیف یمکن ان یکون فی الزمان وفی الحرکة یعنی القطع امر مک وشیء کالنقطة
الداخلة فی الخط التی لم تفعله وذاک انه یتوهم منقسل وحد من المسافة والزمان فالمنتقل
یفعل نقلة تتصل علی مسافة متصلة وزمان متصل وکان المنتقل هو طرف غیر منقسم
فعال بسیلانه اتصالاً ویطابقه نقطة من المسافة وآن من الزمان فیکون معه
من الزمان الآن ومن القطع الحرکة التوسطیة ومن المسافة نقطة اوما یقوم مقامها
کما ان کلاً من هذه نهایة کذلک المنتقل ایضاً نهایة لنفسه من حیث انه انتقل کانه شیء
امتد من المبدء الی المنتهی وذاته الموجودة حد ونهایة لنفسه من حیث انتقل الی
هذا الحد وامتد الیه ونقول ایضاً ان الزمان مبدع لا بدایة له ولا نهایة له لانه لو کان
له بدایة لکان عدمه قبل وجوده قبلیة لا توجد مع البعدیة وکل قبلیة لا توجد مع البعدیة فهی

زمانية بيانه ان بعض الاشياء يكون قبل بعض بحيث لا يجتمع القبل مع البعد وجوداً وليس معروض هذا النحو من القبلية والبعدية بالذات نفس ذوات الحوادث لان ذوات المتقدم قد توجد مع الذات المتاخر فينتفي عنها وصف القبلية والبعدية ولا نفس العدم للمتاخر لان العدم كما كان قبل يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه يكون قبل وبعد ومع فاذن هناك شئ آخر اجزاؤها بانفسها معروضة للقبلية والبعدية بالذات لاستحالة التسلسل ويجب ان يكون هذا الامر متصلاً في حد ذاته اذ لو فرض متحرك يقطع مسافة يكون بين ابتداء حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فاستبان ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة ومثل هذا المتصل لا يكون مولفاً من اجزاء لا تتجزى فثبت ان معروض القبلية والبعدية اللتين لا يجامع احدهما الاخرى امر متجدد ومتصرم على الاتصال بحيث يستحيل الفكاك التجدد والتصرم عنه وجزء منه قبل لذاته وجزء آخر بعد لذاته وهو المعنى بالزمان ولبعد تمهيد ذلك نقول لو كان الزمان حادثاً لوجوده بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجتمع القبل مع البعد فيكون قبل الزمان زمان او مثل هذه القبلية زمانية فيكون عدمه في زمان سابق على وجوده فيلزم ان يكون وجوده عدم ولو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون بعد الزمان زمان او مثل هذه البعدية زمانية فيكون عدمه في زمان لاحق فيلزم اجتماع عدمه مع وجوده فظهر انه يلزم من فرض وجود الزمان بعد العدم او قبله وجوده حال عدمه وهو محال ولا يلزم منه كونه واجب الوجود لان الواجب ما يمتنع عدمه مطلقاً والزمان انما يمتنع عدمه قبل وجوده او بعد وجوده اما عدمه مطلقاً فليس بممتنع وامتناع الخاص لا يستلزم امتناع العام واعلم انه قال الامام الرازي لا فرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض فيلزم من بيانكم ان يكون للزمان

زمان وان قيل ان الزمان منقض لذاته فحقيقته لذاتها يقتضي ان يكون بعض
اجزائها قبل بعض وسائر الاشياء ليست كذلك فلا تكون قبل وبعد لذواتها يقال
ان اجزاء الزمان اما متساوية في الماهية او مختلفة على الاول استحال ان يكون
بعضها متقدماً لذاته وبعضها متاخراً لذاته وعلى الثاني لا يكون الزمان متصلاً
واحداً بل مشتملاً على اجزاء بالفعل وايضا لما جاز وجود قبلية وبعدية لا توجدان معاً
في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما فلم لا يجوز كون العدم قبل وجود
الحادث من غير زمان يغايرهما واجاب عنه المحقق الطوسي بان الزمان لما كان
ماهيته غير الاتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له
اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر
ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدماً ومتاخراً بل تصور عدم
الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة
لعدم الاستقرار للشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين له واما ما له
حقيقة غير عدم الاستقرار ويقارنه عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير
متقدماً ومتاخراً بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين الملحقة التقدم والتاخر لذاته
وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر
عن امس لان نفس مفهومه يشتمل على معنى هذا التاخر واما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا
الى اقتران معنى التقدم باحدهما ليصير متقدماً واما المعية فمعنية ما هو في الزمان للزمان
غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يتحققان في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة
واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين
لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى
الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه ولهذا زيادة تلخيص قد ذكرناه

في شرح الهدية السعيدية الفن الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول

فصل في اثبات كون الفلك مستديرا وبيانه ان ههنا جهتين لا تتبدلان احدهما فوق والاخرى تحت الجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وهي وان كانت فعل المشير فهي تخيل الامتداد لا نفسه لكنها تطلق على الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه والجهات وان كانت غير متناهية لان اجهات اطراف الامتدادات واطرافها غير متناهية لا تنحصر في عدد لكن المشهور ان الجهات ست اما باعتبار جهات الانسان من قامته وجنبيه وظهره وبطنه واما باعتبار ان ابعاد الجسم ثلثة ولكل بعد طرفان فلكل جسم ست جهات اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق مايلي راسه بسبب الطبع والتحت مايلي قدمه بسبب الطبع واثنان منها طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين مايلي اقوى جانبيه بسبب الاغلب والشمال مايقابله واثنان طرفا الامتداد العمقي ويسميهما باعتبار سخن قامته قداما وخلفا والقدام مايلي وجهه والخلف مايقابله واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها مايلي ظهرها والسفل مايلي بطنها والقدام مايلي راسها والخلف مايلي ذنبها وهكذا يستعمل هذه الجهات في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة كالفلك ثم الجهات الست تنقسم الى ما يتبدل بالفرض وهو اليمين والشمال والقدام والخلف وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يصير ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وتسمى لا يتبدل وهو الفوق والتحت فانهما لا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لا يصير مايلي راسه فوقا مايلي قدمه تحتا بل صار راسه من تحت وقدمه من فوق والفوق والتحت بحالهما والمراد من اعتبار الراس والقدم بالطبع فلو فرض قيام شخصين على طرفي قطر من الارض لا يكون لطرف آلاخر من قطرها

فصل في الفلكيات

مما يلي القدم بالطبع وتفصيله ان راس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة
الطبيعية التي لراس كل شخص مع الجهة ليس هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر
معها والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرض حيث راس الشخص الاول على النسبة
الطبيعية وليس كذلك فلا يكون نسبة راس شخص الى ما يحاذي راسه كنسبة قدم الشخص
الآخر اليه فلا يرد ما قال الامام الرازي انه اذا كان المراد من الفوق والتحت ما يلي
راس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض لان الشخصين القائمين على طرفي قطر
من الارض راس كل منهما وقدمه على النحو الطبعي مع ان الجانب الذي يلي قدم
كل منهما هو الجانب الذي يلي راس الآخر اذ الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب الى
راس الآخر فيكون فوق كل منهما تحته بالقياس الى الآخر وكل واحدة منهما اي
من الفوق والتحت موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد ما خذ الحركة اي في امتداد
يأخذ ويقع فيه الحركة ومتى كان ذلك كان الفلك مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة
ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك لما امكنت الاشارة اليها اذ كل ما لا يكون ذات وضع
لا يقبل الاشارة الحسية ضرورة ان المجردات عن الوضع لا يقبلها ولما امكن اتجاه
المتحرك اليها اذ من المستحيل ان يتجه المتحرك الى ما لا حظ له من الوجود مع ان الجهة
مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها وانما قلنا انها غير منقسمة في امتداد
ما خذ الحركة لانها لو انقسمت وصل المتحرك الى اقرب الجزئين من الجهة فان سكن
فلا يكون البعد الجزئين من الجهة وان لم يسكن بل تحرك فاما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد
فان تحرك عن المقصد لم يكن البعد الجزئين من جهة وان تحرك الى المقصد لم يكن
اقرب الجزئين من الجهة فتحقق ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة واذا ثبت
هذا فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء لاستحالته ولو كان الخلاء ممكنا فلا يمكن تحدد
جهتي الفوق والتحت فيه اذ على تقدير عدم تناهيه لا يكون فيه تحدد بجهة يكون جهة

والحدود المفروضة فيه لايمتاز بعضها عن بعض وعلى تقدير كونه متناهيا انما ينتهي
الى ملأ فتحدد الجهة ان كان بطرف ذلك الملأ لم يكن في الخلاء وان كان في الخلاء
لا بطرف ذلك الملأ لم يمكن تحددها ولا في ملأ متشابه والا لما كانت الجهتان مختلفتين
بالطبع يعني لو كان تحدد جهتي الفوق والتحت في ملأ فاما ان يكون تحدد هما في ملأ البسيط
متشابه القوام غير متناه وهذا محال اذ ليس فيه حدود بالفعل والحدود المفروضة فيه
لا يخالف بعضها بعضا فكيف يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه واما ان يكون
في ملأ البسيط متشابه متناه ولا يمكن ان يكون تحدد هما في نحته لان الحدود المفروضة
فيه متشابهة لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يكون احدها مطلوبة لبعض الاجسام
كالنار والهواء مثلا والاخرى متروكة لذلك البعض ومطلوبة لبعض آخر فلا يمكن تحدد الجهتين
المتخالفتين بالطبع فيه فاذن تحدد الجهات في اطراف ونهايات خارجة عن الملأ المتشابه
ومتى كان كذلك كان تحددها بالجسم كريا لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد او اكثر فان
كان بجسم واحد وجب ان يكون ذلك الجسم الواحد كريا لان الجسم الذي ليس بكري
لا يتحدد به جهة السفل يعني ان الجسم الكري يحدد جهتين مختلفتين احدهما غاية البعد عن
الاخرى اعني الفوق والتحت واما الجسم الغير الكري فلا يحدد جهتين مختلفتين بالطبع لانه
وان فرض انه يحدد جهة القرب اعني الفوق لكنه لا يمكن ان يحدد جهة البعد اعني التحت
لان جهة السفل غاية البعد من جهة الفوق والا لتبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو ابعد
قصيرة فوقا بالقياس اليه مع ان الكلام في الفوق والتحت الحقيقيين والفوق بهذا المعنى
هو الفوق الذي لا فوق فوقه والتحت هو التحت الذي لا تحت تحته وبالجملة الجسم الذي
ليس بكري لا يتحدد به جهتان مختلفتان بالطبع لانه وان تحدد به جهة القرب ولكن لا يتحدد
به غاية البعد لان غاية البعد لا يخلو اما ان يكون خارجا عن ذلك الجسم او داخلا فيه
على الاول عدم تحدد غاية البعد بذلك الجسم ظاهر اذ كل خارج يفرض انه البعد عنه

يمكن ان يكون البعد عنه على الثاني لا يكون حد من البعد الداخل فيه غاية البعد
من المحيط فان كل نقطة تفرض في الجسم الغير الكري وان كان غاية البعد عن حد لا يكون
غاية البعد عن حد آخر قلا يتحدد به جهة اسفل فلا يكون جهة التحت لانها غاية البعد عن
جهة الفوق واما الجسم الكري فانه يحدد جهة القرب بمحيطه وجهة البعد بمركزه والمركز غاية البعد
عن المحيط وان كان تحدد الجهات باجسام متعددة وجب ان يحيط لبعضها ببعض وللام
يتعين بها غاية البعد لان ما هو البعد عن بعض فهو اقرب من الآخر في بعض الجهات
وكلما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع بل يكون غاية القرب
عن الآخر وتفصيله ان تحدد الجهات لو كان باجسام متعددة وجب ان يحيط لبعضها بعضاً
اذ لو كانت متباينة في الوضع بان لا يكون لبعضها محيطاً بالبعض فاما ان يكون تحدد الجهات
بمجموعها او بكل منها او يكون تحدد الفوق بواحد وتحدد التحت بآخر والشقوق باسرها
باطلة اما البطلان الاول فقد بينه المصنف واما البطلان الثاني فلانه يستلزم كون الفوق
والتحت متعددا فيكونان جهتين اعتبارتين لا حقيقيتين واما البطلان الثالث فلان
جهة الفوق مقابلة لجهة التحت بحيث اي بعد يفرض من جهة الفوق في جانب
يمتد الى الجهة الاخرى التي هي التحت وبالعكس ولا يمكن ذلك على تقدير كون جهة الفوق
متحددة بجسم وجهة التحت متحددة بجسم آخر لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواصل
بينهما فلا تكون الجهتان متحددتين لان احدى الجهتين يجب ان يكون على غاية البعد من
الجهة الاخرى بحيث لا يتصور البعد منها واذا لم يكن احدى الجهتين محيطاً بالاخرى
لا يكون على غاية البعد من الاخرى لان البعد من احدهما يذهب الى اين فيجب ان يكون
بعضها محيطاً بالآخر ويكون الجسم المحيط بالكل هو المحدد للجهات ويكون سائر الاجسام
المحاطة لغواً وحشواً في التحديد فحصل المطلوب ومحصل الكلام في هذا المرام ان جهتي
الفوق والتحت موجودتان متخالفتان بالطبع فتعيينهما بتحددهما اما في خلاء وهو محال

اولی ملأ غیر متناهٍ وهو ایضا محال لعدم تمایز اجزائه واحدوده بالطبع او فی ملأ متناهٍ فاما ان یکون تحدیدها فی تخنه وهو ایضا محال لان الحدود المفروضة فیه متشابهة لایخالف بعضها بعضا بالطبع او باطرافه ونهایاته فاما ان یکون بجسم واحد کری وهو ایضا محال لان الجسم الغیر الکری لایمکن ان یحدد بجهتین المتغایرتین بالطبع او بجسم کری فیکون ذلک الجسم محددا لاحدی الجهتین بالمحیط وللاخری بالمرکز او بجسام یحیط بعضها بعضا اذ الاجسام المتباینة لایمکن ان یحدد بجهتین المذکورتین والمحاط لغو وحشو فی التحدید فالمحدد هو المحیط ولابد ان یکون کریا اذ غیر الکری لایمکن ان یحدد الجهتین فثبت وجود جسم کری محدد بجهة الفوق بمحیطه وجهة التحت بمرکزه وبهذا ظهر انه لیس فوقه جسم آخر لانه غایة الامتدادات فلا مکان له وتعین وضعه بما تحته من الاجسام وانما یتعین لغیره من الاجسام الوضع الموضع به ولکونه محیطا بکل الاجسام التی هی ذوات الجهات یکون مقدما علیها لا من حیث انها اجسام لان الجسم لایکون علة فاعلیة للجسم لما سیجیء فی العلم الالهی ان الحادی لایکون علة للحوی بل من حیث انها ذوات الجهة ح یمکن ان یکون متقدما علیها بالعلیة فیکون علة لهذا الوصف اللازم لها ویمکن ان یکون متقدما علیها بالطبع فان رفع المحدد من حیث هو محدد یوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حیث ارتفاع الجهة ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ورفع ذوات الجهة لایوجب رفع المحدد من حیث هو محدد ولیس المراد بالتقدم الطبعی الا کون المتقدم بحیث یوجب رفعه رفع المتاخر من غیر عکس کما صرح به المحقق الطوسی فی شرح الاشارات ولما فرغ المصنف عن اثبات الفلک الاعلی وللجهات اراد ان یبین احکامه وعدد لذلک فصولا

فصل فی

ان الفلک البسیط قد یطلق علی ما لا جزء له اصلا لا وجودا ولا فرضا کالباری تعالی وقد یطلق علی ما یکون اجزاؤه المقداریة مساویة له فی الحد والاسم

كالماء فان كل جزء منه ماء والفلك ليس بسيطا بهذين المعنيين اما الاول فظ و
اما الثاني فلان جزء الفلك اذ ليس مستديرا ليس فلكا وقد يطلق على ما لا يكون اجزاؤه
متباينة بحسب الوضع مختلفة بحسب الطبيعة والفلك بسيط بهذا المعنى كما قال اى
لم يتركب من اجسام مختلفة الطبائع لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اى الاينية ومتى كان
كذلك كان بسيطا اما انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان ما يقبل الحركة المستقيمة فانه متجه الى
جهة وتارك بجهة اخرى وكل ما هذا شانه اى كل ما يكون متجها الى جهة وتاركا لجهة اخرى
فالجهات متحددة قبله والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة
المستقيمة اذ قبول الحركة الاينية للجسم موقوف على وجود الجهة وتحددها بجسم آخر وعلى
تقدير عدم الجهة وعدم تحددها بجسم تكون الحركة الاينية مستحيلة فنقول انه لا يلزم من
ذلك الا تحدد الجهات قبل حركته ولا استحالة فيه انما المحال تحدد الجهات قبل وجوده
ومتى كان كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من
اجزائه البسيطة على شكل طبعي او قسري او بعضها على شكل طبعي وبعضها على شكل قسري لا سبيل الى الاول
والاخير لان كل واحد منهما كريا لان الشكل الطبعي للبسيط هو الكرة لما سبق ان الطبيعة
في الجسم البسيط واحدة والقابل واحد والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل
الا فعلا واحدا متشابها وكل شكل سوى الكرة ففيه اضلاع مختلفة واورد عليه بان هذا
منقوض بشكل الكرة المجوفة الصادرة عن الطبيعة البسيطة اذ يوجد فيها اختلاف
سطحين واجيب عنه بان حقيقة كل من العناصر والافلاك تقتضي لذاتها مكانا خاصا
ووضعا مخصوصا وهيولى كل منها ايضا لا تقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت
اولا في مادة كل منها مقدارا معينا ثم اقتضت شكلا يكون ذلك الشكل البسيط الاكمل
المتصورة في حق ذلك الجسم من سائر الاشكال فحصول الاختلاف ليس مقتضى الطبيعة
بالذات بل بالعرض ولو كان كل واحد منها كريا لاستحال ان يحصل من مجموعها سطح

كرى متصل الاجزاء اذ الفلك حينئذ يكون عبارة عن عدة كرات متلاقية
بينها فرج فلا يحصل منها سطح واحد كرى متصل الاجزاء فلا تجدد به جهة الفوق وايضا
يلزم الخلاء بين فرج تلك الكرات ولا سبيل الى الثانى والثالث لانه لو لم يكن
كل واحد منها او بعض منها كرة فيكون طالبا للشكل الطبعى الذى هو الكرة فيكون
قابلا للحركة المستقيمة ضرورة ان تبدل الاشكال لا يمكن ان يحصل بدون الحركة
الانية فلا تكون الجهات متحددة بها فلا يكون المركب منها محددا للجهات هف
فثبت ان المحدد بسيط وهو المطلوب **فصل** فى ان الفلك قابل للحركة المستديرة
لان كل جزء من اجزائه المفروضة لا يقتضى بما يقتضى حصول وضع معين ومحاذاة معينة
بالقياس الى ما فى جوفه لتساوى الاجزاء فى الطبيعة اذ لو لم تكن الاجزاء متساوية
فى الطبيعة لكانت ذوات طبائع متخالفة مقتضية لوضع معين ومحاذاة معينة فلا
يكون الفلك بسيطا مع انه قد ثبت بساطته وايضا ثبت ان كل جزء منه لا يخص
بوضع معين ومحاذاة معينة وان نسبة كل جزء منها الى جميع الاوضاع على السواء
فكل جزء يمكن ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جزء آخر وما ذلك الا بالحركة
اذ لا يمكن ذلك الا بانتقال الاجزاء ولما امتنعت الحركة المستقيمة على الاجزاء تعينت
المستديرة وهو المطلوب واعترض عليه فى المواقف وغيره بانه لو كان الفلك قابلا
للحركة المستديرة لكانت حركته الى جانب معين لامتناع الحركة الى جميع الجوانب
وحركته الى جانب معين مع تساوى نسبته الى جميع الجوانب ترجيح بلا مرجح وايضا
اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر
مخصوصة متفاوتة جدا فى الصغر والكبر يرسمها النقط المفروضة فيما بينها حولها
بحركات مختلفة بالسرعة والبطء اختلافا عظيما مع استواء جميع النقط المفروضة فى
ذلك البسيط وصلاحيتها للتطبيق والسكون ويرسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة

البسيطة اذ السرعة وان ترجح بلا مرجح واجيب بان مادة كل فلك من الافلاك لا تقبل
الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة ويمكن ان يقال ان العناية بالسماوات لا تتاتى
الا بهذا النحو من الحركة وتعيين الامور المذكورة من توابع تعين الحركة فلا ترجيح بلا مرجح
فتامل جدا واعلم انه قد زعم قوم من قدماء الفلاسفة ان السبب في حركة الفلك على الاستقامة
تركبه من نار وارض والنار بخفتها تقتضي الحركة الى فوق والارض بثقلها تقتضي الحركة
الى تحت وتضاد سببيهما اوجب ان تحرك الفلك على الاستدارة كما في السبيكة المذابة
وزيفه الشيخ في الشفاء بما محصله انه لو كان كذلك لكانت الحركة للفلك فيما بين جهتي العلو
والسفل لاحول الوسط وما يتحرك عن الوسط واليه كيف يتحرك حوله بحيث يكون نسبته
الى المتحرك عنه والمتحرك اليه واحدة وايضا النار التي في جوهر الفلك يطلب بصعودها
اي جهة اي غاية ولا جهة قبل الجسم المستدير الحركة ونقول ايضا يجب ان يكون
فيه ميل مستدير يتحرك به الميل حالة في الجسم لتقتضي الطبيعة بتوسطها الحركة لو لم يمنع
مانع وسبب احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة
لا تختلف بهما فلا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة
والضعف ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن حدٍ ما من السرعة والبطوء وكانت
الطبيعة التي هي مبدء الحركة غير قابلة للشدة والضعف او نسبتها الى جميع الحركات على السوية
فصدور حركة معينة عنها دون ما عداها ممتنع لعدم الاولوية فلا بد من امر متوسط بين الطبيعة
والحركة قابل للشدة والضعف اما بسبب اختلاف الجسم في المقدار اعني الكبر والصغر
او في الكيف كما في التخلخل والتكاثف او في الوضع كما في الاندماج والانتفاش
اما بسبب امور خارجة عن الجسم كرقة الغمام وغلظه وذلك الامر هو المسمى بالميل وهو امر
محسوس في حالة الحركة وعدمها اما الاول فكما اذا تحرك الحجر الى اسفل ولاقاه اليد في
مسافة حركته فيوثر فيه واما الثاني فكما يحس من الزق المنفوخ اذا جلس تحت الماء

بالید والحجر المسکن علی الید والا ای فان لم یکن فیه مبدء میل مستدیر لما کان
قابلا للحرکة المستدیرة لکن التالی کاذب فالمقدم مثله بیان الشرطیة انه لو لم یکن
فی طبیعته ای فی حقیقته مبدء میل مستدیر لما قبل المیل المستدیر من خارج فلا یکون
فیه میل مستدیر اصلا فیمتنع ان یتحرک قسرا علی الاستدارة اعلم ان الجسم الذی
لیس فیه مبدء میل لا یمکن ان یتحرک بقسر قاسر بل کل جسم یمکن ان یتحرک علی الاستدارة
اولا واستقامة یجب ان یکون فیه مبدء میل طبیعی معاوق للمیل القسری والا
لم یتعین مرتبة من مراتب السرعة والبطؤ اذ لا یمکن وجود الحرکة بدون تحدد
حد من مراتب السرعة والبطؤ بالطبیعة وکذا القاسر لا یمکن ان یحدد هما لان الطبیعة
من حیث ذاتها لا تصور فیها تفاوت والقاسر اذا فرض علی اتم ما یمکن ان یکون
لا یقع بسبب تفاوت الیه فالتفاوت الذی بسببه یتعین حد من السرعة والبطؤ یکون
بشیء آخر اما خارج کاختلاف قوام الملأ وهو المسمی بالمعاوق الخارجی او داخل
وهو مبدء المیل الطبیعی المسمی بالمعاوق الداخلی وهو لا یعاوق الا الحرکة القسریة
اذ لا معنی لمعاوقته لما یقتضیه ذاته فهو معاوق لما لا یقتضی ذاته ویلزم من ارتفاعه
عن الجسم الذی فرض تحرکه علی الاستدارة بالقسر ارتفاع السرعة والبطؤ المستلزم
لارتفاع الحرکة وانما قلنا انه لو لم یکن فی طبیعته مبدء میل مستدیر لما قبل المیل المستدیر
من خارج لانه لو تحرک من خارج ولا یکون فیه مبدء میل معاوق لتحرک مسافة فی زمان
او یستحیل ان یقع الحرکة لا فی زمان لان بعض المسافة یقطع قبل کلها فیجب ان یکون
فی زمان ویکون ذلک الزمان اقصر من زمان حرکة ذی میل طبیعی معاوق لمیله القسری
تخالف جهتی تحریکیها یتحرک بمثل تلک القوة القسریة فی عین تلک المسافة والا ای
وان لم یکن زمان حرکة الجسم الذی لا عائق فیه اقصر من زمان حرکة الجسم الذی فیه
عائق طبیعی لکان الشیء وهو الحرکة مع العائق کهو لا معه هف وذلک الا قصر النسبة

لا محالة الى الزمان الاطول بالنصفية او الربعية او غيرهما فاذا فرضنا ذا ميل اخف
ميلة اضعف من ذى الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان
الاقصر الى الزمان الاطول يعنى اذا فرض جسم ثالث يكون فيه ميل معاوق ضعيف
ويكون نسبته الى المعاوق الداخلى الذى فى الجسم الثانى كنسبة زمان حركة الجسم
العديم المعاوق الى زمان حركة الجسم الثانى فيتحرك ذو الميل الثانى بتلك
القوة القسرية فى مثل زمان عديم الميل مثل مسافته اى مثل مسافة عديم الميل
لان الحركة تزداد سرعتها بقدر انتقاص القوة الميلية التى فى الجسم وذلك لان السرعة
اللازمة لقصر الزمان بازاء قلة المعاوقة والبطؤ اللازم لطول الزمان بازاء كثرة
المعاوقة فكلما كانت المعاوقة اقل كان الزمان اقصر والحركة اسرع وكلما كانت
اكثر كان الزمان اطول والحركة ابطأ فاذا كانت حركة عديم المعاوق فى ساعة
مثلاً وحركة كثير المعاوقة فى ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا فى ساعة لان
نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقة
نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة
فيكون سرعته ضعف سرعته فيكون زمانه نصف زمانه وبالجملة كلما كان الميل المعاوق
اقل كان زمان حركته اقصر وكلما كان اكثر كان زمان حركته اطول لانه لو انتقص شئ
من القوة المعاوقة التى فى الجسم ولا يزداد السرعة اللازمة لقصر الزمان او زاد شئ
من المعاوقة ولا ينقص السرعة اللازمة لطول الزمان لم تكن القوة الميلية مانعة
عن الحركة هف فظهر ان الجسم القليل الميل والذى لا ميل فيه متساويان فى السرعة
والبطؤ فيكون زمان حركة الجسم القليل الميل مساويا لزمان حركة الجسم العديم الميل وهو المطلوب
اعلم ان هذا الدليل قد يورد لاثبات الخلاء وقد يورد لوجوب معاوق داخلى فيثبت
به مبدء ميل فى الاجسام التى يجوز ان تتحرك قسراً وحاصل الاستدلال فى كلا المقامين

على ما يستفاد من كلام بعض المحققين ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا
لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطؤ
فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة
فيهما على العكس فنعني القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى ونسبة الزمان
الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة فاذا فرض
متحرك عديم المعاوقة يقطع مسافة في زمان ما وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون
لا محالة في زمان اكثر وثالث مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة
يقطعها في زمان مساو للزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف للتساوي وجود
المعاوقة وعدمها واورد عليه بوجوه منها ما نقل عن ابي البركات البغدادي انه يجوز ان
يستدعي الحركة بنفسها قدرا من الزمان ويكون هذا الزمان محفوظا بين الحركات
الثلث ويكون الزيادة في الحركتين المتين فرضتا مع المعاوقة القليلة والكثيرة
بقدر معاوقتها فتكون الحركة بلا معاوقة مثلا في ساعة ومع المعاوقة القليلة في ساعة
ونصف ومع المعاوقة الكثيرة في ساعتين والجواب ان قول المورد ان الحركة
بنفسها يجوز ان تكون مستدعية لقدر من الزمان ان كان المراد به انها لا توجد في حد
من السرعة والبطؤ وتستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عن السرعة
والبطؤ وما لا ينفك عن شئ لا يتصور ان يقتضي امرا بدون ذلك الشئ وان لم يكن
ذلك خلفا في الاقتضاء وان كان المراد به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة
والبطؤ تقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا باطل اذ لا تقدم للحركة على حدود السرعة والبطؤ
وما لا تقدم له في نفس الامر لا يقتضي شيئا وان كان المراد به ان ماهية الحركة من حيث
هي هي تقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا باطل لانها من حيث هي لو اقتضت قدرا
معينا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل واحد من جزئيات الحركة لامتناع

تخلف المقتضی عن المقتضی واللازم باطل اذ یمکن ان یفرض الحرکۃ فی جزء من
ذلک الزمان الذی یقتضیہ ماہیۃ الحرکۃ وان کان المراد بہ ان الحرکۃ تستقلیۃ مع قطع
النظر عن العائق تقتضی زماناً ومع العائق زماناً آخر فہو ایضاً باطل لان الحرکۃ مما یقبل
الشدۃ والضعف بحسب حدود السرعۃ والبطوء ولا یتصور ماہیتہا الا مع واحد من تلک
الحدود فلا بد من تحصیلہا فی ضمن مرتبۃ منہا من مخصص والطبیعۃ لا یمکن ان تکون
مخصصۃ لعدم التفاوت فیہا ولا القاسر ایضاً فیجب ان یکون المحدد امراً خارجاً
عن القوۃ المحرکۃ سواء کان خارجاً عن المتحرک ایضاً وہو المسمی بالمعاوق الخارجی
او غیر خارج وہو المعاوق الداخلی ومنہا ما قال الامام الرازی ان اللازم لیس
بمحال وانما یکون محالاً لو کان المیل کلما لضعف بقی اثرہ بنسبۃ المیل القوی وہو مم
بجواز ان ینتہی فی مراتب الضعف الی حیث لا یبقی لہ اثر معاوقۃ حتی یکون الحرکۃ
مع المعاوق کہی لا معہ کما ان قطرات الماء اذا تتالت وتکثرت اثرت فی نقر الحجر
ولا تاثیر لقطرۃ من الماء فی النقر وکذلک الحجر الہابط بکسر ما یلاقیہ ولیس لاصغر جزء منہ
اثر فی الکسر واجاب عنہ المحقق الطوسی بان الکلام فی القوۃ المنقسمۃ بانقسام محلہا
والمفروض تجرید القوۃ عن الموانع الخارجیۃ وقوۃ الحجر اذا جرد النظر الیہا من غیر
مانع خارجی من الصغر وغیرہ لا بد وان تکون موثرۃ والا لم تکن قوۃ نعم بعض القوی
لا ینقسم بانقسام ما یحل فیہ کالقوۃ الحیوانیۃ فان الحجر من الحیوان لا یکون حیواناً وما نحن
فیہ من القسم الاول وہذا المحال انما لزم من فرض تحرک ذلک الجسم الذی لا میل
فیہ او من فرض المیل الذی نسبتہ الی المیل الاول کنسبۃ زمان عدیم المیل الی زمان
ذی المیل الاول ولسنا نحتاج فی اتمام الحجۃ الی ان نثبت ان فرض المیل علی النسبۃ
المذکورۃ واقع بل یکفینا ان نقول لکن فرض المیل علی النسبۃ المذکورۃ ممکن والممکن
لا یلزم من فرض وقوعہ محال فنقول لو وجدت الحرکۃ بلا میل وامکن المیل المخصوص

كانت الحركة مع الميل كهي لامعه مع ان التالي كاذب ولا يضر كذب المقدم في
صدق الشرطية فان قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا صادق مع كذب المقدم
وان قيل ان المحال جاز ان يستلزم محالا آخر يقال هذا الجواز ليس كليا بل اذا كان
بين المحالين علاقة لانا نعلم بالضرورة كذب قول القائل ان كان زيد حمارا كان
عقلا مجردا فهذا المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا تحركا قسريا
فيكون محالا ايضا الاجسام تختلف في قبول الحركة القسرية فالقوي يقوى على تحريك
جسم ما لا يقوى عليه الضعيف وليس هذه المعاوقة والمطاوعة من الجسم المقسور بهيئته
المشتركة بل بمعنى آخر يطلب البقاء على حال من المكان والوضع وذلك الامر هو المبدأ
للميل هذا في الانتقال المكاني واما الانتقال الوضعي القسري فالبيان فيه انه
ان كان ذلك الجسم قابلا للنقل من مكانه فقد وضح اشتماله على مبدأ ميل وان كان
غير قابل له فهو مشتمل على امر مثبت في مكانه وليس فلك هي الجملة ففيه مبدأ ميل حركة
ايضا ونقول ايضا ان الفلك ليس في طبعه مبدأ ميل مستقيم والا لكانت الطبيعة
الواحدة تقتضي الاثرين المتنافيين هف اعلم انه قد ثبت ان الفلك ذو طبيعة
واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يمكن ان يكون في طبعه مبدأ ميل مستقيم اذ لا يجوز
ان يكون في جسم واحد مبدأ حركة مستقيمة ومستديرة حتى اذا كان في موضعه الطبعي
تحرك بالوضع واذا فارقه تحرك اليه بالاستقامة لانه اذا تحرك الى مكانه بالاستقامة
فاما ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير او لا على الاول يلزم ان يقتضي الطبيعة الوصول
اليه والتنحي عنه وهذا محال وعلى الثاني لم يكن هذا الميل غريزيا تابعا لجوهره بل امر محدث
في مكانه الطبعي ولا يكون العلة فيه الا مماسة المكان الطبعي على وضع ما وذلك الحصول
لا يوجب ميلا عن حال الى مثلها ويعلم ان الحركة المستقيمة ليست طبعية على الاطلاق
بل الطبعي هو الاين الذي يقتضيه طبيعة الجسم اذا لم يكن ثمة عائق واذا فارق اقتضت

هذه الطبيعية الرقالية واما الحركة المستديرة فان كانت طبعية يكون يوجبها دائما على الاطلاق وان كان حالها كالمستقيمة عند عارض كان ذلك لعدم رجحان وضع دون وضع مع تشابه الاجزاء وتساوي الاوضاع فلا حاجة من ذلك انه لا يكون ذلك الميل حادثا عند الوصول الى المكان الطبعي فيكون معه دائما فان كان في الجسم مبدء ميل مستقيم جاز مفارقته للمكان الطبعي وتحركه عن غير المكان الطبعي اليه بالاستقامة فيكون حينئذ في جسم واحد بسيط امور متقابلة معا اعني الميل الى الاستقامة والميل الى الاستدارة وهو محال فاستبان ان الجسم المحدد فيه مبدء حركة مستديرة وليس فيه مبدء حركة مستقيمة اصلا وان عن ذلك الجسم لا يصح على كلية ولا على اجزائه مفارقة موضوعه الطبعي واما الاجسام الموضوعة في جوفه فيها مبادي حركات مستقيمة عنه والميل فالحركات ثلثة اصناف واحدة حول الوسط وهو حركة المحدد والاخرى عن الوسط وثالثة الى الوسط

فصل في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد

ليس المراد بامتناع الكون والفساد في هذا المقام كونه ازليا ابدا بل المراد ان مادة الفلك لا تقبل الا تلك الصورة اي ما دام الفلك موجودا متصورا بتلك الصورة وان لم يكن متصورا بتلك الصورة كان معدوما لانه يكون متصورا بصورة اخرى ولا يقبل الخرق والالتيام اما انه لا يقبل الكون والفساد فلانه محدد الجهات ولا شئ من محدد الجهات يقبل الكون والفساد واما الصغرى فقد مر تقريرها واما الكبرى فلان ما يقبل الكون والفساد جسم وكل جسم له صورة نوعية تقتضي حيزا طبعيا بحيث لو خليت وطبعها لحصلت في ذلك الحيز فان اقتضت كل من الصورة الكائنة والفاسدة حيزا واحدا لزم صحة التداخل ان حصلا في حيزهما الطبعي اذ يمكن ان يحدث الصورة الحادثة وان لم يفسد الصورة الفاسدة فيحصل جسمان في حيز واحد وهو يقتضي امكان ان لا يكون ازدياد الاجزاء مفيدا لازدياد الحجم وهو بديهي البطلان ويلزم صحة الحركة

المستقيمة ان حصلت كل منهما او احدهما في الحيز الغير الطبعي وان اقتضت كل واحد
منهما حيزا غير حيز الاخرى فالصورة الحادثة حيز طبعي والصورة الفاسدة حيز طبعي
آخر لما بينا ان كل جسم فله حيز طبعي وكل هذا شانه فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة
الكائنة اما ان يحصل في حيز طبعي او في حيز غريب فان حصلت في حيز غريب تقتضي
ميلا مستقيما الى حيزها الطبعي فان الصورة الكائنة اذا حصلت في حيز غريب فلابد وان
تتحرك عنه والا يكون ذلك الحيز طبعيا له وليس كذلك والحركة عنه لا يمكن الا بميل مستقيم
ولا ميل مستقيم في هذا الجسم وان حصلت في حيز طبعي فالصورة الفاسدة كانت
قبل الفساد حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبعي
والحاصل انه على تقدير ان يكون لكل واحد منهما حيز طبعي يلزم صحة الحركة المستقيمة
على الفلك وذلك لان المادة انما تتلبس بالصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة
فان كانت الفاسدة في حيزها جاز ان يتحرك الكائنة الى حيز آخر طبعي لهما وان
كانت الفاسدة في حيز الكائنة جاز تحركهما حين كانت باقية الى حيزها وصحة الحركة
المستقيمة يفضي الى اجتماع مبدأي الحركة المستديرة والمستقيمة في الفلك وهو محال
واما انه ليس قابلا للخرق والالتيام فلان ذلك ايضا انما يحصل متلبسا بالحركة المستقيمة
اي الاينية للاجزاء نحو الجهات اذ لا يتحرك جسم حركة اينية الا اذا تحددت الجهات
قبله والجهات ليست بمتحددة قبل المحدد فلا يقبل الفلك المحدد الخرق والالتيام
واليضا كل جسم قابل للخرق ففيه مبدء ميل مستقيم اذ الانخراق لا يمكن الا بحركة من الاجزاء
على الاستقامة فما ليس فيه مبدء ميل مستقيم غير قابل للخرق فالجسم للمحدد للجهات الذي فيه
مبدء ميل مستدير ليس بقابل للخرق ومن ههنا يستبين ان الفلك ليس برطب ولا يابس
ولا جاز ولا بارد بل الطبيعة خامسة مباينة لطبائع العناصر لان الرطب ما يقبل الاتصال
بسهولة واليابس ما يقبل التشكل بصعوبة وغير المتشكل عليه محال والجار عبارة عن الخفيف

الذی یتحرک بطبعه الی الفوق والثقیل مایطلب التحت بالمطبع وبانان الحرکتان انما
تکونان علی الاستقامة والحرکة المستقیمة علیه محال وایضاً هو غیر قابل للتخلخل والتکاثف
والنمو والذبول والتعدی لان شیأ منها لایحصل الا بالحرکة المستقیمة المستحیلة علی الفلک
واجزائه ولیعلم ان ماذکر من الاحکام انما هو للمحدود بل للسطح المحیط منه واما باقی الافلاک
فلا یجری فیها ادلتهم واحتجاجاتهم **فصل** فی ان الفلک یتحرک علی الاستدارة
دائماً لان الحرکة الحافظة للزمان ای الحرکة التی الزمان مقدار لها وعرض قائم بها
اما ان تکون مستقیمة اینیة او مستدیرة وضعیة واحتمال ان تکون الحرکة الحافظة
للزمان کمیة او کیفیة ساقط اذ الحرکة الکمیة الغیر المتناهیة مستلزمة للبعد الغیر المتناهی
او الانقطاع والکیفیة لایجوز علی الجسم الابداعی والجسم الذی یجوز علیه الکون والفساد
لایجوز ان یکون حرکته حافظة للزمان لاجائز ان تکون مستقیمة لانها حینئذ اما ان
تذهب الی غیر النهایة او ترجع لاسبیل الی الاول والا لازم وجود بعد غیر متناهٍ
لان الحرکة المستقیمة الذاهبة الی غیر النهایة لابد لها من مسافة غیر متناهیة وهو
محال وما قیل الحرکة الموجودة لیست بعداً والحرکة التی هی بعد لیست بموجودة فمبناه
علی نفی وجود الحرکة القطعیة فی الخارج وقد عرفت انها موجودة فتذکر ولا سبیل
الی الثانی لانها لو رجعت لکانت تنتهی الی طرف قبل الرجوع فتکون مقتضیة
للسکون لان بین کل حرکتین مستقیمتین سکوناً لان الحرکة انما توجد بسبب المیل فاذا
تحرک متحرک حرکة مستقیمة الی منتهی یکون فیه میل موصل الیه وذلک المیل الموصل له
الی ذلک الطرف موجود لانه یفعل الا یصال حال الوصول یعنی انه لابد وان یکون
المیل الموصل موجوداً فی الجسم فی آن وصوله الی المنتهی لان المیل هو العلة القریبة
لتحرک الجسم من حد من المسافة الی حد آخر منها والمحرک للجسم الی حد لابد وان یکون معه
فالموصل له الی ذلک الحد یجب وجوده ولو لم یکن المیل الموصل موجوداً فی الجسم

حال الوصول لاستحال ان یفصل الوصول لان العلة القریبة لابد ان یکون
مع المعلول فی آن وجوده وکلما کان المیل الموصل وجودا فی آن الوصول
لم یحدث فیه ای فی ذلک الآن میل یقتضی کونه غیر موصل لاستحالة اجتماع المیلین
الذاتیین فی آن واحد یعنی اذا رجع الجسم من ذلک المنتهی فلابد لذلک الرجوع
من میل آخر هو علة قریبة للرجوع لان المیل الواحد لایکون علة للوصول الی
حدین معین وللمفارقة عنه قال الشیخ فی طبیعیات الشفاء لاتصغ الی قول من یقول
ان المیلین یجتمعان بحیث یمکن ان یکون شیء فیه بالفعل مدافعة الی جهة وفیه بالفعل
التنحی عنها ولاتظن ان الحجر المرمی الی فوق فیه میل الی السفل البتة بل فیه
مبدء من شانه ان یحدث ذلک المیل اذا زال العائق فالحال الذی فیه میل الوصول
غیر الحال الذی فیه میل اللاوصول وحدوث کل واحد من المیلین آنی لان الوصول
وکونه غیر موصل من حیث الحدوث آنی وان کان المیلان زمانیین بحسب ذاتهما
ووجه کون حال حدوث الوصول وحدوث اللاوصول آنیا ماسبق بقوله لان حال الوصول
لو کان زمانا وانقسم الی جزئین فحینئذ مایکون الجسم فی احد طرفیه لم یکن واصلا الی المنتهی
لاطلاقا ولا فی الجملة والا یلزم انقسام منتهی الحرکة هذا وکذا حال صیرورته غیر موصل
اورد علیه بان رفع الآنی لایلزم ان یکون آنیا لان الانطباق والموازاة والمحاذاة
والتماس والوصول وامثالها آنیات لکونها حاصلة عند انتهاء الحرکة مع ان زوال
کل واحد منها زمانی اذ لایحصل الا بالحرکة والحرکة زمانیة وایضا رفع الآن نفسه لایحصل
الا باللزمان والا یلزم تسلسل الآنین وایضا المصنف استدل علی کون المیلین آنیین بکون الوصول واللاوصول آنیین
مع ان اللاوصول لیس بآنی والا یلزم تجاور الآنین فکیف یثبت کون المیل الثانی
آنیا والجواب انه یکفی فی اثبات کون المیل الثانی آنیا کون اللاوصول غیر
تدریجی الحصول وتفصیله ان حدوث الاشیاء علی ثلثة انحاء علی ماحققه الشیخ فی طبیعیات

الشفاء الاول مايوجد عن العلة دفعة في آن من الآنات فينطبق حدوثه لامحالة على ذلك الآن كالمماسة والوصول والانطباق والمحاذاة وغيرها والثاني مايوجد عن العلة في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض فيه الاجزاء بازاء مافرض في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء منه بازاء جزء معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث مايوجد في جميع الزمان لاعلى نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء وفي كل حد فرض من ذلك الزمان ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث آن هو اول آنات وجوده والحدوث لايستلزم ذلك فان الحادث مايكون وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آن اولا ومن هذا القبيل الحركة التوسطية والزوايا وشباههما والعدم ايضا كالوجود في جميع الاقسام الا ان نحو عدم كل حادث ليس كنحو حدوثه فان وجود الآن على النحو الاول وعدمه ليس كذلك بل عدمه على النحو الثالث وذلك لان الاصول فانه وان لم يكن آنيا والا يلزم تتالي الآنين لكنه ليس تدريجيا منطبقا على الزمان وهو المراد بكونه آنيا وزوال الميل الاول ليس هو نفس وجود ميل آخر بل شيء آخر بها قارنه فاذا حدث بعد وصول المتحرك حركة الى جهة اخرى يكون لامحالة بحدوث ميل ويكون لحدوثه اول آن اذ وجوده ليس متعلقا بزمان وحركة ولا متوقفا عليهما بل الحركة موقوفة عليه فالآن الذي هو اول آن وجود الميل الثاني غير آن هو آخر آن وجود الميل الاول واذا كان كل واحد منهما اي من الميلين آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان لاتحرك فيه الجسم والا يلزم تعاقب الآنين فيلزم كون الزمان مركبا من اجزاء لاتتجزى لانطباقها اي لانطباق المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان هف فعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فمكون مستديرة اعلم ان اثبات السكون بين الحركتين المستقيمتين مما لامدخل له في بيان كون الحركة الحافظة للزمان دورية اذ على تقدير عدم لزوم السكون بين الحركات المستقيمة ايضا لابد من الاستناد الى الحركة المستديرة

لامتناع اتصال الحركات المتصلة بعضها ببعض بحيث يكون المجموع حركة واحدة
واذ قد ثبت ان الزمان امر واحد شخصي فلابد وان يكون حركه ايضا مثله في وحدة الاتصال
وغير الحركة الدورية اذ هي متوجهة الى غاية ثم راجعة عنها متكثرة البتة غير واحدة
بالاتصال فافهم وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان ولما ثبت ان الزمان
ازلي ابدي فتلك الحركة ايضا يجب ان تكون ازلية ابدية وليست الا حركة الفلك
المحدد للجهات فاذن يكون الفلك المحدد للجهات متحركا على الاستدارة دائما وهو المطلوب
ويجب ان يكون هذه الحركة اسرع الحركات واظهرها لان الزمان الذي هو مقدارها
اظهر المقادير وجودا واوسعها احاطة وتلك الحركة هي الحركة اليومية التي يقدر بها الساعات
والشهور والاعوام والليالي والايام واذ الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر
الذي هو الكون والفساد بسبب الصورة النوعية والخرق والالتيام بسبب الصورة الجسمية
عند من يقول بهما واقدم من الحركة في الكم والكيف لان امتناع وجود المستقيمة يستلزم
لامتناع وجود كل واحدة من تلك الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فهي اقدم
الحركات واتمها ايضا لانها لا تقبل الزيادة والنقصان ولا يجب فيها الشدة والضعف
كما يجب في الطبيعية والنسبية آخرا او وسطا واشرفها لانها اتم والتام اشرف من الناقص
وبهذا يظهر ان المتحرك بهذه الحركة المستديرة هي اقدم الاجرام وايجاده من موجده
انما هو على سبيل الابداع لا على سبيل التكوين عن شئ وذلك لانه لو لم يكن مبدعا
بل متكونا عن جسم آخر فالمادة الفلكية اما قابلة للحركة المستقيمة او ليست بقابلة لها
على الثاني كان الفلك قبل تكونه موجودا وعلى الاول يلزم تجدد
الجهات قبل تكون الفلك فالفلك غير متكون عن جسم
آخر بل هو مبدع والمادة الفلكية متحصلة بصورة وهادته مغايرة لمادة العناصر الكائنة
الفاسدة ولا يلزم من اتفاقهما في الجسمية اتفاقهما في المادة اذ اشتراك الشيئين في شئ

يعني يوجب الاشتراك بينهما في الاستعداد لعدم طبيعة الصورة المقدارية في الفلك والعناصر نوع واحد فالمادتان الحاملتان للمقدار طبيعتهما مختلفة انما الاشتراك بدليل تبعي في قبول المقدار ولا يوجب هذا الاشتراك الاشتراك في كل استعداد فالمادة الفلكية غير قابلة الا لقبول الصورة الفلكية لانها لغيره ولما كان الفلك مبدعا وكان الخلاء محالا وجب قدم مشفوذلك الجسم اما بشخصه او بنوعه او مادته هداية لاندفاع المعارضة الواردة على القول بلزوم تخلل السكون بين الحركتين تقريره انه لو لزم السكون بين الحركتين لزم توقف الجبل الهابط بملاقاة جبته صاعدة لان الجبة اذا لاقت الجبل في صعوده فلا ريب انها تنزل راجعة فيجب وقوفها ويلزم منه وقوف الجبل وايقاف الجبة المرمية الجبل الهابط محال وجه الاندفاع ان الجبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل حركتها منتهية الى سكون يعني ان الجبة المرمية وان انتهت بحركتها الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لان سكونها آني ذاتي لانقطاع حركتها الذاتية القسرية وعدم الميل المقتضي لبقائها وحركة الجبل ذاتية زمانية وليس بينهما اي ليس بين سكون الجبة بملاقاتها الجبل وانقطاع حركتها الذاتية وبين حركة الجبل ممانعة ومنافاة لان الجبة متحركة بالعرض بحركة الجبل فحركتها عرضية وسكونها ذاتي كحركة جالس السفينة بحركتها فالجبل متحرك حين الملاقاة حركة ذاتية والجبة ساكنة بالذات متحركة بالعرض هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلام المصنف وظاهر محل نظر اذ لا معنى لكون السكون آنيا ولا كون الجبل متحركا في آن الملاقاة فتامل وقد يجاب بان الجبة لا تصادم الجبل ولا يماسه بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل وبان وقوف الجبل ليس مستحيلا بل مستبعد وضروريات الطبيعة قد يوجب ما يستبعد في العادة **فصل** في ان الفلك يتحرك بالارادة لان حركته الذاتية لو لم تكن ارادية لكانت طبيعية او قسرية لا سبيل الى الاول لان الحركة الطبيعية

تنحصر فی اقسام ثلثة طبعیة وقسریة وارادیة لاجائز ان تکون حرکة المستدیرة دائما
الدائمة الوضعیة طبعیة لان الحرکة الطبعیة هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة
ملایمة وذلک ای الهرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة فی الحرکة المستدیرة
محال فان کل نقطة ای حد یتحرک عنها الجسم بحرکته المستدیرة فالحرکة عنها توجه الیها
والهرب عن الشئ بالطبع استحال ان یکون توجها الیه بالطبع ولا ینقض ذلک بالحرکة الارادیة
المستدیرة اذ یلزم ان یکون غیر المراد من الوضع وغیره مرادا اذ یجوز ذلک
اذا کان لمبدء الحرکة اختلاف اغراض ودواع فان قیل لانسلم ان الهرب عن وضع فی
المستدیرة هو التوجه الیه بل الی مثله لانعدام الوضع المهروب عنه وامتناع اعادة
المعدوم یقال هذا التغایر اعتباری ومثل هذا التغایر لایعتبر فی مقتضیات الطبایع
بل مقتضی الطبیعة انما یکون لنوع الوضع مثلا ان کان طبعیا نعم یختلف حال الارادة
بمثل هذا التغایر واما انها لیست طالبة لحالة ملایمة فلان الطبیعة اذا اوصلت الجسم
بالحرکة الی الحالة المطلوبة امکنه اعلم ان الطبیعة امر ثابت فما یصدر عنها لذاتها ینبغی
یکون ثابتا فمعنی الحرکة الطبعیة انها قد عرضت لها حالة غیر طبعیة بازائها حالة طبعیة
فتترک الطبعیة تلک الحالة الغیر الطبعیة بالطبع وتطلب الحالة الطبعیة وکل حرکة طبعیة
اذا لم یمنع مانع فهی تنتهی الی غایة طبعیة وبعد حصول تلک الغایة ینقطع الحرکة لیکن الجسم
اما فی این اما فی کیف او فی کم او فی وضع وکل حرکة لاتسکن فلیست طبعیة والمستدیرة
سواء کانت فلکیة اولا لیست کذلک اذ المهروب عنه فیها هو المطلوب لایمکن ان یکون المهروب
بالطبع مطلوبا بالطبع فلا تکون الحرکة المستدیرة مطلقا طبعیة اذ من المستحیل ان یهرب الطبیعة
عن امر یؤمه ویقصده واما کل واحد من الحدود المفروضة فی المسافة فهو مطلوب
قبل الوصول الیه وبعد الوصول مهروب عنه لکونه حالا غیر طبعی فکل واحد من حدود المسافة
مطلوب فی وقت ومهروب عنه فی وقت آخر ولیست تلک الحدود مطلوبة لذاتها فلا یلزم

یکون الفعل الواحد مطلوبا ومهروبا بالشئ واحد بجهة واحدة ولیعلم ان حرکة الفلک وان لم
تکن طبیعیة لکن لیس مبدأ امرا غریبا فی الجسم فکانها طبیعیة وایضا کل قوة فانما تحرک
بواسطة المیل فمحرک الحرکة الاولی لایزال یحدث فی ذلک الجسم میلا بعد میل وذلک
المیل ان سمی طبیعیة فلامشاحة فیه لانه لیس نفسا ولا ارادة ولا امرا حاصلا من خارج
ولایمکن ان لایحرک ولا ان یحرک الی غیر تلک الجهة ولیس مقتضاه مقتضی طبیعة ذلک
الجسم ایضا فبهذا الاعتبار یمکن ان یقال الفلک یتحرک بالطبیعة ولا یجوز ان یکون
حرکة الفلک قسریة لان القسر علی خلاف الطبع لما عرفت ان الحرکة القسریة انما تکون
اذا کان فی طبیعة المقسور معاوقة ما وهی المیل الطبیعی فحیث لاطبع لا قسر فیه فحرکة
الفلک ارادیة **فصل** فی ان القوة المحرکة للفلک یجب ان تکون مجردة عن المادة
وهی النفس الفلکیة المجردة لان القوة المحرکة للفلک تقوی علی افعال
ای دورات غیر متناهیة وذلک لان حرکة الفلک وان کانت منفصلة واحدة
من الاول الی الابد فهی غیر متناهیة بحسب المدة لکن عند تعین وضع من الاوضاع
فرضا تصیر دوارت غیر متناهیة بحسب العدة ایضا ولاشئ من القوة الجسمانیة کذلک
ای لیس شئ من القوة الجسمانیة قویة علی افعال غیر متناهیة بحسب العدة والمدة
فالمحرک للفلک لیست قوة جسمانیة ساریة فیه سریان المقدار وانما قلنا ان القوة الجسمانیة
بالصفة المذکورة لاتقوی علی تحریکات غیر متناهیة لان کل قوة جسمانیة هی
قابلة للتجزی بحسب تجزی الجسم الی الاجزاء والخبر محذوف ای من القوة تقوی
علی شئ من جنس مایقوی علیه کل القوة بالضرورة اذ لو لم یکن جزء القوة قویا علی
شئ من جنس مایقوی علیه کل القوة لم تکن القوة ساریة فی الجسم هف واذا ثبت
ان جزء القوة یقوی علی شئ من جنس مایقوی علیه کل القوة فاثر جزء القوة جزء اثر کل القوة
والجملة ای کل القوة یقوی علی مجموع تلک الاشیاء الای وان لم یکن اثر جزء القوة

على تقدير كونه قويا على شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة جزء ما من كل القوة
لكان جزء القوة مساويا لكلها فيكون الجزء من القوة مساويا للكل منها
في التاثير هف وهذا كان كذلك فالمجموع اى كل القوة لا يقوى على غير المتناهي
لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية من مبدء معين يعني انه اذا تحقق
ان جزء القوة يقوى على شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة وليس اثر جزء القوة
مساويا لاثر كلها بل ما يقوى عليه جزء القوة انقص بحسب العدة والمدة بالقياس
الى ما يقوى عليه كلها فاذا فرض تحريك كل القوة للجسم وتحريك جزئه اياه من
مبدء معين فاما ان يكون جزء القوة قويا على جملة متناهية اى على تحريكات متناهية
او على جملة غير متناهية اى تحريكات غير متناهية والثاني باطل اذ المجموع
يقوى على ما هو زائد على ما يقوى عليه الجزء فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق
النظام على تقدير كون جزء القوة قويا على تحريكات غير متناهية فعلم ان الجزء
يقوى على جملة متناهية يعني ان الجزء يقوى على تحريكات متناهية بحسب
العدة والمدة والجزء الآخر مثله في القوة على جملة متناهية اذ كل القوة انما يزيد
على جزئها بقدر متناه فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي بل انما يقوى على القدر
المتناهي فيكون تحريك كل القوة اياه متناهيا بحسب العدة والمدة لان
انضمام المتناهي الى المتناهي بمراتب متناهية لا يوجب اللاتناهي فثبت
ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات فهو متناه واعلم ان محصل ما قال الشيخ
في طبيعيات الشفاء في بيان هذا المطلوب ان القوة يقع بينها وبين قوة اخرى
تفاوت في امور منها سرعة ما يفعل ويطوه ومنها طول مدة استمرار ما يفعله وقصرها
ومنها كثرة ما يفعله وقلته مثال الاول ان اشد الرامين قوة هو اسرعهما بالرمي
مسافة معينة ومثال الثاني ان اشد الرامين قوة هو اطولهما زمان نفوذ الرمية

في الوجود ومثال الثالث ان اشتد الراميين قوة هو اكثر هما قدرة على رمي البعد
ولا يمكن عدم التناهي في الشدة وسرعة الحركة اذ لو كانت حركة لا نهاية لها في السرعة
لكان لا نهاية لها في القصر وهذا محال وبالجملة انما تعتبر السرعة في الامور التي لها وجود
في زمان واما الامور الواقعة في الآن فلا يقال فيها سرعة وبطوء فليتنظر انه هل يمكن عدم
تناهي تاثير القوة بسبب العدة بان يقوى على كثرة من الحركات غير متناهية بسبب العدة
او يطابق مدة غير متناهية لكن الكثرة في الحركات اما كثرة متوالية من مبدا محدود على
ترتيب محدود ويحاذي المدة واما كثرة مختلطة من اشياء مختلفة وفي تراتيب مختلفة
ويجب ان يعرض عنها ويبحث عن قوة على كثرة متصلة في ترتيب واحد محاذية للمدة
فنقول ان ذلك غير ممكن لان هذا الجسم تتجزى وتتجزى معه القوة وجزء هذه القوة
لا يخلو اما ان يقوى على ما يقوى عليه الكل في الكثرة والمدة من آن معين فيكون المقوى
عليه فيهما شيئا واحدا فيكون الجزء مساويا للكل في المقوى عليه وهو محال او لا يقوى
فاما ان يقوى على شئ من جنسه او لا يقوى على شئ من جنسه لكن الثاني محال فان القوة
سارية في الجسم وهي القوة فيكون للجزء قوة من جنس قوة الكل ومقوى عليه من ذلك
الجنس الذي للكل فاما ان يكون المقوى عليه الذي يحركانه شيئا واحدا او يكون ما يقوى
عليه الجزء اصغر من ذلك فان كان شيئا واحدا وفرض تحريك الجزء من الآن الذي
حرك منه الكل فلا يذهب تحريكهما الى نهاية والا ساوى الجزء مع كله في المقوى عليه فيجب
ان ينتهي فيجب انتهاء الكل وان كان ما يقوى الجزء على تحريكه اصغر والكل ايضا انما يقوى
على ذلك الاصغر فاما ان يكون المقوى عليه في الكثرة والمدة من آن معين سواء
وذلك محال او يكون للجزء اقل والنقص ولم يكن من الآن الذي فرضنا الاعتبار
منه بل من الطرف الآخر والكل انما يزيد عليه بقدر متناه فما يقوى عليه الكل يكون ايضا
متناهيا واما الكثرة المختلطة من اشياء مختلفة فهي ان لا يمكن استعمال هذا البيان فيها

لجواز ان يكون حركتان غير متناهيتين فى المستقبل احدهما انقص من الاخرى
كدورات الفلك الثامن فانها انقص من دورات الفلك المحدد للجهات وكالاولى
الغير المتناهية والآحاد الغير المتناهية فان احدهما انقص من الآخر مع كونهما
غير متناهيين فان قيل يجوز ان تكون القوة الغير المتناهية فى التاثير انما توجد
لكل الجسم لا لشئ من اجزائه فلم يقو الجزء على شئ مما يقوى عليه الكل فاذا قسم الجسم
تبطل القوة عنه ولا يكون لكل جزء منه جزء من القوة كما ان النفس النباتية والحيوانية
توجد فى النبات والحيوان ولا توجد فى شئ من اجزائهما من الارض والماء والنار
والهواء وكما ان المحركين للسفينة لا يحركها واحد منهم يقال لا ريب ان القوة التى للجسم
وان كانت حال اجتماع الاجزاء لكنها سارية فى جملة الجسم والا لكانت قوة لبعض الجملة
دون الكل واذا كانت سارية فى جملة كان لبعضها بعض القوة فكل جزء منه حامل
لجزء من القوة حال الاجتماع وان لم يكن حاملا لها حال الانفراد ولا يلزم من فرضنا
للجسم بعضا ان يوخذ ذلك البعض بشرط قطعه وابانته بل يكفى ان يعين شئ منه وهو بحاله
فيتعرف حال ما يصدر عنه وعن قوته تعرفا على سبيل التقدير قال والكلام فى هذه
التقديرات كالكلام فى التقديرات التى فرضناها فى قوام الملاء والخلاء وذلك
لانا لسنا نحتاج الى اعتبار وجود هذه المناسبات بالفعل بل نقول ان ما تقدير مناسبته
يوجب هذا الحكم فهو متناه على نحو التقديرات التى يفعلها المهندسون والمحركون للسفينة
وان لم يمكن ان يحرك كل منهم كل السفينة فيمكنه ان يحرك اصغر منه لا محالة ويلزم قولها
فقد استبان بهذا البيان ان القوة الجسمانية لا تقدر على تحريكات غير متناهية
بحسب المدة والعدة فالمحرك للفلك تحريكات غير متناهية قوة مجردة عن المادة
وهى النفس المجردة الفلكية **فصل** فى ان المحرك القريب للفلك قوة جسمانية
وهى صورة نوعية لكنها الى نفسه المجردة نسبة الخيال الى النفس الناطقة فى الانسان

قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية
هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدء الارادة الكلية نفسا
مجردة ومبدء الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب
قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين متباينتين مؤاتيتين لها
جميعا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة
جسمانية على مادة الفلك فيقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات
وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا و
ابداننا بعينه وبهذا ظهر ان القول بكون الفلك ذا نفسين تسمية قوتها الجسمانية نفسا
منطبعة كما هو المشهور من قبيل التسامح لان التحريكات الاختيارية الجزئية لا تقع
الا عن ارادة تابعة لشوق اعلم انه لا بد في الحركة الاختيارية ان يتصور الشئ نافعا
او ضارا ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشئ او دفعه ويحدث
منه ارادة او كراهية وهو مبدء العزم وتتبعه الحركة وربما ينفك الادراك عن الشوق
كما يدرك الانسان ان له نفعا في طعام ولا يشتاق اليه لوجود العزم انما يحصل
بعد الشوق فهو مغاير له وايضا قد يتحقق الشوق من غير عزم كما اذا منع مانع من تحصيل
كالحيار غيره وربما ينفك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة مع وجود
الشوق والعزم فكل فعل ارادي مسبوق بوجود هذه الافعال ولما كانت هذه الافعال
متغايرة لا بد لها من مبادٍ مختلفة فالتصور بسبب العقل العملي والشوق الكائن الى
جلب منفعة فبسبب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فبسبب القوة الغضبية والعزم
بسبب قوة اخرى عازمة والتحريك بسبب قوة محركة وحينئذ اما ان تقع الحركة
عن تصور كلي او جزئي لا سبيل الى الاول لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات
على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد

من سبب مخصص يقترن به فمبدا الحركات الجزئية الارادية تصورات جزئية
وهي التخيلات الجزئية المتجددة وينبعث عن كل تخيل شوق جزئي وينبعه ارادة جزئية
وتيلوها حركة خاصة نظير انا اذا اردنا قطع مسافة محدودة فتخيل حدودها واحدا بعد واحد
وينبعث عن كل تخيل شوق وارادة جزئية الى ذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية
علة لقطع ذلك الجزء من المسافة فاذا انقطع التخيل انقطعت الارادة والحركة وان لم
ينقطع بل تتصل التخيلات متجددة على سبيل التوالي وتتصل الارادات المنبعثة عنها
فتستمر الحركة قال الامام الرازي ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك
والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف
على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم
الدور واجاب عنه المحقق الطوسي بان 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 فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله
في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور
وكل واحد تصور جزئي فهو جسماني لان الصورة الجزئية تنقسم وهي اصغر وتنقسم وهي اكبر
فاما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة او لاختلاف
المأخوذ عنه الصورتان بالصغر والكبر او لاختلافهما في المحل من المدرك لا سبيل الى الاول
لانا نعلم في الصورتين من نوع واحد فتكونان متحدتين بحسب الماهية بناء على ان
صورة الشيء عينه ونفسه لما تقرر عندهم من حصول الاشياء بانفسها في الذهن
ولا سبيل الى الثاني لان الصور المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان تكون ماخوذة
من خارج يجوز ان تكون صورتين لامر غير موجود في الخارج لانا قد نتصور امورا
لا وجود لها في الخارج فتعين القسم الثالث فتكون الصورة الكبيرة منقسمة

بل محل غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة لامحالة في الوضع وهذا شانه
فهو جسماني واكو صل ان الصور المحسوسة ليست متصفة بالصغر والكبر الا بواسطة
محلها فتكون جسمانية فلا يرد ان الهيولى عند كم غير ذات مقدار ووضع وقد قلتم
بانطباع الصورة الجسمية والمقدار فيها فيجوز ان تكون الصورة المحسوسة منطبعة في المجرد
والحق ان كل ما يرتسم فيه الصورة المقدارية يكون جسمانيا لان تقدر المحل يستلزم
تقدر الحال والهيولى ذات مقدار بسبب حلول الصورة الجسمية والمقدار فيها والمجرد
لا يمكن ان يكون كذلك لا يقال امتناع ارتسام الصغير والكبير في المجرد لا يفيد الا ان
مدرك الجزئيات التي لها مقادير انما هي القوة الجسمانية لان مدرك الجزئيات
مطلقا قوة جسمانية والحركة ليس لها مقدار صغير او كبير لعدم قبولها التقدر الجسماني فلا يجب
ان يكون مدركها قوة جسمانية لان الحركة الجزئية لا تخلو عن التقدر الجسماني باعتبار
المسافة التي هي من مشخصاتها بقي ههنا كلام من وجهين الاول ان الارادة الجزئية
حادثة فلا بد لها من علة حادثة وكذا فيلزم التسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو
محال والا يلزم كون المعدوم علة للموجود وجوابه على ما يستفاد من كلام المحقق الطوسي
ان كل حركة سابقة علة لارادة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة تكون علة
لارادة اخرى حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم وارادة الحركة
لا يجامع الحركة لاستحالة ارادة ايجاد الموجود فلا يكون التسلسل دفعة والسابق لا يكون
بانفراده علة للاحق بل هو شرط تتم به العلية الثاني انه قد ثبت ان القوة الجسمانية
لا تقوى على تحريكات غير متناهية فكيف تكون القوة المنطبعة الفلكية قوية على التحريكات
الغير المتناهية وجوابه على ما يستفاد من كلام الشيخ في كتبه ان القوة المنطبعة
الفلكية لا تنال فيفعل من المبدء المفارق ويفعل في الفلك والممتنع ان يؤثر القوة الجسمانية
تاثيرات غير متناهية على سبيل المبدئية والاستقلال واما التاثير الغير المتناهي على

سبيل الوساطة والانفعالات الغير المتناهية فليس بممتنع الفن الثالث في العنصريات وهو مشتمل على ستة فصول فصل في البسائط العنصرية وهي اربعة لان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق او خفيف اضافي والثقيل الفي اما مطلق او اضافي فالثقيل الاضافي هو الماء وهو بارد رطب اما كونه باردا فلانه يحس منه البرودة عند عدم القوا سرد واما كونه رطبا فلانه يقبل الاشكال ويتركها بسهولة وطبيعته تقتضي الجمود وذوبانه بواسطة تاثير حر الشمس وهو محيط بثلثة ارباع من الارض تقريبا وان كان الوضع الطبعي ان يحيط بتمام الارض وذلك لان العناية الازلية بالسفليات اقتضت كشف البعض من الارض ليعيش الحيوانات وتمتع افراد الانسان والثقيل المطلق هي الارض وهي باردة يابسة لانها اذا خليت وطبعها ولم تسخن بسبب غرب كشعاع الشمس وغيره يحس منها البرودة ولو لم تكن طبيعتها مقتضية للبرودة لما كانت كذلك واما يبوستها فلانه يعسر قبولها للاشكال وتركها اذا خليت وطبعها وهاتان طبقات احدهما هي الارض المخالطة بغيرها وتولد فيها المعادن والجبال والنبات والحيوان وثانيها الطبقة الطينية الممزوجة من الماء والتراب والثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز والخفيف الاضافي هو الهواء وهو حار رطب اما كونه حارا فلان الماء اذا اريد ان يجعل هواء اسخن وحين استحكام التسخين يصير هواء اولانه لو كان باردا لكان ثقيلا كثيفا وليس كذلك واما رطوبته فلانه قابل للاشكال وتركها بسهولة وله اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار وتيار شئ فيها الادخنة المرتفعة من الارض وتتكون فيها الكواكب وذوات الاذناب والنيازك الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد الذي لا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وتسمى طبقة زمهريرية وفيها يحدث السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء المجاور للارض المختلطة بالاجزاء الارضية والمائية التي تصل اليه اثر انعكاس

شعاع الشمس وتسخن به وتخفيف المطلق هي النار وهي حارة يابسة اما حرارتها
فلان النار التي عندنا مع كونها غير صرفة ومخالطتها بما تكيف بالبرودة حرارتها
محسوسة جداً فما ظنك بالنار الصرفة على ان النار التي تحت الفلك متحركة بحركة
الفلك بالعرض والحركة توجب السخونة فكلما كانت المحاكة اطول زمانا كانت السخونة
اشد واما يبوستها فلانها تنفي الرطوبات عن المجاورة واعلم ان هذه الاربعة من حيث
انها يحدث منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر
ومن حيث انها يحصل بتضادها عالم الكون والفساد تسمى اركاناً ومن حيث انها ينقلب
كل منها الى الآخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة
اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها كل اجزاء ارضية وهوائية
ومائية واما اجزاء النارية فلانه لابد منها للنضج والطبخ وتفصيله ان الاركان المذكورة الموجودة
في المركب لاختلاف طبائعها كل منها يطلب حيزه الطبعي وذلك يوجب التفريق وعدم
بقاء التركيب فلابد فيه من جامع يفيد نضجاً وطبخاً يوجب حصول مزاج يستتبع صورة مانعة
من التفريق وذلك الجامع الذي يطبخ وينضج هي الحرارة النارية فلابد من وجودها فيه
وكل واحد منها مخالف للآخر في صورته الطبعية يعني ان كلا منها مخالف للآخر في صورته
النوعية اذ قد ظهر ان كيفيات هذه البسائط متباينة فلا يمكن ان تكون الصورة الواحدة
البسيطة مصدراً لتلك الآثار فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد فاختلاف الآثار
دال على اختلاف مصادرها والا اي ان لم يكن كل واحد منها مخالفاً للآخر في صورته
النوعية لتشكل كل واحد منها بالطبع حيز الآخر ضرورة ان عدم اختلاف المقتضي يستلزم
عدم اختلاف المقتضى والتالي باطل لان كل واحد منها يقتضي حيزاً مخالفاً لحيز الآخر
لاختلاف ميولها الطبعية ضرورة ان النار تقتضي الصعود من حيز الهواء والماء يقتضي
النزول منه والهواء يقتضي الصعود من حيز الماء والارض تقتضي الهبوط من حيز الماء

والماء يقتضي الصعود من حيز الارض فالمقدم مثله وكل منهما قابل للكون والفساد
يعني ان كل واحد من العناصر الاربعة ينقلب الى الآخر وتفصيله ان الكون والفساد
انما يقع بين جسمين بان يفسد احدهما ويكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة ويمكن
ان يقع هذا التغيير بين كل واحد منها وكل من الثلثة الباقية فانواع الكون والفساد
اثنا عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة فستة منها لانقلاب عنصر الى جاره المماس
كانقلاب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس واربعة منها
لانقلاب عنصر الى آخر بوسط واحد كانقلاب النار الى الماء وبالعكس والهواء الى الارض
وبالعكس واثنان منها لانقلاب عنصر الى آخر بوسائط كانقلاب النار ارضا وبالعكس
والمصنف اشار الى وقوع الستة الاولى فقال لان الماء ينقلب حجرا كما يجمد مياه حارة
تشرب حجارة صلدة وذلك معاين من بعض المياه التي تتعقد حجرا بعد خروجها
عن منابعها كما يقال في عين سيمكوه قيل هي قرية من بلوغ مرانة من جبال آذربيجان
والخشب ينقلب بالميل الاكسيرية ترابا وذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او باسحق
مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية المتخلفة
المحترقة كيف يصير لها دسوب بالماء وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال
فانه يغلظ الهواء ويتقاطر دفعة يعني انه قد يكون في قلل الجبال صحو فيضرب البصر
هواء صافيا فيجمد سحابا من غير انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد
بخار صاعد اليه ثم يرى ذلك السحاب ينزل ثلجا فيعود الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو الشخير
قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية
امثال ذلك كثيرا واعترض عليه الامام الرازي بانه لو كان انقلاب الهواء ماء
للبرودة فبعد نزول الثلج ليصير الهواء ابرد مما كان قبله وليوم الصحو ابرد من يوم المطر
فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجاب عنه المحقق الطوسي

بانه یجوز ان یکون ذلک لفوات شرط او وجود مانع وان لم نعرفهما والماء ایضا ینقلب
هواء اما بالتبخر الحاصل من التسخین فتحلیل الابخرة بحیث تلطف بالکلیة کما یشاهد عند غلیان
القدر مثلا وکذا الهواء ینقلب نارا کما فی کور الحدادین عند الحاح النفخ علی الکیر وسد منافذ
الهواء الجدید وما قیل یجوز ان یحصل فی تلک الهواء سخونة قویة تعمل عمل النار فی الاحراق
فلا یخفی انه مکابرة والنار ایضا ینقلب هواء کما یشاهد فی المصباح فان النار المنفصلة
عن شعلة المصباح لو بقیت لربیت ولاحرقت ما یقابلها فمتی اذن انقلبت
هواء فهذه الانقلابات الستة تکون بلا واسطة واما الستة الباقیة فما کان منها بانقلاب
عنصر الی آخر بواسطة او بوسائط فهو واقع بلا ریب وما کان منها بالطریق الطفرة فالظاهر
من کلماتهم انه غیر واقع وقال الشیخ قد تکون انواع من الحجارة من النار اذا طفئت
وکثیرا ما یحدث من الصواعق اجسام حدیدیة ونحاسیة علی هیأة نصول السهام
لها زائدة منعطفة الی فوق قال وقد تکلفت اذابة نصل من ذلک بجوار زمن فلم یذب
ولم یزل تحلل منه دخان ملون یضرب الی الخضرة حتی بقی جوهر رمادی فلا یبعد ان
الی العناصر البسیطة ینقلب بعضها الی بعض ثم ان الاستحالة کما تکون فی البسائط تکون
فی المرکبات ایضا لیس ان الحنطة یستحیل وما دام الدم یستحیل عظما وعصبا وربما تکون
من هذه الجملة یبقی نوعه ویبطل کیفیته یسمی استحالة وما لا یبقی نوعه عند تغیره یسمی کونا وفسادا
وقد اصطلح اعلی ان یسموا القسم الاول من الاستحالة کونا مقیدا کقولهم کان ابیض
او کان اسود والقسم الثانی کونا مطلقا ونقول ایضا الکیفیات العنصریة زائدة علی
الصور الطبیعیة مغایرة لها لانها تستحیل فی الکیفیات مثل التسخن والتبرد یعنی انه ربما
تتبدل الکیفیة مع الحفاظ الصورة النوعیة فان الماء مثلا قد یسخن فیتبدل الکیفیة
الفعلیة ویبرد فیتبدل الکیفیة الانفعالیة وماهیته اعنی صورته النوعیة محفوظة فی کلا الحالین
والنار قد تتبرد مع بقاء الصورة الطبیعیة بذاتها وما قیل ان النار لا تبقی نارا بعد زوال

الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ليس لانه اذا تحقق
انقلاب بعض العناصر بعضا فلا مجال لانكار استحالتها في كيفياتها اذ الانقلاب يكون
مسبوقا بالاستحالة ضرورة ان مادة الماء مثلا انما تستعد لخلع الصورة المائية ولبس الصورة
الهوائية بعد استحالة الماء من البرودة الى السخونة على سبيل التدريج ضرورة انه لا يمكن
حصول الصورة الاخرى مع بقاء الكيفية الاولى فتحقق الاستحالة قبل الانقلاب ولو كانت
الكيفيات نفس الصورة لاستحال ذلك ايضا الكيفيات قابلة للشدة والضعف بخلاف
الصورة وذلك لان انسانا لا يجوز ان يكون اشد انسانية من آخر ويجوز
ان يكون اشد حرارة من آخر وايضا الصور مقومات للهيولى بخلاف الكيفيات لانها
اعراض فهي لواحق وعلم ان قوما من قدماء الفلاسفة انكروا الاستحالة والكون والفساد
فزعموا ان العناصر الاربعة ليست بسائط بل هي مركبة من جميع البسائط والطبائع
حتى ان الماء مثلا يتركب من الهواء والارض والنار والعنب والعسل والخبز واللحم وغيرها
وانما سمي بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان منها
فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان غائبا عنه وهم اصحاب البروز والكمون واعترض عليهم الشيخ
في الاشارات بانه كيف يقال ان في شجرة العضاه خفت جميع النارية التي تشتعل منها
ولا خرقها وذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب موجودة فيه قبل ذلك لا يحس
باللمس والبصر مع كونه شفافا غير مانع للبصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه واورد
عليه الامام الرازي بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما يكون لكثرة الاجزاء
النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للمس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا
مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية
قلنا هذا قول بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء واجاب عنه
المحقق الطوسي بان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية

للمزاج فان قالوا امثلة فقد نا قضوا مذهبهم وقولهم منهم زعموا ان المظاهر ليس على سبيل
برد والكاسر بل على سبيل نفوذه من غيره فيه فالماء مثلاً انما يتسخن بنفوذ اجزاء
نارية فيه من النار المجاورة وهم اصحاب الخليط واورد عليهم الشيخ بوجوه منها ان الاناء
المصموم المفدوم المملوء لا يجب ان لا يتسخن كثيراً لامتناع دخول كثير من النار فيها
لامتناع التداخل ومنها انا اذا سخنا الماء بين المتشابهين في انائين احدهما متحكم
الجرم كالنحاس والآخر خزفية مشتمل على المسامات كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار
فيه كما زعموا الوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر
والواقع خلافه ولما فرغ المصنف من بيان الاجسام البسيطة من الافلاك والعناصر
شرع في بيان الاجسام المركبة وهي تنقسم الى ما لا مزاج له والى ما له مزاج وما له مزاج
تنقسم الى ما لا نفس له وهي المعدنيات والى ما له نفس نباتية او حيوانية وتسمى المواليد
الثلاث ويحتاج في معرفتها الى معرفة المزاج فلذا اراد تحقيق ماهية المزاج وبيان
حقيقته موقوف على مقدمات الاولى ان المزاج لا يحصل الا بتفاعل بعض العناصر
في بعض وفي كل عنصر مادة وصورة وكيفية ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان
شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان تكون الصورة هي المنفعلة لان
شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال واما الكيفية فلا يجوز ان تكون فاعلة لان
حرارة النار مثلاً لو كانت كاسرة لبرودة الماء وبالعكس فان كان الكسران معاً كان
الانكساران معاً فيكون كل منهما كاسرة ومنكسرة في حالة واحدة وهو محال وان
كان على الترتيب لزم عود المغلوب غالباً والمغلوب عند بقائه بكماله لم يصر غالباً
فكيف يصير عند كونه مغلوباً غالباً فتعين ان يكون الفاعل هي الصورة والمنفعل
هي المادة والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند
تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد ولما لم يجب اجتماع المعد مع المعلول

فيجوز العدامة عند تاثير الفاعل في المعلول ولا يلزم شئ من المحذورات الثانية
ان التفاعل مشروط بالمجاورة واستدل عليه الشيخ بان المجاورة لو لم تعتبر في ذلك التفاعل
فاما ان تعتبر فيه نسبة اخرى وضعية او لا تعتبر فيه شئ من النسب الوضعية بل يحصل التفاعل
كيف اتفق والثاني باطل والا لجاز ان يحرق النار التي في المشرق الحطب الكائن
في المغرب وعلى الاول فاذا فعل احد الجسمين في الآخر فالمتوسط ان لم يتفعل امتنع
انفعال الثاني لامتناع انفعال البعيد من دون انفعال القريب وان انفعل كان المتوسط
مؤثرا في البعيد بالمجاورة الثالثة ان المجاورة كلما كانت اتم كان التفاعل اتم
والمماسة غاية المجاورة فكلما حصلت المماسة بين الاجسام كان التفاعل منها
بلغ الرابعة ان المماسة بين الاجسام انما تكون بالسطوح فكلما كانت السطوح اكثر كان
التفاعل المعمل بملاقاتها اكثر وكثرة السطوح انما تكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء
لا تاتي الا بتصغرها فكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان تفاعل العناصر بعضها في بعض
اكثر واذا تمهدت هذه المقدمات فاعلم ان البسائط المختلفة الكيفية اذا تصغرت اجزاؤها
وتماستت تماسا تاما واجتمعت وفعل بعضها في بعض بقواها المتضادة اي بصورها النوعية
المتخالفة في الكيفية وكسر صورة كل منها بالفعل في مادة الآخر صورة كيفية الآخر
المضادة لكيفية الاول مثلا يكسر الجزء الناري بصورته صورة برد الجزء المائي وصورة
رطوبته ويكسر الجزء المائي بصورته صورة الجزء الناري وصورة يبوسته فيحصل
كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع بحيث يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس
الى البارد ويسترطب بالقياس الى اليابس ويستيبس بالقياس الى الرطب فالمراد
بالكيفية المتوسطة امر وحداني واقع بين غاية الحرارة وغاية البرودة وغاية الرطوبة
وغاية اليبوسة في درجة من الدرجات الواقعة بين المتضادين المتخالفين غاية الخلاف
لا ان الكيفيات الاربع للاجزاء المتصغرة باقية على حد ذاتها ولا تمتزج بنفسها بل يحس بها

كانها كيفية واحدة للمجاورة فانه امتزاج وليس بمزاج نعم اصحاب الخليط يسمونه بالمزاج
فظهر انه يحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء بكسر صورة كل منهما سورة كيفية الآخر كيفية
متشابهة في اجزائه اي في اجزاء المركب وهي المزاج فان قيل التشابه بالمعنى المذكور
لا يتصور الا في المعدنيات لا في الحيوانات المركبة من الاعضاء المختلفة يقال المراد
بالتشابه ان يكون كل ما له مزاج واحد متشابه الاجزاء والحيوان ليس له مزاج واحد
بل لكل عضو منه مزاج آخر ويمكن ان يحمل كلام المصنف على ما ذهب اليه البعض من ان
الكاسر نفس الكيفية والمنكسر سورتها ويراد بالقوى في قوله لقواها المتضادة الكيفيات
وتقرير هذا المذهب ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو سورة
الكيفية والحرارة تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فانكسار سورة البرودة لا يتوقف
على ان يكون بسورة الحرارة بل يحصل بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء
الشديد البرد يكسر سورة برودته وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة
البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة
يكسر سورة حرارته وهذا المذهب باطل لان الجسم الشديد السخونة كالنار اذا امتزج
بالماء الشديد البرودة يكسر شدة سخونته قطعا وانكسارها دون انكسارها اذا امتزج
بالماء القليل البرد مع ان الكاسر لسورة الحرارة على هذا المذهب نفس البرودة فلا تفاوت
في نفس البرودة بين الماء الشديد البرودة وبين الماء القليل البرد فيلزم ان لا يكون
بين الانكسارين تفاوت مع انه خلاف ما يشهد به الضرورة على انه من المستحيل ان
لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة وقد ابطله الاستاذ
العلامة ابو علي قدس سره في رسالته المسماة بالهدية السعيدية بوجوه عديدة من شاء اطلاع
عليها فليرجع اليها ولنعلم ان المزاج ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون مقادير كيفيات
بسائطه متساوية متقاومة ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها عديمة الميل الى الطرفين

بل يكون على حاق الوسط بين الطرفين وهو المعتدل الحقيقي والآخران لا يكون
كذلك وهو غير المعتدل اما المعتدل الحقيقي فلا يمكن ان يوجد فضلا عن ان يكون مزاج
انسان او عضو انسان لان المركب من العناصر المتساوية لا يمكن اجتماع اجزائه
مدة يحصل فيها الفعل والانفعال واما غير المعتدل الحقيقي فهو ايضا قسمان احدهما المعتدل
الذي يستعمله الاطباء وهو ان يتوفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي
ينبغي ويليق بحاله ويكون النسب بافعاله وهو لا يكون الا بالتناسب بين الكيفيات
مثلا اذا كان اللائق بنوع ذلك المركب ان يكون حرارته ضعف برودته فمتى كانت
تلك النسبة محفوظة يكون المركب معتدلا بهذا المعنى والثاني غير المعتدل الطبي وخروجه عن الاعتدال
بهذا المعنى اما ان يكون في كيفية واحدة او في كيفيتين ولا بد ان يكون احدهما فعلية والاخرى انفعالية لامتناع
الخروج عن الاعتدال في الكيفيتين الفعليتين او الانفعاليتين والا لكان اجتماع البرد والحر والرطوبة واليبس وهو محال فصل في كائنات
الجو وهي المركبات التي لامتزاج لها ويقال لها الآثار العلوية ايضا ومما ينبغي ان يعلم
ان هذه المركبات انما تتكون من البخار والدخان وهما يحدثان من الحرارة لانها
اذا اثرت في البلة تصعدت منها اجزاء هوائية ومائية وهي البخار وصعوده ثقيل واجزاء
نارية وارضية وهي الدخان وصعوده خفيف وقلما يتصعد احدهما ساذجا بل يتصعدان
في الاكثر مختلطين لكن البخار يصعد الى حد قريب والدخان اذا كان قويا ينفصل
عنه مرتقيا الى حد النار وبعد تمهيد ذلك نقول اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما كالثلج
والبرد والضباب والصقيع والطل فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار
انما قيد السبب بالاكثري لان ههنا اشياء قد تكون من تكاثف الهواء ايضا لان
ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية البرد من الماء يعني ان الهواء انما يستفيد كيفية البرد
من الماء لكن الطبقة الرابعة منه ليست باقية على صرافة البرودة لوصول الشعاع المنعكس
من وجه الارض اليها ثم الطبقة التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس تبقى باردة وهي الطبقة

الثالثة تسمى السماة بالطبقة الزمهريرية فاذا بلغ البخار فى صعوده اليها اعلم
ان البخار الصاعد ان كان قليلا وكان فى الهواء من الحرارة ما يحلل ذلك البخار
يتحلل وينقلب هواء وان كان كثيرا ولم يكن فى الهواء من الحرارة ما يحلله فالبخار
ان بلغ فى صعوده الى الطبقة الزمهريرية من الهواء ما يكاثف بواسطة البرد الذى
من شانه التكثيف فان لم يكن البرد قويا اجتمع البخار وتكاثف بذلك القدر
من البرد وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان البرد
قويا فاما ان يصيل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها وتقاطرها او لا يصيل قبل
اجتماعها وتقاطرها بل بعده فان وصل قبل اجتماعها وتقاطرها اى انعقادها جبا
ينزل السحاب اى تنزل الاجزاء البخارية مع جمود فيصير ثلجا وتهبط كالقطن المحلوج
وان لم يصيل قبل اجتماعها بل بعد الاجتماع وتقاطرها ينزل بردا فان كان نازلا
من سحب بعيدة يكون صغيرا مستديرا لذوبان زواياه بالحركة والاحتكاك فى الجو
وان كان نازلا من سحب قريبة يكون كبيرا فى الغالب غير مستدير وانما يحدث البرد
فى الربيع والخريف لا فى الشتاء لان البرد الشتوى ان كان شديدا انجمد البخار
قبل الاجتماع والانعقاد جبا فيصل الثلج وان كان ضعيفا لا يفعل الا المطر ولا فى الصيف
لقلة الابخرة الرطبة الثقيلة فيه واما فى الربيع والخريف فيختلف الهواء فيهما كثيرا فربما
يتكاثف البخار فيهما تكاثفا غير معتد به ويكتنفه الحر فلا يجمد ثلجا فاذا استحكم استحصاده
واحاط به الهواء البارد هربت البرودة دفعة الى باطنه وقد جعله الاستحصاف قطرا
فينعقد بردا وايضا ليصير الابخرة الكثيفة شديدة الاستعداد للجمود بخلخلة الحرارة اياها لما
ان الماء الحار اسرع جمودا من الماء البارد فاذا ضربه البرد يتجمد بعد ان صار جبا
كبيرا هذا كله اذا بلغ البخار فى صعوده الى الطبقة الزمهريرية واما اذا لم يصل البخار
الى الطبقة الباردة فان كان كثيرا فقد ينعقد سحابا باطراد الشدة برد الهواء التعريبى

من الارض قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ما محصله انه قد لا يبلغ هذا البخار الموضع البارد
الشديد البرد بل يصعد صعوداً يسيراً حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة واهل القرية
التي تحت تلك السحابة يمطرون ومن كان على جبل فوقه يكون في الشمس وسبب
ذلك تكاثف البخار وتواتر مدده وبطؤ حركته المصعدة اياه فتقطر مثل المعصورة وقد
لا ينعقد ويسمى ضباباً وان كان قليلاً فاذا اضربه البرد اي برد الليل كثفه وعقده
ماءً فينزل في اجزاء صغار لا يحس نزوله الا عند اجتماع شيء يعتد به وان لم يجمد فهو الطل
وان انجمد فهو الصقيع ونسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر ولما فرغ من بيان
ما يتكون من البخار اراد بيان ما يتكون من الدخان فوق الارض فقال واما الرعد
البرق فسببها ان الدخان اذا ارتفع مخلوطاً ببخار وبلغ الى الطبقة الزمهريرية تكاثف
البخار وينعقد سحاباً واحتبس الدخان فيما بين السحاب فذلك الدخان ان بقي حاراً
قصد العلو لطبعه فما صعد منه الى العلو مزق السحاب تمزيقاً عنيفاً فيحصل صوت هائل
هو الرعد بتمزيقه له ومصاكته اياه وان صار بارداً لكثافة وقصد السفل لثقله
فيمزق السحاب ايضاً تمزيقاً عنيفاً فيحدث من تمزيقه له ومصاكته اياه صوت هائل دون
الاول لشغل ذلك الدخان بالحركة الشديدة والمصاكة لانه شيء لطيف فيه مائية وارضية
عمل فيها الحركة والحرارة عملاً قرب مزاجه من الدهنية فيشتعل بادنى سبب مشعل كثيف
لا يشتعل بسبب اقوى كان برقاً ان كان لطيفاً ينطفي سريعاً والبرق يرى
قبل سماع الرعد لان البصر محتاج الى الموازاة فحسب والسمع يحتاج الى نفوذ الهواء وحركته
وصاعقة ان كان كثيفاً لا ينطفي الى ان يصيل الى الارض واذا وصل اليها فربما
يصير لطيفاً ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذهب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة ولا يحرقها
الا ما يحرق من الذوب قيل الصاعقة وقعت بشيراز على قنديل معلقة في قبة الشيخ ابي
ابي عبد الله ابن خفيف قدس سره فاذا به واما الرياح فقد تكون بسبب ان السحاب

اذا ثقل بواسطة البرد واندفع الى السفل فصار كالتسخنة بالحركة هواء متحركا ويعلم
ان الرياح انما تتولد من البخار اليابس اى الدخان كما ان المطر انما تتولد من البخار
الرطب تولده اما الصعود ادخنة كثيرة وهو الاكثرى فاذا عرض لها كثافة للبرد
ثقلت وهبطت اذ لا تتمكن من النفوذ فى كرة النار فرجعت الى جهة حركتها اولى
خلاف جهتها اذ لان الادخنة المتصعدة قبل انتهائها الى معاوقة الحركة العالية
تنصرف الى جهة مادسيجى تفصيلا ان شاء الله تعالى فالسبب المادى للريح ليس الا الدخان
نعم الجنس الاول من الرياح انما تهب بعد حركة السحب وصيرورة السحاب ريحا مخالفة
لكلها تهم وتصريحاتهم وقد يكون لاندفاع لعرض بسبب تراكم السحب اى انكاثفها
يعنى ان انكاثفها يوجب صغرها الموجب لحركة ما بينها ضرورة امتناع الخلا فيصير السحاب
من جانب الى طرف آخر وقد يكون لانبساط الهواء بالتخلخل فى جهة فيندفع عن
مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج
الهواء ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية ما فيقف وقد يكون بسبب دالدخان
المتصاعد الى الطبقة الزمهريرية ونزوله قد عرفت ان الرياح انما تتولد من الادخنة
وتتولد ها منها على وجهين احدهما اكثرى وهو انه اذا صعدت ادخنة كثيرة الى فوق
فعند وصولها الى الطبقة الزمهريرية ان انكسر حرها ببرودة تلك الطبقة تكاثفت وثقل
وتنزل فيحدث من نزولها تموج الهواء فيحدث الريح الباردة وان لم ينكسر حرها
ببرودة تلك الطبقة تتصاعد الى ان تصل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك
ولا تتمكن من النفوذ فيها بل تحرق ويرجع رمادها بمصادمة النار المتحركة فيتموج
الهواء ويحدث الريح الحارة وثانيهما اقلى وهو ان الادخنة قبل وصولها الى كرة النار
والى الطبقة الزمهريرية من الهواء تنصرف الى جهة مانع فيحدث الريح وقد يحدث
بحركة الهواء وحدها اذا تخلخل جهة من الهواء كما ذكره الصوا واعلم ان الريح والمطر متعاقبان

في الاكثر لان الريح في الكثير تلطف مادة السحاب وتفرقها بحركتها والمطر يكثر
الاذخنة ويصير بعضها بعض فيثقل ولا يمكن من الصعود وتمانعهما دال على تقارب
مادتي المطر الذي هو البخار الرطب ومادة الريح الذي هو الدخان ولذلك السنة الكثيرة
الرياح تكون سنة جدب وقلة مطر ومن الرياح ما يكون سموماً اي ريحا حارة ومايل
اي مشكيفة بكيفية سمية فليس يبقى محرقا لاحراقه في نفسه بالاشعة اولاختلاطها بالاذخنة
والابخرة الحارة او مروره بالارض الحارة جداً فتحرق الابدان واعلم ان من الرياح
الزوبعة وتسمى اعصاراً ايضا وهي عبارة عن ريح تشتد بر على نفسها وتكون مثل المنارة
وهي قد تكون هابطة وقد تكون صاعدة اما الهابطة فسببها انه اذا انفصلت ريح من
سحابة وقصدت النزول الى اسفل فعارضتها في طريقها قطعة من السحاب صاعدة فيصير
تلك القطعة من تحت ويدفعها الاجزاء الريحية من فوق فيقع ذلك الجزء من الريح بين
دفع ما فوقه اياه الى اسفل وبين دفع السحابة التي تحتها اياه الى فوق فيعرض للمدفوع
ان يشتد بر وينضغط الاجزاء الارضية بينهما فيرتفع بلتوية على نفسها واما الصاعدة فسببها
تلاقي ريحين متقابلين مختلفي الجهة وربما يكون قوة الاعصار بحيث تقلع الاشجار وربما
يشتمل على قطعة من السحاب فيرى كان شيئا يطير وعلى شجار مشتعل فيرى نار تدور

قوس قزح

واما قوس قزح وهي ما يرى شبيه قوس فوق الافق فهي انما تحدث من ارتسام
صور النير الاكبر اي الشمس في اجزاء رشية مستديرة اعلم انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس
اجزاء بخارية لطيفة شفافة صافية رشية وكان وراءه جسم كثيف مثل جبل او سحاب
كدر وكانت الشمس في الافق الآخر او قريبة من الافق فاذا ادبر الانسان على الشمس
ونظر الى تلك الاجزاء الصقيلة صارت الشمس في خلاف جهة النظر فانعكس ضوء البصر
من تلك الاجزاء الى الشمس لكونها صقيلة فادت ضوء الشمس ولون شكلها لكونها
صغيرة وتكون مستديرة على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان القدر الذي

يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت تلك الدائرة
لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كانت القوس اصغر
ولذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واختلاف الوانها لسبب اختلاف
ضوء النير والوان الغمام المشهور في وجه اختلاف الوانها ان الناحية العليا تكون
اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اليها اقوى فيرى احمرة ناصعة والسفلى البعد منها
واقل اشراقا فيرى حمرة في سواد وهو الارجواني ويتولد منهما كراثي مركب من اشراق
الحمرة وكدر الظلمة وزيف الشيخ هذا الوجه بان ذلك يقتضي ان يكون الاقرب ناصع الحمرة
ثم لا يزال كذلك على التدريج حتى يضرب الى الارجوانية فيكون طرفه الآخر ارجوانيا
فاما انفصال هذه الالوان بعضها عن بعض حتى يكون بعضه متشابه الحمرة وبعضه متشابه
الارجوانية وبعضه متشابه الكراثية فهو بعيد وبان تولد الكراثي من الارجواني والاحمر الناصع
بعيد لان الكراثي لا مناسبة له مع واحد منهما لان تولد الكراثي من الاصفر والاسود
ثم قال واما الالوان فلم تحصل لي امرها ولا عرفت سببها ولا نفعت بما يقولون فان
كله سخف وكذب واما الهالة فايضا انما تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية
صغيرة صقيلة مستديرة اعلم ان الهالة دائرة تامة او ناقصة ترى حول القمر او غيره
من الكواكب وسبب حدوثها احاطة اجزاء رشية صقيلة كانها مرايا متراصية بعيم رقيق
لطيف غير ساتر ما وراءه واقع في مقابلة القمر حائل بين الرائي وبين القمر فيرى القمر
نفسه في ذلك الغيم الذي يقابله ويرى في كل واحد من الاجزاء الرشية الصقيلة
المحيطة بذلك الغيم ضوءه لان ضوء البصر اذا وقع على الصقيل انعكس منه الى الجسم الذي
وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه اذا لم تكن جهة مخالفة لجهة المضيء ولما كانت
تلك الاجزاء الرشية في غاية الصغر لم تود شكل القمر بل انما تود ضوءه كما ان المرآة
الصغيرة جدا لا يظهر فيها شكل المرئي فيرى دائرة منورة بنور ضعيف محيطة بالقمر وهي الهالة

الهالة

وقال بعضهم ان السحاب الرقيق الواقع فى مقابلة القمر يقع ضوء القمر عليه وينعكس منه
الى القمر بمقابلته فيستضئ الهواء المحيط بالقمر بالضوء المنعكس فيرى القمر وضوؤه جميعا
كانه دائرة عظيمة منورة بنور ضعيف وهذا كما ينظر الى نار صغيرة توقد من بعيد
فيرى عظيمة لتكيف الهواء المحيط بها بضوئها وعدم امتياز الحس بين الضوء الاصلى
والعارضى وليعلم ان الهالة قد تحدث للشمس ويسمى بالطفاوة بالضم وهى نادرة
جدًا لان الشمس فى الاكثر تحلل السحب الرقيقة ثم ان تمزق الهالة من جميع الجهات
دالة على الصحو انتظامها بحيث تنتخن السحاب وتبطل الهالة على المطر لدلالة
على كثرة الاجزاء المائية وتمزقها من جهة تدل على ريح ياتى من تلك الجهة والهالة

الطفاوة ١٢

الشمسية اول على المطر واما الشهب فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار وكان
لطيفا اشتعل فيه النار فانقلب الى النار وليتهب بسرعة حتى يرى كالمنطفى
اعلم ان الدخان اذا وصل الى كرة النار تشتعل وذلك كما يرى فى السراج المنطفى
اذا وضع تحت السراج المشتعل تتصل الدخان من المنطفى بالمشتعل فيشتعل الدخان
ويخدر اشتعاله الى فتيلة المنطفى فتشتعل فما كان منه لطيفا صار مشتعلا ولفذ فيه النار
بسرعة فيرى كانه كوكب ينقض ويقذف به وهو الشهاب وما كان كثيفا لم يشتعل
بل تحرق ويثبت فيه الاحتراق ويبقى على صورة دوابة او ذنب او عمود وربما بقى
ذلك مدة شهر او ازيد وهى ذوات الذوائب وذوات الاذناب وغيرهما وما كان منه
غليظا فاذا تعلقت النار به ظهرت الحمرة فربما كان الجمر وما كان منه اغلظ يرى اسود
كالفحم عند تعلق النار به او يرى كانه ثقبة او منفذ خال وقد يقف الذوابات
ونحوها تحت كوكب وقد يرى مع النار بدوران الفلك آيا ما فيرى كان ذلك
الكوكب ذوابة او ذنبا ثم هذه الاجسام من الدخان المشتعل اذا لم ينقطع اتصالها من الارض
يخدر النار الى اسفل فيرى كان بنيانا مشتعلا ينزل من السماء الى الارض واذا وصلت النار

بيان الشهب ١٣

الزلزلة

اليها احرقت تلك المادة بالكلية وهو الحريق واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار
اذا احتبس في الارض يميل الى جهة ويتبرد بها اي بسبب برودة الارض فينقلب
مياهاً ممتلطة باجزاء بخارية اذا قل فاذا كثر بحيث لا تسعه الارض اوجب انشقاق
الارض وانفجرت منها العيون اعلم ان الارض قد تتخلل بمجاورة الماء يحصل فيها
ثقب وفرج فيها هواء وبخار وماء فان كان الهواء والبخار المحتبسان فيها كثيرين فقد
يبردان ببرودة الارض فيصيران ماءً فحاله قوة على تصيير الارض في مدد بحيث
يستتبع كل جزء منها جزءاً آخر فيفجر الارض وتنفجر عيناً جارية ويجري على الولاء ضرورة
امتناع الخلاء وذلك لانه لما استحال ما في باطن الارض من الابهوية والابخرة
المحتبسة ماءً بسبب ما عرض لها من شدة البرد وجرى ذلك الماء من باطن الارض
الى ظاهرها انجذب الى مواضعها هواء وبخار آخر اذ لو لم ينجذب اليها لبقيت
خالية فيبرد ذلك الهواء والبخار بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماءً فيجري ويستمد هواءً
وبخاراً آخر وهكذا الى ان يمنع مانع وان كان كثيراً وله قوة ولكن ليس له مدد حدثت
منه العيون الراكدة وان كان كثيراً ولم يكن له قوة حدثت منه القنى والآبار اذ مياههما
متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل عن وجهها
ثقل التراب صادفت تلك الابخرة منفذاً فاندفعت اليه بادنى حركة فان
جعل له مسيل واضيف اليه مايمده فهو ماء القنى والا فهو ماء البير ونسبة القنى الى الآبار
نسبة العيون السيالة الى العيون الراكدة وذهب بعض الى ان هذه المياه
متولدة من الاجزاء المائية المتفرقة في عمق الارض وفرجها ويؤيده انه يكثر مياه
العيون والقنوات والآبار عند كثرة الثلوج والامطار ولعل الحق ان ما ذكر قد يكون
وان لم يكن سبباً تاماً لكنه يصلح ان يكون سبباً في الجملة واذا غلظ البخار يعني اذا تولد
بخار دخاني كثير المادة بحيث لا ينفذ في مجاري الارض وكان وجد الارض متكاثفاً

عديم المسام والمنافذ اجتمع ذلك البخار قاصداً للخروج عن الارض ولم يمكنه التفوق فيتحرك بذاته فتزلزلت الارض بحركته وربما يبلغ قوته الى ان يشق الارض وربما يحدث من الشق نار محرقة لان الحركة الشديدة تقتضي كون الدخان والبخار ناراً والدليل على ان هذا هو السبب الاكثري للزلزلة هو ان البلدة التي تكثر فيها الزلازل اذا احفرت فيها القنوات والآبار الكبيرة حتى كثرت فيها منافذ الابخرة التي تحت الارض يقل فيها الزلازل وان البلدة التي ارضها رخوة يقل فيها الزلازل وليعلم انه يكون في بعض البقاع طبيعة كبريتية يرتفع منها في الليالي الى الابخرة على تلك الطبيعة ويخالط هواءها الذي صار رطباً بسبب برد الليل فيصير ذلك الهواء على طبيعة الاوبان السريعة الاشتعال فيشتعل من انوار الكواكب وغيرها فيرى على وجه الارض شعل مضيئة وقد شاهدناها في الاسفار مراراً

فصل في المعدنيات وهي المركبات التي لها مزاج وانفس لها فهي مركبات تامة غير نامية وهي تتكون من امتزاج الابخرة الارضية المركبة من الماء والهواء والادخنة المتلاقية من النار والارض وذلك لان الابخرة والادخنة المحتبسة في الارض اذا كثرت يتولد عنها مامر واذا لم يكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف فتكون منها الاجسام المعدنية وهي اما ان تكون قوية التركيب او تكون ضعيفة التركيب والاول اما ان تكون منطرقة والمراد بالمنطرق الجسم المعدني القابل لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر بل يلين ويندفع الى عمقه وينسبط وهي الاجساد السبعة او تكون غير منطرقة بالمعنى المذكور وما لا يكون منطرقاً فعدم انطراقه اما لغاية الجفوفة كالزيبق او لغاية يبوسته كالياقوت ونحوه والثاني اما ان يكون منحلة بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب واما ان لا تحل بالرطوبة وهو الذي يكون دهني التركيب كالزرنيخ والكبريت فان غلب البخار على الدخان تولد البسيم والبلور هذا مسلم لكن قوله والزيبق والزرنيخ والرصاص محل نظر اذ الزيبق متولد من ماء

فالطة ارضية لطيفة جدًا كبريتية مخالطة شديدة حتى لا ينفرد منه سطح لا يغشيه
من تلك اليبوسة شئ فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر بشكل ما يحويه ومثاله ان قطرات الماء
اذا وقعت على التراب الذى هو فى غاية اللطافة فربما احاط بكل قطرة منه غلاف ترابى
حافظ لذلك الماء على وجه ذلك التراب حتى لا تبقى تلك القطرة على شكلها فى وجه التراب
وان تلاقت قطرتان فلا يبعدان ان يخرق الغلافان الترابيان ويصير الماءان ماءً واحدًا
وبهذا ظهر ان الكبريت عنصر الزيبق وعليه الدخان على البخار فيكون من القسم
الثانى والزرنيخ مع كونه غير قوى التركيب من قبيل الكبريت والرصاص من الاجساد
السبعة المنطرقة التى سيجئ بيانها وغيرها من الجواهر المشفة وان غلب الدخان يتولد
الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض هذه مع بعض تولدت الاجسام
السبعة الارضية يعنى يتولد من تركيب الزيبق مع الكبريت الاجساد السبعة وهى الذهب
والفضة والنحاس والرصاص والخارصينى والاسرب والحديد والزيبق عنصر هذه الاجساد
السبعة اما الرصاص فالمشاهدة شاهدة على انه اذا ذاب صار كانه زيبق واما سائر الاجساد
فانها ايضا تكون عند الذوب كالزيبق المحلول وايضا لو لم يكن عنصرها الزيبق لما تعلق
الزيبق بها لكنه يتعلق بكل واحد من هذه الاجساد وايضا لو لم يكن اصلها الزيبق لما
صار الزيبق اذا عقد برائحة الكبريت كالرصاص فثبت ان هذه الاجساد تتكون عند
اختلاط الزيبق بالكبريت وكيفية تكونها من اختلاطهما يطلب من المطولات **فصل**
فى النبات وله قوة عديمة الشعور ويصدر عنها مع حفظ التركيب حركات طبيعية
فعال ذاتية زائدة على افعال المركبات المعدنية والطبائع البسيطة العنصرية
مختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل وغيرها بآلات مختلفة لما تقرر عندهم ان الواحد
من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال قولهم الواحد من حيث هو واحد
يمكن ان لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير صحته انما يستلزم ان لا يصدر عن الواحد افاعيل مختلفة

الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات آلات او غيرها لانا نقول لا يكفي تعدد الجهات والحيثيات في صدور الآثار النباتية من قوة واحدة بل لا بد من الآلات المختلفة لان الافاعيل النباتية قد ينفك بعضها عن بعض في نفس الامر وقد تجتمع وجودا فيها فلا يكفي في صدورها تعدد جهات ذات واحدة بل لا بد لها من مبادٍ جسمانية متخالفة الذوات او من مبدء واحد له آلات مختلفة جسمانية يصدر عنه بواسطة كل آلة فعل خاص والاول باطل لان الجسم لا يكون له صورة نباتية متعددة متغيرين الثاني وهو المطلوب هذا ما افاده الاستاذ العلامة ابو القدس سره وتامل فيه وتسمي تلك القوة نفسا نباتية وهي كمال اول لجسم طبعي آلي من جهة ما يتولد ويزيد ويغتذي اعلم ان الكمال عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته كصورة السرير فانها كمال للخشب السرير لا يتم السرير الا بها واما في صفاته كالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها فالكمال ينقسم الى كمال اول وهو ما يتم به النوع في ذاته والى كمال ثان وهو ما يتبع النوع من عوارضه ويتوقف على الذات فقوله اول يخرج الكمال الثاني فان النفس لا يطلق عليها قد يطلق الكمال الاول والثاني على معنيين آخرين فكل كمال يترتب عليه كمال آخر يقال له الكمال الاول وان لم يكن اولا على الاطلاق كالحركة فانها كمال اول اذ يترتب عليه كمال آخر هو الوصول الى المقصد وقوله لجسم يخرج كمال المجردات وقوله طبعي يمكن ان يراد به ما يقابل الصناعي فيخرج به كمال الجسم الصناعي ويمكن ان يراد به ما يقابل الجسم التعليمي فيخرج به كماله وهو مجرور على انه صفة للجسم وقال بعضهم انه مرفوع على انه صفة للكمال فيخرج به الكمالات الصناعية وقوله آلي يجوز رفعه على انه صفة الكمال اي كمال اول ذو آلة ويجوز جره على انه صفة للجسم اي جسم مشتمل على الآلة والمراد بالآلة القوى المختلفة والاعضاء المختلفة فان الاولى آلة للنفس بالثانية آلة لها بواسطة القوى وعلى التقديرين يخرج عنه صور العناصر والمعد

اذ لا یصدر عنہا افعالہا بواسطۃ الآلات وانما قید بالحیثیۃ لیعلم ان النفس النباتیۃ
لیس کمالا للجسم مطلقا بل من تلک الحیثیۃ وخرج بہ کل کمال لا یلیق بتلک الجہۃ فاحترز
بہ عن النفس الحیوانیۃ والانسانیۃ فلہا قوۃ غاذیۃ وفعلہا لاجل بقاء الشخص وہی القوۃ
التی تجعل جسما آخر الی الغذاء مشاکلۃ الجسم الذی ہی فیہ وہو المغتذی
متصق بہ بدل ما یتحلل عنہ بالحرارۃ وتتم فعلہا بافعال ثلثۃ الاول تحصیل الخلط الذی
ہو بالقوۃ القریبۃ من الفعل شبیہ بالعضو فقد یدخل بہ والثانی الالصاق وہو ان
یلصق ذلک الحاصل بالعضو ویجعل جزءا منہ وقد یخل بہ کما فی الاستسقاء اللحمی والثالث
ان یجعل شبیہا بعضو المغتذی من کل وجہ حتی فی القوام واللون وقد یخل بہ کما فی البرص
وہذہ الافعال الثلثۃ لابد وان تکون ثلث قوی والغاذیۃ عبارۃ عن مجموعہا وقد تہا
اعتباریۃ والقوۃ التی یصدر عنہا التشبیہ یسمی مغیرۃ ولہا قوۃ نامیۃ وفعلہا لاجل
کمال الشخص وہی التی تزید فی الجسم الذی ہی فیہ بان یدخل الغذاء فی اجزاء المتغذی
زیادۃ فی اقطارہ طولا وعرضا وعمقا ہذا احتراز عن الزیادات الصناعیۃ فان الصانع
اذا اخذ مقدارا من الشمع فان زاد فی طولہ وعرضہ تقصر من عمقہ وان کان بالعکس
فبالعکس وہذہ القوۃ تزید فی الاقطار الثلثۃ وفیہ ان الصانع اذا اضاف الی
مقدار من الشمع مقدارا آخر منہ حصلت الزیادۃ فی الاقطار الثلثۃ والجسم النامی ایضا
انما یزید فی الاقطار الثلثۃ بانضمام الغذاء الیہ لا نفسہ الی ان یبلغ کمال النشو
ہذا احتراز عن السمن اذ ہو لا یبلغ الی کمال النشو علی ما سبق طبعی ہذا احتراز
عن الزیادات الغیر الطبعیۃ مثل الاستسقاء وسائر الاورام وبہذا ظہر الفرق بین
النمو والسمن وذلک لان الاجزاء الزائدۃ من الغذاء فی النمو تنفذ فی جواہر الاعضاء
فلا جرم تمدہا وتزید فی جواہرہا واما فی السمن فانہا لا تنفذ فی جواہر الاعضاء
بل تلتصق بہا ولعلک قد علمت ان فعل ہذہ القوۃ ایضا الاحالۃ والتشبیہ والغذاء

فلا فرق بينها وبين الغاذية الا ان الغاذية لا تفعل هذه الافعال الا بعد ما يتحلل هذه القوة
تفعل ازيد مما يتحلل ولذا ذهب البعض الى ان النامية هي بعينها غاذية ولا استبعاد في
ان تكون قوة في بدو الامر قوية فتفي بما يراد بدل ما يتحلل والزيادة معا وبعد ذلك تضعف
فلا تورد الزيادة ولها قوة مولدة لاجل بقاء النوع وهي التي تاخذ من الجسم الذي
هي فيه اي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذى وتجعله مادة ومبدءا للمثل
بان تودعه قوة من اصل المغتذى لتكون مبدءا لشخص آخر من نوعه او جنسه وهذه القوة
بالحقيقة ثمانية احدها ما ذكر والثانية المصورة وهي القوة التي تفيد المني بعد استحالته
في الرحم الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه المني وهذه القوة
تختص بالرحم وقال الشيخ في القانون المولدة نوعان نوع تولد المني في الذكر والانثى ويسمى
هذه القوة محصلة ونوع تفصل القوى التي في المني الى الكيفيات المزاجية لان
اجزاءه مختلفة بالمزاج فيخص للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا
وتسمى هذه القوة مفصلة فعلى هذا تكون المولدة عبارة عن قوتين احدهما ما يجعل
فضلة الهضم الاخير منيا وثانيهما ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى
بعضو مخصوص فتكون وحدتها اعتبارية واما القوة المصورة فقد انكرها المحقق الطوسي
حيث قال في التجريد والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة
المركبة عن قوة بسيطة لا شعور لها اصلا واورد عليه بانا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة
بسيطة ثم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس ثم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها
بحسب استعداد المادة قال شارحه العلامة والانصاف ان تلك الافعال المتقنة
المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة
والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن
دركها العقول والافهام وقد بلغ المدون منها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان

جبسته الاف مع ان عالم العلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذوى حدس كامل مما لا يكاد
يذعن العقل بصدورها عن القوة التى سموها مصورة وان فرض كونها مركبة وكون المواد مختلفة
بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير وهذا الكلام وان كان
فى غاية المتانة لكن لا يخفى على من راجع الى كلام المشائية انهم ما يقولون بكون هذه القوة
فاعلة لتلك الافعال بل الفاعل عندهم ليس الا البارى عز اسمه وهذه القوى انما هى وسائط
وآلات كما ان من اسند هذه الافاعيل الى ارباب الانواع او الملائكة كما قد مر من الحكماء
والامام الغزالى لا يقول بكونهم مؤثرين فاعلين بل انما اسند هذه الافاعيل اليهم لكونهم وسائط فى الفيض
نعم اسناد تلك الافاعيل الى ذوى الشعور اولى من اسنادها الى قوى عديمة الشعور كما لا يخفى
على من له شعور والقوة الغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثفله يعنى ان القوة الغاذية
لا تتم فعلها اعنى الاغذاء الا من اربع قوى تخدمها وقد بينها المصنف بقوله فلها قوة جاذبة وماسكة
وهاضمة ودافعة للثفل اما الجاذبة فهى قوة تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها وجوه
الاول انا نشاهد حركة الغذاء من الفم الى المعدة وهذه الحركة ليست طبعية والا لكانت هابطة
مع ان المنعكس ينزل الطعام ويتصاعد الى معدته والا تجاريتصاعد الماء الى اعاليها ولا ارادية
وهو ظاهر فهى قسرية فلا بد من قاسر وهو اما دافع من فوق او جاذب من تحت والاول باطل لانا
نعلم بداهة ان المرى والمعدة عند الحاجة الشديدة الى الغذا يجذبان الطعام من الفم فتعين
ان يكون جذبا من اسفل فللمعدة قوة تجذب الغذاء الثانى ان الانسان اذا اغتذى
غذاء ثم تناول حلوا ثم قاء يخرج الحلو آخرا وما ذلك الا لجذب المعدة له الى قعرها ومتى تناول
الانسان غذاء او دواء كريها وجد المعدة والمرى لا يزدرد انه الا بعسر ويرد ما ان نفضيه
ولذلك بما اندفع بالقى بلا اختيار الثالث ان الدم اذا تكون فى الكبد كان مخلوطا بالفضلات
ثم ان كل واحد منها يتميز عن الباقى وينصب الى عضو مخصوص فعلم ان فى كل واحد من تلك
الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الخلط والا لاستحال الصبابة الى ذلك العضو وهذه القوة

فی غایۃ الظہور فی النبات لانہا فی الاکثر تعتدی من تحتہا لان غذاہا اعنی المادۃ لا یصعد شی منہا بطبعہ فیصعد ان بالجذب واما الماسکۃ ففی القوۃ التی تمسک بالجاذبۃ حتی تفعل فیہا الہاضمۃ فعلہا والدلیل علی وجود ہذہ القوۃ فی المعدۃ احتوائہا بالغذاء احتواءً تامًا بحیث یماس من جمیع الجوانب ولیس ہذا الاحتواء لشدۃ استلاء المعدۃ لان الغذاء اذا کان قلیلًا والماسکۃ قویۃ یلاقیہ المعدۃ حتی یجید الہضم ومتی کانت ضعیفۃ لم تلاقہ المعدۃ ولم یجد الہضم بل حصلت القراقر والنفخ والدلیل علی وجودہا فی جمیع الاعضاء ان الجسم الرقیق الذی من شانہ النزول لا ینزل کالمشروبات فی المعدۃ والمنی فی الرحم والاخلاط فی الاعضاء فعلم ان فی کل منہا قوۃ ماسکۃ واما الہاضمۃ فہی قوۃ تعد الغذاء بصیرورۃ جزءًا بالفعل ویحصل باذکر الشیخ فی بیانہا وکونہا مغایرۃ للغاذیۃ انہا قوۃ تتمیل بالجاذبۃ الی واسکۃ الماسکۃ لے قوام مہیأ لفعل القوۃ المغیرۃ فیہ والی فراج صالح للاستحالۃ الی الغذائیۃ بالفعل والہضم عبارۃ عن استحالات مترتبۃ واقعۃ بین تمام فعل الجاذبۃ وحصول فعل الغاذیۃ وبیانہ انہ اذا جذبت القوۃ الجاذبۃ بعض ما یتہیأ من الدم واسکتہ الماسکۃ ذلک العضو فللدم صورۃ دمویۃ واذا صار شبیہًا بذلک العضو فقد بطلت عنہ الصورۃ الدمویۃ وحدثت فیہ صورۃ ذلک العضو فیکون ذلک کونًا للصورۃ العضویۃ وفسادًا للصورۃ الدمویۃ فبین ہذا الکون والفساد استحالات یاخذ استعداد المادۃ للصورۃ الدمویۃ فی النقصان ویاخذ استعدادہا للصورۃ العضویۃ فی الاشتداد ثم لا یزال الاستعداد الاول ینقص والثانی یشتد الی ان ینتہی المادۃ الی حیث یبطل عنہا الصورۃ الاولی ویحدث فیہا الثانیۃ فہناک حالتان احدہما سابقۃ اعنی تزاید استعداد المادۃ لقبول الصورۃ العضویۃ وتنقص استعدادہا للصورۃ الدمویۃ وہی فعل القوۃ الہاضمۃ والاخری لاحقۃ اعنی حصول الصورۃ العضویۃ وہی فعل الغاذیۃ فظہر الفرق بین القوۃ الہاضمۃ لکل عضو وبین القوۃ الغاذیۃ ثم للہضم مراتب اربع الاولی الہضم فی المعدۃ وابتداء ہذہ المرتبۃ من الہضم عند المضغ

لان سطح الفم متصل بسطح المعدة فاذا القی المضغ احاله ویدل علیه ان الحنطة
المضوغة یفعل فی انضاج الدماميل ما لا یفعله الحنطة المطبوخة وایضا الغذاء الوارد علی الفم
یتغیر بعد المضغ لونه وطعمه ورائحته فاذا وصل الی المعدة انهضم انهضاما تاما ویصیر شبیها
بماء الکشک الثخین ویسمی کیلوسا المرتبة الثانیة هی الهضم فی الکبد فان الغذاء بعد ان
صار کیلوسا یندفع کثیفه الی الامعاء وینجذب لطیفه الی الکبد من طریق المساریقا
وهی عروق دقاق صلبة واصلة بین الکبد والمعدة وجمیع الامعاء وینصب اولا الی
العرق العظیم المسمی بباب الکبد ومنه الی العروق المتصغرة التی هی من شعب الباب
ثم اذا تفرق لطیف الکیلوس فی اجزاء الباب صار الکبد بکلیتها ملاقیة بکلیة فینطبخ
فیها انطباخا تاما بحیث ینخلع عنه الصورة الکیلوسیة وتحصل الصورة الکیموسیة وتمیز
الی الاخلاط الاربعة والثالثة هی الهضم فی العروق فان الاخلاط بعد تولدها فی الکبد
تنصب الی العرق النابت من محدب الکبد المسمی بالاجوف ثم یندفع الی العروق
مختلطة وانهضمت فیها انهضاما تاما آخر فوق ما کان لها فی الکبد وتمیز فیه ما یصلح
غذاء لکل عضو فیصیر مستعدا لان یجذبه جاذبة کل عضو الرابعة هی الهضم فی الاعضاء
فان الاخلاط اذا سلکت فی العروق الکبار الی الجد اول ثم الی العروق الصغار اللیفیة
تترشح من فوهاتها علی الاعضاء وتحصل لها فی الاعضاء هضم آخر حتی تشبه بها الصفات
وقواما ولونا وقد یخیل بالاول کما فی الذبول وبالثانی کما فی البرص والبهق وبالثالث
کما فی الاستسقاء اللحمی ولکل مرتبة من مراتب الهضم فضلة ففضلة الهضم الاول البلغم الذی
یندفع من طریق الامعاء وفضلة الهضم الثانی ما یندفع اکثره بالبول والمرتان وینفع السوداء
الی الطحال والصفراء الی المرارة وفضلة الهضم الثالث ما یندفع بالتحلل الذی لا یحس
والعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة وبعضه من منافذ غیر محسوسة او من
منافذ خارجة عن الطبع کالادرام المنفجرة او ما نبت من زوائد البدن کالشعر

والطفر والمنی فضل المقسم الرابع وذلک انما یکون عند نضج الدم فی العروق وصیرورته مستعدا لان یصیر جزءا من جوهر الاعضاء الاصلیة المکونة من المنی وذلک لان الضعف الذی یحصل من استفراغ المنی لا یحصل من استفراغ الدم وغیره ولان ذلک الاستفراغ یوجب الضعف فی جوهر الاعضاء بخلاف سائر الاخلاط واما الدافعة فهی قوة دافعة للفضلات والدلیل علی وجودها فی الامعاء والمعدة ما یجده کل احد من نفسه عند التبرز وعند القی من غیر اختیار والنامیة تقف فی الفعل اولا بسبب وقوفها فی الحیوان ان بدن الحیوان مخلوق من الدم والمنی فیکون فی اول الامر رطبا ثم لا یزال یجف یسیرا یسیرا بالحرارة الخارجیة والحرکات الداخلیة والنفسانیة والبدنیة والنمو لا یحصل الا عند تمدد الاعضاء وذلک لا یمکن الا بتفوذ الغذاء فی المسام المستحدثة وتلک المسام لا یمکن استحداثها الا اذا کانت الاعضاء رطبة واذا صلبت وجفت فلا یمکن فتقف بالضرورة وتبقی الغاذیة تفعل فعلها الی ان تعجز لانها قوة جسمانیة وقد مر ان کل قوة جسمانیة متناهیة بحسب المدة فلا بد وان تکون تلک القوة ایضا متناهیة بحسب المدة فیعرض الموت الذی هو ضروری الوقوع لان الرطوبة الغریزیة بعد سن الوقوف ای بعد خمس وثلثین سنة او بعد الاربعین سنة یأخذ فی الانتقاص لمعاضدة الحرارة الخارجیة الحرارة الغریزیة فی التحلیل ویتاوی ذلک لها انحلال الرطوبة الغریزیة وحین انحلالها تغلب الرطوبة الغریبة بواسطة التغذیة فینطفی الحرارة الغریزیة ویحل الموت

فصل فی الحیوان وهو مختص بالنفس الحیوانیة وهی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرک الجزئیات الجسمانیة ویتحرک بالارادة قیل ههنا بحث لانه ان اراد الآلی من جهة ما یدرک الامرین فقط علی ما مر فی النبات فلا یصدق التعریف علی النفس الحیوانیة لانها آلیة من جهة الافعال النباتیة ایضا وان اراد الآلی من جهتهما مطلقا فینتقض التعریف بالنفس الناطقة واجیب عنه بان درجة الحیوان مستوفیة بدرجتی الجماد والنبات فالنفس الحیوانیة مشترکة مع النفس النباتیة فی صدور الافاعیل

النباتية كما انهما مشتركان مع الصور المعدنية في صدور افاعيلها فالادراك والتحريك
مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس كما ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس
فكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادة فاعل للافاعيل النباتية ولواريد الشق الثاني
لم يلزم محذور فان النفس الانسانية لاشك انها جوهر يفعل الافعال الحيوانية وان اختصت
بها اشياء اخر كالافكار الكلية والتدابير البشرية ولا محذور في صدق النفس الحيوانية عليها
من تلك الحيثية وفي كون النفس الحيوانية مطلقا اعم من النفس الانسانية كما ان الحيوان
مطلقا اعم من الانسان فلها قوة مدركة ومحركة اما المدركة فهي اما في الظاهر او في الباطن
اما التي في الظاهر فهي خمس بحكم الاستقراء السمع وهو قوة مرتبة في العصبة المفروشة على سطح
باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بوصول الهواء المنضغط الى الصماخ وذلك لان الهواء
الذي بين القارع او القالع وبين المقروع او المقلوع ينضغط بعنف للقرع او القلع العنيفين
ويتموج فينتهي متوجها الى الهواء الراكد في الصماخ ويموجه يشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة
على عصبة مفروشة في مقعر الصماخ وفيها قوة تدرك ما تؤدي اليها الهواء المنضغط من الصوت
والهيأة العارضة له فاذا وقع الهواء المتموج على تلك الجلدة يحصل طنين في العصبة فيدرك
بسبب القوة المودعة فيها الصوت وهيأته وليس المراد بوصول الهواء المنضغط الحامل للصوت
الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله اليها بل ان ما يجاور
ذلك الهواء المتكيف يتموج ويتكيف بالصوت وهكذا الى ان يتموج ويتكيف الهواء الراكد
في الصماخ فيدركه السامعة ثم ان الصوت لا يحدث مع كل قرع او قلع فان قرع الصوت
لا يحدثه وايضا لا يحدث من شق شئ يسيرا كان او كان الشئ لا صلابة فيه بل بسبب مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس واختلفوا في ان الصوت
الخارج من الصماخ القائم بالهواء مسموع ام لا فزعم بعضهم انه مسموع واستدل عليه بانه لو لم يكن
مسموعا لما ادراك جهة الصوت واورد عليه بانه يلزم على هذا ان يسمع الكلمة الواحدة مرارا

الحال في الظاهرة

لتيسرة واجيب عنه بان السماع مشروط بالوصول اول مرة فما سقط الشرط يبقى المشروط وفيه
الاستاذ العلامة ابى القدس رحمه بان هذا انكار لكون الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ مسموعا والحق
انه ليس بمسموع وادراك جهة الصوت انما هو بواسطة ادراك جهة اتيان الهواء الحامل للصوت الواصل
الى الصماخ لا بسماع الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ والبصر وهو قوة موضوعة في
ملتقى العصبتين المجوفتين الناشئتين من غور البطن المقدم من الدماغ احدهما من اليمين الى اليسار
وثانيهما بالعكس فيلتقيان فيصير تجويفهما واحدا ثم يفترقان الى العينين اما بالتقاطع ادبار او انعطاف
وتجويف الملتقى ليتمكن مجرى النور وانما جعلت العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح
الحامل للقوة الباصرة واعلم ان المذاهب المشهورة في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين
وهو انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيأة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر
واختلف اصحاب هذا المذهب فيما بينهم فقال بعضهم ان هذا المخروط مصمت وقال بعضهم انه يخرج
من العين خطوط مستقيمة كانها اجسام دقاق اطرافها مجتمعة عند مركز البصر وتمتد تلك الاجسام
متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه من المبصر اطراف هذه الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف
تلك الخطوط لم يدركه البصر ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر والمسام التي في غاية
الدقة من سطوح المبصرات وزعم بعضهم انه يخرج من العين جسم كانه خط واحد شعاعي مستقيم ينتهي
الى المبصر ثم يتحرك على سطح المبصر حركة في غاية السرعة من احد طرفي الطول الى الطرف الآخر
ومن احد طرفي العرض الى الطرف الآخر ولهم على مذهبهم امارات منها ان الروية تتفاوت بتفاوت
الشعاع فان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر
شعاع بصره وغلظ كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة البعيدة يفيده رقة وصفاء
ومنها انه يشاهد في الظلمة انفصال النور من العين فان الانسان يرى في الظلمة كان نورا
انفصل من عينه واشرق على انفه ومنها انه يشاهد عند تغميض العين على السراج ان خطوطا
شعاعية اتصلت بين العين والسراج واجيب عن الكل بانها لا تدل على كون الابصار بخروج الشعاع

مذاهب الناس في الابصار

على ان في آلات الابصار حسبما مضى فيه وهذا غير منكر والبطلان هذا المذهب بانه كيف يمكن
ان يخرج من الابصار نابل من بصر البقة جسم محيط نصف كرة العالم ثم عند انطباق البصر يعود اليها
دفعة وكيف لا يتشوش هذا الشعاع عند هبوب الرياح وكيف يرى الاجسام البعيدة كالكواكب
الثابتة عند فتح العين من غير تراخ يقطع فيه الشعاع هذه المسافة البعيدة وايضا حركة الشعاع
ليست طبيعية لكون جهاتها مختلفة ولا قسرية لعدم القاسر ولانه لا قسر حيث لا طبع ولا ارادية
وهو ظاهر فان قيل علم المناظر مبني على القول بخروج الشعاع وهيأته من الاستقامة والانكسار
والانعطاف يقال هذا لا يستلزم كون الشعاع موجودا في الخارج كما ان الدوائر المعوجة معتبرة
في علم الهيأة ليست موجودة في الخارج مع ابتناء علم الهيأة عليها والثاني مذهب البعيديين وهو انه
اذا قابل المبصر للبصر تحصيل صورته في الجليدية التي هي رطوبة في العين قالوا لان الانطباع
في الجليدية تكفي للابصار لان لكل عين جليدية تنطبع الصورة فيها فلو كفى هذا الانطباع
في الابصار لرئي الشيء الواحد شيئين بل يجب ان تتأدى الصورة من الجليدية الى الملتقى
ومنه الى الحس المشترك والمراد بتأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك
ليس ان الصورة تنتقل منه اليه لان الصورة عرض والانتقال على العرض محال بل المراد
ان الانطباع في الجليدية معد لفيضان صورة مثلها على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضان
مثلها على الحس المشترك واستدلوا على مذهبهم بان الانسان اذا حدق النظر جانب الشمس
ثم غمض عينيه فانه يجد في نفسه كانه ينظر اليها وما ذلك الا لان صورة الشمس انطبعت في الباصرة
ولم تزل عنها وكذا اذا بالغ الناظر في الخضرة ثم نظر الى لون آخر لا يراه خالصا بل مختلطا
بالخضرة وما ذلك الا لبقاء تلك في الباصرة وردّ بان صورة المرئي هناك باقية في الحس المشترك
لا في الباصرة فتأمل وقد ابطل هذا المذهب بوجوه عديدة لا لطول الكلام بذكرها والثالث
مذهب الاشراقيين وهو انه لا يخرج من العين ولا يحصل فيها شيء بل يحضر المبصر عند الباصرة
فيحصل للنفس علم حضوري بنفس حضوره ثم ان للابصار شروطا يمتنع بدونها ويجب معها

منها ان یکون المرئی مقابلا للرائی او فی حکم المقابل کما فی رویة الانسان وجهه فی المرآة ومنها عدم البعد المفرط ومنها عدم القرب المفرط ومنها عدم الحجاب بین الرائی والمرئی والمراد بالجسم الکثیف المانع للشعاع من النفوذ فیه ومنها ان یکون المرئی کثیفا ای مانعا من نفوذ الشعاع فیه واورد علیه بانه علی هذا یلزم ان لا یکون الجسم اللطیف مثل الماء والزجاج مرئیا لانه لا یمنع الشعاع من النفوذ فیه مع ان الواقع خلاف ذلک واجیب عنه بان بعض الاجسام لطیف فی الغایة بحیث لا یمنع نفوذ الشعاع اصلا فهو لا یری اصلا کالسموات وکرة النار والهواء الصافی وبعضها لیس بتلک المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفی الکثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبیل ومثل هذا الجسم للطافته لا یحجب ما وراءه من الابصار ولکثافته یصیر مرئیا والشم وهی قوة مرتبة فی الزائدتین الناتئتین من مقدم الدماغ شبیهتین بحلمتی الثدی وشرط فی ادراکها انفعال الهواء المتوسط بین الحاسة وجرم ذی الرائحة من ذلک الجرم بان یستحیل الی الکیفیة الرائحة ذلک الجرم بسبب مجاورتها وکلما کان الهواء ابعد من ذلک الجرم کانت الرائحة فیه اضعف لان کل جزء من الهواء منفعل عن مجاوره وکیفیة المنفعل اضعف من کیفیة المؤثر وذهب البعض الی ان ادراک الروائح بتبخر وتحلل اجزاء الجسم ذی الرائحة بمخالطة الهواء المتوسط بینه وبین قوة الشم دروبان قلیلا من المسک یعطر هواء بیت کبیر ویدوم ذلک التعطیر مدة بقائه وان خرج ذلک الهواء من البیت ودخل هواء آخر من غیر ان یقل وزنه نعلم ان الشم لیس بتحلل اجزاء ذی الرائحة فان قیل لو لا تحلل اجزاء من الجسم ذی الرائحة ومخالطتها الهواء لما کانت الحرارة والدلک والتبخیر مما یزدکی الروائح کما ان البرد یخفیها ولما کانت اللفافة تذبل بکثرة الشم واللازم باطل یقال یجوز ان یکون تذکیة الحرارة والدلک وغیرهما للروائح لاعدادها الهواء المتوسط لقبول کیفیة ذی الرائحة او معاونتها للمشامة واللفافة تذبل بمرور الزمان سواء کثر شمها او لا وکثرة اللمس لتعین علی ذبولها وتحلیل رطوبتها قال الامام الرازی والاحق ان کلیهما ممکن یعنی ان یکون وصول الاجزاء اللطیفة المنفصلة من ذی الرائحة الی الشم

سببًا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة اليها سبب لها والذوق
وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان وادراكها مشروط باموريحاسة الجرم
ذى الرائحة بآلة الذوق وتوسط الرطوبة اللعابية وكون هذه الرطوبة عديمة الطعم والاما ادرك الطعم
بصحيح ولذلك من تكيف رطوبة اللعابية بكيفية الخلط الغالب عليه لم يدرك طعوم الاشياء
الامشوبة بكيفية الخلط الغالب وتوسط الرطوبة اللعابية اما بان يخالطها جزء لطيفة من
مدلل الطعم ذى الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة فى جرم اللسان فالمحسوس على هذا التقدير هو كيفية ذى الطعم
والرطوبة واسطة ليسهل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تكيف
مدلل الرائحة نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة ويغوص جرمها فيكون المحسوس كيفيتها والمس وهى قوة
منبثة فى العصب المفروش التام الجلد واكثر البدن فيدرك بها ما يماسه ويؤثر بالمضادة ولما
كان الحيوان مركبا من العناصر وصلاحه باعتدالها وفساده بتغالبها اعطاه الحكيم الخبير
قوة سارية فى بدنه بها يدرك المنافى ليحترز عنه بالهرب منه قال الشيخ فى الشفاء اللمس هو اول
الحواس التى للحيوان به يصير الحيوان حيوانا ولا يمكن ان يفقده كما ان كل ذى نفس ارضية فان له
قوة غاذية ولا يجوز ان يفقدها فحال الغاذية عند النفس النباتية حال اللمس عند النفس الحيوانية
وذلك لان الحيوان تركيبه الاول من الكيفيات الملموسة ومزاجه منها وفساده باختلالها
فيجب ان يكون الطبيعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وليس هو الا
اللمس المدرك للهواء المحيط بالبدن اهو معتدل ام محرق او مجمد ولا يعين الحواس الاخر على معرفته
لذائقة وان كانت دالة على المطعومات التى بها يستبقى الحيوة لكن يجوز ان يعدم ويبقى الحيوان
بان يعين الحواس الاخر على ان يتداوى باغذاء الموافق ومن حكمته تعالى ان بعض الاعضاء
لم يخلق فيها قوة لامسة كالكلية والكبد والطحال لانها ممر الفضلات الحادة فلو كان لها حس
لتاذت بورودها عليها وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتالم باسطكاك بعضها ببعض وكالعظم فانه
وعامة البدن وعليه اثقاله فلو كان له حس لتاذى بالحمل واختلفوا فى ان القوة اللامسة قوة

واحدة او قوی متعددة فذهب الجمهور الی انها قوة واحدة یدرک بها جمیع الملموسات فلا یستبعد
یشبه ان یکون قوة اللمس قوی کثیرة فمنها ما یدرک الخفة والثقل ومنها ما یدرک الحرارة وضدها و
منها ما یدرک الخشونة والملاسة وبانتشار هاتی البدن واشتراکها فی آلة واحدة او لعدم کون تعدد
الآلة محسوسا یظن انها واحدة واما القوی التی فی الباطن سواء کانت مدرکة او معینة علی المدرک
فهی اربع خمس الحس المشترک وهو یدرک الصور الجزئیة المحسوسة والخیال وهو خزانة المدرکات الحس
المشترک والوهم وهو یدرک المعانی الجزئیة والحافظة وهی خزانة المدرکات الوهم والمتصرفة فیما
بین الخزانتین بالتحلیل والترکیب وهی المتخیلة والمفکرة اما الحس المشترک ویسمی بالیونانیة بنطاسیا
ای لوح النفس فهو قوة مرتبة فی مقدم التجویف الاول من الدماغ تقبل جمیع الصور المنطبعة
فی الحواس الظاهرة ویطالع النفس صور الجزئیات من ثمة فهی کالمرآة للنفس وانما وصف بالمشترک
لانها مجمع المحسوسات الظاهرة کلها وهی غیر البصر واستدلوا علی وجود هذه القوة ومغایرتها للبصر
بوجوه منها ما نبه المصنف بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقیما والنقطة الدائرة بسرعة دائرة
تامة ولیس وجود هذا الخط المستقیم والدائرة فی الخارج فیکون فی قوة اخری ولیس ارتسامها فی البصر
ایضا اذ البصر لا یدرک ما یقابله الا المقابل للقطع بانه لا ارتسام فی البصر عند زوال المقابلة وهو القطرة
والنقطة ولا یمکن ارتسامها فی النفس ایضا لامتناع ارتسام المادیات فیها کما سیلوح فاذن ارتسامها
انما یکون فی قوة اخری غیر البصر ینطبع فیها صورة النقطة حیث کانت فی حین ثم قبل انمحاء
هذه الصورة تنطبع فیها صورتها حین ما یکون فی حیز آخر فاذا اجتمعت الصورتان احس القطرة
علی مثال الخط وکذا فی الدائرة وهی التی سمیناها بالحس المشترک قال الامام الرازی فی المباحث
المشرقیة لقائل ان یقول لا نسلم ان المدرک لما ذکرتم هی القوة الباصرة وما ذکرتم من ان الباصرة
لا یدرک الشی الا حیث هو فهو نفس المتنازع فیه فلم لا یجوز ان ینطبع فی الباصرة صورة الجسم
حین ما کان فی حیز ثم قبل انمحاء هذه الصورة ینطبع فیها صورته حین ما یکون فی حیز آخر فیجتمع
الصورتان فی البصر وغیر القوة الباصرة بها فلذلک احست الباصرة بالقطرة النازلة علی

مثال الخط والنقطة المستديرة على مثال الدائرة وقد سلم الشيخ ان البصر يدرك الحركة ومن البين
ادراكه الحركة الاعلى الوجه المذكور سلمنا ان المدرك لما ذكرتم ليس هي القوة الباصرة لكن لم لا يجوز
ان يكون المدرك له النفس فانها تدرك الكلي والجزئي وانت تعلم ان الكلام في محل وجود الخط
والدائرة لا في مدركهما ولا يجوز ارتسامهما في النفس لانها من الجزئيات المادية وبستحيل ارتسام المادي
في المجرد ومنها ان الانسان قد يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمسهم وللنائم
في رؤياه فانه يشاهد صوراً محسوسة ويسمع اصواتاً وتتميز عندها بين غيرها فاذن لا بد وان يكون لها
وجود وليس في الخارج والا لآل كل سليم الحس فيكون وجودها في مدرك وذلك المدرك يستحيل
ان يكون غير جسماني ويستحيل ايضاً ان يكون حساً من الحواس الظاهرة لتعطلها في النوم وايضاً
ربما يرى هذه الصور الاعمى المكفوف فيكون المدرك تلك الصور قوة من القوى الباطنة
وليست تلك القوة هي الخيال لانه حافظ للصور وليس مدركاً لها فيكون المدرك لها قوة اخرى
وهي الحس المشترك قال الامام الرازي لقائل ان يقول لا نسلم ان المدرك لهذه الامور ليس
هي النفس فانها مدركة للكلي والجزئي وقد عرفت ان الكلام في محل وجود تلك الصور ولا يمكن
ان يكون محل وجودها هي النفس لامتناع ارتسام المادي في المجرد والمراد بالمدرك آلة الادراك
لا ما هو المدرك حقيقة واما الخيال فهو قوة مرتبة في آخر التجويف الاول من الدماغ يحفظ جميع صورة
المحسوسات وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزينة الحس المشترك اعلم انا نستدل على ثبوته بانا نعرف
من رأيناه ثم غاب ثم حضر فلا بد لنا من قوة حافظة وهي الخيال ولولاه لكنا اذا رأينا انساناً
ثم رأيناه مرة اخرى لم نعرف ان الذي رأيناه هو الذي رأيناه اولاً ولو لم نعرف ذلك لاختل
نظام العالم لعدم التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو وعلى سبيل الحس المشترك بالحس المشترك
له قوة القبول للصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ لان القوة الواحدة لا يصدر
عنها اثران متخالفان فيرد عليه الامام الرازي اولاً بان الحفظ سبوق بالقبول ومشروط به ضرورة
فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال وثانياً بان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة

هی انواع الاحساسات وثانیا بان النفس تقبل الصور العقلیة وتتصرف فی البدن فتبطل
قولهم ان القوة الواحدة لا یصدر عنها اثران متخالفان واجاب عنه المحقق الطوسی بان الخیال
لابد وان یکون فی محل جسمانی فیجوز ان یکون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخیال کالارض تقبل
الشکل بمادتها وتحفظه بصورتها وکیفیتها ومبدئیة الحس المشترک للادراکات المختلفة انما هی لاختلاف
الجهات اعنی طرق التادیة من الحواس الظاهرة وکذا ادراکات النفس وتصرفاتها من جهة قواها
المختلفة واعترض علیه العلامة القوشجی بان هذا الجواب یرفع اصل الاستدلال لجواز ان
لایکون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات واجاب بعض محققی شراح
هذا الکتاب بان غرض المجیب ان کون حفظ الخیال مشروطا بالقبول لا یوجب ان یکون القابل
ایضا هو الخیال کما انه هو الحافظ بل عسی ان یکون قوة اخری مقارنة له کالحس المشترک کما ان
حفظ هیوستة الارض شکلها مسبوق بالقبول لکن لا یلزم ان یکون القبول حاصلا فیها من
هیوستها بل من قوة اخری لها فلا یلزم اتحاد مبدئی القبول والحفظ ولیس غرضه ان الخیال
لما کان قوة جسمانیة فیجوز ان یکون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه کالارض تقبل الشکل بمادتها
والحفظ بصورتها والمقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدئی القبول والحفظ من جهة
افتراقهما بالامکان تحقق القبول بدون الحفظ کما فی الماء والهواء وبالعکس کما اذا عرض آفة بمقدم
البطن المقدم من الدماغ لا یدرک الانسان صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصور التی کان
قبل یحفظها علم جزما ان قوة الادراک غیر قوة الحفظ ولا یخفی ان بناء هذا الجواب علی ان الخیال
حافظ للصور التی یقبلها الحس المشترک وانه لا وجود بلا ارتسام للصور فی الخیال وانما وجودها
وارتسامها فی الحس المشترک وهو خلاف المقرر عندهم ولو کانت الصور التی یحفظها الخیال مرتسمة
فی الحس المشترک لا فی الخیال لما طرأ علیها الذهول فانه عبارة عن زوال الصورة عن المدرک
مع بقائها فی الخزانة فلا بد من القول بان الخیال ایضا قابل للصور کما انه حافظ لها وقبوله للصور
غیر قبول الحس المشترک لها والصواب ما افاده الاستاذ العلامة ابقی الله قدس سره وان مبنی الاستدلال

لیس علی ان القبول والحفظ اثران وان الواحد لایصدر عنہ اثنان بل مبناہ علی ان الادراک
غیر الحفظ والحفظ غیر الادراک فالادراک قد یتحقق بدون الحفظ کما یحس بصورۃ لم تغب
عن حاستنا بعد فان حصول الصورۃ فی الخزانۃ الحافظۃ لہا مشروط بغیبوبتہا عن الحس والحفظ
قد یتحقق بدون الادراک کما فی صورۃ الذہول فاذن القوۃ التی ہی واسطۃ فی الادراک غیر القوۃ
التی من شانہا الحفظ فالمستدل اراد بالقبول الادراک بناءً علی ما اشتہر من ان الادراک
عبارۃ عن القبول والانفعال ولم یرد بالقبول الانتقاش بالصورۃ فلا یتوجہ علیہ شیء من الاعتراضات
اذ الدلیل لیس مبنیا علی ان القوۃ الواحدۃ لایصدر عنہا الا اثر واحد اذ الحفظ لیس مسبوقا
بالقبول بالمعنی المراد ہہنا حتی یرد النقض بالخیال ومبدء الادراکات المختلفۃ ای آلتہا یجب
ان یکون متعددا بخلاف آلۃ الادراک وخزانۃ الحفظ حتی یرد النقض بالحس المشترک واما الوہم
فہو قوۃ مرتبۃ فی آخر التجویف الاوسط من الدماغ اعلم ان الوہم آلتہا الدماغ کلہ لکن الاخص
بہا ہو التجویف الاوسط ہکذا قال الشیخ فی الاشارات وقال البعض ان محلہا مقدم التجویف
الاخیر کالقوۃ الحاکمۃ فی الشاۃ بان الذئب مہروب عنہ والولد معطوف علیہ وہذہ القوۃ ہی التی
الحاکمۃ فی الحیوان وعنہا یصدر الافعال الحیوانیۃ واسندوا علی اثباتہا ومغایرتہا لسائر القوی
بانہا تدرک المعانی الجزئیۃ ولا یجوز ان یکون المدرک لہا ہی النفس الناطقۃ لانہا تدرک الجزئیات
ولا شیئا من الحواس الظاہرۃ ولا الحس المشترک لانہا انما تدرک الصور المحسوسۃ بالحواس الظاہرۃ
ولا الخیال لانہ انما یحفظ الصور المحسوسۃ فاذن مدرکہا قوۃ اخری ہی المسماۃ بالوہم واورد علیہ
تارۃ بانا لانسلم ان النفس لاتدرک الجزئیات وفیہ ان النفس لاتدرک الجزئیات الا بآلۃ جسمانیۃ
والمراد بالمدرک تلک الآلۃ مع ان ہذہ الادراک حاصل للحیوانات التی لیس لہا نفس ناطقۃ
وتارۃ بان المدرک لعداوۃ ہذا المحسوس یجب ان یکون مدرکا لہذا الشخص المحسوس الخ مع ان
مدرک المحسوسات لیس ہو الوہم والحق ان المدرک والحاکم بالحقیقۃ ہی النفس فالصور والمعانی
کلہا حاضرۃ عندہا مدرکۃ لہا بواسطۃ الآلۃ الخاصۃ واتحاد محل الصور والمعانی غیر لازم

واما الحافظة فهی قوة مرتبة فی اول التجویف الاخیر من الدماغ هذا عند من یقول ان محل الوهمیة
موخر التجویف الاوسط فعنده لیس فی موخر الدماغ شئ من القوی واما عند من یقول ان
محلها مقدم التجویف الاخیر فالحافظة عنده فی موخر التجویف الاخیر یحفظ ما یدرک القوة
الوهمیة من المعانی الجزئیة الغیر المحسوسة الموجودة فی المحسوسات وهی خزانة للقوة
الوهمیة ونسبتها الیها نسبة الخیال الی الحس المشترک وتسمی هذه القوة ذاکرة ایضاً لانها
تستخرج من امور معهودة امورا منسیة کما اذا نری رجلاً قد رأیناه فی مکان ویکون المکان
منسیاً عندنا فیستعرض هذه القوة المعانی المستحفظة عندها الی ان عرض لها المعنی الذی
یصیر حداً اوسط نعرف به المکان الذی رأیناه فیه الرجل واما المتصرفة فهی قوة مرتبة فی البطن
الاوسط من الدماغ من شانها ترکیب بعض ما فی الخیال او الحافظة من الصور والمعانی
مع بعض وتفصیل بعضها عن بعض فترکیب الصور کترکیبها انساناً ذا راسین وحیواناً نصفه
علی صورة انسان ونصفه علی صورة فرس وترکیب المعانی کادراک الحلم والشجاعة مجتمعین فی
شخص احد وترکیب الصور بالمعانی کقولک صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وبالتفصیل
کادراکها انساناً لا راس له وهذه القوة اذا استعملها العقل فی مدرکاتها سمیت مفکرة
واذا استعملها الوهم فی المحسوسات سمیت متخیلة ومعنی استعمالها الوهم فی المحسوسات
ان النفس تستعمل هذه القوة فی الصور المحسوسة بواسطة الوهم الذی هو سلطان القوی الجسمانیة
ولا یلزم من ذلک الا ان تکون النفس مدرکة للصور المحسوسة لا ان یکون الوهم مدرکا لها
فلا یرد ان الوهم لا یدرک الصور المحسوسة فکیف یستعملها فیها والقول بان القوی الباطنة
کالمرایا المتقابلة فینعکس الی کل منها ما ارتسم فی الآخر یستلزم کون الحس المشترک مدرکا لمدرکات
الوهم وکون الوهم مدرکا لمدرکات الحس المشترک کما لا یخفی وهو خلاف المقرر عندهم واما القوة
المحرکة فینقسم الی باعثة وفاعلة اما الباعثة وتسمی شوقیة ونزوعیة ایضاً فهی التی اذا ارتسم
فی الخیال صورة مطلوبة او مهروبة عنها حملت تلک القوة القوة الفاعلة علی التحریک وهی

ان حملت للفاعلة على تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة باعتقاد انها نافعة سواء كانت
ضارة بحسب الواقع او نافعة طلبا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت على تحريك
يدفع به الشيء المتخيل ضارا سواء كان ضارا في الواقع او مفيدا طالبا للغلبة تسمى قوة غضبية
واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي تعد العضلات للتحريك وهي قوة في الاعصاب
والعضلات من شانها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات المتصلة وتمددها الى
جهة مبدء الاعصاب فيقرب الاعضاء الى جهة مبدء الاعصاب اعني الدماغ كما في قصر اليد
وترخيها وتمددها الى خلاف جهة مبدء الاعصاب فيبعد الاعضاء عن مبدء الاعصاب وبين النباتية
والفاعلة الشوق والارادة لان النفس تدرك اولا الحركة ثم تتبع ذلك الادراك شوق اليها
ثم اذا قوي ذلك الشوق صار ارادة ثم تتبع الارادة حركة بسبب القوة المنبثة في الاعصاب
والعضلات **فصل** في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي
آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية والمجردات ويفعل الافعال الفكرية ويستنبط بالرأي والروية
اعلم انه لا ريب ان ههنا شيئا يشير اليه كل احد بقوله انا لكنهم قد اختلفوا في ان ذلك الشيء ما هو
اختلافا كثيرا فذهب البعض الى ان النفس اجسام لطيفة لذواتها مغايرة بالماهية للجسم الذي
يتولد منه الاعضاء وتلك الاجسام نورانية علوية خفيفة حية لذواتها متحركة بالفطرة ساريه
في جواهر الاعضاء سريان الماء في الورد والدهن في السمسم لا تتطرق اليها انحلال وتبدل
اذ كل احد يعلم انه باق غير متبدل من اول العمر الى آخره ولا يلزم من ذوبان البدن وتحلله
ذوبانها وتحللها فما دامت الاعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عنها كالحس والحركة
بقيت في هذه الاعضاء وافاضتها هذه الآثار وبقاؤها هو حيوتها واذا فسدت هذه الاعضاء وخرجت
عن قبول هذه الآثار انفصلت عنها وانفصالها عنها هو موتها وقال البعض اجزاء البدن
على قسمين اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره من غير ان تتطرق اليها شيء من التغيرات
والانحلال واجزاء عارضة تبعية تارة تزيد وتارة تنقص والنفس عبارة عن القسم الاول منها

وذهب بعضهم الی انها عبارة عن الارواح المتکونة فی الدماغ الصالحة لقبول الحس والحرکة والحفظ والفکر والذکر النافذة فی الاعصاب الی جملة البدن وتوهم بعضهم انها عبارة عن الدم لانه اشرف اخلاط البدن وبقی نزف الدم وفنی من الجسد فارقه الحیوة وزعم البعض انها هی الماء لانه سبب لحصول النشوء النمو والنفس کک وهو مذهب تالیس الملطی وذهب افلوطوخس واتباعه الی انها النار السماویة لان خاصیة النار الاشراق والحرکة وخاصیة النفس الادراک الذی هو اشراق والحرکة وههنا مذاهب اخر ایضاً ذکرها یوجب الاطالة واختار المصنف تبعاً لجمهور الفلاسفة انه جوهر مجرد لیس جسماً ولا جسمانیاً وتعلقه بالبدن تعلق التدبیر والتصرف لا تعلق الجزء بالکل والحال بالمحل وهو مختار کثیر من علماء الاسلام کالامام الرازی والامام حجة الاسلام واکثر الصوفیة الکرام فلها باعتبار بعضها من الآثار وهی التاثیر فی البدن الموضوع لنصرفها والتاثر عما فوقها من المبادی العالیة مستکملة فی جوهرها بحسب استعدادها قوتان قوة عاقلة یدرک بها التصورات والتصدیقات وتسمی تلک القوة عقلاً نظریاً وقوة نظریة وقوة عاملة تحرک بدن الانسان الی الافعال الجزئیة بالفکر والروية علی مقتضی آرائه واعتقاداته یخصها ای تلک الافعال وتسمی تلک القوة العقل العملی والقوة العملیة والنفس باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع الاولی ان تکون خالیة عن جمیع المعقولات مع کونها قابلة لها ومستعدة فهی عبارة عن محض قابلیة النفس للادراکات کاستعداد الطفل للکتابة وهی العقل الهیولانی وهذه القوة موجودة لکل شخص من النوع وانما سمیت بالعقل الهیولانی تشبیهاً لها بالهیولی الاولی الخالیة فی نفسها عن جمیع الصور یعنی انه لیس شیء منها ماخوذاً فیها وان لم یجز انفکاکها عن الصور کلها والمرتبة الثانیة ان یحصل لها المعقولات البدیهیة التی هی آلة لاکتساب النظریات وهذه القوة لما کانت حادثة فی النفس بعد ما لم تکن فلا بد لها من شرط حادث وهو الاحساس لان الانسان اذا عطی حواس مدرکة للجزئیات فاذا استعملها النفس تنبهت لمشارکات ومبائنات بینها وکذا الاحکام

ضرورية فيما بينها بالسبب الاحساس تلك الجزئيات وتستعد لان تنتقل من الضروريات
الى النظريات اما بحركة من الذهن وهو حصول بالفكر او لا بحركة منه وهو حصول بالحدس
وهي العقل بالملكة ويجوز ان يسمى عقلا بالفعل بالقياس الى الاولى والمرتبة الثانية ان تحصل
لها المعقولات النظرية لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها فهي عبارة عن الاقتدار
على استحضار النظريات متى شاءت من غير كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد
الالتفات كاستعداد القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء وهي العقل بالفعل
وان كان يجوز ان يسمى عقلا بالقوة بالنسبة الى ما بعده والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها
المكتسبة وهي العقل المطلق ويسمى عقلا مستفادا اي من العقل الفعال قال الشيخ انك اذا نظرت
الى هذه القوى وجدت العقل المستفاد رئيسا يخدمه الكل ثم العقل بالفعل ويخدمه العقل بالملكة
والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم ان العقل المستفاد قد يعتبر
بالقياس الى كل معقول لا ريب في حصوله وقد يعتبر بالقياس الى جميع المعقولات بحيث لا يغيب
عنها شيء منها وهل تحصيل ذلك الانسان في جلباب بدنه قد اختلف فيه فمنعه بعضهم لان
النفس عند التصرف في البدن قد تذهل عن جميع المطالب النظرية وقال بعضهم يمكن وجود
نفس قوية لا يشغلها شان عن شان وكانها وهي في جلباب بدنها قد تجردت عنها الى
عالم القدس واعلم ان المصنف جعل العقل المستفاد مرتبة رابعة والعقل بالفعل مرتبة ثالثة وبعضهم
جعل العقل المستفاد مرتبة ثالثة والعقل بالفعل مرتبة رابعة ولعل الوجه في ذلك على ما قيل
ان العقل بالفعل متاخر عن العقل المستفاد في الحدوث لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة
لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيقيس
بها الى مشاهدته فمن نظر الى التاخر في الحدوث جعل العقل المستفاد مرتبة ثالثة ومن نظر
الى التقدم في البقاء جعله مرتبة رابعة فتامل ثم العقل بالملكة ان كان في الغاية يسمى
قوة قدسية قال الشيخ في الشفاء محصله ان الاكتساب انما يكون بحصول الحد الاوسط

وهو قد يحصل بالتعليم وقد يحصل بالحدس وقد يحصل التعليم ايضا ينتهي الى الحدس فان مبادئ التعليم
انما هي حدود استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم اودعوها المتعلمين فجائز اذن ان ينفع للانسان
بنفسه الحدس فيعتقد في ذهنه القياس بلا معلم وهذا مما تفاوتت فيه الناس كثيرا وكيفا فبعض
الناس اكثر عدد حدسا وبعضهم اسرع زمان حدس وينتهي في طرف النقصان الى من لا حدس له
البتة فيجب ايضا ان ينتهي ايضا في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات
او اكثرها والى من له حدس في اسرع وقت واقصره فيمكن اذن ان يكون شخص لسبب قوة
الحدس في الكم والكيف اعلى قبولا للمبادي العقلية من العقل الفعال اما دفعة او قريبا
من دفعة ارتسامها لا التقليد بل بترتيب مشتمل على الحدود الوسطى وهذا ضرب من النبوة
والالهي وان يسمى هذه القوة قوة قدسية وهي اعلى مراتب القوى الانسانية ويعلم ان مراتب القوة
العلمية ايضا اربع فاولها تهذيب الظاهر باعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها
تزكية الباطن من الملكات الردية والاخلاق الذميمة وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم
الغيب وهو تجلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما ينجلي عقيب اكتساب ملكة الاتصال
والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى
يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في بحر علمه الشامل بل
كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه الاعلى تقدس وتعالى كذا قالوا اذا عرفت هذا
فاعلم ان القوة العاقلة اي النفس الناطقة مجردة عن المادة وغواشيها واستدلوا على
تجردها عن المادة لوجوه منها ما بنيتة المصنف بقوله لانها لو كانت مادية اي جسما او جسمانيا
لكانت ذات وضع فان كانت منقسمة بالذات كانت جسما وان كانت حالة فيه كانت
جسمانية فاما ان لا تنقسم الى الاجزاء المقدارية او تنقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع
فهو منقسم الى الاجزاء المقدارية على ما مر ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت
بسيطة يلزم انقسامها لان الحال في احد جزئيها غير الحال في الجزء الآخر فينقسم العلم

بالبسیط القائم بالنفس لانه عبارة عن صورة الحاصلة فیها وانه نیافی لبساطته لان
کل واحد من اجزاء المعلم به اما ان یکون علما تاما بالبسیط فیلزم ان یکون العلم البسیط
علوما متعددة واما ان لا یکون کذلک بل العلم بالبسیط یحصل من الاجزاء للعلم القائم بالنفس
فیلزم انقسام البسیط لان العلم یجب ان یکون مطابقا للمعلوم ویستحیل ان یطابق المنقسم
غیر المنقسم ولو انقسم البسیط لم یبق بسیطا وان کانت مرکبة وکل مرکب انما یترکب من البسائط
اذ الکثرة وان کانت غیر متناهیة یجب فیها الواحد لانه مبدء لها وتعقل الکل بعد تعقل اجزائه
فیلزم انقسام تلک البسائط بانقسام محلها هف اورد علیه اولا بانه ان اردید بالبسیط
ما لا جزء له بالفعل فاللازم من حلوله فیه وضع القسمة الوهمیة وهو غیر منافٍ للبساطة وان
اردید ما لا جزء له اصلا لم یصح قوله وکل مرکب انما یترکب من البسائط لجواز ترکبه من البسائط
التی تقبل القسمة الوهمیة والحق ان حاصل الاستدلال ان النفس تعقل البسیط بمعنی ما لا یکون له
جزء مقداری فیکون ذلک البسیط حالا فیها فتکون النفس التی هی محلها ایضا غیر منقسمة
الی اجزاء مقداریة اذ علی تقدیر انقسامها الی تلک الاجزاء یلزم انقسام ما حل فیها الی
تلک الاجزاء وقد فرض انه بسیط غیر منقسم الی جزء مقداری وتجویز ان یکون کل ما بالفعل غیر
قابلا للقسمة المقداریة فی حیز البطلان فلا مجال للقول بانه یجوز ان یکون البسیط الذی
تعقله النفس بسیطا بالفعل قابلا للقسمة بالقوة اذ المراد بالبسیط ما لا یقبل القسمة المقداریة
فلا یمکن ان یکون منقسما بالقوة الی الاجزاء المقداریة وثانیا بان النقطة عرض غیر قابل للقسمة
وکذا الاضافة مع انهما حالان فی المنقسم فان النقطة حالة فی الخط والابوة قائمة بالجسم وکذلک
الوجود والوحدة حالة فی الجسم مع انهما لا ینقسم بانقسامه واجیب بالفرق بین حلول الشیء
فی المحل المنقسم من حیث ذاته من حیث هی هی التی یلزمها الانقسام من تلک الحیثیة
وبین حلوله فی المحل المنقسم لا من حیث الذات بل من جهة تحوق حیثیة اخری لها فان
المنقسم سواء کان بالذات او بالعرض لا یلزمه ان ینقسم بحسب جمیع الاعتبارات فاذا حل شیء فی

لامن حیث ذاته او کونه منقسما فلم یلزم من انقسامه انقسام الحال کالخط فان النقطه لاتقسم
بانقسامه لانها لاتحل فیه من حیث انه خط بل من حیث انه متناه والاضافات انما تحل فی
محالها بالقیاس الی المضایفاتها لافی ذاتها من حیث هی هی بخلاف معقولات النفس فانها
حاصلة فی ذات النفس من حیث هی هی واما الوجود والوحدة فهی مجردة فی المجردات ومادیة
فی الماديات ومنها ماذکره بقوله ونقول ایضا ان التعقل لیس بالآلة الجسدانیة والا ای
لوکان التعقل بآلة جسدانیة لعرض الکلال والضعف للقوة العاقلة فی زمان الشیخوخة
لضعف البدن ولیس کذلک لانها لاتضعف فی ذلک الزمان دائما فهی غیر جسمانیة لان البدن
بعد الاربعین ای فی سن الانحطاط تاخذ فی النقصان مع ان القوة العاقلة هناک تشرع
فی الکمال فازدیاد التعقل عند انتقاص القوی البدنیة یدل علی ان التعقل لیس بآلة جسدانیة
بل لقوة مجردة لایقال الانسان فی آخر سن الشیخوخة قد یکون خرفا فیبطل تعقله فعلم ان
القوة العاقلة جسمانیة لان مایعرض للشیخ الهرم من الخرافة لیس لضعف قوته العاقلة
لضعف البدن بل لاستغراق القوة العاقلة فی تدبیر البدن المشرف ترکیبه علی الانحلال
وهذا الاستغراق مانع عن التوجه الی المعقولات بقی ههنا کلام من وجهین الاول انه یجوز
ان یضعف القوة العاقلة لضعف البدن وکان مایری من ازدیاد تعقلها لسبب اجتماع
علوم کثیرة عنده او لسبب التمرن والاعتیاد فان جودة القوة العاقلة کما تکون بسبب القوة
تکون بسبب التمرن ایضا فان المدمنین علی فعل من المشائخ یقدرون علی مالا یقدر
علی مثله الشبان الاقویاء وفی آخر سن الشیخوخة یستولی الضعف علی البدن وذلک علی القوة
العاقلة بحیث لایبقی للتمرن والاعتیاد اثر یعتد به فیعرض الخرافة والثانی انه یجوز ان
المزاج الحاصل فی سن الکهولة ادفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة ولذلک تقوی
القوة العاقلة قال الاستاذ العلامة ابقی قدس سره لعل الوجه فی ذلک ان فی الصبا ضعفا
یشغل النفس باهتمام تربیة البدن عن التوجه الی المعقولات وفی الشباب نوازع شهوانیة

بنعوتها عن التعقل وفی الهرم ضعفاً لا یتلافی وسقماً لا یعافی فسن الکهولة هو المتعین للترقی
والازدیاد فی التعقل وسنها انها تعقل الکلی المجرد عن المادة وعوارضها فیجب ان یکون
مجرداً عنها والا لکانت الصورة الکلیة الحالة فیها ایضا مقرونة بالعوارض المادیة کالمقدار
والشکل والوضع المعین مع ان الصورة الکلیة یجب ان تطابق اشخاصاً کثیرة ذات
مقادیر واشکال واوضاع مختلفة ولو کانت معروضة لمقدار وشکل ووضع خاص
لم تطابق الاشخاص الکثیرة المختلفة العوارض بل انما تطابق شخصاً معیناً له ذلک العارض
الشخصی من المقدار والشکل والوضع فان قیل لانسلم ان ماله وضع ومقدار وشکل معین لا یطابق
الا ما له ذلک الوضع والمقدار والشکل لجواز ان یطابق الصورة لما له الصورة مع تخالفهما
فی الصغر والکبر کصورة الفرس المنقوشة علی الجدار والفص وصورة السماء فی الحس المشترک
یقال لو کانت الصورة الکلیة الحاصلة فی النفس مقترنة بالعوارض المادیة
فلا یکون الکلی مدرکاً علی ان من الکلیات ما هی فرضیة فکیف یکون صورها مقرونة بعوارض
مادیة وصورة الفرس المنقوشة علی الجدار والفص لیست مطابقة لکل فرد من افراد
الفرس والکلی یجب ان یکون مطابقاً لکل فرد من افراده وکذا صورة السماء المنطبعة
فی الحس المشترک لا یمکن ان تکون مطابقة لکثیرین ونقول ایضا ان النفوس الناطقة
حادثة اعلم ان الحکماء قد اختلفوا فی حدوث النفس وقدمها فذهب افلاطن الالهی
ومن شایعه الی انها قدیمة واستدلوا علیه تارة بانها لو کانت حادثة لکانت مادیة
بان کل حادث مسبوق بمادة ومدة علی ما تقرر فی العلم الاعلی واللازم باطل لانها مجردة
واجیب بعد تسلیم الملازمة بمنع بطلان اللازم اذ المادة التی یجب ان یکون الحادث
مسبوقاً بها لا یجب ان یکون محلاً له بل اعم من مادة یحصل منها الحادث او تعلق به
وهذا لا ینافی التجرد وتارة بانها لو لم تکن ازلیة لم تکن ابدیة فاللازم باطل بالاجماع
بیان الملازمة انها لو کانت حادثة کانت ماهیتها قابلة للعدم وتلک القابلیة من لوازم الذات

فیلزم ان تکون قابلة للعدم ابدا واجیب بمنع الملازمة لجواز ان تکون قابلة
للعدم وتصیر واجبة بالغیر فیجوز ان یکون فیضان وجودها عن علتها الفاعلیة مشروطا
بحدوث البدن المستعد لقبول تصرفها فعند حدوث البدن یحدث النفس وهی
فی نفسها غنیة عن البدن فلا یلزم من موت البدن عدمها فیبقی لبقاء علتها
وبالجملة کونها قابلة لمطلق العدم مسلم وکونها قابلة للعدم الطارئ لهم واختار ارسطو وانباعه
انها حادثة بحدوث البدن لانها لو کانت موجودة قبل البدن لکانت متمایزة او غیر
متمایزة والملازمان باطلان اما الملازمة فلانها لا تخلو عن الوحدة والتعدد فان کانت
متعددة کانت متمایزة اذ التعدد لا یحصل الا اذا امتاز کل واحد منها من غیرها فی
امر من الامور وان کانت واحدة لا یکون فیها تمیز فرد عن آخر لانه من خواص التعدد
اما بطلان اللازم الاول فلانها لو کانت متعددة فالاختلاف بینها ای امتیاز کل منها
عن الباقی اما ان یکون بالماهیة ولوازمها او عوارضها المفارقة لا جائز ان یکون
بالماهیة ولوازمها لانها ای النفوس الناطقة مشترکة فی الحقیقة متحدة بالنوع غیر متمایزة
بجمیع افرادها فی جمیع الذاتیات ولوازمها والمشهور فی الاستدلال علی اتحادها بالماهیة
ان ما یعقل من النفس ویجعل حدا لها معنی واحد کالجوهر المتعلق بالبدن والحد تمام
الماهیة وفیه ان التحدید بحد واحد لا یوجب الوحدة النوعیة اذ المعانی الجنسیة قد تحد بحد واحد
فتامل ولما کانت النفوس الناطقة متساویة متشارکة فی الماهیة متحدة فی الحقیقة
فلا بد من تمیز کل واحد منها عن الآخر وما به الاشتراک وهی النفس غیر ما به الامتیاز
فیلزم کونها مرکبة وایضا الماهیة ولوازمها لو کانت مقتضیة للتشخص یلزم انحصار نوعها
فی شخصها فیلزم ان یکون نفس کل شخص مخالفة بالحقیقة لباقی النفوس الانسانیة
وهو باطل اذ النفوس الناطقة متساویة فی الماهیة ولا اقل من ان یوجد نفسان متماثلان
فی الماهیة وبهذا التقریر یثبت المطلوب وقائل ان یقول یجوز ان تکون النفوس حقائق

مخالفة ويكون النفس عرضا عاما لها والاشتراك في عارض لا يوجب التركيب وعلى هذا
لا نسلم وجود نفسين متساويتين في الماهية غاية الامران يوجد نفسان متشابهتان في الصفات
والاخلاق وتركيبها من الجنس والفصل غير ممتنع انما الممتنع كونها مركبة من الاجزاء الخارجية
المتغايرة جعلا وتقررا ولا جائز ان يكون بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة
انما تلحق الشئ بسبب القوابل لان الماهية لا تستحق العوارض لذاتها والا لكان العارض
لازما فيلزم انحصار النوع في الشخص وعلى تقدير ان يكون العارض غير لازم لا يخلو اما
ان يكون حالا فيها او محلا لها على الاول يلزم الدور لان حلول شئ في شئ فرع تعين محله
فلو كان تعين المحل حاصلا به يلزم الدور وعلى الثاني يلزم كونها مادية مع انه قد ثبت
انها مجردة ليست حالة في شئ والقابل للنفس وعوارضها انما هو البدن الذي هي متعلقة
به فلو جعل بمنزلة المادة لها وهو حادث فمتى لم تكن الابدان موجودة لم تكن النفوس موجودة
على التعدد فتكون حادثة مع الابدان ضرورة والا يلزم ان يكون قبل التعلق ببدن
متعلقة ببدن آخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم التناسخ وسيجئ ابطاله انشاء الله تعالى
واما ان لا يكون حالا فيها ولا محلا لها بل يكون مباينا عنها فيكون نسبته الى الكل على السواء
فلا يكون سببا لامتياز معين واما بطلان اللازم الثاني فلانها ان كانت واحدة في الكل
فبعد التعلق بالبدن ان بقيت على صفة الوحدة ولم تتكثر بالابدان كانت النفس الواحدة
نفسا لكل بدن فيلزم اشتراك جميع الاشخاص الانسانية في صفات النفس مع انه باطل
بالضرورة وان لم تبق واحدة بل تكثرت عند التعلق بالابدان فيلزم انقسامها الى الاجزاء
والابعاض وهو محال ومع هذا يلزم كونها حادثة كما لا يخفى القسم الثالث في الالهيات
وهو مرتب على ثلثة فنون قد عرفت في مفتتح الكتاب ان الحكمة النظرية على ثلثة اقسام
الطبيعية والرياضية والالهية وان العلم الطبيعي موضوعه الجسم من حيث انه متحرك وساكن
وبحثها عن العوارض التي تعرض له من هذه الحيثية والرياضي موضوعه الكم والمبحوث عنه فيه

احوال تعرض الکم بما هو کم و لا یبحث فی شیٔ من تلک العلوم عن الاشیاء من حیث
انها موجودة و لا عن العوارض اللاحقة لها من هذه الحیثیة و للموجود من حیث هو موجود
احوال یجب ان یبحث عنها فی علم فیبحث عنها فی العلم الالهی الذی موضوعه الموجود المطلق
و مسائله ما یبحث عن الاسباب القصوی لکل موجود معلول و ما یبحث عن عوارض الموجود
بما هو موجود و اما یبحث عن موضوعات العلوم الجزئیة لانها کالعوارض الذاتیة لموضوع
هذا العلم فهذا العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود و عن اقسامه الاولیة فیجب کون الموجود
بینا بنفسه مستغنیا عن التعریف و الا لم یکن موضوعا لهذا العلم و هذا العلم یسمی بالفلسفة الاولی
لانه العلم باول الامور فی الوجود و اولها فی العموم و بالعلم الالهی تسمیة للشیٔ باشرف
ما فیه و هو العلم بالله سبحانه و صفاته الذی هو غایة و بعلم ما بعد الطبیعة بالقیاس الینا
فان اول ما نشاهد هو الموجود الطبیعی ثم نتدرج الی ما لیس بطبیعی و بما قبل الطبیعة لان الامور
المبحوثة عنها فی هذا العلم قبل الطبیعة بالذات او بالعموم و بالعلم الکلی اذ یبحث فیه عن المعانی
الکلیة العارضة للموجود بما هو موجود و منفعته تکمیل النفس بمعرفة المبدء الاول و صفاته و افادة الیقین
بمبادی العلوم الجزئیة و التحقیق لماهیة الامور المشترکة و ان لم تکن مبادی فهو نافع فی
سائر العلوم منفعة الرئیس للمرؤس و المخدوم للخادم و مرتبته ان تتعلم بعد العلوم الطبیعیة
و الریاضیة کما فصله الشیخ فی اوائل الالهیات الشفاء و وجه ترتیب هذا القسم علی ثلثة
فنون ان العلم الالهی باحث عن احوال الموجود بما هو موجود و تلک الاحوال بهذه الحیثیة
غیر مفتقرة الی المادة فاما ان تکون مقترنة بها لا علی وجه الافتقار او لا تکون مقترنة بها
اصلا و الثانی اما ان یکون واجبا بالذات اولا و وجه تقدیم فن الامور العامة علی
الفنین الباقیین یعرف مما سبق فی الطبیعی فنذکر الفن الاول فی تقاسیم الوجود
قیل المراد بها الامور العامة لکونها امورا تنقسم الماهیة الیها بحسب الوجود المشهور فی تفسیر
الامور العامة انها عبارة عما لا یختص بقسم من اقسام الموجود التی هی الواجب و الجوهر

والعرض واورد عليه بانه يدخل فيها الكم المتصل العارض للجوهر والعرض والكيف
تعرضه للجواهر والاعراض واجيب عنه تارة بان الامور العامة هي المشتقات وما في
حكمها وفيه ان للمبادي ايضا احوالا نظرية كالمشتقات فلا بد من علم يبحث عنها فيه
ولا يصلح لذلك الا فن الامور العامة وارادة المشتق من المبادي لا يصح في بعض المسائل
الا بتكلف مستغنى عنه واخرى بان المتبادر من هذا التعريف ان الامور العامة احوال
الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها لانها موضوعات لها والوجود والامكان وغيرهما
مما يبحث عنه ههنا كالكم والكيف وغيرهما موضوعات للعرض مندرجة تحته وهذا ايضا
سخيف لان الامور العامة وان لم تكن مندرجة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية الا انها
مندرجة تحت العرض اذ العرض غير منحصر في المقولات التسع كما سيجي تحقيقه انشاء الله تعالى
في اعراض انتزاعية لكونها قائمة بالموضوعات قياما انتزاعيا والحق ان كونها من الامور
العامة لا يوجب ان يبحث عنها في فن الامور العامة اذ لا يجب ان يورد كل مسئلة فن في
ذلك الفن غاية الامر صحة ايرادها فيه وههنا كلام طويل قد استوفيناه في شرحنا للحواشي
الزاهدية المعلقة على شرح المواقف وهو مرتب على سبعة بل على تسعة فصول فصل
في الوجود وفيه ابحاث **البحث الاول** اعلم انهم اختلفوا في ان الوجود بديهي
او نظري او ملبوس عنه فذهب الاكثرون الى انه بديهي واستدلوا عليه اولا بان تصور
وجودي بديهي والوجود جزء منه فهو اولى بالبداهة وثانيا بان التصديق بان الشيء اما
موجود او معدوم بديهي سبوق بتصور الوجود فهو بديهي بالطريق الاولى وثالثا بانه بسيط
ذهنا وخارجا اما ذهنا فلانه لو تركب ذهنا فاجزاؤه ان لم يصدق عليها الوجود لم يكن
اجزاء ذهنية لان المركب الذهني لا بد وان يصدق على اجزائه الذهنية وان صدق
عليها كانت حصصا له لانه لا يصدق مواطاة الا على حصصه فيكون الوجود ذهنيا لها
فلا يكون الوجود مركبا عنها تركيبا ذهنيا واما بساطته خارجا فلان اجزائه اما موجودات

فیکون الوجود عارضا لها فاما ان یکون کل جزء منه عارضا لکل جزء فیلزم عروض الشیء
لنفسه اولا فلا یکون العارض تمامه عارضا ولا یمکن ان یقال الوجود عارض بجزئه وجزوه
بجزئه وهکذا الی غیر النهایة فلا یلزم عروض الشیء لنفسه ولا عدم کون ما فرض عارضا عارضا
لان عدم تناهی الاجزاء الی رتبة محال او معدومات فکیف تتحصل منها الوجود اذ لا معنی
لتحصل الشیء من اللاشیء المحض واذا ثبت ببساطته فلا یحد ولا یمکن ایضا ان یرسم
لان الوجود اعرف من جمیع المفهومات واعمها فلا شیء اعرف منه حتی یرسم وذهب البعض
الی انه نظری واستدلوا علیه بانه لو کان بدیهیا لما اختلفوا فیه وما اشتغلوا بتعریفه وما
استدلوا علی بدلهته وفیه ان التعریفات التی اشتغلوا بها لفظیة والاستدلال علی البدلهة
لا ینافی بدلهته اذ لا یلزم من بدلهة الشیء بدلهة اذ یجوز ان لا یلتفت فی بدو الامر الی
کیفیة حصوله ثم اذا طالت المدة وتکثرت الصور نسیت کیفیة حصوله فیشتبه الامر فلا یدری
انه حصل بالبدلهة او بالنظر وقال البعض انه مایوس عن ادراکه واستدلوا علیه اولا
بانه لو تصور الوجود لتصور الحقیقة الواجبة لکونه عینها وثانیا بانه لو تصور لارتسم فی النفس
وللنفس وجود فیجتمع المثلان فی محل واحد وثالثا بانه لو تصور لامتاز عما عداه بمعنی انه
لیس غیره ونفی السلب خاص یتوقف تعقله علی تعقل السلب المطلق المتوقف علی تعقل الوجود
فیلزم الدور والتحقیق ان الوجود یطلق علی معنیین الاول المعنی المصدری الذی هو
من المعقولات الثانیة بالمعنی الاعم وهو مفهوم بدیهی التصور لا ینبغی ان یقع النزاع فی
بدلهته ونظریته اذ حقیقته لیست الا ما یحصل فی الذهن حین الانتزاع وهو بسیط ایضا
ضرورة انه لا حقیقة له الا مفهومه المرتسم فی الذهن والثانی ما هو مصداق هذا المعنی المصدری
ومنشأ انتزاعه وهو الذی یعبر عنه بالوجود الحقیقی ومبدء الآثار وهذا المعنی غریق فی النظریة ولذا
قد اختلف فیه اختلافا کثیرا فذهب کل من ذهب الی بدلهته تمسک فی الوجود المصدری بالانتزاع
اذ هو الذی تصوره بدیهی سابق علی التصدیق بان الشیء اما موجود او معدوم وهو البسیط الذی

الذی لایصدق مواطاۃ الا علی حصصہ ولیس لہ اجزاء معروضۃ للوجود والاعراف الذی لا اعرف
منہ ودلائل الفریق الثانی واثالث غیر جاریۃ فیہ اما دلائل الفریق الثانی فلما عرفت آنفاً
واما دلائل الفریق الثالث فلان الوجود المصدری لیس عین الواجب سبحانہ ولیس منضماً
الی النفس حتی یلزم من انضمامہ الیہا اجتماع المثلین ولا یتوقف علیہ تصور السلب المطلق بل السلب
المخصوص وانما یتوقف علیہ السلب المضاف الیہ وتصور الوجود لا یتوقف علی تصور سلبہ
حتی یلزم الدور **البحث الثانی** فی ان الوجود مشترک واستدلوا علیہ بوجوہ منہا
انا نقسم الوجود الی وجود الواجب ووجود الممکن ووجود الممکن الی وجود العرض ووجود الجوہر
ومورد القسمۃ یجب ان یکون مشترکا بین الاقسام ومنہا انا نجزم بوجودہ مع التردد فی
کل من الخصوصیات فانا اذا نظرنا الی وجود الممکن جزمنا بوجودہ مع التردد فی کونہ واجباً
او ممکناً جوہراً او عرضاً فیکون الامر المقطوع الباقی مع التردد فی الخصوصیات مشترکا بینہما
ومنہا ان مفہوم نقیضہ ای العدم واحد فیکون مفہومہ ایضاً واحداً اذ التناقض لا یتحقق
الا بین مفہومین ومنہا انہ لو کان متعدداً لبطل الحصر العقلی بین الموجود والمعدوم مع انک
تعلم ان ہذہ الدلائل لا تدل الا علی اشتراک الوجود المصدری لانہ المنقسم والمجزوم بہ والمناقض
للعدم فتامل **البحث الثالث** اعلم ان الوجود زائد علی الماہیۃ الممکنۃ وعین للواجب
سبحانہ اما الثانی فسیجیٔ بیانہ انشاء اللہ تعالی واما الاول فاستدلوا علیہ بوجوہ منہا انہ یصح
سلبہ عن الماہیۃ ولا یصح سلبہا عن نفسہا فہو غیرہا ومنہا انہ یتساوی نسبتہا الی الوجود والعدم
ولا یتساوی نسبتہا الی نفسہا وسلبہا ومنہا انہا قد تعقل مع الغفلۃ عنہ ومنہا انہ قد یصدق
ثبوت الماہیۃ لنفسہا ویشک فی وجودہا ومنہا ان الوجود لو کان عینہا کانت واجبۃ ولم یفد
حملہا علیہا ولم یحتج الی الاکتساب ومنہا ان الوجود مشترک بخلاف الحقائق وہذہ الدلائل کلہا
مقدوحۃ مجروحۃ کما حققناہ فی شرحنا للحواشی الزاہدیۃ المعلقۃ علی شرح المواقف وفی رسالتنا
المسماۃ بالجواہر الغالیۃ فی الحکمۃ المتعالیۃ **البحث الرابع** فی ان الوجود ینقسم الی الخارجی

والذهني اعلم ان النار مثلا لها وجود بها يظهر احكامها ويصدر عنها آثارها وهذا الوجود يسمى وجودا خارجيا اصليا ولها وجود آخر سوى هذا الوجود لا يترتب عليها تلك الآثار والاحكام وهذا الوجود يسمى وجودا ظليا وذهنيا واستدلوا عليه بانا نتصور امورا لا وجود لها في الاعيان ونحكم عليها باحكام ثبوتية واقعية والحكم على الشئ لا يمكن الا بعد وجوده وليس لها وجود في الخارج فهو في الذهن فان قلت لو حصل الشئ في الذهن لحصلت الحرارة والبرودة فيه فيلزم كونه حارا وباردا يقال الوجود الذهني وجود ظلي غير متاصل فهو لا يقتضي اتصاف الذهن بما حصل فيه وكون محل الحرارة والبرودة موصوفا بهما من احكامها المتعلقة بوجودهما العيني وهنا كلام طويل يذكر في موضعه **فصل** في العدم وفيه ثمان **المبحث الاول** قال المحققون العدم في نفسه امر بسيط ساذج ليس فيه امتياز وتحصل الا من جهة ما يضاف اليه وليس في نفس الامر اعدام متمايزة في ذواتها المعدومات متغايرة ولا حصص من سلوب منكثرة لسلوبات متعددة وكما ان المعدوم في ظرف ما ليس بشئ فيه كذلك العدم وانما التمايز في الاعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور اشياء متمايزة في ذواتها او عوارضها يضيف اليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول ومختصا من جملة الاعدام بالعلية له دائما مع قطع النظر عن ذلك فلا تتميز عدم عن عدم ولو كانت الاعدام متمايزة لكان في كل شئ اعدام غير متناهية فالعدم ليس الا عدم واحد لا تحصل له اصلا وليس في نفس الامر شئ هو عدم لذلك لا يجاب عنه بشئ اذا سئل عنه ولا يجاب به اذا سئل عن شئ كما هو وبهذا ظهر ان مرجع علية العدم الى عدم علية الوجود ومرجع عروض العدم شئ الى عدم عروض الوجود له **المبحث الثاني** اعلم ان اعادة المعدوم محال واستدلوا عليه بوجوه منها انه لو اعيد تخلل العدم بين الشئ ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل العدم بين الشئ ونفسه محال ومنها انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه جاز اعادة وقته الاول لانه من المتشخصات وهو مفض الى كون الشئ مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول

وهذا رافع للامتياز بين المبتدأ والمعاد اذ يلزم ان يكون شئ واحد من حيثية واحدة مبتدأ ا
ومعادا والامتياز بينهما ضروري في نفس الامر فافهم **فصل** في الكلي والجزئي اعلم ان
المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي
كالانسان مثلا فان له مفهوما مشتركا بين افراده اما الكلي فليس واحدا بالعدد فلا يكون الكلي
بمعنى مالا يمنع الشركة موجودا في الخارج والا لكان الشئ الواحد بالعدد في زمان واحد موصوفا
بالاعراض المتضادة في حالة واحدة مثل كونه اسود وابيض معا وقال بعضهم يجوز كون الكلية
عارضة في الخارج للموجود الخارجي واجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية
دون الذات الواحدة بالنوع او بالجنس فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج
ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص خاص وليس المشترك بين تلك الافراد
مجموع المعروض والعارض ليلزم اشتراك تشخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض
وحده ولا استحالة فيه قوله وعليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع
قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة ولو كانت الطبيعة الانسانية
موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها
فلا يتصور كونها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها ويمتنع عروض الكلية بهذا المعنى للصور
العقلية ايضا فان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها بل هواي الكلي
بمعنى معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج على معنى ان ما في النفس لو وجد
في اي شخص من الاشخاص الخارجية لكان ما في النفس ذلك الشخص بعينه يعني ان الكلية
بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية ومعنى المطابقة على ما افاده بعض المحققين مناسبة مخصوصة
لا يكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر
هو بعينه الاثر الذي يحصل فيه اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة للكثيرين انه لا يحصل
من تعقل كل واحد منها اثر مغاير فانا اذا رأينا زيدا وجردناه عن تشخصاته حصل في اذهاننا

الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق والاذار أنيا بعد ذلك عمراً وجردناه ايضاً لم يحصل
منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة عن عمرو
دون زيد واستوضح ذلك من خواتيم منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة
ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر لم يبق اثر الشمعة بنقش آخر ولو سبق
الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولاً كان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش
فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين ككل واحد منهما مطابقة
لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما تكون بين بين فكل
واحد منهما يجب ان يكون كلياً يقال الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة
مطلقاً وذلك لان الامور الخارجية ذوات متباينة تخالف الصور العقلية فانها كالاظلال
المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبراً في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية
للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها واما الخارجي
فانما يتعين بتشخصاته الزائدة على الطبيعة الكلية كالاين والوضع واشباهها من المشخصات والحق
ان التشخص لو كان امراً زائداً على الماهية عارضاً لها يلزم تقدم الماهية المتعينة على نفسها
ضرورة وجوب تقدم تشخص المحل على تشخص الحال فهو ليس امراً موجوداً بل هو امر انتزاعي
منتزع عن نفس الماهية وتمايز الاشخاص فيما بينها باختلاف الجعول فيتعلق بخو من الجعل تنتزع
عنها عوارض ليس في غيره فيصير هذا التشخص دون غيره وما وقع في كلام المحققين من كون
الاين والوضع وغيرهما من الاعراض مشخصات فالمراد منه انها من لوازم التشخص واما
ضرورة ان التشخص الاعتباري انما ينتزع عن الشيء بعد صيرورته معروضاً لها واما
مع قطع النظر عنها فماهية كلية غير مانعة عن الشركة ولا معنى لكونها من المشخصات حقيقة اذ انضمام
الكلي الى الكلي لا يفيد الهوية وان كانت اشخاصاً فينجر الكلام الى تشخصها على انها قد تنزل
مع عدم زوال التشخص فلا تكون مشخصة حقيقة فالمشخص هو الجاعل حقيقة لانه عبارة عن

بمفيد التشخص والمفيد هو الجاعل وبهذا ظهر ان قوله لان كل كلي فان نفس تصوره غير
مانع عن الشركة بين كثيرين بان يقال لكل واحد منهما انه هو لا التشخص من حيث هو هو مانع
من الشركة فالتشخص زائد على الطبيعة ليس بشئ لان التشخص الحقيقي اعني ما هو مصداق التشخص
الاعتباري ومنشأ انتزاعه لا يمكن ان يكون امرا زائدا على الطبيعة عارضا لها في نفس الامر
فتامل وتحقيق الكلام في هذا المقام بما لا مزيد عليه مذكور في الجواهر الغالية **فصل** في الواحد
والكثير اعلم ان الواحد وكذا الكثير من الامور البديهية التصور فتصورهما اولى مستغن عن التعريف
وقوله اما الواحد فيقال على ما لا ينقسم من الجهة التي يقال انه واحد يشتمل على تعريف الشئ بنفسه
وما قيل انه لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم فهو ايضا مشتمل على الدور لان الانقسام الماخوذ فيه
معناه معنى الكثرة والتقييد بالجيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي اذ الواحد الغير الحقيقي لانقسامه
من بعض الوجوه لا يصدق عليه انه غير منقسم فلا يدخل في التعريف بدون التقييد ويندرج عند
التقييد واعلم ان الواحد قد يكون حقيقيا وقد يكون غير حقيقي اما الثاني فهو ما يكون اشياء
متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها
او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة فيها مثل ان يقال ان حال النفس عند البدن
كحال الملك عند المدينة واما ما يكون مقوما فهو قد يكون واحدا بالجنس على اختلاف درجاته
كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون واحدا بالنوع كزيد وعمرو المتحدين
في الانسان وبسياقه الاتحاد في الفصل ايضا فهو مع الواحد بالنوع متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار واما ما يكون بسبب عوارضها فهو قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول
كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد
بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان واما الاول اعني الواحد الحقيقي
وهو ما يكون جهة الوحدة فيه نفس ذاته والمص قد اصطلح على كون الواحد الحقيقي اخص منه
كما سيظهر فهو قد يكون واحدا بالعدد اي واحدا شخصيا وهو على قسمين الاول ما لا ينقسم بحسب الخارج

اصلا والثانی ما ینقسم وهو قد یکون واحدا بالاتصال وهو الذی ینقسم بالقوة الی اجزاء متشابهة
فی تمام الحقیقة انفسا ما لذاته کالمقدار او لغیره کالماء مثلا فان الجسم البسیط الواحد انما
یقبل الانقسام بواسطة المقدار القائم به واعلم ان الواحد بالاتصال قد یقال علی معنیین
آخرین وهما کل مقدارین متلاقیین عند حد مشترک کالخطین المحیطین بالزاویة وکل مقدارین
یتلازم طرفاهما بحیث یوجب حرکة احدهما حرکة الآخر کاجزاء السلسلة وقد یکون واحدا
بالترکیب وهو الذی یکون له کثرة بالفعل ویسمی واحدا بالاجتماع واعلم ان کل واحد من
القسمین اعنی الواحد بالاتصال والاجتماع اما ان یکون قد حصل له جمیع ما یمکن وهو الواحد
بالتمام سواء کان طبیعیا کالانسان الواحد او صناعیا کالبیت الواحد او وضعا کالدرهم
الواحد ولما کان الخط المستقیم قابلا للزیادة فی استقامته لیست بموجودة فلا جرم لا یقال
فیه انه واحد تام والخط المستدیر لما لم یکن قابلا للزیادة کان تاما والاول اعنی ما لا ینقسم بحسب
الخارج اصلا وهو الواحد الحقیقی علی اصطلاح الحکیم فهو ما یبتنی علیه العدد وقد یکون حقیقیا وهو الذی
لا ینقسم اصلا سواء کان ذا وضع وهو النقطة او لا وضع له وهو المفارق کالعقل
والنفس واعلم ان الواحد مقول علی ما تحته بالتشکیک فان الواحد بالشخص اولی بالوحدة
من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفیه تفاوت بحسب مراتبه وفی الواحد بالشخص
ما لا ینقسم اولی بالوحدة مما ینقسم وکل ذلک اولی من الواحد بالعرض واما الکثیر فهو یقابل
الواحد ستعلم ان اقسام التقابل اربعة التضایف والتضاد والایجاب والسلب والعدم
والملکة والتقابل بین الواحد والکثیر لیس باحد هذه الوجوه اما انتفاء التضایف فلان
تعقل الوحدة بدون الکثرة وایضا الوحدة مقدمة علی الکثرة لکونها مقومة لها والمتضایفان
متکافیان وجودا وتعقلا واما انتفاء التضاد فلان موضوعهما لیس واحدا ولا بد فی تعاقبهما
علی موضوع واحد واما انتفاء الایجاب والسلب والعدم والملکة فلان الوحدة موجودة للکثرة
وواحد منها لا یکون جزءا من الآخر فالتقابل بینهما بالعرض وهی المکیالیة والمکیالیة فان الواحد

کمیال للعدد وعادلہ والعدد مکیل بالوحدۃ ومعدودہا وہما متشیٔ من حیث انہ کمیال لایکون مکیلاً وبالعکس فیکون بینہما تضایف بہذہ الحیثیۃ فالمکیالیۃ والمکیلیۃ متضایفان بالذات ومعروضاہما اعنی الوحدۃ والکثرۃ متضایفان بالعرض ہذا تمۃ تحقیق ماہیۃ التقابل

وذکر اقسامہ الاثنان قد تقابلا بلان وہما اللذان لایجتمعان اصلا فی شیٔ ای محل واحد واعتبر بعضہم الموضوع بدل المحل ولذلک قالوا ان التضاد فی الجواہر اذ لا موضوع لہا ومن عمم المحل مطلقاً فقد اثبت التضاد بین الصور النوعیۃ للعناصر وہذا ظہر ان المراد بامتناع اجتماعہما فی شیٔ واحد ہو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فیہ لابحسب الصدق والحمل علیہ من جہۃ واحدۃ فی زمان واحد فخرج بتقیید عدم الاجتماع فی محل واحد مثل الحرارۃ والسواد مما یمکن اجتماعہما فی شیٔ واحد وبتقیید وحدۃ المحل المتقابلان اللذان یمکن اجتماعہما فی الوجود کبیاض الرومی وسواد الحبشی ودخل بتقیید وحدۃ الجہۃ مثل الابوۃ والبنوۃ مما یمکن اجتماعہما باعتبار جہتین واما التقیید بوحدۃ الزمان فقال العلامۃ القوشجی انہ مستدرک لان الاجتماع لایکون الا فی زمان واحد الا انہ قد یقال ولو علی سبیل المجاز اجتمع ہذان الوصفان فی ذات واحدۃ وان کان فی وقتین فصرح بوحدۃ دفعاً لتوہم التجوز فی الاجتماع وفیہ ان الاجتماع یمکن ان یکون فی الدہر والواقع وہو لاینافی التعاقب بحسب الزمان فافہم واقسامہ اربعۃ المشہور فی وجہ الحصر انہما اما وجودیان اولا علی الاول اما ان یکون یعقل کل منہما بالقیاس الی الآخر فہما المتضایفان والا فالمتضادان وعلی الثانی یکون احدہما وجودیاً والآخر عدمیاً فاما ان یعتبر فی العدمی محل قابل للوجودی فہما العدم والملکۃ والا فہما الایجاب والسلب واورد علیہ لوجوہ منہا انہ یجوز کونہما عدمیین کالعمی واللاعمی واجیب بان اللاعمی بعینہ ہو البصر فالتقابل بینہما بالعدم والملکۃ وفیہ ان تعقل البصر لایتوقف علی انتفائہ وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف علیہ فلیسا بمتضایفین مفہوماً وان کانا متلازمین صدقاً ومنہا ان عدم اللازم یقابل وجود الملزوم کوجود الحرکۃ للجسم مع انتفاء سخونۃ اللازمۃ لہا عنہ

وليس داخلا في العدم والملكة ولا في الايجاب والسلب لان المعتبر فيهما ان يكون
العدمي عدما للوجودي واجيب عنه بان التقابل بالذات انما هو بين السخونة وانتفائها
لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا للحركة ثانيا وبالعرض والصواب
ان يقال ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للآخر او لا والاول ان اعتبر فيه
نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب
وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا فهما
المتضادان احدهما الضدان وهما الموجودان بل الوجوديان في الوجودي عبارة عما لا يحوج
السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا او لا غير المتضايفين وهما الضدان المشهوران
وقد يشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان
في الغاية بخلاف السواد والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف وبهذا المعنى يسميان
حقيقيين واورد بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح في
كلام الشيخ وغيره من الحكماء فيلزم خروج تقابل السواد والصفرة مثلا من الاقسام
وقد التزمه العلامة القوشجي وسماه بالتعاند وقال المحقق الدواني تقابل الاوساط تقابل
حقيقي ايضا كتقابل الاطراف فان كل مرتبة من السواد مثلا تشتمل على طبيعة السواد
المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد وهو
بالنسبة الى الآخر تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة فوقها بياض فكل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف
اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذا باعتبار مقابلته الى سواد دونه
في المرتبة او الى البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل
اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون
سوادا بالنسبة اليه بل بياض لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا
حكم اوساط البياض فتحقق ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط

فان لها جهتين الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو بالاعتبار الاول فلا يزيد في التقابل
قسم خامس وفيه كلام قد ذكرناه في الجواهر الغالية وثانيهما المتضايفان وهما موجودان
بل وجوديان بعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر كالابوة والبنوة اعلم ان ههنا كلاما
وهو ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور
والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته والجواب ان مفهوم التضايف قد اخذ له
مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه
معروض لحصة من التقابل اخص منه كما يقال مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم
الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه وثالثهما المتقابلان بالعدم والملكة
وهما امران يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا لكن يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الموجود
كالبصر والعمى والعلم والجهل اعلم ان هذا التقابل نقسم الى حقيقي وشهوري لانه ان اعتبر
ارتفاع الامر الوجودي عن القابل بحسب الشخص في هذا الوقت فهو المشهوري كالالتحاء
والكوسجية فانهما ليست عدم الالتحاء مطلقا بل عدمه عما من شانه الالتحاء في ذلك الوقت
ولذا لا يقال للامرد انه كوسج وكالبصر والعمى لان العمى ليس عدم البصر مطلقا بل عدمه عما
من شانه البصر في ذلك الوقت وان لم يعتبر كذلك بل اعتبر قبول المادة له اما بحسب جنسه
القريب كالعمى للعقرب او البعيد كالسكون اي عدم الحركة للجبل فانه يقال له انه ساكن
لانه يقبلها بحسب جنسه البعيد وهو الجسم الذي هو جنس الجماد الذي هو جنس قريب للجبل واما
بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمرأة الممكنة لنوع الانسان واما بحسب الشخص مطلقا
فهو الحقيقي وراجعهما المتقابلان بالايجاب والسلب كالفرسية واللافرسية قال السيد
المحقق قدس سره في شرح المواقف اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على
شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية
فهما في المعنى قضيتان بفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا

اولا وقوعها سلبا فیرجعان بالقوة الی القضیتین واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم یلاحظ معه نسبة
الصدق علی شیٔ یکون مفهوم اللافرس ای هو مفهوم کلمة لا مقیدا بمفهوم الفرس والسلب
فی الحقیقة ههنا اذ لا یتصور ورود السلب او الایجاب الا علی نسبة لانک اذا اعتبرت
مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الی مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر الیه لم یمکن لک ادراک
وقوع اولا وقوع متعلق بذلک المفهوم الواحد کما یشهد به البدیهة فمفهوم الفرس واللافرس
الماخوذین علی هذا الوجه متباعدان فی نفسهما غایة التباعد ومتدافعان فی الصدق
علی ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر فی المتقابلین
هو المحل او الموضوع ولیس لمفهومی الفرس واللافرس حلول فی محل ولا تقابل بینهما قلت
ینقل الکلام الی مفهومی البیاض واللابیاض الموجودین علی الوجه الاخیر ففیهما تقابل
خارج عن الاقسام الاربعة وهذا الکلام صریح فی ان السلب والایجاب انما یرادان بهما ادراک
الوقوع واللاوقوع فلا یتصور ورودهما الا علی النسبة واذا لم یعتبر معهما نسبة لا یتصور فیهما
ایجاب وسلب ولیس بینهما تقابل من الاقسام الباقیة فیوجد تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة وفیه ان ما ذکره هو تفسیر السلب والایجاب المعتبرین فی القضایا وما هو من اقسام
التقابل هو السلب والایجاب مطلقا سواء کان فی القضایا او فی المفردات قال الشیخ
فی الشفاء ان المتقابلین بالایجاب والسلب ان لم یحتملا الصدق والکذب فبسیط کالفرسیة
واللافرسیة وان ترکب کقولنا زید فرس وزید لیس بفرس فان اطلاق هذین المعنیین علی
موضوع واحد محال وقال ایضا من التقابل الایجاب والسلب ومعنی الایجاب وجودای
معنی کان سواء کان باعتبار وجوده فی نفسه او وجوده فی غیره ومعنی السلب لا وجودای
معنی کان سواء کان لا وجوده فی نفسه اولا وجوده لغیره وبهذا یظهر ان هذا التقابل کما
یتحقق بین القضایا یلزمه امتناع اجتماع المتقابلین صدقا وکذبا کذلک یتحقق فیما بین المفردات
کالفرسیة واللافرسیة فان کل مفهوم اذا اعتبر فی نفسه وضم الیه کلمة النفی حصل مفهوم آخر

فی غایۃ البعد عنہ ولا یعتبر فی شیٔ منہما صدق اولا صدق علی شیٔ واذا حمل علی شیٔ کان اثباتہ لہ تحصیلاً واثبات سلبہ لہ اثبات سلب المحمول وانما قیدنا فیہما صدقاً لاکذباً بجواز ارتفاعہما عند عدم الموضوع ولا یخلو الموضوع عنہما فی الواقع لافی کل مرتبۃ لان العرضیات لیست متحققۃ فی مرتبۃ الماہیات من حیث ہی فیخلو الماہیۃ فی تلک المرتبۃ عن النقیضین وذلک فی القول والضمیر لافی الوجود والعینی یعنی ان تقابل الایجاب والسلب انما یتحقق فی الذہن او اللفظ مجازاً دون الوجود العینی لان التقابل نسبۃ وہی لا تتحقق فی الخارج الا بتحقق طرفیہا واحد طرفی ہذہ النسبۃ اعنی السلب اعتبار عقلی فالنسبۃ بینہما موجودۃ ذہنیۃ وہذا بخلاف العدم والملکۃ فان لہ حظاً من التحقق باعتبار انہ عدم امر موجود لہ قابلیۃ التلبس بمقابل ہذا العدم واعلم ان التقابل مقول علی اقسامہ بالتشکیک وتقابل الایجاب والسلب اشد فی مفہوم التقابل مما سواہ من اقسامہ واستدل علیہ بان منافی الشیٔ اما رافعہ او مستلزم رفعہ لان ما عداہما یجوز ان یجتمع مع ذلک الشیٔ ولا ریب ان منافاۃ رفع الشیٔ معہ انما ہو لذاتہما ولذلک یحکم العقل بالمنافاۃ بینہما بمجرد ملاحظتہما مع قطع النظر عما عداہما اجمالاً او تفصیلاً واما منافاۃ مستلزم رفع الشیٔ لہ فانما ہی لاشتمالہ علی الرفع فیکون منافاتہ لا لذاتہ بل علی سبیل التبعیۃ فالمنافاۃ لذاتہ انما ہی بین الایجاب والسلب والمنافاۃ فیما عداہما تابعۃ لمنافاتہما فیکون التقابل بینہما اشد واقوی **فصل** فی المتقدم والمتاخر المتقدم یقال علی خمسۃ اشیاء قال بعض المحققین وجہ انحصار ان المتقدم ان احتاج الیہ المتاخر فان کان کافیاً فی وجودہ فالتقدم بالعلیۃ والا فبالطبع وان لم یکن محتاجاً الیہ فان لم یکن اجتماعہما فی الزمان فالتقدم بالزمان وان امکن فان اعتبر بینہما ترتیب فالتقدم بالرتبۃ والا فبالشرف وفیہ ان المتقدم الزمانی علی ہذا داخل فیما لا یحتاج الیہ المتاخر والعلۃ المعدۃ یحتاج الیہا المتاخر فیلزم ان لا تکون متقدمۃ علی المعلول بالزمان مع تحققہ فیہا والظاہر ان الحصر استقرائی احدہا المتقدم بالزمان التقدم الزمانی عبارۃ عن ان یکون المتقدم قبل المتاخر تقدما

لا یجامع المتقدم معه المتاخر کتقدم طوفان نوح علیه السلام علی لعبة موسی علیه السلام
ومعروض هذا التقدم اجزاء الزمان نفس ذواتها والزمانیات بواسطتها وهو ظاهر
مما سبق والثانی المتقدم بالطبع وهو الذی لا یمکن ان یوجد الآخر ای المتاخر لا وهو موجود
معه او قبله لیشمل المعدات کذا قیل وقد یمکن ان یوجد ولیس الآخر ای المتاخر بموجود
والصواب ان یقال انه عبارة عما یکون المتاخر محتاجا الیه ولا یکون علة تامة لیشمل العلة
الصوریة کتقدم الواحد علی الاثنین قال بعض الناس ینبغی ان یزاد فی تفسیره قیدکونه
غیر موثر فی المتاخر لیخرج عنه المتقدم بالعلیة واورد علیه بانه ان اراد غیر المؤثر المستجمع
لشرائط التاثیر وارتفاع الموانع فلا حاجة الیه لان قوله وقد یمکن ان یوجد ولیس الآخر
بموجود مغن عنه وان اراد به کونه غیر موثر فی الجملة فمضر لان الفاعل الغیر المستقل متقدم
علی المعلول بالطبع عندهم فاذا زید هذا القید لم یکن التعریف جامعا الثالث المتقدم
بالشرف وهو ان یکون للمتقدم زیادة کمال لیس للمتاخر کتقدم ابی بکر رضی الله عنه
علی عمر رضی الله عنه الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما کان اقرب من مبدء محدود کترتیب
الصفوف فی المسجد منسوبة الی المحراب اعلم ان التقدم بالرتبة ینقسم الی الحسی والعقلی
اما الحسی فقد ذکره المص واما العقلی فکما بین الاجناس والانواع الاضافیة المرتبة علی
سبیل التصاعد والتنازل ویختلف هذا التقدم بحیث یصیر المتقدم متاخرا والمتاخر
متقدما الخامس المتقدم بالعلیة کتقدم حرکة الید علی حرکة القلم وان کانا معا فی الزمان
اعلم ان التقدم بالعلیة عبارة عن ان یکون المتقدم علة تامة للمتاخر والمراد بها
الفاعل المستقل بالتاثیر سواء کان معه شیء من شرط او ارتفاع مانع او لم یکن کما فی البسیط
الصادر عن الفاعل بلا اشتراط امر فی تاثیره ولا تصور مانع وان اریدبها جمیع ما یتوقف
علیه المعلول فلا یتصور تقدمها علی المعلول لان مجموع الاجزاء المادیة والصوریة یفسر
الماهیة والشیء لا یتقدم علی ذاته فکیف یتقدم علیه مع انضمام امرین آخرین الیه وذهب

صاحب المحاکمات الی ان العلة التامة لیست معتبرة فی التقدم بالعلیة بل المعتبر
انما ھی العلة الفاعلیة فعلی ھذا تقدم العلة الفاعلیة وان لم تکن مستقلة تقدم بالعلیة
وتقدم ما سواھا من العلل تقدم بالطبع وعلی ما ھو المشھور تقدم الفاعل اذا لم یکن مستقلا
بالتاثیر تقدم بالطبع قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات لا یخلو اما ان یکون المتلازمان
الیسا مع ذلک ھو الذی بانفراده یفید وجود المحتاج اولا یکون فالمحتاج بالاعتبار
الاول متاخر بالمعلولیة وھو کحرکة المفتاح بالقیاس الی حرکة الید وبالاعتبار الثانی
متاخر بالطبع وھو کالکثیر بالقیاس الی الواحد وکالمشروط بالقیاس الی الشرط والمتاخر
بالمعلولیة لا ینفک عن المتقدم بالعلیة فی الزمان ویرتفع کل واحد منھما بارتفاع صاحبه
الا ان ارتفاع المعلول یکون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غیر عکس والمتاخر بالطبع
یستلزم المتقدم فی الوجود من غیر انعکاس فان المتقدم یمکن ان یوجد لا مع المتاخر
واما المتاخر فلا یمکن ان یوجد لا مع المتقدم ثم ان التقدم بالعلیة والتقدم بالطبع یشترکان
فی معنی واحد وھو التقدم بالذات اعنی تقدم المحتاج الیه علی المحتاج وقد یقال للمعنی
المشترک تقدم بالطبع ویخص التقدم بالعلیة باسم التقدم بالذات وقد استعملھا الشیخ فی
قاطیغوریاس الشفاء واعلم ان بعضھم قالوا ان التقدم مقول علی اقسامه بالاشتراک
اللفظی وذھب المحققون الی ان قولنا علی ھذه الاقسام بالاشتراک المعنوی علی سبیل التشکیک
قالوا انا نعلم اشتراک ھذه الاقسام فی معنی التقدم لا علی التساوی فان التقدم بالعلیة
اولی من التقدم بالطبع لان الاحتیاج الی العلة الموجبة اقوی واکمل من الاحتیاج الی
غیرھا من العلل وھما اعنی التقدم بالعلیة والطبع اولی بالتقدم من غیرھما اذ یجوز فیما عداھما
کون المتقدم فیه متاخرا مع بقائه بعینه بخلافھما واما المتاخر فیقال علی ما یقابل المتقدم
فاذا علم اقسام التقدم علم اقسام التاخر لان التاخر مضایف للتقدم فاذا عرض التقدم
بمعنی من المعانی المذکورة لشیء بالقیاس الی آخر عرض للآخر تاخر مقابل لذلک التقدم

وليعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام التقدم والتاخر فالمعية الزمانية عبارة عن
كون الشيئين موجودين في زمان واحد ولابد من ان يكونا زمانيين اذ الشئ الذي
وجوده لا يتعلق بزمان لا يوصف بالمعية الزمانية كما لا يوصف بالتقدم والتاخر
الزمانيين والمعية بالطبع كالمعية العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد بان يكونا جزئين
لشئ فانهما معان في العلية او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة والمعية في العلية
كالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي والمعية بالرتبة ان يكونا واقعين في
مرتبة والمعية بالشرف ظاهر جدا **فصل** في القديم والحادث اعلم ان القدم
وكذا الحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي من القدم فهو معنيان احدهما
عدم المسبوقية بالغير مطلقا وهو القدم الذاتي وثانيهما عدم المسبوقية بالعدم وهو القدم
الزماني وعلى هذا القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره وهو منحصر في الحق
سبحانه وتعالى والقديم بالزمان ما لا يكون مسبوقا بالعدم فلا يخلو شئ من القدم والحدوث
الزمانيين ويكون القديم الذاتي اخص مطلقا من القديم الزماني واما على ما قال المصنف ان
القديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده فلا يكون العقول المجردة قديمة ولا الزمان
قديما لان الزمان ليس له زمان والمفارقات ليست بموجودة في الزمان فهذه الاشياء
لا تكون حادثة ولا قديمة وبهذا ظهر ان من زعم ان القديم بالذات اخص مطلقا من القديم
بالزمان على تفسير المصنف فقد رجع بالفوق ناصل واما الاضافي منه فيراد به كون ما مضى من زمان
وجود شئ اكثر مما مضى من زمان وجود شئ آخر فيقال للاول قديم بالنسبة الى الثاني
والثاني بالنسبة الى الاول حادث واما الحقيقي من الحدوث فهو ايضا معنيان احدهما
الحدوث الذاتي وهو ان يكون وجود شئ فائضا من غيره فيكون مستندا اليه كما قال
والمحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره فلابد من استناده اليه سواء كان في لك
الاستناد مخصوصا بوقت معين او كان مستمرا في جميع الازمنة او بريا عن الوقوع في افق الزمان

وہذا ہو الحدوث الذاتی وثانیہما الحدوث الزمانی وہو عبارۃ عن حصول الشئ بعد ان
لم یکن بعدیۃ لاتجامع القبلیۃ وعلی ہذا المحدث بالزمان ہو الذی یکون لزمانہ ابتداء
وقد کان وقت لم یکن موجودا فیہ ثم انقضی ذلک الوقت وجاء وقت صار ہو فیہ موجودا
فلا یکون الزمان حادثا لانہ لو کان حادثا لکان وقت لم یکن ہو فیہ موجودا فیکون الزمان
موجودا عند ما فرض معدوما ومن ثمۃ تراہم یقولون من قال بحدوث الزمان فقد قال
بقدمہ من حیث لا یشعر واما الاضافی منہ فکما یقال ما مضی من زمان وجود شئ اقل
مما مضی من زمان وجود آخر ولعلک تقتطن بما ذکرنا ان القدیم الذاتی اخص مطلقا من
القدیم الزمانی والزمانی من الاضافی والحدوث الاضافی اخص من الزمانی وہو من
الذاتی وکل حادث زمانی فہو مسبوق بمادۃ سواء کان موضوعا ان کان الحادث عرضا
او ہیولی ان کان صورۃ او جسما یتعلق بہ الحادث ان کان نفسا وقال بعضہم المراد بالمادۃ
الہیولی وحدہا لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان علیہا ومدۃ ای زمان لان الحادث
قبل وجودہ ممکن وامکان وجودہ سابق علی وجودہ والا لما کان قبلہ ممکنا بل یکون
اما واجبا فیلزم وجودہ قبل وجودہ او ممتنعا لذاتہ ثم صار ممکنا فی وقت وجودہ فیلزم
انقلاب الشئ من الامتناع او الوجوب الذاتی الی الامکان الذاتی ہف وذلک لان الامکان
امر وجودی ای ثابت اذ لا فرق بین قولنا امکانہ لا ای امکانہ عدمی وبین قولنا
لا امکان لہ فلو کان الامکان عدمیا لم یکن الممکن ممکنا ہف اورد علیہ بانہ لو صح ہذا لجری
فی العدم والامتناع ایضا بان یقال لا فرق بین قولنا امتناعہ لا ولا امتناع لا وکذا
عدمہ لا ولا عدم لہ فلو لم یکن کل منہما وجودیا لم یکن الممتنع ممتنعا ولا المعدوم معدوما وقد
اجیب بان قولنا امکانہ لا معناہ انہ متصف بصفۃ عدمیۃ ہی الامکان وقولنا
لا امکان لہ معناہ سلب تلک الصفۃ العدمیۃ وکما انہ فرق بین اتصاف الشئ بصفۃ ثبوتیۃ
وبین سلب اتصافہ بہا کذلک فرق بین اتصاف الشئ بصفۃ عدمیۃ وبین سلب الاتصاف بہا والامکان

علی تقدیر کونہ وجودیا لیس بجوہر لانہ لایکون قائما بنفسہ بل ہو من الامور النسبیۃ الاضافیۃ
لان امکان الوجود انما ہو بالاضافۃ الی ما ہو امکان الوجود لہ فلا یکون قائما بنفسہ
فیکون قائما بالمحل ولیس ذلک المحل نفس ذلک الحادث والا یلزم تقدم الشیٔ علی
نفسہ ولا امرا منفصلا عنہ اذ لا معنی لقیام الشیٔ بالامر المنفصل عنہ فالمقول بانہ بمعنی
قائم بالفاعل اذ معنی امکان الشیٔ صحۃ اقتدار الفاعل علیہ لیس بشیٔ لان ہذہ الصحۃ
معللۃ بالامکان فیقال ہذا مقدور لانہ ممکن وہذا غیر مقدور لانہ ممتنع فتکون متاخرۃ
عنہ فلا تکون نفس الامکان وایضا صحۃ الاقتدار لا یکون الا بالقیاس الی الفاعل
بخلاف الامکان فانہ صفۃ للشیٔ فی نفسہ واذا تحقق ان الامکان سابق علی الحادث
وانہ وجودی مغایر لصحۃ اقتدار الفاعل فلا بد لہ من محل وذلک المحل ہو المادۃ وہی
قدیمۃ لئلا یلزم الدور او التسلسل قال الامام الرازی ذلک الحادث تارۃ یوجد عن تلک
المادۃ کالاعراض وتارۃ فیہا کالصورۃ وتارۃ معہا کالنفوس الناطقۃ واورد علیہ
بوجوہ منہا ان الامکان امر اعتباری لما تقرر عندہم ان کل ما یتکرر نوعہ فہو اعتباری
واجیب عنہ بان الامکان قد یطلق ویراد بہ الامکان الذاتی وہو امر اعتباری
وقد یطلق ویراد بہ الامکان الاستعدادی وہو وجودی وذلک لان للممکن امکانا ذاتیا
فی حد نفسہ فان کان ذلک الامکان کافیا فی فیضان الوجود عن المبدء الفیاض وجب
ان یکون موجودا بوجودہ دائما بدوامہ وان لم یکن کافیا فلا بد لہ من شرط یتستعد بقبول
الوجود عن الواجب جل مجدہ وذلک الشرط لا یجوز ان یکون قدیما والا لزم قدم الحادث
بل یکون حادثا وننقل الکلام فیہ فیتوقف کل حادث علی حادث آخر فہی اما موجودۃ
معا وہو باطل بالبرہان الآتی ابطال التسلسل فیہا ولان المجموع یحتاج الی شرط آخر فیکون داخلا فیہ وخارجا
عنہ ایضا وہو محال واما متعاقبۃ ولا بد من محل مختص والا کان اختصاص الحادث دون آخر ترجیحا بلا مرجح فیکون لہ
استعدادات متعاقبۃ غیر متناہیۃ کل واحد منہا مسبوق بالآخر وکل سابق شرط للاحق بحیث لا یجتمع المتقدم والمتاخر کالقطن للغزل

والغزل للثوب ومقرب للحادث الى الوجود ومبعد له عن العدم وايضاً مقرب
للعلة الموجدة الى الحادث بعد بعدٍ عنه وهو المسمى بالامكان الاستعدادي والمراد به اجتماع
الشرائط وارتفاع الموانع وهو امر وجودي لتفاوته بالقرب والبعد فان استعداد النطفة
للانسان اقرب واقوى من استعداد العلقة له واستعداد هاله اقرب من استعداد النطفة له
واستعداد هاله اقرب من استعداد العناصر له والقرب والبعد والقوة والضعف غير متصورة
في الاعدام فثبت ان الامكان الاستعدادي امر موجود ولا بد له من محل وهو المادة فتأمل
فيه حق التامل ومنها ما قال شارح التجريد انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة
بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئاً له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول
او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول او التدبير والتصرف فلم لا يجوز ان يكون الحادث
جوهراً غير جسماني حالاً في جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضاً قائماً بجوهر
غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض مع موضوعها
ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يكفيهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره
اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون
بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة وفيه نظر
لما قيل ان حيثية الامكان الاستعدادي راجعة الى الهيولى ولا حقيقة لها الا القوة والاستعداد
على ما صرح به الشيخ حيث قال فعليتها فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد والعقول
لكونها بريئة عن القوة والاستعداد وكونها بالفعل من جميع الوجوه لا يمكن ان تكون مادة
لصورة حادثة او موضوعاً لعرض حادث لانعدام القوة والاستعداد فيها واما النفوس
فهي وان كانت محلاً للحوادث فاستعداد تلك الحالات المتجددة فيها لاجل تعلقاتها
بالمواد فجهة القوة فيها ايضاً راجعة الى الهيولى لانها من حيث الذات وان كانت مجردة
لكنها مادية من حيث الافاعيل والانفعالات فافهم فصل في القوة والفعل اعلم ان القوة

وضعت فى العرف للمعنى الموجود فى الحيوان الذى يمكنه بان يكون مصدرا للافعال
شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود من نوعه وليس ضدها الضعف وهذا المعنى
كانه زيادة وشدة فى المعنى الذى هى القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدءا ولازما
اما المبدء فهى القدرة وهى كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه
اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو ان لا يفعل الشئ بسهولة وذلك لان الذى
يزاول الحركات الشاقة ربما يفعل عنها وذلك الانفعال ربما يصده عن اتمامها
فلما جرم صار الانفعال دليلا على الشدة ثم ان القدرة لها وصف كالجنس وهو كونها
صفة موثرة فى الغير ولازم وهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه
ان لا يفعل كان صدور الفعل منه فى محل الامكان فالامكان لازم له فنقلوا اسم القوة الى
ذلك الجنس ونقلوه ايضا الى ذلك اللازم واطلقوه على الامكان الذى هو مقابل للفعل
كما يقال للابيض انه اسود بالقوة وللنطفة انه انسان بالقوة وسموا الحصول والوجود فعلا
وان لم يكن فى الحقيقة الا انفعالا وهذا الامكان غير الامكان الذاتى فانه قد يقارن
الفعل وهذا الامكان لا يجتمع مع الفعل ولا يكون طرفا شئ محكما بهذا الامكان اذ لا بد من
وقوع احدهما بالفعل اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا القوة بالمعنى الذى هى كالجنس
للقدرة وهى الشئ الذى هو مبدء التغير فى آخر والقوى من له هذه القوة وقوله من حيث
هو آخر ليدخل فيه معالجة الانسان نفسه فى ازالة الامراض النفسانية فان التغاير ههنا
بين المعالج والمعالج بالاعتبار لا بالذات واما فى الامراض البدنية فالمعالج هى النفس
والمعالج هو البدن وهما متغايران بالذات والمتبادر من لفظ آخر هو المغاير بالذات
ولما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف واعلم ان المص لم يذكر مع القوة التى يقابل
الفعل فكان له ان يكتفى فى عنوان الفصل بلفظ القوة ثم ان القوة بالمعنى الذى ذكره المص
منقسمة الى اربعة اقسام لان الصادر منها اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقدير ين اما

ان یکون لها شعور بما یصدر عنها او لا فان صدر عنها فعل واحد من الشعور فی النفس
الفلکیة وان صدر عنها فعل واحد بلا شعور فی الطبیعة العنصریة وان صدر عنها افعال
مختلفة مع الشعور فی النفس الحیوانیة وان صدر عنها افعال مختلفة مع عدم الشعور فی العنصر
النباتیة وذلک لان کل ما یصدر عن الاجسام فی العادة المستمرة المحسوسة من
الآثار والافعال المختلفة المختصة کل منها بقسم من اقسام الاجسام کالاختصاص بامین
وشکل ووضع وکیف لازم له او مجبول علی حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال
بقاسر والرجوع الیها بزوال القاسر علی اسرع ما یمکن وحرکة وسکون کما ان العنصر
الثقیل مثلاً یتحرک الی المرکز والخفیف الی المحیط فهی صادرة عن قوة موجودة فیه
مختصة به غیر خارجة عن ذاته لان ذلک اما ان یکون لکونه جسماً او لامور اتفاقیة
او لقوة موجودة فیه والاول باطل والا لاشترکت الاجسام فیه لان الاجسام متفقة
فی الجسمیة ولیست تلک الآثار والافعال للجسمیة علی الایضاً لما مضی انها قابلة محضة والکلام فی المقتضی لانها واحدة
فی العنصر یا فیعود المحذور المذکور فی کون الجسمیة مبدأً اعنی اتفاق الاجسام فی الآثار والافعال المتفاوتة
لتساوی نسبتها الی جمیع الاجسام والثانی ایضاً باطل والا لما کان ذلک مستمراً الان الامور
الاتفاقیة لا تکون دائمة ولا اکثریة مع ان الامور الطبیعیة دائمة او اکثریة فکذا آثارها علم
انهم قالوا تادی السبب الی المسبب اما دائمی او اکثری او مساو او اقلی فالسبب
مع احد الوجهین الاولین یسمی سبباً ذاتیاً وذلک المسبب یسمی غایة ذاتیة وعلی
الاخیرین سبباً اتفاقیاً والمسبب غایة اتفاقیة فاذن هو عن قوة موجودة فیه وهو المطلوب

فصل فی العلة والمعلول اعلم ان المحتاج الیه یسمی علة سواء کان احتیاج الشیء الیه
فی حقیقته او فی وجوده والمحتاج یسمی معلولاً والعلة اما تامة او ناقصة اما العلة التامة
فسیجی بیانها انشاء الله تعالی واما الناقصة وهی ما تکون جزءاً من العلة التامة فهی منقسمة
الی الاقسام التی سیذکرها المصنف وما قال المصنف العلة یقال لکل ما له وجود فی نفسه ثم یحصل من وجوده وجود غیره

فلا یصدق بظاهره الا علی العلة الفاعلیة اما وحدها او مع غیرها ولا یصدق علی غیرها
من العلل فلا یصح تقسیم العلة بهذا المعنی الی الاقسام الاربعة الا ان یقال المراد
ان یکون لوجود غیره حاجة الی وجوده فی الجملة وهی اربعة اقسام مادیة وصوریة و
فاعلیة وغائیة وذلک لان العلة لا تخلو اما ان تکون داخلة فی ماهیة المعلول اولا علی الاول
ان حصل بها المعلول بالقوة فهی العلة المادیة کالخشب للسریر وان حصل بها المعلول
بالفعل فهی العلة الصوریة کالهیأة للسریر وان کانت خارجة عن ماهیته فاما ان یکون
ما به الشیء فهی العلة الفاعلیة کالنجار للسریر واما ان یکون ما لاجله الشیء فهی العلة الغائیة
کالجلوس علیه واورد ههنا لوجوهٍ منها ان الحصار جزء الماهیة فی المادة والصورة باطل
لخروج الجنس والفصل مع انهما جزء ان لقوام الماهیة المرکبة واجیب بانه لا فرق بین الجنس
والفصل والمادة والصورة الا بحسب الاعتبار اذ لو اخذ کل واحد منهما مجردا عن الآخر
فهما مادة وصورة وان اخذتا لا بشرط شیء فهما جنس وفصل ومنها ان حصر العلة الناقصة
فی الاربع غیر صحیح لان الشرط علة ناقصة لضرورة الاحتیاج الیه ولیس بواحد من هذه
الاربع وکذا ارتفاع المانع واجیب بانهما داخلان فی العلة الفاعلیة لان المراد بالفاعل
هو المستقل بالفاعلیة وانما تستقل بها عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وقال بعضهم
الشرائط من اجزاء العلة المادیة لان القابل انما یکون قابلا معها ومنها ان تعریف
العلة بما یحتاج الیه الشیء غیر صحیح لان ارتفاع المانع مما یحتاج الیه الشیء ولا یصح کونه علة
والا کان جزءا من العلة التامة فیلزم کونها معدومة لترکبها من الموجود والمعدوم
واجیب بانا لا نسلم ان عدم المانع مما یحتاج الیه الشیء فان الاعدام لیست بمتحققة فی
نفس الامر فکیف یحتاج الیها الشیء نعم ربما یحتاج الشیء الی وجود شرطٍ لا یعرف الا بلازم
عدمی فعبر عنه بذلک اللازم فنظن انه جزء العلة کما یقال دخول الدار یتوقف علی
عدم الباب المانع والمراد انه متوقف علی وجود فضاء یمکن النفوذ فیه فعدم الباب

كاشف عن هذا الشرط وكما يقال سقوط السقف يتوقف على عدم العمود المسانع
والمراد انه يتوقف على وجود مسافة يمكن ان يتحرك السقف فيه للسقوط فعدم العمود كاشف
عن هذا الشرط الوجودي واورد عليه بان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية
الشئ في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة
فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب
وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لابد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم
والصواب ان يقال المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس
موثرا فيه ولا قباحة في ان يتوقف تاثير المؤثر في الوجود عليه وان لم يجز ان يكون العدم موثرا
في الوجود فيستند المعلول الى فاعل موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية اما المادة
فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن لا يجب ان يكون المعلول بها موجودا بالفعل كالطين
للكوز اعلم ان المادة باعتبار انها قابلة بالقوة تسمى هيولى وقابلا من جهة انها بالفعل
حاملة تسمى موضوعا ومن حيث تتوارد عليها الصور المختلفة تسمى مادة وطينية ومن جهة انها
آخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فانه ابسط اجزاء المركب ومن حيث انها منها يبتدئ
التركيب يسمى عنصرا وقد يطلق الهيولى على ما للفلك من الخبر الله ابل وان كان ذلك
القابل قابلا بالفعل ابدا او يسمى مادة ايضا مع ان مادة كل فلك مختص به واما العلة
الصورية فهي التي تكون جزءا من المعلول ولكن يجب بها ان يكون المعلول بالفعل كالصورة
للكوز اعلم ان الصورة هي ما يحصل به الشئ بالفعل فهي هيئة حاصلة في المادة سواء كانت
جوهرية كصور العناصر او عرضية كصورة السرير وقد يراد بالصورة ما يكون حاصلا للقابل
ومتعلقا به وان لم يكن حالا فيه كالنفس الناطقة بالقياس الى البدن ثم المادة والصورة
مما يحتاج اليهما الشئ في قوام الماهية ولذا ينحصران باسم علة الماهية وان كان لهما دخل في الوجود
ايضا ولا يوجد ان الا للمركب لكونهما داخلين في الماهية واما العلة الفاعلية فهي التي تكون

منها وجود المعلول كالتفاعل للكوز واما العلة الغائية فهي التي لاجلها وجود المعلول
كالغرض المطلوب منه اعلم ان تينك العلتين انما يحتاج اليهما الشئ في الوجود فهما يخصان
بعلة الوجود والعلة الغائية تختص بالفاعل بالاختيار اذ له ان يرجح احد طرفي الممكن بارادته
واما الموجب بالذات فليس لفعله غرض من خارج يترجح به الفعل بل ذاته يقتضي ذلك
الفعل وقد يسمى الفائدة التي يترتب على فعله بالغاية تشبيهاً لها بالعلة الغائية
وذلك لان كل واحد من العلل الاربع متقدمة على المعلول في الذهن الا ان العلة
الغائية كما انها متقدمة ذهناً متاخرة خارجاً فلها علاقة العلية والمعلولية معاً بالقياس
الى شئ واحد فائدة الموجب تشابه العلة الغائية فيما يحصل من تاخرها عن المعلول
وترتبها عليه في الخارج وذلك كما اثبتوا للامور الطبيعية غايات وهي ما يتادى اليه الطبيعة
دائماً او اكثرياً فان حبة البر اذا وقعت في حرة قصاد فيها الماء وحر الشمس وغيرهما
من الشرائط تنبت سنبلة بواسطة جذب القوة الموجودة في الحبة اجزاء الارض والماء
عن موضعها الطبعي اليها وكما اثبتوا للاتفاقيات غايات وهي ما يتادى اليه العلل
الاتفاقية مساوياً او اقلياً كمن حفر بيراً فوجد كنزاً فان قيل لا معنى للعلة الاتفاقية
والسبب الاتفاقي لان العقل لو لم يكن مستجمعاً للجهات المعتبرة في التادي لم يكن هناك
سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية وان كان مستجمعاً للجهات المعتبرة في التادي كان التادي
دائماً وكان الفعل سبباً ذاتياً وما يتادى هو اليه غاية ذاتية يقال الامور الاتفاقية
انما هي اتفاقية عند من يجهل اسبابها وعللها واما عند العالم باسبابها وعللها فليس شئ
من الموجودات اتفاقياً فان من حفر بيراً او عثر على كنز فهو بالقياس الى الحفر من حيث هو
حفر سبب اتفاقي لوجدانه فان الحفر لا يودي الى الكنز دائماً ولا اكثرياً فيكون سبباً اتفاقياً
ووجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر معه كونه في موضع وفي فيه الكنز وكونه منتهياً
الى قعر الكنز كان الحفر مع هذا الشرط سبباً ذاتياً لوجدانه واعلم ان كلا من العلل الاربعة

یکون بسیطاً ومرکباً وبالقوۃ وبالفعل وکلیاً وجزئیاً وذاتیاً وعرضیاً وقریباً وبعیداً وعاماً وخاصاً فالفاعل البسیط کطبائع البسائط العنصریۃ والمرکب کمجموع المفارق والصورۃ بالنسبۃ الی الہیولی والفاعل بالقوۃ کالنار بالقیاس الی مالم تشتعل فیہ ویصح اشتعالہا فیہ وبالفعل کالطبیعۃ حال کون الجسم متحرکاً الی مکانہ الطبعی والفاعل الکلی کالبعید بالسبب والجزئی کہذا البناء لہ والذاتی مایکون لذاتہ مبدءاً للفعل والعرضی مالایکون کذلک کالسقمونیا للبرودۃ فان السقمونیا مسہل للصفراء الموجبۃ لسخونۃ البدن واذا زالت الصفراء حصلت البرودۃ فیضاف الیہ والقریب ہوالذی یباشر الفعل بلا واسطۃ بینہ وبین فعلہ کالوتر لتحریک الاعضاء والبعید کالنفس لہ والعام مایکون جنساً لما ہی العلۃ حقیقۃ کالصانع الذی ہوجنس للبناء ذ الخاص ماہی علۃ بالحقیقۃ والمادۃ البسیطۃ کہیولی العناصر والمرکبۃ کالعناصر الاربعۃ بالنسبۃ الی صور المرکبات وبالقوۃ کالنطفۃ بالنسبۃ الی الانسان وبالفعل کالجنین بالنسبۃ الیہ والکلیۃ کالنطفۃ للانسان والجزئیۃ کہذہ النطفۃ لہ والذاتیۃ کالخشب للسریر والعرضیۃ کالخشب الاسود لہ والقریبۃ کالخلط لصورۃ العضو والبعید کالغذاء لصورۃ الخلط والنطفۃ لصورۃ الحیوان والخاصۃ کجسم الانسان لصورتہ والعام کالخشب لصورۃ السریر والصورۃ البسیطۃ کصور البسائط والمرکبۃ کصورۃ الانسان وبالقوۃ کصورۃ الماء حال کون ہیولاہا ملابسۃ لصورۃ الہواء وبالفعل کصورۃ الماء حال کون الجسم ماءً بالفعل والکلیۃ کجنس الخاصۃ للشئ والخاصۃ کفصل الشئ باعتبار اخذہ بشرط لاشئ والذاتیۃ کالشکل للکرسی والعرضیۃ کالسواد والبیاض لہ والقریبۃ کالتربیع للمربع والبعیدۃ کذی الزاویۃ لہ ولا فرق بین العموم والخصوص والکلیۃ والجزئیۃ فی الصورۃ والغائیۃ البسیطۃ کالشبع للاکل والمرکبۃ کمجموع شراء المتاع ولقاء الحبیب بالنسبۃ الی القوۃ الشوقیۃ والغائیۃ بالقوۃ کلقاء الحبیب مالم یحصل وبالفعل کلقائہ حال حصولہ والکلیۃ کالانتصاف من الظالم والجزئیۃ کقبض زید علی فلان الغریم فی حرکتہ المخصوصۃ والذاتیۃ کالحرکۃ لاجل الحصول فی الیمین

الطبعی والعرضیة کالشجة لهبوط الحجر والقریبة کالصحة للدواء والبعیدة کالسعادة لها کالصحة
کاسهال الصفراء لشرب السقمونیا فانه غایة له ولشرب الینسوخ والخاصة کلقاء زید لحرکة صدیقه
الیه ثم ان النعتة الفاعلیة متی کانت بسیطة فی حد ذاتها ولم یکن لها صفة حقیقیة ولا اعتباریة
ولم یکن فعلها بآلة ولا شرط استحال ان یصدر عنها اکثر من الواحد لان ما یصدر عنه اثران
فهو مرکب فلو صدر عن الواحد الحقیقی اثران یلزم ترکیب البسیط او التسلسل وحصر الاثنین
بین الحاصرین واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما بینه بقوله لان کون الشئ
بحیث یصدر عنه هذا الاثر غیر کونه بحیث یصدر عنه ذلک الاثر یعنی ان مفهوم کونه مصدرا
لاحد الاثرین غیر مفهوم کونه مصدراً للاثر الآخر اذ یمکن تعقل احد المفهومین عند الذهول
عن الآخر فمجموع هذین المفهومین اما احدهما ان کانا داخلین فی ذات المصدر لزم الترکیب
فی ذاته وان کانا خارجین کان مصدراً لهما ای للمفهومین والا یلزم عدم کون الذات
وحدها مصدراً لامرین وقد فرض خلافه فلکونه مصدراً لهذا المفهوم غیر کونه مصدراً لذلک
المفهوم وننقل الکلام فیها فینتهی لامحالة الی ما یوجب الترکیب والکثرة فی الذات وتفصیله
ان یقال ان هذین المفهومین اما عینان للواحد الحقیقی او داخلان فی ماهیته او احدهما داخل
والآخر خارج او کلاهما خارجان او احدهما داخل والآخر عین او احدهما خارج والآخر
عین علی الاول یلزم ان یکون لامر واحد بسیط ماهیتان مختلفتان وعلی الثانی والثالث
یلزم ترکیب البسیط وعلی الرابع یلزم التسلسل وعلی الخامس یلزم الترکیب وعلی السادس
یلزم التسلسل واورد علیه بانا نختار ان المصدریتین خارجتان عن البسیط ولا نسلم لزوم
التسلسل وانما یلزم التسلسل لو کانا ثبوتیتین واما اذا کانا عدمیین فلا حاجة لهما الی العلة وایضا
یلزم ان لا یکون البسیط مصدراً لاثر واحد والا یصدر عنه اثر ومصدریته لذلک الاثر
فیجری الدلیل بعینه سلمنا لزوم التسلسل لکنا لا نسلم استحالته لانه تسلسل فی الامور الاعتباریة
ولا استحالة فیه واجیب بانه لیس المراد من لفظ المصدریة وامثالها الا مر الاعتباری

الاضافي الذي لايحقق الا بعد تحقق شيئين اذ ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث
يصدر عنها المعلول فانه لابد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول بسببها يصدر عنها المعلول
المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور وتارة بالمصدرية وتارة بكون العلة
بحيث يجب عنها المعلول وذلك بضيق الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية ايضا
لايراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولاشك في
كونه موجودا ومتقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لها والحاصل ان المقصود
كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وتلك العلة ان كانت علة لذاتها فتلك الخصوصية
ذات العلة وان كانت علة لالذاتها بل بسبب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض
لذاتها فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند تكثر المعلولات واما عند صدور الواحد فلا يلزم
ذلك بل قد يكون ذات العلة نفس الخصوصية واعلم ان بهمنيار قد طلب البرهان على هذا المطلوب
من الشيخ فكتب اليه انه لو صدر عن الواحد الحقيقي آ و ب لزم صدق قولنا صدر عنه
آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وهو محال لاستحالة صدق المتناقضين اما صدق الاول
فظ واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه ب الذي هو غير آ صدق انه لم يصدر عنه
آ فيصدق ح انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ واما انهما من جهة واحدة فلان الكلام في الواحد
الحقيقي الذي لاتعدد جهة فيه اصلا واجيب عنه بانا لانسلم انه اذا صدر عنه ب الذي
هو غير آ صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم انه صدر عنه ما ليس آ وهو لا ينافض قولنا
صدر عنه آ قال الامام الرازي والعجب ممن يفني عمره في تعليم آلة العاصمة عن الغلط
وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك
منه الصبيان والتحقيق ان المراد بالصدور الخصوصية التي هي مصداقه ولايخفى ان العلة
لها مع معلولها المعين خصوصية لاتكون تلك الخصوصية مع معلوله الآخر باعتبار ما يصدر عنه
ذلك المعلول المعين فلو وجب عنه ب لكان وجوب ب عنه من الجهة التي وجب عنها آ

اذ لا تعدد حیثیۃ فیہ لان الکلام فی الواحد الحقیقی فیلزم التناقض لانہ من حیث انہ یجب عنہ آ وجب عنہ ب وقد ثبت انہ من حیث یجب عنہ آ لا یجب عنہ ب وھو تناقض واعلم ان ھھنا مباحث یجب التنبیہ علیھا **الاول** انہ لا یجوز ان یکون البسیط مصدرا لاثر وقابلا لہ من جھۃ واحدۃ اما اولا فلانہ لو کان کذلک لکان مصدرا للفعل والقبول فکان مصدرا لاثرین وقد ثبت بطلانہ واما ثانیا فلان نسبۃ الفاعل الی المفعول یاباہ لان کون الشیٔ فاعلا عبارۃ عن کونہ مقتضیا لتحصیل اثر فلا شیٔ اذا کان بسیطا وقد فرض ان الفاعل موجب فوجوبہ انما ھو بالفاعل فقط ونسبۃ القابل الی القبول بالامکان لان القبول عبارۃ عن کون الشیٔ بحالۃ لا یمتنع حصول الاثر فیہ ولا یکون مقتضیا لہ فلو کان الواحد فاعلا وقابلا لاثر واحد یلزم کون النسبۃ الواحدۃ بالوجوب والامکان معا واورد بان نسبۃ القابل الی المقبول بالامکان العام وھو لا ینافی الوجوب واجیب بان نسبۃ القابل الی المقبول وان کانت بالامکان العام لکنھا لا تنافی الامکان الخاص ولھذا یجوز وجود القابل بدون المقبول فتیم الدلیل بان یقال نسبۃ الفاعل الی المفعول لا یحتمل الامکان الخاص ونسبۃ القابل الی المقبول یحتملہ فیلزم ان یکون النسبۃ الواحدۃ محتملۃ للامکان الخاص وغیر محتملۃ لہ **الثانی** ان المعلول الواحد بالشخص لا یعلل بعلتین مستقلتین اما اولا فلانہ لو اجتمع علتان مستقلتان علی معلول واحد لکان محتاجا الی کل واحدۃ منھما مستغنیا عن کل منھما لانہ بالنظر الی کل واحد منھما یوجد ولو لم یوجد الآخر واما ثانیا فلانہ علی ھذا التقدیر اما ان یکون لکل واحد منھما مدخل فی التاثیر فیکون العلۃ ھو المجموع ویکون کل منھما جزء العلۃ اولا یکون لشیٔ منھما مدخل فی العلیۃ فلا شیٔ منھما بعلۃ او یکون لاحدھما مدخل فی العلیۃ دون الاخری فلا یکون الثانیۃ علۃ وھا ینظر فی بعض الصور تواردا العلل المستقلۃ علی معلول واحد شخصی کالسفف الجائز قیامہ بدعائم متعاقبۃ فالعلۃ ھناک بالحقیقۃ القدر المشترک وھو امر واحد فالعلۃ للواحد الشخصی

لیست بمتعددة والتحقیق ان تعدد العلل الفاعلیة محال مطلقاً اذ الفاعل الحقیقی انما
ہو الواجب سبحانہ ولا تعدد فیہ واما تعدد الشروط والمعدات فہو وان کان جائزاً فی
بادی الرأی لکن یعلم بعد التامل ان الصور التی یتوہم فیہا تعدد الشروط والمعدات لیست
متعددة ایضاً بل انما المعدو الشرط حقیقة القدر المشترک بینہا ولا یلزم منہ ابہام العلة
وتعین المعلول لان العلة بالحقیقة ہو الفاعل مع ہذہ الشرائط وہو واحد حقیقی لا ابہام
فیہ اصلا بل تحصلہ اقوی من تحصل المعلول ولا قباحة فی ان یکون تحصل الشرط اقوی
من تحصل الشرط واما الواحد بالنوع فلا یمتنع اجتماع العلتین المستقلتین علیہ بمعنی ان تقع بعض
افرادہ بہذہ العلة وبعضہا بتلک العلة فیکون المحتاج الی کل منہما مغایراً للمحتاج الی
الآخر فلا یلزم ان یکون شئ محتاجاً الی شئ ومستغنیاً عنہ بعینہ الثالث انہ لا یجوز ان یکون
معروضا العلیة والمعلولیة مترتبین فی سلسلة واحدة الی غیر النہایة لان کل واحد
من تلک السلسلة یمتنع ان یحصل بدون الانتہاء الی علة واجبة وذلک لانہ ممکن والممکن
لا یجب ولا یوجد بنفسہ بل یحتاج الی علة موجودة توجب وجودہ فلو انحصرت الموجودات
فی الممکنات لم یوجد شئ منہا فثبت وجود علة واجبة لذاتہا الیہا ینتہی السلسلة وقد دل
علی ہذا المطلوب ببرہان التطبیق وبرہان التضایف وغیرہما من البراہین النافضة
علی ابطال الاتساہی فی الامور الموجودة المرتبة فی نفس الامر وقد طوینا عن ذکرہا کثیراً
لئلا یطول الکلام وفیما ذکرنا کفایة لاولی الاحلام ونقول ایضاً ان المعلول یجب وجودہ
عند وجود علة التامة اعنی عند تحقق جملة الامور المعتبرة فی تحققہ المراد بجملة الامور المعتبرة
فی تحققہ جمیع ما یحتاج الیہ المعلول بمعنی ان لا یبقی ہناک امر آخر یحتاج الیہ لا بمعنی ان
تکون مرکبة من امور متعددة فیشمل العلة الفاعلیة وحدہا کما فی البسیط الصادر عن الموجب
بلا اشتراط امر فی تاثیرہ واورد بانہ لابد من اعتبار امکان المعلول فہو شرط فی تاثیر العلة
فکیف تتحقق علة تامة بسیطة واجیب عنہ بان علة الاحتیاج الی الفاعل ہو الامکان

فالشئ مالم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول
فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة
اخرى واعترض عليه العلامة القوشجي بان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء
من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع
كونه صفة للمعلول او جزءا منه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير
فلا يوجد موثر بلا اشتراط امر في تاثيره ثم قال المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي
عينه يكون جزءا من علة التامة والخبر ولا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق
لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها
علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه والتحقيق ما افاده بعض المتاخرين ان الامكان من الامور
الاعتبارية العقلية التي لا تحصل لها في نفس الامر فانه عبارة عن كون الشئ بحسب ماهيته
بحيث لا يقتضي الوجود ولا العدم ففس ذات الممكن كافية في صدق هذا المعنى السلبي
ولا شك ان الصادر عن الفاعل ليس الا ذات المعلول فالامكان ينتزع عنه كالشيئية
ونظائرها لا انه جزء وصفة الامكان كما انه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية والمفهومية
والمباينة للعلة مع ان جميعها معتبرة في المعلول يعني ان ما لا يكون شيئا ولا مفهوما
ولا مباينا للعلة لا يمكن صدوره عنها لكن هذه الامور عقلية لا تتوقف وجود المعلول عليها
واعلم ان المشهور فيما بين القوم ان العلة يجب تقدمها على المعلول مطلقا وقال بعض
المحققين ان كل واحدة من العلل الناقصة على الانفراد يجب تقدمها على المعلول والمركب
من المادة والصورة وان كان علة ناقصة يمتنع تقدمه على المعلول لانه نفس الماهية
فكيف يتقدم عليها والعلة التامة اذا كانت مركبة من العلل الاربع يمتنع تقدمها عليه
ايضا الا ان يقال المقدم هو مجموع الاحاد بالاسر والمؤخر هو المجموع بشرط الاجتماع
فافهم لانه لو لم يكن حينئذ واجب الوجود فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو محال والا لما وجد

والمفروض انه موجود فلولم يوجد لم تكن العلة التامة علة تامة او يكون ممكن الوجود
فيمكن ان يفرض وجوده معها في زمان وعدمه معها في زمان آخر واذا الترجيح الحاصل
من الفاعل مشترك بين الزمانين فوجوده في زمان دون آخر ترجيح لاحد المتساويين
على الآخر بلا مرجح فيحتاج لامحالة في زمان وجوده الى مرجح يخرجه من القوة الى الفعل
فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضنا ها حاصلة فبان ان المعلول
يجب وجوده عند تحقق العلة التامة فيكون واجبا بالغير ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته
من حيث هي هي لا يجب لها الوجود ولا العدم اذ لو وجب له الوجود لزم كونه واجبا
بالذات وبالغير ولو وجب له العدم لزم تخلف مقتضى الذات او اجتماع النقيضين واعلم
انه كما يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة كذلك يجب وجود العلة التامة عند وجود
المعلول لكون الاحتياج من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب
وجود العلة عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم فبين الفاعل
المستقل بالتاثير ومعلوله تلازم فاذا وجد احدهما وجد الآخر وكما ان الممكن في وجوده
محتاج الى وجود العلة لكون الامكان ملزوما للاحتياج كذلك في عدمه محتاج الى عدم العلة
لكون الاحتياج من لوازم الامكان فعدم المعلول يحتاج الى عدم علة الوجود
ولا يتصور بقاء المعلول من انعدام العلة الا في المعدات هداية يكون الشئ موجودا الا بنائي
تاثير العلة الفاعلية فيه كما توهمه قوم وقالوا ان الشئ اذا كان معدوما ثم يوجد فاما ان يوصف
العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في حالتين جميعا لا جائز ان
يفيد العلة وجوده حالة العدم او الحالتين معا والا لزم اجتماع الوجود والعدم هذا خلف
او حالة الوجود فيلزم تحصيل الحاصل وندا التوهم فاسد لان افادة العلة لوجود المعلول
حين وجوده الحاصل بذلك الافادة فاذن يفيد وجوده حالة الوجود المفاد من العلة
لا حالة الوجود الحاصل له قبل الافادة فالملازم وهو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل غير

مستحيل والمستحيل وهو تحصيل الحاصل قبل ذلك التحصيل غير لازم فكون الشئ موجودا لا ينافي
كونه معلولا قال بعض ناظري كلام المص من اوهام العامة ان المعلول بعد ما وجد من علته
لا يحتاج في بقائه اليها حتى لا يلزم من فناء العلة الموجدة له فناؤه بل يبقى موجودا بعد
فناء العلة ولذلك تراهم لا يتحاشون عن القول بانه لو جاز العدم على الباري تعالى لما صح
عدمه وجود العالم وسبب توهمهم هذا ما يشاهدونه من بقاء البناء بعد زوال وجود البناء في
اورد هذه الهداية لازالة هذا الوهم اذ لو بقي المعلول بعد فناء العلة لم تكن العلة موثرة فيه
حال وجوده وهو خلاف ما ثبت بالحجة من ان العلة موثرة في المعلول حالة وجوده ضعف واورد
عليه بان الثابت ههنا بالدليل ان العلة موثرة في المعلول في آن وجوده لانها موثرة
فيه حال وجوده مطلقا ولا منافاة بينه وبين بقاء المعلول بعد فناء العلة ولا يزيل هذه الهداية
الوهم المذكور والذي يزيله هو ما ذكره من ان علة افتقار الممكن الى الموثر هو الامكان
وانت تعلم ان هذا الكلام في غاية السخافة لانه صريح في انه يجوز ان يحتاج المعلول الى العلة
في آن وجوده ويبقى بعده بلا موثر بناء على ان الموثر انما يوثر في حال وجوده في الجملة لا حالة
الوجود مطلقا وهذا باطل قطعا اذ لو بقي المعلول بدون العلة لزم وجود المحتاج بدون المحتاج
اليه والتحقيق ان المعلول الباقي بعد زوال العلة ممكن قطعا والاحتياج من لوازم الامكان
كما عرفت آنفا فلو لم يجب وجود الموثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون
اللازم فتحقق ان بين العلة ومعلولها تلازما فاذا وجد العلة الفاعلية وجد المعلول واذا وجد
المعلول وجد الفاعل وتوهم بقاء البناء بعد انتباذ ناش عن الغفلة بما هو علة حقيقة وكذا
ما يقال ان الاب مدخل في وجود الابن فهو علة لوجوده مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار
علة لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها وذلك لان الاب علة لحركة المني الى
الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع الامور المتجددة هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية
واما تصويره انسانا وبقاؤه زمانا فعلته المبدء الفياض وكذا النار مجاورتها الماء تعدما وتها

لتقبل السخونة واما حصول السخونة في النار فعلته واهب الصور وبالجملة الفاعل بالحقيقة
هو مبدء الوجود ومفيضه واما اطلاق الفاعل على ما لا يفيد وجودا غير التحريك كما هو شائع
في العلم الطبعي فهو ليس على الحقيقة لانه ليس فاعلا بل من المعدات ومن ثمة تسمع يقولون
ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالشروط
والاعتبارات التي لا بد منها في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في
الاعداد وسيجيء تفصيل الكلام في هذا المرام **فصل في العرض والجوهر** كل موجود فاما ان
يكون مختصا بشيء وساريا فيه او لا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول سمي الساري
حالا والمسري فيه محلا قد عرفت معنى الحلول وهو الاختصاص الناعت اي اختصاص
شيء بشيء بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا لما سبق في الفن الاول ولا بد ان
يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه في الوجود والا لامتنع ذلك الحلول فلا يخلو اما ان يكون
المحل محتاجا الى الحال فيسمى المحل الهيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا
والحال عرضا اعلم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لان الموضوع هو المحل المستغني عن الحال
والمحل قد يكون محتاجا الى الحال كالمادة وكذا العرض والحال فان العرض هو الحال
في موضوع والحال قد لا يكون في موضوع كالصورة والحال اعم مطلقا من العرض وبين العرض
والموضوع مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يتقوم بنفسه ويصدق
العرض على المحل والحال جزئيا فانه يصدق المحل على بعض الاعراض كالحركة فانها محل السرعة
ولا يصدق كل ما هو محل فهو عرض لان المحل قد يكون جوهرا وكذا لا يصدق بعض الحال
عرض ولا يصدق على كل حال انه عرض لان الصورة حالة وليست بعرض والجوهر ايضا
يصدق على المحل جزئيا لا كليا كما لا يخفى واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي
اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا عنوان للجوهر الذي هو جنس للحقائق
الجوهرية وليس عينه اذ الجوهر ليس جنسا عاليا حقيقيا بسيطا مجهولة الكنه يضطر في التعبير

عنها الی عنوان لها خارج عنها ولیخرج عنه واجب الوجود اذ لیس ورا الوجود باهیة
ویلزم دخوله فی تعریف الجوهر علی من فسر الجوهر بالموجود لا فی موضوع وذلک لان الموجود
بالفعل لا فی موضوع صادق علی الواجب تعالی فلو کان حقیقة الجوهر نفس هذا المفهوم کان
الواجب تعالی جوهرا فیکون له فصل فیلزم ترکبه من الجنس والفصل ویجیئ البطالة انشاء الله
تعالی بل لو کان الجوهر عبارة عن الموجود لا فی موضوع لانحصر فی شخص واجب بالذات
اذ لم یکون مصداق حمل الوجود نفس الحقیقة الجوهریة بنفس فرانها فلا تکون حقیقة نوعیة
او جنسیة والا فلا یکون مصداقا للوجود بنفسها فان الحقیقة النوعیة او الجنسیة مبهمة والمبهم
لا یصلح للموجودیة بنفسها فلا یکون ما فرض نوعا وجنسا نوعا وجنسا فاذن لا یکون الجوهر
الا شخصا واحدا واجبا لذاته هف وقد استدل الشیخ علی ان الجوهر غیر الموجود بالفعل
لا فی موضوع بانا قد نذعن بجوهریة شئ ونحن شاکون فی وجوده والمذعن غیر المشکوک
واورد علیه الامام بان القول بکون الشئ جوهرا مع تجویز کونه معدوما قول بثبوت المعدوم
اذ ما لا ثبوت له لا یثبت له شئ ویمکن ان یقال مقصوده ان من الاشیاء ما نذعن بکونه
جوهرا مع الشک فی وجوده بالفعل لا فی موضوع کالصورة العقلیة الجوهریة الماخوذة من
شئ لا یعلم انه باق ام قد انعدم فثبت ان الموجود لا فی موضوع غیر معنی الجوهر
اذ ملاک الصورة لا محالة جوهر لان الماهیات محفوظة ذهنا وخارجا واما العرض فهو موجود فی الموضوع
اعلم انهم قالوا فی حد العرض انه موجود فی شئ لا کجزء منه لا یقوم بدون ما هو فیه فاحترزوا
بقولهم موجود فی شئ عما یوجد فی الاشیاء کالکلی الموجود فی جزئیاته فان العرض لا یوجد
فی اکثر من واحد واردوا بالشئ فی قولهم موجود فی شئ شیئا متحصل القوام قد تمت
شیئیته قبل ان یوجد فیه ذلک الموجود فاحترزوا به عن الصورة الموجودة فی المادة
اذ المادة لا تتحصل شیئا بالفعل بدون الصورة واخرجوا بقولهم لا کجزء منه الجنس الموجود
فی نوعه والنوع الموجود فی شخصه فان الجنس وان لم یکن جزءا من النوع حقیقة محمل علیه

وامتناع حمل الجزء على الكل وكذا النوع وان لم يكن جزءا من الشخص لكن وجود الجنس
في النوع والنوع في الشخص على نحو وجود الجزء في كله واخرجوا ايضا الجزء الموجود في
كله كالمادة والصورة الموجودتين في الجسم وميزوه بقولهم لا يقوم بدون ما هو فيه
عن كون الشئ في الزمان وكونه في المكان اذ تحصل الشئ وتقومه لا يتوقف على الزمان
بل يمكن مفارقته عن اي زمان فرض فيه وكذا لا يمتنع تقوم الشئ بدون المكان ولا
يستحيل عليه من جهة نفسه ذاته ان يفارقه الى بدل بخلاف العرض فانه لا يفارق موضوعا
بنفس ذات العرضية لا من جهة خصوصية وميزوه عن كون الشئ في الغاية اذ الشئ يقوم
دونها مفارقا ايا ها والعرض لا يقوم بدون الموضوع وعن كون المعروض في العارض
فثبت ان العرض هو الموجود في الموضوع وان الموضوع هو الشئ الذي يوجد فيه
ما يقوم بذلك الشئ فاستبان معنى الموضوع وارتفع الاشتباه الناشي من اطلاق
لفظ في واعلم ان الصور العقلية المأخوذة من الجواهر حالة في الذهن وهو موضوع لها فهي
اعراض فيه اذ يصدق عليها انها موجودة في شئ لا كجزء منه مع انها جواهر ايضا لما ثبت
عندهم من وجوب حصول الاشياء بانفسها في الذهن فقد لزم كون الشئ الواحد جوهرا
وعرضا واجاب عنه الشيخ بما محصله ان معقول الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في العين لا في
موضوع اي ماهيته من حقها ومن شان وجودها في العين ان تكون غنية عن الموضوع
فالصورة الجوهرية وان كانت بالفعل في موضوع الا ان من حق نفسها وجوهر ماهيتها
ان تكون في الاعيان لا في موضوع فالمعقول من الجوهر جوهر وعرض معا فانه موجود بالفعل
في موضوع وايضا من حقه اذا وجد في الاعيان ان يكون لا في موضوع مثال ذلك ان
المغناطيس حجر من شانه جذب الحديد اذا صادفه مع انه اذا كان في الكف لا يجذبه هو في الكف مغناطيس فهو لو لم
يجذبه هو في الكف لم يسلب عن كونه مغناطيسا واجاب بعضهم بان الجوهر المعقول جوهر لصدق الجوهر
عليه صدقا ذاتيا وعرض ايضا لصدق العرض عليه صدقا عرضيا لترتب آثاره عليه والمتنع

انما هو ان يكون شئ واحد لا في موضوع في الاعيان وقائما به فيها وهو غير لازم انما اللازم صدق الجوهر على ما يصدق عليه العرض على نحو صدق العرضي وصدق الجوهر على شئ صدقا ذاتيا وصدق العرض عليه صدقا عرضيا غير ممتنع وههنا كلام طويل ذكره لا يليق بهذا المختصر ثم الجوهر ينقسم الى خمسة اقسام لانه ان كان محلا لجوهر آخر فهو الهيولى وان كان حالا فيه فهو الصورة وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم وان لم يكن كذلك فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل اورد عليه ان هذا انما يتم لو انحصر جزء الجسم في الحال والمحل وهو ممنوع لجواز ان لا يكون حالا ولا محلا ويجوز تركب غير الجسم من جزئين احدهما حال والآخر محل وقد يقال في وجه الحصر ان الجوهر اما ان يكون تمام ماهية الجسم او داخلا فيها او خارجا عنها والاول الجسم والثاني ان كان الجسم حاصلا معه بالقوة فهو الهيولى وان كان حاصلا معه بالفعل فهو الصورة والثالث ان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل واعلم انهم قد اتفقوا على ان العرض ليس جنسا بالقياس الى انواعه انما شانه مقيسا اليها شان العوارض مقيسة الى معروضاتها واختلفوا في كون الجوهر جنسا بالقياس الى ما تحته وهم فرقتان فرقة زعموا ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع واستدلوا على عدم جنسيته بما قد عرفت سابقا وفرقة قالوا ان الجوهر ليس هو الموجود لا في موضوع بل هو ماهية من حقها اذا وجدت في الاعيان ان تقوم لا في موضوع ثم توهموا ان الجوهر ليس بجنس واستدلوا عليه بوجوه منها ما بينه المص بقوله والجوهر ليس جنسا لهذه الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل وليس كذلك لان النفس ليست بمركبة منهما لانها تعقل الماهية البسيطة الحالة فيها فلا تكون مركبة والا لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها هف انت تعلم ان هذا الدليل في غاية السخافة اذ انقسام المحل انما يستلزم انقسام الحال في القسمة المقدارية دون القسمة العقلية فعلى تقدير كون النفس

مرکبۃ من الجنس و الفصل بل من المادۃ و الصورۃ ایضا لا یلزم انقسام الصور الحالۃ
فیہا الی الاجزاء المقداریۃ و ہو اظہر جدا و منہا ان الماہیۃ التی یقال علیہا الجوہر لما بسیطۃ
فلا جنس لہا اذ مؤلفۃ فما من بسائط فہی ایضا جواہر لامتناع تقوم الجوہر بالعرض فیصدق
الجوہر علیہا صدق العارض لبساطتہا فلا یکون الجوہر جنسا لما تالف منہا اذ من مرکبات
فیساق الکلام فیہا ہل ہی مرکبۃ من مرکبات اخر و ہکذا فیتسلسل او من بسائط فیعود المحذور
فی تالف الماہیۃ من بسائط فالجوہر لیس بجنس و فیہ انہ لا یلزم من نفی جنسیۃ لفصول
الانواع الجوہریۃ ان لا یکون جنسا لہا کما لا یلزم من عدم جنسیۃ الحیوان للناطق ان
لا یکون جنسا للانسان و منہا ما قال الامام فی کتبہ ان الجوہر یدل علی امور الاستغناء
و اقتضاء ماہیۃ لذلک الاستغناء و الماہیۃ التی عرض لہا ذلک الاقتضاء و الاول عدمی
و الثانی اضافی فہما لا یصلحان لان یکون جنسا للحقائق الموجودۃ و اما الثالث فمن
الجائز ان لا یکون مشترکا بین الانواع الجوہریۃ فلا یکون جنسا اذ اقل مراتب الجنسیۃ
الاشتراک و فیہ ما قیل انہ استدلال بالاحتمال علی الجزم و اما اقسام العرض فتسعۃ سماہا المقولات
و ہی اجناس عالیۃ شاملۃ للاعراض المندرجۃ تحتہا و ہو الکم و الکیف و الاین و الاضافۃ
و الملک و الوضع و الفعل و الانفعال و لم یذکر و افی الحصر ما یصلح للتعویل و ما قالوا ان العرض
اما ان یقبل القسمۃ لذاتہ اولا و الاول ہو الکم و الثانی اما ان یقتضی النسبۃ لذاتہ اولا
و الاول النسبۃ و الثانی ہو الکیف و النسبۃ اما للاجزاء بعضہا الی بعض و الی خارج
فہو الوضع او لامر خارج و ہو اما کم غیر قار فہو متی او قار فیتقل بانتقالہ فالملک اولا
فالاین او نسبۃ فالمضاف او کیف و النسبۃ الیہ اما بان یحصل منہ غیرہ فان بفعل
او یحصل من غیرہ فان ینفعل فوجہ ضبط تقلیل من الانتشار فلا تعویل الا علی الاستقراء
فانا لم نجد ماہیۃ محصلۃ وحدانیۃ مؤلفۃ من الجنس و الفصل الا و ہی مندرجۃ تحت واحد
منہا و اعلم انہ قد زعم بعضہم ان المقولات اربعۃ الجوہر و الکم و الکیف و المضاف و المقولات

الباقية مندرجة في المضاف لكونها نسبية كما ستعرف ومنهم من توهم انها جزء الجوهر
والكم والكيف والنسبة اشاملة للاضافة والاين والمتى والوضع والملك وخامسها الحركة
اشاملة للانفعال وان يفعل ومنهم من ظن ان الانفعال نفس الكيفية فلم يفرق بين السخونة
والتسخن والسواد والتسود واذ تعرف رسوم المقولات تحصل لك الفرق بينها وتعلم ان
ادخال بعضها في بعض بادي وجه من الوجوه كان فاسدا ما الكم فهو الذي يقبل المساواة واللامساواة
لذاته اعلم ان للكم خواص ثلث الاول قبول القسمة والقسمة قد يطلق ويراد بها القسمة
الوهمية وهي فرض شئ دون شئ وهذا المعنى يليق الكم لذاته وشامل للمتصل والمنفصل وقد
يطلق ويراد بها القسمة الفعلية وهي الافتراق والانقطاع والفك وهذا المعنى من خواص
الكم المنفصل ولا يعرض الكم المتصل وذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان القابل بسبب جوده
مع القبول والمقدار المتصل لا يبقى مع الانفصال بل يبطل المقدار الواحد ويحدث مقداران
آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول الفصل فيعرضه ولا يلزم ان يكون ذلك المقدار
باقيا عند حصول الانقسام كما ان الحركة تهيئ الجسم للسكون الطبعي ولا تبقى معه والثاني
وجود عادٍ اما بالفعل او بالقوة ومعنى العد ان يكون في شئ اذا اسقط منه مرارا افناه
والثالث قبول المساواة واللامساواة اي الزيادة والنقصان لانه اذا نسب كم الى
آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص قال الامام الرازي في المباحث المشرقية
بعضهم اقتصر وافي تعريف الكمية على هذه الخاصة وهو ضعيف لان المساواة لا يمكن تعريفها
الا بكونها اتحادا في الكمية فيكون ذلك دورا واجاب عنه بان المساواة تدرك بالحس
بخلاف الكم مفردا بل انما يناله الحس مع المتكمم تنا ولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز المفهوم
عن الآخر فيعرف ذلك المعقول بهذا المحسوس وبعضهم عرفوه بما يقبل القسمة واعترض عليه بانه
من خواص الكم المنفصل فلا يصدق على الكم المتصل وانت تعلم ان المراد به كون الشئ
بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ دون شئ وهو شامل للمتصل والمنفصل لا الافتراق والانقطاع

واما تعریفہ بوجود العاد فیہ فلا یختلف بان یکون العاد موجودا بالفعل او بالقوۃ وینقسم
الی المنفصل بالکم المنفصل عبارۃ عما لا یکون بین اجزائہ حد مشترک قال العلامۃ القوشجی
المراد بالحد المشترک ما یکون نسبۃ الی الجزئین نسبۃ واحدۃ کالنقطۃ بالقیاس الی جزئی الخط
فانہا ان اعتبرت نہایۃ لاحد الجزئین یمکن اعتبارہا نہایۃ للجزء الآخر وان اعتبرت
بدایۃ لہ یمکن اعتبارہا بدایۃ للآخر فلیس لہا اختصاص باحد الجزئین لیس ذلک الاختصاص
بالنسبۃ الی الجزء الآخر لان نسبتہا الیہما علی السویۃ وکالخط بالقیاس الی جزئی السطح
والسطح بالقیاس الی جزئی الجسم التعلیمی والآن بالنسبۃ الی جزئی الزمان والحد والمشترک
یجب کونہا مخالفۃ بالنوع لما ہی حد ولہ لان الحد المشترک یجب کونہ بحیث اذا انضم الی
احد القسمین لم یزد بہ اصلا واذا فصل عنہ لم ینقص عنہ شیء ولو لا ذلک لکان الحد المشترک
جزءا آخر من المقدار المقسوم فیکون التقسیم الی قسمین تقسیما الی ثلثۃ والتقسیم الی ثلثۃ تقسیما
الی خمسۃ وہکذا فالنقطۃ لیست جزءا من الخط بل ہی عرض فیہ وکذا الخط بالقیاس الی
السطح وکذا السطح بالقیاس الی الجسم ولا یوجد بین اجزاء الکم المنفصل حد مشترک بالمعنی
المذکور فان العشرۃ اذا قسمتہا الی ستۃ واربعۃ کان السادس جزءا من الستۃ داخلا
فیہا وخارجا من الاربعۃ فلم یکن ثمۃ امر مشترک بین قسمی العشرۃ ہما الستۃ والاربعۃ
کما کانت النقطۃ مشترکۃ بین قسمی الخط کذا لعدد اذ لیس لہ حد مشترک بالمعنی المذکور فان
العشرۃ مثلا اذا نصفتہا یکون منتہی النصف الخامس ومبدء النصف الآخر السادس
لا الخامس والا لم یکن تنصیفا ولما کان الکم المنفصل منحصرا فی العدد فالتمثیل باعتبار انواعہ
والمتصل وہو ما یکون بین اجزائہ حد مشترک کمقطع النصف مثلا فانہ بعینہ نہایۃ لاحد الجزئین
وبدایۃ للآخر وہو نہایۃ لہما بان یعتبر ابتداؤہما من الطرف وکل نقطۃ فی المقدار فاذا
وہو ما یکون اجزاؤہ مجتمعۃ کالخط وہو عبارۃ عما یقبل القسمۃ فی جہۃ واحدۃ فقط والسطح وہو
ما کان قابلا للقسمۃ فی الجہتین فقط والتخن وہو ما یقبل الانقسام فی الجہات الثلث اعنی

مابین السطوح وھو الجسم التعلیمی وقد یطلق علی ما یحصرہ السطوح بشرط الاخذ من فوق
الی اسفل ویسمی عمقا حتی لو ابتدء من اسفل الی فوق یسمی سمکا وبھذا الاعتبار یقال
عمق البیر وسمک المنارۃ والمتصل غیر قار الذات وھو الزمان لانہ یمکن ان یتوھم
فیہ شئی ھو الآن بحیث یکون نھایۃ الماضی وھو بعینہ بدایۃ المستقبل وما قیل ان وجد شئی
من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم یوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم
وان اعتبر اتصال اجزائہ بعضھا مع بعض فی الخیال کان مقدارا قارا لاجتماع اجزائہ
ھناک فلا یخفی علیک سخافتہ مما مر مرارا وما اجیب عنہ من ان ذلک الامر المتصل الممتد
فی الخیال بحیث اذا لاحظ العقل وجودہ فی الخارج جزم بامتناع اجتماع اجزائہ ھناک
وھو معنی کونہ غیر قار الذات فبناؤہ علی نفی کون الزمان موجودا فی الخارج وقد عرفت ما ھو الحق
فتذکر ولیعلم ان الکم ینقسم الی الکم بالذات والکم بالعرض اما الکم بالذات فقد عرفتہ واما الکم
بالعرض فھو علی انحاء اربعۃ الاول محل الکم کالجسم الذی ھو محل المقدار الثانی الحال فی الکم
کالسطوح القائم بالسطح فانہ بالذات من الکیفیات ومن الکمیات بالعرض الثالث الحال
فی محل الکم کالبیاض فانہ من الکیفیات ویقال لہ طویل عریض عمیق بسبب حصولہ فی محل الکم
اعنی الجسم الرابع متعلق الکم کالعلم المتعلق بالمعلومین وکالقوۃ المؤثرۃ فی الاشیاء لھا کمیۃ فی
نفسھا فانہ یقال لتلک القوۃ انھا متناھیۃ او غیر متناھیۃ لا لان القوۃ ذات کمیۃ فی نفسھا
بل لان القوۃ تختلف فی الزیادۃ والنقصان بالاضافۃ الی شدۃ ظھور الفعل عنھا او الی
عدۃ ما یظھر منھا او الی مدۃ بقاء الفعل وقد یکون الشئ مع کونہ کما متصلا بالذات کما منفصلا
بالعرض کالتقسیم الانتھاء الی الساعات والذراع الی الاشبار وقد یکون کما متصلا
بالذات وبالعرض کالزمان فانہ کم متصل بالذات لکونہ مقدار الحرکۃ وکم متصل بالعرض
لتعلقہ بالمسافۃ التی یوجد فیھا الحرکۃ دلا استحالۃ فی کون شئ واحد داخلا تحت مقولۃ واحدۃ
بالذات وبالعرض فافھم واما الکیف فھو ھیاۃ لشئ لا یقتضی لذاتہ قسمۃ ولا نسبۃ فقولہ ھیاۃ لشئ یعم

عن الجوهر وقوله لا يقتضي آه يميزه عن الكم والاعراض النسبية وبعضهم عرفوا الكيف بانه عرض لا يقتضي القسمة والا قسمة اقتضاءً اوليًا ولا يكون معناه معقولًا بالقياس الى الغير فاحترز بالعدم اقتضائه القسمة عن الوحدة والنقطة فانهما يقتضيان القسمة وهذا على مذهب من يقول انهما من الاعراض واما على تقدير كونهما عدميتين فهذا القيد مستدرك وقولهم اقتضاءً اوليًا ليدخل فيه العلم المتعلق بمعلوم واحد غير منقسم والعلم المتعلق بمعلومين فان الاول وان اقتضى القسمة والثاني القسمة لكن ليس ذلك الاقتضاء لذاتهما بل لمتعلقهما فلا يخرجان عن تعريف الكيف وينقسم الى كيفيات محسوسة اعلم ان الكيف جنس للانواع اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد ذكروا في وجه انحصرها وجوهًا غير قابلة للتعويل انما التعويل على الاستقراء واما الكيفيات المحسوسة فمنها راسخة كحلاوة العسل وملوحة البحر وتسمى انفعاليات وانما سميت انفعاليات لانها تابعة للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة عسل مثلا فانها تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال المادة مرة بعد اخرى واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة والبرودة في النار والماء وان لم يكن لاجل المزاج لكن من شان نوع الحرارة ونوع البرودة ان يحدثا في بعض المركبات تابعة للمزاج ولما كان المزاج كيفية انفعالية نسبت اليه وغير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها اشتبهت بالانفعالات فنقل هذا الاسم اليها بالمشابهة واعلم ان الكيفيات المحسوسة تنحصر في خمسة انواع الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات وتسمى الملموسات اوائل المحسوسات لان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن الكيفيات المدركة بغيرها من الحواس واصول الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والى كيفيات نفسانية اي مختصة بذوات الانفس وهي حالات ان كانت غير راسخة كالكتابة في ابتداء الخلقة وملكات ان كانت راسخة مستحكمة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم وغير ذلك والاختلاف بينهما بالعوارض

لا بالفصول والا لاستحال ان یکون الکیفیۃ النفسانیۃ الواحدۃ بالشخص حالاً وملکۃً والثانی
جلل لان الکیفیۃ النفسانیۃ الواحدۃ بالشخص کالعلم والکتابۃ مثلاً یکون فی ابتدائہا حالاً وبعد
الاستحکام بالتدریج تصیر ملکۃ کما ان الشخص الواحد قد کان صبیاً ثم یصیر رجلاً فکل ملکۃ کانت
حالاً قبل ذلک ولیس یجب ان یکون کل حال ملکۃ والی کیفیات استعدادیۃ نحو الدفع
واللا انفعال کالصلابۃ او نحو الانفعال کاللین المشہوران انواع ہذا النوع من الکیف
ثلثۃ الاول الاستعداد الشدید علی ان ینفعل کالمراضیۃ ویسمی ضعفاً ولا قوۃ والثانی
الاستعداد الشدید علی ان لا ینفعل کالمصاحیۃ والثالث الاستعداد الشدید علی ان
لا ینفعل کالمصارعیۃ والقسمان الاخیران یسمیان قوۃ ولا ضعفاً ولا خلاف فی ان القوۃ
علی الانفعال والقوۃ علی المقاومۃ داخلتان تحت ہذا النوع واما القوۃ علی الفعل فاختلف
فیہ فقال الاکثرون انہا داخلۃ فیہ وذہب الشیخ واخرا بہ الی انہا خارجۃ عنہ واستدلوا
علیہ بان قوۃ المصارعۃ مثلاً متعلق بامور ثلثۃ الاول العلم بتلک الصناعۃ الثانی القوۃ
القویۃ ای القدرۃ علی تلک الافعال وہما من الکیفیات النفسانیۃ فلا یمکن ادخالہما
تحت ہذا النوع الثالث کون الاعضاء فی خلقتہا الطبعیۃ بحیث یتیسر عطفہا ونقلہا ای
صلابتہا وہی داخلۃ فی الکیفیات المحسوسۃ فلا یکون شیٔ من ہذہ الثلثۃ داخلۃ تحت ہذا النوع
واعلم ان المشہوران اللین والصلابۃ من الکیفیات المحسوسۃ والمص قد تبع الامام فی عدہما
من الکیفیات الاستعدادیۃ فانہ قال فی المباحث المشرقیۃ اللین لہ صفتان احدہما
الانغماز الحاصل فیہ وہو عبارۃ عن حرکۃ حاصلۃ فی سطحہ والثانی شکل التقعیر المقارن
لحدوث تلک الحرکۃ فالاول من باب الحرکۃ والثانی من الکیفیات المختصۃ بالکمیات ولیس اللین بفسر
ہذین الامرین فانہما مما یحسان بالبصر واللین غیر محسوس بالبصر بل کونہ لینا عبارۃ
عن کونہ مستعداً لقبول ذلک الانغماز استعداداً تاماً وذلک الصلب فیہ امور عدم الانغماز
مع بقاء شکل ذلک السطح کما کان والمقاومۃ المحسوسۃ اما عدم الانغماز فہو امر عدمی واما الشکل

البافی فهومن الکیفیات المختصة بالکمیات واما المقاومة المحسوسة فلیست هی ایضا نفس الصلابة فان الهواء الذی فی الزق المنفوخ فیه مقاومة لیست فیه صلابة فان الهواء لم ینعقد ولم یصلب اصلا وکذلک القول فی الریح بل الصلابة هی الاستعداد الطبعی فی ذلک الشیئ نحو عدم الانفعال وظاهر ان الاستعداد الشدید نحو عدم الانفعال غیر محسوس فالذین عدوا الصلابة بسبب ان لا یکونا محسوسین وا لے کیفیات مختصة بالکمیات مطلقا سواء کانت متصلة کالمثلثة والمربعة العارضتین للمقدار فانه قد یکون مثلثا وقد یکون مربعا او منفصلة ومثاله الزوجیة والفردیة العارضتان للعدد وقد تکون الکیفیة عارضة للکم لاواحدا بل مع الغیر کالخلقة فانها عبارة عن مجموع الشکل واللون العارضین للکم واما الاین فهو حالة تحصل للشیئ بسبب حصوله فی المکان وهو قد یکون حقیقیا ککون الشیئ فی مکانه الخاص به وقد یکون غیر حقیقی ککون الشیئ فی السوق وامامتی فهو حالة للشیئ بسبب حصوله فی الزمان اولا آن فان کثیرا من الاشیاء یقع فی ظرف الزمان ویسأل عنه بمتی وتفصیله ان وجود الاشیاء الزمانیة علی ثلثة انحاء الاول مایوجد دفعة فی آن من الآنات فینطبق حدوثه لا محالة علی ذلک الآن کالوصول والانطباق والمماسة وغیرها والثانی مایوجد فی مجموع زمان معین علی وجه الانطباق علیه بحیث لو فرض فیه الاجزاء یفرض بازائه اجزاء من الزمان فیکون کل جزء منه بازاء جزء من الزمان کالحرکة القطعیة والثالث مایوجد فی جمیع الزمان لا علی وجه الانطباق علیه بل بان یوجد فی کل جزء وفی کل حد فرض من ذلک الزمان کالحرکة التوسطیة ثم المتی کالاین حقیقی وهو کون الشیئ فی زمان غیر فاضل علیه وغیر حقیقی وهو الذی بخلافه ککون الکلام فی یوم کذا او شهر کذا قال العلامة التفتازانی الحقیقی من المتی یجوز فیه الاشتراک بان یتصف اشیاء کثیرة بالکون فی زمان معین بخلاف الاین وهو ظاهر ولعل وجه الظهور ان الامور الکثیرة سواء کانت متساویة فی المقدار او مختلفة متفاوتة فیه مما یصح ان تقع فی زمان واحد وان تعددت امکنتها ولا یجوز ان تقع تلک الاشیاء کلها فی این واحد مع اختلاف

الازمنة ضرورة ان الزمان من الظروف التي يقع الصغير والكبير بخلاف الاين فان
اين الصغير لايمكن ان يكون بعينه اين الكبير فلا يرد ان كل واحد من المتى والاين الحقيقيين
يجوز ان يقع فيه الاشتراك مع عدم وحدة الآخر فكما يجوز اشتراك الجسمين في زمان
واحد مع تعدد المكان كك يجوز اشتراكهما في مكان واحد مع تغاير الزمان واما الاضافة
فهو حالة نسبية متكررة كالابوة والبنوة فقط الحالة غير واقع موقعه اذ ليست الاضافة
حاصلة بسبب النسبة بل الاضافة عبارة عن النسبة المتكررة اى النسبة التي لاتعقل الا
بالقياس الى نسبة اخرى هي ايضا معقولة بالقياس الى الاولى وهذه يسمى مضافا حقيقيا
والمركب منه ومن المعروض مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا
مشهوريا كما في شرح التجريد وغيره وههنا مباحث الاول انه يجب لتكافؤ بين المضافين
في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما في الذهن او الخارج وجد الآخر
فيه وكلما عدم احدهما في الذهن او الخارج عدم الآخر فيه واورد عليه بان المتقدم والمتاخر
الزمانيين كل منهما انما يعقل بالقياس الى الآخر فيكونان مضافين مع انهما لايوجدان
معا واجيب بان المضاف الحقيقي منهما اعني التقدم والتاخر ليس في الخارج انما وجوده
في الذهن فهما متكافيان في الوجود الذهني واما المشهوري فان اخذ بالمعنى الاول
فليس بموجود في الخارج لاستلزام انتفاء الخبر انتفاء الكل وان اخذ بالمعنى الثاني
فليسا من باب الاضافة لجواز الانفكاك بين المالك والمملوك والاب والابن والثاني
انه يجب في المضاف المشهوري الانعكاس اى انعكاس كل من المضافين على الآخر
ومعناه ان يحكم باضافة كل واحد منهما الى صاحبه من حيث هو مضاف فكما يقال الاب
اب الابن يقال الابن ابن الاب وكما يقال المولى مولى العبد يقال العبد عبد المولى
والتقييد بالحيثية لانه اذا اضيف احدهما الى صاحبه لا من حيث هو مضاف اليه لم يجب
هذا الانعكاس لانه لو اضيف الاب الى الابن لا من حيث هو ابن بل من حيث هو انسان

فقيل الاب اب الانسان لم ينعكس الا اضافة فلا يقال للانسان انسان الاب
وهذا الانعكاس قد لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف من حيث هو مضاف
لفظ موضوع كالعظيم والصغير وقد يحتاج الى ذلك وهو على قسمين لانه اما ان يتساوى حرفا
في الجانبين كما يقال المولى مولى العبد والعبد عبد المولى واما ان لا يتساويا كما يقال
العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم الثالث ان النسبتين قد يتوافقان في المادة
كالاخوة والمساواة وقد يختلفان كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محمودا
كالنصفية والضعفية وقد لا يكون محمودا كالاقلية والاكثرية الرابع ان عروض الاضافة
للمضاف قد يتوقف على وجود صفة حقيقية في الطرفين كالعشق فانه انما يعرض العاشق
من جهة ادراكه جمال المعشوق ويعرض المعشوق لاجل الجمال وقد يتوقف على وجود صفة
حقيقية في احد الطرفين دون الآخر كالمعلومية فان في العالم صفة حقيقية لاجلها صار
مضافا الى المعلوم اعني العلم وليس في المعلوم صفة حقيقية لاجلها صار معلوما والا لزم
ان يكون للمعدوم صفة حقيقية وقد لا يتوقف عروضه على صفة في شيء من المضافين اصلا
كالتيامن والتياسر الخامس انهم اختلفوا في وجود الاضافة في الخارج فذهب الاكثرون
الى انها غير موجودة في الخارج واستدلوا عليها بوجوه منها انه لو وجدت في الخارج
لزم التسلسل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو كانت موجودة في الخارج
لم تكن من الموجودات القائمة بانفسها بل لا بد لها من محل يحل فيه وحلولها في محل ايضا
نسبة اخرى فيكون للنسبة نسبة اخرى موجودة والكلام في نسبته كالكلام في الاولى فيلزم
تحقق نسب غير متناهية ومنها انه لو كانت الاضافة موجودة في الخارج فيكون المتقدم
مثلا ايضا موجودة لانها منها ولما كان تحقق الاضافة فرع تحقق الطرفين يلزم وجود المتقدم
مع المتاخر وهو محال واستدل القائلون بكونها موجودة بان كون السماء فوق الارض
مثلا ليس امرا عدميا لان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت

بعد العدم لا تکون عدمیۃ ذاتیۃ ایضاً انا نقطع بفوقیۃ السماء وتحتیۃ الارض وان لم یوجد اعتبار
معتبر وفرض فارض واعلم انہ لا معنی لکون الاضافۃ موجودۃ فی الخارج الا ان منشأ
انتزاعہا موجود فیہ نعم الاتصاف بعض الاضافات یکون فی الخارج لکن لا یلزم منہ ان یکون
الاضافۃ نفسہا موجودۃ فی الخارج واما الملک ویقال لہ الجدۃ ایضاً فہو حالۃ تحصل للشیء
بسبب ما یحیط بہ احاطۃ ما وینتقل بانتقالہ ککون الانسان متعمماً ومتقمصاً قال الشیخ ہذہ المقولۃ
لم یتفق لے الی ہذہ الغایۃ فیہا ولا واحدۃ من الامور التی تجعل کالانواع لہا الا نواع لہا
لہا بل انما یقال علیہا باشتراک الاسم او التشابہ ولا اعلم سببا یوجب ان یکون مقولۃ
الجدۃ جنسا لہا ویشبہ ان یکون غیری یعلم ذلک واما الوضع فہو ہیأۃ حاصلۃ للشیء بسبب
نسبۃ اجزائہ بعضہا الی البعض وبسبب نسبتہا الی الامور الخارجیۃ کالقیام والقعود
قال شارح حکمۃ العین ینبغی ان یحمل الشیء علی الجسم لان الشکل ہذہ الہیأۃ وہی من مقولۃ الکیف
واجیب عنہ بانہ لا یلاحظ فی الشکل للاجزاء نسبتہا الی انفسہا فضلاً عن نسبتہا الی الامور
الخارجیۃ بل المعتبر المجموع من حیث ہو مع الحدود المحیطۃ بہ فتم ہہنا کلام وہو انہ ان اُرید
بالجسم الطبعی فیخرج الوضع الثابت للجسم التعلیمی بل لسائر المقادیر وان اُرید بہ التعلیمی فیخرج
الوضع الثابت للطبعی وان اُرید بہ الجسم مطلقاً یدخل فیہ الشکل العارض للتعلیمی ویخرج
الوضع العارض لسائر المقادیر ولا مخلص الا بان یقال الوضع لا یثبت الا للطبعی فقط واما
الفعل فہو حالۃ تحصل للشیء بسبب تاثیرہ فی غیرہ کالقاطع ما دام یقطع واما الانفعال فہو
حالۃ تحصل للشیء بسبب تاثیرہ عن غیرہ کالمتسخن ما دام یتسخن اعلم ان الاولی فی التعبیر
عن ہاتین المقولتین ان یقال ان یفعل وان ینفعل لان الفعل قد یقال عند استکمالہ
ایضاً والانفعال یقال لما انتہی الیہ الحرکۃ ایضاً کما یقال فی ہذا الثوب انخراق
اذا کان قد حصل فیہ الخرق واستقر واما لفظ ان یفعل وان ینفعل فمخصوص بالحالۃ المتجددۃ التی فیہا
التوجہ الی ما ینتہیان الیہ فلا یقال للثوب ینخرق الآن ہو متجہ الی الغایۃ المستقرۃ بعد ذلک الحرکۃ

الفن الثاني

الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته وهو مشتمل على عشرة فصول

فصل في اثبات الواجب لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو هو لا يكون قابلا للعدم وبرهانه ان نقول ان كل موجود لا يخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والا فواجب ولا شك في وجود موجود فهو ان كان واجبا ثبت المطلوب اذ لا بد من انتهاء الممكنات اليه دفعا للدور والتسلسل وان كان ممكنا ولم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال لانه على تقدير انحصار الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لانه اما ان تتحقق الممكن بنفسه بدون علة وهو محال بديهة او لغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان تسلسل الى غير النهاية او يدور او ينتهي الى الواجب والاولان باطلان فتعين الثالث واورد عليه بان الدليل منحصر في الاني واللمي والواجب سبحانه ليس معلولا لشيء اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا انيا وهو غير مفيد لليقين واجاب عنه بعض المحققين تارة بان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل شيء وكون طبيعة الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احوال تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال الطبيعة على حال آخر لها معلول للحال الاول وتارة بان ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود المؤلف ووجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء في وجوده عند آخر معلولا له ولان الموجودات باسرها بحيث لا يشذ عنها شيء ح يكون جملة مركبة من احاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون تلك الجملة ايضا ممكنة لاحتياجها الى اجزائها التي هي غيرها فلها علة لامكانها وتلك العلة لا يجوز ان تكون نفسها لامتناع كون الشيء علة لنفسه والا يلزم تقدم الشيء على نفسه واستحالته ضرورية ولا جزؤه لان وجود الكل موجد لكل جزء من اجزائه فيكون ذلك الجزء علة لنفسه

وعلله وهو محال فيحتاج الجملة الى علة موجودة خارجة عن الجملة والموجود الخارج عن جميع
الممكنات واجب لذاته فيلزم وجود واجب الوجود على تقدير عدمه وهو محال فوجوده واجب
اور دعليه اولاً بان قولكم جميع الموجودات باسرها مشعر بالتناهي اذ غير المتناهي لا تصور
له كل حتى يحكم عليه بالامكان وتناهي الممكنات انما ثبت بعد ثبوت واجب الوجود فاثبات واجب الوجود بتناهي
الممكنات مصادرة على المطلوب فالجواب ما اشرنا اليه ان المراد بالممكنات بحيث لا يشذ
عنها شئ وهو بهذا المعنى متصور سواء كانت افرادها متناهية او غير متناهية نعم تصور
كل فرد من الافراد الغير المتناهية مفصلا محال وثانيا بانه ان اريد بجملة الموجودات باسرها
كل واحد من الاجزاء فمختار ان علة داخلة في السلسلة الذاهبة الى غير النهاية بان يكون
فرد منها معلولا لما قبله وعلة لما بعده ولا ينتهي الى حد وان اريد به المجموع من حيث هو مجموع
فلا نسلم ان له علة كيف وهو مركب من الاجزاء المادية والهيأة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري
وهو ليس بموجود في الخارج بل هو امر عقلي كما في العشرة والعسكر فلا يكون المركب منه ايضا
موجودا في الخارج والجواب ان المراد به جميع الاجزاء المادية من حيث انه جميع بمعنى
انه لا يخرج منها فرد من الافراد الممكنة من غير اعتبار الهيأة الاجتماعية ولا ريب انه لما كان
كل فرد من الممكنات ممتنعا بالغير الى علة كان جملتها بحيث لا يخرج عنه فرد ايضا ممتنعا بالغير الى العلة
وتلك العلة يجب ان تكون مستقلة بالوجود والايجاد غير محتاجة الى المؤثر والا لكانت
ممكنة فلا يكون المجموع مجموعا وثالثا بانه ان اريد بالعلة العلة التامة فمختار ان علة المجموع
نفس العلة التامة ليست متقدمة على المعلول حتى يلزم تقدم الشئ على نفسه او هي مركبة
من المادة والصورة وغيرهما فيمتنع تقدم المادة والصورة على الماهية لانهما نفس الماهية واذا
امتنع تقدمهما عليها امتنع تقدم العلة التامة عليها لان امتناع تقدم الجزء يستلزم امتناع
تقدم الكل نعم كل واحد من اجزاء العلة التامة بانفراده متقدم على المعلول ولا يلزم من تقدم
كل واحد تقدم الكل وان اريد بالعلة العلة الفاعلية فمختار ان علة المجموع جزؤه فان قلتم لا يجوز

ذلک لان علۃ المجموع علۃ لکل جزء منہ فیکون ذلک الجزء علۃ لنفسہ وبعلۃ قلنا لانسلم
ان علۃ المجموع علۃ لکل جزء منہ لم لایجوز ان یکون بعض اجزائہ غنیاً عن العلۃ او معللاً
بعلۃ اخری ویکون ذلک الجزء علۃ للمجموع نعم علۃ الکل یجب ان یکون علۃ لبعض اجزائہ
فیجوز ان یکون جزء الشیء علۃ لکلہ وعلۃ بعض اجزائہ وجوابہ ان المراد بعلۃ مجموع الممکنات العلۃ الفاعلیۃ فکل ممکن
لابد لہ من علۃ مستقلۃ بالفاعلیۃ والا لم یحصل فالمجموع المرکب من احاد کل واحد منہا ممکن ولا شیء عنہا ممکن لابد لہ من علۃ
مستقلۃ بالفاعلیۃ لامکانہ بمعنی انہ اذا التفت العلۃ انتفی المجموع بجمیع اجزائہ واذا وجدت وجد جمیع اجزائہ وممکن العلۃ یجب
ان یکون موثرۃ فی کل واحد من الاحاد التی ترکب عنہا المجموع وجزء المجموع یمتنع ان یکون علۃ مستقلۃ اذ لیس مستقلاً بالفاعلیۃ کل
جزء منہ والا لکان علۃ لنفسہ وبعلۃ فان قیل القول بان العلۃ المستقلۃ بالفاعلیۃ للمجموع یجب ان یکون موثراً فی کل واحد من اجزائہ
غیر صحیح لانہ منقوض بالمجموع المرکب من الواجب والممکن فان الواجب موثر فی المجموع بالمعنی
المذکور ولیس موثراً فی کل جزء منہ لاستغنائہ والواجب عن الموثر یقال المجموع المرکب من الواجب
والممکن لیس ذاتاً احدیۃ لہا حکم مغایر لحکم ہذا وذاک فلیس المرکب من الانسان والحجر انساناً
ولا حجراً ولا شیئاً آخر وکذا المرکب من الجوہر والعرض لیس جوہراً ولا عرضاً ولا غیرہما
وکذا المرکب من الواجب والممکن لیس واجباً ولا ممکناً وبالجملۃ ہذا المرکب لیس من اقسام
الموجود فلا یحتاج الی علۃ **فصل** فی ان وجود واجب الوجود نفس حقیقتہ یعنی ان
مصداق الوجود المطلق الفطری البدیہی التصور ومطابق حملہ نفس ذاتہ الحقۃ لا امر زائد
یقوم بہا انضماماً او انتزاعاً فلیس لہ ماہیۃ ووجود کما ان الممکن لہ ماہیۃ ووجود قائم بہ عارض لہ
بل ماہیتہ ہو وجودہ الخاص ومن ثمۃ تراہم یقولون الواجب لا ماہیۃ لہ بل انیتہ ماہیتہ لان وجودہ لو کان
زائداً علی حقیقتہ ولم یکن نفس ذاتہ الحقۃ لکان عارضاً لہا لامتناع الجزئیۃ المستلزمۃ
للترکیب المستلزم للمحال وما قیل ان الترکیب الممتنع فی الواجب ہو الترکیب الخارجی
لانہ موجب للافتقار فی الخارج وہو موجب للامکان واما الترکیب الذہنی للواجب
تعالی فلا نسلم امتناعہ لانہ لا یوجب الا افتقار فی الخارج بل فی الذہن والافتقار فی الذہن

لایوجب الامکان اذ الممکن ہو محتاج فی وجودہ الخارجی الی غیرہ فسیخف جدًا لان الافتقار
مطلقًا ینافی الوجوب الذاتی علی انہ لایمکن حصول ذات الواجب تعالے فی الذہن
اصلا اذ الحاصل فی الذہن لابد وان یکون قائمًا بہ فیلزم ان یکون عرضًا محتاجًا الی
الذہن ویکون الشئ الموجود بالوجود الذاتی غیر ممکن بل واجبًا بالذات مما لا معنے لہ اصلا
ولو کان عارضًا لہا لکان الوجود من حیث ہو مفتقرًا الی الغیر ای المعروض افتقار الحال
الی المحل فیکون ممکنًا لذاتہ ضرورۃ ان کل ما ہو محتاج الی الغیر ممکن لذاتہ واذا کان ممکنًا
فلا بد لہ من موثر وذلک الموثر ان کان نفس الحقیقۃ الواجبۃ یلزم ان تکون موجودۃ قبل الوجود
لان العلۃ الموجدۃ للشئ یجب تقدمہا علی المعلول بالوجود لامتناع ان یلاحظ کون الشئ
مفیدًا للوجود مالم یلاحظ کونہ موجودًا فیکون الشئ موجودًا قبل نفسہ وان کان الموثر غیر
تلک الحقیقۃ یلزم ان یکون الواجب لذاتہ محتاجًا فی وجودہ الی الغیر وہو ممحوج واعترض علیہ
الامام الرازی بانہ لم لایجوز ان یکون علۃ الوجود ہی الماہیۃ من حیث ہی ہی وہی متقدمۃ بالوجود
کما ان الماہیۃ علۃ للوازمہا بذاتہا لا بوجودہا وکما ان الماہیۃ الممکن قابلۃ لوجودہ مع ان تقدم القابل
ایضًا ضروری واجاب عنہ المحقق الطوسی فی شرح الاشارات بان کلامہ ہذا مبنی علی
تصورہ ان للماہیۃ ثبوتًا فی الخارج دون وجودہا ثم ان الوجود یحل فیہ وہو فاسد لان کون الماہیۃ
ہو وجودہا والماہیۃ لا یتجرد عن الوجود الا فی العقل لا بان یکون فی العقل منفکۃ عن الوجود
فان الکون فی العقل ایضًا وجود عقلی کما ان الکون فی الخارج وجود خارجی بل بان
العقل من شانہ ان یلاحظہا وحدہا من غیر ملاحظۃ الوجود وعدم اعتبار الشئ لیس اعتبارًا
لعدمہ فان اتصاف الماہیۃ بالوجود امر عقلی لیس کاتصاف الجسم بالبیاض فان الماہیۃ
لیس لہا وجود منفرد ولعارضہا المسمی بالوجود وجود آخر حتی یجتمع اجتماع المقبول والقابل
بل الماہیۃ اذا کانت فکونہا ہو وجودہا والحاصل ان الماہیۃ انما تکون قابلۃ عند وجودہا
فی العقل وفیہ نظر لان الماہیۃ الممکنۃ علی تقدیر کونہا معروضۃ للوجود وقابلۃ لہ لابد وان تکون

متقدمة على الوجود لان المعروض يجب تقدمه على العارض فيجب تقدمها بالوجود على الوجود
فيلزم تقدم الشئ على نفسه ولا يمكن القول بان الماهية المعروضة للوجود خال عن الوجود
والعدم لان الوجود على تقدير كونه عارضا للماهية عرض حال فيها والعرض يجب تاخره
عن الموضوع يجب الوجود لما سبق ان الموضوع لابد وان يكون شيئا متحصل القوام قد تمت
شيئيته قبل ان يحل فيه ذلك العرض فيلزم ما الزم وبالجملة على تقدير القول بكون الوجود
امرا زائدا عارضا للماهية الممكنة لا محيص عن الاشكال وقد يستدل على هذا المطلوب
بوجوه احدها انه لو كان له سبحانه ماهية كلية مغايرة للوجود صالحة للصدق على افراد
اخر معدومة فتلك الافراد لا يمكن ان تكون واجبة لكونها معدومة فتكون ممكنة او مستحيلة
فيلزم كون الفرد الموجود ايضا ممكنا او مستحيلا اذ نسبة الماهية الى جميع الافراد على السوية
واعترض عليه اولا بانه يجوز ان يكون له سبحانه ماهية كلية غير ممتنعة بنفس تصورها عن الاشتراك
بين كثيرين ويكون الوجود الخاص القائم بفرده الموجود من لوازم تلك الماهية الممتنعة
الانفكاك عنها فيكون الماهية المعراة عن ذلك الوجود الخاص اللازم ممتنعة في نفس الامر
اذ الملزوم المعرى عن اللازم محال فيكون فردها الموجود بهذا الوجود الخاص واجبا
وافرادها الاخر ممتنعة وثانيا بانه يجوز ان يكون الكل ممكنا ولا يلزم منه خلاف المفروض
اذ المفروض ليس الا وجوب الطبيعة دون وجوب الافراد وامكان الافراد لا ينافي
وجوب الطبيعة كما لا يخفى ومنها ما قال بعض المدققين ان الوجود لو كان زائدا على الواجب
تعالى لم يكن في ذاته موجودا بل يكون في حد ذاته معدوما واورد عليه بانه ان اراد
بالعدم في حد ذاته عدم عينية الوجود وجزئيته فبطلان التالي مم وان اراد احتياجه الوجود
الى العلة فالملازمة ممنوعة **فصل** في ان وجوب الواجب وتعينه نفس ذاته اما
الاول فلان وجوب الوجود لو كان زائدا على ذاته لكان معلولا لذاته والعلة ما لم يجب وجودها
استحال ان يوجد المعلول وذلك الوجوب هو الوجوب بالذات ضرورة فيكون وجوب الوجود بالذات

قبل نفسه وهذا محال ويمكن ان يقرر بان مصداق وجوب الوجود اما ان يكون نفس
حقيقة الواجب فثبت المطلوب او يكون امرا زائدا عليها فهذا الامر الزائد اما ان ينفصل عنها
فيكون الواجب حقيقة ذلك الامر الزائد دون الذات التي فرضت واجبة او ينضم اليها
فيكون متاخرا عنها وجودا فتكون الذات واجبة قبل انضمام وجوب الوجود اليها
فلا يكون ذلك الامر الزائد مناطا لوجوب الوجود او يكون منتزعا عنها فبجري الكلام
في منشأ انتزاعه فان كان منفصلا او منضما يبطل بيطلانهما وان كان نفس ذاتها ثبت
المطلوب واما الثاني فلان تعينه لو كان زائدا على ذاته بان يكون ذاته نوعا مشتركا
بين الافراد متخصصه بالتشخصات العارضة لها لكان معلولا لذاته لما مر والعلة ما لم تتعين
لا يوجد فلا يوجد المعلول فيكون التعين حاصلا قبل نفسه وهو محال والحاصل ان الواجب
لذاته لكونه واجب التقرر ضروري الفعلية لا يمكن ان يكون ماهية كلية مبهمة متعينة بالعروض
تشخص زائد على ذاته والا لم يكن مصداقا لوجوب الوجود بذاته لان الكلي المبهم والمبهم لا يمكن ان يكون
مصداقا لوجوب الوجود لان ما هو مصداق لوجوب الوجود نفسه مصداق لوجوب التشخص فلا يكون التشخص عارضا مناطا لتعينه وتميزه
بل يكون متاخرا عن تعينه فيلزم تعينه قبل تعينه هف فثبت انه لا يمكن ان يكون الواجب بمعنى
نوعيا مشخصا بامر زائد واعلم انه كما لا يمكن ان يكون الواجب بمعنى نوعيا كذلك لا يمكن
ان يكون بمعنى جنسيا منقسما بفصول مقسمة غير داخلة في قوامه وذلك لان الفصل المقسم
يكون رافعا لابهام الجنس ومفيدا لوجوده واذ حقيقة هذا الجنس نفس وجوب الوجود وتمامه
كان فصله المقسم المفيد لوجوده مفيدا لحقيقته فيكون داخلا في حقيقة الجنس مع كونه خارجا
عنها وفيه كلام قد ذكرناه في الجواهر الغالية وايضا ما هو مصداق وجوب الوجود بنفسه
يجب ان يكون بنفسه مصداق وجوب التشخص ضرورة ان التشخص اما عين الوجود
او مساوق له فعلى تقدير ان لا يكون مصداقا لوجوب التشخص لا يكون مصداقا لوجوب الوجود
فلا يكون واجب الوجود جنسا ولا نوعا والا كان مبهما ولم يكن بنفسه مصداقا لوجوب الوجود

وبهذا ثبت کثیر من المطالب العالیة کما لایخفی علی المتفطن **فصل** فی توحید واجب الوجود یعنی انه لاشریک له فی وجوب الوجود المشهور فی الاستدلال علیه انا لو فرضنا موجودین واجبی الوجود لکانا مشترکین فی وجوب الوجود متمایزین بامر من الامور وما به الامتیاز اما ان یکون تمام الحقیقة فی کل منهما او لایکون صح اما ان یکون جزءا له او خارجا عنه لاسبیل الی الاول لان الامتیاز لو کان تمام الحقیقة لکان وجوب الوجود لاشتراکه خارجا عن حقیقة کل منهما وهو صح لما بینا ان وجوب الوجود نفس حقیقة واجب الوجود بمعنی ان ذاته بنفس ذاته مصداق لحمله ومنشأ لانتزاعه بلا زیادة حیثیة واضافة ما امر فلایرد ما قیل ان معنی قولهم وجوب الوجود نفس حقیقة الواجب انه یظهر من نفس تلک الحقیقة اثر صفة وجوب الوجود لان تلک الحقیقة عین هذه الصفة فلایکون معنی اشتراک موجودین واجبی الوجود الا انه یظهر من کل منهما اثر صفة وجوب الوجود فلامنافاة بین اشتراکهما فی وجوب الوجود وتمایزهما بتمام الحقیقة وذلک لان ذاته تعالی لما کان بنفس ذاته مصداقا لحمل وجوب الوجود ومنشأ لانتزاعه من دون حیثیة زائدة واضافة او انتزاعیة فلایکون اشتراک موجودین واجبی الوجود الا بمعنی ان نفس ذاته بلا حیثیة زائدة مصداق لحمل هذا المفهوم ومطابق لصدقه لا بمعنی ان حقیقة واجب الوجود منضمة بکونها واجبة الوجود والا لم یکن حقیقة کل منهما واجب الوجود ولذاته والاسبیل الی الثانی لان کل واحد منهما یکون مرکبا مما به الاشتراک ومما به الامتیاز وکل مرکب محتاج الی غیره فیکون الواجب ممکنا لذاته ولاسبیل الی الثالث ایضا والا یلزم کون الغیرین خارجا عن حقیقة وهو خلاف ما تحقق بالبرهان وایضا یلزم ح احتیاج الواجب فی تعینه الی الغیر وهو ینافی الوجوب الذاتی واورد علیه بانه ان اردتم بکون وجوب الوجود نفس حقیقة الواجب ان مفهوم وجوب الوجود نفس ذات الواجب فهو باطل قطعا وان اردتم به کون ذاته بنفس ذاته منشأ لانتزاع وجوب الوجود فنقول

یجوز ان یکون حقیقتان مختلفتان کل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشأ لانتزاعه
کما نقل عن ابن کمونة من انه یجوز ان یکون هناک هویتان بسیطتان مجهولتا الکنه
مختلفتان بتمام الماهیة یکون کل منهما واجب الوجود بذاته ویکون مفهوم وجوب الوجود مشترکا
بینهما ومقولا علیهما قولا عرضیا واجاب عنه بعض المحققین من شراح هذا الکتاب بان مفهوم
واجب الوجود اما ان یکون مصداق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات کل من تینک الهویتین
من دون اعتبار حیثیة زائدة خارجة عنها ایة حیثیة کانت او مع اعتبار تلک الحیثیة وکلا
الشقین مستحیلان اما الثانی فلانه یستلزم کون کل منهما ممکنا اذ لا معنی للممکن الا ما لا یکون
فی حد ذاته واجبا بل بسبب عارض واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق
صدقه مع قطع النظر عن ایة حیثیة کانت لا یمکن ان یکون حقائق متخالفة الذوات غیر
مشترکة فی ذاتی اصلا فان نسبة وجوب الوجود الیهما نسبة المعانی المصدریة الذاتیة
الی الماهیات کالانسانیة من الانسان والحیوانیة من الحیوان حیث ان اشتراکهما
معنی تابع لاشتراک ما ینتزع هی عنه وکک تعدد هما فیه تابع لتعدد ما ینتزع عنه فان
الانسانیة مثلا مفهوم واحد ینتزع عن ذات کل انسان ولا یمکن انتزاعها من ماهیة فرس
او بقر او غیر ذلک فاتحادهما فی المعنی مستلزم لاتحاد جمیع ما صدق هی علیها بحسب
ذاتها معنی سواء کان ذلک المعنی جنسا او نوعا فاذن لو کان فی الوجود واجبان
لذاتهما کان الوجود الانتزاعی مشترکا بینهما کما هو مسلم عند الخصم وکان ما بازاءه من الوجود
الحقیقی الذی هو مبدء انتزاع الموجودیة المصدریة مشترکا ایضا بوجه ما فلا بد من امتیاز
احدهما عن الآخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بین الشیئین اذا کانت ذاتیة
فلا بد ان یکون جهة الامتیاز والتعین ایضا ذاتیا فلم یکن ذات کل منهما بسیطة والترکیب
ینافی الوجوب الذاتی **فصل** فی ان واجب الوجود لذاته واجب من جمیع جهاته

ای لیس فیه جهة امکانیة فان کل ما یمکن له فهو واجب له ویتفرع علیه انه لیس له حالة منتظرة کما

غیر حاصلة له بالفعل ویمکن حصولها فیه لاستلزامه تحقق الامکان الاستعدادی فیه وهو
من خواص الاجسام وهو مجرد ولان ذاته کافیة فیما له من الصفات لانها لو لم تکن کافیة
فیما له من الصفات لکان شیئ من صفاته حاصلا له تعالے من غیره فیکون حضور ذلک
الغیر ووجوده علة لوجود تلک الصفة فیه تعالے وغیبته وعدمه علة لعدمها وذلک لان
کون الشیئ علة لشیئ یستلزم کون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها علة لعدمه ولو کان
کذلک لم یکن ذاته اذا اعتبرت من حیث هی هی بلا شرط یجب لها الوجود لانها اما ان یجب
مع وجود تلک الصفة او یجب مع عدمها فان کان الوجوب مع وجود تلک الصفة لم
یکن حضورها من حضور غیره لحصولها بذات الواجب من حیث هی هی بلا اعتبار حضور الغیر
وان کان مع عدمها لم یکن عدمها من غیبته وعدمه واذا لم یجب وجودها بلا شرط لم یکن
الواجب لذاته واجبا لذاته هف اورد علیه بان غایة ما لزم من هذا الدلیل ان یکون
وجود الصفة او عدمها بالغیر لا ان یکون الواجب فی ذاته متعلقا بذلک الغیر لانه ان اراد
باعتبار الذات من حیث هی هی ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغیر فالملازمة ممنوعة اذ لا یلزم
من عدم ملاحظة امر عدم ذلک الامر وان اراد به اعتبارها مع عدم الغیر فی نفس الامر
فبطلان التالی مم فان اعتبار الذات مع عدم الشرطین علی الفرض المذکور محال والمحال
جاز ان یستلزم محالا آخر اعنی عدم کون الواجب واجبا ولذا قیل الاولے ان یقرر الحجة
المذکورة هکذا اذا اعتبرت ذات الواجب علی الفرض المذکور من حیث هی هی بلا شرط
ای مع قطع النظر عن ذلک الغیر وجودا وعدما فاما ان یجب وجوده مع وجود تلک الصفة
وهو محال لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلک الصفة وهو
ایضا محال العین ما ذکر ولا یخفی ان وجوب الذات لا یخلو فی نفس الامر عن هذین الامرین
المستحیلین علی تقدیر اعتبار الذات بلا شرط فیکون وجوب الذات ایضا مستحیلا لو لم یعتبر
مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالی الشرطیة فثبت الملازمة وبطلان التالی معلوم

فيلزم بطلان المقدم ثم ههنا كلام وهو ان هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات
العارضة لذات الواجب تعالى بحر بان الدليل المذكور فيها فيلزم ان يكون تلك
النسب واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان يمتنع تغيرها وتبدلها
مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها التوقفها على امور متجددة متعاقبة خارجة
عن الذات والحق ان نسبة الواجب جل مجده الى جملة الممكنات نسبة واحدة والتجدد
والتعاقب ليس الا في الاشياء الواقعة في الزمان والمكان فجملة الممكنات بالقياس الى
ذات الواجب سبحانه في درجة واحدة بلا تجدد ولا تصرم كما قال الشيخ في التعليقات
الاشياء كلها عند الاول واجبات ليس هناك امكان فاذا كان شئ ما لم يكن في وقت
فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة
حدث فيها صورة هناك وليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها واجبات لا يحدث
وقتا ويمتنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عند ما فصل في ان الواجب لذاته لا يشارك
الممكنات في وجوده اعلم انهم اختلفوا في الوجود اختلافا عظيما فمنهم من زعم ان الوجود
مشترك زائد في الواجب والممكن جميعا ومنهم من زعم ان الوجود شخص واحد موجود بذاته
مباين للممكنات مباينة ذاتية وانما يطلق الموجود على الممكنات بانتسابها اليه
كما يطلق الشمس على الماء بانتسابها الى الشمس وذهب البعض الى انه حقيقة مشتركة
مشككة بالكمال والنقصان فاكملها هو الواجب ودونه وجود الجواهر المفارقة وما دونه
وجود الجواهر الاخر على تفاوت مراتبها وما دونه وجودات الاعراض المتفاوتة بالكمال
والنقصان وذهب المشاؤون الى انه مشترك زائد في الممكنات وعين في الواجب
سبحانه واختاره المص فوجب عليه ابطال كون الوجود بمعنى واحد نوعي مقولا على
وجود الواجب وعلى وجود الممكنات على سبيل التواطئ ولذا قال لانه لو كان مشاركا
للممكنات في وجوده فالوجود المطلق من حيث هو اما ان يجب التجرد عن العروض للماهية

اعما للتجرد او لا يجب له شئ منهما فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجود الممكنات
غير عارض للماهيات اذ على تقدير اتحادهما الملزوم لا يمكن ان يكون اللوازم متخالفة وهو ممنوع
لانا نعقل المسبع مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده نفس حقيقته لكان الشئ
الواحد معلوما ومشكوكا في حالة واحدة وههنا كلام من وجوه الاول ان المدعى ان الوجود
مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا زائد على الماهية الممكنة واللازم مما ذكرتم ان الوجود
الخارجي زائد وان قيل انا نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني يقال تعقل الماهية
عبارة عن وجودها في الذهن الا ان يقال حصول الشئ غير تصوره والاول غير مستلزم
للثاني فيمكن ان يعقل الماهية عند ما يشك في انه هل لذلك المعقول وجود في الذهن
ام لا ولذا احتيج في اثبات ان التعقل عبارة عن صورة المعقول الى دليل فنحقق ان الماهية
قد تعقل مع الشك في وجودها الذهني لان وجودها الذهني وان كان لازما للشعور لكن
الشعور به ليس لازما للشعور بها الثاني ان هذا الدليل غير منتج لان حاصله ان ماهية الممكن
معلومة ووجودها غير معلوم لانه مشكوك فيه وهذا قياس من الشكل الثاني والوسط فيه
غير متكرر لان المعلوم في الصغرى بمعنى التصور وفي الكبرى بمعنى المصدق اى ماهية الممكن
متصورة ووجوده غير مصدق بثبوته لها فلا يكون منتجا واجيب بان المعلوم في الصغرى
ايضا بمعنى المصدق اذ المراد ان الماهية غير مشكوك في ثبوتها لنفسها اى يصدق ثبوتها
والوجود مشكوك في ثبوته اى غير مصدق في ثبوته لها فيتحد الوسط الثالث ان هذا اثبات
للقاعدة الكلية بالمثال الجزئي لان المدعى ان وجود كل ممكن زائد عليه فالدليل
على تقدير صحته لا يفيد المطلوب نعم لو كان المراد نفي مذهب من يقول ان وجود كل
شئ عينه لتم اذ يكفي في ابطال الموجبة الكلية السلب الجزئي الرابع ان هذا الدليل
انما يتم اذا كانت الماهية معقولة بالكنه وهو ممنوع فيه ان تصور بعض الماهيات بالكنه الاجمالي
مما لا شك فيه كما صرح به بعض المدققين قوله ان وجب له اى للوجود اللا تجرد والعروض للماهية

لما کان وجود الباری تعالی مجردا ھف وان لم یجب لہ شی منھما کان کل منھما ای التجرد
واللاتجرد ممکنا لہ فیکون کل منھما بعلۃ فیلزم افتقار واجب الوجود فی تجردہ الی الغیر فلا یکون
ذاتہ کافیۃ بتیمالہ من الصفات ھف ھٰھنا کلام وھو ان الوجود ان اقتضی التجرد کان کل
موجود مجردا لان مقتضی ذات الشی لا یختلف ولا یتخلف عنھا فیکون وجود الممکن ایضا
مجردا عن الماہیۃ وان اقتضی اللاتجرد یکون وجود الواجب ابدا وان لم یقتض شیا منھما فیکون عرضا کل منھما بسبب
منفصل فیحتاج الواجب فی وجودہ الی منفصل ھف فثبت ان الوجود زائد علی الماہیۃ فی الواجب
ایضا والجواب عنہ علی ما قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات ان الوجود مقول بالتشکیک
فانہ یقع علی العلۃ والمعلول بالتقدیم والتاخیر وعلی الجوہر والعرض بالاولیۃ وعدمھا وعلی
القار وغیر القار کالجوہر والحرکۃ بالشدۃ والضعف بل علی الواجب والممکن بالوجوہ الثلثۃ
لان وجود الواجب علۃ لوجود الممکن ومقتضی لذاتہ وازلی وابدی بخلاف وجود الممکن
والمقول بالتشکیک علی اشیاء مختلفۃ لا یکون ماہیۃ ولا جزء ماہیۃ لتلک الاشیاء لان الماہیۃ
لا تختلف ولا جزؤھا بل انما یکون عارضا خارجیا لازما او مفارقا کالبیاض مثلا المقول
علی بیاض الثلج والعاج لا علی السواد فھو لیس ماہیۃ ولا جزء ماہیۃ فیھما بل لازم ایاھما من
خارج فالوجود الواقع علی وجود الواجب ووجود الممکن عارض لھما ویقع علیھما وقوع لازم
خارجی غیر مقوم ووجودا ھما مختلفان بالماہیۃ والمختلفان بالماہیۃ المشترکان فی عارض
یجوز ان یختلف احکامھما فیجوز ان یکون وجود الواجب مقتضیا للتجرد دون وجود الممکن
اذ التساوی فی العوارض لا یوجب التساوی فی المعروضات **فصل** فی ان الواجب
عالم لذاتہ لانہ مجرد عن المادۃ قائم بذاتہ وکل مجرد عن المادۃ کذلک فھو عالم بذاتہ لان ذاتہ
حاصلۃ ای حاضرۃ عندہ غیر غائبۃ عنہ والعلم ھو حصول حقیقۃ الشی مجردۃ عن المادۃ
ولواحقھا عند المدرک فالباری عالم بذاتہ والحاصل ان الواجب سبحانہ مجرد عن المادۃ
وعوارضھا کما سبق بیانہ وکل مجرد قائم بذاتہ فھو عاقل لذاتہ لان حقیقۃ التعقل انما ھو حضور

المجرد للمجرد وكل مجرد قائم بذاته فان ذاته حاضرة عند ذاته غير غائبة عنها بالضرورة
فاذن كل مجرد يعقل ذاته لان مدار العاقلية على كون الشئ قائما بنفسه مع التجرد عن المادة
وغواشيها ومدار المعقولية على كون الصورة الحاضرة عند المدرك مجردة فاذا كان الشئ
قائما بنفسه ومجردا عن المادة وغواشيها فقد تحقق ما هو مناط العاقلية والمعقولية فوجب
كون الشئ المجرد القائم بذاته معقولا لذاته ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان العلم يستدعي
نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تستدعي المغايرة بينهما فلا يكون تحققها حيث لا مغايرة
اصلا فلا يكون ان يعلم المجرد ذاته ودفعها بقوله هداية تعقل الشئ بذاته لا يقتضي التغاير بين العالم
والمعقول بالذات بل يكفي التغاير الاعتباري لان العلم هو حضور حقيقة الشئ مجردة عند العالم
وهذا اعم من حضور حقيقة الشئ المغاير بالذات ولا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم
لان الاعم لازم للاخص ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فالباري تعالى
باعتبار كونه معلوما مغاير لذاته باعتبار كونه عالما وهذا القدر من التغاير كاف لتحقق
النسبة والتحقيق ان تعقل الشئ بذاته لا يقتضي التغاير اصلا بل هو عبارة عن عدم غيبة
الشئ عن نفسه بمعنى ان الادراك ليس بامر زائد بل هو نفس ذاته بلا تغاير اصلا قال الشيخ
في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب ثنائية في الذات
ولا ثنائية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير
في ترتيب المعاني والغرض المحصل منها شئ واحد وبالجملة العاقل والعقل والمعقول في
علم الواجب سبحانه بل في علم النفس بذاتها ايضا وان كانت متغايرة بحسب
المفهوم لكن ذلك لا يقتضي تغايرها في الوجود والمصداق فالهوية الواحدة البسيطة
مصداق لحمل تلك المفهومات المتغايرة وهي واحدة بالذات ولان كل واحد من
الناس يعقل ذاته بذاته والا لكان لانسان احدهما عاقل والآخر معقول يعني ان
كل واحد من الناس يعقل ذاتها وليس لكل منها ذاتان ذات عاقلة وذات معقولة

بل لکل منہا ذات واحدۃ فاذا کان عاقلا لذاتہا فلا بد ان یکون المعقول منہا ہو العاقل بعینہ فعلم ان ہذہ الاضافۃ غیر مستدعیۃ للاضافۃ قال الشیخ فی التعلیقات انا نعلم یقینا ان لنا قوۃ نعقل بہا الاشیاء فاما ان یکون القوۃ التی نعقل بہا ہذہ القوۃ ہی ہذہ القوۃ نفسہا فتکون ہی نفسہا تعقل ذاتہا او نعقل ذلک بقوۃ اخری فیکون لنا قوتان قوۃ نعقل بہا الاشیاء وقوۃ نعقل بہا ہذہ القوۃ ثم یتسلسل بہا الی غیر النہایۃ فیکون فینا قوۃ تعقل الاشیاء بلا نہایۃ بالفعل فالعاقل لا یجب ان یکون عاقل شیٔ آخر کما ان المعقول لا یوجب ان یکون معقول شیٔ آخر **فصل** فی ان الواجب لذاتہ عالم بالکلیات لانہ مجرد عن المادۃ ولواحقہا وکل مجرد عن المادۃ ولواحقہا یجب ان یکون عالما بالکلیات اما الصغری فقد مر ذکرہا واما الکبری فلان کل مجرد یمکن بالامکان العام ان یعقل وہو بدیہی لاخفاء فیہ وکل ما یمکن ان یعقل یمکن ان یعقل مع کل واحد من المعقولات لامحالۃ لان الصور العقلیۃ لا تضاد فیہا فاذا امکن ان یعقل کل منہا علی الانفراد یمکن تعقلہا علی الاجتماع فیمکن ان یقارنہ فی العقل سائر صور المعقولات لان التعقل عبارۃ عن حصول ماہیۃ المعقول فی العاقل فاذا تعقل المجرد مع غیرہ من الماہیات یکون الجمیع حاصلا فی العقل فکل مجرد یمکن ان یقارنہ سائر المعقولات فی العقل وکل ما یمکن ان یقارنہ سائر المعقولات فی العقل یمکن ان یقارنہ سائر المعقولات لذاتہ مطلقا سواء کانت تلک المقارنۃ فی العقل او فی الخارج فاذا وجد فی الخارج یصح مقارنتہ لذلک الغیر لان صحۃ المقارنۃ المطلقۃ لم تتوقف علی المقارنۃ فی العقل فان صحۃ المقارنۃ المطلقۃ یعنی استعدادہا متقدمۃ علی المقارنۃ المطلقۃ المتقدمۃ علی المقارنۃ فی العقل لان الاعم متقدم علی الاخص والمتقدم علی المتقدم علی الشیٔ متقدم علی ذلک الشیٔ فصحۃ المقارنۃ المطلقۃ متقدمۃ علی المقارنۃ فی العقل ولا یتوقف ہی علیہا والا یلزم الدور فاذن صحۃ المقارنۃ المطلقۃ غیر متوقفۃ علی المقارنۃ فی العقل ولا یتصور مقارنۃ المعقولات للمجرد القائم بذاتہ الا بان یحصل فیہ المعقولات حصول الحال فی المحل وذلک لانہ

اذا کان قائم الذات امتنع ان یکون مقارنا للغیر بحلوله فیه او حلوله فی ثالث والمقارنة
تنحصر فی هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعین ان یکون الصحة بالنسبة الی الثالثة
وهی صحة مقارنة للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان کل ما یصح ان یعقل فاما
وجد فی الخارج وکان مجردا قائما بنفسه یصح ان یقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل
وکل ما کان کذلک یصح ان یکون عاقلا لذلک الغیر اذ لا معنی لتعقل ذلک الغیر الا مقارنة
ذلک الغیر للموجود المجرد القائم بالذات مقارنة الحال للمحل فکل مجرد یصح ان یکون عاقلا
لغیره فکل ما یجب لواجب الوجود وکذا الکل مجرد بالامکان العام یجب وجوده له والا لکان
له حالة منتظرة هف قیل الاولی ان یجعل کبری القیاس کل ما یمکن حصوله للمجرد فهو واجب
الحصول له بالفعل ویستدل علی ثبوتها بانه لو کان حصوله بالقوة لتوقف الحصول علی استعداد
مادة لقبوله فیکون مادیا مع انه مجرد هف فثبت ان کل مجرد عاقل بالکلیات وهو الکبری
فی القیاس الاصلی ولو جعل الص الکبری هناک کل مجرد یمکنه ان یعقل سائر المعقولات
لینتج القیاس بعد اثبات هذه المقدمة الکبرویة ان الواجب یمکن ان یعقل سائر المعقولات
وقال بعد ذلک وکل ما یمکن للواجب بالامکان العام یجب وجوده له الی آخر الدلیل
لکان له وجه ایضا لکن علی ای وجه کان لا بد فی الدلیل من مؤنة اثبات المقدمة
القائلة کل ما یمکن للمجرد فهو واجب التحقق له فکلامه لا یخلو عن تشویش واضطراب ثم ههنا کلام
من وجوه منها انا لا نسلم ان کل مجرد یمکن ان یکون معقولا فان واجب الوجود لذاته مجرد مع
ان حقیقته غیر معلومة للبشر وکذا حقیقة المفارقات فکیف یدعی الضرورة فی هذه المقدمة
ومنها ان تقدم المقارنة المطلقة علی المقارنة الخاصة انما یتم اذا کانت المقارنة المطلقة
ذاتیة لها وهو ممنوع وایجب عنه بان تقدم العام علی الخاص من حیث اشتماله علی العام
وشیء زائد علیه الذی باعتباره یتحقق الخصوص ضروری وان کان بسبب ذاته مقدما
علی العام کما فی العرضیات وهذا القدر کاف فیما نحن بصدده ومنها ان اللازم من المقارنة

في العقل صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة
في ضمن هذا الخاص فنقول لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني
المقارنة العقلية فاذا وجد في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لانتفاء شرطها الذي
هو الوجود الذهني او الوجود مع لها الذي هو الوجود الخارجي وعلى التقديرين لم يصح المقارنة
بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته واجيب بانه اذا جاز اتصاف العام
بشيء ولو في ضمن الخاص جاز اتصافه بذلك الشيء لذاته الا ما تبع خارج عن ذاته او كل ما
يمتنع على طبيعة لذاتها يمتنع على كل فرد من افرادها مطلقا والامور الخارجية عن الماهية الغير
اللازمة لها انما تلحقها من جهة المادة واستعدادها فما لا يكون ماديا يمتنع عليه ذلك ومنها
ان ما ذكر في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بعينه يدل على
امتناع تعين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة وهو حلول المعقولات
في المجرد القائم بذاته فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة
واجيب عنه بانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الحلولية
حتى ينتقض به الدليل المذكور بل يكفينا صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة
من دون توقف المقارنة المطلقة عليها ولتعلم ان ما ذكره المص على تقدير صحته يدل
على ان الواجب سبحانه يعقل الاشياء بحصول صورها فيه كما هو المفهوم من كلام الشيخ
في الشفاء والاشارات قال في الشفاء اعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء
الموجود كما عرض ان اخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد تكون الصورة
المعقولة غير ما اخوذة عن الموجودة بل بالعكس كما ان العقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته
ويعلم من ذاته كيفية الخير في الكل فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول

عنده لا علی انها تابعة له اتباع المعلول للمعلول والانسان للمجاز بل هو عالم بکیفیة نظام الخیر
فی الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمیة یفیض عنها الوجود علی الترتیب الذی یعقله
خیرا ونظاما وقال فی الاشارات الصور العقلیة قد یجوز بوجه ما ان یستفاد من الصور
الخارجیة مثلا کما نستفید صورة السماء من السماء وقد یجوز ان یسبق الصورة اولا الی القوة
العاقلة ثم یصیر لها وجود من خارج مثل ما نعقل شکلا ثم نجعله موجودا ویجب ان یکون
ما یعقله واجب الوجود من الکل علی الوجه الثانی وحصله ان صور الاشیاء قبل وجودها
مرتسمة فی ذات الباری سبحانه وهو علمه الفعلی فعلمه بالاشیاء عبارة عن صورها المرتسمة
فی ذاته قبل وجودها ثم اورد علی نفسه بانه علی تقدیر ارتسام الصور فی ذاته یلزم التکثر
فی ذاته لان الصور الکثیرة متقررة فی ذاته فلا یکون الواجب سبحانه واحدا حقا بل یکون
مشتملا علی کثرة واجاب عنه بما حصله ان الواجب لما عقل ذاته بذاته وکان فی ذاته
علة للکثرة لزمه تعقل الکثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للکثرة لازم معلول له
فتصور الکثرة التی هی معقولاته هی معلولاته ولوازمه مرتبة ترتب المعلولات فهی متاخرة
عن حقیقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته لیست بمتقومة بها ولا بغیرها بل هی واحدة
وتکثر اللوازم والمعلولات لا ینافی وحدة علتها الملزومة ایاها بسواء کانت اللوازم
متقررة فی ذات العلة او مباینة لها فاذن تقرر الکثرة المعلولة فی ذات الواحد العالم
بذاته المتقدم علیها بالعلیة والوجود لا یقتضی تکثره وحاصل ان الواجب واحد ودعته لا تنزل
بکثرة الصور المعقولة المتقررة فیه بذا ما افاد المحقق الطوسی فی تقریر کلامه ثم قال ولا شک
فی ان القول بتقرر لوازم الاول فی ذاته قول بکون الشیء الواحد قابلا وفاعلا معا
وقول بکون الاول موصوفا بصفات غیر اضافیة ولا سلبیة وقول بکونه محلا للمعلولات
الممکنة المتکثرة تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا وقول بان معلوله الاول غیر مباین بذاته
وبانه تعالی لا یوجد شیئا مما یباینه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فیه الی غیر ذلک

مما یخالف الظاهر من مذاهب الحکماء والمقدماء القائلون بنفی العلم عنه تعالی
وافلاطن القائل بقیام الصور المعقولة بذواتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل
والمعقول انما ارتکبوا تلک المحالات حذرا عن التزام هذه المعانی والمص اراد ان
یجیب عن بعض هذه الایرادات فقال فان قیل لو کان الباری تعالی عالما بشیء
وارتسمت فیه صورته لکان فاعلا لتلک الصورة لامکانها وقابلا لها لقیامها به وهو
ح لان القابل هو الذی یستعد للشیء والفاعل هو الذی یفعل الشیء المتصور
والاول غیر الثانی لامکان تعقل کل منهما مع الذهول عن الآخر فیلزم الترکیب قلنا
لم لا یجوز ان یکون الشیء الواحد مستعدا للشیء التصوری ومفیدا له وهذا لان معنی کونه
مستعدا انه لا یمتنع لذاته ان یتصور ومعنی کونه فاعلا انه مقدم بالعلیة علی تلک الصور فلم قلتم
انهما متنافیان محصل هذا الجواب ان المراد بالقبول فی قولهم الشیء الواحد لا یکون فاعلا
وقابلا هو القبول بمعنی الانفعال التجددی وهو من باب الاستعداد والقبول بهذا
المعنی لا یمکن ان یجتمع مع الفعل فیمتنع ان یکون القابل بهذا المعنی فاعلا واما القبول بمعنی
مطلق الاتصاف بشیء فانه یجوز ان یجتمع مع الفعل فلا مضایقة فی کون القابل بمعنی
الموصوف فاعلا والمراد ههنا بالقبول هذا المعنی لا المعنی الاول والاستعداد الواقع
فی عبارة المص وان کان ملایما للمعنی الاول لکن المراد به المعنی الثانی والامر فی
الالفاظ بعد وضوح حقیقة الحال هین وما قیل حق الجواب ان یقال انما یلزم الترکیب
لو کان القبول والفعل جزئین له ولیس کذلک بل هما اضافتان عارضتان له بالقیاس
الی الصورة فلیس بشیء لانه اذا کان الاضافتان عارضتین له فلا یکون صدورهما الا بتعیین
مختلفتین فاما ان تسلسل لا الی نهایة او تنتهی الی جهتین مقومتین لذاته تعالی فیلزم الترکیب
والتحقیق انه یلزم علی تقدیر القول بارتسام الصور فی ذاته تعالی ان لا یکون الصادر
الاول هو العقل الاول ثم العقل الثانی والفلک الاول الی آخر ما ذکروا کما یجیء بیانه

بیانہ ان شاء اللہ تعالیٰ انہ یجوز علی ہذا التقدیر ان یصدر کل شئی بسیطۃ صورتہ من غیر لزوم صدور
الکثرۃ عن الواحد الحقیقی وایضاً یلزم علی ہذا التقدیر استکمالہ تعالیٰ بالغیر لکون العلم زائداً
علی نفس الذات وکونہ عارضاً فی حد نفسہ عن کمال العلم ویورد الاعتراض علی ہذا المذہب
بوجوہ شتی ذہب الشیخ المقتول الی ان علمہ تعالیٰ بحضور الممکنات عندہ تعالیٰ وانکر العلم
الفعلی المقدم علی الایجاد ویرد علیہ انہ یستلزم ان لا یکون الباری سبحانہ خالقاً بالعنایۃ
والارادۃ وقد التزم والحق ان العالم وما اودع فیہ من الحکم والمصالح اعدل شاہد علی
ان خالقہ حکیم ابدعہ بالعنایۃ والارادۃ وذہب المحقق الطوسی الی ان صور الاشیاء حاصلۃ
فی العقل الاول وہو مع ما فیہ حاضر عندہ تعالیٰ حضور المعلول عند العلۃ وہو مناط العلم
الواجب سبحانہ بالاشیاء ویرد علیہ ورود اظاہراً انہ یلزم ح ان لا یکون العقل الاول
مخلوقاً بالعنایۃ والارادۃ وایضاً یلزم الاستکمال بالغیر کما لا یخفی علی من لہ فہم سلیم ومن
اعتقد ان علم الباری بالاشیاء نفس ذاتہ اعلم ان المتاخرین ذہبوا الی ان لہ تعالیٰ
بالاشیاء علمین الاول العلم المتعلق بہا قبل وجودہا وہو العلم الفعلی السابق علی الایجاد
وہو نفس ذاتہ تعالیٰ ویسمی ہذا العلم بالعلم الاجمالی لانکون المعلومات منکشفۃ اجمالاً بل
لکون مبدء الانکشاف فیہ امراً واحداً بسیطاً والثانی علمہ المتعلق بہا بعد وجودہا وہو علم
حضوری بحضور جمیع الممکنات عندہ تعالیٰ حضور المعلول عند العلۃ وہو علم تفصیلی ومنشاء
الانکشاف فیہ نفس ذوات الاشیاء الحاضرۃ عندہ تعالیٰ وبنوا کیفیۃ ہذا الاجمال بان
حقیقتہ تعالیٰ حقیقۃ بسیطۃ ہی بنفس ذاتہا منشأ لانکشاف الاشیاء کلہا علی سبیل التفصیل فذاتہ بذاتہ
الصورۃ العلمیۃ المتعلقۃ بجمیع الاشیاء فکانہ اجمال ولیس معنی الاجمال ہہنا ما یقال
فی الحد والمحدود وہو کون الصورۃ الواحدۃ منحلۃ الی صور متعددۃ ولا ما یقال فی غیر
ذلک ای عدم تمیز الشئ عند العقل عن جمیع ما عداہ بل معناہ مثل ان یکون بینک
وبین طرفک مناظرۃ فاذا تکلم بکلام طویل خطر ببالک جوابہ ثم تفصلہ شیئاً بعد شئ الی

ان تملأ دستة کاغذ بعضهم مثل العلم الاجمالی بالنواة والشجرة فکما ان النواة مع قشرتها
ینطوی علی جمیع مافی الشجرة ککذ هذا النحو من العلم الاجمالی ینطوی علی العلم التفصیلی والحق
ان هذه التمثیلات لایمکن ان یکون منها شیئا تاما لعلم الواجب سبحانه لان ما حصل عند الناظر
قبل التفصیل لیس الا ملکة الاقتدار علی التفصیل فلا کمال تمیز فیه وذلک لیس فی النواة
شیئ من اجزاء الشجرة نعم فیه قوة لان تصیر شجرة بخلاف ما نحن فیه اذ القوة فی علم الباری
سبحانه محال واورد علیه بوجوه منها ان ذات الباری سبحانه بسیط من کل وجه لیس فیه
شائبة الکثرة اصلا والواحد من حیث هو واحد لایصح ان یکون منشأ لانکشاف الکثرة علی
وجه الامتیاز والانحیاز فمن اعتقد ان علم الباری سبحانه بالاشیاء نفس ذاته فقد اعتقد
نفی العلم بها بالحقیقة والقول بانه یجوز ان یکون الواحد منشأ لانکشاف الکثرة بجهات
متکثرة غیر نافع اذ حینئذ لاتکون الذات الواحدة من حیث هی کذلک منشأ للانکشاف
حقیقة وایضا تلک الجهات اما امور منضمة الی الواجب تعالی او امور منفصلة عن ذاته
او امور منتزعة عنها علی الاول والثانی لایکون ذاته سبحانه منشأ للانکشاف بل یرجع
الی القول بارتسام الصور فی ذاته تعالی کما هو مذهب الشیخ واختاره الخواص او الی
مذهب افلاطن الالهی وعلی الثالث یجری الکلام فی منشئها فالمنشأ اما ذات الواجب
سبحانه فیلزم انتزاع الکثرة عن الواحد من حیث هو واحد او شئ آخر فیجری الکلام
فیه واجیب عنه بان ما ذکرتم انما هو محض لم لایجوز ان تکون الذات الواحدة منشأ
لانتزاع امور متکثرة کما قالوا ان الذات الواحدة الحقة منشأ لانتزاع القدرة والارادة
وغیرهما من الصفات فیجوز ان تکون الذات الواحدة منشأ لانکشاف الکثرة ومنها ان
الممکنات مباینة لذات الواجب سبحانه مباینة تامة فلا وجه لانکشافها بحضور ذات
واحدة بسیطة من کل وجه واجیب بانه یجوز ان یکون لذات الباری خصوصیة مع کل
واحد من الممکنات وبها تنکشف الاشیاء عنده کشفا تفصیلیا وتلک الخصوصیات امور انتزاعیة

بنشأ انتزاعها نفس ذات الواجب تعالی وهذا الجواب فی غایة السخافة قد بینا وجه سخافته
فی حواشینا المعلقة علی حواشی الحواشی الزاهدیة علی الرسالة المقطبیة ومنها انه لو کانت
الممکنات منکشفة عنده تعالی فی مرتبة ذاته لکانت متمیزة ضرورة ان العلم یساوق التمیز
مع انه لا تمیز للمعدوم المحض ومنها انه علی هذا التقدیر یصدق الموجبة القائلة الممکنات
معلومة من دون وجود الموضوع مع ان الموجبة مطلقا یستدعی وجود الموضوع ولقد اجابوا
عن هذه المحاذیر بوجوه سخیفة لیس شیء منها قابلا للتعویل وذکرها فی هذا المقام یوجب
الاطناب والتطویل ونعم ما قال الشیخ فی بعض رسائله انه لیس لی هذا المطلب العالی مطمع
لا سیما فی دار الغرور فلا تتمس من نفسک شأ عجزت الملائکة المقربون والانبیاء والاولیاء
العارفون عن الوصول الیه الا من فضله الله تفضیلا فان اردت لمعة من ذلک فجاهد نفسک
وتفکر فی خلواتک وفرغ زوایا قلبک لیحدث لک حادث نظمئن به **فصل** فی ان الواجب
لذاته عالم بالجزئیات المتغیرة علی وجه کلی لانه یعلم اسبابها علما تاما فوجب ان یعلم لازمها
عنها لذاتها وذلک لان الکل معلول للواجب سبحانه وهو علة للکل وعالم بذاته والعلم التام
بالعلة یستلزم العلم التام بالمعلول فوجب ان یکون الواجب سبحانه عالما بالجزئیات
کما انه عالم للکلیات لکن لا یدرکها ای الجزئیات المتغیرة مع تغیرها والا لکان یدرکها
تارة انها موجودة غیر معدومة وتارة یعلم انها معدومة غیر موجودة یعنی لو کان الواجب
تعالی عالما بالجزئیات المتغیرة لزم تغیر علمه بتغیر الجزئیات واللازم باطل فکذا الملزوم
بیان الملازمة ان زیدا مثلا اذا وجد فی الدار وتعلق علمه بوجوده فی الدار فبعد خروجه عنها
ان بقی العلم الاول یلزم انقلاب العلم جهلا لان زیدا اذا لم یکن موجودا فی الدار وتعلق
علمه تعالی بکونه موجودا فی الدار کان ذلک العلم غیر مطابق وهو الجهل فیلزم التغیر
فی علمه وان لم یبق العلم الاول بعد خروج زید من الدار فیکون لکل منهما ای لکل من وجود
زید وعدمه صورة عقلیة علی حدة وهذه الصور لا تبقی مع الثانیة فیکون واجب الوجود

متغیر الذات بل یعلم الجزئیات المتغیرۃ علی وجہ کلی اورد علیہ بانہم زعموا ان العلم
التام بخصوصیۃ العلۃ یستلزم العلم بخصوصیات معلولاتہا الصادرۃ عنہا بواسطۃ او بغیر واسطۃ
وادعوا انتفاء علمہ بالجزئیات المتغیرۃ من حیث ہی جزئیۃ لاستلزامہ التغیر وہل ہذا الا تناقض
فان الجزئیات المتغیرۃ معلولۃ للواجب سبحانہ کغیرہا فیلزم من قاعدتہم المذکورۃ علمہ
بہا وقد التجؤا لدفعہ الی تخصیص القاعدۃ العقلیۃ بسبب مانع ہو التغیر کما ہو دأب ارباب
العلوم الظنیۃ فانہم یخصون قواعدہم لموانع تمنع اطرادہا وذلک مما لا یستقیم فی العلوم الیقینیۃ
واجیب عنہ بان ہذا افتراء علی الحکماء من جماعۃ من المتاخرین وبناء ذلک اما علی
انہم فہموا من قول الحکماء ان الباری تعالی یعلم الجزئیات علی الوجہ الکلی ان الجزئیات
معلومۃ بطبائعہا الکلیۃ لا بہویاتہا الشخصیۃ واما علی انہم زعموا ان تصور الماہیۃ لا یمنع فرض
الشرکۃ الا بواسطۃ امر مخصص منضم الیہ مسمی بالتشخص وہو امر جزئی لا ماہیۃ کلیۃ فما لم یدرک
ذلک الامر المخصص کان المدرک کلیا وزعموا ان علمہ بالجزئیات علی الوجہ الکلی لاجل
عدم اطلاعہ علی ذلک الامر المخصص واما للاشتباہ الواقع منہم بین العلم والمعلوم بان العلم
اذا کان کلیا غیر متغیر یلزم ان یکون المعلوم ایضا کلیا غیر متغیر فیلزم من ذلک بعکس
النقیض ان المعلوم اذا کان جزئیا زمانیا لم یکن العلم بہ کلیا والواجب اذا کان عالما شخصیا
فی العلم الکلی الغیر الزمانی یلزم ان لا یکون لہ علم بالشخصیات وبذلک یتجہ تکفیرہم بلا ریب
وہم براء عن ہذا الافتراء ت اما عن الاول فلان الشیخ قال فی التعلیقات الاول
یعرف الشخص واحوالہ الشخصیۃ وقتہ ومکانہ الشخصی من اسبابہ ولوازمہ الموجودۃ الیہ الواجبۃ
لہ وہو یعرف کل ذلک من ذاتہ اذ ذاتہ مسبب الاسباب فلا یخفی علیہ شیء من الاشیاء
ولا یغرب عن علمہ مثقال ذرۃ فی الارض ولا فی السماء واما عن الثانی فلان مناط الکلیۃ
والجزئیۃ عندہم نحو الادراک لا التفاوت بین المدرک فہما متشارکان من اختلاف نحوین
من الادراک لان الادراک المخصص عدم ادراک فکل ما یدرک بطریق الاحساس یکون

جزئیاً وکل ما یدرک بطریق التعقل یکون کلیاً سواء کان من مبدء حقاً او باطلاً فهم یثبتون
علمه تعالی بجمیع الامور الممکنة الموجودة ولکن علی وجه لا یمنع الشرکة وکما ان کثیراً من الصفات
التی فی حق غیره کمال فی حقه نقص تعالیه عن صفات المادیات من حیث مادیتها کک
الاحساس والتخییل نقص فی حقه وهم نفوا عنه الاحساس والتخییل لا العلم بشیء من المحسوسات
فلا نتیجة تکفیرهم بهذا القدر واما عن الثالث فلان العلم بالمتغیر لا یلزم ان یکون متغیراً
کما ان العلم بالمحسوس لا یلزم ان یکون احساساً وانت تعلم ان علم الجزئی علی وجه کلی یستلزم
ان لا یعلم خصوصیات الجزئی بل انما یعلم من حیث انه ماهیة متخصصة باوصاف تخص جملتها
بواحد جزئی وان لم یمنع نفس تصورها عن وقوع الشرکة ولا یخفی انه یستلزم جهل الجزئی
من بعض الوجوه تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً وسنا قضته لما ذهبوا الیه من ان
الکل معلول للواجب العالم بذاته والعلم التام بخصوصیة العلة یستلزم العلم التام بخصوصیة
المعلول ظاهر واعلم ان المصنف مثل العلم الجزئی علی الوجه الکلی بقوله کما تعلم الکسوف الجزئی
بعینه بانک تقول فیه انه کسوف یکون بعد حرکة کوکب کذا کالقمر مثلاً من موضع کذا شمالیا
ای حال کونه واقعاً فی ناحیة القطب الشمالی بصفة کذا مثل کونه فی عقدة الراس والذنب
وبکذا الی جمیع العوارض الکلیة مثل انه واقع فی ساعة کذا بعد مدة کذا الکنک ما علمته جزئیاً
لان ما علمته لا یمنع الحمل علی کثیرین لان ما علمته متصفة بصفات کلیة والمتصف بصفات
کلیة وان کان منحصراً فی شخص واحد لکنه لا یمنع الشرکة بین کثیرین بمجرد تصوره قال الشیخ
فی التعلیقات هذا الکسوف الذی یکون بهذه الاسباب وان کان شخصیاً فانه قد یتصور
کلیاً من جهة اسبابه فیکون نوعاً مجموعاً فی شخصه فالعلم المستند الیه لا یتغیر وهذا العلم الکلی
غیر کاف للعلم بوجود ذلک الکسوف المشخص فی ذلک الوقت، ما لم ینضم الیه المشاهدة
والتخییل فلا یجوز ان یحکم فی هذا الآن بوجود هذا الکسوف اولا بوجوده الا ان تعرف جزئیات
الحرکات بالمشاهدة الحسیة ولما لم یکن الحاصل فی علم الله تعالی سوی ما ذکرنا لم یعلم الجزئیات

الا علی وجہ کلی غیر متغیر فصل فی ان الواجب مرید للاشیاء وجوادا اما ارادتہ
فلان کل ما ہو معلوم عند المبدء وہو خیر غیر مناف لماہیتہ فائض من ذات المبدء
وکمالہ المقتضی لفیضانہ فذلک الشیء مرضی لہ ہذا ہو الارادۃ تقریرہ ان ارادۃ اللہ تعالے
عند الحکما عین علمہ بانہ کیف ینبغی ان یکون نظام الوجود حتی یکون علی الوجہ الاکمل ویسمونہ
بالعنایۃ فان العنایۃ عندہم علی ما قال الشیخ فی الاشارات ہی احاطۃ علم الاول بالکل
وبما یجب ان یکون علیہ الکل حتی یکون علی احسن النظام وبان ذلک واجب عنہ وعن
احاطتہ بہ فیکون الوجود وفق المعلوم علی احسن النظام من غیر ابتعاث قصد وطلب
من الاول الحق فعلم الاول بکیفیۃ الصواب فی ترتیب وجود الکل منبع لفیضان الخیر
فی الکل ولما کان علمہ تعالے فعلیا وعلمہ بالخیریات انما ہو علی وجہ کلی فاذا علم ذاتہ وعلم
نظام الخیر الموجود انہ کیف یکون فذلک النظام یکون لامحالۃ کائنا مستفیضا بنفسہ
علی ان علمہ فعلی وہو خیر غیر مناف لذات المبدء الاول فعلمہ تعالی بفیضان نظام الخیر
عنہ وانہ غیر مناف لذاتہ ہو ارادتہ لذلک ورضاہ وہی الارادۃ الازلیۃ التی ہی سبب
للکفایۃ الاجابیۃ واما جودہ قال الشیخ فی الاشارات التعرف ما الجود والجود ہو افادۃ ما ینبغی
لا لعوض فلعل من یہب لسکین لمن لا ینبغی لہ لیس بجواد فلعل من یہب لیستعیض معاملا
قلیس بجواد ولیس العوض کلہ عینا بل وغیرہ حتی الثناء والمدح والتخلص من المذمۃ والتوصل
الے ان یکون علی الاحسن او علی ما ینبغی فمن جاد لیشرف او لیحمد او لیحسن بہ بفعل فہو مستعیض
غیر جواد واعترض علیہ الامام بوجوہ منہا ان القصد الی ایصال الفائدۃ الی الغیر
لو لم یکن معتبرا فی الجود لوجب ان یقال للحجر الذی سقط من سقف ووقع علی راس عدو
انسان فمات ذلک العدو انہ جواد مطلق لحصول ما ینبغی عنہ لا لعوض واجاب عنہ المحقق الطوسی
بان الجواد انما یکون من یصدر عنہ الجود بالذات لا بالعرض وہہنا ما ینبغی لم یصدر عن الحجر
بالذات لان الحاصل منہ بالذات ہو حرکتہ الطبیعیۃ وہی استفادۃ کمال منہ لنفسہ لا ایصال

کجائی لغیرہ وانما وقع علی راس انسان اتفاقا والاتفاقی یکون بالعرض ثم ان الوقوع
علی الراس لایقتضی الموت بالذات بل یقتضی اختلال اوضاع الاعضاء والموت بسبب
آخر یقتضیہ بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضی لموت عدو انسان لایکون مقتضیاً
لوصول فائدۃ الی ذلک الانسان بالذات بل بالعرض ومنہا ان الدواء المصلح للبدن
او المزیل للمرض یفید صحۃ البدن وازالۃ المرض ولاریب ان صحۃ البدن وازالۃ
المرض مما ینبغی فہو افادۃ ما ینبغی بلا عوض فیلزم کون الدواء جواداً واجاب عنہ المحقق الطوسی
بان الدواء لایفید بالذات الا کیفیۃ فی البدن ملایمۃ او مضادۃ للمرض ثم انہا توجب الصحۃ
وازالۃ المرض وکذا حال سائر الفاعلات الطبیعیۃ فان کل فاعل طبعی یفعل شیئاً وذلک
الفعل کمال لہ بالذات ولغیرہ بالعرض واورد علیہ المحاکم بانہ یہب ان افادۃ الدواء
بالقیاس الی الصحۃ وازالۃ المرض لیست افادۃ اولیۃ الا انہ یفید بالذات تلک الکیفیۃ
الملایمۃ للطبیعۃ او المضادۃ للمرض وہی امر موثر مرغوب فیہ فوجب ان یکون جواداً
بالنسبۃ الی تلک الصفۃ الحادثۃ فی البدن ثم قال والحق ان القصد معتبر فی مفہوم الجود
وان سلم انہ لایعتبر القصد فی مفہوم الجود فلا اقل من اعتبار الشعور بما یفید ہو خ النقض
اصلا فنقول الواجب لذاتہ اما ان یفعل بقصد او شوق الی کمال او یفعل لانہ نظام الخیر
فی الوجود فیوجد الاشیاء علی ما ینبغی لا لعوض وشوق والاول محال لما بینا ان واجب الوجود
لیس لہ حالۃ منتظرۃ والقسم الثانی حق فہو الجواد یعنی ان صدور الممکنات عن الواجب
جل مجدہ لایمکن ان یکون علی سبیل قصد وشوق الی کمال والا لزم کونہ مستکملا بالغیر
وہو محال واذا لم یکن فعلہ لقصد وشوق کمال فیکون صدور الکل عنہ بمحض عنایتہ علی
مخلوقاتہ وہی عبارۃ عن تمثل نظام جمیع الموجودات من الازل الی الابد فی علمہ تعالی
مع الاوقات المرتبۃ الغیر المتناہیۃ التی یجب ویلیق ان یقع کل موجود منہا فی واحد
من تلک الاوقات وہو لازم لذاتہ لایتصور تخلفہ ویقتضی افاضۃ ذلک النظام علی ذلک

الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا وبهذا ظهر انه تعالى موجب بالذات
لا بمعنى ان فاعليته تعالى كفاعلية المجبورين من قوى الطبائع الجسمانية كاحراق النار
واشراق الشمس بل على معنى انه تام فى الفاعلية فيجب عنه ما تم استعداده للوجود
من غير انبعاث قصد وطلب مع علمه بالمعلول وصدوره عنه فهو الجواد الحق والفياض
المطلق ثم انه لما ثبت عندهم ان ارادته تعالى عبارة عن علمه بالنظام الاكمل الذى
سموه بالعناية قالوا القضاء عبارة عن علمه الازلى وعنايته المقتضية لنظام الموجودات
على ترتيب خاص باحسن ما يمكن ايجاده اذ لو امكن احسن منه ولم يعلمه لم يكن علمه محيطا
بجميع الكليات والجزئيات وان علمه ولم يفعل لم يكن جوده شاملا لجميع الممكنات والقدر
عبارة عن تعلق تلك العناية بالاشياء فى اوقات حصولها ثم قالوا ان دخول الشر
فى القضاء الالهى بالعرض لا بالذات لان الشئ اما خير محض او الخير غالب عليه او الخير
والشر فيه متساويان او الشر غالب عليه او شر محض والاول والثانى منتفيان اما تحقق
الاول فظاهر لان العناية الازلية والحكمة الالهية التى هى منبع الخير والجود يقتضى حصوله
كالعقول والافلاك الغير المتغيرة واما الثانى فالحكمة تقتضى وجودها ايضا لان ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل لا يليق بالحكيم ضرورة ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
واما الاقسام الباقية فغير متحققة اذ الحكمة لا تقتضى وجودها فظهر ان الخير مراد لذاته والشر
مكروه لذاته مراد بالعرض اذ لا يمكن تنزيه ما فى هذا العالم عن الشرور بالكلية الفصل الثالث
فى الملائكة وهى العقول المجردة باصطلاح الفلسفة وهى تشتمل على اربعة فصول الفصل
الاول فى اثبات العقل برهانه ان الصادر عن المبدء الاول انما هو الواحد لانه بسيط
لا كثرة فيه بوجه من الوجوه والبسيط لا يصدر عنه الا واحد كما مر وذلك الواحد اما ان يكون
هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا تفصيله ان الممكن اما جوهر او عرض والجوهر ان
كان حالا فى جوهر آخر فصورة وان كان محلا له فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم والا فان

کان متعلقاً بالجسم تعلق التدبیر والتصرف فنفس والا فعقل فالواحد الصادر
عن المبدء الاول اما ان یکون ہیولی او صورۃ او جسماً او عرضاً او نفساً او عقلاً والمتاخر
للجسم لان کونہ کثیراً ظاہر جداً لا جائز ان یکون الصادر عن المبدء الاول ہی الہیولی
لانہا لا تقوم بالفعل بدون الصورۃ ولو کانت ہی المعلول الاول لکانت متقدمۃ بالوجود
علی الصورۃ وہو ممنوع لان الصورۃ شریکۃ لعلۃ الہیولی وایضاً المعلول الاول یجب
ان یکون علۃ ومؤثراً فیما بعدہ والمادۃ لیس لہا صلاحیۃ التاثیر بل من شانہا القبول
فقط ولا جائز ان یکون صورۃ لانہا لا تتقدم بالعلیۃ علی الہیولی لما مر من ان کونہا علۃ
فاعلیۃ موقوفۃ علی تشخصہا لانہا لا یتصور کونہا فاعلۃ لوجود شیٔ فی الخارج الا بعد کونہا
موجودۃ فیہ ولا وجود فی الخارج الا للمشخصات وتشخصہا موقوف علی المادۃ لما تقرر
ان المادۃ علۃ قابلیۃ لتشخص الصورۃ فلو کان المعلول الاول ہی الصورۃ لزم تقدمہا
بالتشخص علی المادۃ لکونہا فاعلۃ لہا ولا یجوز ان یکون عرضاً لاستحالۃ وجودہ قبل وجود الجوہر
ضرورۃ ان العرض مشروط فی وجودہ بالجوہر فلو کان معلولاً اول لکان علۃ او شرطاً
لوجود الجوہر فیلزم الدور ولا جائز ان یکون نفساً والا لکان فاعلاً قبل وجود الجسم
وہو محال اذ النفس ہی التی تفعل بواسطۃ الاجسام یعنی ان فعل النفس یحتاج الی الآلۃ
المحتاجۃ الی المادۃ فلو کان المعلول الاول ہی النفس لکانت سابقۃ فی تاثیرہا علی المادۃ
ضرورۃ کون المادۃ معلولاً لہا بواسطۃ او بلا واسطۃ فتعین ان یکون المعلول الاول
عقلاً وہو المطلوب اورد علیہ بوجوہ منہا انا لا نسلم ان الواجب واحد من جمیع الجہات
بل لہ جہات اعتباریۃ کالسلوب والاضافات ویجوز ان یکون تلک الجہات
شروطاً للتاثیر فیتعدد آثارہ کما انہم جعلوا الامور الاعتباریۃ منشأ لصدور الکثرۃ
عن الواحد فی المعلول الاول کما یجاوزہ ووجودہ واذا جاز ذلک فالمبدء الاول فیہ
من السلوب والاضافات ما لا تحصی فلم لا یجوز ان یکون مبدءاً للکثیر بجہاتہا اجاب عنہ

عنه المحقق الطوسی بان السلب والاضافة لایکونان الا بعد ثبوت الغیر ضرورة ثبوت ما
السلب مسلوباً والاضافة منسوباً فلو توقف ثبوت الغیر علی السلب والاضافة لزم الدور
وفیه نظر لانه ان اراد ان الحکم السلبی یعقل الاضافة لایکون الا بعد ثبوت المسلوب
والمنسوب فی الذهن فهو مسلم ولکن لانسلم انه لو توقف ثبوت الغیر علی السلب او الاضافة
لزم الدور لان المفروض توقف ثبوت الغیر فی الخارج علی نفس السلب والاضافة
وظاهر انه لایلزم من توقف تعلقها علی ثبوت الغیر فی الذهن دور وان اراد ان نفس
السلب ونفس الاضافة یتوقفان علی ثبوت المسلوب والمنسوب فهذا وان سلم فی الاضافة
لکنه غیر مسلم فی السلب فان انتفاء الشیء عن الشیء لایتوقف علی ثبوت المسلوب عنه
لا فی الخارج ولا فی الذهن فکیف یتوقف علی ثبوت المسلوب ضرورة ان صدق السالبة
لایتوقف علی وجود الموضوع ومنها انا لانسلم ان النفس لاتؤثر الا بآلة جسمانیة بل قد تؤثر
بدونها وبعض خوارق العادة کالمعجزة والکرامة والسحر من هذا القبیل علی ما صرحوا به
فان قیل فتکون مستغنیة عن المادة فی الذات والفعل قلنا نعنی بالعقل الا هذا القدر
العقل هو الجوهر المستغنی فی ذاته وفی جمیع افعاله والمحتاج الی المادة فی بعض افعاله لایکون
عقلاً بل نفساً فلم لایجوز ان یکون المصادر الاول هی النفس ویکون ایجادها فی اول الامر
بدون الآلة واجیب عنه بان النفس من حیث کونها نفساً لاتخلو عن نقص وقوة والالم تکن
متعلقة ببدن خاص یکون موضوعاً لتصرفاتها وافعالها وان لم یکن موضوعاً لوجودها
فما دامت القوة باقیة فیها لابد وان یکون تعلقها بالبدن باقیاً حتی انه اذا کملت
من جمیع الوجوه الممکنة لها وصارت عقلاً محضاً لم یکن ان یسمی لها ما یحقق جوهرها ویخرجها
عن الاستقلال بوجودها والاکتفاء بذاتها فی تاثیراتها اذ السنوح واللحوق من خواص
المادیات وفی عالم الملکوت لایکون تجدد وآفة اوضعف اوکلال اذ کل ما انخرط فی
سلک الملکوتیین لایخط عن تلک المرتبة ونفوس الانبیاء والاولیاء وان کانت فی غایة

الاتصال المتصور فی حق النفوس مادامت کونها نفوسا بعالم القدرة والعظمة والجلال
وبحسب ذلک الاتصال صدرت عنهم الآثار العجیبة والاحوال الغریبة لکن لم تخل
تلک النفوس القدسیة عن شائبة تعلق بالاجرام وعن نسبة ما وضعیة لابد انهم
بالقیاس الی ما یؤثرون فیه ولو کانوا متصلین بذلک العالم اتصالا کلیا بلا شائبة
تعلق بعالم الوهم والخیال والشبح والمثال التی لاتحقق لها الا بالمادة والاجسام لکانوا
متساوی النسبة فی التاثیر الی جمیع الاشخاص والاوضاع والامکنة والازمنة
ولا یحس نفوسهم بالاختصاص فی تعلقها ببدن مخصوص دون غیره والحاصل ان اول ما یصدر
عن الواجب تعالی یجب ان یکون امرا واحدا بالعدد فعل فی الوجود ولتاثیر وغیر الجوهر
العقلی لایکون کذلک لانتفاء الوحدة عن الجسم والفعلیة عن الهیولی واستقلال الوجود
بحسب الماهیة عن العرض وبحسب التشخص عن الصورة واستقلال التاثیر عن النفس لکونها
جسمانیة الفعل وان کانت مجردة الوجود فهذه الجواهر الاربعة متباینة عن المبدء الاعلی
فرادی وازدواجا وعن دخولها فی دین الوجود افواجا لقصورها ولنقصها عن استحقاق
التقدم والسبق علی غیرها فضلا عن العرض الواجب التاخر عن الکل **فصل فی اثبات**
نشرة العقول وبرهانه ان الموثر بلا واسطة فی الافلاک اما ان یکون عقلا واحدا او فلکا
واحدا وکون الافلاک المتکثرة موثرة بان یکون بعضها موثرا فی بعض ایضا داخل
فی هذا الشق کما لایخفی او عقولا متکثرة لاجائز ان یکون عقلا واحدا لاستحالة صدور
جمیع الافلاک عن عقل واحد لما بینا ان الواحد لایصدر عنه الا الواحد ولاسبیل الی الثانی
لان الفلک لوکان علة لفلک آخر فاما ان یکون الحاوی علة لوجود المحوی او علی العکس
لاسبیل الی الثانی لانه ای المحوی اخس من الحاوی والحاوی اشرف من المحوی
لانه ابعد عما من شانه ان یتغیر ویفسد واصغر والاصغر اقوی واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة
والمقدار علی مثلیه مع زیادة والاخس الاصغر استحال ان یکون سببا للاشرف الاعظم قال الامام الرازی

التلفظ بالشرف والخسة خطابة والعجب من الشيخ كيف يستجيز امثال هذه المجادلة
مع انه هو الذي يقول في تحقيق الشفاء اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف
فاعلم انه غلط وذكر في المباحث ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا شريفا
وهذا خسيسا انما ذلك من فن الخطابة واجاب عنه المحقق الطوسي بانه اذا استند سببان
احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان السبب الاتم اتم وجودا من السبب
الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته
وهذا موضع علي له نظائر كثيرة ولا يجوز ان يكون الحادي علة لوجود المحوي لانه لو كان كذلك كان
الحادي بوجوده ووجوبه متقدما على وجود المحوي ووجوبه بوجوب المحوي متاخرا عن وجوبه
وجود الحادي لان وجوب وجود المعلول متاخر عن وجوب وجود العلة واذا كان كذلك فاذا
اعتبر وجود الحادي لم يكن للمحوي في مرتبة وجوده وجود ووجوب بل امكان لان وجود المحوي
لم يجب بعد فعدم المحوي مع وجود الحادي اي في مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته بل يكون
ممكنا والا لكان وجوده اي المحوي معه اي مع وجود الحادي لا متاخرا عنه هف لانه
فرض متاخرا عنه واذا كان عدم المحوي مع وجود الحادي ممكنا كان الخلاء ممكنا لذاته هف
وذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء داخل الحادي متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر لانه اذا تحقق الخلاء في داخله تحقق عدم المحوي واذا وجد المحوي في داخله
انتفى الخلاء ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا ولا يجوز الانفكاك بينهما فاذا
كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا غير واجب فيكون الخلاء ممكنا في
مرتبة وجود الحادي كما ان عدم المحوي ممكن في مرتبة مع ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدم
الخلاء واجبا لذاته فلا يكون في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف واورد
عليه اولا بان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا لغيره
فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن ارتفاع احدهما دون الآخر

والشيئان باللذان يمكن ارتفاع احدهما مع عدم امكان ارتفاع الآخر يمكن الانفكاك
بينهما فلا يكونان متلازمين واجاب المحقق الطوسي بان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه
ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده
والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفي
وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء ومحصله على ما قيل انه ليس معنى
الممتنع لذاته ان ههنا ذاتا يقتضي العدم بل معناه شيء يتصوره العقل عنوانا لامر باطل الذات
ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر عن غيره وان كان الحكم بعدمه لاجل وسط في الحكم
لا في نفس ثبوت المحكوم به بخلاف الممتنع بالغير فان مجرد ماهيته المعقولية ليست محكومة عليها
بالعدم بوسط او بغير وسط بل بسبب الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان ههنا
ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته
فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا باعتبار وجود الغير وعدمه ومع اعتبار العلة وجودا
وعدما يصير واجبا او ممتنعا واذا ثبت هذا فاعلم ان التلازم بين المحوي ونفي الخلاء ليس
باعتبار حقيقة المحوي من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملاء داخل الحاوي وبهذا الاعتبار
وجوده واجب مع وجود الحاوي لا به كما وجب تحقق نفي الخلاء بذاته لا به وبهذا لا ينافي وجوده
بغير الحاوي بل يوكده ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي ولا ينافي ايضا وجوب نفي
الخلاء داخله لا به بل بالذات واما اذا تصور احد التلازم بين نفي الخلاء ووجود المحوي باعتبار
كونه معلولا للحاوي فقد جعل وجود المحوي في هذا الفرض مما يمكن ان يتصور معه وجود الخلاء
وثانيا بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوي
في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فان
المحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء لا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا تحقق
التلازم بينهما واجيب بان التلازم ليس الا بين وجود الخلاء وعدم المحوي المقيد بكونه

داخل الحاوی مع قطع النظر عن خصوص کونہ ہذا المحوی المعین وکذا بین وجود المحوی
وعدم الخلاء باعتبار کونہ جسماً محاطاً بالحاوی ای جسم کان سواء کان معلولاً للحاوی اولا
لکن مع فرض کون الحاوی علۃ یکون جمیع ما فرض محویاً مشترکاً مع ہذا المحوی المعین فی
کونہ معلولا للحاوی ومحاطاً بہ فح یکون عدم المحوی من حیث کونہ معلولاً للحاوی وکون
العدم داخل الحاوی متلازمین واما التلازم بین وجود المحوی المعین وعدم الخلاء مطلقاً
ووجود الخلاء مطلقاً وعدم المحوی المعین فلا یعیبہ احد وقد تقرر بانہ لو کان الحاوی علۃ للمحوی
لزم ان یکون عدم الخلاء ممکناً والتالی باطل وجہ الملازمۃ ان الحاوی یکون متقدماً
بالذات علی المحوی والمحوی مع عدم الخلاء والمتقدم علی الشیٔ متقدم علی ما معہ فیکون عدم
الخلاء متاخراً عن الحاوی والمتاخر عن الشیٔ موقوف علی ذلک الشیٔ وکل موقوف علی الشیٔ
ممکن لذاتہ فیکون عدم الخلاء ممکناً وہو محال واورد علیہ بانہ یلزم علی ہذا ان لا یکون المحوی
معلولاً لعلۃ اصلا اذ لو کان معلولاً لعلۃ لکانت ہی متقدمۃ علیہ وہو مع عدم الخلاء فیکون
الخلاء ممکناً واجیب بانہ لیس عدم الخلاء مع وجود نفس المحوی بل انما ہو مع المحوی من حیث
انہ محوی عند وجود الحاوی ولو کان المحوی معلولاً للحاوی لکان وجودہ بما ہو محوی متاخراً
عنہ وہو مع عدم الخلاء فیلزم ما الزم وعلی تقدیر کونہ معلولاً لعلۃ اخری لا یلزم ان یکون
وجودہ متاخراً عن الحاوی اذ وجود الحاوی لا مدخل لہ فی وجود المحوی فلا یکون معہ عدم
الخلاء والصواب ان یقرر بانہ لو کان الحاوی علۃ للمحوی لکان المحوی معدوماً فی مرتبۃ
وجود الحاوی ضرورۃ ان المعلول لا یمکن ان یوجد فی مرتبۃ ذات العلۃ ووجود الحاوی
بدون المحوی ہو الخلاء فیلزم الخلاء فی مرتبۃ ذات الحاوی فتامل فظہر ان المؤثر فی الافلاک
عقول متکثرۃ وذلک لان المؤثر فی الافلاک لو لم تکن عقولاً متکثرۃ فاما ان یکون المؤثر
فیہا عقلاً واحداً وہو محال لما عرفت او واجباً فیلزم صدور الکثیر عنہ او یکون غیرہما
فلا یخلو اما ان یکون جسماً او عرضاً او نفساً وعلی کل تقدیر یلزم تقدم الشیٔ علی نفسہ

واما علی الاول والثانی فظاهر واما علی الثالث فلان فعل النفس مشروط بالجسم فیلزم
ایضا تقدم الشیء علی نفسه بمرتبة او بمراتب واعلم ان المشهور فی الاستدلال علی کون
العقول متکثرة ان حرکة الفلک ارادیة کما سبق وکل حرکة ارادیة ففی لغرض والغرض
المحرک له لایخلو اما ان یکون حسیا او عقلیا لایجوز ان یکون الغرض المحرک للفلک حسیا
لان کل غرض حسی فالداعی الیه اما جذب ملائم او دفع منافر فیکون الداعی لهذا التحریک
اما شهوانیا او غضبیا وهما محالان علی الفلک لانهما یختصان بالجسم الذی ینفعل
ویتغیر من حالة ملایمة الی غیر ملایمة ولایجوز علی الفلک التغیر من حال الی حال
لکسلانه بسیط متشابه الاحوال فیکون الغرض امرا عقلیا وذلک الامر اما ان یمکن
حصوله بالحرکة او یمتنع والثانی باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلی یستحیل الی
شیء محال ولان طلب المحال لایدوم ابد الدهر اذ لابد من الیاس عن حصول ما هذا شانه
فتقف الحرکة ولاتستمر وهو ممنوع اذ الحرکات الفلکیة یجب دوامها وعلی الاول لابد ان
یکون الغرض نیل شبه ذات او شبه صفة اذ لو کان المطلوب نیل الذات او الصفة
یلزم اما انقطاع الحرکة او طلب المحال فیکون المطلوب نیل شبه الذات او الصفة فاما
ان یکون المطلوب نیل الشبه المستقرای شیئا واحدا باقیا دائما فیلزم اما انقطاع الزمان
او طلب المحال او یکون المطلوب نیل الشبه الغیر المستقرای شیئا بعد شیء بحیث یقتضی
شیء وحصول شیء آخر ولایخ اما ان یتحفظ نوعه بتعاقب الافراد او لایتحفظ والثانی
باطل والا لزم وقوف الفلک فالمطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غیر متناهیة
وهذه المشابهات الغیر المتناهیة مع المشبه به انما هو فی صفات کمال غیر متناهیة ولایجوز
ان یکون المشبه به واجبا والا لکان التشبه فی جمیع السماویات واحدا لان المطلوب
متی کان واحدا کان الطلب واحدا ولیس کذلک لان حرکة الافلاک تتخالفة فی الجهة
والسرعة والبطوء ولان یکون جرما فلکیا او نفسا فلکیة وهذا ظاهر ولا عقلا واحدا لما سبق

فیکون اشتبہ بہ عقولا متکثرۃ فیشتبہ بہا النفوس الفلکیۃ لا بمعنی ان النفوس الفلکیۃ
تخرج الی جمیع کمالاتہا بالفعل فی وقت ما والا لکان الفلک عقلا مجردا بل بمعنی
انہا یقصد بالتشبہ اخراج کمالاتہا من القوۃ الی الفعل ولکنہا لا تخرج جمیعہا الی الفعل
دفعۃ والحاصل ان اختلاف حرکات الافلاک انما ہو بجہۃ اختلاف الاغراض التی ہی
التشبیہات واختلاف التشبیہات یدل علی اختلاف المشبہ بہ فیکون لکل فلک عقل وہہنا
وجوہ من الکلام ذکرناہا ایرادہا لا یلیق بہذا المختصر ہدایۃ لازالۃ ما یتوہم ان الحاوی
ای الفلک المحیط للکل وسبب المحوی ای العقل الثانی معا فی مرتبۃ الابداع
لکونہما معلولی علۃ واحدۃ اعنی العقل الاول والعقل الثانی متقدم علی المحوی لکونہ
علۃ لہ ومامع المتقدم متقدم فیلزم کون الحاوی متقدما علی المحوی وجہ الدفع ان الحاوی
وہو الفلک الاعظم وسبب المحوی وہو العقل الثانی معا مع ان السبب للمحوی
وہو العقل الثانی متقدم علی المحوی لان العلۃ لا بد ان تکون متقدمۃ علی المعلول والحاوی
لیس بمتقدم علیہ کما مر لان سبب الشیء متقدم علی ذلک الشیء بالعلیۃ ومامع المتقدم
بالعلیۃ لا یجب ان یکون متقدما بالعلیۃ بل یجب ان لا یکون متقدما بالعلیۃ والا لزم
اجتماع العلتین المستقلتین علی معلول واحد شخصی اعلم انہ قال الامام الرازی انہم قالوا
مامع المتاخر یجب ان یکون متاخرا ومامع المتقدم لا یجب ان یکون متقدما والفرق مشکل
واجاب عنہ المحقق الطوسی بان المعیۃ تطلق علی المتلازمین الذین احدہما یتعلق بالآخر
اما من حیث التصور او من حیث الوجود کالجسمیۃ المتناہیۃ والتشکل فی الوجود وکالجسم
المستقیم الحرکۃ والجہۃ التی یتحرک فیہا ذلک الجسم ایضا فی الوجود ووجود الملاء ونفی الخلاء
علی تقدیر کون نفی الخلاء امرا مغایرا لہ فی التصور وقد یطلق علی المتصاحبین بالاتفاق
کمعلولین اتفق انہما صدرا عن علۃ واحدۃ بحسب امرین او اعتبارین ولا یکون لاحدہما
بالآخر تعلق غیر ذلک کالفلک والعقل المذکورین لا شک ان وقوع اسم المع فی الموضعین

لیس بمعنی واحد فلعل الفرق ہو تلک المباینۃ المعنویۃ ویحصل ہذا الکلام التفرقۃ
بین وجوب تاخر مامع المتاخر وعدم وجوب تقدم مامع المتقدم بان المراد بالمعیۃ فی
قولہم مامع المتاخر متاخر المعیۃ التلازمیۃ فان المتلازمین اذا کان احدہما متاخراً
عن ثالثٍ او متقدماً علیہ کان الآخر کذلک وفی قولہم مامع المتقدم لیس متقدماً المعیۃ
الاتفاقیۃ فان المتصاحبین اتفاقاً اذا کان احدہما متقدماً علی ثالثٍ او متاخراً
عنہ لایجب ان یکون الآخر کذلک وہذا الکلام مع مافیہ من السخافۃ بوجوہ شتی کما بیناہ
فی شرح الہدیۃ السعیدیۃ غیر نافع لما ہو بصددہ لانہ اذا وجب العقل الاول من علۃ
فہو مصداق بجمیع اعتباراتہ وحیثیاتہ فالحیثیۃ التی صدر بہا العقل الثانی والتی صدر بہا
الفلک الاول کلاہما ضروریان فاذا تحقق الفلک الاول تحقق العقل الاول واذا تحقق
العقل الاول تحقق جمیع اعتباراتہ فیتحقق باعتبار علیتہ للعقل الثانی والفلک الاول
فیلزم التلازم بین الفلک الاول والعقل الثانی فیکونان معین متلازمین فیلزم
تقدم الفلک الاول علی الفلک الثانی لکونہ مع علۃ الفلک الثانی معیۃ تلازمیۃ
وقال بعضہم الوجہ فی ذلک ان المعیۃ فی الوجود بحسب الذات انما تتحقق بین معلولی
علۃ واحدۃ او العلۃ المتقدمۃ علی احدہما تتقدم علی الآخر ایضاً لاشتراکہما فی کونہما
معلولاً لہا متاخراً عنہا واما المعلول المتاخر عن احدہما بالذات فلا یتاخر عن الآخر
کذلک لعدم کونہ معلولاً لہما وفیہ انہ ان کان المراد بالعلۃ فی معنی المعیۃ العلۃ التامۃ
فالمعیۃ بالذات عبارۃ عن کون الشیئین معلولی علۃ واحدۃ والمعیۃ بہذا المعنی غیر
متحققۃ لاستحالۃ کون الشیئین معلولی علۃ واحدۃ وان کان المراد اعم من التامۃ والناقصۃ
فتاخر مامع المتاخر غیر لازم لان المعلولین لعلۃ واحدۃ ناقصۃ یجوز ان یکون لہما
علل نواقص اخر ولکن ما یکون من ہذہ العلل علۃ لاحدہما لایکون علۃ للآخر فیجوز تاخر
احد المعلولین الذین ہما معان بالذات عن واحد من العلل ولایکون المع الآخر متاخراً

عنهما لعدم كونهما علة له فنقول هذا آية لدفع مايظن من ان كلا من الخلاء والملاء ممكن فيلزم امكان الخلاء بجواز عدم الملاء مع عدم الخلاء وتقرير الدفع ان الخلاء والملاء كل واحد منهما ممكن لذاته ولكن ذلك لايقتضي الخلاء لان الخلاء لايلزم من ذلك وانما يلزم الخلاء من وجود الخلاء وعدم الملاء وذلك غير لازم وانما يلزم لو كان الخلاء علة للملاء فيلزم من عدم الملاء في مرتبة وجود الخلاء امكان الخلاء وليس كذلك كما عرفت **فصل** في ازلية العقول وابديتها الازلي المطلق على معان احدها مالايكون مسبوقا بعلة وزمان وثانيها مايكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي وثالثها مالايكون وجوده مسبوقا بمادة ومدة والمعنى الاول لايتحقق الا في الواجب تعالى والمعنى الثاني لايتحقق في المجردات مطلقا لعدم اتصاف المجردات بالوقوع في افق الزمان والتغير فهي ازلية بالمعنى الثالث اما كونها ازلية بهذا المعنى فلوجوه احدها ان واجب الوجود مستجمع بجملة مالابد منه في تاثيره في معلوله والا لكان له حالة منتظرة هف والعقول ايضا مستلزمة لجملة مالابد منه في تاثير بعضها في بعض لان مايكون لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء منها حادثا وكل حادث مسبوق بالمادة بالمعنى المذكور كما مر فتكون هي مادية هف لانه قد ثبت انها مجردة ويلزم من هذا ازليتها لان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء منها لانعدم امر من الامور المعتبرة في وجودها فيكون البارء عز اسمه وشيء من العقول قابلا للتغير والحوادث هف ومما ينبغي ان يعلم ان العقول جامدة لكما لاتها وانها غير قابلة للكون والفساد وان كل واحد منها نوعة منحصر في شخصه اما الاول فلانه ليس لها كمال منتظر اي كل مايليق بها فهو حاصل لها بالفعل وليس شيء منه بالقوة ومالبس حاصلا لها فهو غير ممكن لها اذ لو كان ممكنا لها وكان لها كمال بالقوة لم يلزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لان كل حادث فهو مسبوق بمادة تتجدد

استعدادها بالحركات الفلكية السرمدية ولا يتصور ذلك الا في مادي هو تحت
الزمان والعقول برية عنه واما الثاني فلان ذلك يخلع صورة ويلبس صورة اخرى
مكانها فيلزم تركبها من المادة والصورة لان كل كائن مادي واما الثالث
فلانه لو لم يكن كل واحد منها نوعا منحصرا في شخصه لكانت مادية لان تكثر الاشخاص
من نوع واحد لا يكون الا بالمادة وما يتكثفها وتفصيله ان التشخص لا بد له من علة وعلته
اما الماهية التي تعرض لها التشخص او ما يلزمها فيجب ان يكون نوعه منحصرا في شخص لان
مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف او ما يغايرهما وذلك المغاير لا يجوز ان يكون مباينا
لذلك الشخص لان نسبة ذلك المباين الى ذلك الشخص كنسبته الى شخص آخر
فلا يمكن ان يكون علة لتشخص ذلك الشخص دون غيره فاما ان يكون حالا في الماهية
او محلا لها لا سبيل الى الاول لان الحال متسبوق بالمحل وعلة التشخص يستحيل تاخرها
عنه وعلى الثاني يجوز تعدد افرادها لتعدد محالها القابلة لها اما بالذات كتعدد الانواع
واما بسبب اعراض تكتنفها كتعدد اشخاص نوع واحد فما لا يكون في مادة ومحل كالمجردات
يجب ان يكون انواعها منحصرة في اشخاصها ولا يجوز تعدد افرادها واما النفس فانما
تعددت افرادها لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف كما سبق **فصل** في كيفية
توسط العقول بين الباري تعالى وبين العالم الجسماني قد قرن واجب الوجود
واحدا لا كثرة في حقيقته اصلا ومعلوله الاول هو العقل المحض الذي ليس فيه قوة واستعداد
وتغير اصلا والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثرة لتركبها من الهيولى والصورة
فيكون في مبادئها التي تتوسط بينها وبين الواجب تعالى كثرة لما بينا ان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد والعقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم يجب ان يكون فيه كثرة
حتى يمكن صدور الكثرة عنه فتلك الكثرة لا يمكن ان تكون مستفادة من الباري تعالى
والا لزم صدور الكثرة عن الواجب تعالى فتكون الكثرة صادرة عن العقل لكن لا باعتبار

صدوره عن واجب الوجود الا لزم ان یصدر الکثیر عن الباری تعالی ولا عن نفس ذاته
لانها بسیطة فیستحیل ان یصدر عنها اکثر من واحد بل باعتبار ان له ماهیة ممکنة الوجود ولذاته
واجبة الوجود لعلتها فیلزم له وجوب الوجود بالغیر وامکان الوجود ولذاته لان العقل الاول
ماهیته مجعولة بجعل الجاعل ویعرض لها من ذاتها الامکان الذاتی لان الامکان ذاتی
للممکن فیکون العقل الاول باحد نحوین الاعتبارین هو وجوب الوجود بالغیر مبدأ للعقل
الثانی وبالاعتبار الآخر وهو امکان الوجود لذاته مبدأ للفلک وقد یقال ههنا
امور الوجود والوجوب بالغیر والامکان والتعقل فباعتبار الوجود صدر عن العقل الاول
العقل الثانی وباعتبار الوجوب بالغیر نفس الفلک الاعظم وباعتبار الامکان مادته
وباعتبار التعقل صورته والمعلول الاشرف یجب ان یکون للجهة الاشرف فی العقل
والاخس للاخس محافظة لما هو احری واولی فیکون العقل الاول بما هو موجود واجب
الوجود بالغیر مبدأ للعقل الثانی وبما هو موجود ممکن لذاته مبدأ للفلک الاعظم العقل
اشرف من النفس وهو من الجسم والوجود اشرف من الوجوب بالغیر وهو من الامکان
فاسند الاشرف الی الاشرف والاخس الی الاخس وههنا کلام من وجوه الاول ان
الاعتبارات المذکورة ان کانت وجودیة فلا بد لها من مصادر متعددة لئلا یلزم صدور
الکثیر عن الواحد وان لم تکن وجودیة فلا یصح کونها عللا للامور الوجودیة واجاب عنه
صاحب التلویحات بانا لا نقول ان وجود العقل الاول علة لوجود العقل الثانی ووجوبه
علة لنفس الفلک الاعظم وامکانه علة لمادة الفلک الاعظم بل نقول تعقله لوجوده علة
للعقل الثانی وتعقله لوجوبه بالغیر علة لنفس الفلک الاعظم وتعقله لامکانه الذاتی علة
لمادة الفلک والتعقلات امور وجودیة وهذا غیر مجد لان نمه التعقلات ان کانت
نفس وجوده ووجوبه وامکانه یلزم ما الزم وان کانت مغایرة لها یلزم ان یکون لکل واحد
من التعقلات علة فعلتها اما ان یکون ماهیة العقل او واجب الوجود وعلی التقدیرین یلزم

يكون الواجد مصدرا لاكثر من واحد واجاب عنه المحقق الطوسي بعد تسليم كون هذه الامور اعدمية بانها ليست علة مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجدة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق الثاني ان ما قالوا في بيان ان وجود العقل الاول علة لوجود العقل الثاني وجوه بنفس الفلك وامكانه لمادته من ان اسناد الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس احرى واولى كلام غير برهاني بل خطابي غير قابل للتعويل الثالث ان كلامهم في غاية الاضطراب في هذا الباب فتارة يقولون في العقل الاول جهتان الوجود والامكان ويجعلون وجوده علة للعقل الثاني وامكانه علة للفلك وتارة يقولون فيه ثلث جهات الوجود والوجوب بالغير والامكان الذاتي وتارة يقولون فيه اربع جهات وجوده ووجوبه بالغير وامكانه وتعقله بذلك الغير الرابع انهم صرحوا ان المعلول الاول مشتمل على كثرة قال الشيخ في الاشارات لما كان العقل الاول معلولا فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات كيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غير واجب فلا يخلوا اما ان يكون المبدء الاول علة بجميع اجزائه فقد لزم صدور الكثير عن الواحد او يكون علة للبعض فعلة الجزء الاخر ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبدء الاول بسيط مع انه قد فرض مركبا وان كانت شيأ خارجا فهو من معلولات المعلول الاول فيحتمل ان يكون علة لبعض اجزائه واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول بهيئة صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقدم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما وانت تعلم انه لو كان غرض المعترض لزوم التناقض في كلامهم لكان ما ذكره نافعا ولو كان محصل الاعتراض ان العقل الاول ان كان كثيرا فلا يمكن ان يصدر عن الواجب تعالى وان كان واحدا

صرفا فلا یمکن ان یکون مبدءا للکثرة کما هو الظاهر فلا یجدی ما ذکره فضلا الخامس
انه لو صح قولهم الواحد لا یصدر عنه الا الواحد لا تمنع ان یصدر عن العقل الثانی بوساطة
امکانه فلک الثوابت مع ما فیه من الکواکب المختلفة الاحیاز وقد سلک المحقق الطوسی
فی شرح الاشارات مسلکا آخر فقال اذا فرضنا مبدءا اول ولیکن آ وصدر عنه
شیء واحد ولیکن ب فهو فی اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان یصدر عن آ بتوسط
ب شیء ولیکن ج وعن ب وحده شیء ولیکن د فیصیر فی ثانیة المراتب شیئان
لا تقدم لاحدهما علی الآخر وان جوزنا ان یصدر عن ب بالنظر الی آ شیء آخر غیر
ما صار فی ثانیة المراتب ثلثة اشیاء ثم من الجائز ان یصدر عن آ بتوسط ج وحده شیء
وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب
د معا خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د
ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادی عشر وعن
ج د معا ثانی عشر ویکون هذه کلها فی ثالثة المراتب ولو جوزنا ان یصدر عن السافل
بالنظر الی ما فوقه شیء واعتبرنا الترتیب فی المتوسطات التی تکون فوق واحدة صار
ما فی هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا عن هذه المراتب جاز وجود کثرة لا تخفی
عدد وها فی مرتبة واحدة لا الی نهایة فهکذا یمکن ان یصدر اشیاء کثیرة فی مرتبة واحدة
عن مبدء واحد فظهر ان ما زعموه من ان المبدء الاول واحد من جمیع الوجوه وان الواحد
لا یصدر عنه الا الواحد لا یستلزم ان لا یکون العالم المرکب من المختلفات فعلا له فافهم

وبهذا الطریق یصدر عن کل عقل عقل وفلک الی ان ینتهی الی العقل التاسع فیصدر
عنه فلک القمر وعقل وهو المبدء الفیاض المدبر لما تحت فلک القمر فیصدر عنه
الهیولی العنصریة باعتبار امکانه والصور النوعیة المختلفة باعتبار التعقل والوجوب
بالغیر بشرط استعداد الهیولی العنصریة اذ یجوز ان یصدر عن الفاعل الواحد آثار مختلفة

باختلاف القوابل او باختلاف استعداداتہ ولیس استعدادا والمیولی لقبول الصورۃ
من جہۃ العقل المفارق والالما تغیر الاستعداد بل استعدادہا بسبب الحرکات السماویۃ
یعنی ان العقل الفعال انما یفعل بمعاونۃ الاجرام السماویۃ لانہا لما کانت الاجسام
العنصریۃ قابلۃ بجمیع انواع التغیر بخلاف الاجرام السماویۃ لم یمکن ان یکون سبب وجودہا
عقلا محضا لاستحالۃ کون الثابت علۃ للمتغیر لامتناع التخلف عن العلۃ التامۃ بل
یجب ان یکون ما ہو سببہا القریب مشتملا علی نوع من التغیر ولیس شیٔ منہا تشتمل علی
التغیر والحرکۃ الا الاجرام السماویۃ فوجب ان یکون للاجرام السماویۃ مدخل فی ایجادہا
ثم تحصیل امتزاج العناصر واختلاطہا علی ضروب مختلفۃ وفنون شتی بسبب حرکات تحصل
فیہا عن البرودۃ والحرارۃ الفائضۃ من الاجرام السماویۃ بسبب اختلاف نسبہا من
العنصریات فان الشمس اذا حاذت الموضع من الارض اقتضت اضاءۃ ذلک الموضع
وبتوسط الضوء تسخینہا وبتوسط السخونۃ خلخلۃ الجسم المتسخن او اصعادہ وبسبب التخلخل والصعود
اخراجہ عن موضعہ الطبعی وبسبب الخروج عن موضعہ امتزاجہ بغیرہ وبعد حصول الامتزاج
یحدث المزاجات المختلفۃ ویستعد بسبب بعدہا وقربہا من الاعتدال لقبول الصور
المعدنیۃ والنفوس النباتیۃ والحیوانیۃ والناطقۃ فیفیض تلک الصور والنفوس علیہا
من العقل الفعال وکل حادث مسبوق بشرط سبق حادث لان الحرکات المحدثۃ اما
ان توجد دائما او بعد حدوث حادث آخر لا سبیل الی الاول والا لزم دوام الحوادث
فہذہ الحوادث اما ان توجد علی سبیل الاجتماع او علی التعاقب لا سبیل الی الاول
والا لزم اجتماع امور لہا ترتب فی الوجود وہو محال فقبل حرکۃ حرکۃ وقبل کل حادث
حادث لا الی اول وہو المطلوب اعلم ان ہہنا اشکالا فی غایۃ الصعوبۃ تقریرہ ان العلۃ التامۃ للحادث
لا تخلو اما ان تکون قدیمۃ فیلزم قدم الحادث او حادثۃ فلا یمکن حصولہ من القدیم بل یحتاج الی علۃ حادثۃ فیلزم التسلسل
ومع ذلک الحوادث الغیر المتناہیۃ فی حکم حادث واحد وجوابہ عنہ بان السلسلۃ متنہیۃ بالامر المتجدد غیر قار الذات وہی الحرکۃ الدوریۃ

الدائمة فمن حيث ووامها استندت الى العلة القديمة ومن حيث تجددها صارت
علة للحوادث وتفصيله ان الموجود من الحركة امر وحداني مستمر هو التوسط بين المبدء
والمنتهى وهو وان كان امرا شخصيا لكن يلزمه اختلاف النسب باعتبار الحدود فهي امور
دائمة باعتبار الذات ومتجددة باعتبار تلك النسب المتعاقبة وبهذا الاعتبار نسبت اليه
الحوادث واورد عليه بانه لو كانت الحركة معلولة للقديم لزم تخلف المعلول عن العلة لان
العلة موجودة في الازل والمعلول ليس كذلك واجيب عنه بان التخلف عبارة عن ان
يوجد العلة ولا يوجد المعلول بالوجود المتمكن على طبق امكانه وههنا لا امكان للمعلول
الا على نحو عدم القرار فهذا ليس تخلفا لا يقال على هذا يمكن ان يقال ان الحوادث كلها
مستندة الى علة قديمة ولم يكن لها امكان الا بوجودها فيما لا يزال لانا نقول الضرورة
شاهدة بتساوي نسبة الوجود والعدم الى الحوادث في الازل والا يزال بخلاف غير القار
فان الفطرة السليمة شاهدة بامتناع وجوده الا بان لا يجتمع اجزاؤه في الوجود فان قلت
الامر الغير القار لا يمكن ان يستند الى ثابت فلا بد له من علة لها نحو من عدم القرار فيلزم
تسلسل العلل يقال في الحركة الارادية ثلث سلاسل سلسلة التخيلات وسلسلة الارادات
والاشواق وسلسلة الحركات فواحد من التخيل علة موجبة لواحد من الارادة وهي علة
معدة لقطعة من الحركة وهي معدة لتخيل آخر وهكذا الى غير النهاية فتامل فيه فانه موضع
تامل فان قيل لم سلمتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا جملتين احديهما
من مبدء معين الى غير النهاية واخرى مما قبله بمرتبة واحدة واطبقنا الثانية الناقصة
على الاولى الزائدة بان يقابل الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من
الاولى والثاني بالثاني والثالث بالثالث ولم جرا فاما ان يتطابقا الى غير النهاية
او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائد مثل الناقص فيلزم تساوي الكل
والجزء فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية متناهية والاولى زائدة بعدد متناه والزائد

علی المتناہی بعدد متناہ یجب ان یکون متناہیا فیلزم تناہی الجملتین اما ثانیہ
الثانیۃ فلانقطاعہا واما تناہی الاولے فلانہا زائدۃ علی المتناہی بقدر متناہ قال
بعض المحققین من المتاخرین انہ لیس المراد بالتطبیق الا ما یتبادر منہ وعہد فی العلوم
التعلیمیۃ استعمالہ فیہ من ایقاع المحاذات فی الخارج او الوہم بین متجانسین من الکمیات
بالذات او بالعرض بحیث اذا اخذ بعض معین تحلیلی او تالیفی واقع فی امتداد الاتصال
او الاتساق کان بحذائہ بعض معین یماثلہ من الآخر ثم انما یظہر التخلف ہہنا یلزم
انقطاع الجملتین الناقصۃ والزائدۃ اذا تاتی التطبیق بینہما فی آن او زمان متناہ
ولا اختفاء فی ان العقل یحکم حکما کلیا بامکان التطبیق فی زمان متناہ بین کل متجانسین
مشخصین من المقادیر والاعداد المادیۃ المنسقۃ المجتمعۃ الوجود فی الخارج من حیث
ہما کذلک وان کانا غیر متناہیین بتطبیق المبدء علی المبدء بحیث ینطبق الامتداد علی
الامتداد فالبرہان ینتہض علی استحالۃ وجود ما یکون فردا للمفہوم غیر المتناہی من المقادیر
والاعداد المذکورۃ فی الخارج او الذہن معا ولا ینتہض علی استحالۃ اللاتناہی فی الاعداد
المتعاقبۃ فی الخارج اذ لا یحکم العقل فیہا بامکان التطبیق الخارجی فی زمان متناہ لکونہ
فرع الوجود فی ذلک الزمان وکذا فی المجتمعۃ الغیر المرتبۃ اذ لا یتصور فیہا تطبیق المبدء
علی المبدء والامتداد علی الامتداد لیظہر الانقطاع فی الجانب الآخر لان الامتداد
فی الاعداد فرع الاتساق وانت تعلم انہ یکفی فی جریان البرہان تعین المراتب
ولا حاجۃ الی ان یوخذ التطبیق بمعنی ما عہد فی العلوم التعلیمیۃ استعمالہ وذلک بان
یفرض سلسلۃ غیر متناہیۃ واخری ناقصۃ منہا فی جانب المبدء بقدر متناہ فالاحاد
الواقعۃ فی المرتبۃ الاولے لا ریب فی انہا منصفۃ بالاولیۃ والثانویۃ وہکذا الی غیر النہایۃ
وکذلک فی الناقصۃ یکون واحد اول منہا ثم ثان وہکذا الی غیر النہایۃ فکما فی السلسلۃ
الزائدۃ اول وثان وثالث وہکذا الی غیر النہایۃ کذلک فی الناقصۃ فان کانت

مراتب الزائدة مساویة للناقصة لزم مساواة الکل للجزء والا یقطع الناقصة فیلزم تناهیها ویلزم منه تناهی الزائدة لانها زائدة علیها بقدر متناه والزائد علی المتناهی بقدر متناهٍ متناهٍ واعلم ان هذا البرهان یجری فی الزمان والحرکة وسلسلة الحوادث المتعاقبة لاجتماعها فی وعاء الدهر واتساقها باعتبار الحدوث لا یقال الوجود فی وعاء الدهر لیس وجوداً آخر مغایراً للوجود الزمانی بل الوجود واحد له اعتباران الاول اعتباره من حیث وقوعه فی افق التقضی والثانی اعتباره مع قطع النظر عن التجدد والتصرم فهو بالاعتبار الاول تصیف بالتقدم والتاخر ولا یجری فیه البرهان لعدم الاجتماع فی الوجود وکذا بالاعتبار الثانی لانه لا یتصور فیه الترتیب وان وجد فیه لاجتماع لانا نقول الترتیب مطلقا کاف لجریان البرهان ولیس من شرط جریانه الترتیب التجددی والا لما انتهض البرهان فی المتصلات القارة الغیر المتناهیة ولا ریب ان الزمان کمیة متصلة موجودة دفعة فی وعاء الدهر والاتصال یکفی لجریان البرهان علی ان بین اجزائه ترتبا ترتیبیا فما یقع فی اجزائه وحدوده ایضا مرتبة وهذا القدر یکفی لانتهاض البرهان کما لا یخفی علی من له فهم سلیم وما قال بعض المتاخرین ان ما یفرض من التطبیق بین المتصلات الغیر القارة فی سنخ حقیقتها او الاعداد المتعاقبة فی سنخ وجوده الزمانی ان کان بحسب الخارج فمن المحالات التی لا تصلح ان تبنی علیه لزوم الانقطاع فی الواقع وان کان باعتبار الذهن فانما یاتی فیما ارتسم من تلک الامور فی الذهن فیدل علی تناهی ما ارتسم منها فی الذهن دون ما وجد منها فی الخارج ثم انه لو کفی الاجتماع فی الدهر او الحضور عند الباری تعالی انتهض البرهان علی تناهیها فی جانب الابد وهذا کما یختار فی اصول الفلسفة ایضا وقوانین الملة فلیس بشیء لان المتصلات الغیر القارة والمتعاقبة مجتمعة و مرتبة فی سنخ وجودها الدهری فیجری البرهان قطعا اذ لا یکون فی المتصلین بعد انطباق المبدء علی المبدء عدم انطباق الامتداد علی الامتداد ولزوم انطباق احدی المسلیتین علی الاخری بعد انطباق المبدء علی المبدء فی المتصلات لا یتوقف علی وجودها فی الآن

إذ الزمان المتناهي نعم لو كان التطبيق في هذه الامور متوقفا على تطبيق جزء جزء للجميع
الى ما ذكره هذا القائل والملبيون لا يقولون بالوجود الدهري بل التفوه به من اضراعات
الفلاسفة فالحوادث المستقبلة لم يخرج عندهم بعد من كتم العدم الى ساحة الوجود
فلا سبيل البرهان فتامل ولا تنزل خاتمة في النشاة الآخرة اعلم ان للنفس وجودا
اخرى سوى هذا الوجود المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا يحتاج فيها الى البدن
وليسمى ذلك الوجود الذي لها بعد زوال البدن بالنشاة الآخرة والمص وضع
ست هدايات للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت وفساد البدن
فقال هذه اية النفس الانسانية بعد خراب البدن وفساده اما ان تفسد كالبدن او تبقى
على الثاني اما ان تتعلق ببدن آخر على سبيل التناسخ او لا تتعلق ببدن اخر
بل تبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول وهو كونها فاسدة كالبدن لان النفس
لا تقبل الفساد والا لكان فيها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل لان الفاسد بالفعل
غير قابل للفساد لان القابل للشيء يجب ان يبقى ذاته مع المقبول والفاسد بالفعل
لا يمكن ان يبقى مع الفساد فيكون القابل للفساد غير فاسد فيكون فيها شيء كالمادة
وشيء كالصورة واورد عليه اولا بانه ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك
الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل
معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج فاذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل
معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في العقل على انه متصف به في حد نفسه
في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء فتكون
مركبة هف واجيب بانه قد سبق ان كل حادث مسبوق بالزمان محتاج الى المادة
حاملة لامكانه ولا فرق في ذلك بين حالتي الوجود والعدم لان البرهان اذا تم في
جانب الوجود تم في جانب العدم بلا تفاوت نعم كل معدوم صرف لم يدخل في عالم الوجود

لا یحتاج فی عدمہ الی سبق حامل لہ بل ذاتہ حاملۃ لعدمہ بمعنی ان العقل یصورہا بہیئۃ
وینسبہا الی العدم ویجدہا موصوفۃ بالعدم فی العقل ویحکم بہا علی عدم اتصافہا بالوجود
فی الخارج فیصدق الموجبۃ الذہنیۃ والسالبۃ الخارجیۃ لقیام معنی العدم فیہا فی
الذہن وعدم قیام الوجود بہا فی الخارج واما الاشیاء التی طرء علیہا العدم بمعنی رفع
الوجود الذی کان ثابتاً لہا فی الخارج فلا بد لہا من حامل لقوۃ عدمہا وبطلانہا ولا یجوز
ذلک الحامل نفس ذواتہا وتمام حقیقتہا لان حیثیۃ فعلیۃ الذات والوجود غیر حیثیۃ
قوۃ الفساد والبطلان الذی یساوق قوۃ الفعلیۃ والوجود لان جواز العدم یکون مع
جواز الوجود وقد ثبت فی مبحث الہیولی ان الاستعداد والفعلیۃ متقابلان فلا بد ان
یکون الحامل لقوۃ الفساد واما جزء ذواتہا التی ہی بہا بالقوۃ ان کانت مرکبۃ او محلاً لذواتہا
ان کانت بسیطۃ کالصور والاعراض فحامل قوۃ للنفس ان کان محلاً لہا فتکون النفس
قائمۃ بالمادۃ مع انہ قد ثبت تجردہا وان کانت جزءاً لذواتہا فتکون ذواتہا مرکبۃ
من مادۃ وصورۃ وقد ثبت بساطتہا فان انکر بساطۃ النفس علی ہذا الوجہ وجوز کونہا
متالفۃ من مادۃ وصورۃ جوہریتین یزول احدہما وہی الصورۃ لہا وتبقی الاخری
وہی المادۃ الحاملۃ لقوۃ وجودہا وعدمہا ینقل الکلام الی النسخ الباقی من النفس
والمراد بالنفس ہہنا النفس الانسانیۃ مجرداً احدی الذات محل العلوم والمعارف ونسخہ
الباقی لو کان قابلاً للفناء یلزم اجتماع العدم والوجود فیہ عند خروج الفناء من القوۃ
الی الفعل فتکون موجودۃ ومعدومۃ معاً فی حالۃ واحدۃ وہذا محال وثانیاً ان النفس
وان کانت جوہراً مجرداً لکن البدن محل لامکان وجودہا فیجوز ان یکون البدن
محلاً لامکان عدمہا وفسادہا ایضاً قال شارح التجرید مجیباً عنہ النفس الناطقۃ وان کانت
مجردۃ فی ذاتہا لکنہا متعلقۃ بالبدن مدبرۃ لہ متصرفۃ فیہ لیصیر آلۃ لہا فی تحصیل کمالاتہا
الذاتیۃ فہذا الارتباط الذی بینہما ہو جہۃ مقارنۃ النفس للبدن فمن ہذہ الجہۃ جاز ان یکون

البدن محلاً لامکان وجود النفس وحدوثها علی انه یکون مستعداً لوجودها متعلقة به فیکون
البدن محلاً لاستعداد وجودها من جهة انها مقارنة له لامن حیثیة انها مباینة ایاه بل هو
محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فیه ولما توقف تعلقها علی وجودها فی نفسها کان هذا الاستعداد
منسوباً اولاً وبالذات الی تعلقها به اعنی وجودها من حیث انها متعلقة به وثانیاً وبالعرض
الی وجودها فی نفسها فهذا الاستعداد کاف لفیضان الوجود علیها متعلقة به ولا حاجة
فی ذلک الی استعدادٍ منسوبٍ اولاً وبالذات الی وجودها فی نفسها لیمتنع قیامه
بالبدن لانها من حیث وجودها فی نفسها مباینة له وقد تبین ان الشیٔ لایکون مستعداً
لما هو مباین له ومن هذه الجهة ایضاً جاز ان یکون البدن محلاً لامکان فساد النفس
علی معنی انه یکون مستعداً لعدم النفس من حیث انها مدبرة له فیکون البدن محلاً لاستعداد
عدمها من حیث انها مقارنة له لامن حیث انها مباینة ایاه بل هو محل لاستعداد انقطاع
تدبیرها عنه لکن لما توقف انقطاع تدبیرها علی عدمها فی نفسها لم یکن هذا الاستعداد منسوباً الی عدمها فی نفسها الا بالذات
والا بالعرض فلا یکفی هذا الاستعداد لعدمها فی نفسها اصلا بل لابد له من استعداد آخر
وقد تبین امتناع قیامه بالبدن فقد ظهر الفرق بین امکان وجود النفس وامکان عدمها
حتی ان البدن لایجوز ان یکون محلاً للامکان الثانی مع انه محل للامکان الاول فلا یلیق
الی الثانی لان النفوس حادثة علی ما مر ولما ثبت ان النفس حادثة وجب ان یکون
لها شرط حادث لئلا یلزم تخلف المعلول عن علته التامة وذلک الشرط هو البدن لانه
القابل المستعد لها فاذا حدث البدن وجب ان یفیض علیه النفس من المبدء الفیاض
لان المبدء عام الفیض والقابل موجود وعند وجود المقتضی والقابل یجب وجود المقبول
فیکون التنسخ محالاً لان البدن المستکمل الصالح للنفس کافٍ فی فیضان النفس عن مبدئها
فکل بدن مستکمل یصلح ان یتعلق به نفس فالنفس من المبدء الفیاض بعموم الفیض وجود
الشرط علی التمام والکمال فلو تعلق به نفس اخری علی سبیل التنسخ یتعلق بالبدن الواحد

نفسان مدبرتان وهو محال اذ لا یشعر کل واحد من ذاته الا نفسا واحدة فظهر ان القول
ببقاء النفس بعد الموت اعم ان الدلیل علی حدوث النفس مبنی علی بطلان التناسخ
والدلیل علی بطلان التناسخ مبنی علی حدوث النفس فیلزم الدور نعم لو بین احد المطلوبین
بحیث لا یتوقف علی الآخر یصح بناء الآخر علیه مثل ما یقال فی بطلان التناسخ انه لو
امکن لکانت النفس المتعلقة الآن ببدن متعلقة قبل ذلک ببدن آخر ولو کان کذلک لکانت
تتذکر الآن انها کانت قبل ذلک فی بدن آخر لان جوهرها محل العلم والحفظ والصفات
القائمة بها لا یختلف باختلاف احوال البدن ولما لم تتذکر من ذلک شیئا علم انها
ما کانت متعلقة قبل هذا ببدن آخر ومثل ما یقال انا نری ان استعداد الابن للنفوس
وتکونها علی وتیرة واحدة بان یکون بعضها بعد بعض اذ البدن انما یستعد للنفس بعد
الاطوار بخلاف مفارقة النفوس اذ قد تتفق وبا عام او طوفان عام یهلک فیها کثیر
من الناس دفعة واحدة فلو امکن التناسخ لما کان کذلک لان النفس ان بقیت بعد
المفارقة مجردا حینا ما کانت معطلة ولا معطل فی الطبیعة وان لم تبق مجردة بل
تتعلق فی الحال ببدن آخر لزم ان یکون عدد الهالکین مساویا لعدد الکائنین
ویکون تکون الابدان وفسادها علی وتیرة واحدة واورد علی الاول بانا لا نسلم عدم
التذکر مطلقا فلعل نفس شخص تتذکر تعلقها ببدن آخر وعلی الثانی بان عدد الحیوانات
المتولدة فی غور البحور وشقوق الصخور واعداد الحشرات الارضیة الکائنة فی الطوفان
العام لا یمکن احصارها فلقائل ان یقول ان نفس الهالکین فی الطوفان العام
یتعلق بامثال هذه الکائنات والحق ان هذا مکابرة وتفصیل الکلام فی هذا المقام
یستدعی بسطا لا یلیق بهذا المختصر ولقد فصلنا بعض التفصیل فی تکملة الهدیة السعیدیة
هدایة اللذة ادراک الملایم من حیث هو ملایم انما قید بالحیثیة لان الشیء قد یکون ملائما
من وجه دون وجه کالدواء البشع فانه ملایم من جهة کونه سببا للنجاة عن ملایم من حیث

بالمشتمل على ما ينفر عنه الطبع فادراكه من الجهة الاولى لذة ومن الجهة الثانية الم
واعلم انه قال الشيخ في الاشارات اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير من
حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر فالنيل
هو الاصابة والوجدان وانما لم تقتصر على الادراك لان ادراك الشئ قد يكون بحصول
صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ
بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم تقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز
وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال
بالحقيقة واردفه بالخصص الدال على المجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك لان
اللذة ليست هي ادراك اللذيذ بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما
قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشئ قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شئ
وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته
وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر وانما قال من حيث هو كذلك لان الشئ قد يكون كمالا
وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال فهذه ماهية اللذة و
يقابلها ماهية الالم وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك
المنافر ولذلك عدل عنه الشيخ الى ما ذكره هذا ما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات واعلم
ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها فلذة الشهوة وخيرها ان تنبعث
اليها كيفية محسوسة ملايمة بالحاسة من الحواس الخمس الظاهرة كالحلو عند الذوق فانه تكيف
العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ما خوذة من مادة خارجية هي شئ حلو او كانت
حادثة في العضو لا عن شئ خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ
النائم حالة الاحتلام التذاذ حالة اليقظة والنور عند البصر والنعومة عند اللمس وكذا لذة
الغضب الظفر عند الغضب او تصور اذى حل بمغضوب عليه ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ

تذکر الامور الموافقة الماضیة واذی کل واحد منها ما یضاده والملائم للنفس الناطقة
انما هو ادراک المعقولات بان تمکن من قدر ما یمکن ان تتبین من الحق الاول تعالے
فان تعقل الحق الاول تعالے علے ما هو علیه غیر ممکن لغیره وانه واجب الوجود لذاته فی جمیع
جهاته تبری عن النقائص وفیض الخیر علے الوجه الاصوب ثم ادراک ما یترتب
بعده من العقول المجردة والنفوس الفلکیة والاجرام السماویة حتی تصیر النفس بحیث یرتسم
فیها صور جمیع الموجودات علی الترتیب الذی هو لها قال الشیخ فی الشفاء النفس الناطقة
کمالها الخاص بها ان تصیر عالما عقلیا مرتسما فیها صورة الکل والنظام المعقول فی الکل
مبتدیا من مبدء الکل سالکا الی الجواهر الشریفة الروحانیة المطلقة ثم الروحانیة المتعلقة
نوعا من التعلق بالابدان ثم الاجسام العلویة بهیاتها وقواها حتی یستوفی فی نفسها هیاة
الوجود فیصیر عالما موازیا للعالم الموجود وهذا الادراک حاصل لها بعد الموت وانما قلنا
ان هذا الادراک حاصل لها بعد الموت لان النفس لا یحتاج فی تعقلاتها الی الآلة الجسمانیة
فیکون تعقلاتها حاصلة بعد الموت یعنی ان النفس اذا حصلت ما هو کمال لها فی حیوتها
الدنیا فاذا فارقت البدن یبقی کمالها المکتسب لان جوهر النفس الذی هو القابل
لذلک الکمال موجود بضرورة بقاء النفس بعد خراب البدن ایضا والعلة الفاعلة ایضا
موجودة واذا کان القابل والفاعل کلاهما موجودین وجب حصول ذلک الشیء
فثبت ان ما هو کمال النفس حاصل لها بعد مفارقة البدن وهذا الکمال خیر بالقیاس
الیها وانها مدرکة بحصول هذا الکمال من حیث هو کمال وخیر فهی متلذذة بذلک بعد
المفارقة عن البدن واعلم ان اللذة العقلیة اقوی واتم واشرف واکثر من اللذة الحسیة
الجسمانیة اما اولا فلان ادراک القوة الحسیة مقصور علی کیفیات تقوم بسطوح الاجسام
الحاضرة بخلاف القوة العقلیة فانها تصل الی کنه المعقول وکل المحسوسات لیس ملایما
للحس بل بعضها ملایم له وبعضها منافر له بخلاف القوة العقلیة فان کل معقول ملایم له

ومدرکات القوۃ العقلیۃ المجردات والنفوس الفلکیۃ بل ذات الباری تعالے
وصفاتہ والحس لا یدرک شیئاً من ذلک بل مدرکاتہ الاجسام والاعراض المتغیرۃ
وایضاً عدد تفاصیل المعقولات غیر متناہیۃ ضرورۃ کون اجناس الموجودات
وانواعہا غیر متناہیۃ والمدرکات بالحواس محصورۃ فی اجناس قلیلۃ فتکون الادراکات
العقلیۃ اقوی واتم واشرف واکثر من المدرکات الحسیۃ بل لا نسبۃ لاحدہما الی الآخر
فوجب ان یکون اللذاذ العقلیۃ اقوے واتم واشرف من اللذاذ الحسی واما ثانیاً
فلما قال الشیخ فی الاشارات ان لذاتنا تتصور من اللذات الحسیۃ ہی المنکوحات
والمطعومات وامور یجری مجراہا وانتم تعلمون ان المتمکن من غلبۃ ما ولو فی امر خسیس کالتقدم
والترؤ قد یعرض لہ مطعوم ومنکوح فیرفضہ لما یعتاضہ من لذۃ الغلبۃ الوہمیۃ وقد یعرض
مطعوم ومنکوح لطالب العفۃ والریاستہ مع صحۃ جسمہ وفی صحۃ حشمہ فینفض الیدین منہما
مراعاۃ للحشمۃ فیکون مراعاۃ الحشمۃ آثر والذ لا محالۃ ہناک من المنکوح والمطعوم
واذا عرض للکرام من الناس اللذاذ بانعام یصیبون موضعہ آثروہ علی اللذاذ
بمشتہیات حیوانی متنافس فیہ وآثروا فیہ غیرہم علی انفسہم مسرعین الی ما انعام بہ لذلک
فان کبیر النفس یستصغر الجوع والعطش عند المحافظۃ علی ماء الوجہ ویستحقر ہول الموت
ومفاجاۃ العطب عند مناجزۃ المبارزین وربما اقتحم الواحد منہم علی عدد وہم ممتطیاً
ظہر الخطر لما یتوقعہ من لذۃ الجہر ولو بعد الممات کان یصیل الیہ وہو میت فقد بان ان
اللذات الباطنۃ مستعلیۃ علی اللذات الحسیۃ ولیس ذلک فی العاقل فقط بل فی البہیم
من الحیوانات فان من کلاب الصید ما یتقنص علی الجوع ثم یمسکہ علی صاحبہ وربما حملہ الیہ
والراضعۃ من الحیوانات تؤثر ما دلدتہ علی نفسہا وربما خاطرت محامیۃ علیہ اعظم من مخاطرتہا
فی ذات حمایتہا نفسہا فاذا کانت اللذات الباطنۃ اعظم من الظاہرۃ وان لم تکن عقلیۃ
فما ظنک بہ فی العقلیۃ ولما کان لقائل ان یقول لو کان تمثل المعقولات کما للنفس الانسانیۃ لاشتغلت

الی حصولہ عند فقدہ والتذت عند وجدانہ وتالمت بحصول الجہل المضادہ کما فی
سائر القوی اجاب عنہ بقولہ وعدم حصولہا حال تعلق النفس بالبدن انما کان
لقیام المانع وہو التعلقات البدنیۃ والعلائق الجسمانیۃ یعنی ان اشتغال النفس
بالمحسوسات یمنعہا عن الالتفات الی المعقولات وبعدم الالتفات لا تحصل لہا
شوق الیہا عند فقدہا والالتذاذ بہا عند وجودہا واما اضدادہا فلما کانت مستمرۃ الوجود
غیر متجددۃ وکانت النفس مشتغلۃ بغیرہا لم تکن مدرکۃ لہا فلم تکن متالمۃ بہا قال الامام
الرازی النفس قبل الموت عالمۃ بہذہ المعلومات مع انہا لا تجد اللذۃ العظیمۃ التی
تصفو نہا فلو کانت الادراکات نفس اللذات لکانت ملتذۃ کما کانت مدرکۃ واقول
بان الاشتغال بتدبیر البدن مانع عن حصول اللذۃ قولہ یکون الشیٔ مانعا عن حصول
شیٔ عند حصولہ واجاب عنہ المحقق الطوسی بانہم لم یقولوا ان اللذۃ ادراک فقط بل قالوا انہا ادراک
مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذۃ لا یکون مستجمعا لتلک الشرائط
مثلا لا یکون عالما بان حصول ہذہ العلوم خیر لہ اولا یکون عالما بہا من جہۃ ما ہی
خیر لہ ثم انہ ان اجتمع الشرائط فلا نسلم انہ یکون عادم اللذۃ فانا نری کثیرا من المتعلمین
الذین لم یتعلموا الا مسائل معدودۃ یبتہجون بہا اشد ابتہاج ویوثرون الاشتغال بمذاکرتہا
علی ملک الدنیا وما فیہا فضلا عن لذۃ مطعم ما او منکح ما ہذا یۃ الالم ادراک المنافر من
حیث ہو منافر والمنافر للنفس الناطقۃ انما ہو الہیأۃ المضادۃ للکمال فاذا فارقت
البدن وتمکنت فیہا الہیأت المضادۃ للکمال ادرکت المنافر من حیث ہو منافر
فیعرض الالم اعلم ان النفس اذا عرفت فی حیوتہا الدنیا ان لہا کمالا ولم یکتسب بل
اکتسبت ما یضادہ اولم یکتسب شیئا منہما بل اشتغلت بما صرفہا عنہ من الامور الدنیویۃ
الدنیۃ واللذات الحسیۃ الخسیسۃ فاذا فارقت تالمت لاشتیاقہا الی الکمال الفائت
وعدم الاشتیاق فی حیوتہا الدنیا الی کمالہا الفائت وعدم التالم بفوتہ لاشتغالہا

عنہ بالمحسوسات وحصول المنافی مع عدم ادراکہ لا یوجب السالم لما ان العضو الذی
صار ضرراً بارداً اذا احترق بالنار او قطع بالسکین فانہ لا یجد الالم فی الحال لکن متی
زال العائق ظہر البلاء فلک ہہنا انعماس النفس فی تدبیر البدن مانع عن ظہور
الالم فاذا فارقت البدن وانقطعت عن المحسوسات تشعر بالبلاء العظیم دفعۃ واعلم ان
ما قالت الحکماء فی اثبات المعاد الجسمانی واللذات والآلام العقلیین وکونہما اعظم من
الحسیین لیس بمنکر فان علماء الاسلام ایضاً ذہبوا الی ذلک بل انما ننکر علیہم من جہۃ
انہم انکروا المعاد الجسمانی واللذات والآلام الجسمانیۃ فی الدار الآخرۃ علی ما دل علیہ
کتاب اللہ تعالے وکلام رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مواضع غیر عدیدۃ بحیث لا یمکن
تاویلہا وصرفہا عن الظاہر وما قالوا الابدان البشریۃ تتعدم بصوارہا واعراضہا بالموت
وزوال الحیوۃ ولا یبقی الا المواد العنصریۃ المتفرقۃ المختلطۃ باجزاء العناصر وانہا لا تعاد
اصلا وما دل علیہ الشرائع من اثبات المعاد الجسمانی واللذات والآلام الجسمانیۃ
فی الدار الآخرۃ امثال ضربت علی حد افہام الخلق لبیان المعاد الروحانی واحوال
سعادۃ النفوس وشقاوتہا بعد مفارقۃ الابدان لان الانبیاء علیہم السلام مبعوثون
الی کافۃ الخلق واکثرہم قاصرون عن فہم المعاد الروحانی واللذات العقلیۃ کالآیات
المشعرۃ بالجہۃ والجسمیۃ فلیس بشیء اذ لا یصح التاویل والصرف عن الظاہر الا اذا امتنع
الحمل علی الظاہر کما فی الآیات المشعرۃ بالجہۃ والجسمیۃ فان الدلیل العقلی دال علی
امتناع الجہۃ والجسمیۃ فیجب صرفہا عن الظاہر وفیما نحن فیہ لا قرینۃ عقلیۃ للصرف عن الظاہر
اصلا بل اکثر الآیات والاحادیث الواردۃ فی ذلک یمتنع حملہا علی التشبیہ والتمثیل
کما یظہر لمن تتبع کتاب اللہ تعالے وسنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم ویعلم ان الشیخ
قد خالف جمہور اہل السنۃ واعترف بالحشر الجسمانی حیث قال فی الشفاء یجب ان نعلم ان المعاد
منہ ما ہو مقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباتہ الا من طریق الشریعۃ وتصدیق خبر النبوۃ

وهذا الذی للبدن عند البعث وخیرات البدن وشروره معلومة لا یحتاج الی
ان یعلم وقد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا ومولانا محمد صلی اللہ علیہ وسلم
حال السعادة والشقاوة اللتین بسبب البدن ومنه ما هو یدرک بالعقل والقیاس الصحیح
وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة اللتان للانفس انتهی فالحق ان اعادة الانفس
الی بدن مثل بدنها الذی کان لها فی الدنیا بعد مفارقتها عنه یوم القیمة کما نطقت
به الشریعة الحقة امر ممکن غیر مستحیل فوجب التصدیق بها لکونها من ضروریات الدین
وانکارها کفر صریح ولا بعد فیها اصلا بل الاستبعاد فی تعلق النفس به فی بدو الامر
من الاستبعاد فی عودها الیه ولا استبعاد ایضا فی ایجاد الناس وتکوین اجسادهم دفعة
واحدة کما یشاهد من تکون اصناف الحیوانات فی الصیف دفعة واحدة ولا یلزم اعادة
المعدوم التی دل الدلیل علی استحالتها اذ البدن المعاد مغایر للبدن الاول بسبب
التشخص والنصوص ایضا دالة علی کون المعاد غیر الاول بسبب التشخص فلا یلزم منه کون
الثواب والعقاب مغایرا لمن صدر عنه الطاعات والمعاصی لان العبرة فی ذلک
للنفس الناطقة والاجزاء الاصلیة للبدن وبهذا ظهر اندفاع ما توهمه النافون لحشر الاجساد انه لو اکل
انسان انسانا آخر وصار اجزاء المأکول اجزاء الآکل فلو فرض اعادة ذینک الانسانین فاما ان تعود تلک
الاجزاء فی کلا البدنین وهو محال واما ان تعود فی احد البدنین فان کان ذلک البدن بدن الآکل
لم یکن الآخر معادا وان کان بدن المأکول لم یکن الآکل معادا لجمیع الاجزاء بل بعضها
فلا یکون معادا بعینه وجه الاندفاع ان لکل انسان اجزاء اصلیة باقیة من اول العمر الی آخره
وهی بالنسبة الی الاجزاء الاصلیة التی لانسان آخر اجزاء فاضلة لانا نعلم بالضرورة
ان کل انسان باق من اول العمر الی آخره اجزاء الغذاء تتوارد علیه وتنزل فالواجب
فی الاعادة اعادة تلک الاجزاء الاصلیة لا جمیع الاجزاء واجزاء الآکل الانسان المأکول
فضلة فی الانسان الآکل فلا یجب اعادتها فیه بل هی تعاد فی المأکول لانها

اجتراوه الاصلیة فافهم هدایة النفس الکاملة بالاعتقادات البرهانیة اذا حصل لها
تنزه عن العلائق الجسمانیة اتصلت بالعالم القدسی فی حضرة جلال رب العلمین
فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر یعنی ان النفوس الکاملة التی تکون منزهة عن
الهیئات الردیة اذا وضع عنهم ثقل مقارنة البدن وانفکوا عن الشواغل الجسمانیة
خلصوا الی عالم القدس وحصل لهم الترقی من علم الیقین الی عین الیقین لانهم کانوا ذوی علم بالحقائق فصاروا
ذوی عیان لها فتلتذ بها وتبتهج بادراکها لانها وهذه النفوس حالها عندهم کحال المومن المتقی عند اهل الاسلام فان
لم یحصل لها التنزه عن العلائق الجسمانیة بل یبقی فیها الهیئات الردیة بملابسة البدن
وانقیادها له ومباشرة الرزائل المقتضاة للطبیعة ومیلها الی الشهوات فاذا فارقت
البدن تصیر بسبب تلک الهیئات ومیل محجوبة عن الاتصال بالسعادات فتتاذی
بها اذی عظیما وتتالم تالما شدیدا تالم العاشق المهجور لکن لیس هذا الالم لازما بل الم
عارض غیر لازم فیزول الالم الذی کان لاجله وذلک لان تلک الهیئات انما حصلت
للنفس لرکونها الی البدن وانما جرها محبتها للبدن فیزول الافعال التی بقی تلک
الهیئات تتکرر بها وطول العهد یزیل الهیئات بالتدریج وهذه النفوس حالها عندهم
حال المومن الفاسق عند المسلمین هدایة النفوس الناطقة الساذجة اذا ظهر لها ان
من شانها ادراک الحقائق بکسب المجهول من المعلوم لزم لها من الکسب شوق
الی الکمال وهی ما دامت فی جلباب البدن لم تصف تعقلاتها عن شوائب
الظنون والاوهام فربما تمثلت باضداد الکمال فیها واعتقدت انها کمال وربما
ابوصول الی ما ادرکت ولم تشعر بنقصانها لاشتغالها بالمحسوسات فاذا فارقت البدن
ولیس معها سبب الکمال وآلته یعرض لها الالم العظیم لانها فقدت ما رجته فتتعجب وتشعر
بنقصانها لزوال الاوهام والظنون الکاذبة الحاصلة بسبب الاشتغال بالمحسوسات
فتصیر متالمة لفقدان ما رجت الوصول الیه وهو الم الاثار الروحانیة الموقتة التی تطلع علی

الالسنة وحالها كحال من جاور قوما خاص فيه وحصل صدفا على ر[illegible]
لؤلؤ ثم انه بعد الاستحال عنه كشف عنه ولم يجد فيه ما كان يامله فانه يتالم بذلك جدا
وهذا التالم يكون مؤبدا لان كمنة اكتساب اعني البدن قد زالت عنها فلا طمع لها في
زوال ذلك النقص وحصول الكمال فحال تلك النفوس حال الكفار عند الملتين بداية
النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم والشرف والاشتياق اليه ايضا اذا فارقت البدن
وكانت خالية عن الهيات البدنية الردية حصل لها النجاة عن العذاب والخلاص
عن الالم يعني ان النفوس التي لم تكتسب العلم والشوق وهي غير متلطخة بالهيات والملكات
الردية ولا معتقدة للاعتقادات الباطلة وهي نفوس البلهاء الذين غلبت عليهم سلامة
الصدر وقلة الاهتمام فهي لا تكون معذبة بعد المفارقة لانها غير عارفة لكمالاتها غير
مشتاقة اليها فهذه النفوس حالها كحال غير المكلفين وكانت البلاهة ادنى واقرب
الى الخلاص من فطانة بتراء قال الشيخ في الاشارات واعلم ان رزيلة النقصان انما
يتاذى بها النفس الشقية الى ذلك الكمال وذلك الشوق للنفس الشقية تابع لتنبه
يفيده الاكتساب والبلهة نجية من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين
عما نبه به الهيم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء واما اذا لم تكن خالية
عن الهيات البدنية فتتالم بفقدان البدن وتبقى في كدر الهيولى مقيدة بسلاسل
العلائق معذبون في غصة وعذاب اليم ولكن لعدم انكارهم الحق ليس عذابهم دائما
بل يزول تلك الهيات تدريجا ومن اراد الاستقصاء في الحكمة والوقوف على مذاهب
الحكماء فليرجع الى كتابنا المسمى بزبدة الاسرار اعلم ان بعض الحكماء منهم ابن سينا
ذهبوا الى ان النفس الناطقة انما تبقى مجردة بعد المفارقة اذا كانت كاملة قد اخرجت
كمالاتها الممكنة من القوة الى الفعل واما اذا كانت ناقصة مشتاقة بعد الى تحصيل كمالاتها
فانها تتردد في افراد نوع الانسان وتنتقل من تدبير بدن انسان الى تدبير بدن آخر

ربما ينتهي الاخلاق والملكات الى ان تبلغ النهاية في اخذها وملكاتها
ويسمى هذا الانتقال نسخا وقال بعضهم انها اذا كانت ناقصة وكان لنباتها ملكات روية
ربما تنازلت وتعلقت ببدن حيواني يكون اليق بها وانسب اليها كبدن الاسد
للشجاعة واستدلوا عليه بما يشاهد من كيفيات الحيوانات وسيرها واحوال الدالة على ان لها انتهاجا
كاتخاذ النحل الرئيس في كوارة العسل وتلذذ الاكل بالسباع الذي يسيها جميع مهماتها وخلقها
العجيبة كتكبر الاسد ورياسته ويسمى هذا الانتقال مسخا وقال بعضهم ربما تنزلت بها النفس
الى الاجسام النباتية وهذا الانتقال يسمى رسخا وربما تنزلت الى الاجسام الجمادية
ويسمى هذا الانتقال فسخا وقد يسمى الاول فسخا والثاني رسخا هذا في التنازل واما في التصاعد
فقيل النفس النباتية تنتقل من مرتبة منها الى ما هو افضل منها واكمل حتى تنتهي الى المرتبة
القريبة لادنى مرتبة من مراتب الحيوان ثم تتردد في مراتب الحيوان مترقية منها الى
الاعلى فالاعلى حتى يصعد الى مرتبة الانسان متصلة اليها من المرتبة القريبة لها ثم منها
تتردد في المراتب الانسانية مترقية من مرتبة الى الاعلى فالاعلى الى ان تصل الى
آخر مراتبه وقد تخلص من الابدان حين تصير وتهاكاملة في الانسانية وقد تتعلق ببعض
الاجرام السماوية لشوقها الى الاكمال فتفوز بالسعادة الابدية وهذا كله جزاف وشطط
وغواية عن سواء السبيل عصمنا الله واياكم عن التورط في هذه الاباطيل والله يقول الحق
وهو يهدي السبيل ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك
انت الوهاب هذا ما تيسر لهذا العبد الضعيف الراجي رحمة ربه القوي الهادي محمد عبد الحق
المعمري الخيرابادي عامله الله بفضله الهادي في العواقب والمبادي في شرح الكتاب
ومنه المبدء واليه المآب ۱۲ ۱۲ ۱۲

تم بفضله

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ رب الارباب والصلوٰۃ والسلام علی خاتم انبیاءہ وعلی آلہ الانجاب الکرام واصحابہ الاطیاب الاطہار وبعد فقد استتب طبع ہذا الکتاب المفید للعلماء والطلاب اعنی شرح الہدایۃ الاثیریہ فی الحکمۃ الطبعیۃ والالہیۃ للعالم المتوقد والفاضل المتفرد ذوی الباع الوسیع فی العلوم الحکمیۃ والکعب الرفیع فی الفنون العقلیۃ الفاقد النظیر والمثیل العدیم الشبیہ والعدیل مولانا المولوی محمد عبد الحق الخیرابادی عم اللہ فیضہ الی خیر البادی فی آخر شہر رجب سنۃ سبع وتسعین ومائتین والف من ہجرۃ سید الانام علیہ وعلی آلہ الصلوٰۃ السلام بمطبعۃ شعلہ طور الواقعۃ ببلدۃ کانفور نفع اللہ بہ الطالبین وجعلہ کاخویہ مقبول العالمین ؛

اعلان

چونکہ جناب مصنف مدظلہ حق تالیف این کتاب مالک مطبع شعلہ طور را بمن فرمودہ اند لہذا بغیر اجازت مالک مطبع موصوف احدی قصد طبع آن نفرماید ورنہ مبتلائے مواخذہ خواہد شد واطلبنا الا ابصار

العبد مرزا ابراہیم بیگ عفی عنہ